

Selbst in Bewegung

**Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
des Doktors der Sportwissenschaften
an der Universität Hamburg
Fachbereich Sportwissenschaft**

vorgelegt von

Markus Hruschka

Hamburg, 2004

Tag der Disputation : 24.3.2004

1. Gutachter : Prof. Dr. Funke-Wieneke

2. Gutachter : Prof. Dr. Tiwald

I. Einleitung.....	5
II. Theoretische Grundlagen.....	22
1. Einleitung in die Analytische Psychologie.....	22
2. Das Unbewusste.....	25
3. Das Ich.....	28
3.1. Die Bewusstseinsfunktionen.....	30
3.2. Die transzendente Funktion.....	34
3.3. Das Ich und sein Schatten.....	39
4. Das Selbst.....	41
4.1. Das Selbst als Erfahrung.....	42
5. Der Individuationsprozess.....	43
5.1. Die Persona und die Individuation.....	44
5.2. Die Individuation und die Archetypen.....	45
6. Zusammenfassung Selbst und Individuation.....	48
7. Das primäre Selbst bei Fordham.....	53
8. Das Selbst bei Neumann.....	59
8.1. Die Ich-Selbst-Achse.....	59
8.2. Das Heldenmotiv.....	65
9. Das wahre und das falsche Selbst bei Winnicott.....	73
10. Das Selbst bei H. Kohut.....	83
11. Das Selbst im Vergleich.....	89
11.1. Das Selbst und die Kreativität.....	97
12. Die Bedeutung des Körpers für das Selbst.....	103
12.1. Die psychosomatische Einheit des Körper-Selbst.....	103
12.2. Das Körper-Selbst und der Funktionskreis.....	108
12.3. Das Körper-Selbst und die Theorie des Gestaltkreises.....	114

12.4. Das Körper-Selbst und die Bewegungsrelation.....	121
12.5. Das Körper-Selbst und die Selbst-Bewegung.....	123
12.6. Körper-Selbst, Leib und Welt.....	147
III. Selbst-Bewegung und Tanz.....	154
13. Selbst-Bewegung und aktive Imagination.....	154
13.1. Selbst-Bewegung, Symbole und Tanz.....	160
13.2. Exkurs: Selbst-Bewegung und Tanztherapie.....	184
IV. Selbst in Bewegung bei Laban.....	207
14. Selbst-Bewegung in der Tanztheorie.....	207
14.1. Selbst-Bewegung und Antriebslehre.....	218
14.2. Selbst-Bewegung, Bewegungsarchetypen und Bewegungsempfindungen....	223
14.3. Selbst-Bewegung, Bewegungsfaktoren und psychische Einstellungen.....	228
14.4. Selbst-Bewegung und Labanotation.....	233
14.5. Selbst-Bewegung und Raumharmonielehre.....	235
14.6. Die Polarität und Quaternität in den Theorien von Laban und Jung.....	244
14.7. Die Quaternität und das symbolische Bewegen.....	254
14.8. Selbst-Bewegung und Bewegungserziehung.....	274
V. Selbst-Bewegung und leibliche Erfahrung.....	283
15. Leibliche Erfahrung als ästhetische Erfahrung.....	283
15.1. Die ästhetische Dimension als Bildungsmotiv der Bewegungen.....	284
15.2. Die ästhetische Dimension als Sinnrichtung der Bewegungshandlungen.....	289
15.3. Die ästhetische Dimension als subjektive Gefühlsqualität.....	291
15.4. Die ästhetische Dimension als Bewegungsqualität.....	295
15.5. Die leibliche Wahrnehmung des Bewegungsraumes.....	303
VI. Selbst-Bewegung, Bewegungsmeditation, Phänomenologie der Wahrnehmung und Bewegen zum Selbst.....	308

16. Selbst-Bewegung, Bewegungsmeditation und Phänomenologie der Wahrnehmung am Bewegungsbeispiel des Tai Chi Chuan.....	308
16.1. Selbst-Bewegung und Phänomenologie der Wahrnehmung am Bewegungsbeispiel des Fußballspiels.....	326
16.2. Selbst-Bewegung und Bewegen zum Selbst.....	331
VII. Selbst-Bewegung, Identität und symbolisches Bewegen.....	355
17. Körper und Identität.....	355
17.1. Selbst-Bewegung und Identität.....	372
17.2. Selbst-Bewegung, Identität und symbolisches Bewegen.....	387
17.3. Selbst-Bewegung und Selbst-Symbole.....	409
17.4. Selbst-Bewegung und symbolisches Spiel.....	420
17.5. Selbst-Bewegung und Bewegungs-Verstehen.....	431
18. Ausblick.....	455
Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen.....	462
Literaturverzeichnis.....	464

I. Einleitung

Die westliche Gesellschaft, die Erich Fromm trotz demokratischer Verhältnisse, Friedensstabilität und materiellen Reichtums als kranke Gesellschaft bezeichnet, leidet an einer „Pathologie der Normalität“ (Vgl. Fromm 1989 c, 9). Diese generelle Festlegung bedeutet für jedes in dieser Gesellschaft existierende Individuum, dessen psychische Labilität und intensive Langeweile sich in psychosomatischen Krankheiten, Drogen- und Alkoholkonsum, Tablettenabhängigkeit etc. ausdrücken, kein originär individuelles Problem, als das es zunächst erscheint, sondern das Phänomen eines defekten Gesellschaftssystems, das seinen Mitgliedern nicht gestattet, Freiheit und Spontaneität zu erlangen und ihr Selbst unmittelbar zum Ausdruck zu bringen. Das Paradoxon besteht hier bereits darin, dass die Individuen, die diesen Defekt mit anderen teilen können, ihn durch eine nach Sicherheit und gesellschaftlicher Anerkennung strebende Anpassung an das gesellschaftliche Umfeld nicht als persönliches oder kulturelles Defizit empfinden.

Der selbstzerstörerische Vorgang der Pathologie, so Fromm, würde erst dann deutlich hervortreten, wenn den einzelnen Menschen im Rahmen der Gesellschaft das symbolisch-kulturelle Opiat (z.B. Fernsehen, Kino, Zeitungen etc.) gegen den gesellschaftlichen Defekt entzogen würde und die Menschen auf sich selbst angewiesen wären. Diese individuelle Tendenz, die eigene Freiheit und Integrität aufzugeben und sich über ein vorgegebenes und vorbestimmtes Verhalten zu entwerfen, führt hier insgesamt zu einer Fremdbestimmung des Menschen, deren Resultat zwar einerseits eine lebenserhaltende Bedürfnisbefriedigung, andererseits aber auch eine abhängige, erlebens-abschneidende Existenzform ist.

„Heute begegnen wir einem Menschen, der wie ein Automat handelt und fühlt, der niemals etwas erlebt, was wirklich zu ihm gehört, der sich ganz als die Person erlebt, die er seiner Ansicht nach sein sollte, dessen künstliches Lächeln an die Stelle eines echten Lachens getreten ist, dessen sinnloses Geschwätz die der Mitteilung dienende Sprache ersetzt, dessen dumpfe Verzweiflung den Platz eines echten Schmerzes einnimmt. Man kann bei einem solchen Menschen zweierlei feststellen: Einmal läßt sich von ihm sagen, daß er an einem Mangel an Spontaneität und Individualität leidet, der unheilbar zu sein scheint. Gleichzeitig läßt sich bei ihm feststellen, daß er sich nicht wesentlich von Millionen anderen unterscheidet, die sich in der gleichen Lage befinden. Für die meisten von ihnen liefert die Kultur das Modell, welches es ihnen ermöglicht, mit einem Defekt zu leben, ohne krank zu werden(im Original kursiv).“ (Fromm 1989 c, 16)

Die Ursache für die Entfremdung des Menschen von seinen unmittelbaren Bedürfnissen liegt in einer einseitigen Orientierung an der ökonomischen Produktion und am persönlichen und interindividuellen Konsum, die eine selbstbestimmte, innovative und aktive Lebensorientierung verhindert. Der Vorgang des Konsumierens ist hier zum Selbstzweck geworden, zu einem irrationalen Ziel, das einerseits zu einer ständigen Zunahme an künstlich geweckten Wünschen durch die Werbung und andererseits zu großen Anstrengungen führt, um diese mit dem steigenden Verbrauch von Menschen, Einrichtungen und Dingen zu befriedigen, ohne eine Beziehung zum vernünftigen Gebrauch der Dinge und der Freude an ihnen zu gewinnen.

„Wie benutzen wir die Dinge, die wir erwerben? Fangen wir mit Essen und Trinken an. Wir essen ein Brot ohne Geschmack und ohne Nährwert, weil es dem entspricht, was wir uns unter reich und vornehm vorstellen- weil es so weiß und >frisch< ist. In Wirklichkeit verzehren wir ein Phantasieprodukt, und den Kontakt mit dem, was wir tatsächlich essen, haben wir verloren. Unser Gaumen, unser Körper, sie haben mit diesem Akt des Konsums, der sie doch in erster Linie betrifft, nichts mehr zu tun. Wir trinken Etiketten. Mit einer Flasche Coca-Cola trinken wir das Bild eines netten Jungens und Mädchens, die wir auf dem Werbeplakat trinken sehen (...); am allerwenigsten aber trinken wir mit unserem Gaumen. All das wird noch schlimmer, wenn es sich um den Konsum von Dingen handelt, deren Realität in der Hauptsache darin besteht, was die Werbung über sie behauptet, wie zum Beispiel die >gesunde< Seife

oder Zahnpasta. Ich könnte weitere Beispiele ad infinitum(im Original kursiv)anführen. Aber ich brauche nicht weiter darauf einzugehen- jeder kennt alle Beispiele, die ich anführen könnte, aus eigener Anschauung. Ich möchte nur auf das Prinzip hinweisen, daß nämlich der Akt des Konsums ein konkret humaner Akt sein sollte, an dem unsere Sinne, unsere körperlichen Bedürfnisse, unser ästhetischer Geschmack beteiligt sind- das heißt, wobei wir (im Original kursiv) konkrete, empfindende, fühlende und selbständig urteilende Menschen sind. Der Akt des Konsums sollte ein sinnvolles, humanes, produktives Erlebnis sein. Davon ist in unserer Kultur nur wenig übrig geblieben. Wenn wir etwas konsumieren, so bedeutet das im wesentlichen die Befriedigung von künstlich stimulierten Phantasievorstellungen, die unserem konkreten wirklichen Selbst entfremdet sind. (...) Bei jeder produktiven und spontanen Tätigkeit – wenn ich lese, eine Landschaft betrachte, mich mit Freunden unterhalte und dergleichen- geht etwas in mir vor. Ich bin nach dem Erlebnis nicht mehr derselbe wie zuvor. Bei der entfremdeten Form des Vergnügens geht nichts in mir vor. Ich habe dann dies oder jenes konsumiert; in meinem Innern hat sich nichts verändert, und mir bleibt höchstens die Erinnerung daran, was ich getan habe.“ (Fromm 1989 c, 96-98)

Die Gründe für diese rezeptive oder Marketing-Orientierung der Menschen liegen aber nicht ausschließlich in der normativen Vorgabe und Regelung von gesellschaftlich genau definierten, ökonomischen Austausch- und Besitzverhältnissen und egoistischem Profitdenken, sondern auch in der defizitären, entfremdeten Anteilnahme am grundsätzlich erfahrungsoffenen Austausch der Arbeit, dem Verlust des Erlebens selbst in der sogenannten Freizeit, in der das Individuum stets ein passiver Verbraucher bleibt, am fehlenden Vertrauen in das eigene Selbst-Gefühl und die eigene Produktivität, die im Gegensatz zu einem selbstsüchtigen Interesse auch an einer Solidarität mit den Mitmenschen interessiert ist.

„Wenn Dinge sprechen könnten, so würde eine Schreibmaschine auf die Frage >Wer bist du? < antworten: >Ich bin eine Schreibmaschine. < Ein Auto würde antworten: >Ich bin ein Ford< oder >ein Buick< oder >ein Cadillac<. Fragte man einen Menschen: >Wer bist du? <, dann antwortet er: >Ich bin Fabrikant<, >Ich bin Büroangestellter<, >Ich bin Arzt< oder: >Ich bin ein verheirateter Mann<, >Ich bin Vater von zwei Kindern<, und seine Antwort hat ziemlich die gleiche Bedeutung, wie es die eines entsprechenden Dinges (im Original kursiv)haben würde. Es ist dies die Art, wie man sich erlebt, nicht als einen Menschen mit seiner Liebe, seiner Angst, seinen Überzeugungen und Zweifeln, sondern als eine der realen Natur entfremdete Abstraktion, die im Gesellschaftssystem eine bestimmte Funktion erfüllt. Des Menschen Wertgefühl hängt von seinem Erfolg ab, ob er sich gewinnbringend verkaufen kann, ob er mehr aus sich zu machen weiß als er zu Anfang seiner Laufbahn war, kurz ob er >ein Erfolg ist<. Sein Körper, sein Geist und seine Seele sind sein Kapital, und seine Lebensaufgabe besteht darin, dieses vorteilhaft zu investieren, einen Profit aus sich zu ziehen. Menschliche Eigenschaften wie Freundlichkeit, Höflichkeit und Güte werden zu Gebrauchswaren, zu Aktivposten des >Persönlichkeitspakets<, die zu einem höheren Preis auf dem Personenmarkt verhelfen. (...) Die zum Verkauf stehende Persönlichkeit muß einen erheblichen Teil ihres Gefühls der eigenen Würde einbüßen, das selbst in den primitivsten Kulturen für den Menschen so charakteristisch ist. Ein solcher sich selbst entfremdeter Mensch muß fast sein ganzes Selbst-Gefühl, das Gefühl, ein einzigartiges und nicht wiederholbares Wesen zu sein, verlieren. Das Selbst-Gefühl entstammt der Erfahrung von mir selbst als dem Subjekt meiner(im Original kursiv) Erfahrungen, meiner(im Original kursiv)Gedanken, meiner(im Original kursiv)Gefühle, meiner(im Original kursiv)Entscheidungen, meines(im Original kursiv)Urteilens und meines(im Original kursiv)Handelns. Es hat zur Voraussetzung, daß meine Erfahrung wirklich meine eigene und kein entfremdetes Erlebnis ist. Die Dinge(im Original kursiv) besitzen kein Selbst, und Menschen, die zu Dingen geworden sind, können kein Selbst besitzen.“ (Fromm 1989 c, 102-103)

Eine erlebens-abschneidende Existenzform des Menschen, die sich nicht nur in psychosomatischen Krankheiten, sondern auch in individuellen Problemen mit der Natürlichkeit und Identität ausdrückt, ist hier das historische Resultat der Distanzierung, Disziplinierung und Instrumentalisierung des Körpers und eine damit einhergehende Entfernung und Ersetzung der menschlichen Natur durch ein gesellschaftliches Konstrukt (Vgl. Kamper/Wulf 1982 a, 9-11).

„Die Körper mit ihrer genuinen Vielfalt der Sinne, Leidenschaften und Wünsche sind in ein Kontrollgefüge von Ver- und Geboten eingespannt und über eine Kette von Repressionsmaßnahmen zu einfältigen >stummen Dienern< gemacht worden. Sie verloren ihre Rolle in der Öffentlichkeit und

mußten ihre Eigengesetzlichkeit auf unterirdischem Wege fortsetzen. (...) Diese Distanzierung bestand in einem unaufhaltsamen Abstraktionsprozeß, in einem größer werdenden Abstand der Menschen zum eigenen Körper, aber auch zum Körper anderer Menschen. Die Nahsinne verkümmerten, die Fernsinne (besonders das Auge) wurden bevorzugt. Die Peinlichkeitsschwelle und die Schamgrenze (als Anzeichen der Entfernung) sind nach beiden Richtungen zunehmend höher geworden. Die hauptsächlichsten Verbote bezogen sich auf die Befriedigung aktueller Bedürfnisse und hatten mit der Einführung längerer Zeitstrecken in die Lebenswelt der Menschen zu tun. Die Gebote meinten abstrakte Sitten und Manieren des menschlichen Umgangs, über die das Verhalten verallgemeinerbar wurde und gesteuert werden konnte. Letzten Endes ging es um die kontrollierte Herstellung des Friedens.“ (Kamper/Wulf 1982 a, 12-13)

Die komplexer werdenden gesellschaftlichen Verflechtungsmechanismen der Arbeits- und Funktionsteilung und der zunehmende Konkurrenzdruck wirken hier als Zwang zur Selbst-Beherrschung und zielen auf eine Affekt- und Triebregulierung ab. Die Tendenz zur Abstraktion natürlicher, körperbezogener Erlebensprozesse hat demnach eine Erlebnisarmut und einen Spontaneitätsverlust zur Folge. Die darin angesprochene Körper-Beherrschung, die eine Spaltung zwischen Körper und Geist artikuliert, leitet sich dabei aus einem cartesianischen Denken und einem mechanistischen Weltbild ab, das den menschlichen Körper in materiellen Funktionszusammenhängen betrachtet und damit eine Entfremdung von innerer und äußerer Natur unterstützt (Vgl. zur Lippe 1982, 28-31).

„Helmuth Plessners Begriffspaar von Körper-Sein und Leib-Haben enthält zwar eine falsche Alternative, bezeichnet aber gerade damit treffend die historische Situation, die sich in den hochindustrialisierten Gesellschaften und unter ihrem weitergreifenden Einfluß ergeben hat. (...) Entweder wir müssen im Körper-Sein bewußtlos hinnehmen, daß wir seinen Zuständen unmittelbar eingebunden sind. Oder wir machen den Körper zu einem Instrument – um den Preis, ihm fremd wie einem äußeren Gegenstand gegenüberzustehen; er wird damit zwar unserer bewußten Existenz dienstbar – zu unserer Person aber verhält er sich in einer Weise, die Plessner veranlaßt hat, ihn >ein Futteral< zu nennen.“ (zur Lippe 1982, 35)

Im Gegensatz zu dieser Entfremdung zeichnet Fromm das Bild eines produktiven Menschen, der sich nicht freiwillig einer materialisierten Gesellschaft mit ihrem Besitzstreben und Narzissmus¹ unterwirft, sondern sein Selbst-Gefühl und den Menschen in den Mittelpunkt des Lebens und Erlebens stellt, und aus diesem Verständnis heraus seine inneren Bedürfnisse und sein Selbst in den solidarischen Beziehungen zu den Mitmenschen aktiv, verantwortungsbewusst und kreativ verwirklicht. Diese produktive, menschliche Einstellung, die einem an Kapital, Quantifizierung und Abstraktion orientierten Gesellschaftscharakter² widerspricht, beschreibt Fromm hier in Bezug auf die verschiedenen menschlichen Teilbereiche der Arbeit, des Selbst-Gefühls und des Selbst-Erlebens.

„Liebe ist ein Aspekt dessen, was ich als die produktive Orientierung bezeichnet habe: die tätige und kreative Bezogenheit des Menschen zu seinem Mitmenschen, zu sich selbst und zur Natur. Im Bereich des Denkens(im Original kursiv) kommt diese produktive Orientierung in der richtigen Erfassung der Welt durch die Vernunft zum Ausdruck. Im Bereich des Handelns(im Original kursiv) drückt sich die produktive Orientierung in produktiver Arbeit, im Prototyp dessen aus, was unter Kunst und Handwerk zu verstehen ist. Im Bereich des Fühlens(im Original kursiv) kommt die produktive Orientierung in der Liebe zum Ausdruck, die das Erlebnis des Einswerdens mit einem anderen Menschen, mit allen Menschen

¹ „Der primäre Narzissmus ist ein normales Phänomen, das der normalen körperlichen und seelischen Entwicklung des Kindes entspricht. Aber es gibt auch in späteren Lebensphasen einen Narzissmus (den >sekundären Narzissmus< nach Freud), zu dem es dann kommt, wenn es dem heranwachsenden Kind nicht gelingt, seine Liebesfähigkeit zu entwickeln, oder wenn es diese wieder verliert. Der Narzissmus liegt allen schweren psychischen Erkrankungen zugrunde. Für den narzisstischen Menschen gibt es nur eine Realität: die seiner eigenen Denkprozesse, Gefühle und Bedürfnisse. Er erlebt die Außenwelt nicht objektiv(im Original kursiv), er nimmt sie nicht objektiv(im Original kursiv) wahr, das heißt nicht als etwas mit einem eigenen Standpunkt, mit eigenen Bedingungen und Bedürfnissen.“ (Fromm 1989 c, 29)

² „Ich meine mit diesem Begriff den Kern der Charakterstruktur, den die meisten Mitglieder ein und derselben Kultur miteinander gemeinsam haben, im Unterschied zum individuellen Charakter, in welchem sich Menschen ein und derselben Kultur voneinander unterscheiden(im Original kursiv).“ (Fromm 1989 c, 59)

und mit der Natur bedeutet unter der Voraussetzung, daß man sich dabei sein Integritätsgefühl und seine Unabhängigkeit bewahrt. (...) Die produktive Liebe umfaßt stets das Syndrom folgender Einstellungen: Fürsorge, Verantwortungsgefühl, Achtung und wissendes Verstehen.“ (Fromm 1989 c, 27)

Die ursprünglichen Bedürfnisse des Menschen nach Bezogenheit, Identität und Transzendenz, sich selbst als Subjekt seines Handelns empfinden zu können, bilden demnach einen Gegensatz zur gesellschaftlichen Konformität und Uniformität. Da der Mensch eine Einheit von Körper, Seele und Geist ist und Vernunft, Vorstellungsvermögen, Intelligenz und Bewusstsein seiner selbst besitzt, können in der Dichotomie seines Daseins sein Selbst-Gefühl und seine Identität nur im Zusammenhang von Denken, Fühlen und Handeln verwirklicht werden.

„Die Tatsache, daß der Mensch Vernunft und Vorstellungsvermögen besitzt, führt nicht nur dazu, daß er ein Gefühl seiner eigenen Identität braucht, er muß sich auch geistig und gefühlsmäßig in der Welt orientieren. (...) Der Mensch findet sich von vielen rätselhaften Erscheinungen umgeben, und da er mit Vernunft begabt ist, muß er sie irgendwie einordnen, muß er sie in einen Zusammenhang bringen, den er begreifen kann und der es ihm ermöglicht, sich in seinen Gedanken damit zu befassen. (...) Daher enthält jedes befriedigende Orientierungssystem nicht nur intellektuelle Elemente, sondern auch solche des Fühlens und der sinnlichen Wahrnehmung, die in der Beziehung zu einem Objekt der Hingabe zum Ausdruck kommen.“ (Fromm 1989 c, 48-50)

Fromms Thematisierung des Körpers korrespondiert hier mit einer auf der Grundlage von Phänomenologie und Existenzialismus (Marcel, Merleau-Ponty, Buytendijk, Petzold) bezeichneten, ambivalenten leiblichen Existenz des Menschen. Demnach ist der Mensch in seinem Leib-Sein als Leib-Subjekt grundsätzlich mit der ihn umgebenden Welt verbunden. Die Einheit des Subjektes in seinem leiblichen In-der-Welt-Sein steht also in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Lebenswelt, den Prozessen der Anpassung an sie und der Veränderung in ihr. Als Person ist der Mensch mit seinen Wahrnehmungen, Bewegungen, Handlungen usw. und mit seinem gesamten Sein auf die Umwelt ausgerichtet, ragt gleichsam in sie herein und interagiert mit ihr. Durch diesen Kontakt zwischen der menschlichen Innenwelt, in die alle Erfahrungen eingewoben sind, und der Umwelt konstituiert sich die Person als Leib-Subjekt oder Leib-Selbst. Alle Fähigkeiten des Wahrnehmens, Bewegens, Denkens, Fühlens, Handelns usw. sind daher unlösbar miteinander verbunden und greifen ineinander (Vgl. Petzold 1986 a, 356-364).

„In den (...) anthropologischen Ansätzen versteht man das, was traditionell als ‚Körper‘, ‚Leib‘, ‚Geist‘ bezeichnet wurde, als Aspekte (im Original kursiv) eines veränderlichen Ich-Leib-Verhältnisses. Leiblichkeit wird in den dynamischen und prozesshaften Charakter des menschlichen Lebens insgesamt einbezogen. Es gibt nicht auf der einen Seite nur biologische, auf der anderen nur geistige Kräfte; sie gelten vielmehr als ineinander verschränkt, was auch heißt, dass die einen die anderen nicht beherrschen(im Original kursiv). Sie variieren vielmehr in einem von individuellen Situationen und Umständen sowie sozialen und ökologischen Gegebenheiten bestimmten Zusammenhang.“ (Grupe 2001, 201)

In einer Gegenüberstellung der beiden menschlichen Existenzweisen des „Habens“ und des „Seins“ greift Fromm diesen Gedankengang auf und überträgt ihn auch auf den Körper. Mit den Begriffen „Haben“ und „Sein“ verbindet Fromm hier aber nicht bestimmte Eigenschaften eines Subjekts, wie sie in Feststellungen „Ich habe ein Fahrrad“ oder „Ich bin froh“ zum Ausdruck gebracht werden, sondern einerseits zwei verschiedene Arten der menschlichen Orientierung sich selbst und der Welt gegenüber und andererseits zwei unterschiedliche Charakterstrukturen, deren jeweilige Dominanz die Totalität dessen bestimmt, was eine Person denkt, fühlt und handelt. Ist in der Existenzweise des Habens die Beziehung zur Welt eine des Besitzergreifens und Besitzens, bezieht sich die Existenzweise des Seins auf die Wirklichkeit, die Lebendigkeit und die Authentizität einer Person. Werden, Aktivität und Bewegung sind

somit Aspekte des Seins (Vgl. Fromm 1989 a, 289-291). In dieser Hinsicht kann auch der menschliche Körper als Besitz oder Instrument betrachtet und behandelt werden und den Blick auf das Leib-Selbst verstellen. Im Gegensatz dazu ist eine an der Existenzweise des Seins orientierte Beziehung zum Körper daran zu erkennen, dass der Körper im Sinne „Ich bin ein Körper“ als lebendig erfahren wird (Vgl. Fromm 1989 b, 289).

„Der Satz >ich habe etwas< drückt die Beziehung zwischen dem Subjekt, ich(im Original kursiv) (oder er, du, wir, sie) und dem Objekt, O(im Original kursiv), aus. Er impliziert, daß sowohl Subjekt als auch Objekt dauerhaft sind. (...) Die Aussage, etwas auf Dauer zu besitzen, beruht auf der Illusion einer unvergänglichen, unzerstörbaren Substanz. Wenn ich alles zu haben scheine, habe ich in Wirklichkeit – nichts, denn mein Haben, Besitzen, Beherrschen eines Objektes ist nur ein vorübergehender Moment im Lebensprozeß. In letzter Konsequenz drückt die Aussage: >ich(Subjekt) habe O (Objekt)<, eine Definition meines Ichs durch meinen Besitz des Objekts aus. Das Subjekt bin nicht ich selbst(im Original kursiv), sondern ich bin, was ich habe(im Original kursiv). Mein Eigentum begründet mich und meine Identität. Der Gedanke, der der Aussage >ich bin ich< zugrunde liegt, ist ich bin ich, weil ich X habe(im Original kursiv); X sind dabei alle natürlichen Objekte und Personen, zu denen ich kraft meiner Macht, sie zu beherrschen und mir dauerhaft anzueignen, in Beziehung stehe. In der Existenzweise des Habens gibt es keine lebendige Beziehung zwischen mir und dem, was ich habe. Es und ich sind Dinge geworden, und ich habe es(im Original kursiv), weil ich die Möglichkeit habe, es mir anzueignen. Aber es besteht auch die umgekehrte Beziehung: Es hat mich(im Original kursiv), da mein Identitätsgefühl bzw. meine psychische Gesundheit davon abhängt, es und so viele Dinge wie möglich zu haben. Die Existenzweise des Habens wird nicht durch einen lebendigen, produktiven Prozeß zwischen Subjekt und Objekt hergestellt. Sie macht Subjekt und Objekt zu Dingen. Die Beziehung ist tot, nicht lebendig. (...) Sein bezieht sich auf Erlebnisse(im Original kursiv), und diese sind im Prinzip nicht beschreibbar. Durchaus beschreibbar ist die Persona(im Original kursiv), die Maske, die wir alle tragen, das Ich, das wir vorgeben, denn diese Persona ist selbst ein Ding. Aber im Gegensatz dazu ist der lebendige Mensch kein totes Bildwerk und kann nicht wie ein Ding beschrieben werden. Eigentlich kann man ihn überhaupt nicht beschreiben. Freilich kann viel über mich ausgesagt werden, über meinen Charakter, meine ganze Lebenseinstellung. Diese Einsichten können viel zum Verständnis meiner eigenen psychischen Struktur und der anderer beitragen. Aber mein gesamtes Ich, meine Individualität in allen ihren Ausformungen, mein So-sein, das so einmalig ist wie meine Fingerabdrücke, ist niemals vollkommen erfaßbar, nicht einmal auf dem Wege der Einfühlung, denn es gibt keine zwei Menschen, die vollkommen identisch sind. (...) Nur durch den Prozeß lebendigen Aufeinander-Bezogeneins überwinden der andere und ich die Schranken unseres Getrenntseins, solange wir beide am Tanz des Lebens teilnehmen. (...) Vielleicht kann die Existenzweise des Seins am besten durch ein Symbol verdeutlicht werden (...): Ein blaues Glas erscheint blau, weil es alle andern Farben absorbiert und sie so nicht passieren läßt. Das heißt, wir nennen ein Glas blau, weil es das Blau gerade nicht in sich behält. Es ist nicht nach dem benannt, was es besitzt, sondern nach dem, was es hergibt.“ (Fromm 1989 b, 325-333)

Mit der Gegenüberstellung von Körper-Sein und Körper-Haben wird hier zum Ausdruck gebracht, dass in der menschlichen Existenz Widersprüche oder sogenannte Dichotomien vorhanden sind, die der Mensch in seinem Leben nicht aufheben kann, auf die er aber entsprechend seinem Charakter und in einer Kultur mit Lösungen und Reaktionen antworten muss. Diese existentiellen Widersprüche des Menschen führen zu einer ständigen Störung seines inneren Gleichgewichts, das im Prozess der Selbstwerdung immer wieder durch Anpassungen an die und Veränderungen der Umwelt und der eigenen Bedürfnisse ausbalanciert werden muss (Vgl. Fromm 1989 d, 203-204). Innerhalb der Problematik der menschlichen Existenz stellt sich außerdem die Aufgabe, sein Leben im Bewusstsein der eigenen Endlichkeit und einer begrenzten Lebensspanne individuell entfalten und mit einem Sinn versehen zu müssen.

„Der grundlegende existentielle Widerspruch ist der von Leben und Tod. Die Tatsache, daß wir sterben müssen, ist unabwendbar. Der Mensch ist sich dessen bewußt, und dieses Bewußtsein beeinflusst sein Leben entscheidend. Der Tod aber ist der absolute Gegensatz zum Leben. Er ist etwas ihm grundsätzlich Fremdes, das sich mit keiner Erfahrung von Leben vereinen läßt. (...) Aus der Tatsache, daß der Mensch sterblich ist, folgt ein weiterer Widerspruch. Zwar trägt jedes menschliche Wesen die Fülle der menschlichen Möglichkeiten in sich, jedoch erlaubt seine kurze Lebensspanne auch unter den günstigsten Bedingungen nicht ihre volle Verwirklichung. (...) Da das Leben eines Menschen an einem zufälligen Punkt im Entwicklungsprozeß der Menschheit beginnt und endet, gerät es in einen tragischen Konflikt mit

dem Anspruch jedes einzelnen, all seine Möglichkeiten verwirklichen zu können. (...) Der Mensch ist allein und zugleich steht er in Beziehung. Er ist insofern allein, als er ein einmaliges Wesen ist, das mit keinem anderen identisch ist und das sich seiner selbst als einer selbständigen Größe bewußt ist. Er muß allein sein, wenn er ausschließlich kraft seiner Vernunft Urteile fällen oder Entscheidungen treffen soll. Und doch kann er es nicht ertragen, allein zu sein und ohne Beziehung zu seinen Nächsten. Sein Glück hängt von der Solidarität ab, die er mit seinen Mitmenschen, mit vergangenen und zukünftigen Generationen empfindet. (...) Der Mensch kann auf historische Widersprüche reagieren, indem er sie durch sein eigenes Handeln auflöst. Existentielle Dichotomien dagegen kann er nicht auflösen, sondern nur in verschiedener Weise auf sie reagieren. (...) Der Mensch muß die Verantwortung für sich selbst akzeptieren und sich damit abfinden, daß er seinem Leben nur durch die Entfaltung seiner eigenen Kräfte Sinn geben kann. Aber dieser Sinn bedeutet nicht Gewißheit; das Suchen nach einem Sinn wird durch den Wunsch nach Gewißheit sogar erschwert. Ungewißheit ist gerade die Bedingung, die den Menschen zur Entfaltung seiner Kräfte zwingt. Sieht er der Wahrheit furchtlos ins Auge, dann erfährt er, daß sein Leben nur den Sinn hat, den er selbst ihm gibt, indem er seine Kräfte entfaltet: indem er produktiv lebt(im Original kursiv).“ (Fromm 1989 b, 31-33)

Aus der Dichotomie der menschlichen Existenz entstehen daher existentielle Bedürfnisse wie die Sinnfindung, die Entfaltung des Leib-Selbst und die Integration von Körper-Haben und Körper-Sein, die einen Orientierungsrahmen für den Menschen bilden und ein natürliches, zielgerichtetes Handeln in einer sozialen Umwelt ermöglichen (Vgl. Fromm 1989 d, 207-209). Im Hinblick auf diese Selbst-Aktualisierung und produktive Orientierung sind hier zunächst die Momente der individuellen Freiheit und Unabhängigkeit als Voraussetzungen zu nennen, um Fähigkeiten aktiv gebrauchen und sich selbst als subjektiv Handelnder erleben zu können. Um die individuellen Anlagen und Potentiale auf schöpferischem Wege und auf der Basis einer autonomen Moral und Selbst-Verantwortlichkeit zur Entfaltung bringen zu können, ist zum Zweiten aber auch eine gesellschaftliche Orientierung notwendig, die den Menschen im Sinne einer an den Sinnen ausgerichteten, sinnvollen, gemeinsamen und kreativen „kollektiven Kunst“³ die Befriedigung der fundamentalen menschlichen Bedürfnisse gestattet. Diese pädagogisch-künstlerische Orientierung, die den körperlichen und künstlerischen Ausdrucksformen einen hohen Sozialisationswert zuordnet, muss dann auch ein vorrangiges Ziel der Erziehung im Hinblick auf eine produktive Orientierung sein, die nur im Einklang einer körperlich-sinnlichen Ganzheit erreicht werden kann.

„Um sich in der Welt zu Hause zu fühlen, muß der Mensch sie nicht nur mit dem Verstand, sondern mit allen Sinnen erfassen, mit seinen Augen, seinen Ohren, seinem ganzen Körper. Er muß mit seinem Körper das, was er in seinem Gehirn denkt, ausagieren. Körper und Geist können in dieser Hinsicht sowenig wie in irgendeiner anderen Hinsicht voneinander getrennt werden. (...) Es handelt sich dabei darum, daß wir mit unseren Sinnen auf eine sinnvolle, gekonnte, schöpferische und aktive Weise gemeinsam auf die Welt reagieren(im Original kursiv). In dieser Beschreibung kommt es auf das Wort gemeinsam(im Original kursiv) besonders an, das den Begriff der >kollektiven Kunst< von der Kunst im modernen Sinn unterscheidet. Letztere ist individualistisch sowohl im Hinblick auf ihre Hervorbringung wie auch im Hinblick auf ihren Konsum. Die >kollektive Kunst< ist etwas Gemeinsames; sie ermöglicht es dem Menschen, sich mit anderen auf eine sinnvolle, bereichernde und schöpferische Weise eins zu fühlen. Sie ist kein individueller Zeitvertreib neben (im Original kursiv) dem Leben her, sondern ein integraler Bestandteil des Lebens.“ (Fromm 1989 c, 242-243)

Die hier zum Ausdruck gebrachte Selbst-Werdung des Menschen (Vgl. Fromm 1989 a, 370) bezieht sich dabei nicht auf voneinander isolierte Aspekte des Mensch-Seins, sondern seine ganze Person und seine Bezogenheit zur Welt (Vgl. Fromm 1989 b, 37). Fromms Konzept des Selbst ist in dieser Hinsicht als besonders integrativ zu bezeichnen, da er im Gegensatz zu rein gesellschaftspolitischen Analysen oder rein

³ Die sinnorientierte, existentielle, „kollektive Kunst“ entspricht den menschlichen Ritualen früherer Gesellschaften, deren sinnliche Welterschließung im künstlerischen Umgang mit den Medien von Liedern, Tänzen, Malerei, Drama, Bildhauerkunst etc. erfolgt (Vgl. Fromm 1989 c, 242; Vgl. Langer 1984; Vgl. Douglas 1974). Die aktive Teilnahme am Erleben und Gestalten einer kollektiven Kunst ist hier gleichermaßen für die seelische Gesundheit des Individuums und der Gesellschaft entscheidend.

individualistisch orientierten Theorien einen Ansatz vorlegt, der die enge Verflochtenheit zwischen individuellen Entfaltungschancen und gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen herausarbeitet. Damit vollzieht sich eine Integration von individuumbezogenen und soziologischen Dimensionen. Die Voraussetzung einer Selbst-Werdung im humanistischen Sinne ⁴ ist dabei die seelische Gesundheit des Individuums, die Fromm nachdrücklich hervorhebt:

„Seelische Gesundheit im humanistischen Sinne ist gekennzeichnet durch die Fähigkeit zu lieben und schöpferisch tätig zu sein, durch die Loslösung von den inzestuösen Bindungen an die Familie und die Natur, durch ein Gefühl der Identität, das sich auf das Erlebnis des Selbst als Subjekt und Urheber der eigenen Kräfte gründet, und durch die Erfassung der Realität im eigenen Ich und außerhalb seiner selbst, das heißt durch die Entwicklung von Objektivität und Vernunft. Das Ziel des Lebens besteht darin, intensiv zu leben, voll geboren zu werden und voll wach zu sein; von den Ideen eines infantilen Allmachtsgefühls loszukommen und zur Erkenntnis seiner wirklichen, wenngleich begrenzten Kraft zu gelangen; fähig zu werden, das Paradoxon zu akzeptieren, daß ein jeder von uns zugleich das Allerwichtigste auf der Welt und doch nicht wichtiger als eine Fliege oder ein Grashalm ist (...).“
(Fromm 1989 c, 144)

Für den Zusammenhang der vorliegenden Arbeit ist zusammenfassend davon auszugehen, dass der Prozess der Selbst-Werdung des Individuums, der die größtmögliche Entfaltung seiner Fähigkeiten und Potentiale umfasst, durch die Nichtbeachtung existentieller Bedürfnisse des Menschen in einer Gesellschaft nicht verhindert wird. Eine Pathologie der Normalität, die die Individual- und Sozialkörper auf krankhafte Weise beeinflusst und ein mangelndes Selbst-Gefühl oder die Unfähigkeit, überhaupt etwas individuell zu fühlen, zur Folge hat, erfordert eine Orientierung am menschlichen Selbst und seiner Verwirklichung durch die Selbst-Bewegung. Eine komplexe Definition von Selbst-Verwirklichung umfasst demnach die menschliche Einheit von Körper, Seele und Geist, die nur dadurch erreicht werden kann, dass das Körpererleben als Selbst-Erleben oder Leib-Erleben betrachtet wird und damit gleichzeitig Ausgangspunkt und Gegenstand einer Selbst-Erfahrung sein kann.

„Dieses Körpervverständnis lässt sich in einem ersten Zugriff auf die Formel ‚Leibsein‘ und ‚Körperhaben‘ oder ‚gelebter Leib‘ und ‚erlebter Leib‘ bringen. Diese Formel bietet eine Möglichkeit, das verbreitete dualistische Leib-Seele-Verständnis, das zwar oft deren Einheit behauptet, aber letztendlich der traditionell hierarchischen Vorstellung von Geist und Körper verpflichtet bleibt oder bleiben würde, zu überwinden. Vor allem ist es jedoch die mit ihr verbundene Erweiterung des Geist/Seele-Leib-Verhältnisses zu einem Person-Körper-Welt(im Original kursiv) –Verhältnis, die es erlaubt, den Körper sowohl unter der Perspektive seines Vermittlungscharakters gegenüber Welt und Umwelt zu begreifen als auch aufzuzeigen, dass Erleben, Erfahren und Wahrnehmen unserer Umwelt und auch unsere Selbstwahrnehmung und unser Selbstbild nicht nur von unseren Stimmungen, Gefühlen und Befindlichkeiten, unserer Gesundheit und Krankheit und letztlich unserer Biographie mitbestimmt sind, sondern auch von sozialen Determinanten wie Alter, Geschlecht, Schicht und kultureller Herkunft. Unser Körper ist deshalb nicht nur als individuelles(im Original kursiv) Gebilde anzusehen; er ist auch- und das alles und noch mehr ist heute mit ‚Körper‘ gemeint- in Haltung, Bewegung, Ausdruck, Aussehen,

⁴ Fromm steht hier in der Tradition einer humanistischen Ethik. „Humanistische Ethik ist anthropozentrisch, freilich nicht in dem Sinne, daß der Mensch der Mittelpunkt des Universums ist, vielmehr in dem Sinne, daß seine Werturteile, wie alle anderen Urteile und Wahrnehmungen, in der Besonderheit seiner Existenz ihren Ursprung haben und nur in Beziehung zu dieser sinnvoll sind. Der Mensch ist tatsächlich >das Maß aller Dinge<. Vom humanistischen Standpunkt aus gibt es nichts Höheres und nichts Erhabeneres als die menschliche Existenz. (...) Wenn die Ethik die Normen aufstellt, die uns befähigen, Vortreffliches in der Kunst des Lebens zu erreichen, dann müssen sich ihre allgemeinsten Prinzipien aus der Natur des Lebens im allgemeinen und aus der menschlichen Existenz im besonderen herleiten. Allgemein gesprochen: Die Natur alles Lebendigen ist die Erhaltung und Bejahung der eigenen Existenz. Allen Organismen wohnt die Tendenz inne, ihre Existenz zu erhalten. (...) Danach besteht die erste >Pflicht< eines Organismus darin, lebendig zu sein. >Lebendig sein< ist eine dynamische, keine statische Größe. Die Existenz und die Entfaltung der spezifischen Kräfte eines Organismus sind ein und dasselbe (im Original kursiv). Allen Organismen wohnt die Tendenz inne, die ihnen eigenen Möglichkeiten zu verwirklichen. Demzufolge muß man das Ziel des menschlichen Lebens in der Entfaltung der menschlichen Kräfte entsprechend den Gesetzen der Natur des Menschen sehen(im Original kursiv). Allerdings existiert der Mensch nicht >im allgemeinen<. Wenn er auch den Kern der menschlichen Eigenschaften mit allen Mitgliedern seiner Spezies gemeinsam hat, so ist er doch stets ein Individuum, ein einmaliges Wesen, das sich von jedem anderen Individuum unterscheidet. (...) Die ihm eigentümlichen menschlichen Möglichkeiten kann er nur verwirklichen, wenn er seine Individualität verwirklicht. Die Aufgabe, lebendig zu sein, ist identisch mit der Aufgabe, er selbst zu werden, sich zu dem Individuum zu entwickeln, das er potentiell ist.“ (Fromm 1989 c, 13-17)

Emotionalität, Befinden, Gesundheit, Krankheit, Ernährung, Schmerz, Kleidung, Geschlechtlichkeit und z.B. auch Sportpartizipation oder Sportdistanz kulturell(im Original kursiv) und sozial(im Original kursiv) bestimmt. Was die Unterscheidung des gelebten(im Original kursiv) Leibes von einem erlebten(im Original kursiv) Leib betrifft, sollte sie zunächst verdeutlichen, dass das Leibliche und die einzelnen körperlichen Reaktionen, Funktionen und Vollzüge uns in der Regel gar nicht bewusst sind. Wenn wir uns wohl befinden und auch unsere Handlungen mit unserem Können und unseren Möglichkeiten und Absichten übereinstimmen, bleibt unser Körper für uns sozusagen in der ‚Anonymität‘ des Selbstverständlichen verborgen. (...) Wenn sich dagegen ‚Sperrigkeit‘, Widerständigkeit, Unvermögen oder das ‚Eigenleben‘ unseres Körpers bemerkbar machen, geht diese ‚Identität‘ (zeitweilig oder ganz) verloren. Bewegungsstörungen und –behinderungen, Müdigkeit, Schmerz, Krankheit, Verletzungen, Missbefinden, Nicht-Können, das Lernen von neuen Bewegungen, hohe Belastungen beim Üben und Trainieren machen unseren Körper oder Teile unseres Körpers zum ‚Gegenstand‘ unseres Erlebens und Handelns. (...)Dafür wird auch der Begriff des ‚Körperhabens‘ benutzt, wobei der Begriff des Körpers dann Verwendung findet, wenn zum Ausdruck gebracht werden soll, dass er erlebt, wahrgenommen, gestaltet, benutzt, instrumentalisiert, diszipliniert oder auch uns fremd wird. (...) Im Zusammenhang mit diesem ‚Körpererleben‘ handelt es sich aber nicht nur um negativ erlebte Situationen. Gerade Sport, Gymnastik und Tanz oder auch manche Formen der Meditation vermitteln in Leistung, Können, Befinden, Anspannung und Entspannung Situationen akzentuierten Körpererlebens, die als positiv, wohltuend oder lustvoll empfunden werden oder werden können.“ (Grupe 2001, 201-203)

In diesem Zusammenhang macht Grupe bereits darauf aufmerksam, dass die von Fromm getroffene Unterscheidung zwischen Körperhaben und Körpersein auch differenzierter betrachtet werden kann. Bildet das Körperhaben hier einen lebenspraktischen Aspekt des Leibseins, die erlebte Dimension des gelebten Leibes, kann dieser auch mit unterschiedlicher Bewusstheit wahrgenommen werden. Das Körperhaben kann demnach sowohl im Sinne einer zur Routine gewordenen Instrumentalisierung als auch im Hinblick auf ein reflexives Bewusstwerden des Leiblichen erfolgen, wobei zwischen einer eher auf den Körper selbst und einer nach außen gerichteten Perspektive zu unterscheiden ist, die beide unmittelbar miteinander verbunden sind und sich im Idealfall ergänzen oder sogar übereinstimmen (Vgl. Moegling 2002 b, 488-489). In dieser Hinsicht erweist sich auch die menschliche Selbst-Bewegung nicht nur als ein aktuelles, exakt abbildbares Geschehen, sondern als eine Erlebensdimension des Selbst in spezifischen räumlichen und zeitlichen Strukturen und in lebensweltlichen Zusammenhängen. Erst im subjektiven Erleben der Selbst-Bewegung gewinnt das Individuum einen Zugang zur Welt und eine Selbst- und Welterkenntnis (Vgl. Grupe 2001, 206-207).

In dieser Hinsicht ist für Jung die menschliche Selbst-Verwirklichung ein Differenzierungsprozess, der die Entfaltung aller Fähigkeiten, Anlagen und Möglichkeiten eines Individuums durch eine Bewusstwerdung bedeutet. Jung ist hier der Überzeugung, dass eine organisierende und zentrierende Persönlichkeitsmitte in der menschlichen Seele vorhanden ist, die im Sinne der Selbst-Regulierung eine individuelle Integration anstrebt und im Gegensatz zum Ich von ihm als Selbst bezeichnet wird.

„Darum ist die Kenntnis des Unbewußten unumgänglich und unerläßlich für jede wirkliche Selbsterforschung. Durch dessen Einbeziehung verschiebt sich das Persönlichkeitszentrum vom begrenzten Ich in das umfassendere Selbst, also in jene >Mitte<, die beide Bereiche, Ichbewußtsein und Unbewußtes, in sich schließt und miteinander verbindet. Dieses Selbst ist der Zentrierungspunkt der wahren Persönlichkeit.“ (Jung 1981, 882)

Entscheidend ist für Jung hier die Vorstellung, dass unbewusste Inhalte in das Bewusstsein in Bezug auf eine psychische Ganzheitlichkeit integriert werden können, in der Körper und Seele keine Gegensätze darstellen, sondern Ausdruck eines Wesens sind:

„Da die menschliche Seele in untrennbarer Einheit mit dem Körper lebt, so kann sich die Psychologie nur künstlich von biologischen Voraussetzungen trennen, und da letztere durch die ganze belebte Welt und nicht nur für den Menschen gültig sind, so gewähren sie der wissenschaftlichen Grundlage eine Sicherheit, welche diejenigen des psychologischen Urteils, das nur im Bereich des Bewußtseins gilt, übertrifft.“ (Jung 1967, 133)

In einem anderen Zusammenhang hebt Jung auch die Wechselwirkungen zwischen geistiger Individualität und individuellem Körper und deren Bedeutung für die Identität der Person hervor:

„Auf den Körper gründet sich auch die geistige Individualität, die nie zustande kommen kann, wenn nicht die Rechte des Körpers anerkannt werden. Umgekehrt kann auch der Körper nicht gedeihen, wenn die geistige Eigenart nicht angenommen wird.“ (Jung 1964, 324)

Mit der Konzentration auf die Integration als grundlegende dynamische Qualität des Psychischen und die Beziehungen zwischen Teil- und Gesamtpersönlichkeit des Individuums verbindet Jung damit ein finales, teleologisches und ein kausales Denken. Das Verhalten des Menschen kann daher sowohl kausal durch seine individuelle Biographie als auch final durch seine Sinnsuche und Zielorientierung erklärt und eingeordnet werden. Neben eine retrospektive Betrachtungsweise mit dem Blick in die Vergangenheit tritt eine prospektive Ansicht mit dem Blick auf eine zukünftige Entwicklung des Individuums. Hinsichtlich der Definition des Selbst als Potential, als Prozess und als Ziel stimmen damit die Persönlichkeitstheorien von Fromm und Jung überein. Wird der Weg der Selbst-Verwirklichung von Jung ebenso als eine individuelle Sinnsuche und –aktualisierung definiert, in der Krisen und Störungen des individuellen Gleichgewichts auftreten können, ist darin eine weitere Parallele zu Fromms Selbst-Definition zu sehen. Außerdem eröffnet folgende Formulierung von Jung die Erkenntnis, dass die individuelle Selbst-Werdung als ein Postulat aufzufassen ist:

„Als empirischer Begriff bezeichnet das Selbst den Gesamtumfang aller psychischen Phänomene im Menschen. Es drückt die Einheit und Ganzheit der Gesamtpersönlichkeit aus. Insofern aber letztere infolge ihres unbewußten Anteils nur zum Teil bewußt sein kann, ist der Begriff des S. eigentlich zum Teil potentiell empirisch und daher im selben Maße ein Postulat (im Original kursiv). Mit anderen Worten, er umfaßt Erfahrbares und Unerfahrbares beziehungsweise noch nicht Erfahrenes.“ (Jung 193, 180-181)

Bilden für Jung hier insgesamt Bewusstes und Unbewusstes die Teile eines Ganzen, welches durch das Prinzip der Selbst-Regulierung gekennzeichnet ist, fördert erst eine gleichmäßige, dialektische Betrachtung von Bewusstem und Unbewusstem die Prozesse der Selbst-Verwirklichung. In dieser Hinsicht können die Phänomene der Bewegung und des Tanzes als Modalitäten betrachtet werden, in der sich die Gegensätze des Bewussten und des Unbewussten sowie Persönliches und Überpersönliches miteinander verbinden und sinnlich-reflexiv verarbeiten lassen. Im Zusammenhang von inneren und äußeren Bewegungen erwächst aus der Selbst-Aktivität und der Selbst-Bewegung des Individuums während des Tanzes ein symbolischer Ausdruck, der individuelle und kollektive Bedeutung hat. Bei dieser präsentativen Symbolbildung werden im Gegensatz zur diskursiven Symbolbildung (Vgl. Langer 1984) Empfindungen und Erlebnisse, Gefühle etc. in sinnlich erfahrbare Gestaltungen wie Gesten oder Bewegungen transformiert, die subjektiv bedeutsame und entscheidende Formen der Selbst- und Welterfahrung darstellen. Sind hier beide Symboltypen auch als logisch gleichwertig einzuordnen, werden aber durch sie aufgrund ihrer unterschiedlichen symbolischen Struktur andere Erfahrungsbereiche dargestellt. Während das Vorbild der diskursiven Symbolbildung die Sprache ist, eignet sich die präsentative Symbolbildung besonders zur Konzeptionalisierung des Leib-Selbst, der Intuition und des Gefühlslebens (Vgl. Seewald 1992, 98-109).

Insgesamt betrachtet bildet der Tanz hier eine ursprüngliche, menschliche Bewegungsform, die -im Sinne des spontanen Ausdrucks von Lebenserfahrungen und Gefühlen- in der Menschheitsgeschichte unterschiedlichen Variationen unterlag. Diese sind auch als Ausdruck der jeweiligen Lebensgemeinschaften, Gesellschaften und Kulturen, ihrer Menschen- und Weltbilder, ihrer Normen und Regeln, aber auch ihrer Phantasien und Utopien zu verstehen (Vgl. Klein 1992).

„Das Substantiv Tanz (im Original kursiv) umschreibt Handlungen, die Tanzende vollziehen. Es umfasst spezifische Formen unterschiedlichster Ausprägungen wie Volks-, Bühnen-, ritueller- oder Gesellschaftstanz, aber auch die allgemeine Bezeichnung des Phänomens. Darüber hinaus wird der Begriff als Synonym für Choreografie verwendet. Charakteristisches Merkmal ist die geformte, gestaltete Bewegung (...), denn Tanz(im Original kursiv)ist immer an eine - wie immer geartete – Mitteilungsabsicht gebunden. Seine spezifische Prägung wird an den äußeren Formen des Bewegungsvollzuges evident, wodurch sie wiederhol- und erlernbar wird. Auf dem Hintergrund ihrer Bewegungserfahrungen entwerfen Tanzende Formen, verwerfen sie bzw. wählen aus, was ihrer jeweiligen Ausdrucksabsicht entspricht. Leitmotiv hierfür ist das Bedürfnis, sich darzustellen, tanzend auszudrücken und mitzuteilen. Dadurch spiegelt sich im Tanz der Zeitgeist wider. Sein symbolischer Gehalt steht in enger Verbindung mit aktuellen Ereignissen und dem soziokulturellen Umfeld seines Entstehens. (...)Jede Tanzrichtung enthält in seiner- wie auch immer stilisierten- Symbolik, eine spezifische Information über die Personengruppe, die sie entwickelt hat. Die einzelnen Tanzstücke, unabhängig davon, ob sie für das Publikum als Unterhaltung, Provokation, Erheiterung oder als ritueller Balsam kreiert wurden, transportieren die Botschaft ihrer Entwerfer und der interpretierenden Tänzer und Tänzerinnen. Da Menschen ihre Produkte und Botschaften nur auf der Grundlage ihrer Lebensgeschichte und damit ihrer Kultur herstellen können, bedienen sich Tanzende, egal welchen Stil sie bevorzugen, der Vokabeln ihrer Bewegungstradition.“ (Cabrera-Rivas 2001 a, 186-193)

Ungeachtet der verschiedenen Erscheinungsformen und Bedeutungen des Tanzes in den unterschiedlichen Kulturen und deren tanztechnischen Besonderheiten kann hier ein überraumzeitlicher Kern des Tanzes herausgearbeitet werden, der in der Ambivalenz des Körper-Habens und des Körper-Seins zum Ausdruck kommt. Das Individuum kann tanzen, indem es seinen Körper instrumentalisiert und verschiedene Tanztechniken mechanisch erlernt, ohne letztendlich als ganzer Mensch im Sinne des Körper-Seins, eines Dialogs auf intrapsychischer und interpersoneller Ebene und eines spontanen Ausdrucks seine Bewegungen zu entfalten. Gerade wenn eine Vergesellschaftung des menschlichen Körpers (Elias) einen authentischen Selbst-Ausdruck verhindert und eine internalisierte soziale Kontrolle vom Individuum Konformität, Disziplin und Perfektion verlangt, sind hier zunächst ursprüngliche und einfache Bewegungsansätze des Individuums zu unterstützen, die reflexiv mit verschiedenen Bewegungsmustern und Bewegungstechniken verbunden werden können (Vgl. Peter-Bolaender 1992).

In der wissenschaftlichen Literatur ist für Peter-Bolaender in Anlehnung an Jung die menschliche Selbst-Bewegung⁵ und der Tanz eine Möglichkeit, das menschliche Dasein durch die Hinwendung auf sein individuelles Selbst zu bereichern und die Erlebnisfähigkeit im Sinne des Seins zu vertiefen. Für sie werden zunächst der unmittelbare Zugang zur Bewegung und zum Tanz als Medium der Selbst-Erfahrung und der Entwicklung der Persönlichkeit und die Integration von innerer und äußerer Bewegung, von bewussten und unbewussten Bewegungen dadurch verhindert, dass

⁵ Die menschliche Selbst-Bewegung ist für Peter-Bolaender in Anlehnung an Feldenkrais eine fundamentale Lebensäußerung des Menschen. Sie ist Bestandteil jeder Handlung und steht in Wechselwirkung mit Empfindungen, Gedanken und Gefühlen. Da diese Bereiche nicht isoliert voneinander bestehen, kann über die Bewegung das Selbst-Bild eines Individuums differenziert und der Raum für kreative Bewegungs- und Handlungsmöglichkeiten geschaffen werden. „Wenn in diesem Sinne von Bewegungs-Lernen gesprochen wird, dann wird nicht das Erlernen von Fertigkeiten gemeint sein, sondern das Ziel des Sich-bewegen-lernens (im Original kursiv)(...). Die Betonung der Improvisation im Rahmen der Bewegungserziehung soll und kann dem mechanischen Tun und Bewegen entgegenwirken und das Lernen von innen heraus fördern (...).Diese Wertschätzung der Improvisation ist grundlegend für meine Konzeption der Körperarbeit (...), jedoch muß dieser Pol der Bewegungsfindung(im Original kursiv)parallel zur strukturierten und strukturierenden Körperarbeit verlaufen, die auf eine individuelle Sinnfindung(im Original kursiv)abzielt.“ (Peter-Bolaender 1992, 221-222)

soziale Körper- und Selbst-Kontrollen vom Individuum Konformität und Selbst-Beherrschung verlangen und dadurch einen authentischen Selbst-Ausdruck in der und durch die Bewegung unterdrücken (Vgl. Peter-Bolaender 1991). Um ursprüngliche und unkomplizierte Bewegungen im Sinne eines leiblichen, d.h. körperlich-seelisch-geistigen Selbst-Ausdrucks, lösgelöst von gedanklichen Strukturierungen, kognitiven Beurteilungen und Wertungen zu provozieren, nutzt sie die funktional-übungsorientierte und die erlebniszentriert-aktivierende Bewegungsmodalität (Vgl. Drefke/Petzold 1988).

„Die übungszentriert-funktionale Arbeitsmodalität (im Original kursiv) dient der Bewußtwerdung der individuellen Körperstruktur, bezogen auf Muster der Haltung, Bewegung und Atmung. Sie zielt darauf ab, - vorhandene Körperhaltungen, Bewegungs- und Ausdrucksmuster deutlich zu machen, z.B. durch Spiegeln (...) – positive Anteile des Körper-Selbst-Bildes zu stärken und zu festigen, -um dann über die Übung möglichst vielfältiger, teils polarer Bewegungs- und Ausdrucksmöglichkeiten die einschränkenden Muster aufzulösen und die Fähigkeiten zur Differenzierung des individuellen Da-Seins zu erweitern. (...) In meinem erlebnisaktivierenden Ansatz(im Original kursiv)kommt des weiteren die Methode der aktiven Imagination nach C.G. Jung (...) (im Original kursiv) zum Tragen, die von der Tanztherapeutin und Jungianerin Joan Chodorow(im Original kursiv) (...) zur tanztherapeutischen Methode weiterentwickelt wurde. (...) Im erlebnisaktivierenden Ansatz dient der ‚Tanz als aktive Imagination‘ einem Prozeß kreativer Selbstentfaltung. Hiermit ist ein Kreisprozeß angesprochen, der von der kreativen Wahrnehmung über die subjektive Symbolbildung bis hin zur Selbstdarstellung im symbolischen Selbst-Ausdruck verläuft (...).“ (Peter-Bolaender 1991, 466-467)

In Anlehnung an Jung ist die Selbst-Erfahrung für Peter-Bolaender hier verbunden mit dem Versuch, sich durch individuelle Kreativität selbst zu finden. Die Entfaltung der menschlichen Kreativität ist dabei sowohl Ausdruck der menschlichen Lebendigkeit als auch der Auseinandersetzung mit der inneren und äußeren Realität als Teil der Persönlichkeitsentwicklung und individuellen Sinnfindung.

„Ein für das Jung(im Original kursiv)sche Selbstmodell charakteristisches, aber auch ein modellübergreifendes Kriterium seelischer Gesundheit ist die Kreativität, d.h. die Fähigkeit des Menschen, kreativ/produktiv tätig zu sein, zu erleben, zu fühlen, zu denken und zu handeln (...). Um diese Fähigkeiten jedoch entfalten zu können, bedarf es der sensiblen Wahrnehmung(im Original kursiv). Kreative Fähigkeiten offenbaren sich in ‚Produkten‘ und ‚Handlungen‘, aber der kreative Prozeß(im Original kursiv) kommt bereits durch die kreative Wahrnehmung in Gang. Eine sensible Körperarbeit bereitet die Atmosphäre für einen kreativen tänzerischen Erfahrungs- und Ausdrucksprozeß, in dem durch sie der Focus nach innen gelenkt, die Fähigkeit zur Achtsamkeit, zum Empfinden erweitert, der Spürsinn aller Sinneskanäle differenziert wird. Die Sinneseindrücke können sich im Verlauf der kreativen Prozesse in unterschiedlichen Medien (im Original kursiv) entäußern: im sinnlich-körperlichen Ausdruck oder im bildnerischen, plastischen, poetischen Ausdruck. Im Sinne multimedialer, bzw. intermedialer (...) Gestaltungsprozesse ermöglicht die Transformation von einem Ausdrucksmedium zum anderen jeweils neue sinnliche Erfahrungen und Erkenntnisse, setzt jeweils neue kreative Potentiale frei. (...) Bei der Motivation zur Kreativität spielen nach Jung(im Original kursiv) nie nur äußere Faktoren eine Rolle, z.B. Objekte der Neugierde, sondern immer auch von innen kommende Impulse. Jungs(im Original kursiv) Auffassung von Kreativität geht von einer unbewußten Konstellation aus, von einem kreativen Instinkt, der im Sinne der Selbstregulierung das psychische Gleichgewicht sichert (...). Im kreativen Prozeß der Symbolbildung(im Original kursiv), der sich u.a. im Tanzen (...) vollzieht, integriert das Individuum unbewußt Inhalte in das Bewußtsein. Hierbei werden die Symbole als Bedeutungsträger (...) gedeutet. Vor allem die Symbole des Selbst (...) vereinen die polaren Gegensätze auf einer höheren Stufe des Bewußtseins (...). Das Ausleben und Ausgestalten kreativer Potentiale im Tanz ermöglicht dem Individuum Selbstgestaltung(im Original kursiv) und ‚Selbsta Ausdruck‘, Ausdruck des Unbewußten ,gepaart mit Realisierungskraft des Bewußtseins‘ (...).“ (Peter-Bolaender 1991, 467-469)

Mit Bezug auf die Jungsche Psychotherapie und Tanztherapie (Vgl. Willke/Hölter/Petzold 1991) ist nach Peter-Bolaender eine Selbst-Erfahrung und Selbst-Entfaltung über die menschliche Bewegung durch die Prozesse der Improvisation und

aktiven Imagination⁶ dann möglich, wenn Bilder, Phantasien, Empfindungen, Gefühle und Bewegungen aus dem Unbewussten hervorgerufen, wahrgenommen, verkörpert und in nicht bewusst kontrollierte Körpersprachen übersetzt werden können. Eine sich einfühlende, empfindende und achtsame Einstellung zur menschlichen Bewegung und zum Unbewussten führt hier den Sich-Bewegenden zu einer neuen Dimension von Körper- und Selbst-Erfahrung, die ein grundlegendes Erleben von authentischer, individuell wahrgenommener, gefühlter und „ergreifender“ Bewegung vermittelt. Innere Körperempfindungen, -empfindungen, Träume und Gefühle initiieren hier eine authentische Bewegung und einen Bewegungs-Dialog als Ausdruck der von innen nach außen drängenden Impulse, der durch die Verkörperung der inneren Impulse zur individuellen Sinnfindung und durch eine reflexive Auseinandersetzung zur Selbst-Erkenntnis führen kann (Vgl. Peter-Bolaender 1991, 472).

Beispiele aus der Tanztherapie (Vgl. Willke/Hölter/Petzold 1991) verweisen in diesem Zusammenhang darauf, dass Bewegungen ihren Ursprung im Unbewussten haben können, sodass nicht das Ich als Zentrum des Bewusstseins die Bewegungen initiiert, sondern das Selbst als psychische Ganzheit aller bewussten und unbewussten Anteile. Die Darstellung einer inneren Bewegtheit, bspw. ausgelöst durch Bilder, Phantasien, Empfindungen und Gefühle, ist in dieser Hinsicht eine Selbst-Darstellung im Sinne Jungs. Im Prozess der „aktiven Imagination“, der Beobachtung innerer Bilder, können unbewusste Inhalte wie Körperempfindungen, Körperemotionen, Träume, Phantasien etc. ins Bewusstsein gelangen, im Tanz und in den Bewegungen „verkörpert“ werden und als Quelle der Selbst-Erfahrung, der Bewusstseinsweiterung und -veränderung genutzt werden. Eine reflexive Auseinandersetzung mit den eigenen Bewegungen und der eigenen Person fördert hier die Selbst-Erkenntnis, das Selbst-Vertrauen und den Mut zum eigenverantwortlichen, kreativen Handeln und Bewegen in einer Mit- und Umwelt.

⁶ Für Gienger ist die Fähigkeit zur Imagination, das Sich-Versetzen in eine Situation, die Grundlage der mimetischen Identifikation, bei der durch Phantasien, Empfindungen und Gefühle entstehen, die auch leibliche Prozesse sind. Eine gestalterische Auseinandersetzung durch probierendes, erfahrendes und explorierendes Handeln mit diesen Imaginationen, die ihren Ausdruck in Bewegungen befinden und psychische und physische Anteile haben, hat für sie insgesamt eine identitätsdynamische Bedeutung (Vgl. Gienger 1999, 104). „Die Ausdrucksgestaltung hat ihren Ursprung nicht in objektivierenden Konstruktionen oder idealen Vorstellungen des äußeren Anblicks, sondern sie stellt eine subjektiv durchdrungene Interpretation von Erfahrung dar. Kennzeichnend für diesen Prozeß ist die Tatsache, daß dabei nicht vom Subjekt der Erfahrung abstrahiert wird und daß die Auseinandersetzung auf der sinnlich-leiblichen Ebene erfolgt. Dennoch besteht ein gewisser Abstand zwischen dem Gefühl und der gegenwärtigen Situation, was bedeutet, daß der gestaltende Mensch dem Gefühl nicht distanzlos ausgeliefert ist. Im Unterschied zu einer momentanen und spontanen Gefühlsregung erfolgt bei der Ausdrucksgestaltung ein geistiger Transformationsprozeß, in welchem die Be- und Verarbeitung von Vorstellungen und Empfindungen stattfindet. (...) Der Prozeß der bewußten Auseinandersetzung im gestaltbildenden Tun kann bedeutsam sein für einen bewußten Umgang mit der eigenen Identität, indem auch verschiedene Aspekte der eigenen Persönlichkeit angesprochen werden. Bewegung und hier insbesondere die Ausdrucksbewegung steht in Wechselwirkung mit Sinnesempfindung, Gefühl und Denken. So kann über den Weg der Bewegung das Ich-Bild differenziert und erweitert und der Freiraum für kreative Handlungsmöglichkeiten vergrößert werden. Auf diese Weise können über sinnlich-symbolische Interaktionen im Gestaltungsprozeß Sinnlichkeit und Bewußtsein vermittelt werden, welche sich auf die Ebene der Identität der Person beziehen und zugleich auch einen Zusammenhang mit der umgebenden Welt herstellen. Durch die Nähe zu den Emotionen und zum Unbewußten können in der Ausdrucksgestaltung Persönlichkeitsdimensionen erreicht und vergegenwärtigt werden, die über die Sprache nicht in gleicher Weise zugänglich wären.“ (Gienger 1999, 104-105). Im Gegensatz zu reinen Imaginationen und zu symbolischen Auseinandersetzungen mit der Welt (Vgl. Peter-Bolaender 1992) betont Gienger hier aber die unterschiedlichen Formen der Bewegungsgestaltung und der ästhetischen Gestaltbildung im Sinne einer Synthese von leiblicher Identifikation, Improvisation und Konstruktion, die ein wesentliches Moment der Selbst- und Welterfahrung und der Identitätsbildung darstellen. „Eine Ausdrucksgestalt, die sich auf den bloßen spontanen Ausdruck subjektiver Empfindungen stützt, ist noch keine Gestaltung. Erst in der Objektivierung des subjektiv Erfahrenen durch die rationale Verarbeitung kann diese bewußt gestaltet werden. Um bedeutsam zu sein als ein bewußter Prozeß der Welt- und Selbsterfahrung, müssen die aus der Improvisation entstandenen Bewegungen bearbeitet und präsentativ-symbolisch gestaltet werden. Dies setzt eine disziplinierte Auseinandersetzung, eine Distanz des Subjekts gegenüber dem unmittelbar Spontanen voraus. Die Auseinandersetzung mit der Formung führt zu einer Präzisierung der ästhetischen Gestalt und zur Intensivierung der Verarbeitung der subjektiven Erfahrungen. Durch das Element der Konstruktion als kognitiver Akt der bewußten Bearbeitung und Formung des subjektiv Erfahrenen kann eine Objektivierung des subjektiven Ausdrucks vollzogen werden. In einem bewußten und willentlich gesteuerten Prozeß erfolgt ein Vorgang der Be- und Verarbeitung und des Auswählens von Bewegungs- und Ausdrucksformen. Diese Phase im Prozeß der Bewegungsgestaltung ist gekennzeichnet durch eine konsequente Arbeit an der Bewegungsformung mit dem Ziel der gekannten und beherrschten Bewegung. Bezogen auf die Bewegungsgestaltung erfordert dies Kontrolle und Überprüfung ihrer Stimmigkeit und Ordnung und das Abwägen der Beziehungen zwischen den Teilen und den zentralen Motiven. Ästhetische Gestaltbildung im Sinne der Synthese von Identifikation und Konstruktion erfordert so zum einen die leiblich-mimetische Annäherung, zum andern aber auch die konstruktive Arbeit und Formung.“ (Gienger 1999, 112-113) Vergleiche hierzu auch Fritsch 1985/1987.

In diesem Zusammenhang konzeptionalisiert Peter-Bolaender (Vgl. Peter-Bolaender 1992) einen integralen Ansatz der Tanz-Pädagogik, der unter Berücksichtigung von tiefenpsychologischen, soziologischen und anthropologischen Theorien auf eine Selbst-Verwirklichung durch die Bewegung und den Tanz ausgerichtet ist und die Konzepte der Bewegung, der Kreativität, der Meditation und der Körper- und Selbst-Bewusstheit umfasst (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 221-273). Eine Definition der Selbst-Verwirklichung durch die Bewegung bezieht sich hier auf eine Bewusstseinsweiterung durch die Auseinandersetzung mit dem persönlichen und kollektiven Unbewussten, in der körperlich-sinnliche Selbst-Erfahrungen und Selbst-Erlebnisse in das Bewusstsein integriert werden können. Das Individuum lebt in dieser Hinsicht im Sich-Bewegen seine inneren Impulse aus und stellt sie bezogen auf das eigene Selbst symbolisch dar.

Vollzieht sich hier eine Gegensatzvereinigung von individuellem Bewusstsein und Unbewusstem über den Ausdruck von Symbolen (Vgl. Jung 1993, 182-190), kann auch der symbolbildende Prozess im Sich-Bewegen in einer Analogie zum Prozess der Selbst-Verwirklichung, der Individuation, betrachtet werden. Um den Sinn dieser symbolischen Prozesse im Sich-Bewegen verstehen zu können, verbindet Seewald (Vgl. Seewald 1992) die symboltheoretischen Überlegungen Langers und Cassirers mit der Leib- und Wahrnehmungsphänomenologie Merleau-Pontys und erweitert mit dem Symbolverständnis der Psychoanalyse und der Analytischen Psychologie diesen Orientierungsrahmen, in dem Symbole eine Funktion im lebensgeschichtlichen Kontext des sich-bewegenden Individuums einnehmen. Symbole werden damit aus einer zunächst formalen Außenperspektive in einen Bedeutungszusammenhang gestellt, der einen Rahmen in einer individuellen Lebensgeschichte bildet. Für Seewald laufen hier symboltheoretische und leibphänomenologische Argumentationslinien in Bezug auf das Sinnverstehen von Handlungen und Bewegungen zusammen. Mit Bezug auf Jung, Kohut und Winnicott können in diesem Zusammenhang verschiedene Objekte, Phantasien, Vorstellungen und Bewegungen symbolische Bedeutung im Hinblick auf das Selbst und seine Verwirklichung übernehmen, sodass von einer selbstsymbolischen Relevanz gesprochen werden kann (Vgl. Seewald 1992, 174).

„Die Symbole werden derart nicht autonom gesetzt, sondern es wird gefragt: Welche Bedeutung haben bestimmte Objekte, Handlungen und /oder Phantasien für die Stützung, Integration und Vergewisserung des Selbst? Es fiel dann auch leichter, sich zu vergegenwärtigen, daß in solchen Symbolen Selbst- und Beziehungsaspekte häufig vermischt sind. Aus den Beispielen wird ferner deutlich, daß sich Selbstsymbole im Spannungsfeld von Wiederfindungs- und Werdelust befinden. Sie können progressiv oder regressiv benutzt werden; sie zielen ab auf die Gegenwart und ihr Verhältnis zur Zukunft oder Vergangenheit. Prädikativ ausgedrückt könnte es heißen: Wo stehe ich, woher komme ich und wohin will ich? (im Original kursiv)Entwicklung erscheint so nicht als linear fortschreitender Prozeß, sondern als Schwingung, die sowohl auf Vergangenes wie auf Zukünftiges ausgreift. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, daß das Selbst sich nicht nur zur Zeitperspektive hin entwirft, sondern auch in die real vorgegebene Umwelt. Was hier aus der Sicht der psychischen Binnenperspektive erscheint, bedürfte der Ergänzung durch die Untersuchung der objektiven Außenwelt, inwieweit sie sich überhaupt zur symbolischen Metamorphose eignet. (...)Symbole, in denen der Leib oder das Selbst sich zur Welt hin entwerfen, lassen sich mit Stegen vergleichen, die durch ein Gewässer führen. Sie schaffen Anhaltspunkte in einem Milieu, das von sich aus fließend und ‚haltlos‘ ist. Sie erlauben, den eigenen Weg zu verfolgen und zu finden. In ihnen manifestiert sich eine Erfahrung, die nur so überhaupt verstanden und zu Bewußtsein kommen kann. Symbole in diesem Sinne verweisen nicht auf das Eigentliche, das dahinterliegt und ‚vergessen‘ wurde. Sie sind Selbstvergewisserungen auf einem Weg, der sein Ziel noch nicht kennt.“ (Seewald 1992, 174-176)

In dieser Hinsicht verbindet die vorliegende Arbeit eine tiefenpsychologische Definition des Selbst mit einer anthropologischen und symboltheoretischen Sichtweise. Das intrapsychische Selbst und dessen symbolischer Ausdruck in der Selbst-Bewegung erweitert sich damit zum Begriff eines Leib-Selbst (Vgl. Stelter 1996), der auch das Zu-

sammenspiel von Individuum und Umwelt über das Sich-Bewegen berücksichtigt. Dieses Zusammenspiel verläuft hier über ein Sich-Bewegen und Wahrnehmen (Vgl. v. Weizsäcker 1997), die beide auf die Umwelt gerichtet sind und dadurch sinnschaffende, sinnkonstituierende Prozesse des Individuums bilden und ein dialogisches, intentionales Geschehen abbilden. Während die menschliche Selbst-Bewegung hier insgesamt menschliches Leben charakterisiert, wird durch sie gleichzeitig auch die Abgrenzung zwischen dem eigenen Leib-Selbst und dem signifikanten Anderen (Vgl. Straus 1956) erfahren. Ist die Selbst-Bewegung damit Ausgangspunkt und gleichzeitig Sinn einer menschlichen Selbst-Verwirklichung und Wandlung, rückt die eigene Veränderungsfähigkeit und die Veränderbarkeit der Umwelt in den Blickpunkt, die für das Leben in einer sozialen Um- und Mitwelt von zentraler Bedeutung sind. Über die Bewegung eignet sich das Individuum im Zusammenleben mit anderen Fertig- und Fähigkeiten an, durch die die eigene Individuation nicht nur erleb- und spürbar, sondern auch bestimmbar und bestimmt wird (Vgl. Stelter 2001). Über die Selbst-Bewegung behauptet sich das Individuum in der Welt und erarbeitet sich ein Leben lang Bestimmungsmerkmale der eigenen Persönlichkeit, die ihm in unterschiedlichen Situationen zur Verfügung stehen und als Erkennungszeichen für andere dienen.

In diesem Zusammenhang bleibt eine ausschließlich physikalische oder kybernetische Einordnung der menschlichen Selbst-Bewegung unzulänglich. Eine biomechanische Analyse der betrachteten Bewegung liefert zwar wichtige Erkenntnisse, für ein individuelles Bewegungs-Verstehen und dessen Einordnung und Förderung ist die Aufmerksamkeit auf den sich selbst-bewegenden Menschen aber entscheidend. Im Sinne eines dialogischen Bewegungsverständnisses (Vgl. Tamboer 1994/Vgl. Trebels 2002), das verschiedene Bedeutungsebenen der menschlichen Selbst-Bewegung beachtet, werden dabei auch die Relationen zwischen dem sich-bewegenden Individuum, der konkreten Situation, in der die Bewegung stattfindet, und den Intentionen, die zu bestimmten Bewegungen führen, zu wertvollen Bewegungskriterien.

*„Die Biomechanik betrachtet den Menschen als mechanischen Körper, dessen Aktionen und Möglichkeiten vor allem unter dem Blickwinkel der traditionellen Physik verstehbar erscheinen. Hier werden anhand der biomechanischen Gesetzmäßigkeiten beispielsweise Gelenkwinkel, Abdruckverhältnisse, Rotationsgeschwindigkeiten oder Kraftvektoren auf ihre Optimierung hin untersucht, um ein möglichst befriedigendes Bewegungsergebnis zu erzielen. Dies hat so lange seine Berechtigung, so lange die biomechanische Betrachtungsweise ihre Begrenzungen kennt und ihre Erkenntnisse in eine umfassendere Bewegungslehre eingefügt werden können. Das kybernetische Modell der Sensomotorik betrachtet den Menschen vor allem unter dem Aspekt seiner Steuerungsfunktionen. Hier werden die Bewegungsreize untersucht, die ein bestimmtes Bewegungsergebnis provozieren. Welcher Input führt bei welcher neurophysiologischen Verarbeitung zu welchem Output? Wie lassen sich Reiz und Reaktion über veränderte Umweltbedingungen, über ständig zu verbessernde Feed-Back-Schleifen verändern? Bei diesem Erkenntnisansatz gerät der Mensch leicht zu einem technologisch verstandenen Input-Output-System, wenn auch diese Bewegungslehre den eigenen Geltungsanspruch zu hoch ansetzt. Die Gefahr eines anthropologischen Ansatzes mit einseitig gesellschaftswissenschaftlicher Ausrichtung liegt in einer allzu funktionalen Bestimmung des Menschen. Wenn der Mensch allein über seinen Beitrag zur kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit befragt wird, gerät seine eigene Subjektivität und seine individuelle Sinnstiftung aus dem Blickfeld. Der Mensch kann nicht nur als Kulturträger oder Objekt von Sozialisationsinstanzen betrachtet werden. Eine Bewegungslehre, die so tut, als wäre Bewegung nur über ihre Bedeutung für den gattungsgeschichtlichen Werdegang zu begreifen, wird weder dem Menschen noch seiner Bewegung gerecht.“ (Moegling 2001 b, 20)*⁷

Mit der Betrachtung des sich-bewegenden Individuums in einer Umwelt und den Sinnbezügen und Bedeutungsunterlegungen im Sich-Bewegen eröffnet sich hier über Jung und einen interdisziplinären Bezug ein Blickwinkel für die in das menschliche Leib-

⁷ Vergleiche hierzu auch die Kritik Moeglings am mechanistischen, reduktionistischen und biomedizinischen Menschenbild (Vgl. Moegling 1998, 35-52).

Selbst eingelagerten, bewussten und unbewussten, lebensweltlichen und lebensgeschichtlichen Haltungen und Bewegungen, in denen individuelle Wahrnehmungsmuster, grundlegende Verhaltensweisen und die individuelle Verarbeitung des Verhältnisses zwischen Individuum und Welt zum Ausdruck gebracht werden. Hinter Bewegungen, Bewegungsabläufen und Bewegungsausführungen stehen daher auch Personen, deren Bewegungsausdruck und Bewegungswahl in Verbindung mit der Bedeutungszuschreibung auch etwas über die individuellen Befindlichkeiten, subjektiven Interpretationen gegenwärtiger Bewegungsbedeutungen und Bewegungsqualitäten in einer gesellschaftlichen und kulturellen Umgebung aussagen (Vgl. Stelter 1996).

In diesem Zusammenhang umfasst Jungs Definition der Selbst-Verwirklichung die Einheit von Körper, Seele und Geist, Bewusstem und Unbewusstem, die dadurch erreicht werden kann, dass das Körper-Erleben als Selbst-Erleben und die Selbst-Bewegung als Körper- und Selbst-Erfahrung auch in Bezug auf eine präsentativ symbolische Ausdrucksfähigkeit (Vgl. Langer 1984) und eine reflexive Auseinandersetzung mit dem Unbewussten betrachtet werden. Die Selbst-Bewegung und auch der Tanz stellen hier Möglichkeiten dar, sich mit der Innen- und Außenwelt auseinander zu setzen, diese beiden Bereiche als korrespondierend zu erleben und als komplementär zu erfassen. Dieser Prozess, der eine Verbindung der menschlichen Selbst-Bewegung („Ich bewege mich“) und der bewegten Selbst-Bewegung („Ich werde bewegt“) darstellt, verknüpft hier Bewusstes und Unbewusstes und erzeugt sowohl durch das Zulassen von unbewussten Impulsen als auch die Bewusstheit über die individuelle Bewegtheit eine bestimmte Qualität der Selbst-Bewegung und damit der Selbst-Erfahrung. Ist Jungs Persönlichkeitstheorie dann problematisch und zu kritisieren, wenn er eine reale Wirklichkeit und eine physische Außenwelt ausklammert und eine Begegnung mit dem Selbst nur in einem intrapsychischen Dialog zulässt (Vgl. Evers 1987, 179), wird hier durch die Verknüpfung von Selbst, Selbst-Bewegung, Bewusstsein, Unbewusstem und präsentativer Symbolbildung im Bewegungsausdruck eine Möglichkeit zur menschlichen Selbst-Verwirklichung als Individuation eröffnet.

Enthält der Begriff der Individuation außerdem eine „vorwärtstreibende, zur Selbst- und Strukturveränderung befähigende Potenz“ (Evers 1987, 43), erschließt Jungs psychologische Theorie gleichzeitig einen Weg der individuellen Veränderung, der in einer Verbindung von Selbst-Bewegung, Handeln und Lernen einen Prozess der experimentellen Gestaltung der im Individuum angelegten Möglichkeiten initiiert. Diese Selbst-Verwirklichung geht über die Psychoanalyse eines bewussten Ich hinaus, da sie nicht nur die Differenzierung der verstandesmäßigen, sondern auch der emotionalen, intuitiven, kreativen und spirituellen menschlichen Fähigkeiten meint, von denen das verantwortliche Handeln und Bewegen in einer Welt und Umwelt ebenso abhängt wie der mitmenschliche Kontakt (Vgl. Evers 1987, 16-17). Verweist Jungs Begriff des Selbst außerdem auf die Gesamtheit der bewussten und unbewussten Kräfte mit allen positiven und negativen Möglichkeiten, die Emotionalität und Körperlichkeit, deren Verwirklichung ein offener, ziel- und sinnsuchender, auf zunehmende Differenzierung angelegter Prozess ist, so ist diese Definition potentiell offen für eine dialektisch-emanzipatorische Arbeit an sich selbst, die auch die von Fromm kritisierten pathologischen Erscheinungen der Gesellschaft positiv beeinflussen und verändern kann.

„Ein solcher innerer Aufbruch findet nicht im stillen Kämmerlein, sondern im Zusammenleben mit anderen Menschen statt und hat sich hier, im mitmenschlichen Alltag, zu bewähren. Mit den Schritten zur inneren Befreiung erweitert sich auch die Kompetenz zu mitmenschlichem Handeln. Und dies wiederum ist die Grundlage für soziales und politisches Handeln. So knüpft sich der Bezug zum Thema der Emanzipation. (...)Für eine emanzipatorische Absicht kommt es aber gerade auf jenes Andere in der Psyche an,

das nicht (im Original kursiv) schon materiell eingebunden ist. Welchen Nutzen könnten Subjektvorstellungen für eine Theorie verändernden Handelns überhaupt haben, die nicht gerade bei jenen qualitativ anderen psychischen Akten ansetzen, in denen das berechenbare Alltagsverhalten durchbrochen wird: die Akte kleinen Widerstands; die Räume selbstbestimmten, spielerischen Tuns; die schöpferischen Ideen, kurz: sinnorientiertes(im Original kursiv)im Gegensatz zu zweckbestimmtem(im Original kursiv) Handeln. Sinn aber ist immateriell.“ (Evers 1987, 62-65) ⁸

Gelangt das Individuum in dieser Hinsicht für Jung zur vollen Entfaltung des Bewusstseins und des Selbst, wenn alle psychischen Teilfunktionen des Denkens, Fühlens, Empfindens und Intuierens gleichermaßen in Bezug auf die inneren und äußeren Wirklichkeiten eingesetzt werden, bilden für Laban (Vgl. Laban 1988/1991a) die menschliche Selbst-Bewegung und der Tanz Möglichkeiten, diese verschiedenen psychischen Teilfunktionen zu integrieren und zur „Vollbewusstheit“ (Vgl. Laban 1922) zu gelangen. Eine Parallele zwischen Jung und Laban und ihren Gedankengängen ergibt sich hier zum einen in der Ausrichtung an den psychischen Gegensätzen und zum anderen in der Erkenntnis, das deren Überwindung und Integration höhere Bewusstseinsstufen und Schritte zum Selbst bedeuten.

Zusammenfassend besteht das Ziel dieser Arbeit darin, einen bewegungstheoretischen Ansatz zu konzeptualisieren, der in Anlehnung an den Begriff des Selbst in spezifischer Weise auf eine Selbst-Verwirklichung durch die menschliche Bewegung ausgerichtet ist. Sowohl die Komplexität des Selbst-Begriffs und der Selbst-Bewegung als auch die Bedeutungsvielfalt des menschlichen Unbewussten für den sich-bewegenden Menschen erfordert hier eine interdisziplinäre Betrachtung, die ausgehend von einem tiefenpsychologischen Ansatz auch philosophische, kulturenthropologische und soziokulturelle Theoriekonzepte zur Erklärung heranzieht und sie als Interpretationsfolie benutzt. Diese Mehrperspektivität ist ein wesentliches Kennzeichen dieser Arbeit und ihrer theoretischen Fundamente und liefert in diesem Sinne auch einen Beitrag zu einem integrativen Bewegungsverständnis und einer integrativen Bewegungslehre (Vgl. Moegling 2001).

Die Erkenntnisse der analytischen Psychologie C.G. Jungs und seiner Nachfolger werden hier zunächst zur Interpretation und Einordnung der menschlichen Selbst-Bewegung und des Bewegungsphänomens Tanz verwendet. Zum Zweiten stimmt Jungs Selbst-Begriff mit dem Begriff des Leibes aus der philosophischen Phänomenologie überein, mit dem ein unmittelbares, erlebendes Zur-Welt-Sein bezeichnet wird. Leib und Selbst bilden hier den existentiellen Ort, von dem die menschliche Selbst-Bewegung ihren Sinn überhaupt erst erhält (Vgl. Seewald 1992, 23). Das Sich-Bewegen hat hier als Grundbedingung für die Wahrnehmung (Vgl. v. Weizsäcker 1997) eine entscheidende Bedeutung für das Erleben des Selbst in einer spezifischen Umweltsituation. Mit der leiblichen Verankerung des Selbst und einem intentionalen Verhältnis des Selbst zu seiner Umwelt entstehen im konkreten Sich-Bewegen

⁸ Evers zeigt hier außerdem wertvolle Verbindungslinien einer Selbst-Veränderung und Gesellschafts-Veränderung auf, die Autonomie, Gemeinschaft und politisches Handeln miteinander verknüpft: „Letztlich geht es darum, Politik nicht mehr im Gegensatz zur Selbstentfaltung, sondern als deren Ausdruck zu erleben. (...) Politik als Individuation hat jedoch nicht nur jene Kraft zur Verfügung, die sonst durch die Spaltung zwischen Bewußtsein und Unbewußtem gebunden wäre. Sie schöpft auch aus dem Kräfte-reservoir des kollektiven Unbewußten. Wo ich an Qualitäten und Intensitäten rühre, die aus meinem ureigensten Lebensprojekt stammen, reiche ich zugleich an einen Wirkzusammenhang, der über mich hinausgeht. Nicht mehr ich muß alles >machen< und >können<, sondern es geschieht mir. Ich kann mich beschenken lassen durch den auch mich überraschenden Einfall, den unvermuteten Impuls zur rechten Zeit, das treffende Wort, den glücklichen >Zufall<. Und ich kann handeln auch im Modus des Lassens-Wachstum braucht Geduld. (...) Wenn ich nicht alles mache(im Original kursiv), sondern eher bin, dann brauche ich auch nicht für alles Macht(im Original kursiv). Ich kann machtlos(im Original kursiv) sein, ohne deswegen ohnmächtig zu sein. Das englische Wort >power<, irgendwo zwischen den deutschen Wörtern Macht und Kampf gelagert, bezeichnet diese Art von Wirkmächtigkeit, die aus dem Sein fließt, im Unterschied zur unterdrückerischen Macht, die vom Haben ausgeht (...). Individuation vollzieht sich nie allein, sondern im vielstimmigen Rhythmus mit anderen (...). Was sich dabei als gemeinsam erweist, nenne ich das zeitgeschichtliche kollektive Unbewußte. Sich auf diese Doppelpoligkeit von persönlichem Individuationsweg und zeitgeschichtlich-kollektivem Unbewußten einzulassen, von daher zu sprechen und danach zu handeln, ist das eigentliche Wirkgeheimnis einer radikalen (im Original kursiv), in diesem Sinne an die Wurzeln gehenden Politik.“ (Evers 1987, 229-231)

spezifische Bedeutungsrelationen zwischen dem Individuum und seiner Umwelt, aus denen individuelle Konstruktionen des Selbst entstehen. Ist das Leib-Selbst hier Inbegriff des Subjektiven, formen sich Wahrnehmung, Bewegung, Erleben und Fühlen auch in gleichen situativen Kontexten immer intersubjektiv verschieden aus. Im Sich-Bewegen und Sich-Erleben gelangt das Individuum deshalb über einen personalen Bezug hinaus auch zur Selbst- und Welterkenntnis (Vgl. Stelter 1996, 52-55). In dieser Hinsicht geht es also insgesamt auch um die Bedeutung der Leiblichkeit, der menschlichen Bewegung und des Sports für die Entwicklung und Ausformung des Selbst.

In der Selbst-Bewegung, den Bewegungen und ihrer Bedeutungserteilung kann sich eine individuelle Sinnsuche erfüllen oder zumindest im Ansatz vorbereitet werden. Im Sich-Bewegen und in den Bewegungen treten daher die individuelle Sinnfindung und der gesellschaftliche Spielraum hervor, der zur Beantwortung der Sinnfrage notwendig ist. Eine subjektive Interpretation aktueller Bewegungsbedeutungen und die lebensgeschichtlich und gesellschaftlich beeinflusste Beantwortung der Sinnfrage formen aber auch die Bewegungsqualität in Bewegungssituationen aus. In diesem Zusammenhang geht es daher um die Beachtung der im Laufe der Lebenszeit eingelagerten, aus lebensweltlichen und lebensgeschichtlichen Situationen stammenden Bewegungen, die eine symbolische Bedeutung haben und auf Bewegungsaktivitäten und -formen hinweisen, die mit individuellen Erlebnissen, Konflikten und Defiziten zu tun haben (Vgl. Seewald 1992).

Mit der Thematisierung des subjektiven Leib-Selbst und der menschlichen Selbst-Bewegung rücken abschließend auch lehr- und lernmethodische Überlegungen für den Bewegungs- und Sportunterricht in den Vordergrund. Bewegungslernen vollzieht sich hier insgesamt in der motorischen Auseinandersetzung mit bedeutungshaltigen Bewegungssituationen als relationaler Prozess, der einen Dialog zwischen Subjekt und Welt konstituiert und subjektiv erlebten und begriffenen Bewegungssinn mit motorischen Anforderungen im Sinne einer Bewegungsqualität zu verbinden sucht. Hier gilt es eine richtige Balance zwischen der intentionalen und bedeutungshaltigen Bewegungsqualität im Sinne des Körper-Seins und der Vermittlung von motorischen Fähig- und Fertigkeiten in Bezug auf das Körper-Haben herzustellen (Vgl. Moegling 2002).

II. Theoretische Grundlagen

1. Einleitung in die Analytische Psychologie

In einer Einleitung in die Analytische muss zunächst auf die Erkenntnisse von Sigmund Freud hingewiesen werden, der eine Einschränkung der psychologischen Forschung auf eine bewusste Verstandestätigkeit überwindet und den Bereich der Gefühle, Stimmungen, die Einheit des Ichs, die erwiesene Gegensätzlichkeit seiner Teile und den gesamten unbewussten, psychischen Motivations- und Reaktionsbereich in die psychologische Forschung der Entwicklungsvorgänge mit einbezieht. Seinen Erkenntnissen ist es zu verdanken, dass die chaotisch wirkenden Erscheinungen des menschlichen Unbewussten ein Geschehen mit einer Eigengesetzlichkeit darstellen, die in einem komplementären Verhältnis zu den Leistungen des Bewusstseins stehen. Psychische Störungen erweisen sich für Sigmund Freud als extreme Formen von psychischen Prozessen, die sich in jedem Individuum vollziehen und durch ihr Erscheinungsbild eine Korrektur der bewussten Lebenseinstellung bereits in sich tragen. Damit ergibt sich ein Verständnis der unbewussten Psyche als ein sinngerichtetes Geschehen, das gleichzeitig auch einen Weg anthropologischer Erkenntnis eröffnet, auf dem C.G. Jung mit seinen Forschungen weiter vorangeht.

Freud entschlüsselt hier durch die Beobachtung eigener und fremder Träume in der scheinbar willkürlichen Bilderflut eine symbolische Sprache, aus der er nicht nur Rückschlüsse auf ein unbewusstes Geschehen ziehen kann, sondern dieses sogar zu interpretieren versteht. Er bezeichnet dabei seelische Prozesse mit physikalischen Begriffen, um seine Beobachtungen in einer umfassenden Theorie darstellen zu können. Das im Unbewussten sich abspielende Geschehen und die Zusammenhänge betrachtet er als energiehaltige Spannungsverhältnisse von Aufladung, Entladung, Verschiebung, Verdrängung und Widerstand. Diese Begriffe scheinen die beobachtbaren Sachverhalte absolut wiederzugeben und beweisen durch ihren Bildcharakter, dass Menschen auf Bilder angewiesen sind, um eine Idee, Theorie oder einfach sich selbst verstehen zu können. Das Unbewusste des Menschen kann sich nicht direkt offenbaren, sondern nur in Bildern sprechen, um ins Bewusstsein zu gelangen und von diesem assimiliert zu werden:

„ Alles seelische Geschehen ist ein Bild und eine Ein-Bildung, sonst könnte ja gar kein Bewußtsein und keine Phänomenalität des Vorganges existieren.“ (Jung 1963, 588)

Die der Dynamik des Unbewussten zu Grunde liegende Energie bezeichnet Freud analog als Libido, als primäre Triebkraft, die in der sexuellen Energie ihren zentralen Punkt findet. Da diese libidinösen Kräfte in seiner vom viktorianischen Zeitgeist geprägten Zivilisation sich nicht ungehindert Befriedigung verschaffen können, leben sie einerseits im Unbewussten fort, um sich in anderer Form doch noch zu verwirklichen oder das bewusste Handeln zu beeinflussen. Andererseits werden sie durch eine beständige psychische Kontrolle abgewehrt oder zu Kulturleistungen sublimiert (Vgl. Freud 1981).

Unter Psyche versteht Freud einen psychischen Apparat, der sich aus den Instanzen von Es, Ich und Über-Ich zusammensetzt und aus bewussten und unbewussten Teilen besteht. Das Es als die älteste der psychischen Instanzen umfasst dabei die ererbten und konstitutionell festgelegten Anlagen und Triebe des Individuums, die Freud hinter den Bedürfnisspannungen des Es annimmt und die die körperlichen Anforderungen an das Innenleben repräsentieren. Die willentlich abrufbaren psychischen Ereignisse, die bewusstseinsfähig und erinnerbar sind, werden im Gegensatz zu einem persönlichen

Unbewussten als das Vorbewusste bezeichnet. Während die Aufgabe des Über-Ich darin besteht, individuelle Befriedigungen zu kontrollieren, besteht die Leistung des Ich darin, die Selbstbehauptung zwischen den Ansprüchen des Es, des Über-Ich und der Realität herzustellen, Konflikte zu versöhnen und über die willkürlichen Bewegungen zu verfügen (Vgl. Freud 1981, 9-24). Das Ich verdrängt hier sowohl Triebwünsche oder Es-Impulse, die sich nicht mit der vom Ich wahrgenommenen Realität oder mit den vom Über-Ich gesetzten moralischen Normen vereinbaren lassen, als auch schmerzhaftes Erinnerungen und angstbesetzte Traumata ins Unbewusste. Eine relative oder absolute Schwächung des Ich, die die Erfüllung der ihm zugedachten Aufgaben unmöglich macht, führt zu Krankheitssymptomen und -zuständen (Vgl. Freud 1981, 32). Als das psychische Gewissen wird das Über-Ich nicht nur durch die Eltern und deren Autorität geprägt, sondern trägt auch das Ich-Ideal in sich, das ein Individuum von sich entwirft und an dem es sich misst. Da unbewusste Idealvorstellungen der Eltern bzw. deren Über-Ich auf die Kinder übertragen werden, wird das Über-Ich auch oft gegen den bewussten Willen des Individuums zum Träger der Tradition (Vgl. Freud 1981, 51-61). Als besonders entscheidend innerhalb seiner Theorie von Es, Ich und Über-Ich und lebensgeschichtlich prägend erkennt Freud dabei die ersten Jahre der Kindheit, weil sich während dieser Zeit Erfahrungen und persönlich erlittene Verletzungen im Unbewussten festsetzen und sich Jahre später dann als angstgeprägtes oder zwanghaftes Verhalten äußern können.

Die psychoanalytische Methode besteht nun darin, Menschen in Prozessen des Durcharbeitens, Wiederholens, Erinnerns und durch die Beobachtung ihrer Träume zum verdrängten, unbewussten Geschehen zurückzuführen und somit die Möglichkeit der persönlich produktiven Lösung einer Konfliktsituation zu ermöglichen. Diese andere Sichtweise der Psyche, die sich seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts mit dem Namen Psychoanalyse verbindet, ist abschließend nicht nur als eine Wissenschaft vom Menschen, sondern auch als eine neue Lebenseinstellung zu bewerten. Mit dem Namen Freud lassen sich nun insgesamt eine Enttabuisierung der Sexualität, die Vorstellung eines neuen und befreiten Menschen, der psychoanalytische Einfluss auf die Kindererziehung, das Bildungswesen und die soziale Gesellschaft verbinden (Vgl. Krech u.a. 1992, 35-44).

Im Gegensatz zu einem determinierten psychischen Apparat und einem persönlichen Unbewussten gewinnt Jung durch die Wiederkehr von psychischen Grundmotiven in zeitlich und räumlich getrennten Kulturen die Überzeugung, dass in der menschlichen Psyche allgemeine Grundmuster vorhanden sind, die Erfahrungen in typischer Weise immer wieder versinnbildlichen. Er nennt diese Kräfte Archetypen und die von diesen bestimmte, unbewusste Symbolwelt das kollektive Unbewusste, das er im Gegensatz zum individuell geprägten Psychischen als das objektiv Psychische bezeichnet.⁹

Während seiner wissenschaftlichen Arbeit stößt Jung darauf, dass sich die archetypischen Bilder nach einer eigenen sinnhaften Folgerichtigkeit anordnen und einem vorstrukturierten Lebensziel folgen, das dem bewussten Wissen und den Gefühlen des Menschen zunächst verborgen bleibt. Jung bezeichnet diese steuernde Instanz oder das Zentrum als Selbst, das für ihn Sinnbild einer vollständigen Persönlichkeit ist, dem sich ein Individuum nur durch die lebensgeschichtliche Verwirklichung einer immanenten Kraft annähern kann. Das Selbst ist also einerseits sowohl ein Archetypus als auch eine Erfahrungsgrenze, die letztlich nicht erklärbar ist. Die wichtigste Aufgabe innerhalb eines Lebenszyklus ist daher, so Jung, eine sich nur

⁹ Vergleiche zu der Auseinandersetzung von Freud und Jung auch Fromm 1990, 17-25. Vgl. auch Grundmann 1996, 4-72.

an den äußeren Anforderungen der Umwelt bildende Persona¹⁰ in eine lebendige Auseinandersetzung zwischen bewusstem Ich und dem Selbst zu überführen, sodass im Prozess dieser Selbstfindung eine stabile Ich-Selbst-Achse entstehen kann. Diesen Weg bezeichnet Jung als die menschliche Individuation.

Insgesamt ist es hier Jungs Verdienst, diesen teleologischen Aspekt innerhalb der Tiefenpsychologie neu und anders bewertet zu haben. Jede menschliche Handlung, Meinung und Erfahrung ist demnach nicht nur eine Reaktion auf Vergangenes, sondern enthält auch eine persönliche Intention und eine Verantwortung für die Gegenwart und Zukunft. Jedes psychische Phänomen wird deshalb nicht ausschließlich retrospektiv aus einer individuellen Geschichte begründet, sondern enthält eine prospektive, finale und sinnhafte Dimension in sich.

Jung ist dabei der Auffassung, ein Problem mit historischer Bedeutung zu bearbeiten. Seine Verwendung des Begriffs Individuation ist nämlich eine treffende Bezeichnung für eine kontinuierliche Entwicklung des Menschen, die sich wie einige psychologische und philosophische Fragestellungen bis Platon und Aristoteles zurückverfolgen lassen (Vgl. Taylor 1996). Mit Taylor lässt sich aber argumentieren, dass eine Antwort auf die Frage der Individuation nicht nur eine historische ist, sondern Entwicklungen in unserem Selbstverständnis notwendig sind, um überhaupt eine menschliche Problematik der eigenen Identität erfahren und erfassen zu können, die dadurch selbstverständlich komplex und vielschichtig wird (Vgl. Taylor 1996, 52). Im Hinblick auf eine genaue Bestimmung der Individuation mit dem Ziel eines Selbst lässt sich also vermuten, dass Jungs Begriff etwas anderes meint als eine einmalige statische Bestimmung eines Individuums. Vielmehr umfasst im Verständnis von Jung der lateinische Ausdruck „individuum“¹¹ hier eine psychologische und eine philosophische Auslegung:

1. Die Entwicklung durch einen Differenzierungsprozess zur Eigenart und Besonderheit eines Einzelwesens.

2. Die bewusste und einmalige Identität des Individuums.¹²

Die Verwendung des Begriffs Individuum kann sich in diesem Zusammenhang zunächst nur auf ein existierendes Ding, das sich von anderen uneindeutig unterscheidet, beziehen. Die richtige Begründung für ein menschliches Einzelwesen wäre also im Gegensatz zum Individuum die Individualität, weil diese im eigentlichen Sinne mit der Frage nach der Natur des Selbst verbunden bleibt.¹³ Jungs Tiefenpsychologie enthält deshalb ein Moment der Grenzüberschreitung, einer ständigen Selbstveränderung oder –verwirklichung, die von dem archetypischen Geschehen im Unbewussten hervorgerufen und dynamisiert wird. Jung scheint daher nicht nur in der Tradition einer Psychologie und Philosophie des Unbewussten zu stehen, sondern vollzieht gleichzeitig eine Abkehr von einer als narzisstisch zu bewertenden Individuation. Im Gegensatz zu einem Individuum, das nur das Ausleben momentaner Empfindungen als wirklich bezeichnet, versteht sich der Begriff der Individuation als

¹⁰ persona, lat. : Maske, Rolle (Vgl. Menge 1977, 392). Sie bezeichnet die Maske, die im antiken Theater von den Schauspielern getragen wurde. Auch sie enthält positive und negative Aspekte der eigenen Persönlichkeit. Jung bezeichnet sie als einen Kompromiss zwischen Individuum und Sozietät (Vgl. Jung 1991, 40-55).

¹¹ individuum, lat. : unteilbar, unzertrennlich (Vgl. Menge 1975, 273).

¹² Auch Taylor spricht in diesem Zusammenhang davon, dass eine Identität einer Selbst-Interpretation und einer einmaligen Orientierung unterliegt. Dieses ist eine Vorbedingung dafür, dass ich auf die Frage „Wer bin ich?“ eine Antwort finde (Vgl. Taylor 1996, S. 67-69).

¹³ Hier ist die Natur des Individuums, das sich individuiert, gemeint. Im Anhang seiner Typologie unterscheidet Jung gerade die verschiedenen Begriffe von Individuum, Individualität und Individuation. Individualität lässt sich demnach nur dann begründen, wenn Eigenschaften alleine oder in Kombinationen nur einem Einzelnen zukommen (Vgl. Jung 1993, S. 148-150).

kategorischer Imperativ zur Überwindung dieses Individualismus. Individuation schafft hier die Voraussetzung für eine Selbsterkenntnis und dadurch eine Übernahme von Verantwortung, die nur im Austausch mit anderen stattfinden kann. Bewusstwerden durch Individuation bedeutet für Jung ebenso ein Mit- und Nebeneinander von Bewusstsein und Unbewussten. Das Bewusstsein übernimmt somit eine wichtige strukturierende und sinnstiftende Funktion auf dem Weg zum Selbst (Vgl. Hark 1988, 34).

2. Das Unbewusste

Wie sich aus den bereits vorangestellten Überlegungen ergibt, können unbewusste Inhalte in zwei Gruppen aufgeteilt werden. Vergessenes, Verdrängtes, Gedachtes und Gefühltes stammt in dieser Hinsicht aus einer persönlichen Lebensgeschichte, sodass sich im persönlichen Unbewussten willkürlich produzierte Inhalte neben verdrängten, nicht willentlich abrufbaren Inhalten befinden. Die anderen Inhalte entstammen einem kollektiven Unbewussten, in dem sich mythologische Zusammenhänge, Motive und Bilder aus der Menschheitsgeschichte sammeln, die ohne historische Tradition oder Migration jederzeit und ubiquitär neu entstehen können.

Ganz im Sinne von Sigmund Freud versteht Jung dabei die Verdrängung von psychischen Inhalten als eine Folge von unerlaubten Trieben oder Wünschen, die Menschen als in einer Gesellschaft oder Kultur existierende Individuen nicht ausleben dürfen, weil sie unerwünscht sind und sanktioniert werden. Freud weist ja in diesem Zusammenhang nach, dass sich gerade um die menschliche Sexualität Affekte und Interessen sammeln, die durch die Verdrängung geradezu ins Unbewusste versinken und von dort aus das alltägliche Leben beeinflussen (Vgl. Freud 1981):

„Der komplizierte Bau unseres seelischen Apparates gestattet aber auch eine ganze Reihe anderer Beeinflussungen. Wie Triebbefriedigung Glück ist, so wird es Ursache schweren Leidens, wenn die Außenwelt uns darben lässt, die Sättigung unserer Bedürfnisse verweigert. Man kann also hoffen, durch Einwirkung auf diese Triebregungen von einem Teil des Leidens frei zu werden.“ (Freud 1981, 77)

In der Auffassung von Jung sind nun Bewusstsein und Unbewusstes nicht klar voneinander abzugrenzen, sondern treten in der Erscheinungsform als miteinander verwoben auf, sodass ihr Verhältnis zueinander als bewusst-unbewusste Ganzheit bestimmt wird. Es gibt daher Inhalte des Bewusstseins, die in anderer Hinsicht unbewusst sind, und unbewusste Inhalte, die eine Beziehung zum Bewusstsein haben (Vgl. Samuels 1991, 51-53). Diese Vermischung bewusster und unbewusster Inhalte eröffnet für Jung hier die Schwierigkeit der genauen Zuordnung von psychischen Inhalten zu verschiedenen Teilen der Psyche. Eine genaue Darstellung des Unbewussten wird außerdem deshalb erschwert, weil seine Differenzierung erst durch ein aktives Eingreifen des Bewusstseins möglich wird.

Jung entdeckt aber während seiner psychologischen Forschungen Bilder, Phantasien, Träume und Gedanken, deren Wurzeln nicht aus dem Bereich der individuellen Wahrnehmung, Erinnerung oder bewussten Erfahrung entstammen. Diese Bildersprache hält sich dabei an Muster, die Jung an Mythen, Legenden und Märchen erinnern, sodass er sie als mythologische Phantasien bezeichnen kann. Sie reflektieren als angeborene Dispositionen, als Urbilder universale menschliche Verhaltens- und Erfahrungsweisen, die ein von Generation zu Generation überliefertes Wissen enthalten:

„Diese tiefere Schicht ist das sogenannte kollektive Unbewusste(im Original kursiv). Ich habe den Ausdruck >kollektiv< gewählt, weil dieses Unbewusste nicht individueller, sondern allgemeiner Natur ist, das heißt es hat im Gegensatz zur persönlichen Psyche Inhalte und Verhaltensweisen, welche überall und in allen Individuen cum grano salis die gleichen sind. Es ist, mit anderen Worten, in allen Menschen sich

selbst identisch und bildet damit eine in jedermann vorhandene, allgemein seelische Grundlage überpersönlicher Natur(...) >Archetypus< ist eine erklärende Umschreibung des Platonischen eidos. Für unsere Zwecke ist diese Bezeichnung treffend und hilfreich, denn sie besagt, daß es sich bei den kollektiv unbewußten Inhalten um altertümliche oder -besser noch- um urtümliche Typen, das heißt seit alters vorhandene allgemeine Bilder handelt.“ (Jung 1990, 7-8)

Bei Jungs Begriff des sich durch eine Ubiquität kultureller Motive auszeichnenden kollektiven Unbewussten handelt es sich im Gegensatz zu einem verdrängten persönlichen Unbewussten nach Freudschem Verständnis also um etwas, was Tiefe und Autonomie einschließt. Die Urbilder oder Archetypen bilden sogenannte Fundamente oder Dominanten des Unbewussten, aus denen sich bildhaftes Material ableitet. Sie können unabhängig im Bewusstsein der Menschen durch Bilder, Phantasien, Träume und Assoziationen auftreten (Vgl. Samuels 1989, 58 –109).

In diesem Zusammenhang greift Jung als psychologisches Analogon die biologischen Begriffe Trieb und Instinkt auf, um zu erklären, was er unter den Archetypen versteht.¹⁴ Jung nimmt also an, dass Archetypen für die Menschen eine ähnlich bestimmende Wirkung haben wie Triebe oder Instinkte für die Tiere. Zwischen Instinkten und Bildern besteht demnach eine Interdependenz, sodass Archetypen grundsätzlich als psychosomatische Entitäten beschrieben werden können.

„Die Realisierung und Assimilation des Triebes geschieht nie am roten Ende, nicht durch Absinken in die Triebssphäre, sondern nur durch die Assimilation des Bildes, welches zugleich auch den Trieb bedeutet und evoziert (...).“ (Jung 1967, 242)

Jung vergleicht den Archetypus an sich außerdem mit dem Achsensystem eines Kristalls, welches die Kristallbildung in der Mutterlauge bestimmt, ohne dabei stoffliche Existenz zu besitzen. Wie das Achsensystem in der Art und Weise durch Ionen oder Moleküle sichtbar wird, präzisiert sich der Archetypus in den hervorgebrachten Bildern.

„Der Archetypus ist ein an sich leeres, formales Element, das nichts anderes ist als eine >facultas praeformandi<, eine a priori gegebene Möglichkeit der Vorstellungsform. Vererbt werden nicht die Vorstellungen, sondern die Formen, welche in dieser Hinsicht genau den ebenfalls formal bestimmten Instinkten entsprechen. Ebenso wenig wie das Vorhandensein von Archetypen an sich, kann auch das der Instinkte nachgewiesen werden, solange sich diese nicht in concreto betätigen.“ (Jung 1976, 95)

Der in die psychische Konstitution eingeprägte Archetypus an sich wird zunächst also nicht in der Form von Bildern, sondern nur als Form ohne Inhalt, welche die Möglichkeit eines bestimmten Typus der Apperzeption und des Handelns darstellt, bestimmt (Vgl. Jung 1993, 125-131). Als Rahmung oder Umriss eines Inhalts und als bloße Möglichkeit zur Formung eines Inhaltes enthält der Archetypus deshalb eine Doppeldeutigkeit. Um einen Archetypus an sich zu bestimmen und ihn von den in Erscheinung tretenden Bildern zu unterscheiden, bezeichnet Jung letztere als archetypische Vorstellungen. Diese archetypischen Vorstellungen stellen höchst kollektive Bilder dar, wie sie sich zum Beispiel in Mythen, Sagen, Märchen, Religionen usw. wieder finden lassen und eine starke emotionale Wirkung auf das Individuum ausüben. Je unbestimmter die Form des Bildes ist, desto tiefer liegt die Schicht des kollektiven Unbewussten, der dieses entstammt, und umso faszinierender kann sein numinoser¹⁵ Charakter sein. Je präziser, detaillierter und persönlicher sich das Bild dem Individuum

¹⁴ „Die Annahme liegt daher auf der Hand, diese Faktoren (Archetypen, d.V.) mit den Trieben in Beziehung zu setzen und die Frage aufzuwerfen, ob die typischen Situationsbilder, welche diese kollektiven Formprinzipien anscheinend darstellen, nicht am Ende mit den Triebgestalten, nämlich den patterns of behavior, überhaupt identisch seien.“ (Jung 1967, 235)

¹⁵ numen, lat.: göttlicher Wille, göttlicher Hauch (Vgl. Menge 1977, 354). In Anlehnung an Rudolf Otto verwendet Jung diesen Ausdruck für psychische Besonderheiten, die eine numinose, göttliche Bedeutung haben und für Individuen auch mit diesem Gefühlston behaftet sind (Vgl. Otto 1991).

präsentiert, desto näher bezieht sich diese Vorstellung auf das Ich-Bewusstsein.¹⁶ Archetypen erscheinen dadurch in der Psyche als kennzeichnende Eigenschaften von Bewusstseinsinhalten, sind aber letztlich ihrer Natur nach transzendental, unanschaulich, weil ihre Inhalte nur in der Psyche eine eigentliche Wirklichkeit darstellen (Vgl. Frey-Wehrlin 1982, 202).

„Emotionen sind an sich schon immer von überwältigender Auswirkung für das Subjekt, da sie unwillkürliche Vorgänge sind, welche die Absichten des Ich überrennen (...) Emotionen sind nicht ablösbar wie Ideen oder Gedanken, weil sie mit gewissen physischen Vorgängen identisch sind und daher tief im Stoff des Körpers verwurzelt sind.“ (Jung 1981, 155)

Mit dem archetypischen Bild ist nach Jung dabei ein Prozess verbunden, der andere Bilder beeinflusst und umfasst. Der Archetypus selbst wird daher als geschlossenes Energiesystem angesehen, das einerseits eine strahlende Wirkung erzeugt, sich andererseits in alle Richtungen der Psyche ausdehnen und alle Aspekte des Unbewussten durchlaufen kann (Vgl. Frey-Wehrlin 1982, 196-197).

„Das urtümliche Bild (der Archetypus, d.V.) hat der Klarheit der Idee die Lebendigkeit voraus. Es ist ein eigener lebender Organismus, >mit Zeugungskraft begabt<, denn das urtümliche Bild ist eine vererbte Organisation der psychischen Energie, ein festes System, welches nicht nur Ausdruck, sondern auch Möglichkeit des Ablaufes des energetischen Prozesses ist. Es charakterisiert einerseits die Art, wie der energetische Prozeß seit Urzeit immer wieder in derselben Weise abgelaufen ist, und ermöglicht zugleich auch immer wieder den gesetzmäßigen Ablauf, indem es eine Apprehension oder psychische Erfassung von Situationen in solcher Art ermöglicht, daß dem Leben immer wieder eine weitere Fortsetzung gegeben werden kann.“ (Jung 1993, 130)

In diesem Zusammenhang liegt eine entscheidende Fähigkeit des Individuums darin, sich mit der Energie und den Inhalten des Unbewussten bewusst auseinander setzen, sie assimilieren und individuell einsetzen zu können. Kann das bewusste Ich diese Aufgabe nicht erfüllen, zeigt sich ein korrigierender Einfluss des Unbewussten in den Phantasien, Träumen und Bildern. Das Unbewusste verhält sich diesem Verständnis nach also kompensatorisch zum Bewusstsein, indem es diesem Persönlichkeitsanteile aufzeigt, die vom Ich unbeachtet geblieben sind.

„Kompensation(im Original kursiv) bedeutet Ausgleichung (im Original kursiv)oder Ersetzung(im Original kursiv).Der Begriff der Kompensation wurde eigentlich von A. Adler in die Neurosenpsychologie eingeführt. (...)Während Adler seinen Begriff der Kompensation auf die Ausgleichung des Minderwertigkeitsgefühls einschränkt, fasse ich den Begriff der Kompensation allgemein als funktionelle Ausgleichung, als Selbstregulierung des psychischen Apparates.“ (Jung 1993, 155-156).

Jung bezeichnet damit insgesamt ein Wechselspiel zweier Welten innerhalb der Psyche, die sich durch die kompensatorische Funktion ständig korrigieren, um ihre Inkongruenz im Laufe der Individuation zunehmend aufzuheben. Im Idealfall führt diese Differenz oder Polarität zwischen Bewusstsein und Unbewusstem in einer dynamischen Interaktion zu einer final ausgerichteten Vereinigung der Gegensätze mit dem Ziel der Selbst-Verwirklichung (Vgl. Frey-Wehrlin 1982, 205-206).

Zusammenfassend sind Archetypen als Strukturen der Psyche zu bezeichnen, die das seelische Erleben ordnen und die Bilder und Motive nach bestimmten Grundmustern

¹⁶ Jacobi zeigt in diesem Zusammenhang eine Entwicklungsreihe des weiblichen Archetypus` auf. Sie reicht von der persönlichen Mutter über die Großmutter, die Kuh, den Drachen, die Höhle bis hinab zu den ursprünglichen Bildern von Wald, Erde, Meer und Nacht (Vgl. Jacobi 1972, 66-68). Die Bilder können daher heterogene Inhalte ausdrücken. Zum Archetypus der Mutter gehören im positiven Sinne die Bilder der leiblichen Mutter, der Groß- und Stiefmutter genauso dazu wie die Göttin oder eine weise Fee. Andererseits werden auch negative, dunkle Seiten dieses Archetypus` sichtbar, die sich in den Bildern der Hexe oder einer verschlingenden Frau zeigen. Symbolische Ausdrucksformen wie Erde, Land, Mond oder verschiedene Tiergestalten treten als Sinnbilder und sprachliche Gleichnisse hinzu, die aber über die wörtlichen Formulierungen hinaus auf etwas Unbekanntes verweisen.

anordnen. Sie besitzen einen Bedeutungskern, der sich mit anderen Bildern und Erfahrungen assoziativ verbinden oder erweitern lässt und Möglichkeiten zur Gestaltbildung bietet. Angesichts der kollektiven und numinosen Bedeutung der Archetypen und ihrer dynamischen Struktur ist eine individuelle Einstellung, ein Ich-Bewusstsein, eine Voraussetzung dafür, sich mit den archetypischen Wirkungen auseinander zu setzen und ihnen innerhalb einer sozialen und kulturellen Umwelt Ausdruck zu verleihen (Vgl. Hark 1988, 25-31).

3. Das Ich

Den Hintergrund einer individuellen Bewusstseinsentwicklung bilden für Jung zunächst Freuds Auffassungen des Ich und des Ichbewusstseins. Als Vermittler zwischen den Triebansprüchen (Es), den Forderungen eines sich aus der Erziehung und gesellschaftlichen Idealen gebildeten psychischen Instanz (Über-Ich) und einer äußeren Realität, bildet das Ich hier die zentrale Instanz der Persönlichkeit (Vgl. Freud 1981).

„Man sieht, daß Es und Über-Ich bei all ihrer fundamentalen Verschiedenheit die eine Übereinstimmung zeigen, daß sie die Einflüsse der Vergangenheit repräsentieren, das Es den der ererbten, das Über-Ich im wesentlichen den der von anderen übernommenen, während das Ich hauptsächlich durch das selbst Erlebte, also Akzidentelle und Aktuelle bestimmt wird.“ (Freud 1981, 11)

Das Ich, so Freud, liegt im Prozess einer Individuation im Konflikt mit den Trieben, der äußeren Realität und der Identifikation mit anderen Personen und Idealen. Einstellungen und Verhaltensweisen eines Menschen werden daher bis zu einem gewissen Grad von den für ein Kind aktuell bedeutsamen Personen übernommen. Für Jung dagegen steht das Ich und ein mit ihm verbundenes Bewusstsein in einer komplementären Beziehung zum Unbewussten, sodass das Vorhandensein bestimmter Inhalte im Ich auch gleichzeitig etwas über das Nicht-Bewusste, Un-Bekannte und Nicht-Vorhandene aussagt. Das autonome Erscheinen des Ich als Teil der Psyche und als Konstitutivum des Bewusstseins ist also eine Voraussetzung für alle psychischen Entwicklungen, die sich als Bewusstwerdungsprozesse vollziehen. Das Ich ist sozusagen der Kondensationspunkt und das Objekt eines gegensätzlichen Unbewussten, welches potentiell Bewusstes in sich enthält. Als Zentrum der Psyche kann das Ich aber schon deswegen nicht bezeichnet werden, weil das Bewusstsein von Jung aus dem Unbewussten abgeleitet und damit sekundär definiert wird.

„Diese Entwicklung des Bewußtseins findet beim Kinde statt. In den frühen Lebensjahren ist zunächst fast gar kein Bewußtsein zu konstatieren, obgleich schon ganz früh die Existenz psychischer Vorgänge deutlich ist. Aber diese Vorgänge sind auf kein Ich bezogen, sie haben kein Zentrum und darum auch keine Kontinuität, ohne welche ein Bewußtsein unmöglich ist. Daher hat das Kind auch kein Gedächtnis in unserem Sinne, trotz der Plastizität und Eindrucksfähigkeit seines psychischen Organs. Erst wenn das Kind anfängt, >ich< zu sagen, tritt eine wahrnehmbare, aber vorderhand noch oft unterbrochene Bewußtseinskontinuität ein. Dazwischen sind noch reichlich Perioden der Unbewußtheit eingeschaltet. Man sieht beim Kinde in den ersten Lebensjahren förmlich, wie das Bewußtsein durch den allmählichen Zusammenschluß von Fragmenten zustande kommt. Dieser Prozeß kommt eigentlich durch das ganze Leben nie völlig zum Stillstand.“ (Jung 1972 a, 64)

Das Ich als Bedingung des Bewusstseins entwickelt sich daher wie jeder Bewusstseinsinhalt aus dem Unbewussten. Da Jung Bewusstsein in einer Beziehungsfunktion zwischen psychischen Inhalten und einem Ich definiert, stellt das Ich ein Zentrum dar, auf das psychische Inhalte bezogen sein müssen, um bewusstseinsfähig zu sein.

„Der Ich-Komplex ist ein Inhalt des Bewußtseins sowohl wie eine Bedingung des Bewußtseins (im Original kursiv) (...) denn bewußt ist mir ein psychisches Element, insofern es auf den Ich-Komplex bezogen ist.“ (Jung 1993, 143)

Hinsichtlich eines Ich bezieht sich Jung damit auf den beim Menschen ursprünglich angelegten Kern des Bewusstseins. Wie andere Komplexe auch stellt er ein Potential dar, das erst vom Bewusstsein realisiert werden muss (Vgl. Jung 1993, 143, 154-155).¹⁷

„Ein Komplex entsteht aus der Verschmelzung des archetypischen Kerns mit der menschlichen Erfahrung.“ (Samuels 1989, 99)

Der Ich-Komplex erreicht damit erst über eine Kombination von individueller Wahrnehmung und archetypischen Bildern seine Wirksamkeit (Vgl. Jung 1991 a). Steht das Ich auf einer primitiven Entwicklungsstufe¹⁸ hier in unmittelbarer Verwobenheit mit dem kollektiven Unbewussten, ist für Jung die Entwicklung eines differenzierten Bewusstseins mit einer Herausbildung der Individualität aus den kollektiven Normen und ihren psychischen Strukturen verbunden. Die Entwicklung eines individuellen Bewusstseins bedeutet also einen Befreiungsakt, der das Individuum letztendlich aber wieder in eine soziale Gemeinschaft zurückführt (Vgl. Jung 1993, 150).¹⁹ Individualität kann deshalb als Erstes nur in einem bewertenden Gefühlston wahrgenommen werden, der von dem Zentrum des Ich-Bewusstseins ausgeht und in einer Beziehung zur Umwelt stabilisiert und differenziert wird (Vgl. Samuels 1989, 112).²⁰

„Ein wirklicher Konflikt mit der Kollektivnorm entsteht nur dann, wenn ein individueller Weg zur Norm erhoben wird, was die eigentliche Absicht eines extremen Individualismus ist. Diese Absicht ist natürlich pathologisch und durchaus lebenswidrig. Sie hat demgemäß nichts mit I. zu tun, welch letztere zwar den

¹⁷ Das kollektive Unbewusste ist eine Vorbedingung für die Entstehung des Bewusstseins und des persönlichen Unbewussten. Erst durch die sinn- und bildhafte, bedeutungsreiche Ordnung des kollektiven Unbewussten werden Bewusstsein und persönliches Unbewusstes als sinnvolle und bedeutsame Inhalte der Psyche in einen größeren Zusammenhang gestellt (Vgl. Jung 1991a).

¹⁸ Jung vergleicht diesen frühkindlichen Bewusstseinszustand mit dem Verhalten von Menschen in primitiven Kulturen. Prozesse und Inhalte der Psyche werden von primitiven Menschen auf eine außen liegende Welt projiziert und dadurch für Jung gleichzeitig objektiviert. Dieser Projektionsvorgang ist am besten mit einem Gefühl oder Grundton einer Allverbundenheit zu beschreiben. Wenn es nun keine exakte Trennungslinie zwischen Innen- und Außenwelt gibt, befindet sich der primitive Mensch nicht nur in einem Zustand der Verschmelzung, die als „Participation mystique“ bezeichnet wird, sondern auch in einem Brennpunkt von Vorgängen, die gleichermaßen subjektiv wie objektiv sind. Diesem Verständnis nach hat Physisches und Psychisches gleiche Wirksamkeit, denn etwas Geistiges ist für den Primitiven eine Realität, die sinnlich greifbare Wahrnehmbarkeit bedeutet. Der primitive Mensch fühlt sich mit Tieren und Pflanzen verwandt, er ist verbunden mit unbelebten Dingen und Objekten wie Bergen, Flüssen und der Erde. Während moderne Menschen eine belebte und unbelebte Natur als etwas von ihrem Sein Unterschiedenes auffassen, versteht der Primitive sich als eine der zahlreichen „Formen“ und deshalb eingebunden in eine universale Umgebung und Gemeinschaft. Auf einer niedrigen Entwicklungsstufe agiert der einzelne Mensch daher nicht als Individuum, sondern als ein Teil seiner Gruppe, die damit zum eigentlich handelnden Subjekt wird und Voraussetzung für die Bestimmung des menschlichen Lebens überhaupt ist (Vgl. Samuels 1991, 163-165). Außerdem bezeichnet der vom Anthropologen Lévy-Bruhl verwendete Ausdruck „Participation mystique“ hier folgenden Sachverhalt: Menschen einer Kultur können mit einer Sache, zum Beispiel einem Kultgegenstand oder einem Kunstwerk, unmittelbar verbunden sein. Dieser Vorgang ist eine Bedingung für alle kultischen Handlungen und Rituale innerhalb einer Religionsgemeinschaft. Participation mystique ist aber zum anderen auch eine bedeutende Grundlage für eine menschliche Partnerschaft und alle zwischenmenschlichen Beziehungen (Vgl. Samuels 1991, 154-155).

¹⁹ Jung bezeichnet diese Entwicklung als prometheische Schuld, weil der Mensch sich seiner psychischen Gegensätze und damit auch der Erkenntnis von Gut und Böse bewusst wird. Ein Vergleich zur biblischen Schöpfungsgeschichte mit der Vertreibung aus dem Paradies liegt hier nahe, wenn eine ungeteilte Harmonie von Menschen, Pflanzen, Tieren und Gott durch eine erste Bewusstwerdung von Unterschieden zerstört wird. Der beim Menschen angelegte Prozess der Bewusstwerdung führt also zu einer Trennung von Außen, Innen, Subjekt, Objekt, Bewusstsein und Unbewusstem. Eine Vereinigung dieser Gegensätze kann nur, so Jung, durch den Prozess der Individuation erreicht werden (Vgl. Jung 1991 a). „Für den Primitiven, dessen persönliche Differenzierung bekanntlich ganz in den Anfängen steckt, ist beides wahr, denn seine Psyche ist wesentlich kollektiv, und darum größtenteils unbewußt. Er ist noch mehr oder weniger identisch mit der Kollektivpsyche und hat darum, ohne persönliche Zurechnung und inneren Widerspruch, die kollektiven Tugenden und Laster. Der Widerspruch erhebt sich erst, wenn eine persönliche Entwicklung (im Original kursiv) der Psyche anhebt und dabei die Ratio die unvereinbare Natur der Gegensätze erkennt. Die Folge dieser Erkenntnis ist der Verdrängungskampf. Man will gut sein und muß darum das Böse verdrängen; damit nimmt auch das Paradies der Kollektivpsyche ein Ende. Die Verdrängung der Kollektivpsyche war einfach eine Notwendigkeit der Persönlichkeitsentwicklung.“ (Jung 1991 a, 33)

²⁰ Nach Jung entsteht das Ich aus einem Aufeinandertreffen der körperlichen Grenzen und der Umwelt. Seine Differenzierung - im Anschluss daran - basiert auf weiteren Zusammenstößen von Innen- und Außenwelt. Naturgemäß ist hier aber eine genaue Definition schwierig, weil ein Ich eine eigene Definition im Sinne von „Ich-Selbst“ vornimmt und dieses Ich sich im Sinne einer menschlichen Individualität differenziert. Das Ich stellt also keine konstante und unwandelbare Einheit dar, sondern ist allein schon in höchstem Maße einer ständigen psychischen Konfrontation mit Beeinflussungen und Veränderungen ausgesetzt (Vgl. Samuels 1989, 112). Vergleiche hierzu auch die Ausführungen zum Körperschema und zum symbolischen Bewusstsein und in dieser Arbeit.

individuellen Nebenweg einschlägt, eben deshalb auch die Norm braucht zur Orientierung der Gesellschaft gegenüber und zur Herstellung des lebensnotwendigen Zusammenhanges der Individuen in der Sozietät. Die I. führt daher zu einer natürlichen Wertschätzung der Kollektivnormen, während einer ausschließlich kollektiven Lebensorientierung die Norm in zunehmendem Maße überflüssig wird, wodurch die eigentliche Moralität zugrunde geht. Je stärker die kollektive Normierung des Menschen, desto größer ist seine individuelle Immoralität (im Original kursiv).“ (Jung 1993, 150)

3.1. Die Bewusstseinsfunktionen

Bei einer näheren Betrachtung der Bewusstseinsstruktur der Individuen ergeben sich für Jung qualitative und quantitative Unterschiede. Er unterscheidet deshalb vier verschiedene bewusste Grundfunktionen²¹, denen eine konstante, bewusste Aktionsform zuerkannt werden kann. Aus der einfachen Annahme einer Außen- und Innenwelt definiert Jung zunächst die zwei grundverschiedene BewusstseinsEinstellungen der Introversion und der Extraversion. Der extravertierte Einstellungstypus konzentriert sich dabei vorwiegend auf äußere Objekten und Realitäten, welche auf ihn wirken und welche er beeinflussen will.²²

„Jemand, der sich in einem extravertierten Zustand befindet, denkt, fühlt und handelt in bezug auf das Objekt, und zwar in einer direkten und äußerlich deutlich wahrnehmbaren Weise, so daß kein Zweifel über seine positive Einstellung auf das Objekt bestehen kann. Die E.(Extraversion, d.V.) ist daher gewissermaßen eine Hinausverlegung des Interesses aus dem Subjekt auf das Objekt.“ (Jung 1993, 139)

Umgekehrt verkörpert der Introvertierte einen Einstellungstypus, der seine Interessen auf innerpsychische Vorgänge, auf das Subjekt und damit seine Subjektivität, richtet.²³

„Der Introvertierte kommt nämlich nicht entgegen, sondern ist wie auf einem ständigen Rückzug vor dem Objekt begriffen. Er ist dem äußeren Vorgang gegenüber verschlossen, tut nicht mit, hat eine ausgesprochene Gemeinschaftsunlust, sobald er sich unter zu vielen Menschen befindet. In größeren Versammlungen fühlt er sich einsam und verloren. Je mehr auf ihn eindringt, desto größer wird sein Widerstand dagegen.“ (Jung 1960, 595)

Jung unterscheidet nun zusätzlich zu den verschiedenen psychologischen Einstellungstypen die vier Bewusstseinsfunktionen Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren, die psychische Gegensätze ausbilden. Aus diesen vier Grundfunktionen leitet er die beim Menschen unterschiedenen Denk-, Fühl-, Empfindungs- und Intuitionstypen ab, die er in die zwei Kategorien der rationalen und irrationalen Typen einteilt. Zu der ersten Kategorie gehören die Denk- und Fühltypen, zu der zweiten die Intuitions- und Empfindungstypen.

„Warum ich gerade die vier F.(Funktionen, d.V.) als Grundfunktionen anspreche, dafür kann ich keinen Grund a priori angeben, sondern nur hervorheben, daß sich mir diese Auffassung im Laufe jahrelanger Erfahrung herausgebildet hat. Ich unterscheide diese F. voneinander, weil sie sich nicht aufeinander beziehen, respektive reduzieren lassen.“ (Jung 1993, 143)

Während die rationalen Funktionen das Vernünftige, der Vernunft entsprechende in einer Übereinstimmung mit den von jeher überlieferten, kollektiven Werten erreichen,

²¹ „Unter psychologischer F. (Funktion, d.V.) verstehe ich eine gewisse, unter verschiedenen Umständen sich prinzipiell gleichbleibende psychische Tätigkeitsform. Energetisch betrachtet ist die F. eine Erscheinungsform der Libido (im Original kursiv)(...), die unter verschiedenen Umständen sich prinzipiell gleich bleibt, etwa in ähnlicher Weise, wie die physikalische Kraft als die jeweilige Erscheinungsform der physikalischen Energie betrachtet werden kann.“ (Jung 1993, 142)

²² Jung sieht hier eine Parallele zu den beiden Mechanismen der Diastole(Ausdehnung) und der Systole(Zusammenziehung). Er verweist ebenso auf das Typenproblem in Schillers Schrift „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“. Insofern eine Einstellung habituell wird und dadurch der Persönlichkeit einen bestimmten Charakterzug verleiht, spricht Jung von psychologischen Typen (Vgl. Jung 1993, 7-23).

²³ „Jemand, der introvertiert eingestellt ist, denkt, fühlt und handelt in einer Art und Weise, die deutlich erkennen läßt, daß das Subjekt in erster Linie motivierend ist, während dem Objekt höchstens ein sekundärer Wert zukommt.“ (Jung 1993, 151)

finden die irrationalen Funktionen ihre Begründung in der Fähigkeit zur absoluten Wahrnehmung eines Geschehens.²⁴

Die Irrationalität bezieht sich damit auf die zielgerichtete Wahrnehmung einer Zufälligkeit und einer unbestimmbaren Möglichkeit des Geschehens:

„Ich verwende diesen Begriff (Irrationalität, d.V.) nicht im Sinn des Widervernünftigen (im Original kursiv), sondern im Sinne des Außervernünftigen (im Original kursiv), nämlich dessen, was mit der Vernunft nicht zu begründen ist. Dazu gehören die elementaren Tatsachen, zum Beispiel daß die Erde einen Mond hat, daß Chlor ein Element ist, daß Wasser bei 4°C seine größte Dichtigkeit erreicht und so weiter. I. ist ferner der Zufall (im Original kursiv), wenschon nachträglich seine vernünftige Kausalität eventuell nachgewiesen werden könnte.“ (Jung 1993, 153)

Jung bestimmt hier das Denken traditionell als Zuordnung von einer Vorstellung zu einem Begriff und ordnet ihm eine wertende Funktion im Sinne von „wahr“ und „falsch“ zu. Eine Wertung dem Verständnis nach von „Lust“ und „Unlust“ nahm das einem Denken entgegengesetzte Fühlen vor. Die irrationalen Funktionen Empfindung und Intuition dagegen besitzen keinen urteilenden, sondern ausschließlich einen wahrnehmenden Charakter. Dieser trennt die für die rationalen Funktionen als wesentlich empfundenen Inhalte und Tatbestände von den dazugehörenden Elementen, um zu einer vollständigen Wahrnehmung des Vorkommenden gelangen zu können.²⁵ Das jeweils Typische eines Individuums ist demnach ein Ausdruck der psychischen Grundstruktur, dessen Kennzeichen zuerst eine einseitige Entwicklung ist. Da eine bewusste Psyche aber aus einer Vielzahl von verschiedenen psychischen Funktionen besteht und eine absolute Orientierung ermöglichen muss, sind daran alle vier Funktionen gleichmäßig beteiligt:

„Zu einer völligen Orientierung sollten alle Funktionen gleichmäßig beitragen; das Denken sollte uns das Erkennen und Urteilen ermöglichen, das Gefühl sollte uns sagen, wie und in welchem Grade etwas für uns wichtig oder unwichtig ist, die Empfindung sollte uns durch Sehen, Hören, Tasten und so weiter die Wahrnehmung der konkreten Realität vermitteln, und die Intuition endlich sollte uns alle mehr oder weniger verborgenen Möglichkeiten und Hintergründe einer Situation erraten lassen, denn auch sie gehören zu einem völligen Bilde des gegebenen Momentes.“ (Jung 1993, 113)

Erfahrungsgemäß versuchen sich die Menschen vorwiegend mit einer dieser Funktionen zu orientieren und durch ihre Differenzierung²⁶ der Realität anzupassen. Diese vorherrschende Funktion gibt dadurch dem bewussten Ich eine Richtung und Qualität. Sie wird deshalb auch als superiore Funktion oder Hauptfunktion bezeichnet, die immer

²⁴ „Diese Erfahrungen könnten allerdings keine objektiven >Werte< darstellen, wenn sie nicht vom Subjekt als solche >bewirkt< würden, was allbereits ein Akt der Vernunft ist. Die vernünftige Einstellung, welche uns erlaubt, objektive Werte überhaupt als gültig zu erklären, ist nun aber nicht das Werk des einzelnen Subjekts, sondern der Menschheitsgeschichte.“ (Jung 1993, 170-171)

²⁵ Die Empfindung nimmt die Dinge wahr, wie sie sind, während die Intuition als innere Wahrnehmung die Möglichkeiten aufgreift, die in den Dingen liegen. In einer Unterscheidung zwischen Intro- und Extraversion nennt Hark für die verschiedenen psychologischen Typen Beispiele. Politiker, Wissenschaftler und Juristen richten ihre denkende Aufmerksamkeit vornehmlich auf äußere Situationen und wirken dann ordnend und strukturierend, introvertierte Denktypen beschäftigen sich mit der Welt der inneren Ideen oder bestimmten Wissenstheorien (Philosophen, Schriftsteller, etc.). Fühltypen richten sich im Allgemeinen nach den eigenen Wertmaßstäben, ein extravertierter Fühltypus besitzt ein gutes Einschätzungsvermögen hinsichtlich äußerer Situationen und Personen, während der introvertierte Fühltypus durch ethische und moralische Werthaltungen am Leben teilhat. Als Empiriker, Praktiker und Manager beobachten extravertierten Empfindungstypen äußere Objekte und richten sich nach ihrer Wahrnehmung. Der introvertierte Empfindungstypus nimmt dagegen die Hintergründe und kommenden Möglichkeiten von Ereignissen im Inneren äußerst sensibel wahr. Ein extravertierter Intuitionstypus wendet sein Ahnungsvermögen und seine Kreativität meistens erfolgreich in der Realität an (Geschäftsmann, Künstler, Journalist), ein introvertierter Intuitionstypus setzt seine Wahrnehmung für Veränderungen und Wandlungen innerhalb des Unbewussten ein (Priester, Mystiker, Prophet) (Vgl. Hark 1988 42-46/56-58/88-90).

²⁶ „Differenzierung (im Original kursiv) bedeutet Entwicklung von Unterschieden, Aussonderung von Teilen aus einem Ganzen. (...) Solange eine Funktion noch dermaßen mit einer oder mehreren andern Funktionen verschmolzen ist, zum Beispiel Denken und Fühlen, oder Fühlen und Empfindung und so weiter (...) so ist sie in archaischem (im Original kursiv) (...) Zustand, sie ist nicht differenziert, das heißt nicht als ein besonderer Teil vom Ganzen ausgeschieden und als solcher für sich bestehend. (...) Ohne D. ist Richtung unmöglich (...); nur eine differenzierte Funktion erweist sich als richtungsfähig (im Original kursiv).“ (Jung 1993, 132-133)

eine Struktur oder Haltung gegenüber den Objekten und Erlebnissen präjudiziert und modifiziert:

„In Wirklichkeit sind aber diese Grundfunktionen selten oder nie gleichmäßig differenziert oder dementsprechend disponibel. In der Regel ist die eine oder andere Funktion im Vordergrund, während die übrigen undifferenziert im Hintergrund bleiben.“ (Jung 1993, 113)

Da zunächst nur ein vorherrschendes Prinzip für die Orientierung des Bewusstseins maßgeblich ist, nimmt Jung außerdem eine entwicklungspsychologische Unterscheidung der Funktionen in eine Hauptfunktion, die als solche angeboren ist und mit dem Ich identifiziert wird, zwei Hilfsfunktionen und eine vierte, inferiore oder minderwertige Funktion, vor. Als sekundäre oder Hilfsfunktion kann nur eine Funktion bewusst sein, deren Intention und Wesenhaftigkeit nicht in einem Gegensatz zur Hauptfunktion steht. So kann beispielsweise neben dem Denken als Hauptfunktion niemals das Fühlen als sekundäre Funktion auftreten, weil sein Wesen einen Gegensatz zum Denken bildet.²⁷

Eine Hilfsfunktion ist also grundsätzlich dadurch gekennzeichnet, dass sie ihren Eigenschaften nach nicht in einem gegensätzlichen Verhältnis zur Hauptfunktion steht. So können im o.g. Beispiel die Empfindung oder die Intuition als sekundäre Funktionen des Denkens bewusst sein, da beide das superiore Denken unterstützen und keinen Anspruch auf eine prinzipiell erste Geltungskraft erheben.

„Um es aus Gründen der Klarheit nochmals zu wiederholen: bewußt können die Produkte aller Funktionen sein; wir sprechen aber nur dann von Bewußtheit einer Funktion, wenn nicht nur ihre Ausübung dem Willen zur Verfügung steht, sondern auch ihr Prinzip für die Orientierung des Bewußtseins maßgebend ist. Letzteres aber ist dann der Fall, wenn zum Beispiel das Denken nicht nur ein nachhinkendes Überlegen und Ruminieren ist, sondern wenn sein Schließen eine absolute Gültigkeit besitzt, so daß der logische Schluß gegebenenfalls ohne irgendwelche andere Evidenz als Motiv sowohl wie als Garantie des praktischen Handelns gilt. Diese absolute Vormachtstellung kommt empirisch immer nur einer Funktion zu und kann nur einer Funktion zukommen, denn die ebenso selbständige Intervention einer andern Funktion würde notwendigerweise eine andere Orientierung ergeben, welche der ersteren, teilweise wenigstens, widersprechen würde.“ (Jung 1993, 102)

Auf dem Weg der Bewusstwerdung werden die Funktionen bis zu einem individuell unterschiedlichen Grad differenziert. Die inferiore Funktion bleibt aber in ihrer weitgehend undifferenzierten Art eine minderwertige oder verwundbare Stelle des Individuums, da sie meistens mit dem Unbewussten vermischt und dem bewussten Willen nicht zur Verfügung steht. Sie ist andererseits damit aber auch ein Zugang oder eine Brücke zum Unbewussten.

Insgesamt betrachtet stellen die sich aus den vier Grundfunktionen abgeleiteten psychologischen Typen eine einseitige Entwicklung dar, welche eine intro- und extravertierte Einstellung zusätzlich verkompliziert. Zu der Einseitigkeit einer bewussten Einstellung bildet sich außerdem eine unbewusste Gegeneinstellung, die kompensatorisch zur bewussten Einstellung wirkt:

„Eben wegen dieser Komplikation muß ich die Existenz dieser Funktionstypen erwähnen, und damit kehren wir zurück zu der (...) Frage der Einseitigkeit der extravertierten und introvertierten Einstellung. Diese Einseitigkeit würde nämlich zu einem völligen Gleichgewichtsverlust führen, wenn sie nicht psychisch kompensiert wäre durch eine unbewußte Gegeneinstellung. Die Erforschung des Unbewußten hat nun ergeben, daß zum Beispiel ein Introvertierter neben oder hinter seiner bewußten Einstellung eine ihm unbewußte extravertierte Einstellung hat, welche die bewußte Einseitigkeit automatisch kompensiert.“ (Jung 1993, 114)

²⁷ Wenn ein Denker seinem Prinzip treu bleiben will, muss er ein Fühlen sorgfältig ausschließen. Dennoch kann das Denken und Fühlen von gleicher bewusster Motivkraft sein, wobei es sich dann nach Jung um ein relativ wenig differenziertes Denken und Fühlen handelt (Vgl. Jung 1993, 131-132, 140-142).

Eine Kompensation tritt daher in Form einer kontrastierenden Funktion auf, die als Ausgleich oder Ergänzung regulierend einen starken Gegensatz zu der bewussten Einstellung oder Orientierung darstellt:

„Daß zum Beispiel die Träume fast in der Regel einen Inhalt haben, welcher der bewußten Einstellung eine wesentliche Korrektur geben kann, dürfte ein gesichertes Ergebnis der wissenschaftlichen Erfahrung sein. Daraus leiten wir die Berechtigung ab, von einer kompensatorischen Funktion des Unbewußten zu sprechen. (...) Der Denktypus zum Beispiel muß notwendigerweise immer das Gefühl möglichst verdrängen und ausschließen, weil nichts so sehr das Denken stört wie das Gefühl, und umgekehrt muß der Fühltypus das Denken tunlichst vermeiden, denn nichts ist dem Gefühl schädlicher als das Denken. Verdrängte Funktionen verfallen dem Unbewußten.“ (Jung 1993, 115)

In diesem Zusammenhang verwendet Jung daher auch den Begriff der Enantiodromie, der das Hervortreten des unbewussten Gegensatzes beschreibt.²⁸ Die kontrastierende, inferiore Funktion verhält sich in ihrer Eigenschaft so wie andere verdrängte oder nicht ausreichend differenzierte Inhalte, die zum einen bewusst, zum anderen aber unbewusst geblieben sind:

„Sie (die verdrängte Funktion, d.V.) bleibt unentwickelt, verschmolzen mit andern nicht zugehörigen Elementen, sie bleibt in einem gewissen Urzustand, denn das Unbewußte ist der Rest unbezwungener Urnatur in uns, so wie es auch der Mutterboden ungeschaffener Zukunft in uns ist. So sind die unentwickelten Funktionen auch immer die keimfähigen. Kein Wunder daher, wenn im Laufe des Lebens das Bedürfnis und die Notwendigkeit zu einer Ergänzung und Veränderung der bewußten Einstellung eintritt.“ (Jung 1993, 116)

Sobald aber Umstände, Erlebnisse und Erfahrungen die inferiore Funktion bewusstseinsfähig werden lassen, gelangen undifferenzierte Inhalte ins Bewusstsein, die einerseits zu einer archaischen Begegnung als auch zu einer Auseinandersetzung mit dem Unbewussten führen. Das Ziel dieser Auseinandersetzung ist nach Jung der Ausgleich der psychischen Gegensätze und die Synthese von bewussten und unbewussten Inhalten im Sinne einer Selbst-Verwirklichung.²⁹ Wenn das Ich nämlich mit den vier Grundfunktionen des Denkens, Fühlens, Empfindens und Intuierens als Zentrum des Bewusstseinsfeldes betrachtet wird, das sich aus dem kollektiven Unbewussten erst strukturiert, liegt der Schluss nahe, etwas Größeres, Umfassendes als das Ich anzunehmen. Jung bezeichnet hier das Selbst als eine unbewusste Präfiguration und ein unbewusstes Substrat, in dem das Ich sich aufgehoben weiß und in dessen Dienst es agiert. Als Hinweis auf einen psychischen Urgrund des Menschen ist dieses Selbst aber letztendlich unanschaulich und von numinosem Charakter³⁰.

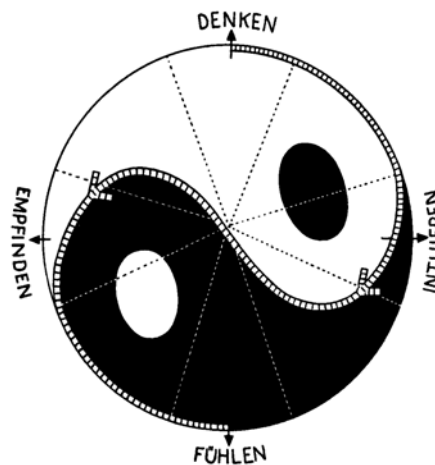
²⁸ Jung bezieht sich in seiner Typologie hier direkt auf Heraklit: „Mit diesem Begriff wird in der Philosophie des Heraklit das Gegensatzspiel des Geschehens bezeichnet, nämlich die Anschauung, nach der alles, was ist, in sein Gegenteil übergeht.“ (Jung 1993, 138-139) Jung drückt diese Tatsache mit der Wendung „Hervortreten des unbewussten Gegensatzes“ aus. Wenn bspw. eine einseitige bewusste Tendenz im Bewusstsein besteht, wird unbewusst eine Gegenseite aufgebaut. So lässt sich für Jung auch psychisches Geschehen antizipieren. „*τα εναντία, gr.: Gegenteil*.“ (Gemoll 1959, 272). „Denn Aufbau und Zerstörung, Zerstörung und Aufbau, dies ist die Norm, welche alle Kreise des Naturlebens, die kleinsten wie die größten, umspannt. Soll doch auch der Kosmos selbst, gleichwie er aus dem Urfeuer hervorgegangen ist, wieder in dasselbe zurückkehren“ (...) Dieses charakteristische Phänomen findet beinahe überall da statt, wo eine extrem einseitige Richtung das bewußte Leben beherrscht, so daß sich in der Zeit eine ebenso starke, unbewußte Gegenposition ausbildet, welche sich zunächst durch Hemmung der bewußten Leistung, später durch Unterbrechung der bewußten Richtung äußert. Ein gutes Beispiel für E. ist die Psychologie des Paulus und seiner Bekehrung zum Christentum (...) die Christusidentifikation des erkrankten Nietzsche, seine Verhimmelung Wagners (...) und so weiter.“ (Jung 1993, 138-139)

²⁹ „Das Unbewußte nämlich, wenn einmal in aktiven Gegensatz zum Bewußtsein gebracht, läßt sich nicht einfach unterdrücken. (...) Die Veränderung der bewußten Einstellung ist aber keine Kleinigkeit, denn der Inbegriff einer allgemeinen Einstellung ist stets ein mehr oder weniger bewußtes Ideal, geheiligt durch Gewohnheit und historische Tradition, gegründet auf den Felsboden des angeborenen Temperamentes. Die bewußte Einstellung ist immer zum mindesten eine Art Weltanschauung, wenn sie nicht geradezu eine Religion ist (im Original kursiv). Diese Tatsache ist es, die das Problem der Typen so bedeutsam macht. Der Gegensatz zwischen den Typen ist nicht nur ein äußerer Konflikt zwischen den Menschen, sondern auch die Quelle endloser innerer Konflikte, nicht nur die Ursache äußerer Streitigkeiten und Widerwärtigkeiten, sondern auch die innere Veranlassung nervöser Krankheiten und seelischer Leiden.“ (Jung 1993, 117).

³⁰ Vergleiche hierzu auch den Begriff des Leibes.

Da er das Selbst als eine dem Ich übergeordnete psychische Entität beschreibt, entwickelt Jung das Modell einer kompensierenden Einheit des Bewusstseinskreuzes³¹, in dem die bewussten, typologischen Gegensätze Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren aufgehoben werden. Die folgende Graphik stellt hier die fortschreitende Entwicklung der vier Grundfunktionen während des Individuationsprozesses dar. Sie symbolisiert außerdem das Selbst als eine Einheit von bewussten und unbewussten Funktionen in einer irrationalen, im Ersten nicht analytisch zu betrachtenden Anschauungsform, durch die eine Vereinigung der Gegensätze erzielt wird (Vgl. Jung 1993, 164-165; Vgl. Grundmann 1996, 67-69):

Abb.1: Die Bewusstseinsfunktionen und ihre Differenzierung im Yin-Yang-Symbol (Jacobi 1972, 18)



3.2. Die transzendente Funktion

Differenziert sich das Ich im Laufe der Individuation zunehmend von einem Selbst, stehen beide psychischen Entitäten in einem Spannungsverhältnis, welches sich über die gesamte Lebensspanne erstreckt und damit eine Interdependenz als Voraussetzung der Individuation begründet.³²

„Insofern aber das Ich nur das Zentrum meines Bewußtseinsfeldes ist, ist es nicht identisch mit dem Ganzen meiner Psyche, sondern bloß ein Komplex unter andern Komplexen. Ich unterscheide daher zwischen Ich (im Original kursiv) und Selbst (im Original kursiv), insofern das Ich nur das Subjekt meines Bewußtseins, das Selbst aber das Subjekt meiner gesamten, also auch der unbewußten Psyche ist. In diesem Sinne wäre das Selbst eine (ideelle)Größe, die das Ich in sich begreift. Das Selbst erscheint in der unbewußten Phantasie gerne als übergeordnete oder ideale Persönlichkeit, etwa wie Faust bei Goethe und Zarathustra bei Nietzsche.“ (Jung 1993, 143)

31

Denken

Empfinden - **ICH** - Intuieren

Fühlen (Samuels 1989, 123)

Vergleiche hierzu auch die Ausführungen zur Quaternität bei Jung und Laban.

³² Das Selbst besitzt nach Jung eine dem Ich übergeordnete Struktur, die das Ich durch seine Bewusstseinsorientierung beständig in Frage stellt und herausfordert, um eine eigene ebenbürtige Struktur aufbauen zu können. Andererseits ist das Selbst auf das Ich angewiesen, weil ohne dieses feste Grundmuster eine Erfahrung des Selbst nicht möglich ist. Eine andauernde Formation und Transformation im Sinne eines dialogischen Prozesses ist deshalb Bedingung für eine psychische Stabilität (Vgl. Jung 1993, 143; 180-181).

Wenn nun gegensätzliche psychische Strukturen und Haltungen sich wechselseitig beeinflussen und in einen Dialog³³ miteinander treten, werden nach Jung unter dem Einfluss dieses Spannungsverhältnisses vermittelnde Symbole zwischen den Gegensätzen produziert. Die Symbole transzendieren die im Unbewussten und Bewussten sich widersprechenden Haltungen und eröffnen dem Ich einen Weg, eine synthetische mittlere Position zu wählen.

Ein Symbol ist seinem Verständnis nach ein Libidogleichnis, eine Umsetzung der seelischen Energie in ein Bild, das Bewusstsein und Unbewusstes miteinander verbindet. Eine Zugehörigkeit zu beiden Teilen der Psyche ergibt sich hier durch eine Transaktion des Wortes Symbol in den Begriff des Sinnbildes. Als Bild entstammt es dem Unbewussten, als Sinn gehört es zu den verfügbaren Bereichen des Bewusstseins.³⁴

„Die seelische Entwicklung kann durch Absicht und Willen allein nicht geschehen, sondern bedarf des attraktiven Symbols, dessen Wertquantum das der causa übersteigt. Die Bildung des Symbols kann auch nicht eher erfolgen, als die Seele nicht lange genug bei den elementaren Tatsachen verweilt hat, das heißt so lange, bis die innere Notwendigkeit des Lebensprozesses eine Energieumsetzung herbeiführt.“ (Jung 1967, 27).

Dieser Aspekt verdeutlicht Jungs Ansicht, dass die Spannung zwischen den Gegensätzen eine Neubewertung der psychischen Energie bewirkt. Gegensatzpaare stehen ihrer Natur nach zwar unversöhnlich nebeneinander, die unbewusste Psyche tendiert aber dazu, aus der Kollision zweier gegensätzlicher Kräfte eine dritte Möglichkeit zu schaffen, die manchmal unerwartet dem Bewusstsein verständlich wird.³⁵ Eine Entlastung oder Versöhnung der gegensätzlichen Pole kann dann auf einer anderen, für beide Seiten befriedigenden Ebene stattfinden. In einer vereinigenden Synthese der Gegensätze ist hier ein Prozess der Selbst-Regulierung oder des Gleichgewichts enthalten, den Jung in diesem Zusammenhang als Kompensation ansieht, als Korrektur einer einseitigen Einstellung oder eines Ungleichgewichts.

Durch diese Psychodynamik werden in Bildern, Träumen und Phantasien auch immer bisher verborgene Anteile der Psyche und neue, eigene Antriebskräfte sichtbar. Die Funktion der Symbolbildung ist somit ein wichtiger Ausdruck eines normalen Seelenlebens, indem im Prozess der Individuation Symbole einen Menschen über das wahre Selbst in Kenntnis setzen. Eine individuelle Ich-Stärke ist deshalb eine Voraussetzung, um einerseits extreme Spannungen aushalten und andererseits eine vermittelnde Position zwischen den Gegensätzen einnehmen zu können. Das Ich wird außerdem durch eine Synthese von bewussten und unbewussten Inhalten gestärkt, weil durch die Symbole ein Übergang von einer bisherigen Bewusstseins-einstellung zu einer Bewusstseins-erweiterung und neue, positive Handlungsalternativen möglich werden. Insgesamt bezeichnet Jung diesen Vorgang als transzendente Funktion, die als vereinigende Kraft nicht eine destruktive Tendenz, in ein psychisches Extrem zu

³³ Mit Samuels lässt sich auf ein Wechselspiel zwischen einem mit dem Selbst geführten Dialog und dem mit einer anderen Person hinweisen. Als wesentlicher Faktor für die Entwicklung eines Ich-Bewusstseins verweist er mit Zinken auf Buber, der das Beobachten, Betrachten und Innwerden als Arten der Wahrnehmung anderer Personen beschreibt. Aus einer beobachtenden, distanzierten Haltung öffnen sich Menschen anderen Personen und ihren Mitteilungen durch eine Betrachtung. Durch das Innwerden wird in einen echten und tiefen Dialog eingetreten, der unterschiedliche Ich-Aktivitäten unterscheidet und persönliche Ich-Beziehungen beschreibt (Vgl. Samuels 1989, 154-156).

³⁴ Mit Samuels verweise ich in diesem Zusammenhang auf die griechischen Worte sym-bállo (zusammenwerfen, vereinigen) und symbolon (Übereinkunft, Vertrag) (Vgl. Gemoll 1959, 700-701), die auf eine Gemeinsamkeit zwischen den Menschen, Dingen und Objekten hinweisen. Das deutsche Wort Sinnbild drückte diese Gemeinsamkeit durch die Worte „Sinn“ und „Bild“ wirksam aus (Vgl. Samuels 1989, 175-176).

³⁵ Der Analogieschluss zu Hegel mit seinem Prinzip „These, Antithese, Synthese“ liegt hier nahe (Vgl. Gadamer 1989, 69-96).

verfallen, unterstützt, sondern die Möglichkeit von Entscheidungen eröffnet (Vgl. Samuels 1991, 221-222).³⁶

„Gelingt es infolge der Festigkeit des Ich weder der Thesis noch der Antithesis, das unbewußte Produkt aufzulösen, so ist damit dargetan, daß der unbewußte Ausdruck sowohl der einen wie der andern Seite überlegen ist. Die Festigkeit des Ich und die Überlegenheit des mittleren Ausdruckes über Thesis und Antithesis scheinen mir Korrelate zu sein, die einander gegenseitig bedingen. (...) Bleibt der unbewußte Ausdruck dermaßen erhalten, so bildet er einen nicht aufzulösenden, sondern zu formenden Rohstoff, der zum gemeinsamen Gegenstand für Thesis und Antithesis wird. (...) Ich habe diesen eben beschriebenen Vorgang in seiner Totalität als transzendente Funktion (im Original kursiv) bezeichnet, wobei ich unter >Funktion< nicht eine Grundfunktion, sondern eine komplexe, aus andern Funktionen zusammengesetzte Funktion verstehe, und mit >transzendent< keine metaphysische Qualität bezeichnen will, sondern die Tatsache, daß durch diese Funktion ein Übergang von der einen Einstellung in eine andere geschaffen wird.“ (Jung 1993, 189)

Das Ziel dieser Auseinandersetzung bleibt immer ein Einstellungswandel des Bewusstseins. Es geht dabei in erster Linie nicht um eine intellektuelle, akademische Einsicht, sondern um ein tatsächliches Verstehen der unbewussten Symbole, die das Ich aus seiner Einseitigkeit zu einer alternativen Entscheidung herausfordern.

Es vermag zwar seine Struktur zu bewahren, wird aber aus seiner zentralen und beherrschenden Stellung quasi zur Seite geschoben und gerät dadurch in die Rolle des erleidenden Zuschauers (...) Das Ich kann nämlich nicht umhin zu entdecken, daß der Zustrom an unbewußten Inhalten die Persönlichkeit belebt und bereichert und eine Gestalt aufbaut, welche an Umfang und Intensität das Ich (...) überragt.“ (Jung 1967, 256)

Dennoch ist der Wert eines Symbols kein absolut fester und bestimmter, weil seine Bedeutung in der jeweiligen Beziehung zum Individuum liegt. Ob etwas als Symbol erfasst wird oder nicht, hängt mit anderen Worten von der Einstellung des Bewusstseins und der Interpretationsfähigkeit des Ich ab. Es liegt am Ich, ob ein Mensch die Möglichkeit besitzt, eine gegebene Tatsache wie beispielsweise einen Ball nicht nur in seiner konkreten Erscheinungsform, sondern auch als ein Sinnbild von etwas Unbekanntem zu betrachten.

„Ob etwas ein S. (Symbol, d.V.) sei oder nicht, hängt zunächst von der Einstellung des betrachtenden Bewußtseins ab, eines Verstandes zum Beispiel, der den gegebenen Tatbestand nicht bloß als solchen, sondern auch als Ausdruck von Unbekanntem ansieht. Es ist daher wohl möglich, daß jemand einen Tatbestand herstellt, der seiner Betrachtung keineswegs symbolisch erscheint, wohl aber einem andern Bewußtsein. Ebenso ist der umgekehrte Fall möglich. Es gibt nun allerdings Produkte, deren symbolischer Charakter nicht bloß von der Einstellung des betrachtenden Bewußtseins abhängt, sondern sich von sich aus in einer symbolischen Wirkung auf den Betrachtenden offenbart. Es sind dies Produkte, die so gestaltet sind, daß sie jeglichen Sinnes entbehren müßten, wenn ihnen nicht ein symbolischer Sinn zukäme.“ (Jung 1993, 184-185)

Jedes echte Symbol ist daher von einem Hauch der Ungewissheit, von etwas Geheimnisvollem umgeben. Wie alles, was aus dem Unbewussten auftaucht, ist es eine Faszination für das Bewusstsein, weil Gefühle, Empfindungen und Emotionen im Sinne von seelischen Erregungen unmittelbar und gleichermaßen angesprochen werden.

„Das S. (Symbol, d.V.) ist immer ein Gebilde höchst komplexer Natur, denn es setzt sich zusammen aus den Daten aller psychischen Funktionen. Es ist infolgedessen weder rationaler, noch irrationaler Natur. Es hat zwar eine Seite, die der Vernunft entgegenkommt, aber auch eine Seite, die der Vernunft unzugänglich ist, indem es nicht nur aus Daten rationaler Natur, sondern auch aus den irrationalen Daten der reinen inneren und äußeren Wahrnehmung zusammengesetzt ist. Das Ahnungsreiche und Bedeutungsschwangere des Symbols spricht ebensowohl das Denken wie das Fühlen an, und seine

³⁶ Die These der transzenten Funktion wird auch durch einen Verweis auf die hemisphärische Funktionsweise des Gehirns bestätigt. Künstlerische Gestaltungen, metaphorische Sprachen und wissenschaftliche Analysen und Konzepte werden hier mit der unterschiedlichen Hemisphärenaktivität in einen Zusammenhang gebracht (Vgl. Samuels 1989, 118).

eigenartige Bildhaftigkeit, wenn zu sinnlicher Form gestaltet, erregt die Empfindung sowohl wie die Intuition.“ (Jung 1993, 187)

Im Gegensatz zu einem Zeichen, das sich auf etwas Bekanntes bezieht, verweist das Symbol oder symbolische Bild auf eine Bedeutung, die sich einer allgemeinen Beschreibung entzieht. Als in gewisser Weise stehendes Bild vereinigt es in sich verschiedene Wesensmerkmale und Aussagen, die in Träumen, Imaginationen und Phantasien als Abbilder der psychischen Energie auftauchen.

Als ein Erscheinungsbild drückt es ein psychisches Geschehen aus, dass auch einen Anteil an äußeren Objekten, Dingen und Personen hat.

„Der Begriff eines S. (Symbols, d.V.) ist in meiner Auffassung streng unterschieden von dem Begriff eines bloßen Zeichens. Symbolische (im Original kursiv) und semiotische (im Original kursiv) Bedeutung sind ganz verschiedene Dinge. (...) Zum Beispiel der alte Gebrauch, beim Verkaufe eines Grundstückes ein Stück Rasen zu überreichen, läßt sich vulgär als >symbolisch< bezeichnen, ist aber seiner Natur nach durchaus semiotisch. Das Stück Rasen ist ein Zeichen (im Original kursiv), gesetzt für das ganze Grundstück. Das Flügelrad des Eisenbahnbeamten ist kein S. der Eisenbahn, sondern ein Zeichen, das die Zugehörigkeit zum Eisenbahnbetrieb kennzeichnet. Das S. dagegen setzt immer voraus, daß der gewählte Ausdruck die bestmögliche Bezeichnung oder Formel für einen relativ unbekannten, jedoch als vorhanden erkannten oder geforderten Tatbestand sei.“ (Jung 1993, 182-183)

Symbole haben daher einen Eindrucks- und Ausdruckscharakter, der letztendlich auf eine Absicht des Symbols hindeutet und metaphorisch beschrieben werden kann. Als geistige und seelische Antriebskraft, die ihren Ursprung in den Archetypen bzw. der archetypischen Grundlage des individuellen Lebens hat, dient das Symbol dazu, eine innere Wirklichkeit abzubilden und bisher unbekannte Seiten der Person bewusst zu machen (Vgl. Hark 1988, 157-161).

„Jede Auffassung, welche den symbolischen Ausdruck als Analogie oder abgekürzte Bezeichnung einer bekannten Sache erklärt, ist semiotisch (im Original kursiv). Eine Auffassung, welche den symbolischen Ausdruck als bestmögliche und daher zunächst gar nicht klarer oder charakteristischer darzustellende Formulierung einer relativ unbekannten Sache erklärt, ist symbolisch (im Original kursiv). Eine Auffassung, welche den symbolischen Ausdruck als absichtliche Umschreibung oder Umgestaltung einer bekannten Sache erklärt, ist allegorisch (im Original kursiv).“ (Jung 1993, 183)

Als Ausdruck einer potentiellen Ordnung und einer Entfaltung aller ursprünglich im Individuum angelegten Möglichkeiten sind Selbst-Symbole für Jung außerdem Ganzheitssymbole. Solche Symbole beziehen sich auf etwas, was über eine momentane bewusste Vorstellung des Individuums hinausreicht oder in seinem Mittelpunkt steht. Verbunden mit dem Gedanken einer Integration oder dem persönlichen Gefühl eines eigenständigen Daseins innerhalb einer gesamten Ordnung der Dinge können diese Symbole demnach einerseits als kompensatorische Symbole, zum anderen auch als Symbole des Selbst auftreten. Im Grunde kann das Selbst durch alle Formen symbolisch dargestellt werden, die den Umfang der Ich-Persönlichkeit überschreiten. Hierzu gehören die menschlichen Gestalten des Königs und der Königin, des Priesters, der Göttin und der Fee sowie andere pflanzliche, tierische oder geometrische Symbolformen (Vgl. Jung 1993, 181).³⁷

³⁷ Jung nennt an dieser Stelle den Kreis, das Viereck und allgemein die übergeordnete Persönlichkeit. Dazu gehören besonders in Träumen und künstlerischen Darstellungen die Stadt mit einem quadratischen Grundriss, das Zimmer mit den vier Türen, das königliche Paar, das hermaphroditische Wesen und Kristalle oder Steine (Vgl. C.G. Jung u.a. 1995, 196-211). Ein ganzheitlicher Aspekt der Selbst-Symbole zeigt sich besonders in einer kreisförmigen Gestaltung als goldene Kugel, weiße Perle oder in der Form eines abstrakten Mandala-Musters, einer geometrischen Figur, die jeweils auf eine Mitte oder ein Zentrum hin strukturiert ist. Als magischer Kreis oder Zauberkreis werden Mandalabilder zum Beispiel in der Meditation verwendet, um durch sie ein psychisches Gleichgewicht wiederherzustellen. Jung entdeckt in diesem Zusammenhang, dass diese Mandalas bei Menschen spontan aus dem Unbewussten auftauchen und ein besonderes Gefühl des inneren Friedens und eines als sinnvoll erlebten, strukturierten Daseins vermitteln (Vgl. C.G. Jung u.a. 1995, 212-217/Vgl. Samuels 1991, 138-139). „Die Idee dieser alten Philosophen war, dass Gott sich zuerst in der Erschaffung der vier Elemente offenbarte. Diese wurden symbolisiert durch die vier Teile des Kreises (...) Obwohl die Vier ein uraltes, vermutlich prähistorisches Symbol ist, das immer mit der Idee einer weltschaffenden Gottheit in Verbindung steht,

Abschließend lassen sich daher folgende Aspekte des symbolischen Verstehens zusammenfassen:

1. Die besonderen Bedeutungen und Aussagen eines Symbols werden in einem Bild in bestimmter Form dargestellt. Im Gegensatz zu einer nur erklärenden oder allegorischen Funktion besitzt das Symbol eine psychologische Vermittlungsrolle, sodass das Symbol nicht mit seinem Inhalt verwechselt werden darf. Dennoch können Bilder gleichzeitig Zeichen und Symbol sein.

„Ein Ausdruck, der für eine bekannte Sache gesetzt wird, bleibt immer ein bloßes Zeichen und ist niemals S. (Symbol, d.V.). Es ist darum ganz unmöglich, ein lebendiges, das heißt bedeutungsschwangeres S. aus bekannten Zusammenhängen zu schaffen. Denn das so Geschaffene enthält nie mehr, als was darein gelegt wurde. Jedes psychische Produkt, insofern es der augenblicklich bestmögliche Ausdruck für einen bis dahin unbekannten oder bloß relativ bekannten Tatbestand ist, kann als Symbol aufgefaßt werden, insofern man geneigt ist anzunehmen, daß der Ausdruck auch das, was erst geahnt, aber noch nicht klar gewußt ist, bezeichnen wolle.“ (Jung 1993, 184)

2. Das Symbol ist seiner Erscheinung nach paradoxer Natur und transzendiert psychische Gegensätze. Es steht daher in Verbindung mit dem Gesetz der Enantiodromie. In einer Übereinstimmung mit diesem Prinzip kann eine psychische Position sich in Richtung ihres Gegenteils bewegen, sodass auch eine bewusste Einstellung von Seiten des Unbewussten kompensiert werden kann.

„Der von Thesis und Antithesis bearbeitete Rohstoff, der in seinem Formungsprozeß die Gegensätze vereinigt, ist das lebendige S. (Symbol, d.V.). In seinem für eine lange Epoche nicht aufzulösenden Rohstoff liegt sein Ahnungsreiches, und in der Gestalt, die sein Rohstoff durch die Einwirkung der Gegensätze empfängt, liegt seine Wirkung auf alle psychischen Funktionen.“ (Jung 1993, 189-190)

3. Das Symbol lenkt deshalb eine Aufmerksamkeit auf eine alternative Position, die einem bewussten Verständnis etwas hinzufügt und gleichzeitig einen Konflikt löst. Als ein Teil einer universellen Bildersprache vermittelt es Aspekte einer archetypischen Grundlage, die das Leben der Menschen ordnet und ihm einen Sinn verleiht.

„Des weiteren ist jede psychologische Erscheinung ein S. (Symbol, d.V.) unter der Annahme, daß sie noch ein mehreres und anderes besage oder bedeute, das sich der gegenwärtigen Erkenntnis entziehe. Diese Annahme ist schlechterdings überall möglich, wo ein Bewußtsein ist, das auf weitere Bedeutungsmöglichkeiten der Dinge eingestellt ist.“ (Jung 1993, 184)

4. Als ergreifende, bildhafte Aussagen mit einer zunächst verborgenen Bedeutung antworten Symbole auf eine psychische Problematik und bilden dadurch auch eine innere Wirklichkeit der Person ab. Sie drücken etwas Aktives aus einer Wirk- oder Werkstatt der psychischen Bilderwelt aus und setzen als vereinigende, lebendige Symbole und als Symbole der Ganzheit die Person über das wahre Selbst-Bild oder Selbst in Kenntnis. Eine Beachtung und Bearbeitung der Symbole ist daher gleichermaßen wichtig, um die symbolische Bedeutung für ein Individuum zu erschließen.

„Wir können diese Einstellung, welche die gegebene Erscheinung als symbolisch auffaßt, abgekürzt als symbolische Einstellung (im Original kursiv) bezeichnen. Sie ist durch das Verhalten der Dinge nur zum

wird es trotzdem merkwürdigerweise kaum als solches von den modernen Menschen verstanden, bei denen es heute vorkommt. (...) Sie fühlen es als etwas, was innerlichst zu ihnen selber gehört, als eine Art von schöpferischem Hintergrund oder als eine lebensspendende Sonne in den Tiefen des Unbewussten. (...) Es wäre ein bedauerlicher Irrtum, wenn jemand meine Beobachtungen als eine Art Beweis für die Existenz Gottes auffassen wollte. Sie beweisen nur das Vorhandensein eines archetypischen Bildes der Gottheit, und das ist alles, was wir, meines Erachtens, psychologisch über Gott aussagen können. (...) Da das Erlebnis dieses Archetypus die Eigenschaft der Numinosität hat, oft sogar in hohem Maße, kommt ihm der Rang einer religiösen Erfahrung zu.“ (Jung 1991, 61-63)

Teil berechtigt, zum andern Teil ist sie Ausfluß einer bestimmten Weltanschauung, welche nämlich dem Geschehen, sei es im großen oder kleinen, einen Sinn beimißt und auf diesen Sinn einen gewissen größeren Wert legt als auf die reine Tatsächlichkeit. (...) Es gibt individuelle psychische Produkte, die offenkundig symbolischen Charakter haben, die ohne weiteres zu einer symbolischen Auffassung drängen. Für das Individuum haben sie eine ähnliche funktionelle Bedeutung wie das soziale S. für eine größere Menschengruppe. Diese Produkte sind aber nie von einer ausschließlich bewußten oder ausschließlich unbewußten Abstammung, sondern gehen aus einer gleichmäßigen Mitwirkung beider hervor.“ (Jung 1993, 186)

5. Im Sinne einer Mehrperspektivität dienen die Symbole der psychischen Selbst-Regulierung und letztlich einer Ganzwerdung der Person. Eine Selbst-Verwirklichung des ganzen Menschen fördern während eines teleologisch ausgerichteten und fortschreitenden Individuationsprozess archetypische Bilder und Symbole, die das Ich mit dem Selbst verbinden. Eine Integration von individuell verdrängten oder vernachlässigten Seiten ist hier verbunden mit der Aufgabe, mit allen vier typologischen Orientierungsfunktionen (Denken, Fühlen, Empfinden, Intuieren) leben zu können.

„Indem das S. (Symbol, d.V.) aber eben aus seiner höchsten und letzten geistigen Errungenschaft hervorgeht und zugleich auch die tiefsten Gründe seines Wesens einschließen muß, so kann es nicht einseitig aus den höchst differenzierten geistigen Funktionen hervorgehen, sondern es muß auch im gleichen Maße den niedersten und primitivsten Regungen entstammen. Damit diese Zusammenwirkung gegensätzlicher Zustände überhaupt möglich wird, müssen sie beide in vollem Gegensatz bewußt nebeneinanderstehen.“ (Jung 1993, 187)

6. Besonders der soziale Aspekt der lebendigen Symbole, die eine größere Menschengruppe miteinander verbinden, fördert eine transpersonale Selbst-Werdung. Je ursprünglicher dabei ein Symbol ist, desto kollektiver kann seine Bedeutung sein. Je spezifischer ein Symbol auftritt, desto größer ist seine Einzigartigkeit und individuelle Bedeutung.

„Das lebendige S. (Symbol, d.V.) formuliert ein wesentliches unbewußtes Stück, und je allgemeiner verbreitet dieses Stück ist, desto allgemeiner ist auch die Wirkung des S., denn es rührt in jedem die verwandte Saite an. (...) Nur wenn das S. dieses erfaßt und auf den höchstmöglichen Ausdruck bringt, hat es allgemeine Wirkung. Darin besteht die gewaltige und zugleich erlösende Wirkung eines lebendigen sozialen S. Das Gleiche nun, was ich hier vom sozialen S. sage, gilt für das individuelle S.“ (Jung 1993, 186)

3.3. Das Ich und sein Schatten

Mit zunehmender Differenzierung des Bewusstseins bestehen die Aufgaben des Ich darin, durch eindeutige Positionen eine Einheit der Person zu stärken und eine Kontinuität im Ich-Erleben herzustellen. Diese Beschreibung schließt eine Abspaltung oder Verdrängung negativer oder ineffizient erscheinender psychischer Anteile ein. Einem wachsenden Ich-Bewusstsein entspricht somit ein wachsender, zum Teil unentdeckter Persönlichkeitsanteil, der von bisher im bewussten Leben ausgeschlossen Anteilen, persönlicher oder kollektiver Art besteht. Diesen Teil bezeichnet Jung als Schatten:

„Wer in den Spiegel des Wassers blickt, sieht allerdings zunächst sein eigenes Bild. Wer zu sich selber geht, riskiert die Begegnung mit sich selbst. Der Spiegel schmeichelt nicht, er zeigt getreu, was in ihn hineinschaut, nämlich jenes Gesicht, das wir der Welt nie zeigen, weil wir es durch die Persona, die Maske des Schauspielers, verhüllen. Der Spiegel aber liegt hinter der Maske und zeigt das wahre Gesicht. Dies ist die erste Mutprobe auf dem inneren Weg, eine Probe, die genügt, um die meisten abzuschrecken, denn die Begegnung mit sich selber gehört zu den unangenehmeren Dingen, denen man entgeht, solange man alles Negative auf die Umgebung projizieren kann (...) Die nötige und benötigte Reaktion des kollektiven Unbewussten drückt sich in archetypisch geformten Vorstellungen aus. Die Begegnung mit sich selber bedeutet zunächst die Begegnung mit dem eigenen Schatten. Der Schatten ist allerdings kein Engpaß, ein schmales Tor, dessen peinliche Enge keinem, der in den tiefen Brunnen

hinuntersteigt, erspart bleibt. Man muß aber sich selber kennenlernen, damit man weiß, wer man ist (...)“ (Jung 1990, 23- 24)

Obwohl, so Jung, im Schatten positive und negative Anteile nebeneinander liegen, werden die eigenen dunklen Seiten der Person von den meisten Menschen aus Angst vor einer Begegnung nach außen projiziert.³⁸ Alles, was aus dem Unbewussten den Menschen in Bildern, Affekten und Emotionen begegnet³⁹, wird auf äußere Personen oder Objekte verlagert, sodass den Menschen aber von dort nur entgegenkommen kann, was ihnen im Inneren unpassend, ungeeignet und fremd erscheint.⁴⁰ Für das Ich besteht demnach ein moralisches Problem darin, auch die dunkle Seite der eignen Person als wesensbestimmend zu betrachten.

Die Integration⁴¹ - als Rücknahme der Projektionen - von dem, was als allgemein unzulässig, aber doch menschlich erscheint, ermöglicht hingegen eine neue Perspektive zwischenmenschlicher und sozialer Beziehungen. In der Bewusstwerdung des Schattens liegt hier ein ethisch moralischer Aspekt, weil eigene, minderwertige Anteile nicht länger auf die Menschen und Gruppen einer Gesellschaft projiziert werden, die z.B. außerhalb des sozialen Systems stehen und dadurch von einer Kultur ausgeschlossen werden.⁴²

„Wenn man sich jemanden vorstellt, der tapfer genug ist, diese Projektionen allesamt zurückzuziehen, dann ergibt sich ein Individuum, das sich eines beträchtlichen Schattens bewußt ist. Ein solcher Mensch hat sich neue Probleme und Konflikte aufgeladen. Er ist sich selbst eine ernste Aufgabe geworden, da er jetzt nicht mehr sagen kann, daß die Anderen (im Original kursiv) dies oder jenes tun, daß sie (im Original kursiv) im Fehler sind, und daß man gegen sie (im Original kursiv) kämpfen muß. Er lebt in dem >Hause der Selbstbesinnung<, der inneren Sammlung. Solch ein Mensch weiß, daß, was immer in der Welt verkehrt ist, auch in ihm selber ist (...) Es ist ihm dann gelungen, wenigstens einen aller kleinsten Teil der ungelösten riesenhaften Fragen unserer Tage zu beantworten.“ (Jung 1963, 91)

³⁸ Unter Projektion wird die Verlagerung von eigenen, zunächst unbewussten psychischen Inhalten verstanden. In der Regel bieten dazu Personen und Objekte in der Außenwelt einen Anreiz oder Aufhänger (Vgl. Jung 1993, 169-170). *„Ein Mensch, den ich hauptsächlich durch meine Projektion wahrnehme, ist eine Imago(im Original kursiv), oder ein Imago- oder Symbolträger (im Original kursiv). Alle Inhalte unseres Unbewußten sind konstant projiziert in unsere Umgebung, und nur insofern wir gewisse Eigentümlichkeiten unserer Objekte als Projektionen, als Imagines durchschauen, gelingt es uns, sie von den wirklichen Eigenschaften derselben zu unterscheiden. Insofern uns aber der Projektionscharakter einer Objekteigenschaft nicht bewußt wird, können wir gar nicht anders, als naiv überzeugt sein, daß sie auch wirklich dem Objekt zugehört.“* (Jung 1967, 301)

³⁹ Die psychische Energie sammelt sich hier an einem Punkt des Unbewussten und produziert eine Gegenfigur zum bestehenden Ich. Das Bild des gleichgeschlechtlichen Fremden (als Schatten), der z.B. im Traum anders auftritt, ist eine personifizierte Stellungnahme des Unbewussten zu einer persönlichen Bewusstseinsentwicklung (Vgl. Hark 1988, 145-148). *„Eine genauere Untersuchung der den Schatten bildenden dunkeln Charakterzüge respektive Minderwertigkeiten ergibt, daß dieselben eine emotionale Natur beziehungsweise eine gewisse Autonomie besitzen und demgemäß von obsedierender oder –besser-possedierender Art sind. Die Emotion nämlich ist keine Tätigkeit, sondern ein Geschehnis, das einem zustößt. Affekte ereignen sich in der Regel an den Stellen geringster Anpassung und offenbaren zugleich den Grund der verminderten Anpassung, nämlich eine gewisse Minderwertigkeit und das Vorhandensein eines gewissen niederen Niveaus der Persönlichkeit.“* (Jung 1976 a, 17-18)

⁴⁰ Aus einer Perspektive „Flucht vor der Freiheit“ drückt Horst-Eberhard Richter diese Schattenproblematik folgendermaßen aus: *„So bringt die sogenannte Kultur des Individualismus nicht mehr Individualität geschweige denn mehr Originalität hervor, sondern lediglich unbefangeneren, unbeschwerten Egoismus. Was sich als Zuwachs an Freiheit darstellt, ist eher eine Absage an Werte der Verbindlichkeit: Man bindet sich weniger fest an Menschen, Vorsätze und Überzeugungen. Dafür unterwirft man sich um so eifriger der neuen Norm marktgerechter Gefälligkeit, übt sich in Flexibilität und Verwandlungsfähigkeit, um sich überall, wo es opportun ist, optimal anbieten und verkaufen zu können (...) Die Trennungsangst hat nur die Ebene gewechselt. Sie zerstreut sich in hundert flüchtigen, unpersönlichen, oberflächlichen Abhängigkeiten und hinterläßt als sogenannten Individualisten einen neuen qualligen, superelastischen Mehrzweckmenschen, der es immer weniger merkt, wenn er andere und nicht zuletzt sich selbst verrät.“* (Richter 1994, 120-121)

⁴¹ Jung unterteilt diesen Vorgang in fünf Phasen: 1. Eine erste Übereinstimmung zwischen eigener Wahrnehmung und Objekt oder Person findet durch Projektion statt. 2. Eine erste Unterscheidung zwischen dem projizierten Bild und dem Objekt oder der Person wird getroffen. 3. Diese Unterscheidung wird bewertet. 4. Die Projektion wird als Illusion oder Irrtum eingeordnet. 5. Die Suche nach den persönlichen oder kollektiven Ursachen beginnt (Vgl. Samuels 1991, 166).

⁴² Horst-Eberhard Richter verweist unter dem bezeichnenden Kapitel „Fremdenangst und Fremdenhass“ auf solche Projektionen: *„Ausgeprägte Antipathie (im Original kursiv)(...) äußern demnach diejenigen Deutschen, die sich persönlich überhaupt als eher misstrauisch und kontaktunsicher beschreiben. Wie sie sagen, tun sie sich in der Zusammenarbeit mit anderen schwer. Sie sondern sich lieber ab. Um andere Menschen machen sie sich verhältnismäßig wenig Sorgen. In der Liebe aus sich herauszugehen liegt ihnen gar nicht. (...) Umgekehrt fehlt (im Original kursiv) diese Antipathie weitgehend bei denjenigen Deutschen, die sich als kontaktfreudig, kooperativ, liebesfähig und fürsorglich beschreiben und an ihrem Selbstwert wenig zweifeln.“* (Richter 1994, 230).

4. Das Selbst

Jungs Verwendung des Begriffes Selbst unterscheidet sich in seiner Definition von alltäglichen Unterscheidungen, wenn von „selbst“ mit dem Hinweis auf das „Ich“ gesprochen wird und jeweils individuelle Charaktereigenschaften hervorgehoben werden. Jung gewinnt vielmehr seinen Begriff des Selbst in den Momenten einer Auseinandersetzung mit den unbewussten psychischen Inhalten. Sie führt ihn zu der Erkenntnis, dass sich im Hintergrund eines emotional besetzten Bilderstromes ein organisierender, anordnender Faktor befindet, der durch eine zielgerichtete Energie zu einer Wandlung und Vervollständigung einer Person auffordert.⁴³ Zu Beginn definiert er daher dieses Selbst als den Umfang aller psychischen Phänomene im Menschen, später revidiert er diese Definition mit der Beschreibung des Selbst als einer Einheit und Ganzheit der Persönlichkeit:

„Mit anderen Worten, er (der Begriff des Selbst, d.V.) umfaßt Erfahrbares und Unerfahrbares beziehungsweise noch nicht Erfahrenes. Diese Eigenschaften hat er mit sehr vielen naturwissenschaftlichen Begriffen, welche mehr Nomina als Ideen sind, gemein. Insofern die Ganzheit, welche aus bewußten sowohl wie aus unbewußten Inhalten besteht, ein Postulat ist, ist ihr Begriff transzendent (im Original kursiv), denn sie setzt das Vorhandensein von unbewußten Faktoren aus empirischen Gründen voraus und charakterisiert damit eine Wesenheit, die nur zum Teil beschrieben werden kann, zu einem anderen Teil aber pro tempore unerkennbar und unbegrenzt bleibt.“ (Jung 1993, 181)

Im Gegensatz zum Ich als Zentrum des Bewusstseinsfeldes, das ein Selbst an Umfang, Inhalt und Funktion überragt, sieht Jung im Selbst eine bewusstseins-transzendente Größe, die sich dadurch allerdings einer vollständigen Beschreibung entzieht:

„Mit der Empfindung des Selbst als etwas Irrationalem, undefinierbar Seiendem, dem das Ich nicht entgegensteht und nicht unterworfen ist, sondern anhängt, und um welches es gewissermaßen rotiert, wie die Erde um die Sonne, ist das Ziel der Individuation erreicht. Ich gebrauche das Wort >Empfindung<, um damit den Wahrnehmungscharakter der Beziehung von Ich und Selbst zu kennzeichnen.“ (Jung 1991 a, 124)

Als ein Teil kann das Ich-Bewusstsein daher das Selbst als das Ganze an sich in seiner Essenz nicht erfassen. Eine Begegnung mit dem Selbst bedeutet also weniger ein Erkennen als ein Erfahren, was zunächst nicht logisch beurteilt und bewältigt werden kann.

„Das Ich ist der einzige Inhalt des Selbst, den wir kennen. Das individuierte Ich empfindet sich als Objekt eines unbekannten und übergeordneten Subjektes. Mir scheint, als ob die psychologische Konstatierung hier zu ihrem äußersten Ende käme, denn die Idee eines Selbst ist an und für sich bereits ein transzendentes Postulat, das sich zwar psychologisch rechtfertigen, aber wissenschaftlich nicht beweisen lässt. Der Schritt über die Wissenschaft hinaus ist ein unbedingtes Erfordernis der hier geschilderten psychologischen Entwicklung, denn ohne dieses Postulat wüßte ich die empirisch stattfindenden psychischen Prozesse nicht genügend zu formulieren.“ (Jung 1991a, 124-125).

Aus Jungs Blickwinkel geht es daher in erster Linie nicht darum, eine inhaltlich definierte Zielbestimmung zu formulieren, sondern lediglich eine Aussage darüber zu treffen, dass Psychisches sich auf ein Ziel hin bewegt. Unterschieden werden muss deshalb zwischen einer eigentlichen Struktur des Selbst, die unterschiedliche Teile der Psyche in ihrer Vielfalt und ihrem Antagonismus ordnet, und einer endlosen Variation

⁴³ Ohne damit einen Stillstand der psychischen Dynamik zu bewirken, besteht die Qualität des Selbst als oberstes, anordnendes Prinzip und Zentrum der Persönlichkeit darin, nicht nur anderen Archetypen, sondern auch dem gesamten Leben des Menschen ein Muster, eine Ordnung und eine Balance zu verleihen. „Seine (das Selbst, d.V.) empirischen Symbole dagegen besitzen sehr oft eine bedeutende Numinosität (im Original kursiv) (...) das heißt einen apriorischen Gefühlswert (...) und es erweist sich damit als eine archetypische Vorstellung (im Original kursiv), die sich von anderen Vorstellungen solcher Art dadurch auszeichnet, daß sie entsprechend der Bedeutsamkeit ihres Inhaltes und ihrer Numinosität eine zentrale Stellung einnimmt.“ (Jung 1993, 181)

von Formen und Vorstellungen als Inhalten des Selbst. Eine Bestimmung des Selbst legt deshalb das Schwergewicht auf das Ziel und die Integration der Gegensätze, was in gewisser Weise ein Ideal mit einer sich selbst regulierenden Psyche und teleologisch ausgerichteten Archetypen enthält. Eine Selbst-Werdung auf der individuellen Erfahrungsebene schließt dann die Möglichkeit ein, sich „ganz“ zu fühlen, also nur dann zweck- und sinnorientiert handeln zu können, wenn auch die Vorstellung eines Ziels vorhanden ist (Vgl. Samuels 1989, 167-170). Jungs Selbst beschreibt deshalb hier im Gegensatz zu einem statischen Zustand etwas Existentes und Werdendes zugleich.⁴⁴

„Dadurch entsteht ein Bewußtsein, das nicht mehr in einer kleinlichen und persönlich empfindlichen Ich-Welt befangen ist, sondern an einer weiteren Welt, am Objekte, teilnimmt. Dieses weitere Bewußtsein ist nicht mehr jener empfindliche, egoistische Knäuel von persönlichen Wünschen, Befürchtungen, Hoffnungen und Ambitionen, der durch unbewußte persönliche Gegentendenzen kompensiert oder etwa auch korrigiert werden muß, sondern es ist eine mit dem Objekt, der Welt, verknüpfte Beziehungsfunktion, welche das Individuum in eine unbedingte, verpflichtende und unauflösbare Gemeinschaft mit der Welt versetzt. Die auf dieser Stufe entstehenden Verwicklungen sind nicht mehr egoistische Wunschkonflikte, sondern Schwierigkeiten, die sowohl mich wie den andern angehen.“ (Jung 1991 a, 63-64)

4.1. Das Selbst als Erfahrung

Mit dem Selbst wird damit gleichzeitig ein Geschehen und ein individueller Zustand beschrieben, der als ein die psychischen Gegensätze vereinigender und diese trotzdem nicht aufhebender Einheitsspunkt erfahren wird. Ich –Entwicklung zum Selbst bedeutet daher auch, reale Grenzen der eigenen Individualität erkennen, annehmen und sie in realistische Zielsetzungen und eine angemessene Selbsteinschätzung verwandeln zu lernen.⁴⁵ Das Selbst offenbart sich dem Menschen hier als ein Potential, Sinnbezüge herstellen, sein Leben als sinnvoll betrachten und sich deshalb auf einer Ebene der Erfahrung ganz fühlen zu können.⁴⁶

Etwas Größeres oder Umfassenderes als das Ich empfinden, wahrnehmen und fühlen zu können, steht für Jung außerdem auch in einem engen Bezug zu einer Gottesvorstellung als einem Symbol oder einer Erfahrung des Selbst. Als „transpersonale Entität“ eröffnet das Selbst dem Ich die Möglichkeit, in sich, in seiner Person, eine überlegene Größe zu erfahren, die den bewussten Menschen überragt und außerhalb einer allgemeinen Ordnung der Dinge steht (Vgl. Samuels 1989, 181). In einer psychologischen Betrachtung kann daher zwischen der Idee des Selbst und der Idee Gottes nicht mehr unterschieden werden, weil beide auf der gleichen Grundlage erlebt werden. Jung betont dennoch, dass damit keine Aussage über eine Existenz oder eine Nicht-Existenz Gottes getroffen wird, sondern lediglich einer Selbst-Erfahrung und einer Begegnung mit Gott ähnliche Erlebnisqualitäten auch im Sinne einer Religion zuzuordnen sind.⁴⁷

⁴⁴ Jungs Auffassung vom Selbst unterscheidet sich dadurch von einem allgemeinen Selbst-Gefühl oder einer allgemeinen Bestimmung der menschlichen Identität. Seine Motive beziehen sich hier auf den Gedanken, ein Zentrum in den Mittelpunkt seiner Überlegungen zu stellen und deshalb erklären zu können, was eigentlich mit dem Gefühl der „Ganzheit“ gemeint ist. Als Hypothese ist das Selbst daher ein Ideal, als Gefühl eines vorhandenen Selbst-Kerns ist es eine Erfahrung (Vgl. Samuels 1989, 170-171).

⁴⁵ Als ein angelegtes Potential beschreibt das Selbst hier die Fähigkeit, sich selbst betrachtend mit der Umwelt und anderen Personen in Beziehung zu setzen. Ein einseitig an den kollektiven Normen ausgerichtetes psychoanalytisches Über-Ich wird damit von einer realistischen Führung eines Selbst abgelöst (Vgl. Samuels 1991, 77-78 ; Vgl. Samuels 1989, 190).

⁴⁶ Durch das Postulat eines Selbst können deshalb auch erst psychische Individuationsprozesse beschrieben und erklärt werden. Samuels weist darauf hin, dass das Selbst als eine Quelle der fundamentalen Abhängigkeit, des polaren Wechselspiels oder einer gegenseitig empfundener Empathie angesehen werden muss. Es enthält dadurch mehr als einen intellektuellen Nutzen oder einen normativen Verstehensprozess. Es ist vielmehr charakterisiert als eine über das gesamte Leben gültige Grundstruktur, die eine tiefe Verbundenheit zwischen Menschen ermöglicht und psychische Tendenzen wie Wiedervereinigung, Gefühle der Fusion, des Einsseins, des Strebens nach Vollkommenheit überhaupt erst erklären (Vgl. Samuels 1989, 183-184).

⁴⁷ Jungs Gottes- und Selbstbild ist von einem psychologischen Standpunkt aus betrachtet ein zwar wirkliches, aber zunächst subjektives Phänomen. Bei ihm geht es deshalb nicht in erster Linie um eine intellektuelle, objektive Erkenntnis Gottes oder des Selbst, sondern um eine lebendige, psychische Erfahrung, die sich in verschiedenen Gottes- oder Selbst-Vorstellungen präsentiert und moralische Folgen für den individuellen Weg der menschlichen Entwicklung hat. Selbst-Verwirklichung wird daher sowohl in einem persönlichen als auch einem außerpersönlich-kollektiven Bezug zu einer moralischen Entscheidung, die den Prozess einer

„Religion ist, wie das lateinische Wort *religare* meint, eine sorgfältige und gewissenhafte Beobachtung (im Original kursiv) dessen, was Rudolf Otto (...) treffend das >Numinosum< genannt hat, nämlich eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist. Das Numinosum - was immer auch seine Ursache sein mag - ist eine Bedingung des Subjekts, die unabhängig ist von dessen Willen. (...) Das Numinosum ist entweder die Eigenschaft eines sichtbaren Objektes oder der Einfluß einer unsichtbaren Gegenwart, welche eine besondere Veränderung des Bewußtseins verursacht.“ (Jung 1991, 9-10)⁴⁸

Treten damit insgesamt Ich und Selbst in einer dialogisch angelegten, kommunikativen Beziehung als sich gegenseitig beeinflussende Kraftzentren auf, die in einem Wechselspiel der Kräfte versuchen, Spannungen, Ruhe, Unruhe und Bewegung in eine neue Fassung oder Gestalt zu bringen, spielt neben der Frage nach dem Sinn des Ganzen dann immer wieder auch der Ausgleich der Gegensätze eine entscheidende Rolle, damit eine psychische Entwicklung im Sinne einer inneren Dramatik nicht stillsteht.

„Das Selbst (im Original kursiv) könnte charakterisiert werden als eine Art der Kompensation für den Konflikt zwischen Innen und Außen. Diese Formulierung dürfte nicht übel passen, insofern das Selbst den Charakter von etwas hat, das ein Resultat, ein erreichtes Ziel ist, etwas, das nur allmählich zustande gekommen und durch viele Mühen erfahrbar geworden ist. So ist das Selbst auch das Ziel des Lebens, denn es ist der völlige Ausdruck der Schicksalskombination, die man Individuum nennt, und nicht nur des einzelnen Menschen, sondern einer ganzen Gruppe, in der einer den andern zum völligen Bilde ergänzt.“ (Jung 1991a, 124)

5. Der Individuationsprozess

Hinsichtlich einer Interaktion von Bewusstsein und Unbewusstem wird durch eine Assimilation primär unbewusster Inhalte eine fortschreitende Bewusstwerdung erzielt. Da diese Bewusstseinsentwicklung in Bezug auf das Ich zunächst einseitig verläuft, ergeben sich aus ihrem Fortschreiten Störungen im psychischen Gleichgewicht. Einem auswählenden und einordnenden Bewusstsein steht hier mit der kompensatorischen Funktion des Unbewussten ein autonomes System mit der Bereitschaft zu einem psychischen Ausgleich gegenüber. Eine unterscheidende Wahrnehmung der psychischen Gegensätze, die Bewusstes und Unbewusstes umfassen, initiiert insgesamt einen psychischen Prozess, den Jung Individuationsprozess nennt. Eine Bewusstwerdung dieser Gegensätze führt dabei zur wiederholten Herstellung einer übergeordneten psychischen Einheit und Ganzheit. Als Teil einer gesamten Psyche ist das Ich in diesem Prozess als verbindender Faktor des Bewusstseins eingeschlossen. Das Ich wird von einem übergeordneten und final bestimmten Selbst bestimmt, welches Fragmente einer umfassenden Ganzheit bewusst macht. Die Eingliederung des Ich in einen übergeordneten Zusammenhang von primär unbewusst angelegter, final aber kol-

Selbst-Werdung motiviert. Als ein personifiziertes Symbol des Selbst betrachtet Jung daher zum Beispiel Christus, der die psychischen Gegensätze auf dem Wege der Selbst-Werdung in sich vereinigt und in gewisser Weise eine moralische Vollkommenheit mit einem Gottes- oder Selbst-Bild verbindet (Vgl. von Jesensky 1999, 89-116). Symbole des Selbst können allerdings in ihrer Erscheinungsform variieren: „Da es praktische Phänomene des Bewußtseins und des Unbewußten gibt, so hat das S. (Selbst, d.V.) als psychische Ganzheit einen bewußten sowohl als einen unbewußten Aspekt. Empirisch erscheint das S. in Träumen, Mythen und Märchen in der Figur der >übergeordneten Persönlichkeit<, wie der König, Held, Prophet, Heiland etc., oder eines Ganzheitssymbolen wie Kreis, Viereck, quadratura circuli, Kreuz etc. Insofern es eine *complexio oppositorum*, eine Vereinigung von Gegensätzen darstellt, so kann es auch als eine geeinte Zweierheit erscheinen, wie zum Beispiel das Tao als Zusammenhang von Jang und Jin, als das Brüderpaar oder als der Held und sein Gegenspieler (...) das heißt, empirisch erscheint das S. als ein Spiel von Licht und Schatten, obschon es begrifflich als Ganzheit und darum als Einheit, in der die Gegensätze geeint sind, verstanden wird. Da ein solcher Begriff unanschaulich ist – *tertium non datur* – so ist er auch aus diesem Grunde transzendent.“ (Jung 1993, 181)

⁴⁸ Jung zitiert hier Cicero: „>Religio est, quae superioris cuiusdam naturae (quam divinam vocant) curam, caeremoniamque affert.< (Religion ist das, was einer gewissen höheren Natur – die man göttlich nennt – sorgfältige Beachtung und heilige Scheu entgegenbringt);“ (Jung 1991, 11) „Eine solche Schlußfolgerung ist erlaubt, wenn wir das Ich auffassen als untergeordnet oder enthalten in einem übergeordneten Selbst (im Original kursiv) als dem Zentrum der ganzen, unbegrenzten und undefinierbaren psychischen Persönlichkeit.“ (Jung 1991, 44)

lektiver und individueller Bestimmung bildet damit ein entscheidendes Ziel der Individualität.⁴⁹

„Unter I. (Individualität, d.V.) verstehe ich die Eigenart und Besonderheit des Individuums in jeder psychologischen Hinsicht. Individuell ist alles, was nicht kollektiv ist, was also nur einem zukommt und nicht einer größeren Gruppe von Individuen. Von den psychischen Elementen wird sich kaum I. aussagen lassen, sondern wohl nur von ihrer eigenartigen und einzigartigen Gruppierung und Kombination.“ (Jung 1993, 148)

Jung fasst die Individuation insgesamt als einen natürlichen Prozess auf, dessen Störungen von außen und innen mit Hilfe eines Bewusstseins überwunden und aufgehoben werden können. Die Individuation stellt sich deshalb als ein Wechsel zwischen einer Ich-Entlassung, die während dieses Prozesses als ein Ereignis psychischer Gesetzmäßigkeit auftritt, und einem bewussten, sich wiederholenden Hervortreten des Ich dar.

„Das Sich-Lassen gibt dem Unbewußten die ebenso große wie nötige Chance. Da es aber aus Gegensätzen besteht (...) ja gut und böse ist und daher ambivalent, so kommt unfehlbar der Moment wieder, wo der Mensch (...) die Linie getreu festhalten muß, um nicht katastrophal aus dem Geleise geworfen zu werden; dann nämlich, wenn die Welle zurückflutet. Das Festhalten aber besorgt nur ein bewußter Wille, das heißt das Ich. Das ist die große und unersetzliche Bedeutung des Ich, welche aber (...) nichtsdestoweniger relativ ist.“ (Jung 1976, 337-338)

Entscheidende Komponenten der Individuation sind für Jung deshalb die Entstehung eines stabilen Ich, ein reflektierendes Bewusstsein⁵⁰ und eine anhaltende Auseinandersetzung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem, in deren Verlauf sich eine Balance zwischen Ich und Selbst eröffnet.

5.1. Die Persona und die Individuation

Eine zentrale Position der Ich-Stabilität nimmt zunächst die Ausbildung der Persona ein, durch deren Differenzierung das Ich eine Unabhängigkeit gewinnt. Den Begriff Persona leitet Jung in diesem Zusammenhang von der Maske des antiken Schauspielers ab:

„Die bewußte Persönlichkeit ist ein mehr oder weniger willkürlicher Ausschnitt aus der Kollektivpsyche. (...) Diesen oft mit viel Mühe zustande gebrachten Ausschnitt aus der Kollektivpsyche habe ich als Persona (im Original kursiv) bezeichnet. Das Wort Persona (im Original kursiv) ist dafür wirklich ein passender Ausdruck, denn persona ist ursprünglich die Maske (im Original kursiv), die der Schauspieler trug und welche die Rolle bezeichnete, in der der Spieler auftrat.“ (Jung 1991 a, 40-41)

Diese Maske entspricht einer ad hoc gewählten Einstellung des Menschen und enthält im Sinne eines kollektiven Vorverständnisses, einer Vorauswahl möglicher Rollen also, die soziale Identität im Rahmen einer sozialen Rolle.

⁴⁹ „Einesteils ist die Bewußtwerdung, als eine Zusammenführung abgesplitteter Teile, eine bewußte Willensleistung des Ich, anderenteils aber bedeutet sie auch ein spontanes Hervortreten des Selbst (...). Einerseits erscheint die Individuation als Synthese einer neuen Einheit, die zuvor aus zerstreuten Teilen bestand, andererseits aber als das Offenbarwerden eines Wesens (...). Wir erschaffen gewissermaßen das Selbst durch das Bewußtmachen unbewußter Inhalte (...). Dadurch wird die Sonderexistenz, das heißt die jeweilige Ichhaftigkeit aufgehoben, der Kreis des Bewußtseins erweitert und durch die Bewußtmachung der Paradoxien werden die Konfliktquellen zum Verstiegen gebracht.“ (Jung 1991, 197-198)

⁵⁰ Als psychologisches Nachdenken oder bewusstes Zurückwenden überführt Reflexion automatisch-natürliche Prozesse in bewusst-schöpferische. Da jede Erfahrung durch psychische Bilder und Symbole vermittelt wird, hat die an einem Bewusstsein orientierte Reflexion eine Entsprechung im Unbewussten. Der reflexive Prozess bringt deshalb psychische Bilder durch seine bewußtseinsbildende Funktion zu einer Entscheidungs- und Handlungsschwelle. Hinsichtlich eines Ausbalancierens von psychischen Gegensätzen stellt Reflexion daher mehr als ein Wissen dar, ein inneres Sehen nämlich, dass sich an Träumen, Bildern, Symbolen und dem Selbst orientiert (Vgl. Samuels 1991, 186-187).

„Persona ist die Maske oder das Gesicht, das ein Mensch aufsetzt, um der Welt gegenüberzutreten. Die Persona kann sich auf die Geschlechtsidentität, ein Entwicklungsstadium (...), einen sozialen Status, eine Tätigkeit oder den Beruf beziehen (...).“ (Samuels 1991, 156)

Da ein Mensch im Laufe seines Lebens und auch manchmal zur gleichen Zeit mehrere Personas tragen kann und daher nicht auf eine Persona festgelegt bleibt, erweitert Jung seinen Persona-Begriff mit der Beschreibung einer „äußeren Einstellung“.

„Die Persona ist also ein Funktionskomplex, der aus Gründen der Anpassung oder der notwendigen Bequemlichkeit zustande gekommen, aber nicht identisch ist mit der Individualität. Der Funktionskomplex der Persona bezieht sich ausschließlich auf das Verhältnis zu den Objekten. Von der Beziehung des Individuums zum äußeren Objekt ist nun die Beziehung zum Subjekt scharf zu unterscheiden. (...) Ich bezeichne die äußere Einstellung, den äußeren Charakter als Persona (...).“ (Jung 1993, 174-176)

In Bezug auf eine Außenwelt erfolgen daher bewusste Wahrnehmungen und Handlungen durch den Funktionskomplex der Persona, der durch die Definition als „äußere Einstellung“ ein großes funktionelles Feld eröffnet. Zur Persona gehören damit nicht nur psychische und habituelle Einstellungen, sondern auch typische Erscheinungsbilder, Rollenklischees und Verhaltensweisen, die eine notwendige und sinnvolle Anpassung eines Individuums an eine Gesellschaft oder Realität ermöglichen oder erwarten lassen (Vgl. Hark 1988, 122-124). Die Persona wird nicht nur den individuellen Neigungen und Haltungen entsprechend gewählt, sondern auch durch die Rolle definiert, die eine bestimmte Umgebung von einer Person oder einer Rolle erwartet. Ist es zunächst die Gemeinschaft, die eine Einstellungswahl durch objektive, mit entsprechender sozialer Bedeutung versehene Rollen unterstützt, stabilisiert eine subjektive Einseitigkeit der bewussten Einstellung im Sinne einer sozialen Rolle innerhalb einer Gemeinschaft das Ich. Im Spannungsfeld der Anforderungen und Erwartungen einer Gesellschaft und den Einstellungen und Ansprüchen des Individuums differenziert sich die Persona dann beständig weiter.

„Die Persona ist immer identisch mit einer typischen (im Original kursiv) Einstellung, in der eine (im Original kursiv) psychologische Funktion dominiert, z.B. das Denken oder das Fühlen oder die Intuition etc.. Diese Einseitigkeit bedingt immer eine relative Verdrängung der andern Funktionen.“ (Jung 1964, 330)

Jacobi formuliert hier in einer Präzisierung die drei grundlegenden Kriterien, denen die Persona Rechnung tragen muss, nämlich

„ (...) erstens dem Ich-Ideal bzw. dem Wunschbild, das jeder Mensch in sich trägt, und nach welchem er beschaffen sein und vorgehen möchte, zweitens dem allgemeinen Bild, das die jeweilige Umwelt sich von einem ihrem Geschmack und Ideal entsprechenden Menschen macht, und drittens den psychisch und physisch gegebenen Bedingtheiten, die der Verwirklichung des Ich- bzw. Umweltideals ihre Grenzen setzen.“ (Jacobi 1972, 39) ⁵¹

5.2. Die Individuation und die Archetypen

Da die Archetypen für Jung sogenannte Fundamente der Psyche bilden, um die sich im Laufe der Menschheitsgeschichte bestimmte, wiederkehrende Erfahrungen als

⁵¹ Gruen benutzt in diesem Zusammenhang den Zwang zur Anpassung an eine Umwelt und zur Sozialisierung als Argument, um durch diesen „Verrat am Selbst“ auf die Abspaltung von Körpergefühlen und Körperempfindungen hinzuweisen. Das eigene Selbst kann deshalb nicht auf eigenen Erfahrungen aufgebaut werden, weil ihnen keine ausreichende Bedeutung beigemessen wird (Vgl. Gruen 1993, 35-41). *„Das Bedenkliche an unserer Anpassung ist nicht nur, daß wir alle bis zu einem gewissen Grad unfreiwillig nach dem Willen anderer leben. Das Gefährliche ist vielmehr, daß wir in dem Moment, in dem wir sozusagen außerhalb (im Original kursiv) unserer Körperlichkeit leben, anfangen, die Freiheit zu fürchten (im Original kursiv), die durch den Durchbruch unserer Selbstgefühle plötzlich erwacht ist. Wir sehnen uns zwar alle nach Freiheit, sind aber gleichzeitig auf vielfältige Art an die Macht (im Original kursiv) gebunden, von der wir Anerkennung und Lob verlangen. Das verurteilt uns zur ewigen Suche nach Bestätigung ausgerechnet bei denjenigen, die unsere wirklichen Bedürfnisse verneinen.“ (Gruen 1993, 38).*

Grunderlebnisse des Menschen gruppieren, beschreibt er einen archetypisch strukturierten Ablauf des Individuationsprozesses (Vgl. Samuels 1989, 58-71/Vgl. Jacobi 1972, 57-75).

Der Individuationsprozeß ist in seiner Gesamtheit eigentlich ein spontaner, natürlicher und autonomer, jedem Menschen potentiell mitgegebener Ablauf innerhalb der Psyche, wenn er sich dessen auch zumeist unbewußt ist. Er bildet (...) als <Reifungs- bzw. Entfaltungsprozeß> die psychische Parallele zum Wachstums- und Alterungsprozeß des Körpers. Unter bestimmten Umständen (...) kann er durch verschiedene Methoden angeregt, intensiviert, bewußt gemacht, bewußt erlebt und verarbeitet werden, und dem Menschen dadurch zu einer größeren <Vollständigkeit>, zu einer <Abrundung> seines Wesens verhelfen.“ (Jacobi 1972, 164-165)

In dieser Hinsicht folgen einer ersten archetypischen Auseinandersetzung mit dem Schatten als wesentliche Strukturen des kollektiven Unbewussten die Archetypen von Anima und Animus und der Archetypus des Selbst. Die Arbeit am Schatten besteht dabei im Wesentlichen in der Auseinandersetzung mit den negativen Seiten der eigenen Person. Darunter werden alle bisher vom bewussten Leben ausgeschlossenen inferioren Anteile der Person verstanden, die im persönlichen oder kollektiven Unbewussten lebendig sind und sich als dunkle Charakterzüge bemerkbar machen.⁵² Die folgende archetypische Stufe von Animus und Anima enthält die Realisation des persönlichen und kollektiven Verhältnisses zum Gegengeschlecht. Als archetypische Strukturen rufen sie bei Mädchen und Jungen, Frauen und Männern Vorstellungen hervor, die sich von einer jeweiligen bewussten Einstellung und Funktionsweise unterscheiden. Geschlechtlichkeit wird hier zur Metapher für das Andere, das Fremde und Faszinierende, dass in gewisser Weise das Gegenpsychologische symbolisiert (Vgl. Samuels 1989, 373-374).⁵³

„Jeder Mann trägt das Bild der Frau von jeher in sich (im Original kursiv), nicht das Bild dieser (im Original kursiv) bestimmten Frau, sondern einer (im Original kursiv) bestimmten Frau. Dieses Bild ist im Grunde genommen eine unbewußte (...) Erbmasse, ein <Typus> (<Archetypus>) (...) ein vererbtes psychisches Anpassungssystem. Wenn es keine Frauen gäbe, so ließe sich aus diesem unbewußten Bilde jederzeit angeben, wie eine Frau in seelischer Hinsicht beschaffen sein müßte. Dasselbe gilt auch von der Frau, auch sie hat ein ihr angeborenes Bild vom Manne.“ (Jung 1972 a, 224) ⁵⁴

Ist in dieser Hinsicht einerseits eine tatsächliche, gegengeschlechtliche Beziehung ein bereicherndes inneres Geschehen für das Individuum, fördern zum anderen innere, psychische Prozesse die tatsächlichen Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Eine entscheidende Frage ist daher, wie das Bewusstsein mit den gegensätzlichen Erscheinungsbildern des Unbewussten umgeht und diese vom persönlichen Erleben her miteinander in Beziehung bringt, um schließlich ihre Vereinigung zu bewirken. Anima und Animus erscheinen somit über die bestehenden körperlichen, gleich- und gegengeschlechtlichen Unterschiede hinaus auch als Möglichkeiten der Verständigung über die seelisch geistigen Gegensätze (Vgl. Samuels 1989, 373-379).⁵⁵

⁵² Vgl. auch das Kapitel 3.3.: Das Ich und sein Schatten.

⁵³ anima, lat.: Seele, Hauch; animus, lat.: Geist, Denkkraft (Vgl. Menge 1977, 43).

⁵⁴ „Ich habe dieser Sachlage entsprechend den projektionsbildenden Faktor bei der Frau als Animus (im Original kursiv) bezeichnet. Dieses Wort heißt Verstand oder Geist. Wie die Anima dem mütterlichen Eros entspricht, so der Animus dem väterlichen Logos. Es liegt mir ferne, diesen beiden intuitiven Begriffen eine allzu spezifische Definition geben zu wollen.“ (Jung 1976 a, 23) Ich weise an dieser Stelle darauf hin, dass sich an dieser Darstellung von Jung zahlreiche Kontroversen entzündeten. Eine Zusammenfassung gibt hier Samuels, der auf die Entwicklungsfähigkeit der beiden Begriffe hinweist und eine Einordnung in die Diskussion um das soziale und biologische Geschlecht vornimmt. Er fasst seine Anmerkungen dahingehend zusammen, dass bei diesen Begriffen von multiplen, sich verändernden Potentialen gesprochen werden sollte, die sich aus der Berücksichtigung und Anerkennung von Unterschieden und Unterscheidungen ergeben (Vgl. Samuels 1989, 379-403).

⁵⁵ Als Seelenbild entwickelt sich die Anima in den Auseinandersetzungen und Begegnungen mit der Mutter, Mädchen und anderen Frauen. Darüber hinaus sind als vererbtes psychisches Anpassungssystem in diesem inneren Bild der Frau alle Erfahrungen der weiblichen Ahnenreihe enthalten, die nachfolgend in Phantasien, Träumen und Symbolen auftreten können. Zahlreiche Erscheinungsbilder der Anima finden sich daher auch in Mythen, Märchen und Religionen (Hexe, Fee, Göttin, Königin). Eine Entwicklung des Seelenbilds umfasst die vier Stufen der primitiven, naturhaften, der erotischen, schwärmerischen, der vergeistigten,

Die fortschreitende Integration der gegengeschlechtlichen Anteile von Anima und Animus und der Mana-Persönlichkeiten⁵⁶ führt abschließend zum psychischen Mittelpunkt des Individuums und zur Ganzheit als der letzten Stufe der Individuation, die Jung auch Selbst-Werdung nennt.⁵⁷

„Das Selbst ist nicht nur Mittelpunkt, sondern auch jener Umfang, der Bewußtsein und Unbewußtes einschließt; es ist das Zentrum dieser Totalität, wie das Ich das Bewußtseinszentrum ist.“ (Jung 1972, 59)

Da das Bewusstsein durch das Ich definiert wird und den einzigen bewussten Ausschnitt des Selbst darstellt, kann der Schritt vom Ich zum Selbst als Einordnung des Ich in einen übergeordneten Zusammenhang bezeichnet werden.⁵⁸ Das Selbst wird deshalb zu einem entelechetischen Prinzip, das durch das Ich ein Gefühl für die eigene Individualität bewusst hervorruft. Im Selbst wird die Ganzheit eines Individuums gefunden, die zugleich kollektiv und durch die Besonderheit ihrer Ausprägung individuell ist.⁵⁹ Das Selbst erscheint hier gleichzeitig als Endpunkt der Individuation und als Basis, auf der neue psychische Prozesse aufbauen und angeordnet werden.

„Ich unterscheide daher zwischen Ich (im Original kursiv) und Selbst (im Original kursiv), insofern das Ich nur das Subjekt meines Bewußtseins, das Selbst aber das Subjekt meiner gesamten, also auch der unbewußten Psyche ist. In diesem Sinne wäre das Selbst eine (ideelle) Größe, die das Ich in sich begreift.“ (Jung 1993, 143)

spirituellen und der göttlichen, prophetischen Anima. Diese können in Mischformen auftreten und verschiedene Stimmungen auslösen. Als männliches Seelenbild in der Frau verkörpert der Animus hinsichtlich einer Erkenntnis, eines Unterscheidungsvermögens und einer Vernunft das Logos-Prinzip. Hierzu gehören die persönlichen Erfahrungen mit dem Vater, Jungen und anderen Männern. Als Personifikationen und Erscheinungsbilder treten wie bei der Anima in vier Stufen die naturhaften, körperbetonten, die romantischen, idealisierten, die spiritualisierten und die weisen Männergestalten auf. Der Animus vermittelt hier als Archetypus die Existenz einer inneren und geistigen Welt, die zum Wegbereiter einer emotionalen Intelligenz und weiblichen Spiritualität wird. Anima und Animus bilden unabhängig von persönlichen Erfahrungen insgesamt auch sogenannte Seelenführer, die als Personifikationen des Unbewussten eine Vermittlung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem übernehmen (Vgl. Hark 1988, 20-25/Vgl. Samuels 1991, 38-41). Jung verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Unterscheidung von Yin und Yang in der chinesischen Philosophie (Vgl. Jung 1990, 62).

⁵⁶ „Die Mana-Persönlichkeit aber ist eine Dominante (im Original kursiv) des kollektiven Unbewußten, der bekannte Archetypus des mächtigen Mannes in Form des Helden, des Häuptlings, des Zauberers, Medizinmannes und Heiligen, des Herrn über Menschen und Geister, des Freundes Gottes. (...) Die Figur des Zauberers hat bei Frauen ein nicht weniger gefährliches Äquivalent: Es ist eine mütterlich-überlegene Figur, die große Mutter, die Allerbarmerin, die alles versteht und alles verzeiht und immer das Beste gewollt hat, die stets für andere gelebt und niemals das Ihre gesucht hat, die Entdeckerin der großen Liebe, so wie er der Verkünder der letzten Wahrheit ist.“ (Jung 1991 a, 113) „Beide Figuren (...) haben eine unendliche Fülle von Erscheinungsformen, und sie sind wohlbekannt aus der Welt der Primitiven und aus Mythologien in ihren guten und bösen, lichten und dunklen Aspekten (...). Von beiden Figuren geht eine mächtige Faszination aus, die das Individuum, dem sie entgegentreten, unweigerlich in eine Art von Selbstherrlichkeit und Größenwahn hineinreißt, wenn es sich nicht durch Bewußtmachung und Unterscheidung von der Gefahr einer Identifikation mit ihrem gauklerischen Bilde freizumachen versteht. (...) Mana heißt das <außerordentlich Wirkungsvolle>. Mana zu besitzen, heißt wirkende Kraft zu haben auf andere, aber auch die Gefahr, dadurch überheblich und selbstherrlich zu werden.“ (Jacobi 1972, 194-195)

⁵⁷ Jung ist der Auffassung, dass der Mittelpunkt der Persönlichkeit immer mit Mana verbunden ist: „So führt uns die Auflösung der Mana-Persönlichkeit durch die Bewußtmachung ihrer Inhalte natürlicherweise zu uns selbst zurück als einem seienden und lebenden Etwas (...) Dieses >Etwas< ist uns fremd und doch so nah, ganz uns selber und uns doch unerkennbar, ein virtueller Mittelpunkt (...) Ich habe diesen Mittelpunkt als das Selbst (im Original kursiv) bezeichnet. (...) Die Anfänge unseres ganzen seelischen Lebens scheinen unentwirrbar aus diesem Punkte zu entspringen, und alle höchsten und letzten Ziele scheinen auf ihn hinzulaufen.“ (Jung 1991 a, 122)

⁵⁸ Vergleiche auch die Ausführungen zum Selbst in Kapitel 4 und 4.1.

⁵⁹ „So ist das Selbst auch das Ziel des Lebens, denn es ist der völlige Ausdruck der Schicksalskombination, die man Individuum nennt, und nicht nur des einzelnen Menschen, sondern einer ganzen Gruppe, in der einer den andern zum völligen Bilde ergänzt.“ (Jung 1991 a, 124)

6. Zusammenfassung Selbst und Individuation

In der Auffassung von Jung steht das menschliche Bewusstsein in einem dialektischen Verhältnis zum Unbewussten. Neben einem personalen Unbewussten umfasst es jene a priori vorhandenen Strukturen der Archetypen, die nicht bewusstseinsfähig sind, aber Bewusstseinsinhalte und Erfahrungen konstellieren und in ihrer Wirkung erfahren werden. Die Archetypen und das kollektive Unbewusste werden damit zum eigentlichen Gegenüber des Bewusstseins:

„Es ist so, wie wenn ein Dialog zwischen zwei gleichberechtigten Personen stattfände, in welchem jeder dem anderen ein gültiges Argument zutraut und es deshalb der Mühe wert hält, die gegensätzlichen Standpunkte durch gründliche Vergleichung und Diskussion einander anzugleichen oder sie klar zu unterscheiden.“ (Jung 1967, 101)

Das Bewusstsein ist dabei zunächst in einem unbewussten Selbst-Potential angelegt und geht aus diesem hervor.

„Das U. (Unbewußte, d.V.) ist meines Erachtens ein psychologischer Grenzbegriff, welcher alle diejenigen psychischen Inhalte oder Vorgänge deckt, welche nicht bewußt sind, das heißt nicht auf das Ich in wahrnehmbarer Weise bezogen sind. (...) So gut wie die bewußten Inhalte in einer bestimmten Tätigkeit begriffen sind, so sind es auch die unbewußten Inhalte, wie uns die Erfahrung lehrt. Wie aus der bewußten psychischen Tätigkeit gewisse Resultate oder Produkte hervorgehen, so gehen auch aus der unbewußten Tätigkeit Produkte hervor, zum Beispiel Träume und Phantasien.“ (Jung 1993, 192-194)

Ein Bewusstsein existiert demnach nur durch die Bezogenheit von zunächst unbewussten Inhalten auf das Ich, das dadurch zum existentiellen Ich-Bewusstsein wird. Für Jung steht das Bewusstsein aber in einem Spannungsverhältnis zum Unbewussten und differenziert sich auf der Basis archetypischer Präfiguration. Da die Archetypen den Lebensablauf zuerst in einer archetypisch ungerichteten Form und durch Unbewusstheit gewährleisten, schafft erst das Auftauchen eines Ich-Bewusstseins die Möglichkeit zur Freiheit des Willens und Gerichtetheit eines bewussten Prozesses.

„Das Bewußtsein ist in erster Linie ein Orientierungsorgan (im Original kursiv) in einer Welt äußerer und innerer Gegebenheiten. Zuerst und vor allem stellt das Bewußtsein fest, daß etwas vorhanden ist. Ich bezeichne diese Fähigkeit als Empfindung (im Original kursiv). Damit ist nicht irgendeine spezifische Sinnesstätigkeit gemeint, sondern die Wahrnehmung überhaupt. Eine weitere Fähigkeit gibt die Deutung (im Original kursiv) des Wahrgenommenen. Ich nenne sie das Denken (im Original kursiv). (...) Eine dritte Fähigkeit stellt den Wert (im Original kursiv) des Objektes fest. Ich nenne die Wertfunktion das Fühlen (im Original kursiv). (...) Diese drei Funktionen wären zur Orientierung in irgend einer Gegebenheit völlig genügend, wenn es sich um ein gegen Raum und Zeit isoliertes Objekt handelte. Im Raum aber ist das Objekt in unendlichem Zusammenhang mit der Vielheit der Objekte, und in der Zeit stellt es immer nur einen Uebergang dar, aus dem was es war, zu dem, was es sein wird. Der größte Teil der räumlichen Zusammenhänge und ebenso der zeitlichen Wandlung ist unvermeidlicherweise im Moment der Orientierung unbewußt, und doch gehören raumzeitliche Zusammenhänge unbedingt zur Feststellung einer Objektbedeutung. Die vierte Fähigkeit des Bewußtseins, nämlich diejenige, welche die Feststellung der raumzeitlichen Zusammenhänge wenigstens annähernd ermöglicht, ist die Intuition (im Original kursiv). Diese ist eine Wahrnehmungsfunktion, welche das Subliminale erfaßt, nämlich die mögliche Beziehung zu Objekten, die nicht im Blickfeld erscheinen, und die möglichen Wandlungen in Vergangenheit und Zukunft, über welche das Objekt keine Aussage macht. Intuition ist ein unmittelbares Innwerden von Zusammenhängen, welche von den drei anderen Funktionen im Moment der Orientierung nicht festgestellt werden können.“ (Jung 1967, 142-143) ⁶⁰

Für Jung ist das motivierende Moment der Bewusstseinsentwicklung die stufenweise Assimilation des Unbewussten an das Ich. Dabei geht eine Dynamik von dem Archetypus des Selbst aus, aus dem auch das Ich als Konstitutivum und

⁶⁰ Vergleiche zur Intuition (Phantasie) auch die Ausführungen zu Winnicott (Übergangsobjekte), v. Weizsäcker (Gestaltkreis), Straus (Selbst-Bewegung) und Palagyi (Bewegungsphantasie) in dieser Arbeit.

Kristallisationspunkt des Bewusstseins hervorgeht. Eine primäre Ganzheit des Individuums ist hier jederzeit präsent, aber als unbewusstes und zu entwickelndes Potential angelegt.

„Die unbewußte Ganzheit erscheint mir daher als der eigentliche spiritus rector alles biologischen und psychischen Geschehens. Sie strebt nach totaler Verwirklichung, also totaler Bewußtwerdung im Fall des Menschen.“ (Jung 1971, 327)

Die Archetypen strukturieren dabei eine stufenartige Anordnung und prozessorientierte, sinnvolle Folge der Bewusstseinsentwicklung eines Menschen mit dem richtungsweisenden Ziel einer Vollständigkeit im Selbst.

„Das sind die mythologischen Zusammenhänge, die Motive und Bilder, die jederzeit und überall ohne historische Tradition oder Migration neu entstehen können. Diese Inhalte bezeichne ich als kollektiv unbewußt (im Original kursiv). So gut wie die bewußten Inhalte in einer bestimmten Tätigkeit begriffen sind, so sind es auch die unbewußten Inhalte, wie uns die Erfahrung lehrt. Wie aus der bewußten psychischen Tätigkeit gewisse Resultate oder Produkte hervorgehen, so gehen auch aus der unbewußten Tätigkeit Produkte hervor, zum Beispiel Träume und Phantasien. (...) Ein Traum stellt sich uns dar, wir erschaffen ihn nicht bewußt. Gewiß verändert die bewußte Reproduktion oder gar schon die Wahrnehmung vieles daran, ohne aber die Grundtatsache der produktiven Regung von unbewußter Provenienz aus der Welt zu schaffen.“ (Jung 1993, 193-194)

Die menschliche Widersprüchlichkeit entsteht für Jung aus der grundlegenden, gegensätzlichen Struktur der Psyche und einem auf die Einseitigkeit des Bewusstseins kompensatorisch wirkenden, unbewussten Selbst.⁶¹ Der Mensch trägt demnach immer den unbewussten Gegensatz zu einer momentanen Bewusstseinstendenz in sich. In diesem Zusammenhang stellt die transzendente Funktion eine Möglichkeit dar, die sich widersprechenden bewussten und unbewussten Elemente während des Individuationsprozesses durch eine vereinigende Synthese symbolisch zu überwinden.⁶²

Er (der unbewusste Ausdruck als Symbol, d.V.) wird dadurch zu einem neuen, die ganze Einstellung beherrschenden Inhalt, der die Zerspaltung aufhebt und die Kraft der Gegensätze in ein gemeinsames Strombett zwingt. Damit ist der Stillstand des Lebens aufgehoben, und das Leben kann weiter fließen mit neuer Kraft und neuen Zielen.“ (Jung 1993, 189)

Einerseits erweist sich das Selbst hier mit seiner kompensatorischen Wirkung und der Symbolbildung als ein Regulationsprinzip, andererseits wird durch die Differenzierung einer psychischen Funktion und die Ausbildung einer Persona eine bewusste Ich-Stabilität hervorgerufen. Die rationalen und irrationalen psychischen Funktionen Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren stehen dabei gleichberechtigt nebeneinander. Das zeitliche Nacheinander der Differenzierung von äußerer und innerer Einstellung und über- und untergeordneten Funktionen dient deshalb insgesamt einer Bewusstseinsstabilisierung.

Betrachtet Jung in diesem Zusammenhang die menschliche Individuation eher als einen Prozess der zweiten Lebenshälfte, fassen seine Nachfolger die Individuation und die Entfaltung der potentiellen Lebensmöglichkeiten des Individuums als einen lebenslangen Vorgang auf. Für sie stehen außerdem das Verhältnis zwischen einem Selbst und den äußeren Beziehungen zu den Personen und Objekten und die

⁶¹ Prinzipiell stehen Bewusstsein und Unbewusstes in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Ohne das Ich gibt es kein Bewusstsein und ohne Bewusstsein, das sich auf das Unbewusste beziehen kann, gibt es keinen teleologisch ausgerichteten psychischen Prozess (Vgl. Samuels 1989, 187-192).

⁶² Hinsichtlich eines Gleich- oder Ungleichgewichts der Psyche entstehen insgesamt eine Anzahl von Gegensatzpaaren, an denen sich aktuelle Einstellungen und Korrekturen ablesen lassen: Ich/Selbst; Ich/Schatten; Ich/Persona; Ich/Animus; Ich/Anima; bewusst/unbewusst; persönlich/kollektiv; Extraversion/Introversion; rational/irrational; Bild/Instinkt; Eros/Logos. Die psychischen Einstellungs- und Funktionstypen bauen ebenfalls auf dem Prinzip der Bipolarität auf (Vgl. Samuels 1989, 172-175).

Anregungen und Aktivitäten aus der personalen Umwelt gleichermaßen im Vordergrund.⁶³ Eine ausschließliche Konzentration auf das Selbst als ein genau definiertes Ziel der Individuation und seine symbolische Funktion lenkt hier von einem multiplen Charakter der Psyche ab, der gerade von Jung mit den verschiedenen archetypischen Stufen beschrieben wird. Die differenzierten Auseinandersetzungen mit den Archetypen und die Resultate daraus erreichen damit eine ebenso große Bedeutung für das Bewusstsein wie die Erfahrungen des Selbst. Das Ideal oder Konzept eines ganzheitlichen Selbst tritt dadurch in den Hintergrund. (Vgl. Samuels 1989, 192-197).

„Das heißt, wir sollten die Multiplizität der Stimmen akzeptieren, ohne sie unbedingt zu einer (im Original kursiv) Figur vereinigen zu wollen. Daraus folgt, daß der Dissolutionsprozeß ebenso wertvoll ist wie derjenige der Vereinheitlichung. Ein verstärktes Interesse an der psychologischen Varietät anstatt an der psychologischen Ein-heit ermöglicht tiefere Einsichten in die Emotionen, die Bilder und Beziehungen.“ (Samuels 1989, 198)

In diesem psychologischen Sinn bedeutet Ganzheit dann, dass etwas erfahren oder gesehen wird, wie es sich aktuell präsentiert. Unvollkommene Elemente und Vorstellungen von Dingen und Personen, die weniger als das Ganze darstellen, lassen sich dadurch auch eher mit dem Selbst verbinden. Zustände der individuellen Integration und Desintegration sind also Bestandteile eines dynamischen Individuationsprozesses, in dem unterschiedliche Formen des Selbst auftreten: Das ganze Selbst und sogenannte Teil-Selbste, die zum Ausdruck gebracht und erfahren werden können. Mit diesen unterschiedlichen Selbst-Repräsentationen wird deshalb nicht so sehr die Empfindung von Ganzheit akzentuiert, sondern vielmehr der Eindruck und die Erfahrung betont, dass ein Ich „Ich bin es selbst“ sagen kann (Vgl. Samuels 1989, 201).

Vor dem Hintergrund einer lebenslangen Individuation rücken dann auch die frühesten Anfänge in der Entwicklung des Bewusstseins und des Selbst und die Bedeutung archetypischer Strukturen für die Entwicklungsvorgänge in der Kindheit in den Vordergrund. M. Fordham und E. Neumann, deren Theorien als Nachfolger Jungs in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung erhalten, vertreten zwar hinsichtlich des Individuationsprozesses unterschiedliche Standpunkte, gehen aber grundsätzlich von der Hypothese Jungs aus, dass die Individuation mit der Entwicklung aus dem ursprünglichen Identitätszustand, der ursprünglichen Nicht-Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt, zusammenfällt (Vgl. Jung 1993, 147-148).

Fordham fasst diesen Sachverhalt folgendermaßen zusammen:

„Das Kind beginnt sein Leben mit einer ihm selbst unbekannten Psyche, durch welche es aber wächst und bewußt wird. Es ist wahrscheinlich, daß es durch die Erfahrung der Archetypen, die wir Erwachsene als Inhalte seiner eigenen Psyche erkennen, seiner inneren Natur mehr und mehr gewahr wird, obschon das Kind dies nicht begreift. Das rührt daher, daß die Archetypen zuerst immer als etwas dem Subjekt Fremdes, nicht Zugehöriges erlebt werden (Fordham, 1974, 9)

Ebenso wie die Differenzierung des Individuums von der Kollektivpsyche kann die Lösung des kleinen Kindes von der Mutter als erste Stufe der Individuation aufgefasst werden. Aus einem primären Selbst und der nachfolgenden Identität mit der Mutter entwickelt das Kind eigene Objektbeziehungen und vollzieht erste Schritte der Individuation (Vgl. Jung 1993, 148-150). Fordhams auf der Grundlage von

⁶³ Erst durch einen dialektischen Prozess, der eine gegenseitige Beziehung und kommunikative Verbindung der Menschen untereinander von Geburt an ermöglicht, kann also auch ein Maß für eine persönliche Entfaltung gefunden werden. Aus dieser Perspektive der Stichworte „Beziehung versus Autonomie“ und „lebenslange Individuation“ liegt es daher nahe, eine genetische Orientierung zu gewinnen, um zu einem „Selbst-Werden“ des Individuums beizutragen (Vgl. Bittner 1981 a, 12-39).

Deintegration und Reintegration kontinuierlich verlaufender Entwicklungsprozess kann hier in einen Zusammenhang gebracht werden mit Jungs Auffassung, dass sich das bewusste Ich erst durch eine andauernde Konfrontation mit einer inneren und einer äußeren Welt stabilisiert. Fordham betont dabei den unvermeidlichen Widerspruch zwischen den archetypischen Erwartungen und den tatsächlichen Bedingungen der Außenwelt, denen ein Kind ausgesetzt ist. Gerade deshalb wird von ihm die besondere Bedeutung von Ruhephasen zur Erholung und zum Aufbau neuer Bewusstseinsstrukturen hervorgehoben.

Neumann erweitert Jungs Archetypenkonzept in die frühe Kindheit hinein und weist nach, dass die mythologische Dimension den Lebensentwurf schon beim kleinen Kind bestimmen kann. Er geht prinzipiell davon aus, dass das Kind zu Beginn des Lebens eine psycho-physische Ganzheit bildet und im Selbst während seiner Entwicklung mit den dazugehörigen Bedürfnissen und Aktivitäten das dirigierende Zentrum dieser Ganzheit sichtbar wird. Während das Selbst als Zentrum die psychischen Prozesse im Sinne der Ganzheit steuert, versteht Neumann unter Ganzheit die Einheit des Psychischen. Für ihn sind die verschiedenen Entwicklungsstadien des Menschen archetypisch konditioniert, sodass das Selbst ein lebendiges, kreatives System der Ganzheit darstellt.

„Die Zentroversion ist die Tendenz der Ganzheit, die Einheit ihrer Teile herzustellen und ihre Differenzierung in einheitsgebundenen Systemen zusammenzufassen. Diese Einheit des Ganzen wird durch Kompensationsprozesse aufrecht erhalten, die der Zentroversion unterstehen, mit deren Hilfe die Ganzheit ein sich schöpferisch erweiterndes lebendes System darstellt. Die Zentroversion wird in späterem Stadium sichtbar als dirigierendes Zentrum, nämlich als Bewußtseinszentrum im Ich, als psychisches Zentrum im Selbst. (...) Zentroversionstendenz wird sie erst auf der Gestaltungsstufe, in der ein Zentrum wirklich sichtbar wird als Ich oder angenommen werden muß wie im Selbst.“ (Neumann 1949, 307)

Die Erforschung des menschlichen Bewusstseins und des ursprünglichen Ich-Beginns führt auch bei den Psychoanalytikern D.W. Winnicott und H. Kohut zur Auseinandersetzung mit einem psychischen Selbst. Winnicott konzentriert dabei seine Arbeit auf die Vorgänge der frühen Kindheit. Für ihn kann erst mit der Entwicklung eines Selbst-Bewusstseins von einem eigentlichen Selbst gesprochen werden. Das Selbst wird von ihm als innere Realität oder isolierter Kern betrachtet, der sich erst auf dem Wege eines Erkennens des Unterschieds und der Andersartigkeit entwickelt.⁶⁴

„Man könnte sagen, das zentrale Selbst sei das ererbte Potential, das eine Kontinuität des Seins erlebt und auf seine eigene Weise und in seiner eigenen Geschwindigkeit eine personale psychische Realität und ein personales Körperschema erwirbt. Es scheint, als müsse man das Konzept von der Isolierung dieses zentralen Selbst als ein Merkmal der Gesundheit ansehen.“ (Winnicott 1974, 59)

Winnicott unterscheidet hier ein wahres und ein falsches Selbst, das sich jeweils aus den Beziehungen zur Mutter und den Objekten entwickelt (Vgl. Winnicott 1974, 182-199). In diesem Zusammenhang sind von Winnicott die Vorstellungen von den Übergangsobjekten, die zur Symbolbildung und zum Bereich der eigentlichen Erfahrung führen, besonders zu erwähnen. Dieser unterscheidet sich von anderen Bereichen einer inneren und äußeren Realität dadurch, dass er symbolischer Art ist und somit den Spannungsbereich zwischen Innen und Außen aufhebt.

Kohut vertritt die Auffassung, dass die Einführung eines neuen Selbst-Systems notwendig ist, um bisher unbeachtet gebliebene psychische Phänomene beschreiben zu können. Kohut gibt in seinen Forschungen zum Selbst den Gedanken der Introspektion

⁶⁴ Winnicott verwendet den Begriff des Selbst also in zweifacher Hinsicht.

und Empathie den Vorzug. Er versucht durch das Nacherleben psychischer Vorgänge in anderen Menschen eine Einfühlung zu gewinnen, sodass psychologische Erklärungen nur aus dieser introspektiv-empathischen Haltung abzuleiten und zu erklären sind. Kohut bezeichnet das Selbst als ein psychisches System mit eigener Dynamik und Struktur, dem sich die primär erhaltenden Triebe unterstellen (Vgl. Samuels 1989, 224-241).

„Wie kann der theoretische Rahmen der Psychoanalyse dergestalt umgeformt werden, daß die zahlreichen und verschiedenen Phänomene, die wir hinsichtlich des Selbst beobachten, darin unterzubringen sind? Die Antwort auf diese Frage, die sich überraschenderweise aufdrängte-rückblickend hätte es eigentlich nicht überraschend zu sein brauchen -, war (...) alternierend oder sogar gleichzeitig in den Begriffen zweier theoretischer Systeme zu denken; daß wir, gemäß einem psychologischen Prinzip der Komplementarität, erkennen müssen, daß ein Begreifen der Phänomene, die wir (...) antreffen, zwei Ansätze verlangt: eine Psychologie, in der das Selbst als Mittelpunkt des psychologischen Universums gesehen wird, und eine Psychologie, in der das Selbst als ein Inhalt eines psychischen Apparates gesehen wird.“ (Kohut 1979, 12)

Wenn Neumann, Fordham, Winnicott und Kohut zusammenfassend die Individuation aus dem Blickwinkel der frühen Kindheit betrachten, verfolgen sie damit auch die Interessen Jungs. Durch ihre entwicklungspsychologischen Unterscheidungen und Ergänzungen in der Theorie des Selbst werden von Anfang an im Selbst-Erleben verschiedene Strukturniveaus berücksichtigt, unbewusste von bewussten und idealisierte von realen Erfahrungen unterschieden. Eine genaue Analyse der frühkindlichen Mechanismen von Identifikation, Projektion und Introjektion ermöglicht hier eine exakte Differenzierung von „Selbst-Anteilen im Objekterleben und Objektanteilen im Selbst-Erleben“. Sie trifft daher auch eine Unterscheidung zwischen bewusster und unbewusster Phantasie und realer Erfahrung. Inhaltlich erweitert sich damit das Bild des Menschen durch die Hervorhebung der kommunikativen Aspekte, der Phantasie und der kreativen Möglichkeiten im Sinne der Selbst-Werdung des Individuums (Vgl. Schöpf 1981, 40-49).

„Die (im Original Kleinschreibung) Psychologie des Einzelnen ist niemals erschöpfend aus ihm selber zu erklären, sondern es muß auch klar erkannt sein, daß und wie seine individuelle Psychologie durch die zeitgeschichtlichen Umstände bedingt ist (...). Und sodann läßt sich irgend ein psychologischer Tatbestand niemals erschöpfend aus seiner Kausalität allein erklären; er ist ja als lebendiges Phänomen immer in die Kontinuität des Lebensprozesses unauflöslich verknüpft, so daß er zwar einerseits stets ein Gewordenes, andererseits aber auch stets ein Werdendes, Schöpferisches ist.“ (Jung 1960, 497)

7. Das primäre Selbst bei Fordham

Aus Jungs Auffassungen vom Selbst entwickelt Fordham den Begriff eines primären Selbst, der die Gesamtheit von Psyche und Soma vom ersten Beginn intrauterinen Lebens umfasst. Fordham hat Einwände gegen den Aspekt eines anordnenden, stabilen Selbst, da dieses die subjektiven psychischen Empfindungen, individuell geprägten Aktionen und Reaktionen und die Phasen der Veränderung und Entwicklung des Kindes nicht angemessen berücksichtigt:

„Die Vorstellung des Selbst ausschließlich als Integrator läßt keinen Raum für das Entstehen von Teilsystemen als Folge der dynamischen Triebe und der Reize durch die Umwelt.“ (Fordham 1974, 79)

Das primäre Selbst stellt für Fordham die psychosomatische Ganzheit des Säuglings dar und umfasst auch alle psycho-physiologischen Potentiale, die in der Form von archetypischen Erwartungen an die Umgebung und von Prädispositionen in den Formen der Wahrnehmung, des Einwirkens und Reagierens auf die Umgebung auftreten. Fordham verweist in diesem Zusammenhang auf die psychosomatische Qualität der Archetypen. Körper und Psyche sind demnach unlösbar miteinander verbunden, sodass die körperlichen Funktionen, Haltungen und Bewegungen innere Zustände zum Ausdruck bringen und der Säugling eine Realität auch über seinen Körper erlebt (Vgl. Samuels 1989, 73-79). Die psychosomatische Einheit bildet hier die Grundlage eines persönlichen Realitätsgefühls, das als Basis der Individuation betrachtet werden kann. Das primäre Selbst enthält für Fordham außerdem eine progressive Wachstumstendenz, einen teleologischen Faktor, der durch einen rhythmischen Wechsel von De- und Reintegration zur Ausbildung eines Ich-Bewusstseins führt.

Ein Teil des primären Selbst, der sich durch den Geburtsvorgang abgelöst hat, muss nach Fordham im Prozess der Reintegration an das primäre Selbst angegliedert werden. Dieser beständige Wechsel zwischen Deintegration und Reintegration umfasst die zunehmende Orientierung an der Umwelt und an den inneren psychischen Beziehungen des Säuglings. Der Säugling wird dabei von Fordham trotz der frühen Beziehungsform zu seiner Mutter im Sinne einer „Participation mystique“ als ein aktives, individuelles Wesen betrachtet.⁶⁵

„Betrachtet man das Selbst als eine primäre Ganzheit, als die Summe von Teilsystemen, und stellt man sich vor, daß diese Teile sich vom Selbst ablösen können (de-integrate), um sich dann wieder mit ihm zu vereinen (integrate), so wäre das eine Erklärung für die Möglichkeit, das Kleinkind als eine von den Eltern abgelöste Ganzheit zu behandeln.“ (Fordham 1974, 80)

Befindet sich der Säugling in den frühen Lebensstadien hauptsächlich in einem unbewussten, integrierten Zustand, ist eine Folge von Deintegration und Reintegration abhängig von der psychischen Organisation des Säuglings. Der Zustand der Reintegration dauert bspw. dann längere Zeit an, wenn eine relativ stabile, identitätsstiftende Lage des Säuglings gewährleistet wird. Prozesse, in denen sich Teile vom Selbst ablösen (de-integrate) und anschließend vereinigen können (re-integrate), sind in diesem Zusammenhang Impulse zur Bedürfnisbefriedigung wie die

⁶⁵ Nach Fordham verfügt das Kind bereits über organisierte, entwicklungsfähige Wahrnehmungsfunktionen, die zunächst dem Selbst angehören. Wahrnehmung, Erinnerung, Organisation der mentalen Funktionsweise, Kontrolle der Mobilität, Realitätsprüfung, Sprache, Abwehrmechanismen und die Kapazität zum Verzicht auf die organisierenden Funktionen sind deshalb die sich im Individuationsprozess ausprägenden Ich-Funktionen. In der frühen Kindheit wird also die Aktivität des ursprünglichen Selbst durch die De- und Reintegration strukturiert, während das Ich-Bewusstsein zunächst diskontinuierlich und unstrukturiert ist (Vgl. Samuels 1989, 140-143). „Züge des Ich stehen eindeutig mit archetypischen Prozessen und Strukturen in Verbindung, wie der größte Teil der Wahrnehmung, der Phantasie, der Bewegung und der Abwehrmechanismen. So steht das gesunde und stabile Ich mit den Fundamenten der Persönlichkeit genauso in enger Beziehung wie mit der Wirklichkeit, die es umgibt.“ (Dieckmann/Jung 1982, 394)

Nahrungsaufnahme, der Körperkontakt und das Gehaltenwerden, die gewissermaßen eine Störung des sich enthaltenden, ganzheitlichen Selbst im Säugling darstellen. Integration wird dabei von Fordham an den Schlaf oder schlafähnliche Zustände wie bspw. Ruhe gekoppelt, während denen der Säugling die Vorgänge der Deintegration assimilieren kann. Er gewinnt dadurch die positive Erfahrung, dass sich Spannungszustände, die mit den verschiedenen Körperzonen wie der Brust, Hand, Haut und Gesicht verbunden sind, in eine befriedigende Entspannung verwandeln können. Deintegration und Reintegration bilden also die Grundlage von Lebenserfahrungen und -prozessen, die im Selbst organisiert werden.

In diesen Phasen ist für Fordham die Begegnung mit der Mutter von besonderer Bedeutung, da sie in die Aktivitäten des Selbst einbezogen wird. Als Teil der Eigenwelt und der Selbst-Wahrnehmung des Säuglings bildet sie eine Hälfte einer auf Gegenseitigkeit angelegten Beziehung. Die Fähigkeit, das Kind in dem Akt des Tragens und Haltens als Fortsetzung des Enthaltens im Leib der Mutter zu „enthalten“, bezieht sich auf die gesamte Gegenwart der Mutter, ihre Einstellungen, Blicke und Worte. Durch dieses mentale Enthalten setzt sie im Umgang mit dem Säugling ihre empathischen Fähigkeiten ein, um die Emotionen und Bewegungen des Säuglings aufzunehmen und sie in adäquater Form zu beantworten (Vgl. Samuels 1989, 281).

Das Kind und die Mutter bilden als eigenständige Personen für Fordham eine systemische Beziehung. Unabhängig von dem Einfühlungsvermögen der Mutter und ihren kommunikativen Fähigkeiten verfügt der Säugling hier über das Vermögen, Reaktionen bei der Mutter hervorzurufen, um mit ihr in eine Beziehung treten zu können. Fordham grenzt sich mit dieser Auffassung eindeutig von Neumann ab, der die passiven Seiten des Säuglings in dieser Beziehung hervorhebt und die leibliche Mutter als Repräsentantin der archetypischen „Großen Mutter“ ansieht. Diese nimmt den Säugling in seiner psychischen Qualität ganz in sich auf und verschmilzt mit ihm. Fordham ordnet diesen Vorgang der Verschmelzung eher unter dem Gesichtspunkt einer personalen, physischen Realität als unter den archetypischen Aspekten ein. Für ihn nimmt die Mutter instinktiv Kontakt mit dem kindlichen Selbst auf und verleiht ihm dadurch physische und psychische Realität. Sie empfindet hier das Bedürfnis, den Säugling -wie zuvor in ihrem Leib- als Teil ihres Selbst erfahren zu können.

„Deshalb ist es wichtig, daß sie in der Lage ist, auf Grund ihres eigenen Erfahrens, als sie selbst noch ein kleines Kind war, zu reagieren. Verfügt sie über genügend unbewußte >Erinnerungen<, so versorgt sie das Kind nicht nur als getrennte Person, sondern kann auch sich selbst in seine Lage versetzen.“
(Fordham 1974, 94)

Die Mutter hat die Möglichkeit, Situationen zu schaffen, in denen die Vorgänge der Deintegration und Reintegration zu befriedigenden Erlebnissen für den Säugling werden können, um den Übergang vom primären Selbst zum Mutter-Kind-Selbst zu erleichtern.

„Indem die Mutter das Kind zuverlässig und einfühlsam versorgt, schafft sie die Grundlage für ein Gefühl von Vertrauen, das in einer sicheren und verlässlichen Umgebung ein individuelles Identitätsempfinden entstehen läßt.“ (Fordham 1974, 94)

Die Mutter unterstützt damit die Ausbildung des Ich, da die desintegrativen Prozesse zur Ausbildung von Ich-Fragmenten und zu ersten Vorstellungen des Säuglings von seiner eigenen körperlichen Gestalt führen. Die Unterscheidung zwischen den eigenen Körpergrenzen und der Mutter verläuft nach Fordham über die Prozesse der Projektion, Introjektion und Idealisierung, die beim Säugling nicht in erster Linie psychische, sondern körperbezogene Vorgänge sind.

„Introjektion ist Essen, Hören, Sehen, Einatmen; Projektion ist Ausscheiden, Spucken, Wieder-Ausspeien von Nahrung, Sich-Übergeben und Ausatmen.“ (Fordham 1974, 96)

In den desintegrativen Phasen beginnt der Säugling bspw. die Suche nach der Brust der Mutter als etwas Getrenntes zu erleben und nicht als etwas, was aus dem ursprünglichen Selbst hervorgeht. Das Kind macht die Erfahrungen, dass Deintegration und Reintegration sich abwechseln und es trotz der Trennung von der Mutterbrust überleben kann. Der Verlauf der desintegrativen Phasen -der Säugling wartet darauf, dass ihm die Brust der Mutter angeboten wird und die Brustwarze eine Lücke in seinem Mund füllt- und der sich anschließende Identitätsgrad hängen hier insgesamt von der Zeitspanne des Wartens ab. Die Fähigkeit, diesen Zustand der Deintegration zu ertragen, ist bei Kindern unterschiedlich ausgeprägt und wird im Laufe der Individuation erst langsam entwickelt. Dauern die desintegrativen Phasen für den Säugling in diesem Stadium zu lange an, kann es zu exzessiven Erfahrungen der Deintegration kommen, die sich durch körperliche Anzeichen von Angst wie Schreien, Erbrechen, Atemlosigkeit, etc. bemerkbar machen. Seelische Bewegungen fallen hier immer mit körperlichen Empfindungen und Erfahrungen zusammen.⁶⁶

Der rhythmische Wechsel kann daher so lange befriedigend ablaufen, wie eine Übereinstimmung zwischen Deintegration des ursprünglichen Selbst und den archetypischen Erwartungen besteht, die von der Mutter erfüllt werden. Im weiteren Verlauf der Selbst-Entwicklung und Ich-Bildung lernt das Kind dann, zwischen guten und schlechten Objekten und befriedigenden und frustrierenden Erlebnissen zu unterscheiden. Die betreffende Person oder das Objekt werden dabei vom Säugling in der Qualität eines „Alles-oder-nichts-Gesetzes“ erlebt.

„Zufriedenheit ist Glückseligkeit, Unzufriedenheit ist Katastrophe.“ (Fordham 1974, 93)

Von Fordham wird hier besonders die Nähe zur Ganzheit hervorgehoben, weil es immer Selbst-Äußerungen des Kindes sind, die sich zunächst nur auf Teilobjekte wie bspw. die gute, befriedigende Brust und die schlechte Brust, die sich entzieht oder nicht erfahren werden kann, beziehen. Die archetypischen Erfahrungen, die als Prädispositionen für die persönliche Beziehung zwischen Mutter und Kind bestimmend sind, verwandelt die Mutter in persönliche Körpererfahrungen, Gedanken, Ideen und sprachliche Beziehungsmuster. In diesem Sinne fördern die realen Einschränkungen und Frustrationen das Ich-Wachstum und den Erwerb eigener Kompetenzbereiche des Kindes.⁶⁷ Nach Fordham werden über diese Reaktionsschemata Ich-Fragmente oder Ich-Kerne gebildet, die eine erste Identität des Kindes ausbilden.⁶⁸

⁶⁶ Gruen spricht in diesem Zusammenhang davon, dass der Säugling von Anfang an die Möglichkeit besitzt, etwas aus dem eigenen Sein zu erzeugen. Seiner Auffassung nach entscheiden gerade die Vorgänge in den ersten Lebenswochen darüber, ob die Entstehung eines Selbst auf der Grundlage eigener Fähigkeiten möglich ist. Die Entscheidung, ob die eigenen Bedürfnisse und Beweggründe zur Entstehung eines Selbst und damit zur Autonomie führen, hängt auch wesentlich davon ab, ob eine Angst vor der Lebendigkeit oder die Möglichkeiten zur Äußerung eigener Bedürfnisse schon früh erzeugt werden. „Wenn eine Mutter von ihren ursprünglichen Gefühlen faktisch abgeschnitten ist, wird sie nicht auf ihr Kind eingehen können. Es wird ihr nicht möglich sein, seine Bedürfnisse und seine Suche nach Kommunikation mit ihr adäquat wahrzunehmen. Wenn dieser Vorgang schon dem Ernähren des Kindes Schwierigkeiten in den Weg stellt, dann können wir uns vorstellen, daß das vermehrt der Fall sein wird, wenn die Mutter durch die Bedürfnisse des Kindes - gesteuert durch seine Autonomie-Prozesse – herausgefordert wird, ihre und seine Autonomie zu unterdrücken. (...) Eltern, die nicht auf die Bedürfnisse eingehen können, die ein Kind von sich aus entwickelt, bewirken, daß das Kind für seine angehende Integration von der Außenwelt abhängig sein wird. (...) Man lernt, seine eigenen Bedürfnisse und Beweggründe nicht zu erkennen. Der Mensch kann sein Eigenstes nicht erkennen, weil er sich seines eigenen Zentrums, seines Mittelpunktes, nicht bewußt ist.“ (Gruen 1993, 21-23)

⁶⁷ Sidoli verweist hier auf verschiedene Erwartungshaltungen des Säuglings und der Mutter. Zyklische und rhythmische Prozesse im Selbst der Mutter und des Säuglings öffnen und verschließen sich gleichermaßen, sie suchen einander und ziehen sich dann wieder in sich selbst zurück, sodass von Deintegration, Reintegration und auch vom Spiel auf beiden Seiten gesprochen werden kann (Vgl. Sidoli 1992, 259). Gruen weist darauf hin, dass Säuglinge nach der Geburt nicht nur Stimmen folgen, sondern sich auch im Rhythmus zu ihnen bewegen. Dieser Tanz des Kindes ist seiner Auffassung nach einerseits ein Zeichen für die Mutter, dass das Kind sich ihr zuwendet, andererseits liegt darin für sie die Möglichkeit der Zuwendung in einer gegenseitigen Anerkennung und Weiterentwicklung. „Wie kommt diese menschliche Fähigkeit, Empathie (im Original kursiv) zustande?(...) Die Verbindung des Säuglings mit seiner Umwelt ist durch das Gehalten-, Getragen- und Berührtwerden gekennzeichnet. Die kinästhetischen

Im Verlauf des ersten Lebensjahres betreffen die Deintegrationsabläufe deshalb in immer geringerer Weise das ganze Selbst des Kindes und beziehen sich nur noch auf Teilsysteme. Das aus einzelnen Fragmenten bestehende Ich gewinnt zunehmend die Möglichkeit, den dynamischen Wechsel von Deintegration und Reintegration im Selbst zu steuern und dadurch zu verhindern, dass dieser unproduktiv verläuft.⁶⁹ Es entwickeln sich daraus auch fortlaufende Veränderungen in der persönlichen Orientierung und in den Objektbeziehungen, die nur noch Teile des Selbst und damit nicht mehr die ganze Person des Kindes betreffen.

„Ohne das Ich käme es nur zu sich wiederholenden des-integrativen Reaktionen, die, obwohl anpassungsfähig, nicht zu wechselseitig aufeinander einwirkenden Strukturen führen würden.“ (Fordham 1974, 81)

Durch das Ich als Differenzierungsorgan, die Beziehung zu den Teilobjekten, die Wahrnehmung innerer und äußerer Vorgänge und die Körpergefühle gewinnt das Kind die Fähigkeit, neben dem Erwerb von Vorstellungen über seinen eigenen Körper auch über eine innere Welt von symbolischen Bildern zu verfügen und sein Innenleben zu gestalten.

„Seine Objekte (des Säuglings, d.V.) sind nicht mehr die Objekte des Mutter-Selbst, sondern seine eigenen, seine Selbst-Bilder sind unterschieden von der Darstellung äußerer Objekte.“ (Fordham 1974, 99)

Der Übergang von der anfänglichen Verschmelzung von Selbst- und Objektanteilen bis zu einer emotional und kognitiv erlebten Trennung von innerer und äußerer Welt erfolgt hier vor allem mit Hilfe der Übergangsobjekte⁷⁰ und dem Spiel.

„Es gehört zum Spiel als Verständigungsmittel, daß auch Personen miteinbezogen werden und vom Kind bestimmte Rollen zugeteilt bekommen. Dadurch wird ein wechselseitiges Hin und Her (oft erst allmählich) möglich. Es kommt zu Kompromissen, und das Spiel bekommt einen sozialen Charakter. Das Bewußtsein, beim Spiel psychisch und sozial ein Teil eines größeren Ganzen zu sein, trägt entscheidend zur seelischen Gesundheit bei. (...) So veranschaulichen die Spiele auch, daß kollektives Leben auf psychologischen Prozessen beruht. Sie heben diese ins Bewußtsein und führen damit auch zu realitätsgerechteren Handlungen.“ (Dieckmann/Jung 1982, 395-396)

Nach Fordham findet das Spielen bereits dann statt, wenn der Säugling die Brustwarze der Mutter als Spielobjekt entdeckt. Das Loslassen und Wiedereinfangen der Brustwarze wird gerade dann zu einem Spiel, wenn sich einer vorangehenden Deintegration ein befriedigender und nahezu abgeschlossener Integrationsvorgang angeschlossen hat. Das Ich erreicht hier in der Darstellung des Selbst im Spiel und im Hinblick auf äußere Objekte eine zunehmende Symbolisierungsfähigkeit.

Nervenbahnen sind die Tragfläche unserer unmittelbaren Perzeptionen des anderen; wechselseitig moduliert durch visuelle, akustische, taktile und Geruchs-Sinne. (...) Dadurch, daß das Kind die Zuwendung seiner Mutter empathisch erfahren kann, wird es ihm möglich, seine eigenen Gefühle im Spiegelbild der Mutter zu erspüren und somit zu gestalten. Die komplementäre Kleinkind-Mutter-Beziehung wird ständig modifiziert durch den wechselnden Zustand des gegenseitigen Erkennens zwischen Mutter und Kind.“ (Gruen 1993, 24)

⁶⁸ Fordham legt aber Wert auf die Feststellung, die Rolle der Mutter als Bezugsperson nicht zu idealisieren. Da die Mutter nach der Geburt des Kindes innerhalb ihrer Ich-Selbst-Achse ebenfalls Prozesse der Deintegration und Reintegration durchläuft, wird das mütterliche Ich natürlicherweise auch aus dem Gleichgewicht gebracht. Entscheidend für eine Versorgung des Kindes ist somit eine in ihrer Ich-Struktur stabile Persönlichkeit (Vgl. Samuels 1989, 286/Vgl. Sidoli 1992, 254-255).

⁶⁹ Sidoli bezeichnet in diesem Zusammenhang das Vertrauen des Säuglings in diesen rhythmischen Wechsel und autoerotische Aktivitäten wie das Daumenlutschen als grundlegende Fähigkeiten, um eine Abhängigkeit von den Umweltfaktoren mit Zuversicht annehmen zu können. Zum Zweiten weist sie aber auch auf die von Fordham beobachteten Abwehrmechanismen des Selbst hin, die bei einer mangelnden Empathie zwischen der Mutter und dem Säugling auftreten können. Fordham beschreibt als Folgen dieser Verteidigungshaltung eine defizitäre emotionale Kommunikationsfähigkeit, die mangelnde Symbolisierungsfähigkeit und ein nur fragmentarisch vorhandenes Ich (Vgl. Samuels 1989, 221-222/Vgl. Sidoli 1992, 248-265).

⁷⁰ Vergleiche hierzu die Ausführungen zu Winnicott in dieser Arbeit.

„Geht man davon aus, daß das kindliche Ich im Spiel in die Nähe des Selbst gerät, so dürfte das Spiel zur Darstellung des Selbst beitragen. Mit anderen Worten: Im frühkindlichen Spiel tut das Kind einen ersten Schritt vom Selbst-Sein hin zum Sich-Selbst-Finden (Fordham 1974, 22).

Bevor das Kind die Fähigkeit zum Symbolisieren entwickeln und über diese auf Dauer verfügen kann, muss es eine bewusste Unterscheidung zwischen sich selbst und seiner inneren Welt, sich selbst und seiner äußeren Welt und zwischen innerer und äußerer Welt treffen. Das Kind kann also nur dann eine innere Vorstellung der Mutter, die ihm Vertrauen und Sicherheit vermittelt, aufbauen, wenn es ein Symbol für sie heranzieht. Die Fähigkeit zum Symbolisieren ist aber eng mit der Kapazität des Vertrauens verbunden, die von der Stabilität des Ich-Bewusstseins abhängt (Vgl. Samuels 1989, 147; 219). Nur in einer gelungenen, empathischen Mutter-Kind-Beziehung, in der das Kind einfühlsam und zuverlässig versorgt wird, entsteht daher die Grundlage für ein Gefühl von Vertrauen, das ein individuelles Identitätsempfinden mit der Möglichkeit zur nachfolgenden Autonomie verknüpft. Die gelungene Ablösung von der Mutter, die Fordham mit ungefähr zwei Jahren als für vollzogen erachtet, bildet hier die Basis späterer Änderungs-, Ablösungs- und Trennungsvorgänge.

„Das Selbst, in dem sich allmächtige Objekte entwickelt haben, die miteinander in Beziehung stehen, hat sich als ein organisiertes, zentrales, personales Ich dargestellt, das seine Ganzheit reguliert und gute und schlechte Objekte enthält. Obwohl ein erhebliches >Ungleichgewicht< besteht, weil genügend gute Objekte vorhanden sind, um die Oberhand über die schlechten zu behalten, wurden Strukturen entwickelt, durch die künftige Trennungsschritte zwar traurig, aber lohnend gemacht werden (Fordham 1974, 100)

Der Mangel an einer Symbolisierungsfähigkeit ist nach Fordham darauf zurückzuführen, dass empathische Beziehungen zwischen Mutter und Kind nicht stattgefunden haben. Das Selbst reagiert dadurch mit einer Abwehr, mit Rückzug oder mit der Errichtung einer Barriere zwischen Selbst und Nicht-Selbst, deren Folge der Verlust gesunder Ich-Funktionen ist. Da sich kein stabiles Ich-Zentrum ausbilden kann, wird auch durch den Wechsel zwischen Deintegration und Reintegration keine Verknüpfung unter den bisher ausgebildeten Ich-Fragmenten hergestellt. Das Individuum bleibt damit im Erleben vieler Situationen auf die Erfahrung der Deintegration beschränkt.⁷¹

Zusammenfassend bildet das Selbst in der Theorie Fordhams ein bei der Geburt vorhandenes primäres Integrat, dass sich im Zusammentreffen mit der Umwelt in einzelne, im Unbewussten wirksame, archetypische Konfigurationen und ein

⁷¹ Gruen hebt die besondere Bedeutung der frühkindlichen Beziehung zur Mutter hervor, wenn er als Resultat einer missglückten Beziehung labile Ich-Strukturen erkennt, die durch eine Spaltung des eigenen Selbst kompensiert und damit zur Ablehnung der eigenen Autonomie führen. *„Eine Mutter, die ihr Kind intuitiv vor Reizüberflutung beschützt, legt in ihm den Grundstock, aus dem eigenen Selbst heraus lernen zu können. Wenn die Mutter dazu nicht in der Lage ist, wird sein Bewußtsein entweder von der Erfahrung der Hilflosigkeit beherrscht, die es zu einem Versager macht, oder das Gefühl des Ausgeliefertseins wird verdrängt und vom sich bildenden Selbst gespalten. Mit solch einer Lösung muß alles, was an die Situation erinnert, in der die Erfahrung der Hilflosigkeit gemacht wurde (wie zum Beispiel die empathische Erfahrung des Kindes und damit sein Menschlichsein) ausgeschaltet werden. Auf diese Weise werden ganze Teile seines angehenden Seins vom Bewußtsein abgespalten.“* (Gruen 1993, 25-26) Laing spricht in dem Zusammenhang der Spaltung von einem verkörperten und einem unverkörpernten Selbst. Er versucht aufzuzeigen, dass ontologisch unsichere Personen sich überwiegend mit dem Teil identifizieren, der von ihnen als unverkörpernt empfunden wird (Vgl. Laing 1994, 79-84).

⁷² *„In den Fällen, in denen eine Deintegration stattfindet und die archetypischen Erwartungen nicht erfüllt werden (Mund-Brustwarze, das Bedürfnis, gehalten zu werden, Arme, die halten usw.), wird die darauffolgende Reintegration nicht auf der Grundlage einer körperlich-sinnlichen Erfahrung zustande kommen (...). Die archetypischen Bilder von der Brust, die nicht von der wirklichen Mutter vermittelt werden, scheinen das Baby zu ergreifen, das sich, während es an seinem eigenen Daumen saugt, auf ein archetypisches Bild des Saugens an der Brust bezieht (Deintegration des Saugens) und fühlt, dass die wirkliche Brustwarze die Leere, das frustrierende Loch in seinem Mund ausfüllt. Soweit verläuft alles unproblematisch, weil das Baby auf diese Weise eine Desintegration vermeidet und überleben kann, bis die Mutter zurückkommt. Wenn jedoch das archetypische Deintegrat zu häufig >Babysitter< sein muss, das heißt, wenn sich das Baby zu lange selbst zusammenhalten muss, dann kann keine Entwicklung stattfinden, weil autistische Verteidigung (Verteidigung des Selbst) ins Spiel kommt und dadurch verhindert wird, dass sich (...) eine Beziehung zu der wirklichen Mutter aufbaut.“* (Sidoli 1992, 259)

Bewusstseinszentrum differenziert. Durch einen rhythmischen Zyklus von Deintegration und Reintegration werden Erfahrungen gewonnen, die im Selbst bereits angelegt sind und von ihm organisiert werden. Für Fordham ist der rhythmische Wechsel von Deintegration und Reintegration während des Individuationsprozesses ein entscheidendes Kriterium für den Ausgleich der verschiedenen psychischen Strukturen. Fordham beschreibt deshalb mehrere Anteile, die gleichermaßen und manchmal auch gleichzeitig bei der Erfahrung „Ich bin es selbst“ eine Rolle spielen können. Konsequenterweise spricht Fordham dann auch von sogenannten Teil-Selbsten im Individuum, bspw. dem sozialen und dem moralischen Selbst (Vgl. Fordham 1985, 81-93).⁷³ Es kann deshalb zwei Formen des Selbst geben, die zum Ausdruck gebracht und erfahren werden können: Das ganze Selbst (Integrat) und die Teil-Selbste (Deintegrate). Zusammen bilden sie das Modell eines relativierten, situationsbezogenen und pluralistischen Selbst-Systems, das sich in einer bewussten Erfahrung und in der Empfindung des Ganzseins oder der Ganzheit präsentiert. Mit seiner Vorstellung des Selbst als einem letztendlich unanschaulichen, zentraler Faktor beschreibt Fordham somit sowohl das psychische Gleichgewicht als auch die psychische Entwicklung und Wandlung des Individuums (Vgl. Jacoby 1985, 61-65).

Die Funktionen des Ich und die verschiedenen archetypischen Konfigurationen und Vorstellungen im Unbewussten bleiben dabei Anteile des Selbst.⁷⁴ Eine wirkliche Erfahrung ist für Fordham nur dann möglich, wenn das Ich als bewusstes Element des Selbst mit der Gesamtheit der archetypischen Inhalte im Selbst verbunden ist. Fordham stellt deshalb eine Theorie vor, in der das Selbst einen Faktor sui generis jenseits der Archetypen und des Ich bildet. So können seiner Auffassung nach auch die unterschiedlichen Systeme von Ich und Selbst besser betrachtet werden (Vgl. Samuels 1989, 192-196/Vgl. Samuels 1991, 198-202). In dieser Hinsicht kann das Ich zentrale, organisierende Faktoren und eine autonome innere Instanz im Selbst erleben. Hierzu gehört zum einen eine notwendige Unterscheidung des Ich vom Selbst, um nicht einer psychischen Inflation zu verfallen. Zum anderen enthält diese Perspektive auch die Möglichkeit, das Selbst als transpersonal im Sinne von anderen Objekten, Personen und hinsichtlich einer Gottesvorstellung zu erleben (Vgl. Jacoby 1985, 61-65).

⁷³ „I have postulated two forms of the self: the whole self and part selves. They are the result of two kinds of self functioning – integration and deintegration. It is apparent that deintegrated part selves can become sufficiently stable to be revealed in a self-assessment inventory. Thus both forms of the self tend to stability though there is oscillation between the two – more in infancy, less in adult persons.“ (Fordham 1985, 89)

⁷⁴ Wenn das Selbst eine Totalität darstellt, kann das Kind nicht existieren. Wenn die Mutter das Selbst des Kindes darstellt, kann die Mutter nicht existieren. Beide stellen für Fordham jeweils nur einen Teil des Selbst dar (Vgl. Samuels 1989, 214). „Aus diesem allgemeinen Zusammenhang zwischen der von innen kommenden Aktivität des Selbst und der von außen kommenden Aktivität der Mutter läßt sich eine zweite und präzisere Parallele gewinnen. Innere Gefühle von Harmonie und Zweckgerichtetheit (Erfahrungen des Selbst) können als Introjektionen der (mütterlichen) Umgebung, zumal der Gegenwart und des gefühlsmäßigen Erlebens der Mutter betrachtet werden (...). Die Ich-Selbst-Konfiguration des Individuums spiegelt wider, was zwischen ihm und der Mutter >gewesen< ist. Diese Betrachtung der Ich-Selbst-Achse dürfte befriedigender sein als die allzu simple, reifizierte Formel von der >Mutter als Selbst<.“ (Samuels 1989, 215-216)

8. Das Selbst bei Neumann

8.1. Die Ich-Selbst-Achse

Während Fordham seine Auffassungen über die frühen Entwicklungsprozesse des Selbst aus seiner analytischen Arbeit mit Kindern und Erwachsenen entwickelt, entstammt Neumanns Theorie des Selbst in erster Linie einer Interpretation subjektiver Quellen, die er aus seiner analytischen Arbeit mit Erwachsenen gewinnt. Neumann zieht dazu mythologisches Material als Quelle von Metaphern für psychologische Phänomene heran, um die frühe Entwicklung des Kindes als einen inneren Vorgang zu beschreiben. Neumann setzt hier voraus, dass die mythologischen Erzählungen als Bilder phylogenetischer Entwicklungsprozesse verstanden werden können und zum Verständnis ontogenetischer Vorgänge beitragen. Insbesondere für die Zeit ontogenetischer Entwicklungen im Säuglings- und Kleinkindalter hebt Neumann den Einfluss der Archetypen als transpersonale Entitäten hervor, die einen personalen und individuellen Entwicklungsprozess maßgeblich bestimmen.⁷⁵

„Die archetypische Phasenentwicklung des Bewußtseins ist eine transpersonale Gegebenheit. Wir erkennen in ihr eine dynamische Selbstentfaltung der seelischen Struktur, welche die Menschheitsgeschichte und Individualgeschichte beherrscht. Durch die Orientierung an dieser archetypischen Vorgeformtheit sind auch die Entwicklungsabweichungen, ihre Symbolik und ihre Symptomatik zu verstehen.“ (Neumann, 1949, 10)

Prinzipiell geht Neumann davon aus, dass das Kind eine psycho-physische Ganzheit repräsentiert, dessen individuell und konstitutionell geprägtes Selbst sich während der Individuation entfaltet.

„Die früheste biologisch fundierte Manifestation des Selbst ist von uns als <Körper-Selbst> bezeichnet worden. Es ist die mit der Geburt erscheinende, von der Einbettung in den mütterlichen Körper losgelöste, abgegrenzte einmalige Ganzheit des Individuums, die mit der biopsychischen Einheit des Körpers gegeben ist.“ (Neumann 1980, 11)

In diesem Zusammenhang spricht Neumann aber von einer zweiten psychologischen Geburt des Kindes gegen Ende des ersten Lebensjahres. Er bezeichnet das frühe Stadium nach der Geburt als „post-uterine Embryonalphase“, nach deren Abschluss erst ein individuelles Selbst des Kindes zu erkennen ist. Das kindliche Selbst ist hinsichtlich seiner frühen embryonalen Urbeziehung noch in einer mütterlichen Welt enthalten, sodass das Körper-Selbst des Kindes auch nach der Geburt mit der Mutter eine Einheitswirklichkeit bildet.

„Zwar ist mit der Geburt des Körpers ein Teil der Bindung des Kindes an die Mutter aufgelöst, aber die dem Menschen artgemäße zweizeitige Embryonalzeit weist darauf hin, daß das Kind nach der körperlichen Geburt noch embryonal, das heißt teilweise noch in der Urbeziehung zur Mutter enthalten ist, daß es noch nicht <es selbst> geworden ist. Die vollständige <Selbst-Werdung> findet erst im Laufe der Urbeziehung statt und ist normalerweise erst nach dem ersten Lebensjahr wirklich abgeschlossen.“ (Neumann 1980, 11)

Im Erfahrungsbereich dieser Einheitswirklichkeit besteht also eine primäre Einheit zwischen Mutter und Kind

⁷⁵ Als Nachfolger Jungs nimmt Neumann ein a priori vorhandenes Selbst als dirigierendes Zentrum an. „Jede Darstellung der Persönlichkeitsentwicklung – und besonders die der kindlichen Persönlichkeit – hat für die Analytische Psychologie davon auszugehen, daß das Unbewußte das Erste und Vorhergehende, das Bewußtsein das Spätere und Nachfolgende ist. Die Ganzheit der Persönlichkeit und ihr dirigierendes Zentrum, das Selbst, existieren vor der Bildung und Entwicklung des Ich zum Bewußtseinszentrum, und die Gesetzmäßigkeit der Ich- und Bewußtseins-Entwicklung hängt vom Unbewußten und von der Persönlichkeitsganzheit ab, die das Selbst repräsentiert.“ (Neumann 1980, 9)

„aus der sich das kindliche Individuum erst in seinem Zu-sich-selbst-Kommen als ein Subjekt entwickelt, das einer Du-Objekt-Welt gegenübersteht.“ (Neumann 1980, 12)

Zur Kennzeichnung dieser kindlichen Anfangsphase, die von Neumann als Nicht-Ich- oder Vor-Ich-Phase beschrieben wird, zieht Neumann das mythologische Bild des Uroboros⁷⁶, das Symbol der sich selbst in den Schwanz beißenden Schlange, heran. Mutter und Kind bilden für Neumann hier eine „Dual-Union“, in der das Kind die Brust der Mutter weder außen noch innen und seinen Körper nicht als eigenen erfährt.

*„Auch später noch, wenn das Ich in den ersten Monaten immer häufiger erst für kurze, dann für längere Zeit inselhaft bewußt wird und sich <in der Welt> orientiert, besteht zwischen Welt, dem eigenen Körper und der lustbringenden und Unlust auflösenden Mutter keine Unterscheidung, also für das Lust und Unlust erfahrende Ich des Kindes ist Welterfahrung Erfahrung der Mutter, deren emotionale Wirklichkeit sein Dasein bestimmt. Die Mutter ist für das Kind dieser Phase weder außen noch innen, ihre Brüste werden ebensowenig von ihm als <fremd außen> wie sein eigener Körper als <eigen> erfahren; Kind und Mutter sind ähnlich wie in der uterinen Embryonalzeit noch so zusammengefügt, daß sie miteinander eins sind, eine <Dual-Union> bilden.“ (Neumann 1980, 12)*⁷⁷

Für Neumann ist in dieser Zeit die Welterfahrung des Kindes gleichbedeutend mit der Erfahrung der Mutter, die im Gegensatz zu personalen Zügen in einer archetypischen Einheitswirklichkeit lebt und als Enthaltende, Nährende, Wärmende und Beschützende das Leben für das Kind in der Welt ermöglicht.

*„Auch die Mutter lebt, soweit sie in der Urbeziehung existiert, wie das Kind in der archetypisch bestimmten Einheitswirklichkeit, aber sie ragt in diese nur hinein, weil die Beziehung zum Kinde ja nur einen Teil ihres gesamten Daseins bestimmt. (...) Die Basis für die Entfaltungsmöglichkeit des kindlichen Ich bildet die Gestalt der Mutter als eine archetypische <Große Mutter>, welche nicht nur Lust sondern Ausgleich, Sicherheit und Geborgenheit vermittelt. (...) Die Grunderfahrung dieser durch die <Große Mutter> charakterisierten Phase ist die Geborgenheit in der Kontinuität des Daseins.“ (Neumann 1980, 13, 42)*⁷⁸

Die Mutter ist nicht als Person, sondern als archetypische Gestalt der „Großen Mutter“ ein transpersonaler, anonymer Faktor für den Säugling. Das Kind begreift die Welt deshalb zunächst in mythologischen Kategorien.

„Daß die Ähnlichkeit der kindlichen und der mythologischen Weltauffassung bis zur Identität reicht, gilt besonders für die Auffassung von Schöpfung, Zeugung und Geburt, für den Zusammenhang der

⁷⁶ Der Uroboros ist hier nicht eine Repräsentation der Kindheit oder der Säuglingszeit insgesamt, sondern des für diese Zeit charakteristischen Stadiums des Bewusstseins. Er stellt also ein Bild dar, dass eine frühkindliche Allmacht, einen Solipsismus und eine nicht vorhandene bewusste Differenzierung umfasst. In der Ursprungsgeschichte des Bewusstseins gibt Neumann eine symbolische Antwort auf die Frage nach dem Ursprung dieser Welt (Woher kommt der Mensch?). *„Es ist das Runde des Plato (im Original kursiv), das am Anfang steht (...). Das Runde ist das Ei, das philosophische Welt-Ei, die Anfangs- und Keimstelle, aus der, wie die Menschheit überall lehrt, die Welt entsteht, es ist aber auch das Vollkommene, das die Gegensätze in sich enthält, als Anfang, weil diese Gegensätze noch nicht auseinandergetreten sind, die Welt noch nicht begonnen hat, als Ende, weil diese Gegensätze in ihm wieder zur Synthese zusammengetreten sind, die Welt in ihm wieder zur Ruhe gekommen ist. Als Gegensatz-Enthaltendes ist es das chinesische Tai Gi, das als Rundes Schwarz und Weiß, Tag und Nacht, Himmel und Erde, männlich und weiblich in sich enthält (...). Während das Ruhende als Absolutes ein Statisch-Ewiges ist, veränderungs- und damit geschichtslos, kann es gleichzeitig der Ursprungsort und die Keimstelle des Schöpferischen sein. Als das in sich kreisende Lebendige ist es die Kreisschlange, der Ur-Drachen des Anfangs, der sich in den Schwanz beißt (...). Er tötet sich selbst, heiratet sich selbst und befruchtet sich selbst. Er ist Mann und Frau, zeugend und empfangend, verschlingend und gebärend, aktiv und passiv, oben und unten zugleich.“ (Neumann 1949, 22-24)*

⁷⁷ Neumann beschreibt diesen Zustand folgendermaßen: *„Dies Runde und das Sein im Runden, das Sein im Uroboros, ist die symbolische Selbstdarstellung eines frühmenschheitlichen Zustandes, des frühkindlichen Daseins der Menschheit wie des Kindes. (...) Sie ist wirksam als transpersonales Faktum, das schon vor der Ichbildung als psychische Seinsstufe vorhanden ist. Außerdem aber ist sie in jeder frühen Kindheit individuell neu erlebte Wirklichkeit und als Vor-Ich-Stadium der Kindheit auch personale Erfahrung, in welcher die alte Menschheitsspur noch einmal nachgegangen wird.“ (Neumann 1949, 25-26)*

⁷⁸ In Anlehnung an Melanie Klein betont Neumann den symbolischen Charakter der Mutter-Kind-Beziehung. *„Die Welt ist zunächst immer Mutter-Welt, ja anfänglich sogar <Mutter-Körper-Welt>. Wenn Melanie Klein von der Welt des Kindes sagt: 'Die mannigfaltigen Dinge sind innerhalb des Körpers der Mutter gelegen', und weiter von der Beziehung des Kindes zum Inneren des mütterlichen Körpers formuliert: 'Dieser Teil wird zum Begriff der ganzen Person als eines Objektes und symbolisiert gleichzeitig die äußere Welt und die Wirklichkeit', dann ist sie auf die Körper-Gefäß-Welt-Gleichung gestoßen, von der wir sprechen.“ (Neumann 1980, 37)*

<kindlichen Geburtstheorien> mit der Schöpfungsmythologie. (...) Die Erfahrungen dieser Phase werden, wenn überhaupt, nur in den Symbolbildern der Mythologie sichtbar, welche immer eine Ganzheit, nicht einen Teilaspekt des Bewußtseins, ausdrücken.“ (Neumann 1980, 38, 46)

Wie Fordham lehnt Neumann eine bewusste Idealisierung der leiblichen Mutter ⁷⁹ ab, da nicht das „Personal-Individuelle“, sondern das „artgemäß Mütterliche“ die existenznotwendige Grundlage für das Leben des Kindes bildet (Vgl. Neumann 1980, 23). In einem Netz von personalen Beziehungen werden daher archetypische Bilder evoziert, die gemeinsam ein archetypisches Wirklichkeitsfeld darstellen, das im Innen einen psychischen Faktor und im Außen einen Weltfaktor enthält und voraussetzt (Vgl. Neumann 1980, 90). Im Gegensatz zu Fordham erfolgen die Kontrolle und Regulierung der kindlichen Entwicklung zunächst ausschließlich über die Mutter. Das Kind stellt also in erster Linie ein passives Wesen dar, das mit der Mutter verschmilzt. Die Schlafzustände des Säuglings sind für Neumann daher Teil einer uroborischen Situation der Geborgenheit, während sie für Fordham einen Teil der Verarbeitungsprozesse von Deintegration und Reintegration darstellen.

„Der Verbundenheitscharakter der Dual-Union ist eine artgemäße Gegebenheit, in der ein noch nicht individualisiertes vor-ichhaftes Wesen mit einem transpersonal archetypisch funktionierenden Wesen in einem Einheitsfeld zusammengeschlossen ist. Das gerade hat von jeher die Menschen ergriffen und als ein Überpersönliches erfaßt, daß in der Mutter mit dem Kind nicht eine Privatperson mit einem Privatkind, sondern ein der Menschheit gemeinsames lebendiges Urbild erscheint.“ (Neumann 1980, 25)

Im Zustand dieser Einheitswirklichkeit tritt, so Neumann, das kindliche Selbst paradoxer Weise in einem Doppelaspekt auf. ⁸⁰ Zum einen zeichnet sich das Kind in seiner unbewussten psychobiologischen Ganzheit durch ein Körper-Selbst aus, dass die automorphe Grundlage seiner körperlichen und psychischen Individualität enthält. Zum anderen wird in der Einheitswirklichkeit dieses Körper-Selbst von dem Gefühl bestimmt, ein Teil der Mutter zu sein, da sie als unbedingte, lebensgebende Voraussetzung des frühkindlichen Seins gleichzeitig die Du-Welt und das Selbst des Kindes repräsentiert.

„In der Urbeziehung des Kindes zum Mütterlichen ist also eine Einheit dessen gegeben, was das Bewußtsein später als Gegensatz ebenso von körperlich und psychisch wie von biopsychisch und welthaft auseinanderzuhalten versucht. Man könnte zunächst meinen, das Körper-Selbst sei der Repräsentant des Organismus und seiner unbewußten Instinktwelt(...) die Mutter aber vertrete die Welt als Umwelt und menschliche Sozietät. Aber für die ursprüngliche Situation ist eine derartige Trennung und Zuordnung unmöglich. Körper-Selbst und Welt hängen ebenso zusammen, wie Mutter und Psyche, und das, was später dem Ich als Unbewußtes erscheint, repräsentiert ebenso die Reaktion des biopsychischen Organismus wie die in dieser Reaktion enthaltene Welt, die hier voneinander noch unabhebbar sind.“ (Neumann 1980, 19)

Im Verlauf des ersten Lebensjahres entwickelt sich aus einer Vereinigung des kindlichen Körper-Selbst und dem in der Mutter vorhandenen Bezogenheits-Selbst ein Ganzheits-Selbst des Individuums aus.

⁷⁹ Eine bewusste Idealisierung schließt für Neumann ein, dass die personale Mutter durch eine „affektiv analoge Figur“ ersetzbar ist. Er bezieht sich also auf das instinkthaft dirigierende Verhalten der Mutter. *„Gerade ihr unbewußt dirigiertes Verhalten, welches es ihr möglich macht, mit dem Mutterarchetyp übereinzustimmen, ist für die artgemäße normale Entwicklung des Kindes lebensnotwendig.“ (Neumann 1980, 23)*

⁸⁰ Da es sich bei dieser Einheitswirklichkeit aber um zwei aufeinander bezogene Personen, Mutter und Kind, handelt, wird ein doppelter Aspekt des Selbst sichtbar. Im Körper-Selbst des Kindes repräsentieren sich die körperlichen und psychischen Veranlagungen und Bedürfnisse des Kindes, in die die Mutter mit einbezogen wird. *„Die früheste Urbeziehung zur Mutter ist deswegen so einzigartig, weil in ihr – und fast nur in ihr – der Gegensatz zwischen automorpher Selbstentwicklung und Du-Beziehung, der das ganze menschliche Dasein mit Spannung erfüllt, normalerweise nicht existiert. (...) Wenn wir daher von einer <Verdoppelung des Selbst> in der Urbeziehung sprechen, handelt es sich um einen Versuch, von unserem polarisierenden Bewußtsein aus den paradoxen Zustand der Urbeziehung darzustellen, gleichzeitig aber die dynamische Beziehung zwischen Mutter und Kind ebenso wie die Entwicklung des kindlichen Ich und seiner Persönlichkeit innerhalb dieser Beziehung zu verdeutlichen.“ (Neumann 1980, 15, 18)*

„Das in der Mutter der Urbeziehung inkarnierte Selbst, oder, um es vorsichtiger zu formulieren, der in ihr inkarnierte Funktionsbereich des Selbst, der in der Urbeziehung für das Kind zur prägenden Erfahrung wird, muß mit fortschreitender Entwicklung des Kindes allmählich in dieses <hinüberwandern>. Die mit dem Abschluß der innerweltlichen Embryonalzeit beginnende Selbständigkeit des Kindes als Ich und Individuum ist identisch damit, daß es aus dem engsten Bezogenheitsfeld der Urbeziehung ausgetreten und beziehungsfähig geworden ist, als Ich einem Du innen und außen gegenübersteht. Erst jetzt, in der -partiellen- Auflösung der <participation mystique> zwischen Kind und Mutter, ist das Kind nicht nur ein <Körper-Selbst> sondern eine beziehungsfähige individuelle Ganzheit mit einem <Ganzheits-Selbst>.“ (Neumann 1980, 19-20)

Durch die Trennung zwischen einem kindlichen Ich und einer ihm gegenüberstehenden Mutter als Welt zur Umwelt und zum Unbewussten beginnt das Kind sich als ein getrenntes, eigenständiges Selbst zu erleben. Durch eine Erfahrung und Wirksamkeit des Selbst als eigenes, dirigierendes Zentrum gewinnt das Kind dabei ein erstes Gefühl von Autonomie und Entscheidungsfreiheit. Gleichzeitig enthält dieses Selbst den Ursprung und die Grundlage eines bewussten Ich, welches ohne eine Unterscheidung und Differenzierung zwischen den Gegensätzen Ich und Du und Außen und Innen nicht entstehen kann.

„Mit der <eigentlichen> Geburt ist charakteristischerweise das menschliche Individuum nicht nur ein Sonderfall seiner Art, sondern zugleich ein Teil seiner Gruppe geworden. Das Kind ist jetzt nicht nur <es selbst>, sondern dieses <es selbst> manifestiert sich gleichzeitig als ein Ich-Du nach innen ebenso wie nach außen. Von jetzt an erscheint als <inneres> Grundphänomen der Psyche die Ich-Selbst-Achse, die Beziehung des Ich zum Selbst, während nach außen die Ich-Du-, Subjekt-Objekt-Trennung ebenso als Beziehung zum Du wie als Beziehung zur Welt als einem Gegenüber sichtbar wird.“ (Neumann 1980, 20)

81

In Anlehnung an Cassirer⁸², der die Erfahrung des Raumes und der Zeit beim Primitiven und die Sprachentwicklung des Kindes durch Körpererfahrungen nachzeichnet, weist Neumann hier nach, dass Welt-Erkenntnis und Ich-Entwicklung im und am Körper erfolgen und Körpererfahrungen in diesem frühen Zustand deswegen einen hohen Intensitätsgrad erreichen, weil Liebes- und Erkenntnismomente, Ich-Entwicklung und Du-Beziehung primär miteinander verknüpft sind:

„Ebenso hat Piaget darauf hingewiesen, daß die Welterfahrung des Kindes zunächst am Körper und in der Symbolik des Körpers erfolgt. (...) Die Erfahrung der primären Einheitswirklichkeit ist nicht nur entwicklungsgeschichtlich das unserer Erfahrung <Vorhergehende>, sondern sie bleibt als Fundament unserer Existenz auch dann bestehen, wenn unser nach der Systemtrennung selbständig gewordenes Bewußtsein sein <wissenschaftlich objektives Weltbild> entworfen hat und entwirft. (...) Das Kind aber lebt in der Welt der Einheitswirklichkeit, die noch nicht in die Art der für das Bewußtsein charakteristischen Gegensätzlichkeit geteilt ist. Seine Welterfahrung geschieht in und an der Urbeziehung auch dann, wenn es schon psychisch geboren ist, sein Selbst als Körper-Selbst an sich und nicht mehr in der Mutter erfährt. Piaget sagt: 'Das ganze Universum wird gefühlt als <in communion> und im Gehorsam zum self.' (...) Das Selbst des Kindes erscheint als Körper-Selbst, als eigene biopsychische Ganzheit, und die Welt wird in identischer Verbundenheit mit ihm erfahren. (...) Natürlich <meint> das Kind seine Welt <real>, aber sie ist (im Original kursiv) eine symbolische Welt.“ (Neumann 1980, 35-37)

Wenn das kindliche Ich die Störungen einer Gleichgewichtslage abwehren und Positives wie Negatives so integrieren kann, dass die Einheit der Persönlichkeit gewahrt

⁸¹ Neumann bezeichnet die Tendenz, sich in den Ursprungszustand der „Participation mystique“ aufzulösen, als uroborischen Inzest. Diese Rückkehr wird vom Individuum deswegen als befriedigend erlebt, weil die durch ein bewusstes Ich vorhandenen Spannungen und Unterscheidungen sich in dieser Einheitswirklichkeit auflösen. Sie führen nach Neumann aber auch zur Sehnsucht, Sucht nach Selbst-Auflösung oder zum Bewusstseinsverlust, weil sich durch das Erleben dieser Ursituation auch eine Auflösung im Unbewussten vollzieht (Vgl. Neumann 1980, 29-32). „Solange das kindliche Ichbewußtsein schwach ist und die Anstrengung der Eigenexistenz noch als groß und drückend, Dämmern und Schlafen aber als beglückende Lust empfindet, hat es sich noch nicht in seiner Eigentlichkeit und Anders-Artigkeit entdeckt. Solange herrscht der Uroboros als das große und wirbelnde Lebensrad (...) Der Mensch ist noch nicht im Gegensatz zur Natur, das Ich noch nicht im Gegensatz zum Unbewußten auf sich selbst gestellt, sondern Eigen-Sein ist die lästige und schmerzliche Ausnahmeerfahrung, die überwunden werden soll. In diesem Sinne sprechen wir von einem Uroboros-Inzest. Dabei ist „Inzest“ selbstverständlich symbolisch (...) zu verstehen.“ (Neumann 1949, 30)

⁸² Vergleiche hierzu auch die Ausführungen von Seewald 1992.

und nicht in sich widersprechende Teile gespalten wird, spricht Neumann von einem integralen Ich (Vgl. Neumann 1980, 63). Als Produkt des Selbst steht dieses bewusste Ich mit dem Ganzheitsself in einer lebendigen, gegenseitigen Beziehung, die als Ich-Selbst-Achse bezeichnet werden kann.⁸³

„Wir sprechen von einer Ich-Selbst-Achse, weil die psychischen Entwicklungen und Prozesse zwischen den Systemen Bewußtsein und Unbewußtes und den ihnen entsprechenden Zentren Ich und Selbst sich so darstellen, als ob die beiden Zentren und Systeme sich voneinander entfernen und sich einander annähern. Die Filialisierung des Ich vom Selbst ist dabei mit der Entstehung der Ich-Selbst-Achse und mit einer <Entfernung> des Ich vom Selbst identisch. (...) Die normale (...) Entwicklung des Kindes gipfelt in der Bildung des integralen Ich. Dieses ist in der Identitätsbeziehung (...) entstanden und mit der Fähigkeit ausgestattet, die <negativen> Erfahrungen relativ zu verarbeiten oder abzureagieren, und wird allmählich zum Ich-Pol der Ich-Selbst-Achse, in der das Selbst den tragenden Wurzelgrund der eigenen Psyche darstellt.“ (Neumann 1980, 51, 62)

Innerhalb einer Ich-Selbst-Achse finden ständig Schwerpunktverschiebungen statt. Das bewusste Ich hat bspw. die Fähigkeit, Gedanken, Gefühle und Impulse, welche für eine Tätigkeit störend sind, durch Konzentration auszuschalten. Konzentrierte Anstrengungen von Ich-Funktionen symbolisieren deshalb einen Bewusstseitsgrad, der am äußersten Ende der Ich-Selbst-Achse, am Ich-Pol, liegt.⁸⁴ Da die Konzentration auf dieser Bewusstheitsebene aber nicht über einen längeren Zeitraum aufrechterhalten werden kann und sich dadurch Störungen der Konzentration durch Müdigkeit, Gedanken, Phantasien und Träume einstellen, verschiebt sich der Schwerpunkt der Achse zum Pol des Selbst hin. Diese Veränderung der Beziehungen zwischen Ich und Selbst stellt eine Annäherung an das Unbewusste und die Einheitswirklichkeit im Selbst dar. Andererseits ist auch denkbar, dass der Pol des Selbst sich einem einseitig ausgerichteten Ich-Pol annähert, um durch Konzentrationsstörungen eine psychische Erholung des Individuums zu erreichen. Dieses ist als Zeichen einer zu weiten Entfernung oder als zu starke Isolierung des Ich vom Selbst anzusehen, sodass die Tragfähigkeit der Ich-Selbst-Achse und die flexible Beweglichkeit der beiden Pole, Ich und Selbst, nicht mehr gewährleistet sind.

„Die Linie der psychischen Entwicklung verläuft (...) von der Urbeziehung bis zur Liebesfähigkeit des reifen Menschen (durch, d.V.) automorphe Entwicklungsprozesse, in denen die autonome individuelle Eigenentwicklung der Persönlichkeit betont ist, mit heteronomen Beziehungs-Entwicklungen verknüpft, in denen die Abhängigkeit vom Du im Vordergrund steht. (...) Die Ich-Selbst-Achse ist die Mitte eines komplizierten Mit- und Gegeneinanders von Prozessen, die zwischen dem Unbewußten und dem dirigierenden Ganzheitszentrum auf der einen, dem Bewußtsein und dem Ich-Zentrum auf der anderen Seite spielen.“ (Neumann 1980, 49)

In einer gestörten kindlichen Entwicklung kommt es deshalb nicht nur zu einer Instabilität des Ich, sondern auch der Ich-Selbst-Achse. Dadurch entstehen eine negative Selbst-Figur und verstärkte Abwehrmechanismen des Selbst (Vgl. Jacoby 1985, 58-61).

⁸⁵

⁸³ Auch die besondere Stellung des Menschen in der Welt wird nach Neumann erst durch ein integrales Ich geschaffen. *„Die normale Urbeziehung mit ihrer Sicherheit im Geliebtsein durch die Mutter, der Entwicklung des positiven integralen Ich und einer stabilen Ich-Selbst-Achse führt allmählich zum relativen Bewußtwerden der anthropozentrischen (im Original kursiv) Erfahrung des Kindes, in der das Kind sich als Mittelpunkt <seiner>, aber auch als Mittelpunkt <der> Welt erfährt. (...) Sie ist Ausdruck des Automorphismus mit seinem Akzent auf dem Individuellen und der Bedeutung des Einzelnen für die Entwicklung der Menschheit.“ (Neumann 1980, 63-64)* Neumann rückt hier mit der Ich-Selbst-Achse in die Nähe zu Kohuts bipolarem Selbst (Vgl. Jacoby 1985, 61).

⁸⁴ Die Trennung und Wiedervereinigung von Ich und Selbst erfolgt also in einem lebenslangen Rhythmus, wobei Ich-Selbst-Identität, Ich-Selbst-Trennung und Ich-Selbst-Entfremdung einen alternierenden Zyklus repräsentieren. Wenn die Ich-Selbst-Achse als Tor zwischen den bewussten und unbewussten Inhalten betrachtet wird, sind Ich und Selbst hinsichtlich der Ich-Selbst-Identität eins, d.h. das Ich wird vom Selbst absorbiert. Im Fall einer Trennung sind stabile Zentren von Ich und Selbst vorhanden, sodass ein Dialog zwischen beiden stattfinden kann. Es kommt dann zu einer Entfremdung zwischen Ich und Selbst, wenn ein unbewusster Inhalt vom Ich nicht assimiliert werden kann oder sich ein instabiles Ich gebildet hat (Vgl. Samuels 1989, 213-216).

⁸⁵ Hinsichtlich der eigenen Selbstachtung und Autonomie von Mutter und Kind beschreibt Gruen den Weg der menschlichen Entwicklung zwischen den beiden Möglichkeiten von Liebe und Macht. Gerade die Kulturgeschichte der Unterdrückung der

„Das negatierte Ich ist (...) nicht anthropozentrisch, denn die Grundlage der kindlichen und humanen Anthropozentrik liegt in der Sicherheit der Ich-Selbst-Achse und der damit gegebenen Fundamentierung des personalen Ich in einem Transpersonalen, das als Selbst nicht nur eine individuelle sondern zugleich auch eine allgemein humane Größe ist. (...) Dieses lebendige Funktionieren des Ich nach außen und nach innen (...) ist die Voraussetzung der produktiven Integration des Bewußtseins und eines Offenseins der Persönlichkeit, das ihre fortschreitende Wandlung und Weiterentwicklung ermöglicht. Im Gegensatz zu dieser integrationsfähigen Ichfestigkeit entwickelt das negatierte Ich eine Ich-Starre mit übermäßig verstärkten Abwehrmechanismen. (...) So kommt es im Gegensatz zu der pendelnden Doppelorientierung der integralen Persönlichkeit und des integralen Ich beim negatierten Ich zu einem (...) typischen Abwechseln von Starre und Chaos.“ (Neumann 1980, 86-87)

Eine positive Ich-Selbst-Achse schließt ein Selbstvertrauen und eine selbstbewusste Haltung gegenüber der menschlichen Umwelt, dem eigenen Körper und den unbewussten und deshalb nicht kontrollierbaren Funktionen des eigenen Selbst ein. Das hängt weitgehend davon ab, ob aus der Urbeziehung eine Vertrauens- und Sicherheitsbeziehung entstanden ist.⁸⁶

„Die Basis des automorphen Selbstbewußtseins ist die positive Ich-Selbst-Achse, eine zunächst unbewußte Erfahrung von der Übereinstimmung des individuellen Ich mit der Ganzheit <seiner Natur>, seiner Anlage, also letztlich mit dem Selbst. (...) Die Konsequenz einer normal geglückten Urbeziehung ist sowohl eine Vertrauens- und Sicherheitsbeziehung zum <Du> der menschlichen Umwelt und zum eigenen Körper als auch ein selbstverständliches Vertrauen zum Selbst. (...) Gerade ein <sicheres> Ich hat die Fähigkeit, sich auf- und an das Selbst abzugeben, etwa im Schlaf, in der Gefahr, im schöpferischen Prozeß. (...) Die Entwicklung des Ich-Du-, des Ich-Körper- und des Ich-Selbst-Bezuges (...) gehört zu den wesentlichen Ereignissen des frühkindlichen Daseins (...). Von Anfang an ist nicht nur die Ich-Entwicklung, sondern ebenso die totale Lebensfähigkeit davon abhängig, wie sich die Beziehung zum Selbst gestaltet. Die Ungestörtheit des Mit-sich-selber-identisch-Seins hängt ebenso mit der Kontaktsicherheit zum eigenen Körper zusammen, welche in der frühesten Phase der psychischen Entwicklung erlangt wird (...).“ (Neumann 1980, 47-48)

Abschließend betrachtet Neumann die Schädigung der Ich-Selbst-Achse als das Resultat einer gravierenden Störung der Urbeziehung, deren wesentliches Symptom ein primäres Schuldgefühl ist. Wenn die Selbstständigkeit einer kindlichen Ich-Selbst-Achse hier noch nicht erreicht ist, führt die Einsamkeit und Verlassenheit des Kindes während der Urbeziehung zu der Ausbildung eines negatierten Ich und eines archaischen Schuldgefühls.⁸⁷

eigenen Gefühle und den aus ihnen erwachsenden Bedürfnissen missachtet seiner Meinung nach einen Zustand der autonomen Integration, in dem ein Mensch in Übereinstimmung mit seinen eigenen Gefühlen und Bedürfnissen leben kann. Nach dem Beispiel von Liedloffs „Auf der Suche nach dem verlorenen Glück“ beschreibt Gruen eine Mutter, die keinen Zugang zu ihrer eigenen Autonomie hat und deswegen die Realität des Selbst in ihrem eigenen Kind nicht richtig anerkennen kann. „Wir sehen hier eine Mutter, die das Verlangen ihres Kindes nach Kontakt und Berührung nicht richtig erkennt und deshalb nicht angemessen darauf reagieren kann. (...) Die Mutter läßt den Säugling leiden, ohne daß sie sich dessen bewußt werden mußte oder sich gar eine Absicht dahinter eingestehen mußte. (...) Außerdem trägt die Unterwerfung des hilflosen Kindes dazu bei, unser Selbstgefühl, unsere Selbstachtung aufzublasen. Macht, Herrschaft und Kontrolle über den anderen, auch über unser Kind, sind der Sinn unseres Selbst. Wenn wir die Situation des Säuglings auf diese Weise betrachten und uns fragen, worin seine erste Lernerfahrung besteht, so kommen wir zu einer unausweichlichen Folgerung: (...) Das Kind lernt, seine eigenen Reaktionen nicht (im Original kursiv) zum Ausgangspunkt der Entwicklung seines eigenen Wesens zu machen. Diese Erfahrung des Lernens, daß nichts zu lernen ist (im Original kursiv), wird zum entscheidenden Punkt der Fehlentwicklung der Autonomie.“ (Gruen 1993, 19-20)

⁸⁶ Die Gedankengänge Neumanns über die kindliche Entwicklung werden hier von Kadinsky aufgegriffen, der in seiner Ich-Entwicklungstheorie von einem konkreten Ich und einem Phantasie-Ich beim Kind ausgeht. Das Kind erlebt sich demnach auf der Ebene einer konkret-körperlichen Einheit durch die psychische Funktion des Empfindens und als seelisch-geistiges Wesen durch die Intuition. Das Kind empfindet daher einerseits die konkrete physische Welt als allein real, während es zum anderen als einzig Reales auch die Welt des Seelischen auffassen kann. Diese beiden Möglichkeiten sind nach Kadinsky im Menschen strukturell angelegt, wobei jedes Kind eine Seite mehr oder weniger akzentuieren kann (Vgl. Dieckmann/Jung 1982, 390-392).

⁸⁷ Neumann drückt dieses folgendermaßen aus: „Das von einer gestörten Urbeziehung abgeleitete primäre Schuldgefühl (...) ist nach der Formel gebildet: <Gutsein heißt von der Mutter geliebt werden, du aber bist böse, denn die Mutter liebt dich nicht. > (...) Die infantile Formel: <So wie die Mutter dich liebt, sollst du sein und> -in der geglückten Urbeziehung- <so bist du auch> ist die Basis einer Welterfahrung, in welcher das anthropozentrische Daseinsgefühl nicht von dem natürlichen Eingebettetsein in den umfassenden Wirklichkeitszusammenhang losgelöst ist. (...) Diese Fundamentalerfahrung der Übereinstimmung mit dem Selbst bleibt die Grundlage des Automorphismus, sie taucht in der zweiten Lebenshälfte wieder auf als das <moralische> Problem der Individuation. Ganz-Sein und Ganz-Werden ist nur möglich in der Übereinstimmung mit der <Ordnung> der Welt, dem, was die Chinesen als <Tao> bezeichnen.“ (Neumann 1980, 96, 99-101). Der zweite Aspekt akzentuiert die Bedeutung eines Individuationsgewissens, das sich nicht nur an dem sozialen Gewissen eines Über-Ich orientiert (Vgl. Neumann 1980, 101).

„Die <mythologische Apperzeption> des Kindes, das noch kein entwickeltes Ich-Bewußtsein besitzt, erfährt eine Abwendung der personalen Mutter nicht als Ungerechtigkeit, sondern sein Verlassensein von der Mutter wird durch ihren mythischen Charakter geprägt, der das Wesen des Archetyps ausmacht. Die Abwendung der Mutter bedeutet, da sie Mutter, Du, Welt und Selbst in einem ist, daß die Welt zum Chaos und Nichts wird, das Du aber entweder verschwindet und das Kind in der totalen Einsamkeit und Verlorenheit des Nichts zurückläßt oder aber zum verfolgenden Feind wird, während das eigene Selbst zum Repräsentanten der furchtbaren Mutter sich wandelt. (...) Das primäre Schuldgefühl reicht in eine Phase zurück, die man als Vor-Ich-Phase bezeichnen muß. Deswegen erscheint es dem erwachsenen Ich, als ob es von Anfang an mit diesem Schuldgefühl behaftet sei.“ (Neumann 1980, 95-96)

8.2. Das Heldenmotiv

Neumann versucht anhand von mythologischen Bildern⁸⁸ bestimmter Epochen und verschiedener Kulturkreise unterschiedliche Stadien der Bewusstseinsentwicklung nachzuweisen, die das Erleben und die Erfahrung des Menschen maßgeblich beeinflussen. Er ist der Auffassung, dass sich in der Entwicklung des Ich archetypische Stufen beobachten lassen, die den verschiedenen Phasen des Heldenmythos folgen. In einer Art Kulturgeschichte des Bewusstseins zieht er deshalb den Mythos als Metapher zum Beweis dafür heran, dass das Ich auf jeder Stufe in eine neue Beziehung zu den Archetypen tritt. Mit der Darstellung des Ich-Bewusstseins an der Grenze zwischen Individualität und Kollektivität, setzt er die zunehmende Reichweite des Bewusstseins und das schöpferische Potential in eine produktive, lebenslange Beziehung zueinander (Vgl. Samuels 1989, 35-36).

„In der ontogenetischen Entwicklung hat das Ichbewußtsein des Einzelnen die gleichen archetypischen Stadien zu durchschreiten, welche innerhalb der Menschheit die Entwicklung des Bewußtseins bestimmt haben. Der Einzelne hat in seinem Leben die Spur nachzugehen, welche die Menschheit vor ihm gegangen ist, und deren Niederschlag in der archetypischen Bildreihe der Mythologie wir darstellen wollen.“ (Neumann 1949, 4)

Neumann beginnt seine mythologische Amplifizierung mit der Beschreibung eines Anfangs- und Ausgangszustand der psychischen Entfaltung, welchen er als uroborisches Stadium bezeichnet. Dieses Bild des Uroboros⁸⁹, die sich in den Schwanz beißende Schlange, charakterisiert die erste Lebensphase des Säuglings als die Zeit des spannungsfreien Vorhandenseins von Gegensätzen, wie es einer unbewussten, mütterlichen, alles in sich bergenden und ungegliederten Welteinheit entspricht. Das Dasein ist der Ausdruck von Vollkommenheit und Ganzheit, des Gestaltlosen und Chaotischen, der die Gegensätze von Licht und Finsternis, Gut und Böse, aber auch den noch verborgenen und unsichtbaren Ich-Keim in sich enthält. Für Neumann symbolisiert das Uroboros- Bild aber auch das noch nicht getrennte Paar der „Ureltern“, die hier nicht als getrenntgeschlechtliche, gegensätzliche Wesen in Erscheinung treten.

„Der Uroboros, das große Runde, ist aber nicht nur der Schoß, sondern auch „Die Ureltern“. Der Ur-Vater ist mit der Ur-Mutter in der uoborischen Einheit verbunden, sie sind nicht voneinander zu lösen. Hier herrscht noch das Ursprungsgesetz, in dem oben und unten, Vater und Mutter, Himmel und Erde, Gott und Welt einander spiegeln und keiner vom anderen zu trennen ist. Wie könnte das Miteinandervereinigtsein der Gegensätze als Zustand anfänglichen Daseins mythologisch anders auftreten als im Symbol der miteinander vereinigten Ureltern!“ (Neumann 1949, 32)

Neumann weist darauf hin, dass die Welt sich aus dem ungestalteten Uroboros-Zustand erst durch die Geburt des Lichtes befreit.⁸⁹ So wie die Welt symbolisch geboren wird,

⁸⁸ Vergleiche hierzu auch Cassirers „Lehre der symbolischen Formen“ in Seewald 1992, 68-96.

⁸⁹ Der Weg des Bewusstseins aus dem Unbewussten erfolgt nach Neumann durch eine Symbolbildung. Symbole gruppieren sich demnach konzentrisch um einen Gegenstand oder um ein Zentrum herum und beschreiben von vielen verschiedenen Seiten das noch Unbekannte und Sinnvolle. Erst die Symbolgruppe führt nach Neumann daher zur Einsicht in das Verborgene. Das kindliche

indem es licht wird, so wird auch das Ich erschaffen, indem der dämmerhafte Zustand des Säuglings durch helle Momente des Bewusstseins durchbrochen wird. Diese Momente stehen zunächst zwar noch unverbunden nebeneinander, heben aber langsam den Urzustand des Uroboros auf.⁹⁰

„E. Cassirer (im Original kursiv) hat nachgewiesen und dargestellt, daß und wie bei allen Völkern und in allen Religionen die Schöpfung als Lichtschöpfung auftritt. Die Entstehung des Bewußtseins also, das als Licht in Gegensatz tritt zum Dunkel des Unbewußten, ist der eigentliche „Gegenstand“ der Schöpfungsmythologie. Ebenso hat Cassirer (im Original kursiv) gezeigt, daß in den verschiedenen Stufen des mythologischen Bewußtseins erst die Entdeckung der subjektiven Wirklichkeit, der Ich- und Individualbildung erfolgt.“ (Neumann 1949, 20-21)⁹¹

Neben der symbolischen Anordnung von Bewusstseinsabläufen stellt Neumann eine Reihe von Symbolen dar, die den verschiedenen Körperregionen zugeordnet werden.⁹² Gerade im Elementarschema der Nahrungsaufnahme erlebt das Kind einen ersten Akt der Bewusstwerdung, weil in der Aufnahme und dem Nach-Innen-Nehmen etwas Äußeres als symbolisch erfahren wird:

„So tritt auf primitiver Stufe Bewußtmachung als Essen auf. Wenn wir von „Assimilierung“ eines Inhaltes des Unbewußten durch das Bewußtsein sprechen, sagen wir damit nicht viel mehr aus, als im Symbol des Essens und Verdauens enthalten ist. (...) Der Akt der Bewußtmachung wird im Elementarschema der Nahrungsaufnahme „gelebt“, und die Handlung, das Ritual, das wirkliche konkrete Essen ist die erste Form der Nachinnennahme und Bewußtmachung, welche die Menschheit kennt.“ (Neumann 1949, 43-44)

Über Fordham hinaus, der die körperlichen Vorgänge als Vorläufer der nachfolgenden, seelischen Prozesse von Projektion und Introjektion ansieht, betrachtet Neumann in der kindlichen Nahrungsaufnahme ein Symbol auch späterer, geistiger Vorgänge.

„Daß die <Milch> der Großen Mutter bis in das höchste Symbol der <Milch der Sophia> reicht, welche die Philosophen nährt, ist (...) nur die Entfaltung der für alle Lebensstufen gültigen Symbolwirklichkeit (...). Deswegen reicht die Symbolik des <Nahrungs-Uroboros> sprachlich bis in die höchsten Stufen des Geistigen.“ (Neumann 1980, 40)

Ich-Bewusstsein beginnt also erst langsam, sich durch eine Eigenexistenz aus der Allmacht des Urzustandes zu befreien. „Die Welt wird erfahren als Umschließendes, in dem der Mensch nur hin und wieder und nur momentweise sich als sich selbst erfährt.“ (Neumann 1949, 28)

⁹⁰ Neumann betrachtet dabei den Uroboros als die Quelle der Schöpfung und der Weisheit. Das Sein nach dem Tode und das Sein vor der Geburt sind deshalb innerhalb dieses Uroboros dasselbe. Aus der symbolischen Auffassung von einem „uroborisch - schöpferischen“ Anfang und einem „uroborisch - weisen“ Ende erklärt sich für Neumann auch die philosophische Lehre Platons, nach der alles Erkennen Erinnerung ist. Neumann fährt hier fort: „Es ist dieselbe Konzeption wie die philosophische Lehre Platons (im Original kursiv) von der vorgeburtlichen Ideenschau und der Wieder-Erinnerung. Das Ur-Wissen dessen, der noch im Vollkommenen enthalten ist, wird uns in der Psychologie des Kindes augenfällig. Bei ihm ist es deutlich, und deswegen wird das Kind bei vielen Frühvölkern auch mit besonderer Hochachtung behandelt. Die großen Bilder und Archetypen des kollektiven Unbewußten sind im Kinde lebendige Wirklichkeit und Nähe, und viele seiner Aussprüche und Reaktionen, Fragen und Antworten, Träume und Bilder geben diesem Wissen Ausdruck, das noch aus dem „vorgeburtlichen Dasein“ stammt. Es ist trans-personale, nicht persönlich erworbene Erfahrung, von „drüben“ mitgebrachter Besitz. Darum gilt dieses Wissen - mit Recht - als Ahnenwissen, und das Kind als wiedergeborener Vorfahre. (...) Dieselbe uroborische Symbolik, die am Anfang vor der Ichentwicklung des Individuums steht, taucht dann an ihrem Ende wieder auf, wenn die Ich-Entwicklung von der Selbst-Entwicklung, der Individuation, abgelöst wird.“ (Neumann 1949, 37-38, 50)

⁹¹ Auch Jung beschreibt die Bewusstwerdung in ähnlicher Weise: „Es gibt hier höchstens Bewußtseinsinseln (im Original kursiv), wie einzelne Lichter oder beleuchtete Gegenstände in weiter Nacht. Diese Erinnerungsinseln sind aber nicht jene allerfrühesten, bloß vorgestellten Inhaltszusammenhänge, sondern sie enthalten eine neue, sehr wesentliche Inhaltsreihe, nämlich die des vorstellenden Subjektes selber, des sogenannten Ich.“ (Jung 1967, 446)

⁹² „Bestimmte Symbolgruppen sind dabei bestimmten Körperregionen zugeordnet. (...) Die moderne Psychologie und die Sprache sind auch bis heute von diesem ursprünglichen Körperschema beeinflusst. Am entwickeltsten ist dies Schema in der indischen Psychologie, in der im Kundalini-Yoga das aufsteigende Bewußtsein die verschiedenen Körper-Seelen-Zentren erweckt und in Bewegung setzt. (...) Das Körperschema als Archetyp des Urmenschen, in dessen Ebenbild die Welt geschaffen wurde, ist das Grundsymbol aller der Zusammenhänge, in denen Welt-Teile Körperregionen zugeordnet werden. (...) Die Bezogenheit der Welt und der Götter auf das Körperschema ist die früheste konkretistische Form des „anthropozentrischen Weltbildes“, für das der Mensch in der Mitte oder im „Herzen“ der Welt steht. Sie entstammt dem manageladenen Selbst-Körpergefühl (...).“ (Neumann 1949, 38-39)

Die zweite Stufe der Ich-Entwicklung, die matriarchale Phase, wird nach Neumann von der archetypischen Gestalt der Großen Mutter bestimmt. Da die Mutter auf das Verlangen des Kindes nach Nahrung, Kontakt und Berührung differenziert antworten kann, bilden Lust und Unlust für das Kind unterschiedlich wahrnehmbare Erlebnisqualitäten. Der Mutter-Archetypus -und mit ihm die Welt- werden in einer ersten Gegenüberstellung der guten und bösen Mutter als ambivalent wahrgenommen.

„Die fressende böse und die spendende gute Mutter sind zwei Seiten der uroborischen großen Muttergottheit, die auf dieser seelischen Stufe herrscht. Das Sichtbarwerden der Ambivalenz des Archetyps, seiner Zweiseitigkeit, bedingt auch eine ambivalente Einstellung des Ich dem Archetyp gegenüber, dem er ausgeliefert ist.“ (Neumann 1949, 53-54)

Da auf dieser Bewusstseinsstufe noch keine Differenzierung zwischen Kind und Mutter, Ich und Nicht-Ich, männlich und weiblich, aktiv und passiv besteht, steht das wahrnehmende, kindliche Ich beiden Mutter-Gestalten klein, ohnmächtig und passiv gegenüber. Andererseits bildet die durch eine Abhängigkeit begründete kindliche Angst einen transpersonalen Antrieb für die Bewusstseinsentwicklung.

„Mit beiden Aspekten verbunden ist die Abhängigkeit des Ich und des Bewußtseins vom Unbewußten, dessen Übergewicht diese Seinsstufe bestimmt. In der Abhängigkeit der Reihe: Kind-Mensch-Ich-Bewußtsein von der Reihe: Mutter-Erde-Natur-Unbewußtes drückt sich die Beziehung des Personalen zum Transpersonalen und die Abhängigkeit des einen vom andern aus.“ (Neumann 1949, 57)

In den Mythen wird diese Entwicklungsstufe des hilflosen Ich von den Jünglingsgeliebten dargestellt, die als männliche Gestalten der großen Mutter noch untergeordnet zur Seite stehen oder als ihre Begleiter auftreten.⁹³ Erst allmählich entwickeln sich diese Jünglingsgeliebten aus der ursprünglichen Situation des Enthaltenseins zu den der Großen Mutter widerstrebenden Figuren mit einem eigenständigen Selbstbewusstsein. Mit der zunehmenden Ich-Entwicklung entsteht daher auch ein wachsendes Interesse an den Objekten der Umwelt.⁹⁴ Im Gegensatz zu den Heldenfiguren erscheinen die Jünglinge in den Mythen aber ohne eigene Individualität, da sie sich in ihrer narzisstischen Persönlichkeit nur auf ihren eigenen Körper beziehen können. Ein Beispiel für die Jünglingsgeliebten, die durch ihre Schönheit und ihre narzisstische Selbstbezogenheit charakterisiert sind, führt Neumann mit dem Narziss-Mythos an.⁹⁵

„Alle Geliebten der Muttergöttinnen haben gemeinsame Züge, sie sind Jünglinge, aber ihre Schönheit und Lieblichkeit ebenso wie ihr narzisstischer Charakter stehen im Vordergrund. Sie sind zarte Blüten und werden mythologisch als Anemone, Narzisse, Hyazinthe oder Veilchen symbolisiert, die unsere männlich-patriarchalisch betonte Mentalität eher mit jungen Mädchen verbinden würde. Das einzige, was über diese Jünglinge, wie sie auch heißen mögen, auszusagen ist, bleibt, daß sie der liebenden Göttin durch ihre körperliche Schönheit gefallen.“ (Neumann 1949, 64-65)

⁹³ „Das Kind ist Begleitgott der Großen Mutter. Als Kind und Kabire steht es neben und unter ihr, auf sie angewiesen und ihr Geschöpf. Noch für den Jünglingsgott ist die Große Mutter das Schicksal. (...) Die Madonna ist das Bild, welches das erwachsene Ich mit dieser kindlichen Stufe verbindet.“ (Neumann 1949, 58)

⁹⁴ Mit einem Hinweis auf Jungs Darstellung des Kindarchetypus' (Vgl. Jung 1990, 107-136) trifft Neumann hier eine Unterscheidung zwischen dem Urzustand und der Bewusstseinsentwicklung. „Im Kind-Archetyp ist die Loslösung des Bewußtseins vom Selbst noch nicht vollzogen, das Enthaltensein im Uroboros der Urgottheit überall spürbar. Sie ist deutlich, wenn Jung (im Original kursiv) (...) vom „Kind als Anfang- und Endwesen“ spricht. In der „Unüberwindlichkeit des Kindes“ drückt sich zwar noch die „Ursprungsstätte“ der unüberwindlichen Gottheit, d.h. des Uroboros aus, daneben aber kündigt sich schon der Unüberwindlichkeitscharakter des unzerstörbar-Neuen an, den das Kind als Licht und Bewußtsein repräsentiert. Beides gehört zur „Ewigkeit“ des göttlichen Kindes. Mit dem Phänomen seiner „Verlassenheit“ aber treten wir in die Schicksalsgeschichte ein. Hier wird die Loslösung, Unterscheidung und Anders-Artigkeit des Kindes betont, damit aber beginnt der schicksalhafte Gegensatz zu den Ureltern, der den biographischen Werdegang des Kindes bestimmt und zugleich den geistigen Entwicklungsprozeß der Menschheit.“ (Neumann 1949, 59)

⁹⁵ Eine Zusammenfassung des Narziss-Mythos' von Ovid bis zur Neuzeit mit unterschiedlichen Interpretationen findet man bei Jacoby (Vgl. Jacoby 1985, 17-37).

Narziss' Begegnung mit der Nymphe Echo führt in dieser Hinsicht nicht zu einer Differenzierung von Eigen- und Du-Welt und zu einer gleichwertigen Beziehung zwischen Mann und Frau, sondern löst nur eine Hinwendung auf Narziss' selbst und damit eine Rückzugstendenz aus. Narziss kehrt dadurch zurück in die Welt des verschmolzenen Urzustands, da er sich von der Spiegelung seines Selbst, d.h. von der Reflexion des Selbst nicht abwenden kann. So charakterisiert Narziss für Neumann eine mythologische Gestalt, dessen bewusstes Ich von dem Archetypus der Großen Mutter überwältigt und aufgelöst wird, die für seine Verführung sogar sein eigenes Bild projiziert (Vgl. Neumann 1949, 105).

„Bei Narziß, der nicht lieben will und sich schließlich in sein eigenes Bild tödlich verliebt, ist die Hinwendung auf sich selbst und die Abwendung vom Liebe fordernden, verschlingenden Objekt deutlich. Es ist aber unzureichend, hier nur die Bedeutung des eigenen Körpers und die Liebe zu ihm in den Vordergrund zu stellen. Die Tendenz eines sich selber bewußt werdenden Ich und Bewußtseins, d.h. eines Selbstbewußtseins und einer Selbstreflexion, sich im Spiegel zu sehen, ist ein notwendiger und wesentlicher Zug dieser Stufe. Die Entwicklung der Selbstgestaltung und Selbsterkenntnis als einer Bewußtwerdung des menschlichen Bewußtseins an sich selbst setzt hier entscheidend ein.“ (Neumann 1949, 103-104)

Widerstand, Auflehnung, Eigenständigkeit und Unabhängigkeit eines wachsenden Selbst-Bewusstseins führen für Narziss nicht zu einer Trennung von der Mutter, sondern zur Auflösung seines schwachen Ich-Bewusstseins.⁹⁶

„Der Jüngling dieser Stufe hat noch keine Männlichkeit, kein Bewußtsein, kein oberes geistiges Ich. (...) Die Jünglinge, ichschwach und ohne Persönlichkeit, besitzen nur ein kollektives Schicksal, kein eigenes, sie sind noch keine Individuen und haben so auch kein individuelles, sondern nur ein rituelles Dasein. Und auch die Muttergöttin ist nicht auf ein Individuum bezogen, sondern auf den Jüngling als eine archetypische Gestalt.“ (Neumann 1949, 66)

Die Versuche des Ich-Bewusstseins, das Neumann als geistig männliches Element charakterisiert, sind hier als Impulse einzuordnen, durch die Negation der Mutter eine Auflösung in der Kind-Mutter-Beziehung und der darauf folgenden Kind-Eltern-Beziehung anzustreben. Erst die Trennung dessen, was vereint ist, und die Erkenntnis der Gegensätze eröffnen eine Weiterentwicklung des Bewusstseins.

„Erst in diesem Bewußtseinslicht erkennt der Mensch. Und dieser Akt des Erkennens, der bewußten Unterscheidung, scheidet und trennt die Welt in Gegensätze, denn nur in Gegensätzen ist Weiterfahrung möglich. (...) Mit der heldenhaften Aktivität des Ich, das weltschaffend, aber die Gegensätze trennend aus dem uroborischen Bannkreis heraustritt, begibt sich das Ich in einen Zustand, den es als Alleinsein und als Gespaltenheit erfährt.“ (Neumann 1949, 119, 129)

Auf dieser dritten Stufe, dem Eintritt in den Heldenmythos, nimmt das Ich den Kampf auf, um sich von der Mutter zu befreien und eine Unabhängigkeit zu erreichen. Als Symbol des Ich-Bewusstseins verwickelt der Held sich auf seinen Fahrten oder seiner Spurensuche immer wieder in Auseinandersetzungen, die aus der Perspektive eines kindlichen Bewusstseins aufregend, bedeutsam und „ungeheuer“ wichtig sind (Vgl. Samuels 1989, 137).⁹⁷ Die Entwicklung des Bewusstseins tritt mit dem Heldenmythos

⁹⁶ In seiner Interpretation des Narziss-Mythos' deutet Jacoby die Spiegelung im Sinne der vorhergehenden Prophezeiung des Sehers Teiresias. Dieser wird zuvor befragt, ob Narziss ein langes Leben haben werde, worauf Teiresias antwortet: „Ja, wenn er sich nie erkennen wird. `Si se non noverit.'“ (Jacoby 1985, 18) Narziss benötigt also Zeit, bis eine Bewusstwerdung seiner Person möglich wird und er sich selbst im Spiegel erkennen kann. Spiegelung, Reflexion, Selbsterkenntnis und Selbstfindung stehen somit in einem unmittelbaren Zusammenhang (Vgl. Jacoby 1985, 17-37).

⁹⁷ Jacoby sieht in dem Jagdelement des Narziss-Mythos ein archetypisches Bild, dass auf diesen Tatbestand verweist. „Trotzdem scheint mir Narziß in Jägergestalt von Bedeutung zu sein, steht er doch im Gegensatz zu dem späteren Narziß, der von seinem Spiegelbild an der Quelle so gebannt ist, daß er sich nicht mehr fortbewegen kann. (...) Jagen beruht auf einer Art Instinkt, den der Mensch wenigstens rudimentär mit den Jagd- und Raubtieren gemeinsam hat. Die berühmten >Fang- mich< -Spiele (...) bei denen ein Kind dem andern nachjagt und es gefangennimmt, scheinen mir eine sozialisierte Form solcher Bedürfnisse zu sein. Auch wird das Wort Jagen in vieldeutigster Weise verwendet, so beispielsweise in Goethes (im Original kursiv) Faust: `Wenn Ihr's nicht fühlt,

in ein neues Stadium, da Ich und Bewusstsein eine Eigenständigkeit entwickeln, die die menschliche Individualität und ihre Gestalt in der Abgrenzung zur reinen Natur zur Geltung bringt.

„Auf höherer Stufe gewinnt der Mensch, und nur der Mensch, das wesentliche Merkmal des ‚Bezogeneins‘, indem er als Individuum ‚in bezug tritt zu‘, sei das Objekt nun Mensch, Ding, Welt, Seele oder Gott. Er wird dann Teil einer höheren und qualitativ andersartigen Einheit (...) in der das Ich oder besser das Selbst oder die Ganzheit des Individuums erhalten bleibt.“ (Neumann 1949, 131)

Neumann betrachtet den Helden deshalb als „archetypischen Vorläufer“ der Menschheit überhaupt, da die Stadien des Heldenmythos` zu den Konstituenten der Persönlichkeitsentwicklung jedes Einzelnen gehören (Vgl. Neumann 1949, 147).⁹⁸ In der symbolischen Darstellung des Drachenkampfes werden von Neumann typische Kindheitskonflikte geschildert, die entscheidende Voraussetzungen für die Stabilität des Ich und seiner späteren Beziehungsfähigkeit sind.⁹⁹ Der Heldenmythos und die Befreiung von den Eltern werden für das Kind deshalb in den Folgejahren zu bestimmenden Faktoren der Individuation.¹⁰⁰

„Also erst in der Zeit nach dem ersten Lebensjahr, der eigentlichen Geburt des Kindes, tritt die Ich-Entwicklung und mit ihr die Entwicklung des integralen Ich ebenso wie die der <anthropozentrischen> Stellung des Kindes in den Vordergrund.“ (Neumann 1980, 62)

Innerhalb einer abgestuften Ich-Entwicklung sind dabei drei psychologische Ziele zu unterscheiden, die der Held in seinen Kämpfen und Auseinandersetzungen erreichen will. Zunächst ist das Ich-Bewusstsein von der Mutter und der mütterlichen Umwelt zu befreien. Zum Zweiten ist eine Erkenntnis und Unterscheidung von weiblichen und männlichen Attributen notwendig, um eine eigene psychische Identität ausbilden zu können. Im Gegensatz zu einer einseitigen und übertrieben bewussten Einstellung sind drittens auch ein integrierender Ausgleich, ein Gegengewicht und eigene persönliche Werte zu finden und zu differenzieren.

„Das Ich muß sich um seiner Befreiung willen so übertrieben und stereotyp männlich verhalten, eben weil es gar nicht immer eine erschreckende Erfahrung ist, im Banne der Großen Mutter zu stehen. Das angenehm müßige Gefühl, für nichts verantwortlich zu sein, ist uns allen bekannt; es ist ein höchst verlockender Weg in die Regression. Die einseitige >Männlichkeit< ist demnach unter Umständen notwendig und unvermeidlich, und sie braucht ihr Gegenteil, die Prinzessin oder vergleichbare weibliche Gestalt und den Schatz. Das erscheint dann eher als ein Ziel, das sich in seiner Qualität von kriegerischen Leistungen und anderen traditionell männlichen Prozessen unterscheidet.“ (Samuels 1989, 137-138)

Ihr werdet's nicht erjagen... ' (Faust I). (...) Es gibt die Jagd nach dem Glück, und man spricht auch von einem >Frauenjäger<. (...) Die Beziehungspersonen werden als hilfreiche >Jagdgefährten< benötigt und dürfen möglichst keine eigenen Ansprüche stellen, sonst kommt das einem >Umschlingen< gleich, einer Freiheitsberaubung, einem Sich-schenken-Müssen. Und Narziß sagt : Eher will ich sterben, als dir mich zu schenken.“ (Jacoby 1985, 26-27)

⁹⁸ *„Während in der uroborischen Frühphase der Urbeziehung noch kaum von einer Ich-Aktivität zu sprechen ist, beginnt mit der <Geburt> des Selbst und des Ich am Ende des ersten Lebensjahres die Selbständigkeit der kindlichen Persönlichkeit zu Konflikten mit der Mutter der Urbeziehung zu führen. (...) Dabei werden die Gegensätze von Ich und Du, Selbst und Welt, männlich und weiblich ebenso sichtbar wie der Gegensatz von Offensein und Sich-Verschließen, Annehmen und Ablehnen.“ (Neumann 1980, 121)*

⁹⁹ Neumann beobachtet auch im kindlichen Körperschema eine eindeutige Systemtrennung der Gegensätze. *„Die für den Menschen dieser Entwicklungsstufe charakteristische Welt-Polarisierung geht aber auch Hand in Hand mit der psychischen Systemtrennung von Bewußtsein und Unbewußtem als der deutlichsten Ausprägung des Gegensatzes von Ich und Nicht-Ich. In der Zuordnung zum eigenen Körperschema entsteht, wie schon in der archaischen Weltorientierung, die Gleichung Kopf-Ich-Oben-Himmel und der Gegenpol: Unterer Körperpol-Nicht-Ich- Unten- Erde.“ (Neumann 1980, 138)*

¹⁰⁰ Neumann unterscheidet in der Ich-Entwicklung des Kindes fünf verschiedene Stufen. Werden die ersten beiden Phasen der phallisch-chthonischen Ich-Stufe noch wesentlich von der Urbeziehung zur Mutter bestimmt, löst sich das Ich-Bewusstsein in den Folgejahren zunehmend von dieser Stufe und bildet ein erwachsenes patriarchales und selbstständiges Ich aus. *„Wir unterscheiden: Die phallisch-chthonische Ich-Stufe a)vegetativ b) animal Die magisch-phallische Ich-Stufe Die magisch-kriegerische Ich-Stufe Die solar-kriegerische Ich-Stufe Die solar-rationale Ich-Stufe.“ (Neumann 1980, 155)*

Der Held tötet nach Neumann zunächst nur die furchtbare Seite des Weiblichen, da die fruchtbaren und segensreichen Wirkungen des Weiblichen sich im Laufe der Individuation erst durch eine spätere Beziehung zum Männlichen entfalten können.

„Der Drachenkampf besteht aus drei Grundelementen, aus dem Helden, dem Drachen und dem Schatz. Die Überwindung des Drachen durch den Helden führt zur Gewinnung des Schatzes als dem Ergebnis, dem Endprodukt des Prozesses, der sich im Drachenkampf symbolisiert. (...) Dieser Drache trägt (...) die Merkmale des Uroboros. Er ist männlich und weiblich zugleich. (...) Die doppelgeschlechtliche Struktur des Uroboros-Drachens besagt, daß die Große Mutter männliche, aber nicht väterliche Züge besitzt. Die aggressiven und verderblichen Züge der Großen Mutter, ihre tötende Funktion zum Beispiel, können als männliche Züge abgehoben werden (...). Besonders deutlich ist das bei den Attributen der Hekate: Schlüssel, Geißel, Schlange, Dolch und Fackel (...) Der aktive Inzest aber, das willentliche bewußte Eingehen in das gefahrbringende Weibliche, und die Überwindung der Angst des Männlichen vor dem Weiblichen kennzeichnet den Helden.“ (Neumann 1949, 169-174)

Das mythologische Ziel des Drachenkampfes kann die zu befreiende Jungfrau, die Prinzessin oder der materielle Schatz, das Gold oder die Perle sein, die alle für den Helden personale und transpersonale Bedeutung haben. Neumann weist deshalb darauf hin, dass eine psychologische Interpretation dieser Mythen eine typologische Doppelrichtung der Symbole beachten muss.

„Um ein Beispiel zu nennen, ist also die „Gefangene“ objektiv als eine wirkliche Frau in der Welt zu verstehen. Dann stellt sich das Problem der mann-weiblichen Beziehung (...) im Mythos dar, und so, als Außengeschehen, wird dieses Motiv naiv von jedem Menschen verstanden. (...) Der Kampf um sie ist eine Form der Auseinandersetzung des Männlichen mit dem Weiblichen, das aber (...) transpersonal ist, d.h. ein kollektiv Seelisches innerhalb der Menschheit vertritt. So gilt von Anfang an neben der Objektstufe eine andere Deutung, für welche die Gefangene ein „Inneres“ ist, nämlich die Seele selbst. Im Mythos geht es um die Beziehung des männlichen Ich zu dieser Seele und um die Abenteuer, Gefahren und die Erlösung bringende Eroberung im Kampf um sie.“ (Neumann 1949, 215-216)

Neben der Doppelrichtung des mythologischen Motivs sind aber nach Neumann außerdem personale und transpersonale Interpretationen des Mythos` zu unterscheiden.

„Dabei ist eine personalistische und eine transpersonale Deutung nicht identisch mit der von uns betonten verschiedenen Auffassung durch den extravertierten und introvertierten Typus. (...) So kann „die Gefangene“ subjektstufig, als ein Innen, personalistisch und transpersonal erfahren werden, ebenso wie sie als Weibliches außen personal und transpersonal erlebt werden kann. Personalistische Deutung ist also ebensowenig mit objektstufiger wie transpersonale Deutung mit subjektstufiger identisch. Der Mythos als Projektion des transpersonalen kollektiven Unbewußten stellt transpersonales Geschehen dar und, mag er nun objekt- oder subjektstufig gedeutet werden, in keinem Fall ist ihm eine personalistische Deutung adäquat.“ (Neumann 1949, 216-217)

Neumanns Ausführungen lassen sich dahingehend zusammenfassen, dass bspw. die Symbole der Prinzessin und des Schatzes auch eine Wertperspektive enthalten, die sich von derjenigen der Ich-Werte erheblich unterscheidet. Mit der notwendigen Trennung des sich entwickelnden Ich-Bewusstseins von der matriarchalischen Welt wird nämlich zunächst eine Entscheidung für Konflikte, und Auseinandersetzungen getroffen, die mit einem Verlust an seelischer Tiefe verknüpft ist. Wenn der Held die Prinzessin befreit oder den Schatz gewinnt, stellt die Seele, an dieser Stelle repräsentiert durch die Prinzessin und den Schatz, das psychische Gleichgewicht des Helden zu einem späteren Zeitpunkt auf einer neuen Bewusstseinsstufe wieder her.

„Die Veränderung des Männlichen, die im Drachenkampf des Helden vor sich geht, schließt auch eine Veränderung seiner Beziehung zum Weiblichen ein, die sich in der Befreiung der Gefangenen aus der Gewalt des Drachens symbolisiert, d.h. in der Herauslösung des Bildes der Weiblichkeit aus dem der furchtbaren Mutter. In der Sprache der analytischen Psychologie handelt es sich um die Herauslösung der Anima aus dem Mutter-Archetyp.“ (Neumann 1949, 218)

In diesem Zusammenhang erinnert Neumann daran, dass der Held nicht nur einsam und verlassen seine Kämpfe bestehen muss, sondern ihm auch hilfreiche Gestalten begegnen, die ihn während der Auseinandersetzungen und dadurch in seiner bewussten Entwicklung unterstützen. So empfängt z.B. Perseus von Hades die Gabe der Unsichtbarkeit, von Hermes ein Schwert und von Athene den Spiegel des Schildes, um Medusa zu töten.¹⁰¹

„Dem Göttersohn Perseus stehen Hermes und Athene bei, Klugheits- und Bewußtseinsgötter (...) von denen er den Weg zu den Nymphen erfährt, den guten Meeresgottheiten, die ihm die unsichtbar machende Kappe des Hades, die Flügelschuhe und einen Sack geben. Hermes schenkt ihm das Schwert, und Athene leiht ihm den Spiegel ihres Schildes (...). Unzweifelhaft spielen Symbole des Intellekts und der Vergeistigung eine bedeutsame Rolle. Fliegen, Unsichtbarwerden und reflektiert Sehen gehören zusammen.“ (Neumann 1949, 235)

Im Mythos taucht nach Neumann das männliche Bewusstsein zuerst als ein psychischer Anteil der Mutter auf, bevor in der patriarchalischen Phase der Vater für Neumann eine wachsende Bedeutung gewinnt. Für Neumann ist der Archetypus des Vaters für das kindliche Ich viel stärker an Bewusstseinsphänomene geknüpft und daher zeit- und generationsbedingter als der Mutterarchetypus. Während das Mutterbild in seiner Beziehung zum kindlichen Ich jenseits von positiven und negativen uroborischen Elementen der Geburt, Ganzheit und Zerstörung in einer gewissen Unveränderlichkeit bestehen bleibt, zeichnet sich der Vaterarchetypus durch Veränderung und Wandelbarkeit aus.¹⁰²

„Das ambivalente Männliche, in dem Positives und Negatives nebeneinander steht, ist Aktivität und Bewegung, Aggression und <Eindringen>, Befruchten und Zerstören zugleich. Himmel und Sonne, Blitz und Wind, Phallus und Waffe sind seine vorzüglichsten Symbole. (...) Auf dieser grundsätzlichen Verschiedenheit der aufnehmenden psychischen Struktur beruht die Verschiedenheit des Schöpferischen von Frau und Mann. Während die Frau als Ganzes ergriffen wird und so im wesentlichen zur Persönlichkeitswandlung kommt, das heißt in ihrer Natur und vom Geist umgeformt wird, gelangt der Mann zum Geist-Schöpferischen des Werkes und der Kultur, den auszeichnenden Merkmalen des Patriarchats. Dabei ist diese kulturelle patriarchal schöpferische Leistung, bei welcher der Anteil des Bewußtseins überwiegt, als solche zum Teil sogar ohne eine Wandlung der Persönlichkeit möglich.“ (Neumann 1980, 206, 211-212)

In der patriarchalischen Phase hat der mythologische Kampf zwischen dem Helden und dem König deshalb auch ein anderes Gewicht als der Kampf zwischen dem Helden und dem Drachen. In den Konflikten zwischen Vater und Sohn sind die fortwährenden Auseinandersetzungen zwischen den Generationen repräsentiert, die auch zu einer kulturellen Veränderung und Erneuerung führen.

„Die extravertierte Form des Helden und seines Kampfes zielt auf die Tat. Er ist der Gründer, Führer und Befreier, der mit seinem Tun die Welt verändert. In seiner introvertierten Form ist er der Kulturbringer, der Erlöser und Heiland, der die Werte der Innenseite hebt, als Wissen und Weisheit, als Gebot und Glaubensform, als Werk und Gestalt.“ (Neumann 1949, 241)

In diesem Zusammenhang betrachtet Neumann das mythologische Motiv des Aufstiegs und der Auferstehung des Osiris` als ein Beispiel für eine kulturelle und eine Persönlichkeitswandlung mit dem Ziel der Ausbildung einer Individualität.

¹⁰¹ Für Neumann müssen sich männliche Charaktereigenschaften erst beweisen. *„Das Weibliche erwartet Kraft, Klugheit, Einsatz, Tapferkeit, Schutzgewährung und Kampfbereitschaft. Der Erlösungsforderungen des Weiblichen sind viele, sie umfassen die Zerbrechung des Kerkers (...) die Überwindung im Klugheitskampf des Rätselratens und die Rettung aus lustloser Depression.“ (Neumann 1949, 221)*

¹⁰² *„Während in den ersten Phasen der menschlichen Entwicklung das Selbst im Mutterarchetyp als dirigierende Natur auftritt, ändert sich die Situation, wenn es in der Rolle des Vaterarchetyps erscheint, der mit der - jeweils wechselnden - Kultur der Gruppe und der Zeit verbunden ist, in welcher die Gruppe lebt. Von da aus ergeben sich Konflikte für die Entwicklung der Gruppe und des Einzelnen (...).“ (Neumann 1949, 205)*

„In der Geschichte des Osiris begegnen wir der ersten Selbstdarstellung des Prozesses der Wandlung der Persönlichkeit und in engster Verbindung damit dem Sichtbarwerden des Geistprinzips in seiner Unterschiedenheit vom Prinzip des Lebens und der Natur. (...) Aufstieg und Auferstehung des Osiris entsprechen einer seelischen Wandlung (...) als Vereinigung des körperlichen (...) Osiris mit der oberen Geistseele und dem Geistleib.“ (Neumann 1949, 242-243, 254)

Ich-Bewusstsein und Selbst treten hier während des Individuationsprozesses in einer „kopernikanischen Wende“ in eine neue Beziehung zueinander. Das Ich wird dadurch mit einer ständigen Assimilierung von unbewussten Inhalten und dem Pendeln zwischen Identität und Nicht-Identität konfrontiert (Vgl. Neumann 1949, 276).¹⁰³ Im Hinblick auf eine psychologische Betrachtung des Lebensganzen betont Neumann dabei besonders die Verbindung des Personalen mit dem Transpersonalen, des „Temporal-Genetischen“ mit dem Zeitlosen und Unpersönlichen, sodass persönliche Ereignisse und Erfahrungen auch immer wieder unter dem Blickwinkel der entwicklungs- und archetypenpsychologischen Orientierung zu bewerten sind (Vgl. Samuels 1989, 257-260).

¹⁰³ Neumann hebt hier besonders den Begriff der Zentroversion hervor. Als psychologisches Entelechieprinzip im Individuum und als Bewusstseinszentrum im Ich koordiniert und reguliert es die Zusammenarbeit der psychischen Organe und die Entwicklung des Individuums. „ , Unter Zentroversion verstehen wir die psychische Funktion der Ganzheit, die dahin drängt und dazu führt, daß ein Bewußtseinszentrum gebildet wird und daß der Ich-Komplex allmählich die Stellung des Bewußtseinszentrums einnimmt. Diese Zentrumsbildung ist eine >Fialisierung< des Selbst, das sich im Ich eine Filiale errichtet, welche die Ganzheitsinteressen den Einzelansprüchen der Innen- und der Umwelt gegenüber zu vertreten hat. “ (Neumann in Prokop 1982, 334)

9. Das wahre und das falsche Selbst bei Winnicott

Für Winnicott existieren am Anfang des Lebens weder ein Selbst noch ein Selbst-Bewusstsein. Die Entwicklung der Person beginnt für ihn im entstehenden Ich, sodass erst mit der Ausbildung eines Ichbewusstseins (Selbst-Bewusstseins) auch von einem Selbst gesprochen werden kann. Ein bestehendes Potential im Säugling schließt dabei eine Tendenz zum Wachstum und zu einer Ich-Entwicklung ein, wobei der Begriff „Säugling“ erst dann verwendet werden kann, wenn er in einer „enthaltenden Umwelt“ auf eine mütterliche Fürsorge trifft.¹⁰⁴

*„Der Ausdruck >halten< wird hier nicht nur benützt, um das wirkliche, physische Halten des Säuglings zu bezeichnen, sondern auch die gesamten Umwelt-Vorkehrungen, die vor dem Konzept des Zusammenlebens (im Original kursiv) liegen. Mit anderen Worten, er bezieht sich auf eine dreidimensionale oder räumliche Beziehung, zu der die Zeit allmählich hinzutritt. (...) Der Ausdruck >Zusammenleben< weist auf Objektbeziehungen hin und auf den Umstand, daß der Säugling aus dem Zustand der Verschmolzenheit mit der Mutter heraustritt oder daß er Objekte als außerhalb des Selbst liegend wahrnimmt.“ (Winnicott 1974, 56)*¹⁰⁵

Die Erfahrungen des Säuglings, „aus einem Potential zu sein“, entwickeln sich zu Gefühlen „eines kontinuierlichen Seins“, die sich um ein zentrales Selbst, einen Kern der Persönlichkeit, gruppieren. Das Selbst ist hier ein mehr oder weniger isolierter Kern, der in eine innere Realität eingebettet und von ihr umgeben ist, sich aber im Verlauf einer positiv integrativen Entwicklung herauskristallisiert.

„Man könnte sagen, das zentrale Selbst sei das ererbte Potential, das eine Kontinuität des Seins erlebt und auf seine eigene Weise und in seiner eigenen Geschwindigkeit eine personale psychische Realität und ein personales Körperschema erwirbt. Es scheint, als müsse man das Konzept von der Isolierung dieses zentralen Selbst als ein Merkmal der Gesundheit ansehen.“ (Winnicott 1974, 59)

Das Selbst differenziert sich nach Winnicott auf dem Weg der Erkenntnis des Unterschieden- und Andersseins. Es wird deshalb in erster Linie durch die Beziehung auf den Anderen oder das Andere definiert. Im Primärprozess beginnt das kleine Kind sein Leben in einem unintegrierten Zustand und bewegt sich in Verbindung mit der mütterlichen Fürsorge in Richtung eines Zustandes der Integration und eines einheitlichen Selbst.

„Das Wort Desintegration fängt an, eine Bedeutung zu bekommen, die es nicht hatte, bevor die Ich-Integration eine Tatsache wurde. In einer gesunden Entwicklung behält der Säugling in diesem Stadium die Fähigkeit, unintegrierte Zustände wiederzuerleben, aber dies ist von der Fortdauer zuverlässiger mütterlicher Fürsorge abhängig oder davon, daß sich im Säugling Erinnerungen an mütterliche Fürsorge aufgebaut haben, die allmählich als solche wahrgenommen werden. Das Ergebnis eines gesunden Fortschritts in der Entwicklung des Säuglings während dieses Stadiums besteht darin, daß er etwas erreicht, was man den >Status einer Einheit< nennen kann. Der Säugling wird eine Person, ein selbständiges Individuum.“ (Winnicott 1974, 57)

¹⁰⁴ Winnicott äußert hier die Hypothese, dass von einem Säugling selbst nach der Geburt zunächst gar nicht gesprochen werden kann. Er versucht damit auf die auf Gegenseitigkeit angelegte Beziehung zwischen der Mutter und dem Säugling hinzuweisen. *„Wenn man die Theorie der Mutter-Kind-Beziehung studiert, muß man gewiß zu einer Entscheidung über diese Dinge kommen, die die wirkliche Bedeutung des Wortes >Abhängigkeit< betreffen. (...) Bei einer Diskussion über die Theorie der Mutter-Kind-Beziehung (...) gibt es zwei Parteien, wenn es Leute gibt, die nicht zugeben, daß in den frühesten Stadien der Säugling und die mütterliche Fürsorge zusammengehören und nicht auseinandergerissen werden können.“ (Winnicott 1974, 50)* Der Säugling ist deshalb zu Beginn seines Lebens absolut abhängig von der Mutter und steht beständig am Rand unvorstellbarer Angst (Winnicott 1974, 74).

¹⁰⁵ Winnicott weist hier auf die besondere Bedeutung des Haltens hin: *„Während der Halte-Phase werden andere Prozesse angebahnt; der wichtigste ist die Dämmerung der Intelligenz und der Beginn des Geistes als einer Instanz, die sich von der Psyche unterscheidet. Daraus folgt die ganze Geschichte (...) des symbolischen Funktionierens und der Organisation eines persönlichen psychischen Inhalts, der die Grundlage fürs Träumen und für lebendige Beziehungen bildet. Zugleich beginnt im Säugling die Verknüpfung von zwei Wurzeln des impulsiven Verhaltens. Der Ausdruck >Verschmelzung< (...) weist auf den positiven Prozeß hin, durch den diffuse Elemente, die zur Bewegung und zum Muskel-Erotismus gehören, (...) mit der orgiastischen Funktion der erogenen Zonen verschmelzen.“ (Winnicott 1974, 57-58)*

Die Integration ist ein gemeinsames Produkt der eigenen psychischen Prozesse des Kindes, der Mutter und der durch die Anwesenheit der Mutter repräsentierten Umwelt. Hierzu gehören die ständige Auseinandersetzung mit der Funktionsfähigkeit des Körpers durch z.B. Imagination und Phantasie und die Ausbildung des in der psychosomatischen Existenz liegenden Bereichs des „Geistig-Seelischen“.

„Verbunden mit dieser Errungenschaft ist die psychosomatische Existenz des Säuglings, die anfängt, persönliche Züge anzunehmen; ich habe dies als die dem Soma innewohnende Psyche bezeichnet. Die Grundlage für dieses Innewohnen ist eine Verknüpfung motorischer und sensorischer und funktionaler Erfahrungen mit dem neuen Zustand des Säuglings, eine Person zu sein. Als weitere Entwicklung entsteht etwas, das man als begrenzende Membran bezeichnen könnte, die (...) in gewissem Maß mit der Oberfläche der Haut gleichzusetzen ist und ihre Stellung zwischen dem >Ich< und dem >Nicht-Ich< des Säuglings einnimmt. So kommt der Säugling dazu, ein Innen und ein Außen und ein Körperschema zu haben. Auf diese Weise bekommt die Funktion von intake (im Original kursiv) (Aufnehmen) und output (im Original kursiv) (Produktion) eine Bedeutung.“ (Winnicott 1974, 57)

Für Winnicott ist der Geist eine Funktion des „Leib-Seelischen“. Mit dem Begriff Psyche verbindet er dabei Vorstellungsbilder, die aus der psychischen Lebendigkeit von Teilen des Leibes, von leiblichen Gefühlen und Funktionen entstehen. Aus einer wechselseitigen Verknüpfung von Psyche und Soma bildet der lebendige Körper durch die Grenze von Innen und Außen den Kern eines imaginären Selbst.

„Am Anfang ist die gute (psychische) Umwelt leiblich (...). Die geistig-seelische Aktivität des Säuglings verwandelt eine ausreichend gute (im Original kursiv) Umwelt in eine vollkommene Umwelt, d.h., sie macht aus dem relativen Versagen bei der Anpassung einen Anpassungserfolg. (...) Eine der Wurzeln des Geistig-Seelischen ist also eine variable Funktionsweise des Leib-Seelischen, das der Bedrohung des fortdauernden Seins, die auf jedes Versagen der (aktiven) Anpassung der Umwelt an das Individuum folgt, begegnet. Daraus ergibt sich, daß die geistige Entwicklung sehr stark durch Faktoren beeinflusst wird, die dem Individuum nicht unbedingt persönlich eigen sind, wozu auch zufällige Ereignisse gehören. (...) Bei der Säuglingspflege ist es von wesentlicher Bedeutung (...) diese aktive Anpassung von Anfang an bewerkstelligen zu können, aber es ist auch eine charakteristische Funktion der Mutter, ein abgestuftes Versagen der Anpassung (im Original kursiv) bieten zu können (...). Nach dieser Theorie hat also der Geist in der Entwicklung jedes Individuums eine -vielleicht seine wichtigste- Wurzel im Bedürfnis des Individuums (im Kern des Selbst) nach einer vollkommenen Umwelt.“ (Winnicott 1974, 168-169) ¹⁰⁶

Wenn Mutter und Kind nicht ausreichend miteinander kommunizieren, wird die Umwelt des Kindes für Winnicott zum Verfolger und Eindringling¹⁰⁷, und zwar als „jemand“, der sich Übergriffe¹⁰⁸ leistet. Diese Störungen der Integrationsprozesse zwingen den Säugling zu Reaktionen, sein wahres Selbst zu schützen.

¹⁰⁶ Winnicott fasst die einzelnen Stufen der Geistesentwicklung folgendermaßen zusammen: „1. Das wahre Selbst, eine Kontinuität des Seins, beruht beim Gesunden auf der Entwicklung des Leibseelischen. 2. Geistestätigkeit ist eine besondere Funktionsweise des Leibseelischen. (...) 4. Es gibt keine Lokalisierung eines >Geist-Selbst<, und es gibt kein Ding, das man Geist nennen kann. (...) 6. Man beachte, daß das Wachstum des Leibseelischen universell ist und daß seine Vielschichtigkeit zu ihm gehört, während die geistige Entwicklung in gewissem Maß von variablen Faktoren abhängig ist (...). Geistige Phänomene sind in der Kontinuität des Seins des Leibseelischen, in dem, was das >Selbst< des Individuums ausmacht, Komplikationen von verschieden großer Bedeutung.“ (Winnicott 1974, 182)

¹⁰⁷ Da beim Säugling zunächst keine Vorstellungen über Leben und Lebendigkeit existieren, wird seine primäre Angst im Stadium der Abhängigkeit von Winnicott als „archaische Angst“ beschrieben. Wenn das „Halten“ der Mutter und der Umwelt fehlen, umfassen die Angstzustände das breite Spektrum vom Zusammenbrechen, unaufhörlichen Fallen, von der Beziehungslosigkeit zum Körper bis zur Orientierungslosigkeit (Vgl. Winnicott 1974, 74-75). Winnicott unterscheidet drei verschiedene Stufen der Abhängigkeit: „1. Absolute Abhängigkeit (im Original kursiv). In diesem Zustand hat der Säugling keine Möglichkeit, etwas von der mütterlichen Fürsorge zu wissen (...). Er (...) ist nur in der Lage, Nutzen zu haben oder Störungen zu erleiden. 2. Relative Abhängigkeit (im Original kursiv). Hier kann der Säugling das Bedürfnis nach den Einzelheiten der mütterlichen Fürsorge bemerken und kann sie in wachsendem Maß zu einem persönlichen Impuls in Beziehung setzen (...). 3. Zur Unabhängigkeit hin (im Original kursiv). Der Säugling entwickelt Möglichkeiten, ohne wirkliche Fürsorge auszukommen. Dies wird durch die (...) Projektion persönlicher Bedürfnisse und die Introjektion von Fürsorge-Details bewerkstelligt, zusammen mit der Entwicklung von Vertrauen zur Umwelt.“ (Winnicott 1974, 58-59)

¹⁰⁸ „Man kann sagen, daß die genügend gute Ich-Deckung durch die Mutter (...) die neue menschliche Person befähigt, eine Persönlichkeit nach dem Muster einer Kontinuität des fortdauernden Seins aufzubauen. Jedes Versagen (...) führt eine Reaktion des Säuglings herbei, und diese Reaktion durchschneidet das fortdauernde Sein. Wenn Reaktionen, die die Fortdauer des Seins zerstören, ständig wiederkehren, wird ein Schema der Zerstückelung des Seins in Gang gesetzt.“ (Winnicott 1974, 78)

„An dieser Stelle, die charakterisiert ist durch die erforderliche Existenz einer haltenden Umwelt, wird das >ererbte Potential< selbst ein >kontinuierliches Sein<. Die Alternative zum Sein ist Reagieren; reagieren unterbricht aber das Sein und vernichtet. Sein und Vernichtung sind die beiden Alternativen. Die Hauptfunktion der haltenden Umwelt besteht deshalb darin, die störenden Übergriffe, auf die der Säugling reagieren muß, woraus eine Vernichtung personalen Seins folgt, auf ein Minimum zu reduzieren.“ (Winnicott 1974, 61)

Unter solchen Umständen wird das omnipotente, wahre Selbst des Kindes zerstört.¹⁰⁹ Als Reaktion darauf präsentiert das Kind der Welt ein falsches Selbst, das gefügig ist, aber als leer, bedeutungslos und nicht authentisch erfahren wird.

„Das falsche Selbst wird auf der Grundlage von Gefügigkeit aufgebaut. Es kann eine Abwehrfunktion haben – den Schutz des wahren Selbst. Ein Grundsatz, der das menschliche Leben regiert, ließe sich wie folgt formulieren: Nur das wahre Selbst kann sich real fühlen, aber es darf niemals durch die äußere Realität beeinflusst werden, es darf sich niemals fügen. Wenn das falsche Selbst ausgenützt und als real behandelt wird, empfindet das Individuum immer mehr ein Gefühl der Vergeblichkeit und Verzweiflung. (...) Ein besonderer Fall des falschen Selbst ist der, wo der intellektuelle Prozeß zum Sitz des falschen Selbst wird.“ (Winnicott 1974, 173-174)

Das falsche Selbst vermittelt eine Erfahrung der Sinnlosigkeit und hinterlässt das Gefühl, nicht existent zu sein. Das falsche Selbst kann hier als eine Schutzhülle angesehen werden, die den Kern des Individuums davor bewahren soll, dass es einer Umwelt gleichgültig ist, ob er existiert oder nicht. Im Laufe der Individuation legt sich das falsche Selbst dann wie eine starre Maske über das Innere der Persönlichkeit, um die zum Teil lebensbedrohlichen Erfahrungen der frühen Kindheit zu verdrängen (Vgl. Winnicott 1974, 185). Winnicott nennt in diesem Zusammenhang verschiedene Formen des falschen Selbst:

„1. (...) In Lebensbeziehungen, Arbeitsbeziehungen und Freundschaften beginnt das falsche Selbst jedoch zu versagen. In Situationen, in denen eine ganze Person erwartet wird, fehlt dem falschen Selbst etwas Wesentliches. An diesem Extrem ist das wahre Selbst verborgen. (...) 2. (...) Das falsche Selbst verteidigt das wahre Selbst; das wahre Selbst wird jedoch als Potential anerkannt und darf ein geheimes Leben führen. (...) 3. (...) Das falsche Selbst hat ein Hauptanliegen: die Suche nach Bedingungen, die es dem wahren Selbst ermöglichen, zu seinem Recht zu kommen. Wenn solche Bedingungen nicht zu finden sind, dann muß eine neue Abwehr gegen die Ausbeutung des wahren Selbst errichtet werden (...) 5. (...) das falsche Selbst wird repräsentiert durch die ganze Organisation der höflichen und gesitteten gesellschaftlichen Haltung, durch den Umstand, könnte man sagen, daß man >sein Herz nicht auf der Zunge trägt<. (...) der Gewinn ist die Stellung in der Gesellschaft, der niemals durch das wahre Selbst allein erlangt oder gewahrt werden kann.“ (Winnicott 1974, 185-186)

Im Gegensatz zu diesen chaotischen Erfahrungen beschreibt Winnicott Phasen der Integration, die eine Grundlage für die spätere Unabhängigkeit des Individuums und die Aufnahme von Beziehungen bilden:

„Integration ist eng verknüpft mit der Umweltfunktion des Haltens. Das Ergebnis der Integrierung ist die Einheit. Zuerst kommt >Ich<, was einschließt, >alles andere ist nicht ich<. Dann kommt >Ich bin, ich existiere, ich sammle Erfahrungen und bereichere mich und habe eine introjektive und projektive Interaktion mit dem NICHT-ICH, der wirklichen Welt der gemeinsamen Realität<. Man füge hinzu: >Jemand sieht oder begreift, daß ich existiere<; man füge ferner hinzu: >Ich bekomme (wie ein im Spiegel gesehenes Gesicht) den Beweis zurück, den ich brauche, daß ich als Wesen erkannt worden bin.<“ (Winnicott 1974, 79)

Für Winnicott beeinflussen und verändern das Verhältnis zur Mutter und die Objektbeziehungen das Selbstgefühl des kleinen Kindes. Im Gegensatz zu Jung, Fordham und Neumann betrachtet er nicht den Anteil eines Selbst an den Objektbeziehungen,

¹⁰⁹ *„Nach meiner Terminologie ist die ausreichend gute Mutter fähig, den Bedürfnissen ihres Kindes am Anfang gerecht zu werden, und zwar so gut, daß der Säugling (...) ein kurzes Erlebnis der Omnipotenz (im Original kursiv) haben kann. (Dies muß man von der Omnipotenz (im Original kursiv) unterscheiden; Omnipotenz ist die Bezeichnung einer Gefühlsqualität.)“ (Winnicott 1974, 73)*

sondern das Selbst als das Produkt einer Entwicklung von Nichtintegration zur Integration. Winnicott versucht hier, sein Verständnis des Selbst mit demjenigen der Analytischen Psychologie in Verbindung zu bringen. Er behauptet dabei, dass ein primitives Selbst, welches archetypisch bestimmt wird, ebenso in seinem Zusammenhang mit der Umwelt gesehen werden muss.

„Das ist wichtig wegen unserer Beziehung zur analytischen Psychologie C.G. Jungs. Wir versuchen, alles auf einen Trieb zu reduzieren, und die analytischen Psychologen reduzieren alles auf diesen Teilbereich des primitiven Selbst, der sich wie die Umwelt ausnimmt, aber aus dem Trieb entsteht (Archetypen). Wir müssten unsere Anschauung abwandeln, damit sie beide Vorstellungen umfassen könnte, und um sehen zu können (falls es zutrifft), daß im theoretisch frühesten primitiven Zustand das Selbst seine eigene Umwelt hat, eine selbstgeschaffene Umwelt, die ebenso sehr das Selbst ist wie die Triebe, die sie hervorbringen.“
(Winnicott 1997, 74)¹¹⁰

Eine Ich-Entwicklung wird daher durch drei verschiedene Trends bestimmt: 1. Die Integration in Zeit und Raum. 2. Die Personalisierung hinsichtlich der Entwicklung des Körper-Ich. 3. Die Kontaktaufnahme mit den Objekten.

„1. Der Haupttrend (...) läßt sich in den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Integration (im Original kursiv) zusammenfassen. (...)2. Das Ich beruht auf einem Körper-Ich; aber nur, wenn alles gut geht, beginnt sich die Person (...) mit dem Körper und den Körperfunktionen zu verknüpfen(...). Zur Beschreibung dieses Prozesses habe ich den Ausdruck Personalisierung (im Original kursiv) verwendet (...).3. Das Ich leitet die Kontaktaufnahme mit den Objekten ein (im Original kursiv). (...) In dieser Hinsicht geht es nicht so sehr darum, dem Baby Befriedigung zu verschaffen, sondern vielmehr darum, das Baby das Objekt finden und es mit ihm zu Rande kommen zu lassen (Brust, Flasche, Milch usw.).“
(Winnicott 1974, 76-77)

Jedem dieser drei Trends werden unterschiedliche Aspekte der mütterlichen Fürsorge zur Seite gestellt, sodass Integration und das Halten, Personalisierung und die Behandlung durch die Mutter und Kontaktaufnahme mit den Objekten und die Objekt-Präsentation drei zusammenhängende Paare bilden (Vgl. Winnicott 1974, 77).

Winnicott weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der Säugling im Stadium der relativen Abhängigkeit notwendig der Illusion unterliegen muss, die Brust der Mutter selbst erschaffen zu können.¹¹¹ Diese Schlüsselstellung im Verhältnis zwischen interpersonalen und psychischen Faktoren stimmt hier in einer gewissen Weise mit Jungs Auffassung von der archetypischen Bereitschaft des Säuglings überein, Phantasiebilder in der Begegnung mit der leiblichen Mutter zu aktualisieren. In der frühen Kindheit treffen nach Jung archetypische Erwartungen und individuelle Interaktionen mit der leiblichen Mutter zusammen und strukturieren die Erfahrungen des kleinen Kindes. Umgekehrt stimuliert die interpersonale Aktivität die psychischen Bilder und archetypischen Vorstellungen. Auf welche Art und Weise die persönliche Mutter die archetypischen Erwartungen erfüllt, hat daher entscheidenden Einfluss auf die Formen der grundlegenden Phantasien des Säuglings von Welt und Selbst (Vgl. Samuels 1989, 263, 267-268).

„Es ist eine wesentlicher Teil meiner Theorie, daß das wahre Selbst nur eine lebende Realität wird, wenn es der Mutter wiederholt gelingt, der spontanen Geste oder sensorischen Halluzination des Säuglings zu

¹¹⁰ Es geht hier um die Frage, ob das Selbst im Gegensatz zu einer Umwelt eine eigene Existenz darstellt oder mit der Umgebung in einer wechselseitigen Beziehung oder sogar in einer Abhängigkeit zu ihr steht. Unabhängig davon, ob die Umgebung ein Selbst darstellen kann, versucht Winnicott hier eine Hypothese zu vertreten, die sich von der Vorstellung eines nur aus der Aktivität zwischen Individuum und Umwelt entstehenden Selbst wesentlich unterscheidet (Vgl. Samuels 1989, 235-236).

¹¹¹ *„Omnipotenz ist eine nahezu reale Erfahrung. Die Aufgabe der Mutter besteht darin, dem Kind allmählich seine Illusion zu nehmen, aber sie kann nicht auf Erfolg hoffen, wenn sie nicht zunächst fähig war, ihm ausreichende Gelegenheit zu Illusionen zu geben. Mit anderen Worten: Der Säugling erschafft immer wieder (...) aus seinem Bedürfnis heraus die Brust aufs neue.“* (Winnicott 1997, 313-314)

begegnen. (...) das Ergebnis ist die Fähigkeit des Säuglings, ein Symbol zu benutzen (im Original kursiv).“ (Winnicott 1974, 189) ¹¹²

Durch eine entsprechend positive Anpassung der Mutter an die Gesten, Bedürfnisse und Erwartungen des Kindes, unterstützt die Mutter zunächst die Omnipotenzgefühle des Kindes, auf deren Grundlage sein wahres Selbst zur Entfaltung gebracht werden kann.

„Das wahre Selbst hat eine Spontaneität, und diese ist mit den Ereignissen der Welt verknüpft worden. Der Säugling kann jetzt anfangen, die Illusion (im Original kursiv) des omnipotenten Erschaffens und Lenkens zu genießen; dann kann er allmählich das illusorische Element erkennen lernen, die Tatsache, daß er spielt und phantasiert. Hier ist die Grundlage für das Symbol, das zunächst sowohl (im Original kursiv) die Spontaneität oder Halluzination des Säuglings ist, als auch (im Original kursiv) das geschaffene und schließlich besetzte äußere Objekt.“ (Winnicott 1974, 190)

Wenn die Anpassung der Mutter an die Impulse und die Illusionen des Kindes nicht ausreicht, entwickelt sich die Fähigkeit des Symbolgebrauchs nur langsam oder gar nicht und der Säugling wird dadurch isoliert. Er wird dazu verführt, durch Gefügigkeit ein falsches Selbst aufzubauen, welches auf die Umwelтанforderungen nur reagiert und diese anscheinend akzeptiert. Das Kind baut hier ein falsches System von Beziehungen auf, die zur bloßen Nachahmung verleiten und das wahre Selbst durch Introjektionen und das Phantasieren verbergen.¹¹³ Phantasieren wird dann zu einer Methode, die Strukturen des falschen Selbst aufrecht zu erhalten und einer unzureichenden Realitätsanpassung zu unterliegen.

„Bei den Extrembeispielen der Entwicklung eines falschen Selbst ist das wahre Selbst so gut versteckt, daß Spontaneität in den Lebenserfahrungen des Säuglings nicht vorkommt. Sich-Fügen ist also das Hauptmerkmal, mit Nachahmung als spezieller Ausprägung. Wenn der Grad der Spaltung in der Person des Säuglings nicht zu groß ist, kann es ein gewisses, fast persönliches Leben durch Nachahmung geben, und es kann dem Kind sogar möglich sein, eine besondere Rolle zu spielen, nämlich die des wahren Selbst, wie es wäre, wenn es existierte (im Original kursiv).“ (Winnicott 1974, 191)

Für Winnicott ist es daher von besonderer Bedeutung, die Phantasie, die Illusion und das Spiel als Bereiche zu benennen, in denen das wahre Selbst seine Struktur zum Ausdruck bringen kann. Seine Feststellung, dass das wahre Selbst ein sinntragendes Moment bildet und der Mensch sich durch kreatives Handeln transzendiert und entwickelt, steht hier in einer engen Beziehung zu Jungs Begriff des Selbst. Eine Parallele wird außerdem in dem Vertrauen in die unbewussten Prozesse sichtbar, die von beiden nicht nur im Hinblick auf die Konflikte untersucht, sondern als lebensbereichernde, qualitative und schöpferische Vorgänge beschrieben werden. Die Aspekte des wahren Selbst stimmen daher mit Jungs Auffassungen über die Verbindungen zwischen Selbst und Individuation überein (Vgl. Samuels 1989, 236). Damit das wahre Selbst sich durchsetzen kann, muss das Kind eine Welt erschaffen, die zwischen innerer und äußerer Realität liegt.¹¹⁴

¹¹² Hark verweist hier ebenfalls auf die Bedeutung der Symbolbildung: „Wichtige >Entwicklungshelfer< sind die lebendigen Symbole, die eine Auflösung der psychischen Unbewußtheit und der unbewußten Identität zwischen Kind und Eltern ermöglichen, indem diese durch persönliche Objekte besetzt werden.“ (Hark 1988, 50) „Mit Blick auf die (...) Mutter-Kind-Beziehung beschreibt Jung, was daraus resultiert, wenn archetypischen Erwartungen nicht entsprochen wird. Entspricht die persönliche Erfahrung nicht der Erwartung, dann kann das Kind nur eine direkte Verbindung zu der archetypischen Struktur herzustellen suchen, die der Erwartung zugrunde liegt, und versuchen, lediglich auf der Basis eines archetypischen Bildes zu leben.“ (Samuels 1991, 75)

¹¹³ „Man wird sehen, daß die Phantasie nicht etwas ist, was das Individuum sich erschafft, um mit den Versagungen der äußeren Realität fertigzuwerden. Das trifft nur für das Phantasieren zu. Die Phantasie ist grundlegender als die Realität, und die Bereicherung der Phantasie durch die Reichtümer der Welt ist abhängig vom Erlebnis der Illusion.“ (Winnicott 1997, 71)

¹¹⁴ „Es ist interessant, die Beziehung des Individuums zu den Objekten in der selbstgeschaffenen Phantasiewelt zu untersuchen. Tatsächlich sind in dieser selbstgeschaffenen Welt alle Stufen von Entwicklung und Verfeinerung vorhanden, und zwar gemäß der Menge der erlebten Illusion, also auch entsprechend dem Maß, in dem die selbstgeschaffene Welt wahrgenommene Objekte der äußeren Welt als Material benutzen konnte oder nicht.(...)Das Thema >Illusion< ist sehr weitgespannt und muß erforscht werden; man wird feststellen, daß es den Schlüssel für das Interesse der Kinder an Luftblasen und Wolken und Regenbogen und allen geheimnisvollen Erscheinungen liefert (...). Hier liegt auch irgendwo das Interesse am Atem begründet, der niemals deutlich macht,

„Der Mensch ist also von Geburt an vor das Problem gestellt, die Beziehung zwischen dem, was er objektiv wahrnimmt, und dem, was er sich subjektiv vorstellt, zu erhellen; (...). Der Zwischenbereich, von dem ich spreche, ist der Bereich, der dem Säugling zwischen primärer Kreativität und objektiver, auf Realitätsprüfung beruhender Wahrnehmung gewährt wird (im Original kursiv). Die Übergangsphänomene stellen die Frühstadien im Gebrauch der Illusion da; ohne sie hat die Vorstellung von einer Beziehung zu einem Objekt, das von anderen als etwas außerhalb des betreffenden Menschen Liegendes wahrgenommen wird, keine Bedeutung für diesen Menschen.“ (Winnicott 1997, 314)

Dieser Zwischenbereich des kleinen Kindes offenbart sich besonders während des Spiels, wenn die Prozesse der Entstehung von Illusionen und der anschließenden Desillusionierung angstfrei ablaufen und echte Beziehungen zwischen Kind und Umwelt kontinuierlich und emotional befriedigend wachsen können.

„Ich gehe hier von der Annahme aus, daß die Aufgabe der Annahme der Realität niemals zu Ende geführt wird, daß kein Mensch der Anstrengung enthoben ist, die innere und die äußere Realität zueinander in Beziehung zu setzen, und daß ein Zwischenbereich des Erlebens, der nicht in Frage gestellt wird (Kunst, Religion usw.), Befreiung von dieser Anstrengung bietet (...). Dieser Zwischenbereich steht in direktem Zusammenhang mit dem Spielbereich des Kleinkindes, das in sein Spiel >vertieft< ist.“ (Winnicott 1997, 316-317)

In solchen Momenten des Spiels löst sich der Säugling aus der primären Abhängigkeit zu seiner Mutter und schafft einen kreativen Ausdruck des wahren Selbst.

„Im frühesten Stadium ist das wahre Selbst die theoretische Position, von der die spontane Geste und die persönliche Idee ausgehen. Die spontane Geste ist das wahre Selbst in Aktion. Nur das wahre Selbst kann kreativ sein, und nur das wahre Selbst kann sich real fühlen. (...) Das wahre Selbst kommt von der Lebendigkeit der Körpergewebe und dem Wirken von Körperfunktionen, einschließlich der Herzarbeit und der Atmung. (...) Das wahre Selbst erscheint, sobald es auch nur irgendeine psychische Organisation des Individuums gibt, und es bedeutet wenig mehr als die Gesamtheit der sensomotorischen Lebendigkeit.“ (Winnicott 1974, 193-194)

Winnicotts Beobachtungen, dass der Säugling dazu tendiert, die Faust oder die Finger in den Mund zu stecken und zu einem späteren Zeitpunkt zur personalen Befriedigung sogenannte Nicht-Ich-Objekte wie Teddybären, Puppen usw. zu benutzen, veranlassen ihn zu der Einführung der Begriffe von sogenannten Übergangsobjekten und Übergangsphänomenen (Vgl. Winnicott 1997, 300). Das wahre Selbst benutzt diese Übergangsobjekte dazu, eine wachsende und sich entfaltende innere Realität von der Welt des Nicht-Ich zu unterscheiden und dadurch zu stabilisieren.

„Zur Bezeichnung des Zwischenbereichs des Erlebens zwischen dem Daumen und dem Teddybär (...) zwischen der primären schöpferischen Aktivität und der Projektion dessen, was bereits introjiert worden ist (...) habe ich die Ausdrücke >Übergangsobjekt< und >Übergangsphänomen< eingeführt. Nach dieser Definition gehört (...) die Art, wie ein älteres Kind vor dem Einschlafen sein Repertoire von Liedern und Melodien wiederholt, in den Zwischenbereich der Übergangsphänomene; ebenso gehört dazu der Gebrauch, den der Säugling von Objekten macht, die nicht Teil seines Körpers sind, jedoch nicht ganz als etwas erkannt werden, das zur äußeren Realität gehört.“ (Winnicott 1997, 301)

Das Übergangsobjekt symbolisiert dabei zunächst ein Teilobjekt wie z.B. die Brust der Mutter. Das Entscheidende an ihm ist aber nicht so sehr sein Symbolwert, sondern seine Aktualität. Der Stellenwert des Übergangsobjektes liegt demnach im Gebrauch des Objektes und in dem Phänomen, dass das Kind das Objekt an sich erschafft und das Objekt vorhanden ist, erschaffen zu werden.

„Wenn das Kind sich eines Symbols bedient, unterscheidet es bereits deutlich zwischen Phantasie und Tatsache, zwischen inneren Objekten und äußeren Objekten, zwischen primärer Kreativität und Wahrnehmung. Aber der Ausdruck >Übergangsobjekt<, wie ich ihn verstehe, schafft freien Raum für den

ob er in erster Linie von innen oder von außen kommt, und der eine Basis für die Vorstellung von Geist, Seele und Anima bietet.“ (Winnicott 1997, 71-72)

Prozeß des Erwerbs der Fähigkeit, Unterschiede und Ähnlichkeiten zu akzeptieren. Ich glaube, wir sollten nach einem Ausdruck für die Wurzel der Symbolik in der Zeit suchen, einen Ausdruck, der den Weg des Kindes vom rein Subjektiven zur Objektivität beschreibt, und mir scheint, daß das, was wir von diesem Weg des Fortschritts in Richtung auf das Erleben sehen, eben das Übergangsobjekt (...) ist.“ (Winnicott 1997, 306-307)

Das Übergangsobjekt, mit dem das Kind in der Realität und in der Phantasie spielen kann, bildet hier die eigentliche Grundlage für den Zwischenbereich des persönlichen Erlebens.

„Dieser Zwischenbereich des Erlebens, bei dem nicht die Frage gestellt wird, ob er zur inneren oder zur äußeren (mit anderen geteilten) Realität gehört, macht den größeren Teil im Erleben des Kleinkindes aus und wird in dem intensiven Erleben beibehalten, das der Kunst, der Religion, der Phantasietätigkeit und der schöpferischen wissenschaftlichen Arbeit eigen ist. Wir können daher sagen, die Illusion habe einen positiven Wert.“ (Winnicott 1997, 319)

Für die Übergangsobjekte führt Winnicott eine Vielzahl von Eigenschaften an, die sich aus der Phänomenalität und der Bedeutung der Objekte für das Kind und aus dem Umgang mit ihnen ergeben.¹¹⁵ Aus den Auseinandersetzungen mit diesen Objekten erwächst die Fähigkeit des Kindes, die innere und äußere Realität als getrennt und doch miteinander verknüpft zu betrachten.

„2. Das Objekt wird sowohl zärtlich geliebt als auch erregt geliebt und verstümmelt. 3. Es darf sich niemals verändern, es sei denn, das Kind verändert es selbst. 4. Es muß triebhafte Liebe und auch triebhaften Haß überleben, ebenso, falls sie vorkommt, reine Aggression. 5. Es muß jedoch dem Kind so erscheinen, als gebe es Wärme ab, als bewege es sich, als habe es eine Struktur oder als könne es etwas tun, das anzuzeigen scheint, daß es eine eigene Lebendigkeit oder Wirklichkeit hat.“ (Winnicott 1997, 305-306)

Auch wenn das Kind den Übergangsobjekten im Laufe der Jahre die emotionale Bedeutung entzieht, wird das Übergangsobjekt weder introjiziert noch werden die mit ihm verbundenen Gefühle verdrängt. Vielmehr erstrecken sich Übergangsobjekte und –phänomene dann auf einen größeren Bereich der seelischen Realität, der Außenwelt und der menschlichen Kultur (Vgl. Winnicott 1997, 306). Die Übergangsobjekte und Übergangsphänomene, ihre synthetisierenden Funktionen und ihre Brückenbildung zwischen Innen und Außen stehen hier in einem Zusammenhang mit Jungs Begriff der transzendenten Funktion. In Jungs Definition vermitteln Symbole zwischen den psychischen Gegensätzen und wirken als Bindeglieder zwischen realen und imaginären und rationalen und irrationalen Inhalten. Auch für Winnicott ist der Gebrauch zunächst greifbarer und später psychologischer Symbole eine Möglichkeit, mit der inneren und äußeren Realität in Kontakt zu treten.¹¹⁶

„Wenn wir Zeugen werden, wie sich ein Kind mit einem Übergangsobjekt (...) beschäftigt, erleben wir, wie es überhaupt zum erstenmal ein Symbol verwendet und zugleich seine erste Spielerfahrung macht. (...) Dieses Symbol kann lokalisiert werden. (...) Die Verwendung eines Objektes symbolisiert die Einheit,

¹¹⁵ *„Vielleicht hat das Kind irgendeinen weichen Gegenstand oder ein Stück Decke gefunden und benützt, und das wird dann zudem, was ich als Übergangsobjekt bezeichne. Dieser Gegenstand bleibt bedeutungsvoll. (...) Wichtig ist jedoch, daß es beim Gebrauch der ursprünglichen Nicht-Ich-Besitztümer keinen wahrnehmbaren Unterschied zwischen Jungen und Mädchen gibt (im Original kursiv)(...).“ (Winnicott 1997, 304-305)*

¹¹⁶ Winnicotts aus dem kindlichen, spielerischen Umgang mit den Übergangsobjekten gewonnene Auffassung über das Spiel steht hier in einer direkten Verbindung mit Jungs persönlicher Erfahrung der kreativen Elemente im Spiel (Vgl. Jung 1971). *„Das eigentliche Wesen des Spiels besteht darin, daß die Regeln des Ich gebrochen werden können; Kategorie, Hierarchie, Realität, Normalität, Anstand, Klarheit usw. – sie alle können beiseitegeschoben werden. Wenn wir den Gedanken akzeptieren, daß das Spiel eher aus dem Selbst denn aus dem Ich heraus operiert, dann besteht der deutlichste Zusammenhang zwischen Winnicott und Jung in Winnicotts Verbindung des Spiels und des Ethos des Spiels mit Religion und Kreativität. Jung spricht von einem religiösen Instinkt oder Trieb, und auch das Spiel ist ubiquitär und natürlich. Religion und Kreativität leben von Transzendenz, von Symbolen, von Erfahrungen vom Typ der >Nicht-Ich-Erfahrung<, und alle diese Elemente sind im Spiel des Kindes enthalten.“ (Samuels 1989, 237)*

der jetzt voneinander getrennt erlebten Wesen Kind und Mutter an der Stelle in Raum und Zeit, wo sich ihre Trennung vollzieht (im Original kursiv).“ (Winnicott 1987, 112)

Spielen ist hier für Winnicott eine schöpferische Erfahrung in einem Kontinuum von Zeit und Raum.¹¹⁷ Als eine Grundform des Lebens ist das Spiel ein Ausdruck des individuellen Zwischenbereichs, der an der Grenze zwischen Subjekt und objektiv Wahrgenommenem, zwischen Traum und Realität, liegt. In diesem Spielbereich bezieht das Kind Phänomene und Objekte aus der äußeren Realität in seine Handlungen mit ein, sodass Winnicott eine direkte Entwicklungslinie von den Übergangsobjekten zum Spielen, zum gemeinsamen Spielen und zum kulturellen Leben zieht.¹¹⁸

„Um zu einem Konzept des Spielens zu gelangen, ist es nützlich, darüber nachzudenken, daß das Spielen kleiner Kinder durch eine bestimmte Art von Vertieftsein (im Original kursiv) gekennzeichnet ist. Der Inhalt spielt keine Rolle; wichtig ist der Zustand gleichzeitiger Nähe und Zurückgezogenheit, der der Konzentration (im Original kursiv) bei älteren Kindern oder Erwachsenen ähnelt. (...) Das Kind lebt mit bestimmten, aus dem Innern stammenden Traumpotentialen in einer selbst gewählten Szenerie von Fragmenten aus der äußeren Realität (...). Beim Spielen bedient sich das Kind äußerer Phänomene im Dienste des Traumes und besetzt ausgewählte äußere Phänomene mit Traumbedeutung und Gefühl. (...) Spielen setzt Vertrauen voraus(...). Am Spielen ist der Körper beteiligt, 1. weil Spielen Umgang mit Objekten ist, und 2. weil gewisse intensive Beschäftigungen mit bestimmten körperlichen Erregungen verbunden sind.“ (Winnicott 1987, 63-64).

Die Kreativität, die aus diesem menschlichen Zwischenbereich entsteht, gehört zu einer Grundeinstellung des Menschen und verkörpert sein Lebendigsein. Lebendigsein und Kreativität des Individuums schließen deshalb in erster Linie die Erfahrungen im Bereich der Übergangsobjekte und –phänomene und erst in zweiter Hinsicht die Summe seiner kulturellen Erfahrungen ein.¹¹⁹

In dieser Hinsicht liegt für das Kind ein wesentlicher Aspekt des Spiels in der Spannung, die sich aus dem Zusammenwirken von einer inneren Realität (Phantasie, Traum) und dem Erleben der Beziehung zu den realen Objekten eröffnet. Winnicott betont, dass ein wachsendes Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten in einer neuen Spielphase auch zu einem Alleinsein in der Gegenwart eines anderen Menschen führen kann. Das Kind geht während des Spiels also davon aus, dass der andere Mensch auch dann für es erreichbar bleibt, wenn es nicht mehr an ihn denkt. Zum einen kann dieser Mensch daher im Erleben des Kindes das spiegeln, was im Spiel geschieht, andererseits eröffnen das Alleinsein und das spielerische Handeln aus einem schöpferischen Zwischenbereich heraus neue Wege zu einer emotionalen und individuellen Entwicklung (Vgl. Winnicott 1987, 59)¹²⁰

¹¹⁷ „Das Kleinkind kann die Trennung von Objektwelt und Selbst nur vollziehen, weil es zwischen beiden keinen leeren Raum gibt, da der potentielle (im Original kursiv) Raum in der von mir dargestellten Weise ausgefüllt ist. (...) Ich halte es für sinnvoll, im menschlichen Leben einen dritten Bereich anzunehmen, der weder im einzelnen noch in der äußeren Welt der erlebbaren Realität liegt. Dieser dritte Lebensbereich ist nach meiner Auffassung durch ein schöpferisches Spannungsfeld gegeben. (...) Von einem zum anderen variiert der potentielle Raum beträchtlich; sein Ursprung ist das kindliche Vertrauen (...) das (...) vom Ich am Anfang des Aufbaus eines autonomen Selbst über einen genügend langen Zeitraum erlebt (im Original kursiv) worden ist.“ (Winnicott 1987, 125, 127)

¹¹⁸ „Das Kind fängt an, kreativ zu leben und vorhandene Objekte in seine Kreativität einzubeziehen, wenn man ihm die Gelegenheit dazu gibt. Gibt man ihm diese Gelegenheit jedoch nicht, so hat es keinen Bereich, in dem es spielen oder kulturelle Erfahrungen machen kann; dann wird es auch keine Beziehung zum kulturellen Erbe bekommen und keinen Beitrag zum Kulturgut liefern können.“ (Winnicott 1987, 118)

¹¹⁹ Wenn hier für Winnicott auch ein Gewicht auf dem Begriff der kulturellen Erfahrung liegt, verwendet er den Begriff der Kultur nur im Zusammenhang mit der Tradition von Lebensformen, die eine Basis für das Lebendigsein des Menschen bilden. Das Wechselspiel von Ursprünglichkeit und Kreativität und einer Aneignung von tradierten Werten stellt er daher in einen Zusammenhang mit dem Wechselspiel von kindlicher Ablösung und Einheit (Vgl. Winnicott 1987, 115). „Diese kulturellen Erfahrungen schaffen die Kontinuität der Menschheit, die über die Einzelexistenz hinausgeht. Ich nehme an, daß Kulturerfahrungen sich direkt aus dem Spiel ableiten, und zwar aus dem Spiel derjenigen, die noch nie von Spielregeln gehört haben.“ (Winnicott 1987, 116)

¹²⁰ „Aufgrund des Vertrauens zur Mutter entsteht dann ein intermediärer >Spielplatz<; hier hat die Vorstellung des Magischen ihren Ursprung, da das Kind in diesem Bereich in einem bestimmten Ausmaß Omnipotenz erlebt (im Original kursiv). Diese Prozesse stehen in engem Zusammenhang mit dem, was Erikson (...) in Hinblick auf die Identitätsbildung dargestellt hat. Ich spreche hier von >Spielplatz<, weil an dieser Stelle das Spiel beginnt.“ (Winnicott 1987, 59)

Als eine auf das Individuum bezogene Erfahrung, die andere Menschen in ihrer Wirklichkeit mit einbezieht, hat das Alleinsein seine Basis in der frühen Mutter-Kind-Beziehung. Während der Erfahrung „Ich bin allein“ deutet das Wort „Ich“ darauf hin, dass eine Unterscheidung zwischen Innen- und Außenwelt stattfindet und die Persönlichkeit in einer Organisation von Ich-Kernen bereits existiert. Die Worte „Ich bin“ repräsentieren ein Wachstumsstadium des Individuums, welches in seiner sichtbar werdenden Form auf das Leben innerhalb einer Umwelt angewiesen ist. Die Worte „Ich bin allein“ rechtfertigen in einer Weiterentwicklung von „Ich bin“ das Paradoxon, dass die Fähigkeit zum Alleinsein auf der Erfahrung beruht, in der Gegenwart eines anderen Menschen allein sein zu können (Vgl. Winnicott 1974, 41-42). Mit der Fähigkeit zum Alleinsein ist das Kind in der Lage, persönliche Impulse wieder zu entdecken, sie im Austausch mit anderen Personen und Objekten zu entfalten und sie für den Aufbau einer inneren Umwelt zu nutzen (Vgl. Winnicott 1974, 43).¹²¹

„Der Säugling kann unintegriert werden, herumtasten, in einem Zustand sein, in dem es keine Orientierung gibt; er kann in der Lage sein, eine Zeitlang zu existieren, ohne ein auf äußere Anstöße Reagierender oder ein aktiver Mensch mit gerichtetem Interesse oder gerichteter Bewegung zu sein. Der Schauplatz ist für ein Es-Erlebnis vorbereitet. Mit der Zeit kommt eine Empfindung oder ein Impuls. In diesem Rahmen wird die Empfindung oder der Impuls sich real anfühlen, und wirklich ein personales Erlebnis sein.“ (Winnicott 1974, 42-43)

Das Alleinsein steht für Winnicott außerdem in einer engen Verbindung mit der Frage des Mitteilens und Nicht-Mitteilens (Vgl. Winnicott 1974, 234). Eine Kommunikation hängt für ihn mit der Aufnahme von Beziehungen zu den Objekten zusammen. Aus dem Erleben von Omnipotenz im Bereich von subjektiv wahrgenommenen Objekten passt sich das Individuum allmählich durch einen kreativen Wandel an eine objektive Realität an.

„Das Objekt, das zunächst eine subjektive Erscheinung ist, wird zum objektiv wahrgenommenen Objekt (im Original kursiv). (...) Die Anpassung an das Realitätsprinzip entsteht ganz natürlich aus dem Erlebnis der Omnipotenz, d.h. im Bereich einer Beziehung zu subjektiven Objekten. (...) Insoweit, als das Objekt subjektiv ist, braucht die Kommunikation mit ihm nicht implizit zu sein (im Original kursiv). Insoweit, als das Objekt wahrgenommen wird, ist die Kommunikation entweder explizit oder stumm. Hier erscheinen also zwei neue (im Original kursiv) Dinge, der Gebrauch und Genuß, den das Individuum durch Arten der Kommunikation hat, und das nicht-kommunizierende Selbst des Individuums oder der personale Kern des Selbst, der etwas wirklich Isoliertes ist.“ (Winnicott 1974, 235, 239)

Im Verhältnis zu den Objekten beschreibt Winnicott zwei gegensätzliche Kommunikationsformen, das Nicht-Kommunizieren und das aktive oder reaktive Nicht-Kommunizieren.

„Einfaches Nicht-Kommunizieren ist wie Ruhen. Es ist ein selbständiger Zustand; es geht in Kommunizieren über und erscheint ebenso natürlich wieder.“ (Winnicott 1974, 240)

Zur Erklärung der zweiten Kommunikationsform führt Winnicott die Vorstellung einer Kommunikation mit subjektiven Objekten und die aktive Nicht-Kommunikation mit wahrgenommenen Objekten ein. Beide Vorstellungen deuten in ihren extremen Formen auf eine kommunikative Sackgasse hin, da sie unter Ausschluss des wahren Selbst eine aktive Kommunikation und Wahrnehmung der Realität verhindern (Vgl. Winnicott 1974, 240-241). Im Gegensatz zu einem Kontaktverlust mit der Realität kann die

¹²¹ Winnicotts Ausführungen erinnern hier an Fordhams Theorie der Deintegration und der Reintegration des primären Selbst. Wenn auch für Winnicott die psychoanalytischen Ich-Es-Beziehungen im Vordergrund stehen, stimmen beide hier in der Bedeutung der frühkindlichen Beziehungen für die Stabilisierung von Ich-Kernen oder Ich-Fragmenten überein. *„Die Grundlage der Fähigkeit zum Alleinsein ist die Erfahrung des Alleinseins in Gegenwart eines anderen Menschen. Auf diese Weise kann ein Säugling mit einer schwachen Ich-Organisation auf Grund einer zuverlässigen Ich-Stützung allein sein. (...) Allmählich wird die ich-stützende Umwelt introjiziert und in die Persönlichkeit des Individuums eingebaut, so daß eine Fähigkeit zustande kommt, wirklich allein zu sein.“ (Winnicott 1974, 45)*

Kommunikation mit subjektiven Objekten und Phänomenen für Winnicott dennoch zu einer Steigerung des Realitätsgefühls führen.¹²² Er beschreibt deswegen einen Kern der Persönlichkeit, der mit der Welt der wahrgenommenen Objekte nicht kommunizieren kann und von dieser auch nicht beeinflusst werden darf. In dieser Hinsicht ist jedes Individuum für Winnicott ein isoliertes Wesen, das unbekannt und „tatsächlich ungefunden“ in einer ständigen Nicht-Kommunikation mit der Welt verharrt.

„Im Leben und Erleben wird diese harte Tatsache gemildert durch die Teilhabe, die zum Gesamtbereich des kulturellen Erlebens gehört. Im Zentrum jeder Person ist ein Element des >incommunicado< (im Original kursiv), das heilig und höchst bewahrenswert ist.“ (Winnicott 1974, 245)

Dieser Bereich der Kommunikation des Individuums mit subjektiven Phänomenen, der das Realitätsgefühl überhaupt erst herstellt, muss nach Winnicott im Laufe der Individuation unangetastet bleiben, um eine Ich-Entwicklung des Individuums zu fördern.

„Unter den bestmöglichen Umständen findet Entwicklung statt, und das Kind hat nun drei Arten der Kommunikation zur Verfügung: Kommunikation, die auf immer schweigend (im Original kursiv) ist, Kommunikation, die explizit (im Original kursiv), indirekt und lustvoll ist, und diese dritte oder Zwischenform (im Original kursiv) der Kommunikation, die aus dem Spiel in kulturelle Erlebnisse jeder Art hineingleitet.“ (Winnicott 1974, 246)

Der Respekt und die Achtung vor einem nicht kommunizierenden, wahren Selbst, in dem die Kommunikation nonverbal verläuft, gehört daher zum Lebendigsein ebenso dazu wie die explizite Kommunikation, ihre vielfältigen Ausdrucksformen und die persönliche Kommunikation im Spiel innerhalb einer Kultur.

„Ich weise auf die Wichtigkeit der Vorstellung von der ständigen Isoliertheit des Individuums hin und unterstreiche sie, und ich behaupte, daß es im Kern des Individuums überhaupt keine Kommunikation mit der Welt des Nicht-Ich gibt, weder von innen nach außen, noch umgekehrt. Hier ist Ruhe mit Unbewegtheit verknüpft. Das führt zu den Schriften derer, die als die Denker der Welt Anerkennung gefunden haben. Ich kann mich übrigens auf Michael Fordhams sehr interessante Besprechung des Konzepts vom Selbst beziehen, wie es in Jungs Schriften erscheint. Fordham schreibt: ‚Die Gesamttatsache bleibt bestehen, daß das primordiale Erlebnis in der Einsamkeit stattfindet.‘“ (Winnicott 1974, 249)

¹²² Winnicott leitet diesen Gedankengang aus einer allgemeinen kulturellen Kommunikation her, bei der keine Unterscheidung getroffen wird, ob etwas als subjektiv oder objektiv empfunden wird. Diese Kommunikation entsteht bekanntlich aus den Beziehungen zu den Übergangsobjekten und -phänomenen. *„In den Frühphasen der emotionalen Entwicklung des Menschen betrifft die schweigende Kommunikation den subjektiven Aspekt von Objekten. Dies schließt sich, nehme ich an, an Freuds Konzept von der seelischen Realität und von dem Unbewußten an, das niemals bewußt werden kann. Ich möchte hinzufügen, daß (...) eine direkte Entwicklung von dieser schweigenden Kommunikation zu dem Konzept von inneren Erlebnissen stattfindet (...). In den Fallbeschreibungen von Melanie Klein wird gezeigt, daß z.B. bestimmte Aspekte im Spiel eines Kindes >innere< Erlebnisse sind, das heißt, es hat eine Gesamtprojektion einer Konstellation aus der innerseelischen Realität des Kindes stattgefunden(...)“ (Winnicott 1974, 242)*

10. Das Selbst bei H. Kohut

Freuds Modell des psychischen Apparates, dass sich durch einen hohen Abstraktionsgrad auszeichnet, um die Hintergründe psychischen Erlebens aufzuklären und in eine allgemeine psychologische Theorie einzuordnen, lässt Kohuts Vorstellungen nach einem menschlich qualitativen Erleben und seinen Feinheiten, der Wahl-, Entscheidungs- und Willensfreiheit zu wenig Raum. Stattdessen ist Kohut davon überzeugt, dass innerhalb seiner Forschungsmethoden Empathie und Introspektion wichtige Beobachtungsinstrumente sind, um die Erfahrungen in den Menschen selbst nachvollziehen zu können (Vgl. Kohut 1979, 248). Durch seine konsequent empathische Haltung ist er davon überzeugt, eine neue Auffassung des Selbst in die Wissenschaft einzuführen, die sich von der bisher gültigen psychoanalytischen Betrachtungsweise deutlich unterscheidet. Sein Konzept verändert und erneuert auf spielerische Weise das Begreifen von psychischen Phänomenen, sodass das Selbst nach Kohut sowohl als ein „Mittelpunkt des psychologischen Universums“ als auch als ein Inhalt des „psychischen Apparates“ betrachtet werden kann (Vgl. Kohut 1979, 12).

„Ich benutze das Wort spielerisch mit Absicht, um die Grundhaltung kreativer Wissenschaft von der Grundhaltung dogmatischer Religion zu unterscheiden. Die Welt dogmatischer Religion, d.h. die Welt absoluter Werte, ist ernst, und diejenigen, die in ihr leben, sind ernst, weil ihre freudige Suche geendet hat – sie sind zu Verteidigern der Wahrheit geworden. Die Welt der kreativen Wissenschaft jedoch ist von Menschen bewohnt, die noch spielen können, die begreifen, daß die Realität, die sie umgibt, in ihrer Essenz nicht gekannt werden kann. Da sie wissen, daß sie nie >die< Wahrheit erlangen können, sondern immer nur Annäherungen an sie, sind sie damit zufrieden, das, was sie sehen, aus verschiedenen Gesichtswinkeln zu beschreiben und es auf die verschiedensten Arten so gut wie möglich zu erklären.“ (Kohut 1979, 218)

Die Einführung des Selbst als Zentrum eines seelischen Universums schließt im Sinne einer Ganzheitspsychologie die Tatsache ein, dass auch als primär eingestufte Impulse, Triebe, Phantasien und Träume und ihre Entwicklungen im Hinblick auf ein sich formendes Selbst einer Analyse unterzogen werden.¹²³

„Ich habe, mit anderen Worten, keinen Zweifel daran, daß wir mit Hilfe einer Psychologie des Selbst - dem Studium von Genese und Entwicklung des Selbst, seiner Bestandteile, seiner Ziele und seiner Störungen - lernen werden, neue Aspekte des psychischen Lebens zu erkennen und in größere psychologische Tiefe vorzudringen, selbst in den Bereichen normaler Kulturaneignung (...).“ (Kohut 1979, 94)

Empathie bildet für Kohut eine Möglichkeit, psychische Fakten über andere Menschen zu erfahren und aus ihrem Denken und Fühlen Vorstellungen und Konfigurationen über ihr Erleben zu entwickeln.

„Ich habe ihn (den Standpunkt, d.V.) (...) bereits ausführlich definiert und erwähne (...) daß er durch die Bindung an drei Grundsätze definiert ist: die Bindung an die Definition des psychologischen Bereichs als den Aspekt der Realität, der via Introspektion und Empathie zugänglich ist; die Bindung an eine Methodologie des langfristigen, empathischen Eintauchens des Beobachters in den psychologischen Bereich(...)und die Bindung an die Formulierung von Konstruktionen mit Begriffen, die mit der introspektiv-empathischen Haltung in Einklang stehen. In der Alltagssprache ausgedrückt: Ich versuche,

¹²³ Hier wird die Nähe von Kohuts Konzept des Selbst als Mittelpunkt eines psychischen Universums zu Jungs Vorstellung des Selbst als zentraler Archetypus deutlich. Im Hinblick auf eine individuelle Sinnfindung hofft Kohut, dass durch die Psychologie des Selbst auch erklärt werden kann, warum Menschen die Unausweichlichkeit des Todes als Beweis dafür ansehen, dass das Leben letztendlich sinnlos ist, „- wobei das einzige versöhnende Merkmal der Stolz des Menschen auf seine Fähigkeit ist, der Sinnlosigkeit des Daseins ohne Beschönigung ins Auge zu blicken -, während andere den Tod als integralen Teil eines sinnvollen Lebens ansehen können.“ (Kohut 1979, 247)

*inneres Erleben zu beobachten und zu erklären – einschließlich des Erlebens von Objekten, des Selbst und ihrer verschiedenen Beziehungen.“ (Kohut 1979, 17)*¹²⁴

Das Kind wird für Kohut in eine „empathisch-responsive“ menschliche Atmosphäre von Selbstobjekten hineingeboren, deren empathische Umgebung, die auf die kindlichen Bedürfnisse und Wünsche eingestellt ist, eine Voraussetzung für das entstehende, kindliches Selbst bildet (Vgl. Kohut 1979, 83-84). Erst wenn das psychische Gleichgewicht des Kindes gestört ist, wird hier seine Abhängigkeit von einer Umgebung und von den Selbstobjekten deutlich, die durch ihre differenzierte psychologische Organisation und empathische Resonanz das Ungleichgewicht ausgleichen können.¹²⁵

„Der erste (im Original kursiv) dieser beiden Schritte, das muß betont werden, ist von wesentlich größerer psychologischer Bedeutung für das Kind als der zweite, vor allem hinsichtlich der Fähigkeit des Kindes, auf dem Wege umwandelnder Verinnerlichung psychologische Strukturen zu errichten (sein Kern-Selbst zu konsolidieren).“ (Kohut 1979, 84)

Der Entwicklungsprozess des Selbst beginnt für Kohut daher mit den ersten Kontakten durch taktile, olfaktorische und propriozeptive Kanäle und andere menschliche Interaktionsformen.¹²⁶

„Sie (die Mutter, d.V.) reagiert auch auf das sich bildende Selbst ihres Kindes. Ihre Haltung beeinflusst, mit anderen Worten, eine Gruppe innerer Erfahrungen, die in der weiteren Entwicklung des Kindes eine entscheidende Rolle spielen. Sie reagiert - mit Annahme, Zurückweisung oder Nichtbeachtung- auf ein Selbst, das im Geben und Anbieten Bestätigung durch das spiegelnde Selbstobjekt sucht. Daher erlebt das Kind die stolze, freudige Haltung der Eltern oder ihren Mangel an Interesse nicht nur als Annahme oder Ablehnung eines Triebes, sondern auch – dieser Aspekt der Interaktion zwischen Eltern und Kind ist oft

¹²⁴ Empathie besteht für Kohut darin, Erlebens- und Erfahrungsweisen anderer Menschen nachzuvollziehen und sie auf dieser Grundlage sowohl in ihrer emotionalen als auch kognitiven Bedeutung zu verstehen und zu erklären. *„Das letzte der drei psychologischen Handlungsmuster (...) ist der ständig wiederholte Schritt (...) von einer Position des Verstehens zu einer Position des Erklärens. Dabei ist zu betonen, daß die wesentlichen Aktivitäten des Analytikers in beiden Positionen – nicht nur in der ersten – auf Empathie beruhen.“ (Kohut 1987, 254)* Jung ist in diesem Zusammenhang der Auffassung, dass eine Einfühlung auf Projektions- und Introjektionsvorgängen beruht. Er unterscheidet zwischen einer aktiven und passiven Projektion. Erstere wird bewusst und willentlich dazu eingesetzt, um einen psychischen Inhalt, z.B. ein Gefühl, von sich abzutrennen und in ein bestehendes Objekt oder eine Person hinauszuerlagern und es dadurch zu beleben. Die Einfühlung ist aber ein Introjektionsvorgang, der zwischen dem belebten Objekt oder der belebten Person und dem Subjekt eine intime Beziehung aufbaut (Vgl. Jung 1993, 169-170). *„Die aktive Form der P. (Projektion, d.V.) findet sich aber auch als Urteilsakt, der eine Trennung von Subjekt und Objekt bezweckt. In diesem Fall wird ein subjektives Urteil als gültiger Sachverhalt vom Subjekt abgetrennt und ins Objekt versetzt, wodurch das Subjekt sich vom Objekt absetzt. Die P. ist demnach ein Introjektionsvorgang, indem sie im Gegensatz zur Introjektion keine Einbeziehung und Angleichung, sondern eine Unterscheidung und Abtrennung des Subjektes vom Objekt herbeiführt.“ (Jung 1993, 170)* Durch einen Introjektionsvorgang kann aber nicht das von subjektiven Vorstellungen unterschiedene autonome Erleben des Objektes oder der Person erfahren werden, sondern nur das subjektive Erfassen eigener Projektionen. Nach Kohut besteht der Prozess der Empathie darin, sich in andere Menschen so hineinzusetzen, dass Objekte, Gefühle, Phantasien und Träume im Sinne von „Versuchsidentifikationen“ von ihrem Standpunkt aus betrachtet werden können. Empathie ist daher eine subjektiv gefärbte Möglichkeit, sich Personen anzunähern, sie zu verstehen und ihnen angemessen begegnen zu können. Im Hinblick auf eine wissenschaftliche Erkenntnis sind eigene Gefühle, Bedürfnisse und Projektionen in den Hintergrund zu stellen, um aus sich selbst heraustreten zu können. Die Fähigkeit empathisch und introspektiv wahrnehmen zu können, hängt hier von dem Differenzierungsgrad der psychischen Funktionen, der Selbstwahrnehmung und dem Unterscheidungsvermögen ab. Dadurch können auch die eigenen Projektionen erkannt und die Interpretationsversuche gemeinsam mit den anderen Menschen hinterfragt werden. Wenn bedacht wird, dass die Empathie ihre Wurzeln in den frühkindlichen symbiotischen Erfahrungen von Säugling und Mutter hat, dann sind die wichtigsten inneren Erlebnisse der Menschen zum großen Teil nicht nur einander ähnlich, sondern die Fähigkeit zur Empathie gehört auch zur ursprünglichen Anlage des Menschen. Diese kann daher auch als archetypische Wurzel bezeichnet werden, die den Ursprung des späteren Einfühlungsvermögens darstellt und im Laufe der Individuation bewusst differenziert werden kann (Vgl. Jacoby 1985, 118-119).

¹²⁵ Diese Beschreibung steht hier in einem direkten Zusammenhang mit Winnicotts wahren und falschem Selbst, welches sich aufgrund empathischer oder ablehnender Prozesse in Verbindung mit der Mutter entwickelt. Kohut schlägt an dieser Stelle einen etwas überraschenden Ausgangspunkt für die eigentliche Entstehung des Selbst vor. Da die menschliche Umgebung bereits auf den Säugling so reagiert, als hätte er bereits ein Selbst, soll diese Tatsache als Hypothese dafür gelten, die Existenz eines Selbst von vornherein anzunehmen. Wenn das Kind von Anfang an durch Empathie mit seiner Umgebung verschmolzen ist, die das Gefühl eines bestehenden Selbst vermittelt, ist die Frage, ob das Selbst bei der Geburt bereits vorhanden ist oder sich a posteriori erst entwickelt, ohne Bedeutung.

¹²⁶ Wenn das Selbst als zentral organisierender Faktor menschlichen Seelenlebens aufgefasst wird, kann der Säugling sich subjektiv zunächst nicht als Selbst erleben, auch wenn er im biologischen Sinn eine Einheit darstellt. Trotzdem ist der Säugling so mit seiner Umwelt verschmolzen, als hätte er bereits ein Selbst. Das ist auch die Grundlage der Selbst-Bewusstheit. *„Um den Unterschied (...) weiter zu beleuchten, könnte man sagen, daß das Selbst des neugeborenen Kindes (...) ein virtuelles Selbst ist, die umgekehrte Entsprechung jenes geometrischen Punktes im Unendlichen, an dem sich zwei parallele Linien schneiden.“ (Kohut 1979, 96)*

der entscheidende – als Annahme oder Zurückweisung seines versuchsweise etablierten, doch noch verwundbaren kreativ-produktiv-aktiven Selbst.“ (Kohut 1979, 76-77)

Die Entwicklung des Selbst hat hier ihre eigenen Objekte, die von Kohut als Selbst-Objekte bezeichnet werden. Mit dem Begriff Selbst-Objekt beschreibt Kohut Personen in einer Umwelt, die von dem Kind so erlebt werden, als wären sie Teile des eigenen Selbst, während sie für einen außenstehenden Beobachter Teile einer Objektwelt darstellen. In dieser Hinsicht wird zunächst durch die Spiegelungen der Mutter eine innere Realität im Säugling ausgebildet. Für das Kind besteht dabei die Illusion, dass es Mittelpunkt einer Welt ist, die es selbst beherrschen oder beeinflussen kann. Aus den Spiegelungen und Einstellungen der Selbst-Objekte gewinnt der Säugling außerdem ein „rudimentäres Selbst“, eine erste Vorstellung davon, was für eine Person und zu welcher Selbst-Achtung er später fähig ist.

„Ich habe die spezifischen Interaktionen zwischen einem Kind und seinen Selbstobjekten im Sinn, durch die in zahllosen Wiederholungen die Selbstobjekte empathisch auf gewisse Möglichkeiten des Kindes reagieren (Aspekte des Größen-Selbst, die es zur Schau stellt, Aspekte der idealisierten Imago, die es bewundert, verschiedene angeborene Begabungen, die es benutzt, um schöpferisch zwischen Strebungen und Idealen zu vermitteln), auf andere dagegen nicht. (...) Besonders das Kern(im Original kursiv)-Selbst wird nicht durch bewußte Ermutigung, bewußtes Lob und bewußte Entmutigung und Mißbilligung geformt, sondern durch die tief verankerte Art der Reaktion der Selbstobjekte, die letztendlich eine Funktion des jeweiligen eigenen Kern-Selbst der Selbstobjekte sind.“ (Kohut 1979, 95-96) ¹²⁷

Für Kohut sind nicht so sehr die bewusst eingesetzten Interaktionsmuster der Selbst-Objekte, die auf das Kind wirken, entscheidend, sondern vielmehr jene tiefer liegenden Aspekte ihrer Persönlichkeiten und ihre Beziehungen zu ihrem eigenen Selbst. Zu empathischen Reaktionen kann nur das Selbst-Objekt fähig sein, welches mit seinem Kern-Selbst in einer Verbindung steht, und eine Resonanz kann nur dann gelingen, wenn das Kind in seiner Eigenart angenommen werden kann, ohne Störungen des Kern-Selbst provozieren zu müssen.

„Ist >Resonanz< nicht ein gleichsam akustisches Spiegeln? Der Unterschied liegt in dem Maß an Eigenbeteiligung: Der Spiegel oder sein genaueres akustisches Pendant, das Echo, reflektieren ohne eigenes Zutun; der Resonanzboden der Geige hingegen verstärkt den auf der Saite angestrichenen Ton, indem er selber in Schwingungen gerät- und dieses Verstärken durch Mitschwingen (im Original kursiv) ist es doch offenbar, was von einer >hinreichend guten Mutter< im Sinne Winnicotts verlangt wird. Der Sache nach meint dies Kohut auch (...) und letzten Endes ist es wohl gerade das Nicht-Spiegeln und statt dessen ein aktives Resonanz-Geben (im Original kursiv)(...). Der von Kohut beschworene Glanz im Mutterauge ist für das Kind ja auch nicht dazu da, um sich darin zu spiegeln; vielmehr drückt er die Gefühlsbewegung, die aktive Resonanz der Mutter aus.“ (Bittner 1981 b, 154-155) ¹²⁸

In diesem Zusammenhang antwortet zunächst die Mutter auf die Phantasien des Kindes und seine Allmachtsvorstellungen, sie neutralisiert diese gegebenenfalls und wirkt dadurch modellierend auf die Psyche des Kindes. Die Mutter stellt hier in verschiedener Form Kontakte mit dem Kind her, die wesentlich zur psychischen „Strukturbildung

¹²⁷ Aus dem Prozess der Unterscheidung von archaischen Inhalten, die dann zum Selbst oder Nicht-Selbst gehören, definiert Kohut hier den Begriff eines Kern-Selbst. „Diese Struktur ist die Grundlage für unser Gefühl, daß wir ein unabhängiger Mittelpunkt von Antrieb und Wahrnehmung sind, ein Gefühl, das mit unseren zentralsten Strebungen und Idealen und unserer Erfahrung integriert ist, daß unser Körper und Geist eine Einheit im Raum und ein Kontinuum in der Zeit darstellen. Diese kohärente und bleibende psychische Konfiguration, gemeinsam mit einer damit verbundenen Gruppe von Begabungen und Fertigkeiten, die sie an sich zieht oder die sich als Reaktion auf die Forderungen der Strebungen und Ideale des Kern-Selbst entwickeln, bildet den zentralen Sektor der Persönlichkeit.“ (Kohut 1979, 155)

¹²⁸ Die Mutter bewegt sich hier in dem breiten Spektrum zwischen Resonanzgeben, realem Versagen und Selbst-Objekt und gleichzeitig eigenständiges Subjekt zu sein. Diese Anforderungen stellen insgesamt Antinomien dar, die ausgetragen und bewältigt werden müssen und in der Realität in der einen oder anderen Form nicht immer befriedigend gelingen können (Vgl. Bittner 1981 b, 155).

durch umwandelnde Verinnerlichung“ führen. Eine kindliche Grandiosität wird dadurch in realistische Ziele und Ambitionen transformiert (Vgl. Kohut 1979, 85).

„Die rudimentäre Psyche des Kindes hat an der hochentwickelten psychischen Organisation des Selbstobjektes teil; das Kind erlebt die Gefühlszustände des Selbstobjektes – sie werden dem Kind durch Berührung, den Ton der Stimme und vielleicht noch auf anderen Wegen vermittelt -, als wären es seine eigenen. (...) Schließlich verschwinden die psychologischen Desintegrationsprodukte, die das Kind zu erfahren begonnen hatte (das rudimentäre Selbst ist wiederhergestellt) (...). Es ist die Erfahrung dieses Ablaufs psychologischer Ereignisse mittels Verschmelzung mit dem empathischen allmächtigen Selbstobjekt, die das Fundament errichtet, von dem aus optimale (...) Versagungen von seiten des Selbstobjektes unter normalen Umständen zur Strukturbildung durch umwandelnde Verinnerlichung führt.“ (Kohut 1979, 85)

Die Desintegration ist nach Kohut für das Kind dann zu akzeptieren und zu verarbeiten, wenn die Diskrepanzen zwischen den Erfahrungen mit dem empathischen Selbst-Objekt und der tatsächlichen Befriedigung von Bedürfnissen durch Empathie und Annahmefähigkeit ausgefüllt werden.

„Die Wichtigkeit des aus zwei Schritten bestehenden Ablaufs – erster Schritt: empathische Verschmelzung mit der reifen psychischen Organisation des Selbstobjektes und Teilnahme daran, daß das Selbstobjekt ein Affektsignal statt einer Affektausbreitung erlebt; zweiter Schritt: vom Selbstobjekt vorgenommene bedürfnisbefriedigende Handlungen – kann nicht überschätzt werden; wenn er während der Kindheit optimal erlebt wird, bleibt er während des ganzen Lebens eine der Säulen psychischer Gesundheit (...).“ (Kohut 1979, 86)

Gleichzeitig tendiert das Kind dazu, die Selbst-Objekte und Teile dieser zu idealisieren. Es projiziert die eigene idealisierte Allmacht auf die Selbst-Objekte, da es die Vorstellung eines idealisierten Selbst-Objektes außerhalb seines Selbst benötigt, um eine Motivation für seine Selbst-Bildung zu erhalten. Das Prinzip der umwandelnden Verinnerlichung gilt damit ebenso für die idealisierten Selbst-Objekte und die Phantasien wie für die idealisierte Beziehung zu ihnen, die als Ideale und Wertvorstellungen internalisiert werden. Für die Ausbildung eines kohärenten Selbst, die Grundlage für das Gefühl, ein unabhängiges Zentrum eigener Wahrnehmung und Initiative zu sein und eine körperlich-seelische Einheit in Raum und Zeit zu bilden, sind die archaischen Wünsche des Säuglings nach Verschmelzung mit dem Selbst-Objekt und nach Spiegelung und Anerkennung seiner exhibitionistischen Äußerungen gleichermaßen entscheidend.

„Wenn kein spiegelndes Selbstobjekt auf die selbstbehauptende Präsenz des Kindes antwortet, so wird sein gesunder Exhibitionismus - erfahrungsgemäß eine umfassende psychologische Konfiguration, selbst wenn einzelne Körperteile oder einzelne geistige Funktionen deutlich stellvertretend für das gesamte Selbst beteiligt sind – aufgegeben. (...) Ähnlich ist es, wenn die Suche des Kindes nach dem idealisierten, allmächtigen Selbstobjekt, mit dessen Macht es verschmelzen möchte, fehlschlägt (...) auch dann hört die gesunde und glückliche, großzügige Bewunderung des Kindes auf, die umfassende psychologische Konfiguration bricht zusammen (...).“ (Kohut 1979, 150)

Nach Kohut vollzieht sich während der Individuation eine Umformung der archaischen, grandios exhibitionistischen Strebungen und der archaischen, omnipotenten Idealvorstellungen in realistische Ziele und Wünsche und innere Ideale und Wertvorstellungen. Es entwickelt sich dadurch ein Selbst, das Kohut als bipolar bezeichnet, weil es aus einem antreibenden, ehrgeizigen und Bewunderung anstrebenden Pol und einem Pol sinnvoller Ideale und Wertvorstellungen besteht. Gemeinsam bilden die beiden Pole eine Struktur, die Kohut als Kern-Selbst und deshalb als erste komplexe mentale Struktur bezeichnet.¹²⁹

¹²⁹ Von Interesse sind in diesem Zusammenhang Kohuts zeitliche Vorstellungen zur Ausbildung des Kern-Selbst. „Es hat beispielsweise den Anschein, daß, während Spuren sowohl von erfolgsgerichteten Strebungen als auch von idealisierten Zielen

„Ich habe versucht, diese Hypothese durch die Verwendung einer die Vorstellungskraft anregenden Terminologie auszudrücken. Ebenso wie es ein Spannungsgefälle (im Original kursiv) zwischen zwei räumlich getrennten, verschieden geladenen (+, -) elektrischen Polen gibt, das zur Bildung eines elektrischen Bogens (im Original kursiv) einlädt (...) ist es auch beim Selbst. (...) Mit dem Begriff >Spannungsbogen< jedoch meine ich den dauernden Fluß tatsächlicher psychologischer Aktivität, der zwischen den beiden Polen des Selbst entsteht, d.h., die grundlegenden Ziele einer Person, zu denen ihre Strebungen sie >treiben< und ihre Ideale sie >leiten< (...).“ (Kohut 1979, 156-157)

Im Idealfall ergänzen sich die beiden Pole des Selbst. Innerhalb eines realistischen Rahmens und in einem Prozess wechselseitiger Verstärkung, deren Gleichgewicht Kohut als kohärentes Selbst bezeichnet, richtet sich ein spontaner, willensstarker Antrieb auf als sinn- und wertvoll erlebte Ziele. Der Spannungsbogen zwischen den beiden Polen wird dann innerhalb eines Bereichs von Begabungen und Fertigkeiten, deren Umsetzung und Ausübung die Kohärenz und Ausdrucksfähigkeit des Selbst stärken, reguliert.¹³⁰

„Wenn wir uns von der theoretischen Formulierung der tatsächlichen Erfahrung zuwenden, so können wir sagen, daß ein gesunder Mensch sein Gefühl für seine Einmaligkeit und sein Sich-selbst-gleich-Sein aus zwei Quellen ableitet: einer oberflächlichen und einer tieferliegenden. Die oberflächliche gehört zu der Fähigkeit – eine wichtige und ihn von anderen Lebewesen unterscheidende intellektuelle Fähigkeit des Menschen –, sich historisch zu sehen: sich selbst in einer erinnerten Vergangenheit zu erkennen und sich selbst in eine vorgestellte Zukunft zu projizieren. Doch das ist nicht genug. Wenn die andere, die tiefere Quelle für unser Gefühl dauernden Gleichseins austrocknet, dann sind natürlich all unsere Versuche, die Fragmente unseres Selbst mit Hilfe einer Suche nach der verlorenen Zeit (im Original kursiv) zu vereinigen, zum Scheitern verurteilt.“ (Kohut 1979, 157)¹³¹

Im Hinblick auf die Individuation des Kindes relativiert Kohut in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung des Ödipuskomplexes der Psychoanalyse. Aus der Sicht einer Psychologie des Selbst betrachtet er die ödipale Phase eher als eine Quelle potentieller Stärke, in der das Kind mit einem festen und kohärenten Selbst durch die Konflikte einen Zuwachs an Ich-Stabilität, Selbst-Stärke und Selbst-Bewusstsein gewinnen kann (Vgl. Kohut 1979, 249). Das Kind richtet in der ödipalen Phase zunächst seine selbstbehauptend possessiven, zärtlich sexuellen Wünsche auf den andersgeschlechtlichen Elternteil und erlebt seine wetteifernden und selbstbewussten Gefühle in Bezug auf den gleichgeschlechtlichen Elternteil. Die Erfahrungen des Kindes werden hier nur dann richtig verstanden, wenn sie innerhalb der Matrix der empathischen Selbst-Objektreaktionen in einer Umwelt betrachtet werden. Eine normale und angemessene Reaktion der Eltern erfolgt dann, wenn sie auf die Wünsche und Rivalitäten des Kindes, seine Versuche zur Selbst-Behauptung, auf den neuen Entwicklungsabschnitt und die sichtbar werdende Lebensenergie mit Freude und Stolz reagieren (Vgl. Kohut 1979, 238).

nebeneinander in der Säuglingszeit erworben zu werden beginnen, der Hauptteil der Kern-Grandiosität in der frühen Kindheit zu Kern-(im Original kursiv)Streben konsolidiert wird (vielleicht hauptsächlich im zweiten, dritten und vierten Jahr) und der Hauptteil der idealisierten Kern-(im Original kursiv)Zielstrukturen in der späteren Kindheit erworben wird (vielleicht vorwiegend im vierten, fünften und sechsten Lebensjahr).“ (Kohut 1979, 156)

¹³⁰ Kohut erwähnt in diesem Zusammenhang Empathie, Kreativität, Humor und Weisheit als sinnvolle Zielsetzungen innerhalb einer Psychologie des Selbst. „Die Hingabe an sinnvolle Ziele und der kreative Akt stärken mein Selbst, geben mir ein Gefühl, lebendig, real und beachtenswert zu sein. (...) Ich habe, anders ausgedrückt, ein psychologisches Gleichgewicht gefunden zwischen dem Produkt (im Original kursiv) (einer Ausdehnung meiner selbst) - meiner Hingabe daran und meiner Freude an seiner Vervollkommenheit - und dem Selbst (im Original kursiv) (einem Zentrum produktiver Antriebe) - der beglückenden Erfahrung, daß ich das Werk schaffe, daß ich es geschaffen habe. (...) Das Selbst als freudig erlebtes Antriebszentrum und das Produkt, auf das ich stolz bin, stehen nun in einem ungebrochenen psychologischen Zusammenhang.“ (Kohut 1979, 31-32)

¹³¹ Kohut bezieht sich hier auf den Roman von Marcel Proust „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit“. Er sieht in diesem Roman Prousts den Versuch, die Kohärenz seines Selbst durch Erinnerungen aufrecht zu erhalten und eine gültige Kontinuität für ein Selbst zu liefern, die seiner Auffassung nach aber auch in der aktiven Umsetzung der menschlichen Begabungen und Fertigkeiten besteht. „Dennoch (...) beruht unser Gefühl für dauerndes Gleichsein (...) nicht ausschließlich auf dem lebenslänglichen Gleichsein unserer grundlegenden Streben und Ideale – selbst diese werden sich manchmal verändern, ohne daß wir deshalb das Gefühl unserer Kontinuität verlieren. Letzten Endes sagt uns vielleicht nicht der Inhalt des Kern-Selbst, sondern die unveränderliche Besonderheit der das Selbst ausdrückenden, kreativen, in die Zukunftweisenden Spannungen, daß unsere vergängliche Individualität auch eine Bedeutung besitzt, die über die Grenzen unseres Lebens hinausgeht.“ (Kohut 1979, 158-159)

„Sie sind ein Ausdruck der Tatsache, daß das jeweilige elterliche Selbst voll konsolidiert ist, daß das elterliche Selbst ein stabiles Programm von Strebungen und Idealen gebildet hat und daß das elterliche Selbst das Ablaufen des Ausdrucks dieses Programms entlang einer endlichen Lebenskurve erlebt, die von einem vorbereitenden Beginn über eine aktive, produktive, kreative Mitte zu einem erfüllten Ende führt. (...) Wenn der kleine Junge z.B. spürt, daß sein Vater ihn stolz als Ast vom alten Stamm betrachtet und ihm erlaubt, mit ihm und seiner erwachsenen Größe zu verschmelzen, dann wird seine ödipale Phase ein entscheidender Schritt sein in der Konsolidierung des Selbst und in der Festigung der Muster des Selbst (...).“ (Kohut 1979, 240-241)

Trotz aller bestehenden Konflikte liegt für Kohut der Hauptaspekt in der Bewertung des Ödipuskomplexes in der Betonung einer beiderseitigen Freude, die aus zwei Quellen hervorgeht:

„Die Quellen sind: (1) des Kindes inneres Bewußtsein einer bedeutenden Vorwärtsbewegung in ein psychologisches Reich neuer und aufregender Erfahrungen und - was noch wichtiger ist- (2) seine Teilnahme an dem Glanz von Stolz und Freude, der von den elterlichen Selbstobjekten ausgeht, obwohl – und tatsächlich auch weil – sie den Inhalt der ödipalen Wünsche erkennen.“ (Kohut 1979, 242)

Abschließend rückt Kohut hier innerhalb seines Selbst-Konzepts die Frage nach dem Sinn in den Mittelpunkt seiner Überlegungen, deren Lösung das entscheidende Kriterium dafür bildet, ob eine Entwicklung des Selbst¹³² gelungen ist oder nicht.¹³³

„Es dürfte jetzt auch klar, warum die Selbst-Psychologie die Grundstrebungen und Grundideale eines Menschen nicht seinem psychischen Apparat (...) zuschreibt, sondern (...) den beiden Polen seines Selbst. Aus der Sicht der Psychologie des Selbst (...) sind sie die wesentlichen Bestandteile jenes Kern-Spannungsbogens, der (...) nur danach strebt, seine inneren Möglichkeiten auszuleben.“ (Kohut 1979, 247)

In dieser Hinsicht bildet das von Kohut definierte Selbst gleichzeitig ein metapsychologisches Konstrukt und eine empirische Entität. Mit der Doppelperspektive des Selbst als objektive Struktur und subjektive Erfahrung kann das Selbst hier für das Ich unerreichbar bleiben (Vgl. Samuels 1989, 228-229).

„Das Selbst ist, ob man es im Rahmen der Psychologie des Selbst im engeren Sinne als spezifische Struktur des psychischen Apparates auffaßt oder im Rahmen der Psychologie des Selbst im weiteren Sinne als Mittelpunkt des psychologischen Universums des Individuums, wie alle Realität –physikalische Realität (die mit den Sinnen wahrgenommenen Daten über die Welt) oder psychologische Realität (die mittels Introspektion und Empathie wahrgenommenen Daten über die Welt) – in seiner Essenz nicht erkennbar. Wir können mit Introspektion und Empathie nicht das Selbst per se (im Original kursiv) erreichen; nur seine introspektiv oder empathisch wahrgenommenen psychologischen Manifestationen stehen uns offen.“ (Kohut 1979, 299)

¹³² „Ich möchte also die Etablierung des Selbst nicht dramatisieren, indem ich einen bestimmten Punkt benenne, an dem von seiner Entstehung gesprochen werden kann; ich glaube aber, daß es später im Leben einen spezifischen Punkt gibt, dem man eine entscheidende Bedeutung beimessen kann - einen Punkt in der Lebenskurve des Selbst, an dem eine letzte, entscheidende Prüfung darüber bestimmt, ob die vorherige Entwicklung gelungen oder mißlungen war.“ (Kohut 1979, 246)

¹³³ Kohut und Jung betrachten in diesem Zusammenhang die Sinnfrage als den zentralen Aspekt der psychischen Realität. Beide sehen im Selbst als Mittelpunkt und als Zentrum einer individuellen Initiative eine Möglichkeit für den Menschen, diese Sinnfrage in seinem Leben präzisieren und ausarbeiten zu können. „Es ist der Sinn meiner Existenz, daß das Leben eine Frage an mich hat. Oder umgekehrt: ich selber bin eine Frage, die an die Welt gerichtet ist, und ich muß eine Antwort beibringen, sonst bin ich bloß auf die Antwort der Welt angewiesen.“ (Jung 1971, 320 - 321)

11. Das Selbst im Vergleich

Kohut unterscheidet zwischen einem Konzept des Selbst im individuellen Sinn und der Auffassung des Selbst als Zentrum des Universums. Bei dem erstgenannten psychoanalytischen Konzept handelt es sich um die Frage der Selbst-Repräsentanz im Sinne Hartmanns, d.h. darum, wie das Individuum sich selbst empirisch erlebt und welche Vorstellungen es bewusst oder unbewusst von sich selbst entwickelt. Selbst-Repräsentanz ist damit identisch mit der Tatsache, wie das Individuum in seiner Vorstellung gleichsam selbst repräsentiert ist. Sie steht aber im Gegensatz zur Repräsentanz des Nicht-Selbst, d.h. der Objekte. Das innere Bild des Selbst stammt in dieser Hinsicht aus den Quellen der Wahrnehmung des unmittelbaren Erlebens, der Körpergefühle, der Gefühls- und Denkvorgänge und aus der indirekten Wahrnehmung des körperlichen und seelischen Selbst als Objekt. Da diese indirekte Wahrnehmung vom Spiegelungsverhalten der Umwelt beeinflusst wird, steht sie in einem Bezug zum subjektiven emotionalen Erleben und zu einer flexiblen, konstruktiven Selbst-Bewertung und Selbst-Kritik des eigenen Realitätsgefühls (Vgl. Jacoby 1985, 65-66).

Kohut führt hier einen erweiterten Selbst-Begriff ein, der sowohl die Persönlichkeitsentwicklung als auch die Aspekte eines sich bei entsprechenden Umweltbedingungen entfaltenden Selbst umfasst. Diese Annahme steht in einer direkten Verbindung mit Winnicotts Begriff des „Haltens“ und seiner Auffassung, dass sich das wahre Selbst des Individuums über die Stadien der Verschmelzung, der Objektbeziehungen und der Objektverwendungen nur in einer Umwelt entwickelt. Zwischen den Extremen der Verschmelzung und der autonomen Objektverwendung, die zugleich in jedem Punkt der Entwicklung in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen, besteht für das Individuum ein Zwischenbereich von Möglichkeiten, der weder dem Subjekt noch dem Objekt zuerkannt werden kann. Es ist ein intermediärer oder potentieller Raum, der von der ständigen Zusammenführung einer inneren und äußeren Realität befreit ist und der Sphäre der Illusion entstammt (Vgl. Haumann 1993, 97).

Für Kohut sind in diesem Zusammenhang die Beziehungen zu den Selbst-Objekten entscheidend, die auf Faktoren in einem existenten, virtuellen Selbst treffen und Entwicklungsprozesse initiieren. Diese lassen sich für ein bewusstes Ich aber weder antizipieren noch programmieren, sondern konfigurieren sich zu überraschenden individuellen Erfahrungen und Erlebnissen. Wenn das Selbst hier eine Erfahrung enthält, welche den bewussten Intentionen des Ich überlegen ist, rückt diese Äußerung in die Nähe zu den Auffassungen von Jung, für den das Selbst sowohl eine Ganzheit der Person als auch das Bewusstsein und Unbewusste umfasst.

In diesem Zusammenhang bildet das Selbst für Jung ein unanschauliches Zentrum, einen zentralen Archetypus, der eine psychische Entwicklung, Wandlung und ein personales Gleichgewicht konfiguriert. Der zentrale Archetypus ist für Fordham nur ein Anteil des Selbst. In seinem primären Selbst, das a priori existiert, und alle Potentiale und Entwicklungsmöglichkeiten in sich einschließt, ist das Ich-Bewusstsein in einer fragmentarischen Form bereits enthalten. Neumann zieht hier eine Definition des Selbst vor, die es als dirigierendes Zentrum innerhalb einer Ganzheit bestimmt.

Kohut spricht in diesem Zusammenhang von einem im Kern-Selbst niedergelegten Lebensentwurf und von einer unwandelbaren Spezifität des Selbst. Er nimmt damit an, dass es bei den Entwicklungsfortschritten des Selbst darum geht, ein inneres Muster zu verwirklichen und einen individuellen Weg zu verfolgen.

„Mir scheint, daß insgesamt gesehen das Wirken des Menschen als auf zwei Ziele gerichtet betrachtet werden sollte. Ich benenne diese, indem ich vom Schuldigen Menschen (im Original kursiv) spreche, wenn die Ziele auf Triebbefriedigung gerichtet sind, und vom Tragischen Menschen (im Original kursiv), wenn die Ziele sich auf die Erfüllung des Selbst richten. (...) Der Schuldige Mensch lebt innerhalb des Lustprinzips (...) Die Tatsache, daß der Mensch (...) vor allem infolge inneren Konflikts oft unfähig ist, seine Ziele auf diesem Gebiet zu erreichen, veranlaßte mich, ihn als Schuldigen Menschen (im Original kursiv) zu bezeichnen (...) Der Tragische Mensch (im Original kursiv) dagegen sucht das Muster seines Kern-Selbst auszudrücken (...) Es ist also (...) richtig, daß es einige Phänomene gibt, deren Erklärung das Postulat einer psychischen Konfiguration erfordert - das Selbst -, die (...) zu einem Antriebszentrum geworden ist: Eine Einheit, die versucht, ihrem eigenen Weg zu folgen.“ (Kohut 1979, 120, 249)

Im Gegensatz zu einem a priori vorhandenen Selbst betrachtet Kohut dieses Selbst als ein Resultat verschiedener Kommunikationsformen zwischen der Mutter, den Selbst-Objekten und dem Kind. In seiner Auffassung, dass die Selbst-Objekte das grandiose, allmächtige Selbst des Kindes spiegeln, kommt dennoch der Gedanke einer apriorischen Disposition des Selbst zum Ausdruck, welches zumindest bereits hypothetisch existieren muss, damit in irgendeiner Form eine psychische Entwicklung erfolgen und in begründeten Zusammenhängen beobachtet werden kann. (Vgl. Samuels 1989, 229-230). Das Selbst rückt daher als Anordnungsfaktor einer psychischen Entwicklung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ins Blickfeld, wenn auch damit sein Bedeutungsgehalt nicht vollständig ausgeschöpft wird.

Schulz-Klein weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es beim Kind ursprünglich um das Erfahren und Erleben des Selbst im Sinne der Selbst-Repräsentanz geht. Hier kann eher von einem Gewahrwerden und nicht von einer kognitiven Wahrnehmung gesprochen werden. Ein gefühlvoller oder empfundener Eindruck des Selbst ist demnach auch nicht zu verwechseln mit einer ins Bewusstsein gebrachten klaren Unterscheidung. Im Hinblick auf eine Selbst-Wahrnehmung ist deshalb zwischen einem „existentiellen Selbst“ und einem „kategorialen Selbst“ zu differenzieren. Erstgenanntes kann sich getrennt und unterschieden erleben, während letzteres den gefühlten Unterschied zu einem bewussten Erlebnis macht. Es kann daher ebenso von einem „I-self“ von Anfang an und einem „Me-self“ zu einem späteren Zeitpunkt der Individuation gesprochen werden (Vgl. Schulz-Klein 2000, 265-268).

„Beim frühesten Innenhorizont des Säuglings sprechen wir besser von einem Gewahrwerden und nicht von einem Wahrnehmen. Es wird zwar auf Unterschiedliches unterschiedlich reagiert (...). Aber der impressive Eindruck (...) erreicht nicht die Ebene der kategorialen Unterscheidung (...). Von ihm her ist auch Neumann zu verstehen, wenn er im Zusammenhang mit dem vor-ichhaften Zustand der Einheitswirklichkeit von einem psychischen Erlebenszustand spricht, den man sowohl als >objektlose Selbstliebe< als auch als >subjektlose Allliebe< bezeichnen kann, je nachdem, von welchem Standpunkt aus man die psychische Situation betrachtet.“ (Schulz-Klein 2000, 268-269) ¹³⁴

Die von Neumann beschriebene Einheitswirklichkeit stimmt hier mit dem holistischen Erleben in der frühkindlichen Phase überein. Erste mentale Repräsentationen, „sensomotorisch-perzeptuell-affektive Schemata“, werden im Kontext einer Mutter-Kind-Beziehung erlebt, die ganzheitlichen Charakter hat, da sie sich in einem

¹³⁴ Eine metaphorisch allegorische, symbolische Umschreibung hat hier den Vorteil, hermeneutisch ausgelegt werden zu können, sodass die von Neumann beschriebene Einheitswirklichkeit, die noch nicht in Innen und Außen, in Subjekt und Objekt geschieden ist, durch einen Vergleich einen psychologisch fassbaren Sinn bekommt. Dennoch kann nicht jeder psychische Prozess in Bilder umgesetzt werden. „Zu kritisieren ist (...) die bei Neumann zu beobachtende Tendenz, Psychisches mit Bildhaftigkeit gleichzusetzen. Beispielsweise ereignen sich psychische Phänomene im emotionalen und im Wahrnehmungsbereich oder innerhalb von Denkprozessen vornehmlich ohne Bildrepräsentationen. Eine wichtige Erkenntnis der empirischen Säuglingsforschung ist auch, dass gerade die frühesten psychischen Repräsentationen nicht unter dem Primat bildhafter Konfigurationen stehen.“ (Schulz-Klein 2000, 270-271) „Statt dessen geht man von einer präsymbolischen (nicht bildhaften) psychischen Organisation, von <sensomotorisch-perzeptuell-affektiven Schemata> aus (...). Bei näherem Zusehen ergibt sich jedoch aus diesen Konstellationen nicht zwangsläufig ein Widerspruch. Bedenkt man, dass es nicht sinnvoll ist, ganz allgemein vom Archetyp oder von den Archetypen zu sprechen, löst sich der Gegensatz auf. Es lassen sich weder die Symbole noch die Erscheinungsweisen der Archetypen auf den Aspekt der Bildhaftigkeit einschränken. Der Archetyp hat vor allem auch eine affektive Seite (...).“ (Schulz-Klein 2000, 280)

psychobiologischen Zwischenbereich abspielt. Aus diesem tauchen dann erste inselhaft, untereinander unverbundene Erlebnisse auf.

*„Diese Ganzheitserfahrung, die der Ich-Erfahrung vorausgeht und sich grundsätzlich von dieser unterscheidet, ist aber nicht nur die in der frühen Kindheit vorherrschende, sondern sie spielt im Zusammenhang mit dem >matriarchalen Bewusstsein< im ganzen Leben eine große Rolle. Nach Neumanns Meinung ist die Ganzheitserfahrung von zentraler Bedeutung für die Individuation. Sie ist sogar deren unabdingbare Voraussetzung. Durch >blosse Ich-Erfahrung, die nicht zur Ganzheitserfahrung wird< (...) könne sich Individuation nicht ereignen. (...) Dieser aus der psychobiologischen globalen Frühwelt stammende Lebensgrund ist nicht nur archaisch-primitiv, sondern das ganzheitliche Erleben spielt innerhalb der Individuation, insbesondere aber bei schöpferischen Vorgängen, immer eine entscheidende Rolle.“ (Schulz-Klein 2000, 271-272)*¹³⁵

In dieser Hinsicht gehen Jung und Neumann davon aus, dass dem eigentlichen psychischen Leben nach der Geburt eine Lebensform vorangeht, in der das Psychische in einem biopsychischen Gesamten erscheint. In diesem lassen sich psychisches und organisches Geschehen noch nicht klar voneinander unterscheiden, sodass von einem psychischen Keimzustand oder von einer „sekundären Psychifikation“ gesprochen werden kann (Vgl. Schulz-Klein 2000, 272).

„Dieses Miteinander ist präpsychisch, die sich in der Einheitswirklichkeit differenzierende Psyche bildet dann langsam Bildrepräsentationen aus, in welchen dieser vor-psychische Tatbestand sich erfaßt und so faßbar wird. Erst mit der Bild-Repräsentation der Einheitswirklichkeit bildet sich die Psyche in ihrer Abgehobenheit vom Körper und löst nun mit entstehendem Bewußtsein die Einheitswirklichkeit in eine polare Subjekt-Objekt-Wirklichkeit auf.“ (Neumann 1980, 94)

Jung und Neumann können hier eine Entstehung und Entelechie des Selbst als einen kontinuierlichen und sekundären Psychifikationsprozess bezeichnen. Die psychische Konfiguration, die Jung als Selbst beschreibt, ist nicht nur eine empirisch erfahrbare, psychologische Struktur, sondern auch ein organisierender Faktor des psychischen Lebens. Dieses Selbst, welches auch ein sich Entwickelndes ist, wird von Neumann als lebenslanger Gestaltwandel beschrieben und deshalb der Veränderung der individuellen Entwicklungsformen zugeordnet. Eine Ganzheitsregulation des Selbst, dessen Anfang mit einer biopsychischen Körperganzheit identisch ist, wird von ihm als Entelechieprinzip im Biologischen oder als eine dirigierende Teleologie bezeichnet.

„Für die Entwicklung der menschlichen Psyche, ihre Dynamik und für das Verständnis des Geschehens, das dem Menschen als Psychisches zustoßt, ist diese grundlegende Freiheit und Gestaltlosigkeit des Selbst von entscheidender Bedeutung. Bei diesem durch den Wechsel der Manifestationsformen entstehenden <Gestaltwandel der Götter> ist das Selbst dem Wandel der Entwicklungsphasen der menschlichen Persönlichkeit zugeordnet. Aber alle diese Manifestationen sind nur Einkleidungen und Bilder des Selbst, das zwar in der Psyche sich inkarniert und Gestalt annimmt, seiner wirklichen Natur nach aber gestaltlos und ebenso außer-<psychisch> wie außer-<weltlich> ist. (...) Der Einheitspunkt, den das Selbst darstellt, gehört zu keiner der beiden Gegensatzpositionen der späteren Bewußtseins-Entwicklung, und das Selbst ist sowohl für das Psychische wie für das Physische transzendent.“ (Neumann 1980, 201, 203)

Das Selbst wird hier von Jung nicht nur einem transzendentalen Bereich, sondern auch primär dem Bereich des menschlichen Organismus` zugeordnet.

¹³⁵ „Die bereits erwähnten sehr früh einsetzenden inselhaften Auftaucherlebnisse, die ein anderes psychisches Gepräge haben, müssen in die Phänomenologie der holistischen Einheitswirklichkeit hereingenommen werden. Sterns >Inseln der Konsistenz<, die >organisierenden Einzelerlebnisse<, sind auch dem Jungschen und Neumannschen Denken nicht fremd(...). Dabei ist die Rede von >insulärer Diskontinuität< (...) von einem entwicklungspsychologisch bedingten dissoziierten Zustand, bei dem das Ich noch nicht zusammengeschlossen ist, sondern da und dort aufflackert (...) oder von einem >insulären bzw. archipelagischen Charakter< (...) der frühesten Psychifikationen.“ (Schulz-Klein 2000, 272)

„Die Symbole des Selbst entstehen in der Tiefe des Körpers und drücken dessen Stofflichkeit ebenso sehr aus wie die Struktur des wahrnehmenden Bewußtseins. Das Symbol ist lebender Körper, *corpus et anima*; darum ist das >Kind< eine so treffliche Formel für das Symbol.“ (Jung 1990, 128)

Die Symbole des Selbst bringen für Jung dabei Ganzheitsbilder einer sich verändernden empirischen Gestalt des Archetypus' zum Ausdruck. Es handelt sich dabei um eine Verbindung zu einem Selbst in einem ursprünglichen Zustand, das seine erste psychische Erscheinungsform innerhalb einer biopsychischen Struktur hat.

„>Zuunterst< ist daher Psyche überhaupt >Welt<. In diesem Sinne kann ich Kerényi durchaus recht geben, wenn er sagt, daß im Symbol die Welt selber (im Original kursiv) spreche. Je archaischer und je >tiefer<, das heißt je physiologischer das Symbol, desto kollektiver und universaler, desto >stofflicher< ist es.“ (Jung 1990, 128)

In diesem Zusammenhang betrachtet Stern das Selbst wie bei Jung und Neumann ebenfalls als ein Werdendes. Über das existentielle und kategoriale Selbst hinaus spricht Stern vom „konzeptuellen“ und vom „auf Erfahrung beruhenden Selbst“. Letzteres wird auch als „objektives Selbst“ gegenüber dem vorher bestimmten „subjektiven Selbst“ bezeichnet (Vgl. Schulz-Klein 2000, 275).

„Ein weiterer evolutionärer Prozess mit einer Aufeinanderfolge verschiedener Arten und Grade der Psychifikation wird von Stern (...) mit den Entwicklungsstufen des Selbstempfindens beschrieben. Am Beginn steht das präreflexive, präkognitive <auftauchende Selbstempfinden>. Darauf folgen das <Kern-Selbstempfinden>, das <subjektive Selbstempfinden> und das <verbale Selbstempfinden>. Auch hier zeigen sich große Entsprechungen zum Neumannschen Modell einer Entwicklungspsychologie des Selbst. Zeitlich ordnet Stern die Entwicklungsstufe des <organisierten> Kern-Selbst, das der Zeit des Erlebens einer auftauchenden Organisation folgt, dem 7. Lebensmonat zu. Neumann setzt dieser zeitlichen und inhaltlichen Zuordnung vergleichbar die Manifestierung des <Ganzheitsselbst> an das Ende des 1. Lebensjahres. Am Ende der <extrauterinen Embryonalzeit> ist in der auch Einheitsselfst genannten Konfiguration neben der <<biopsychischen Einheit des <Körper-Selbst>>> (...) auch der Funktionsbereich des Bezogenheits-Selbst integriert (...).“ (Schulz-Klein 2000, 275)

Das psychologische Selbst ist demnach kein geschlossenes, sondern eine offenes System, welches immer auch einen die individuellen Grenzen transzendierenden Aspekt hat. Für Neumann und Jung schließt eine Selbst-Verwirklichung deshalb auch kollektive und transpersonale Dimensionen und eine psychische Gestaltung in einer Mit- und Umwelt ein.¹³⁶

„Die artgemäße Entwicklung der Bewußtseinsstadien und die mit ihnen verbundene Ich-Entwicklung ist ein Prozeß, der normalerweise derart auf das Kollektiv angewiesen ist, daß wir innerhalb der Menschheit fast immer Rituale finden. Durch sie wird der Übergang der einen Phase zur anderen ermöglicht und erleichtert, indem der Einzelne durch den Anschluß an die Traditionen, Mythen, Riten und die Religion der Gruppe zu einem Sinnverständnis seines Daseins und seiner Aufgabe für das Kollektiv kommt.“ (Neumann 1980, 204)

Auch in der Selbst-Psychologie von Kohut ist von einem Pol des Selbst die Rede, der transpersonale Ziele enthält. Zur Aufrechterhaltung eines psychischen Gleichgewichts sind für ihn immer auch sinn- und wertvolle, interpersonale Bereiche und Ideale notwendig. Sie gehören gleichsam zur Natur des Menschen dazu, sich als reflektierendes, handelndes und soziales Wesen empfinden zu können.

¹³⁶ „Aus den frühesten interaktionellen Erfahrungen des Säuglings in Form von Beziehungsereignissen (...) wird im Laufe der Zeit eine spätere Beziehungsart, die Stern analog zum Kern-Selbstempfinden als Kern-Bezogenheit (im Original kursiv) bezeichnet. Als deren Ursprungssituation ist ein auftauchendes Bezogenheitsempfinden (im Original kursiv) anzunehmen. Die Interaktionalität (im Original kursiv) der primären Bezogenheitssituation, die durchaus als präpsychisches Geschehen möglich ist, wandelt sich demnach im Laufe der Zeit durch fortlaufende Psychifikationsprozesse zur Intersubjektivität (im Original kursiv). Diese Evolution des frühen Beziehungsgeschehens lässt sich nahtlos mit dem Bezogenheits-Selbst in Neumanns Selbstmodell verbinden (...).“ (Schulz-Klein 2000, 277)

„Wir brauchen einen gesunden biologischen Apparat, um den Sauerstoff zu nutzen, der uns umgibt, aber wir können nicht ohne Sauerstoff leben. Ähnlich müssen wir einen verfügbaren Kern von Selbstwertgefühl und Strebungen einerseits und Kernideale und –ziele andererseits besitzen, um spiegelnde Selbstobjekte zu finden und von deren Reaktion auf uns genährt zu werden und um idealisierbare Selbstobjekte zu finden und von der Begeisterung belebt zu werden, die wir für sie empfinden.“ (Kohut 1987, 120)

Die empathische Resonanz der Selbst-Objekte bildet dabei für ein seelisches Gleichgewicht, eine Spiegelung und die psychische Entwicklung des eigenen Selbst eine Voraussetzung. Aus einer anfänglichen Verschmelzung mit einem archaischen Selbst-Objekt eröffnet sich eine Beziehung zu Selbst-Objekten, die als selbstständige Objekte oder Personen für das eigene Selbst einen emotionalen oder affektiven Wert besitzen und zur Entwicklung und Differenzierung des Selbst beitragen.

„Als Folgesatz (...) hat die Selbstpsychologie auch von Anfang an gesagt (...) daß es fruchtbar ist, die Erfahrungen des >Ich< mit dem >Du< in zwei getrennten Bezugsrahmen zu betrachten: (1) hinsichtlich der Rolle, die das >Du< bei der Stützung der Kohärenz, Stärke und Harmonie des Selbst spielt, d.h. der Erfahrung des >Du< als >Selbstobjekt<; und (2) hinsichtlich des >Du< als (a) Ziel unseres Begehrens und unserer Liebe und (b) als Ziel unserer Wut und Aggression, wenn es den Weg zu dem Objekt versperrt, das wir begehren und lieben, d.h. zur Erfahrung des >Du< als Objekt.“ (Kohut 1987, 85)

Von Kohut wird hier alles, was im menschlichen Leben einen Sinn darstellen kann, dieses erfüllt oder bereichert, als Selbst-Objekt bezeichnet. Unter Selbst-Objekten versteht Kohut daher auch allgemein eine Kultur und ideelle Werte, wenn sie unmittelbar eine Bedeutung für das individuelle Selbst haben (Vgl. Kohut 1987, 290). Selbst-Objekte sind weder im Innen noch im Außen zu lokalisieren, sondern bezeichnen Personen, Dinge und Symbole, die in einer „objektiv-extravertierten“ und einer „subjektiv-introvertierten“ Welt erfahren werden. Kohut trifft damit eine Unterscheidung, die in ihrer einfachen Form von Jung für die verschiedenen psychischen Einstellungstypen getroffen wird (Vgl. Jung 1993).

„Ich möchte nur sagen, daß, wie bei allen echten Erfahrungen im menschlichen Leben, die Erfahrung des Selbstobjekts durch den Erwachsenen nicht segmentär, sondern sektoriell ist. Sie ist, mit anderen Worten, eine Erfahrung in der Tiefe: Wenn der Erwachsene die selbststützenden Wirkungen eines reif gewählten Selbstobjekts erlebt, hallen unbewußt die Selbstobjekt-Erfahrungen aller vorhergehenden Stadien seines Lebens wider. Wenn wir uns beispielsweise durch unsere Bewunderung für ein großes kulturelles Ideal erhoben fühlen, kann man sagen, daß die alte Erfahrung des Aufgehobenwerdens durch unsere starke und bewunderte Mutter und die Erlaubnis mit ihrer Größe, Ruhe und Sicherheit zu verschmelzen, die unbewußten Untertöne der Freude bildet, die wir als Erwachsene erleben.“ (Kohut 1987, 81-82)

Insgesamt stellen Kohuts Vorstellungen davon, wie das Selbst durch empathische Kommunikation zwischen dem Kind und seinen Selbst-Objekten geschaffen wird und sich aus der Kommunikation entfaltet, eine Erweiterung der Fordhamschen Selbst-Theorie dar, die Deintegration und Reintegration als Grundlage von Lebens- und Entscheidungsprozessen betrachtet, die im Selbst organisiert sind. Kohuts Verständnis des aus Spiegelungs- und Idealisierungsprozessen erwachsenden Selbst lässt sich hier einem primären Integrat zuordnen, welches über angeborene, archetypische Organisationskräfte verfügt. Während Fordham das Selbst als eine psychische Entität bezeichnet, die sich durch die Prozesse der De- und Reintegration differenzieren lässt, spricht Kohut von Fragmenten und Mikroprozessen, die sich im Laufe der Zeit zu einem bipolaren Selbst ausbilden. Die Polarität beider Theorien liegt hier in der unterschiedlichen Betrachtungsweise des Selbst. Die Spannung entsteht zwischen einem Selbst, das von außen beobachtet werden kann, und der Erfahrung des Selbst als Ich-Erfahrung. Während Fordhams Modell eine Erklärung dafür bietet, wie Selbst-Objekte überhaupt zu Stande kommen, erklärt Kohuts Ansatz die Art und Weise, wie die Beziehungen zwischen dem Kind und seinen Selbst-Objekten sich zu einem Gefühl eines kohärenten und stabilen Selbst zusammensetzen (Vgl. Samuels 1989, 230).

In diesem Zusammenhang offenbart sich Kohuts Betrachtung des Selbst als Zentrum des seelischen Universums als eine Konstruktion oder als ein Grenzbegriff, der jemanden mit den eingeschränkten Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis konfrontiert. Im Sinne einer psychologischen Selbst-Repräsentanz, einem umgangssprachlichen Ich-Selbst, kann das Selbst auch im Gegensatz zu einem ganzheitlichen Ziel des Lebens als subjektive Erfahrung des Ich angesehen werden, deren Ausdruck die Individualität als eine lebenslange Interaktion zwischen Ich und Selbst ist (Vgl. Samuels 1991, 199). In dieser Hinsicht ist für Jung das Ich-Bewusstsein nur ein Teil eines größeren, umfassenden Unbewussten oder Selbst und nur bis zu einem gewissen Grade fähig, dieses Selbst zu erfassen, es zu reflektieren oder zurückzuspiegeln. Ein Individuum kann daher nur dann sich realistische Ziele setzen, wenn es eine kompensatorische Beziehung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem anerkannt und sich dadurch in seiner realen Begrenztheit vom Unbewussten zu unterscheiden weiß. Jung betont hier eine Relativierung eines bewussten Ich-Standpunktes und die illusionslose Erkenntnis der Endlichkeit individueller Anliegen. Eine Unterscheidung von Ich und Selbst ist daher eine entscheidende Bedingung für eine psychische Gesundheit. Ich und Selbst stehen hier in einer kompensatorischen Beziehung zueinander oder bilden eine Ich-Selbst-Achse im Sinne Neumanns (Vgl. Hark 1988, 150-151).

In dieser Hinsicht fasst Kohut ein kohärentes und stabiles Selbst, in dem die Inhalte und Bestandteile des Kern-Selbst und die psychologischen Aktivitäten in einer andauernden spezifischen Beziehung zueinander standen, als bipolar auf (Vgl. Kohut 1979, 156). Auch bei Neumanns Ich-Selbst-Achse handelt es sich bekanntlich um zwei miteinander verbundene Pole eines Individuums. Aus seiner Sicht entsteht der Selbst-Pol im Laufe des ersten Lebensjahres aus dem Zusammentreffen der im „Körper-Selbst“ bereits angelegten Lebensgrundlagen und den durch die Mutter erlebten Selbst-Anteilen, dem „Bezogenheits-Selbst“.

„Körper-Selbst und Welt hängen ebenso zusammen, wie Mutter und Psyche, und das, was später dem Ich als Unbewusstes erscheint, repräsentiert ebenso die Reaktion des biopsychischen Organismus wie die in dieser Reaktion enthaltene Welt, die hier voneinander noch unabhebbar sind. (...) Erst wenn das Kind endgültig geboren ist (...) lebt es als Individuum mit seinem schon deutlich reagierenden Ich in einer von ihm getrennten, ihm gegenüberstehenden Welt. (...) In dieser Phase ist es aber schon zum <Ganzheits-Selbst> des Individuums gekommen, in welchem das <Körper-Selbst> und das in der Mutter vorhandene <Bezogenheits-Selbst> eins geworden sind. (...) Die (...) beginnende Selbständigkeit des Kindes als Ich und Individuum ist identisch damit, daß es aus dem engsten Bezogenheitsfeld der Urbeziehung ausgetreten und beziehungsfähig geworden ist, als Ich einem Du innen und außen gegenübersteht.“ (Neumann 1980, 19-20)

Nach Neumann entwickelt sich aus dem Ganzheits-Selbst im Prozess der Zentroversion das Ich als Zentrum des Bewusstseins. Der Aufbau der Ich-Selbst-Achse ist hier verbunden mit der Ausbildung eines integralen Ich, welches sich in einem grundlegenden Selbst-Wertgefühl und spontanem Selbst-Vertrauen ausdrückt. Die essentielle Verknüpfung des Ich mit dem Selbst ermöglicht deshalb auch religiöse Erfahrungen, die nach Jung die Dimension besitzen, im Selbst oder in Gott eine Einheit erleben zu können.¹³⁷

¹³⁷ Bei Kohut fehlt dieser symbolische Reichtum und der direkte Bezug auf eine religionspsychologische Struktur wie dem Selbst oder einem Gottesbild. Kohuts Selbst hat hier eher eine defensive Qualität. Sein Selbst enthält zwar Ideale und Wertvorstellungen, die sich auch mit kulturellen Leitwerten in Verbindung bringen lassen, sein selbstpsychologischer Ansatz zeichnet aber die individuellen Entwicklungslinien der Selbst-Objekt-Bedürfnisse nach Spiegelung und Akzeptanz nach, um Störungen in diesem Prozess analytisch ausgleichen zu können. Allerdings können einige von seinen Äußerungen wie die Unanschaulichkeit des existentiellen Selbst und sein zeitloser Aspekt in religionspsychologischer Hinsicht interpretiert werden (Vgl. Kohut 1979, 157-159). Außerdem gewinnt Kohut seine Erkenntnisse durch Empathie, Introspektion und Erfahrungen innerhalb von Übertragungen und Gegenübertragungen. Seine direkten Beobachtungen und Interpretationen gelten ausschließlich Phänomenen des psychologischen Bereichs, die mit dem Selbst und seinen verschiedenen Beziehungen zu einem umfassenden Erklärungsansatz

„Mit jeder Verschiebung des Ich zum Selbst hin beginnt der Aspekt der Einheitswirklichkeit hervorzutreten, mit jeder Verschiebung zum Ich hin zurückzugehen. (...) Am deutlichsten wird dieses Phänomen, wo es sich, wie im Zen-Buddhismus (...) nicht um die Unio mystica mit einem Gott-Bild handelt, sondern wo das mystische Erleben eine veränderte Wirklichkeit freigibt. Derartige Einzel- und Dauer-Erfahrungen sind nicht nur für den Mystiker charakteristisch, sondern auch für den schöpferischen Prozeß (...) Die Grundlage dieser psychischen Konstellation ist eine Verschiebung auf der Ich-Selbst-Achse in dem Sinne, daß das Ich ins Selbst zurückgenommen und das übliche ichzentrierte Bewußtsein suspendiert worden ist.“ (Neumann 1980, 53)

Eine intakte Ich-Selbst-Achse konstituiert daher nicht nur eine Kontaktfähigkeit zum Selbst und zum Unbewussten, sondern sie drückt sich auch in einer Beziehungsfähigkeit zum weltlichen und körperlichen Du in den Formen der Spontaneität, der Phantasie, des Traumes und der Erfahrung innerer Lebendigkeit aus. In diesem Sinne enthält Neumanns Vorstellung einer stabilen Ich-Selbst-Achse ein Ideal, welches während der Individuation angestrebt, aber in seiner Vollständigkeit niemals erreicht werden kann. Im Vergleich dazu bilden bei Kohut die Ausbildung eines Kern-Selbst und sein bipolarer Charakter die Grundlage eines bewussten Gefühls des personalen Gleichseins, sodass das Ich als Bewusstseinszentrum in seiner Konzeption des Selbst eingeschlossen ist. Kohut unterscheidet aber nicht zwischen bewussten und unbewussten Anteilen des Selbst. Er bezieht sich vielmehr auf die zu beobachtende Strukturbildung eines Selbst und die Selbst-Selbstobjekt-Prozesse, die für die Ausbildung eines gesunden und stabilen Selbst entscheidend sind (Vgl. Kohut 1987, 109-110).

„Als Vorläufer der psychologischen Strukturen des Kindes (...) nehmen diese Selbstobjekte die Funktionen wahr (z.B. im Bereich der Regulierung des Selbstwertgefühls), die die Psyche des Erwachsenen später mit Hilfe eines Selbstobjekt-Milieus erfüllen kann, das aus seiner Familie, seinen Freunden, seiner Arbeitssituation und (...) den kulturellen Ressourcen der Gruppe besteht, der er angehört.“ (Kohut 1987, 11-112)

Der eine Pol des Selbst besteht hier zunächst in einem Gefühl, die eigene Existenz als wertvoll zu erleben und ein Maß an realistischer Selbst-Einschätzung zu besitzen. Zum anderen ist dieser Pol mit den Handlungen eines Individuums verbunden, dieses Gefühl aufrecht zu erhalten und einen persönlichen Wert selbstständig begründen zu können. Der andere Pol zeichnet sich dadurch aus, Ideale zu enthalten, die transpersonale Anliegen und Interessen hinsichtlich einer individuellen Sinnfindung zur Entfaltung bringen können. Zwischen beiden Polen entsteht dadurch ein Spannungsgefälle, dass dazu motiviert, die Begabungen und Fähigkeiten des Individuums für das Erreichen eines psychischen Gleichgewichts zu nutzen. Nach Kohut umfasst das Selbst daher einen auf die eigene Person gerichteten Pol im Sinne der Selbst-Repräsentanz und einen transpersonalen Pol. Eine existentielle Selbst-Begründung und ein wahres Selbst im Sinne Winnicotts können dann erst durch überpersönliche Anliegen und Aufgaben gefunden und ausgearbeitet werden.¹³⁸ Die Polarität einer kohärenten und stabilen psychischen Selbst-Konfiguration zwischen einem persönlichen Gefühl kontinuierlichen Gleichseins und der idealisierenden Tendenz ist aber nur eine Möglichkeit der Selbst-Äußerung. Die Integration des gegengeschlechtlichen Archetypus' in seinem Bezug zum Selbst und zur kognitiven Entwicklung wird dabei von Kohut fast vollständig außer Acht gelassen. Für Kohut sind eher die Grundstrebungen und Grundideale eines Menschen innerhalb eines Kern-

entwickelt werden. In methodologischer Hinsicht ist er daher von Jungs Techniken der Imagination und symbolischen Interpretation weit entfernt (Vgl. Kohut 1979, 16-17).

¹³⁸ Der Pol, der von realistischen Ambitionen geprägt ist, rückt hier in die Nähe von Jungs und Neumanns Begriff des Ich. Außerdem unterscheidet Kohut über die oben genannte Bipolarität hinaus für ein kohärentes Selbst eine oberflächliche und eine tiefer gelegene Quelle des Identitätsgefühls. Damit drückt Kohut einerseits aus, dass das Gefühl einer Kontinuität in der Zeit psychologisch eine Dimension des Bewusstseins ist (Vgl. Jung 1993), andererseits kann das Identitätsgefühl nicht von einer Dynamik des Unbewussten und des in ihm wirksamen Selbst ausgeschlossen werden (Vgl. Jacoby 1985, 80-81).

Spannungsbogens entscheidend, um angelegte innere Möglichkeiten ausleben und entwickeln zu können.

„Noch einmal zusammengefaßt: Das (sexuelle und destruktive) Es und das (hemmend-verbietende) Überich sind Bestandteile des psychischen Apparates des schuldigen Menschen. Kern-Strebungen und – Ideale sind die Pole des Selbst; zwischen ihnen erstreckt sich der Spannungsbogen, der den Mittelpunkt der Bemühungen des Tragischen Menschen bildet.“ (Kohut 1979, 247-248)

Kohut beschreibt damit insgesamt eine positive Selbst-Struktur, die negative Emotionen wie Hass, Neid und Wut zwar als desintegrative Elemente und als Folgen mangelnder Empathie erklärt, sie aber nicht als Kehrseite eines archetypischen Selbst im Sinne Jungs betrachtet.

„Im wesentlichen glaube ich also, daß die Destruktivität des Menschen als psychologisches Phänomen sekundär ist; daß sie ursprünglich als Folge des Versagens der Selbstobjekt-Umgebung auftritt, die dem Bedürfnis des Kindes nach optimalen - nicht maximalen, das sollte betont werden - empathischen Reaktionen nicht entspricht. Aggression ist darüber hinaus als psychologisches Phänomen nicht elementar. Wie die anorganischen Bausteine des organischen Moleküls ist sie von Anfang an ein Bestandteil der Selbstbehauptung des Kindes und bleibt unter normalen Umständen eingeschmolzen in die Selbstbehauptung des reifen Selbst des Erwachsenen.“ (Kohut 1979, 108)

Abschließend hebt Kohut die positive Bedeutung der Sinnfindung für ein wertvolles und lebendiges Leben hervor. Sie steht hier in einer direkten Verbindung mit der Bildung eines stabilen und kohärenten Selbst, dem Selbst-Wertgefühl und den Selbst-Objekten.

„Die Selbstpsychologie behauptet, daß Normalität angemessen definiert ist durch das Postulat einer sinnvollen Abfolge von Veränderungen in der Natur der Selbst-Selbstobjekt-Beziehungen im ganzen Verlauf eines menschlichen Lebens (...).“ (Kohut 1987, 298)

Eine bewusste Antwort auf die Frage nach dem Sinn erfordert demnach eine Erkenntnis und Integration des Selbst durch eine lebenslange Interaktion zwischen Bewusstsein und Unbewusstem. Auch wenn für Jung eine Sinnfindung mit einer numinosen Erfahrung verbunden ist, bleibt dabei eine subjektive Einschätzung das Maß für die Bewertung eines sinnvollen oder sinnlosen Lebens (Vgl. Samuels 1991, 203-204). Jung beschränkt sich deshalb darauf, die Sinnfrage von einem psychologischen Standpunkt als notwendiges Orientierungsbedürfnis der menschlichen Natur einzuschätzen. Erfahrungsgemäß wird Sinnvolles deshalb auch höher bewertet als Sinnloses und Sinnfindung und Wertorientierung stimmen bis zu einem gewissen Grad überein.¹³⁹ Jungs Definition entspricht daher einer allgemeinen Einschätzung, dass der Sinn einer lebendigen Existenz darin besteht, sich als solche zu verwirklichen, auch wenn sie notwendigerweise mit Konflikten und Auseinandersetzungen verknüpft ist.

„Auch der Stolz von Menschen, welche der letzten Sinnlosigkeit menschlicher Existenz mutig und illusionslos ins Auge blicken, nährt sich im Grunde vom Sinnerlebnis eben solcher Erkenntnis. Eine Wahrheit zu erkennen befriedigt einen dem menschlichen Wesen inhärenten und deshalb als sinnvoll erlebten Erkenntnisdrang. Die Tatsache, daß viele Erkenntnisse und Wahrheiten oft unerträglich sind (...) braucht dieser Aussage nicht zu widersprechen. Selbst wenn man in Betracht zieht, wieviel an Sinngewinn auf Illusionen beruht, muß die große psychische Bedeutung anerkannt bleiben, welche dem Erleben von Sinn zukommt.“ (Jacoby 1985, 110)

¹³⁹ Etymologisch liegt dem Wort Sinn die germanische Wurzel „sent“ zu Grunde, deren ursprüngliche Bedeutungen „eine Richtung nehmen“, „eine Fährte suchen“ oder „gehen“, „reisen“ und „fahren“ waren. Dazu gehören auch die lateinischen Worte „sentire“ und „sensus“, die mit „fühlen“, „wahrnehmen“ und „Gefühl“ und „Sinn“ übersetzt werden (Vgl. Drosowski u.a. 1963, 645). Der Sinn ist also an eine innere Einstellung gebunden und wird deshalb philosophisch als Wert, Bedeutung und Interesse definiert, die eine Sache oder ein Erlebnis für jemanden hat (Vgl. Schischkoff 1991, 667).

Zusammenfassend ist jede Theorie des Selbst auch bei einer Annäherung der Konzepte immer in einem differierenden Gesamtkontext zu betrachten. Handelt es sich um eine Definition oder Beschreibung des Selbst, sind Hinweise und theoretische Auslegungen möglich, die sich auf Erfahrungen oder Auslegungen des Selbst in konkreten Situationen beziehen. Diese unterliegen selbst wiederum individuellen Interpretationen und Erkenntniszusammenhängen (Vgl. Jacoby 1985, 82). Eine Psychologie des Selbst versucht hier zu beschreiben, was ein Individuum fühlt, denkt etc. und was seine innere Welt und seine Erfahrungen für es bedeuten können. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe liegt bereits darin, festzustellen, was sich in dem Individuum selbst abspielt, wenn andere im Zusammenhang mit seiner Person etwas fühlen, denken etc. oder auf es reagieren. Wenn bspw. ein Selbst-Objekt dem kleinen Kind etwas mitteilt, das diesem nützt, ein Gefühl oder eine Konsolidierung in Bezug auf die eigene Person aufzubauen, so ist das Selbst-Objekt zum Teil eben auch eine emotionale Konstruktion des kleinen Kindes innerhalb eines breiten Spektrums von Gefühlen, Phantasien, Träumen und Imaginationen. Durch die Verbindung der verschiedenen Selbst-Theorien lässt sich aber insgesamt ein Modell schaffen, in dem angeborene Möglichkeiten, innere und äußere psychische Prozesse und Objekte gleichermaßen ihren Platz finden und sowohl eine subjektive als auch eine objektive Perspektive berücksichtigt werden (Vgl. Samuels 1989, 232-233).

„Wir haben es mit einer Verquickung der höchsten mit der niedrigsten Ebene zu tun. Das Selbst ist die übergeordnete Persönlichkeit, die Totalität, das Gottesbild. Und es ist auch (im Original kursiv) etwas, was das kleine Kind in der Anwesenheit und im gefühlsmäßigen Erleben seiner Mutter erfährt (...) Wir mögen zwar versuchen, diese beiden Aspekte des Selbst auseinanderzuhalten, sie haben aber die Tendenz, einander wechselseitig zu konstellieren, und ein gewisses Maß an Konfusion läßt sich vermutlich gar nicht vermeiden. Bedauerlich wäre es, wenn die Analytische Psychologie oder die Psychoanalyse sich nur zu einer dieser beiden Perspektiven bekennen würde. Das wäre ebenso unsinnig wie der Versuch, das Leben ausschließlich an den Primärprozessen oder ausschließlich an den Sekundärprozessen auszurichten oder, um es mit Jung zu sagen, sich entweder nur des gerichteten oder aber nur des ungerichteten Denkens - jeweils auf Kosten des anderen - zu bedienen.“ (Samuels 1989, 233-234)

11.1. Das Selbst und die Kreativität

In diesem Zusammenhang ist eine Selbst-Erfahrung mit dem Versuch verbunden, sich selbst als Individuum durch seine individuelle Kreativität zu finden und zu entfalten (Vgl. Winnicott 1997 a, 22/Vgl. Winnicott 1987). Die Entfaltung der schöpferischen Impulse ist hier ein Ausdruck der menschlichen Lebendigkeit und der Auseinandersetzung mit einer inneren und äußeren Realität, die entscheidend für die individuelle Sinnfindung und die Selbst-Verwirklichung als Individuation sind.

„Ein für das Jung(im Original kursiv)sche Selbstmodell charakteristisches, aber auch ein modellübergreifendes Kriterium seelischer Gesundheit ist die Kreativität, d.h. die Fähigkeit des Menschen, kreativ/produktiv tätig zu sein, zu erleben, zu fühlen, zu denken und zu handeln (...). Um diese Fähigkeiten (...) entfalten zu können, bedarf es der sensiblen Wahrnehmung(im Original kursiv). Kreative Fähigkeiten offenbaren sich in ‚Produkten‘ und ‚Handlungen‘, aber der kreative Prozeß(im Original kursiv)kommt bereits durch die kreative Wahrnehmung in Gang.“ (Peter-Bolaender 1991, 467-468)

In dieser Hinsicht definiert Jacoby die menschliche Kreativität in zweifacher Hinsicht. Einerseits bildet sie eine spezifisch menschliche Kraft, die Umwelt und sich selbst aus dem Gefühl einer individuellen Handlungsfähigkeit erschaffen zu können. Andererseits sind kreative Kräfte Bestandteile im Menschen selbst, Natur in Kultur verwandeln und dabei selbstverantwortlich denken, fühlen und handeln zu können. Psychologisch betrachtet ist eine kreative Schöpfung von einer Umwelt und Kultur daher gleichbedeutend mit der Bewusstwerdung ihrer Existenz (Vgl. Jacoby 1985, 112).

„Dazu gehört, daß er (der Mensch, d.V.) - im Gegensatz zu allen übrigen Lebewesen – das >Sosein< von Mensch und Welt nicht einfach hinnehmen kann, ohne nach dem Warum, Woher und Wozu zu fragen. Die Antworten – so lange sie nicht empirisch-wissenschaftlich nachgewiesen werden können - stammen meist wiederum aus kreativer Phantasie, nämlich aus den Imaginationen, wie sie sich in mythischem Erzählen niedergeschlagen haben.“ (Jacoby 1985, 122)

Winnicott verweist hier darauf, dass bereits das kleine Kind einer Illusion bedarf, um die Welt erfassen und begreifen zu können (Vgl. Winnicott 1974, 189-190). Mit der Beobachtung und Beschreibung eines intermediären Bereichs im Menschen und der Übergangsphänomene und –objekte weist er außerdem darauf hin, dass eine bewusste Ich-Entwicklung zwischen einer Realitätsanpassung und der Bewahrung eigenständiger Phantasie und Kreativität stattfindet.

„Deshalb untersuche ich das Wesen der Illusion (im Original kursiv), die dem Kleinkind zugebilligt wird und im Leben des Erwachsenen einen bedeutsamen Anteil an Kunst und Religion hat. (...) Wir können die Achtung für das illusionäre Erlebnis (im Original kursiv), und wir können uns, wenn wir wollen, auf der Basis der Ähnlichkeit unserer illusionären Erlebnisse zu Gruppen zusammenfinden.“ (Winnicott 1987, 12)

Der kreative Gebrauch von Übergangsobjekten steht hier nicht nur in einem Zusammenhang mit der Symbolbildung, sondern auch mit der Fähigkeit, die notwendige Erschaffung einer Welt aktiv spielerisch in die eigene Hand nehmen zu können (Vgl. Winnicott 1987, 14-15). Kindliche Spiele symbolisieren in diesem Sinne auch unbewusste Prozesse im Individuum, die verschiedene Wachstums- und Entwicklungsmöglichkeiten aufzeigen.

„Der Mensch ist also von Geburt an mit dem Problem der Beziehung zwischen dem objektiv Wahrnehmbaren und dem subjektiv Vorgestellten beschäftigt (...) Der intermediäre Bereich, von dem ich hier spreche, ist jener Bereich, der dem Kind zwischen primärer Kreativität und auf Realitätsprüfung beruhender, objektiver Wahrnehmung zugestanden wird (im Original kursiv). Die Übergangsphänomene repräsentieren die frühen Stadien des Gebrauchs der Illusion, ohne den ein menschliches Wesen keinen Sinn in der Beziehung zu einem Objekt finden kann, das von anderen als Objekt wahrgenommen wird, das außerhalb des Kindes steht.“ (Winnicott 1987, 21-22)

Nach Jung eröffnet sich ein kreativer Prozess aus einer dialogischen Beziehung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem. In aktiven und „gestaltschaffenden“ Imaginationen werden psychische Inhalte und Energien aus dem Unbewussten zum Ausdruck gebracht, die eine Bewusstwerdung und individuelle Entwicklung fördern (Vgl. Hark 1988, 77-79). Außer dem kreativen Erschaffen von künstlerischen oder wissenschaftlichen Produkten, Werken oder Darstellungen geht es aber in seiner Definition der Individuation auch um etwas, was insgesamt als schöpferischer Lebensstil oder kreative Lebenseinstellung bezeichnet werden kann (Vgl. Jacoby 1985, 117).¹⁴⁰

Das erinnert an die Ansichten Winnicotts, der unter Kreativität

„die Tönung der gesamten Haltung gegenüber der äußeren Realität“ (Winnicott 1987, 78)

¹⁴⁰ In diesem Zusammenhang tritt die archetypische Bilderwelt in den Träumen, Visionen, den schöpferischen, kreativen Prozessen, ihren Produkten und in der Phantasie in Erscheinung. Die Beziehung zwischen dem Ich-Bewusstsein und der unbewussten Phantasie erhält deshalb eine besondere Bedeutung, weil bewusste Erinnerungen, Erfahrungen und Einsichten durch bisher unbewusste Ansichten und Einstellungen ergänzt werden. Insofern ist zwischen einer unbewussten, getrennt von der äußeren Welt auftretenden Phantasie und von einer -innere und äußere Welt verbindenden - Phantasie zu unterscheiden. „Die Psyche erschafft täglich die Wirklichkeit. Ich kann diese Tätigkeit mit keinem andern Ausdruck als mit Phantasie (im Original kursiv) bezeichnen. Die Phantasie ist ebenso sehr Gefühl wie Gedanke, sie ist ebenso intuitiv wie empfindend. Es gibt keine psychische Funktion, die in ihr nicht ununterscheidbar mit den andern psychischen Funktionen zusammenhinge. Sie erscheint bald als uranfänglich, bald als letztes und kühnstes Produkt der Zusammenfassung alles Könnens. Die Phantasie erscheint mir daher als der deutlichste Ausdruck der spezifischen psychischen Aktivität. Sie ist vor allem die schöpferische Tätigkeit, aus der die Antworten auf alle beantwortbaren Fragen hervorgehen, sie ist die Mutter aller Möglichkeiten, in der auch, wie alle psychologischen Gegensätze, Innenwelt und Außenwelt lebendig verbunden sind.“ (Jung 1960, 53-54)

versteht. In dieser Hinsicht ist ein kreatives Leben auch ein Zeichen von Gesundheit. Menschen werden hier durch ihr wahres Selbst motiviert, das Leben als sinnvoll und lebenswert erfahren und gestalten zu können. Winnicott arbeitet deshalb den Bezug zu einer inneren Lebendigkeit und Spontaneität des Seelischen heraus (Vgl. Winnicott 1987, 82-84).

„Natürlich wird niemals jemand in der Lage sein, den kreativen Impuls zu erklären. Es ist auch unwahrscheinlich, daß irgend jemand dies jemals will. Aber es ist möglich und nützlich, kreatives Leben und Leben überhaupt miteinander in Verbindung zu setzen (...).“ (Winnicott 1987, 82)

Daher ist auch grundsätzlich zu unterscheiden, ob Kreativität nur eine oberflächliche Selbst-Bespiegelung des Individuums darstellt oder einen wirklichen, psychisch symbolischen Impuls, der auf dem Wege einer bewussten Gestaltung mit einem Zuwachs an Selbst-Wertgefühl verbunden bleibt.¹⁴¹ Die Suche nach dem Selbst steht hier insgesamt in einem Zusammenhang mit der Möglichkeit, sich durch seine individuelle Phantasie und Kreativität selbst zu entdecken und zu entfalten. Die Darstellung und Entfaltung von Kreativität ist dann Bestandteil der Auseinandersetzung mit der inneren und äußeren Realität, der individuellen Sinnfindung und Persönlichkeitsentwicklung und Ausdruck des eigenen Lebendigen (Vgl. Winnicott 1997, 314; Vgl. Winnicott 1997 a, 22, 213). Die Fähigkeit, kreativ und produktiv tätig zu sein, zu erleben, zu denken und zu handeln, ist bereits eng an die Wahrnehmung gebunden, die selbst eine kreative Funktion darstellt, aus der sich kreative Fähigkeiten in Handlungen und Produkten offenbaren und weiterentwickeln (Vgl. Polzin 2002).

„Mehr als alles andere ist es die kreative Wahrnehmung, die dem einzelnen das Gefühl gibt, daß das Leben lebenswert ist. Im Gegensatz dazu steht eine Form der Beziehung zur äußeren Realität, die sich als Angepaßtheit bezeichnen läßt; die Welt (und ihre einzelnen Teile) wird dann nur als etwas wahrgenommen, dessen man sich bedienen kann oder das Anpassung erfordert. Diese Anpassung bringt für den einzelnen ein Gefühl der Nutzlosigkeit mit sich und ist mit der Vorstellung verbunden, daß alles sinnlos und das Leben nicht lebenswert ist. Viele der betroffenen Menschen haben gerade soviel an kreativer Lebensweise erfahren, daß sie zu der quälenden Erkenntnis kommen, die meiste Zeit un-schöpferisch zu sein, im Bann der Kreativität eines anderen oder einer Maschine. (...) Die Kreativität, um die es mir hier geht, ist etwas Allgemeines. Sie gehört zum Lebendigsein. Wahrscheinlich gehört sie ebenso zum Lebendigsein von Tieren wie zu dem von menschlichen Wesen (...). Die Kreativität, die uns beschäftigt, gehört zur Grundeinstellung des Individuums gegenüber der äußeren Realität. (...) So können wir den kreativen Impuls als etwas Eigenständiges betrachten, das natürlich notwendig ist, wenn ein Künstler ein Kunstwerk erschafft, das aber auch bei jedem anderen vorhanden ist – sei er nun ein Kleinkind, ein Kind, ein Jugendlicher, ein Erwachsener oder ein Greis-, wenn er als gesunder Mensch etwas betrachtet oder absichtlich tut: etwa einen Haufen Kot macht oder länger als notwendig schreit, um sich am Klang einer Stimme zu erfreuen. Im augenblicksbezogenen Leben eines geistig zurückgebliebenen Kindes, das sich am Atem erfreut, ist es ebenso vorhanden wie in der Inspiration eines Architekten, dem plötzlich einfällt, wie er etwas bauen kann, und der sich überlegt, wie er sein Material so verwenden kann, daß sein kreativer Impuls Form und Gestalt annehmen und der Welt greifbar werden kann. (Winnicott 1990, 227-232)

In dieser Hinsicht ist Kreativität primär der Ausdruck eines Ich-Bewusstseins, das sich zunächst auf der Grundlage befriedigender, bedürfniserfüllender und kommunikativer, frühkindlicher Interaktionen entwickeln kann. Ein ausgeprägtes Ich-Bewusstsein, eine Ich-Stärke, Vertrauen, Entspannungsfähigkeit und die Fähigkeit, sich von vorhandenen Wahrnehmungen, Denk- und Verhaltensstrukturen lösen, und den kreativen Impulsen als einem individuellen Ereignis (Vgl. Winnicott 1990) folgen zu können, bilden hier

¹⁴¹ Jacoby betont deshalb eine verantwortliche Haltung gegenüber den unbewussten Impulsen. *„Die Inhalte des Unbewußten, wie sie sich in Träumen und Imaginationen manifestieren, sind immer mehrdeutig, äußern sich meist in Symbolen, deren Wesen gerade darin besteht, >bestmöglicher Ausdruck einer relativ unbekannten Sache zu sein< (...) Es kann nur illusionäre Verkürzung dieser >Unbekannten< bedeuten, wenn man glaubt, daß sie eindeutig eine bestimmte Handlungsweise intendiere, und es scheint mir, daß damit gerade der Keim des Schöpferischen, wie es sich aus dem Unbewußten manifestiert, abgewürgt werde.“ (Jacoby 1985, 129)*

die Voraussetzungen für die kreative Wahrnehmung, das kreative Handeln und Bewegen.

„Diese völlige Offenheit der Bewußtheit gegenüber dem, was in diesem Augenblick existiert, ist, so glaube ich, eine bedeutsame Voraussetzung für konstruktive Kreativität. In einer ähnlich intensiven, doch enger gefaßten spezifischeren Weise, ist sie zweifelsohne in jeder Form der Kreativität anwesend. (...) Weil es Offenheit für eine Seite des Erlebens gibt, ist auch Kreativität möglich. (...) Die vielleicht grundlegendste Entdeckung über die Kreativität ist die, daß die Quelle oder Ort für ein bewertendes Urteil internal ist. Für einen kreativen Menschen ist der Wert seines Schaffens nicht durch Lob oder Tadel von anderen bestimmt sondern durch ihn selbst. Habe ich etwas geschaffen, das mich (im Original kursiv) befriedigt? Drückt es einen Teil meiner selbst aus – mein Gefühl oder meinen Gedanken, meinen Schmerz oder meine Ekstase? Für die kreative Persönlichkeit, für jeden Menschen der kreativ ist, sind dies die einzigen Fragen die wirklich zählen. Das bedeutet nun nicht, daß er die Urteile anderer vernachlässigt oder nicht bereit ist, sie bewußt wahrzunehmen. Es geht vielmehr ganz einfach darum, daß die Grundlage einer Bewertung in ihm selbst liegt, in seiner eigenen organismischen Reaktion auf und in der Wertschätzung für sein Produkt. Wenn es für einen Menschen das ‚Gefühl‘ gibt: ‚das bin ich als Handelnder‘, das ist eine Verwirklichung von Möglichkeiten in mir, die in dieser Weise bislang noch nicht existiert haben und die nun hervor, in die Wirklichkeit treten, dann ist das befriedigend kreativ und keine Außenbewertung kann dieses fundamentale Faktum verändern. (...) Verbunden mit der Offenheit und dem Fehlen von Rigidität (...) finden wir die Fähigkeit, mit Ideen, Farben, Formen, Beziehungen spontan zu spielen – Elemente in unmögliche Positionen zu schieben, wilde Hypothesen zu bilden, Gegebenes zu problematisieren, das Lächerliche auszudrücken, etwas von einer Form in eine andere zu übertragen, etwas in unwahrscheinliche Entsprechungen zu transformieren. In derartigen Formen spontanen Spielens und Explorierens kommt dann eine Ahnung auf, eine kreative Sicht, die das Leben in einer neuen und bedeutsamen Weise anschaut. Es ist, als ob aus dem verschwenderischen Spinnen von tausenden möglicher Fäden ein oder zwei evolutionäre Formen hervorgingen, deren Qualität ihnen einen mehr überdauernden Charakter gibt.“ (Rogers 1990, 245-247)

Neben der Notwendigkeit, die Einheit des Individuums zu akzeptieren und nicht zwischen Körper, Intelligenz und affektivem Verhalten zu unterscheiden, sind für eine Kreativitätsentfaltung neue und spielerische Situationen zur Exploration und individuellen Entfaltung, ohne eine Bewertung vorzunehmen, zu schaffen. Das „triebhafter“, emotionale Erleben von Atmosphären, in denen keine Bewertung und starre Reglementierung erfolgt, ist eine Bedingung dafür, sich Erfahrungen zu öffnen, sich selbst zu entdecken, eigene Beurteilungsmaßstäbe für sich selbst zu gewinnen, die Eigenschaften von Materialien und die eigenen Reaktionen auf sie besser und sensibler wahrnehmen zu können.

„Wenn ein Lehrer, wenn Eltern (...) oder andere fördernde Personen einem Menschen vollständige Freiheit im symbolischen Ausdruck gestatten, wird Kreativität gefördert. Diese Permissivität gibt dem Individuum die vollständige Freiheit, das zu denken, zu fühlen und zu sein, was auch immer in ihm ist. Damit wird die Offenheit und das spielerische und spontane Hin-und-Her-Bewegen von Perzepten, Konzepten und Bedeutungen gefördert, die Teil eines kreativen Geschehens sind. Es gilt zu beachten, daß hier die vollständige Freiheit symbolischen (im Original kursiv) Ausdrucks beschrieben wird. Alle Gefühle, Impulse und Entwürfe im Verhalten auszudrücken, mag durchaus nicht in allen Situationen befreiend sein. Verhalten kann in einigen Hinsichten durch die Gesellschaft begrenzt werden, und das ist gut so. Symbolischer Ausdruck hingegen braucht nicht begrenzt zu werden. (...) Die Permissivität, die hier beschrieben wird, ist keine Weichheit oder Nachsicht oder keine Ermutigung. Es ist die Erlaubnis, frei zu sein, die gleichzeitig bedeutet, daß man verantwortlich ist. Das Individuum ist so frei, daß es sowohl vor einem neuen Wagnis Angst haben kann als auch von ihm gefesselt zu sein vermag. Es ist frei, die Folgen seines Fehlens wie seines Gelingens zu tragen. Diese Form der Freiheit, in der man für sich selbst verantwortlich ist, fördert die Entwicklung eines sicheren Standpunktes der Selbstbewertung und trägt auf diese Weise dazu bei, die inneren Bedingungen konstruktiver Kreativität zu gewährleisten.“ (Rogers 1990, 252-253)

In diesem Zusammenhang betont auch Winnicott die besondere Bedeutung der Umweltbedingungen für den lebenslangen Prozess zur Entfaltung von Kreativität:

„Das ‚subjektive Subjekt‘ (...) wird mehr und mehr mit objektiv wahrgenommenen Objekten in Beziehung gebracht; dies geschieht jedoch nur, wenn genügend gute Umweltbedingungen oder eine ‚durchschnittlich annehmbare Umgebung‘ (...) dem Kleinkind ermöglichen, auf bestimmte Weise, die man eben Kleinkindern zugesteht, verrückt zu sein. (...) Wir beobachten, daß Menschen entweder kreativ leben und das Leben für lebenswert halten, oder daß sie es nicht kreativ leben können und an seinem Wert zweifeln. Dieser Unterschied zwischen einzelnen Menschen hängt direkt mit der Qualität und Quantität der Umweltbedingungen zu Beginn oder in den ersten Phasen der individuellen Lebenserfahrung zusammen.“ (Winnicott 1990, 234-235)

Für Dietrich/Landau bildet in Anlehnung an Scherler die Auseinandersetzung des Kindes mit seiner Umwelt und ihren Dingen über die Selbst-Bewegung auch ein entscheidendes Kriterium für die eigenen Erfahrungen als materiale Erfahrungen und die Entwicklung kognitiver Kompetenz. Über die von Piaget benannten Prozesse der Assimilation und Akkommodation gewinnt das Kind hier nicht nur Erkenntnisse über die Beschaffenheit und Strukturen der Gegenstände, sondern entwirft auch im Umgang mit seiner Umwelt Handlungspläne, über die es individuell verfügen kann. Da das Kind zunächst durch sensomotorische Handlungen mit seiner Umwelt in Kontakt tritt, stellen diese damit eine entscheidende Grundlage des Erkenntnisgewinns und eine Basis für die Entwicklung von Kognition und Kreativität dar (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 221-225).

„Die adaptiven Formen der Weltzuwendung können sich nach PIAGET differenziert weiterentwickeln: sie vollziehen sich entweder spielerisch oder imitativ, je nachdem ob das Kind seine Umwelt eher gestaltet oder sie so, wie sie ist, in sich aufnimmt. Bedeutsam für den Aufbau der inneren Welt ist die Entwicklung von Handlungsplänen, die zum Erfahrungsbestand werden und zugleich die Bedingung neuer Erfahrungen darstellen. (...) Frühere Stadien der Entwicklung werden durch spätere aber nicht einfach ersetzt. Sie behalten ihre Bedeutung auch noch in späteren Phasen. So haben auch noch für Erwachsene Erkundungen der Umwelt im Medium von Bewegung große Bedeutung, z.B. wenn bereits erwachsene Menschen Skilaufen oder Surfen lernen. Hier nutzt der Mensch früher gewonnene Entwicklungspotentiale zur Erschließung neuer Bereiche seiner Umwelt. Solche einmal gewonnenen Fähigkeiten bis ins höhere Alter zu bewahren ist ein sportpädagogisch relevantes Entwicklungsproblem. Die sportpädagogischen Folgerungen aus diesen Untersuchungen zur sensomotorischen und kognitiven Entwicklung zielen darauf, Bedingungen zu schaffen, die es dem Kind ermöglichen, sich selbstbestimmt und selbsttätig mit seiner Umwelt auseinanderzusetzen. Dabei muß Bewegungswelt selbst Anregungscharakter haben, d.h. in der Regel neue Entdeckungs- und Erkundungsmöglichkeiten bereitstellen, die ein autonomes Lernen ermöglichen. Dies hat sowohl Konsequenzen für die Gestaltung der kindlichen Umwelt (Kinderzimmer, Wohnung, Wohnumfeld...) wie auch für die Art der sozialen Kontrollen, die das Verhalten der Kinder direkt (wie durch Eingriffe der Erwachsenen) oder indirekt (wie durch Ausstattung der Spielräume, Verbotsschilder...) lenken. Entwicklungsschritte als nicht umkehrbare Abfolge zu beschreiben heißt immer auch, ein Konzept <normaler Entwicklung> zu liefern. Es ist deshalb konsequent, Abweichungen von dieser Abfolge und ihrer altersmäßigen Platzierung als Entwicklungsstörung zu bezeichnen. Für die psychomotorische Entwicklungsförderung, wie sie im Rahmen der Motopädagogik (...) erarbeitet wurde, sowie für die Beschäftigungstherapie bei entwicklungsgestörten Kindern (...) haben Spiel und Bewegung zentrale Bedeutung. In Spiel und Bewegung werden nicht nur Entwicklungsstörungen diagnostisch erfassbar; im gelenkten Spiel und durch gezielte Bewegungsaufgaben können solche Störungen unter bestimmten Umständen auch getilgt werden.“ (Dietrich/Landau 1990, 223-225)

In diesem Sinne kann Kreativität insgesamt als umfassende, geistige, körperliche, emotionale und soziale Fähigkeit des Menschen verstanden werden, durch die über den Prozess einer individuellen Auseinandersetzung subjektive und/oder auch objektiv bedeutungsvolle Produkte und Handlungen entstehen. Diese Definition setzt sich damit von einseitig kognitiv ausgerichteten Kreativitätsbegriffen und statischen Auffassungen ab, die Kreativität als veranlagungsbedingtes individuelles Merkmal betrachten. In Bezug auf die menschliche Selbst-Bewegung erweist sich das Verhältnis von Kreativität und Bewegung aber als grundsätzlich ambivalent. Wird Kreativität als Ausdruck und Ziel einer Auseinandersetzung über die Selbst-Bewegung betrachtet, ist die Selbst-Bewegung in diesem Fall das Medium, durch das kreative Absichten und eine Persönlichkeitsentwicklung angestrebt werden. Wird dagegen die Selbst-Bewegung als Ziel einer kreativen Auseinandersetzung begriffen, so liegt der Schwerpunkt hier eher auf einer motori-

schen Differenzierung. Die Selbst-Bewegung kann daher zur Kreativitätsentwicklung beitragen, Kreativität kann aber auch die Differenzierung der Selbst-Bewegung fördern. Eine kreative Bewegungserziehung muss daher die unterschiedlichen Perspektiven der Kreativitätsentwicklung im Medium der Selbst-Bewegung und die Entwicklung der Selbst-Bewegung auf der Grundlage kreativer Auseinandersetzungen gleichermaßen berücksichtigen. Der kreative, subjektiv bedeutsame und prozessorientierte Umgang mit individuellen Bewegungs-, Spiel- und Ausdrucksmöglichkeiten eröffnet damit Perspektiven im Sinne einer Entwicklung durch die Kreativität und durch die Selbst-Bewegung, zum anderen aber auch im Sinne einer Entwicklung zur Selbst-Bewegung und zur Kreativität. In beiden Fällen ist die Auseinandersetzung mit gestellten oder selbstentdeckten Bewegungsproblemen und das Fördern individueller Bewegungsantworten entscheidend. Kreative Entfaltungsmöglichkeiten erschließen sich über die Selbst-Bewegung nur dann, wenn über inhaltlich bestimmte, funktionale Handlungsbewegungen hinaus auch die Art und Weise der Aufgabenstellungen verändert wird und individuelle Ausdrucksbewegungen möglich sind (Vgl. Gienger 1999, 141-147)

„Für die gestalterische (kreative, d.V.) Arbeit bedeutet dies, daß auch die Funktion und die Bedeutung von Techniken und Regeln in spezifischer Weise formuliert werden muß. Auch und gerade in der gestalterischen Arbeit hat die Bewegungstechnik einen wichtigen Stellenwert. Von großer Bedeutung ist hierbei eine Technikvermittlung, die dem Subjekt erlaubt, individuelle Bedeutungen von Bewegungen zu entdecken und subjektive Erfahrungen zu machen. Techniken und Regeln als konstruktive Elemente in Gestaltungsprozessen sind nach diesem Verständnis Bestandteil der Gestaltungsarbeit und nicht nur Hilfsmittel und keinesfalls Selbstzweck. Die Technik ersetzt nicht den subjektiven Ausdruck, sondern sie ist eine Bedingung dafür, daß eine Verarbeitung subjektiv-mimetischer Impulse möglich wird. Technikentwicklung und –vermittlung in diesem Sinne bedeutet ein eigenes Erspüren und Erfahren von Bewegungsqualitäten und auch ein Bewußtmachen ihrer emotionalen Entsprechungen. Schlüsselbegriffe einer so verstandenen Vermittlung von Bewegungstechnik sind Erspüren, Erproben und Erfahren, was keinesfalls losgelöst von den symbolischen Ausdrucksprozessen erfolgen sollte. (...) Auch wenn in der Vermittlung von Bewegungstechnik die Ebene des motorischen Lernens betont wird, kann hierbei eine Form der subjektiven Auseinandersetzung stattfinden. Bei der Übernahme von vorgegebenen Bewegungsmustern liegt der Schwerpunkt auf der leiblichen Auseinandersetzung mit vorhandener Wirklichkeit, während bei improvisatorischen Prozessen eher bei dem Subjekt angesetzt wird in Form von leiblicher Auseinandersetzung mit den individuellen Möglichkeiten. Ziele sind in beiden Fällen die leibliche Ausdrucksfähigkeit und das Erleben subjektiver Bedeutungen von Leiberlebnissen. Auch die Bewegungstechnik soll als Chance der Auseinandersetzung erfahrbar gemacht werden und nicht als Gegenstand der automatisierten Verfügung und Beherrschung betrachtet werden.“ (Gienger 1999, 148-149)

Bei der Motivation zur Kreativität spielen abschließend nach Jung aber nicht nur äußere Faktoren wie z.B. Objekte der Neugierde oder Entdeckerlust in einer Umwelt eine Rolle, sondern immer auch von innen auftretende Impulse, Phantasien und unbewusste, archetypische Konstellationen, die hinsichtlich einer Selbst-Regulierung auch das psychische Gleichgewicht aufrechterhalten. Der kreative Lebensprozess ist gekennzeichnet durch das Aushalten von und das Auseinandersetzen mit den psychischen Gegensätzen und deren Lösungs- und Differenzierungsprozess, durch die das Individuum in einer positiven Einstellung zum Unbewussten nach einer individuellen Gestaltung und Umgestaltung der Dinge und Erscheinungen strebt und sich dadurch auch selbst verändert. Da das Individuum im Individuationsprozess unbewusste Inhalte in das Bewusstsein integriert und Symbole die Gegensätze auf eine höhere Stufe des Bewusstseins transformieren, ist der Individuationsprozess selbst als Entwicklung der Persönlichkeit die Verwirklichung eines kreativen Instinktes im Individuum, in dem sich das Selbst realisiert und darstellt. Das Explorieren, Erleben und Gestalten kreativer Potentiale ermöglicht deshalb den Selbst-Ausdruck und die Selbst-Gestaltung des Unbewussten, die zusammen mit dem Bewusstsein konkretisiert und realisiert werden können (Vgl. Jacobi 1972, 34-37; Vgl. Jung 1993, 163-169; Vgl. Samuels 1989, 189-192).

12. Die Bedeutung des Körpers für das Selbst

12.1. Die psychosomatische Einheit des Körper-Selbst

Der Ausgangspunkt eines menschlichen Individuationsprozesses ist für Jung, Neumann und Fordham eine psychosomatische Einheit des menschlichen Organismus. Zu Beginn des Lebens besteht für sie eine Identität zwischen einer senso-motorischen Aktivität und einem archetypischen Muster (Vgl. Samuels 1991, 276-281). Die Entstehung und die Entwicklung des Ich und des Bewusstseins sind daher zunächst im Wesentlichen mit Körpererfahrungen verknüpft, die sich aus den frühkindlichen Beziehungen zu Personen und Objekten entwickeln. Während erwachsene Menschen oft komplizierte Prozesse durchlaufen, um eine funktionelle Einheit von Körper und Psyche wiederherzustellen, ist der ursprüngliche Zustand der frühen Kindheit ein archetypisches, primäres Selbst, eine einheitliche Wirklichkeit oder ein Körper-Selbst (Vgl. Fordham 1974/1948).

Das primäre Selbst von Fordham ist in diesem Zusammenhang ein dynamisches System, welches psychische und physische Elemente integriert und sich spontan durch Deintegrationsprozesse in sogenannte Deintegrate zerlegen kann, die eine Anpassungsfähigkeit des Kindes an seine Umwelt gewährleisten und zur Ausbildung der Individualität führen (Vgl. Fordham 1985, 54). Für Neumann steht die Ganzheit der Psyche in einem unmittelbaren Identitätszusammenhang mit dem Körper. Der Körper repräsentiert hier eine Einheit, die eine Grundlage der Individualität bildet:

„Aber auch das Körper-Selbst besitzt Ganzheitscharakter und ist nicht etwa nur als eine physiologische Größe zu verstehen, denn Körperanlage und psychische Anlage, Erbkonstellation und Individualität sind alle bereits in der biopsychischen Einheit des <Körper-Selbst> vorhanden. (...) Das besagt, daß das Selbst einen Eros-Charakter besitzt, welcher die gesamte Entwicklung des Menschen bestimmt, die ebenso als Individuation wie als Beziehung und als Beziehungswandlung beschrieben werden muß. So äußert sich die paradoxe Natur des Selbst unter anderem auch darin, daß das Selbst als <das Eigenste> ebenso wie als ein <Du> auftritt, daß es für unser Bewußtsein einmal als individuelle Eigenzentrierung der Persönlichkeit erscheint, daneben aber allgemein-menschlichen und welthaften Charakter besitzt.“
(Neumann 1980, 14)

Eine ursprüngliche psychosomatische Einheit ist hier zunächst ein bildloser Zustand, der durch archetypische Körperprozesse gekennzeichnet ist. Die Ausbildung eines sich selbst wahrnehmenden Körper-Ich hinsichtlich seiner senso-motorischen Struktur, innerhalb der das Kind sich unmittelbar erlebt und wahrnimmt, ist die nächste Stufe in der Entwicklung eines bewussten Ich. Eine Ich-Aktivität im Sinne eines Körper-Ich zeichnet sich daher durch eine zunehmende Organisation von archetypisch bedingten, körperlichen Reaktionen aus. In dieser Hinsicht bildet das Körper-Selbst ein einheitliches Substrat des Individuums und seiner psychischen, geistigen und psychosomatischen Prozesse.

Körper und Selbst, Körper und Geist und Körper und Psyche erscheinen deshalb zunächst in verschiedenen Wahrnehmungsmodalitäten wie beispielsweise in den sensorischen Wahrnehmungen des Körpergeschehens und den intuitiven Wahrnehmungen spontaner Phantasie- und Denkprozesse. Für Jung ist die Wahrnehmung hier das Ergebnis eines psychischen Vorgangs. Er setzt dabei verschiedenartig Wahrnehmung und Bewusstsein mit Aufmerksamkeit, Intuition und Apperzeption gleich und hebt dabei die Funktion der Reflexion für das Erreichen von Bewusstsein und Bewusstheit hervor. Bewusstsein und Bewusstheit sind damit das Ergebnis von Erkenntnis und Reflexion über und Erinnerung an psychische oder körperliche Erfahrungen. Das Individuum kann Erfahrungen mit dem verbinden, was es erlebt und gelernt hat, und ihre Bedeutungen und ihren Sinn für das eigene Leben

anwenden (Vgl. Samuels 1991, 52). Die sich widersprechenden bewussten Erkenntnisleistungen sind hier mit den typologischen Einstellungen des Bewusstseins verbunden, aus denen sich auch unterschiedliche körperliche Ausdrucksformen ableiten lassen (Vgl. Jung 1993).¹⁴² Die Psyche kann daher insgesamt als untastbare, intuitive, intellektuelle oder emotionale Dimension des Körpers oder der Körper als der sichtbare Ausdruck von Psyche, Geist und Selbst betrachtet werden (Vgl. Ware 1982, 231).

*„Die Faszination der Seele nämlich ist nichts anderes als eine neue Selbstbesinnung, eine Rückbesinnung auf fundamentale menschliche Natur. Es ist kein Wunder, daß dabei der Körper, welcher so lange der Minderschätzung gegenüber dem Geiste unterlag, wieder entdeckt wird (...). Der Körper erhebt seinen Anspruch auf Gleichberechtigung, ja, er übt eine Faszination aus wie die Seele. Ist man noch gefangen von der alten Idee des Gegensatzes von Geist und Materie, so bedeutet dieser Zustand eine Zerspaltung, ja einen unerträglichen Widerspruch. Kann man sich dagegen mit dem Mysterium aussöhnen, daß die Seele das innerlich angeschaute Leben des Körpers und der Körper das äußerlich geoffenbarte Leben der Seele ist, daß die beiden nicht zwei, sondern eins sind, so versteht man auch, wie das Streben nach Überwindung der heutigen Bewußtseinsstufe durch das Unbewußte zum Körper führt (...).“ (Jung 1974, 112)*¹⁴³

Jungs Interesse am Körper konzentriert sich außerdem darauf, dass das Ich nicht nur vom Körper beschränkt, sondern vor allem in ihm begründet wird. Der Körper wird als Ausdruck materieller Eigenschaften der Psyche gesehen, sodass in allem, was der Körper erfährt, wie er sich bewegt und in seiner Körperwirklichkeit in einer Körpersprache agiert, sich psychische Imperative widerspiegeln. Der Körper und seine Erfahrungen sind deshalb zunächst Bedingungen für den Individuationsprozess und die Verwirklichung von persönlichen Zielvorstellungen im menschlichen Erleben (Vgl. Samuels 1991, 120-121). Da es sich nach Jungs Ansicht bei der Selbst-Verwirklichung

¹⁴² Vergleiche dazu auch die Ausführungen zu Laban in dieser Arbeit. Meier spricht hier von der grundsätzlichen Schwierigkeit, eine Korrelation von Psyche und Soma begründen zu können. In diesem Sinne scheint es unverständlich zu sein, wie die Psyche eine Struktur der Physis zu Stande bringt, gleichgültig ob diese Physis zum Subjekt gehört oder nicht. Soma und Psyche bilden daher zunächst ein Gegensatzpaar, dessen Verbindung von dem Auftreten eines Symbols abhängt. Hierzu gehören die menschliche Phantasie, Träume und Imaginationen, die zur Vorstellung eines „subtle body“ führen, eines subtilen Seelenträgers, der sich in einem Bereich zwischen dem Körper und der Psyche befindet. *„Mit der Theorie des subtle body haben wir anscheinend das Symbol gefunden, das die Aporie der psycho-physischen Relation vermeidet, doch sind wir damit vorderhand außerhalb des experimentell Verifizierbaren geraten. (...) Theoretisch ist es kein besonderer Unterschied, ob die Physis in der Psyche etwas akausal anordnet oder, umgekehrt, die Psyche in der Physis; der Fall ist symmetrisch, und in Wirklichkeit ja wohl immer beides. Das Gemeinsame ist die Anordnung (im Original kursiv), welche wohl stets kraft der archetypischen Struktur (im Original kursiv) des Anordners erfolgt. Mir scheint das Phänomen der Prägung (im Original kursiv), wie es die Verhaltensforscher beschreiben, als Beispiel hierher zu gehören. Aber wahrscheinlich gilt das Modell auch für den Lernvorgang und die Erkenntnis. Die Platonische anamnesis (im Original kursiv) jedenfalls entspricht, wie ich zu sehen glaube, genau diesem Schema.“ (Meier 1975, 154).* Diesem Verständnis nach bilden die Archetypen eine Voraussetzung für die psychosomatische Verbindung des Organismus, die für eine Gesundheit im körperlichen wie im psychischen Sinn unentbehrlich ist (Vgl. Meier 1975, 138-156). Auf die symbolische Verbindung zwischen Körper und Psyche weist auch Brähler hin: *„Wie Margret Mahler (...) schreibt, drückt sich ein (normal entwickeltes) Kind zu Beginn der Differenzierungsphase häufig vom Körper der Mutter ab, um die Umgebung explorativ wahrzunehmen. Das ist auch ein symbolischer Ausdruck für die beginnende Verselbständigung und die „Auseinander-setzung“ von Mutter und Kind. Das Kind schafft sich damit einen „Freiraum“, in dem es seine psychischen und emotionalen Fähigkeiten entwickeln kann. Dieser Freiraum muß nach Ansicht vieler Autoren auch durch ein Übergangsobjekt ermöglicht werden, ein Kissen, ein Stück Stoff, das mit Eigenschaften der Mutter ausgestattet ist und diese damit symbolisiert (...) Diese Übergangsobjekte können in der Situation des Alleinseins (...) behalten werden und bedeuten damit einen Schritt zur Unabhängigkeit von der Mutter. Aus dem äußeren Symbol entwickelt sich dann langsam das innere Symbol (...).“ (Brähler 1995, 28)*

¹⁴³ Die Verbindung zwischen Körper und Psyche wird von Jung auch folgendermaßen beschrieben: *„Die Symbole des Selbst entstehen in der Tiefe des Körpers und drücken dessen Stofflichkeit ebenso sehr aus wie die Struktur des wahrnehmenden Bewußtseins. Das Symbol ist lebender Körper, corpus et anima; darum ist das >Kind< eine so treffliche Formel für das Symbol.“ (Jung 1990, 128)* „Der Ort der Entstehung und der Verwurzelung psychischen Lebens wird demnach von Jung nicht nur in der geistigen Transzendenz gesehen, sondern auch und vor allem primär im naturhaften Bereich des menschlichen Organismus. (...) Insofern stellen für Jung die Ganzheitsbilder, die Symbole des Selbst, die im Laufe des Individuationsprozesses auftauchen, zwar Veränderungen der empirischen (psychischen) Gestalt des Archetypus dar; andererseits handelt es sich um eine <<Reformierung>, eine Erneuerung, eines a priori vorhandenen Archetypus>> (...), um eine Rückbindung an den Selbst-Archetyp in seinem ursprünglichen Zustand, der seine frühesten psychischen Erscheinungsvorgänge innerhalb der biopsychischen Konfigurationen und seine organische, ausserpsychische primäre Basis umfasst. Man kann die Freudsche Formulierung <<das primitive Seelische ist im vollsten Sinne unvergänglich>> (...) als Entsprechung heranziehen. Nur müsste der Negativakzent des Wortes <<primitiv>> durch den Zusatz zurechtgerückt werden: Das <<primitiv>> Seelische bleibt lebenslang ein konstitutives Element der menschlichen Psyche. Dabei lassen sich in der Phänomenologie der Regressionsvorgänge neben den von der Psychoanalyse beschriebenen Regressionen im Dienste des Ich (im Original kursiv) auch Regressionen zur ursprünglichen Ganzheit beobachten, die sinnvollerweise als Regressionen im Dienste des Selbst (im Original kursiv) zu betrachten sind. Hier wird auch erkennbar, wie wichtig die früheste körperliche Befindlichkeit bis in den pränatalen Bereich hinein ist. Auch wenn diese primäre Basis des Körper-Selbst noch wenig psychifiziert ist und sich auf die Wahrnehmung propriozeptiver Reize beschränkt.“ (Schulz-Klein 2000, 274)

um einen Bewusstwerdungsprozess handelt, kann während des Individuationsprozesses gleichsam von einer Rückkehr zu den Anfängen gesprochen werden. Das Körper-Selbst, welches ontogenetisch zuerst vorhanden ist, wird deshalb auch als Letztes vollständig bewusst. Gleichmaßen kann auch eine Beziehung oder eine Rückkehr vom Ich zum Selbst angenommen werden (Vgl. Ware 1982, 232).

Jung verweist in diesem Zusammenhang außerdem darauf, dass im Prozess der aktiven Imagination, der Beobachtung und Auseinandersetzung mit inneren Bildern und Phantasien, Körpersensationen, Bilder und Emotionen ins Bewusstsein gelangen, die als Impulse wahrgenommen und in einen freien Bewegungsfluss, eine Körpersprache oder in den Tanz übersetzt werden können.

„Ich habe einige Fälle (...) beobachtet, Frauen, die nicht zeichneten, sondern die Mandalas tanzten. In Indien existiert dafür der Terminus: Mandala nritya = Mandalatanz. Die Tanzfiguren drücken denselben Sinn aus wie die Zeichnungen. (...) Sie (die Frauen, d.V.) sind (...) davon fasziniert und finden sie irgendwie in bezug auf den subjektiven seelischen Zustand ausdrucks- und wirkungsvoll. (Jung 1978, 31)

Als bewusster Repräsentant des Selbst stellt das Ich daher die imaginative Entfaltung von Körperteilen, Körpererfahrungen, Körpergefühlen und Körperfunktionen oder insgesamt die imaginative Entfaltung der physischen Lebendigkeit dar. Die Erfahrungen und Funktionen des Körpers bilden deshalb auch die Grundlage für eine gesunde Ich-Entwicklung. Diese Verbindung beschreibt Winnicott folgendermaßen:

„Versuchen wir also, an das sich entwickelnde Individuum zu denken, und fangen wir mit dem Anfang an. Hier ist ein Leib, und Psyche und Soma sind nicht zu unterscheiden (...). Ich nehme an, das Wort Psyche meint hier die Vorstellungsbilder, die man sich von Teilen des Leibes, leiblichen Gefühlen und Funktionen macht (im Original kursiv), also von der physischen Lebendigkeit. (...) Allmählich werden die psychischen und die somatischen Aspekte des heranwachsenden Menschen in einen Prozeß wechselseitiger Verknüpfung einbezogen. (...) In einem späteren Stadium hat das Individuum das Gefühl (im Original kursiv), daß der lebendige Körper mit seinen Grenzen und mit einem Innen und einem Außen den Kern des vorgestellten Selbst bildet.“ (Winnicott 1997, 167)

In dieser Hinsicht ist die Einheit der frühen archetypischen Wirklichkeit des Körper-Selbst aber nicht nur eine primäre, um durch nachfolgende Entwicklungen des Individuums aufgehoben zu werden. Die ursprüngliche Einheit ist vielmehr eine dauerhafte Struktur, sodass eine Differenzierung des allein psychischen oder geistigen archetypischen Spektrums die senso-motorischen Körpererfahrungen nicht ersetzen kann. Der konkrete, sichtbare Körper kann also nur dann in seiner Bedeutung für die Individuation richtig erfasst werden, wenn er als ein funktionelles Geschehen, als eine auf Bewegung, Veränderung und Entwicklung gerichtete Kraft und Tätigkeit und als objektiv und subjektiv aktives Moment innerhalb des gesamten Organismus eingestuft wird (Vgl. Ware 1982, 236).

In dieser Hinsicht betrachtet Dieckmann eine negative Unterscheidung zwischen dem Körper als Besitz und Objekt und eine Objektivierung des Körpers als eine willkürliche Spaltung von Psyche und Soma:

„Der Körper muss unter Aufwand aller Mittel solange wie möglich jung bleiben, er darf keinen Defekt haben, er muss repariert oder kaschiert werden um jeden Preis, und sei er noch so hoch; eine ganze Schönheitsindustrie lebt davon, ihn ohne Rücksicht auf Verluste möglichst gut aussehend zu gestalten. (...) Vielleicht gehört in diese Problematik auch etwas hinein, was mit unserem Thema der Psychosomatik zu tun hat (...). Wenn die Seele das Höhere ist, das Wertvollere, dann darf sie nicht krank und alt werden, dem minderwertigen Körper kann so etwas schon eher passieren (...). Für den Sklaven Körper braucht man natürlich auch keine Verantwortung zu übernehmen, und deswegen sind seine Krankheiten tolerabler als die der Seele, denn das seelisch Kranke, das ist man ja selbst, während man das Körperliche nur <hat>. Das drückt sich schon in der Sprache aus, denn man <ist> depressiv, aber man <hat> Magenschmerzen, und niemand würde auf die Idee kommen, zu sagen: < Ich bin herzscherzig. >

(...) Wir vollziehen also die klassische wissenschaftliche Subjekt-Objekt-Spaltung, wobei die Psyche, oder noch besser gesagt, der Ich-Komplex, das allerhöchste Subjekt ist, während der Körper objektiviert wird und wir dementsprechend auch von Objektbesetzungen sprechen, und das sogar in einem derartig weiten Sinne, dass nicht nur unser eigener Körper, sondern auch der anderer Personen oder sogar die ganze Person selbst zum Objekt wird (...).“ (Dieckmann 1981, 278-279) ¹⁴⁴

Dieses eindeutige Missverhältnis zwischen Psyche und Soma und der Entwicklung einer Geist-Psyche auf Kosten des Gesamtorganismus` kann sich nach Winnicott im Individuationsprozess kulturgetreu nachzeichnen lassen.

„Eine der Wurzeln des Geistig-Seelischen ist also eine variable Funktionsweise des Leib-Seelischen, das der Bedrohung des fortdauernden Seins, die auf jedes Versagen der (aktiven) Anpassung der Umwelt an das Individuum folgt, begegnet. (...) Nach dieser Theorie hat also der Geist in der Entwicklung jedes Individuums eine - vielleicht seine wichtigste- Wurzel im Bedürfnis des Individuums (im Kern des Selbst) nach einer vollkommenen Umwelt. (...) Bestimmte Arten des Versagens (...), insbesondere unberechenbares Verhalten, rufen eine übermäßige Aktivität der geistigen Funktionen hervor. Hier (...) bekommen wir zu sehen, daß sich ein Widerstreit zwischen dem Geist und dem Leibseelischen entwickeln kann, da in Reaktion auf diesen abnormen Umweltzustand das Denken des Individuums die Herrschaft zu übernehmen beginnt, um die Versorgung des Leibseelischen zu organisieren (...). Dies ist ein höchst unbehaglicher Zustand, insbesondere deshalb, weil die Psyche des Individuums aus der intimen Beziehung, die sie ursprünglich zum Soma hatte, in diesen Geist >hineingelockt< wird. Das Ergebnis ist eine Geist-Psyche (...).“ (Winnicott 1997, 169-170)

Neumann verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass im Körper das ursprüngliche Selbst, das Unbewusste und die Psyche des Menschen gleichsam leibhaftig werden. Das Körper-Selbst als Struktur bildet hier die Basis für die Selbst-Wahrnehmung und das Selbst-Wertgefühl.

„Die Basis des automorphen Selbstbewußtseins ist die positive Ich-Selbst-Achse, eine zunächst unbewußte Erfahrung von der Übereinstimmung des individuellen Ich mit der Ganzheit <seiner Natur>, seiner Anlage, also letztlich mit dem Selbst. (...) Die Konsequenz (...) ist sowohl eine Vertrauens- und Sicherheitsbeziehung zum <Du> der menschlichen Umwelt und zum eigenen Körper als auch ein selbstverständliches Vertrauen zum Selbst. Dieses Vertrauen aber ist die Grundlage für die Festigkeit der Ich-Selbst-Achse, das Rückgrat des individuellen Automorphismus und der späteren Festigkeit des Ich und des Ichbewußtseins. (...) Die Ungestörtheit des Mit-sich-selber-identisch-Seins hängt ebenso mit der Kontaktsicherheit zum eigenen Körper zusammen (...) Die in einer positiven Ich-Selbst-Beziehung sich ausdrückende <Kontaktfähigkeit> (...) ist <Kontakt> im weitesten Sinne (...) Während über den Eros-Kontakt (...) der Kontakt zur Sozietät und zur Welt überhaupt aufgebaut wird, steht der Kontakt zum eigenen Körper und zum Körper-Selbst im engsten Zusammenhang mit der Entwicklung der Ich-Selbst-Achse und ihrer Sicherheit.“ (Neumann 1980, 47-49) ¹⁴⁵

¹⁴⁴ Es ist aber eine objektive und subjektive Einschätzung notwendig, um etwas bewusst erfassen zu können. Solange sich ein Ich daher als wahrnehmendes Subjekt erfährt, kann der Körper also auch Objekt sein. Worum es hier aber grundlegend geht, ist die Spaltung der Persönlichkeit im Sinne einer Seelenlosigkeit des Körpers, dem durch Macht und Manipulationen der Eros, die Bezogenheit, fehlt (Vgl. Ware 1982, 248). „Fritz Perls gebraucht ein einfaches englisches Wortspiel, in dem diese Zusammenhänge dargestellt werden können: 'If you have no body, you are nobody!' - Wer keinen Körper hat, ist niemand. Er wird seiner Identität und seiner Individualität ent-körpert und depersonalisiert, sobald er den Kontakt mit seinem Daseinsgrund im Körper verliert. 'You use (im Original kursiv) your body instead of being (im Original kursiv) some-body' (...) Anstatt jemand, ein Körper selbst zu sein (im Original kursiv), benutzt er nur seinen Körper. Das heißt auch, er bemächtigt sich seines Körpers, anstatt ihn zu leben.“ (Ware 1982, 246) „Anstatt durch irgendwelche immer neue und ausgefalleneren Methoden und Techniken den Körper immer gefügiger zu machen, ist es notwendig, dass uns unser Machtkomplex bewusst wird, mit dem wir unseren eigenen Körper zum Apparat, zur Maschine oder zum willfähigen Sklaven machen, und libidinöse Wiederbesetzung bedeutet in diesem Fall, dass wir die Machtebene verlassen können, um auf der Erosebene eine gleichberechtigte Beziehung zu unserem Körper herzustellen wie zu einem oft recht schwierigen Partner (...).“ (Dieckmann 1981, 281-282)

¹⁴⁵ „In der anthropozentrischen Stellung des Menschen ist der Mensch als Körper-Selbst der Weltmittelpunkt, auf dem das Weltgeschehen als Geschehen im Raum und in der Zeit bezogen ist. Das äußert sich nicht nur darin, daß die Bilder von Raum und Zeit um diese anthropozentrische Stellung des Menschen herum angeordnet sind, so daß sowohl die Gegenden der Welt, des Himmels und der Erde, die Farben wie die <Dinge> auf Teile des Körpers bezogen sind und auch die Orientierung durch das <Vor> und <Nach> der Zeit dieser zentralen Position des Menschen entstammt. Die <Zuordnung> der Weltgegenden und Weltteile zum Körperschema besagt ja nicht nur, daß der Mensch von der Welt abhängig ist, sondern auch daß umgekehrt die Welt vom menschlichen Körper abhängig ist(...)“ (Neumann 1980, 171).

Das Körper-Selbst und dessen psychosomatische Einheit ist hier kein geschlossenes, sondern ein offenes System, welches sich selbst transzendierende und transpersonale Dimensionen einschließt und auf eine psychosomatische Gestaltung in einer Um- und Mitwelt angewiesen ist.

„Die psychische Ausgestaltung, die Psychifikation, des Selbstarchetyps findet in dieser Zweidimensionalität von Individualität und Kollektivität und von Einzelexistenz und Eingebundenheit in Mit- und Umwelt statt. Aus entwicklungspsychologischer Sicht gesehen ist dieser bipolare Prozess von Anfang an wirksam (...) z.B. im synchronen(im Original kursiv)Prozess des auftauchenden Empfindens des Selbst und(im Original kursiv) des Anderen, wie ihn Stern beschreibt und zu dem die analoge Entwicklung des Gemeinschaftsgefühls gehört. Wie sich das auftauchende Selbstempfinden aus Erfahrung schaffenden Einzelerlebnissen zum übergreifenden, in einer Organisationseinheit integrierten Kernselbstempfinden wandelt, so entwickelt sich auch das Gemeinsamkeitsempfinden von früheren zu späteren Manifestationsformen. Aus den frühesten interaktionellen Erfahrungen des Säuglings in Form von Beziehungsereignissen (...) wird im Laufe der Zeit eine spätere Beziehungsart, die Stern analog zum Ken-Selbstempfinden als Kern-Bezogenheit(im Original kursiv) bezeichnet. Als deren Ursprungssituation ist ein auftauchendes Bezogenheitsempfinden(im Original kursiv)anzunehmen. Die Interaktionalität(im Original kursiv)der primären Bezogenheitssituation, die durchaus als präpsychisches Geschehen möglich ist, wandelt sich demnach im Laufe der Zeit durch fortlaufende Psychifikationsprozesse zur intersubjektivität(im Original kursiv).“ (Schulz-Klein 2000, 276-277)

Außer der Tatsache, dass hier physiologische Gegebenheiten durch Psychifikationsprozesse modifiziert werden, wird an dieser Stelle durch das Hervorheben eines Bezogenheits-Selbst oder eines Weltfaktors auch das Angewiesensein der Psychifikationsprozesse auf das Zwischenmenschlich-Soziale betont (Vgl. Winnicott 1997 a). Von Anfang an ist damit für die Evokation psychophysischen Lebens und die menschliche Individuation, die sich nicht nur auf ein Beziehungsgeschehen im Sinne eines emotionalen Austausches beschränkt, eine mit deren Entelechie übereinstimmende Mit- und Umwelt verantwortlich (Vgl. Schulz-Klein 2000, 285). Die biopsychische Einheit des Körper-Selbst führt daher insgesamt zu den beiden Problemkreisen einer psychosomatischen Betrachtungsweise, die das Individuum und die Umwelt als miteinander verwobene Elemente definiert und zur Erfassung des Individuums ein somato-psycho-soziales Modell heranzieht, das die Phänomene zwischen den physiologischen, psychischen und sozialen Bereichen in interpretierbare Zusammenhänge setzt. Um eine begründete Teilung in physiologische, psychologische und soziale Bereiche zu umgehen, ist nämlich ein Konzept erforderlich, das weder das Physische, das Psychische und das Soziale als absolut voraussetzt, sondern von den Beziehungen ausgeht, die zwischen diesen Bereichen bestehen. Das Problem der Beziehungen ist hier wissenschaftstheoretisch ¹⁴⁶ betrachtet nicht nur eines für die Analytische Psychologie, die psychosomatische Medizin und die Sozialwissenschaften, sondern zunächst ein allgemein biologisches Problem, das für die vorliegende Arbeit und die Entwicklungszusammenhänge von Selbst, Körper-Selbst und Selbst-Bewegung von prinzipieller Bedeutung ist.

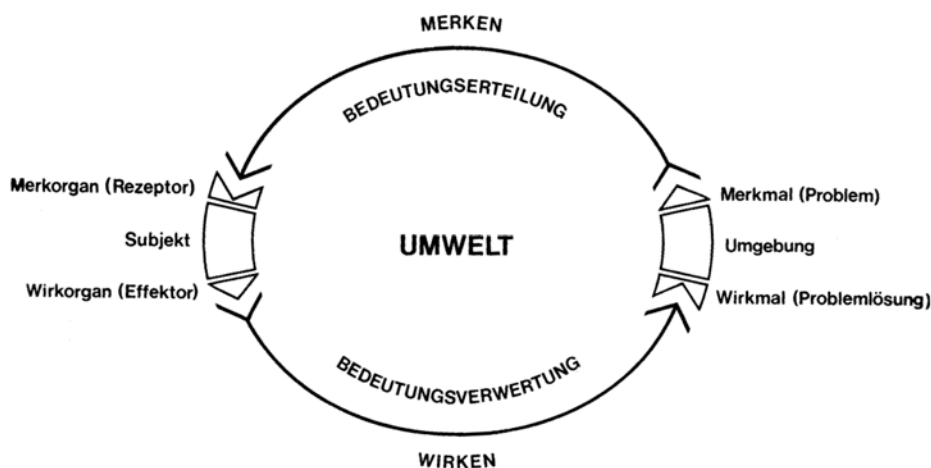
¹⁴⁶ „Wir stoßen hier auf ein fundamentales wissenschaftstheoretisches Problem: Die Frage nach den Beziehungen zwischen den Phänomenen, die uns begegnen, und den Interpretationen, die wir im Rahmen unserer Perzeption hinzufügen. In der Einleitung zur >Phänomenologie des Geistes< formuliert Hegel die Aporie aller objektivistischen Lösungsversuche. Er zeigt, daß der Versuch, die subjektiven Zutaten, die wir durch unsere Interpretationen den Phänomenen beimischen, nachträglich wieder zu entfernen, nur dazu führen kann, daß die Phänomene wieder in denselben Zustand zurückversetzt werden, in dem sie vor unserer Interpretation waren – nämlich den Zustand, in dem wir sie noch nicht erkannt hatten (...).“ (Von Uexküll/Wesiack 1981, 10) „>Das Problem, vor dem wir nun stehen, ist folgendes: Das >Etwas<, das wir erkennen wollen, ist ja scheinbar auch für die erkenntniskritische Frage noch etwas, das außerhalb der Prozeduren und Anstrengungen liegt, die sich darauf richten. Ganz gleichgültig nun, als was wir dieses Etwas bestimmen, als objektiven materiellen Gegenstand, als psychischen Bewußtseinsinhalt oder als einen Erkenntnisakt – um erkannt zu werden, muß es doch für die kritische Untersuchung vorliegen. Dieses Vorliegende aber kann ich doch nur gefesselt in dem Gewand der Verstandesform meiner erkennenden Vernunft erfassen. Also erfahre ich über das >Etwas< selbst- wie immer es beschaffen sein mag- nicht das Geringste; denn wenn ich dann von dem Erkannten das Gewand der Verstandesform wieder abstreife, in das ich es, um es erkennen zu können, gekleidet hatte, entgleitet es mir ja wieder in das Gestrüpp des Unsichtbaren, aus dem es die Fessel meines Verstandes hervorgezogen hatte. Wir können also ... etwas >Vorliegendes<, wie es der Naturwissenschaft vorschwebt, überhaupt nicht erkennen. Wir können nur das erkennen, an dem wir beteiligt sind. <“ (Von Uexküll in von Uexküll/Wesiack 1981, 20)

12.2. Das Körper-Selbst und der Funktionskreis

Entwicklungspsychologisch betrachtet wird daher die psychosomatische Einheit des Körper-Selbst im Schema eines Funktionskreises dargestellt (Vgl. von Uexküll/Wesiack 1981 a, 27). Jakob von Uexküll hat in diesem Zusammenhang mit seiner Umwelttheorie ein Konzept entwickelt, in dem das Problem zwischen der psychosomatischen Einheit des Körper-Selbst und der Umgebung nicht als eines von Organismus und Umwelt, sondern als eines von den Beziehungen zwischen beiden definiert wird (Vgl. von Uexküll 1973, 158). „Merken“ als Bedeutungserteilung und „Wirken“ als Bedeutungsverwertung greifen in den Beziehungen dieses Funktionskreises ineinander und definieren sich ständig neu, sodass jedes Individuum sich seine Umgebung mit seinen „Merk- und Wirkorganen“ in seiner individuellen Art als seine Umwelt erschafft (Vgl. von Uexküll 1973, 158).

„In der Umwelt existiert von allen neutralen Vorgängen und Gegenständen, die ein außenstehender Beobachter wahrnimmt, nur ein mehr oder weniger enger und ein mehr oder weniger stark veränderter Ausschnitt – seine >Umwelt<. Darin findet sich nur das, was die Sinnes- und Bewegungsorgane (Merk- und Wirkorgane) des Lebewesens für dessen spezifische Bedürfnisse auswählen und interpretieren. Dieser Ausschnitt der subjektiven Umwelt umgibt jedes Lebewesen als >feste, aber für den Außenstehenden unsichtbare Hülle<. Der außenstehende Beobachter kann jedoch die Umwelt eines Lebewesens auf Grund seiner Kenntnis der Merk- und Wirkorgane sowie der spezifischen Bedürfnisse dieses Lebewesens als Einheit aus Merk- und Wirkwelt rekonstruieren. Er kann dann das Verhalten des Lebewesens als Ablauf eines Funktionskreises, der aus einem Merk- und einem Wirksektor besteht, analysieren. (...) Dabei sollen drei Punkte hervorgehoben werden: 1. Mit dem Funktionskreis wurde zum ersten Mal ein Modell entwickelt, mit dem das Verhalten von Lebewesen als ein sich selbst regelndes Geschehen (...) beschrieben wird. 2. Das Modell des Funktionskreises besteht aus einem dynamischen Handlungssystem (einem pragmatischen System), in dem rezeptorische (Merk-) und effektorische (Wirk-)Anteile zur Erfüllung vitaler Bedürfnisse zusammenarbeiten. Bedürfniserfüllung kann kybernetisch als >Erhaltung eines Sollwertes< beschrieben werden. 3. >Umgebung< wird in dem pragmatischen System des Funktionskreises unter dem Aspekt der Bedürfnisse des Individuums für dessen Verhaltensmöglichkeiten (als dessen Umwelt) interpretiert. (...) Interpretation von Umgebungsfaktoren unter dem Aspekt von Bedürfnissen oder Wünschen ist Ergebnis einer Tätigkeit, die wir als >Phantasie< bezeichnen. Dabei merken wir an, daß im Rahmen des Funktionskreises Phantasie noch unlösbar mit Trieb oder Bedürfnis verbunden ist. Die Lockerung dieser Verbindung, die Phantasie von den biologischen Zwängen befreit, hat (...) für das Problem der psychischen Entwicklung des Menschen zentrale Bedeutung. Mit dem Funktionskreis sind wir jedoch zunächst nur auf das Phänomen einer >biologischen Phantasie< gestoßen.“ (von Uexküll/ Wesiack 1981, 13-14)

Abb.2: Der Funktionskreis nach Jakob von Uexküll



(von Uexkuell/Wesiack 1981, 13)

Es wird an dieser Stelle z.B. deutlich, wie beim Kleinkind in dem Funktionskreis der Nahrungsaufnahme und deren Ausscheidung physiologische Prozesse im Körper unmittelbar mit dem sensomotorischen Verhalten zur Umgebung zusammengehören. In einer psychosomatischen Einheit sind deshalb die psychische Bedeutungserteilung für Umgebungsfaktoren und die psychische Bedeutungsverwertung dieser Faktoren – Nahrung und Ausscheidung – mit physiologischen Faktoren wie z.B. der Verdauung und der Sekretion verknüpft. Psychisches und Physiologisches sind in Funktionskreisen noch untrennbar aneinander gekoppelt. Die Einheit aus Körper-Selbst und Umwelt differenziert sich erst im Verlauf der psychischen Entwicklung, sodass in sogenannten Sekundärprozessen aus primären Funktionskreisen und primären Umwelten separate Situationskreise und individuelle Wirklichkeiten durch die Phantasie entstehen (Vgl. von Uexküll/Wesiack 1981 a, 27).¹⁴⁷

Das Funktionsmodell, in dem das Individuum (Organismus), die Beziehung und die Umwelt in einen Systemzusammenhang gebracht werden, gibt hier also zunächst eine Antwort auf die Frage, wie die Beziehungen zwischen dem Individuum und der Umgebung beschaffen sind. Aber auch die sich daran anschließende Frage nach den Phänomenen und Beziehungen zwischen Individuum und Umgebung auf den Ebenen des Psychischen, des Physischen und des Sozialen lassen sich durch dieses Modell beantworten. Die Umgebung als natürliche und kulturelle Welt, ihre Anforderungen und ihre Veränderungen bilden zunächst für das Individuum ein individuelles Problem, das die Integrität des Einzelnen als Körper, als Leib und als sozial kulturelles Individuum ständig in Frage stellt.

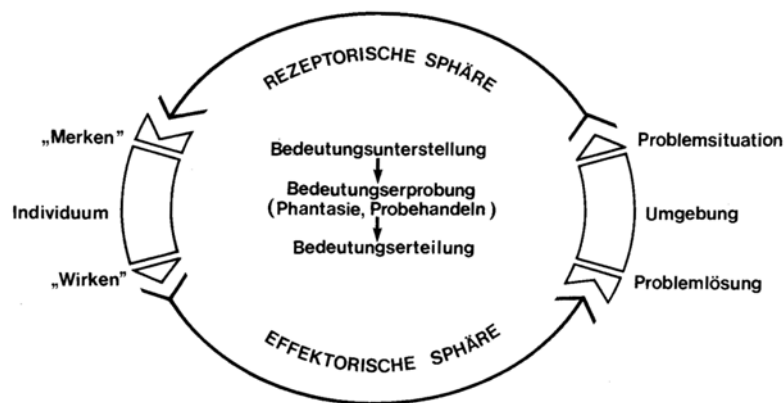
Umgebung und Umwelt erscheinen unter diesen Aspekten nicht als neutrale Faktoren, die das Individuum vorfindet, sondern als Situationen, die sich dadurch ereignen, dass sie das Individuum als seine individuelle Wirklichkeit konstruiert.¹⁴⁸ Im Gegensatz zum Tier lebt der Mensch also nicht in einer artspezifischen Umwelt, sondern in einer individuellen Wirklichkeit, die mehrdeutig ist und Alternativen offen lässt. Das Individuum interpretiert Umgebung und Umwelt nicht im Sinne der Schlüsselreize dahingehend, dass eine Bedeutungserteilung unmittelbar mit einer Bedeutungsverwertung verknüpft ist, sondern als eine Problemsituation, in der eine Bedeutungserteilung nicht automatisch eine bestimmte Bedeutungsverwertung nach sich zieht. In einer Problemsituation sind verschiedene Lösungen möglich, die in der Phantasie z.B. als sogenannte Probehandlungen durchgespielt und abgewogen werden können. Erst wenn eine entsprechende individuelle Konstellation gefunden ist, die eine Lösung der Problemsituation verspricht, kommt es demnach über eine Bedeutungsverwertung zur Problemlösung durch aktives Handeln.

¹⁴⁷ „Von Psychoanalytikern wird dieses Stadium als >undifferenzierte< Phase (A. Freud, H. Hartmann, E. Kris und R. M. Loewenstein), als Phase des >Autismus< (M. S. Mahler) beziehungsweise als >objektlose< Phase (R. A. Spitz) bezeichnet. S. Freud sprach von >primärem Narzißmus<, in dem die Triebkräfte der Libido noch ausschließlich auf den eigenen Körper konzentriert sind und noch keine Objekte kennen. In dieser objektlos-autistischen Phase reagiert das Neugeborene auf Außenreize noch größtenteils unkoordiniert, noch ausschließlich nach dem Funktionskreisschema, also primärprozeßhaft. Eine Differenzierung in innere und äußere, oder gar in seelische und körperliche Reize ist ihm nicht möglich. Sogar das (...) Funktionskreisschema muß- obwohl an sich angeboren- in den ersten Lebenstagen und –wochen für den Bereich der Nahrungsaufnahme erst eingeübt werden.“ (von Uexküll/Wesiack 1981 a, 27)

¹⁴⁸ Im Funktionskreismodell muss das Individuum den Informationen, die es durch seine Sinnesorgane (Merkorgane) erhält, eine Bedeutung erteilen, aus denen sich bestimmte Verhaltensmuster ergeben, welche die Bedeutungen hinsichtlich der Praktikabilität überprüfen. Der Funktionskreis wird in dieser Hinsicht zunächst durch archetypische, angeborene Konstitutionen und erst dann durch die in der individuellen Entwicklungsgeschichte erworbenen Dispositionen geregelt. Der Aufbau der Umwelt, die Beziehungen zwischen Individuum und Umgebung und der Ausgleich zwischen individuellen Bedürfnissen und den Anforderungen erfolgen also zunächst durch archetypische Strukturen (Vgl. von Uexküll/Wesiack 1981, 15). „Unserem Schatz an Sinnesempfindungen wird erst durch die Auseinanderbreitung im Raum die Möglichkeit geboten, sich zu entfalten. Dies ist die erste, die räumliche Mannigfaltigkeit. Die Zeit bietet ihnen, indem sie von Moment zu Moment den Raum neu aufbaut, eine weitere Entfaltungsmöglichkeit. Dies ist die zweite, die zeitliche Mannigfaltigkeit. (...) Jetzt wissen wir, daß es nicht bloß einen Raum und eine Zeit gibt, sondern ebenso viel Räume und Zeiten wie es Subjekte gibt, da jedes Subjekt von seiner eigenen Umwelt umschlossen ist, die ihren Raum und ihre Zeit besitzt. Jede dieser abertausend Umwelten bietet den Sinnesempfindungen eine neue Möglichkeit sich zu entfalten. Dies ist die dritte Mannigfaltigkeit – die Mannigfaltigkeit der Umwelten.“ (von Uexküll 1973, 340-341)

Diese pragmatische Struktur, durch die eine Wirklichkeit geschaffen wird, ist hier untrennbar an den Bereich des Psychischen und die Phantasie gebunden. Mit dem Begriff der Situation wird dadurch das Mögliche, das Offene und das Experimentelle jeder Situation bestimmt, welches jedem Ereignis anhaftet. Im Situationskreis wird gerade die Modifikation des Funktionskreises¹⁴⁹ angesprochen, die den Aufbau der Wirklichkeit zunächst als ein hypothetisches Deuten der Umgebung und der Umwelt als Bedeutungsunterstellung - vor der daraus resultierenden Bedeutungserteilung - und als ständiges Überprüfen der zur Deutung eingesetzten individuellen Strukturen und Fähigkeiten für die Problemlösung definiert. Unter diesen Gesichtspunkten kristallisiert sich auch das psychosomatische, pragmatische System heraus, das einerseits durch archetypische, angeborene Strukturen bestimmt wird, andererseits sich aber auch im Gegensatz zum Funktionskreis in der Phantasie vollzieht. Im Rahmen des Situationskreismodells lassen sich deshalb die Verbindungen von psychischen, physischen und sozialen Faktoren als Aufbau von Problemsituationen und deren Lösungen darstellen (Vgl. von Uexküll/Wesiack 1981, 14-21).¹⁵⁰

Abb.3: Der Situationskreis nach Jakob von Uexküll



(von Uexkuell/Wesiack 1981, 16)

¹⁴⁹ Diese Modifikation bezieht sich aber nicht auf jeden Funktionskreis: „Das gilt vor allem für den Funktionskreis der Atmung. Er läuft (...) zeitlebens als autistischer Funktionskreis ab und zeigt keine Tendenz, sich zu einem (...) Situationskreis weiterzuentwickeln. Der Grund dafür ist wohl einmal die Tatsache, daß hier Bedürfnisbefriedigung keinen Aufschub duldet, zum anderen, daß sie ohne Zwischenschaltung eines anderen abläuft, der sonst in bestimmten Phasen der Entwicklung die Problemsituation für den Bedürftigen lösen muß. Ein >signifikanter Anderer< wird also unter physiologischen Bedingungen nicht in den autistischen Funktionskreis eingebaut (...). Ebenso wichtig ist wohl, daß wir mit unserer Atmung (normalerweise) von gesellschaftlichen Forderungen ungeschoren bleiben. (...) Es gibt also Funktionskreise, die nicht sozialisiert werden. Das hat für die Bildung unseres Ich und der Objekte unserer Wirklichkeit entsprechende Konsequenzen. So wird >Luft< zum Beispiel nie zu einem Gegenstand- wie zum Beispiel das Wasser.“ (von Uexküll/Wesiack 1981 a, 33)

¹⁵⁰ Der Zusammenhang zwischen physischen, psychischen und sozialen Prozessen ergibt sich hier durch eine Bedeutungserteilung, deren Variation und Mehrdeutigkeit, ein sogenannter Bedeutungssprung, folgendermaßen beschrieben werden kann: „Übertragen wir diese Überlegungen (zur Bedeutungserteilung, d.V.) auf die Stufe des animalischen Lebens, auf der Sinnes- und Bewegungsorgane ausgebildet – und die Funktionskreise (in denen Umgebung assimiliert wird) perfektioniert sind: Jetzt kommt zu der Übersetzung >körperliche Bedürfnisse< (z.B. für Kohlenhydrate, Eiweißstoffe, Mineralien usw.) in Bedeutungen für Umgebungsfaktoren (z.B. Nahrung, Beute usw.) noch die Erteilung der sinnlichen und motorischen Bedeutungen hinzu. Damit nehmen Umgebungsfaktoren für unsere Sinnesorgane raum-zeitliche Qualitäten an. Da hier der Unterschied zwischen den verschiedenen Integrationsebenen (der im Körper sich abspielenden Prozesse und der die Umgebung einschließenden Vorgänge) noch weit größer ist als auf der vegetativen Stufe, wird der Bedeutungssprung noch deutlicher: Er verbindet jetzt innerkörperliche Bedürfnisse (die sich in biochemischen und physiologischen Begriffen beschreiben lassen) mit sichtbaren, faßbaren und im Raum (z.B. einem Bäckerladen) lokalisierbaren Gegenständen. Wir verstehen jetzt besser, daß ein Gegenstand alle seine optischen, taktilen und raumzeitlichen Qualitäten (z.B. als Brot von 500 Gramm) behalten und doch- wenn die innerkörperlichen Bedürfnisse befriedigt sind- seine Nahrungsbedeutung verlieren kann. Die Bedeutungskoppelung (von innerkörperlichen Bedürfnissen an >Nahrung< in der Umgebung und dieser an optische, taktile und raum-zeitliche Bedeutungen) ist jetzt aufgehoben. Es hat eine >Bedeutungsentkoppelung< stattgefunden. (...) Bedeutungskoppelungen können also Verbindungen zwischen innerkörperlichen Vorgängen und dem seelischen Bereich, in dem wir unsere Umgebung (als individuelle Wirklichkeit) erleben, herstellen. Damit hat das, was sich in der individuellen Wirklichkeit eines Menschen abspielt, Konsequenzen im innerkörperlichen Geschehen gewonnen und umgekehrt. Auch die Lösung einer solchen Verbindung (die Bedeutungskoppelung) hat Konsequenzen in beiden Systemanteilen.“ (von Uexküll/Wesiack 1981 c, 69)

Nach diesen Darstellungen entwickelt sich die Umwelt im Verlauf der psychischen Entwicklung für jeden Menschen individuell verschieden aus der primären Umwelt zu einer differenzierten Realität.¹⁵¹ Der dynamische Charakter dieser Realität wird zunächst in einer permanenten Wechselwirkung und Veränderung erlebt, indem Faktoren der neutralen Umgebung von den Sinnesorganen individuell wahrgenommen, ausgewählt, getrennt, verbunden und zu wahrnehmbaren, tastbaren, hörbaren usw. Geschehnissen und Gegenständen der Realität mit bestimmten Bedeutungen konstruiert werden.

Da aus den zuvor neutralen Faktoren der Umgebung in dieser Art in der individuellen Realität wahrnehmbare, sichtbare, schmeckbare, riechbare usw. Phänomene auftauchen, lässt sich die ständige Konstruktion der Wirklichkeit und ihre Veränderung als Resultat einer Instanz beschreiben, die etwas erscheinen¹⁵² lassen und daher als Phantasie bezeichnet werden kann. Der Begriff dynamisch beschreibt in diesem Zusammenhang die Individuation zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als eine Bipolarität zwischen Progression und Regression, in der das individuelle Werden auf frühere Entwicklungsstufen zurückfallen, sich wiederholen, aber auch differenziert werden kann (Vgl. Samuels 1991, 187-188).

Diese Auffassung einer zeitlichen Abfolge, in der sich der Funktionskreis in einen Situationskreis und damit eine Umwelt über eine Mitwelt in eine individuelle Wirklichkeit verwandelt, konstruiert ein Modell, in dem das Nacheinander der menschlichen Entwicklungsphasen und die Individuation in die dynamische Struktur einer Zeitgestalt eingebunden werden. In dieser Zeitgestalt bildet der Situationskreis mit den zeitlichen Strukturen von individuellen Handlungen das Geschehen als einen dynamischen Prozess ab. Ein allgemeines Handlungsschema lässt sich daher erst aus einer phänomenologischen Analyse von konkreten Handlungen gewinnen. Aus dieser wird dann ersichtlich, dass Handlungen in Etappen¹⁵³ verlaufen, in denen individuelle

¹⁵¹ Dietrich bezieht diese anthropologischen Aspekte in seine bewegungstheoretischen Grundlagen folgendermaßen ein: „Die hier verwendete Methode ist die vergleichende Verhaltensforschung; in der Gegenüberstellung von menschlichem und tierischem Verhalten werden spezifische Formen des Menschlichen herausgearbeitet. UEXKÜLL (.) hat solche Vergleiche angestellt. Alle Lebewesen, Menschen und Tiere, haben eine je eigene Umwelt. Die Umwelt des Hundes ist eine andere als die der Fliege, selbst wenn sich beide im gleichen Raum aufhalten. Das liegt daran, daß der Hund andere Merkgorgane hat, etwas anderes als bedeutsam riecht, sieht oder ertastet. Aus solchen spezifischen Reizen, die Objekte der Umwelt für sie haben, erwachsen konsequenterweise auch andere Formen des Umgangs mit diesen Objekten. Insofern, so führt UEXKÜLL aus, haben die Objekte neben bestimmten Merkmalen auch Wirkmale, d.h. ... Durch die unterschiedliche Ausstattung der Lebewesen mit Merkgorganen und Wirkorganen bilden sie auch je eigene Umwelten aus. (...) Wie steht der Mensch zur Umwelt? Im Gegensatz zur Tierwelt hat er keine artspezifische Umwelt. (...) Dies zwingt den Menschen, sich seine eigene Umwelt zu schaffen, die aufgrund seiner ungerichteten Triebausstattung sehr variabel ist. Die Beziehung zu seiner Umwelt ist durch <Weltoffenheit> charakterisiert. Man sollte annehmen, daß diese Weltoffenheit zum Chaos führen müsse, weil der Mensch aufgrund der ungenügenden biologischen Ausstattung keine stabilen Mensch-Umwelt-Bezüge hat. Unsere Lebenswirklichkeit zeigt, daß dies nicht der Fall ist, daß der Mensch im Gegenteil in der Lage ist, sich seine Welt zu schaffen. (...) Im Gegensatz zum Tier muß der Mensch seine Verhaltens- und Leistungsformen lernen. Das macht ihn anpassungsfähig an verschiedene Umwelten. In diesem Zusammenhang spricht STORCH (...) dann von der <Erwerbsmotorik> des Menschen. Der Mensch ist also im Vergleich zum Tier unspezialisiert, weltoffen. Er kann sich prinzipiell auf unterschiedliche Umweltbedingungen einlassen, und dies geschieht ganz ursprünglich über seinen Körper und seine Bewegung. Seine Denk- und Lernfähigkeit erlaubt ihm, die Umwelt als gegenständliche Welt in ihren Sachzusammenhängen zu erkennen und auf diese umformend einzuwirken. Über Erinnerung und Symbolgebrauch (Zeichen, Sprache, Schrift) ist er in der Lage, die eigene und die Erfahrung anderer zu summieren, zu bewahren und zu tradieren. Der Mensch ist von Anfang an <weltoffen>, nicht umweltgebunden, nicht nur auf Anpassung, sondern auf Veränderung, auf <aktive Gestaltung der Umwelt> eingestellt und ausgerichtet. Er ist das Wesen, das auf Veränderungen der Umwelt am stärksten zu reagieren vermag und am stärksten mit dieser Umwelt aktiv <experimentiert> (...).“ (Dietrich/Landau 1990, 142–144)

¹⁵² Vergleiche φαῖνω, gr.: ans Licht bringen, erscheinen, sich offenbaren (Vgl. Gemoll 1959, 777).

¹⁵³ „Ursprünglich und auf die allgemeinste Form gebracht ist Handlung: Umgang mit der Welt (im Original kursiv). An diesem Umgang sind wir in irgendeiner Weise beteiligt. Wenn wir das Gesamtgeschehen einer Handlung analysieren, dann lassen sich darin verschiedenen Phasen oder Etappen unterscheiden. Nehmen wir als Beispiel irgendeine Handlung, zum Beispiel die, in der ich einen Baum ersteige und einen Apfel pflücke. Dabei geschieht folgendes: 1. Ich sehe etwas, zum Beispiel Farben und Formen, die durch eine gleichzeitig einsetzende Deutung als Baum vor einer Mauer mit einem Apfel im Geist interpretiert werden. 2. Apfel, Baum und Mauer geben mir Handlungsanweisungen: Die Mauer als Stütze und den Baum als Leiter zu benutzen und den Apfel zu ergreifen. 3. Sobald ich versuche, diese Anweisungen auszuführen, stellt sich heraus, ob die Deutung richtig war. Es könnte ja sein, daß die Mauer nachgibt, der Stamm bricht oder der Apfel faul ist. An Stelle der Geschichte mit dem Apfel können wir auch jedes beliebige andere Beispiel benutzen... Auf ein allgemeines Schema gebracht, läuft eine Handlung also in folgenden Etappen ab: 1. Ich deute meine Umgebung als Welt, in der ein Ausschnitt in besonderer Beziehung zu mir steht. 2. Das Gedeutete gibt mir Handlungsanweisungen, wie ich mit ihm umzugehen habe. 3. Indem ich mich auf diesen Umgang einlasse, prüfe ich, ob die Deutung und die aus ihr entspringenden Handlungsanweisungen richtig waren oder nicht.“ (von Uexküll in von Uexküll/Wesiack 1981 a, 39)

Strukturen und Motive von Bedürfnissen aktiviert werden. So kann einer situationsgebundenen Umgebung eine Bedeutung erteilt werden, in der die Bedürfnisse durch das individuelle Handeln befriedigt werden können.

„Der Begriff >dynamisch< wird erst dann hinreichend verstanden, wenn wir uns klarmachen, daß Motive aus Stimmungen entstehen (dabei halten wir fest, daß sowohl Motive wie Stimmungen psychosomatische Zusammenhänge beschreiben, indem sie Körper und Umgebung als Einheit interpretieren). Eine Analyse der Stimmungen ergibt folgendes: Während sich unser Ich entscheiden kann, ob es ein Motiv (...) adoptieren will oder nicht, ist ihm eine solche Entscheidung bei den Stimmungen nicht möglich. Denn in den Stimmungen ist unser Ich noch nicht strukturiert. Es zerfließt gewissermaßen in ihnen. Bedürfnisse unseres Körpers und unstrukturierte Tendenzen unseres Ichs sind gewissermaßen noch >gleichberechtigte Glieder einer Abstimmungsrepublik<, die sich gemeinsam, zum Beispiel auf eine Auseinandersetzung mit künftigen Ereignissen, abstimmen. Die Welt, die wir in Rahmen von Stimmungen erleben, unterscheidet sich grundlegend von der Wirklichkeit, die wir im Bann von Motiven erfahren. Motive gestalten unsere Handlungen und in ihnen unsere individuelle Wirklichkeit. Sie interpretieren unsere Umgebung als Bühne, auf der wir auftreten, um unsere Bedürfnisse zu erfüllen. Auch die Stimmungen enthalten Deutungen für unsere Umgebung, aber sie deuten die Umgebung noch unstrukturiert und diffus, gewissermaßen als eine Bühne im Nebel, auf der alles >gefährlich<, >feindlich<, >gleichgültig<, >unheimlich<, >heiter< oder >gemütlich< ist. Was sie entwerfen, ist eine >Welt ohne Gegenstände< (...).“ (von Uexküll/Wesiack 1981 a, 36) ¹⁵⁴

In dieser Hinsicht entspringt die individuelle Wirklichkeit der Lebens- und Handlungswelt aus den Stimmungen und Motiven der Funktions- und Situationskreise, sodass im Modell der Zeitgestalt, in der Erfahrung und im Erleben eines Gegenstandes und von Vorgängen und Geschehnissen, auch eine Vergangenheit lebendig werden kann. So entsteht durch die Funktions- und Situationskreise außerdem eine Struktur, in der Situationen eine bestimmte Tiefendimension besitzen. In diesem Sinne können sich primäre, unstrukturierte Umgebungen und Umwelten über Situationskreise zu individuellen Wirklichkeiten entwickeln und über diese dynamische Einheit neue reproduzierende Zeitgestalten darstellen (Vgl. von Uexküll/Wesiack 1981 a, 34-38).¹⁵⁵

¹⁵⁴ Dieses Zustandsbild beschreibt Balint als Stadium, in dem es noch kein festes Ich-Bewusstsein und keine konkreten Objekte gibt: „Eine Beziehung zwischen zwei Menschen ... wird nicht selten auf nichtverbalem Weg erzeugt und aufrechterhalten. Es läßt sich auch schwer in Worten beschreiben, was da eigentlich geschaffen wird. Wir sprechen von >Verhalten<, >Klima<, >Atmosphäre< usw., aber das sind alles unklare, nebelhafte Begriffe, die etwas nur unscharf Begrenztes andeuten und daher an die Worte erinnern, mit denen man die Urelemente beschreibt. Aber wenn auch die verschiedenen Formen der Objektbeziehung nicht in genauen, eindeutigen Worten beschrieben werden können, wenn auch die Wahl der beschreibenden Worte immer subjektiv, willkürlich und unexakt bleiben muß, (so) fühlen wir doch, daß die Atmosphäre, das Klima, die Stimmung wirklich vorhanden sind. Oft besteht gar kein Bedürfnis, das in Worten auszudrücken – obwohl Worte natürlich ein wichtiger zusätzlicher Faktor für die Schaffung und Aufrechterhaltung der Objektbeziehung sind (...).“ (Balint in von Uexküll/Wesiack 1981 a, 36)

¹⁵⁵ Von Uexküll/Wesiack verweisen bereits in diesem Zusammenhang darauf, dass wissenschaftliche Modelle Beziehungen zwischen Subjekten und Objekten herstellen können. Durch die Abbildung eines objektiven Verhaltens richtet sich ihr Interesse hier zunächst auf eine Objektseite. Da die Modelle damit aber nur einen Ausschnitt der Realität erfassen, den das beobachtende Subjekt aufgrund seines Interesses auswählt, fließen auch die Intentionen des Subjektes in das Bild, welches das Modell entwirft, ein. Die Zusammenhänge zwischen dem Interesse des Beobachters, dem von ihm ausgewählten Beobachtungsausschnitt und den Strukturen der Modelle müssen daher in eine Betrachtung dieser Modelle eingehen. Modelle ermöglichen also erst dann eine Analyse von individuellem Verhalten, wenn sie auch das Individuum und seine Fähigkeit zur Bedeutungserteilung in ihre Strukturen einbeziehen. Das bedeutet auch, dass Modelle nicht das Verhalten von Menschen allein, sondern stets auch die individuellen sensomotorischen Vorgänge der auf dieses Verhalten gerichteten Beobachtung darstellen. Was dargestellt wird, ist daher einerseits der Ablauf von Situationskreisen sich ereignender Interaktionen zwischen individuellen sensomotorischen Beobachtungsvorgängen und dem Verhalten des Objekts andererseits. Dabei ist eine genaue Beschreibung der einzelnen sensomotorischen Schritte dieser Interaktionen Voraussetzung für die Konzeption eines Modells, das die Abläufe der Interaktion zwischen Beobachter und dem Verhalten der Objekte im Ablauf der Situationskreise darstellt. „Das Turlingsche Axiom gibt eine solche Definition, in dem es auf die Frage, was unter >Beobachtung< zu verstehen sei, die überraschende Antwort erteilt: >Beobachtung< sei Nachahmung – und >Beschreiben< von Beobachtung bestehe in der Aufzeichnung der einzelnen Schritte, die wir bei der Nachahmung vollziehen. Die Genauigkeit der Beschreibung, auf die es Turing ankommt, besteht demnach in der Genauigkeit, mit der die einzelnen Schritte der Nachahmung festgehalten und registriert werden. (...) Aus der Frage, wie >Beobachtung< und >Beschreibung< zu definieren sind, ist jetzt die Frage geworden, was sich bei der Nachahmung eines Verhaltens und seiner Beschreibung abspielt. Wir müssen also – und das ist eine entscheidende Feststellung – >Nachahmen< als Wiederholung der Aktivität definieren, die unsere Sinnes- und Bewegungsorgane ausführen müssen, um Eindrücke der Außenwelt zu reproduzieren. Diese Definition besagt, daß wir von Gegenständen und Vorgängen der Außenwelt nichts anderes beobachten und beschreiben können, als die Ablaufmuster unserer eigenen sensomotorischen Akte, die sich bei der Wahrnehmung der Gegenstände und Vorgänge abspielen. Diese Behauptung wird durch die Untersuchung Piagets über die Entstehung der Objektbildung beim Menschen (...) gestützt. Danach macht das Kind in der frühesten Phase seiner Auseinandersetzung mit der Umgebung (ca. im 2. Monat) die Entdeckung, daß bestimmte motorische Aktivitäten bestimmte Sinnesindrücke (und wohl damit zusammenhängende Bedürfnisbefriedigungen) reproduzieren können. Von da an lernt es, seine Wirklichkeit durch Verknüpfung von Bewegungen und Sinnesindrücken aufzubauen. Es lernt mit anderen

In diesem Zusammenhang weist Marlovits auf die verschiedenen Erlebensformen des Verschmelzens, des Fließens, der Harmonie, der Ganzheit, der glücklichen Momente, der Ekstase und der Erotik im Sich-Bewegen¹⁵⁶ und im Sport hin, die er als Erfahrung des „Unmittelbaren“ bezeichnet. Gerade dieses Phänomen beschreibt hier einen Wandel in den Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt oder in Bezug auf die Gegenständlichkeit der Umwelt. Die Wahrnehmung der Gegenständlichkeit als Gegenüberstehendes wird in diesem Erleben aufgehoben, das Marlovits im Sinne dieser Tiefendimension interpretiert:

*„Bereits in den Begrifflichkeiten des Verschmelzens, des Fließens, des Rauschhaften und Ekstatischen spiegelt sich die Charakterisierung jener differenzlosen Zuständlichkeiten wider. Ich und Welt verschmelzen zu etwas Neuem, fließen kurzzeitig unterschiedslos in einem Miteinander. (...) In diesem nahen bzw. einheitlichen Verhältnis von Ich und Welt spielen- allgemein formuliert- Qualitäten sinnlicher Art (im Original kursiv) eine tragende Rolle, im Verschmelzen etwa in einer besonderen Wahrnehmung von Objekten, im flow (im Original kursiv) als müheloses Dahin der Tätigkeit, im glücklichen Augenblick als Erfahrung kribbelnder Leichtigkeit, im Rauschhaften beispielsweise als rotierendes Übersichhinaus. Jeder Form eigen ist die Dominanz eines bestimmten, charakteristischen Designs von Sinnlichkeit. (...) Bringt man die als allgemeine Verbindlichkeiten befundenen Bestimmungsstücke der Sonderformen des Erlebens, also die komplette Organisiertheit des Seelischen, das veränderte Verhältnis von Ich und Welt, das dominierende Sinnlichkeitsdesign und den Produktionszusammenhang, in einen Austausch mit den Setzungen einer konstruktivistisch verstandenen, gestaltorientierten Tiefenpsychologie (...) dann führen jene übergreifenden Verallgemeinerungen zu einer Gegenstandsbestimmung, die man begrifflich vereindeutigend als eine **Verfassung des Unmittelbaren** (im Original kursiv) logifizieren kann. (...) Es fällt nun nicht schwer, diesen frühen Zustand (Primärzustand des Kleinkindes, d.V.) als eine komplette seelische Verfaßtheit zu verstehen, als eine Organisationsform, deren wesentliches Merkmal im unmittelbaren, sinnlichen Erleben zu sehen wäre, was wiederum durch Auffassungen der modernen Säuglingsforschung unterstrichen wird, wenn etwa Stern (...) das Selbstempfinden, welches als primärer und erster Seinsmodus ausgewiesen wird, bereits als eine funktionierende ‚Organisationsform‘ oder ein ‚invariantes Gewahrseinsmuster‘ (...) bezeichnet. Dabei betont er ausdrücklich, daß mit dieser kompletten seelischen Verfassung des Selbstempfindens die ‚Ebene unmittelbaren Erlebens‘ (...) gemeint ist, das (noch) fern ist von jeglicher Form von Begrifflichkeit und Selbstreflexion. Die Hinweise (...) mögen verdeutlicht haben, daß die Vorstellung von einem unmittelbaren sinnlichen Erleben mit einer veränderten Subjekt-Objekt-Relation in Verbindung gebracht wird. Damit spricht die Psychoanalyse der*

Worten, die sensomotorischen Zirkel (Piaget) oder die Gestaltkreise von Wahrnehmung und Bewegung (V. von Weizsäcker) (...) zu reproduzieren, in welchen immer wieder eine Bewegung von einem Sinneseindruck zum nächsten führt. Wenn wir diese Interpretation akzeptieren (...) dann haben wir nach diesem Schema unsere Wirklichkeit, wie die Spinne ihr Netz, aus den Fäden aufgebaut, die unsere Bewegungsmuster in unserem Gedächtnis hinterlassen. Wenn wir Wirklichkeit beobachten, beobachten wir daher in Wahrheit das Netz der sensomotorischen Zirkel, die unsere Wahrnehmung zu durchlaufen gelernt hat –und wenn wir unsere Wirklichkeit erweitern (...) ahmen wir Bewegungsmuster nach, die zu neuen Eindrücken geführt haben. So ist unsere Wirklichkeit letztlich durch beobachtende Nachahmung unserer eigenen Sinnes- und Bewegungstätigkeit zu einem immer engmaschigeren und immer ausgedehnteren Netz gewachsen, in dem bekannte Wege zu bekannten Sinneserscheinungen führen. (...) >Beschrieben< und in der Erinnerung >gespeichert< werden danach Programme für Bewegungsmuster, an die das Auftauchen bestimmter Sinneseindrücke geknüpft ist. Die in unserer Erinnerung gespeicherten Programme für sensomotorische Kreisvorgänge bilden dann nach Piaget auch die Voraussetzung für den Aufbau unserer Vorstellungen von Gegenständen und Vorgängen der Außenwelt. (...) Die Konsequenzen, die wir aus der These Tübingens ziehen müssen, besagen also nicht mehr und nicht weniger, als daß Wirklichkeit (jedenfalls soweit unsere Sinne ihrer habhaft werden können) Nachahmung unserer eigenen sensomotorischen Akte ist- und daß Modelle, welche das Verhalten von Lebewesen simulieren, nur die Programme der sensomotorischen Zirkel aufzeichnen, die wir bei der Beobachtung von Lebewesen durchlaufen haben. (...) Das heißt nicht, daß Programme nicht täuschen könnten und daß wir nicht gezwungen wären, unsere Programme an neue Situationen zu adaptieren (...), das heißt nur, daß eine >objektive Wirklichkeit< nicht einfach vorausgesetzt werden darf. Man muß den Menschen, seine phylogenetische und ontogenetische Entwicklung mit sehen, die zur Konstruktion einer <objektiven Außenwelt< geführt hat.“ (von Uexküll/Wesiack 1981 b, 45-46). Leist formuliert diesen Sachverhalt folgendermaßen: „Wir leben in einer phänomenalen Welt. In ihr gibt es Akte, Zugriffe des Menschen zur Umwelt, die Gegenständliches (mit-) schaffen (...). Die phänomenale Welt, in der Menschen Akte durchführen, in der ihnen etwas unmittelbar erscheint, in der es Lachen und Weinen, Zwinkern und Schluchzen, Sinnliches (wie Farbe) und Sinn gibt, diese Welt ist als primäre Wirklichkeit (im Original kursiv) zu verstehen. Sie kann aus Abziehbildern (Modellen), welche so konstruiert sind, daß sie bestimmte Phänomene a priori ausschließen, nicht rekonstruiert werden – so daß auch die These der analytischen Handlungstheorie (im Original kursiv), Handlungen seien Interpretationskonstrukte, dann verfehlt wäre, wenn es etwa Physikalisches sein sollte, das in eine Interpretationsfolie zu stecken wäre, um es sinnvoll zu machen. Unsinnig ist es ebenso, Geistiges als Epiphänomen von Materiellem zu behaupten, wenn das Modell der materiellen Welt gerade so konstruiert ist, daß es Geistiges ausschließt. (...) Der Mensch hat die Freiheit, auf Wirklichkeit als Gegenstand seiner Analyse zuzugreifen. Ein solcher Akt ermöglicht erst Modellierung- und es ist die Quantenphysik, die dem in ihrer Naturbeschreibung auch Rechnung trägt (...). Demgegenüber besteht die Vereinfachung des auf der Trennung von res extensa und res cogitans, von Objekt-Welt und Subjekt-Welt, beruhenden klassischen physikalischen Denkens darin, das Subjekt der Erkenntnis und den Meßakt a priori aus dem Weltbild ebenso auszuschließen wie Farbe oder Töne. Wenn wir es aber in Form von <Geist> oder <Befehlen> hineinprojizieren, ist die Hölle los!“ (Leist 1993, 123-125)

¹⁵⁶ Vergleiche zur Selbst-Bewegung und zum Sich-Bewegen die Ausführungen in den Kapiteln 12.3. und 12.5..

Ausbildung und Installation des Objekt-Konzepts- also das uns aus dem Alltag bekannte Wahrnehmen von Dingen als von uns abgetrennten, uns gegenüberstehenden Gegenständen – eine besondere Position in der Entwicklung des Psychischen zu. Zudem räumt sie der seelischen Dynamik die Möglichkeit ein, durch Regression zeitlich frühere und damit meist ‚primitivere‘ Formen seelischer Gesamtorganisationen als psychische Verfaßtheiten etablieren zu können. (...) Unmittelbares, leibnah- sinnliches Erleben wäre somit aus psychoanalytischer Perspektive als Versuch einer Herstellung jener frühen, einfachen, am leibnahen Empfinden organisierten seelischen Verfassung zu verstehen, die so maßgeblich für die ersten Wirklichkeitserfahrungen des Säuglings zu sein scheint. “ (Marlovits 2000, 25-45)

12.3. Das Körper-Selbst und die Theorie des Gestaltkreises

Von Uexküll (von Uexküll 1953, 69) ¹⁵⁷ verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass V.v. Weizsäcker in seiner Lehre vom Gestaltkreis eine Vorstellung entwickelt, die Psychisches und Physisches nicht mehr getrennt auf zwei verschiedenen „Seinsebenen“ betrachtet, sondern diese als eine Einheit zu erfassen versucht. Neben der Einführung des Subjektes in die Wissenschaft beruht der Grundgedanke der Theorie des Gestaltkreises hier auf dem Erleben einer konkreten Einheit von Subjekt, Umgebung und Umwelt. Dabei wird mit der Verbundenheit von Organismus, Subjekt einerseits und Umgebung, Umwelt andererseits ein unmittelbarer Bezug deutlich, den v. Weizsäcker im Gestaltkreis (Vgl. v. Weizsäcker 1997, 270) in Form der Aufhebung eines psychophysischen Parallelismus in einen Zusammenhang von Leib, Seele und Geist bringt (Vgl. Loosch/Böger 2001, 89). Die Umwelt der Individuen ist in dieser Hinsicht nicht eine isolierte, einer naturwissenschaftlichen Definition unterliegende sogenannte Reizwelt, sondern die Individuen als psychophysische Einheiten und die Umwelt bestimmen sich gegenseitig. Die menschliche Individuation ist demnach nicht eine Reaktion auf eine objektiv existierende Umwelt, sondern differenziert sich in der Wahrnehmung und in der individuellen Beziehung zu ihr.

„Diese Untersuchung deckt auf, daß wir mit der Umwelt und ihren Gegenständen in ganz bestimmten Beziehungen verbunden, gleichsam verklebt sind. Es bestehen bestimmte Einrichtungen, deren Funktion derart arbeitet, daß der Körper bzw. seine Organe mit bestimmten Stücken der Umwelt in Kontakt bleiben, bis sie durch eine übermächtige Störung zerrissen werden. Wir nennen diese Art der Verbundenheit Kohärenz (im Original kursiv). (...) Auf dem Gebiete des Sehens besteht sie in folgender Weise. Wir betrachten einen Menschen, der einen Schmetterling beobachtet, welcher in seinem Gesichtsfeld erscheint. Man darf annehmen, daß zunächst sein Bild über ein Stückchen Netzhaut gleitet. Es folgt eine Blickbewegung in der Flugrichtung des Tieres, der bei dessen eigentümlicher Flugweise bald Kopfbewegungen, Rumpfbewegungen und Gangbewegungen folgen. Der Erfolg dieses vielseitigen Einsatzes der Muskulatur ist immer derselbe: er ermöglicht eine möglichst kontinuierliche Abbildung des Tieres auf der zentralen Netzhautpartie. Auf diese Weise bleibt trotz mannigfacher Störung der Beobachter mit dem Tiere optisch vereint. Auch hier also läßt die Bewegung den Gegenstand erscheinen, insofern durch die Erhaltung der Kohärenz sowohl er selbst wie auch seine Bewegungen erscheinen. Die Kohärenz bleibt also nur unter der Bedingung jener Bewegungsfolgen erhalten, und wir nehmen uns davon ein Recht, das ganze Geschehen –Sehen + Bewegen – einen (im Original kursiv) Akt zu nennen.“ (v. Weizsäcker 1997, 110)

Der Begriff der Kohärenz lässt sich in dieser Hinsicht darauf zurückführen, dass Wahrnehmung und Empfindung nicht bestimmte Wirkungen der verschiedenen Sinnesfunktionen bzw. Umweltreize sind, sondern dass sie gerade eine Möglichkeit darstellen, durch die das Individuum sich umweltbezogene Vorgänge aneignet. Zunächst nimmt der Mensch daher nicht eine Quantität und eine Qualität oder deren Relationen wahr, sondern Gegenstände und ihre Identität als Ding (Vgl. von Weizsäcker 1997, 119).

¹⁵⁷ „Diese Auffassung hat verschiedene Berührungspunkte mit anderen Vorstellungen der modernen Medizin und Biologie. Der Gestaltkreis Weizsäckers erinnert in manchem an den >Funktionskreis< J. v. Uexkülls (...), in dem Merken und Wirken als Aktglieder eines ganzheitlichen Primär-geschehens auftreten. (...) Trotzdem bleibt es zweifellos Weizsäckers Verdienst, die Zusammenhänge zwischen Aktgliedern und Akteinheit (...) klar erfaßt und ausgesprochen zu haben.“ (von Uexküll 1953, 69-70)

„Diese ‚Kohärenz‘ muß aber immer mit ihrem dialektischen Gegenbegriff, mit dem ‚Auseinander-Setzen‘ zusammengedacht werden. Der Mensch ist **gleichzeitig** einerseits mit der konkreten Welt in der ‚Kohärenz‘ **verschmolzen**, andererseits steht er aber der Welt **gegenüber**. Die Welt wird ihm so zum ‚Gegen-Stand‘. Es geht (...) daher um die Dialektik von ‚Eins-Sein‘ und ‚Auseinandergesetzt-Sein‘. Beim ‚Auseinandergesetzt-Sein‘ denken wir dann an das ‚Unterschieden-Sein‘, an das ‚Gegenübergestellt-Sein‘ und an das ‚Widersprechende‘. Aus dem ‚Selben‘ entsteht in dieser Dialektik durch ‚Auseinander-Setzen‘ das ‚Gleiche‘ bzw. das ‚Ähnliche‘, d.h. es entstehen zwei oder mehrere ähnliche ‚Etwas‘, die beim Zählen wieder ‚gleich-gesetzt‘ werden. So entsteht durch das **Unterscheiden** einerseits die **Quantität** andererseits aber auch die **Qualität**, die in ihrer komplexen **Form** als ‚Muster von Unterschieden‘ gefaßt wird.“ (Tiwald 1997, 9)

Von Weizsäcker stellt in seinen sinnesphysiologischen Untersuchungen (Vgl. v. Weizsäcker 1997, 23-61) fest, dass es nicht möglich ist, Wahrnehmung und Bewegung als psychische und physische Bedingungen und kausal unabhängig Faktoren voneinander aufzufassen, um von diesem Standpunkt aus eine Verbindung oder Einheit summativ zu konstruieren. Wahrnehmung und Bewegung sind vielmehr „Aktglieder“ innerhalb eines lebendigen einheitlichen Gesamtgeschehens. Die Einheit von Wahrnehmung und Bewegung bildet somit eine primäre Realität, in der eine „Wahrnehmung für sich“ und eine „Bewegung für sich“ nur getrennte „Aktglieder“ eines Gesamten, das als Gestaltkreis¹⁵⁸ bezeichnet wird, darstellen.

„Jetzt werden wir (der Forscher) selbst (im Original kursiv) Bewegungen ausführen und dann die Erscheinung der Bewegung beobachten. Es soll dabei keinen Unterschied machen, ob die erscheinende Bewegung an einem Gegenstand der Umwelt oder dem Organismus zu beobachten ist – ebenso wie es uns früher keine Bedenken machte, daß die Bewegung sowohl durch eine äußere Kraft wie durch eine organische muskuläre Kraft entsteht. Denn das Zusammenwirken beider ist das Interessante. (...) Zunächst ist damit der Selbstbewegung ein biologisches Merkmal abgewonnen, welches lautet: wenn ich mich bewege, so lasse ich mir Bewegungen erscheinen. Insofern die Selbstbewegung und die erscheinende Bewegung in einer festen Beziehung stehen, kann man daher diese Wahrnehmungen auch als Selbstwahrnehmung bezeichnen. Doch nimmt der Sprachgebrauch für >Selbstwahrnehmung< die Bedeutung vorweg: dies Wort meint Wahrnehmung des eigenen Körper oder der eigenen Seele. Dagegen ist im Worte Wahrnehmung ursprünglich doch das Moment aktiven Handelns schon enthalten, nämlich das >Nehmen<. Wahrnehmen (im Original kursiv) ist eben auch in unserer Auffassung eine Selbst(im Original kursiv) -Tätigkeit. (...) Die Wahrnehmung enthält nicht die Selbstbewegung als Faktor, der sie bedingt: sie ist (im Original kursiv) Selbstbewegung. Es ist so, daß wenn ich durch eine Drehtür gehe, ich das Innere des Hauses nur sehe, wenn ich hereingehe, und daß nur, wenn ich herausgehe, es nicht mehr sehe. Dieses Gleichnis soll erläutern, wie das Prinzip der Verschränkung ein Realprinzip der Biologie ist. (...) Nimmt man die Selbstbewegung der Lebewesen zum Ausgangspunkt, so hat man die ganze Schwierigkeit der Biologie nicht beiseite gelegt, sondern eingeführt und übernommen. Denn darin liegt ja die Subjektivität (im Original kursiv) ihres Gegenstandes: ihr Objekt hat ein Subjekt bekommen.“ (von Weizsäcker 1997, 106-125)¹⁵⁹

¹⁵⁸ „Wir nehmen nicht nur die Anlässe unserer motorischen Akte wahr, wir können diese auch selbst wahrnehmen. Es ist unbestritten, daß wir >kinästhetische< Empfindungen und, auch ohne Augenbenutzung, etwas wie Bewegungswahrnehmungen unserer Glieder haben können. Und hier haben wir eine Reihe von weiteren Möglichkeiten. (...) Dem Versuch einer Psychomotorik stehen (...) viele Bezugssysteme oder –bereiche zu freier Wahl, und sie stehen untereinander in neuer, komplizierter Beziehung. Halten wir von alledem nur so viel fest: es scheint unerlaubt, die Erscheinungsweisen des motorischen Aktes als >subjektives< Erlebnis und als >objektive< Veränderung im Raum streng und einsinnig zu trennen, denn eine ganze Stufenfolge von Erscheinungsweisen kann aneinandergereiht und analytisch verbunden werden. (...) Der Erscheinungsweise des wahrgenommenen Dinges, nach welchem ich greife, reihen sich so die Erscheinungsweisen des Aktes, mit welchem ich greife, an, und nachdem ich das Ding ergriffen habe, erlange ich auch wieder eine neue taktile Wahrnehmung des Dinges. Es scheint so, als ob das, was sich in der Zeit aneinanderreihet, sich doch in irgendeiner Weise zum >Kreise< schließe: Dingwahrnehmung, Regung, Bewegung, Greifen des Dinges, Dingwahrnehmung. (...) Nach den einleitenden Darlegungen können wir als Untersuchung eines Gestaltkreises eine solche bezeichnen, welche Wahrnehmung und Bewegung eines Menschen in einem einheitlichen Akt erfäßt. (...) Die Bezeichnung >Gestaltkreis< hatte einen Vorteil, der eigentlich nicht beabsichtigt war. Das Wort erweckt nämlich kein so anschauliches Bild, wie es etwa das Wort Kreisgestalt tut. Es bleibt ein Unbehagen, indem Gestalten nichts Kreisendes an sich haben und das Kreisen, welches hier schließlich gemeint ist, nicht bildhaft wird. Eben diese unbehagliche Spannung zwischen einer sinnlichen Anschauung (die sowohl mit >Gestalt< wie mit >Kreis< angeregt wird) und dem unsinnlichen Begriff (der mit der Vereinigung beider entsteht) – eben diese spannende Unangemessenheit verhindert dann ein volles Mißverständnis. Und das ist der Vorteil.“ (von Weizsäcker 1997, 24-86)

¹⁵⁹ „Jeder Akt ist Wahrnehmen und Bewegen. Aber ich kann im Wahrnehmen die es ermöglichende Bewegung nicht wahrnehmen und kann im Bewegen die es bedingende Wahrnehmung nicht vollziehen. Insofern ist das Bewegen ein Es-nicht-Wahrnehmen und das Wahrnehmen ein Es-nicht-Bewegen. Sie stehen im Verhältnis gegenseitiger Verborgenheit.“ (von Weizsäcker 1997, 335)

In den Vorstellungen und Überlegungen von Weizsäcker tritt hier ein neuer Begriff der „Leistung“ auf, in dem die Einheit von Wahrnehmung und Bewegung und von Person, Mitwelt und Umwelt zunächst als eine wirkliche Einheit und nicht als eine durch verschiedene Einzelprozesse hergestellte beschrieben wird. Leistung wird also nicht als Resultat unterschiedlicher Faktoren bestimmt, sondern als primäre Wirklichkeit, in der die beteiligten Komponenten und Aktglieder nicht außerhalb von dieser Wirklichkeit existieren, sondern innerhalb der Leistung als deren Momente auftreten.¹⁶⁰

„Es ist zusammenfassend zu sagen daß wir für die Leistungen (im Original kursiv) am besten ein Prinzip der Erreichung des gleichen Erfolges auf verschiedenen Wegen (im Original kursiv) verwenden, für die nervösen Funktionen (im Original kursiv) aber am besten ein Prinzip der Leitungen auf dem gleichen Wege (im Original kursiv) verwenden. Wir stellen, in abgekürztem Ausdruck, ein Leistungsprinzip (im Original kursiv) und ein Leitungsprinzip (im Original kursiv) einander gegenüber. Gang, Stand, Gleichgewicht sind also durch nicht gleiche Vorgänge gewährte Bewegungserfolge; sie sind eigentlich – motorisch betrachtet – Bildeinheiten, d.h. die Bildähnlichkeit verschiedener Einzelfälle. Der Einzelfall repräsentiert (im Original kursiv) diese Bildeinheit nur; denn sie, diese Einheit selbst, kann gar nicht verwirklicht werden. Ist doch der Organismus selbst nur eine solche Bildeinheit.“ (von Weizsäcker 1997, 105)¹⁶¹

Der Begriff der Leistung taucht hier also als eine selbstständige Kategorie des Lebendigen¹⁶² auf. Psychische und physische Vorgänge können daher unter gemeinsamen Gesichtspunkten betrachtet werden, indem sie eben als Aktglieder innerhalb einer „Leistungskonstellation“ sich gegenseitig ergänzen und im Hinblick auf ein gemeinsames „Leistungsziel“ zusammenarbeiten können.¹⁶³ So verstanden sind Leistungen aber gleichbedeutend mit Handlungen in einem umfassenden Sinn, den Handlungen z.B. auch für Akteure, Rollen und Szenarien in einem Theaterstück besitzen. Die Handlung ist hier eine Voraussetzung dafür, dass Akteure auftreten und ein Szenarium entsteht, auf dem sie agieren und sich begegnen können. Akteure, Rollen und Szenarien haben damit aber keine selbstständige und unabhängige Existenz von den Handlungen, in denen sie vorkommen (Vgl. von Uexküll 1953, 70-71).

¹⁶⁰ Vergleiche dazu auch die Parallelen und Unterschiede zwischen Rubinstein, Galperin, Sartre und V. v. Weizsäcker in Tiwald 1997, 60-80.

¹⁶¹ Tiwald formuliert hier für die Sportwissenschaft in Anlehnung an den Leistungsbegriff von v. Weizsäcker einen Unterschied zwischen „Bewegungen-Lernen“ und „Bewegenlernen“: „Für Viktor von Weizsäcker (...) war die Leistung das **Erreichen eines Zieles auf mehreren Wegen**. Er sah dieses ‚Leistungsprinzip‘ als ein Grundprinzip des biologischen Lebens überhaupt an. Eine größere Leistung wäre es nach diesem Leistungsbegriff, wenn ich ein Ziel nicht nur auf drei, sondern auf noch mehr Wegen erreichen könnte. Zu jedem Ziel gehört ein ganzes ‚Feld‘, in dem viele zielführende Wege gegangen werden können. Ich will dieses Feld das zielbezogene **‚Leistungsfeld‘** nennen. In der Leistungsverbesserung geht es also aus dieser Sicht nicht darum, innerhalb dieses breiten Feldes nur einen einzigen Weg wie eine Bobbahn **einzugraben**, auch wenn dieser vielleicht sogar – auf eine herausgegriffene Situation bezogen – der beste Weg wäre. Es geht eben nicht um einen bestimmten ‚Leistungs-Weg‘, sondern um die Kompetenz, sich in diesem breiten ‚Feld‘ frei mit Augenmaß für das jeweilige konkrete Ziel **bewegen** zu können.“ (Tiwald 1996, 58-59)

¹⁶² „Wir betrachten hier die Bewegung lebender Wesen, nicht die Bewegung beliebiger oder nur gedachter Körper im raumzeitlichen Systeme. Dies macht einen Unterschied. Wenn wir nämlich feststellen, ob ein Ding lebt, so beachten wir (...) die Bewegung; aber die Sprache mit ihrer einfachen und dichten Prägung wählt dabei den Ausdruck: es bewegt sich, also lebt es. Es ist die Spontaneität, die Selbstbewegung, die wir damit feststellen. Das bedeutet, daß wir ein Subjekt, ein durch sich selbst und in Beziehung auf sich selbst tätiges Wesen annehmen.“ (von Weizsäcker 1997, 101) „Es gibt kein Kleinkind, welches still und in sich gekehrt darauf wartet, dass ihm etwas einfällt oder es durch den Erwachsenen angeleitet wird. Seine naturgegebene Eigenaktivität äußert sich unterbrochen in Bewegung. Die Bewegung schafft sich selbst verstärkende Abbilder des Zukünftigen, denen wiederum durch weitere Bewegungen entsprochen wird. Der in der Pädagogik, der phänomenologisch ausgerichteten Bewegungslehre und den anthropologisch orientierten Handlungstheorien oft verwendete Begriff der Selbst-Bewegung oder des Sich-Bewegens findet seine inhaltliche Entsprechung in diesem Phänomen. Was sich beim Kleinkind sehr hübsch beobachten lässt, gilt aber auch für alle Altersstufen und jegliche menschliche Tätigkeit. Eine sich selbst verstärkende Bewegung ist demzufolge nicht nur durch ihren Nutzeffekt bedingt, sondern entspringt dem Tätigsein selbst, eine Idee, die besonders in den ökologischen Ansätzen und im Gestaltkreiskonzept (...) eine Verankerung erfährt.“ (Loosch 1999, 61)

¹⁶³ „Die damit uns auferlegte Aufgabe lautet jetzt nicht mehr wie in der klassischen Lehre: durch welche Organe und Funktionen wird eine Leistung bewirkt; sondern sie lautet: durch welche Organe und Funktionen wird ein Leistungserfolg ermöglicht oder verhindert? Wir haben auf die Ableitung der Leistung aus den organischen Vorgängen zu verzichten, aber wir haben Erwerb (im Original kursiv) und Verlust, Spielbreite (im Original kursiv) und Wandel (im Original kursiv) von gegebenen Leistungen zu erklären. Nicht daß eine Leistung verwirklicht wird, ist Gegenstand der Forschung, sondern wie es zugeht, wenn sie ermöglicht oder verhindert wird, ist zu verstehen.“ (von Weizsäcker 1997, 105)

„Wenn wir uns klar machen, daß der Leistungsbegriff diesen Charakter der Handlung besitzt, zeigt sich aber, daß er nicht nur Psychisches und Physisches, sondern grundsätzlich auch Subjekt und Welt (im Original kursiv) (Akteur und Szenarium) als Glieder eines einheitlichen Ganzen erfassen kann. Mit ihm deutet sich also – und das ist das Wichtige – eine Lösungsmöglichkeit für das Problem Einheit und Vielheit (im Original kursiv) an (...).“ (von Uexküll 1953, 71)

In der Theorie des Gestaltkreises lassen sich deshalb Phänomene nicht allein über eine kausale Reihe von verschiedenen Faktoren, deren Ergebnis eben Phänomene sind, erklären, sondern als Grundverhältnisse, in denen der Grund selbst nicht als Gegenstand bezeichnet werden kann (Vgl. Weizsäcker 1997, 318). Die Subjektivität eines Individuums, die z.B. im Phänomen der Bewegung zunächst nicht als eine Ortsveränderung, sondern als Selbst-Bewegung konkret und anschaulich erfahren wird, stellt hier ein Grundverhältnis zu einem nicht objektivierbaren Grund, einem formlosen Grund, einem Sein dar, welches durch die Veränderung und die Wandelbarkeit selbst nicht verändert wird.¹⁶⁴

„Auch diese letzte Erkenntnis ist nicht neu. Sie ruht auch in der Weisheit des PARMENIDES. Das Sein selbst kann nicht bewegt werden und nicht selbst erscheinen; aber das, was erscheint, ist doch das ruhende Sein selbst; die Bewegung ist nur seine Erscheinung. Die erlebnismäßige und die kausale Inkohärenz der Aktfolge ist, als Ausdruck des Grundverhältnisses verstanden, nicht ein negatives Kennzeichen oder ein Unwert. Sie ist ein Ausdruck der Bindung der Erscheinung an ihren ewig unsichtbaren Grund. Das Sein selbst schafft sich darin ein sich immer gleiches Symbol. (...) Sein (des Lebenden, d.V.) Vergehen ist mit seinem Bestehen gleichsam auf Tod und Leben verbündet, und die Wiederkunft (im Original kursiv) ist das ewige Symbol dieses Bundes. Sie knüpft das Ende an den Anfang und den Anfang an das Ende; im endlosen Wandel des Werdens erscheint in ewiger Wiederkunft der beständige Ursprung: die Ruhe des Seins. Die Folge der Gestalten ordnet sich zuletzt also doch, aber nicht in die Ordnung des zeitlichen Nacheinanders, sondern in der Folge der Taten und der Erkenntnisse, der Lebensstufen und Geschlechterfolgen als Wiederkunft. Ist so die Lebensordnung nicht der Geraden, sondern dem Kreise vergleichbar, so doch nicht der Linie des Kreises, sondern seiner Rückkehr in sich selbst. Die Gestalten folgen einander, aber die Gestalt aller Gestalten ist nicht ihre Konsequenz, sondern ihre Selbstbegegnung in ewiger Heimkehr zum Ursprung. Dies war der unbewußte Grund, den Namen des Gestaltkreises zu wählen. Er ist die in jeder Lebenserscheinung erscheinende Darstellung des Lebenskreises, ein Gestammel um das Sein.“ (von Weizsäcker 1997, 320-321)

Die von v. Weizsäcker entwickelten Vorstellungen von der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen als primäre Wirklichkeit und die damit verbundene Einführung der Leistung als einer selbstständigen Kategorie des Lebendigen müssen dann auch zu einer Klärung der Beziehungen zwischen Subjekt und Leistung führen. Allgemein betrachtet entsteht mit der Einführung des Leistungsbegriffes das Problem, Leistungen als Produkte oder Resultate lebender Subjekte zu begreifen. In diesem Blickwinkel „leisten“ Subjekte etwas, wenn sie sich mit der Umwelt und ihren Objekten auseinander setzen oder sie für bestimmte Leistungen benutzen. In diesem Alltagsdenken und der Alltagssprache wird damit das Subjekt der Leistung in gewisser Weise übergeordnet.

Wenn aber nun aus den vorangegangenen Überlegungen deutlich wird, dass Psychisches und Physisches als Einheit definiert werden und psychische und physische Zusammenhänge als Aktglieder innerhalb eines sich vollziehenden Geschehens abspielen, so ist die Leistung als eine Einheit nicht das Handlungsergebnis eines Subjektes, sondern eine vorangehende Wirklichkeit, in der ein Subjekt agieren und dadurch als konkretes Subjekt auch erkannt und bestimmt werden kann. Von Weizsäcker gibt hier in Bezug auf den Erfahrungsraum ein Beispiel für die Beziehungen zwischen Subjekt und Leistung:

¹⁶⁴ „Dieses ‚Grund-Erlebnis‘ soll aber nicht in erster Linie zum Verständnis des alles raumzeitlich umfassenden ‚Ganzen‘ beitragen. Die ‚Theorie des Gestaltkreises‘ beschäftigt sich nicht vorwiegend mit der Lösung der Frage, wie das ständige Werden und Vergehen von seienden Gestalten sich zu einem umfassenden ‚Ganzen‘, zu einer Gestalt aller Gestalten, aufbaut. Das ‚Sein‘ wird im Gestaltkreis weniger als ‚umfassendes Ganzes‘ sondern als ‚formloser Grund‘ aufgefaßt. Gemeint ist ein unbewußter ‚Grund‘, der als Basis den ständig in sich zurückkehrenden Formwandel ohne Änderung ‚über-lebt‘.“ (Tiwald 1997, 82-83)

„Das Gleichgewicht ist in jeder Körperhaltung, im Liegen, Sitzen, Stehen, Gehen, Springen usw. nicht gegeben, sondern aufgegeben; d.h. es muß von Moment zu Moment durch Innervation und Bewegung (bzw. Haltung) hergestellt werden. Unsere Entwicklung des Leistungssatzes hat bereits deduktiv gezeigt, daß kein Leitungsprinzip oder Reflexgesetz diesen Erfolg beschreiben kann. Man kann die Leistung des Körpergleichgewichts nur von diesem Erfolge aus definieren. Bekanntlich ist nun diese Leistung lange Zeit als vorzüglich durch die Funktion des Vestibularorgans erklärt worden. (...) Dabei wurde, wie schon ausgeführt ist, übersehen, daß nicht die Reize, sondern die Relation (im Original kursiv) zwischen Umwelt und Organismus die Form dieser Innervation beherrscht. Wir haben dies an der relativen Verschiebung der optischen Umwelt zum Körper ausgeführt; aber es gilt genau so für jede andere räumliche Relation. Wenn wir z.B., anstatt gedreht zu werden, uns im Tanze drehen, so entsteht kaum eine einzige der gewöhnlichen Drehreaktionen, und es kommt darauf hinaus, daß das Körpergleichgewicht erhalten bleibt, aber nicht darauf, daß die unter anderen Verhältnissen festgestellten Reflexe erhalten bleiben. Das Gesetz ist, wir wiederholen, nur im Leistungsprinzip, nicht in den Reflexen enthalten. Aber dieser Fall lehrt noch etwas Neues. Raum als Raum der Gleichgewichtserhaltung und Raum als Tanzraum sind biologisch nicht dasselbe. Die Leistung der Gleichgewichtserhaltung und die des Tanzens sind ja verschmolzen. Der Versuch, des Raumbegriffs von einer Leistung her Herr zu werden, stößt auf die Erkenntnis, daß eine Leistung mit einer andern verschmilzt, daß wir in einer Bewegungsfolge mehrere Leistungen vollbringen. Der biologische Raum ist also ein Leistungsraum – wir gestalten durch Bewegung ihn so, daß Leistung erfolgt; aber die Leistung ist dann bereits sub specie einer andern Leistung geformt und diese möglicherweise einer übergeordneten dritten Leistung usw. Dies führt zu der Folgerung, die Struktur des biologischen Raumes bestehe nur in jeweils (im Original kursiv) leistungsgerechten Einzelschöpfungen, nicht in dem allgemeinen Schema einer Leistung. Diese Struktur besteht nicht im Leistungsschema, sondern in der Leistungsgerechtigkeit als solcher. Der Sinn dieser Worte kann nur sein: jede biologische Raumbestimmtheit ergibt sich nicht aus einer so oder so seienden Befindlichkeit der Leistung im (im Original kursiv) Raum, sondern jede Bewegungsleistung bestimmt aus sich die Raumbestimmtheit aller zugehörigen Elemente. Man kann diese Umkehrung des Verhältnisses von Bewegungsleistung und Raum auch so ausdrücken: die Leistung bestimmt zuerst ein gleichsam punktförmiges Hier (im Original kursiv), von diesem aus die räumlichen Befindlichkeiten der Dinge um uns herum. Der mathematische Raum, in dem etwas ist, wäre das letzte, der Ort Hier das erste in der durch Bewegung gestalteten Genese. Wir dürfen sagen, daß wie die biologische Zeit, so auch der biologische Raum eine nur genetische, von dem jeweiligen Hier zu seiner weiteren Gestaltung fortschreitende Struktur haben muß. Man kann vermuten, daß die auf das Hier zunächst folgenden Bestimmungen einen relativ elementaren Charakter, wie z.B. dort, links, hinten, oben, nahe, fern, groß, größer usw., haben werden. Doch zur Beschreibung überschreiten diese Beispiele das zur Definition des biologischen Raumes Notwendige und auch Hinreichende; es genügt, ihn als eine von dem jeweiligen Hier aus erfolgende Gestaltung des jeweiligen Leistungsraumes ein für allemal festzulegen.“ (von Weizsäcker 1997, 268-269)

Für v. Weizsäcker bildet sich deshalb im Gestaltkreis ein Leistungsganzes ab. Dennoch ist es für ihn selbstverständlich, dass das Subjekt in diesem Leistungsganzen nicht aufgeht oder verschwindet, sondern dadurch erst als eigentlicher Bezugspunkt der Lebewesen entsteht (Vgl. von Weizsäcker 1997, 278).

„Denn man sieht es: ein Lebewesen ist nicht nur ein Teil der Natur; es ist auch ihr gegenübergestellt. Wir sind nicht nur ein Stück der Welt, sondern auch ein Gegensatz zu ihr; nur darum kann sie uns erscheinen, können wir sie richtig oder falsch wahrnehmen. (...) Die biologischen Leistungen lassen sich am einfachsten als Gestaltungen der Relation von Ich und Umwelt darstellen (...). Und das, was sich aus der Einheit (von Ich und Umwelt, d.V.) entfaltet, wäre dann eigentlich nicht eine Zweiheit von Substanzen – Leibsubstanz und Seelensubstanz –, sondern ein gegenüber von Ich und dem Ich begegnender Umwelt, also ein Verhältnis (im Original kursiv); nicht von gegebenen Dingen, sondern das Verhältnis des Gegebenwerdens selbst. Denn für ein Ich existiert nur seine (im Original kursiv) Umwelt; die Umwelt existiert nur, sofern (im Original kursiv) sie einem Ich gegeben ist. Damit rückt aber die ursprüngliche Frage, wie Physisches und Psychisches sich als Substanzen zueinander verhalten, in eine ferne Peripherie. (...) Wenn die Bewegung als eine Bedingung der Wahrnehmung und Wahrnehmung als eine Bedingung der Bewegung erwiesen ist, so ist es doch im Lichte und in den Grenzen dieser Minimalforderung nicht möglich und nicht nötig, diese Bedingung zu analysieren. Die spezielle Kausalität oder der gesetzliche Parallelismus der beiden Momente, der physischen Bewegung und der psychischen Wahrnehmung, muß nicht (...) untersucht werden; es genügt, daß ihre Zuordnung sei (im Original kursiv). (...) Das Erlebensprinzip fordert, daß wir etwa beim Sehen nicht fragen, was (im Original kursiv) wir sehen, sondern was wir sehen (im Original kursiv). Es ist also phänomenologisch orientiert. Fragen wir dann, ob wir eigentlich beim sogenannten Bewegungssehen Bewegung sehen, so wird man zugeben: wir sehen

nicht Bewegung an sich, sondern wir sehen etwas, was bewegt ist oder, wie die Sprache lieber sagt, was sich bewegt.“ (von Weizsäcker 1997, 285-294) ¹⁶⁵

Im Gegensatz zu funktionalen, reflextheoretischen oder kybernetischen Interpretationen ¹⁶⁶, die Bewegung als Kontraktilität und Wahrnehmung als Sensibilität definieren und damit Sensibilität und Motilität als zwei verschiedene Fähigkeiten eines lebenden Individuums trennen, spricht von Weizsäcker hier von der Wahrnehmung als gegenständlicher Wahrnehmung und von der Bewegung als vorsätzlicher Bewegung, die in ihrer Gemeinsamkeit einen anderen Wirklichkeitsbegriff erzeugen (Vgl. von Weizsäcker 1997, 274). Jede Wahrnehmung und jede Bewegung werden gerade dadurch zu einer neuen produktiven Begegnung des Individuums mit seiner Umwelt, dass die Wirklichkeit als Möglichkeit und nicht als bereits definierte oder festgelegte Notwendigkeit vorbestimmt ist. Von Weizsäcker beschreibt diese Perspektive mit dem Begriff des „Umgangs“ folgendermaßen:

„Sodann hat die Einführung des Subjektes nicht etwa die Bedeutung, daß die Objektivität damit eingeschränkt würde. Es handelt sich weder um Subjektivität allein noch um Objektivität allein, sondern um die Verbindung beider. Eben darum ist nun hier doch eine Veränderung des Wissenschaftsbegriffes zu bemerken. Wissenschaft gilt nämlich hier nicht als >objektive Erkenntnis< schlechthin, sondern Wissenschaft gilt als eine redliche Art des Umganges von Subjekten mit Objekten (im Original kursiv). Die Begegnung, der Umgang ist also zum Kernbegriff der Wissenschaft erhoben.“ (von Weizsäcker 1997, 96)

¹⁶⁵ Von Uexküll verdeutlicht in diesem Zusammenhang die Schwierigkeiten, die sich aus der Sichtweise einer psychophysischen Einheit ergeben können. Eine getrennte Betrachtung dieser beiden Bereiche, wie von Uexküll sie vollzieht, hat dann gerade eine isolierte Fragestellung nach dem Subjekt und seiner Identität und eine naturwissenschaftlich kausale Einstellung zur Folge. Das Problem liegt hier also in den unterschiedlichen Interpretationszusammenhängen und Definitionen von Subjekt und Leistung. „Damit wird aber die Leistung, die sich im Gestaltkreis vollzieht, doch wieder zu einem Erzeugnis dieses Subjektes. Das Anliegen, der Besonderheit und Eigenständigkeit des Menschen wieder Gehör zu verschaffen, ist für Weizsäcker wichtiger als das Problem, ob nicht vielleicht auch für den Menschen nach einer übergreifenden Handlungseinheit gefragt werden müsse, in welcher der Mensch nicht als Bestimmender, sondern als Bestimmter auftritt. Wenn v. Weizsäcker daher betont, mit der Konzeption des Gestaltkreises das Subjekt wieder (...) eingeführt zu haben, so ist das nur teilweise zutreffend. Als wahrnehmendes Wesen ist der Mensch nämlich nicht Subjekt in dem von Weizsäcker gemeinten Sinne, sondern zunächst nur Glied innerhalb der sensorischen Leistungseinheit und von dieser bestimmt. Als zielsetzendes Wesen ist er dagegen eine Instanz, welche in der sensorischen Leistung nicht aufgeht, sondern dieser (und damit auch wieder sich selbst) die Richtung vorschreibt. (...) Für die naturphilosophische Überlegung ergibt sich Folgendes: v. Weizsäcker geht mit der Konzeption des Gestaltkreises davon aus, daß die Einheit des sensorischen Aktes als primäre Wirklichkeit Wahrnehmen und Bewegen als Aktmomente enthält. Nun sind aber die Bewegungen, die wir wahrnehmen, auch die physikalisch-chemischen Vorgänge der Außenwelt. Damit tritt also die Frage auf, wie sich der Bereich des Physikalischen zu dem Bereich der sensorischen Akteinheiten verhält. Auf der einen Seite ist das Physikalische für v. Weizsäcker ein selbständiger Seinsbereich, auf der anderen sieht es wieder so aus, als könne es nur als Erzeugnis aus der eigentlichen Wirklichkeit der Gestaltkreise entspringen. Die gleiche Schwierigkeit treffen wir bei der Frage nach dem Verhältnis jener lebendigen Akteinheiten, bei denen zwar Reize und Reaktionen, aber keine Wahrnehmungen auftreten, zu dem Bereich der sensorischen Gestaltkreise. Für die Frage nach dem Menschen tritt die Schwierigkeit auf, was das Primat haben soll, die Leistung oder das Subjekt Mensch. Wird die Leistung als Oberbegriff aufgefaßt, so verschwindet das Subjekt Mensch. Es ist dann nicht mehr <Individuum>, d.h. in sich abgeschlossene und auf sich selbst gestellte Einheit, sondern Glied innerhalb eines größeren Ganzen. Wird aber das Subjekt Mensch als Beziehungspunkt genommen, so verschwindet die Leistungseinheit. Sie ist dann nicht mehr primäre Wirklichkeit, sondern hervorgebrachtes Resultat.“ (von Uexküll 1953, 73-74) Gerade auf die Veränderung und den Wandel durch Subjekt und Leistung in einer Einheit versucht von Weizsäcker ja aufmerksam zu machen: „Drückt man sich konkret aus, so heißt das: die Frage, wo mein leiblicher und seelischer Besitz beginne und meine Umwelt aufhöre, ist nicht an Gegebenheiten der Erscheinung abzulesen (...), sondern sie ist nach der Dynamik der Vorgänge im Gestaltkreis zu beurteilen. (...) Dies würde nämlich besagen, daß ein >Individuum< zwar nacheinander ißt, schläft, läuft, spielt, zeugt, kämpft, daß es in dieser Reihe aber keineswegs sich als >Unteilbares< beweist, sondern jedesmal die Grenze zwischen ihm und seiner Umwelt anders gelegt ist. Es ist nicht immer dasselbe, und seine Umwelt ist nicht immer dieselbe, wenn es seine Tätigkeit auf so eindrucksvolle Weise verändert. (...) Es sind also ein Pluralismus der Gegebenheitsarten und ein Pluralismus des Beobachterverhaltens hier unlöslich verknüpft. (...) Dieser Pluralismus erfährt hier eine viel schärfere Zuspitzung: im Begriff der Wendigkeit. (...)“ (von Weizsäcker 1997, 54–58) „So wie es eine entscheidende Klärung bedeutet, daß SCHOPENHAUER, E. v. HARTMANN und FREUD die Gleichsetzung von bewußt und psychisch aufhoben und dem unbewußt Psychischen Anerkennung verschafften, so müssen wir jetzt die Gleichsetzung von psychisch und subjektiv aufgeben. Das bedeutet, daß auch ein sowohl bewußtloser, wie ein gerade nichts bestimmtes Psychisches erfahrender Organismus sich als Subjekt zu einer Umwelt verhalte, und dies ist wiederum eine physikalisch oder physiologisch nicht (im Original kursiv) darstellbare Beziehung eigener Art.“ (von Weizsäcker 1997, 300) Vergleiche zum Begriff des Subjektes auch von Weizsäcker 1997, 63-70.

¹⁶⁶ „Aber es wird doch in der Physiologie stillschweigend vorausgesetzt, daß das, was lebend erscheint (im Original kursiv), aus einem materiellen Vorgange stamme (im Original kursiv). (...) Und darin liegt nun eine Auffassung über das Verhältnis des Forschers zu seinem Gegenstande, die freilich fast selbstverständlich geworden und die doch durchaus nicht die einzig mögliche ist. (...) Es könnte sein, daß vielmehr der Mensch zusammen mit der Natur das, was (im Original kursiv) erscheint, erscheinen (im Original kursiv) läßt. Denn jede Beobachtung ist schon ein Urteil und jede Theorie auch eine Art von Beobachtung (im Original kursiv).“ (von Weizsäcker 1997, 272)

Dabei wird die Kohärenz ¹⁶⁷ oder Verklebung mit der Umwelt nicht durch bestimmte Funktionen erzeugt, sondern kontinuierlich erhalten, auch wenn sie durch Gegenstände oder Geschehnisse gebunden, zerrissen oder wieder hergestellt wird.

„Die Kohärenz zerreißt, aber sogleich wird sie von neuem mit einem anderen Gegenstande gestiftet, bis auch dieser entschwindet usw. (...) Diese Überlegungen zeigen, daß im optischen Verhalten es immer einen Teil der Schwelt gibt, dessen Kohärenz erhalten, einen anderen, dessen Kohärenz geopfert wird; und eben in dieser Aufteilung besteht nun eigentlich der Akt des Sehens jederzeit. Die Motorik aber ermöglicht und bestimmt solcherweise sein Zustandekommen: wenn wir sagen, daß wir durch Selbstbewegung die Gegenstände erscheinen lassen, so schließt dieser Akt eine Teilung der Umwelt in eine kohärente und eine geopfert ein. Wir erblicken hier eine Anwendung des bei der ersten Untersuchung der Bewegung gefundenen Leistungsprinzips. (...) Wenn die Leistung in der Verfolgung des Schmetterlings besteht, so werden fast jeden Augenblick andere(im Original kursiv) Koordinationen eingesetzt, der Erfolg also auf immer wieder anderem Wege erreicht –eben im Sinne des Leistungsprinzips. In der Anwendung auf Wahrnehmungen ergibt sich aber eine wesentliche Erweiterung. Die Leistung des Wahrnehmungsaktes zeigt eine Verschränkung (im Original kursiv) des motorischen Geschehens mit dem durch sie ermöglichten Erscheinen von Gegenständen. Wir haben dabei erfahren, daß dieses Erscheinen von Gegenständen ermöglicht wird durch eine Aufteilung in kohärente und geopfert Gegenstände. (...) Solange mich der Schmetterling interessiert, vernachlässige, opfere ich die anderen Bewegungen, die durch meine eigenen Bewegungen entstehen. Solange ich in der fahrenden Eisenbahn der Fernlandschaft zugewandt bin, opfere ich die vorbeirasenden Telegraphenstangen. Bin ich aber der Bewegung des Zuges zugewandt, so konstituiere ich deren Einschätzung aus eben diesem Vorbeirasen. (...) Die entscheidende Frage ist jedes Mal nicht, welche relativen Bewegungen die Körper zueinander ausführen, auch nicht, welcher dieser Körper absolut als der objektiv ruhende im Raum bestimmt gilt. Entscheidend in der Wahrnehmung ist, in Beziehung auf welchen Körper ich mich gegenwärtig eingeordnet wahrnehme.“ (von Weizsäcker 1997, 110-112)

Aus dieser Verbindung ist zu schließen, dass eine Trennung und Gegenüberstellung, durch die Subjekt und Objekt gleichberechtigt nebeneinander stehen und wie zwei „Objekte“ untersucht werden, nicht möglich ist. Die Wesensarten von Wahrnehmung und Bewegung, immer ein Erleben von „Etwas“ zu sein, verdeutlichen in diesem Zusammenhang die Konkretisierung, Objektives nur im Subjekt und Subjektives nur im Objekt haben zu können. Ihre Beziehung ergibt sich dadurch eben nicht aus der Gegenüberstellung von zwei Gegenständen oder Welten, die jeweils für sich Bestand oder Stabilität besitzen, sondern nur durch eine aktuell bestimmte Konstellation zwischen Subjekt und Objekt. Für die raumzeitliche Ordnung hat dieses die Konsequenz, dass sie einem Ereignis oder einer aktuellen Situation entspricht. Die Verbindung von verschiedenen Ereignissen stellt sich damit ebenfalls wieder als eine aktuelle Situation dar.

„Man bemerkt, daß eine solcherart entstehende Kette keineswegs als Ganzes im(im Original kursiv) Raum und in (im Original kursiv) der Zeit eingetragen werden kann, sondern in (im Original kursiv) der Geschehens-Fortbildung sind Raum- und Zeitbestimmung jeweils entstanden und wieder aufgehoben, auskristallisiert und in neue Bildungen aufgelöst oder neu aufgenommen worden. Dinge sind dabei nicht im Raum und in der Zeit, sondern Raum und Zeit sind in der Geschehens-Fortbildung entstanden und werden so in oder an den Dingen angetroffen. Die Welt und ihre Dinge sind nicht in Raum und Zeit, sondern Raum und Zeit sind in der Welt, an den Dingen (...). Raum und Zeit sind also (...) in den Dienst des Lebewesens(im Original kursiv) gestellt, und die Sinnesorgane leisten seine (im Original kursiv) Einordnung in eine Welt (...). Zweitens, und dies hängt damit eng zusammen, ist eine Trennung zwischen Lebewesen und Umwelt nicht in räumlichem oder zeitlichem Sinne möglich. Die Grenze zwischen belebtem und unbelebtem Stoff (...) kann nicht etwa in der Grenzfläche der Körperhaut oder Zellmembranen festgelegt werden. Wenn wir überhaupt eine solche Grenze räumlich (und damit

¹⁶⁷ „Im Terminus ‚Kohärenz‘ stecken zwei Begriffe, die man klar unterscheiden sollte: • Zum einen der Begriff des **unzerreißbaren** Verklebtseins, des ‚In-Einheit-Seins‘ mit dem gesamten Um- und Mituns, also mit so etwas wie mit einem **formlosen Hintergrund**; • Zum anderen der Begriff des **gerichteten** Verklebtseins mit einem **auseinander-gesetzten** und daher identifizierbaren **Anderen**. Dabei haben hier sowohl das auseinander-gesetzte Ding als Figur, als auch der auseinander-gesetzte, bestimmte Ort ihre Identität, ihre ‚**Selbigkeit**‘. Auf dem Hintergrund einer allgemeinen Verklebtheit lassen sich also auseinander-gesetzte Orte **und** auseinander-gesetzte Figuren kohärent **akzentuieren**. Diese gerichtete, akzentuierte Kohärenz wird auch als ‚Intentionalität‘ bezeichnet, was Erwin Straus besonders herausarbeitet (...).“ (Tiwald 1997, 100)

materiell) oder zeitlich (und damit individuell) festlegen wollen, so können wir es stets nur von Fall zu Fall neu und jedesmal anders, nach Maßgabe der gerade betrachteten Lebenstätigkeit, tun. Wenn wir das Schwimmen im Wasser betrachten, dann ist die Grenze zwischen Ich und Umwelt die Haut (...). Endlich ist aber die Beschreibung organismerischer Akte überhaupt nicht unter der Voraussetzung einer Grenzziehung zwischen Organismus und Umwelt vollziehbar. Die eigentliche Aufgabe besteht offenbar darin, ihre Begegnung (im Original kursiv) zu begreifen und damit praktisch zu fördern.“ (von Weizsäcker 1997, 233-235)

12.4. Das Körper-Selbst und die Bewegungsrelation

Aus der Originalität von Wahrnehmung, Bewegung und Kohärenz ergibt sich im Hinblick auf die Begegnung folgerichtig auch eine fundamentale Beziehung der Individuen untereinander, die als Ich-Du-Beziehung bezeichnet werden kann. In diesem Zusammenhang ist nach Tiwald mit dieser Begegnung zunächst nicht eine zwischenmenschliche oder symbolische Kommunikationsform gemeint, sondern der Gestaltkreis beschreibt hier eine unmittelbare, erlebnisintensive Einheit im Erleben des Anderen.

„Das ‚Du‘ ist dagegen eine – von mir aus gesehene – un-zentrierte Offenheit und ‚Zusammengehörigkeit‘ bzw. eigentlich **eine von außerhalb her zentrierte ‚Zugehörigkeit‘**. Wenn mein ‚Ich‘ sich im Dialog zum ‚Du‘ wandelt und dabei **auch für mich** aus der ‚Es-Welt‘ heraustritt, dann bin ich nicht mehr ‚Ich‘ sondern ein zugehöriges ‚Du‘ für ein anderes ‚Etwas‘, das im Dialog ebenfalls **für mich** zum ‚Du‘ geworden ist. Das ‚Du‘ ist in der unmittelbaren Wahrnehmung geborgen und nur ‚maßvoll‘ mit einem Hauch von Vorstellung versehen. Sich selbst im Zustand des ‚Du‘ zu erleben, ist immer ein Zustand, der ein außerhalb der Person liegendes Zentrum erlebnisintensiv ahnt, aber in der Offenheit nicht genau orten kann. Dieses erahnte und Halt gebende Zentrum außerhalb nährt die Offenheit des eigenen und auch des anderen ‚Du‘, die beide aber schon etwas lokalisiert sind. Das ‚Du‘ ist also nicht ein mir gegenüberstehendes ‚Ich‘, zu dem ich bloß das Wort ‚Du‘ sage. Im echten ‚Du-sagen‘ werde ich selbst zum ‚Du‘, zum selbst erlebbaren ‚Du‘ eines Anderen. Im Dialog mit einer anderen Person stehen sich also **in mir** zwei ‚Dus‘ gegenüber und nicht mein ‚Ich‘ einem anderen ‚Du‘. **Ein ‚Ich‘ kann gar nicht im eigentlichen Sinne ‚Du‘ sagen!** Es muß selbst ‚Du‘ werden, damit dies geschehen kann. Das eigene ‚Ich‘ tritt dabei im Dialog als ein ‚Etwas‘ in den Hintergrund. Die Dialektik zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘ spannt sich demnach nicht zwischen zwei Personen auf, sondern in **der Person selbst**. (...) Das **‚Begegnungsmedium‘** von zwei ‚Personen‘ ist das **‚Wir‘**, das im ‚Du-Sein‘ als **Du-Sein**, als ‚personale Kohärenz‘ gegenwärtig wird.“ (Tiwald 1997, 94-95) ¹⁶⁸

Eine dialogisch angelegte Bewegungspraxis, die Begegnung im Bewegen und die Wechselwirkung zwischen „Ich“ und „Du“ gehen in dieser Hinsicht über einen Dualismus einer Körpertheorie hinaus, die sich nur zwischen Körperhaben und Körpersein (Vgl. Klein 1992) etabliert hat. Mit Verweis auf Buber macht Eichberg hier darauf aufmerksam, dass erst im mitmenschlichen und zwischenmenschlichen „Du“ dieser Widerspruch zu einer „Trialektik der Körperkultur“ erweitert wird (Vgl. Eichberg 2001, 241). Neben dem gespürten und gefühlten „Ich-Leib“ und dem naturwissenschaftlich zu beobachtenden und zu bewertenden „Es-Körper“ spannt sich ein „Du“ in der Bewegung auf, welches seinen Mittelpunkt nicht in der Zentrierung einer „Ich-Perspektive“ besitzt, sondern in einem menschlichen „Dazwischen“. ¹⁶⁹

„Vom dialogischen Zwischen lässt sich der Weg wieder zurück zum Eigensinn des Selbst gehen- und wird zu einer Neuentdeckung. Unser Ich, das wir oft vorschnell als gegeben und eindeutig nehmen, ist nämlich nicht nur eines. Das Ich der Du-Beziehung- sei es beim Kitzeln oder bei der Identitätsarbeit- ist ein anderes als das Ich der Es-Beziehung, das leistende oder der Regel folgende Ich (BUBER (...)). Und es ist ein anderes als das Ich der monologischen Subjektivität, der Ich-Ich-Beziehung und Selbst-Referenz.“

¹⁶⁸ Tiwald konkretisiert dieses dialektische Verhältnis mit dem Selbst-Begriff von Kierkegaard: „Das Selbst ist Reflexion; und die Phantasie ist die Reflexion: ist Wiedergabe des Selbst, also die Möglichkeit des Selbst. Die Phantasie ist die Möglichkeit aller Reflexion; ohne Intensität der Phantasie keine Intensität des Selbst. (...) Das Gesetz für die Entwicklung des Selbst in Hinsicht auf Erkenntnis ist (wenn das Selbst wirklich es selbst wird): daß der Grad der Erkenntnis dem Grad der Selbsterkenntnis entspricht; daß also das Selbst, je mehr es erkennt, desto mehr sich selbst erkennt.“ (Kierkegaard in Tiwald 1997, 97)

¹⁶⁹ Vergleiche hier auch die Ausführungen von Tiwald in „Bewegen zum Selbst“ (Vgl. Tiwald 1997).

(...)Und auch das Spiel mit der Regel appelliert an die Du-Beziehung; aber allzu leicht verdinglicht sich das in der modernen Regel-Disziplinierung und im Trainieren. Und über alledem steht die Hegemonie der Ich-Es-Beziehung mit ihren beiden Enden, dem ‚Golem‘ der Reifizierung einerseits und dem ‚Gespenst‘ des sich selbst genügenden Ich andererseits. Du-bezogene Bewegung ist jedoch mehr als Wettkampf und Regelspiel. Du ist Beziehung, die sich in der Begegnung entfaltet. Im Kampf begegnet der Körper dem Körper, es geht um Intimsphäre und Nähe. Beziehung hat eine zeitliche Dimension, die im Rhythmus ihren Ausdruck findet, keineswegs nur im Tanz selbst, sondern in der Bewegung als Tanz. Und sie hat eine räumliche Dimension, wo die Mitwelt im Spiel ist, die Begegnung mit dem auch transhuman Anderen. Die Du-Beziehung der Bewegung ist Wechselwirkung mit anderen Menschen, sei es im Zusammenspiel oder im Vorzeigen. Hier bildet sich Identität als Nostrifikation, Wir-Beziehung. Aber die Bewegung gibt auch Raum für das Spiel der Nichtidentität, für Rollenspiel und Bewegung als ‚Maske‘. Du-Beziehung entfaltet sich im Flirt. Sie hat ihre ‚Hochzeit‘ im Fest. Sie scheint im Schmerz auf und verbindet im Gelächter. (...) Das hat eine umfassendere, epistemologische Bedeutung. Die Zweifelhafte von objektiver Bewegung, die messbar ist und sich in Resultaten verdinglicht, und subjektiver Bewegung, wie sie vom individuellen Innen her gesehen und gefühlt wird, verweist auf den Dualismus von Objektivität und Subjektivität- und auf dessen Begrenzungen. Wenn das Du ein Drittes ist jenseits von Es und Ich (BUBER (...)), so erhalten Objektivität und Subjektivität ein Gegenüber in der Relationalität oder Relativität, die sich aus dem Intersubjektiven ergibt.“ (Eichberg 2001, 237-241) ¹⁷⁰

Die Bewegungsleistung, das Bewegungsergebnis und die sportliche Leistung, die insgesamt beobachtet, gemessen und verglichen werden können, bilden hier nicht die einzigen Formen des Selbst-Bewegens. Eine Ausrichtung nur auf diese Bewegungsformen führt nach Eichberg daher zur Abspaltung von nicht am menschlichen Subjekt orientierten Bewegungsformen. Die damit einhergehende Objektivierung und die Verdinglichung von Bewegungen etablieren nämlich eine funktionale und zweckorientierte Betrachtungsweise der menschlichen Bewegungen, deren Ausdruck die objektiv messbare Leistung, das überspannte Regelbewusstsein, eingeschränkte Sportstätten und die Veränderung der sozialen Praxis mit einer Kapital- und Konsumorientierung ist.

„Der Funktionalismus schreibt dem Sport z.B. physiologisch-gesundheitliche, erzieherisch-persönlichkeitsentwickelnde, psychologisch-stressmindernde, sozial-integrative und politisch-staats-tragende Funktionen zu. (...)Und der städtebauliche Funktionalismus spricht von Wohnen, Arbeiten, Handel, Freizeit und Verkehr als grundlegenden Funktionen, die die Strategie der urbanistischen Aufteilung rechtfertigen. Funktion ist ein versteckter Ursachenbegriff, mit NORBERT ELIAS zu sprechen. Der Begriff legt es nahe, gewisse idealtypische oder schlechterdings imaginierte gesellschaftliche Zwecke als ‚funktional‘ zu postulieren bzw. ethnographisch zurückzuprojizieren. Das macht es möglich, im Namen des angeblich Funktionellen wichtige Macht-, Dominanz- und Hegemonieverhältnisse einerseits sowie Konflikt und Widerspruch andererseits auszublenden. Funktion eignet sich als Rechtfertigungsbegriff. (...) Die Praktiken der Leistung, der Regel und der Sportstätte sowie die Konstrukte der Evolution und der Funktion haben etwas gemeinsam. Sie vermitteln den Eindruck der Objektivität. Hier wird Bewegungspraxis zum Es. Das Fließende wird verdinglicht.“ (Eichberg 2001, 227-228)

Begegnung und Beziehung im “Du“ der Bewegung lassen dabei die Einseitigkeit und Verengung dieser modernen Bewegungs- und Sportpraktiken erkennen. Gerade vom Bewegungs-Du her zeigt sich erst die Bewegungs-Nähe, das rhythmische Miteinander in der Bewegung, der körperliche Dialog in der situativen Gegenwart des Selbst, aus deren Wechselspiel sich dann eine menschliche Individualität und Identität entfalten kann. Anhand von verschiedenen historischen und aktuellen Bewegungspraktiken, deren Sinnstiftungen sich aus der Du-Beziehung ergeben und an einer Mit- und Umwelt orientieren, zeigt Eichberg, wie Bewegungen ohne standardisierte Leistungsgrenzen und

¹⁷⁰ „Im Spiel kommt Sozialität auch in einem umfassenderen, transhumanen Sinne zum Ausdruck: Wir sind auf Umwelt bezogen. Ob wir einander mit dem Tau über den Rasen der Vorstadt ziehen, ob man fingerhakelt im Kneipendunst oder als Folklore für den Tourismus, ob arktische Menschen im überheizten Winterhaus aneinander herumziehen, nackte Körper dicht an dicht, die Luft voller Kohlendioxid, Geruch von Schweiß und Fischtran, unter dem betäubenden Dröhnen der Felltrommeln- in der Bewegung begegnen wir nicht nur dem anderen Menschen, sondern auch dem Anderen, das in einem umfassenderen Sinne größer ist als der einzelne.“ (Eichberg 2001, 235)

Leistungszwänge für die Entfaltung der menschlichen Individualität innerhalb einer Sozialität maßgebend sind. Er wendet sich deswegen dagegen, diese sinnorientierten Bewegungspraktiken und Bewegungskulturen aus der Sicht einer Evolutionsgeschichte der Bewegung und des Sports als vormoderne, antiquierte oder als funktionale Vorläufer der modernen Bewegungspraktiken und des Sports zu betrachten. An den Beispielen des Tau- und des Mundziehens verdeutlicht Eichberg den Wert dieser Bewegungspraktiken:

„Möglicherweise haben beim Verschwinden des Tauziehens aus dem olympischen Kanon noch andere Eigenarten dieses Bewegungsspiels eine Rolle gespielt. Das Tauziehen brachte aus der Volkskultur das Grunzen und Grimassieren der Wettkämpfer mit – und das Gelächter. Es liegt etwas Groteskes darin, dass die Sieger am Schluss mit Wahrscheinlichkeit auf dem Arsch landen. Prustende starke Männer oder Frauen, die rückwärts purzeln, das passte zu einer dem Karneval nahestehenden volkstümlichen Spielkultur, in der Zuschauer und Teilnehmer durch die soziale Konvulsion des Lachens verbunden sind. Es passt hingegen nicht zur industriebürgerlichen Leistungskultur, zumal wenn diese sich wie im Fall des Olympismus aristokratisch-elitär stilisiert. Noch schwieriger ist es, sich das Mundziehen und vergleichbare inuitische Praktiken als einen Olympischen Sport vorzustellen, bei dem es um Technik und rationelle Geschicklichkeit geht. Die konsequente Durchführung des Hochleistungsprinzips würde hier zur gegenseitigen Verstümmelung oder Selbstverstümmelung führen. Ein Internationaler Fachverband für Mundziehen gibt keinen Sinn. Das ‚Unseriöse‘ der populären Lachkultur und des grotesken Körpers steht der Sportifizierung im Wege. Und obwohl das gegenseitige Reißen oder Abreißen von Nasen, Ohren oder Mund als ‚extrem‘ erscheinen mag, handelt es sich auch nicht um das, was in unseren Tagen als ‚Extremsport‘ in Mode kam.“ (Eichberg 2001, 223)

Die dritte Dimension der Körperbewegung und Körperkultur und der Wechselbeziehung zwischen Ich und Du im Selbst-Bewegen findet ihren Ausdruck daher zuerst im Spiel, dessen Strukturen sich in elementaren Formen der Du-Beziehung zum Kleinkind wieder finden lassen.

„Im Kitzeln bringst ‚du‘ mich zum Lachen – und ‚du‘ bist notwendig, weil ich allein mich nicht kitzeln kann. Das Verstecken, Suchen und Finden – vom einfachsten Guck-guck-Spiel mit dem Säugling an – baut Spannungsverhältnisse auf, die im Bauch kitzeln, weil ‚du‘ fort bist. Im Tamtam lärmten wir rhythmisch miteinander – und stellen zugleich Resonanzbeziehungen zur Umwelt her. Bewegung ist ein Medium, das wie Nabel, Atem und Gehör jene existenzielle Bedingung verkörperlicht, dass wir nicht allein auf der Welt sind (...). Wechselwirkung kann der Mensch nur selbst erfahren, und damit zeichnet sich eine andere Pädagogik ab – oder eine Antipädagogik. Die klassisch-moderne Pädagogik orientiert sich am fachlich Vorgegebenen, Definierten und ‚Richtigen‘, am Es. Der Lehrer fragt ab, und der Schüler antwortet. (...) Von der Du-Beziehung her wendet sich das hingegen um: Die Schüler fragen, und der Lehrer antwortet. Die Jüngeren wollen vom Leben wissen, der Ältere weiß es –vielleicht. Es entsteht eine Meisterlehre neuer Art. Wenn das Spiel so etwas wie die Frage ist, dann spielen die Schüler, und der Lehrer als Katalysator und Meister ‚antwortet‘.“ (Eichberg 2001, 239)

12.5. Das Körper-Selbst und die Selbst-Bewegung

Vor dem Hintergrund des Gestaltkreises sind in diesem Zusammenhang auch Buytendijks Gedanken und Überlegungen¹⁷¹ einzuordnen, die sich in Verbindung der beiden Bereiche von Psychologie und Physiologie und deren philosophischen Zusammenhängen darum bemühen, den beschriebenen Dualismus von Leib (Körper) und Seele zu lösen. Der Sinn und die Bedeutung von Bewegungen und Bewegungshandlungen sind in seinen anthropologisch ausgerichteten Auffassungen von

¹⁷¹ Von folgenden Fragestellungen geht Buytendijk aus, um im Erforschen vom Sich-Bewegen einen möglichen wissenschaftlichen Standpunkt für die Kategorisierung von menschlichen Bewegungen zu gewinnen: „Wie wird man für eine Lehre der menschlichen Bewegung die angemessene Weise des Fragens finden? Was bedeutet hier Erklären, Verstehen und Begreifen? Kann man die Erkenntnis der menschlichen Haltung und Bewegung als einen Teil der biologischen oder medizinischen Wissenschaften ansehen? Wie steht sie insbesondere in Beziehung zu Physiologie und Psychologie? Inwiefern wäre etwa die einfachste Bewegung, wie ein Zurückziehen der Hand, die Bewegung der Augen, ein unpersönliches Natur-Geschehen? Auf welche Weise sollte eine Bewegungslehre in einer Philosophie des Lebendigen in einer philosophischen Anthropologie begründet sein?“ (Buytendijk in Loosch/Böger 2001, 89)

der menschlichen Bewegung zentrale Gegenstände. Durch die Ablehnung des klassischen Reflexbogens im Funktionskreis vollzieht sich hier eine Abwendung von einem monokausalen Denken zu einem mehrperspektivischen Verstehen vom menschlichen Sich-Bewegen, wie es bereits v. Weizsäcker im Gestaltkreis mit seinem Leistungsbegriff vorgezeichnet hat. Das Sich-Bewegen lässt sich nach Buytendijk deshalb nicht allein durch eine physikalisch naturwissenschaftliche Betrachtung erklären, sondern nur durch die Berücksichtigung einer phänomenologischen Methode, die Lebenserscheinungen und Lebewesen in ihrer Beziehung zur Umwelt und Mitwelt erfasst und aus den Beobachtungen und Erkenntnissen Motive und Folgen des Sich-Bewegens einordnet und abschätzt.

„Prozesse(im Original kursiv)sind dadurch bestimmt, dass durch sie in Form naturwissenschaftlicher Strukturanalysen ihr Gegenstand zureichend bestimmt wird. Funktionen(im Original kursiv)sind demgegenüber dadurch bestimmt, dass durch sie Veränderungen als Ereignisse bestimmt werden, die auf einen Sinn verweisen, der außerhalb der Funktion liegt. Zwar ist es möglich, Bewegung sowohl als Prozesse(im Original kursiv)(dabei ist die Differenz von Bewegt-Werden und Sich-Bewegen unerheblich) als auch als Funktionen(im Original kursiv) (Sich-Bewegen als Verhalten eines Subjekts zu seiner Umwelt) zu bestimmen. Zum Verstehen menschlichen Bewegens ist - wie leicht zu erkennen ist -der Prozessbegriff ungeeignet. Die Entsprechung zur Position von V. VON WEIZSÄCKER ist deutlich erkennbar: Die Kausalität als zureichendes Erklärungsmodell wird abgewiesen zugunsten einer ganzheitlichen, relationalen Bestimmung lebendigen Bewegens. Menschliches Bewegen kann nach BUYTENDIJK daher nur verstanden werden, wenn die drei Bestimmungsstücke: Bewegungsaktor(im Original kursiv)(das Bewegungssubjekt), Bewegungssituation(im Original kursiv) (der subjektive Weltbezug) und Bewegungsbedeutung(im Original kursiv)(die durch die Bewegung verfolgte Bewegungsbedeutung) erfasst werden. Für den Theorie-Praxis-Bezug ergibt sich der Hinweis, dass nach F.J.J. BUYTENDIJK eine wissenschaftliche Theorie für menschliche Praxis, für Handlungspraxis, der Eigenart menschlichen Handelns entsprechen muss und nicht auf der Folie von prozessorientierten Theoriebildungen gefunden werden kann.“ (Trebel 2002, 66-67)

Der Ausgangspunkt einer wahrzunehmenden Selbst-Bewegung des Menschen, deren „funktionellen“ Bewegungsaspekte durch den Endpunkt, das sogenannte Zukünftige des Selbst-Bewegens, bestimmt werden, und das Verhalten des Menschen als Subjekt zu seiner Umwelt spiegeln hier ein symbolisches Zusammenwirken von Mensch und Umwelt wider, durch deren anthropologische Begründung auch eine Unterscheidung zwischen Mensch und Tier möglich wird (Vgl. Loosch/Böger 2001, 90-91). In diesem Zusammenhang verfolgt auch Christian in seiner Untersuchung vom „Wertbewusstsein im Tun“ (Vgl. Christian 1963) den Weg von einer Funktionsanalyse der Bewegung zu einer Phänomenologie der lebendigen Bewegung. Unter der Prämisse eines qualitativen Erfahrungsbegriffs führt dieser Weg von einer naturwissenschaftlich Perspektive zu einem handlungstheoretischen Verstehen von Bewegungen. Bewegungen werden nun nicht als objektive, neutrale „Bewegungs-Gegenstände“ betrachtet, sondern als näher zu bestimmendes „Bewegungs-Verhalten“ und „Bewegungs-Handlungen“, die bedeutsame, sinnorientierte und ergebnisoffene Perspektiven besitzen.

„Das Resultat der Bewegung (im Beispiel (der Glockenschwingung, d.V.) wäre es die objektiviert Schwingung) kann nun nicht wieder als spezielle Form in irgendeiner Weise dem Gesamtvorgang vorgegeben sein: etwa in Art einer Jamesschen Zielvorstellung, einer ‚Gestalt‘, oder als physikalisches Gesetz. Denn das Spiel der Kräfte entfaltet sich selbst erst im Zugriff, die Bedingungen verändern sich fortlaufend und werden mit der Betätigung verändert. Die spezielle Form der Bewegung gestaltet sich also erst in der Auseinandersetzung mit dem Umweltvorgang, sie ist niemals schon da, sondern entsteht. Ein ‚Anpassen‘ an die freigemachten Kräfte während der Betätigung (im weitesten Sinn der neuromuskulären Regulation) würde nicht zum Verständnis der Leistung führen: etwa ein ideales Anschmiegen an zunächst irgendwie hervorgerufene Kräfte, um dann im Fortgang durch wechselseitiges Führen und Führenlassen eine fortlaufende Schwingung herzustellen. Denn ich habe immer davon auszugehen, daß die Schwingung nur existiert (gegenständlich wahrgenommen, bestimmbar werden kann usw.), wenn sie bereits als solche realisiert ist. Nur von der vollendeten Leistung kann jeweils verständlich werden, daß die Art und Form der eingesetzten Kräfte richtig war, beziehungsweise der objektiven Schwingung entsprochen haben. Widrigenfalls wäre diese auch gar nicht dargestellt worden,

erkennbar gewesen usw. (...)Im Beispiel der Glockenschwingung wird Bewegliches bewegt: Solange ich die Entstehung der Bewegung betrachte, steht es frei, willkürlich mit dem Objekt umzugehen, jede spürbare Regel negierend am Seil zu zerren, anschniegender zu folgen, entgegenzuwirken usw. Eine erste Einschränkung der Willkür ergibt sich durch die allgemeine Haltung, mit der ich an die Aufgabe herantrete, nämlich mit dem Vorfindbaren ‚positiv‘ umzugehen. Diese allgemeine Einstellung ist der natürlichen Intention implicit mitgegeben und kann etwa dahin ausgedrückt werden, mit etwas ‚passend‘ umzugehen, es ‚richtig‘ zu machen. In Analogie zur ‚Gesinnung‘ in der Moral handelt es sich um eine allgemeine Einstellung, sofern (...) spezielle Inhalte erst in und durch die Betätigung auftauchen, also im Gegensatz zu scharf profilierten Lokomotionen, geübten Zielsetzungen vorstellungsmäßig gar nicht greifbar sind. Die Bewegung wird also vollzogen in der allgemeinen Einstellung, mit etwas positiv umzugehen, ohne daß dieses Etwas als ein spezielles, zu realisierendes Ziel vorgegeben wäre. (Der Gegensatz wäre: Erscheinendes zu verhindern, Auftauchendes zu zerstören, jeder Bindung auszuweichen.)“ (Christian 1963, 22-23)

Bewegungen als Handlungen, als gegenständlich organisierte Bewegungen, gehen damit über die Struktur und die Funktion einer reinen Bewegungsphysiologie und Bewegungs kybernetik hinaus. Im Gegensatz zu einer fest umrissenen, identisch auszuführenden Bewegungsvorstellung folgen Bewegungen und Haltungen hier vielmehr individuellen Intentionen, durch die auch das „Wertbewusstsein im Tun“ als individueller Eigenwert des Sich-Bewegens bezeichnet werden kann.

„Die phänomenale Welt, in der wir leben, besteht nicht (im Original kursiv) aus Wirklichkeitsklötzchen (im Original kursiv) i.S. der klassischen Physik, sondern aus informativen Sachverhalten und entsprechenden Handlungen, die wie Schloß und Schlüssel zur Passung zu bringen sind (...). Insofern ist phänomenale Welt allerdings auch nicht bloß <Wirklichkeit für uns>; wir können nicht einfach alles unter Handlungsstrukturen assimilieren und so Erfahrung ausschließlich machen (im Original kursiv); wir müssen uns mit unseren Handlungen an die Widerständigkeit der phänomenalen Welt akkomodieren: Ein Steinboden wird für uns nie zur Schleuder, wollen wir von ihm abspringen, müssen wir prellend springen lernen. (...) Beim Schaukeln haben wir im Sinn und können sinnlich erfahren: Ein <Wertbewusstsein im Tun> (CHRISTIAN 1963), ein sich im (leiblichen) Vollzug von Bewegung erschließender Sinn, den eigenen Sinn einer stimmigen Bewegungsgestalt – eines Schwungs, eines Flugs, eines Falls, eines Sprungs ... - ein Sinn, der verbindbar ist mit sinnlichen Erfahrungen materialer Art von Wind und Himmel ... von Sand und Gelände und Schnee ... von Bewegungsumwelt. Wenn wir schaukeln, Flick-flack springen, Kugeln herauskatapultieren um der guten Gestalt willen, von der unser Bewegungsgefühl kündigt, dann gewinnen dabei insbesondere <Raum> und <Zeit> Gestalt: <Raum> nicht als geometrisches Gebilde, dem etwa der Platzwart nachgeht, wenn er die Linien eines Fußballfeldes oder den freien Raum um ein Schaukelgerüst absteckt, sondern <Raum> als geschaffene Qualität, als Lücke, die man beim Fußballspielen in einen Abwehrblock gerissen hat oder eben als Raum des Steigens, Fallens und Fliegens beim Schaukeln. Ebenso wird <Zeit> nicht erfahren als Zeigerumdrehung einer Uhr, sondern als erfüllte Zeit, Blitzesschnelle des Durchstoßens einer Lücke beim Fußball oder als beschwingte Dauer beim Schaukeln, die wir im Tun schaffen (...) Beim Bewegen haben wir weiter im Sinn und können erfahren: den Sinn, die Botschaft, den bzw. die menschliches Bewegen verkörpert, insofern es als etwas betrieben wird, das auch über sich hinausweist – und das tut es immer: In unserem Beispiel wird Schaukeln u.a. betrieben als <Fliegen>, verkörpert somit das Freiwerden von der Erdschwere (...) und symbolisiert so ganz allgemein <Frei-Sein>. Und in solch kultureller Prägung verweist es auch auf andere, mit denen wir die Welt teilen. Aber ebenso verkörpert das Schaukeln eigenes Können, eigenes Vermögen (...). So vereinbart Schaukeln in sich die Möglichkeit zu leibhafter Umwelt-, Mitwelt-, Welt- und Selbst-Erfahrung im Schaffen einer Bewegungsgestalt und bietet damit grundlegende Möglichkeiten zur Identitätsentwicklung. Dazu gehört auch, daß man solche Erfahrungen –mehr oder weniger implizit oder explizit – darstellen kann (...).“ (Leist 1993, 42-45)

In dieser Hinsicht macht Straus darauf aufmerksam, dass das Sich-Bewegen nicht als ein isoliertes Phänomen zu betrachten ist, sondern in einem direkten Zusammenhang mit einer psychologischen Daseinsform des „Empfindens“ steht, die als eine menschliche „Seins“- und „Werdensform“ begriffen werden muss.¹⁷² Nur unter der

¹⁷² „Das Empfinden ist kein Erkennen. Die Erscheinungen werden nicht zu Dingen mit festen Eigenschaften umgedacht, die an verschiedenen, aber gleichartigen und darum vertauschbaren Raumpunkten zu verschiedenen Zeiten vorkommen. Das Empfinden hört nie auf, perspektivisches Dasein zu sein (...). Der Empfindende gewinnt keinen Standpunkt außerhalb(im Original kursiv)der Erscheinungswelt. Ein jedes ist das, was es ist, nur an seinem Ort und zu seiner Zeit. Was hier drohend ist, braucht, ja kann es dort nicht mehr sein. Die Jeweiligkeit betrifft das ganze Verhältnis. Das Empfinden hat eine ihm zugehörige Raum-Zeit-Struktur, die es erst zu entdecken gilt. Sicher ist nur, daß es nicht der objektive, metrische Raum und daneben, von dem Raum getrennt, die

Betrachtung dieser natürlichen Einheit zeigt sich auch der innere Zusammenhang zum Sich-Bewegen und zur Einheit von sinnlichem Empfinden und lebendiger Bewegung. Für Straus ist dabei eine primäre Erfahrung der Wirklichkeit weder in einzelnen, voneinander getrennten oder miteinander verknüpften Sinneseindrücken noch im Denken oder dem Verstand gegeben, da das Empfinden als eine „Weise des lebendigen Seins“ eine unmittelbare, primäre Erfahrungsmöglichkeit der Welt eines belebten Individuums darstellt. Im Gegensatz zu dem Begriff der Empfindung, der physiologische Erregungsvorgänge, Formen des Wissens oder den dinglichen Charakter der Phänomene beschreibt, gilt es für Straus, nicht Empfindungen oder Empfindungsinhalte zu betrachten, sondern das Empfinden als eine Erlebnisform, als einen Prozess der Auseinandersetzung mit der Welt und als Begegnungsform zu begreifen. Noch vor jeder Subjekt-Objekt-Spaltung werden daher Ich und Welt unmittelbar erfahren, sodass das Empfinden in Ablehnung der Anwendung dinglicher Kategorien als Form der „primären Wirklichkeitserfahrung“ und als „Form des Werdens“ aufgefasst werden kann (Vgl. Marlovits 2001, 25-28).

„Der (...) Themenkreis, der die Fundierung einer phänomenologischen Empfindenslehre basal betrifft, ist jener von der Berücksichtigung des Grundverhältnisses von Ganzheit und Element. In erster und direktester Ebene ist uns die Welt in einem vor jeder Subjekt-Objekt-Trennung liegenden ganzheitlichen Zusammenhang gegeben. Im Empfinden erfahren wir die Welt in einer Ganzheit; niemals als eine Summe aus vielen Elementen, sondern immer zuerst in Form eines umfassenden Zusammenhangs differenziert, strukturiert (im Original kursiv) und durchgliedert (im Original kursiv)(...). Das Empfinden als Werdens- und Erlebnisform zeichnet also eine eigene Zeitstruktur aus, die mit den üblichen mathematisch-physikalischen Vorstellungen über die Zeit nicht gefaßt werden kann. Die empfundene Zeit hat den Charakter des Kontinuums, nicht der Kontiguität (...). Die (im Original kursiv)Zeit gibt es für ein empfindendes Wesen gar nicht. Im Empfinden gibt es nur Erleben, das heißt ständigen Übergang. Einzelne Erlebnisse oder die(im Original kursiv)Zeit sind Resultate eines Prozesses, der diesen ständig andauernden Empfindensvorgang des Erlebens aufhebt. Erst wenn die unmittelbare und kontinuierliche Beziehung von Ich und Welt aufgehoben wird, erst wenn in dieses einheitliche Verhältnis Trennungsmarken und Markierungen gesetzt werden, erst dann gibt es die Möglichkeit, so etwas wie ‚objektive‘ Zeit festzulegen. Die Formen des Wahrnehmens und Erkennens setzen solche Marken. Die Lebensgeschichte selbst scheidet Erlebnisse voneinander. Mit anderen Worten: Das Subjekt und dessen persönliches, lebensgeschichtliches Werden bestimmt, was als Erlebenseinheit gefaßt wird. Nur so ist es verständlich, wenn für den jahrelang Gefangenen die ersten Schritte in der ersehnten Freiheit ein überwältigendes Erlebnis darstellen, die ersten Schritte sich zur Ewigkeit ausdehnen, während die täglichen Schritte des Briefträgers von Haus zu Haus rasch zu einer lästigen Pflicht werden können. Der eine kostet aus, schwebt dahin, der andere eilt, möchte überwinden. (...)Indem STRAUS das Empfinden als eine ‚Weise lebendigen Seins‘ auffaßt, ergibt sich die Forderung, die Lebendigkeit auch am Empfinden selbst zu erfassen. Soll dies möglich sein, so kann als Ausgangspunkt kein Bewußtsein oder theoretisches Subjekt stehen, sondern muß der lebendige, leibliche Mensch(im Original kursiv) in den Mittelpunkt der psychologischen Betrachtung und Untersuchung gestellt werden. Das Subjekt DESCARTES ist extramundan, in die Ferne der Transzendenz gerückt. Das Subjekt des STRAUSschen Empfindens hingegen ist innerweltlich, leiblich und lebendig. Die Lebendigkeit des Empfindens(im Original kursiv)zum Vorschein kommen zu lassen (...)– dies könnte man auch als ‚stille‘ Postulat der STRAUSschen Analysen ansehen.“ (Marlovits 2001, 28 -31)¹⁷³

objektive, metrische Zeit sein kann. Der Empfindende erlebt sich als Teil der Welt, in die er hineingestellt ist. Aber er erlebt sich doch nicht in der gleichen Weise, wie wir ihn, die wir uns in der Welt mit ihm begegnen, sehen. Für jeden von uns ist er ein anderer, einer von vielen. Für sich selbst ist er aber nicht ein Teil neben anderen Teilen. Er kann den einen lassen und den anderen greifen. Er ist einer und sie alle sind die anderen vielen; zu jedem Hier gehören viele Dort. Wir sind Teil der Welt und haben doch eine Beziehung zum Ganzen, wir sind in (im Original kursiv)der Welt und sind zugleich ihr gegenüber. Darum allein gibt es einen Weg, der vom Empfinden weiter führt zum Erkennen, darum gibt es die Möglichkeit einer Auflösung der Perspektive. Sie ist ein Übergang vom Vielen zum So-vielen, zur überschaubaren, vom Ganzen her geordneten Vielheit. (...) Das Empfinden ist ein sympathetisches Erleben. Im Empfinden erleben wir uns in und mit unserer Welt. Das ‚Mit‘ ist nicht zusammengesetzt aus einem Erlebnisstück ‚Welt‘ und einem Erlebnisstück ‚Ich‘. Das einheitliche Empfinden entfaltet sich stets nach den Polen der Welt und des Ich. Die Beziehung des Ich auf seine Welt ist im Empfinden eine Weise des Verbunden-Seins, die von dem Gegenüber des Erkennens scharf zu scheiden ist. (...) Betrachten wir (...) die einzelnen Eindrücke nur als Wandlung und jeweilige Einschränkung des Verhältnisses von Ich und Welt, die einzelnen Sinnesmodalitäten als verschiedene Weisen der Kommunikation (...) von Ich und Welt, dann – und nur dann – birgt auch die Vereinigung des Getrennten keine unlösbare Schwierigkeit mehr.“ (Straus 1956, 208-209)

¹⁷³ Das Empfinden ist hier eine psychologische Qualität, die in den „vorlogischen“ und „vorsprachlichen“ Bereich des menschlichen Erlebens einzuordnen ist: „Versucht man das Empfinden als ‚Weise lebendigen Seins‘, also als eine Werdensform zu erfassen, ist eine Methode gefordert, die von ihrer Anlage her in der Lage ist, sich der eigenen Charakteristik und Logik des

Mit einer Orientierung an der menschlichen Alltagswelt gewinnt Straus hier die Kategorien des „sympiotischen Verstehens“ und des „sympathetischen Erlebens“ für eine erste Definition und Charakterisierung des Empfindens. Während „Trennen“ und „Einigen“¹⁷⁴ Grundprinzipien der sympiotischen Daseinsweise der Lebewesen sind und sich damit offensichtlich eine Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen ergibt¹⁷⁵, führt Straus mit dem Begriff des „Sympathetischen“ einen Terminus ein, der die Inhalte des Empfindens und des Bewegens zum Ausdruck bringen soll.

„Das Sympathetische ist die genauere Bezeichnung des kommunikativen (begegnenden) Grundzugs des Empfindens. Welt-Begegnen, Welt-Erfahren und Welt-Verstehen ist nach Meinung von STRAUS in der kommunikativen Anlage des Empfindens- des sympathetischen Erlebens- gegeben. Die Kommunikationsweise auf der prälogischen und präverbalen Stufe ist das sympathetische Kommunizieren. Das primäre Erfahren von Welt, das sich –beim Menschen wie beim Tier- auf einer vorlogischen und vorsprachlichen Ebene abspielt, ist durch die polaren Formen des sympathetischen Erlebens bereits vorgeformt. Auf erster Ebene wird die Welt also im Empfinden und dessen Qualifizierungen erlebt. Unser Empfinden ist auf die Charaktere des Sympathischen und Antipathischen, des Lockenden und Schreckenden, des Einigens und Trennens gerichtet.“ (Marlovits 2001, 40)

Das Empfinden zeichnet sich in dieser Hinsicht durch eine kommunikative Einstellung aus, die als sympathetische Daseinsform Sympathisches, Antipathisches, Einigendes und Trennendes als Ganzheit umfasst und damit zum Medium wird, durch das Lebewesen sich in und mit der Welt erleben. Empfindende Lebewesen und Welt stehen daher nicht isoliert nebeneinander, sondern in Relation zueinander. Im sympathetischen Erleben sind Ich und Welt somit durch empfindende Kommunikation ursprünglich miteinander verknüpft.

„Vermittelt wird die Kommunikation durch die einzelnen Sinne, die von STRAUS aber nicht, wie sonst üblicherweise angenommen, als ‚Datenregistrierorgane‘ objektiver Gegebenheiten verstanden werden, sondern vielmehr selbst Weisen der Kommunikation von Ich und Welt darstellen. Die einzelnen Sinne sind quasi die Kontaktstellen des Individuums mit der Welt. Aber eben nicht im Sinne objektiv registrierender Datenapparate –dies wäre die Auffassung der Sinnesphysiologie-, sondern im Sinne einer veränderten Ich-Welt-Kommunikation. (...) Wenn wir also etwas hören, stellt sich unser Welt-Bezug anders dar, als wenn wir etwas sehen, und wieder anders, wenn wir etwas betasten. Hören, Sehen, Tasten usw., jedem einzelnen Sinn kommt –so STRAUS- eine eigenspezifische Weise der Kommunikation von Ich und Welt zu, ein eigener ‚kommunikativer Sinn‘. (...)Die einzelnen Sinne sind also verschiedene Weisen der sympathetischen Kommunikation von Ich und Welt. Jedem Sinn kommt eine spezifische Kommunikation von Ich und Welt zu (...). Als verschiedene Weisen der Kommunikation bilden die Sinne eine Einheit in der Mannigfaltigkeit. Die Einheit wird durch einen Sinn, der in einer bestimmten Situation vorherrscht,

untersuchten Phänomens mühelos anzupassen. Die phänomenologische Methode leistet nach Meinung von STRAUS diese Anpassungsfähigkeit. Ihre Dehnbarkeit und Wendigkeit reicht aus, um mit ihr die Vielschichtigkeit des Sich-Zeigenden (der Phänomene) erschließen zu können. (...) Erst eine Befragung der dem Untersuchungsgegenstand eventuell anhaftenden ‚Vor-Urteile‘ und die Klärung derselben, kann die Grundlage für eine unverstellte, von Vorurteilen freie Sicht auf das Phänomen geben. Haltung und konkretes Vorgehen von STRAUS sind also phänomenologisch(im Original kursiv). Abgestimmt auf den Untersuchungsgegenstand wird die phänomenologische Herangehensweise in eine entscheidende Richtung vertieft. Wendet man sich nämlich den psychologischen Qualitäten lebendiger und werdender Wesen zu, so ist es nach STRAUS unerlässlich, dies unter dem Blickpunkt des Werdens(im Original kursiv) und der Entwicklung(im Original kursiv)zu tun.“ (Marlovits 2001, 33-34)

¹⁷⁴ *„Die primäre Stufe des sinnlichen Erlebens ist die des Trennens und Einigens. Diesem Trennen und Einigen in seinen kardinalen Formen, der Nahrungsaufnahme und der Zeugung, dient das Empfinden. Das empfindende Wesen steht in(im Original kursiv)der Welt, als Teil darauf gerichtet, mit anderen Teilen sich zu einigen oder von ihnen sich zu scheiden. Alles Trennen und Sich-vereinen ist immanent schon bewegtes Sein, besser ein In-Bewegung-Sein. Bewegung und Empfindung stehen daher in einem inneren Zusammenhang, den es verständlich zu machen und darzustellen gilt. Man kann die Lehre von der Empfindung nicht getrennt von der der Bewegung behandeln. Sowie der Bewegungsvorgang und der Empfindungsvorgang, jeder für sich, betrachtet werden, ist dieser Zusammenhang schon gesprengt. Er ist aus den getrennten Teilen nicht wiederzugewinnen. Keine nachträgliche Zusammenfassung und Zusammenordnung von Bewegung und Empfindung kann den inneren Zusammenhang wiederherstellen.“ (Straus 1956, 200-201)*

¹⁷⁵ *„Es ist etwas grundsätzlich Verschiedenes, ob man die Welt im Bewegen erfährt, womöglich noch die Gewißheit des Sich-bewegen-Könnens hat, oder ob die Welt auf die Form eines fest mit seinem Ort Verbundenen eindringt. Es ist daher auch (biologisch) notwendig, wenn einem Lebewesen, das sinnlich empfindet, gleichzeitig(im Original kursiv)die Möglichkeit zum Sich-Bewegen gegeben ist. Es wäre ein grausamer Zug der Natur, wären einige Individuen nicht in der Lage, sich zu ihrem Empfinden bewegen zu können, also zum Beispiel den in einer bedrohlichen Situation verspürten Fluchttendenzen (weg von hier) nachgehen zu können. Solche Individuen wären dazu verdammt, sämtliches Empfinden in vollkommener Starre –Pflanzen gleich- erdulden zu müssen. Allein die Vorstellung, einen solchen Zustand über eine längere Zeit aushalten zu können bzw. damit leben zu müssen, wirkt auf uns empfindensfähiger Wesen unerträglich.“ (Marlovits 2001, 38)*

nicht aufgehoben, sondern nur anders akzentuiert und durch diese zeitliche Vorherrschaft dominiert. (...)Die traditionelle Vorstellung über die Sinne ändert sich also, wenn wir die einzelnen Sinne und das Gesamt der Sinne unter dem Aspekt des sinnlichen Erlebens (im Original kursiv) betrachten und nicht, wie sonst üblicherweise der Fall, unter dem Aspekt der erbrachten Sinnes-Leistung eines oder mehrerer Sinne. Dies zu tun ist die Aufgabe der Physiologie und der Medizin. Sie interessiert, wie ‚gut‘ oder wie ‚schlecht‘ ein Sinnesorgan ‚funktioniert‘. Natürlich unterscheiden sich die einzelnen Sinne von ihrer anatomischen und physiologischen Funktionsweise voneinander. Will man allerdings psychologische Aussagen über die Sinne erhalten, so muß man sich, wie STRAUS immer wieder betont, den Erlebensweisen(im Original kursiv) zuwenden, die uns die Sinne vermitteln. Diese Vermittlung ist bei STRAUS immer kommunikativ gedacht. (...) Im sinnlichen Erleben gibt es keinen objektiven Raum, genauso wenig, wie es eine objektive Zeit gibt. Jedem Sinn kommt eine eigene Raumform zu. (...)Der Ton, die Farbe, die Helligkeit, die Süße, das Saure bzw. unser Hören, Sehen, Riechen, Tasten, Schmecken haben eigene räumliche Erlebensformen. Der Raum, der sich für uns im Hören entfaltet, ist im Erleben ein anderer als der Raum des Sehens. STRAUS spricht daher zum Beispiel vom akustischen, optischen und taktilen Raum. (...)Neben der Darstellung der im sinnlichen Erleben jedem Sinn zukommenden Form des Räumlichen erweitert STRAUS das Wie(im Original kursiv) des Erfahrens von Welt im Empfinden durch einen weiteren Aspekt, nämlich durch den der Perspektivität(im Original kursiv). Sinnlich empfindend sind wir auf die Welt gerichtet. Das empfindend sinnliche Gerichtetsein erleben wir perspektivisch (...). Im Empfinden sind wir (...) immer an eine, nämlich unsere je eigene Perspektive gebunden. Wir können sie zwar durch einen Wechsel in eine andere Kommunikationsform (etwa zum Erkennen) zum großen Teil aufheben, aber immer sind und bleiben wir an die eigene Perspektive gebunden. Durch sie hindurch sind wir auf die Gegebenheiten der Welt gerichtet, durch sie hindurch erfahren wir die Gegebenheiten nicht in ihrem tatsächlichen Vorhandensein, sondern immer auch nach unserer eigenen Perspektive in gewisser Weise ‚verzerrt‘ und ‚zerstückelt‘. (...)Stellt man nun das neue Bestimmungsstück des Empfindens zu den bisher entwickelten hinzu, dann stellt sich für STRAUS das empfindende Erfassen von Wirklichkeit folgendermaßen dar: Wir erfassen die Welt 1) prozessual(im Original kursiv) und aktuell(im Original kursiv), direkt im Austausch mit der Welt und nicht denkend distanzierend, 2) kommunikativ(im Original kursiv) mit den Qualifizierungen des Sympathetischen und 3) perspektivisch(im Original kursiv), also aus der Form einer spezifischen Gerichtetheit. Somit ist das Empfinden dafür verantwortlich, dass wir ein Hier und Jetzt, also Aktualität(im Original kursiv) erleben können, daß wir keine ‚rein geistigen‘ Wesen, sondern leiblich in diese Welt eingebunden sind und aus dieser Leiblichkeit heraus der Welt-Wirklichkeit begegnen können. (...)“ (Marlovits 2001,44-46)

Tiwald interpretiert hier diesen phänomenologischen Ansatz von Straus im Zusammenhang mit v. Weizsäckers Gestaltkreis folgendermaßen:

„Es ging Erwin Straus darum, das **So-sein** der Befindlichkeit des Subjekts im ‚**Auseinander-Setzen**‘ von Ding und Subjekt zu erfassen. Stand bei Viktor von Weizsäcker mehr die Beziehung zum ‚**Grunde**‘ im Vordergrund, so sah Erwin Straus mehr den Prozeß des ‚**Auseinander-Setzens**‘ im Bezug zum umfassenden ‚**Ganzen**‘. In dieser Beziehung war ihm besonders wichtig, daß das Subjekt im Auseinander-Setzen einerseits vom Objekt getrennt, es aber andererseits in einer kohärenten Offenheit auf dieses Objekt hin **gerichtet** ist. Diese ‚**Gerichtetheit**‘ im Auseinander-Setzen setzt einen **Akzent** der Kohärenz. Dieser Akzent der Kohärenz hebt das ‚**Anderere**‘ als kohärente ‚**Figur**‘ vom ebenfalls kohärenten ‚**Hintergrund**‘ ab. Das Subjekt ist also sowohl vom Objekt **getrennt**, als auch in der Gerichtetheit mit ihm **vereinigt**. Wenn wir uns diesem Erleben achtsam zuwenden, das möchte ich hier anmerken, dann können wir zum Beispiel zwei Haltungen unterscheiden: Der Akzent dieser Befindlichkeit kann entweder mehr auf der **Trennung im Gerichtet-Sein**, oder mehr auf dem **Gerichtet-Sein in der Vereinigung** liegen. (...) Für das Verstehen des Begriffes des ‚**Sich-Richtens**‘, d.h. für die ‚**Intentionalität**‘, sollte man Dreierlei zusammendenken: • erstens eine grundlegende Verbundenheit, die eine kohärente Gemeinsamkeit von Subjekt und Objekt als **Ausgangs-Gemeinsamkeit** vorgibt; • zweitens das **Auseinander-Gesetzt-Sein** in dieser grundlegenden Gemeinsamkeit, die **immer** den Hintergrund bildet; • drittens das Vorhandensein eines Könnens, um dieses Auseinander-Gesetzt-Sein auch **äußerlich** zu überwinden, d.h. sich zu nähern oder zu entfernen, also die **Selbst-Bewegung**. Ich muß mit der Welt im ‚**Grunde**‘ **eins sein**, jedoch als Auseinander-Gesetzter ‚**un-ganz-sein**‘, so daß die **einigende** Selbstbewegung überhaupt **Sinn**, d.h. Richtung bekommt. Die **Möglichkeit** der ‚**Selbstbewegung**‘ geht nach Erwin Straus dabei der ‚**Intentionalität**‘ **voraus** bzw. begründet diese.“ (Tiwald 1997, 118-120)

Straus unterscheidet in diesem Zusammenhang das Empfinden, Wahrnehmen und Erkennen als verschiedene Weisen des Ich-Welt-Bezuges, die eigene Formen der Kommunikation mit der Welt durch einen jeweils vorherrschenden Sinn und die dadurch bestimmte, besondere Qualität der Beziehung darstellen. In einer ersten

Unterscheidung von Empfinden und Wahrnehmen bezeichnet Straus den Übergang vom Empfinden zum Wahrnehmen als „den Übergang vom bloßen Mitvollzug zur Reflexion“ (Straus 1956, 332). Während das Empfinden von Welt auf der Stufe des Empfindens mit dem Terminus des „Pathischen“ beschrieben werden kann und das Individuum in einem Gesamtgeschehen sowohl objektive Tatsachen als auch das sinnliche Erfahrbare erlebt, lässt sich das erkennende Moment des Wahrnehmens mit dem Terminus des „Gnostischen“ bezeichnen.

Von meinen Wahrnehmungen kann ich, will ich berichten. Die Wahrnehmungen müssen also objektivierbar, allgemein darstellbar, in der Darstellung beliebig wiederholbar sein. Die Wahrnehmung zielt auf das Bestimmbare, sie ist Bestimmung des Bestimmbaren. Dazu fordert die Wahrnehmung ein allgemeines, objektives, systematisch geordnetes, konstruierbares von der Zahl beherrschtes Medium. Dieses Medium der Wahrnehmungen ist der allgemeine objektive Raum, fälschlich der (im Original kursiv) Raum genannt, und die allgemeine objektive Zeit, fälschlich die (im Original kursiv) Zeit genannt. In diesem objektiven Raum-Zeit-System konstituiert sich die Dingwelt. In ihm ist das Einzelne darstellbar und wiederzufinden. In dem dinglich erfüllten geographischen Raum kann ich auch meinen eigenen Ort und meine eigene, historische Zeit bestimmen, mich selbst wiederfinden. Von Wahrnehmungen kann ich berichten, z.B. eine Zeugenaussage machen; also müssen sie gedächtnisfähig sein. Ich muß eine Stelle im geographischen Raum nach Belieben wiederfinden können, wenn ich sie einmal richtig wahrgenommen habe; oder ich muß im Gedächtnis mir einen Gegenstand, einen Vorgang wieder vorstellen können, ich muß mich selbst an der gleichen Stelle wiederfinden können. Die Wahrnehmung ist nur als klares und deutliches Erfassen, also nur als sich selbst wissendes Erfassen wirklich Wahrnehmung. Als solche erst ist sie objektiviert, darstellbar, mitteilbar, wiederholbar. (...) Die Wahrnehmung ist ein reflexiver Prozeß; denn zur Auflösung der perspektivischen Bindung muß ich diese und damit mich selbst schon von dem geographischen Raum her betrachten. Zur Wahrnehmung gelangen wir durch Feststellungen. (...) Das Wort hat aber auch eine, obgleich nicht übliche, reflexive Bedeutung. Im Wahrnehmen unterbreche ich den fortdauernden Strom des Empfindens; im Konstatieren einer Sache, eines Ereignisses bin ich feststellend nicht nur auf den Gegenstand gerichtet, sondern zugleich auf mich selbst.“ (Straus 1956, 347-348)¹⁷⁶

Anthropologisch betrachtet eröffnet sich hier ein entscheidender Schritt auf dem „Weg zum Menschsein“, indem das „Nur-Empfinden“ aufgehoben wird und ein Vorgang der Reflexion, der Fragestellung und der Feststellung beginnt. Die Auflösung der Unmittelbarkeit des Empfindens und der ursprünglich vorhandenen sympathetischen Funktion ist dann mit dem fortschreitenden Übergang zum Wahrnehmen und Erkennen die eigentliche Möglichkeit der Ding-Erfahrung.

„Der Gegensatz von Wahrnehmen und Empfinden ist nicht als ein Wechsel von Funktionen zu verstehen. (...) Im Wechsel der Kommunikationsweise verändert sich nicht allein die Struktur des Gegenstandes und die Art der Beziehung des Erlebenden zu ihm, er selbst ist anders im Empfinden als im Wahrnehmen. (...) Das erlebende Subjekt und seine Weisen des In-der-Welt-Seins werden gar nicht zur Diskussion gestellt. Das Subjekt bleibt unverändert in seiner Beziehung dem Gegenstand gegenüber, es bleibt denkendes Subjekt. Interpretieren wir aber den Menschen nicht mehr von der vollendeten Erkenntnis her, sondern als erkennenden, d.h. werdenden, jeweilig unganzen, dann erst gewinnen wir überhaupt die Möglichkeit, Empfinden und Bewegen, Erinnern und Irren zu verstehen; jetzt erst wird es möglich, das Wahrnehmen

¹⁷⁶ Der Übergang von der pathischen zur gnostischen Kommunikation mit der Welt kann als qualitativer (im Original kursiv) Sprung bezeichnet werden (...). Er ist in vielen Formen des Alltags beobachtbar. So z.B. beim Betrachten eines Kunstwerks: Wir blicken auf ein Kunstwerk. Dessen Farben und Formen können uns ergreifen, uns in das Bild hineinziehen, uns gleichsam magisch an das Bild fesseln lassen. Unsere Gedanken schweifen ab. Vielleicht läuft uns noch ein wohliger oder kalter Schauer über den Rücken, der jedoch sofort sein Ende hat, wenn wir uns aus diesem ‚Hineinsinken herausreißen‘ und uns für einzelne Details am Bild zu interessieren beginnen, wenn wir vor das Bild treten, etwa um den Titel zu entziffern usw. Das Bild ist uns in die Ferne gerückt, wir betrachten es womöglich mit kritischen Augen. In dieser Situation sind wir in ein anderes Ich-Welt-Verhältnis eingetreten, vom Ergriffensein zum Begreifen, vom Empfinden zum Wahrnehmen, vom pathischen zum gnostischen Moment eines Gesamterlebnisses. (...) Es ist auch der umgekehrte Weg möglich. Das Hineingeraten ins Pathische exemplifiziert STRAUS am Rhythmus: das Lesen (im Original kursiv) eines $\frac{3}{4}$ Taktes in einer Partitur läßt uns den Takt ganz anders erfahren, als wenn wir ihn hören (im Original kursiv). Im Hören ergreift uns der Takt, wir beginnen innerlich mitzuschwingen, ja es drängt uns zu bestimmten Bewegungen (...). Durch die Musik, den Rhythmus werden wir gleichsam in die Situation hineingezogen. Alle Bereiche, in denen Musik verwendet wird (zum Beispiel Kino und Kirche), machen sich dieses Faktum zunutze. Nicht von ungefähr wird auf Festen musiziert wie auch getanzt. Musik und Tanzen lassen uns leichter gewohnte Distanzen aufheben. Das kann so weit gehen, daß wir in einem bestimmten Musikstück ganz ‚versinken‘ oder uns im Tanz zur Ekstase steigern, die Distanz und Spaltung zwischen Subjekt und Objekt fast gänzlich aufheben (...). In all diesen Fällen ist das pathische Moment in einem Gesamtgeschehen dominant, das gnostische wird jedoch niemals ganz aufgehoben. Gleiches gilt für den umgekehrten Fall.“ (Marlovits 2001, 48-49)

und das Empfinden deutlich zu scheiden. Denn dazu ist es erforderlich einzusehen, daß im Wechsel der Kommunikation das Subjekt(im Original kursiv) anders wird. Es bleibt nicht unwandelbar ein Subjekt, das im Wechsel seiner Akzidentien bald Empfindungen, bald Wahrnehmungen, bald reine Gedanken, bald Wollungen in sich hat. (...) Der Wahrnehmende lebt in einer anderen Weise der Kommunikation mit seiner Welt als der Empfindende. Wird das Wahrnehmen nicht vom Empfinden geschieden, wird infolgedessen das Empfinden als eine mindere Form der Erkenntnis gedeutet, dann können ganz bestimmte, weitere Mißdeutungen nicht ausbleiben. Das Subjekt(im Original kursiv) des Empfindens wird dann je nach der Wendung der Sache bald als theoretisches, ja als transzendentes Subjekt gefaßt, bald als Reizempfänger, bald als bloßes Phantom, als ein Bündel von Vorstellungen. In jedem Fall hört es auf, lebendes Subjekt zu sein. Es ist außerhalb seiner Welt und schaut von einem nicht zu bestimmenden Ort auf diese Welt hin.“ (Straus 1956, 349-350) ¹⁷⁷

Die Begriffe des „Pathischen“ und des „Gnostischen“ werden deshalb von Straus ebenfalls zur Erklärung des Lernens herangezogen. Menschliches Lernen findet in dieser Hinsicht zum einen in dem pathischen oder einengenden und dem gnostischen oder erweiternden Lernen statt. Eine Unterscheidung zwischen pathischem und gnostischem Lernen ergibt sich hier vor allem dadurch, dass sich der Mensch durch die Fähigkeit zur Reflexion aus dem ursprünglichen, unmittelbaren Verhältnis zur Welt und seinen Gewohnheiten und Routinen lösen kann. Obwohl der Mensch dabei die Freiheit zur Negation und zur Veränderung besitzt, bleibt aber zu beachten, dass in menschlichen Lernprozessen niemals die eine Art des Lernens allein und ausschließlich vorhanden ist.

„Jenes (das gnostische Lernen, d.V.)beruht auf der Macht des Geistes zur Reflexion, zur schöpferischen Negation, die es dem Menschen ermöglicht, die Grenzen des einfachen Daseins zu transzendieren. Der Mensch lernt, insofern er aufhört, unmittelbar zu reagieren. Er vermag zu lernen, weil er als Teil das Ganze, als Umfaßtes das Umfassende denken(im Original kursiv)kann. Das einzelne Tier jedoch, das etwas lernt, hört nicht auf, unmittelbar zu reagieren. Das Lernen des Tieres (darunter ist hier nicht das allmähliche Reifen und Hervortreten einzelner Funktionen des Laufens, des Schwimmens, des Fliegens usw. zu verstehen) beruht auf der Bildung von Gewohnheiten, ein Vorgang, der dem Prozeß des Alterns entspricht. Die Gewohnheitsbildung ist ein Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, ein Verlust ‚prospektiver Potenzen‘ (...). Die Gewohnheit ermöglicht eine raschere und präzisere Reaktion. Sie nützt im normalen Fall, d.h. bei der genauen Wiederholung der Umstände, und schadet in jedem ungewöhnlichen(im Original kursiv)Fall, an dem gerade die Monotonie, Enge und daher die Unangepaßtheit der gewohnten Reaktion deutlich wird. Jede Gewohnheit wird mit dem Verlust anderer Möglichkeiten erkaufte. (...)Eine Gewohnheit schließt die ihr verwandte aus, eben weil alle Gewöhnung auf einem Prozeß einengenden, pathischen Lernens beruht. Wir verfügen nicht über eine fertige Gewohnheit, sie verfügt über uns. Wir bilden Gewohnheiten nicht aus, sie werden uns eingebildet. Bei der Bildung von Gewohnheiten sind wir(im Original kursiv) eine Art von plastischem Material, das sich im Prozeß der Gewohnheitsbildung selbst verändert. Ist die Gewohnheits-Bildung beendet, dann ist der frühere Zustand verschwunden. Wir können ihn nicht oder zunächst nicht wieder herbeiführen; wir haben ein partikuläres Sein gegen ein anderes eingetauscht.“ (Straus 1956, 198-199) ¹⁷⁸

Wird in der Wahrnehmung die Unmittelbarkeit des sinnlichen Empfindens aufgegeben und das noch Unbestimmte - durch eine Distanzierung von ihm - als Vorstufe der Erkenntnis zu erfassen versucht, wird im Erkennen diese Distanz zunehmend vergrößert

¹⁷⁷ „Das ‚Allgemeine‘ ist bei Erwin Straus nicht etwas, was denkend aus einer Vielzahl von besonderen Einzelbeobachtungen herausdestilliert, d.h. **abstrahiert** wird, sondern es ist die **konkrete** Da- und So-Seins-Weise der noch wenig differenzierten **Fülle** der ‚Erst-Begegnung‘. Mit der Terminologie von Martin Buber gesprochen, tritt das konkrete ‚Du‘ in die ‚Es-Welt‘ vorerst als ein konkretes, allgemeines Etwas ein, das sich erst im **lebendigen** Auseinander-Setzen zunehmend differenziert und sich dadurch erst zum ‚besonderen und individuellen Etwas‘ **immer mehr** konkretisiert.(...)Das distanzlose undifferenzierte konkrete Da-Sein geht im Erleben jedem So-Sein voraus. Das **Sein** begründet so das **Haben**. Nur das ‚Haben‘ hat dann die Alternative: **zu sein oder nicht zu sein**. Das **Sein kann nicht, nicht sein!** Die Welt ist als **Konkretes** ‚für mich‘ vorerst immer nur global gegeben. Aus dieser globalen Präsenz, die sich auch im vorerst nur globalen **Empfinden** und auch vorerst nur im globalen **Bewegen** zeigt, gliedert sich das differenzierte Empfinden und das differenzierte Bewegen, mit dem wir uns dem Ganzen der Welt im Auseinander-Setzen immer mehr nähern, erst allmählich aus.“ (Tiwald 1997, 125-126)

¹⁷⁸ Tiwald kritisiert hier die auf einem Mensch-Tier-Vergleich basierende Unterscheidung der Lernformen: „Dieser Meinung von Erwin Straus, daß Tiere nicht aufhören beim Lernen ohne ‚**Zeitüberbrückung**‘ und ohne Bezug zu einem **werdenden ‚Ganzen‘** unmittelbar zu reagieren, kann ich nicht folgen. Denn sowohl beim Tier als auch beim Menschen muß, um überhaupt ein Überleben in einer sich ständig wandelnden Umwelt zu verwirklichen, ein gerade gegen die Gewohnheitsbildung gerichteter Prozeß, der auf ‚Kohärenz‘ und Offenheit zum ‚Ganzen‘ beruht, **auch** in Gang gesetzt werden (...).“ (Tiwald 1997, 133)

und über eine bloße Feststellung hinaus eine Allgemeingültigkeit und ein An-Sich der Dinge angestrebt. Das Heraustreten aus dem Strom fortlaufenden Empfindens durch eine existentielle Verneinung bildet hier den Anfang jedes Erkennensprozesses. Durch die Aufgabe des fortlaufenden Empfindens und die Rückwendung auf sich selbst, die gleichzeitig eine Abkehr von sich selbst ist, vollzieht sich damit der Bruch einer perspektivischen Bindung und die Loslösung von einem Hier und Jetzt, die direkte Verbundenheit mit Verhaltensweisen und Situationen.

„Erst dann sind die Dinge nicht mehr für mich da, wie sie stets im Empfinden da sind. Denn das Empfinden gibt mir die Welt für mich, jetzt, jeweilig, nicht wiederholbar, an meine Aktion und meine Zuständlichkeit gebunden. Will ich erkennen, will ich zu den Dingen gelangen, wie sie an sich sind, so muß ich diese perspektivische Bindung durchbrechen. Ich muß Distanz zu mir gewinnen, das Jetzt auflösen, mir selbst in einer allgemeinen Ordnung identifizierbar werden, also gleichsam aus der Mitte, in die ich beim Empfinden gestellt bin, heraustreten, mir selbst fremd werden. Alles Denken und Erkennen, ja schon alles Sprechen ist von Anfang an reflexiv. Daß der Mensch sich so verhalten kann, als sprachbegabtes Wesen sich so verhalten muß, kurz daß er sich so zu sich selbst verhält, ist das Wunderbare und das Eigentliche der menschlichen Existenz.“ (Straus 1956, 331)

Eine erste Unterscheidung der Begriffe Empfinden, Empfindung und Wahrnehmen, Erkennen ermöglicht in dieser Hinsicht, den Zusammenhang von Empfinden und Sich-Bewegen hervorzuheben und Aussagen über die lebendige Bewegung treffen zu können. Um die zentrale These der „Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen“ näher zu konkretisieren, differenziert Straus nun in Bezug auf das Bewegungsphänomen ein „Sich-Bewegen“ von der „Bewegung“. Wählt Straus hier für das Sich-Bewegen zunächst die Begriffe der lebendigen oder beseelten Bewegung ¹⁷⁹, befragt er anschließend eine vorwissenschaftliche Auffassung zum Bewegungsphänomen, um im Gegensatz zu einem physiologischen Bewegungsansatz das Sich-Bewegen als Gegenstand der Psychologie zu bestimmen.¹⁸⁰ In dieser vorwissenschaftlichen „Bewegungs-Auffassung“ wird eine Vielfalt von lebendigen Bewegungen von der Bewegung toter Dinge unterschieden. Für den ersten Fall nennt Straus in einem Beispiel einen Fußballspieler, für den zweiten einen Fußball, in deren unterschiedlicher Bewegungsart sich die „Verschiedenheit des Seins lebender und toter Wesen“ (Straus 1956, 244) offenbart.

Wie aber wird die beseelte Bewegung selbst von der mechanischen unterschieden? Welches sind die allgemeinen Kennzeichen des Sich-Bewegens? (...) Wohl würden die meisten, vor eine bestimmte Aufgabe gestellt, sich praktisch richtig entscheiden, aber sie wüßten kaum zu sagen, warum sie sich so und nicht anders entschieden haben. Vielleicht würden einige auf den Gegensatz Aktivität - Passivität hinweisen: der Ball wird getreten, der Spieler tritt den Ball und setzt ihn in Bewegung. Ferner würde wohl das Zielgerichtete der beseelten Bewegung, ihre Spontaneität, ihre Anpassung an die aktuelle Situation leicht

¹⁷⁹ „Ist das empfindende Subjekt ein Wesen, das sich in der Welt, im Einigen und Trennen erlebt, dann kann die Empfindung nicht für sich allein bestehen und davon geschieden die Bewegung. Denn als Einigen und Trennen ist beides, Empfinden und Sich-Bewegen, in einem inneren Zusammenhang. Das Lockende und das Schreckende ist lockend und schreckend nur für ein Wesen, das sich richten, sich nähern und entfernen, kurz das sich bewegen kann.(...) Verlockend dagegen kann etwas nur für ein Wesen sein, das sich der verlockenden Sache nähern, oder dem die verlockende Sache sich nähern kann, das sich ihr öffnen oder verschließen kann. Das Verlockende konstituiert sich erst in der Möglichkeit der Näherung und Entfernung, des Sich-Öffnens und Sich-Verschließens. Nicht die physiologische Funktion der Sinnesorgane macht ein Wesen zum empfindenden, dazu macht es erst diese Möglichkeit der Näherung, die weder zu der Empfindung allein, noch zur Bewegung allein gehört. Für mich hier, an meiner Stelle, ist das Verlockende dort, aber verlockend ist es nur insofern, als ich dorthin gelangen und mich mit dem Verlockenden in irgendeiner Weise einen kann. Verlockend ist etwas für mich auch nur, solange ich mich noch nicht mit ihm vereint habe. Das Verlockende empfinde ich jetzt, aber in der Weise des Noch-nicht-vereint-Seins, also als Möglichkeit der Wandlung, der Näherung und Einigung.“ (Straus 1956, 241)

¹⁸⁰ „Die Frage nach der Einheit der Empfindung und Bewegung ist eine rein psychologische Frage. Wie nun die Einheit der Sinne nicht auf einer Gleichheit der Empfindungen beruht, sondern auf einer Gemeinschaft des Sehens und Hörens, als Variationen der Kommunikation von Ich und Welt, ebenso ist die Einheit von Empfindung und Bewegung nicht in irgendeiner partiellen Gleichheit der Empfindungsvorgänge und der Bewegungsvorgänge zu suchen, sondern in einer Einheit des Empfindens und Sich-Bewegens. Nicht die Vorgänge im Organismus bilden eine Einheit, sondern die Weisen des In-der-Welt-Seins, die wir als Empfinden und Sich-Bewegen an einem beseelten Wesen unterscheiden. Wir können daher das Empfinden nur ganz verstehen, wenn wir die beseelte Bewegung verstanden haben.“ (Straus 1956, 243)

bemerkt werden. Der Kontrast aber zwischen der Sicherheit der Entscheidung im Einzelfall und dem mangelnden Wissen um die Gründe der Entscheidung bleibt bestehen. Die Erklärung dieses Gegensatzes kann uns keine Schwierigkeiten mehr bereiten. Im Alltag fällt der Einzelne seine Entscheidung in dieser Frage gar nicht als objektiv Erkennender. Er fällt ein perspektivisches, kein objektives Urteil. Aus seiner Kommunikation mit den Dingen stellt er fest, ob sie sich mit(im Original kursiv) ihm, der sich selbst bewegt, mitbewegen oder nicht. Er urteilt über die Art der Partnerschaft, ohne über die Weise seiner eigenen Bewegung zu reflektieren. (...) Das Sich-Bewegen, die lebendige Bewegung wird (...) nicht als Bewegungsvollzug gedacht, sondern als ein Verhalten zur Welt. Denn die lebendige Bewegung ist ja als Mit-Bewegtheit mit uns selbst erfaßt. Unsere eigene Bewegtheit erleben wir aber nicht als Muskelaktion, sondern als ein Verhalten zur Welt.“ (Straus 1956, 245)

Entscheidend für ein Urteil im Alltag ist für Straus also ein Kommunikations- und Beziehungsaspekt, der eine individuelle Entscheidungsperspektive offenbart. Die „Mitbewegung“ bildet dabei ein wichtiges Kriterium. Straus formuliert deswegen in Ablehnung eines physiologischen Bewegungsansatzes, der den für das Individuum so bedeutenden Aspekt des „In-Beziehungs-Seins“ nicht berücksichtigt, einen erlebenspsychologischen Standpunkt, der sich auf das Bewegungsphänomen als ein lebendiges und beseeltes Bewegungsmoment bezieht.

In der Beantwortung der Frage, wie der Eindruck des „Sich-selbst-Bewegens“ entsteht, legt Straus hier den wesentlichen Unterschied zwischen einem physiologischen und einem psychologischen Bewegungsansatz dar. Während nämlich in einer physiologischen Sichtweise der isolierte Körperteil in keinem Verhältnis zur Welt steht und nur in einem Gesamtsystem des sich bewegenden Individuums etwas mit dem situationsgebundenen Hier und Jetzt zu tun hat, ist für das Einordnen des Sich-Bewegens das umfassende Verständnis über die Begrifflichkeit des „intentionalen Verhältnisses zur Welt“ eine elementare Voraussetzung. Der psychologische Bewegungsansatz hat deshalb das Thema eines sich bewegenden „Selbst“ zum Gegenstand. Von Empfinden und Selbst-Bewegen kann daher nur in Bezug auf ein beseeltes und erlebendes Individuum gesprochen werden (Vgl. Straus 1956, 309).¹⁸¹

„In ihrer Orientierung am Bewegungsvollzug hat sich die Physiologie – das betont STRAUS immer wieder ausdrücklich – an die Tradition der CARTESIschen Deutung über die Bewegung angeschlossen. DESCARTES deutete ja alle Bewegung, auch die lebendige, als rein körperliche, den Gesetzen der allgemeinen Mechanik folgend (Gesetz von der Erhaltung der Bewegungsgröße, Trägheitsgesetz, Gesetz der geradlinigen Bewegung). (...) Nach der Auffassung von STRAUS wäre dies auch nicht zu verwerfen, hätte sich die traditionelle Psychologie nicht an dieser Verstehensweise orientiert und den Bewegungsvollzug zu ihrem wichtigsten Analysebestandteil auserkoren. Die einseitige Fixierung auf den Akt des Bewegungsvollzugs wäre nach STRAUS ebenfalls nicht abzulehnen, ließen sich aus dem physiologischen Ansatz so komplexe Bewegungsphänomene wie beispielsweise der Tanz verstehen. (...) Allein schon deshalb, weil die Summe einzelner Muskelbewegungen niemals zur ausreichenden Erklärung

¹⁸¹ „Wir müssen uns nun fragen, ob es sachlich erlaubt ist, das Sich-Bewegen als Vollzug einzelner Bewegungen zu erklären, oder ob nach der Vollendung der Bewegungsphysiologie noch ein eigentlich psychologisches Problem der Bewegung zurückbleibt. (...) Wäre das Sich-Bewegen wirklich mit dem physiologischen Vorgang identisch, dann wäre das Sich-Bewegen ja nichts anderes, als ein Erkennen, sich bewegt zu haben. Denn ich könnte ja (...) feststellen, daß ein Arm, den ich meinen nenne, sich bewegt hat, daß seine Lage im Raum verändert worden ist. (...) Die Veränderung der Raumlage wird durch Empfindungen des Gesichtssinnes und des Tastsinns bemerkt. (...) Kann jedoch das Ensemble: Bewegungsvollzug – Bewegungsempfinden – Gesichtsempfindungen schon den Eindruck des Sich-selbst-Bewegens hervorrufen? Gewiß nicht. Denn wenn in den Bewegungsempfindungen etwas von den inneren Vorgängen des Bewegungsvollzugs bemerkt wird, so doch nur von diesen und von keinerlei äußeren Vorgängen. Die Spannungsempfindungen, welche durch die Funktion der Beckenmuskeln beim Gehen hervorgerufen werden, können schlechterdings keinen Eindruck der Fortbewegung vermitteln. Die optischen und taktilen Empfindungen, die zwar auch im Innern des Organismus entstehen und von innen den Bewegungsvollzug mit regulieren, müssen aber als nach außen projizierte ganz unvermittelt neben den Bewegungsempfindungen auftreten. Das Draußen und Drinnen bleibt getrennt; die physiologische Psychologie ist nicht einmal imstande zu erklären, wie es zu dem täuschenden Eindruck, daß wir uns selbst bewegen, kommt. Wenn wir zu alledem nun noch die Zielvorstellung hinzufügen, die dem Bewegungsvollzug vorangehen und ihn hervorrufen soll, dann wird die Sachlage noch verworrener. Denn die Zielvorstellung meint ein Ziel als etwas Zukünftiges; aber nicht das zukünftige Ziel kann wirken, sondern nur das gegenwärtige Vorstellen des Ziels, das als physiologischer Vorgang den physiologischen Vorgang der motorischen Entladung verursacht. Und doch müssen wir wiederum einsehen, daß nicht das Vorstellen als solches wirkt, sondern eben das Vorstellen eines Ziels. Dieses ganze Durcheinander von inneren Empfindungen, die ein Äußeres darstellen, von äußeren Empfindungen, die innere Vorgänge regulieren, von Vorstellungen, die ein Zukünftiges meinen und doch als gegenwärtige wirken, kann durch irgendwelche korrigierende Zusätze nicht mehr in Ordnung gebracht werden.“ (Straus 1956, 246–247)

eines gestalthaften Bewegungsphänomens, etwa dem des Tanzens, dem eines Weitsprunges, dem des Bergsteigens usw. ausreicht, muß sich die Psychologie, so die STRAUSSsche Forderung, von solchen Ansätzen freimachen und ihre eigenen entwickeln. So wenig, wie sich das Empfinden aus einzelnen Empfindungen zusammensetzt, so wenig setzt sich das Sich-Bewegen aus einzelnen Bewegungen zusammen. Ein zweiter Kritikpunkt richtet sich gegen die physiologische Erklärung der einzelnen Bewegungsarten, konkreter gegen den Versuch, alle Arten der Bewegung aus der Reflexbewegung zu entwickeln. (...) Da wir es bei der Reflexbewegung und bei der beseelten Bewegung mit zwei verschiedenen (im Original kursiv) Subjekten bzw. Formen zu tun haben, ist es für STRAUS auch „... widersinnig, eine Reihe zu bilden, die mit zunehmender Komplikation ihrer Glieder von der Reflexbewegung zur willkürlichen Bewegung aufsteigt“ (...). Die Psychologie muß sich daher klar machen, mit welcher Art Subjekt sie es als Analysegegenstand zu tun hat.“ (Marlovits 2001, 59-60)

Erkennt nun schon eine vorwissenschaftliche Erfahrung in der lebendigen Bewegung nicht einen physiologischen Bewegungsvollzug, sondern ein Verhalten zur Welt, unterliegt für Straus das Sich-Bewegen lebendiger Wesen in seinem Gesamtbezug zur Welt, mit der Möglichkeit zur Selbst-Bewegung und dem daraus resultierenden Gewinn eines „Verhältnisses zur Welt“ (Vgl. Straus 1956, 254) einer fortschreitenden Betrachtung der Psychologie.

„Das Prinzip der psychophysischen Übersetzung gilt für das Sich-Bewegen ebensowenig wie für das Empfinden. Das Sich-Bewegen ist nicht der Widerschein der Vorgänge beim Bewegungsvollzug in einem Bewußtsein, oder anders ausgedrückt, das Sich-Bewegen ist kein psychisches Epiphänomen physischer Prozesse. Was das Sich-Bewegen sei, werden wir darum auch der subtilsten Analyse des Bewegungsvollzugs nicht entnehmen können.“ (Straus 1956, 260)

Einzelne Muskeln oder Muskelgruppen können in dieser Hinsicht kein Verhältnis zur Welt aufbauen und sich damit auch nicht „selbst bewegen“. Erst das durch eine „Beseelung“ gewonnene Verhältnis zur Welt, das in der Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen als ein Totalitätsverhältnis bezeichnet werden kann, konstituiert das psychologische Selbst eines empfindenden Lebewesens, das sich bewegen und sein Sich-Bewegen empfindend erleben kann.

Auch wenn hier einzelne Empfindungen und Bewegungen das Erfahren von Grenzen ermöglichen und dieses Totalitätsverhältnis begrenzen, bleibt die Bezogenheit auf eine Totalität erhalten. Das empfindende und sich bewegende Individuum verwirklicht und konkretisiert durch Grenzerfahrungen also sein Verhältnis zur Welt, indem es verschiedene Bewegungsrichtungen einschlägt, andere begrenzt und im wechselnden Erleben unterschiedliche Welten erfährt. Durch das Bewegen verändert sich so auch das individuelle Verhältnis zur Welt und das persönliche Empfinden. Zum einen ist durch die Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen deshalb die Möglichkeit zum „Welt-Haben“ gegeben (Vgl. Straus 1956, 254).¹⁸² Da das Individuum eine Welt „haben“ kann, kann es sie nach seinen Vorstellungen gestalten, sie sich „ein-verleiben“ und mit ihr „um-gehen“.¹⁸³ Zum anderen bilden hier das Empfinden und Bewegen aber auch die

¹⁸² „Mit der Beseelung geschieht eine radikale Änderung: von nun an gibt es ein Verhältnis (im Original kursiv) zur Welt. Das Tier, der Mensch ist (im Original kursiv) in einem solchen Verhältnis; im Empfinden habe ich mehr als ein bloßes sinnliches Quale; im Empfinden habe ich mich, mich und (im Original kursiv) das Andere, die Welt.“ (Straus 1956, 254)

¹⁸³ „Ich möchte hier einige Gedanken zum ‚Einverleiben‘ anschließen: Die Person vollbringt die Leistung, die Grenze zwischen Leib und Umwelt aufzuziehen. Sie bestimmt meist, was **ein- oder ausverleibt** wird. Das **Einverleibte** bekommt dann den Status des ‚Seins‘, der ‚Dauer‘, d.h. der **Bewegungslosigkeit**. Es bleibt identisch wie mein Leib. Verändern tut sich für mich ‚bloß mein mir gegenstehender Körper. Oft hört man davon, daß man sich im Kosmos einordnen, daß man beim Kampf einen **erdverwurzelten Stand** suchen müsse, daß man beim Tanz **seine Richtung nicht verlieren dürfe**. Was ist damit gemeint? Es ist damit so etwas wie eine bewegungslose, ruhende **Mitte** gemeint. Eine Mitte, in der ich mit der Welt eins bin, in der ich die Welt gleichsam **einverleibt** habe. Die Welt kann nun für mich durch **irgendeinen** sinnlich wahrnehmbaren **Ort** markiert werden. Dieser Ort bildet dann sozusagen den ruhenden Punkt des Koordinatenkreuzes, zu dem sich dann alles relativ befindet und bewegt. Ich sitze zum Beispiel im Zug und blicke aus dem Fenster auf den Zug am Nebengeleise. Fasse ich dort gedankenlos fasziniert einen Ort ins Auge, d.h. ‚verleibe‘ ich mir diesen in der Kohärenz ein, dann kann sich dieser Ort, da er **für mich im Status des Seins** einverleibt ist, **für mich überhaupt nicht mehr bewegen**. Er wird für mich zum ruhenden Maß für alle Verschiebungen. Mir erscheint dann der eigene Zug als bewegt, obwohl der andere, jener mit meinem einverlebten Ort, zu fahren beginnt. Was immer ich auch einverleibe, es bleibt für mich in Ruhe solange ich es nicht wieder ausverleibe, wieder ‚opfere‘, bzw. es sich selbst ausverleibt und die Kohärenz zerreißt.“ (Tiwald 1997, 150-151)

Grundlage für das Erkennen der eigenen Existenz, die sich aus dem Totalitätsverhältnis durch das Erfahren von Grenzen differenziert.¹⁸⁴

*„Von den einzelnen Empfindungen, von den einzelnen Bewegungen gibt es keinen Zugang zum Verständnis des Empfindens und Sich-Bewegens. Eine Totalitätsbeziehung ist nicht aus Einzel-Vorgängen ableitbar, kann nicht als ihre Summe dargestellt werden. (...) Das Empfinden (...) setzt sich nicht aus Empfindungen zusammen, das Sich-Bewegen nicht aus einzelnen Bewegungen. Das empfindende Individuum findet sein Totalitätsverhältnis zur Welt jeweils anders begrenzt in den einzelnen Empfindungen, das Individuum verwirklicht sein Totalitätsverhältnis zur Welt jeweils in den einzelnen Bewegungen, es schlägt von den möglichen Richtungen eine Richtung ein und gelangt immer innerhalb des Totalitätsverhältnisses an eine neue Grenze. Eines(im Original kursiv) kann es nur sein und als eines(im Original kursiv) nur sich im Wechsel der Erlebnisse erhalten, wenn in den Erlebnissen die eine(im Original kursiv) Welt ihm in wechselnden Aspekten und wechselnden Begrenzungen erscheint. Zur Einheit des Ich gehört die Einheit seiner Welt. Das Ich, das im Wechsel seiner Erlebnisse eines bleibt, ist ein werdendes(im Original kursiv) Ich. Als Werdendes ist ihm jedes seiner Momente nur eine jeweilige Begrenzung seiner Totalität. Das Totalitätsverhältnis ist ein potentes. Es wird in den einzelnen Empfindungen aktualisiert und jeweilig begrenzt; im Sich-Bewegen dringt das Individuum über seine jeweiligen Grenzen hinaus, um sich in neue Grenzen eingeschlossen zu finden; von einem Jetzt gelangt es zu einem neuen Jetzt, von einem Hier zu einem anderen Hier. Hier und Jetzt gehören zu jeder Empfindung und zu jeder Bewegung. Das Hier und das Jetzt sind der Ausdruck der Aktualisierung, der Begrenzung und der Jeweiligkeit des Totalitätsverhältnisses.“ (Straus 1956, 255-256)*¹⁸⁵

Wird nun zusammenfassend vorausgesetzt, dass ein empfindendes Individuum sich in der Welt im Trennen und Einigen erlebt, belegen in dieser Hinsicht zunächst diese Kommunikationsformen des Trennens und Einigens eine Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen, da das Sich-Bewegen hier immer selbst eingeschlossen ist. Das Sich-Bewegen-Können wird damit ebenso zur Möglichkeit des Empfindens, deren unmittelbare Einheit deshalb vor jeder Bewegungsausführung und vor jedem Bewegungsvollzug als eine primäre Gegebenheit vorhanden ist.¹⁸⁶ Als unterschiedliche Formen des In-der-Welt-Seins sind sie aufeinander bezogen, bedingen einander und bilden die Grundlage für die verschiedenen Modi des Welt-Erfahrens. An den

¹⁸⁴ Tiwald greift diesen Gedanken des Totalitätsverhältnisses für das Bewegungslernen auf: „Für das Erlernen von Bewegungen bedeutet dies, daß ich versuchen muß, in das vorerst nur allgemein und global Gegebene und auch von mir nur global Wahrgenommene meines **Ist-Standes** praktisch tätig einzudringen. Die Fähigkeit des ‚Bewegung-Sehens‘ entsteht erst mit der Fähigkeit des konkreten ‚Bewegung-Tuns‘. **Selbstbewegen** und **Selbsterkenntnis** sind zwei Seiten desselben Prozesses. In einer konkreten Fragehaltung sollte daher das **un-ganze** Eigene im Auseinander-Setzen des konkreten Globalen in ein differenziertes Besonderes übergeführt werden. Das ‚Bewegen-Lernen‘ könnte man daher genauso gut als ‚Empfinden-Lernen‘ benennen. (...) Es ist dies der Akt des konkreten ‚**Umganges**‘ in der ‚**Begegnung**‘ mit der Wirklichkeit, das dialektische ‚**Auseinander-Setzen**‘ mit der **Praxis**, mit dem situativen **Problem**: mit dem Problem, das einem **zufällt**, das einen **betrifft**, mit dem man **eins ist**, das einen **‚bewegt‘** und mit dem man sich deshalb **auseinander-setzt**. Diese konkrete ‚**Betroffenheit**‘ ist einerseits: • in einer kohärenten Einheit **ge-gründet**, • andererseits ist sie aber bereits der **Impuls** des sich bewegend-empfindenden Auseinander-Setzens. Aus dem in der ‚Betroffenheit‘ selbst ‚**Problem-Sein**‘ wird im ‚Auseinander-Setzen‘ ein erkennendes ‚**Problem-Haben**‘. Dieses ‚**Problem-Haben**‘ ist dann zur **Frage** geworden, die ich beantworten kann, d.h. die ich lösen oder auch **im Haben negieren** kann. (...) Sowohl das **So-Sein der Frage**, als auch das **So-Sein der Antwort** (das So-Sein meiner eigenen Bewegung) wird dadurch für mich immer differenzierter faßbar. Dieser Faßbarkeit der Bewegung als ‚**Haben**‘ geht aber immer die im Akzent pulsierende Einheit von Empfinden und Bewegen als ‚**Sein**‘ voraus. Aus der **Verklebtheit von Frage und Antwort** setze ich die Antwort als ‚**fertige**‘ Bewegung auseinander. Bevor diese ‚**Fertig-keit**‘ aber für mich faßbar wird, **lerne ich im ‚Sein‘ das ‚Bewegen‘**. Diese Ansicht unterscheidet sich von den mechanistischen Sichtweisen des Bewegungslernens (...). Ich lerne vorerst also gar keine **fertigen ‚Bewegungen‘** sondern **‚Bewegungs-weisen‘**.“ (Tiwald 1997, 128-131)

¹⁸⁵ „Will man daher das Empfinden und Sich-Bewegen verstehen, seine Einheit sichtbar werden lassen, ist es nach STRAUS unumgänglich a) das Totalitätsverhältnis anzuerkennen, b) das Empfinden nicht weiterhin primär als Funktion des Körpers zu betrachten (denn damit nimmt es an der Partikularität und Raumstruktur des Körpers teil und kann so nicht mehr in seinem phänomenalen Gehalt erschlossen werden), c) vom Sich-Bewegen und nicht vom Bewegungsvollzug auszugehen und d) sich vom Erleben her dem Empfinden und Sich-Bewegen zu nähern.“ (Marlovits 2001, 64)

¹⁸⁶ „Alle Gegenstände des Empfindens haben einen eigentümlichen zeitlichen Horizont, sie weisen über das Gegenwärtige hinaus in die Zukunft. Das Lockende und das Schreckende, also die Näherung, kann nur von einem Wesen erlebt werden, das sich als werdend im Übergang, in der Wandlung erlebt. Nur für ein Wesen, das sich wandeln kann, gibt es jene Eigenschaften der Dinge, die das ursprüngliche Thema des Empfindens bilden. Die Verhinderung aller Bewegung, die Fesselung macht wohl den Bewegungsvollzug unmöglich, hebt aber das Sich-Bewegen-Können nicht auf. Darum ist der gefesselte Wüterich komisch. Die Wirkung des Komischen geht aus dem Kontrast des Bedrohlichen und der tatsächlichen Verhinderung, die Drohung zu verwirklichen, hervor. Die so verbreitete Neigung, im Käfig gefangene Tiere zu verspüren, entspringt dem Vergnügen, einen solchen Kontrast, die Ohnmacht der wilden bedrohlichen Kraft, zu verspüren. In allen solchen Fällen handelt es sich um ein Einigen und Trennen, d.h. um Näherung und Wandlung. Insofern liegt das Sich-Bewegen-Können vor jedem Bewegungsvollzug. Ich wiederhole noch einmal: Nur ein Wesen, das gemäß der Struktur seines Seins sich bewegen kann, kann ein empfindendes Wesen sein (...).“ (Straus 1956, 241-242)

Beispielen des „Tanzens“ und des „Gleitens“ lässt sich dieser innere Zusammenhang von Empfinden und Sich-Bewegen gerade dann nachweisen, wenn diese Bewegungsphänomene vom Standpunkt des Erlebens betrachtet und die Eigenschaften des Empfindens, Sich-Bewegens, der Sinne und der einzelnen Kommunikationsformen darin eingeschlossen werden.

Für Straus beruhen in dieser Hinsicht alle tänzerischen Kunstformen auf der Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen. Eine spezifische Form ist dann das Gestaltungsergebnis dieser unmittelbaren Verbundenheit.

„Die Kunstformen des Tanzes sind möglich nur als besondere Gestaltung jener zuvor bestehenden Einheit von sinnlichem Eindruck und Bewegung überhaupt. Die Bewegungen eines Tanzes mögen so künstlich sein wie sie wollen, das Künstliche, das Erfundene und Erlernbare an ihnen ist stets nur das Besondere; das Allgemeine aber, wovon sie eine Besonderung sind, die Einheit von Musik und Bewegung ist eine ursprüngliche, keine künstliche, keine erfundene und keine erlernte. Die Allgemeinheit dieses Zusammenhangs gilt es richtig zu sehen. Am Phänomen des Tanzes ist die Einheit von Empfinden und Bewegen sinnfällig. Indessen ist die Einheit nicht auf diesen Sonderfall beschränkt; sie begreift alles Empfinden und alle beseelte Bewegung in sich, gerade so wie die Einheit der Sinne nicht auf die ungewöhnlichen Erscheinungen des Mitempfindens beschränkt ist.“ (Straus 1956, 240)

Gerade bei Kindern ist in diesem Zusammenhang zu beobachten, dass ihre Bewegungen unmittelbar und ohne die Verknüpfung mit besonderen konkreten oder erlernten Tanzschritten der Musik folgen und sie im sinnlichen Hören das als schwingend Empfundene direkt in ein schwingendes Sich-Bewegen umsetzen (Vgl. Straus 1956, 239-240).

„Der innere Zusammenhang von Empfinden und Sich-Bewegen ist direkt und unmittelbar. Er stellt somit auch ein machtvolles (im Original kursiv)Verhältnis dar. Die Einheit besitzt Macht. Dies zeigt sich am Versuch, zum Erklängen eines Walzers Hip-Hop-Bewegungen machen zu müssen. Man muß sich ‚mit aller Gewalt zusammennehmen‘ und gegen die verspürten schwingenden Impulse (d.h. gegen den unmittelbaren Zusammenhang) sich zu behaupten trachten, ansonsten mißlingt der Versuch. Am besten, man hört ‚nur mit einem Ohr hin‘, das heißt dämpft die Wirkung des Schwungvollen der Musik im Empfinden ab, indem man etwa an etwas anderes ‚denkt‘. Aus dem Verständnis von STRAUS: Man begibt sich in ein anderes Kommunikationsverhältnis zum Gehörten. Man läßt sich im Hören nicht mehr anmuten, sondern hört zu.“ (Marlovits 2001, 67)

Auch das Empfinden von Glätte (Vgl. Straus 1956, 385-386) und das Empfinden von anderen taktilen Qualitäten wie von Rauem, Hartem usw., die aus der Tastbewegung hervorgehen, ist hier

„kein Feststellen objektiver Gegebenheiten und Beschaffenheiten, sondern ein Vorgang der Auseinandersetzung mit der Welt.“ (Straus 1956, 386)

Nur im Bewegungsgeschehen, in der Bewegung selbst, kann daher etwas über die Beschaffenheit und die Form empfunden werden. Somit wird das Gleiten von Straus als Bewegung gekennzeichnet, in der das Glatte selbst erst empfunden wird. Sowohl die Art des Bewegens als auch das Empfinden werden hier durch ihren Fort- und Übergang von Moment zu Moment und ihr Verhältnis zueinander bestimmt.

„Das Gleiten gibt uns Weite. Darum sind gleitende Bewegungen meist erfreulich. Sie steigern das Erlebnis des Könnens, geben ein Bewußtsein der vitalen Freiheit. Aber das Gleiten verlangt als kontinuierliche Bewegung eine Fortdauer, eine Bestätigung gleichsam des früheren Momentes durch den späteren. Das Gleiten kennt keinen Halt und keine Ruhe. Dieses Ohne-Halt-Sein des Gleitens ist das Beglückende und das Bedrohliche am Gleiten und an der Glätte (...), die wir im Empfinden noch nicht voneinander trennen können. Die Bestätigung kann ausbleiben, das Gleiten ist vom Sturz bedroht. Die Bewegung des Gleitens ist darum zwar für einige ein Vergnügen, andere aber versetzt sie in Angst. Das Gleiten ist für das Erleben ambivalent, wie schon der metaphorische Gebrauch des Wortes anzeigt; denn bald wird das Gleiten als Ausdruck der mühelosen, sanften Bewegung und der Überwindung des Raumes,

bald als Ausdruck des beginnenden Sturzes gebraucht. Ebenso doppelsinnig ist das Wort ‚glatt‘.“ (Straus 1956, 386)

Diese Ambivalenz kann sich aber nur dann einstellen, wenn sich eine primäre Kommunikationsform von Ich und Welt durch die Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen einstellt. Die gleitende Bewegung erfasst das Individuum z.B. dann in seiner Ganzheit, wenn es ausrutscht, während beim Versuch, sich vom glatten Boden zu erheben, und im Fall der Überprüfung der Bodeneigenschaften das Kommunikationsverhältnis ein wahrnehmendes und erkennendes geworden ist. Der Übergang vom Empfinden zum Wahrnehmen und zum späteren Erkennen ergibt sich in diesem Zusammenhang auch durch eine Unterscheidung zwischen gleitender, tastender und betastender Handbewegung.

„Beim betastenden Prüfen der Hand ist in der Regel die Kommunikation des Empfindens schon aufgehoben. In die gleitende Bewegung gehe ich noch im ganzen ein; beim prüfenden Tasten aber verharre ich in Ruhe, nur die Hand und (zu ihrer Unterstützung) der Arm sind in Bewegung. Ich schicke die Hand aus auf Erkundigung, bediene mich ihrer als Werkzeug, d.i. als Organ. (...) Nicht das Tasten, erst das Betasten gibt die Tastqualität. Im Empfinden gleiten wir weiter, im Wahrnehmen stellen wir fest. Das Tasten ist vom Betasten in gleicher Weise zu scheiden, wie das Hören vom Zuhören, das Sehen vom Ansehen.“ (Straus 1956, 387)¹⁸⁷

Der Zusammenhang von Empfinden und Sich-Bewegen wird von Straus auch am „Lernen von Bewegungen“ exemplarisch verdeutlicht. Im Gegensatz zu dem Klassifikationsversuch von James, der Bewegungsphänomene in willkürliche, automatische und reflexartige Bewegungen¹⁸⁸ einteilt, können Aussagen über das Lernen von Bewegungen nur vom Sich-Bewegen selbst aus getroffen werden. Auch wenn nach Straus

„zur Ausführung einer bestimmten Bewegung ein aus der Erfahrung stammendes Vorwissen gehört“ (Straus 1956, 262),

bilden nicht einzelne Bewegungen oder Bewegungsvollzüge den Ausgangspunkt seiner phänomenologischen Betrachtungen, sondern das Sich-Bewegen und das Sich-Bewegen-Können.

„Um bestimmte (im Original kursiv) Willkürhandlungen auszuführen, muß man überhaupt(im Original kursiv) Willkürhandlungen ausführen können, um etwas Bestimmtes zu wollen, muß man überhaupt

¹⁸⁷ Marlovits verdeutlicht den Zusammenhang von Empfinden und Sich-Bewegen noch am Beispiel des „Ekels“: „Auch am Ekel zeigt sich, daß wir es beim sinnlichen Erleben des Taktilen, Visuellen, Auditiven etc. zuerst einmal nicht mit dem Aufnehmen objektiver Daten zu tun haben (die wir dann ‚haben‘), nicht mit einem ‚rein‘ körperlichen Zustand, sondern mit einem Prozeß, einer Bewegung(im Original kursiv)(...). Auch am Phänomen des Ekels zeigt sich der innere Zusammenhang von Empfinden und lebendiger Bewegung. Wenn wir uns vor einem Ding ekeln, entsteht gleichzeitig in uns die Bewegungstendenz des ‚von weg‘. Wir möchten uns von dem ekeligen Ding trennen, vor allem dann, wenn wir ihm zu nahe sind. Nicht die Dinge ‚an sich‘ sind ekelig, denn die Gegenstände, vor denen wir uns ekeln, erlernen wir größtenteils durch sozialisierende Einflüsse. Das Wie des Ekels, die Empfindensmodalität, muß jedoch nicht gelernt werden. Jeder kennt das Sich-Winden und Weg-Wollen vor dem Ekeligen. Daran können wir an uns verschiedene Intensitäten des Ekels feststellen, die gleichzeitig mit dem Abstand und der sinnlichen Berührungsweise zusammenhängen. (...)Nun gibt es nach STRAUS aber auch ein entgegengesetztes Verhalten, welches sich darin zeigt, daß sich mit einer Verringerung des Abstandes kein Ekel im Empfinden einstellt. STRAUS nennt als Beispiel das erotische Zusammensein von Mann und Frau, das auch vor der Berührung oder Liebkosung der geheimsten, oft auch schleimigen Teile des anderen nicht zurückschreckt, wogegen die gleichen Teile bei einem fremden Menschen schon beim Anblick Ekel hervorrufen könnten. Und noch mehr: Wir stellen fest, daß wir mit dem Berühren oftmals weniger Probleme haben als etwa mit dem Anblicken.“ (Marlovits 2001, 69-70)

¹⁸⁸ „Die willkürliche Bewegung und damit das Sich-Bewegen ist für JAMES und alle, die ihm folgten, nur eine Wiederholung ursprünglich reflektorischer Bewegungen unter bestimmten abgewandelten Umständen. Die reflektorische Bewegung an sich beruht auf einer Entladung motorischer Nervenzellen. Die Bezeichnung ‚motorische Entladung‘ weist darauf hin, daß die Bewegung als kausal bewirkter Bewegungsablauf verstanden wird; auslösend sind irgendwelche zentripetalen Erregungen, die durch äußere Reize hervorgerufen werden oder die im Organismus selbst entstehen. Willkürlich werden die reflektorischen Bewegungen dadurch, daß an die Stelle der ursprünglichen Reize Vorstellungen treten. Es sind die Vorstellung der Empfindungen, welche die reflektorische Bewegung ursprünglich begleitet und mit ihr sich frei assoziiert haben. Werden solche Vorstellungen in dem Bewußtsein wieder geweckt, so bewirken sie an Stelle der ursprünglichen zentripetalen Erregungen eine motorische Entladung.“ (Straus 1956, 262)

wollen können, um sich in bestimmter Weise zu bewegen, muß man sich überhaupt bewegen können. Die Bestimmung stammt wohl aus der Erfahrung. Aber zur Bestimmung der Selbst-Bewegung kommt es doch nur darum, weil das Bewegen in sich bestimmbar ist; und das wiederum ist es, weil zum jeweiligen Erlebnis das Erleben von Grenze und Richtung gehört. In seinem jeweiligen Begrenztsein und Gerichtet-Sein auf die Totalität ist das Erleben bestimmbar und begrenztbar. Mit jener Beziehung der Jeweiligkeit zur Totalität ist die Möglichkeit der Ordnung und Zuordnung des bestimmten Maßes und der bestimmten Grenze gegeben.“ (Straus 1956, 263)

Für Straus lässt sich eine zielgerichtete Bewegung aber nicht einfach durch die Wiederholung einer spontanen und zufälligen Bewegung erklären. Das Lernen von Bewegungen folgt vielmehr einer inneren Struktur, deren Differenzierung wesentlich mit dem Empfinden zusammenhängt. Die Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen wird als etwas Ganzes, Unmittelbares und Unbestimmtes zunehmend in verschiedene Bewegungen mit verschiedenen Qualitäten und Intensitäten differenziert.

„Es handelt sich dabei um eine allmähliche Differenzierung von Bewegungen und (im Original kursiv) von sensorischen Daten, von einer Aufgliederung des Sinnesgebietes, einer Schaffung von Konstanten, einer Eingliederung der einzelnen Bewegungen in diesen Bereich, was wiederum eine Differenzierung der Bewegungen, ein Erfassen ihres Maßes erfordert. (...) Das Filigran der Bewegungen wird erlernt. Es ist ja gar nicht richtig, daß einzelne Bewegungen erlernt werden. Gelernt wird eine neue Bewegungsweise (im Original kursiv), der Schüler lernt es, sich in einem Bereich zu bewegen, dessen Dimensionen kleiner sind, als die der alltäglichen, natürlichen Bewegungen. Die Bewegungen kommen nie einzeln vor, sondern in der Folge, im Wechsel, im Übergang. Richtig werden die Bewegungen dann, wenn sie auf den bestimmten Wechsel, auf die Gegenbewegung hin mit angesetzt sind. Die Abstufung, die Bremsung, die Variation der Richtung, der Übergang müssen erlernt werden (...). Die Redeweise von den Einzelbewegungen (in der Mehrzahl) verdeckt die Tatsache, daß keine Bewegung von sich aus anfängt. Wir sind nie am Anfang, der Anfangspunkt einer Bewegung ist immer der Endpunkt einer vorangehenden. Alle Bewegungen geschehen im Übergang und Wechsel. Die Zäsur ist das Problem. Nicht Einzelbewegungen nach dem Prinzip von ‚Versuch und Irrtum‘ werden erlernt, sondern die Gliederung des Sich-Bewegens und die Bewegung der Glieder im Verhältnis zu den sichtbaren, hörbaren, tastbaren Gegenständen in ihrer räumlichen Anordnung.“ (Straus 1956, 263-264) ¹⁸⁹

Die Art der Struktur und die Komplexität des erlernten Sich-Bewegen-Könnens und die Bewegungsfolgen, der Bewegungswechsel und die Bewegungsabstufungen bestimmen in dieser Hinsicht einen unterschiedlichen Schwierigkeitsgrad der Bewegungen. Charakteristisch für das Erlernen von sportlichen Bewegungen ist hier die Konstruktion eines Rahmens durch eine vorangehende und nachfolgende Ruhelage. Durch diesen Rahmen wird das Sich-Bewegen zu einer Einzelbewegung (Vgl. Straus 1956, 264).

„Wir erhalten eine Ausgangsstellung (im Original kursiv) und eine Endstellung (im Original kursiv). Beide Stellungen werden übersehbar gemacht, werden als solche aus dem Gesamtgeschehen herausgehoben, sie werden aus der pathischen in die gnostische Sphäre transponiert und damit erst eigentlich wahrnehmbar und wiederholbar. Es folgt im Gang der Ausbildung das Erlernen der beiden Positionen in all ihren Feinheiten. Es folgt weiter ein Erlernen des Übergangs von der Ausgangsstellung zur Endstellung in allen Feinheiten. Schließlich wird die Umrahmung aufgehoben. Mußte anfangs zur Ausführung der Bewegung Aufstellung genommen werden, so verlangt eine völlige Beherrschung der Bewegung, daß sie von einem beliebigen Zugang und mit einem beliebigen Abgang ausgeführt werden kann. Fast alle zu erlernenden technischen Bewegungen sind in der Regel ‚unnatürlich‘. Sie sind nicht geradezu auf das Ziel gerichtet, sondern es gehört zu ihrer Ausführung (z.B. des Rückhandschlags beim

¹⁸⁹ Straus lehnt in diesem Zusammenhang jede atomistische Bewegungstheorie ab. Er konkretisiert hier seine Überlegungen in Bezug auf die Bewegungstheorie von „Versuch und Irrtum“: „Beim Herumhantieren im Zimmer geriet ich unversehens an eine Türe und kam ins Freie. Die von der Tür bewirkten optischen Empfindungen verbanden sich mit einem Gefühl der Lust. Die lustbetonten optischen Eindrücke erwecken nun jedesmal von neuem kinaesthetische Vorstellungen des Gehens. Ich ging also zur Tür; fünfmal stieß ich mich ans linke Bein (das tat weh); fünfmal stieß ich mich ans rechte Bein (das tat auch weh); dazwischen ging ich fünfmal, ohne mich rechts oder links zu stoßen. Da verbanden sich die lustbetonten optischen Empfindungen nicht etwa mit den unlustbetonten kinaesthetischen Vorstellungen des linksgestoßenen oder des rechtsgestoßenen Gehens, sondern mit den kinaesthetischen Vorstellungen des mittleren richtigen Wegs. Sehe ich jetzt die Tür, dann werden diese Gruppen kinaesthetischer Vorstellungen wach, und ihre bewegungsauslösende Tendenz bewirkt mein Gehen. In der Vergangenheit hat sich durch wiederholte Verknüpfungen eine Walze gebildet; sie läuft, auf irgendeine Weise in Betrieb gesetzt, ab, in voller mechanischer Sinnlosigkeit, gleichgültig gegen die aktuelle Gegenwart. (...) Eine derartige Theorie muß bei dem ersten Versuch ernsthafter Durchführung scheitern.“ (Straus 1956, 268)

Tennispiel) die Vorbereitung, das Ausholen, bei dem die Gegenrichtung, der Umweg die eigentliche Bewegung einleiten. Man kann mit Recht sagen, daß das Erlernen von Handfertigkeiten auf einer Verneinung der aktuellen Situation, auf einer Unterbrechung der primären Kommunikation und einer Vergegenständlichung des eigenen Leibes beruht. Wir lernen unseren Körper wie ein Instrument zu behandeln. Das Lernen ist beendet, wenn nach Aufhebung der Umrahmung die neue Bewegungsweise mit allen vorbereitenden Bewegungen, Gegenrichtungen und Umwegen wieder in die primäre Kommunikation aufgenommen ist.“ (Straus 1956, 264)

Durch die Rahmung und die Ruhelagen wird der Strom des Sich-Bewegens unterbrochen und ein Freiraum geschaffen, in dem die Gestaltung und die Form eines „unnatürlichen“ Sich-Bewegens ihren Ort, ihren Raum und ihre Zeitlichkeit haben kann. Das Erlernen neuer Bewegungsweisen, neuer Ordnungen des Sich-Bewegens, findet seine Grundlage also in dem Sich-Bewegen, das die Momente der Bewegungsrichtung, der Bewegungsbegrenzung und des Bewegungsprozesses bereits in sich enthält. Erst diese Bewegungsmomente bestimmen dann das Maß, welches für eine bestimmte Bewegungsweise typisch ist und diese überhaupt erst möglich macht.

„Wir lernen den Übergang, den bestimmten Richtungswechsel und, zwar nicht einen einzelnen, sondern eine Folge von solchen. Plump nennen wir die Bewegung, die, nicht auf den Übergang, den bestimmten oder den möglichen angelegt, unversehens auf einen Widerstand stößt, die an ein Ende und nicht an eine Grenze gelangt; anmutig dagegen sind jene Bewegungen, die ihr Maß, ihre Begrenzungen in sich tragen, Anfang und Ende als Übergang erscheinen lassen. Der Sturz ist das Gegenteil der lebendigen Bewegung. Am Stürzenden wird der Gegensatz der lebendigen und der mechanischen Bewegung unmittelbar anschaulich. (...) Bei einem Bergsteiger, der fehltritt und in den Abgrund stürzt, ist die Möglichkeit des Bewegungsvollzugs während des Sturzes erhalten, aber schon im Stürzen ist er verwandelt. Der Sturz dauert, bis der fallende Körper aufschlägt, bis die Fallbewegung von außen her beendet worden ist. Die mechanische Bewegung dauert an oder hört auf, sie kommt an ein Ende. Die lebendige Bewegung kommt an ihr(im Original kursiv) Ende. (...) Die lebendige Bewegung führt von einem Hier zum Dort, sie hat die Verschiedenheit der Raumstellen selbst zur Voraussetzung. Der Schwimmer, der vom Turm springt, gleicht in etwas dem Bergsteiger, der abstürzt. Beide fallen. Aber die Bewegung des Springers gelangt nicht an ein Ende, sondern an ihre Grenze, an der sie in eine andere Bewegung übergeht.“ (Straus 1956, 269-270)

Die innere Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen bildet demnach die Voraussetzung für Bewegungsübergänge und Richtungswechsel im Sich-Bewegen und für deren Strukturierung und Differenzierung. Dabei steht diese Einheit immer in einem konkreten Verhältnis zur Welt, zum Total des Ich-Welt-Verhältnisses. Zunächst werden deshalb nach Straus keine für sich allein definierten Bewegungen erlernt, sondern ein Sich-Bewegen in einer Umwelt.

„Sich-bewegen-lernen heißt: die Gliederungen, die Zäsuren lernen, heißt: aus der möglichen Allseitigkeit der Richtungen, also aus der vorläufigen Unbestimmtheit in bestimmte Richtungen, von einer zur anderen überzugehen. Sich-bewegen-lernen bedeutet demnach ein Eindringen in die Ordnung der Empfindungen, d.h. dessen, was sich im Empfinden zeigt, und in die Ordnung der Bewegungen und in die mögliche Zuordnung von Bewegung und Empfindung (...). Diese Zuordnung ist aber keine nachträglich vollzogene Zusammenfassung getrennter Elemente. Die individuelle Zuordnung erfolgt faktisch darum, weil die Bewegungen in sich von Anfang an bestimmbar sind.“ (Straus 1956, 271)

Im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Raum- und Zeitvorstellungen sind das empfindende und sich-bewegende Erfahren von Welt dabei durch ein subjektives Raum- und Zeiterleben gekennzeichnet. Die Art und Weise des Welt-Erfahrens ist hier bestimmt durch die Strukturen, die die Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen auszeichnen. Mit den Begriffen des „Aktions- und des Spielraumes“ beschreibt Straus diese Räume, in denen ein empfindendes Individuum sich bewegt. Der Aktionsraum, in den ein empfindendes Individuum eingeordnet ist und in dem es ein Ich-Welt-Verhältnis entwickelt, ist der Gesamttraum, der durch die Kommunikationsformen des Empfindens, des Lockenden und Schreckenden und des Einigens und Trennens strukturiert und gestaltet wird.

„In bezug auf den Menschen erstreckt sich der durch das Empfinden vorgestaltete und gegliederte Aktionsraum auch auf soziale Realitäten, auf die zwischenmenschliche Interaktion. Auch darin gibt es ‚Räume‘, die man meidet und solche, die man liebend gern aufsucht. Ein freundlich empfundener Raum (Lächeln eines Menschen) lädt zum Eintreten (in ein Gespräch) und zum Bleiben ein. Man tritt in Kontakt, geht dem Lockenden der Situation nach und begibt sich in eine Richtungsgemeinschaft. Wichtig ist zu betonen, daß die Gliederung des Raumes nicht etwa gelernt werden muß, womöglich im Sinne von Assoziationsprozessen, sondern daß diese Gliederung bereits etwas von Anfang an Bestehendes ist, quasi einen natürlichen Zusammenhang (im Original kursiv) darstellt. Die Gliederung des Raumes wird empfunden. Alle Formen tierischer und menschlicher Bewegung, die in diesem Aktionsraum stattfinden, sind nach STRAUS immer ganzheitlich, d.h. immer ist das gesamte Individuum an der Bewegung beteiligt. (...) Die Bewegungsrichtungen sind dabei primär bestimmt durch ‚... die Gegenstände innerhalb des Sinnen-Horizonts...‘ (...), die lockend und schreckend wirken und nicht durch für sich wirkende Reize. Psychologisch gesehen ist daher nicht die mikroskopische Struktur irgendwelcher Muskelgruppen Gegenstand der Bewegung, sondern die makroskopisch sichtbare Gesamtsituation, die die Bewegungsform wesentlich bestimmt.“ (Marlovits 2001, 71-72)

Der Begriff „Spielraum“ wird von Straus zur Definition der besonderen Form von Raum und Zeit gebraucht, die sich einem Individuum in der Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen eröffnet. Die sich hier aufspannenden Bewegungsmöglichkeiten sind für das Individuum durch elementare Strukturen bestimmt, die als erlebbare Formen mit „Hier und Jetzt“, „Drinne und Draußen“ und „Start und Ziel“ benannt werden. „Hier und Jetzt“ bilden für Straus aber keine Kategorien eines objektiven, allgemeinen Raumes und einer objektiven, allgemeinen Zeit, sondern „Hier und Jetzt“ sind eintretende und notwendige Begrenzungen eines Total-Verhältnisses von Individuum und Welt, die einen Spielraum durch Begrenzung aufschließen.

„Im Hier und Jetzt wird die Totalität der Ich-Welt-Beziehung in ihrer jeweiligen Begrenzung enthüllt. Jedem Jetzt folgt ein anderes Jetzt und dieses wieder wird von einem dritten abgelöst. Von keinem läßt sich sagen, daß es das (im Original kursiv) Jetzt sei, aber von allen Momenten, ungeachtet ihres inhaltlichen Wechsels, gilt, daß sie jetzt sind (...). So kennzeichnet die Bezeichnung ‚Jetzt‘ in einer seltsamen Paradoxie keinen Moment als solchen objektiv und allgemein, aber jeden als meinen. In einer wunderbaren Verdichtung faßt die Sprache in dem Ausdruck des Jetzt zusammen, daß das unmittelbare sinnliche Erleben eine Ich-Welt-Beziehung ist, die meine ist, die eine totale ist, aber in einer jeweiligen Begrenzung. All dies zusammen bestimmt erst das Jetzt. (...) Das Jetzt scheidet sich von einem Noch-nicht-Jetzt und einem Nicht-mehr-Jetzt; das Jetzt ist wirklich Zeit (im Original kursiv) punkt. Das Fließende des Zeitlichen, der Übergang vom Noch-Nicht durch das Jetzt zum Nicht-Mehr gehört zum Wesen des Jetzt. Das Jetzt verweist auf das Nicht-Jetzt der Vergangenheit und der Zukunft. Im Jetzt erlebe ich meine Ich-Welt-Beziehung als werdende und mich als Werdenden. Indem das Jetzt im Übergang jedem Inhalt sich anschmiegt, indem es also alles in voller Beliebigkeit als Jetzt bestehen läßt, zeigt es jeden Moment nur als Moment der einen (im Original kursiv) Totalitätsbeziehung, als deren jeweilige Begrenzung.“ (Straus 1956, 257)

Ist damit durch diese Begrenzung im „Hier“ auch für das sich-bewegende Individuum eine Standortbestimmung und durch die komplementäre Form des „Dort“ und „Danach“ eine Richtung¹⁹⁰ verbunden, ist die zeitliche Form des Jetzt das Empfinden eines Gegenwärtigseins, das durch die Kategorie einer objektiv messbaren Zeit nicht erfasst wird.

„Da der Empfindende nicht Empfindungen hat, sondern empfindend sich und die Welt im Wandel des Werdens erlebt, gehört Zeitlichkeit immanent zu dem Gehalt des Empfindens. Das zeitliche Moment des Werdens und Mitwerdens ist von dem Empfinden untrennbar. Damit soll nicht gesagt sein, daß

¹⁹⁰ *„Als jeweilige und darum als begrenzende, über die hinaus ich allseitig gerichtet bin – beides ist voneinander unabtrennbar im Totalitätsverhältnis fundiert – erlebe ich die Erscheinungen als widerständig. Widerstand gibt es nicht als bloßes Tast-Quale, Widerstand gibt es nur für ein vorgängiges Gerichtet-Sein auf die Totalität; ein solche Gerichtet-Sein auf die Totalität bedeutet aber schon über das Widerstehende hinaus zu sein. Das Widerstehende steht zwischen mir und dem Größeren, worauf ich vorgängig gerichtet bin. Das widerständig Begrenzende schließt mich ein, umschließt mich oder schließt mich aus. Das widerständig Begrenzende hat etwas dahinter, von dem es mich fernhält, oder etwas darinnen, zu dem es mich nicht gelangen läßt. Jede Grenze ist doppelgesichtig. (...) Dieses Sich-Richten gegen einen Widerstand über eine erscheinende Grenze hinaus in das Innere, das hinter der Grenze verborgen ist, kann nicht aus einzelnen Empfindungen und einzelnen Bewegungsphasen erklärt werden. In der Totalitätsbeziehung ist die Einheit von Empfindung und Bewegung begründet.“ (Straus 1956, 258-259)*

Zeitempfindungen, womöglich in Urteilen mitteilbare Zeitempfindungen, eine Komponente aller Empfindungen seien. Gerade so aber, in dieser Entstellung, ist die Zeit in der traditionellen Lehre der Empfindungen zumeist behandelt worden. (...) Übereinstimmend werden (...) stets objektive Daten, das Nacheinander, das Früher-Später, der Ort in der Zeitreihe, Anfangen und Aufhören, Dauer und Wechsel, als Gehalt der Zeitempfindungen angeführt. Aber wenn ein Ton einsetzt, so ist sein Anfangen gegenwärtig(im Original kursiv), wenn er verklingt, sein Verklingen, wenn er dauert, sein Dauern, wenn er nach Pausen wieder erklingt, seine rhythmische Wiederholung. Alle diese objektiven zeitlichen Momente sind im Empfinden gegenwärtig. Das Gegenwärtigsein, das ‚Jetzt‘ des Anfangens und Aufhörens, des Dauerns und Wechselns, des Ruhens und Bewegtseins ist ein neues zeitliches Moment, in das die anderen alle eingehen können. Das Gegenwärtigsein ist das eigentliche dem Empfinden zugehörige zeitliche Moment.“ (Straus 1956, 367-368)

In dieser Hinsicht ist der empfundene Raum für Straus nicht wie ein Behälter aufzufassen, in dem Körper ihre Lage verändern. Der Raum des Empfindens und Bewegens ist hier mit

der Grundform des primären Erlebens als Erleben des Werdens“ (Straus 1956, 366)

zu vergleichen. In diesem Raumerleben stellt sich ein Tiefeneindruck ein, der in einer subjektiven Perspektive die Objektbedingungen im Ich-Welt-Verhältnis bestimmt, ordnet und im Sich-Bewegen einen Raum eröffnet.

„In der Tiefe habe ich die Dinge für mich, nur von meinem Standpunkt aus, nur in meiner Perspektive. Mit dem Tiefeneindruck bestimme ich das räumliche Verhältnis der Dinge zu mir und(im Original kursiv)meines zu ihnen; das ‚für mich‘ gehört zum Gehalte des Erlebens zur Tiefe (...). Die Tiefe aber wird mir nicht erst durch eine nachfolgende Reflexion enthüllt; im unmittelbaren Eindruck des Tiefensehens habe ich die Dinge für mich vor mir und mich vor ihnen, erlebe ich mich im(im Original kursiv)Raum. Der Sehraum wird wahrhaftig nicht erst durch die Diskrepanzen zum subjektiven Raum; er ist nicht nur ein die Ordnung des objektiven Raumes verzerrendes Bild; subjektiv ist er, weil ich in diesem Raume mich hier(im Original kursiv) und die Dinge dort (im Original kursiv) erlebe. (...) Von der Tiefe ist die Richtung nicht abtrennbar.“ (Straus 1956, 366-367)

Durch die doppelte Gerichtetheit des Tiefeneindrucks erfährt das Individuum in einer ersten Orientierung die räumlichen Verhältnisse der Objekte in Bezug auf sich selbst. Straus bestimmt deshalb die „Ferne“ als eine raumzeitliche Form von Empfinden und Sich-Bewegen, die sich eben nur in Relation zu einem empfindenden und werdenden Individuum definieren lässt. „Nähe und Ferne“, „Dort und Hier“, „Jetzt und Dann“ sind deshalb nur in einem Gesamtverhältnis, in dem sich jedes Individuum befindet, einzuordnen.

„Ferne ist weder Länge noch Abstand. Längen kann ich messen, für die Ferne gibt es kein objektives Maß. Abstände können im Raum transponiert werden; die Ferne ist nicht transponierbar. Entfernungen können zurückgelegt werden, aber wohin wir auch gelangen mögen, stets tut sich eine neue Ferne auf. Die phänomenale Welt der Ferne ist aus der objektivierten nicht ableitbar. Die Ferne ist ein Urphänomen. Ferne wird nicht empfunden; das Empfinden entfaltet sich in die Ferne. Es gibt keine Ferne ohne ein sinnlich empfindendes und bewegliches Subjekt, es gibt keine Sinnlichkeit ohne Ferne. (...) Nur solange ich auf meine Welt gerichtet bin, in ihr, im Einigen und Trennen, mich empfindend bewege und bewegend empfinde, öffnet sich mir die Ferne, gliedert sich mir die Ferne in fern und nah. Beides aber, das Nahe wie die Ferne, sie sind das Andere(im Original kursiv), das ich noch nicht habe, wo ich noch nicht bin, oder das ich nicht mehr habe, wo ich nicht mehr bin. Zur Nähe wie zur Ferne gehört das zeitliche Moment des Noch-Nicht oder des Nicht-Mehr. (...) Die Ferne ist also die raumzeitliche Form des Empfindens. Im sinnlichen Empfinden sind Raum und Zeit noch nicht als zwei starre Formen der Anschauung auseinandergetreten. Darum ist die Ferne auch nicht allein die raumzeitliche Form des Empfindens, sie ist zugleich die raumzeitliche Form der lebendigen Bewegung. Nur sofern ich mich auf die Welt richte, nach dem, was ich nicht habe, verlangend strebe und, nach dem Anderen verlangend, mich selbst verändere, kann es für mich Nahes und Fernes geben. Weil ich mich nähern kann, gibt es für mich Nähe und Ferne.“ (Straus 1956, 408)

Auch „Drinne und Draußen“ bilden für Straus Strukturen des Spielraumes. Sie konstituieren keine objektive räumliche Beziehung, wie sie für Objekte charakteristisch ist, sondern „Drinne und Draußen“ stehen in Relation zum Ganzen, zur Totalität der Welt. Als Phänomene des Spielraumes sind sie Begrenzungen und Strukturen dieses Totalitätsverhältnisses von Ich und Welt, das ohne diese Begrenzung einen offenen Aktionsraum darstellt. Das bestimmende Moment ist demnach die Relation zu einer Aktion oder einem Aktionssystem, in dem das Individuum agieren (Drinne) kann oder von dem es ausgeschlossen bleibt (Draußen).¹⁹¹ Die Relation von „Drinne und Draußen“ begrenzt in dieser Hinsicht das Totalitätsverhältnis von Ich und Welt, in dem weder das „Drinne und Draußen“ noch das „Ich und Welt“ „für sich“ allein bestehen können. Das Verhältnis von Ich und Welt des sich bewegenden und empfindenden Individuums definiert daher die Beziehung von „Drinne und Draußen“, die keine Kategorien eines räumlichen „Innen und Außen“ sind.

„Die Relation Drinne - Draußen ist (...) kein räumliches Phänomen, sie ist ein Phänomen des Spielraumes (im Original kursiv). Sie gliedert sich in das Eingeschlossen-Sein, das Ausgeschlossen-Sein und das Sich-Verschließen. (...) Ist das Drinne - Draußen aber eine Beziehung, die es nur für ein Wesen gibt, das sich als werdendes Ganzes zum Ganzen der Welt verhält, dann kann das Drinne und Draußen nicht nachträglich zu den Empfindungen hinzukommen. Denn nur als Empfindende und Sich-Bewegende haben Mensch und Tier das bezeichnete Verhältnis zur Welt, nur als Empfindende und Sich-Bewegende haben sie Allseitigkeit und Erstreckung und auch Horizonte und Begrenzungen der Allseitigkeit. Das Drinne - Draußen ist ursprünglich eine Begrenzung und Gliederung in dem Verhältnis von Ich und Welt; so wenig als es ein Drinne für sich und ein Draußen für sich gibt, so wenig gibt es auch ein Ich für sich und eine Welt für sich und dazwischen die Grenzen von Drinne und Draußen. Die Grenze verläuft auch nicht gleichsam auf der Oberfläche des Leibes und trennt den Leib von seiner Umwelt. (...) Der Leib ist Mittler zwischen Ich und Welt. Er gehört nicht völlig zum Inneren und nicht völlig zum Äußeren. (...) Die Scheidung Drinne und Draußen verläuft innerhalb meiner Welt, nicht zwischen Ich und Welt, sie scheidet nicht Dinge von Dingen, noch Räume von Räumen. Wenn man also beim Verhältnis des Ich zu seiner Welt von einem Inneren und einem Äußeren spricht, so darf dieser Ausdruck nicht räumlich verstanden werden. Das Verhältnis des Inneren und Äußeren, des Ich und seiner Welt, ist nicht das Verhältnis von zwei Räumen, dem innerleiblichen und dem außerleiblichen. (...) Der Beobachtende ist selbst ein Empfindender und Wahrnehmender. Als Empfindender hat er seine Welt, empfindet er sich in seiner Welt. Sie gliedert sich in ein Drinne und Draußen als jeweilige Begrenzung seines Verhaltens zur Welt. Das Drinne und Draußen ist relativ auf den Empfindenden und sein Totalitätsverhältnis zur Welt. Es ist abgeteilt in ein Drinne-Sein (Eingeschlossenheit), ein Draußen-Sein (Ausgeschlossenheit) und ein Sich-Verschließen.“ (Straus 1956, 251-253)

Straus unterscheidet nun außerdem für seine psychologische Analyse der Selbst-Bewegung die Strukturen von „Start und Ziel“. Nicht nur das Ziel der Selbst-Bewegung und konkrete Zielvorstellungen gehen hier in seine Beobachtungen ein, sondern auch der „Aufenthalt“ und der „Start“ eines sich selbst-bewegenden Individuums und seine Bedingungen, die die Bewegungsgestaltung entscheidend mitbestimmen. Ziel und Start konstituieren also einen Rahmen, einen Spielraum, in dem sich das Individuum empfindend bewegen kann. Sind Zielvorstellungen zunächst auch von den Startbedingungen abhängig, bilden sie eine erste Strukturierung eines aktuellen Aktionsraumes (Start/Hier), der durch das Sich-Bewegen-Können und die Bewegungen zum Spielraum (Ziel/Dort) erweitert wird. Das Begehren, das „Noch-nicht-Haben“ ist in dieser Hinsicht entscheidend für ein Verhältnis von „Start und Ziel“. Die Möglichkeit, das Begehrte zu erreichen oder sich mit dem Begehrten zu vereinigen, deckt dann den inneren Zusammenhang von Empfinden und Sich-Bewegen auf, dem sich durch das

¹⁹¹ „Man hat einmal folgende Scherzfrage aufgeworfen: Ein junger Mann, der zu ebener Erde wohnt, unterhält sich am Fenster mit einer Freundin, die draußen steht. Beim Abschied beugt er sich weit hinaus, um sie zu küssen. Er beugt sich so weit vor, daß er mit dem ganzen Oberkörper über die Fensterbrüstung hinauslehnt. Frage: Ist der junge Mann in diesem Augenblick drinnen oder draußen? Die einen pflegen zu antworten, er sei drinnen, denn die Füße seien drinnen; es käme auf den Standpunkt an. Die anderen dagegen entscheiden sich für den Kopf und kommen zögernd zu dem Schluß, der junge Mann sei draußen. Beide Parteien haben unrecht; das Problem, genauer gesagt das Scheinproblem, entsteht erst dadurch, daß Drinne und Draußen nicht als Spielraum-Phänomene, sondern als Momente, die einer Örtlichkeit als solcher zukämen, angesehen werden.“ (Straus 1956, 251)

Sich-Bewegen-Können erst die Möglichkeit zur Vereinigung, zum Werden und zur Veränderung eröffnet.

„Wir wollen (im Original kursiv) den Berg besteigen. Dorthin bewegen können wir uns nur, weil wir jetzt unten im Tal sind. Was würde jedoch geschehen, wenn –ich weiß nicht warum– die Vorstellung zu steigen in mir wach würde, nachdem ich bereits auf dem Gipfel angelangt bin? Fange ich nun an, weiter zu steigen? Nur von einem bestimmten Aufenthalt, von einem bestimmten Start aus, können die ‚innewohnenden‘ oder ‚die Vorstellungen entfernter Art‘ die ihnen zugeschriebene Wirkung entfalten. Wir können nur das wollen, wünschen, begehren, was wir noch nicht haben oder sind. Darum eben kann es Zielvorstellungen als selbständige Gebilde gar nicht geben. (...) Die Bergspitze, die mich lockt, das Ziel, dem ich zustrebe, sind mir aber schon gegenwärtig, in gewisser Weise schon zugehörig, nämlich in der Form des Noch-nicht. Das ‚nicht‘ im Noch-nicht-haben des Begehrten verneint die Aktualität, bejaht aber gerade die Möglichkeit der Verneinung. Das Problem der Selbstbewegung ist also an dem Grundphänomen der Veränderung, des Werdens orientiert. Sich-bewegen und sich-bewegen-wollen kann nur jemand, der als Werdender die Möglichkeit des Anders-Werdens erlebt. Den Berg kann ich nur besteigen wollen, wenn ich im Tal bin.“ (Straus 1956, 274-275)

Erst in der Möglichkeit zur Veränderung des momentanen Aufenthalts (Hier) kann sich eine mögliche Zielrichtung (Dort) ausbilden, die sich selbst wiederum als neuer Aufenthalt darstellt. Jeder Aufenthalt ist für Straus daher ein „unganze“¹⁹², da sich immer wieder neue Ziele eröffnen, die nur über die Selbst-Bewegung erreicht werden können. Mit einem Ziel steht das Individuum in einer direkten Verbindung, bleibt aber auch an den Aufenthalt und das „Hier“ gebunden, von dem es sich lösen muss, um das „Dort“ zu erreichen.

„Die beseelte Bewegung ist Veränderung, Übergang von einem Hier zum Dort, von einem Start zum Ziel. Sich-bewegen kann ein Wesen, das als Werdendes im Übergang vom Hier zum Dort lebt. Weil die Augenblicke nur Einschränkungen seiner Totalität sind, erlebt sich der Einzelne (...) stets im Übergang. Weil wir im einzelnen Augenblick unganze(im Original kursiv) sind, bedürfen wir der Ergänzung, können wir uns verändern, können wir im Kontinuum des Werdens von einem Augenblick zum anderen, von einem Ort zum anderen übergehen. Die Un-Ganzheit(im Original kursiv) aber ist von der Idee der Ganzheit her verstanden. Die Ganzheit stellt sich in jedem Augenblick nur partikulär dar.“ (Straus 1956, 275)

Zusammenfassend rücken mit diesen Ausführungen von Straus zur Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen und zu Raum und Zeit die unmittelbaren Erfahrungs-, Bewegungs- und Erkenntnisformen des Individuums im Verhältnis zu seiner Welt in den Vordergrund. Eine Unmittelbarkeit der Weltgegebenheit durch das aktive Verhältnis von Individuum und Welt steht hier in einer Verbindung mit der Aktualität eines Welt-Erfahrens in der Charakteristik von Empfinden und Sich-Bewegen. Im Gegensatz zur differenzierten Kommunikationsform des Wahrnehmens¹⁹³ ist hier eine primäre Wirklichkeitserfahrung bereits im Empfinden gegeben.

„Das bedeutet, daß die Grundlage der Realitätserfahrung etwas ist, das –allgemein gesprochen– dem Bereich des ‚Fühlens‘ zuzuordnen ist. Wahrnehmen und Erkennen sind Formen, die sich erst aus der Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen entwickeln. Diese ‚ontogenetische Entwicklungslogik‘ entspricht nicht nur der Auffassung der klassischen Entwicklungspsychologie psychoanalytischer Ausrichtung (...), sondern wird auch von der neuesten Säuglingsforschung bestätigt. So weist etwa STERN (...) das Selbstempfinden als primären und ersten Seinsmodus des werdenden Lebens aus und schreibt ihm gleichzeitig den Charakter einer funktionierenden ‚Organisationsform‘ zu bzw. beschreibt

¹⁹² „Von jedem sich bewegenden Wesen gilt der Satz, daß es in seiner Bewegung von hier dorthin gerichtet ist. Nur ein Wesen, das in seinem zeitlichen Dasein unganze ist, kann wollen, streben, sich bewegen. Das Unganze-Sein in der Jeweiligkeit des aktuellen Moments ist die ontologische Ermöglichung des Übergangs vom Hier zum Dort, von einer Partikularität zur anderen. Das Unganze-Sein ermöglicht erst die beseelte Bewegung, das tierische Suchen wie auch das menschliche Fragen.“ (Straus 1956, 277)

¹⁹³ „Insbesondere für die Frage nach der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen können die Analysen von STRAUS einen Beitrag zu einem umfassenderen und differenzierteren Verstehen des Bewegungsphänomens liefern. Nimmt man die Ausführungen zum Empfinden wirklich ernst, dann wäre in konsequenter Fortsetzung dieses Gedankengangs der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen (...) eine diese umgreifendere und zeitlich bereits davor liegende Einheit anzunehmen, nämlich die von Empfinden und Sich-Bewegen.“ (Marlovits 2001, 94)

das Selbstempfinden als ‚invariantes Gewahrseinsmuster‘ (...). Dabei betont STERN ausdrücklich, daß mit dieser kompletten seelischen Verfassung des Selbstempfindens die ‚Ebene unmittelbaren Erlebens‘ (...) gemeint ist, die (noch) fern ist von jeglicher Form von Begrifflichkeit und Selbstreflexion.“ (Marlovits 2001, 89)

Im Zustand der Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen erlebt und gestaltet das Individuum die Realität daher in einer besonderen Qualität, die als Unmittelbarkeit (Vgl. Marlovits 2000) bezeichnet werden kann.¹⁹⁴ Eine Wirklichkeit ist hier unmittelbar und sinnlich-leiblich gegeben. Im Sinne einer vorbegrifflichen Kommunikation lässt sich die Form der Teilhabe an der Welt demnach über ein unmittelbares, unvermitteltes und sinnlich-leibliches Verhältnis bestimmen.

„Im sinnlichen Empfinden ist ein Subjekt-Objekt-Verhältnis unreflektiert gegeben, entfaltet sich die Beziehung von Individuum und Welt als ein Mit-Werden.“ (Straus 1956, 409)

Wird dieser Werdenscharakter der Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen berücksichtigt, da er wesentlich zu Bewegungen dazugehört, dann ist nicht nur zu beachten, dass die Methodik des Bewegungslernens immer auch die Bewegungsphänomene und ihre Gestaltung mit erzeugt, sondern bei Bewegungen auch subjektive Bedeutungsdimensionen im Sinne einer Mit-Bewegung beachtet werden müssen. Die Theorie der Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen, der dargelegte kommunikative Gehalt der Sinne, die Formen des Räumlichen und des Zeitlichen und die Bedeutung des sinnlichen Erlebens stehen damit in einem Zusammenhang mit der ästhetischen Bewegungserziehung und dem wissenschaftlichen Bewegungsansatz der Körpererfahrung (Vgl. Marlovits 2001, 88-93; Vgl. Fritsch 1987; Vgl. Funke 1983; Vgl. Funke-Wieneke 2001; Vgl. Polzin 2002).

„Unser Gerichtet-Sein auf das Andere bekommt eine dem ‚ersten Eindruck‘ entsprechende Färbung. Wir wenden uns zum Anderen hin oder von ihm ab. Die so ‚auf Antrieb unbewußt‘ getroffene ‚Entscheidung‘, die sich in einer bestimmten (körperlichen wie psychischen) Haltung auswirkt, nimmt auf diese Weise – in jedem Falle- Einfluß auf das folgende Handeln: Entweder wir handeln aus der durch unser Empfinden bewirkten Haltung heraus, oder wir müssen und wollen diese Haltung (Grundeinstellung, Standpunkt etc.) –mehr oder weniger bewußt- verändern, um weiter oder überhaupt Handeln zu können. Allgemein gesprochen kann also mit STRAUS festgestellt werden, daß allen Handlungen die primäre Erlebensform des Empfindens zugrunde liegt. Daraus resultiert, daß erlebter Raum, erlebte Zeit, der kommunikative Gehalt des sinnlichen Erlebens, der im vorlogischen und vorsprachlichen Empfinden unmittelbar wirkende ‚erste Eindruck‘ von einer anderen Person oder einer Situation überhaupt, all das, was im Empfinden primär und unmittelbar erfahren und erlebt wird, konkretes menschliches Handeln beeinflusst.“ (Marlovits 2001, 92-93)

An diesen Überlegungen zu vorsprachlichen, vorlogischen und kommunikativen Bereichen der menschlichen Welterfahrung sind auch bewegungs- und tanztherapeutische Bewegungsansätze ausgerichtet, die im Zusammenhang von Empfinden und Sich-Bewegen eine Erlebens-Welt des Individuums zu erfassen und seine Differenzierung zu fördern versuchen.

¹⁹⁴ Marlovits beschreibt diese „Unmittelbarkeit“ in den Bewegungen und sportlichen Bewegungen folgendermaßen: „1. Die mit dem Erleben von Bewegung und Sport charakterisierten Erlebensweisen werden innerhalb der (sport)psychologischen Auseinandersetzung als Formen einer gesteigerten Wirklichkeitserfahrung (im Original kursiv) gekennzeichnet, die sich erlebtermaßen als ein ‚Mehr‘ und ‚Anders‘ vom Alltagsleben abhebt. 2. Als solche sind sie nachweislich durch das Dominieren sinnlich-leiblicher Qualitäten bestimmt, die ein unverstelltes, direktes, unmittelbares Erfahren von Wirklichkeit zur Verfügung stellen. 3. Die begrifflich als ‚das Unmittelbare‘ gefaßte Wirklichkeitserfahrung sinnlich-leiblichen Charakters spielt sich als eine den ganzen Menschen ergreifende komplexe – das Seelische verfassende- Organisationsform ein. Sie wird als Produktion begriffen. 4. Als ein die Phänomene und psychologischen Theorien übergreifender Zusammenhang jener Verfassung des Unmittelbaren kann ein Wandel im konventionellen Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt festgestellt werden. 5. Der Wandel organisiert sich über die entdifferenzierenden Stationen der Annäherung und Verschmelzung in Richtung einer Unterschiedslosigkeit von Ich und Welt, worin entwicklungspsychologisch ein (Rück-)Schritt in frühe (primitive) Formen der Welterfahrung erkannt wird. 6. Qualitativ erlebenswirksam wird jene veränderte Ich-Welt-Relation im Erfahren des Gegenständlichen; nun nicht mehr als (opponierend-widerständig) Gegenüberstehendes, sondern als (in eine gemeinsame Richtung gebrachte) Mitgegebenheit.“ (Marlovits 2000, 50-51)

„Jedem Sinnesgebiet gehört eine eigene Form des Räumlichen, des Zeitlichen und vor allem auch des Sich-Bewegens an. An diesem Punkt kann Bewegungstherapie ansetzen. Hören bringt ein anderes Bewegen (und Empfinden) hervor als Tasten oder Sehen. Sinnliches Empfinden und Sich-Bewegen stehen in einem inneren Zusammenhang zueinander. Das für jede Therapie so wichtige primäre (‘ehrliche’) Erleben – mit STRAUS als sympathetisches Erleben zu bezeichnen – spielt sich vor der Ebene des Zweifels ab. Es ist im Empfinden, und dort schon immer mit dem Sich-Bewegen gegeben. Indem STRAUS den Aspekt des Sich-Bewegens mit dem der Wandlung in Beziehung bringt, liefert er indirekt, ohne selbst an dieser Stelle explizit darauf einzugehen, eine Erklärung für das ‚Funktionieren‘ bewegungstherapeutischer Ansätze oder noch einfacher, für die ‚wohltuende Wirkung‘ von (auch sportbezogenem) Sich-Bewegen: Im Sich-Bewegen ist Wandlung und damit (auch psychische) (Weiter-)Entwicklung möglich. Indem ich mich also bewege, wandle ich mich, kann Wandlung im Sinne einer ‚Metamorphose‘ (...) wirksam werden. Sich-Wandeln und vor allem das Gefühl, sich wandeln zu können, wären somit als weitere Faktoren für psychische Gesundheit anzusehen. Für die Praxis des Gesundheitssports, der Sport- und Bewegungstherapie bedeutet dies, nicht nur physiologische oder anatomisch-funktionale Veränderungen in den Blick zu nehmen, sondern insbesondere diesen psychologischen Aspekt der Wandlung zu berücksichtigen, der im Sich-Bewegen grundgelegt ist.“ (Marlovits 2001, 96-97)

Marlovits stellt außerdem die von Straus bezeichneten unterschiedlichen Modalitäten des In-der-Welt-Seins in einen Zusammenhang mit der psychoanalytisch und entwicklungspsychologisch bedeutsamen Subjekt-Objekt-Relation, der Bestimmung des Gegenständlichen, der Erfahrung von Materialität und der Charakterisierung des Gegenständlichen als Mittel- bzw. Zwischen-Ding (Vgl. Marlovits 2000, 52-64). Der unselbständige, handlungsbezogene Charakter des Gegenständlichen, die sogenannte Handlungsplastik, die sich durch eine besondere Relation von Subjekt und Objekt, Ich und Gegenstand, Eigenem und Anderem auszeichnet, bildet hier die Möglichkeit, ein verändertes Ich-Welt-Verhältnis konstituieren und im Sich-Bewegen und durch Bewegungen „Sonderformen des Erlebens“ erfahren zu können. In dieser Hinsicht wird das Gegenständliche gemäß einer subjektbezogenen intentionalen Ausrichtung gebraucht, wodurch ein gegenüberstehendes, gnostisches Verhalten sich in den Modus eines unmittelbaren, pathischen Erlebens transformieren lässt.

„Hierzu zwei Beispiele aus dem Bewegungsbereich: Im Joggen etwa wird dies in der Erfahrung deutlich, daß man selten an den Dingen, die einem während des Laufens begegnen, wahrnehmungsmäßig haften bleibt, sondern sie an sich vorbeiziehen läßt. Die Wahrnehmung beginnt durch die Welt zu gleiten. Jede Fixierung, jedes Fest-Stellen würde die Produktion eines Gegenübergestellten (Zwischen-Ding) bedeuten, was wiederum einer lästigen Störung des rhythmischen Laufflusses gleichkäme. Die im Laufen begegnenden Dinge werden gleichsam pathisch umgewandelt in ein Mitgegebensein mit der seelischen Lauf- und Ausrichtung. Das Un-Mittelbare meint an dieser Stelle nicht das Mittel-lose, sondern das im Sinne des eigenen Intentionalen modifiziert-empathetisierte, in eine gemeinsame Richtung und Organisation gebrachte Mittel. Als ein weiteres Beispiel möge das Tennisspiel dienen, in dem von Spitzenspielern immer wieder berichtet wird, daß die beste Spielverfassung jene sei, in der man lediglich sich und den Ball in einer gemeinsamen Ordnung wahrnehme. Weder der Gegner noch die Zuschauer würden sich in dieser herbeigesehten Verfassung störend in der Wahrnehmung dazwischendrängen. Auch in diesem Beispiel wird deutlich, daß die Beziehung zum Gegenständlichen (Ball, Tennisschläger, Gegner) durch ein Einbeziehen im pathischen Sinne gestaltet ist. Demgemäß berichten die Spieler auch von einem durch den Tennisschläger verlängerten Schlagarm oder von der Sicherheit, genau zu erspüren, wohin der Ball zu spielen sei (...).“ (Marlovits 2000, 64-65)

Das Gegenständliche durchläuft deshalb von der Form eines unmittelbaren, nicht rationalen bis zu der Form eines objektiven, rationalen Verständnisses mehrere Wandlungen und Stufen, die im individuellen Erleben erhalten bleiben und durch den veränderten Gebrauch und die veränderte Einstellung zum Gegenständlichen sich gegenseitig ergänzen und zu einer Einheit verbinden lassen.

„Der Motorik kommt in diesem Entwicklungsgang zu einem für die Erwachsenenwelt charakteristischen Verständnis von Objekten eine besondere Stellung zu. Zuerst in der rhythmisierenden Wiederholung im Stillverhalten, dann in der durch sie gegebenen Möglichkeit, sich selbst aktiv auf die Suche nach Mitteln

der Auseinandersetzung mit dem Dinghaften zu begeben. So wird zum Mittel der Auseinander-Setzung mit der Welt, womit ein anthropologisch-phänomenologisches Verständnis von Bewegung angesprochen ist, wie es sich beispielsweise in den Arbeiten von Merleau-Ponty (...), von Weizsäcker (...), im sportwissenschaftlichen Bereich von Grupe (...), in Anlehnung an Gordijn und Buytendijk von Tamboer (...) und neuerdings von Thiele (...) skizziert findet. Der Mittel-Charakter der Bewegung zeichnet verantwortlich für die Ausbildung von Vermitteltem, der Ausbildung eines Objekt-Konzepts. (...) Somit wäre an der Bewegung als Mittel deren Doppel-Funktion herauszustellen und zwar in der Weise, daß sie einerseits den Entwicklungsgang zur Ausbildung eines Gegenständlichkeitskonzepts konstitutiv bedingt, andererseits ebenso bedingend an der Demontage jenes ins Verhältnis gesetzten Aufbaues beteiligt ist und somit direkt ins Unmittelbare einer frühen Form der Welterfahrung führt. Betrachtet man jene frühen Formen der Welterfahrung an Beispielen - wie etwa am Kinderspiel und dem Grad des Involviertseins ins Spiel-, so läßt sich darin etwas Einheitliches erkennen, etwas, was einen überdauernden Zusammenhalt liefert, obwohl die Subjekt-Objekt-Relation darin aufgelöst, zumindest gelockert, erscheint. Bewegung löst das Opponierende auf, stellt aber gleichzeitig einen stabilen Rahmen mit ihrem Tätigsein zur Verfügung. Dieser Rahmen kann nun wiederum als eine Verfassung verstanden werden, in der sich das Kind im Spiel befindet und welche das Kind aktuell bestimmt. Es befindet sich in einer- selbst induzierten und über das Sich-Bewegen evozierten – Verfassung des Unmittelbaren.“ (Marlovits 2000, 67-68)

In der Bewegung und im Sport wird damit die Möglichkeit zur Konstruktion einer Einstellung des Unmittelbaren geschaffen, die sich an frühere Stufen der ontogenetischen Entwicklung anlehnt und durch ihren sinnlich-leiblichen Charakter auszeichnet. Am Beispiel des Skifahrens verdeutlicht Marlovits in diesem Zusammenhang eine sinnliche Unmittelbarkeit, deren Verfassung sich mit den Begriffen der Entdifferenzierung, der Vereindeutigung und der Vergegenwärtigung erfassen lässt.¹⁹⁵ In Anlehnung an Straus entwickelt sich hier die Erlebensform der sinnlichen Unmittelbarkeit durch eine Auflösung der Opposition von Subjekt und Objekt und den Übergang von einer gnostischen zu einer pathischen Kommunikationsform mit der Welt.

„Ein erster Blick auf die Beschreibung der Tiefschneefahrt läßt folgenden Entwicklungsgang erkennen: Subjekt und Objekt, Schifahrer und Tiefschneehang, stehen sich anfangs noch gegenüber, sind als solche noch getrennt. Im Befahren des Hanges löst sich dieses Gegenüber auf und wird zu einem Mitgegebenem, was sich etwa im (...) Eindruck des Eintauchens in den tiefen Schnee erlebenswirksam zeigt. Dann geschieht etwas Seltsames. Man erfährt sich plötzlich als nicht mehr aus sich selbst heraus bestimmt fahrend, sondern das Erleben eines ‚Es fährt mit mir‘ übernimmt kurzzeitig die Regie des Geschehens. In diesem ‚Es‘ erlebt sich der Schifahrer als Ganzer involviert und evoziert das Erleben von Leichtigkeit und vitaler Freiheit. Der Versuch, ‚Es‘ durch die Hinwendung von Aufmerksamkeit festzuhalten, katapultiert einen in der Regel aus diesem ‚wunderbaren Zustand‘ für diese Fahrt unwiederbringbar heraus. Mit dem letzten Schwung der Tiefschneefahrt endet dieses glückhafte Erleben. (...) Wie ‚schafft‘ es (...) dieses Hin und Her und Auf und Ab des Tiefschneefahrens, ein umfassendes Gefühl beglückend-vitalisierender Freiheit zu evozieren? (...) Am Beginn herrscht- wie bereits gesagt- eine Situation des Gegenübergestellten. Der Tiefschneehang wird (noch) als Ding prüfend begutachtet. Ein vorauseilender Blick versucht erste Markierungen in die ‚tabula rasa‘ des monomorphen Zustandes der weißen Fläche

¹⁹⁵ „In den Vordergrund rücken Qualitäten wie Einfachheit, Natürlichkeit und Direktheit. So machen sich die ersten Entdifferenzierungen bereits beim Verlassen des Zuhauses bemerkbar. Die Komplexität des Alltags wird zurückgelassen, der neue Alltag des Schiurlaubs ist demgegenüber einfach gestrickt. Der Tagesrhythmus sieht lediglich ein Aufstehen, Ski fahren und Schlafengehen vor. (...) Schischuhe und Schikleidung unterstützen den Zug der Entdifferenzierung, indem sie die Freiheitsgrade der Beweglichkeit deutlich einschränken. Im Ski fahren selbst macht sie sich im Einswerden mit der Welt oder im ‚denkfreien‘ Raum bemerkbar, im Tiefschneefahren in der Reduktion auf das Schwingen. (...) Das Entdifferenzierte wird im Sinne des Einfachen, Direkten vereindeutigt. Je nach Stellung erlebt man sich in bezug auf die Bergwelt ohnmächtig oder allmächtig. Die Luft ist klar und kalt. Körperlich schmerzen die Beine oder der Muskelkater am Körper – Sinnlich-Körperliches stellt sich vereindeutigt dar, ebenso wie Emotionales. Man freut sich und ist glücklich, oder ärgert sich und streitet. Das Schifahren vereindeutigt gemischte Gefühlslagen, etwa im deutlichen Erleben von unbegrenzter Freiheit, von Freude, von Zufriedenheit und Glückseligkeit, natürlich aber auch im Ärger über einen Fehler oder der Angst vor einer besonders schwierigen Pistenstelle. (...) Der dritte Aspekt meint sowohl das Aufheben des gewohnten zeitlichen Gefüges im Sinne eines Gegenwart-Werdens des Erlebens, wie auch das damit eng verknüpfte Vergegenwärtigen eines Hier-und-Jetzt. Ersteres findet sich etwa repräsentiert im Tagesrhythmus des Schiurlaubs und dem darin so oft beobachtbaren Verlust der genauen Bestimmbarkeit des Wochentages. (...) Zugleich führt das Schifahren selbst zu einer Entzeitlichung, am radikalsten in der Selbstvergessenheit des Tuns selbst, worin ein unmittelbares Hier und Jetzt erlebt wird. Das Entzeitlichen löst aus den Verbindungen der Vergangenheit und Zukunft, eröffnet den Raum für das Hier und Jetzt eines radikal Gegenwärtigen, das sich selbst im sinnlichen Erspüren vergegenwärtigt. Die drei genannten Bestimmungszüge – die Entdifferenzierung, die Vereindeutigung und die Vergegenwärtigung- zeichnen sich übereinstimmend darin aus, daß sich in ihnen eine Bewegung zu einer sinnlichen Unmittelbarkeit (im Original kursiv) ausmachen läßt. (...) Das Psychische ist davon niemals nur teilweise, sondern im Ganzen ergriffen.“ (Marlovits 2000, 85-86)

zu setzen. Damit soll dem Hang ein wenig das Undurchdringbare seiner Gleichförmigkeit genommen werden. Der bis weit nach unten führende Blick versucht zudem, die gesamte Fläche zu rahmen. Minimale Binnendifferenzierung und Rahmung bilden also die ersten Aktivitäten der Herstellung einer Verfassung des Unmittelbaren. In diese erste Vor-Formung wird nun hineingefahren. Man kann die seelische Verfassung, in der dieses Prüfen und Markieren vollzogen wird, mit Straus als gnostisch (im Original kursiv) bezeichnen. Gemeint ist damit jener Modus der Kommunikation mit der Welt, der für das Wahrnehmen und Erkennen charakteristisch sei. (...) Der wahrnehmende Blick stellt- und legt damit auch – fest, welcher Weg gleich genommen wird. Wenn er auf eine kleine Unebenheit in der ansonsten spiegelglatten Schneeoberfläche trifft, dann setzt der Schifahrer- alleine schon durch die Art seines Blickes- eine jenen Punkt feststellende Markierung. Das Antizipieren einer in Kürze erfolgenden Bewegung ist im Falle des Schifahrens also ein Setzen von Fest(en)-Punkten, die als Markierungen und damit als Halt dienen. Mit dem Losfahren beginnt spürbar ein neuer Abschnitt. Anfänglich dominiert noch der gnostische Modus. In den ersten Metern wird die Beschaffenheit des Untergrunds geprüft. Für einen selbst oft gar nicht bemerkt, drückt man die Schi mehr oder weniger leicht in den tiefen Schnee und prüft damit, ab welchem Moment er widerständig wird und zu tragen beginnt, ab welcher Sinktiefe also mit einem Halt zu rechnen ist. Das Prüfende und Wahrnehmende setzt sich auch in den ersten Momenten des Anfahrens fort. Indem nun losgefahren wird, ändert sich aber Entscheidendes. Durch das In-Bewegung-Kommen beginnt ein neuer Abschnitt, der neue Chancen, aber auch Begrenzungen mit sich bringt. Mit einem –nach innen oder außen gesprochenen- Zeichen (,und Hopp') beginnt das erste Tief und Hoch des ersten Schwunges. Indem die erst zaghaften, dann sehr schnell sicherer werdenden Bewegungen des Auf und Ab, Hin und Her gemacht werden, passiert nun – bei den einen sehr schnell gleich im ersten Schwung, bei anderen wiederum etwas später mit der Fortdauer des Schwingens- ein entscheidender Wechsel in der Kommunikation mit der Welt. Je sicherer die Schwünge gesetzt werden können, je gleichmäßiger und je gleichgewichtiger das Geschehen verläuft, um so mehr rückt das prüfende Betasten in den Hintergrund und wird ersetzt durch ein Empfinden, das die Gesamtbewegung umfaßt und einschließt. War bislang die Aufmerksamkeit punktuell etwa auf die Beine gerichtet, ist nun so etwas wie die Tür zum Erleben der gesamten Bewegung und zum Sinnlichen aufgestoßen. Dieses Umspringen von einem Modus in den anderen wird (...) als etwas beschrieben, was sich ‚wie von selbst‘ ergibt, ‚automatisch plötzlich da ist.‘ Ennenbach (...) spricht in diesem Zusammenhang von einem ‚qualitativen Sprung‘ (...), der sich im Verhältnis zur Situation einstellt, wenn also ein qualitativer Umschwung vom empfindenden zu einem wahrnehmenden Modus (und umgekehrt) stattfindet. Mit einem solchen Wechsel ändert sich die gesamte Ich-Welt-Figuration. Wird die Welt im gnostischen Modus des Wahrnehmens und Erkennens in ihren Objekten noch als gegenüberstehend(im Original kursiv)erlebt, so ändert sich dies im pathischen Modus zu einem Mitsein bzw. Mitgegebensein der Welt (im Original kursiv). In dieser Kommunikationsform mit der Welt dominiert nun die Logik des Empfindens. Nicht mehr Feststellendes und Erkennendes bilden die Erfahrungsweisen der Welt, sondern das durch das Empfinden erfahrbare Unmittelbare des Sinnlich-Leiblichen(im Original kursiv), sowie die Gliederung des Raum-Zeitlichen in seiner Psycho-Logik als Lockendes und Schreckendes, als ein Jetzt und Hier (...). In den strukturellen Zügen der Entdifferenzierung, Vereindeutigung und Vergegenwärtigung kommt das Wirken jenes Modus bereit zum Ausdruck. Die Klarheit und Gegenübergestellttheit des Differenzierenden in der wahrgenommenen Welt nimmt ab und findet sich in einem einfachen Hier wieder, das Geschehen vereindeutigt sich um sinnlich-leibliche Momente, es findet eine Zentrierung des Zeitlichen auf ein augenblickliches Jetzt statt. Aus dem teilhaften Einbezogensein in eine Situation wird ein Involviertsein in die Situation als Ganzes. (...) Und genau dies ist es, worum es beim Tiefschneefahren wie auch in der sportlichen Aktivität überhaupt geht- um das Eintauchen und damit das Sich-Erleben als Ganzer(im Original kursiv) in eine Bewegung und die sich damit aufschließende Welt der sinnlichen Unmittelbarkeit, wie sie im empfindenden Modus der Kommunikation mit der Welt generell möglich wird. Einmal vom Ideal ausgehend, kann man also sagen, daß, indem(im Original kursiv)wir Schifahren, eine Form von Welthabe (Verfassung) hergestellt wird, in der man als Ganzer in die Bewegung involviert das Unmittelbare sinnlichen Erlebens erfährt.“ (Marlovits 2000, 87-90)¹⁹⁶

¹⁹⁶ „Mit Blick auf die Verhaltens- und Erlebensbeschreibung zur Tiefschneefahrt (aber auch zum Winterurlaub) läßt sich erkennen, daß Rhythmus(im Original kursiv) und Wiederholung(im Original kursiv) eine ursächliche Bedeutung haben. Erst die rhythmisierende Wiederholung des Immer-Gleichen, wie sie sich im Hin und Her, Auf und Ab des Schwingens (Schwunges) einstellt, ermöglicht es dem Psychischen, den Übergang vom Tun zum Getan-Werden auszubilden und dann auch zuzulassen. Bislang das wahrnehmende (feststellende) und erkennende Umgehen mit dem Tiefschneehang genügend Halt und Rahmung, so verlieren sich diese notwendigen Markierungen mit der unaufhörlichen Fortdauer der Bewegung. Soll die Tiefschneefahrt nicht nur eine Schrägfahrt über den Hang werden, die zwar genug Halt im Glatten liefert, aber eben kein Hinabgleiten und Schwingen, so muß der immer notwendige Halt im Schwingen selbst gefunden werden. Dem Könnner gelingt dies ohne Mühe. Er findet den notwendigen Halt in der Bewegungsgestalt des Schwingens(im Original kursiv), der rhythmisierenden Wiederholung des Hin und Her, Auf und Ab. Sich auf das Halttschaffen dieses Bewegungsprinzips verlassend, bildet der Fahrer in seinem Tun einen stabilisierenden Rahmen(im Original kursiv), mit dessen Hilfe es sich nun auf der Glätte des Tiefschneehangs- immer für den kurzen Moment des Haltfindens- sicher bewegen läßt. (...) Indem sich der Fahrer nun dem Sichernden dieser Bewegungsgestalt(im Original kursiv) überläßt, ist eine wesentliche Voraussetzung für den ‚qualitativen Sprung‘ in ein neues Erfahren von Welt gegeben. Es muß nicht mehr festgestellt, wahrgenommen und erkannt, sondern es kann nun empfunden werden. Mit diesem Wechsel des Modus der

Über die Bewegung und das Sich-Bewegen kann demnach nicht nur ein Wechsel der verschiedenen Kommunikationsformen erreicht werden, sondern Bewegung und Sich-Bewegen werden damit auch zur Verbindung und zum Vermittler zwischen den einzelnen Kommunikationsformen. Stellt sich bspw. beim Skifahren ein Wechsel von der wahrnehmenden zur empfindenden Kommunikation im Ich-Welt-Verhältnis ein, wird damit eine Subjekt-Objekt-Opposition und die Notwendigkeit einer Ich-Zentrierung zugunsten eines „selbstvergessenen“ Zustandes eines mit der Umwelt verschmelzenden Subjektes aufgehoben. Im sympathetischen Gehalt des Empfindens heben sich hier „Außenraum“ und „Körperraum“ auf, Distanz-Verhältnisse werden in Mit-Verhältnisse umgewandelt, und die Beziehung zwischen Individuum und Welt entfaltet sich als ein Mit-Werden (Marlovits 2000, 94). Neben der Auflösung der Gegenständlichkeit im Bewegungsvollzug und der Belebung eines früheren, differenzlosen Erlebenszustandes stellt sich außerdem der Eindruck der individuellen Verfügbarkeit über ein unverfügbares Total ein, das für die Herstellung einer individuellen Gestalt und die Abgrenzung gegenüber einer Umwelt ein entscheidendes Kriterium bildet.

„Um also überhaupt ein Etwas werden zu können, muß das Ganze verlassen werden. Wenn (...) Straus (...) von der Notwendigkeit des Sprengens der Horizonte spricht (...), so ist damit dieses notwendige Verlassen des Ganzen gemeint, damit Seelisches überhaupt etwas werden und sich weiterentwickeln kann. Deshalb kann Straus auch die ‚Un-Ganzheit‘ als einen den Menschen bestimmenden Wesenzug benennen, diese Zuständlichkeit aber gleichzeitig als Ausgangspunkt für die Möglichkeit von Werden und Verändern ansetzen. , Weil wir im einzelnen Augenblick un ganz(im Original kursiv)sind, bedürfen wir der Ergänzung, können wir uns verändern, können wir im Kontinuum des Werdens von einem Augenblick zum anderen, von einem Ort zum anderen übergehen‘ (...).Die (...) Analyse zeigt, daß im sportlichen Bewegen die unerhörte Chance liegt, eine Verfassung herzustellen, die frei ist von der mitunter unbehaglichen, auf jeden Fall immer wieder beschwerlichen Erfahrung, psychische Arbeit für den Aufbau und Erhalt der notwendigen Subjekt-Objekt-Differenz leisten zu müssen. Mit ihr ist es zumindest kurzzeitig manchmal möglich, jene Verhältnisse bewußtseinsbestimmend werden zu lassen, aus denen wir einst kamen.“ (Marlovits 2000, 95 –97)

12.6. Körper-Selbst, Leib und Welt ¹⁹⁷

Welterfahrung stellt sich zugleich jene Verfassung des Unmittelbaren ein, die nun in der Tiefschneefahrt erlebenswirksam werden kann. Der Tiefschneehang wird nicht mehr als ein Gegenüberstehender erkannt, sondern als Mitgegebener empfunden. In den Momenten des Fahrens befindet sich der Schifahrer im Jenseits-von-Subjekt-und-Objekt, in dem nun das Sinnlich-Leibliche dominiert.“ (Marlovits 2000, 92-93)

¹⁹⁷ In diesem Zusammenhang weist Seewald darauf hin, dass das Selbst von Jung, Kohut und Winnicott eine ursprüngliche, erlebnisnahe und umfassende menschliche Struktur oder Organisationsform bezeichnet, die einerseits auf einem „symboltheoretisch niedrigen Niveau“ angesiedelt ist und andererseits eine weitgehende Identität mit dem Begriff des Leibes aufweist. Diese Übereinstimmung wird mit der Erlebnisnähe, der möglichen Ich-Transzendenz und der Nähe von Selbst und Leib zum existierenden und bewohnten Körper begründet. In dieser Hinsicht findet auch die existentielle Begründung ihren Platz, dass Selbst und Leib als überindividuelle Mittelpunkte ihre Bedeutung haben. Insofern ergibt sich grundsätzlich eine Mehrperspektivität der beiden Begriffe (Vgl. Seewald 1992, 166-170). *„Auch der Leib war ja ein ursprüngliches Phantasma von ungeschiedenem Ausdrucks(im Original kursiv) charakter. Auch der Leib dehnte sich aus und schrumpfte. Auch er ließ sich als ‚bewohnter Körper‘ definieren. Erinnert sei zudem an Merleau-Ponty’s Forderung, nicht über den Leib zu sinnieren, sondern ihn zu übernehmen und zu erleben, so daß auch der vorrangige Erfahrungsmodus des Erlebens Leib und Selbst in Übereinstimmung brächte. (...)Auch die Leiblichkeit kennzeichnet das existentielle und nicht hintergehbare Grundverhältnis des Menschen zur Welt –Merleau-Ponty spricht von ‚ursprünglicher Seinsberührung‘ und vom ‚es‘, das in uns wahrnimmt. Auch in diesem Leibverständnis schwingt das die Ichhaftigkeit Übersteigende mit und rückt es in die Nähe von Auffassungen von fernöstlichen Weisheitslehren wie etwa des Zen-Buddhismus. (...) So geht es etwa in der Kunst des Bogenschießens darum, alle Ichhaftigkeit abzustreifen, um durch Körperübungen ganz <Leib zu werden> (...).“ (Seewald 1992, 169) Aus einer phänomenologischen Perspektive verdeutlicht Waldenfels diese Beziehung zwischen Leib und Selbst: „Die Besonderheit des Leibes liegt darin, daß er auf sich selbst bezogen ist. Der Schmerz ist ein Beispiel dafür, daß ich mich selbst empfinde, ein anderes Beispiel wäre die Selbstbewegung. Hier wird ein Moment des Selbst in Betracht gezogen noch vor(im Original kursiv)der Unterscheidung in jemanden(im Original kursiv), der erfährt, und in etwas(im Original kursiv), das er erfährt. Die Äußerung >Jemand nimmt etwas wahr< kann wie folgt aufgegliedert werden: >jemand< wäre ein Subjekt, >etwas< wäre ein Objekt. Jemand erfährt etwas, tut etwas, nimmt etwas wahr. Doch der Selbstbezug liegt noch vor(im Original kursiv) der Unterscheidung in ein etwas, das wahrgenommen wird, und einen jemand, der wahrnimmt. Genau dies ist gemeint, wenn wir sagen: sich(im Original kursiv)im Spiegel sehen, sich(im Original kursiv)hören. Die Unterscheidung: >Da ist jemand, der etwas wahrnimmt< reicht nicht aus, weil ich mich selber im Spiegel betrachte, weil ich mich selber sprechen höre oder mich selber bewege, wenn ich gehe. (...)Der Selbstbezug(im Original kursiv) hat immer auch ein Moment des Selbstens(im Original kursiv)zugs. Man denke an den Spiegel: der Spiegel bedeutet nie, daß ich mich in meinem Blick völlig erfasse, sondern ich überrasche mich im Spiegel und entdecke mich darin als Anderen, es ist immer auch ein Selbstentzug im Spiel. Ebenso wenn ich mich bewege: Bewegungen entgleiten mir, Bewegung hat etwas mit Fallen zu tun, mit Eigenbewegungen, die sich mir entziehen. Man denke an Momente der Trägheit, der Müdigkeit, wo eine Bewegung sich sozusagen selbständig macht, wo etwas seiner eigenen Schwerkraft*

Im Zusammenhang mit dem Körper-Selbst, dem individuellen Selbst-Erleben und der Selbst-Bewegung verweist Stelter auf den Begriff des Leibes, der einerseits mit dem belebten Körper¹⁹⁸ identisch ist, andererseits aber auch das Zusammenspiel des belebten Körpers mit seiner Umwelt und damit ein besonderes Verhältnis von Mensch und Welt thematisiert. Der Leib ist hier durch ein relationales Verhältnis zur Umwelt in Form eines lebendigen, wahrnehmenden und sich-bewegenden Organismus' definiert, während das Individuum seinen Körper auch besitzen kann, wenn er zum Objekt der eigenen oder fremden Wahrnehmung und Vergegenständlichung wird. Die individuelle Selbsterfahrung konstituiert sich demnach beständig durch eine Balance zwischen Leibsein und Körperhaben (Vgl. Stelter 1996, 41-42).

Einer dualistischen Trennung zwischen Körper und Geist und Leib und Seele stellt Stelter in Anlehnung an Merleau-Ponty mit dem Begriff des Leibes ein phänomenologisches Verständnis von Mensch und Welt gegenüber, in dem die menschliche Leiblichkeit das „Zur-Welt-Sein“ konstituiert und gleichzeitig eine Wahrnehmung von der Welt strukturiert. Als Objekt der Wahrnehmung ist der Leib immer auch Subjekt in seiner Beziehung zur Welt. Dadurch eröffnet sich eine individuelle Perspektivität allen Erlebens, da Personen und Objekte immer intersubjektiv verschiedenartig wahrgenommen und empfunden werden.

„Ein Empirist würde bei der Beobachtung einer vorbeigehenden, den Arm zum Gruß hebenden Person die Veränderung der Armposition einer näheren Untersuchung unterziehen. In der Sportwissenschaft ist dies die Aufgabe des Biomechanikers, der die Dinghaftigkeit des Körpers zum Gegenstand seiner Erkenntnis macht. In der Psychologie ist es der klassische Behaviorist, der beispielsweise Bewegungsverhalten als Antwort auf einen objektiven Reiz aus der Umwelt definieren würde. (...) MERLEAU-PONTY schlägt einen mittleren Weg ein: Er versucht, den Leib in seiner Relation zur Welt(im Original kursiv) zu erfassen, einer Welt, der der Mensch vor aller Reflexion(im Original kursiv) verbunden ist. In dieser Beschreibung wird sein phänomenologisches Leibkonzept in zweifacher Weise gekennzeichnet: 1. In dem immer gegebenen leiblichen Bezug zur Welt manifestiert sich 'Perspektivität' als ein konstituierendes Merkmal von Leiblichkeit. (...) 2. Der Aspekt der 'Präreflexivität' (...), der von APEL (...) als 'Leibapriori der Erkenntnis' bezeichnet wird, erfaßt ein weiteres zentrales Merkmal von Leiblichkeit. In diesem Verständnis ist das Heben des Arms als Dialog zwischen dem Subjekt und seiner Welt (d.h. einer spezifischen Situation in einem spezifischen sozialen Kontext) zu verstehen. Ein 'Beobachter' nimmt nicht Bewegungen wahr, sondern einen Menschen in seiner Verbundenheit mit und seiner Einverleibtheit in der Welt: Es ist mein Nachbar auf dem Weg zur Arbeit, der mich begrüßt, indem er seinen Arm hebt, um mir zuzuwinken. Der Leib ist in dieser Sichtweise Mittler oder Medium zur Welt(im Original kursiv) (...) und Anker in der Welt(im Original kursiv)(...).“ (Stelter 1996, 43-44)¹⁹⁹

folgt. An all diesen Momenten bin ich selbst beteiligt, aber dieses Selbst ist nicht einfach auf sich bezogen, sondern es entzieht sich zugleich. Das >Sich-selbst-entziehen< besagt, daß ich mir immer auch fremd bin, beim Blick in den Spiegel, beim Vernehmen des Echos der eigenen Stimme, in der Müdigkeit, aber auch in der Beschwingtheit der Bewegung. (...) Fremdheit in mir und Fremdheit der Anderen würde heißen, daß ich von vornherein im Blickfeld der Anderen lebe. Die Anderen treten nicht zusätzlich in meine Eigenheitssphäre ein, sondern ich gehöre mir nie ganz selber.“ (Waldenfels 2000, 43-44)

¹⁹⁸ Stelter leitet hier den Begriff des Leibes aus dem Mittelhochdeutschen „lîp“ ab (Vgl. Stelter 1996, 41). „Die alte Bed. ‚Leben‘ (...) hielt sich im Dt. (im Original kursiv) bis in mhd. (im Original kursiv) Zeit. An diese Bedeutung schließen sich einige Bildungen und Wendungen an, beachte z.B. leibeigen (...) Leibeigene (...) Leibeigenschaft (...) Leibrente (...) und 'beileibe nicht', unter keinen Umständen' (eigtl. ‚bei Lebensstrafe nicht‘). Auf die Verwendung des Wortes im Sinne von ‚Körper‘ beziehen sich z.B. leibhaft, leibhaftig ‚wirklich, selbst‘ (...) ‚mit Körper versehen, wohlgestaltet; persönlich‘ (...) ‚lebend, lebendig‘ (...).“ (Drosdowski u.a. 1963, 396)

¹⁹⁹ Vergleiche hierzu auch Apel 1986: „Das Apriori des ‚intellectus‘ genügt nicht, wenn die menschliche Erkenntnis a priori perspektivisch ist, gefordert scheint vielmehr so etwas wie ein ‚Leibapriori‘.“ (Apel 1986, 51) „Diese Überlegungen, die hier ihren Ausgangspunkt in der Phänomenologie genommen haben, lassen sich in ähnlicher Weise in anderen Wissenschaftsbereichen wiederfinden: 1. So hat J. VON UEXKÜLL (...) innerhalb der biologischen Verhaltensforschung das Modell vom Funktionskreis(im Original kursiv) entwickelt. Schon Tieren wird die Fähigkeit zugesprochen, eine „Umwelt“ zu bilden. „Merken“ und „Wirken“ sind in dieser Konzeption Grundfunktionen eines lebenden Systems. Neutrale Umweltfaktoren werden im Zuge der „Bedeutungserteilung“ (Merken) zu Bestandteilen des subjektiven Systems und dann via „Bedeutungsverwertung“ (Wirken) assimiliert. Dabei findet eine ständige Rückkopplung zwischen den rezeptorischen und effektorischen Aktivitäten (Merken und Wirken) statt. 2. V. VON WEIZSÄCKER (...) formte (...) sein Modell vom Gestaltkreis(im Original kursiv). Wiederholt spricht er vom „subjektiven Prinzip“ als der aktiv gestaltenden und vermittelnden Instanz des Organismus, die den Austausch zwischen Organismus und Umwelt leitet und bei der Intentionen und Zielsetzungen zentrale Steuerfunktionen haben. Es geht ihm um die Etablierung des Verständnisses von der psychophysischen Einheit von Wahrnehmen und Bewegen(im Original kursiv), die Ausdruck der Intentionalität des Menschen zu seiner Welt ist. 3. T. VON UEXKÜLL (...) hat das Modell seines Vaters erweitert und es Situationskreis(im Original kursiv) genannt.“ (Stelter 1996, 45-46)

Durch die Verbindung von menschlicher Leiblichkeit, Wahrnehmung und Empfindung wird das Individuum in die Konstitution der Welt mit einbezogen. Die Wahrnehmung ist dabei keine Abbildung oder Reproduktion bereits vorhandener Formen, durch die etwas erfahren oder eben reproduziert wird, sondern schon in der Wahrnehmung entsteht eine Welt selbst auf individuelle Weise. Sie kann deshalb ausdrücklich als Konstruktionsprozess²⁰⁰ oder als Schöpfung bezeichnet werden. Über den Leib, die Wahrnehmung und die Empfindung spezifiziert und bestimmt sich ein Individuum selbst zu dem, was es eben ist. Da der Leib, die Welt und die Objekte aber niemals auf eindeutige und endgültige Weise vollständig konstituiert sind, erhält dieser Prozess des Bestimmens das Moment der Kreation (Vgl. Waldenfels 2000, 63-63).²⁰¹

„Für MERLEAU-PONTY (...) schafft jeder Sinn eine ihm eigene ‘Welt’ und hat damit eine letztlich nie völlig übertragbare Seinsstruktur. Doch Sinnesempfindungen treten miteinander in Beziehung, etwa wenn wir einem gehörten Ton einen gesehenen Gegenstand zuordnen. Diese Kommunikation der Sinne in der Wahrnehmung, ‘Synästhesien’ genannt, erklärt MERLEAU-PONTY (...), dadurch, daß der Leib nicht eine Summe nebeneinandergesetzter Organe, sondern ein synergisches System ist, dessen sämtliche Funktionen übernommen und verbunden sind in der umfassenden Bewegung des Zur-Welt-Seins’. Fundament der Einheit der Sinne ist für ihn die Bewegung, und zwar nicht im Sinne einer Ortsveränderung, sondern im Sinne eines Bewegungsentwurfs (...), der als Ausdruck dieses Zur-Welt-Seins zu verstehen ist.“ (Stelter 1996, 47)²⁰²

Vom phänomenologischen Standpunkt aus betrachtet ist der wahrnehmende und erlebende Leib immer mit einem intentionalen Verhältnis des Subjekts zu seiner Umwelt verbunden. Mit dem Begriff der Intentionalität wird hier beschrieben, dass die

²⁰⁰ Stelter verweist hier auf die Gemeinsamkeiten zwischen phänomenologischer Wirklichkeitsauffassung und dem Konstruktivismus, der Wahrnehmung nicht als eine Außenwelt abbildende, sondern als konstruktive Tätigkeit versteht (Vgl. Stelter 1996, 46-47). In Anlehnung an die Systemtheorie (Luhmann) und die Neurophysiologie (Maturana) ist hier auf die systemisch-konstruktive Betrachtung der „Wahrnehmung und Bewegung als System“ hinzuweisen (Vgl. Balgo 1998). „Auch wenn der Körper und das Nervensystem an den Zustandsveränderungen eines Menschen beteiligt sind, können seine Wahrnehmungen und Bewegungen also nicht auf diese reduziert oder aus ihnen abgeleitet werden. In diesem Sinne ist nicht ein im Kind lokalisierter Defekt die Ursache für eine ‚gestörte‘ Wahrnehmung oder ‚gestörte‘ Bewegung, ähnlich wie der Defekt eines Teiles des Motors von einem Auto (bspw. des Vergasers) nicht in dem Sinne Ursache für das ‚gestörte‘ Fahrverhalten des Autos ist, weil dem Vergaser die Repräsentation des Fahrtweges mißlingt. Um das Funktionieren des Motors zu erklären, bedarf es nicht der Beschreibung seiner Funktion in einer Welt von Beziehungen zu der Umgebung, in der das Auto benutzt wird (...). Das Nervensystem ist ein neuronales, geschlossenes Netzwerk, für dessen Zustandsdynamik die Umwelt, wie sie ein Beobachter beschreibt, irrelevant ist. Daher ‚(...) erzeugt das Nervensystem kein Verhalten; sein Operieren als ein geschlossenes Netzwerk, das zu einem Organismus in einem Medium (an das beide strukturell gekoppelt sind) gehört, führt aber zu dem, was ein Beobachter in seiner Umwelt als Verhalten des Organismus ansieht‘ (...). Dies bedeutet, daß ‚Wahrnehmung‘, ‚Bewegung‘ und ‚Verhalten‘, aber auch ‚Sprache‘, ‚Lernen‘ etc. der Beziehungssphäre angehören, deren Phänomene die Vorgänge des Nervensystems zwar beeinflussen, nicht aber aus diesen hervorgehen. Um diesen wichtigen Punkt zu verdeutlichen, erläutert MATURANA (...): ‚Niemand verwechselt etwa eine Autotour damit, den Motor auf Touren zu bringen. Um von Oldenburg nach Bremen zu kommen, hievt man sein Auto nicht bei laufendem Motor auf einen Pfosten, sondern hält den Straßenkontakt. Zwar muß auch dabei der Motor laufen – der >läuft< aber nicht allein nach Bremen, sondern dynamisiert die Relationen zwischen Auto und Straße.‘ (...) Wahrnehmung und Bewegung verlangt das Operieren der Körperlichkeit des wahrnehmenden und sich bewegendenden Menschen gemäß seiner Struktur, die das Resultat seiner biologischen Geschichte, seiner Epigenese von der Empfängnis an ist. Menschen können nicht außerhalb ihrer körperlichen Möglichkeiten wahrnehmen und handeln, doch der Bereich der möglichen Wahrnehmungen, Bewegungen, Verhaltensweisen, Verhaltensänderungen, die ein Mensch während seiner individuellen Lebensgeschichte entwickelt, hängt davon ab, wie er seine Geschichte lebt. ‚Ein Kind wird also notwendigerweise in seiner Entwicklung das menschliche Wesen werden, das ihm seine Interaktionsgeschichte (...) zu werden erlaubt, weil seine Körperlichkeit durch diese Interaktionen gestaltet und umgestaltet wird. Das menschliche Wesen, das ein menschliches Wesen wird, entsteht durch das menschliche Leben, das er oder sie lebt‘ (...).“ (Balgo 1998, 119)

²⁰¹ „Merleau-Ponty erläutert dies am Beispiel der Aufmerksamkeit, die vielfach als ein Scheinwerfergeschehen beschrieben wurde. Man schaltet einen Scheinwerfer an und entdeckt dann, was alles im Raum ist. (...) Aufmerksamkeit stellt sich dar als eine Umgestaltung, eine Umorganisation des Feldes; plötzlich wird etwas wichtig, tritt etwas hervor und anderes zurück. Das Erwachen der Aufmerksamkeit oder das Aufleuchten eines Aspekts, von dem Wittgenstein redet, bedeutet, daß ein Erfahrungsfeld sich ändert. Aufmerksamkeit ist nicht wie ein Scheinwerfer, der mal dieses anstrahlt, mal jenes, wo sozusagen alles vorhanden ist, sondern die Dinge sind uns immer nur in einer bestimmten Organisationsweise gegeben, und diese ändert sich mit dem Wechsel der Aufmerksamkeit. Die Relevanzkriterien ändern sich. Es geht also nicht um ein bloßes Erscheinenlassen dessen, was schon da ist, sondern um ein originäres Zur-Erscheinung-bringen, in dessen Verlauf die Dinge zu dem werden, was sie sind.“ (Waldenfels 2000, 63)

²⁰² Vergleiche dazu auch Waldenfels 2000, 76-94. „Wir haben es mit einer Zirkularität von Empfindendem und Empfundem zu tun. (...) Dieser Austausch setzt eine Sphäre wechselseitiger Zuordnung voraus. Merleau-Ponty stößt hier auf alte metaphysische Fragen. Bei den Griechen heißt es: Natur und Seele sind *συγγενεις*, d.h. wörtlich >mitentstehend<, eines entsteht mit dem anderen. Bei Thomas von Aquin haben Sie den Begriff der *connaturalitas* (im Original kursiv), den Merleau-Ponty ebenfalls benutzt. Auch der Mensch, der Organismus ist mit(im Original kursiv) der Natur, er ist nicht völlig aus ihr herausgesetzt. Merleau-Ponty spricht an einer bemerkenswerten Stelle von einem Grundvertrag, von einem *contract primordial* (im Original kursiv)(...) zwischen Leib und Natur.“ (Waldenfels 2000, 86-87)

Wahrnehmung und das Erleben sich immer auf ein Etwas beziehen und dieses in einem ganz bestimmten Sinne meinen und auslegen. Demnach haben auch leibliches Verhalten und Sich-Bewegen eine spezifische Intentionalität oder eine Sinnrichtung. Sie beziehen sich in dieser Hinsicht nicht nur auf Personen, Objekte oder Gegenstände, die vorhanden sind oder nicht, sondern sie vermögen dieses auch durch eine bestimmte Art und Weise und mit wechselnden Aspekten und Gesichtspunkten. Diesem Verständnis nach ist die Intentionalität eine Grundkategorie, die die Leiblichkeit und die Bewegungen als solche betrifft und nicht nur einen speziellen Akt bezeichnet (Vgl. Waldenfels 2000, 367).

„Die Geste der Hand, die sich auf einen Gegenstand zu bewegt, impliziert einen Verweis auf den Gegenstand nicht als solchen der Vorstellung, sondern als dieses sehr bestimmte Ding, auf das hin wir uns entwerfen, bei dem wir vorgreifend schon sind und das wir gleichsam umgeistern. Bewußtsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes. Erlernt 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 die Dinge abzielen, ihn einer Aufforderung entsprechen lassen, die an ihn ohne den Umweg über irgendeine Vorstellung ergeht.“ (Merleau-Ponty in Seewald 1996, 48)

Die Intentionalität des Leibes und der leiblichen Bewegungen enthält also selbst schon eine bestimmte Richtung, ein Tun oder Vermögen, das mit der Grundkategorie von „Ich kann“ oder „Ich kann nicht“ verbunden bleibt.²⁰³ Durch die Intentionalität des Leibes und den dialogischen Austausch zwischen Subjekt und Umwelt entstehen deshalb individuelle Sinn- und Bedeutungsrelationen, die sich auf das Denken und Sprechen genauso beziehen wie auf das Sich-Bewegen. Menschliche Bewegungen, Tätigkeiten und Aktionen sind dann Ausdruck verschiedener leiblicher Beziehungsmodalitäten zur Welt, die in einem situativen Kontext spezifische Bedeutungen aktualisieren (Vgl. Stelter 1996, 49-50).²⁰⁴ Die grundlegende Vermittlungsinstanz des Leibes zur Umwelt und das intentionale Verhältnis des Selbst zu seiner Umwelt fasst Stelter im Begriff des Leib-Selbst²⁰⁵ zusammen, der das Individuum im Zusammenhang von Wahrnehmen, Erleben, Fühlen und Bewegen in situativen Kontexten umfasst, die intersubjektiv verschieden konstruiert und interpretiert werden können. Im Sinne des Gestaltkreises, der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen (v. Weizsäcker) und dem Zusammenhang von Sich-Empfinden und Bewegen (Straus) konstituieren sich demnach über das Leib-Selbst und die damit zum Ausdruck gebrachte Intentionalität zwischen Subjekt und Umwelt individuelle Sinn- und Bedeutungszusammenhänge in einer konkret gelebten und erlebten Praxis.²⁰⁶

„Das Leibselbst aktualisiert sich laufend durch Empfindungen, Wahrnehmungen und Kognitionen, die unmittelbar aus dem leiblichen Erleben innerhalb einer konkreten Umweltsituation entspringen und über Sinnesorgane, Propriozeptoren, kinästhetische Wahrnehmung und Vestibularsystem ins Bewußtsein

²⁰³ „Mit dem Begriff 'Intentionalität' wird eine präreflexive, an den Leib gebundene Bewußtseinshaltung erfaßt, die den Zugang des Subjektes zu seiner Welt erst ermöglicht, andererseits aber auch einschränkt und begrenzt.“ (Stelter 1996, 49) „Denkvorgänge und Bewegungsabläufe sind einander zugeordnet nicht im Sinne einer Schichtung, sondern im Sinne eines Kreislaufs, sofern die Vorstellung dessen, was ich erfahre, in die Bewegung selbst mit eingeht. Die Vorstellung dessen, was ich erfahre, ist immer auch schon durch die Bewegung mitbestimmt. Vorstellung und Bewegung, Merken und Wirken greifen (...) ineinander. Es ist nicht so, daß ich zunächst etwas bemerke, und dann käme als zweiter Akt das Bewirken, das Tun hinzu, sondern das Merken, das sogenannte bloße Hinschauen ist selbst schon ein Tun. Hinschauen und Sehen bestehen nicht darin, daß bestimmte Reize eintreffen und dann eine Reaktion auslösen, sondern das Sehen setzt schon voraus, daß ich mich auf etwas einstelle, daß ich aufmerke und in diesem Sinne tätig werde.“ (Waldenfels 2000, 145)

²⁰⁴ „Der Begriff der Intentionalität in der Phänomenologie bedeutet nicht, daß ich eine Absicht verfolge und bestimmte Akte absichtlich vollziehe, denn damit wäre >Intention< ganz eng gebraucht wie das englische intention(im Original kursiv), das >Absicht< bedeutet. Intentionalität meint nicht etwas, was ich tun oder lassen kann, sondern Intentionalität bezieht sich auf die Art und Weise, wie ich etwas tue, etwas sage, erfahre. (...) Es gibt nicht einen Akt der Intentionalität, sondern eine Intentionalität von Akten, einschließlich der Einbettung in die Horizonte eines Handlungsfeldes.“ (Waldenfels 2000, 367)

²⁰⁵ Ich werde die Begriffe des Leibes und des Selbst im Rahmen von „Körper und Bewegung“, der „Phänomenologie der Wahrnehmung“, im Zusammenhang von „Bewegung und Identität“ und vom „symbolischen Bewegen“ wieder aufnehmen und differenzieren.

²⁰⁶ Wahrnehmen, Erleben und Bewegen vollziehen sich hier auf der Ebene eines „praktischen Bewusstseins“ (Vgl. Stelter 1996, 53).

gelangen. Bei der Ausformung des Leibselbst ist von einer grundlegenden Intentionalität auszugehen, die sich in der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen manifestiert. Das Leibselbst ist ein Konstrukt, das sich im Dialog mit der Umwelt konstituiert. (...) Das Leibselbst aktualisiert sich laufend entsprechend der Wahrnehmungen, die im Fluß des Handelns und Bewegens spürbar werden. Es ist also keine statische Größe, sondern ein äußerst dynamischer Prozeß, bei dem das Leibselbst in der Begegnung des Menschen mit seiner Welt sich in der Verschränkung von Wahrnehmen und Bewegen (...) etabliert. Das Leibselbst ist also das leiblich "gespürte" Erleben und Wahrnehmen seiner selbst, die momentan "gefühlte Erfahrung" (...) des eigenen Selbst. (...) Der (...) Begriff "Leibselbst" betont (...) den intentionalen(im Original kursiv) Charakter von Leiblichkeit und Wahrnehmung. Der Begriff weist also auf die kontinuierliche Veränderung (im Original kursiv) der Wahrnehmung hin, die das Individuum in seinem Dialog mit der Umwelt "registrieren" kann." (Stelter 1996, 53-55)

Über die Wahrnehmung der Außenwelt, das Empfinden und Sich-Bewegen ist das Leib-Selbst hier gleichzeitig die Voraussetzung für eine personale Konstruktion des Selbst, in der die Welt eine von leiblichen Individuen wahrgenommene und konstruierte ist. Im Sinne eines „autopoietischen Systems“²⁰⁷ lebt das leibliche Individuum nicht in der Welt, sondern mit ihr, trifft im sozialen Dialog mit anderen leiblichen Individuen Unterscheidungen und Übereinstimmungen über die Konstruktion der Welt und agiert entsprechend. Da die personale Konstruktion des Selbst, das sogenannte Selbst-Konzept, sich in sozialen Kontexten konstituiert und in konkreten situativen Kontexten gleichsam ausgehandelt wird, kann auch eine Vielfalt und Multidimensionalität des Selbst-Konzeptes angenommen werden, das relationale, emotionale, kognitive und motivationale Aspekte enthält (Vgl. Stelter 1996, 55-59).

„Das Selbst als personale Konstruktion baut sich nach dem Prinzip der Selbstorganisation auf. Es handelt sich um eine affektiv-kognitive Struktur, die Empfindungen und Wahrnehmungen im Sinne von 'Einverleibung von Umwelt' zu einer subjektiven Umwelt oder individuellen Wirklichkeit formt. Leibselbst und das Selbst als personale Konstruktion bilden ein gemeinsames System.“ (Stelter 1996, 59)

Steht von einem phänomenologischen Ausgangspunkt das Leib-Selbst und die Verbindung von Wahrnehmung, Bewegung und Empfindung im Vordergrund, konstituiert sich im Austausch und im Dialog mit seiner sozialen Umwelt das Leib-

²⁰⁷ Stelter verdeutlicht damit eine Dynamik, die sich zwischen den für jedes Individuum einzigartigen, leiblich sich vermittelnden Perzeptionen und Bewusstseinsinhalten und den Notwendigkeiten ergibt, die personalen Konstruktionen seines Selbst im sozialen Kontext behaupten zu müssen. Er weist hier auf die Verbindung von phänomenologischen und systemisch-konstruktiven Konzepten hin. Aus dieser systemisch-konstruktiven Sichtweise von „Bewegung und Wahrnehmung als System“ vergleicht Balgo das autopoietische System mit dem Photographieren: „Ähnlich wie sich in Analogie zu einer Kamera zwischen der Operation 'fotografieren' oder 'filmen' und dem ‚Foto‘ oder dem ‚Film‘ selbst differenzieren läßt, besteht ein Unterschied zwischen der Unterscheidungsoperation ‚Bewegen/Wahrnehmen‘ und dem System Bewegung/Wahrnehmung. Und ebenso wie die Tätigkeit des ‚Fotografierens‘ oder ‚Filmens‘ das ‚Foto‘ bzw. den ‚Film‘ erzeugt, beschreibt die Operation des ‚Bewegens/Wahrnehmens‘ die Prozesse, die das Produkt Bewegung/Wahrnehmung als System hervorbringen. Auch die Erscheinungen auf dem ‚Foto‘ oder dem ‚Film‘ lassen sich nicht allein auf die körperliche Struktur der Kamera reduzieren, ebensowenig wie sich die Bewegungen und Wahrnehmungen allein auf die biologische Struktur des Körpers reduzieren lassen. Zudem läßt sich das durch die Operationen der Kamera erzeugte Foto, das die Relationen zwischen der Gesamtheit der getroffenen Unterscheidungen verkörpert, mit dem System Bewegung/Wahrnehmung als Ganzes vergleichen. Die darauf enthaltenen Figuren und Hintergründe, bspw. Körper/Umwelt, Innen/Außen etc., sind Teil einer gemeinsamen ursprünglichen Einheit(im Original kursiv), d.h. Teil des Blattes Fotopapier bzw. des Systems Bewegung/Wahrnehmung(im Original kursiv)als Ganzes. Die Einheit des Blattes Fotopapier ermöglicht erst die Vermittlung zwischen den Unterschieden, die ‚in-Beziehung-Setzung‘ der einzelnen Unterschiede. (...) Wie die Operation des ‚Fotografierens‘ oder ‚Filmens‘ gemeinhin nicht auf dem ‚Foto‘ bzw. dem ‚Film‘ zu sehen ist, so erscheint auch die Operation des virtuellen und aktuellen ‚Bewegens/Wahrnehmens‘ in der Regel nicht im System Bewegung/Wahrnehmung. (...) Anders aber als bei einem Foto, das wir mit unserem Bild der Wirklichkeit vergleichen können, hat das operational geschlossene System Bewegung/Wahrnehmung keinen Zugang zu einem Bild der Wirklichkeit jenseits seiner selbst erzeugten Erfahrungen. Die durch das virtuelle und aktuelle Bewegen/Wahrnehmen vollzogenen Unterscheidungen operieren stets an den im System Bewegung/Wahrnehmung erscheinenden Unterscheidungen. (...) Das an diesen anschließende, zunächst virtuell vollzogene Bewegen und die mit ihm verknüpfte virtuelle Wahrnehmungserwartung, lassen sich entweder im aktuellen Bewegen und Wahrnehmen verwirklichen und erzeugen somit eine Unterscheidung, die in das strukturelle Muster des Systems assimiliert wird, oder aber sie lassen sich nicht verwirklichen und ergeben einen Unterschied, der einen Unterschied macht, welcher zu einer Akkommodation bzw. Veränderung seines Bewegungs- und/oder Wahrnehmungsstruktur führt. (...) Die Struktur des Systems Bewegung/Wahrnehmung ermöglicht und begrenzt unsere Konstruktionen von Wirklichkeit. (...) Die Bewegung/Wahrnehmung kann auf diese Weise als ein System bestimmt werden, das sich andauernd selbst erzeugt. Die Elemente des Systems bilden die virtuellen und aktuellen Operationen des Bewegens/Wahrnehmens, wobei das ‚Bewegen‘ im Ziehen einer Grenze bzw. Markieren einer Differenz durch die Erzeugung einer Veränderung und das ‚Wahrnehmen‘ im Gebrauch der einen und nicht der anderen Seite der Unterscheidung besteht.“ (Balgo 1998, 175 –178)

Selbst auch als Beziehungs-Selbst oder als soziale Konstruktion.²⁰⁸ Aus einem subjektiv wahrgenommenen und empfindenden Leib-Selbst und einem sich leiblich ausformenden Selbst-Konzept, das als personale Konstruktion des Selbst bezeichnet werden kann, entsteht hier in kontinuierlichen Interaktionen in einem Netzwerk sozialer Beziehungen ein soziales Selbst. Die Intentionalität des Leib-Selbst, das Sich-Bewegen, die Bewegungen und die Handlungen des Subjektes, mit denen es bestimmte Ziele verfolgt, müssen demnach in einem zirkulären Prozess zwischen Innen- und Außenwelt im sozialen Kontext dargestellt, erklärt, gerechtfertigt und mit einem signifikanten Anderen ausgehandelt und gegebenenfalls verändert werden. Nach Stelter vollzieht sich diese soziale Selbst-Konstruktion dabei auf drei Ebenen:

„ 1. *Via Sprache (im Original kursiv): Wahrnehmungen, Empfindungen und Vorstellungen und die daraus erwachsenen personalen Konstruktionen des Selbst müssen im sozialen Diskurs erprobt, bestätigt bzw. verteidigt werden. Das Individuum lernt, in sozialen Interaktionen das eigene Selbstkonzept zu bestätigen bzw. es zu revidieren oder den Erfordernissen der Situation anzupassen. (...) In diesen Rechtfertigungs- und Verständigungsakten haben beide Gesprächspartner also die Möglichkeit, ihren Standpunkt auf eigene Beobachtungen, auf Rationalität, Intentionen, Leidenschaftlichkeit oder moralische Werte zu stützen. Die Präsentation des eigenen Standpunkts wird durch Gegenargumente auf gleiche Weise oder in einer anderen dieser fünf Varianten herausgefordert werden. (...) Die eigene Sichtweise steht auf dem Prüfstand. Die Sichtweise bezüglich der Welt wird diesem Verständnis zufolge im sozialen Prozeß ausgehandelt. Das Wissen um das eigene Selbst ist (...) auf dieser Ebene der Identitätsbildung (...) weniger eine Vertiefung in die eigene Psyche als vielmehr das Meistern des sozialen Diskurses.* 2. *Aushandeln von Identität via Deutung sozialer Zeichen und Codes (im Original kursiv): (...) Das Individuum schreibt den sozialen Zeichen und Codes seiner Umwelt Bedeutungen (im Original kursiv) zu. Soziale Zeichen (im Original kursiv) verweisen auf Gruppenzugehörigkeit, Mitgliedschaft und auf soziale Rollen (z.B. Vereinstrikot, Fahne u.ä. als Zeichen von Mitgliedschaft; Make-up oder Haarfrisur als Zeichen einer bestimmten Mode, Stimmenführung und Tonfall als Zeichen eines bestimmten sozialen Umgangs). Soziale Codes (im Original kursiv) definieren sich als integriertes System von Zeichen (z.B. Etikette als Ausdruck eines bestimmten sozialen Miteinanders, Mode als Ausdruck einer bestimmten sozialen Identität) (...). Dieser Akt der Bedeutungs- und Sinnzuschreibung eines spezifischen sozialen Kontextes (...) führt zu einer bestimmten Art der Selbstdarstellung, um dadurch die gegebene Situation besser kontrollieren zu können. „Kontrollieren“ kann bedeuten: Rollendistanz (im Original kursiv) (...), Anpassung (im Original kursiv) an die Situation oder das Empfinden von „Authentizität“ (im Original kursiv). Diese Auseinandersetzung des Individuums mit seiner sozialen Umwelt darf nicht als ein passives Aufnehmen von Umwelteinflüssen mißverstanden werden, sondern stellt sich als ein aktiver Prozeß dar, in dem das Individuum sich selbst inszeniert. (...) Im Konzept der Wahrnehmung von Außenwelt als „interne Konstrukte“ können dem Individuum soziale Kontexte nur als sinnvoll erscheinen, wenn es diesen in oben beschriebener Weise Bedeutungen zuschreibt, d.h. wenn in einer aktiven Auseinandersetzung mit Umwelt und im konkreten Handeln (z.B. durch Anwendung von Selbstdarstellungstechniken) subjektive Wirklichkeiten entstehen.* 3. *Aushandeln von Identität via Selektion sozialer Räume (im Original kursiv): Es soll dabei deutlich werden, daß das Individuum nicht nur in aktiver Auseinandersetzung mit der Umwelt seine Identität aushandelt, sondern auch zielgerichtet bestimmte Selbstkonzepte und Selbstdefinitionen zu bestätigen sucht. (...) Der zentrale Aspekt bezüglich zielgerichteter Beeinflussung, Ergänzung oder Bestätigung des eigenen Selbstkonzepts ist m.E. das Aufsuchen identitätsfördernder Umweltsituationen (im Original kursiv). (...) Das Selbst konstruiert und stabilisiert sich sozial durch das Aufsuchen bestimmter sozialer Kontexte, die das eigene Selbstkonzept untermauern oder zumindest nicht erschüttern.“ (Stelter 1996, 61-64)*²⁰⁹

Wird eine Selbst-Entwicklung hier als kontinuierlicher Prozess in Form eines Dialogs zwischen Selbst und sozialer Umwelt verstanden, spielen abschließend auch persönliche

²⁰⁸ Vergleiche hierzu auch die Ausführungen zu „Bewegung und Identität“ in dieser Arbeit.

²⁰⁹ Um selbstbestimmte, identitätsfördernde Situationen im Rahmen von Bewegung und Sport bewerten zu können, greift Stelter hier auf das Konzept der „Inszenierungsformen von Sport“ von Dietrich/Landau und das Konzept der „subjektiven Situationsdefinition“ von Nitsch zurück. Sportliche Inszenierungen eröffnen sich demnach durch spezifische interindividuelle Interaktionsformen, verschiedene Organisationsstrukturen, die gesellschaftliche Bedeutung von Körperlichkeit und die gesellschaftliche Bewertung des jeweiligen Sports (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 90-113). Im Gegensatz zu diesen feststehenden Kriterien werden verschiedene, bewegungs- und sportorientierte Situationen von einzelnen Individuen auch unterschiedlich erlebt. Im Sinne einer „subjektiven Situationsdefinition“ werden Person-, Umwelt- und Aufgabengegebenheiten subjektiv wahrgenommen und hinsichtlich der eigenen Kompetenzen (Fähigkeit, Möglichkeit, Lösbarkeit) und der motivationalen Erwartungen und Anreize (Interesse, Anregung, Attraktivität) interpretiert (Vgl. Stelter 1996, 68-69).

Erfahrungen, individuelle Lebensumstände, biologische und entwicklungspsychologische Faktoren (entwicklungstheoretische Orientierung) und gesellschaftliche Bedingungen und Veränderungen (soziohistorische Orientierung) für die Konstitution des Selbst eine Rolle. Das relationale Selbst wird in dieser Hinsicht dazu aufgefordert, sich entsprechend der ständig ändernden Bedingungen neu zu orientieren und ein Verständnis für das eigene Handeln im Netz der sozialen Beziehungen einzufordern.

„Das Subjekt ist aufgefordert, in einem Wirrwarr von sozialen Kontakten und Beziehungen eine innere Ordnung aufzubauen und durch Identitätsarbeit ein ‘Gefühl von Kohärenz’ (...) zu entwickeln. Eine erfolgreiche Bewältigung dieser Anforderungen führt zu gesellschaftlichen Freisetzungs- und Individualisierungsprozessen. (...) Das Selbst ist heutzutage ganz neuen und extremen Herausforderungen ausgesetzt. Die Vorstellung von einer kontinuierlich und geordnet verlaufenden Identitätsentwicklung muß als überholt angesehen werden. In einer zeitadäquaten Theorie des Selbst müssen diese soziohistorischen Umschwünge konzeptionell verarbeitet werden. Das Empfinden einer Identitätskrise ist deshalb auch teilweise dadurch zu erklären, daß das traditionelle am Gleichgewicht orientierte Konzept von Identitätsentwicklung immer noch das vorherrschende Denkmuster in unserer Gesellschaft ist.“
(Stelter 1996, 73-74)²¹⁰

Zusammenfassend liegen hier in der Selbst-Bewegung Möglichkeiten des Leib-Subjektes, die Potentiale der individuellen Wahrnehmung, der Expressivität, der Phantasie, der Gefühle und Bedürfnisse im sozialen Kontext zu artikulieren und eine Umwelt nach funktionalen, kommunikativen und ästhetischen Gesichtspunkten zu entfalten. Umfasst das Konzept des Leib-Selbst einen perzeptiven, expressiven, memorativen und funktionalen Leib und die individuelle Selbst-Bewegung, die den Körper, die Emotionen, den Geist und eine soziale Beweglichkeit und Bewegtheit einbezieht, eröffnet die Bewegung im Spannungsfeld von Kontakt und Grenze, Nähe und Distanz, Achtsamkeit nach Innen und Außen auch einen Weg zum Unbewussten des Individuums und zu den Bildern der Psyche, auf dem Empfindungen, Gefühle, Erinnerungen und Phantasien in präsentativ-symbolischer Form leiblich ausgedrückt werden können (Vgl. Peter-Bo-laender 1996, 100-108).

²¹⁰ „Die sich aus dem Prozeß der Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt ergebenden Veränderungen bestimmen nicht nur die Entwicklung des einzelnen in seiner Lebensgeschichte. Die Tatsache, daß der Mensch seine Umwelt dauerhaft verändert und Kultur als eine sein Leben überdauernde und bleibende Leistung hervorbringt, bestimmt ihn auch als geschichtliches Wesen. Die bewegungsmäßige Auseinandersetzung mit der Umwelt ist sozusagen eingespannt zwischen soziokultureller Tradition und der Entwicklungsperspektive von Kultur und Gesellschaft. Der junge Mensch begegnet nicht einer als Natur gegebenen, gleichbleibenden Umwelt, sondern immer einer, die vor ihm andere Menschen über viele Generationen geschaffen haben. Der Hinweis auf die Geschichtlichkeit der Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt hat auch für die Erziehung Folgen. Erziehung muß sich in veränderten sozialen und geschichtlichen Situationen immer neu orientieren; sie kann die gesellschaftlichen Verhältnisse, deren Teil sie selber ist, nie als festen, unveränderlichen Bezugsrahmen annehmen, sondern als eine von Menschen geschaffene und durch nachwachsende Generationen (und deren Erziehung) jeweils weiterzuentwickelnde Lebenswelt. Nicht nur die vom Menschen hervorgebrachte und immer neu konstituierte Gesellschaft und die Bewegungskultur, die Menschen immer neu hervorbringen, haben Geschichte. Auch die Erziehung selbst hat ihre eigene Tradition, und sie kommt ohne auf die Zukunft gerichtete neue Perspektiven und Lebensentwürfe nicht aus.“ (Dietrich/Landau 1990, 57-58)

III. Selbst-Bewegung und Tanz

13. Selbst-Bewegung und aktive Imagination

Jungs Selbst-Begriff führt zur Betrachtung des Selbst als transpersonale Entität.²¹¹ Die Begegnung mit dem Transpersonalen oder Göttlichen im Menschen ist die Begegnung mit dem Selbst, dessen Symbole den Weg der Individuation begleiten und ihn intensivieren. Symbole des Selbst präsentieren innere Zielbilder, deren Entdeckung und Entschlüsselung Perspektiven einer zukünftigen Identität aufzeigen und die individuelle Sinnfindung und Selbst-Gestaltung unterstützen (Vgl. Hark 1988, 157-161).

Jungs Begriff der Individuation enthält hier eine zur individuellen Selbst- und Struktur-Veränderung auffordernde Motivation, deren Resultat ein individuelles Produkt aus dem Kollektiven und Universalen und dem Einmaligen und Individuellen ist. Die Individuation zielt dabei gleichermaßen auf eine Beziehungsfähigkeit zum Selbst und auf die Entfaltung menschlicher Potentiale durch einen kreativen Lebensstil. In dieser Hinsicht sind Jungs Auffassungen dann zu kritisieren, wenn er die Begegnung mit dem Transzendenten und dem Selbst nur noch in der Form einer innerpsychischen Selbst-Begegnung zulässt und wenn die reale Wirklichkeit, die physische Außenwelt oder Umwelt ausgegrenzt werden. Im Prozess der Selbst- Verwirklichung vollziehen sich Transzendenz und individuelle Entfaltung nämlich nicht ohne die leibliche oder körperliche Arbeit an sich und mit sich selbst und die Begegnung mit dem Unbewussten. Das kollektive Unbewusste enthält hier alle Ursprungskräfte des Menschen, die zu seiner geistigen, seelischen und leiblichen Entfaltung und auch zu seiner Zerstörung beitragen können. Die Richtung der unbewussten, archetypischen Wirkkräfte entscheidet sich dabei immer im Gegenüber, im wahrnehmenden, urteilenden und fühlenden Bewusstsein des Individuums (Vgl. Samuels 1989, 192-194).

In dieser Hinsicht versucht Jung mit dem Begriff der transzendenten Funktion darauf hinzuweisen, dass gegensätzliche psychische Einstellungen in einen Dialog miteinander treten und sich gegenseitig beeinflussen können. Die bestehenden Positionen im Bewusstsein und im Unbewussten werden transzendiert und das bewusste Ich kann dadurch eine neue Position behaupten. In der Spannung dieses Prozesses gelangen lebendige und die Gegensätze vereinigende Symbole in das Bewusstsein, die die Transzendenz des Bewussten und Unbewussten ermöglichen und die Präsentation und Verwirklichung des Selbst unterstützen.

²¹¹ „Wir können uns diesem Gedanken am besten dadurch nähern, daß wir die transpersonale Qualität des Selbst sozusagen in drei Aspekte aufteilen. Der erste (...) sieht in der Gottesvorstellung des Menschen ein Symbol des Selbst. Ebenso wie etwa Christus eine Ganzheit repräsentiert, die den gewöhnlichen Menschen überragt, so repräsentiert Christus als Symbol etwas, das größer ist als >das Ich< - nämlich das Selbst (...). Mein Eindruck ist, daß das transpersonale Selbst sehr wohl (im Original kursiv) in der Beziehung zu den anderen sichtbar wird. Das Selbst ist die eigentliche Quelle solcher Phänomene wie beispielsweise der Empathie. Die Fähigkeit, sich in einen anderen Menschen zu versetzen, schließt mehr ein als nur eben die (auf der Grundlage eigenpersönlichen Materials betriebene) Extrapolation und die anschließende Nutzenanwendung auf die fremde Situation. Empathie ist eine Form der psychologischen Interpenetration, eine tiefe Verbundenheit zwischen Menschen; die Beziehung zwischen Mutter und Kleinstkind ist sowohl ein spezieller Fall dieser Verbundenheit als auch ihr über die gesamte Lebensspanne gültiges Muster. (...) Der Gedanke von der Welt als einer einzigen(im Original kursiv)Welt wurde durch die von Newton ausgelöste wissenschaftliche Revolution und durch die Aufklärung überwunden. (...) Der Tod Gottes bedeutete zugleich das Ende dieses unus mundus(im Original kursiv); Jung aber hat diese Vorstellung mit seinen Spekulationen über das psychoide Unbewußte(im Original kursiv) wieder zum Leben erweckt. (...)Jung zieht eine Parallele zwischen der Integration des Individuums und derjenigen der Welt, und entsprechend gehören seine Vorstellungen bezüglich des Selbst und seine Spekulationen über die Natur des Universums zusammen. Jungs Ansatz ist also holistisch (...), denn er zielt auf das Ganze, das in jedem Fall wichtiger und interessanter ist als seine einzelnen Bestandteile. Mit den Augen des heutigen Beobachters betrachtet, ist Jung zugleich (...) auch Systemtheoretiker, wenn er davon ausgeht, daß eine Aktion an einem(im Original kursiv)Punkt des unus mundus(im Original kursiv)im gesamten übrigen System zu spüren ist.“ (Samuels 1989, 181-185)

„Das Symbol weist dadurch, daß es über die Begrenzung des logischen Diskurses oder des sogenannten gesunden Menschenverstandes hinausgeht, den Weg vom >Entweder-Oder< zum >Und<; es vermittelt seine Botschaft in einer Weise, die als die einzig mögliche erscheint. Die Erfahrung des >Und< ist ein zentrales Moment der psychologischen Veränderung. Es ist mehr darin beschlossen als nur eben die schiere Kombination zweier möglicher Lösungen eines Problems. Vielmehr vermittelt die transzendente Funktion zwischen der Person und der Möglichkeit der Veränderung in der Weise, daß sie nicht eine Antwort (im Original kursiv), sondern die Möglichkeit der Entscheidung (im Original kursiv) eröffnet.“ (Samuels 1989, 117)

Im Hinblick auf eine Selbst-Verwirklichung werden das archetypische Material und die Symbole des Unbewussten in der Form der aktiven Imagination dem Bewusstsein zugeführt. Jung unterscheidet dabei die aktive Imagination als Kapazität von dem passiven Phantasieren, da auf ihrer Basis dem Individuum Entscheidungen eröffnet werden. Der Begriff der aktiven Imagination steht daher in einer Verbindung mit Jungs Definition der transzendenten Funktion.

„Man kann aktive (im Original kursiv) und passive (im Original kursiv) Ph. (Phantasien, d.V.) unterscheiden; erstere sind veranlaßt durch Intuition, das heißt durch eine auf Wahrnehmung unbewußter Inhalte gerichtete Einstellung, wobei die Libido alle aus dem Unbewußten auftauchenden Elemente sofort besetzt und durch Assoziation paralleler Materialien zur Höhe der Klarheit und Anschaulichkeit bringt(...). Die aktive Ph. (...) verdankt ihre Existenz nicht bloß einseitig einem intensiven und gegensätzlichen unbewußten Vorgang, sondern ebensowohl der Geneigtheit der bewußten Einstellung, die Andeutungen oder Fragmente (...) unbewußter Zusammenhänge aufzunehmen und durch Assoziierung paralleler Elemente bis zur völligen Anschaulichkeit auszugestalten. (...) Wenn die passive Form der Ph. nicht selten den Stempel des (...) Abnormen trägt, so gehört die aktive Form oft zu den höchsten menschlichen Geistestätigkeiten. Denn in ihr fließt die bewußte und die unbewußte Persönlichkeit des Subjektes in ein gemeinsames und vereinigendes Produkt zusammen. Eine derart gestaltete Ph. kann der höchste Ausdruck der Einheit einer Individualität sein und diese letztere eben gerade durch den vollkommenen Ausdruck ihrer Einheit auch erzeugen. (...) Die aktive Ph. (...) als das Produkt einerseits einer zum Unbewußten nicht (im Original kursiv) gegensätzlichen bewußten Einstellung und anderseits unbewußter Vorgänge, die sich nicht gegensätzlich, sondern bloß kompensatorisch zum Bewußtsein verhalten, bedarf (...) bloß des Verständnisses (im Original kursiv).“ (Jung 1993, 164-165) ²¹²

Die aktive Imagination ist hier ein Kanal für Impulse oder Botschaften, die aus dem Unbewussten kommen und sich zum Beispiel auf dem Wege des leiblichen oder körperlichen Ausdrucks bewusst präsentieren können. Diese Impulse werden zunächst nicht im Sinne einer ästhetischen Qualität betrachtet, sondern im Hinblick auf die Informationen beurteilt, die sie über die Bereiche der Psyche enthalten. Die aktive Imagination stellt in dieser Hinsicht eine Sonderform der Phantasie dar, an der das bewusste Ich teilnimmt und einen Zugang zur inneren Realität herstellt (Vgl. Samuels 1991, 19-21).

„In solcher Perspektive ließe sich Phantasie als Ort und Kraft verstehen, wo sich „Erinnerungsspur“ und „Hoffnungsspur“ verbinden, wo Nichtmehr-Bewußtes noch bedrängt und Noch-nicht-Bewußtes das bevorstehend Noch-Nicht-Gewordene psychisch repräsentiert (E. Bloch 1938). (...) Phantasie – noch einmal- ist die >psychische Repräsentation bevorstehender und möglicher Neuheit< (E. Bloch 1938). Die Neuheit mag zwar zusammengesetzt sein aus Altem, aus Versatzstücken realer Erfahrung, aus >Tagesresten< (...), aber die spezifische Verknüpfung führt in eine symbolische Gestalt, die neuartig und einzigartig ist – und nur für das jeweilige Individuum Gültigkeit hat. Unter dieser Perspektive erweist sich die Phantasie als unersetzliches, ja vielleicht sogar zentrales Mittel zur Gewinnung >personaler Identität< (G.H. Mead, E. Goffman) oder zur Ausprägung des >Selbst<.“ (Fatke 1981, 183, 187)

²¹² „Der finalen Erklärung dagegen erscheint die Ph. als ein Symbol (im Original kursiv), welches mit Hilfe der vorhandenen Materialien ein bestimmtes Ziel oder vielmehr eine gewisse zukünftige psychologische Entwicklungslinie zu kennzeichnen oder zu erfassen sucht. Weil die aktive Ph. das hauptsächlichste Merkmal der künstlerischen Geistestätigkeit ist, so ist der Künstler nicht bloß ein Darsteller (im Original kursiv), sondern ein Schöpfer (im Original kursiv) und darum Erzieher (im Original kursiv), denn seine Werke haben den Wert von Symbolen, welche künftige Entwicklungslinien vorzeichnen. Die beschränktere oder allgemeinere soziale Gültigkeit der Symbole hängt ab von der beschränkteren oder allgemeineren Lebensfähigkeit der schöpferischen Individualität.“ (Jung 1993, 168)

Die aktive Imagination

„(...) konnte je nach individueller Neigung und Begabung in dramatischer, dialektischer, visueller, akustischer, tänzerischer, malerischer, zeichnerischer oder plastischer Form geschehen.“ (Jung 1967, 232)

Die aktive Imagination wird daher als wirkliche und wörtliche zu nehmende Einbildungskraft verstanden, die im Sinne einer aktiven Vorstellung und Denkleistung innere psychische Fragmente und innere psychische Vorgänge aus dem Unbewussten in Vorstellungen, Bildern und Träumen zu erfassen sucht.²¹³

„Alles (im Original Kleinschreibung), was ich weiß, an das ich aber momentan nicht denke; alles, was mir einmal bewußt war, jetzt aber vergessen ist; alles, was von meinen Sinnen wahrgenommen, aber von meinem Bewußtsein nicht beachtet wird; alles, was ich absichts- und aufmerksamkeitslos, das heißt unbewußt fühle, denke, erinnere, will und tue; alles Zukünftige, das sich in mir vorbereitet und später erst zum Bewußtsein kommen wird; all das ist Inhalt des Unbewußten.“ (Jung 1967, 214-215)

In dieser Hinsicht sind die Archetypen als Kräfte und Präformationen des kollektiven Unbewussten zunächst gestaltlos. Erst über ihre Wirkungen, bildhaften Symbolgestalten, begleitenden Empfindungen und Gefühle werden sie auch sinnlich erfahr- und erfassbar. Sie stellen somit keine empirisch fixierbaren Konstanten dar, sondern offenbaren einen energiereichen, dynamischen Charakter. Werden die Inhalte aus dem persönlichen und kollektiven Unbewussten über die Methode der aktiven Imagination ins Bewusstsein überführt, sinnlich und kognitiv erfasst und schließlich leiblich präsentiert, nimmt eine innere Realität über einen von innen nach außen gerichteten Darstellungsprozess Gestalt an. Jung unterstreicht dabei neben der Auseinandersetzung mit dem Sinngehalt der Impulse, Bilder und Vorstellungen aus dem Unbewussten auch die intellektuelle und emotionale Aufarbeitung der aktiven Imagination:

„Ich verwandte große Sorgfalt darauf, jedes einzelne Bild, jeden Inhalt zu verstehen, ihn -soweit dies möglich ist – rational einzuordnen und vor allem im Leben zu realisieren. Das ist es, was man meistens versäumt. Man läßt die Bilder aufsteigen und wundert sich vielleicht über sie, aber dabei läßt man es bewenden. Man gibt sich nicht die Mühe, sie zu verstehen, geschweige denn die ethischen Konsequenzen zu ziehen. Damit beschwört man die negativen Wirkungen des Unbewußten herauf.“ (Jung 1971, 196)

Durch die Verbindung der aktiven Imagination mit dem Bewusstsein kann außerdem psychische Energie aus dem Unbewussten befreit und das kreative Potential für eine Selbst-Gestaltung verwendet werden. Die aus dem Unbewussten ins Bewusstsein aufsteigenden Bilder und die symbolbildende Fähigkeit des Menschen wirken hier als Energietransformatoren progressiv in Richtung einer Bewusstseinsweiterung.²¹⁴

„Diese aktive Imagination, die Jung (im Original kursiv) (...) neu entdeckte und anwandte, ist etwas sehr Ursprüngliches. Für den primitiven Menschen ist es noch eine Selbstverständlichkeit, sich mit sich selbst oder mit <Stimmen>, die ihn aus äusseren, als beseelt angesehenen Objekten wie Bäumen, Flüssen usw. anreden, zu unterhalten. Medizinmänner und Schamanen z.B. suchen eine direkte Auseinandersetzung mit jenseitigen Mächten, z.B. in ihren imaginativen <Jenseitskreisen>, um Kontakt mit ihren <Schutzgeistern> und ihrem <Wissen> zu erlangen. Sokrates (im Original kursiv) sprach von dem

²¹³ „Jung räumt der schöpferischen Tätigkeit der Phantasie eine besondere Stellung ein und gibt ihr sogar eine eigene Kategorie, weil sie seiner Meinung nach keiner der vier Grundfunktionen zugeordnet werden kann bzw. an jeder von ihr teilhat. (...)Denn erst in der Art und Weise der Erfassung und Verarbeitung sowohl der <Intuitionen> als auch der schöpferischen Einfälle bzw. der Phantasieprodukte wird sich der Funktionstypus kundtun.“ (Jacobi 1972, 34-35)

²¹⁴ „Die psychischen Bilder, im Traum wie in allen anderen Manifestationen, sind Wesen und Abbildungen der psychischen Energie; nicht anders als z.B. ein Wasserfall Wesen und Abbildung der Energie schlechthin darstellt. Denn ohne Energie, d.h. physikalische Kraft (die jedoch nur als Arbeitshypothese aufgefaßt wird) gäbe es keinen Wasserfall, dessen Wesen sie ausmacht; dieses Wasser aber stellt in seinem äußeren Sosein gleichzeitig auch eine Abbildung dieser Energie dar, die sich ohne Wasserfall einer Beobachtung und Feststellung ja gar nicht darbieten würde. Das mag paradox klingen; doch gehört gerade Paradoxie zum tiefsten Wesen alles Psychischen.“ (Jacobi 1972, 144)

Daimonion, mit dem er in dialogischem Kontakt stand. Augustinus (im Original kursiv) von dem <colloquium cum suo angelo bono> oder dem <colloquium cum medico intimo>. Vom Mittelalter sind uns Visionen der Mystiker wie z.B. des Meister Eckart (im Original kursiv) und der Hildegard von Bingen (im Original kursiv) bekannt, die durch ein religiös-psychisches Erlebnis Gott auf ihren Seelengrund schauten. (...) Die <imaginatio> ist eine aktive Hervorrufung von (inneren) Bildern, <secundum naturam>, eine eigentliche Denk- oder Vorstellungsleistung, die (...) die innere Gegebenheit in der Natur getreulich nachgebildeten Vorstellungen zu fassen sucht (...). Es handelt sich dabei um die Beobachtung des Flusses spontaner, visueller Phantasiebilder (...). Eine aktive Teilnahme am Phantasiegeschehen hat die Erweiterung des Bewusstseins und Assimilation minderwertiger Funktionen zur Folge und bewirkt dadurch (...) eine intensivere (...) Reifung und Persönlichkeitsveränderung.“ (Müller 1984, 202-204)

Während der aktiven Imagination konzentriert sich das Individuum auf die Phänomene aus dem Unbewussten und lässt Bilder und Vorstellungen aufsteigen, die sich entfalten und verändern können. Als Beispiel ist eine Traumsituation vorstellbar, die für den Träumer unvollständig und sinnlos erscheint. Durch die aktive Imagination komplementiert der Träumer seinen Traum durch eine Verbindung von und eine leibliche Auseinandersetzung mit Vorstellungen und Wahrnehmungen ähnlicher Inhalte (Vgl. Jacobi 1972, 87-89).²¹⁵

In diesem Zusammenhang ist nach Jaffé gerade die Kunst ein Bereich, in dem archetypische Bilder aus Mythen, Märchen und Träumen in besonderer Form eine Gestaltung erfahren (Vgl. Jaffé 1995). Das Unbewusste erscheint hier als die Quelle der künstlerischen Kreativität, sodass eine Parallele zwischen der aktiven Imagination, dem künstlerischen Prozess und dem Ursprung der Kreativität im Unbewussten besteht. Das Selbst und die psychische Ganzheit lassen sich daher auch in einem kreativen, körperlich sinnlichen Vollzug von Ausdruck und Bewegung darstellen (Vgl. Samuels 1991, 19-21).²¹⁶

„Die Symbole haben Ausdrucks- und Eindruckscharakter zugleich (im Original kursiv), indem sie einerseits das innerpsychische Geschehen bildhaft ausdrücken (im Original kursiv) und andererseits dieses Geschehen - nachdem sie Bild geworden sind, sich gleichsam in einen Bildstoff <inkarniert> haben - durch ihren Sinngehalt beeindrucken (im Original kursiv) und dadurch den Strom des psychischen Ablaufs weitertreiben.“ (Jacobi 1972, 144-145)

Archetypische Motive lassen sich z.B. in den Tanzthemen des klassischen Balletts, des modernen Ausdruckstanzes und des Tanztheaters wieder finden. Was sich bei Jung in der Methode der aktiven Imagination körperlich durch das Malen, die Sprache oder die Tonarbeit präsentativ²¹⁷ äußert, kann sich aber im Tanz direkt durch den Körperausdruck mitteilen (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 53, 56). Archetypische Motive werden im Tanz hier präsentativ symbolisiert und offenbaren dabei ihren energiegeladenen Bedeutungskern. In dem Prozess ihrer Darstellung wird subjektiv zunächst ein Spannungsaufbau erlebt, da eine Energiebesetzung im Unbewussten in dem Maße zunimmt, wie das Bewusstsein an Energie verliert. Im Verlauf der

²¹⁵ „Sie (die aktive Imagination, d.V.) bestimmt letzten Endes auch die Sinnladung der Bilder, die mit <Wertintensität> gleichzusetzen ist, wobei die Sinnladung, d.h. der Bedeutungsgehalt, an der Konstellation (im Original kursiv), in welcher jedes einzelne Bild im individuellen Fall erscheint, gemessen wird. Unter Konstellation wird hier der Stellenwert (im Original kursiv) eines Bildes innerhalb des ihn umgebenden Kontextes verstanden. Denn es sind z.B. im Traum immer mehrere Elemente vorhanden, denen nach ihrem Stellenwert jeweils eine andere Bedeutung zukommt.“ (Jacobi 1972, 88)

²¹⁶ „Manchmal führt Jungs ständiger Versuch der Überbrückung logischer oder vernunftmäßiger Gegensätze durch einen psychischen, symbolischen Faktor dazu, daß auch er die allzugroße Rigidität dieser Trennung bemerkt. Dann sagt er von der Phantasie, sie verbinde eine Vorstellung oder ein Bild (das keine greifbare Realität besitzt) mit einer Gegebenheit der physikalischen Welt (die kein Bewußtsein oder keinen Platz im Bewußtsein hat). Wenn die Phantasie diese Verbindung herstellt, nennt Jung sie den >dritten< Faktor (...). Das ist eine Parallele zu Winnicotts (...) Begriff >dritter Bereich<, mit dem der Versuch des Kleinkindes bezeichnet wird, innere Phantasie und äußere Realität in einem Rahmen zu halten. (...) Jetzt haben wir allerdings zwei unvereinbare Definitionen von Phantasie: - als unterschieden und getrennt von der äußeren Welt; - als innere und äußere Welt verbindend. Dieses Problem läßt sich lösen, indem wir unter >innerer Welt< etwas skelettartiges verstehen, das nur als Struktur vorliegt. Dann kann Phantasie die Brücke zwischen Archetyp und äußerer Realität sein und gleichzeitig im Gegensatz zu dieser Realität stehen.“ (Samuels 1991, 161-162).

²¹⁷ Vergleiche die Ausführungen zur präsentativen und diskursiven Symbolbildung im nächsten Kapitel.

künstlerischen Präsentation kommen anschließend entspannende Wirkungen und eine Wertintensität (Sinnladung) zum Ausdruck, da die Konfrontation und Auseinandersetzung mit den Symbolen, ihren Strukturen und Inhalten das Individuum in die Lage versetzen, Gegensätze und Widersprüche transzendieren und lösen zu können.

„Neben der zeitlichen Abfolge, der Bewegung des energetischen Prozesses - und die Libido bewegt sich nicht nur vorwärts und rückwärts, progressiv und regressiv, sondern auch nach innen und nach außen, also der Extraversion und Introversion entsprechend – ist das zweite wichtige Charakteristikum dieses Prozesses seine Wertintensität (im Original kursiv). (...) Richtung und Intensität korrelieren im energetischen Ablauf, sie bedingen einander gegenseitig; denn das Gefälle, das den Ablauf und die Richtung der Energiebewegung erst ermöglicht, kommt gerade durch die Verschiedenheit der Energiebesetzung der psychischen Erscheinungen bzw. durch die Verschiedenheit der jeweiligen Bedeutung ihrer Inhalte für das Individuum zustande.“ (Jacobi 1972, 87-89)

Selbst-Gestaltung und Selbst-Verwirklichung stellen in dieser Hinsicht keinen ausschließlich innerpsychischen Prozess dar. Die Wirksamkeit und die leibliche Präsentation von archetypischen Kräften, Symbolen, Bildern und Phantasien stehen in einer unmittelbaren Verbindung zur menschlichen und gesellschaftlichen Umwelt und ihren Ritualen (Vgl. Bittner 1981 a, 34).

Bittner weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass eine Symbolisierungsfähigkeit und die wörtliche Einführung des Sinn-Bildlichen von der Konfrontation mit dem „Reichtum“ und der „Erschlossenheit“ einer begegnenden Welt abhängen. Dies gilt gerade nicht nur unter den Gesichtspunkten ihrer sozialen Verwertbarkeit und Relevanz, sondern auch für die Eignung des Individuums, sich darin kollektiv und individuell widergespiegelt zu finden.

*„ Wenn zugestanden wird, daß die Bildung von Selbst-Symbolen eine notwendige Komponente des Selbstwerdens darstellt, und wenn weiterhin gilt, daß sich diese Bildung von Selbst-Symbolen nicht im luftleeren Raum einer psychischen Innerlichkeit vollzieht, daß sie vielmehr auf ein Entgegenkommen symbolisierungsfähiger äußerer Realität angewiesen ist, so ergibt sich eine pädagogische Aufgabe: >Welt< an die Kinder heranzubringen, die >spricht<, d.h. die der Auslegung fähig ist, an der Kinder etwas über sich selbst erfahren können.“ (Bittner 1981 c, 203)*²¹⁸

Dies hat generell auch für mythologische, religiöse, historische Stoffe und gesellschaftliche Rituale seine Bedeutung, in denen sich symbolisierungsfähiges, archetypisches Material abbildet und anbietet, das durch keinen sozialen Anpassungswert legitimiert ist (Vgl. Bittner 1981 c, 204). Mit dem Verlust von gesellschaftlichen Ritualen gehen nämlich auch Bedeutungen von archetypischen Kräften verloren, sodass deren gemeinschaftlich integrierender, kollektiver Einfluss verringert wird und soziale Entfremdungen eintreten können (Vgl. Douglas 1974, 11). Der Grund für die Abnahme und Ablehnung von Ritualen in der modernen Gesellschaft lässt sich nach Douglas gerade dadurch erklären, dass symbolisches Handeln und symbolische Gesten nur noch Äußerlichkeiten darstellen und damit Ausdruck eines leeren Konformismus sind.

„Und so wird denn der Ritualist als jemand betrachtet, der die Gesten, die die Bindung an ein bestimmtes Wertsystem zum Ausdruck bringen, äußerlich vollführt, aber eben als >hohle Gesten<, die er innerlich nicht nachvollzieht und die deshalb für ihn unverbindlich bleiben.“ (Douglas 1974, 12)

²¹⁸ „Noch einmal: dies ist keine Rückkehr zum biogenetischen Parallelismus. Aber es gibt Entsprechungen des kindlichen Weltbildes zu mannigfaltigen vorindustriellen Lebensformen: dem Leben der Indianer und sonstigen >primitiven< Völker, der Cowboys, der Jäger und Tierzüchter, der Bauern, Fischer und Handwerker. Elemente dieser Lebenswelten kann das Kind besonders gut benützen, um sich in ihnen auszudrücken, an ihnen zu partizipieren, sich in ihnen symbolisch zu entwerfen.“ (Bittner 1981 c, 203)

Rituale, symbolische Formen und nonverbale Symbole bilden in einer Gesellschaft aber die Voraussetzungen dafür, dass Individuum in die Lage zu versetzen, Erfahrungen zu ordnen, zu anderen Menschen in Beziehung zu treten und für das persönliche Leben einen Sinn zu finden.

„Selbst die ganz private Erfahrung kann nur mit Hilfe symbolischer Grenzziehungen organisiert werden, weil jeder Lernprozeß und jede Wahrnehmung von Akten des Unterscheidens und Klassifizierens abhängig ist. Und ebenso unentbehrlich ist die entsprechende Funktion öffentlicher Rituale für die Organisation der Gesellschaft. (...) In Wirklichkeit ist es gerade dieses Streben nach dauernder unstrukturierter Intimität in den sozialen Beziehungen, das so etwas wie ein >wortloses Einverständnis< unmöglich macht; denn nur rituelle Verhaltensstrukturen können eine wortlose Kommunikation ermöglichen, die nicht total inkohärent ist.“ (Douglas 1974, 75-76)

Die Hauptfunktion von Ritualen und magischen Regeln ist hier immer die des symbolischen Ausdrucks, wobei der Körper als wesentlicher Bedeutungsträger und als entscheidendes Kommunikationsorgan betrachtet wird (Vgl. Douglas 1974, 8, 58). Bestimmte Arten von körperlichen Handlungen können deshalb nur dann als Ausdruck einer symbolischen Ordnung auf eine Gesellschaft oder Gemeinschaft wirken, wenn sich die Handelnden oder Beteiligten den Ritualen innerlich verpflichtet fühlen (Vgl. Douglas 1974, 13-14).

„In dieser Absicht möchte ich Ritualismus als den geschärften Sinn für symbolisches Handeln und Verhalten definieren, der sich auf zweierlei Weisen manifestiert: durch den Glauben an die Wirksamkeit institutionalisierter Zeichen und durch die Aufnahmefähigkeit für verdichtete Symbole.“ (Douglas 1974, 20)

Mit Bezug auf Melanie Klein erklärt Douglas das gesellschaftliche Paradoxon, dass Individuen trotz ihrer Abwendung von Ritualen ein ausgesprochenes Bedürfnis nach nonverbaler Kommunikation haben. Die Diskrepanz zwischen individuellen Bedürfnisbefriedigungen und der Sehnsucht auch nach wortlosem Verstehen ergibt sich gerade aus der Beziehung zu den ersten Bezugspersonen, ihrem Unbewussten und der Entwicklung eigener Phantasiebilder (Vgl. Douglas 1974, 77).²¹⁹ Persönliche Emotionen und Phantasiebilder beschreibt Klein hier am Beispiel der Einstellung des Kindes zu seiner Mutter:

„Es ist kaum anzunehmen, daß die Brust für das Kind ein bloßer Gegenstand ist. Alle seine Triebwünsche und unbewußten Phantasien arbeiten daran, die Brust mit Eigenschaften auszustatten, die weit über den Rahmen ihrer faktischen Nährfunktion hinausgehen ... (Anmerkung): All dies wird vom Kind auf eine ganz primitive Weise empfunden, wie sie die Sprache schon nicht mehr zum Ausdruck bringen kann. Wenn diese präverbalen Emotionen und Phantasiebilder (...) wieder auftauchen, erscheinen sie als etwas, was ich >Erinnerungen in der Form von Gefühlen< nennen möchte (...).“ (Klein in Douglas 1974, 77)

Die bei Klein angesprochene Funktion der Brust für das Kind lässt sich auch auf die verschiedenen Aspekte und symbolischen Bedeutungen des Daseins, der Umwelt und ihrer Gegenstände übertragen. Symbolisches Leben heißt in dieser Hinsicht, das allen Offensichtliche verlassen und das Dahinterliegende erkennen zu können. Es geht dann weniger um die sprachliche oder zumindest sprachnahe Seite der Symbole, sondern um die Entdeckung von Bildern, ihrer magischen Bedeutung, von Phantasien und von gesellschaftlichen Ritualen (Vgl. Bittner 1981 a, 33-34). Objekte der Realität, die für Individuen als bedeutungsvoll erlebt werden, haben in diesem Sinne noch eine geheime, zunächst unbewusste Seite. Werden sie in ihrer symbolischen Form betrachtet, werden Vorgänge und menschliche Verhaltensweisen sichtbar, die ihrer Natur nach anderenfalls unbewusst oder unbemerkt ablaufen und deshalb nicht zur Grundlage neuer Handlungs-

²¹⁹ Auch Jung, Fordham, Neumann, Kohut und Winnicott heben die Bedeutung des nonverbalen Kontaktes für das persönliche Erleben des kindlichen Körpers und die Entwicklung eines Selbst hervor. Vergleiche hierzu die Ausführungen zum Selbst.

oder Verhaltensorientierungen herangezogen werden. Symbole und symbolische Handlungen sind im positiven Erleben dann „Erkundungsfahrten in eine Möglichkeit, die durchaus Wirklichkeit werden kann“ (Vgl. Fatke 1981, 182).

13.1. Selbst –Bewegung, Symbole und Tanz

Hier offenbart sich ein entscheidendes Kennzeichen des Symbols, tiefere Dimensionen einer inneren Wirklichkeit erschließen und diese mit einer äußeren Realität verbinden zu können. Das Symbol hat dabei die Eigenschaft, niemals eindeutig zu sein, sondern Ambivalentes auszudrücken und ambivalente Wirkungen initiieren zu können. Die Gegenstände der Welt bilden in diesem symbolischen Blickwinkel nicht nur einen Bereich für rationale Erfahrungen, für den instrumentellen Gebrauch oder für soziale Strategien, sondern auch einen Ort des Erlebens, ein Spielfeld der Selbst-Verwirklichung und eine Bühne für das Darstellen eigener Erlebniswünsche. Daraus ergibt sich eine Unterscheidung zwischen dem „instrumentellen Gebrauch“ eines Gegenstandes und seiner „Erlebnisbedeutung“ (Vgl. Lorenzer 1984, 19).

„Ein Haus bietet, weil es feste Mauern und ein Dach hat, Schutz vor Regen und Kälte. Diesen Nutzwert behält es auch dann, wenn sein Aussehen verwandelt wurde. Seine Erlebnisbedeutung jedoch verändert sich bei solchem Wechsel möglicherweise so schroff, daß derselbe Bau, der vordem Vergnügen bereitete, nun Widerwillen einflößt.“ (Lorenzer 1984, 19-20)

Es handelt sich also um eine „Wechselbeziehung“ zwischen dem individuellen Erleben und den realen Gegenständen, aus deren Einheit Symbole der entsprechenden Lebenssituation eines Menschen entstehen (Vgl. Lorenzer 1984, 20-21).

*„Symbole sind nicht nur die rätselhaften Bilder des Traumes oder der Phantasien, wie sie der Surrealismus zur Darstellung bringt, Symbole sind uns alle, in Laut, Schrift, Bild oder anderer Form zugänglichen Objektivationen menschlicher Praxis (im Original kursiv), die als Bedeutungsträger (im Original kursiv) fungieren, also >sinn<voll sind.“ (Lorenzer 1984, 23)*²²⁰

Lorenzer entwickelt hier ein Symbolverständnis, dessen wesentlichen Impulse von den philosophischen Symboltheorien Cassirers und Langers ausgehen (Vgl. Seewald 1992). Cassirers Symbolbegriff bezieht dabei alle Formen des menschlichen Erkennens ein, wobei alle „sinnlichen Zeichen“²²¹ Bedeutungsträger in der Kommunikation zwischen den Individuen und in der Gesellschaft sind.

„Über den Symbolbegriff entschlüsselt Cassirer unterschiedliche Sinnwelten, von denen die logische nur eine mögliche darstellt. (...)Er stößt dabei auf Sinnwelten wie den Mythos, in der trotz Mangels einer logischen Ordnung kein Chaos herrscht, sondern eine Ordnung, die anderen Gesetzen und Regeln folgt. Vom Mythos ausgehend entwickelt Cassirer eine Genealogie der symbolischen Formen, zu denen er außer dem Mythos hauptsächlich die Religion, Kunst, Wissenschaft, Technik und in einer Sonderrolle die Sprache zählt. Im Begriff der symbolischen Form drückt sich Cassirers Grundannahme aus, daß alle Weltteilhabe bereits geistig geprägt und mit einer Struktur versehen ist. Es gibt keine <Welt-an-sich>, die diessseits oder jenseits bestimmter Formen ihrer Auffassung läge. Die symbolischen Formen sind gleichsam Kondensate der kulturellen Entwicklung der Menschheit.“ (Seewald 1992, 69-70)

²²⁰ Das Symbol schließt nach Lorenzer hier eine „Situationserwartung“ des Unbewussten ein: „Das Unbewußte enthält aber stets auch jene Sehnsüchte, die Ernst Bloch das Noch-Nicht-Bewußte nannte, Sehnsüchte also, die in die Zukunft weisen, in das geschichtlich noch nicht Realisierte. Es gibt aber noch ein weiteres Forum „unsagbarer Erlebnisse“, die den engeren Bereich des Sagbaren, der in Sprache gefaßten, von Sprache reglementierten Lebenserfahrungen überschreiten. Es ist dies der Bereich der ästhetischen Symbole (...). Es sind die Künste, von der Musik bis zum Tanz und Ritual, von der Raumerfahrung bis zur Bildhaftigkeit der Poesie (...). Es sind dies aber auch alle die Alltagserfahrungen, in denen sinnliches Erleben in Gesten tradiert wird, in Gebrauchsgegenständen geformt zum Ausdruck kommt und zum Eindruck wird.“ (Lorenzer 1991, 29).

²²¹ Dazu gehören das Wort, die Sprache, Produkte der künstlerischen Arbeit, aber auch die Formen und Dinge, die eine Bedeutung für das Individuum haben. In ihrer Gesamtheit bilden sie eine Kultur (Lorenzer 1984, 24-25).

Dieses Symbolverständnis überwindet die Diskrepanzen zwischen intellektuellen Prozessen und der Kulturtätigkeit durch Kunst, Mythos und Ritual. Die „Gestalt mythischer Weltbewältigung“ wird damit gleichberechtigt neben die Begriffe der Wissenschaft gestellt (Vgl. Lorenzer 1984, 26).²²²

„ - Der Mythos wird als ursprüngliche symbolische Form dargestellt, die nicht den Gesetzen der Logik gehorcht und dennoch eine innere Ordnung hat.

- Das mythische Weltbild unterscheidet sich grundlegend vom aufgeklärten Alltagsbewußtsein, aber es gibt auch gemeinsame Anknüpfungspunkte.

-Mythische Weltauffassung und leibliche Wahrnehmung haben eine besondere Beziehung zueinander.“ (Seewald 1992, 72)

Mit der These, dass Symbolisierung die wesentliche Tätigkeit des menschlichen Geistes sei, unterscheidet Langer in diesem Zusammenhang zwischen sogenannten diskursiven und präsentativen Symbolen (Vgl. Langer 1984).

„Nun ist aber die Form aller Sprachen so, daß wir unsere Ideen nacheinander aufreihen müssen, obgleich Gegenstände ineinanderliegen; so wie Kleidungsstücke, die übereinander getragen werden, auf der Wäscheleine nebeneinander hängen. Diese Eigenschaft des verbalen Symbolismus heißt Diskursivität; ihretwegen können überhaupt nur solche Gedanken zur Sprache gebracht werden, die sich dieser besonderen Ordnung fügen; jede Idee, die sich zu dieser >Projektion< nicht eignet, ist unaussprechbar, mit Hilfe von Worten nicht mitteilbar. Dies ist der Grund, warum die Gesetze des logischen Folgerns, unsere klarste Formulierung exakten Ausdrucks, auch als >Gesetze des diskursiven Denkens< bekannt sind.“ (Langer 1984, 88)

Von dem diskursiven Symbolgebrauch grenzt Langer den präsentativen ab. Das reine Bild zeichnet sich in dieser Hinsicht dadurch aus, dass es eine einheitliche Struktur aufweist, in die einzelne Teile eingebettet sind und sich dadurch gleichzeitig präsentieren.

²²² „Auch Träumen ist Symbolbildung. Das, was der Träumer >im Kopf< hat, wenn er den Traum erzählt oder aufschreibt, ist kein Plan im Sinne des bewußten Handelns, sondern Ausdruck einer >unbewußten Phantasie<. Dennoch ist es ein >Entwurf< - der Entwurf einer Szene (im Original kursiv). Die menschliche Symbolorganisation hat neben der planvollen Arbeit also noch ein anderes, zweckfreies Feld. Sie steht im Dienste nicht bloß des instrumentellen Handelns, sondern ebenso der Kommunikation zwischen Menschen (...).“ (Lorenzer 1984, 27) In Anlehnung an Blochs Erwartungsaffekte entwickelt Eggers hier aus subjektzentrierter Perspektive sein Konzept des „Lernens im Sport als kulturelle Selbstbegegnung“ (Vgl. Eggers 2000). Im Sinne eines Selbst-Entwurfs kann das Subjekt nach Eggers nicht anders, als sich selbst durch Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken und Bewegungen zu entwerfen und sich somit als erfahrenes und mögliches, werdendes Subjekt zu realisieren. Aus einer „ganzheitlichen“ Perspektive wird hier der lebendige Organismus betrachtet, der sich im Kontext einer „Lebendigkeit“ reorganisiert. Wesentliche Funktionsprinzipien einer subjektiven Lebendigkeit sind Reiz, Sensibilität, Pulsation und Traum. „Demnach bezeichnet der Reiz eine Wirkungsweise, in der stoffliche und energetische Wechselwirkungen informationell gründen, während auf der entwickelteren Ebene des organischen Lebens dieses Prinzip reizbedingter Wechselwirkungen in der Spezifik der Sensibilität entsprechend modifiziert ist. In den Funktionsprinzipien von Reiz und Sensibilität bleibt der Zusammenhang der Welt in Differenzierung, d.h. in Wahrnehmung und Bewegung der Organismen durch Widerspiegelung (im Original kursiv) gewahrt. (...) Traum ist zugleich Ausdehnung, die im Leben der Wachheit durch den Reiz (im Original kursiv) ihre Spannung erhält. In der gegebenen Reizbarkeit des Körpers findet sich die Bereitschaft des Lebendigen, erhält Traum seine Bindung (...). Die Reizwelt kann in Traum nicht verlassen, aber transzendiert werden. Auf besondere Weise kann der Mensch in Traum in Zusammenhang übergehen und aus dieser Verfaßtheit leben. Reiz, Sensibilität und Traum gründen sich im beweglichen Dasein von Lebendigkeit und haben als Funktionsprinzipien der Lebendigkeit eines gemeinsamen: Sie gründen in Pulsation, d.h. in Kontraktion und Expansion. Pulsierende Lebendigkeit bestimmt demnach Lebendig-Sein im permanenten Gegenlauf von Engungen und Weitungen des Lebendigen (...).“ (Eggers 2000, 59) Eggers bezieht sich in seiner Argumentation auf Weinberg, der dazu ausführt: „Der pulsatorische Lebensprozess ist somit auch grundlegend für eine Erforschung der menschlichen Bewegung (als pulsatorische Bewegung). Was sich beweglich-lebendig (im Original kursiv) im Leben der Menschen ereignet, ist Geschehen und lebendige Gegenwart: Hier (als Raum) und Jetzt (in der Zeit).“ (Weinberg 2001a, 269) Wenn in diesem lebendigkeitstheoretischen Zusammenhang davon ausgegangen wird, dass Raum und Zeit immer mit Pulsation verbunden sind, kann Bewegung als Daseinsweise des Lebendigen verstanden werden. „Lebendigkeit ist funktionelles Geschehen. Körper haben sich als Organe des Lebendigen herausgebildet. Sie sind eine 'bewegliche Antwort'. Im lebendigen Körper enden (und erneuern sich) Sinne, Wahrnehmungen, Reize, Motorik und Worte, weil etwas (im Original kursiv) anderes beginnt: gestaltendes Geschehen. Lebendiges Geschehen vollzieht sich in der Einheit des Körper-im-Prozess. Geschehen überschreitet jede Form der Bewegung und sichert Zusammenhang.“ (Weinberg 2001 a, 274) Es ist also grundlegend von einer Eigenbeweglichkeit des Subjekts auszugehen, die sich in einem Feld der Lebendigkeit realisiert. Erlebnisfähigkeit ist deshalb eine besondere Qualität des Lebendig-Seins, wenn sich „Lebendigkeit im Lebendig-Sein manifestiert und Lebendiges sich im Erleben (im Original kursiv) selbst begegnet.“ (Eggers 2000, 64-65) Bewegungs-Lernen leitet sich daher grundsätzlich aus einem bewegten Dasein ab, das sich in einer Lebendigkeit als pulsierende Lernbewegung darstellt.

„Ein weiteres wichtiges Charakteristikum des präsentativen Symbolismus ist seine Eigenart, konkrete Einzeldinge darzustellen. Auch das schematisierte Bild etwa eines Verkehrszeichens stellt zunächst etwas Konkretes dar. Die Sprache dagegen ist auf die Allgemeinheit und Permanenz ihrer Bedeutungseinheiten angewiesen. Innerhalb einer Sprache läßt sich ein Sachverhalt umschreiben, oder er kann in eine andere Sprache übersetzt werden. Beides ist möglich wegen der festgelegten Denotationen und der umschriebenen Konnotationen der Wörter und Wortfolgen. Der „wortlose“, präsentative Symbolismus kennt kein Wörterbuch umgrenzter Denotationen. Er ist deshalb grundsätzlich nicht übersetzbar und nicht definierbar(...).“ (Seewald 1992, 108)

Als präsentative Symbole gelten daher alle nicht verbalen, expressiven Handlungsformen, Prozesse und Produkte des Menschen, die sowohl im Alltagsleben als auch in der Kunst Bedeutungen vermitteln. Sie transformieren das nicht diskursiv Vermittelbare in einem sinnlichen Ausdruck und sind dadurch unmittelbar auf innere Gestalten bezogen, die die Möglichkeit des verbalen Begreifens überschreiten. Als Erlebnisgestalten wirken sie nach innen auf das sich präsentierende Individuum und nach außen auf die kommunizierenden Mitmenschen und die kommunikativen Prozesse einer individuellen Körperlichkeit.

„Sie >wirken< als Ganzheiten (im Original kursiv), weil sie aus ganzen Situationen (im Original kursiv), aus Szenen (im Original kursiv) hervorgehen und Entwürfe für szenisch entfaltete Lebenspraxis (im Original kursiv) sind. Auch wenn ein präsentatives Symbol einen isolierten Gegenstand abbildet (...) so ist das Bild doch ein ganzes: Symbol einer Lebensform, unmittelbar bezogen auf eine >innere Gestalt< (im Schöpfer wie im Rezipienten), also auf ein konkretes Erlebnisgefüge, d.h. auf ein >Stück< der Lebenswelt, das in sich - pars pro toto - das In-der-Welt-Sein der Betroffenen spiegelt.“ (Lorenzer 1984, 31)

Beide Symbolformen unterscheiden sich hier durch ihre Darstellungsebene oder Ausdruckssphäre und die Bedeutungsebene, die den diskursiven Symbolformen vorbehalten bleibt, da von der Anschaulichkeit präsentativer Symbole abstrahiert wird. Hier bleibt zu berücksichtigen, dass ohne Diskurs das Präsentative als Unbekanntes und Werdendes nicht zu beschreiben, zu konzeptionalisieren und bewusst zu machen ist. Seewald weist daher trotz der Verschiedenheit der Symbolformen auf ihre Transponierbarkeit bzw. gegenseitige Durchdringung hin (Vgl. Seewald 1992, 121-125).

Tab.1: Ausdruck, Darstellung und Bedeutung präsentativer und diskursiver Symbolformen

„Ausdruck (im Original kursiv)	(Übergang)	Darstellung (im Original kursiv)	(Übergang)	Bedeutung (im Original kursiv)
----- (implizite) --- präsentative Symbolismen -----				
Träume,	Kunstformen:	bildliche	geometrische	
	Musik, Gemälde		Darstellungen	
	Plastiken etc.		Grundrisse	
----- (implizite) diskursive Symbolismen -----				
	Gedichte,	Alltagssprache	algebraische	künstliche
	Märchen		Formeln	Zeichensprache
	freie Assoziationen		Wissenschaftssprache	
Ausdruck (im Original kursiv)	(Übergang)	Darstellung (im Original kursiv)	(Übergang)	Bedeutung (im Original kursiv)

Es zeigt sich in dieser Übersicht eine Komplementarität der Symboltypen auf jeweils ähnlichem symbolischen Niveau. Dies hat wichtige Auswirkungen auf die gegenseitige Darstellbarkeit. So kommt dem Erlebniswert bildender Kunst eine Sprache am nächsten, die selbst bildhaft ist. Für eine hochformalisierte und affektgereinigte Wissenschaftssprache wird die Gefahr deutlich, ihren Gegenstand dann zu verfehlen, wenn sich dieser auf einem niedrigen präsentativen Niveau bewegt. Dies hat Auswirkungen auf eine Hermeneutik von außersprachlichen Symbolismen, sollen hier Zeichenrelationen vermieden werden, die dem darzustellenden Feld fremd sind. Grundsätzlich gilt ja: je höher das

symbolische Niveau wird, desto weniger ‚gleitet‘ die Signifikatsebene ‚hinter‘ der des Signifikanten und umso fixierter sind Signifikant und Signifikat einander zugeordnet. Das Schema verdeutlicht ferner, daß sich geometrische und algebraische Symbole gegenseitig transformieren lassen, weil sie auf demselben Niveau liegen. Es zeigt sich ebenfalls, daß Träume, wenn sie erzählt werden, auf ein höheres symbolisches Niveau gehoben und dadurch verändert werden. Auch kommt eine metaphernreiche Deutungssprache der Erfahrungswelt des Traumes am nächsten. Letztendlich setzt auch in diesem Schema der Übergang zur Darstellungsebene (im Original kursiv) mit der Sprache ein. Die bewußte, darstellende Funktion ist auch in ihrer elementarsten Ausprägung an die Existenz der Sprache gebunden.“ (Seewald 1992, 123) ²²³

In dieser Hinsicht drücken sich in Ritual und Mythos nicht nur individuelle Erwartungen und Situationserfahrungen aus, sondern sie fassen in ihrer kollektiven Form eine gesamte Lebensorientierung zusammen. Ritual und Mythos wirken durch ihre präsentative Symbolstruktur zum einen identitätsstiftend für das Individuum und zum anderen unterstützen sie kollektiv verbindliche Ordnungen oder Gefüge. ²²⁴

„Der Mythos ist der Versuch, die Grundlagen der Identität in Bilder zu fassen, also über die Grenzen der rational-diskursiven Erkenntnismöglichkeit hinauszugehen (...). Im Ritual wird Identität in >Lebenssymbolen< dargestellt, und zwar nicht vage intellektuell, sondern sinnlich, unmittelbar leiblich. Das schließt für Ritual und Mythos eine weitere Auszeichnung ein: als präsentative Symbole sind sie Vorposten auf dem Wege der Vermittlung von Sinnlichkeit und Bewußtsein. Sie sind Marksteine der symbolischen Fassung der Sinnlichkeit (im Original kursiv). Sie sind dies jedoch nicht individuell lebensgeschichtlich isoliert, sondern >kollektiv (im Original kursiv) verbindlich<.“ (Lorenzer 1984, 34)

In Ritual und Mythos kreuzen sich hier die beiden Linien von unbewusster Sinnlichkeit und Bewusstsein und die Spannung zwischen Individuum und Kollektivität. Als ungetrennte Einheit berühren sich Körperlichkeit, Emotionalität und Bewusstsein in den leiblichen Gesten (Vgl. Lorenzer 1984, 35). Prinzipiell können daher alle Elemente des Handelns, der Bewegung oder der Erfahrung mit individuellen Bildern und Bedeutungen verknüpft werden. Der menschliche Leib wird damit insgesamt zum Medium und Werkzeug einer symbolischen Darstellung.

„Die Herstellung von Vorstellungsbildern ist also der Modus unseres noch ungeschulten Denkens, und Geschichten sind seine frühesten Erzeugnisse.“ (Langer 1984, 148)

Da Bilder und Geschichten aber im Sinne eines „Materialspeichers des Geistes“ (Vgl. Langer 1984) ²²⁵ nicht nur visuelle, sondern auch kinästhetische und andere Eindrücke enthalten können, bezeichnet Langer sie insgesamt als Phantasien. Sie beziehen sich auf erlebte Ereignisse, stellen deren innere Präsentation dar und sind insofern symbolisch, ganzheitlich und leiblich. Von einzelnen Phantasien lassen sich daher in einer charakteristischen symbolischen Entwicklung auch innere Verbindungen mit anderen

²²³ Vergleiche zu einer umfassenden Darstellung und zu einem differenzierten Vergleich der verschiedenen Symboltheorien auch Seewald 1992.

²²⁴ „Ritual ist (...) in erster Linie (...) eine Artikulation (im Original kursiv) von Gefühlen. Das Endergebnis solcher Artikulation ist nicht eine einfache Gemütsbewegung, sondern eine komplexe, permanente innere Haltung (im Original kursiv). Diese Haltung (...) durchherrscht, als seine emotionale Struktur, jedwedes individuelle Leben. Ein deutlicheres Medium, um diese innere Haltung zu erkennen, als die formalisierte Gebärde gibt es nicht (...). Ein regelmäßig geübter Ritus (...) ist kein freier Ausdruck von Gemütsbewegungen, sondern die disziplinierte Übung >richtiger Haltungen<. (...) Das Ritual beginnt mit motorischen Haltungen, die, so persönlich sie zunächst auch sein mögen, sogleich veräußert und damit allgemein zugänglich werden. Der Mythos hingegen entspringt in der Phantasie, die lange Zeit stumm bleiben kann, wie dies in der ganz und gar subjektiven und privaten Grundform der Phantasietätigkeit beim Traum der Fall ist.“ (Langer 1984, 155, 172)

²²⁵ „Alle symbolischen Formen kommunizieren über etwas gemeinsames, das Langer den ‚Begriff‘ eines Gedankens oder einer bildhaften Vorstellung nennt. Der Begriff ist der gemeinsame Teil der Vorstellungen, der diskursive und präsentative Symbolismen verbindet. Er läßt uns dasselbe Haus in ganz verschiedenen Ansichten, Grundrissen und Skizzen wiedererkennen, ebenso wie er sprachlich hervorzurufen ist. Obwohl allgemeiner Natur, ist er aufs engste mit persönlichen Assoziationen verknüpft, die nur durch Abstraktion von ihm zu trennen sind (...). Die Begriffe sind uns nach Langer nicht als allgemeine gegeben, sondern nur durch die persönlichen Vorstellungen und besonderen Präsentationen hindurch gleichsam als Spitze eines Eisbergs. Durch diese lebensgeschichtliche Anbindung ergeben sich die facettenreichen Konnotationen der Begriffe, die unter Umständen auch die Verständigung scheitern lassen können, sofern das notwendige allgemeine Moment vom privaten überschattet wird.“ (Seewald 1992, 111-112)

Bildern, Geschichten, Eindrücken, bewegten Dingen und Visionen herstellen und leiblich präsentieren.

„Dadurch entwickelt sich nach und nach eine Vorstellung, die das Wesentliche und Gemeinsame verschiedener ähnlicher Szenen umfaßt. (...) Durch Erlebnissniederschläge kondensieren sich derart Phantasien, die im logischen Sinne symbolisch sind, weil sie auf etwas jenseits der erlebten Szene hinweisen. (...) Am Beispiel des „aufwieglerischen Symbolismus der Träume“ (...) weist Langer darauf hin, daß sich in derartigen Symbolen mehrere Bedeutungen verdichten können. Sie rekurriert dabei ausdrücklich auf das psychoanalytische Symbolverständnis (...). Erlebte Szenen, die sich zu leiblichen Phantasien verdichten, sind also Ausgangsorte (im Original kursiv) präsentativer Symbolismen. Langer weist hier den Weg, die Symbolbildung in engem Zusammenhang mit Bewegungen, Wünschen (...) als Antriebskräften zu sehen.“ (Seewald 1992, 119- 121)

Seewald ordnet deshalb der Räumlichkeit in der Leib- und Körperdimension verschiedene Bewegungsdimensionen als typische präsentative Symbolismen zu. Obwohl Bereiche des Leiblichen und der Bewegung sich hier der Sprache entziehen, können umgekehrt aber z.B. Geschichten in metaphorischer Form leibliche Affekte und Bewegungen auslösen (Vgl. Seewald 1992, 124):

Tab. 2: Leib/Körper und präsentative Symbolismen (Seewald 1992, 124)

Ausdruck (im Original kursiv)	(Übergang)	Darstellung (im Original kursiv)	(Übergang)	Bedeutung (im Original kursiv)
----- (implizite) --- präsentative Symbolismen -----				
absolut	richtungs-	orts-		
räuml.	räuml.	räumliches		
Leibsein	Leibsein	Leibsein/Körperhaben		
„Da“	mot. KS	perzept. Körperschema		
Ausdr.-Bew.	Ausdr.-Tanz	Gebärdensprache		
	Pantomime			
	konkrete Bew.	virtuelle Bew.		
	Greifen	Zeigen		
	Geste	signifikante Geste		
Ausdruck (im Original kursiv)	(Übergang)	Darstellung (im Original kursiv)	(Übergang)	Bedeutung (im Original kursiv)

Das Orientierungsschema verdeutlicht, welche verschiedenen Facetten sich im Leibsein und in den Bewegungen widerspiegeln können.

„Alle willkürlichen Bewegungen sind richtungsräumlich organisiert. Die absichtslosen Bewegungen und die entspannte Ruhe als eine Form äußerer Bewegungslosigkeit und innerer Bewegtheit erscheinen so als ursprüngliche Orte des Ausdrucks. Gerade sie werden im übrigen auch als Weg und Ziel fernöstlich-leiborientierten Meditationskünsten angestrebt.“ (Seewald 1992, 125)

Diese Aussage trifft auch auf den Tanz, die Pantomime, das Theater und den Tanz im rituellen Rahmen zu, in dem sich räumliche Bewegungen in ihrer symbolischen Ausdrucksform präsentieren. Langer gibt hier ein Beispiel für die Entstehung von solchen symbolischen Aktivitäten:

„Besonders in der >Spielerregung<, die sich im Gefolge gelungener gemeinschaftlicher Unternehmungen einstellte (...) wurden Geräusche wie rhythmisches Schlagen und Händeklatschen verwendet, um die Spiellust noch zu betonen und auf der Höhe zu halten (...). Zunächst dürften die >Tanz< - Handlungen den Charakter des Pantomimischen gehabt haben – erinnernd an das, was die große Erregung hervorgerufen hatte. Ihre allmähliche Ritualisierung bewirkte, daß das gefeierte Ereignis in den Gemütern festgehalten wurde. Anders ausgedrückt: es muß konventionelle, bestimmten Gelegenheiten zugeordnete Tanzweisen gegeben haben, die mit dieser Art von Gelegenheit so innig

assoziiert waren, daß sie alsbald deren Begriff vergegenwärtigten und verkörperten – mit anderen Worten, es müssen symbolische Gesten entstanden sein.“ (Langer 1984, 133)

In diesem Zusammenhang verweist Peter-Bolaender auf die Verbindungen zwischen Tanz und frühgeschichtlichen Religionen. In den naturhaften und matriarchalisch geprägten sozialen Beziehungen der magischen und mythischen Epochen der Menschheitsgeschichte bildet der Tanz eine Form der symbolisch expressiven Bewältigung von Wirklichkeit. Niederschläge und Spuren dieser Welterfahrung und Weltgestaltung aus der Frühzeit und der Geschichte der menschlichen Bewusstwerdung (Vgl. Neumann 1949) lassen sich in dieser Hinsicht auch heute noch im kollektiven Unbewussten nachweisen. Eine mythische Zeitvorstellung, die sich im Bild des zurückkehrenden Kreises ausdrückt, lebt in diesem Sinne z.B. in Volkstänzen und Reigentänzen fort.

„Rituelle Handlungen, symbolische Repräsentationen, sind die Quelle vieler Volkstanzthemen, so z.B. von Waffentänzen und Arbeitstänzen. Sie erscheinen aber auch spontan in Tanzimprovisationen oder werden in den Choreographien von professionellen Tanzaufführungen eingesetzt. In all diesen Fällen wird die Quelle von symbolischen Bewegungen und Bewegungsfolgen dazu genutzt, ganz bestimmte von vielen oder von mehreren geteilte Gefühle in der Gemeinschaft zu bestätigen und zu bestärken. (...) In Gruppentänzen können das Gefühl und die imaginativen Assoziationen durch den Gruppenausdruck hervorgerufen und geteilt werden (...) Um Wiederholungen und rituelle Aktivitäten zu modifizieren, können natürlich auch Medien benutzt werden. Sie sind eine ausgezeichnete Quelle, um das Bewegungsrepertoire (...) zu erweitern. Verschiedene Arten von Medien fördern verschiedene Bewegungskombinationen und evozieren verschiedene Ausdrucksformen. (...) Als klassisches Mittel des Tanzes von den rituellen Tänzen bis zu den festlichen Darstellungen des Tanzes wurden Medien immer für ihre evokative und symbolisierende Kraft genutzt oder einfach, um die Freude der Bewegung zu unterstützen.“ (Bartenieff 1991, 275-276)

Das Matriarchat gilt hier als Beispiel für ein ganzheitlich produktives Leben, in dem eine Einheit zwischen Kunst als mythisch rituellem Tanz und einer psychosozialen Lebensbewältigung besteht. Es gibt dabei keine Trennung zwischen Kunst, Arbeit und Politik, sodass sich die ästhetische Dimension im Tanz nicht getrennt von einer allgemeinen Öffentlichkeit präsentiert (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 78-79). Als Ausdruck des Mythos verbinden die kollektiv gefeierten mythisch rituellen Feste die Menschen zu einer Stammesgemeinschaft, in der jedes Individuum sich als Spiegelbild einer kollektiven Ordnung und ihrer Repräsentation erlebt. Der Tanz ist hier also ein wichtiges magisches Ritual, weil die Menschen der Auffassung sind, dass der Tanz beispielsweise für die Gesundheit der Göttin und die Auferstehung des Mondes wichtig ist.²²⁶

„Insofern als diese Matriarchate keine Trennung zwischen Kunst, Politik und Wissenschaft kannten, stellt diese Lebens- und Sozialform eine Möglichkeit ganzheitlicher Weltanschauung und Lebenspraxis dar. Sie zeichnet sich besonders dadurch aus, daß es keine Trennung zwischen Kunstbetrachter und Künstler gab, sondern eine gemeinsame gesellschaftsverändernde Praxis, die auf magische Weise versucht, die psychische und soziale menschliche Realität durch symbolische Eingriffe zu verändern (...).“ (Peter-Bolaender 1992, 82)

²²⁶ Der Mond steht hier in seiner symbolischen Form sowohl für die Frau als Individuum als auch für eine Vergöttlichung der Frau. „Dank seiner so auffällig in Erscheinung tretenden Phasen ist der Mond ein außerordentlich expressives, anpaßbares und überzeugendes Symbol - in weit höherem Maße als die Sonne mit ihrer einfachen Bahn und ihrer sich gleichbleibenden Gestalt. Es ist leicht einzusehen, warum der Mond zum Symbol des Weiblichen wie geschaffen und warum er Träger so verschiedener Bedeutungen ist, daß er viele Frauen zugleich vorstellen kann (...). Der präsentative Symbolismus zeichnet sich dadurch aus, daß eine Vielzahl von Begriffen in einen einzigen totalen Ausdruck zusammengezogen werden kann, ohne daß diesen einzelnen Begriffen durch die den Gesamtausdruck konstituierenden Teile jeweils entsprochen wird. Die Psychoanalyse bezeichnet diese in der Traumsymbolik zuerst entdeckte Eigentümlichkeit als >Verdichtung<. Der Mond ist ein typisches >verdichtetes< Symbol. Er bringt das Mysterium des Weiblichen voll und ganz zum Ausdruck (...).“ (Langer 1984, 190-191)

Klein führt hier die kretisch-mykenische Kultur (1600-1200 v.Chr.) als Beispiel für eine matriachale Hochkultur an, in der sich die ökonomische, soziale, religiöse und gesellschaftliche Stellung der Frauen auch in den Tänzen widerspiegelt.²²⁷

„Überlieferungen zufolge genossen kretische Frauen hohes gesellschaftliches Ansehen, sie waren >Königinnen, Priesterinnen, Göttinnen, Herrinnen- nie Dienerinnen <(im Original kursiv) (...)und hatten dementsprechend entscheidende Handlungs- und Bewegungsfreiheiten. Nahezu göttlich verehrt wurden sie im Kult der >Großen Mutter<. Die tänzerischen Fertigkeiten der Kreter waren virtuos und vielfältig. Bildlichen Darstellungen zufolge existierte der Tanz in vielfachen Variationen und wurde zu unterschiedlichen religiösen und gesellschaftlichen Anlässen ausgeübt. Kretische Zeichnungen beschreiben Kreisreigen um Laienspieler, kultische Paartänze und wiegend-engbewegte Tänze großer Frauenchöre. Trotz der ausgesprochen hierarchischen gesellschaftlichen Struktur erhielten Mädchen aller sozialen Klassen Unterricht im Tanz. Dies lag in der mutterrechtlichen Ordnung Kretas begründet, die den Frauen neben ihrer stärkeren sozialen Position auch wichtigere Funktionen im Tanz zuwies. Bei kultischen Spielen, so beispielsweise bei Masken-, Akrobaten- und Erntetänzen wirkten Frauen mit. (...)In der kretisch-mykenischen Gesellschaft spielte der Tanz bei kultisch-rituellen Festen und verschiedenen gesellschaftlichen Ereignissen deshalb eine so große Rolle, weil kultische Riten und Alltagsleben hier noch eine Einheit bildeten. Die matriachale Prägung dieser Gesellschaften, die sich gleichermaßen in der Verehrung von Göttinnen wie in der machtvollen gesellschaftlichen Position der Frauen zeigte, führte nicht nur zu einer hohen Beteiligung der Frauen bei den Tänzen. Vielmehr waren es gerade die Frauentänze, die der kretischen Tanzkultur ihr spezifisches Gepräge gaben.“ (Klein 1992, 22-23)

Rituelle Tänze führen dabei insgesamt zu einer völligen körperlichen Erschöpfung, zur Ekstase und Trancezuständen, sie fördern aber als formale Kulthandlungen das „spirituelle Wohlbefinden“ der sozialen Gemeinschaft und erfüllen dadurch die Aufgabe einer „physischen und sozialen Therapie“ (Vgl. Douglas 1974, 116, 220). Die Ekstase gilt deswegen auch als feierliche Handlung, weil der Geist oder die Gottheit den Körper des Tänzers heimsucht, um mit ihm zu kommunizieren (Vgl. Douglas 1974, 115-116). Die Tanzrituale und Kulttänze zeichnen sich zum einen durch festgelegte Strukturen, zum anderen aber auch durch die Freiheit und den „Frei-Raum“ zum Ausdruck von individuellen Gefühlen und Gesten und die Möglichkeit zur Improvisation aus. Ohne diese Darstellung persönlicher und sozialer, symbolischer Bedeutungszusammenhänge können die Tänze nämlich nicht zu Trancezuständen, zur Ekstase und körperlichen Erschöpfung führen. Die zentrale Stellung des Tanzes in den Ritualen erklärt sich hier durch ihre symbolbildende Funktion, in der sich die fundamentalen Richtungen von Unbewusstem und Bewusstsein und Individuum und Kollektivität treffen (Vgl. Lorenzer 1984, 35).

Die expressiven Formen des künstlerischen Ausdrucks leiten sich insgesamt von den Urformen der präsentativen Symbole aus Mythos und Ritual ab.

„Der Ursprung des Mythos ist dynamisch, aber sein Sinn ist philosophisch. Er ist das Primitivstadium des metaphysischen Denkens, die erste Verkörperung allgemeiner Ideen. Als nichtdiskursiver Symbolismus, der sich nicht für analytische und abstrakte Verfahrensweisen eignet, vermag er nur, sie einzuführen und sie zu >präsentieren<.“ (Langer 1984, 201)

Nach Langer werden neue Mythen und Rituale dann lebendig, wenn sich die Ideen und Möglichkeiten eines Mythos` erschöpfen und seine symbolische Präsentation rationalisiert wird. Im symbolischen Modus der Kunst stellen sich neue Ideen und Möglichkeiten dar, die ursprüngliche Symbole und ihre Bedeutungen neu und anders

²²⁷ *„In matristischen Garten- und Ackerbaugesellschaften trugen im wesentlichen Frauen zur Sicherung der Subsistenzbasis bei wie sie auch die entscheidenden gesellschaftlichen Positionen innehatten. Auch waren sie diejenigen, die ekstatische Tänze zu wichtigen gesellschaftlichen Anlässen tanzten (...): >Ein Hauptmerkmal aller matriarchalen Kulte war der Tanz. (...)Der Tanz war mehr als ein augenblicklicher Gefühlüberschwang, er war auch mehr als ein ausdrucksvolles Gebet: er war die wichtigste magische Praktik überhaupt. Der Tanz ist die älteste und elementarste Form der spirituellen Äußerung, er ist Magie als getanzt Ritual. Aus ihm entwickelte sich jene andere Ausdrucksform, die wir uns heute Kunst zu nennen angewöhnt haben. <(im Original kursiv)“ (Klein 1992, 21)*

interpretieren und sie dadurch differenziert und variabel zum Ausdruck bringen (Vgl. Langer 1984, 202-203).²²⁸ In der Kunst und im Tanz vergegenwärtigen sich hier die Urformen oder Archetypen der Menschheit, die einerseits eine gemeinschaftsbildende und gemeinschaftsfördernde Wirkung haben, andererseits für das Individuum ein Einheitserleben oder eine Einheitserfahrung ermöglichen. Der Tanz gilt daher in seiner Verbindung mit der aktiven Imagination als präsentative Symbolisierung von Urbildern des kollektiven Unbewussten und von Emotionen, Phantasien und Traumbildern. Durch die Einheit von Innen und Außen und die Kombination von strukturierenden und improvisatorischen Elementen stellt er ein ursprüngliches Medium der „Existenzgewahrung“ und „Existenzerhellung“ dar (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 84-85/Vgl. Peter-Bolaender 1991, 465).

Die ursprüngliche Lebensäußerung und präsentative Symbolisierung im Tanz lässt sich in allen Kulturen und zu allen Zeiten nachweisen.²²⁹ Von den frühen Primitivkulturen bis zu den differenzierten Hochkulturen stellt der Tanz eine Form der sakralen Handlung dar, die der Darstellung und Verehrung des Göttlichen dient. Der Tanz entwickelt sich dabei gerade deswegen zu einem integralen Bestandteil des Lebens, weil er individuelle und gesellschaftliche Lebenssituationen und Erfahrungen leiblich darstellt, gestaltet und dadurch symbolisch präsentiert (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 86).

„Es gab kein Ereignis, bei dem nicht getanzt wurde: Geburt, Tod, Hochzeit, Krieg, Ernte, Jagd, Einsetzung eines Häuptlings, Austreibung böser Geister, Heilung von Krankheiten, Beschwörung von Naturgewalten, Bitten um Regen, Sonne oder Fruchtbarkeit.“ (Willke 1985, 465)

Die Einheit von Mensch und Natur im Sinne der „Participation mystique“ und die Fähigkeit zur Analogiebildung zwischen Innen- und Außenwelt ist hier bei den Naturvölkern eng mit der magischen Form des Tanzes verbunden.²³⁰ Im rituellen Tanz wirken die symbolischen Handlungen als psychische Energietransformatoren. Der abbildhafte Tiertanz gilt hier als ein Beispiel, in dem der Tänzer durch sein mimetisches Vermögen das „Wesen der Tierart“ verkörpert und zum Vermittler von Bitten und Botschaften an den Geist des Tieres wird. Durch den Tanz stärkt der Tänzer seine eigene Psyche, indem er die fremden Kräfte des Tieres zu internalisieren und damit seine Angst vor dem Tier zu bannen versucht (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 88). Die präsentative Symbolisierung im Tanz dient außerdem der Stabilisierung der Kollektivität und der Entfaltung magischer Wirkungen.²³¹ Während das archaische Dasein durch eine Identität von Individuum, Natur und Kollektiv gekennzeichnet ist (Vgl. Jung 1993, 147), versucht der Mensch sich auf einer primären, magischen

²²⁸ Langer verweist in diesem Zusammenhang auf das Wechselspiel zwischen präsentativem und diskursivem Symbolismus. *„Ideen, die sich zunächst in phantastischer Form schattenhaft andeuten, werden erst dann Besitz des Geistes, wenn die diskursive Sprache sich ihrer Formulierung annimmt. Aus diesem Grunde ist der Mythos der unerläßliche Vorläufer der Metaphysik (...). Die Regeln des wörtlichen Denkens aber können nur dort Anwendung finden, wo die Erfahrung vorher schon – geformt durch ein anderes zur Auffassung und Bewahrung geeignetes Medium – präsentativ dargeboten wurde. Wir müssen Ideen haben, bevor wir an ihre wörtliche Analyse gehen können; und wirklich neue Ideen haben ihre eigene Erscheinungsweise im unberechenbaren, schöpferischen Geist.“ (Langer 1984, 202)*

²²⁹ Vergleiche zur historischen Dimension auch Klein 1992, Fritsch 1987 und Peter-Bolaender 1992.

²³⁰ Jung beschreibt diesen Zustand folgendermaßen: *„Das primitive Denken und Fühlen ist ausschließlich konkretistisch, es ist immer auf die Sinnlichkeit bezogen. Der Gedanke des Primitiven hat keine abgesonderte Selbständigkeit, sondern klebt an der materiellen Erscheinung. Er erhebt sich höchstens zur Stufe der Analogie. Ebenso ist das primitive Fühlen immer auf die materielle Erscheinung bezogen. Denken und Fühlen beruhen auf der Empfindung und unterscheiden sich nur wenig von ihr. Der Konkretismus ist daher ein Archaismus (im Original kursiv). Der magische Einfluß des Fetisch wird nicht als subjektiver Gefühlszustand erlebt, sondern als magische Wirkung empfunden. Das ist Konkretismus des Gefühls. Der Primitive erfährt nicht den Gedanken der Gottheit als subjektiven Inhalt, sondern der heilige Baum ist der Wohnsitz, ja der Gott selber.“ (Jung 1993, 157)*

²³¹ *„Als kollektiv bezeichne ich alle diejenigen psychischen Inhalte, die nicht einem, sondern vielen Individuen zugleich, das heißt also einer Gesellschaft, einem Volke oder der Menschheit eigentümlich sind. Solche Inhalte sind die von Lévy-Bruhl (...) beschriebenen >mystischen Kollektivvorstellungen< (représentations collectives) der Primitiven (...). Aber es sind nicht nur Begriffe und Anschauungen, die als kollektiv zu bezeichnen sind, sondern auch Gefühle (im Original kursiv). Lévy-Bruhl zeigt, wie bei den Primitiven die Kollektivvorstellungen auch zugleich Kollektivgefühle darstellen. Um dieses kollektiven Gefühlswertes willen bezeichnet er die >représentations collectives< auch als >mystiques<, weil diese Vorstellungen nicht bloß intellektuell, sondern auch emotional sind.“ (Jung 1993, 154-155)*

Bewusstseinsstufe von der Natur und Welt durch magische Praktiken wie Beschwörungen, Totem und Tabu zu distanzieren und zu befreien. Die magischen Handlungen wirken hier durch die Konzentration auf einen Gegenstand oder naturhafte Vorgänge bewusstseinsbildend.²³²

Während die magischen Handlungen aber zur Bewusstwerdung einer Außenwelt führen, bewirkt nach Gebser das mythische Bewusstsein durch seinen Polaritätscharakter die Bewusstwerdung der Innenwelt. Als ihr Symbol wird hier der Kreis betrachtet, der Ausdruck einer mythischen Zeitauffassung ist,

„ (...) das Bild des in sich zurückkehrenden Kreises, der erzeugend ist und vernichtend, und wieder erzeugend und wieder vernichtend, dem Reigen der auf- und untergehenden Sterne gleich, dessen Rhythmus sich noch in manchen Volkstänzen darstellt, beispielsweise der katalanischen >sardana<, die wie so viele andere ein Reigentanz ist, in dem die mythische Zeithaftigkeit sichtbar ausgedrückt noch heute weiterlebt.“ (Gebser in Peter-Bolaender 1992, 89)

Spiegeln die Mythen in ihrem Polaritätscharakter die Bewusstwerdung der menschlichen und der göttlichen Seele, entfremdet sich das Individuum durch eine Bewusstseinszentrierung, seine mentale Struktur, von dem Emotionalen und dem Triebleben des magischen Daseins und den Bildern und dem Imaginativem des mythischen Bewusstseins.²³³ An die Stelle des getanzten magischen oder mythischen Weltbildes tritt die getanzte, distanzierte und soziale Weltvorstellung, wie sie sich im Tanz der Adligen am Hofe präsentiert:²³⁴

„Es deutet sich ein Widerspruch zwischen den Tendenzen zu freier Vereinigung von körperlicher und geistiger Arbeit im Tanz und einer sozialen Rolle des Tanzes an; im Dienste der Ostentationsfunktion wurde Triebhaftigkeit nicht immanent verarbeitet, sondern äußerlich diszipliniert. (...) Der Zwang, den man sich antat (im Original kursiv), um bei öffentlich ausgeführten Tänzen >würdevoll< zu erscheinen, wurde seinerseits durch >Anmut gemäßigt< (im Original kursiv); so konnte das Ideal der Ungezwungenheit, die >Tugend der Lässigkeit<, noch als Vermittlung dienen und trotz der Restriktionen dem Tanz aus seiner Funktion eines Rituals und der Ostentation auch den Gewinn sichern, der sich aus dem verinnerlichten Zwang zur Konzentration der Impulse in beherrschtere Formen ergab. (...) Eine >Trennung von Natur und Gesellschaft< war notwendig, um eine bewußte Hinwendung zum eigenen Körper wie zum Naturgegenstand auf dem vergleichsweise hohen Niveau mimetischen Lernens zu ermöglichen. In der hierarchischen Gesellschaft wurde dieser potentiell durchaus produktive Abstand oder Spielraum, der im mimetischen Prozeß substantiell erfüllt wurde, aber auch zu einem Mittel, die Beherrschten zu disqualifizieren.“ (zur Lippe 1988, 47-50)

²³² „Welchem Zweck magische Praxis auch dienen mag, ihre unmittelbare Begründung ist der Drang, große Vorstellungen zu symbolisieren. Sie ist die konkrete Tätigkeit, in die eine reiche und wilde Einbildungskraft automatisch übergeht (...); ihr zentrales Anliegen ist, eine göttliche Gegenwart zu symbolisieren, zur Ausgestaltung eines religiösen Universums beizutragen. (...) Magie ist also keine Verfahrensweise, sondern eine Sprache; sie ist ein integrierender Bestandteil eines umfassenderen Phänomens, des Rituals, welches die Sprache der Religion ist. (...) Freud hat erkannt, daß rituelle Handlungen keine echten instrumentalischen Handlungen, sondern primär a tergo (im Original kursiv) motiviert und demnach nicht von einem Gefühl des Vorsatzes(...) begleitet sind. Sie müssen ausgeführt werden, nicht zu einem sichtbaren Zweck, sondern aus rein innerem Bedürfnis. (...) Empirisch sinnlos, sind sie doch nichtsdestoweniger wichtig und berechtigt, wenn sie statt als praktische Maßnahmen als symbolische Präsentationen verstanden werden. Sie sind spontane Transformationen von Erfahrung, und die Form, die sie annehmen, ist für den primitiven Geist normal.“ (Langer 1984, 57-59)

²³³ Zur Lippe beschreibt diese Entwicklung vom Leib zum Körper anhand des ökonomischen Wandels in der Zeit der Renaissance: „Die abendländischen Gesellschaften wurden für den Marsch der Moderne formiert. Die frühen Ahnungen vielfältig entfaltender Bewegungen konnten nur noch soweit vorkommen, wie Ziele nach ihnen benannt, Fahnen mit ihnen geschmückt wurden. (...) Unmittelbar und unwiderruflich geht mit der Zuordnung unserer Physis zur mechanischen Welt der Dinge die Trennung der Sinnesorgane von den Tätigkeiten des Geistes, der Seele, des Verstandes einher. Sie produziert das überflüssige und unlösbare Problem, wie beide Seiten in den Menschen zusammenhängen könnten(...)“ (zur Lippe 1988, 10-11)

²³⁴ Klein verweist in diesem Zusammenhang auf den Prozess der Triebbekämpfung und Körperkontrolle, der auch zunehmend die Beziehung der Geschlechter zueinander bestimmt: „Die Geschichte der zunehmenden Körperdistanzierung zeigte nicht zuletzt auch eine nachhaltige Wirkung auf die Tanzkultur. Auch hier manifestierte sich die Distanz zum Körper zunächst (wieder) als eine klassenspezifische Abgrenzung. Eine endgültige Trennung des Tanzes der >oberen< Gesellschaftsschichten von dem des Volkes war die zwangsläufige Folge. Mit Religion und Kult hatte der sich herausbildende >Tanz der Gesellschaft< nichts mehr zu tun. Zeitgleich mit dem Entstehen einer neuen >Hoch<-Kultur des Tanzes tauchte auch erstmalig das Wort >tanzten< auf, das seinen Ursprung in Frankreich, der Heimat der Troubadoure, mit dem Begriff >danser< hatte. Während diese Begriffe den (...) prozessionsartigen Paartanz bezeichneten, wurde der Volkstanz weiterhin als >reigen< beschrieben. Gemeint war hiermit der langjährig überlieferte Reigentanz, bei dem die Tanzenden eine geschlossene Einheit bildeten.“ (Klein 1992, 61)

Die Gemessenheit der Schreittänze ist dabei weniger auf eine außerweltliche Entsprechung als auf einen innerweltlichen Gegenstand bezogen, der gemessen und in eine adäquate Form zu bringen ist.

„Gemessenheit (*im Original kursiv*) erhielt so einen konkreteren Sinn, weil sie nicht schlechthin galt, sondern handelnd bezogen wurde auf weniger Gemessenes (*im Original kursiv*).“ (zur Lippe 1988, 52)

Eine „Selbsterkenntnis am Anderen“ kann durch Reflexion oder geistige Arbeit deshalb stattfinden, weil ungestüme und wilde Bewegungen diszipliniert werden (Vgl. zur Lippe 1988, 53). Mit Bezug auf Elias weist Fritsch darauf hin, dass die Menschen der höfischen Gesellschaft lernen, mit dem Körperausdruck, mit Mimik, Gestik, Haltung, Sprache und Kleidung mehrperspektivisch umzugehen und Ausdrucksmöglichkeiten²³⁵ bewusst zu differenzieren (Vgl. Fritsch 1987, 135).

„Höfische Leiblichkeit bedeutet somit einerseits ein totales An-Sich-Halten, andererseits eine ständige, in vielen Variationen spielende Selbstdarstellung. Das kommt einer scheinbar paradoxen leiblichen Zuständlichkeit gleich: sich von sich zu distanzieren, sich zurückzunehmen, um sich zu zeigen, sich in brillanter Weise ins Licht zu setzen; anders gesagt, die Leibesregungen, die leiblichen Wirkungen von Gefühlen so total unter Kontrolle zu halten, daß ein von solchen leiblichen Impulsen unbehelligter Körper sich in vielfacher Stilisierung ausdrücken und präsentieren kann. Wenn man eine Verlust- und eine Gewinnseite dieser höfischen leiblichen Zuständlichkeit konstatieren möchte, so liegt der Verlust im Fremdwerden der eigenen inneren Natur- der Bereich der Leidenschaften und leiblichen Impulse wird 'innen' eingeschlossen und gerät als Unterdrückter zum nicht ungefährlichen Gegenspieler alltäglicher Verhaltenssicherheit (...). Der Gewinn hingegen liegt in der möglichen Aneignung von Natur durch selbst-bewußte Formung. Die Ästhetisierung des gesamten Lebens, speziell der körperlichen Selbstdarstellung, die mit all dem dafür notwendigen Zeitaufwand möglich wird, da man nicht durch Arbeit bzw. einen 'Beruf' seine Existenz sichern muß (...), stellen eine Bereicherung und Verfeinerung des gesellig-kulturellen-Lebens, der Ausdrucksmöglichkeiten insgesamt dar, die den Menschen (...) neue Freuden und Genüsse eröffnet.“ (Fritsch 1987, 135-136)

Stehen hier zunächst noch Tradition und eigene Impulse in einem unmittelbar leiblichen, präsentativ symbolischen Zusammenhang, entwickeln sich Triebverzicht und Sublimierungen durch eine fortschreitende Körperdistanzierung aber zu einem zwanghaften und ritualisierten Tanzprozess, in dem die Darstellungen und Individuen nur noch äußerlich funktionieren müssen (Vgl. zur Lippe 1988, 69).²³⁶ Zusammenfassend ordnet Peter-Bolaender der magischen Bewusstseinsstruktur das Erleben, der mythischen Struktur die Erfahrung und der mentalen Struktur die Vorstellung zu. Alle drei Bewusstseinsstrukturen lassen sich ihrer Auffassung nach in den verschiedenen Ansätzen des modernen Ausdruckstanzes im Zentrum von Individuum und Gesellschaft wieder finden (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 91).²³⁷

In den verschiedenen gesellschaftlichen Erscheinungsformen des Tanzes wird der expressive Wert der präsentativen Symbolisierung aber unterschiedlich betont. Der

²³⁵ Vergleiche hierzu auch Jungs Begriff der Persona.

²³⁶ „Diese Auffassung ist zutreffend, wenn man das geometrische Ballett seinem Wesen nach als dasjenige versteht, das sich an die zentralen monarchischen Personen als nicht tanzende, als Adressaten und als statisches Zentrum wendet.“ (zur Lippe 1988, 189) „In den Tanzabhandlungen der höfischen Epoche wurden choreographische Regeln aufgestellt, die z.B. dem Prinzip der Symmetrie folgten: Schritte, die man nach links führte, mußten gleichermaßen auch nach rechts getanzt werden; die Tanzwege in den Ballettaufzügen basierten auf einem gedachten Koordinationskreuz auf der Tanzfläche, das im Vor, Zurück und Geradeaus abgeschritten und durch Gänge auf Diagonalen, Dreieck, Viereck und Kreis ergänzt wurde (...). Die sich hier im Räumlichen zeigende Systematisierung galt dem gesamten Bewegungsmaterial. (...) Im Tanz setzte sich der Anspruch nach rationaler, d.h. planbarer, von außen kontrollierbarer Formung bis ins Kleinste durch. Das in isolierten Teilen systematisierte Tanzgut ließ sich in immer neuen Additionen zusammensetzen- sowohl für den Lernprozeß wie für die Choreographie. Es war aufschreibbar, lernbar, reproduzierbar. (...) Die Strukturierung und Mathematisierung menschlicher Bewegung ist nicht nur zweckfrei – sie ist das (*im Original kursiv*) Mittel zur Expression, zur Selbstdarstellung in vollendeter Harmonie, in besonderer Leichtigkeit und Anmut in der Erhabenheit aristokratischer Besonderheit. Gerade die Art und Weise, wie Bewegungsfunktionen, also Naturvorgaben aus dem Bewegungsvollzug herausgelöst und zu verfügbaren Stilmitteln werden, zeigt das Verwobensein von Ausdrucks- bzw. Selbstdarstellungs-Wünschen und Naturbeherrschung.“ (Fritsch 1987, 138-139)

²³⁷ Vergleiche hierzu die nachfolgenden Abschnitte.

gesellschaftliche geprägte Charakter spiegelt sich hier in den Tänzen, ihren Techniken, den Bewegungselementen und improvisatorischen Freiheitsgraden wider, sodass der Körper im Tanz auch ein soziales Gebilde darstellt (Vgl. Heinemann 1990). Gesellschaftliche Prägungen und Tatbestände symbolisieren sich im und durch den Körper präsentativ, sie legen zum großen Teil aber auch fest, wie der Körper wahrgenommen und kontrolliert wird und wie sich der Tänzer des Körpers bedient, über ihn verfügt und zu ihm eingestellt ist.²³⁸

In diesem Zusammenhang sind der intentionale Akt und die Spontaneität des Tänzers zu beachten, die aus dem Bewusstsein seiner Leiblichkeit entstehen, für sich selbst und gegenüber einer Welt zu existieren. Die Handlung und Präsentation des Tanzes stehen daher in einer unmittelbaren Verbindung mit seiner Natürlichkeit und seinem menschlichen Selbst-Entwurf, der sich auf den Tänzer selbst und eine reale oder vorgestellte Umwelt richtet. Der Tanz erzeugt nämlich gerade auch durch seine improvisatorischen Elemente gesellschaftliche Gegenströmungen, die als sinnlich reflexive Bewegungen auf eine Bewusstseinsbildung und –erweiterung hinweisen.

*„Die Erkenntnis der eigentlichen Kriterien des Tanzes, also dessen, was z.B. einen Schritt zu einem Tanzschritt macht, wird nur durch eine Besinnung auf die Leiblichkeit des Menschen ermöglicht. Wir wenden uns somit dem „corps vécu“ zu, dem „gelebten“ Leib, der zugleich der erlebte ist, dem Leib, den wir unmittelbar als den eigenen erfahren und vergessen und zwar in mehrfacher Weise. Wir erfahren unseren Leib als das Ergreifen der Welt in den ekstatischen Möglichkeiten der Handlung, des Ausdrucks und der Gebärde. Wir erfahren unsere Leiblichkeit auch als das Eigene durch die Empfindungen hindurch, die er uns vermittelt und die sich zusammen zu der Ganzheit der körperlichen Gestimmtheit zusammenfügen wie etwa „frisch“ oder „ermüdet“, „kräftig“ oder „schwach“, „gespannt“ oder „gelöst“, „munter“ oder „matt“. Drittens haben wir immer ein Bewußtsein von unserem Leibe, wie er sich einem anderen Menschen als Teil seiner Welt zeigt. Dieses Bewußtsein ändert sich mit der Situation, den spezifischen sozialen Beziehungen und dem Ausdrucksgehalt des kritischen oder sympathischen Blickes, der auf uns ruht. Während die beiden ersten Erfahrungen unseren Leib hauptsächlich konstituieren als etwas, das wir haben, ist es besonders unter dem Blicke des Anderen und in Beziehung zum Anderen, daß wir leiblich sind. Dieses zweideutige Bewußtsein von unserem Leibe als dasjenige, worüber wir verfügen und das wir erleiden, und andererseits als dasjenige, in dem wir mitseiend mit einem anderen Menschen existieren, jemand anschauen oder berühren, muß bereits erwacht sein, soll Tanz möglich werden.“ (Buytendijk 1991, 69-70)*²³⁹

In dieser Hinsicht repräsentieren Kulttänze, ekstatische Tänze, Ballett und Klassischer Tanz zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen von Körper- und Selbst-Wahrnehmung und symbolischer Präsentation zwischen „Selbstentfesselung“ und „Selbstbeherrschung“ (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 93-94).

„Diese Metapher jedoch macht uns darauf aufmerksam, daß das Tanzen –obgleich es ein intentionaler Akt mit eigener Bedeutung ist – doch auch den Aspekt des Bewegtwerdens aufweist. Tatsächlich hängt mit diesem Aspekt ein wichtiges Merkmal zusammen, das der Tanz und auch das Spiel und viele andere Äußerungen aufweisen und das wir das „Aufgehen“ in der Aktivität nennen möchten. (...) Dieses passive Getragenwerden in dem „Wirken und Heben“ der Elemente ist gerade die tiefe Lust, der Rausch des primitiven Tanzes, das zweckfreie Pathos „von einem die Seele durchrollenden Wogengange“. (...) Wenn

²³⁸ Klein formuliert hier die soziale und personale Funktion des Körpers: „Die Biographie eines Menschen und sein seelisches Geschehen, das stets auch mit seiner personalen und sozialen Identität verknüpft ist, ist im und über den Körper präsent. Die Alltagssprache hat auch heute noch ein genaues Wissen um die enge Verschränkung von sozialem Handeln (...), Emotionalität (...) und Körper: egal, ob ich verschluckt bin, alles in mich hineinfresse, mir etwas schwer im Magen liegt, mir etwas an die Nieren oder unter die Haut geht, ich weiche Knie bekomme oder nicht zu Stuhle komme, es mir das Herz zerreißt, den Atem verschlägt oder wenn der Mensch generell lernen muß, auf eigenen Beinen zu stehen (...).“ (Klein 1992, 201)

²³⁹ Klein drückt dieses Verhältnis mit Merleau-Ponty folgendermaßen aus: „Merleau-Ponty (...) betont, daß der Leib unser Mittel überhaupt ist, eine Welt zu haben. Über den Leib wird die primäre Berührung mit der Welt hergestellt, über ihn wird eine Trennung von Innen und Außen vollzogen und werden damit auch die Grundlagen der Welterfahrung wie des Ich-Bewußtseins konstituiert. Merleau-Ponty sieht den Leib deshalb als konstitutiv für die Art des >Zur-Welt-Seins< an: Der Leib sei der Durchgangsort des Bezuges zur Welt und meiner Bewegung auf die Welt als Art, der Welt zu begegnen und mich der mir verfügbaren Welt zu vergewissern. In der Leiblichkeit ist damit immer zugleich zum einen die Kultur und die implizite Ordnung der jeweiligen Welt und zum anderen meine Stellung in und zu dieser Welt gegenwärtig (...).“ (Klein 1992, 201)

wir jenes Bild als maßgebend betrachten für unsere aus der Anschauung erwachsene Besinnung, dann entdecken wir, daß im Tanze neben einer stürmischen Aktivität auch ein Erleiden, ein Sich-hinreißen-Lassen, eine Art Verückung und ein Bewußtsein der Passivität bemerkbar ist. Andererseits zeigt es sich, daß das Tanzen als beabsichtigte zwecklose Äußerung durchdrungen ist von der Freude am Rhythmus, am Takt und an den differenziertesten mimischen und pantomimischen Gestalten, den mannigfaltigen Bewegungsformen, die im Medium des Rhythmus schöpferisch dargestellt werden.“ (Buytendijk 1991, 71-72)

Die durch den ekstatischen, freien Tanz hervorgerufenen Kräfte und Gefühle werden im Klassischen Tanz und im Ballett²⁴⁰ strukturiert und gebändigt. Die strenge Körperkontrolle der Tanzkörper und die stilisierten Bewegungen führen hier zu einem Verlust an Emotionalität und Sinnlichkeit bei Tänzern und Zuschauern. Zeichnen sich die ekstatischen Tänze dadurch aus, dass der Tanz den Tänzer beherrscht, ihm seine eigene Struktur aufdrängt und den Tänzer bereichert und verändert, tritt im Ballett und beim Klassischen Tanz die bewusste Gestaltung der Bewegtheit in den Vordergrund. Die Gegensätze von Bewusstsein und Unbewusstem werden hier durch den erlebten Leib miteinander in Verbindung gebracht. Die Bewegungspräsentation dient dazu, den Menschen als idealisiertes Bewegungswesen in Würde, Grazie, Schönheit und Vollkommenheit darzustellen, der sich an räumlich gebundenen, vorschrittmäßigen Bewegungen und Haltungen zu orientieren hat (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 93-94).²⁴¹

Das klassische Ballett demonstriert hier die Stasis, die

„(...) unbewegliche Mitte bei äußerster Rotation der Extremitäten. Alles dreht sich um ein Zentrum, dessen korsettierte Kontrolle keinen Augenblick nachlassen kann, loslassen darf. Dahinter lauert Ich-Verlust, der die Aufgabe der Kontrolle mit Todesangst bedroht. Die ungehemmte Energie der Veitstänze ist gebändigt, kanalisiert. Der neue Mensch sagt Ich und meint sein nunmehr zurückgedrängtes Selbst.- Haltung, Majestät, Haltung!“ (Servos in Peter-Bolaender 1992, 94)

Als Gegensatz zu den stilisierten Bewegungen der klassischen Tanzformen versuchen z.B. Modern Dance und Tanztheater²⁴² die ursprünglichen Bedürfnisse, Sehnsüchte und Wünsche der Menschen zu symbolisieren. Sie greifen hier auf archetypische Strukturen der Menschheitsgeschichte und Motive wie Mythen, Geburt, Tod und Wiedergeburt zurück und entschlüsseln diese, damit das Individuum zu seinem Selbst zurückfinden kann (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 95).²⁴³ Als archetypische Bilder verweisen sie durch

²⁴⁰ „Im Circe-Ballett der höfischen Gesellschaft sind die Bewegungen der Tanzenden Ausdruck einer neu errungenen Souveränität der Menschen: Souveränität in der Beherrschung und Formung eigener Bewegungen, im Erzeugen einer rationalen (geometrisch-symmetrischen) Körper- und Raum-Ordnung, Souveränität gegenüber leiblich-sinnlichen Verführungsmächten und Souveränität vor allem bezüglich einer staatlich-gesellschaftlichen Ordnung. Der Tanz realisiert und demonstriert das neu errungene einzelkörperliche wie staatskörperliche Ordnungsgefüge. Auch hier bringen also die Menschen öffentlich-relevante Bedeutungen im Tanz zur Darstellung (wenn diese sich auch nicht mehr auf kosmische, sondern weltlich-politische Formationen beziehen). Tanz wird hier zum bewußten Repräsentations-Akt öffentlich-politischen Geschehens und ist gleichzeitig –noch– Medium mimetischer Aneignung eben dieser neu zu konstituierenden einzel- wie staatskörperlichen Bemächtigung. Zwar geht der Gewinn an Bewußtheit und Beherrschung mit einem Verlust sympathetisch teilhabenden Vermögens einher, auch mit der Unterdrückung des 'wilden', energetischen Potentials, doch in dem Bewußtheitsmoment liegt erstmals die Chance einer Reflexivität im Bewegungsvollzug selbst-Tanz wird seiner selbst gewahr (...).“ (Fritsch 1987, 177)

²⁴¹ „Auch im Klassischen Tanz werden Archetypen tänzerisch gestaltet; so verkörpern zum Beispiel Odette und Odile in dem Ballett ‚Schwanensee‘ zwei konträre Frauenrollen. Odette ist die treue, liebevolle, schutzbedürftige Frau. Odile, ihre Rivalin (oder ihr Schatten), ist aggressiv, selbstbewußt und unabhängig. Es bleibt hier jedoch kritisch anzumerken, daß die archetypische Bedeutung in diesen Libretti nur vordergründig benutzt wird. Die Geschichten werden aufgrund der technischen Priorität, nämlich zugunsten der Virtuosität der zur-Schau-gestellten Technik, zweitrangig. Das Ballett dient deshalb mehr der Unterhaltung als der tiefgreifenden Auseinandersetzung mit bedeutungsvollen Lebensthemen und Problemstellungen. Die Handlungsballette wollen weder emotional aufregen und aufwühlen, noch zur (im Original kursiv) gedanklichen Auseinandersetzung anregen.“ (Peter-Bolaender 1992, 282)

²⁴² Das Tanztheater der Bundesrepublik Deutschland versucht hier die subjektiven Erfahrungen der Menschen, ihre psychischen Strukturen und Motive, ihre Körperlichkeit und die Repressionen gegen sie in einer entfremdeten Gesellschaft zu thematisieren. Vergleiche hierzu auch Klein 1992, 233-244.

²⁴³ Eine tiefenpsychologische Bedeutung enthalten diese Themen außerdem dadurch, dass ein äußerer Anlass, erzeugt durch Inhalte, Emotionen und Impulse der präsentierten Tänze, erst dann eine Offenbarung und Bewusstwerdung hervorruft, wenn in psychischen Bereichen bereits eine Anlage zur Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Inhalt besteht. Jung formuliert diesen Gegensatz zwischen innerer und äußerer Realität in Bezug auf das Selbst folgendermaßen: *Das Selbst als Gegenpol, als das absolut >andere< der Welt, ist die conditio sine qua non der Welterkenntnis und des Bewußtseins von Subjekt und Objekt. Es ist das*

die präsentative Symbolbildung aber nicht nur auf die Idee einer seelischen Verwandtschaft der Kulturen, sondern auch auf die menschliche Individuation als Entwicklung zur psychischen Ganzheit (Vgl. Jacobi 1972, 197).²⁴⁴ Die Tänze symbolisieren daher Themen, die mögliche Verhältnisse zwischen Ich und Selbst darstellen. In dieser Hinsicht beschreibt Buytendijk den Zusammenhang zwischen Selbst, Tanz, Freiheit und Eros:

„Im Tanze kommt der Mensch der vollkommenen Freiheit näher, das heißt dem von Notwendigkeit und Zwecken unberührten Sein, das also nicht von der Welt aus bestimmt ist, und zwar in der Weise einer Marionette oder eines Gottes. In der Tat erlebt der tanzende Mensch (...) jene Überwindung der eigenen Schwere, welche die Marionette uns in ihrem Bewegt-Werden durch den unsichtbaren Faden zeigt, durch den sie mit einer durchaus fremden Intentionalität verbunden ist. Während der tanzende Mensch sich als Marionette erlebt, erlebt er sich zugleich als einen Gott, als einen Schöpfer, der von sich sagen kann: 'Ich bin, der ich bin', als ein absolutes Sein, das aller Relativität und Bedingtheit enthoben ist. Wenn wir fragen, wie der Mensch sich in jener Zweideutigkeit der Marionette und Gottheit ohne Widerspruch, wenngleich erfüllt von der Spannung jenes Gegensatzes zwischen den Mechanismus und dem vollkommen Geistigen, behaupten kann, dann müssen wir in dem Phänomen des Tanzes die ursprüngliche Wirksamkeit des Eros, und zwar des 'eros heauton auxon' - des sich selbst mehrenden Eros - entdecken. (...) Tatsächlich tanzt jeder, der wirklich tanzt, für jemanden, wenn auch nur für sich selbst, und zwar in jener Verdoppelung des Selbstseins, zu der der Mensch instande ist und die es ihm auch ermöglicht, mit sich selbst zu reden und sich selbst gegenüber zu handeln.“ (Buytendijk 1991, 72-73)

In diesem Zusammenhang leitet Isadora Duncan (1878-1927) neue Wege im Umgang mit dem eigenen Körper und einer pädagogischen Vermittlung von Tanz zu einer Förderung der Selbst-Verwirklichung ein (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 99). Duncan ist für Klein hier die Protagonistin einer Körperkulturbewegung, die sich gegen die Entfremdung des Menschen durch die Industrialisierung und die zivilisationsbedingte Spaltung von Körper, Geist und Seele wendet (Vgl. Klein 1992, 134-140).

„Isadora Duncan sah ihre Aufgabe vor allem darin, ihren Zeitgenössinnen durch ihren neuen Tanz die Freiheit, Harmonie und Beseeltheit des weiblichen Körpers wieder ins Bewußtsein zu rücken. Körperliche Schönheit, als Mittlerin zwischen Göttlichem und Menschlichen verstanden, erhielt dabei einen zentralen Stellenwert. Der Tanz war für sie das Medium, mit dem sich eine Verschmelzung des Körpers mit der Seele, dem Göttlichen und dem Kosmos erreichen ließ. Als erste große Tänzerin des neuen Tanzes verlegte sie das Bewegungszentrum in den Solarplexus, der nicht nur den körperlichen Ausgangspunkt für eine Rückkehr in den natürlichen Ur-Zustand bildete, sondern sich auch über die Kunst vermitteln ließ. Dementsprechend lag die Aufgabe der Tanzkunst darin, die Menschen zum bewußten Wahrnehmen des Schönen und Heilsamen, aber auch des Sittsamen anzuregen. Daß die Fähigkeit der Vermittlung dieser Inhalte über den tänzerischen Ausdruck grundsätzlich den Frauen eigen war, daran ließ Isadora Duncan keinen Zweifel. Allerdings sei dieses Vermögen verschüttet; es wieder lebendig werden zu lassen, setzte für sie die >Befreiung< der Frau voraus, ein Thema, das sie schon von Kindheit an interessierte. (...) Die Forderung nach Frauenemanzipation und nach Ausbildung der >natürlichen< Harmonie und Schönheit des weiblichen Körpers schloß die Konservierung alter Werte wie weibliche Sittsamkeit und Tugendhaftigkeit aber keineswegs aus. Vielmehr bildeten diese die Grundlage des Duncanschen Weiblichkeitsideals. Auch in dieser Hinsicht entsprach Isadora Duncan den Vorstellungen anderer Reformtheoretiker, die ebenfalls die Befreiung der Frau bei gleichzeitigem

psychische Anderssein, welches überhaupt Bewußtsein ermöglicht. Identität nämlich ermöglicht kein Bewußtsein, nur die Trennung, die Loslösung und das leidensvolle In-Gegensatz-Gestelltsein, kann Bewußtsein und Erkenntnis erzeugen. (...) Es fällt auch heute noch dem westlichen Menschen schwer, die psychologische Notwendigkeit eines transzendenten Subjektes des Erkennens als eines Gegenpoles des empirischen Universums einzusehen, obschon die Annahme der Existenz eines der Welt gegenübergestellten Selbst, zum mindesten als eines Spiegelungspunktes(im Original kursiv), logisch unerläßlich ist. Ungeachtet der abweisenden oder bedingt zustimmenden Haltung jeweiliger Philosophie besteht aber in unserer unbewußten Psyche die kompensierende Tendenz, ein Symbol des Selbst in seiner kosmischen Bedeutung herzustellen.“ (Jung 1990, 126-127)

²⁴⁴ Jacobi betrachtet die Archetypen deswegen als strukturelle innere Ordnungssysteme der Psyche. Als unveränderbare Gestalten variieren nur ihre Inhalte, die z.B. durch den Tanz in unterschiedlicher Form präsentiert werden können: „Denn <was immer wir vom Archetypus aussagen, sind Veranschaulichungen und Konkretisierungen, die dem Bewußtsein angehören> (...). Und wollten wir nach weiteren Analogien suchen, so wäre vor allem die <Gestalt> in ihrem weitesten Sinn, so wie sie heute von der Gestaltpsychologie verstanden und auch von der Biologie übernommen wurde, heranzuziehen (...). Im Sinne der <gestalttheoretisch> orientierten modernen Vererbungsforschung könnte man auch sagen, daß das, was vererbt wird, eben die <Gestalten> und unsere strukturell verankerte Bedingtheit in <Gestalten> wahrzunehmen sind, sowohl im wörtlichen als auch in einem ausgesprochenen Ganzheitssinn. Und <die Gestalt bedarf eigentlich keiner Deutung, sie stellt ihren eigenen Sinn dar> (...).“ (Jacobi 1972, 62-64)

Beharren auf die traditionelle Funktion und die soziale Bestimmung des weiblichen Körpers propagierten.“ (Klein 1992, 141-142)

Im Gegensatz zu strengen Bewegungsvorgaben und Bewegungsaufgaben im Tanzunterricht stellt Duncan die individuelle Ausdrucksfähigkeit und Gestaltungsfreude durch Improvisation in den Vordergrund ihres Unterrichts. Über den Weg der Konzentration und Meditation werden präsentative Symbole (Bilder, Impulse, Gefühle) ihrer Innenwelt durch Bewegungen im Tanz dargestellt. Ursprüngliche, unwillkürliche Reflexbewegungen entstehen bei Duncan in ihren Tänzen nicht aus intellektuellen Überlegungen oder bewussten Ausdrucksintentionen, sondern durch ein intensives, psychisches Erfühlen von Bildern und Stimmungen z.B. aus der Natur, die zur „Triebfeder“ ihrer Bewegung wird. Mit Hoffman spricht Peter-Bolaender hier vom „Tremendum“²⁴⁵ der Bewegungen, von der „Gestaltung der Bewegtheit“ im Gegensatz zu gestalteten Bewegungen. Als Kern des Tanzes ist das „Tremendum“ nicht nur Ausdruck eines Gefühls, sondern bewirkt auch eine Verstärkung der inneren und äußeren Bewegtheit (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 102).

„Das Licht bewegt sich in Wellen, der Ton, die Kraft bewegen sich in Wellen. Eine unaufhörliche Wellenbewegung durchquert die Natur. Jede Bewegung des Tanzes bestand schon vorher in ihr. Es erweist sich zuerst in den Bewegungen der Weltkörper, dann greift es auf das Leben der Tiere über: Fische, Vögel, Kriechtiere, Vierfüßler bewegen sich in unbewußten Reflexen des Universums. Das gleiche tut der primitive Mensch. Jede freie und natürliche Bewegung fügt sich dem Wellengesetze des Universums ein. Der wahre Tanz ist die Offenbarung der Erdenenergie durch das Medium des menschlichen Körpers. (...) Der Tänzer und die Tänzerin ziehen ihre Stärke und ihre Freude aus den jungfräulichen Kräften der Erde und übertragen durch das wunderbare Medium ihrer Körper alle Energien der Planeten auf den Zuschauer.“ (Duncan in Peter-Bolaender 1992, 103)

Duncan drückt durch ihren Tanz aus, dass erst die Bereitschaft zur Integration von äußeren und inneren Erfahrungen eine höhere Stufe auf dem Weg der Individuation vorbereitet. Dies setzt allerdings voraus, dass innere und äußere Ordnung trotz ihrer Gegensätzlichkeit zu einem bewussten Ganzheitserleben zusammengeführt und als einander entsprechend erfahren werden können. Erst dann überträgt sich auch ein individuelles Erleben auf eine kulturelle Gemeinschaft (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 104).

Die Veränderungen in der Tanzauffassung von Duncan werden in der Ausdruckstanzbewegung, dem Tanztheater und dem Modern Dance²⁴⁶ fortgesetzt und

²⁴⁵ In diesem Zusammenhang ist für Otto das „mysterium tremendum“ eine Erfahrung des Numinosen. Das Gefühl eines „schauervollen Geheimnisses“ löst hier ein Kreaturgefühl aus, das die Überlegenheit eines objektiven, numinosen Objektes außerhalb des individuellen Selbst anerkennen muss. „Zu einem solchen ‚Realitäts-gefühle‘ als erstem und unmittelbarem Datum, das heißt zu dem Gefühle eines objektiv (im Original kursiv) gegebenen Numinosen ist dann das ‚Abhängigkeitsgefühl‘ oder besser das Kreaturgefühl eine erst nachfolgende Wirkung, nämlich eine Abwertung des erlebenden Subjektes (im Original kursiv) hinsichtlich seiner selbst. (...) Das Gefühl davon kann mit milder Flut das Gemüt durchziehen in der Form schwebender ruhender Stimmung versunkener Andacht: es kann so übergehen in eine stetig fließende Gestimmtheit der Seele die lange fortwährt und nachzittert bis sie endlich abklingt und die Seele wieder im Profanen läßt. Es kann auch mit Stößen und Zuckungen plötzlich aus der Seele hervorbrechen. Es kann zu seltsamen Aufregungen, zu Rausch Verückung und Ekstase führen. Es hat seine wilden und dämonischen Formen. (...) Es hat seine rohen und barbarischen Vorstufen und Äußerungen. Und es hat seine Entwicklung ins Feine Geläuterte und Verklärte. Es kann zu dem stillen demütigen Erzittern und Verstummen der Kreatur werden vor dem –ja wovor? Vor dem was im unsagbaren Geheimnis (im Original kursiv) über aller Kreatur ist.“ (Otto 1991, 11-14) Buytendijk spricht hier bekanntlich vom Aspekt des Bewegtwerdens, das willenlos erlebt und zugleich gestaltet wird (Vgl. Buytendijk 1991).

²⁴⁶ Die neue Tanzkunst ist hier der Ausdruckstanz, der seinen Ursprung in der Rhythmus- und Gymnastikbewegung hat (Vgl. Klein 1992, 146-156). „Die Anfänge des Ausdruckstanzes lagen in dem ersten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts; der Durchbruch gelang ihm aber erst nach dem ersten Weltkrieg. Als expressionistischer Tanz ließ er sich einreihen in die Aufbruchsbewegung der jungen Generation, die die Spannung zwischen einem, in dem System von Institutionalisierung, Verwaltung und Technisierung eingefangenen und dagegen revoltierenden Menschen durch die Formulierung >absoluter< Werte und eines neuen Menschenbildes zu lösen versuchte. Diese zivilisationskritischen Ideen sollten in einer neuen Tanzästhetik über den körperlichen Ausdruck der Innerlichkeit der Kunstschaffenden realisiert werden. In der expressionistischen Bewegung galten >Ausdruck< oder >Expression< als begriffliche Symbole für die der schnellebigen Scheinwelt der Industriegesellschaft entgegengesetzte Vision einer weltumspannenden und zeitunabhängigen Wahrheit des >Inneren< und >Subjektiven<. Die expressionistische Kunst machte sich zum Auftrag, das permanente Spannungsverhältnis zwischen Innen- und Außenwelt offenzulegen. Das Gegenständliche sollte nicht mehr nur abgebildet, sondern sichtbar gemacht, nicht mehr Natur reproduziert, sondern durch Kunst repräsentiert werden. Die

vertieft. Nach einer Zeit der Normierung und Formalisierung von Bewegungen im Klassischen Ballett und Tanz entdecken Tänzer und Tänzerinnen zur Zeit des Expressionismus den menschlichen Körper und natürliche Bewegungsmöglichkeiten wieder. Tanz gilt nun als Ausdruck des individuellen Menschen mit seinen Gefühlen, Wünschen, Hoffnungen und Bedürfnissen und steht daher im Mittelpunkt einer künstlerischen Kreativität.

„Die Quellen des Tanzes bieten sowohl subjektive als auch objektive Formen von Ausdruckskraft und Aktivität. Indem Gefühle über die Bewegung in den Raum projiziert werden, werden die Bewegungen selbst sofort kommunikativ. Bilder und Metaphern können die Imagination mit nur geringer Verbalisierung stimulieren. Die Erfahrung, eigene persönliche, organische Bewegungsstrukturen im Raum herstellen zu können, werden ganz unmerklich das Selbstvertrauen stärken. Geschieht dies im Tun mit anderen Menschen, kann ein Gefühl für Unterstützung erfahren und die Fähigkeit entwickelt werden, sich an andere anzupassen und sich gegenseitig zu unterstützen.“ (Bartenieff 1991, 263)

Aus diesem Blickwinkel zwischen subjektiv inneren Ausdrucksmomenten und äußerlich sichtbaren Bewegungsformen bildet der Tanz eine Möglichkeit, innere Gefühlsprozesse auf der Bewegungsebene in den Raum, die Zeit und die verschiedenen Beziehungsstrukturen zu transformieren. Die Veränderungen und neuen Themen im Tanz, die Betonung von Selbst-Ausdruck, Selbst-Exploration, Selbst-Verwirklichung und die Suche nach dem „inneren Tanz“ stehen hier in einem Zusammenhang mit der Entdeckung des Unbewussten durch die Psychoanalyse und ihre nachfolgenden Richtungen (Vgl. Willke 1991).

Für Mary Wigman²⁴⁷ bildet der Tanz dabei eine lebendige Sprache, die über den menschlichen Körper und seine natürlichen Bewegungen das ausdrückt, was den Menschen innerlich bewegt und was er unmittelbar mitteilen will. Aus einer inneren Bewegtheit heraus vermittelt der Tanz in seiner künstlerischen Aussage individuell persönliche und auf einer übergeordneten Ebene in Bildern, Metaphern und archetypischen Vorstellungen auch interpersonelle und überpersönliche Gesichtspunkte. Weil der Mensch im Tanz direkt und ohne Umwege seine Kämpfe, Wandlungen, Nöte, Wünsche und Empfindungen mitteilt, drücken die natürlichen Bewegungen gleichsam ein „Generalthema“ aus, das sich unbegrenzt und sinnvoll variieren lässt.²⁴⁸

„Gewiß, die körperliche Bewegung an sich ist noch nicht Tanz. Aber sie ist eine elementare und unumstößliche Grundlage, ohne die es den Tanz nicht gäbe. Wenn die innere Bewegtheit im tanzenden Menschen den Impuls zur Sichtbarmachung seiner bisher noch unsichtbaren Vorstellung auslöst, so ist es seine körperliche Bewegung, durch die sich diese Vorstellung im ersten Stadium ihrer Sichtbarwerdung

weltanschaulichen und künstlerischen Prinzipien des Expressionismus konkretisierten sich im Ausdruckstanz in einer völligen Abkehr von den formalen und inhaltlichen Gestaltungsmitteln des Balletts. Dessen technisiertem Bewegungsvokabular setzte man die formfreie, >natürliche< Bewegung des menschlichen Organismus entgegen; die naturalistischen, subjektenthobenen Inhalte des Balletts wichen zugleich individuell bedeutsamen und künstlerisch eigenständig entwickelten Themen. (...) Über den tänzerischen Ausdruck der >inneren< Natur sollte demnach die scheinbar verlorene Verbindung mit der äußeren Natur wiederhergestellt werden. Ziel war die >Ganzheit< sowohl im einzelnen Menschen selbst wie auch in dessen Verbindung mit dem kosmischen Ganzen der Natur(...). Vor allem der Körper schien eine Vereinigung des individualisierten Menschen mit Natur und Kosmos zu ermöglichen; man begriff ihn als leiblichen Ausdruck >innerer< Wahrheit(...). Mit dem Begriff Körper war zunächst dessen Physiologie gemeint, wobei aber davon ausgegangen wurde, daß der >natürliche< Umgang mit dem Körper das Sprechen >innerer Wahrheiten< und seelischer Empfindungen ermöglichte. Das gestaltende Grundgesetz bildete der dem Körper innewohnende Rhythmus.“ (Klein 1992, 180-182)

²⁴⁷ Unabhängig von den verschiedenen expressionistischen Richtungen in Literatur, Musik, Bildender Kunst und Architektur gilt für Wigman in diesem Zusammenhang, dass der äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Form eine innere entgegengesetzt und dadurch im Tanz ein elementares Erlebnis in völlig neuer Weise zum Ausdruck gebracht und gleichsam spiritualisiert wird. Psychische Impulse, Affekte und Befindlichkeiten werden von ihr also kontrastreich und verzerrt in tänzerische Bewegungen umgesetzt (Vgl. Willke 1991, 14-15).

²⁴⁸ „So habe ich zum Beispiel das Thema einer „Wanderung“ in dreifacher Abstufung gestaltet: Einmal als Solotanz unter der Vorstellung des schicksalhaften Weges eines einsamen Menschen – ein zweites Mal als Gruppentanz mit dem Gedanken an viele einzelne und untereinander verschiedene Menschen, die sich auf ihrem unabhängig voneinander angetretenen Wege begegnen und sich zu gemeinsamer Weiterwanderung zusammenschließen – und ein drittes und letztes Mal als chorisches Geschehen, das sich in seinem Symbolgehalt auf die Erlebnisse des Krieges, insbesondere auf die der Nachkriegszeit bezog – auf das Schicksal der Heimatlosigkeit, das alle miteinander auf die schwere Wanderung schickte, getragen von dem unerschütterlichen Glauben an das eine unverrückbare Ziel, das neue Heimat und neue Verwurzelung verheiß.“ (Wigman 1991, 66)

manifestiert. Und Bewegung ist es, in der die in den Raum projizierte tänzerische Gebärde den lebendigen Atem ihrer rhythmisch pulsierenden Kraft empfängt.“ (Wigman 1991, 53)

Wigman verbindet im Tanz dabei Psyche und Natur. Im Gegensatz zum magischen, willenlosen Bewegtwerden bewahrt sie aber im Tanz eine Sinnbeziehung zum natürlichen Bewegungsausdruck des Menschen und bringt diesen gleichzeitig in einen Zusammenhang mit einer bewussten, persönlichen Interpretation und einer überpersönlichen Bedeutung des Tanzens.

„Hierbei tanzt jedoch kein ichloses oder wirhaftes Wesen, sondern eine Frau, die die magisch-mythische Botschaft mit dem kritischen Ich-Bewußtsein der Choreographin reflektiert. Deshalb überprüft und erforscht sie, gemäß der mentalen Struktur, die Ausdrucksstärke des Raumes und die Funktion der Bewegung im Raum. Diese eigenwilligen Ideen realisierte sie, in Anlehnung an die Arbeitsweisen LABANs, ohne Musik. Bald konnte sie ihr Publikum davon überzeugen, daß der Tanz eine eigenständige Kunstform darstellt, gleichwertig mit der Musik oder Malerei. Durch ihren Verzicht auf Musik stellte sie den Tanz als eine Kunstform vor, die auch unabhängig von ihrer traditionellen Verbundenheit mit der Musik ausdrucksstark sein kann.“ (Peter-Bolaender 1992, 105) ²⁴⁹

In dieser Hinsicht betont Wigman zunächst die Unabhängigkeit des Tänzers von der Musik, um allein psychische Vorgänge und Beziehungen im Tanz präsentativ symbolisieren zu können. Ohne nämlich von dem Verlauf einer musikalischen Komposition abhängig zu sein, kann der Tänzer im Raum rhythmisch körperliche Bewegungen den stärksten Ausdruck verleihen. Das dynamisch Bewegte und Bewegende des menschlichen Körpers offenbart dadurch im Tanz auch seine zählbaren und nur in der Zeit kontrollierbaren, rhythmischen Abläufe. Während normalerweise der zeitliche, rhythmische Verlauf für die Bestimmung von Übergängen und die Präzisierung von notwendigen Akzenten, Haltepunkten und Atempausen notwendig ist, gelangt Wigman allein von einem natürlich körperlichen Rhythmus zur Definition der Zahl und der Zeit. Erst durch die rhythmischen Bewegungen im Raum kann der Tänzer seine lebendige und immer wieder wandelbare Körper-Sprache entfalten.

„Zeit, Kraft und Raum, das sind die Elemente, aus denen der Tanz lebt. Im Dreigestirn dieser elementaren Kräfte aber ist der Raum der eigentliche Wirkungsbereich des Tänzers, der ihm gehört, weil er ihn gestaltet. Nicht der greifbare, der begrenzte und begrenzende Raum der konkreten Wirklichkeiten, sondern der imaginäre, der irrationale Raum der tänzerischen Expansion, der die Grenzen der Körperlichkeit aufzuheben vermag und der ins Fließen gebrachten Gebärde eine scheinbare Unendlichkeit verleiht, in der sie sich zu verstrahlen, zu verströmen, zu verhauchen scheint. Höhe und Tiefe, Weite und Breite, das Vorwärts, Seitwärts und Rückwärts, das Horizontale und das Diagonale – das sind dem Tänzer nicht nur Fachbezeichnungen oder rein theoretische Begriffe. Er erfährt sie ja am eigenen Körper.“ (Wigman 1991, 55)

Außer der Verfügbarkeit über alle Ebenen des Raumes durch Linien, Kurven und Schwünge betrachtet Wigman hier besonders den Sprung als existentielle Erfahrung des Menschen:

„In kaum einer anderen tänzerischen Form wird die Kraft des dynamischen Atems und seine die Leistung steigernde Wirkung so spürbar wie im Sprung. Setzt der Tänzer zum Sprung an, so jagt er den Strom seiner Atemkraft blitzschnell von unten nach oben, von den Füßen an aufwärts durch den Körper, um ihn im Augenblick des Abstoßes vom Boden anzuhalten und so lange zu ballen, bis er den Höhepunkt eines Sprunges erreicht und fast schon überschritten hat. In diesen wenigen Sekunden seiner äußersten Anspannung und Atemballung aber hat er sich wirklich aller Erdschwere enthoben, wird zum Geschöpf der Luft und scheint durch den Raum zu fliegen oder zu schweben. Erst mit dem Absinken der Sprungkurve strömt der Atem wieder in den sich gleichzeitig entspannenden Körper zurück und gibt den Tänzer nach seinem kurzen Höhenflug der Erde wieder.“ (Wigman 1991, 55)

²⁴⁹ Andererseits eröffnet Wigman durch die musikalische Begleitung von Trommeln, Gongs und Tamburins auch eine neue Dimension in der Darstellung des „Ausdruckstanzes“. Dies erinnert zum Teil an die Tänze der matriarchalen Epoche (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 105).

Für Wigman stellt hier der Solotanz die konzentrierte tänzerische Aussage des Menschen dar. In ihm verbinden sich die Elemente der individuellen Phantasie und der Wille, die inneren Bilder zu einer eigenen Komposition und Gestalt oder einem Kunstwerk miteinander verbinden zu können.²⁵⁰

„Komponieren heißt bauen. Das Kunstwerk fällt seinem Schöpfer nicht fix und fertig in den Schoß. Die Idee seines Werkes mag ihm im Traum erscheinen. Das Thema seines Tanzes kann dem Tänzer im Straßengedränge genauso einfallen wie unter weitem Himmel. Der Einfall ist, selbst noch in seiner Erfindung, ein Geschenk! Das Kunstwerk aber ist Erschaffung, ist die künstlerische Tat, für die ihr Schöpfer einzustehen hat, so wie sie für ihn Zeugnis ablegt.“ (Wigman 1991, 56-57)

Im Solotanz lassen sich Gefühle und Lebensrhythmen zum Ausdruck bringen, die aus einem Dialog mit sich selbst oder einem imaginären Partner entstanden sind.

„Ob sein (der Solotanz, d.V.) Thema einen dramatischen Charakter hat, ob es sich in Heiterkeit und Gelächter verspielt, ob abstrakt formuliert oder pantomimisch bestimmt, ob betrachtend oder resignierend, ob himmelhoch jauchzend oder zu Tode betrübt – stets scheint sich vor den Augen des Zuschauers so etwas wie ein Dialog abzuspielen (...). Diese in ihrer Art völlig irrationale Partnerschaft habe ich viele hundert Male an mir selbst erfahren, und jedes Mal hat sie mich von neuem fasziniert.“ (Wigman 1991, 62)

Wigmans Tänze, die menschliches Schicksal präsentativ symbolisieren, sind beispielsweise erfüllt von „Trauerarbeit“ und Spiritualität. Sie drückt dabei die Leidenschaft und Entschlossenheit des Individuums aus, sich den Gewalten des Lebens und des Todes nicht zu verschließen, sondern sich ihnen entgegenzustellen. Als ein zentrales Motiv taucht bei ihr das Tanzthema „Tod und Wiedergeburt“ auf. Das Erleben tiefster Empfindungen und Gefühle, einschließlich von Todeserfahrungen, führt Wigman hier in einem Solotanz-Zyklus zur Offenbarung eines Lebenssinns. Über den Weg einer Bewusstseinsweiterung und eines Wandlungsprozesses erfährt sie die Verwirklichung ihres Selbst und akzeptiert dadurch auch die Endlichkeit des Daseins.

„Im Rahmen eines Solotanz-Zyklus, dessen sechs Tänze unter dem Titel „Das Opfer“ zusammengefaßt waren, stand auch der „Todesruf“. Bei der Konzeption dieses Tanzes bin ich keineswegs von der Vorstellung des Todes ausgegangen! Diese Beziehung – und damit seinen Namen – erhielt er erst im letzten Stadium seiner Gestaltgebung. Nur, daß von Anfang an so etwas wie ein „Gerufenwerden“ da war, das aus weiter Ferne kam, aus dunklem Grund aufsteigend und unerbittlich fordernd. Es zwang den Blick der aufgehobenen Augen in die Tiefe und hieß mich die angespannten Arme ausbreiten wie eine Barriere, die sich gegen eine andringende Kraft aufrichtet. Ich wollte vorwärtsstürmen, mich dieser Kraft entgegenwerfen! Aber schon nach den ersten Schritten blieb ich wie an den Platz gebannt stehen. Denn da war ein Halt gesetzt, der mich fast wie ein magischer Befehl traf. Was war es, wer war es, der mich rief und dem Vordringen Einhalt gebot? Eine Stimme? Eine Gestalt? Eine Erinnerung? Nichts von alledem. Und doch war ein Gegenpol da, ein Punkt im Raum, der Blick und Fuß gefangenhielt. Diese aller Wahrscheinlichkeit nach selbsterzeugte und vom Raum zurückgeworfene Spannung aber zwang den Körper zu einer jähen Umwendung und bog den Rücken in eine tiefe Beuge hinunter, in der sich die Arme

²⁵⁰ *„Dynamische Atemführung und die Ausdrucks- und Bewegungsfähigkeiten des menschlichen Körpers bildeten die entscheidende Grundlage des modernen Tanzes, während >innere Bewegtheit< und >seelisches Erleben< sein Material darstellten. Der Körper blieb weiterhin Instrument, nun nicht mehr, wie im klassischen Ballett, zur Demonstration vollendeter Technik und märchenhafter Inhalte, sondern zur Sichtbarmachung des Unbewußten. (...) Ausdruck zu tanzen bedeutete, die innere Bewegtheit zu einer körperlich-tänzerischen Gestalt zu formen. Die individuell gestalteten Inhalte wiederum variierten durch ihre Gebundenheit an die Persönlichkeit der TänzerInnen und die jeweilige situative Befindlichkeit des Tanzenden. Ausdruckstanz wurde damit, im Gegensatz zum Ballett, zu einer prozessualen Kunst, in der das Seelische zur treibenden Kraft avancierte (...). Die Ebene der Verschmelzung von Bewegungsdruck und seelischem Erleben war durch die Aussagekraft des Menschen und seine körperliche Bewegungsfähigkeit bestimmt, die wiederum in Abhängigkeit von Zeit, Kraft und Raum standen. Zeit war in zweierlei Hinsicht bedeutsam: Einerseits dadurch, daß der Tanz, gebunden an die lebendige Aussagekraft des einzelnen Tänzers, von der Wirkung des Augenblicks lebte und in dessen spezifischer Erscheinungsform unwiederholbar war, zum anderen, insofern, als Zeit ein Maß bezeichnet. (...) Zeit wurde (...) nicht als lineare, objektiv meßbare begriffen, sondern stand in Abhängigkeit von dem individuellen Bewegungsrhythmus. Eine weitere wesentliche Bestimmungsgröße des Ausdruckstanzes lag in dem Element der Kraft. Sie war es, die die dynamische Qualität des Tanzes bestimmte. (...) Gleichmaßen entscheidend wie Zeit und Kraft bestimmte der Raum den Tanz. Dabei verstand man unter dem Begriff Raum nicht nur den materiellen, sondern auch den imaginären Raum.“ (Klein 1992, 183-188)*

wiederum ausbreiteten, hilflos und ausgeliefert dieses Mal. Nun stand sie über mir, diese Kraft, und weitete sich zu einem ungeheuerlichen Schatten aus, vor dem es kein Entrinnen gab. Aber auch keine Schwäche! Denn ich wollte mich ihm ja gar nicht entziehen, sondern wollte in ihn eindringen, wollte verstehen, begreifen, erfahren. Riesige schwarze Fahnen begannen zu wehen und zu rauschen. Sie waren weder unheimlich noch bedrohlich. Sie waren vielmehr von einer düster schwingenden Großartigkeit, unter deren Rhythmus die festgebannten Füße sich zu weit ausgreifenden Schrittfolgen entfesseln konnten. So entfaltete sich der Tanz im Wechsel von statisch monumentalen Haltungen und großangelegten Raumwegen. Frage und Antwort! Aber sie sprachen gleichzeitig aus mir. Ich wurde zum „Rufer“ und zum „Gerufenen“ in einer Person. An einer bestimmten Stelle des Tanzes begann mich zu frieren. Und plötzlich wußte ich: Hier spricht der Tod zu dir. Nicht mein Tod und auch nicht der Tod eines anderen Menschen. Es war viel eher, als ob sich ein Gesetz über mir auswirken wollte, dem ich bisher noch nie begegnet war. Und ein erstes Wissen stieg in mir auf von dem, was hinter dem Leben steht, die erstmalige Erkenntnis aller Unwiederbringlichkeiten, alles Zuendegehens und Ausgelöschtseins. Und so endete der Tanz in der bewußten Hinnahme und Anerkennung jenes großen Gesetzes, das über uns allen steht und das wir den „Tod“ nennen.“ (Wigman 1991, 63-64)

Wigman trifft hier eine Unterscheidung zwischen dem spontanen und dem kontinuierlichen Strom innerer Impulse, die aus dem Unbewussten hervorbrechen, und dem künstlerischen Prozess des Umgangs oder der Gestaltung dieses psychischen Materials. Der Prozess der aktiven Imagination im Rahmen ihrer tänzerischen Gestaltung lässt sich dabei in drei Phasen unterteilen. Die erste Phase ist zunächst durch eine innere Stimme und eine emotionale Kraft bestimmt, die als ursprünglicher Gestaltungsantrieb bezeichnet werden kann. In ihrer emotionalen Selbst-Beschreibung nimmt Wigman Gefühlsimpulse, Gefühlseindrücke und Gefühlsmotivationen wahr, die sie zu einer leiblichen Entäußerung auffordern. Eine innere Erregung und Spannung ist dabei spürbar, die ein starkes Ausdrucksbedürfnis entfachen, das sich nicht mehr verdrängen lässt. Individuelle Kräfte werden von ihr mobilisiert, um sich der imaginären Energie und Gestalt, die sie nicht kennt, entgegenzustemmen und ihr aktiv und mutig entgegenzutreten. Gefühle von Überwältigung, Überlegenheit, Faszination, Mut, Nachdenklichkeit und Neugier wechseln sich ab.

In der zweiten Phase stehen die aktive Imagination der Selbst-Gestaltung und das Geschehenlassen im Mittelpunkt. Im Verlauf des Zulassens von Imaginationen und Gefühlen, des Suchens und Gestaltens, entwickelt sich der Prozess der inneren Symbolbildung. In dieser Atmosphäre einer dem Unbewussten gegenüber aufgeschlossenen Erlebnisbereitschaft und einer Hingabe an die innere Stimme entfalten sich die Ideen und Bewegungen für ihren Tanz „Todesruf“. Der Tod erscheint hier als ein archetypisches Bild, dessen Polaritätscharakter sich einerseits durch düstere, vernichtende und hoffnungslose und zum anderen auch durch wegweisende, erneuernde und hoffnungsvolle Aspekte auszeichnet. Wigmans Erfahrung zeigt dabei, dass die zunächst unerkannte Nähe des Todes eine „adumbratio“²⁵¹, einen vorwegnehmenden Schatten, auf das Leben und ihren Tanz wirft.

Im Tanz selbst findet eine Auseinandersetzung mit dem Tod statt, der von Wigman als ein Selbstaspekt integriert wird und dadurch seine bedrohende und desintegrative Kraft verliert. Zersetzend und vernichtend kann er nur dann wirken, wenn er abgelehnt, abgespalten und auf andere Menschen oder Dinge projiziert wird. Was sich bei Wigman hier im Verlauf des Tanzes vollzieht, ist gerade eine tiefgreifende psychische Veränderung, da sie gleichsam aus dem Tod in eine neue Art von Leben und Bewusstsein eintaucht. Diese Veränderung findet jedoch nicht automatisch statt, sondern erfordert eine Periode des Übergangs, die sich in den verschiedenen Formen

²⁵¹ adumbratio, lat. : Skizze, Andeutung (Vgl. Menge 1977, 22). Die Übersetzung verdeutlicht in diesem Zusammenhang das Gestalthafte und das zu Gestaltende des Todes.

der Initiation wieder findet. Initiationsereignisse²⁵² wie der symbolische Tod sind dabei während des ganzen Lebens in verschiedenen Entwicklungsphasen zu beobachten. Sie verdeutlichen hier einen Konflikt zwischen den Ansprüchen des Selbst und den Forderungen des Ich-Bewusstseins. In diesen kritischen Perioden gewährleisteten Rituale einen sinnvollen Übergang, der für das Individuum emotional und geistig befriedigend ist.²⁵³

„Initiation geschieht, wenn man wagt, natürlichen Instinkten zuwider zu handeln und sich dadurch zur Bewußtheit vorwärtstreiben läßt (...). Seit Urzeiten wurden Initiationsriten ersonnen, Vorbereitung und Entsprechung der wesentlichen Übergangsphasen im Leben, die Seele und Körper betreffen (...). Die Kompliziertheit der Zeremonien demonstriert, welch breiten und tiefen rituellen Rahmens es bedarf, wenn psychische (...) Energie aus alten Gewohnheiten in neue und ungewohnte Aktivität umgeleitet werden muß. Dem Initianden widerfährt eine Seinsänderung, die sich später auch in einer anerkannten Veränderung seines äußeren Status spiegelt. (...) Zu jeder Initiation gehört der Tod eines weniger angemessenen und die (...) Wiedergeburt eines erneuerten und adäquateren Zustandes (...). Daher sind die Riten geheimnisvoll und erschreckend zugleich, da man nämlich (...) der Numinosität des (...) Selbst direkt gegenüber gestellt und andererseits vom Unbewußten zur Bewußtheit vorangetrieben wird (...). Die Riten nehmen also einen Grenz- oder Übergangszustand vorweg, der einem zeitweisen Verlust des (...) Ich entspricht.“ (Samuels 1991, 112)

Auch Wigman ist während des Todestanzen bereit, sich einer Auseinandersetzung mit dem Tod nicht zu widersetzen, ihre eigenen Vorstellungen und Wünsche dabei zum Teil zurückzustellen und sich einer Prüfung ohne Hoffnung auf einen erfolgreichen Ausgang zu unterziehen. Obwohl das Ausmaß ihres Tanzes bewusst verfügbar bleibt, ist Wigman hier zum Sterben bereit. Sie erschafft dadurch eine symbolische Todesstimmung, aus der anschließend das symbolische Moment der Wiedergeburt entsteht (Vgl. Henderson 1995, 131- 132).²⁵⁴

Wigmans Fragen an die unsichtbare Gestalt leiten über zu den Zusammenhängen zwischen einer persönlichen und überpersönlichen Ebene, die in der dritten Phase des tänzerischen Gestaltungsprozesses im Vordergrund steht. Symbole und Bilder vom Tod

²⁵² „Die Geschichte des Altertums und die Riten heutiger primitiver Gesellschaften haben uns ein reiches Material über Initiationsmythen und –riten geliefert, über die Art und Weise, wie junge Männer und Frauen ihren Eltern entwöhnt und zwangsweise ihrem Clan oder Stamm eingeordnet werden. Aber durch diesen Bruch mit der kindlichen Welt wird der ursprüngliche Elternarchetyp verletzt, und dieser Schaden muss wiedergutmacht werden durch einen Heilungsprozess, in welchem sich der einzelne dem Gruppenleben assimiliert. (Die Identität des einzelnen mit der Gruppe wird oft durch ein Totemtier symbolisiert.) Auf diese Weise erfüllt die Gruppe die Ansprüche des verletzten Archetyps und wird eine Art zweites Elternpaar, dem die jungen Leute zunächst symbolisch geopfert werden, um dann in ein neues Leben einzutreten. (...) Dieses Problem wird in Stammesgemeinschaften höchst wirksam durch den Initiationsritus gelöst. Der Ritus bringt den Novizen zurück zur tiefsten Ebene der ursprünglichen Mutter-Kind-Identität oder Ego-Selbst- Identität und zwingt ihn dadurch, einen symbolischen Tod zu sterben. Mit anderen Worten: seine Identität wird vorübergehend im kollektiven Unbewussten aufgelöst. Aus diesem Zustand wird er dann zeremoniell durch den Ritus einer neuen Geburt errettet. Dies ist der erste Akt einer wirklichen Konsolidierung von Ego und grösserer Gruppe, die als Totem, Clan oder Stamm oder in der Verbindung von allen dreien ausgedrückt wird.(...) Die archetypischen Initiationsmuster im religiösen Sinne – die seit alten Zeiten als <die Mysterien> bekannt sind – werden in das Gewebe aller kirchlichen Riten verarbeitet, die eine besondere Art des Gottesdienstes zur Zeit einer Geburt, Heirat oder eines Todes erfordern.“ (Henderson 1995, 129-131)

²⁵³ Auch die gegengeschlechtliche Verkörperung des Unbewussten in der Frau, der Animus, kann in der Gestalt des Todes auftreten. Er verkörpert dabei eine Form des Animus, welche die Frau von allen menschlichen Beziehungen zunehmend entfremdet und praktisch abhält. Es entsteht ein träumerisches, lebensfernes Gedankengespinst von Wünschen und Urteilen, das nur zum Ausdruck bringt, wie die Dinge und Menschen sich verhalten sollen. Ein spontaner und realitätsnaher Kontakt mit dem Leben wird aber dadurch verhindert. Auch der Animus hat aber neben der negativen auch eine positive Seite. Seine Bewusstwerdung führt zum Selbst, sodass positive Eigenschaften wie Mut, Initiative und Erkenntnisvermögen sich entwickeln können (Henderson 1995, 189-195).

²⁵⁴ Der Todestanz von Wigman steht hier in einer direkten Verbindung zu verschiedenen Initiationsriten und zum Christentum: „Eine letzte und wichtige Beobachtung betrifft die alten Initiationsriten und ihre Beziehung zum Christentum. Der Initiationsritus, der in den Eleusinischen Mysterien begangen wurde (die Anbetungsriten für die Fruchtbarkeitsgöttinnen Demeter und Persephone), galt nicht nur für diejenigen, die ein üppigeres Leben führen wollten; er war auch eine Vorbereitung auf den Tod, als ob dieser ebenfalls einen initiatorischen Übergangsritus erforderte. (...) All dies deutet auf eine Initiation zum Tode hin, aber in einer Form, die nicht die Endgültigkeit der Trauer hat. Der Tod enthält vielmehr – besonders im orphischen Kult – das Versprechen der Unsterblichkeit. Das Christentum ging sogar noch weiter, indem es nicht nur Unsterblichkeit versprach (was im Sinne der zyklischen Mysterien nur Reinkarnation bedeutet hätte), sondern ein ewiges Leben im Himmel. Wir sehen also im modernen Leben immer wieder die Tendenz, alte Muster zu wiederholen. Wer dem Tod ins Auge sieht, muss die alte Botschaft wieder erlernen, dass der Tod ein Geheimnis ist, auf das wir uns in dem gleichen Geist der Unterwerfung und Demut vorbereiten müssen, wie wir einst gelernt haben, uns auf das Leben vorzubereiten.“ (Henderson 1995, 148)

werden hier hinsichtlich ihrer Bedeutung und ihres Sinns für das Leben interpretiert, während Lebenserfahrungen als symbolisch zum Tode führend verstanden werden. Leben ist demnach eine Vorbereitung auf den Tod, der seinerseits integral zum Leben gehört. In dieser Hinsicht betrachtet Jung die Regression als einen Versuch der Psyche, die individuelle Persönlichkeit durch Begegnung und Vereinigung mit früheren Verhaltensweisen und Urbildern der Psyche aufzufüllen, zu stärken und zu regenerieren. Da dieser Versuch in Übereinstimmung mit dem Selbst unternommen wird, führt dieser Prozess zur Auflösung oder zum Tod des „alten“ Ich mit einer nachfolgenden Reduzierung von psychischen Spannungen oder Erregungen, die mit einer vorangegangenen Lebensart oder Lebenseinstellung verbunden sind. Metaphorisch lässt sich dieser Vorgang als Tod beschreiben, aus dem das Ich-Potential sich in einer bewussteren und angemesseneren Weise neu konstituiert. In dieser Hinsicht bieten Bilder vom Tod für die Lebensentfaltung ein sinnvolles Ziel, sodass auch der Tod und die Kreativität miteinander in eine Verbindung gebracht werden können (Vgl. Samuels 1991, 216-218).²⁵⁵ Wenn der Bezug zum Selbst hier für die individuelle Persönlichkeit ein Grundmuster der menschlichen Erfahrung darstellt und die Folgen davon die Aufhebung einer inneren Spannung und Isolation und eine neue Lebenseinstellung und Lebensauffassung sind, dann kann gleichzeitig von einer Wandlung und Bewusstseinsweiterung gesprochen werden.

„Denn die Vertiefung und Erweiterung des Bewußtseins (...) durch das Bewußtmachen von Inhalten, die im Unbewußten liegen, ist eine <Aufhellung>, eine geistige Tat; (...) Die Selbstwerdung ist also auch, vielleicht sogar in erster Linie, ein Weg zur Sinngebung, zur Charakterbildung und damit zur Formung einer Weltanschauung. Denn <höheres Bewußtsein bedingt Weltanschauung. Jedes Bewußtsein von Gründen und Absichten ist keimende Weltanschauung. Jeder Zuwachs an Erfahrung und Erkenntnis bedeutet einen weiteren Schritt in der Entwicklung der Weltanschauung. Und mit dem Bilde, das der denkende Mensch von der Welt erschafft, verändert er sich selber auch (im Original kursiv). Derjenige Mensch, dessen Sonne sich noch um die Erde dreht, ist ein anderer als der, dessen Erde der Trabant der Sonne ist>.“ (Jacobi 1972, 205-206)

Zusammenfassend umfasst die dritte Phase bei Wigman insgesamt die Bearbeitung und Formung des aus dem Unbewussten aufgestiegenen psychischen und tänzerischen Materials. Sie strebt dabei eine vollendete Form an, die den individuellen künstlerischen in einen allgemeinen, überpersönlichen Ausdruck transformiert.

„Es kann geschehen, daß Bild und Form, Erlebnis und Gestalt sich so blitzartig aneinander entzünden und sich so restlos durchdringen, daß ihre Aus- und Durcharbeitung auf keinerlei Hindernis stößt. In den meisten Fällen aber ist das ins Fließen gebrachte tänzerische Material in seiner sich überstürzenden Fülle doch wohl zu verwirrend, als daß sich seine Verdichtung zur Endgültigkeit der kompositorischen Form reibungslos vollziehen ließe. Und wenn es gelingt- wenn der Stoff und Thema gewordene Einfalt sich nun in der nüchternen Helligkeit des Werkraumes bewährt, wenn er sich in der Gestaltgebung rundet und in der Komposition beschließt, so bleibt die Wirklichkeitserfassung doch immer hinter ihrem Urbild zurück. (...) Aber wenn der letzte Schritt getan ist, wenn die abschließende Gebärde den Schlußstrich zieht, wenn ich nun nichts mehr ändern darf und mich mit dem Erreichten begnügen muß - dann tritt nicht nur das Form gewordene Werk mir gegenüber, dann fordert auch sein Urbild Rechenschaft von mir und fragt: Was hast Du aus mir gemacht? In hundert Schleier gehüllt kam ich zu Dir. Sie alle hatten Sinn und Bedeutung. Hast Du sie mit hineingewoben in das Gespinnst, das mein Sinnbild und mein Ebenbild werden sollte? (...) Und doch ist die Erkenntnis, daß jedes geschaffene Werk immer nur ein Schritt auf dem Wege zur Vollendung, niemals aber die Vollendung selbst sein kann, nicht eigentlich schmerzlich.“

²⁵⁵ Die von Wigman in ihrer Darstellung gestellte Frage „Wer war es, der mich rief?“ führt hier im Sinne des Individuationsprozesses zum einen zur philosophischen Aufforderung „Erkenne dich selbst!“, zum anderen weist sie darauf hin, dass das individuelle Schicksal mit einer überpersönlichen Ebene in einem Zusammenhang steht. „'Erkenne dich selbst!' stand über dem Eingang des Apollotempel zu Delphi. Thales (im Original kursiv) (nach andern: Cheilon (im Original kursiv)) hatte diesen Spruch geprägt. Sokrates sah in der S. (Selbsterkenntnis, d.V.) die Vorbedingung aller Tugend, Lessing nannte sie den Mittelpunkt aller Weisheit, Kant aller menschlichen Weisheit Anfang. Goethe dagegen bekennt, daß ihm 'die so bedeutend klingende Aufgabe: Erkenne dich selbst, immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer inneren falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, sofern er die Welt kennt, die er nur in sich, und sich nur in ihr gewahr wird(...)'.“ (Schischkoff 1991, 659)

Denn aus einer noch tiefer gelagerten Schicht steigt das Wissen um das Weiterleben der schöpferischen Kräfte auf, die sich an einer nächsten Aufgabe aufs neue wieder entflammen, erproben und beweisen werden.“ (Wigman 1991, 57-58)

In diesem Zusammenhang beschreibt Wigman, dass eine präsentative Symbolisierung von inneren Prozessen und die choreographische Aus- und Umgestaltung lebendig bleiben kann, wenn subjektive und objektive Komponenten zu einem gelungenen Ganzen verschmelzen und eine vollkommene Gestalt vermitteln. Die Gestaltung einer inneren Bewegtheit ist deshalb die Aufgabe und das Ziel im Tanz, in dessen Verlauf sich Gegensätze wie Bewusstsein und Unbewusstes, Ruhe und Bewegung und Form und Fluss in unterschiedlichen Bewegungsqualitäten äußern und dadurch das Bewusstsein erweitern. Tanz kann deshalb als ein Transformationsprozess bezeichnet werden, in dem sich aus einer Verselbstständigung des Körpers heraus unwillkürliche Bewegungen z.B. in der Ekstase in Bewegungen der Selbst-Findung und Selbst-Gestaltung überführen lassen.²⁵⁶ Für Wigman bedeutet Tanz daher nicht nur Ekstase oder ein gleichsam rauschhaftes, tänzerisches Bewegen, das durch die inneren Bilder und Eindrücke hervorgerufen wird, sondern auch „Ekstase der nüchternen Arbeit“.²⁵⁷

„Der Einfall ist, selbst noch in seiner Erfindung, ein Geschenk! Das Kunstwerk aber ist Erschaffung, ist die künstlerische Tat, für die ihr Schöpfer einzustehen hat, so wie sie für ihn Zeugnis ablegt. Es gibt ja nicht nur die rauschhaften Augenblicke der Bild-Empfängnis! Es gibt auch eine Ekstase der nüchternen Arbeit!“ (Wigman 1991, 57)

Der tänzerische Gestaltungsprozess von Wigman, der sich von einer ursprünglichen Idee, einem Einfall oder einem Impuls durch die kompositorische Arbeit bis zur Aufführung des Tanzes entwickelt, vollzieht sich hier zwischen Eindruck und Ausdruck. Ein emotionaler Impuls, eine Idee oder ein Eindruck kann sich nach Wigman auch im Traum, im Straßengedrange oder in der Natur aufdrängen und einprägen. Die Komposition hingegen, die choreographische Arbeit, die Gestaltung und Einstudierung der tänzerischen Formen ist ein aktiver Ausdrucksprozess. Gefühle, Bilder, eine innere Bewegtheit, Spannungen und Eindrücke aus den Räumen der Wirklichkeit und der Phantasie werden dann durch aktive Imagination assoziativ entfaltet, um- und ausgestaltet.

„Die schöpferische Kraft gehört dem Raum der Wirklichkeiten genauso an wie dem Reich der Phantasie. Und immer sind es zwei Strömungen, zwei Spannungskreise, die sich magnetisch anziehen, sich aneinander entzünden und ineinander einschwingen, bis sie, im Gleichklang miteinander, sich ganz durchdringen: die schöpferische Bereitschaft, die das Bild beschwört, und der bis zur Besessenheit

²⁵⁶ Am Beispiel des Hexentanzes von Wigman beschreibt Peter-Bolaender den Prozess der aktiven Imagination. Die Hexe steht dabei für eine Verbindung von den Gegensätzen Tier und Mensch. Als archetypisches Bild verweist es auf die Sphinx, die ebenfalls eine tierische und menschliche Dimension einschließt. Die Sphinx ist das Bindeglied zwischen einer oberen und unteren Wirklichkeit, animalisch instinkthaften und geistigen Bereichen, die zusammen auch die männliche und weibliche Seite umfassen. Die Unbewusstheit dieser Bereiche erzeugt nicht nur Konflikte auf einer kommunikativen Ebene, sondern steht auch der Individuation und Selbst-Verwirklichung im Weg. Diese negative Schattenseite drückt Wigman nun im Hexentanz aus. „Im Gegensatz auch zu den larvenhaft maskierten Figuren des >Totentanzes<, der als Gruppenkomposition später entstand, besaß die Hexentanz-Maske ein Eigenleben. Jede körperliche Bewegung rief einen Wechsel des Gesichtsausdrucks hervor, je nach der Kopfhaltung schienen sich die Augen zu öffnen oder zu schließen, ja, selbst um den noch nur mit ein paar Pinselstrichen aufgesetzten Mund schien manchmal ein Lächeln zu spielen, das in seiner Unergründlichkeit an die Gestalt der Sphinx denken ließ. Auch der in seiner Schwere lastende Körper hatte etwas von dem lauernd Tierhaften, das dem Bilde der rätselhaften Sphinx, wenn auch nur andeutungsweise, entsprach.“ (Wigman in Peter-Bolaender 1992, 115-116). Die Maske von Wigman, hier zu vergleichen mit der sogenannten Persona, verbirgt die wahre Natur des Menschen vor einem gesellschaftlichen Zugriff, zum anderen ermöglicht sie aber auch eine Anpassung an die gesellschaftlichen Verhältnisse. Durch die Maske wird es für Wigman auch möglich, gesellschaftlich verdrängte, abgelehnte, naturhafte Seiten auszudrücken und darzustellen. Die unbewusste, inferiore Schattenseite darf von ihr im Tanz geradezu verkörpert werden. Ihr Tanz weckt dabei die Assoziationen und Emotionen von Aggression, Triebhaftigkeit, Wildheit und Macht (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 110-117).

²⁵⁷ „Während die erste Stufe des tänzerischen Gestaltungsprozesses das Irrationale, Körperliche, Intuitive, Seelische, Mystische und Unsichtbare bezeichnete, also Eigenschaften, die traditionell dem Weiblichen und Natürlichen zugeordnet werden, erforderte die zweite Stufe der >nüchternen Arbeit< (im Original kursiv) (Wigman) mit Rationalität, Geistigkeit und Formgebung Qualitäten, die in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft eher dem Männlichen zugeschrieben wurden. Der Prozeß der tänzerischen Gestaltung verlangte die Verbindung der scheinbaren Gegensätze männlich-weiblich zu einer Ganzheit.“ (Klein 1992, 191)

gesteigerte Wille zur Tat, der sich des Bildes bemächtigt und seine bisher noch so flüchtige Materie zum bildsamen Werkstoff umwandelt, um ihm im Schmelztiegel der Formung die endgültige Gestalt zu geben.“ (Wigman 1991, 56)

Für Wigman kann die Bilderwelt aber fragmentarisch bleiben und ihre Wirkung nach innen und außen verlieren. Wenn beispielsweise die Willens- oder Konzentrationskraft fehlt oder Phantasien in ihrer Gestalt zu unbestimmt und undeutlich sind, können die Impulse und imaginierten Bilder ins Abseits führen oder desintegrierend wirken. Trotz dieser negativen Tendenz kann die Kraft des Unbewussten zu einer bewussten Integration und zur persönlichen Erfüllung führen, die dann im Tanz ihre Gestalt annimmt.

„Man zweifelt und verzweifelt an allem, nicht zuletzt an sich selbst, und schafft es am Ende doch. Denn da ist eine Kraft, die nicht aufhört zu drängen, und eine Stimme ist da, die keine Ruhe gibt: 'Du mußt - Du mußt.' Und willst Du denn nicht auch? Ist dieses Drängen und Treiben, dieses Ringen und Kämpfen denn nicht Deine größte Herrlichkeit, Deine höchste Lust? - Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn.“ (Wigman 1991, 57)

In dieser Hinsicht ist die aktive Imagination für Wigman ein Weg zur Selbst-Verwirklichung und zur menschlichen Individualität (Vgl. Jung 1991, 60-64):

„ Es (im Original Kleinschreibung) geht um einen Wachstumsprozeß, in dem körperliche Bewegung, seelische Bewegtheit und geistige Beweglichkeit sich die Waage halten müssen, (...) eine (im Original Großschreibung) bildhauerische Arbeit gewissermaßen, in der sich unter dem wachsamen Auge des Pädagogen der bewegte Körper zum feinnervig vibrierenden und meisterlich beherrschten Instrument des Tanzes umbildet und zu einem in der Transparenz sich erleuchtenden Gefäß wird, in dem die erregenden und bewegenden Inhalte des Tanzes sich zusammenspielen und zu geläuterter Form verdichten.“ (Wigman in Peter-Bolaender 1992, 120)

Der von Wigman angesprochene Wachstumsvorgang, der im Tanz seine symbolische Kraft entfaltet, findet hier eine Entsprechung in Jungs Auffassung vom Prozess der Individuation. Jung bezeichnet das Symbol auch als „Libidogleichnis“, da dieser Begriff die Vorstellung ausdrückt, psychische Energie in eine andere Form als die ursprüngliche zu überführen. Auch das Symbol besitzt Ausdrucks- und Eindruckscharakter und tritt auf dem Weg zur Selbst-Verwirklichung als Verbindungsglied zwischen den Gegensätzen auf (Vgl. Jacobi 1972, 144). Wenn Wigman also von der „Transparenz des erleuchteten Gefäßes“ im Tanz spricht, steht dies in einem engen Zusammenhang mit einer symbolischen Bewusstseinsweiterung und der dadurch entstehenden Möglichkeit zur Reflexion.²⁵⁸

Eine Abkehr vom Klassischen Tanz und eine Rückkehr zum ursprünglichen Sinngehalt vom Tanz vollzieht ebenfalls Martha Graham (1894-1991) in Amerika. Ähnlich wie bei Wigman folgen Grahams tänzerische Bewegungen einem emotionalen Impuls, sie sind Ausdruck von Gefühlen aus der Körpermitte und werden zum Teil ohne begleitende Musik präsentiert. In der Auseinandersetzung mit antiken Mythen und der Geschichte Amerikas stellt Graham im Spannungsgefüge zwischen Innen- und Außenraum mythologische Figuren dar, die von ihr als Inhalte des persönlichen und kollektiven Unbewussten in präsentative Symbole im Tanz transformiert werden. Die unbewussten

²⁵⁸ Ein authentischer Tänzer überwindet nach Wigman daher den „egoistischen Ichtänzer“: „Die Entwicklung von einem egoistischen Ichtänzer zu einem sich wahrhaft bekennenden Tänzer (...) beschreibt WIGMAN (...) vielmehr als einen dreistufigen Wandlungsprozeß: Auf der ersten Stufe empfindet der Tänzer ein 'unbewußtes Einheitserlebnis'. Sein Wirken ist durch triebhaftes Suchen, 'Drängen nach Ausdruck ohne Rücksicht auf Inhalt und Formung' und die 'Berausung an der Tatsache Körper, die erlebt, geliebt, übersteigert wird', gekennzeichnet. Auf der zweiten Stufe herrscht ein 'Spaltungserlebnis' vor, denn der Körper wird 'Schauplatz innerer und äußerer Kämpfe'. Die Begabungsart beginnt sich zu 'kristallisieren', aber 'Typisches behauptet sich gegen Persönlich-Individuelles und umgekehrt'. Das 'bewußte Einheitserlebnis' stellt sich auf der dritten Stufe der Entwicklung durch die Klärung der zuvor bestimmenden Spaltungen ein. 'Ausdruck und Funktion als Geschehen verdichten sich zu seelisch erfüllter Form. Tanz äußert sich als Sprache'.“ (Peter-Bolaender 1992, 123)

Phantasieprodukte, einschließlich der mythologischen Motive, sind hier als Mitteilungen der Psyche über sich selbst anzusehen. Die Archetypen nehmen in Mythen ihre Gestalt an und das Bewusstsein kann über die Mythen mit den instinktiven Wurzeln des Unbewussten verbunden bleiben. Der Weg der Bewusstwerdung und Gestaltung des Unbewussten im Tanz setzt zunächst eine Konfrontation und einen Dialog mit diesen archetypischen Kräften voraus, ohne sich ihnen zu unterwerfen. Das Erleben, Erfahren und Erkennen der inneren Natur bereichert dabei das Selbst- und Welt-Bild, da das Selbst im Einklang mit den mythologischen Darstellungen existiert (Vgl. Samuels 1991, 142-143).

„Mythen sind Geschichten archetypischer Begegnungen. Wie das Märchen der Funktionsweise des persönlichen Komplexes analog ist, so ist der Mythos eine (...) Metapher für das Funktionieren des Archetyps an sich (...). Jung folgerte, der moderne Mensch sei, wie seine Ahnen, ein Mythenmacher; er reinszeniert uralte Dramen, die auf archetypischen Themen basieren, und kann sich durch seine Fähigkeit zu Bewußtheit aus ihrem zwingenden Griff befreien (...). In einer Mythenfolge stehen die frühesten Götter und Göttinnen für eine elementare Anlage, die sich in den Geschichten ihrer Abkömmlinge entfaltet oder dort differenziert wird. Mythische Erzählungen zeigen, was passiert, wenn ein Archetyp freie Bahn hat und keine bewußte Intervention durch Menschen erfolgt.“ (Samuels 1991, 142)

Grahams Wiederaneignung urchtümlicher Symbolwelten und ihre Transformation in eine Sprache der persönlichen Gegenwart gewinnt hier wie bei Wigman den Ausdruck eines individuellen Zeitgefühls in einer Epoche und eines überpersönlich transzendenten Zeitempfindens. Durch den Prozess der aktiven Imagination werden von Graham hier archetypische Bilder der Mythen und der Traumsprache entschlüsselt, die sie auf einer Subjekt- und Objektstufe (Vgl. Jung 1993, 162, 181-182) darstellt (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 123-136).

„In ihrer Tanzkomposition 'Errand into the Maze' (Wanderung ins Labyrinth) wird zum Beispiel die Heldin 'Ariadne' zeitgemäß verkörpert: ein Aufruf an jede Frau (jedes Individuum), den Weg ins eigene 'Labyrinth', ins Unbewußte zu wagen, um in der 'Kon-Zentration', der 'Mitte' (des Weges, des Lebens) bewußt ihren (seinen) Lebenssinn zu beleuchten, ihre (seine) unheilvollen Projektionen aufzugeben und aus der 'Mitte', dem wahren Selbst heraus zu leben. In 'Errand into the Maze' folgt die Tänzerin einem auf der Bühne kurvig ausgelegten Seil. Diesem vorgezeichneten Weg folgend erreicht sie das 'Labyrinth', bzw. ein knöchernes, 'V'-förmiges Tor, aus dem sie entkommen kann. Einen gefährlichen Bereich durchquerend wird sie durch einen gehörnten Mann, den Minotaurus, bedroht. Minotaurus ist aus der griechischen Mythologie bekannt als Ungeheuer. Dieses Wesen mit Menschenleib und Stierkopf wird auf der Insel Kreta im Labyrinth gefangengehalten bis Theseus es tötet. Ariadne, die Tochter des Königs Minos von Kreta, hilft Theseus, mit einem Faden den Weg aus dem Labyrinth heraus zu finden. Der Kampf mit einem Stier aber gilt als rituelle Aufgabe, die vor einer Initiation bestanden werden muß.“ (Peter-Bolaender 1992, 130-131)

Im Gegensatz zum instrumentellen Gebrauch des Tanzkörpers im Klassischen Ballett entstehen abschließend im modernen Tanztheater von Pina Bausch²⁵⁹ Bewegungen in

²⁵⁹ „Was seit Mitte der siebziger Jahre unter dem Begriff >Deutsches Tanztheater< an internationaler Anerkennung gewann und zunehmend auch die Nachbarkünste, insbesondere das Sprechtheater, in seinen Bann zog, setzte nicht nur eine Zäsur in dem tradierten Tanzverständnis des klassischen Balletts, sondern entfernte sich auch von der Tanzästhetik des modern dance, dessen grundlegende Formel in der Nachkriegsgeschichte >Dance is motion – not emotion< blieb. Pina Bausch war in der Bundesrepublik eine der Protagonistinnen, die unter dem Brechtschen Stichwort >Theater der Erfahrung< die gesamte Kunstgattung revolutionierte. (...) Das Hauptaugenmerk liegt hierbei auf den alltäglichen Erfahrungen der Menschen, insbesondere auf den Erfahrungen der Zurichtung menschlicher Körper. Mit diesem >Realismus< verwirklichte das Tanztheater nicht nur die Aufhebung der Trennung von Alltag und Kunst, sondern auch die zwischen Zuschauern und Akteuren. (...) Über die Präsentation der körperlichen Grenzen und Affektkontrollen wie auch über die Thematisierung des Körpers als Ware will das Tanztheater in erster Linie Betroffenheit erzeugen. Assoziationen zu den subjektiven Alltagserfahrungen der Zuschauer werden dadurch geweckt, daß die sozialen Normen ihrer Alltagsrealität selbst die Grundlage des Bühnengeschehens liefern. (...) Mit dem Sichtbarmachen der konkreten psychischen wie physischen Alltagswelt richtet sich das Tanztheater gleichzeitig gegen die der bürgerlichen Gesellschaft eigene Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit. >Das Private öffentlich machen<, eine der wesentlichen Forderungen der >hedonistischen Linken<, wird in dem von Frauen bestimmten Tanztheater realisiert. Hierin lag und liegt der politische Gehalt des Tanztheaters. Gesellschaftliche Macht zeigt sich hier vor allem als alltägliche körperliche Begrenzung, während die Subjektwerdung des Körpers als entscheidende Grundlage zur Selbstverwirklichung begriffen wird (...). Im Gegensatz zum Ausdruckstanz wird hier nicht ein ursprünglicher, natürlicher Körper idealisiert, sondern körperliche Selbstdisziplinierung und

Anlehnung an Alltagserfahrungen (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 137). Über den Weg der Improvisation, verstanden als aktive Imagination, ist der Körper hier aber nicht das Ausdrucksmedium archetypischer oder mythologischer Bilder, sondern individueller Erfahrungen, die eine Erinnerung und Entdeckung der eigenen Geschichte darstellen und sinnlich leiblich reflektiert werden.

„An dieser Stelle muß auf die Fragen von Hartmut von HENTIG (...) verwiesen werden: Was gilt es zu entschlüsseln, zu transformieren? Was ist die Erkundung des Möglichen (im Original kursiv) und welche ästhetischen Wirkungen (im Original kursiv) werden erzeugt? (...) Was leibhaftig entschlüsselt wird, sind persönliche Erfahrungen und Befindlichkeiten, die aber durch die angewandten Stilmittel wie Wiederholung, Verfremdung, Montage und Verdichtung zu überpersönlichen Mitteilungen werden. Sie decken Leidensgeschichten auf und leisten damit ein Stück ‚Wiederaneignung von biographisch-verankerter wie gesellschaftlicher Wirklichkeit‘ (...).“ (Peter-Bolaender 1992, 139-140)

Im Zusammenspiel von individuellem und sozialem Sein und Bewegen, Empfinden und Bedeuten wird im und durch den Leib die Einheit von sinnhaften und sinnvollen Bedeutungen präsentiert. Der Leib bildet hier mit seinen Fähigkeiten der Perzeption, der Memoriation, der Reflexion und der Expression die Grundlage des Tanzes (Vgl. Willke 1991, 37). Tanz stellt in diesem Zusammenhang bei Pina Bausch eine symbolische Präsentation und bildhafte Studie des menschlichen Leids dar, die als eine Form der „negativen Symbolisierung“ der Körperlichkeit beschrieben werden kann. Dieser Begriff ist Ausdruck für die Radikalität und Destruktivität des modernen Umgangs mit dem Körper, sodass Themen wie Schmerz, Verletzbarkeit, Schwäche, Angst und menschliche Widersprüche im Vordergrund stehen.

„Wenn da immer wieder Menschen zueinander wollen und sich nicht erreichen können, trotz ihrer Sehnsucht, ihrer Trauer, wenn sie Gier und Liebe verwechseln, brutal sind, böse, seltsam, obszön und betrogen von der eigenen kindlichen Wunschbesessenheit, aber doch voller Leben, mit einem warmen Körper, nahe der Erde, mit Wasser im Haar und weichen Armen, mit Stolz, daß sie da sind, einem Stolz, der nicht nur leerer Wahn ist, sondern auch Mut und kindhafte Freude am Sich-Herzeigen und Bestätigtwerden, wenn Pina Bausch die Kälte der Umwelt, den kleinen Menschen in seinen ergaunerten, doppelbödigen Sicherheiten, ausbeuterisch und ohne Liebe zeigt, dann nicht, weil sie ihn so will, weil es ihn so gibt.“ (Weiss/Chamier in Peter-Bolaender 1992, 138)

Die extrem einseitige Darstellung der Ursituationen wie Liebe, Hass, Macht, Schuld und Verrat erzeugt dabei trotz aller Grausamkeit und Gleichgültigkeit auch emotional gegensätzliche Wirkungen, wie dieses für archetypische Energien und symbolische Bilder typisch ist (Vgl. Jung 1993, 188). Die damit verbundene Sehnsucht nach Ehrlichkeit und Authentizität wird aber den Individuen in ihrer „politischen Arbeit“ selbst überlassen. Durch die Auflösung und Entmythologisierung im Tanztheater zeigt sich hier insgesamt ein Weg, aus der individuellen Angst, Irritation und Desorientierung zur Selbst-Befreiung aufzubrechen (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 136-144).

Affektkontrolle ebenso wie die Kontrollen und Beschränkungen durch andere realitätsnah thematisiert. Ein neues tänzerisches Körperideal, das die zivilisationsgeschichtliche Geprägtheit der Körper ignoriert, ist dabei nicht intendiert. Vielmehr werden die Widersprüche zwischen dem technisch perfektionierten Körper, dem gleichzeitig zum Ideal erhobenen autonomen Individuum und den alltäglichen Erfahrungen eines >zerstückelten< Körpers bewußt gemacht. (...) Der spielerische Umgang mit einem verinnerlichten Normen- und Wertesystem offenbart sich als eine Suche nach einer neuen sinnlichen Erfahrung jenseits des selbstbeschränkenden körperteilenden Alltags. Ziel dieser Ausbruchsutopien bildet nicht in erster Linie der Wunsch, die Verhältnisse zum Tanzen zu bringen; vielmehr ist primär intendiert, über eine veränderte Wahrnehmung Assoziationen zu wecken und eine neue Sinnesordnung zu konstruieren. (...) Für Pina Bausch setzt Tanz bei dem Menschen an, seiner Persönlichkeit, der subjektiven Wahrnehmung und Verarbeitung seiner eigenen Geschichte. Wie andere KünstlerInnen sieht sie in der Subjektivität des Menschen die Ansatzpunkte der choreographischen Arbeit. Über Improvisationen, in denen die Tänzer die von den Choreographinnen genannten Bewegungsaufgaben – Assoziationen, Bilder zu einem bestimmten Thema – in einen körperlich-individuellen Ausdruck bringen, fließt die Persönlichkeit der Tanzenden in die Choreographie mit ein. (...) Die Zuschauer wiederum können dem zusehen, wozu sie selbst nicht mehr in der Lage sind, was aber dennoch die Zivilisationskritischen unter ihnen erschauen: die Auseinandersetzung mit dem eigenen, längst zum Schweigen gebrachten Körper wie auch die Rückbesinnung auf die eigene Körperlichkeit, die den vernünftigeleiteten und leistungsorientierten Individuen wieder als ein brennendes Problem erscheint.“ (Klein 1992, 244-251)

13.2. Exkurs: Selbst-Bewegung und Tanztherapie

Die Entwicklung und Ausbreitung von tiefenpsychologischen Gedanken und Theorien, deren Weiterentwicklung in körperorientierten Ansätzen,²⁶⁰ die Betonung der Einzigartigkeit des Individuums, die Idee eines expressiven und kreativen Menschen in der humanistischen Psychologie und aktionsorientierte Psychotherapieformen führen zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer veränderten Auffassung vom Tanz, repräsentiert zunächst durch den Ausdruckstanz und den Modernen Tanz (Vgl. Willke 1991, 14-17). Die körperorientierten Verfahren der Psychotherapie lenken ihre Aufmerksamkeit dabei auf die Körperstrukturen, deren Ausdruck, und auf die Möglichkeit, durch gezielte Übungen Bewusstheit, psychische Veränderungen, Gesundheit und neue Lebensperspektiven hervorzurufen. Das sich aus verschiedenen Teilen und von Systemen geprägte und zusammengesetzte Selbst-Bild des Menschen, so die Hypothese, ist durch den Körper und eine Bewusstheitsförderung leichter zu verändern und zu formen als gesellschaftlich bestimmte oder anerzogene Gefühls- und Denkgewohnheiten. Eine systematische Korrektur des Körperbildes bezieht sich aber auch auf die Veränderung beider Bereiche.

In seiner Hinwendung zum Körper beschreibt dabei Reich die Verdrängung von inneren Widersprüchen, Gefühlen und Phantasien als ein körperliches Geschehen, das mit bestimmten Körperhaltungen verbunden ist und sogenannte Muskelverspannungen bewirkt, deren Gesamtheit er als „Muskelpanzer“ bezeichnet. Die Einheit der unbewussten und bewussten Gewohnheiten im Verhalten, der individuellen Haltung und dem Fühlen und Denken nennt Reich Charakter (Vgl. Büntig 1993, 78). Mit der Hypothese einer psychosomatischen Einheit des Individuums lässt sich hier eine funktionale Identität des „Muskelpanzers“ und des „Charakterpanzers“ oder der Körperhaltung des Individuums und seiner Ich-Struktur festhalten, sodass Persönlichkeitsstörungen durch die Körperhaltung, den Körperausdruck und die Bewegungen zum Ausdruck gebracht werden.

*„Wenn in der frühen Kindheit die Emotionen, mit denen wir unsere Bedürfnisse kundtun und auf Befriedigung oder Frustration reagieren, überhört oder gar geächtet werden, lernen wir sie zu unterdrücken, indem wir die Luft anhalten, die Zähne zusammenbeißen, den Bauch hart machen, die Knie durchdrücken und so weiter. Dieser Panzer aus körperlichen Verspannungen, mit dem wir uns in unserer Kindheit vor Ablehnung, Verlassenheit, Demütigung, Zwang, Gewalt, Mißachtung schützen gelernt haben und den wir – zunächst vorsichtshalber, bald jedoch unbewußt und reflexartig – täglich neu anlegen, bestimmt unseren Charakter. Die Starre des Charakters läßt uns immer auf gleiche Weise reagieren, als hätte sich seit der Kindheit nichts geändert. (...) Statt zur Aggression, statt zur Begegnung mit der Welt benutzen wir in der Folge unsere Muskeln zur Isolation, zum Rückzug von der Welt. Wir halten uns zusammen (aus Angst, auseinanderzufallen), halten uns fest an uns selber und halten uns oben (aus Angst, fallengelassen zu werden), halten alles drin (damit nichts rauskommt), halten uns zurück (damit nichts vorfällt) und halten uns raus (um nicht noch einmal reinzufallen). (...) Die erste und beste Methode, Gefühle zu unterdrücken und Emotionen für sich zu behalten, ist das Luftanhalten; doch ohne Luft kein Feuer, keine Wärme, keine Kraft und keine Lust. (...) Unser Halten ist unbewußt. Wir halten uns so, wie wir es gelernt haben, als wir uns nicht anders zu helfen wußten. Doch vor lauter Verhaltenheit bewegen wir uns zu wenig, und dann bewegt sich wenig in uns. Dadurch fühlen wir uns leer oder gar nicht und wissen daher nicht recht, wer wir sind. Zum Ausgleich für unser mangelndes Selbstgefühl machen wir uns ein Idealbild von uns selbst und damit abhängig von anderen für die Selbstbestätigung. Dieses sogenannte Image ist jedoch eine Illusion.“ (Büntig 1993, 78-80)*²⁶¹

²⁶⁰ Hierzu gehören u.a. die körperorientierten Verfahren von Lowen, Reich, Alexander und Feldenkrais und die humanistische Psychologie von Rogers und Maslow. Eine Zusammenfassung dieser Verfahren findet sich bei Seifert/Waiblinger 1993. „Nicht zuletzt waren weitere ‚aktions-orientierte‘ Psychotherapieformen, wie die Gestalttherapie (Perls(im Original kursiv) 1977), das Psychodrama (Moreno/Moreno(im Original kursiv)1975) und die psychomotorische Therapie von Pessó (im Original kursiv)(1969) Einflußgrößen, die die Entwicklung der Tanztherapie als selbständige Methode, die mit dem Körper und der Bewegung arbeitet, unterstützten.“ (Willke 1991, 16)

²⁶¹ Tiwald betont hier die Verbindung einer körperlichen und inneren Befreiungsarbeit: „Die Hinwendung zum animalisch Vitalen, wie es in Wilhelm Reichs (...) ‚Orgasmustheorie‘ angesprochen wird, hat aber sehr wohl auch seinen Sinn, wenn man den Orgasmus

In diesem Zusammenhang bestimmt Lowen das Ziel der Bioenergetik mit einer Steigerung der psychophysischen Gesundheit, der Befriedigung von menschlichen Bedürfnissen nach Kontakt und Geltung und der Entfaltung zur Fähigkeit, dem Leben einen individuellen Sinn geben zu können. Die Arbeit am Körper wird hier mit der Arbeit am Bewusstsein verknüpft. Der Mensch muss während der bioenergetischen Analyse seine Verspannungen und damit verbundenen Gefühle bewusst wahrnehmen und erfahren, um ihren Ursprung innerhalb seiner Biographie aufdecken und durch entsprechende Bewegungen zum Ausdruck bringen zu können.

„Ferner kann er (der Therapeut, d.V.) den Patienten eine Vielzahl von Übungen vorschlagen, die ihren Atem vertiefen, sie in Bewegung und mit verdrängten Gefühlen in Kontakt bringen und alte Emotionen auslösen. Manchmal verstehen Patienten nicht gleich, warum sie anfangen zu weinen, zu schreien, die Fäuste zu ballen oder gar zu treten (...) Irgendwann werden sich die Emotionen mit Erinnerungen verbinden, die die Patienten leibhaftig nacherleben und dann auch als der Kindheitssituation angemessen verstehen können. (...) Im Kontakt mit dem Therapeuten können die Patienten lernen wahrzunehmen, daß sie die Gegenwart mit ihrer Kindheit verwechseln, wenn sie der heutigen Umwelt in der alten Haltung begegnen, und daß sie einen Unterschied machen können. Sie können umlernen, indem sie sich darauf einlassen, sich auf neue Weise zu bewegen, ihren Körper mehr zu nutzen und tiefer zu atmen und zu fühlen, mehr Leben in ihrem Inneren wie in ihrem Ausdruck zulassen und beginnen, sich neuen Erfahrungen auszusetzen, sich anderen Menschen zuzuwenden und ihre Umwelt aktiv zu gestalten.“
(Büntig 1993, 82)

Den analytisch orientierten Körpertherapien stehen hier verschiedene pädagogisch ausgerichtete körperorientierte Verfahren gegenüber, die zu einer aktiven Auseinandersetzung und Arbeit mit sich selbst auffordern und mechanische Übungen mit dem Körper ablehnen. Hierzu gehören die Methoden von Frederick Alexander, Frieda Goralewsky, Irmgard Bartenieff und Moshe Feldenkrais (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 193).²⁶² Mit Bezug auf die Körper-Seele-Geist-Einheit des Menschen streben diese Körperverfahren die Integration des Körpers in das menschliche Selbst-Bild und Selbst-Erleben an. Die Konzentration auf den Skelettaufbau, den Bänder- und Muskelapparat, die Atmung, die Körperinnenräume und die Berücksichtigung von Bewegungsvariationen und Imaginationen sollen hier zu einem Körper-Selbst-Bewusstsein führen. Das setzt voraus, dass erlernte Haltungs- und Bewegungsmuster neu strukturiert und andere erarbeitet und erlernt werden müssen. Da das Bild des Menschen im Sinne der Selbst-Repräsentanz mit den eigenen Fähigkeiten, Möglichkeiten, Grenzen, Normen und Hemmungen nicht statisch ist, sondern jederzeit verändert werden kann, wird durch die Differenzierung von Bewegungen die Selbst-Erfahrung des Menschen und damit sein Selbst-Bild verändert und erweitert.

Eingefahrene und funktionale Bewegungsmuster werden in diesem Sinne durch ungewöhnliche und ungewohnte Bewegungen durchbrochen, da eine aufmerksamkeits- und erfahrungsorientierte Einstellung zum Los- und Geschehenlassen von Bewegungen

auf der animalischen Ebene als jene intensive ‚Lust‘ erkennt, die auf der menschlichen Ebene als ‚Glück‘ erscheint. In beiden Fällen lebt sich der Körper in einer ‚erschütternden‘ Bewegungsfreiheit aus. Der Mensch wird dabei eins mit allem um sich herum und vergißt alles gegenstehend Einzelne. Die gegenstehende ‚Es-Welt‘ löst sich dann ‚für ihn‘ zur allseitigen ‚Du-Beziehung‘ auf, wie man in der Terminologie von Martin Buber (...) formulieren könnte. Dieses Entladen und Abladen durch Lust hat für uns heute ganz besondere Bedeutung, denn unsere unmenschliche Daseinsweise hat auch das Tier in uns geknebelt. Wir sind gar nicht mehr fähig, ‚die Sau rauszulassen (im Original kursiv)‘, so daß wir Gefahr laufen, auch diese Ebene ganz zu verlieren, was sich im Zunehmen der sogenannten psychosomatischen Krankheiten deutlich anbahnt. Die **freie** ‚Lust‘ ist aber etwas anderes, als der ‚Konsum‘ einer gewollten und ferngesteuerten ‚Lüsterheit‘: wie auch ein herzliches Lachen etwas anderes ist, als ein gequältes Grinsen. Wir müssen auch im animalischen Bereich wieder lernen ‚loszulassen‘ und Lust ‚zulassen‘, damit sie uns herzlich erschüttert. Wir erleben uns dann in ‚**Lebendigkeit**‘, in ‚**freier Beweglichkeit**‘ ohne Verklemmung. Die Lust macht sich dann nicht Bahn zwischen ‚gepanzerten‘, unbeweglichen ‚Felsen‘, sondern sie ergreift uns als ‚Ganzen‘. Was wir heute in unserer Welt als ‚Lustkonsum‘ betreiben und kommerzialisieren, ist daher geradezu das Gegenteil von einer frei beweglichen, den ganzen Menschen herzlich bewegenden Freude und Heiterkeit. Wir sind bereits auch animalisch zugefroren, sind gepanzert, sind verklemt, so daß die Freude nur mehr als schmaler Rinnsal durch eine erstarrte Eislandschaft rinnt, die man mit Lustreizen etwas aufzutauen versucht, was eine ganze Industrie beschäftigt und einen immer größer werdenden Markt in Gang hält“ (Tiwald 1997, 141-142)

²⁶² Für einen Überblick verweise ich auf Peter-Bolaender 1992, Seifert/Waiblinger 1993 und Willke/Hölter/Petzold 1991. Zur Feldenkrais-Arbeit vergleiche auch Strauß 1999.

eine Veränderung in der Haltung bewirkt und zur Selbst-Erfahrung und Selbst-Erkenntnis führt.

„Betrachtet man den konzeptionellen Aufbau (...), so wird in fast allen Verfahren zunächst Wert auf die Arbeit am Boden (im Original kursiv) gelegt. Erst wenn der Körper im Liegen ‚aufgebaut‘ ist, wenn Verbindungen im Körper erspürt und hergestellt sind, folgt der Ebenenwechsel (im Original kursiv) über das Sitzen zum aufrechten Stand und zur Fortbewegung im Gehen. Viele Möglichkeiten werden im Bereich des Ebenenwechsels(im Original kursiv) erprobt: durch den Bewegungsansatz aus der Körpermitte, der Peripherie oder durch den Körperkontakt zum Partner. Wesentlich ist die Achtsamkeit für die Atmung und den Energiefluß, denn sie fördert sowohl die gezielte Isolationsarbeit mit einem Körperteil, als auch die Koordination von Teil- und Ganzkörperbewegungen.“ (Peter-Bolaender 1992, 194)

Da sich auch im Tanz die Qualitäten des alltäglichen Bewegens und Verhaltens abbilden, ist in funktionaler und expressiver Hinsicht eine Beobachtung von Tanzbewegungen auch immer eine Bewegung von menschlichen Bewegungsmöglichkeiten. Die Tanztherapie betrachtet deshalb die Körperbewegung als ihren wesentlichen Ansatzpunkt, da durch die Integration von physisch-muskulären Aktionen und den gefühlsbesetzten und intellektuellen Verhaltensebenen im Tanz der Bewusstheit²⁶³ des Menschen eine Möglichkeit eröffnet wird, das Bewegungs- und Gefühlsleben zu bewältigen, zu stabilisieren und zu differenzieren.

„Das Vokabular der Tanztherapeuten schließt auch anatomische Aspekte der Funktionen von Bewegung ein, so z.B. das Zentrum des Gewichtes, die Verbundenheit der Körperteile, die Muskelspannung und die Muskellösung. Es bietet einen weiten Handlungsrahmen, mit Körperbewußtheit und dem Gefühl umzugehen. Wird beispielsweise eine Bewegungsstunde auf dem Boden begonnen, kann die Bewußtheit des Patienten entwickelt werden, indem man seinen Fokus auf folgende drei Aspekte lenkt: auf den Atem, auf das Körpergewicht und auf den Ansatz der Bewegung; zuerst in der Ruhe, dann in der Fortbewegung. Der Patient kann seinen Atemrhythmus als eine Veränderung des inneren Körpertraumes, der inneren Körperhöhlen erfahren. Diese Höhlen werden voll, wachsen in ihrer Form oder leeren sich, indem sie in ihrer Form nachlassen. In diesem Änderungsprozeß wird das Körpergewicht allmählich mit seinem Zentrum im Beckenraum wahrgenommen. Es entsteht ein Gespür von zunehmender Schwere bei dem Prozeß des Leerens, des Ausatmens. Dann gibt es ein Gespür für das verringerte Gewicht im Prozeß des Vollwerdens, des Einatmens. Wenn der Patient allmählich auf seinen Atem, auf sein Gewicht und das Zentrum fokussiert ist, erreicht er eine Bereitschaft, das Körpergewicht vom Zentrum aus zu verlagern, und damit ist der Ansatz der Bewegung (initiation of movement) erfahrbar. Dies kann dann zu einem seitlichen Rollen führen und dazu, daß der Patient z.B. auf Hände und Knie kommt und in andere Bewegungsveränderungen. Dann kann auch allmählich eine Verbindung zu den begleitenden Gefühlen hergestellt werden und wachsen.“ (Bartenieff 1991, 264-265)

Diese Übungen schließen die konzeptionelle Arbeit in den Bereichen Raum, Zeit, Kraft und Bewegungsfluss ein und haben daher auch eine unmittelbare Verbindung zur

²⁶³ In Anlehnung an Feldenkrais wird die Fähigkeit zur Wahrnehmung, zur Achtsamkeit, zum Gewahrsein in Bezug auf das eigene Verhalten, die Gefühle, Gedanken und das individuelle Handeln als Bewusstheit verstanden. Die Aufmerksamkeit gegenüber inneren und äußeren Wahrnehmungen und Geschehnissen beschreibt demnach einen Prozess und bezieht sich auf eine Situation im Hier und Jetzt. Im Gegensatz zum Bewusstlosen oder Unbewussten bezeichnet das Bewusstsein aber einen Zustand und ein Wissen des Menschen. „Gewahrsein bedeutet jedoch auch in dieser Tradition, dem Gegenwärtigen in all seinen Facetten und in jedem Moment der Bewegung inne zu sein. Körperbeherrschung stellt hier nicht den Aspekt der Willenskontrolle in den Vordergrund, sondern den Aspekt der vollen Gegenwärtigkeit aller innerer und äußerer Vorkommnisse und deren Vermitteltheit im Tun. (...) Bewußtheit setzt Bewegung voraus, d.h. die Erfahrung von Unterschieden, so daß sich eine konkrete Situation in der Empfindung so klar darstellt, wie ein Gedanke. Die Grunderfahrung des ‚Hier‘ und ‚Dort‘ des Ich und Du ist die Einheit von Bewegung und Wahrnehmung.“ (Strauß 1999, 74-75) „Zusammenfassend wird bei der Verwendung der Begriffe Bewußtheit und Bewußtsein folgendes zu beachten sein: Bewußtheit ist Mittel und Weg, ist Fähigkeit zu menschlicher Entfaltung. Bewußtheit ist nicht allein als ein Denkprozeß, sondern als ein Beobachtungsprozeß, als ein waches, nicht kontrollierendes, sondern urteil-aufschiebendes Da-Sein zu verstehen. Bewußtsein ist das Feld, in dem Bewußtheit existiert, das Feld, das sich über Bewußtheitsförderung erweitert.(...) Wenn (...) Körperbewußtheit, aufgefaßt als Teil der Selbstbewußtheit, gefördert wird, so erweitern sich damit die Grenzen des Selbstbewußtseins! (...) Zur Schulung der Körperbewußtheit müssen die Körpersinne als Hauptinformationsquellen für Körpererfahrung sensibilisiert werden. Die über die Körpersinne(im Original kursiv)vermittelten Wahrnehmungen, Empfindungen und Gefühle und die damit einhergehenden oder mit- und nachvollziehenden Gedanken, handlungsweisenden Absichten und Handlungen werden (...) als ‚Körperbewußtheit‘ bezeichnet. Diese durch und über den Körper angesprochenen Bewußtheitsfelder erweitern das Bewußtsein, das Feld innerhalb dessen sie als Teilfelder existieren.“ (Peter-Bolaender 1992, 256-257) Vergleiche dazu auch das Bewegungsbeispiel „Führen und Folgen“ in Peter-Bolaender 1992, 258-261.

Tanzpädagogik und Bewegungserziehung.²⁶⁴ Hölter macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass das griechische Wort „therapeuin“ neben „heilen, behandeln“ auch „bilden“ und „erziehen“ bedeutet. Mit der Verschiebung von verschiedenen Krankheitsaspekten und psychosomatischen Krankheitsbildern und der Zunahme von offensichtlich therapiebedürftigen Kindern und Erwachsenen in „normalen“ Erziehungssituationen wird daher eine eindeutige Trennung dieser beiden Bereiche fragwürdig. Die Systeme Therapie und Erziehung existieren deshalb nur in einem jeweils besonderen, umweltabhängigen und kulturellen Zusammenhang. Unter diesem Gesichtspunkt können beide Bereiche unter den Epizentren „Bildung“ und „Gesundheit“ als Beeinflussungsfaktoren des menschlichen Verhaltens bezeichnet werden. Der Begriff Gesundheit beschreibt dabei das körperliche, geistige und soziale Wohlbefinden, das persönliche Wachstum und die Entwicklung des individuellen menschlichen Potentials, während der traditionelle Bildungsbegriff die Selbst- und Mit-Bestimmungsfähigkeit und die Solidaritätsfähigkeit einschließt. Dennoch lässt sich nach Hölter das therapeutische Heilen von der pädagogischen Pflege, Betreuung, den Bildungsanstrengungen und Selbst-Erfahrungsbemühungen unterscheiden (Vgl. Hölter 1991, 449-453).

„In den Inhalten und im methodischen Vorgehen lassen sich ebenfalls deutliche Akzentsetzungen erzieherischer und therapeutischer Arbeit beschreiben, so z.B. mit Hilfe der von Petzold/Berger(im Original kursiv)(...) für den Bewegungsbereich vorgeschlagenen Arbeitsmodalitäten: die funktional-übungszentrierte Modalität', die sich auf die Verbesserung der Funktionstüchtigkeit des Körpers, aber auch auf die gezielte Erarbeitung von Möglichkeiten des Körperausdrucks bezieht, sowie die ,erlebnisorientiert-aktivierende Modalität', die Bewegungsimprovisation und das Hervorrufen und Ausdrücken von Stimmungen beinhaltet, sind eher Gegenstand der Bewegungserziehung. Die ,konfliktorientiert-aufdeckende Modalität' hingegen, bei der es um biographisches Durcharbeiten und um die Auseinandersetzung mit individuellen Konflikten geht, ist eher Gegenstand der Bewegungstherapie.“ (Hölter 1991, 453)

Da Erziehung und Therapie insgesamt in unterschiedlichen Erfahrungsfeldern mit differenzierten Intentionen und Interpretationsmöglichkeiten stattfinden und die Elemente der Kompetenzerweiterung und Beziehungsgestaltung dabei verschieden gewichtet, lassen sich für die Tanzerziehung und Tanztherapie andere Akzentuierungen bewegungsspezifischer Arbeitsbereiche formulieren:

„Eine in der Tanzerziehung weit verbreitete Systematisierung des Gegenstandsbereiches (...) geht von folgenden drei Ausprägungen des Phänomens Tanz aus: 1. die Aneignung von objektivierten Formen und von Grundelementen des Phänomens Tanz. Hierbei wird vor allem an das Erlernen von Tanztechniken und -formen gedacht, aber auch an die Auseinandersetzung mit Grundelementen wie Raum, Dynamik, Rhythmus usw. 2. die Auseinandersetzung mit der eigenen Bewegung und die ‚Exploration des Möglichen‘ (v. Hentig (im Original kursiv)). Mit dieser Aufgabe wird eine Erweiterung des bisherigen Tanzverständnisses in Richtung auf eine Berücksichtigung allgemeiner Wahrnehmungs- und Ausdrucksprozesse verstanden, wie sie in der Pädagogik in verschiedenen Beiträgen zur Ästhetischen Erziehung (...) beschrieben werden. Im Tanz finden sich solche Elemente u.a. im ‚basic dance‘ und z.T. in der Improvisation. 3. die künstlerische Präsentation als Darstellung von erarbeiteten Formen. (...) Das tanztherapeutische Interesse zum Thema ‚Raum- und Raumgestaltung‘ muß hingegen ein anderes sein: hier kann es nicht ausschließlich um die Erarbeitung einer Form gehen, sondern um die Frage, ‚welche Fesselungen gelöst, welche fehlgeleiteten und fixierten Strebungen erkannt, welche verkümmerten Möglichkeiten‘ (...) mit den Mitteln des Tanzes erweckt werden können.“ (Hölter 1991, 455-458)

²⁶⁴ „In diesen Bewegungsabläufen werden zuerst körperliche Aspekte des Gewichtes (weight) und Elemente des Bewegungsflusses (flow) erfahren und dann die vollständige Beherrschung aller Antriebsimpulse (effort impulses) in bezug auf die Anforderungen der jeweiligen Umwelt entwickelt. In diesem Prozeß der Bewegungsarbeit ist es möglich, daß der Patient frühe Phasen eines Lebens wieder erfährt. Die Qualität von Gegründetsein und körperlicher Integration erreicht man nicht allein durch das Üben der Bewegungsabfolgen und ihrer Abwandlungen. Die Entwicklung dieser Qualitäten hängt eng zusammen mit einer Bewußtheit des Körpers in der Bewegung und in Ruhe, mit einer Bewußtheit seiner Form und Formveränderung in bezug zum Raum und mit einer Bewußtheit der Antriebsdynamik (effort dynamics), die den individuellen Ausdruck lebendig macht.“ (Bartenieff 1991, 266-267) Vergleiche hierzu auch die Ausführungen zu Laban in dieser Arbeit.

In dieser Hinsicht gelten nach Willke Franziska Boas, Marian Chace, Lilian Espenak, Mary Whitehouse und Trudi Schoop als Begründerinnen der Tanztherapie. Durch persönliche Erfahrungen und Beobachtungen, ihre Kontakte und Auseinandersetzungen mit tiefenpsychologisch ausgerichteten Therapeuten greifen sie auf den Tanz als therapeutisches und künstlerisches Medium der Menschheit zurück, um die Kraft der expressiven, gestalteten und beseelten Bewegung als Heilungsmethode zu nutzen (Vgl. Willke 1991, 17-19).

„Heilungstänze und Heilungsrituale sind Ausdruck spezifischer Formen von Gemeinschaft. Sie gewinnen ihre besondere Ausprägung durch die jeweils Tradition gewordene Anschauung von Gesundheit und Heilung, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort vorherrschen. Seit Urzeiten ist es besonders charakteristisch, daß Heilung durch Tanz in einem sozialen Zusammenhang steht. So wie an allen anderen Ritualen nimmt auch an Heilungsritualen und –tänzen die Gemeinschaft teil und Anteil. Der gemeinsame Tanz, das gemeinsame Ritual, binden den Kranken ein in den sozialen Raum und schaffen damit gerade in der Zeit eine Verbindung, in der der Mensch durch sein „Krank-Sein“ aus der sozialen Gemeinschaft herauszufallen droht. Der Zustand des Krank-Seins wird allen zugänglich und sichtbar; und über den Tanz bietet sich eine für alle begreifbare und erfahrbare Möglichkeit zur Bewältigung und Heilung von Leiden. Ausdrücken, Mitteilen, miteinander Teilen und aktiv werden, die eigene Macht zurückgewinnen über die Ohnmacht und Passivität des Erleidens sind Elemente, die sich immer wieder in der Verwendung des Tanzes als Heilungsmedium finden und die auch in der modernen Tanztherapie einen wichtigen Stellenwert einnehmen.“ (Willke 1991, 14)

In diesem Zusammenhang beschreibt Trudi Schoop die heilsame Wirkung des Tanzes und der Pantomime an sich selbst. Durch Improvisation, Bewegung, Gestaltung und Darstellung von Gefühlen in Rhythmen und in Räumen gelingt ihr die Befreiung von individuellen Konflikten und Problemen.²⁶⁵

„Wenn ich zurückdenke an meine Jugend, muß ich an meine unfäßlichen Ängste denken, die mich für eine lange Zeit gefangen hielten. Ich hatte vor allem Angst, auch davor, mit jemandem darüber zu sprechen. So behielt ich dieses Geheimnis ganz für mich. Wahrscheinlich um mich daraus zu retten, erfand ich zeremonienhafte Aktionen, die ich gestaltete, um die Angstgötter zu beruhigen. (...) Noch während mich die Angst gefangen hielt, begann ich zu tanzen. Ich tanzte Musik, Formen, Farben, Worte, Tiere, Gefühle, Geschichten, vor allem aber Menschen. Ich ließ alles, was in mir war, heraus. Ich tanzte meine Ängste. Interessanterweise lachte das Publikum über meine Darstellungen und ich wurde als Komikerin gestempelt. Mit der Zeit wurde ich eine Art Tanz-Pantomist und als es mir zu einsam wurde, allein auf der Bühne zu stehen, umgab ich mich mit einer Gruppe von Tänzern und Schauspielern. Jetzt konnte ich zeigen, wie sich Menschen verhalten, wie sie fühlen und denken. Ich konnte ihre Konflikte darstellen, ihren Haß, ihre Wut, ihre Ängste. Meine erste abendfüllende Pantomime war „Fridolin“. Sie war mein Selbstporträt. Eine liebende Mutter schickt Fridolin in die Welt hinaus. Auf seinem Weg trifft er überstarke, selbstsichere Turner und Akrobaten, sadistische Apachen mit ihren masochistischen Ladies, religiöse Sekten, die in Angst auf den Untergang der Welt warteten. Alle anderen waren stärker, besser, schöner. Alle wußten alles besser. Er war entsetzt über eine Welt, die er nicht verstand und vor der er Angst hatte. Er gewann nie, aber er gab nicht auf. Er kämpfte, und am Ende der Geschichte verläßt er die Bühne im Triumph. Wenn Fridolin es machen konnte, so konnte ich es auch. Und Fridolin war ein komischer Kerl. Er machte sich über seine Angst lustig, er konnte über sich lachen. Das Publikum lachte mit, es war auf seiner Seite. Ich bekam ihn gern – ich bekam mich gern.“ (Schoop 1991, 122-123)

Durch die Bewegung und den Tanz, die für Schoop insgesamt eine heilsame Wirkung auf die Gesamtpersönlichkeit haben, lassen sich Gefühle²⁶⁶, Ängste und Konflikte

²⁶⁵ Schoop ordnet hier den Tanz auf zwei Erfahrungsebenen ein. Die erste Ebene umfasst die Urerfahrung einer ewigen, kosmischen Ordnung von Harmonie und Energie und das Urprinzip eines grenzenlosen Raumes und einer Zeit ohne Anfang und Ende. Die zweite Ebene bildet die irdische Wirklichkeit des individuellen Daseins. Der Mensch selbst erlebt und gestaltet seine persönliche Geschichte in den begrenzten Erfahrungsbereichen von Raum, Zeit und Energie (Vgl. Schoop 1991, 117-118).

²⁶⁶ „In der Kunst (im Tanz) kann eine negative Haltung in eine positive Kraft umgewandelt werden. In diesem Prozeß können wir uns an unsere Urerlebnisse erinnern. Wenn ich Wut (eine kleine bürgerliche Wut) in einen göttlichen Zorn umwandeln kann, in ein donnerndes Gewitter – in ein kochendes, klatschendes Meer (musikalisch-tänzerisch-malerisch) – fällt alles, was uns verbietet, diesem Gefühl vollen Ausdruck zu geben, weg.(...) Wenn ein Gefühl nicht unterdrückt werden muß, wenn wir uns nicht mehr nur an menschliche Werte halten, kann alles in Energie umgewandelt werden. Es gibt einfach nichts Schöneres als einen großen göttlichen Zorn – oder eine große, alles umfassende Liebe – eine Liebe, die sich nicht fragt, ob sie wohl ankommt und angenommen wird –

zum Ausdruck bringen. Die „Ganzheit“ im Ausdruck erreicht sie dabei über einen dreistufigen künstlerischen Prozess. Zunächst werden die versteckten oder verdrängten Gefühle über geeignete und passende Bewegungen zur Bewusstheit gebracht. Im zweiten improvisatorischen Teil sollen Gefühle in authentischen Bewegungen dargestellt werden. Im dritten Schritt übernimmt das Individuum eine „Verantwortlichkeit“ für seine Gefühle und Empfindungen und präsentiert diese rhythmisch und räumlich in einer „objektiven“ Tanzform. Erst auf dieser dritten Stufe entsteht dann durch die Selbst-Beobachtung und Selbst-Reflexion eine neue Qualität des Ausdrucks, weil die Gefühle konfliktfrei dargestellt werden und das Individuum mit sich selbst und anderen über diese realitätsnah kommunizieren kann (Vgl. Willke 1991, 23).²⁶⁷

„Zwar bin ich mir bewußt, daß dies nicht nur durch Improvisation oder durch die Bewegung geschehen ist, sondern durch die Formulierung, die künstlerische Gestaltung. Indem ich meine Gefühle ausdrücke, rhythmisch, räumlich, wenn ich ihnen Linie, Melodie und Spannung gebe, mit einem Wort, wenn ich meine Gefühle verkörpere – wenn ich sie realisiere in einer klaren Form, erkenne ich mich bewußt, und was ebenso wichtig ist, ich kann mich mitteilen. Wir sagen, daß jedes Kunstwerk eine kleine Schöpfung ist und der Mensch selbst ein schöpferisches Wesen. Diese Feststellungen bringen mich zurück zu meiner Urerfahrung. Ich glaube, daß wir bei jeder Gestaltung von kreativen Urkräften, nämlich die der Zeit, des Raumes und der Energie zehren. Wir heben irdische Erfahrungen auf eine andere Ebene und geben der Ahnung von einer höheren Ordnung Ausdruck, die jenseits von Gut und Böse liegt.“ (Schoop 1991, 123)

Insgesamt lassen sich hier drei entscheidende Bedingungen nennen, die für die Entwicklung der Tanztherapie eine entscheidende Bedeutung haben:

1. Die Rückbesinnung auf grundlegende tänzerische Ideen, auf uralte, lebendige und selbstverständliche Traditionen, wie sie zur Lebenswelt primitiver Gesellschaften und archaischer Menschen und Kulturen gehören.
2. Die Auffassung, Tanz als erste, älteste und kommunikativer Form menschlichen Ausdrucksstrebens zu betrachten, um die Totalität menschlicher Erfahrung durch individuelle Bewegungsmöglichkeiten präsentieren zu können.
3. Die Betonung des individuellen und kollektiven Zusammenhangs von Tanz, interpersoneller Kommunikation und Interaktion (Vgl. Willke 1991, 13-14).

Unter den Begriff Tanztherapie fallen jedoch eine Vielzahl von Methoden und Verfahren, die sich abhängig auch von der jeweiligen Theorie und den praktischen Anwendungen unterscheiden. Grundlegend kann deshalb ein verbindender und gemeinsamer Ansatz darin gesehen werden, die Tanztherapie als eine Methode von „Bewegung als Prozess“ zu verstehen, der die psychische und physische Integration des Individuums zur Aufgabe hat (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 199). Da die Bewegungen des Menschen hier sowohl adaptiv funktional als auch expressiv sind, beziehen sie sich auf Phänomene, einerseits mit der Umwelt in Kontakt treten und andererseits etwas über das Individuum aussagen zu können.

„Auf der körperlichen Ebene könnte man als Beispiel den Verlust von Sensibilität, Bewegungsfähigkeit, physischer Kraft und Geschmeidigkeit nennen, auf der psychischen Ebene Realitätsverlust, Abspaltung von Emotionen und Phantasien, auf der sozialen Ebene Beziehungsstörungen, Kontaktarmut, Bindungsunfähigkeit, auf der geistigen Ebene Fehlen des Lebenssinns, Verlust der geistigen Heimat, Fehlen von Idealen.“ (Petzold in Peter-Bolaender 1992, 200)

eine Liebe, die Form geworden ist – eine Liebe, die wir alle verstehen, weil sie anklingt an das Urerlebnis Liebe.“ (Schoop 1991, 127)

²⁶⁷ Für Schoop ist die Tanztherapie ein dialogischer Prozess wechselseitiger Wahrnehmung und Kommunikation. *„Was unsere Arbeit betrifft, so empfinde ich eine „Therapie“ als einen Dialog. Er enthält mich (im Original kursiv) – wer ich (im Original kursiv) bin – und den Patienten – wer er (im Original kursiv) ist. (...) Wir sind zwei Individuen, die dasselbe Recht haben, zu wählen, zu welchem Zeitpunkt wir aufeinander eingehen möchten. (...) Ich will nicht „beruhigen“ – ich will aufregen – so daß wir uns beide voll engagieren – zutiefst im Leben verstrickt.“ (Schoop 1991, 126)*

Da die funktional adaptiven Bewegungsanteile im Tanz in geringerem Maß vorhanden sind als in den Alltagsbewegungen, können sich in ihm alltägliche Bewegungsqualitäten und Verhaltensformen verdichten und expressive Momente besonders deutlich hervorgehoben werden. Eine „mehrperspektivische Sichtweise“ eröffnet hier Einblicke in den menschlichen Bewegungsausdruck, die verschiedenen Möglichkeiten des menschlichen Bewegungsverhaltens und ein umfassendes Verständnis der menschlichen Bewegung und ihrer Rekonstruktionen. In den Bewegungen können dadurch neue Zusammenhänge, Perspektiven und Sinngehalte entdeckt werden, die das Individuum in seiner Körperlichkeit, seinen Emotionen, seinen sozialen Interaktionen und seinen geistigen Idealen erreichen und ansprechen (Vgl. Willke 1991, 44-45).

Neben der Förderung von Entspannung und dem Aufbau des Körper-Ichs und des Körperbildes²⁶⁸ hat sich die Tanztherapie als „Tanz- und Bewegungstherapie“ (Vgl. Siegel 1991) und als „primäre Kommunikationstheorie“ (Vgl. Espenak 1991)²⁶⁹ etabliert. Bestimmte Elemente und Formen wie Gesten, Bewegungen, Körperhaltungen, Atmung und Spannungsgrade, die den Ausdruck der Persönlichkeit und die Körpersprache eines Individuums bestimmen, werden durch eine Körper- und Bewegungsanalyse genau erfasst. In dieser Hinsicht verweist Bartenieff in einer Synthese von verschiedenen Bewegungsaspekten auf die „Laban-Analyse“, die funktionale Körperbewegungen (body level) und die persönliche Bewegungsdynamik (effort) mit den Bedingungen und Strukturen von Raum, Zeit, Kraft und dem persönlichen Raumverhalten (space) verbindet.

„Labans holistische Ansicht enthält die Konstellationen, selbst wenn er die Einzelvarianten beschreibt, indem er die Bewegung als prozeßhaftes Geschehen versteht, das immer zum Gesamtverhalten des Menschen dazugehört und das sich in den Faktoren ‚body‘, ‚effort‘ und ‚space‘ ausdrückt. In der Therapie und im therapeutischen Prozeß können sowohl plötzliche kritische Veränderungen als auch allmähliche Veränderungen in ihren ganz unterschiedlichen Ebenen als Teil des Reintegrationsprozesses des Patienten verstanden werden, selbst wenn der Patient dies nicht ausspricht. Wenn der Therapeut im Bewegungsverhalten des Patienten die Konstellationen von ‚body‘, ‚effort‘ und ‚space‘ beobachtet, kann er spezifische Bereiche identifizieren, die nicht gleichgewichtet sind. So kann z.B. das Antriebsprofil eines Patienten einen Mangel an Direktheit im Raumantrieb aufzeigen. An diesem Punkt sollte der Therapeut dieses Fehlen nicht isoliert betrachten und behandeln, indem er z.B. Übungen für die Direktheit auswählt. Wenn das Fehlen eines einzelnen Antriebes als Mangel bestimmt wird, muß damit im Gesamtkontext der Bewegungskonstellationen umgegangen werden und nicht indem man Schritt für Schritt versucht, diesen Mangel zu beheben. So sollte im obigen Falle z.B. der Mangel an Direktheit im Kontext der gesamten Antriebskombinationen des Patienten und der sie begleitenden räumlichen Formen behandelt werden. Der Therapeut kann z.B. zuerst herausfinden, welche Kombinationen im Bewegungsrepertoire des

²⁶⁸ „Bewußte Konzeptualisierung von Bewegungserlebnissen wird zunächst dazu verwendet, das neu entstehende Körper-Ich und Körper-Selbst und dann das reifere, wachsende Ich (im Original kursiv) zu stärken (...). Interpretationen sollten Hinweise auf Übertragung, Widerstand und Lebenserfahrungen einschließen. (...) Als Kern des Ichs (im Original kursiv) ist das Körper-Ich die erste Strukturform, die aus dem undifferenzierten Stadium nach der Geburt hervorgeht. Das Körper-Ich fungiert auf der Grenzlinie zwischen Psyche und Soma und ist in seinem Ursprungsstadium Teil von beiden. Was ihre Entwicklung anbetrifft, so basieren die Ich(im Original kursiv)-Funktionen auf dem Modell der Körperfunktionen. Das Körper-Ich ist außerdem empfangende und ausführende Instanz von Wahrnehmungen. (...) Zur Erstellung eines adäquaten Körper-Bildes bedarf es eines gesunden Körper-Ichs. Das Körper-Bild ist das geistige Abbild des eigenen Körpers zu einem beliebigen Zeitpunkt, und zwar sowohl auf bewußter wie auf unbewußter Ebene. Da wir während unserer Entwicklung und Reifung mühselig unser Körper-Bild erstellen, behält es seinen wandelbaren Charakter und bleibt von äußeren und inneren Faktoren beeinflussbar. Die Entwicklung des Körper-Bildes ist ebenso an die visuelle und taktile Exploration der eigenen Körperoberfläche wie an die von den inneren Organen, dem skeletal-muskulären System und der Haut verursachten Empfindungen gebunden.“ (Siegel 1991, 189-190, 196)

²⁶⁹ „Tanztherapie ist eine Kommunikationstherapie, wenn auch eine nonverbale, und für die Interaktion ist es eminent wichtig, daß Therapeuten und Patienten dieselbe Sprache ‚sprechen‘ und verstehen können – die Sprache des Körpers in all ihren motorischen Manifestationen. Mit dem Begriff ‚Tanz‘ meine ich eine ganze Konstellation physischer Ausdrucksmöglichkeiten, ob es sich bei der einzelnen Bewegung nun um eine drohende Gebärde der Wut oder um einen Freudensprung handelt (...). Soweit Bewegung, Körperhaltung oder Geste Kommunikation darstellen – dem Selbst, dem Therapeuten oder der Gruppe gegenüber – ist eine solche Bewegung ‚Tanz‘, und die Patienten zu ermutigen und anzuregen, diese Form der Kommunikation zu benutzen und zu genießen, ist eines der Hauptziele der Tanztherapie. (...) Zum einen ist kreative Bewegung eine Funktion der uns angebotenen biologischen Rhythmen und steht daher der natürlichen menschlichen Ausdrucksformen viel näher als andere Kunstformen. Zum anderen beansprucht gerade der Tanz das gesamte körperliche Wesen und macht so das Selbst zum Kunstobjekt. So erschafft man eigentlich beim Tanz überhaupt kein Produkt. Man erschafft das Selbst wieder neu, gleichsam als Selbst und Objekt, durch die beständige, harmonische Integration und Re-Integration von Körper und Geist...“ (Espenak 1991, 166-167)

Patienten vorhanden sind, wie z.B. Fluß mit Gewicht (strength oder lightness), Fluß mit Zeit (sudden oder sustained). Von da aus kann er dann einen Zugang zu dem Gebrauch der Direktheit in einer Bewegungskombination finden. An diesem Punkt ist es wichtig, sich daran zu erinnern, dass die 'inner states' (d.h. die zweifachen Antriebskombinationen) in Gegensatzpaaren angeordnet werden. So ist es z.B. möglich, daß der Therapeut, der mit dem Patienten am Bewegungsfluß in Kombination mit Zeit (flow-time) arbeitet, als eine Art von Ausgleich die Kombination von Raum und Gewicht (space-weight) ins Spiel bringt. Auf diesem Wege kann die Direktheit, die der Therapeut in dem Bewegungsrepertoire des Patienten wecken wollte, als Ausgleichsverhalten erarbeitet werden, indem das Gegensatzpaar – Bewegungsfluß und Zeit – aktiviert wurde, das schon im Verhaltensrepertoire des Patienten vorhanden war. Antriebskombinationen sind wichtige Zugänge zu den Gefühlen. Anstelle eines ruhelosen ‚Herumflitterns‘ (free flow-sudden time) kann der Patient ruhiger oder verankerter werden (strong weight-direkt space).“ (Bartenieff 1991, 271-272)

Für Bartenieff ist die Bewegung hier ein komplexes, beziehungsreiches System, bei dem Veränderungen in einzelnen Bewegungsaspekten Auswirkungen auf die gesamte Bewegungskonfiguration haben. Da die Komponenten der Beobachtungskategorien von Körper, Raum und Bewegungsdynamik durch einen funktionellen und expressiven Inhalt miteinander verbunden sind, präsentiert jede Bewegungskonfiguration eine individuelle Kombination von Körper, Raum und Bewegungsdynamik (Vgl. Willke 1991, 25-26).

„Zusammenfassend läßt sich festhalten:

- Labans (im Original kursiv) Bewegungsanalyse ist eine Technik, um menschliche Bewegung zu beschreiben, zu messen und zu qualifizieren.
- Labans (im Original kursiv) Bewegungsanalyse beschreibt Bewegungsmuster, die für ein Individuum konsistent sind und die es von anderen unterscheiden.
- Labans (im Original kursiv) Bewegungsanalyse zeigt eine Verhaltensdimension auf, die in Beziehung steht zu neurophysiologischen und psychologischen Prozessen. (...) Mit Hilfe der Laban-Bewegungsanalyse können Interaktionen zwischen Patient und Therapeut festgehalten und analysiert werden, und aufgrund der LMA (Laban-Movement-Analysis, d.V.) kann die Therapeutin ihre Fähigkeiten, sich selbst zu sehen, verbessern und entwickeln.“ (Willke 1991, 26)²⁷⁰

Jedes Individuum verfügt in dieser Hinsicht über seine eigene Dynamik, seine eigenen inneren und äußeren Rhythmen, die Ausdruck seines Selbst-Bewusstseins, seiner Spontaneität und seiner Identität sind. Der jeweils einmalige Rhythmus der persönlichen Dynamik, dessen emotionaler Ursprung, das angemessene und ausgeglichene Verhältnis von Anspannung und Entspannung und Atmung und Rhythmus, die Integration von Bewegungen und Emotionen und das ökonomische und situationsangemessene Verhalten im Raum bestimmen demnach die psychische und physische Gesundheit eines Menschen (Vgl. Espenak 1991, 186-187).²⁷¹ Neben den Elementen der Körper- und Bewegungsanalyse, der Körpererfahrung, der Körperbewusstheit und der Differenzierung von Bewegungen nennt Espenak die „Stimulierung und Freisetzung von Gefühlen“, den „Kontakt“ und die „Kommunikation“, die „Angstreduktion“, die „Erfahrung von Freude“ und das „rhythmische Bewegen“ als wesentliche Ziele einer Tanztherapie (Vgl. Espenak 1991, 172-173).²⁷²

²⁷⁰ Vergleiche hierzu die Ausführungen zu Laban in dieser Arbeit.

²⁷¹ „Lilian Espenak (im Original kursiv) orientiert sich stark an dem individualpsychologischen Ansatz von Adler (im Original kursiv). Sie ist durch die persönliche Begegnung mit Wigman (im Original kursiv) und Laban (im Original kursiv) geprägt. (...) Espenak (im Original kursiv) nimmt an, daß die Arbeit mit dem Körper physische Stärke, grounding und ein expressives Bewegungsvokabular entwickelt und daß dies dazu beiträgt, die ursprünglichen Gefühle von Unterlegenheit und Abhängigkeit (Adler(im Original kursiv)) zu überwinden.“ (Willke 1991, 22)

²⁷² „Es muß wohl kaum gezeigt werden, daß bei gesunden Menschen eine Gefühlsäußerung durch Körperbewegung freigesetzt wird. (...) Im Endeffekt sind jede Bewegung und jede motorische Handlung des Körpers Folge und Ausdruck irgendeinen Wechsels oder Anzeichens von Gefühl oder Absicht, wobei der Wechsel den Energieverbrauch und den Zeitpunkt, zu dem eine Handlung stattfindet, beeinflusst. (...) Da alle Kommunikation, durch Worte oder Gesten, sich an jemanden richtet, hat der Tanz unter anderem das Ziel, Kontakt herzustellen mit einem anderen Menschen, mit einer Gruppe von Menschen oder sogar mit einem Gott. (...) Es ist auch möglich, daß das therapeutische Agens beim Tanz der therapeutischen Funktion von Träumen ähnelt, insofern als beide durch das spontane Überlaufen von starken Gefühlen entstehen, beide einen archaischen Inhalt schaffen, beide eine Ausweichmöglichkeit

In dieser Hinsicht entwickelt sich aus der Tanztherapie eine Tanz- und Bewegungstherapie, die das Tanzen im Interesse der Steigerung von Ausdrucksmöglichkeiten zwar nach wie vor berücksichtigt, aber auch Bewegungen und Übungen in ihre Therapieformen übernimmt, die sich auf den gesamten Kontext der Lebenserfahrung eines Menschen beziehen (Vgl. Siegel 1991, 190; Vgl. Peter-Bolaender 1992, 202). Die psychoanalytisch orientierte Tanz- und Bewegungstherapie von Siegel bezieht sich z.B. in dieser Hinsicht auf eine Parallelität zwischen einer Bewegungsimprovisation und der verbalen Assoziation und ist daher eine entwicklungsorientierte Bewegungsmethode (Vgl. Willke 1991, 31-32).

„Elaine Siegel (*im Original kursiv*) hat für ihre Arbeit folgende Leitlinien entwickelt:

- 1) *Der Wiederaufbau einer harmonischen Leib-Seele-Einheit muß durch sorgfältige Bewegungsarbeit erfolgen, die neben den motorischen Fähigkeiten den Aufbau eines adäquaten Körperbildes fördert.*
- 2) *Katharsis wird als ein Weg zur Rückerinnerung an dramatische Ereignisse erkannt.*
- 3) *Die durch eigene Tätigkeit und Selbstbeobachtung gewonnene Ansicht muß auch verbal durchgearbeitet werden.*
- 4) *Von den Patienten bevorzugte Bewegungsmuster werden als Ausgangspunkt speziell choreographierter Tänze und Bewegungen benutzt.*
- 5) *Selbstständigkeit wird durch Improvisation gefördert.“ (Willke 1991, 32)*

Die psychoanalytische Tanz- und Bewegungstherapie versucht außerdem, auf Parallelen zwischen den Entwicklungsmodellen der Objektbeziehungstheorie, der Selbst-Psychologie und den Labanschen Bewegungskategorien hinzuweisen. Da die körperliche Bewegung die erste Form der Kommunikation ist, so ihr Ansatz, und Körpererfahrungen und Bewegungsinteraktionen die wesentlichen Faktoren des Lernens sind, noch bevor ein Kind etwas verbal oder visuell versteht, unterstützen unbewusst entstandene Bewegungen primär das Erinnern und Erleben von Objektbeziehungsphänomenen und psychologischen Interaktionsmustern.²⁷³ Die Tanztherapie tritt hier auf der Ebene der ersten Körperbewegungen mit dem Menschen in eine

aus der Realität produzieren, eine gelegentliche temporäre Aufhebung innerer Unannehmlichkeiten und inneren Unglaubens. (...) Tanz an sich liefert zusätzlich zu der motorischen Erfahrung eine sinnesorientierte Erfahrung, die vereinte Wirkung der beiden Empfindungen. Die erste entsteht aus den auditiven Stimuli in Reaktion mit dem Rhythmus, die zweite aus dem Gefühl, das durch die freien Bewegungen und dem gleichzeitigen Freiwerden von Spannungen hervorgerufen wird. Es kommt zu einer spontanen Selbstvergessenheit, einer Welle natürlichen Elans, einem Gefühl der Lebensfreude. (...) Rhythmus ist vielleicht der tiefgehendste Katalysator der Tanztherapie. Klinisch wissen wir, daß jedes Individuum bei seinen äußeren und inneren Rhythmen seine persönliche Struktur hat; aber Rhythmus ist eine integrale Komponente allen menschlichen Reaktionsverhaltens. (...) Rhythmus ruft also einerseits ein Verhalten hervor, bei dem man dem Selbst Ausdruck verleiht; andererseits erzeugt er auch ein teilnehmendes Verhalten – teilnehmend sowohl im sozialen Sinn des Teilnehmens und Teilhabens an einer Erfahrung mit anderen Menschen, als auch in dem Sinne, daß man einen sinnes- und gefühlsorientierten Bezug zu anderen Stimuli hat, wie z.B. dem Klangmuster der Instrumente.“ (Esenak 1991, 173-178)

²⁷³ „Wenn Kinder ‚tanzen‘, sich bewegen, so geht es zunächst um die Freude an der Bewegung, eine Freude, die aus der Bewegung selbst, dem Bewegungskönnen und der Bewegungslust entsteht. Die Bewegungen sind nicht antrainiert, sie sind frei und zeigen die Fähigkeiten und Bewegungsfertigkeiten. (...) Rhythmische Abläufe, die aus dem Körper kommen, sind dominant. Kinder laufen, hüpfen, springen, drehen, federn, klatschen. (...) Kinder tanzen vital, überschäumend, zur Entladung psychischer und emotionaler Energie, nicht um bewußt Gefühle auszudrücken. (...) In einer zweiten Stufe in der Entwicklung entsteht nach und nach eine gewisse Sicherheit in den elementaren Bewegungsweisen und Bewegungsphasen. Das Bedürfnis nach Ordnung wird größer. Allmählich entsteht ebenfalls eine Bewußtheit von Ursache und Wirkung in der Bewegung. (...) Die Kinder benutzen ihren Verstand, um zu bedenken, was geschehen ist und um zu verändern und zu entwickeln. Neue emotionale Notwendigkeiten verlangen nach einem neuen Ausdruck. Es entsteht nun eine gewisse Kontrolle zur Disziplinierung und Führung dieser neuen motorischen und sensorischen Erfahrungen. Ein erstes Interesse an der Technik der Bewegung entsteht und diese wird disziplinierter, subjektiver und in anderer Weise expressiv. Die dritte Stufe ist dadurch charakterisiert, daß notwendige Techniken entwickelt werden, um für den reifenden Verstand und das Gefühl einen Ausdruck zu finden. Es entwickelt sich ein feineres System von Erfahrungen, bei denen die Spontaneität integriert ist mit den richtigen Prinzipien der Bewegung. Der Mensch hat jetzt die Kapazität entwickelt, Bedeutungen und Zusammenhänge auszuwählen und zu formulieren. (...) Jetzt organisiert der Tänzer die Bewegungen so, daß er ihnen eine Bedeutungsform zu geben vermag. Jede dieser drei Stufen produziert charakteristische Tanzausdrucksweisen, die organisch auf die Entwicklungsstufen bezogen sind. Diese drei Stadien sind Akzentsetzungen. Häufig erscheinen natürlich im erwachsenen Alter alle Phasen zusammen, wenn der Mensch sich im Tanz auszudrücken versucht. Für die tanztherapeutische Arbeit ist das Wissen um die verschiedenen Entwicklungsstadien tänzerischen Ausdrucks insofern sehr bedeutsam, als es die mögliche Einschränkung und Einengung auf eine rein erwachsene ästhetische Qualität des Tanzes vermeidet und nicht nur ästhetisch geformte Bewegungen in der Tanztherapie zuläßt.“ (Willke 1991 a, 387-388)

Beziehung und transformiert seine Körperhaltung, seine Atmung und seine Bewegungen in die Sprache der entwicklungsbedingten Objektbeziehungen.²⁷⁴

In diesem Zusammenhang kennzeichnet der Wechsel zwischen einem freien Bewegungsfluss (Kontraktion des agonistischen Muskelsystems) und des gebundenen Bewegungsflusses (Kontraktion von agonistischem und antagonistischem Muskelsystem) die Struktur und den Ausdruck der individuellen Sicherheit und der Bedürfnisbefriedigung. Die ungehemmten, freien und spontanen Bewegungen weisen hier neben der Sicherheit aber auch auf die extreme Form hin, nicht zwischen sich selbst und den Objekten der Umwelt unterscheiden zu können. Im Gegensatz dazu führen die gehemmten, gebundenen und gespannten Bewegungen zur Bewegungsunfähigkeit, zum Krampf, aber in positiver Hinsicht auch zum Erkennen einer das Individuum bedrohenden Gefahr. Positive und negative motorische Reaktionen sind hier auch durch einen Wechsel von „Wachsen“ und „Schrumpfen“ während des Ein- und Ausatmens zu erkennen (Vgl. Bernstein 1991, 218-224). Bogenförmige oder geradlinige Bewegungen in horizontaler, vertikaler oder sagittaler Richtung entsprechen dabei der Methode des objektbezogenen Lernens und der Verlagerung der Körperdimension in den Raum hinein. Die Kontrolle von Gewicht und Schwerkraft (Richtungsbewegung oben und unten) und die Verbindung mit zeitlichen Dimensionen (Richtungsbewegung vor und zurück) stellen motorische Anpassungen (Bewegungsantriebe, „efforts“) des Ich in den Dimensionen Raum, Zeit und Gewicht dar und bringen Körperhaltungen hervor, die komplexe Objektbeziehungen ausdrücken.

„Auf der Körper-Haltungsebene entspricht shaping (im Original kursiv) dem Über-Ich oder Ich-Ideal. In diesem Zusammenhang wird das Individuum nicht als lediglich zweidimensional angesehen wie in der richtungsgebundenen Raumform, sondern als dreidimensional. Es gibt einen qualitativen Unterschied zwischen der Begrüßung einer Mutter, wobei sie ihre Arme nach vorne zu ihrem Kind ausstreckt, und einer Umarmung, in der Arme und Rumpf um ihr Kind gelegt sind. Wenn dabei von shaping (im Original kursiv) gesprochen wird, so bezieht es sich auf die drei Dimensionen der Streckung - Beugung, der internen - externen Rotation und der Abduktion - Adduktion. Es existiert eine Empfindung für bedeutsames Halten und Behandeln.“ (Bernstein 1991, 226-227)

Die entsprechende Wechselbeziehung zwischen Selbst und Objekt lässt sich hier während des Individuationsprozesses an der Körperhaltung, der Körperbewegung und der Atmung als primären Kommunikations- und Organisationsfaktoren zwischen dem Individuum und einer objektbezogenen Umwelt beobachten.²⁷⁵ Die

²⁷⁴ „Die Beziehung der Körperbewegung zwischen Mutter und Kind ist ein entscheidendes Moment in diesem Prozeß. (...) Winnicott (im Original kursiv) sah im Halten und im Körperkontakt wesentliche Elemente der Bewegungsinteraktion. Halten spiegelt die Fähigkeit der Mutter wider, sich mit ihrem Kind zu identifizieren und ihm Geborgenheit zu geben. Es dient der notwendigen Integration von Entwicklungselementen. Fehlerhaftes Halten bewirkt ein Gefühl der Desintegration - ‚in Stücke gehen‘, Gefühle ‚endlos zu fallen‘ – in dem Sinne, daß es niemanden gibt, der das Selbst zusammenhält. (...) Körperkontakt dient der Personalisation und fördert die Bildung einer psychosomatischen Gestalt. Unangemessener Körperkontakt führt zu einer Spaltung des Körper-Ichs und einem mangelnden Erlebnis des wirklichen Daseins. Körperliche Funktionen werden nicht als Teil des Selbst erlebt. Schwacher Muskeltonus und mangelhafte Koordination sind oft das Ergebnis.“ (Bernstein 1991, 223)

²⁷⁵ „Es gibt viele ausdifferenzierte Gesichtspunkte, nach denen wir bei der leiblichen **Haltung** schauen können. Konkret z.B. nach dem Stand, nach der Form der Gesamthaltung, nach der Betonung der räumlichen Ebenen, nach dominanten Teilen, nach dem Verhältnis von Ober- und Unterkörper, von Torso zu Extremitäten, nach rechts - links Teilungen, nach der Beweglichkeit der Wirbelsäule, nach der Funktion und dem Gebrauch der Gelenke in bezug auf ihre anatomischen Möglichkeiten, Gebrauch der Oberflächen und Tiefenmuskulatur und die daraus resultierende Spannung der Muskulatur und viele weitere Gesichtspunkte. (...) Wenn wir einen Menschen beobachten und miterleben, wie er sich bewegt, wird unmittelbar deutlich, daß Bewegen sich im Raum vollzieht. (...) Die Dreidimensionalität des eigenen Leibes, der **Leibraum**, ist sehr vielen Menschen nicht mehr bewußt. Der Eindruck und ein Bewußtsein von Front und Rückseite, den Flanken links und rechts sowie den oberen und unteren Begrenzungsflächen ergeben erst den vollständigen Leibraum. (...) Die **Kinesphäre** ist der sogenannte ‚persönliche Raum‘. Er ist definiert als der dreidimensionale Raum, der bei aufrechter Haltung durch Arme und Beine, wenn sie so weit als möglich ausgestreckt werden, umzeichnet werden kann. Es ergibt sich normalerweise eine mehr oder weniger große Halbkugel um den Menschen herum. Das Konzept der Kinesphäre gewinnt besondere Bedeutung bei Problemen von Nähe und Distanz und Grenzsetzungen. Wie Menschen ihre Kinesphäre ausfüllen, zeichnet jeden besonders aus. Es gibt Menschen, die Bewegungen bevorzugen, die relativ nahe am Leib bleiben, manche lieben eher den mittleren Bereich, der definiert ist durch Bewegungen, die einer mittleren Beugung der Ellbogen und Kniegelenke bedürfen, und manche Menschen bewegen sich eher im weiten Bereich ihrer Kinesphäre, wo sie die äußersten Grenzen (durch ausgestreckte Arme und Beine und durch Bewegung im Hüft- und Schultergelenk) nutzen. Der **Umraum** läßt sich wiederum nach zahlreichen differenzierten Gesichtspunkten betrachten. (...) Er kann

Übereinstimmungen zwischen den Bewegungsantrieben in den Dimensionen Raum, Zeit und Gewicht, den Körperhaltungen und den komplexen Objektbeziehungen in horizontaler, vertikaler und sagittaler Ebene spiegeln deshalb wider, inwiefern individuelle Bewegungsantriebe die Objektbeziehungen unterstützen und vice versa. Das gilt auch für das Gefühl des eigenen Selbst, die Verwirklichung des Daseins durch das Spiel und die Tätigkeit, etwas selbständig schaffen zu können. Bewegungsimprovisationen und „unbewusste, authentische“ Bewegungen in der Tanztherapie drücken dieses Verhältnis von Körperbewegungen und Spiel dann als Teil einer Körpererfahrung und symbolischen Darstellung innerhalb eines menschlichen Phantasie- und Kreativitätsbereichs aus (Vgl. Winnicott 1997).

„Wenn der Fluß zwischen Erweitern und Verengen durch richtige Abstimmung des mütterlichen Objekts ausgewogen ist, entstehen Gefühle des Vertrauens. Innerhalb der vertikalen Dimension entspricht eine Ausgewogenheit zwischen Verlängern und Verkürzen des Rumpfes den Gefühlen von Stabilität und Kontrolle. In der sagittalen stimmt das Anschwellen des Rumpfes mit dem Gefühl der ‚Fülle‘, ein Selbst in sich zu haben, überein. Individuen, die fixiert bleiben in verengter, verkürzter und ausgehöhlter Bewegung (...) fühlen sich einsam, erleben eine innere Leere, und es fehlt ihnen ein Gefühl für ihr Selbst und Objektbeziehungen. (...) Winnicotts (im Original kursiv) Konzepte des ‚Haltens‘ und der ‚haltenden Umwelt‘ sind auch von Kestenberg (im Original kursiv)(...) untersucht worden. Sie beschreibt drei Funktionen des ‚ausreichenden mütterlichen Haltens‘, die grundlegend sind für die Ausbildung eines Körperbildes: (1) die beginnende Differenzierung von der das Kind ‚haltenden‘ (holding) Hand und der ‚handelnden‘ (doing) Hand; (2) die Unterscheidung zwischen der beweglicheren Körpervorderseite und der gehaltenen Rückseite des Körpers; und (3) Finger- und Zehenspiel als Übergangsphänomen, das zum mehr allgemeinen Spielen führt (...).“ (Bernstein 1991, 232-233) ²⁷⁶

In diesem Zusammenhang kennzeichnen die struktur- und symbolbildende Funktion des Tanzes und die Methode der aktiven Imagination den an Jung orientierten Ansatz der Tanztherapie. Mary Whitehouse entwickelt hier ihr tanztherapeutisches Konzept der „authentischen Bewegung“ oder der „Bewegung aus der Tiefe“, um in die tiefer gelegenen Ebenen der Persönlichkeit vorzudringen, die für sie die Quellen der Bewegung bilden.

„Whitehouse (im Original kursiv) nannte ihre Arbeitsweise ‚Tiefenanalyse‘ (‚depth analysis‘) oder ‚Bewegung aus der Tiefe‘ (‚movement in depth‘). Der Klient und der Therapeut arbeiten zusammen, um in das Unbewußte einzudringen, denn nur über die Innenschau, die Introversion, wird eine Bewußtwerdung und damit allmähliche Individuation erreicht. (...) Hierbei nutzen sie Träume, Bilder und Assoziationen und versuchen, die symbolische Bedeutung dieser Modalitäten zu enthüllen und zu verstehen und hiermit zu einer Selbsterkenntnis und zum Wissen um sich Selbst beizutragen.“ (Willke 1991, 28)

Die menschliche „Ganzheit“ besteht bei Whitehouse aus zwei Komponenten, die sie mit dem kleinen „selbst“ und dem großen „Selbst“ beschreibt. Das kleine „selbst“ bezeichnet das Ich, die Individualität, die Persönlichkeit oder das „me“, während das „Selbst“ die Welt des Transpersonalen beschreibt, die Gesamtheit des Lebendigen, welches das Bekannte und Unbekannte umfasst (Vgl. Starks Whitehouse 1991, 140). Durch den Tanzunterricht und die Tanztherapie werden daher die einzigartige und bewusste Entwicklung des individuellen Potentials, das „Sich-Entfalten-Lassen“ des Selbst unterstützt.

*beispielsweise in Raumwege gegliedert werden(...). Man kann nach der Menge des benutzten Raumes schauen, nach dem Gebrauch der Ebenen (...). Wird die tiefe, die mittlere oder die hohe Raumebene bevorzugt? Wie sind die Übergänge von der einen zur anderen Ebene? Welche zweidimensionalen Ebenen werden bevorzugt, die Frontalebene, die Sagittale oder die Horizontale, mit ihren jeweils verschiedenen globalen Bedeutungsgehalten. (...) Die **Bewegungsantriebe** (...) als die dritte Kategorie, die den Ausdruck mitbestimmen, finden sich in jedem seelischen oder intellektuellen Ausdruck. Die Projektion eines Impulses nach außen kann deshalb über den inneren Zustand Aufschlüsse geben.“ (Willke 1991 a, 395-396)*

²⁷⁶ *„Die empirische Arbeit von Kestenberg (im Original kursiv)(...) ist für Tanz- und Bewegungstherapeutinnen besonders aufschlußreich. Sie legte Longitudinalstudien zur Interaktion von Müttern und Kindern an und korrelierte das Laban'sche Diagnosesystem (Laban-Body-Movement-Assessment-Profile) und die entwicklungspsychologischen Stadien von Anna Freud, Mahler (im Original kursiv) und Winnicott (im Original kursiv)(...) Ein Resultat ihrer Forschung stellt das ‚Kestenberg Movement Profile‘ (KMP) dar.“ (Willke 1991, 33)*

„Wenn man dieses Prinzip dem Tanzunterricht zugrundelegt, dann rückt es in eine zentrale Position und führt uns direkt zu einem weiteren, dem Prinzip der Selbst-Erkenntnis. (...) Selbsterkenntnis ist kein bloßer Selbstzweck; sie öffnet einen Spalt zum Unerschöpflichen. (...) Lassen Sie es mich umschreiben. Das kleine ‚selbst‘ beginnt seinen Kampf mit der ‚selbst‘-Erkenntnis, indem es die vertrauten Persönlichkeitsstrukturen auseinandernimmt und sie zusammen mit neuen Elementen und einem neuen Verständnis wieder zusammensetzt; das Unerschöpfliche aber ist das große Selbst, das Unfaßbare, Gott.“ (Starks Whitehouse 1991, 140-141)

Whitehouse orientiert sich hier an der Idee der Polarität, durch die bereits vertraute und bewusste Strukturen des Tanzes mit neuen, unbewussten und unbekannten verknüpft werden können. Die Polarität zeigt sich für sie in allen Aspekten des Lebens, in den menschlichen Emotionen, Körperorganisationen(z.B. der Muskelkontraktion und –dehnung) und den Bewegungen. Das Medium Tanz eignet sich für sie besonders dafür, konträre Bedürfnisse zu entdecken und auszudrücken.

„Physiologisch betrachtet ist es erstaunlich, daß keine Aktion ohne die Beteiligung von zwei Gruppen von Muskeln vollendet werden kann – die einen ziehen sich zusammen und die anderen strecken sich. Hier zeigt sich bereits die Anwesenheit der Polarität in allen Bewegungsmustern. Die meisten von uns sind sich dieser Tatsache in dieser Form nicht bewußt, im Ablauf des Gehens jedoch wird sie erkennbar. (...) Einmal begonnen ist es die Kraft von zwei sich entgegengesetzten Gewichten auf den beiden Körperseiten, die uns weiter in den Raum trägt. Vorwärtssprünge sind hohe, offene Extensionen von Armen und Beinen, die gegengleich ausgeführt werden. Wenn sich beide Seiten des Körpers in ‚Opposition‘ befinden, so sind, wie jeder weiß, rechts und links verschieden und doch bilden sie auf mysteriöse Weise ein Gleichgewicht. Die Gegensätze können sich im Gleichgewicht halten, doch sie tun es nicht immer; manchmal wiegt die eine Seite schwerer als die andere. Mit rechts und links verbinden sich viele Assoziationen. (...) Es ist die linke Seite, die als verborgen, unschuldig, irrational, naiv beschrieben wird – es gibt viele Bezeichnungen. Im Gegensatz dazu steht die rechte Seite für Qualitäten wie bewußt, vertraut, kontrolliert, aktiv. Es werden hier physische und psychische Gegensätze beschrieben.“ (Starks Whitehouse 1991, 143-144)

Auf der Körperebene wird zunächst die Körperbewusstheit entwickelt, die Körperwahrnehmung und Wahrnehmung von individuellen Bewegungen, damit eine innere, persönliche Einstellung zum Bewegen im Gegensatz zum mechanischen Üben geschaffen wird (Peter-Bolaender 1992, 210). Die Idee der Polarität führt Whitehouse dann zu einer Form von Bewegungen, die sie als „authentische Bewegungen“ bezeichnet.

„Authentisch war das einzige Wort, das Wahrheit ausdrückte – eine Wahrheit von der Art, die nicht angelernt war, die einfach da war und die man in bestimmten Momenten sehen konnte. Das Gegenteil von authentisch war das Wort ‚unsichtbar‘. Wenn jemand Menschen dazu verhilft, all die natürlichen Funktionen und Kapazitäten ihres Körpers zu entwickeln (...) so stößt man schnell auf Bereiche, die ihrem Bewußtsein nicht zugänglich sind; sie haben ganze Teile von sich einfach weggeworfen. Dies sind die unsichtbaren Bereiche; ganz egal wie viel Bewegung abläuft, es erscheint ein eigenartiger Effekt- sie zeigen sich nicht auf normale Art und Weise, sie sind unsichtbar. Bevor diese Bereiche nicht als Teil des Ganzen bewußt geworden sind, kann die Bewegung nicht authentisch sein und das Unsichtbare nicht verschwinden. Wir sehen uns wieder einem Paar von Gegensätzen gegenüber –authentisch im Gegensatz zu unsichtbar. Auf dieselbe Weise tragen ‚Ich bewege mich‘ und ‚Ich werde bewegt‘ die gleiche Bedeutung. Jede Aussage ist eine Handlung in sich, und trotzdem sind sie verschieden. ‚Ich bewege mich‘ bedeutet, daß ich genau weiß, daß ich selber es bin, der sich bewegt. Ich treffe die Entscheidung, mich zu bewegen, d.h. ich verlange von meinem Organismus, daß er sich bewegt (noch ohne konkrete Anstrengung). Das Gegenteil hierzu stellt der plötzlich und überraschend auftretende Moment dar, wenn ‚ich bewegt werde‘.“ (Starks Whitehouse 1991, 146)

Wenn das Ich die bewusste Kontrolle aufgibt und das „Selbst“ den Körper bewegt, entsteht eine „authentische“, „sichtbare“ Bewegung, die den inneren Impulsen folgend eine aktive Imagination in und durch die Bewegung darstellt.

„Wenn der Sich-Bewegende einmal die Erfahrung des Bewegt-Werdens gemacht hat, dann weiß er, daß es möglich ist; er weiß, daß er nicht alles selber in der Hand hat. Das Erlebnis bewegt zu werden, ohne

es bewußt gewollt zu haben, kann ihm zu jeder Zeit widerfahren. Diese Erfahrung ist zugleich demütigend und befreiend für die Persönlichkeit, die Perfektion, Kontrolle und Konformität fordert (...) die durch unsere soziale Anpassung entstehen.“ (Starks Whitehouse 1991, 147) ²⁷⁷

Das Ideal des Tanzes, in dem die Bewegungsgegensätze miteinander verbunden sind, stellt für sie dabei eine Balance zwischen Aktion und Nicht-Aktion, Tun und Lassen und zwischen Wollen und Nicht-Wollen dar (Vgl. Willke 1991, 29).

„Zum Schluß möchte ich das Paradoxon, in dem die Gegensätze verbunden sind, beschreiben; jedes wird zum anderen. Das ist das Ideal – es ist das, was mit ‚sowohl/als auch‘ anstelle von ‚entweder/oder‘ gemeint ist. Es gibt ein Sprichwort des Tao. Es war ursprünglich nicht für den Bereich der Bewegung gedacht, aber es schafft einen Rahmen für alles, was die Bewußtheit durch Bewegung betrifft. Das Sprichwort lautet ‚Nonaction in action‘; action in nonaction. Nicht-Handlung in Handlung; Handlung in Nicht-Handlung.‘ Beide Paare bilden in sich die Hälfte des ganzen Sprichworts. Sie können nicht einander gegenübergestellt werden, sie gehören zusammen. Für mich bedeutet es, daß, auch wenn ich nichts tue, dennoch etwas geschieht. Auch wenn man keine Handlung ausführt, läuft trotzdem etwas ab. Die andere Hälfte zeigt, daß es eine andere Möglichkeit gibt. Wenn man handelt und auswählt, passiert nichts – das Ich tut nichts, es trifft keine Wahl.“ (Starks Whitehouse 1991, 147-148)

Die Verbindung der beiden gegensätzlichen Qualitäten eröffnet, so Whitehouse, für den Menschen und seine individuelle Entwicklung eine neue Richtung und die Möglichkeit, aus einem veränderten Bewusstsein heraus zu leben. Der Zugang zu den eigenen Phantasien, Träumen und Bildern durch die Bewegung und die aktive Imagination stellt hier neues Material für eine Selbst-Erfahrung und das Selbst-Verständnis bereit. Die authentischen Bewegungen setzen dabei Energien frei, die einen Zusammenhang zwischen der inneren und äußeren Welt herstellen und neue Impulse für das Erleben des Alltags und die Auseinandersetzung mit ihm entstehen. Die physische Bewegung verkörpert hier mit der Verbindung zwischen inneren und äußeren Realität einen Bewegungsprozess von der Erfahrung des „Ich“ zur Erfahrung eines transpersonalen „Selbst“, welches die persönliche Bewusstwerdung und die Individuation einschließt (Vgl. Starks Whitehouse 1991, 141-163).

„Die gesteigerte Lebensfreude (im Original kursiv) und erweiterte Lebensperspektive (im Original kursiv) erwächst aus:

- der Exploration des Körpers,
- der Begegnung mit der inneren, psychischen Welt
- der sinnlich-reflexiven Auseinandersetzung mit beiden Bereichen in der therapeutischen Beziehung,
- der Auflösung von Spannungsblockaden körperlicher und psychischer Natur und
- der individuellen Sinnfindung.“ (Peter-Bolaender 1992, 211)

In dieser Hinsicht verbindet der erfahrungs- und erlebniszentrierte tanztherapeutische Ansatz nach Jung von Joan Chodorow in Anlehnung an Whitehouse außerdem Atem-, Entspannungs- und Phantasieübungen mit vielfältigen Bewegungs- und Ausdrucksmöglichkeiten. Bei Chodorow wird durch die aktive Imagination und die Auseinandersetzung mit den Körpersensationen, Phantasien und Bildern der Kontakt zur inneren Realität hergestellt. Im Tanz folgt der Patient hier seinen inneren Impulsen und drückt diese im freien Bewegungsfluss und in seiner Körpersprache aus. Die strukturbildende Funktion des therapeutischen Prozesses dient zunächst dazu, Körperhaltungen und Bewegungsmuster bewusst zu machen, sie zu spiegeln und zu modulieren, um über neue Körper- und Bewegungserfahrungen eingeschränkte

²⁷⁷ *„Wie in der Traumarbeit und der Technik der aktiven Imagination von JUNG gewinnt der Mensch Aufmerksamkeit gegenüber Prozessen, die in ihm weitgehend ohne Kontrolle ablaufen dürfen. Hier wird der Klient ermutigt, sich mit einem Problem (...) in und durch Bewegung zu identifizieren, es zu verkörpern und einen ‚Dialog‘ zu führen. Diese ‚movement-in-depth‘-Phase wird zum Beispiel durch Meditation oder Tiefenentspannung, meditative Musik oder leitende Vorstellungsbilder und Traumbilder eingeleitet.“ (Peter-Bolaender 1992, 210-211)*

Bewegungspotentiale zu differenzieren und das Körperbild zu erweitern. Während der symbolbildenden therapeutischen Phase der aktiven Imagination können themenlose Bewegungsmeditationen ohne bewusste Motive und themenzentrierte persönliche Erinnerungen, Träume und Phantasien als spezifische Motive und Bilder zum Ansatz- und Ausgangspunkt für die Bewegungs- und Tanzarbeit gewählt werden. Der Patient folgt dann während des Tanzens inneren Impulsen und Emotionen, die als kreatives Potential seine Bedürfnisse und Gefühle, aber auch die Störfaktoren auf dem Weg der Individuation offenbaren (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 211-218).

Anhand von fünf verschiedenen Bewegungsthemen lassen sich in Anlehnung an Whitehouse verschiedene Stadien des therapeutischen Prozesses aufschlüsseln, die zwischen bewussten, kontrollierten Bewegungen („Ich bewege mich“) und den Bewegungen aus dem persönlichen und kollektiven Unbewussten liegen („Ich werde bewegt“). Die Bewegungen auf der Ich-Selbst-Achse der Identität bilden hier eine Balance des sich bewegenden Körpers zwischen den unterschiedlichen Polaritäten aus:

„Chodorow (im Original kursiv) unterscheidet folgende Bewegungsthemen bzw. Ursprünge von Bewegungen in der Psyche:

1. bewußte Ich-gerichtete Bewegungen,
2. Bewegungen aus dem persönlichen Unbewußten,
3. Bewegungen aus dem kulturellen Unbewußten,
4. Bewegungen aus dem primordialen Unbewußten
5. Bewegungen aus der Ich-Selbst-Achse der Identität. (...)

Chodorow (im Original kursiv) nimmt an, daß diese fünf Stadien gleichzeitig den Weg der Therapie aufzeigen. Ein Mensch beginnt in der bewußten Position. Er regrediert zu früheren Stadien der Entwicklung, wo er die emotionalen Kerne seiner Komplexe erfährt. Mit der Konstellation der Ich-Selbst-Achse findet er zurück in das erwachsene Stadium. Jeder Zyklus von Regression und Integration bringt dem Klienten ein neues Stadium und ein neues Gefühl von Identität.“ (Willke 1991, 30-31)

In diesem Zusammenhang stellt Sheleens Ansatz „Expression Corporelle“ eine Synthese aus Bewegung, Tanz, Psychodrama und Analytischer Psychologie dar (Vgl. Sheleen 1986, Vgl. Sheleen 1987). Sheleen verwendet die Bewegungsschrift Labans, die Labanotation, und seine Raumharmonielehre für eine eigene Methoden-Synthese, um die menschlichen Bewegungsfaktoren von Kraft, Zeit, Raum und Fluss beim Individuum in eine Harmonie zu bringen.

„Aber schließlich ist es (...) Laban, der mir ermöglicht hat, meine eigene Synthese zu finden. Sein Analyseraster, ‚Labanotation‘ genannt, hat mir schließlich erlaubt, das ‚Raum-Zeit‘-Problem auf befriedigende Weise zu lehren und es bewußt mit der Welt der Archetypen, diesen Prototypen symbolischer Ganzheiten, die das Unbewußte umfassen, zu verbinden.“ (Sheleen 1986, 454)

Sheleens erklärter pädagogischer Ansatz besteht darin,

„ein Erziehungsinstrument zu entwickeln –hauptsächlich für ‚normale‘ Erwachsene–, das die gesamte psychomotorische Entwicklung der Persönlichkeit fördert, um damit gehemmte oder schlummernde Potentiale zu wecken und zu entfalten. (...) Meine Erfahrung im Tanz und besonders mit Labans (im Original kursiv) Konzeption haben mir persönlich die Vision und das Erleben eröffnet, da ich ein multidimensionales Wesen werden (im Original kursiv) kann im Bewußtsein meiner Entwicklung in einem multidimensionalen Universum. Diese Vision wiederum versuche ich meinerseits in den Menschen, mit denen ich arbeite, zu wecken. Idealerweise wäre ein solcher Mensch ‚sonnenhaft‘, insofern er in Analogie zur Sonne die Fähigkeit hat, in alle Richtungen und Dimensionen, die ihm entsprechen, zu funktionieren. Er wäre auch fähig, die Einsamkeit (solitude(im Original kursiv)), die in der ‚Sonnenhaftigkeit‘ (solitude(im Original kursiv)) liegt, zu bewältigen. Oder anders gesagt: Er könnte Zugang dazu finden, eine Sonne zu sein, das heißt zu spüren, einzigartig (unique(im Original kursiv)), also einzig (une(im Original kursiv)), also allein zu sein.“ (Sheleen 1986, 455)

Die Unfähigkeit des Menschen im aktuellen Gesellschaftskontext sieht Sheleen in seiner symbiotischen Daseinsweise²⁷⁸ begründet, in der er vielmehr Objekt als Subjekt ist, seine Anliegen persönlich nicht vertreten kann und daher unfrei und abhängig von anderen Entscheidungen und Interessen bleibt.

„Auf verschiedenen Ebenen wird eine entsprechende Disharmonie sichtbar und tritt besonders in Bewegung und Haltung in Erscheinung. Macht man eine eingehendere Analyse, so findet man entweder einen schlechten Gebrauch der Kraft, eine unvollständige Zeitkoordination oder einen mangelhaften Umgang mit dem Raum. Auf Anhieb fällt der motorische Aspekt der Problematik auf, Aktuelle Untersuchungen enthüllen sehr enge Verbindungen zwischen dem Körper- und Bewegungsverhalten und der Tiefenpsychologie. Wir können unsere Verhaltensmuster bezüglich Körperhaltungen und Bewegungen nicht verändern, ohne unser Wesen in der Tiefe zu verändern. Unsere psychischen und physischen Verhaltensmuster sind zu großen Teilen erworben, wenn auch unbewußt. Indem wir sie uns bewußt machen, können wir diese mangelhaften Haltungen schrittweise verbessern.“ (Sheleen 1986, 455-456)

Für diese Bewusstwerdungsprozesse bildet Labans Bewegungskonzeption das System und die Orientierung zu einer bewussten Bearbeitung der Wirklichkeit, der „réalité globale“, deren wichtige Aspekte der Raum, die Zeit, die Energie und die Symbolik ihrer Strukturen sind (Vgl. Sheleen 1986, 457).

„In der Praxis beginne ich mit den „Richtungen“ (directions(im Original kursiv)). Mein scheinbar unbeweglicher Körper kann sich nicht bewegen, es sei denn, er nimmt eine Richtung. Keine Richtung heißt keine Bewegung. Hinter dem Wort ‚direction‘(im Original kursiv) höre ich das Wort ‚Erektion‘, der Körper-Phallus, der in den Raum dringt, nicht in den Gesamtraum, sondern in den Raum meiner gewählten Richtung. (...) Nach der Lehre Labans (im Original kursiv) beruhen alle für unseren Körper möglichen Richtungen auf vier Richtungskategorien. Das sogenannte ‚Körperschema‘ (...) ist nicht die Basis, sondern das Ergebnis dieser Raumkonstruktionen, die man nur erwirbt, indem man den Raum zerteilt (diabolo(im Original kursiv), Teufel: derjenige, der teilt) und ihn organisiert (symbolon(im Original kursiv): dasjenige, das eint, ergänzt und zuführt, was fehlt).(...) Untersuchen wir also die 4 Richtungskategorien, die alle Labanschüler kennen und vermitteln. a) Die kosmischen Richtungen(im Original kursiv), so genannt, weil sie die beiden sichtbaren Richtungen des Makrokosmos und des Mikrokosmos sind. Die Wahl besteht darin, in Richtung der Sonne oder gegen ihren Lauf zu reisen. Die Bewegung mit der Sonne heißt dextrogyr (im Original kursiv)(dexter(im Original kursiv)= rechts, gyr(im Original kursiv)=drehen). Eine Bewegung gegen den Sonnenlauf nennt man sinistrogyr(im Original kursiv) (sinister(im Original kursiv)= links). Beachten Sie den Doppelsinn des Wortes ‚Sinn‘, das sowohl ‚Bedeutung‘ als auch ‚Richtung‘ (...) enthält. (...) b) Die ‚absolut‘(im Original kursiv) genannten Richtungen(im Original kursiv) bestimmen immer eine Vertikale von oben nach unten, zwischen dem Zentrum der Erde und der Unendlichkeit in Funktion der Schwerkraft. Die beiden Richtungen werden ‚Null und Unendlich‘(im Original kursiv) genannt und sind die polaren(im Original kursiv) Richtungen der absteigenden Linie nach unten und der aufsteigenden nach oben. (...) c) Die persönlichen Richtungen (im Original kursiv), so genannt, weil sie zu mir gehören. (...) Diese Richtungen heißen: nach vorne(im Original kursiv)(vor mir), nach hinten(im Original kursiv)(hinter mir), nach rechts(im Original kursiv)(zu meiner Rechten), nach links(im Original kursiv)(zu meiner Linken). Das ‚Ich‘ kann Vektor, Bezugspunkt oder Betrachter sein - jedenfalls gehen die Richtungen von mir aus. Wenn ich untergehe, werden sie mit mir untergehen. Mit ihnen entstehen meine(im Original kursiv)Zeitbegriffe in der dreifachen Dimension von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ich bin ‚Ich-jetzt‘ gegenwärtig (präsent sein heißt, Anwesenheit/Gegenwart haben) und gerichtet in Raum und Zeit. (...) d) Die horizontalen Richtungen(im Original kursiv) heißen so, weil sie am Horizont(im Original kursiv)wahrgenommen und auf ihn projiziert werden; der Horizont ist dieser Kreis(im Original kursiv), der um das ‚Ich-Situation-Zentrum‘ einen Umkreis zeichnet. (...)Diese horizontalen Richtungen sind immer außerhalb von mir und um mich

²⁷⁸ „Bereits FROMM (...) hat diese Seinsweise (die symbiotische, nicht autonome Daseinsweise des Menschen, d.V.) kritisiert und ebenfalls ‚inestuöse Bindungen‘ als Grund für diese weitverbreitete Unfähigkeit erkannt. Die zunächst existentiell wichtige Symbiose des Menschen mit der Umwelt und seinen Bezugspersonen, kann –wenn der Mensch sich nicht im Laufe seiner Entwicklung aus diesen Verflechtungen und Abhängigkeiten lösen kann - eine Subjektwerdung verhindern. Der Mensch bleibt Objekt, abhängig von anderen Menschen und entwickelt nicht die Fähigkeit, seinen eigenen Standpunkt zu entwickeln, seine Interessen wahrzunehmen und seine Entscheidungen zu fällen. Problematische Entwicklungen dieser Art ‚verkörpern‘ sich, werden auf körperlicher und bewegungsmäßiger Ebene als Dispositionen analysierbar, zum Beispiel durch einen ‚mangelhaften Gebrauch der Kraft, eine unvollständige Zeitkoordination oder einen mangelhaften Umgang mit dem Raum‘ (...). Disharmonien auf psychischer und physischer Ebene können, da ein Großteil der individuellen Verhaltensmuster bewußt oder unbewußt erworben wurde, nur abgebaut werden, wenn sie bewußt gemacht werden.“ (Peter-Bolaender 1992, 171)

herum (auf meinem Horizont). Aber um sie nutzen zu können, muß ich sie zu meinen Introjektionen machen, bevor ich sie projizieren kann. (...) Ein ‚durch den Umkreis dominiertes Ich‘ wird Gefühle und Empfindungen einer geschlossenen Welt ohne Ausgang haben. Es ist Objekt von Druck und Zwang aus der Umwelt. Regiert im Gegensatz dazu das ‚Ich-Zentrum‘, dann wird der Raum von Strahlen geordnet sein, ein Bild, das uns wieder zur ‚Ich-Sonne‘ zurückführt (...). Ein ‚Ich-Zentrum‘ wird Gefühle und Empfindungen haben, daß es existiert und präsent ist (...). Es wird sich als Subjekt, also als Handelnder erleben, der sich mit anderen Handelnden zusammenfinden und auf neue Attraktionszentren zustreben kann. (...) Diese vier Richtungskategorien bilden das Fundament (...) einer ‚Raum-Zeit-Sprache‘ (...). Diese gesamte Strukturierung des Raumes bildet eine Bewußtwerdung. Mit diesem Bewußtwerden der Dinge haben wir zwar immer gelebt, aber eben unbewußt.“ (Sheleen 1986, 457-461)

In dieser Hinsicht ist Sheleens Ansatz als ein „ganzheitlicher“ zu betrachten, da sie den Menschen im Erleben von Raum und Zeit mit den Gefühlen und Erfahrungen des eigenen Körpers verbinden will, um in einer Einheit von innerem und äußerem Handeln persönliche Bewegungen innerhalb einer sozialen und kosmischen Dynamik benennen, verstehen und reflektieren zu können (Vgl. Sheleen 1986, 454-455).²⁷⁹ Im Zusammenhang von Analytischer Psychologie und Labans Bewegungslehre verbindet sie hier die Symbolik des Raumes mit der bipolaren Welt der Archetypen.

„Indem wir diese Dinge strukturieren, integrieren und sie uns einverleiben (im Original kursiv), streben wir auf unsere Multidimensionalität, unser Selbst (im Original kursiv) zu. Um von mir sprechen oder zuhören und jemand anderen empfangen zu können, ist es wichtig, daß ich meine Körperteile, die ich berühre und bewege, benennen und die Richtung der Bewegungen genau beschreiben kann. Damit beginnt die Differenzierung im Wissen und in der Fähigkeit des Handelns. Aus dem Handeln entstehen meine Handlungen im Raum; Handlungen mit einer Dauer und einem Ablauf in der Zeit. Will ich die Zeit strukturieren, so muß ich mir der Abfolge meiner körperlichen Handlungen bewußt sein. Meine Handlungen sind Inhaltspunkte, die mir erlauben, die Zeit wahrzunehmen. Ereignisse ordnen sich nah oder weit (im Original kursiv) im Raum, vorher (im Original kursiv) oder nachher (im Original kursiv) in der Zeit. (...) Ich bestehe auf der Wichtigkeit, das Raum-Zeit-Erleben in die bewußte Erfahrung zu integrieren, damit ich wählen kann, mich nach vorne und anderswohin zu entwerfen (pro-jeter (im Original kursiv)), um ein anderer zu werden als der, der ich heute bin. (...) Um unsere verlorene Körperlichkeit wiederzufinden, muß sich der Mensch erneut ‚fleischlich‘ und persönlich in die Strukturen von ‚Körper-Raum-Zeit‘ und ihre Symbolik zurückbegeben. Eine Funktion der Symbolik besteht darin, den Mangel, das Fehlende zu repräsentieren. Das heutige Wiederaufkommen des Tanzes scheint mir (...) Zeichen eines Versuchs zu sein, das, was verloren oder nie errungen war, wieder herzustellen oder neu zu erwerben. Der Tänzer, der für sich selbst tanzt, gibt seinem persönlichen mythischen Raum Ausdruck. Indem er für andere tanzt, läßt er den kollektiven mythischen Raum erstehen. Was er vermitteln kann, ist das Versprechen einer archetypischen Mutation, den Übergang von der ‚großen chaotischen Raum-Zeit‘ zur beherrschten ‚Raum-Zeit‘. Denn das ist es auch, was unsere Mythen und Rituale ausdrücken.“ (Sheleen 1986, 462-464)

Aus den klassischen Ansätzen der Tanztherapie entwickelt sich außerdem eine „Integrative Tanztherapie“, die die Bedeutung des leiblichen Ausdrucks, die Wiedererarbeitung der menschlichen Ausdrucksfähigkeit und die künstlerische, symbolische Gestaltung im Tanz und im Leben heraushebt. Das Phänomen Tanz steht hier in einem Zusammenhang mit dem anthropologisch-phänomenologischen Begriff des Leibes, der die körperliche, psychische und geistige Dimension eines Menschen einschließt und seinen sozialen und ökologischen Lebensraum beachtet. Über den Leib und das leibhaftige Wahrnehmen und Handeln erkennt der Mensch durch seine Geschichte sich selbst (Identifikation) und wird durch diese auch von anderen Menschen erkannt (Identifizierung). Als Voraussetzung der Identitätsbildung gelten somit die individuelle Wahrnehmungsfähigkeit und die kommunikativen Prozesse der Begegnung und der Auseinandersetzung in einer sozialen und ökologischen Lebenswelt (Vgl. Paul 1991, 322).

²⁷⁹ „Nach meinem Arbeitsplan muß das ‚Ich in Bewegung‘ zum ‚Ich, das seine Handlungen benennen kann‘ gelangen, das heißt zum Wort, und zwar zum eigenen Wort, das die persönliche Dynamik innerhalb einer sozialen und kosmischen Dynamik ausdrückt.“ (Sheleen 1986, 455)

„Für die Tanztherapie bedeutsam wird der Ausgangspunkt, daß im Tanz andersartige – vom Alltag unterschiedene- Zugangsmöglichkeiten zur Welt bestehen, daß Tanzen ‚eine andere Weise, leiblich in der Welt zu sein‘ (Fritsch (im Original kursiv)(...)) bedeutet. Es sind Philosophen wie Ernst Bloch, Maurice Merleau-Ponty, F.J.J. Buytendijk, Ernst Straus (im Original kursiv) und Hermann Schmitz (im Original kursiv), die Anhaltspunkte für diesen andersartigen Weltzugang im Tanz herausarbeiten. Wenn Buytendijk (im Original kursiv) schreibt, daß ein Schritt zum Tanzschritt wird durch die Besinnung auf die Leiblichkeit des Menschen, durch Zuwendung zum ‚Corps Vecu‘, zum gelebten und erlebten Leib (...) dann kommt für eine Arbeit mit Tanz zunächst das **Konzept des Leibes** in den Blick. Im Leib wird das Ganze von sinnhaften und sinnvollen Bedeutungen wichtig, das Zusammenspiel von ‚Bewegen, Empfinden, Bedeuten‘ (Fritsch (im Original kursiv)(...)), das Zusammenspiel von individuellem und sozialem Sein. Grundlage des Tanzes ist der Leib mit seinen Fähigkeiten der Perzeption, der Memoriation, der Reflexion und der Expression (Petzold (im Original kursiv)(...)).“ (Willke 1991, 37)

Durch die Fähigkeit des Sich-Bewegens und den unmittelbaren, gestalteten Selbst-Ausdruck im Tanz lassen sich auch Gefühle, Vorstellungen und Empfindungen artikulieren, die zum einen eine Form des Verhaltens zur Welt und zum anderen einen geeigneten Zugang für eine Bewegungsförderung darstellen.

„Das Tanzen als Ausdruck seelischer Zustände, wie es THIESS (...) beschrieb oder als eine der originärsten Form des Ausdrucks wie es STRAUS (...) bezeichnete, bietet sich für die Förderungsabsichten deswegen besonders an, weil es ursprünglich jedem Menschen zur Verfügung steht und nicht erst durch gezielte Lernprozesse angeeignet werden muss.“ (Cabrera-Rivas 2001a, 184)

Auch das rhythmische Erleben ist dabei leiblich verankert. Es setzt voraus, dass die Zeit subjektiv gestaltet und erfahren werden kann, sodass der Tanz nicht nur die Bewegungen und den Rhythmus einer Person offenbart, sondern diese auch in einer zeitlichen Dimension gestaltet und mit einer aktuellen Stimmung und objektiven Anforderungen in eine Übereinstimmung gebracht werden können.

„Der Begriff Tanzen (im Original kursiv), vermutlich aus dem französischen Wort danser (im Original kursiv) entlehnt, taucht in der deutschen Sprache im 12. Jahrhundert auf (...). Die Suche nach der ursprünglichen Bedeutung dieses Begriffs führt zum lateinischen ballare, was, frei übersetzt, so viel wie ‚sich im angemessenen Rhythmus bewegen‘ heißt (...). Es umschreibt jene Bewegungen, die eine Person im Einklang mit ihren Empfindungen, ihrem Rhythmus vollzieht. Mit anderen Worten, aktuelle Befindlichkeiten werden durch Bewegung zum Ausdruck gebracht. Dies weist auf den persönlichen Charakter solcher Bewegungen hin und erklärt die Hemmungen und Peinlichkeiten, die tänzerisches Verhalten unter bestimmten Bedingungen bei manchen hervorruft. Dabei spielen selbst produzierte oder aus dem Umfeld selektierte Rhythmen oder Klänge eine wichtige Rolle, denn das subjektive Empfinden bestimmt den Ablauf der zum Ausdruck gebrachten Bewegung (...).“ (Cabrera-Rivas 2001a, 184-185)

Neben der persönlichen Bewegungserfahrung, dem Bedürfnis, sich tänzerisch auszudrücken, darzustellen und mitzuteilen, erfordert die Entwicklung eines differenzierten Bewegungsausdrucks auch ein Gefühl für den Raum und die räumlichen Komponenten. Die Eigenbewegungen als Innen- und Außenbewegungen können sich dann in verschiedene Richtungen und auf verschiedenen Wegen entwickeln und durch unterschiedliche Raumgewinne auszeichnen (Vgl. Cabrera-Rivas 2001 a, 188).

„Tanz ist Bewegung im Raum, bedeutet ‚Erweiterung des Leib-Raumes in den Umraum‘ (Straus (im Original kursiv)(...)). Der Tanzraum ist bestimmt durch symbolische Raumqualitäten wie Weite, Tiefe, Höhe (...) und nicht so sehr durch objektive Größen wie Entfernung, Größe oder Richtung. Auch Hermann Schmitz (im Original kursiv) befaßt sich mit dem Tanzen im Raum und unterscheidet drei verschiedene Arten der erlebbaren Bewegungsräume, die aufgrund eigenleiblichen Spürens aufzufinden sind: Der ‚Weite Raum‘ in dem sich das ekstatische Tanzen vollzieht, der ‚Richtungsraum‘ in dem das Figurentanzen, das den Umraum formend gestaltende Tanzen geschieht und den ‚Ortsraum‘. Eine Orientierung an ortsräumlichen Beziehungen zerstört nach Schmitz (im Original kursiv) das Tanzen, da es auf Lage und Abstandsbeziehungen zwischen Punkten zurückgeht und sich Bewegungen nicht mehr von innen entfalten, sondern über außen kontrolliert werden (...).“ (Willke 1991, 39)

Eine funktionelle Betrachtung des sich bewegenden Menschen im Tanz bezieht sich in dieser Hinsicht darauf, dass der Mensch seine Bewegungen in einem lebendigen Verhältnis zu seinen Lebensbedingungen und seiner Umwelt entdeckt und entwickelt. Durch die Bewegungserfahrungen, die Ausdrucks- und Austauschfähigkeit und die individuellen Intentionen entsteht dadurch im Tanz eine Kommunikationsform, die den Körper in seiner Rolle als persönliches Empfindungsorgan und als interpersonelles Vermittlungsmedium in die Interaktionen einbringt.

„Der Tänzer spricht nur mit seinem Leibe (*im Original kursiv*) zum Leiblichen. Diese Sprache ist die ursprünglichste, denn sie vermag die Unteilbarkeit des Eignen – und wäre es nur die einer kleinen Freude – anderen Menschen mit-zu-teilen. Ebenso wie in jeder Gebärde, ebenso wie die erste hinweisende Bewegung des kleinen Kindes erfolgt jene Mitteilung in der Form von Gestalten, die nur zum Teil traditionell (*im Original kursiv*) indikativ sind, aber gerade durch die Leiblichkeit hindurch die Verbindung zwischen den Zeichen und dem Bezeichneten, zwischen Redenden und Angeredeten, konstituieren. Nennt man den Tanz die erste Sprache des Menschen, die Ursprache, die aus dem Leben quillt und ohne diese natürliche Quelle nicht existieren kann, so ist die Musik ‚le dernier des langages‘, der Entwurf einer absolut freien geistigen ‚Mit-teilung‘ und phantastischen ‚Vor-stellung‘ einer geistigen (*im Original kursiv*) Situation.“ (Buytendijk 1991, 75-76) ²⁸⁰

Die Integrative Tanztherapie und die anthropologischen Grundannahmen über den Menschen setzen hier voraus, dass das Körpersein, der gefühlte und wahrgenommene Leib, die Grundlage für eine Erfahrung des Selbst, den schöpferischen Ausdruck des Menschen und seine Fähigkeit bildet, in Beziehung treten zu können mit einer Welt und Eindrücke leiblich zu bewahren. Über die Sinneseindrücke, den Kontakt mit und die Reaktion auf die Welt kann der Mensch vom leiblichen Eindruck zum individuellen Ausdruck gelangen und sein Leben und seine Bewegungen formen und gestalten (Vgl. Moegling 2001 b, 26-28). Die Verfügbarkeit über die eigenen körperlichen Bezüge („Körperhaben“) und das Körpersein („Perzeption, Memoriation, Reflexion, Expression“) bestimmen hier die individuelle Leib- und Körpergeschichte des Menschen innerhalb einer Menschheits- und Sozialgeschichte. Aus der anthropologischen Perspektive von Gesundheit und Krankheit müssen sie daher miteinander im Einklang stehen und zu einem Ausgleich kommen.

„Ohne das Körperhaben wird der Mensch in der Welt nicht bestehen können. Ein Zuviel an Körperhaben und instrumentell-leiblichem Umgang mit der Welt entzieht dem Menschen die leibökologische und sozialökologische Lebensgrundlage. Der Mensch plündert sich und den Planeten Erde aus, wenn der Besitzanspruch an den eigenen Leib und an den Erd-Leib zu stark wird. Mensch und Erde werden krank. Übertreibt der Mensch jedoch das Körpersein, so verliert er seine Handlungsfähigkeit in der Welt und wird den Belastungen des Lebens nicht gewachsen sein. Auch zielgeleitetes Handeln und Verfügbarkeit der körperlichen Bezüge ist existentiell notwendig. Doch eine zu geringe Ausprägung des Körperseins führt zu sinnlicher Entleerung, Verlust an Erlebensqualität. Die leiblich-sinnlichen Signale werden nicht mehr wahrgenommen und entsprechend gedeutet, der Kontakt zum Leben schwindet. Nicht- gelebtes Leben in diesem Sinne führt zu pathologischen Ersatzhandlungen, zu sich auch körperlich ausdrückender Krankheit und letztendlich zur Zerstörung des Leibes im Falle der fortgesetzten Ignoranz gegenüber dem eigenen Körpersein (*im Original kursiv*) (...).“ (Moegling 2001 b, 28)

Um diese „multiple Entfremdung“ ²⁸¹ aufzuheben, wird der Tanz in der integrativen Tanztherapie als das Medium betrachtet, das den leiblichen Ein- und Ausdruck in den

²⁸⁰ Bewegung und Tanz haben hier im Sinne der Unterscheidung von Langers Symboltheorie nicht die gleiche Struktur wie die Sprache. „Diese Bereiche können nur noch etwa in einem Gedicht verdichtet werden oder in einer Tanzgeste oder Tanzhaltung, oder in Bewegung gezeigt werden. Sie liegen jenseits der digitalen Sprache. Für elementare Gefühle und Affekte, die den Menschen stumm oder sprachlos lassen und in Situationen, in denen etwas unaussprechlich wird, kann der Tanz zum ganzheitlichen leiblichen Ausdrucksmedium werden. Ein Teil der therapeutischen Arbeit ist es jedoch auch, neben dem Ausdruck in Gesten, Bewegung, Farbe und Klängen den differenzierten Ausdruck in der Sprache zu fördern. Die Durchdringung von Verbalität und Non-Verbalität (Permeation) ist für unseren Ansatz wesentlich.“ (Willke 1991, 40)

²⁸¹ „Durch die zunehmende Isolierung des Menschen werden Gefühle oft nur noch second hand (*im Original kursiv*) erlebt. Weinen, lieben, lachen, schreien wird uns von den Fernsehfamilien abgenommen. Indem wir Familienleben vorgeführt bekommen, brauchen wir es nicht mehr zu leben. Statt ‚im Gegenüber‘ den Partner zu sehen, anzuhören, zu fühlen und mit ihm zu fühlen, sind

Vordergrund stellt und über die Sinne das Sinnvolle und die Sinnzusammenhänge im individuellen Leben erarbeitet. Die Sensibilisierung für eine menschliche Wahrnehmungsfähigkeit steht her in einem Zusammenhang mit dem menschlich schöpferischen Potential, einem authentischen Selbst-Ausdruck und letztendlich einer menschlichen Selbst-Bestätigung und Selbst-Befreiung. Die Wahrnehmungsbildung und der authentische Selbst-Ausdruck sind hier außerdem Kategorien der ästhetischen Bildung (Vgl. Polzin 2001, 131-137).²⁸²

„Heute (...) dagegen erkennt man allmählich, daß der Mensch einer ästhetischen Erziehung und das heißt einer systematischen Ausbildung seiner Wahrnehmungsmöglichkeiten, des Wahrnehmungsgenusses und der Wahrnehmungskritik gerade deshalb bedarf, weil potentiell alles künstlerisch gestaltet oder mißgestaltet sein kann, die rationalisierte und gemachte Welt also insgesamt an den Wirkungen beteiligt ist, die man den Kunstwerken im Guten wie im Schlechten vorbehalten hatte. Eine ästhetische Erziehung bestünde folglich vor allem darin, den Menschen von klein auf die Gestaltbarkeit der Welt erfahren zu lassen, ihn anzuhalten, mit der Mächtigkeit der ästhetischen Wirkungen zu experimentieren und die unendliche Variation nicht nur der Ausdrucksmöglichkeiten, sondern gerade auch der Aufnahme- und der Genußmöglichkeiten zu erkennen.“ (von Hentig in Polzin 2001, 133-134)

In dieser Hinsicht lassen sich in der Integrativen Tanztherapie die Arbeit mit der individuellen Tanztechnik, die Improvisation und die Gestaltung unterscheiden. Der methodische Zugang der Tanztechnik und vorstrukturierte Bewegungsformen und Abläufe dienen hier einer Aufmerksamkeitsschulung von leiblichen Empfindungen, Reaktionen und Resonanzen und einer Erweiterung des persönlichen Bewegungsrepertoires und –ausdrucks. Die Tanztechnik erschließt also eine Wahrnehmungsarbeit am eigenen Leib, sie stellt Kontakte zu anderen Menschen her, macht natürlich-mitweltliche Bezüge in der tänzerischen Mimesis bewusst und eröffnet dadurch neue Zugänge zur Welt.

„Das Aufmerksam-Werden auf in den Leib eingelagerte Verspannungen, die aus lebensweltlichen und lebensgeschichtlichen Situationen resultieren können, ist erst die Voraussetzung für eine bewusste, an den Kriterien einer kritischen Rationalität orientierten Bearbeitung der wahrgenommenen Problematik. So kann ich beispielsweise erst zu der notwendigen Distanz zu überfordernden Einflüssen kommen, wenn ich sie gewissermaßen leiblich aufspüre und damit auch in meiner, einer rationalen Bearbeitung zugängigen, Bewusstseinstätigkeit zum Thema machen kann.“ (Moegling 2001 b, 29)

Beim Erlernen von Tanztechniken und Tanzformen geht es außerdem darum, nicht nur die physische und instrumentelle Seite des Körpers, sondern auch die subjektiven Vorstellungen und Gefühle des Tänzers von seinem Körper zu einem bestimmten Zeitpunkt, in dem der Tanz von einem Beobachter gesehen und interpretiert wird, zu betrachten und zu analysieren. Bewegungsarten drücken hier etwas aus von den

wir darauf ausgerichtet, nebeneinander ein unbelebtes Gegenüber anzustarren. Den Satz ‚Ich habe keine Zeit‘ können schon Zweijährige aussprechen. Zeit für Spiele, für Spazierengehen, Zeit zum Begleiten und Betreuen, nicht nur zwischen Kind und Mutter oder Vater, nein, auch zwischen Vater und Mutter, Zeit für das ‚eheliche Gespräch‘ (Petzold (im Original kursiv)) ist immer seltener geworden. Da mein Leib immer auch Leib in der Zeit ist (im Original kursiv), ist entfremdete Zeit nur durch Entfremdung auch von meinem Leibe zu verstehen.“ (Greven 1991, 291)

²⁸² *„Das erste Beispiel stammt aus dem Praxisbuch von Barbara Haselbach (im Original kursiv) ‚Improvisation, Tanz und Bewegung‘ (...). Durch verschiedene inhaltliche Anregungen werden Grunderfahrungen in der Beziehung zum Raum vermittelt und zu spontanen Gestaltungsversuchen angeregt. Das Thema wird insgesamt nach Gesichtspunkten gegliedert, die sich in der Terminologie und Praxisorientierung eng an v. Laban (im Original kursiv) anlehnen: Erarbeitung von Raumrichtungen, Raumebenen, Körperebenen, Raumdimensionen, Parallel- und Gegenbewegungen, Symmetrie und Asymmetrie, Raumgestaltungen und Raummotiven. Zu den einzelnen Gliederungspunkten werden zahlreiche Praxisbeispiele mit tanzpädagogischen Anregungen vorgestellt, wobei in den Anweisungen besonders die Betonung des Adjektivs ‚bewußt‘ auffällt: es geht um ‚bewußte Bewegungsgestaltung‘, ‚bewußten Ausdruck‘, ‚bewußte Verwendung und Ausführung‘ etc. Hiermit wird ein Aspekt der tänzerischen Arbeit akzentuiert, der sich auf kognitive und reflexive Durchdringung, eben auf Bewußtheit bezieht. (...) Das zweite Beispiel von Martina Peter-Bolaender (im Original kursiv)(...) bezieht sich auf die tanzpädagogische Auseinandersetzung mit Alltagshaltungen und –bewegungen bei jungen Erwachsenen. Die Autorin will über die Beschäftigung mit Stehen und Gehen das Verständnis für die Körpersprache vertiefen und die Achtsamkeit gegenüber meist unbewußt ablaufenden Prozessen fördern. (...) Ihre Vorgehensweise gliedert sich in Eindrucks- und Ausdrucksschulung: In der Eindruckschulung wird die Aufmerksamkeit zunächst auf den eigenen individuellen Gang gelenkt und Gangmuster werden mit den damit verbundenen Klischees und Assoziationen bewußt gemacht, und in der Ausdrucksschulung wird dann versucht, individuelle Handlungsideen zu einer gemeinsamen Gestaltung zusammenzuführen.“ (Hölter 1991, 456-457)*

subjektiven Vorstellungen und Phantasien, von dem Körper-Selbst-Bild des Tänzers, das ständig revidiert und in einen neuen Einklang mit seiner inneren Realität und äußeren Umwelt gebracht werden muss. Die interpretierte und beobachtete Form des tanzenden Körpers, das Körperfremdbild, spiegelt hier das Körper-Selbst-Bild des Menschen wider, sodass Körper-Selbst-Bild und Körperfremdbild sich gegenseitig ergänzen.

„Der Tänzer ist gleichzeitig Schöpfer und Medium seines Tanzes. Sowie ein Beobachter anwesend ist, wird der darstellende Körper zum Körperfremdbild in Bewegung. Das Medium, das der Tänzer benützt, ist sein Körperselbstbild, was das Publikum wahrnimmt, sein Körperfremdbild. Der Tänzer muß deshalb seine Vorstellung des eigenen Körperselbstbildes seinem Körperfremdbild angleichen. (...) Eine weitere Frage ist beispielsweise, wie weit wir uns mit unserem Spiegelbild identifizieren können. Entweder wir akzeptieren das Spiegelbild als unser wahres Bild oder wir lehnen es ab. Die Bereitschaft zur Identifizierung hängt davon ab, wieweit eine Person imstande ist, ihr Körperselbstbild mit ihrem Körperfremdbild in Einklang zu bringen. Wenn das Ich-Ideal zum überdauernden Tanz-Ideal wird, resultieren daraus Stagnation und eine Beschränkung des tänzerischen Ausdrucks. Den meisten heutigen Tanzkonzepten liegt ein idealisiertes Körperselbstbild zugrunde. Sie müssen daher aus diesem selbstauferlegten Zwang heraus alles in der gleichen Bewegungssprache ausdrücken und erzeugen beim Publikum unabhängig vom jeweiligen tänzerischen Thema immer dasselbe Körperfremdbild. Grundvoraussetzung für Tanz ist jedoch dauernde Veränderung. Es geht ja um Bewegung, und Bewegung ist Handlung und Veränderung. Sobald eine Form entsteht, muß sie wieder aufgelöst werden, damit sie erneut gebildet oder damit eine neue Form entwickelt werden kann.“ (Boas 1991, 97-98)

Schoop weist in dieser Hinsicht auf die Möglichkeit zur Selbst-Erfahrung im Prozess der Improvisation hin, durch den der Mensch seine persönlichen Empfindungen, Gefühle und Erfahrungen im Tanz zum Ausdruck bringen kann. Improvisation vergleicht sie als eine Form der Kommunikation mit den Phantasien, Träumen und Assoziationen, die unbewusste Gefühle durch eine künstlerische Gestaltung rhythmisch, räumlich und symbolisch präsentieren (Vgl. Schoop 1991, 123-124). In diesem Sinne bieten Improvisationen in allen ästhetischen Erfahrungs- und Gestaltungsfeldern, in den Medien des Malens, des Formens mit verschiedenen Materialien und des Bewegens, Möglichkeiten zur Selbst-Erfahrung und Selbst-Entfaltung (Vgl. Peter-Bolaender 1991, 469). Die Methode der Improvisation umfasst hier alle menschlichen Ausdrucksformen und ermöglicht die Transformation von einem Ausdrucksmedium in ein anderes, was neue sinnliche und sinnvolle Erfahrungen und Erkenntnisse eröffnet und kreative Potentiale freisetzt.²⁸³

„Jede Improvisation ist ein Experiment (im Original kursiv) der Selbstwahrnehmung und Grenzüberschreitung (...). Das Experiment schafft eine Brücke zwischen Bewußtem und Unbewußtem, zwischen Figur und Hintergrund(...). Das Experiment Improvisation ist also eine Erfahrungswelt, in der sowohl alte Gefühle wiedererlebt als auch neue Gefühle geweckt werden. Beide Prozesse sind nötig, um neue Lebensenergie, Ideen, Phantasie, Wünsche usw. überhaupt figürlich werden und zum Ausdruck kommen zu lassen.“ (Hegi in Peter-Bolaender 1992, 237)

Unterschiedliche Emotionen und Bewegungsqualitäten werden bspw. durch die Arbeit mit Vorstellungsbildern, mit geleiteten Imaginationen, mit dem Tanzen von Geschichten und mit Musik gefördert. Der Mensch kann sich hier seinen Bewegungsimpulsen überlassen und seine Gefühle um einen Themenbereich erkunden und erfahren, ohne dieser einer rationalen Kontrolle zu unterstellen. Das Ausleben und Erleben von Bewegungen und der „Bewegungsrausch“ finden dabei in einem Frei-

²⁸³ *„Eine sensible Körperarbeit bereitet die Atmosphäre für einen kreativen tänzerischen Erfahrungs- und Ausdrucksprozeß, in dem durch sie der Focus nach innen gelenkt, die Fähigkeit zur Achtsamkeit, zum Empfinden erweitert, der Spürsinn aller Sinneskanäle differenziert wird. Die Sinneseindrücke können sich im Verlauf der kreativen Prozesse in unterschiedlichen Medien (im Original kursiv) entäußern: im sinnlich-körperlichen Ausdruck oder im bildnerischen, plastischen, poetischen Ausdruck. Im Sinne multimedialer, bzw. intermedialer (...) Gestaltungsprozesse ermöglicht die Transformation von einem Ausdrucksmedium zum anderen jeweils neue sinnliche Erfahrungen und Erkenntnisse, setzt jeweils neue kreative Potentiale frei. Hierbei kommt im besonderen der kreative Aspekt des Improvisierens zum Tragen (...).“ (Peter-Bolaender 1991, 468)*

Raum und einem Spiel-Raum statt, in dem wiederentdeckte und bewusstgemachte Freiheiten überhaupt erst zu einer Veränderung und Entwicklung der Person beitragen (Vgl. Willke 1991, 43).²⁸⁴

„Im erlebniszentrierten Vorgehen bieten wir den Klienten einen Spielraum, mit ihren Bewegungen zu experimentieren und geben die Möglichkeit, diesen Spielraum als sich immer mehr erweiternden Freiheitsraum zu gestalten. Es ist besonders Winnicott (...), der auf die Bedeutung des ‚Spielraums‘ für die Therapie hinweist. Mit den Bewegungen zu spielen, zu improvisieren, sie überhaupt als verfügbare und als veränderbare zu erleben, ist für (...) Menschen manchmal sehr schwer. Wir bauen jedoch darauf, daß in jedem Menschen ‚Kreativität, Spontaneität und Aktion‘ (Moreno (im Original kursiv)) angelegt sind, auch wenn sie manchmal unter Bergen vergraben scheinen oder wenn wir die Spontaneität, die Aktion erst stimulieren müssen.“ (Willke 1991a, 406)

Die Improvisation im Rahmen der Bewegungserziehung fördert hier im Gegensatz zum mechanischen Üben die erfüllte und erfüllte Bewegungsfindung von innen heraus. Außen- und Innenbewegungen schaffen hier erlebnisbetonte und lebendige Anlässe, um eigene Bewegungen bewusst wahrzunehmen, sie immer wieder neu zu entdecken und Anhaltspunkte für Veränderungen und Bewegungsqualitäten zu erspüren und zu begreifen.

„Als Möglichkeiten zur Stimulierung von Innenbewegungen, die ich bei Lisa ULLMANN, Mitarbeiterin von Rudolf von LABAN, erlebt und erfahren habe und bei Dore JACOBS (...) schriftlich festgehalten und als ‚Innenbewegungs-Experimente‘ bezeichnet finde, werden folgende Erfahrungsbereiche unterschieden: -Berührungsreize (Streichen, Schlagen, Klopfen, etc.), -Ausklängenlassen von Bewegungen und Nach-Spüren, -Instinktbewegungen (Sich-dehnen, -schmiegen, -wälzen, etc.), -tönendes Ausatmen, -gefährdetes Gleichgewicht und -Wechsel zwischen oben und unten. - Wird der Körper durch Streichen, Klopfen und Schlagen ‚behandelt‘, dann belebt diese Tätigkeit nicht nur die Körpergrenze, die Haut als Grenzschicht zwischen Innen und Außen, sondern weckt psychophysisch eine Körperbewußtheit (im Original kursiv) und Bewegungsbereitschaft (im Original kursiv). (...) –Wird nach einer Bewegungsübung eine gewisse Zeit eingeräumt, um der Bewegung und ihrer Wirkung auf die psychophysische Gestimmtheit nachzuspüren, erlebt der Übende die ganzheitliche Wirkung: Obwohl die Bewegung von außen betrachtet ausgeklungen ist, schwingt sie im Körper innerlich weiter. (...) –Die Instinktbewegungen (im Original kursiv), wie das Sich-dehnen, -schmiegen, -wälzen, sind uns aus der Tierbeobachtung bekannt. Tiere, insbesondere Katzen, dehnen sich genüßlich, bevor sie sich nach einem Schlaf in Bewegung setzen. Sie räkeln, strecken und biegen sich, um ihren Körper für die Bewegung ‚zu präparieren‘. Ihre Ausdrucksbewegungen umfassen eine Vielfalt an Bewegungen des Wälzens und Schmiegens. Wenn sich Menschen in diesen Instinktbewegungen erproben, dann lösen diese Innenbewegungs-Experimente (im Original kursiv) ‚aus‘ (...). Über die Verbindung zwischen Atem (im Original kursiv) und Bewegung (im Original kursiv) erfährt der Tänzer einen ursprünglichen ‚Phrasenrhythmus‘ (...) der dem Atem eigen ist

²⁸⁴ Kreatives Verhalten findet hier eine Basis in bereits bestehenden Strukturen und Bewegungsmöglichkeiten, die durch Intuition und Variation überwunden und dadurch weitergeführt werden. „Meine Vermutung ist, daß diese Kreativität selbst ein altes Erfahrungsmuster verewigt. Meine Vermutung ist weiter, daß zur gemeinten Fähigkeit vieles gehört wird und tatsächlich immer gehört hat, was bis heute aus ihrem Begriff ausgeschlossen ist: Bewahrung, Nachahmung, Auswahl. Kritik, Kooperation und nicht zuletzt auch Zerstörung, Entwertung, Vergessen, Abwarten. Es gibt keine völlige Originalität - sie wäre unverständlich.“ (von Hentig in Peter-Bolaender 1992, 237-238) Peter-Bolaender gibt hier ein Beispiel für eine Improvisation zum Thema „Das Symbol des Kreises“, welches auf die kreative Methode der aktiven Imagination verweist. „Mein methodischer Weg zum Thema ‚Das Symbol des Kreises‘ verläuft von der sensiblen Körperarbeit über die Malimprovisation, zur Transformation in den Tanz, zur Reflexion und wieder zurück zum Medium des expressiven Malens. Die Körperarbeit beginnt mit einer strukturierten Atem- und Bewegungsübung. Nach dieser ersten Sensibilisierung für einen innerlich spürbaren Atemkreislauf werden themengebundene Improvisationsaufgaben gestellt, die der Exploration von kreisenden Bewegungen dienen: -Wie kann ich den Kreis durch Fortbewegungsarten als Raumweg (...) auf den Boden zeichnen? -Wie kann ich mit einzelnen Körperteilen Kreise (...) und Spuren in den Raum hineinsetzen? -Mit welchem Körperteil kann ich meinen kleinsten Kreis zeichnen, mit welchem Körperteil und mit welcher Bewegung kann ich meinen größten Kreis zeichnen? -Welches ist mein liebster Kreis, welches ist mein dynamischster und energetischster Kreis-Lauf? Durch diese themengebundenen Improvisationsaufgaben kann die Bewußtheit stärker auf Teilaspekte des Körpers gelenkt werden. (...) Nach dieser Tanzimprovisation werden die Gruppenmitglieder gebeten, sich partnerweise zusammenzufinden. Entsprechend der Methode der aktiven Imagination (im Original kursiv) wird partnerweise entschieden, wer zunächst die Rolle des aktiv Gestaltenden und wer die Rolle des beobachtend teilnehmenden Partners einnimmt. (...) Daraufhin beginnt die Sensibilisierung für den eigenen Mal-Raum der Improvisation: das Ertasten des Papiers, das taktile und olfaktorische Wahrnehmen der Malstifte (Wachskreiden), das Ertasten der Größe des zur Verfügung stehenden Raumes. Dann bitte ich die aktiven Gruppenteilnehmer, ein inneres Bild des Kreises aufsteigen und dann die Vorstellung des Kreises von innen nach außen durch die Schultergelenke, Arme, Finger und Malstifte auf das Papier hinausfließen zu lassen. (...) Die Erlebnisse beim Malen und die Eindrücke des Bildes werden nun mit dem jeweiligen Partner ausgetauscht. Danach suchen sich die aktiven Partner einen Platz im Bewegungsraum und versuchen, die Essenz(im Original kursiv) des inneren und gemalten Bildes in eine Tanzimprovisation zu transformieren.“ (Peter-Bolaender 1991, 473-474)

(Einatmung, Ausatmung, Atempause), der die Bewegungen form- und intensitätsmäßig beeinflusst (...). – Die Themen ‚gefährdetes Gleichgewicht‘ und ‚Wechsel zwischen oben und unten‘ finden ihre tänzerische Entsprechung und dynamische Anwendung in einem grundlegenden Bewegungsprinzip (...). ‚Der menschliche Gang weist das Grundmuster von Fallen und Wiederstabilisieren auf (...); das bedeutet, der Schwerkraft nachzugeben und wieder federnd von ihr wegzustreben. Nach meiner Überzeugung ist dies der eigentliche Kern jeder Bewegung.‘ (...) Dabei kann die Verbindung von Körper und Seele erfahren werden: Das Geschehenlassen der Fallbewegung, das Zulassen der Tiefe, das Wirkenlassen der Kräfte (z.B. der Schwerkraft) ermöglicht und bewirkt aus sich heraus die Gegenbewegung der Aufrichtung, der Mobilisierung eigener Kräfte, der Energieumwandlung in Richtung Höhe.“ (Peter-Bolaender 1992, 222-225)

In diesem Zusammenhang bietet sich auch die Auseinandersetzung mit den sich im Raum bewegenden Personen oder Partnern an, um Bewegungsrhythmen und Bewegungsformen wahrzunehmen, sich ihnen anzupassen oder zwischen Eigen- und Fremdbewegungen zu unterscheiden und zu differenzieren. So entstehen durch die verschiedenen Formen der Bewegungen, den Unterschieden in der Rhythmusausführung, den Raumwegen und den Raumebenen Kontrasterfahrungen, die das individuelle Bewegungsvokabular erweitern (Vgl. Cabrera-Rivas 2001 a, 192).

Die Improvisation kann hier bereits als ein Suchen nach Gestaltbildung und ständiger Gestaltverwandlung bezeichnet werden. In der tänzerischen Gestaltung transformiert der Mensch nicht nur seine Gefühle und Erfahrungen in eine rhythmische Bewegungsgestalt, sondern präsentiert auch in einer symbolischen Darstellung von Personen, Situationen und Szenen persönliche Konflikte. Durch das Wiederholen von Bewegungssequenzen und den kontrollierten Zugang zum Bewegungsausdruck entsteht die Chance, durch Achtsamkeit, Distanzierung und Reflexion seine Selbst-Erfahrungen auch in einen größeren Zusammenhang mit der Umwelt einzuordnen (Vgl. Willke 1991a, 408). Die tänzerische Gestaltung erfordert dabei eine persönliche Aktivität, eine Entscheidungsfähigkeit und -freiheit und die Ausdauerfähigkeit während der Erarbeitungsprozesse, um individuelle Gestaltungen auch zu späteren Zeitpunkten rekonstruieren und in anderer Form präsentieren zu können. Neue Perspektiven und Zusammenhänge erschließen sich erst dann, wenn durch freie Improvisationen Gestaltungen ausgearbeitet werden, aus denen sich wiederum die konzentrierte Arbeit an Bewegungsabläufen und das Üben an bestimmten Bewegungsformen ergeben.²⁸⁵

*„Entscheiden, Auswählen, Kontrollieren, Verändern, Formalisieren, machen den Klienten zum ‚Komponisten‘ seiner selbst. In der geometrisierten Tanzkunst haben wir ein formvollendetes Beispiel, wie sich Beherrschung tänzerisch artikulieren kann. In dieser historischen Tanzrichtung ist allerdings Selbstbeherrschung und die Darstellung dieser Selbstbeherrschung eines der dominanten Ziele. In der Gestaltung erweist sich, wie sich das Geschehen aus der Perspektive des Klienten darstellt. In den symbolischen Gestaltungsformen ist aber immer mehr und anderes enthalten als vom Choreographen bewußt intendiert. Deshalb können sowohl der Klient wie auch die Zuschauer in der Tanzgestaltung andere und neue Perspektiven entdecken. Die ‚mehrperspektivische Sichtweise‘ (Petzold (im Original kursiv)) auf eine Kreation erlaubt ein umfassenderes Verständnis und eine umfassendere Rekonstruktion ihres Sinnes.“ (Willke 1991, 44)*²⁸⁶

²⁸⁵ Peter –Bolaender verbindet die symbolbildende Arbeit in der Improvisation mit den strukturbildenden Gestaltungsprozessen in dem Beispiel „Das Symbol des Kreises“. Sie setzt ihre Ausführungen folgendermaßen fort: „Um den Kreativitäts-Aspekt der ‚Gestaltung, Umgestaltung‘ (...) erneut zu thematisieren, erproben wir Kreistransformationen: Auf einer Kreisbahn gehen, gehen, gehen. Aber während des Gehens und der konzentrierten Wahrnehmung des Gehens bei gleichzeitiger Einstellung des Geschehenlassens des Gehens und jeglicher anderer Bewegung, die sich ungeplant und von innen heraus einstellt, verändert sich das Gehen, sowohl bezüglich der Neigungen und Haltungen des Körpers, als auch bezüglich der Bewegungselemente Zeit/Rhythmus, Raum, Dynamik und Form (z.B. der Beteiligung und Exponierung bestimmter Körperteile). (...) Unsere Arbeit mit Symbolen umfaßte letztlich die Symbolwahrnehmung (im Original kursiv) und die Symbolgestaltung (im Original kursiv). Die inneren, subjektiven Symbolbilder konnten sich mit äußeren Symbolen der Menschheit (und deren psychologischen Deutungen) verbinden. Diese Form der Auseinandersetzung mit den ‚Grundformen der Symbole, wie Kreis, Kreuz, Dreieck, Labyrinth, Spirale, Quadrat, Baum‘, die seit Urzeiten in ‚rituellen Tanzformen‘ erscheinen, zielt darauf ab, Selbsterfahrung und Selbstdarstellung durch Symbole zu vereinen (...).“ (Peter-Bolaender 1992, 241-243)

²⁸⁶ Polzin verweist mit Schmitt ebenfalls auf diese mehrperspektivische Sichtweise für eine Veränderung im menschlichen Verhalten und eine ästhetische Bildung. „Hier wäre für mich grundsätzlich der Ansatzpunkt für eine Theorie und Praxis der

Zusammenfassend stellen das Sich-Bewegen und die Teilhabe an Bewegung direkte Austauschmöglichkeiten dar, verschiedene Bewegungsaspekte durch Empathie, durch die Beschäftigung mit den individuellen Bewegungsfähigkeiten und denen des Partners, auszubilden und zu differenzieren. Innere Impulse werden hier durch Bewegungen ausgedrückt und als eine Form der Bewusstseinsweiterung in Bezug auf das eigene Selbst und die Umwelt erlebt. Selbst-Erfahrungen, im Sinne vom körperlich-sinnlichen Erleben und Erfahren des Unbewussten, werden dabei durch die symbol- und strukturbildende Funktion im Tanz ermöglicht. Durch Reflexionsprozesse werden diese als Selbst-Erkenntnisse ins Bewusstsein integriert, mitgeteilt und entfaltet. Eine Selbst-Verwirklichung im Tanz umfasst daher auch die verschiedenen Bewusstseinsfunktionen des Denkens, Fühlens, Intuierens und Empfindens, die in der sinnlich-reflexiven Exploration des Körpers und mit den dadurch entstehenden, erweiterten Lebensperspektiven differenziert werden (Vgl. Peter-Bolaender 1991, 483-484).

„Die Selbstbewegung (im Original kursiv) charakterisiert menschliches Leben (...) und durch sie wird nach Straus (...) die Abgrenzung zwischen sich selbst und den anderen erfahrbar. Sie ist Anlass und liefert gleichzeitig den Sinn für eine immer währende Wandlung. Die eigene Veränderungsfähigkeit ebenso wie die Veränderbarkeit der Umwelt zu begreifen, ist für das Leben im sozialen Gefüge von zentraler Bedeutung. Im Zusammenleben ist das Individuum gezwungen, sich an der Aneignung von Fertigkeiten und Erzeugungsvorgängen von Bewegungen zu beteiligen bzw. sie auszuführen. Durch diese Vorgänge wird nicht nur der eigene Entwicklungsverlauf spürbar, sondern auch bestimmt. Die damit erlebbare Fähigkeit, sich in der Welt behaupten zu können, stellt eine entscheidende Erfahrung dar.“
(Cabrera-Rivas 2001 a, 182)

ästhetischen Erziehung: Veränderungen im menschlichen Verhalten, in den menschlichen Einstellungen, im menschlichen Denken und Fühlen lassen sich initiieren, in die Wege leiten über das Konkretum, das den Menschen affiziert, also über das Faßbare, das über die Körperlichkeit und Sinnestätigkeit erreicht wird, was wiederum eine Veränderung des strukturellen Plafonds nach sich zieht. So verstanden würde ästhetische Erziehung als Anleitung zum erkennenden Handeln gleichsam zum Motor jeglicher Veränderung im Individuum(...) Über die Sinnestätigkeit erreichen wir das Individuelle, das wahrhaft Bewegende. Die sinnliche Erkenntnis erschließt uns ein Mehr an Wahrheit. Die isolierte (im Original kursiv) Verstandestätigkeit, das rein logische Abstrahieren ist nichts anderes als eine Verarmung, ein Verlust an Wahrheit, eine Beschränkung der menschlichen Handlungsfähigkeit.“ (Schmitt in Polzin 2002, 146-147)

IV. Selbst in Bewegung bei Laban

14. Selbst-Bewegung in der Tanztheorie

Die Selbst-Entfaltung und Selbst-Befreiung durch den Tanz stehen in einem Zusammenhang mit den künstlerischen Formen, Richtungen und Neuorientierungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die eine „Faszination des Unbewussten“ als künstlerisches Bekenntnis zum Ausdruck bringen. Die Künstler zu dieser Zeit verlassen nämlich durch ihre „imaginative Auffassung“ und mit den entstehenden Kunstwerken den Bereich des Individuellen, sie wenden sich durch einen nach innen gerichteten Blick von der konkreten, physischen Realität ab und versuchen dadurch ein „Sein hinter den Dingen“ festzuhalten. Ihre Werke sind deshalb Ausdruck einer „Existenz hinter dem Bewusstsein“ und gelegentlich sogar „hinter den Träumen“, die nur in bestimmten Fällen nicht gegenständlicher Art sind. Individuell bleiben dennoch die Arten ihrer Darstellungen, ihre Stile und Qualitäten, kollektiv, unpersönlich und symbolisch sind aber die Kompositionen der Künstler selbst, die aus der Spannung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem, Abstraktion und Realistik und Objektwelt und Geistwelt entstehen (Vgl. Jaffé 1995, 250-252).

„1912 hatten Picasso und Braque begonnen, sogenannte <Collagen> aus Abfallmaterial herzustellen (...). Max Ernst schnitt aus illustrierten Zeitschriften der Gründerzeit Details heraus, stellte sie nach seiner Phantasie zusammen und verwandelte auf diese Weise die bürgerlich-spiessige Atmosphäre in eine dämonisch-traumhafte Unwirklichkeit. Kurt Schwitters sammelte die Elemente zu seinen Collagen buchstäblich aus dem Abfallkübel: Nägel, Packpapier, alte Zeitungsfetzen, Eisenbahnbillets und Stoffreste setzte er zusammen und komponierte diese verworfenen Dinge zu einem neuen und originellen Ganzen, von dessen eigenartiger Schönheit überraschende Wirkungen ausgehen.“ (Jaffé 1995, 253) ²⁸⁷

In Verbindung mit Freuds und Jungs Erforschungen des Unbewussten wird die Kunst hier insgesamt zu einem Spiegel der Zeit und des Lebens, die über eine Gestaltung einer unveränderbaren, reinen Realität hinter den wechselnden, natürlichen Formen eine Selbst-Erfahrung und einen Selbst-Ausdruck anstrebt.

„Die Atomphysik hat, um es laienhaft auszudrücken, die Bausteine des Stoffes ihrer Dinglichkeit oder Konkretheit sowie ihrer unmittelbaren Erfassbarkeit beraubt und damit die Materie zu einem Geheimnis gemacht. Dies führte zu einer veränderten Auffassung der Wirklichkeit; denn hinter unserer <natürlichen> Welt, in der die klassischen physikalischen Gesetze gelten, tauchte eine neue, irrationale Wirklichkeit auf mit bisher unbekannten Gesetzmässigkeiten. Die entsprechende Wandlung vollzog sich in der Psychologie: hinter der Bewusstseinswelt wurde die Tiefenschicht des Unbewussten entdeckt (oder vielmehr wiederentdeckt), und auch hier gelten neue und bisher unbekannte Gesetzmässigkeiten. (...) Der Künstler nähert sich diesem <letzten Ziel> durch eine Gestaltung, die nicht mehr von subjektivem Fühlen und Vorstellen beeinflusst ist. Im Grunde genommen ging es den Künstlern damals um mehr und um anderes als um Formprobleme oder um die Entscheidung zwischen <konkret> und <abstrakt>, <gegenständlich> oder <ungegenständlich>, <sensorisch> oder <imaginativ>. Es ging ihnen um die

²⁸⁷ *„Auch die Alchemisten hatten die Materie und den Geist der Materie zum Gegenstand ihrer Meditationen erhoben. Wenn Schwitters die niederste Materie, den Abfall aus dem Kehrichteimer, zum Kunstwerk, zur <Kathedrale>, erhöhte, so folgte er, ohne es zu wissen, dem alchemistischen Leitspruch, dass die gesuchte Kostbarkeit im Dreck gefunden wird. <In stercore inventur.> Die gleiche Wahrheit formulierte Kandinsky: <<Alles <Tote> erzieht. Nicht nur die bedichteten Sterne, Mond, Wälder, Blumen, sondern auch ein auf der Strasse aus der Pfütze blinkender weisser Hosenknopf (...) Alles hat eine geheime Seele, die öfters schweigt als spricht. >> (...) Was den Künstlern, ebenso wie den Alchemisten, meist unbewusst blieb, war die psychologische Tatsache, dass sie in die Materie oder in die Dinge ein Stück ihrer Seele projizierten. Daher deren <geheime Beseelung>, daher auch die magische Wirkung und die hohe Bewertung sogar noch des Abfalls. (...) Auch mit dem vielfach umschriebenen <Geist der Dinge> oder <Geist der Materie> war eine alchemistische Vorstellung wieder zum Leben erweckt: es ist das archetypische Bild eines in die Materie verbannten Geistwesens, das es zu erlösen gilt. Solche Bilder tauchen überall dort aus dem kollektiven Unbewussten auf, wo das Wissen des Bewusstseins an ein Ende kommt und das Unerfassliche beginnt. Die Alchemisten hatten das Rätsel des Stoffes und seiner Wandlungsprozesse auf ihre Art zu lösen versucht. Für den Menschen unseres Jahrhunderts war durch die Physik <Materie> zu einem irrationalen Begriff und waren somit auch die Dinge zu einem Geheimnis geworden. Die von vielen Künstlern gespürte Hintergründigkeit des Objekts tritt in den Bildern des Italieners Giorgio de Chirico eindrücklich zutage. Er war ein Mystiker und tragischer Sucher, der nie gefunden hat. Unter sein Selbstbildnis setzte er die Worte <Et quid amabo nisi quod aenigma est? > (...).“ (Jaffé 1995, 254)*

Suche nach einem Zentrum des Lebens und der Dinge, nach ihrem unwandelbaren Hintergrund und einer inneren Gewissheit.“ (Jaffé 1995, 261-262)

Diesem Kunstverständnis nach widmet Rudolf von Laban (1879-1958) sein Leben der Bewegungsforschung, der Tanztheorie und dem Tanz, der sich deshalb zu einer eigenständigen, dynamischen und lebendigen Kunstform mit gesellschaftlicher Dimension und Bedeutung entwickelt (Vgl. Perrottet 1983, 13).

„Als erster entdeckte er (Laban, d.V.) die Gesetzmässigkeiten des Raumes, den der Mensch in seinem Tanz gebraucht, und legte sie in harmonischen Schwingen, sogenannte Skalen, nieder. Für ihn war der Raum nie etwas rein Statisches, sondern etwas durch den wechselnden Ausdruck des tanzenden Menschen Form- und Wandelbares. Laban unterstützte von Anfang an die Bewegungen des <freien> und des <absoluten Tantes>, als von musikalischen, stilistischen oder theatralischen Fesseln befreite und unabhängige Bewegungskünste.“ (Perrottet 1983, 13)

Durch vielfältige Formen gewinnt der Tanz als ein Mittel der Kunst dabei seinen Stellenwert für die Erziehung und die Gesellschaft aus dem Eindrucks- und Ausdruckscharakter der Gebärde²⁸⁸ und der individuellen und kollektiven Bedeutung der Rituale.

„Riten sind symbolische Handlungen. Ihr erzieherischer Wert und ihre Absicht ist, die innere Anschauung und äußere Ausdrucksfähigkeit im Sinne des plastischen Erlebens zu fördern und zu üben. Der Rahmen des Rituals ist das Fest. Vorarbeiten zu rituellen Festen waren früher körperliche, seelische und gedankliche Übungen. Jedes Ritual besteht aus Tanz, Ton, Wort. Bestimmte Bewegungen, Gesten, Schritte sind mit hörbaren Rhythmen, gedachten und gesprochenen Worten verbunden. Der Sinn der Denkvorstellungen, Gefühlsregungen und Körperlichkeiten dieser symbolischen Handlungen wurde immer wieder neu erörtert und in Zeichen und Bildern festgelegt. Stets wurde die Einheit der unendlichen Vielheit betont. Es gab Rituale aller Art. Gleichgültig ob Riten der Geburt, der Liebe, des Opfers, des Todes, des Kampfes, immer dienten sie der gleichzeitigen Erziehung des Einzelnen und der Gesamtheit derer, die sich zum Ritual vereinten. Unsre Sitten, Gebräuche und Moralbegriffe sind alle ritueller Herkunft. Das Mittel des Rituals ist die formbildende Macht der Gebärde.“ (Laban 1922, 54)

Laban geht dabei in seinen ersten Grundannahmen davon aus, dass zum einen jeder Mensch den Tänzer in sich trägt (Vgl. Laban 1922, 8, 42) und zum anderen der Tanz ein Medium zur Persönlichkeitsentfaltung (Vgl. Laban 1922; 1984), zur Ganzheit oder menschlichen Einheit darstellt.

„Tänzer ist mir jener neue Mensch, der seine Bewußtheit nicht einseitig aus den Brutalitäten des Denkens, des Gefühls oder des Wollens schöpft. Es ist jener Mensch, der klaren Verstand, tiefes Empfinden und starkes Wollen zu einem harmonisch ausgeglichenen und in den Wechselbeziehungen seiner Teile dennoch beweglichen Ganzen bewußt zu verweben trachtet. (...) Ich aber fand, daß das, was man geistige Einheitlichkeit, Menschlichkeit, wirklich allseitige Lebensbejahung oder ähnlich nennt, niemals durch den Denker oder den Träumer oder aber den Gewaltmenschen erreicht und dargestellt wurde, sondern einzig durch jene, die ihr Erleben und Handeln aus dem die ganze Welt erfüllenden Tanz der leiblich-seelisch-geistigen Erscheinungen schöpften. Ich sah auch, daß die Kunst des Tanzes der einzige reine Vollausdruck dieses Erlebens sein kann (...).“ (Laban 1922, 3)

Die Entwicklung der tänzerischen Wahrnehmung, die die sinnliche, gefühlsmäßige und intellektuelle Wahrnehmungsform in einer Einheit zusammenfasst, führt hier zunächst zu einer Sensibilisierung für die Eindrücke der Umwelt. Diese transformiert der Mensch im Tanz in eine körperlich-seelisch-geistige Bewegung und Bewegtheit, er erlebt ihre

²⁸⁸ Hier ergibt sich eine Verbindung zur Auffassung Langers, dass Ideen aus Sinnesbotschaften oder Eindrücken bestehen und Rituale eine symbolische Transformation von Erfahrung darstellen (Vgl. Langer 1984). *„(Jeder Eindruck ist ein Mitschwingen der in unser Inneres führenden Ausdrucksgebärde eines erlebten Dinges. Die erinnerten Gebärden wieder werden nach außen projiziert und finden dort ein Mitgehen, Mitschwingen, sobald eine entsprechende Gebärdenkraft aufnahmebereit ist. Den Eindruck aufnehmend, wird sie ihn ihrerseits wieder ihrem Innern, ihrem Ich einverleiben, ihn zur Erinnerung verarbeiten und bis zur gelegentlichen Wiederveräußerung aufbewahren. (...) Dem Tänzer wird im Vollerleben der Gebärdenwandlung diese Einheitlichkeit und das unendliche Weiterschwingen dieses Geschehens klar bewußt. Nur so ist es ihm möglich, inmitten des verwirrenden Wechsels der Eindrucks- und Ausdrucksakkorde den freien Blick zu bewahren.)(...)“ (Laban 1922, 52)*

phänomenalen Eigenarten und Identitäten und bringt diese in einer individuellen Selbst-Gestaltung zum Ausdruck (Vgl. Laban 1922, 21).

„Und zwar soll es Erdentanz sein, ein Leib, der die seiner sinnesscheinbaren Form innewohnende Geistseelenform, die allüberall waltende Spannkraft, als Ausdrucksmittel gebraucht. Der Gedanke der Spannung muß auch noch beleuchtet werden. Der Tänzer stellt sich dabei kein Seil, keinen Strick, keinen stacheligen Stern vor (...) sondern ein zusammenklingendes Sichwahrnehmen, Sichfühlen, Sichbetasten, Sicherleben aller unendlichen Wandelformen und Wandelmöglichkeiten der Welt untereinander. Aus diesem Allgeschehen entspringt dann ein sinnlich Wahrnehmbares, eine Seinsform, die ich in diesem Werk Ballung nenne. Diese Ballung entsteht, dauert, vergeht und zeugt durch dieses Spannungsspiel das Empfinden Zeit-Raum-Kraft oder Ähnliches.“ (Laban 1922, 6)

In diesem Zusammenhang drücken die Begriffe der Spannung und Ballung Labans Überzeugung aus, dass der Mensch Erscheinungen und Erfahrungen „vollbewusst“ wahrnehmen kann (Vgl. Laban 1922, 7). Er charakterisiert damit ein Bild vom Menschen, der den „tänzerischen Sinn“, sein Wahrnehmungs- und Erkenntniszentrum, in sich selbst erlebt und differenziert, um eine „Vollbewusstheit“, eine Einheit von verstandes- und gefühlsmäßigen und körperlichen (willensmäßigen) Teilerkenntnissen, zu erreichen. Laban hebt hier hervor, dass eine erlebte und erkenntnisorientierte Selbst- und Welterfahrung dann einseitig bleibt, wenn nur Teilbereiche der menschlichen Erkenntnisformen berücksichtigt und verwirklicht werden. Erst durch die Differenzierung eines plastischen Sinnes entstehen nämlich Bewegungsgefühl, Bewegungsverstand und Bewegungsharmonie, die den Menschen zum „Vollerleben“ seiner Umwelt befähigen.

„Kein Mensch vermag nur durch den Verstand oder nur durch Empfinden oder Gefühl dem wahren Sinn der Dinge nahe zu kommen. Ist aber Körper, Seele und Geist in gleicher Weise dem Eindruck entgegengespannt, so entsteht in unserer Wahrnehmung eine Gewißheit über die Dinge der Welt, die hoch über dem trügerischen Schein steht, den die Natur den einzelnen Teilzentren unserer Psyche bietet. Daher das vergebliche Bemühen, durch abstraktes Denken oder andere Teilbesonderheiten unseres Ichs das Wesen der Welt zu erfassen. Es ist nicht die Natur, die uns betrügt, wenn wir nach Entfaltung aller denkerisch-logischen Kräfte, aller Empfindsamkeit und aller Gemütsstärke vor einem Rätsel stehen. Ebenso ist es nicht die Natur, die trügt, wenn unser Gemüt in der Aufwallung seiner Kräfte ein Ding oder Geschehen beurteilt, welches Urteil vom nachprüfenden Verstand als falsch befunden wird. Es ist unsere unvollkommene Einstellung, durch die uns nicht Klarheit werden kann. Mit nur einer Teilkraft unseres Wesens können wir auch nur einen Bruchteil des Betrachteten erfassen.“ (Laban 1922, 22) ²⁸⁹

²⁸⁹ Laban unterteilt hier das Tänzerleben des Menschen, das zur Bewusstheit und „Ganzheit“ führt, in acht Stufen verschiedener Bewusstseinsverfassungen. „0. Unbewußtheit. 1. Das einfache Sein wird bewußt. 2. Es entschleiern sich als erfüllt von dem zweiseitlichen (im Original kursiv) Gegensatz zwischen Sympathie und Antipathie. 3. Wahrnehmbar wird es auf dreierlei (im Original kursiv) Art: als Gedanke, Gefühl und Gewalt. 4. Es scheidet sich in viererlei (im Original kursiv) grobstofflich wahrnehmbare Unterschiede des Spannungszustandes. 5. Es sind fünf (im Original kursiv) Arten von auffallenden Sinneseindrücken, die darüber berichten. Damit ist die normale Reihe der Komplikationen der Auffassung beendet. Weiter bis zum Erfassen einer unendlichen Variabilität des Seins führen die Stufen: 6. Es werden die drei abstrahierten Wahrnehmungsarten: Denken, Fühlen und Wollen in bewußte und unbewußte Unterteilungen gespalten und daher eine Sechsteiligkeit (im Original kursiv) des Bewußtseinsakkords erzielt. 7. Es wird das Ich in sieben (im Original kursiv) wahrnehmende Ichteile gespalten. (Die indische Philosophie spricht jedem derselben einen eigenen realen Körper zu.) ∞ Nach einer immer weiter fortschreitenden Komplikation (oder Differenzierung) wird die unendliche Wandelbarkeit des Seins erkannt.(...) Dieses Schema soll nicht etwa eine Reihenfolge im Sinne der Entwicklung zeigen. Es ist nur das Symbol der gesetzmäßigen Verschiedenheit der Bewußtseinsverfassungen. Der unverbildete Mensch steht auf keiner dieser Stufen. Er steht gleichsam in der irrationalen Mitte (...). Er verwebt von diesem Standpunkt aus alle Anschauungsmöglichkeiten in einem einzelnen Bewegungserleben (einer Stellung, Form, Geste, einem Laut, Begriff, Gedankengang etc.).“ (Laban 1922, 4-5)

Laban spricht hier eine Unterteilung der Psyche an, die sich in der Typologie von Jung und seiner Betrachtung der verschiedenen Bewusstseinsaspekte wieder findet (Vgl. Jung 1993).²⁹⁰ Neben den elementaren Einstellungen von Introversion und Extraversion gibt es nach Jung vier Funktionen des Bewusstseins, die er als Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren bezeichnet. Jung ist damit in der Lage, den gesamten Zuschnitt des menschlichen Bewusstseins und seine Orientierungsart gegenüber der inneren und äußeren Welt zu beschreiben. Da das Ich über psychische Energie verfügt, die in jede der vier Funktionen geleitet werden kann, gelingt eine volle Entfaltung des Bewusstseins nur, wenn alle Teilbereiche gleichermaßen eingesetzt und differenziert werden (Vgl. Jung 1993, 113). Die Wahrnehmungsfähigkeit über die Sinne wird dabei als Empfinden bezeichnet, während das Denken die Fähigkeit zur Benennung und Verknüpfung des Wahrgenommenen mit anderen Dingen, zur Interpretation und letztendlich zum Wissen beschreibt. Das Fühlen ist im Gegensatz zum reinen Affekt eine Wertfunktion, die den Phänomenen oder Inhalten einen Wert erteilt oder einen wertenden Standpunkt und eine Perspektive ihnen gegenüber einnimmt. Eine vollkommene Bewusstwerdung ist grundsätzlich aber auch ein schöpferischer Vorgang und umfasst deshalb mehr als die Reproduktion und Verarbeitung äußerer und innerer Wahrnehmungsprozesse. Dazu ist eine Differenzierung der vierten Funktion, die Jung als Intuition bezeichnet, notwendig (Vgl. Samuels 1991, 224-227).

*„Diese ist eine Wahrnehmungsfunktion, welche das Sublimale erfasst, nämlich die mögliche Beziehung zu Objekten, die nicht im Blickfeld erscheinen, und die möglichen Wandlungen in Vergangenheit und Zukunft, über welche das Objekt keine Aussagen macht. Intuition ist ein unmittelbares Innwerden von Zusammenhängen, welche von den drei anderen Funktionen im Moment der Orientierung nicht festgestellt werden können.“ (Jung 1967, 143)*²⁹¹

Jung ist in diesem Zusammenhang der Auffassung, dass die typologischen Gegensätze der Funktionen im Prozess der Individuation aufgehoben werden und miteinander verschmelzen. Diese Entfaltung des Selbst umfasst dann gleichzeitig eine Differenzierung und Stärkung der vier bewussten Funktionen Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren.

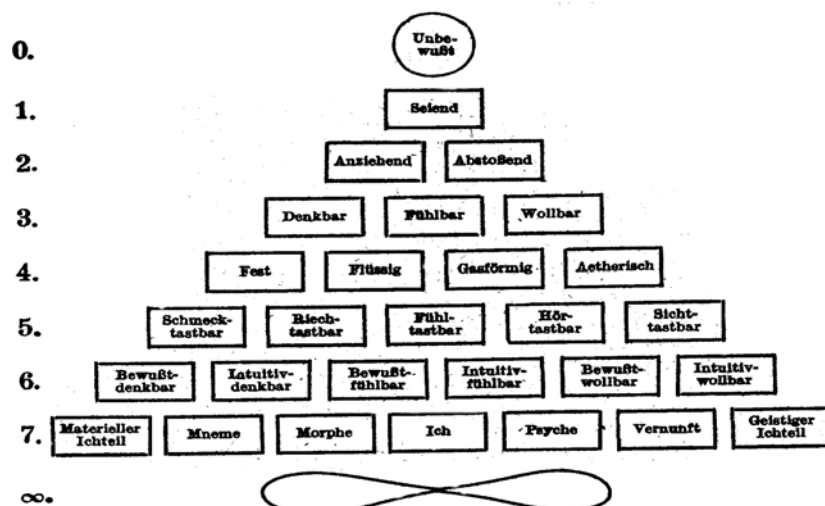


Abb. 4: Die verschiedenen Bewusstseinsverfassungen (Laban 1922, 5)

²⁹⁰ Laban beschreibt hier zunächst die Funktionen des Denkens, Fühlens und Empfindens.

²⁹¹ „Die I. (Intuition, d.V.) ist diejenige psychologische Funktion, welche Wahrnehmungen auf unbewußtem Wege (im Original kursiv) vermittelt. Gegenstand dieser Wahrnehmung kann alles sein, äußere und innere Objekte oder deren Zusammenhänge. (...) Die I. ist eine Art instinktiven Erfassens, gleichviel welcher Inhalte. (...) Die intuitive Erkenntnis hat daher ihren Charakter von Sicherheit und Gewißheit, der Spinoza vermochte, die >scientia intuitiva< für die höchste Form der Erkenntnis zu halten. (...) Die I. ist neben der Empfindung ein Charakteristikum der infantilen und primitiven Psychologie. Sie vermittelt dem Kinde und dem Primitiven gegenüber dem stark hervortretenden Empfindungseindruck die Wahrnehmung der mythologischen Bilder, der Vorstufen der Ideen (im Original kursiv) (...). Die I. verhält sich kompensierend zur Empfindung und ist, wie die Empfindung, die Mutterstätte, von wo sich Denken und Fühlen als rationale Funktionen entwickeln.“ (Jung 1993, 152-153)

*„Jung stellte sich vor, daß die Funktionen eine physiologische Basis besitzen, die ihrerseits eine psychische Komponente enthält, die teilweise der Kontrolle durch das Ich untersteht. Bis zu einem gewissen Grade kann der Mensch seine Funktionsweise frei wählen, die Grenzen sind aber vermutlich angeboren. Niemand kann auf eine der vier Funktionen verzichten; sie sind dem Ichbewußtsein inhärent. Aber der Gebrauch einer bestimmten Funktion kann zur Gewohnheit werden, durch die die übrigen Funktionen ausgeschlossen werden. Eine ausgeschlossene Funktion wird nicht trainiert, bleibt unentwickelt, infantil oder archaisch, sie ist möglicherweise vollkommen unbewußt und nicht in das Ich integriert. Es ist aber möglich, jede Funktion zu differenzieren und innerhalb gewisser Grenzen zu integrieren.“ (Samuels 1989, 125)*²⁹²

In dieser Hinsicht ergibt sich eine direkte Verbindung zwischen Jung und Laban, der die umfassende Entwicklung der vier psychischen Teilbereiche im Tanz als „Vollbewusstheit“ bezeichnet (Vgl. Laban 1922, 22). Ein Erleben der Welt und des Selbst ist daher nur durch eine harmonische Verschmelzung und bewusste Kontrolle über die vier psychischen Funktionen möglich. Die Vollbewusstheit als Quaternität unterstützt in dieser Hinsicht das „Vollerleben“ und die „Vollerkenntnis“, die der Tänzer in seinem „tänzerischen Sinn“ zum Ausdruck bringt.

„Erst wenn Verstandes, Gemüts- und Willenserkenntnis vom Tänzer als plastische Spannung zusammengefaßt wird, entsteht in seinem Inneren diejenige Bejahung der Welt, die ohne Rätsel und ohne Zweifel das innere Gleichgewicht der Befriedigung gewährt, die man Vollerleben nennen kann. (...) Im Menschen ist Tanz als tänzerische Vollbewußtheit, als Kunst, stärkstbetont. (...) Damit ist nicht gesagt, daß diese Vierheit die Unendlichkeit erschöpft. Unsere Aufgabe an dieser Stelle ist bloß, die Vorstellung des Tänzers über die menschlich wahrnehmbaren Arten der Verwandlungen oder Ballungen der Gebärdenkraft zu charakterisieren. Ferner ist es Absicht, die typische Stellung des Tänzers Mensch in dieser Akkordik anzudeuten, um der Besprechung der unendlichen Gesamtheit seiner Eigenschaften eine Grundlage zu geben.“ (Laban 1922, 23, 69)

Laban richtet sich hier insgesamt gegen eine reine Verstandeserkenntnis, wie sie in der Wissenschaft und der abstrakten Forschung gefördert wird, eine mystische, verklärende Gemütskenntnis und eine einseitige, körperorientierte Willenserkenntnis:

„Physikalische und physiologische Kräftewirkungen der Körperbewegung lassen uns die rein körperliche Erkenntnis erleben. (Wohl bemerkt, der Körperbewegung und nicht des Tanzes, denn der Tanz ist Gebärde, also Synthese von Körperspannung, Gemütsregung und Vorstellung. (...)) Es geht aus dem Vorangegangenen hervor, daß wir die als Willenserkenntnis bezeichnete Form unseres Erlebens als eine ebenso einseitige und mangelhafte betrachten, wie eine ausschließliche Gefühlserkenntnis oder Verstandeserkenntnis.“ (Laban 1922, 24)

Als Synthese des „Wollens, Fühlens und Wissens“ (Vgl. Laban 1922, 81) und als „symbolischen Erkenntnisakt“ stellt Laban diesen einseitigen Erkenntnisformen deshalb den Tanz gegenüber.

„Jede Mitteilung und jede Wahrnehmung ist symbolische Darstellung. Was wir sehen, hören, betasten, erscheint uns als das Abbild einer inneren Formspannung, die in dem wahrgenommenen Gegenstand lebt. Diese seine innere Form ist für uns nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmbar, sondern nur durch Vermittlung seiner äußeren Körperspannung, die wir besehen, betasten, behören. In uns entsteht die gleiche innere Formspannung wie im wahrgenommenen Gegenstand, durch Vermittlung unserer Sinne, die das Abbild seiner äußeren Körperspannung in unserem Inneren erwecken und verwirklichen. So wird uns der betreffende Vorgang bewußt, gleichgültig, ob diese Bewußtheit ein Gedanke, ein Gefühl, oder ein Wollen ist. Ein inneres (im Original kursiv) Symbol, Erlebnis, ist entstanden. (...) Das Symbol hat Erregungskraft, Spannung in sich. Es hat die Fähigkeit, durch den sinnlichen Eindruck seiner Form eine

²⁹² Die verschiedenen typologischen Einstellungen entdeckt Jung hier empirisch psychologisch, die Zahl „Vier“ hat für Jung aber eine symbolische Bedeutung. Sie drückt die polare Ganzheit des Selbst aus (Vgl. Jung 1993, 181; Vgl. Jaffé 1995, 240). „Jung nennt die problematische Funktion die inferiore Funktion (im Original kursiv); dieser Bewußtseinsbereich ist es, der einem Schwierigkeiten macht. Andererseits enthält die inferiore Funktion – die zum größten Teil im Unbewußten verbleibt – ein beträchtliches Wandlungspotential; dies kann durch das Bemühen verwirklicht werden, die Inhalte der inferioren Funktion ins Ich-Bewußtsein zu integrieren. Diese Verwirklichung der inferioren Funktion ist ein Hauptelement der (...) Individuation, weil es dadurch zu einer >Abrundung< der Persönlichkeit kommt.“ (Samuels 1991, 226)

Erregung auszulösen. Der Tänzer hat die „sprechende“ Macht seiner Gebärde auf ein Liniengefüge übertragen indem er es den in seiner Gebärde wirkenden Spannungen ähnlich schuf. Ebenso sehen wir in Gegenständen, die im Umriß oder in ihren Formspannungen bestimmten menschlichen Gebärden (Begriffsgebärden, Gefühlsgebärde oder Körpergebärden) ähnlich sehen, Symbole der Erregung, die diesen Gebärden innewohnt.“ (Laban 1922, 34-35)

Die vierte Funktion der Intuition beschreibt Laban folgendermaßen:

„Wachsamen Sinne sind dem Skelett eingebaut. (...) Eine märchenhafte Eigenwelt von Spannungen, deren Sammelname Phantasie ist, entsteht aus den erfahrenen und geahnten Eindrücken. Die Gebärdenkraft – in sich aktiv und elastisch, männlich und weiblich zugleich, seit Urzeiten im androgynen Gott symbolisiert – schafft die tausendfältigen Rhythmen dieses geheimnisvollen Festes, das Urbild des Tanzes. Sichselbstumkreisen, ein Umsprudeln der Hemmungen durch die Kraft, der Kraft durch die Hemmungen, Leben, ist der tiefste Sinn, das tiefste Symbol des Tanzes. Tanz muß unserer bedeutendsten menschlichen Eigenschaft, der Phantasie, Nahrung und Ausdruck bleiben, und darf nicht dem Verstand oder einem sonstigen Teilwirken unseres Ichs dienstbar werden. Es gibt Geheimnisse für den Verstand, Geheimnisse für die führende Seele, Geheimnisse für die Gewalt in uns. Aber die Phantasie kennt keine Geheimnisse. Alles ist ihr Quell ewigen Lebens. Die Phantasie ist der Kern unseres aufnehmenden Sinnes, die Willführvernunft unseres Ichs.“ (Laban 1922, 98)

Ebenso wie der Begriff der Intuition von Jung umfasst Labans Begriff der Phantasie ein instinktives Erkennen und Verarbeiten von Impulsen über die im Körper vorhandenen Urinstinkte oder Urerfahrungen, die eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft und zwischen individueller Persönlichkeit und kollektiver Menschheitsgeschichte herstellen. Laban beschreibt diese Beziehung zwischen Körpergedächtnis und Intuition und ihrer tieferen Bedeutung in der Art, dass die Erinnerung (Regression) an frühere Gefühle, Bewegungen und Körperzustände mit einer Erwartung (Progression) von kommenden Bewegungsideen, Bewegungsabsichten und Bewegungsgefühlen (Vgl. Laban 1922, 71) verknüpft wird.²⁹³

Die Beispiele von Kinder, Paarungs- und Kriegstänzen führt Laban hier als Beispiele dafür an, dass eine Integration von körperlichen und seelischen Funktionen gelingen kann, indem bevorstehende Aktivitäten, Bewegungen und Gefühle im Tanz gleichsam vorweggenommen werden und dadurch eine spielerische Auseinandersetzung mit ihnen stattfindet (Vgl. Laban 1991, 90). Laban unterstreicht damit die Bedeutung von Phantasie und Intuition für die Individuation und die Persönlichkeitsentwicklung im und durch den Tanz.

„Es scheint, als ob sich in einem „kollektiven Gedächtnis“ gewisse Urinstinkte bewahrt haben, die von Menschen benötigt wurden, die in Urwäldern lebten. In der heutigen Zeit werden solche Instinkte nicht mehr gebraucht, der Mensch des Industriezeitalters kann im Leben zurechtkommen, ohne sich hinter symbolischen Verhaltensformen verstecken zu müssen. Manchmal lassen sich jedoch diese Urinstinkte nicht unterdrücken und treten in der symbolischen Gestik eines Tanzes in Erscheinung. (...) Der Mensch besitzt mehrere Schichten von angeborenen Instinkten in seinem Körpergedächtnis, und jede von ihnen findet Ausdruck in besonderen Bewegungsformen. Die tiefsten Schichten dürften von animalischen Impulsen widergespiegelt werden, während der Mensch und die menschliche Bewegung jüngeren Schichten des „kollektiven Gedächtnisses“ entspringen. Ältere Schichten sind im großen und ganzen vergessen, auch wenn sie manchmal versuchen, ans Tageslicht zu gelangen. Der moderne Tänzer versucht, alle Ebenen der menschlichen Psyche zu umfassen. Dies erklärt die befreiende und deshalb wohltuende Wirkung dieser Art des Tanzens auf Menschen, bei denen die verschiedenen Persönlichkeitsschichten aus dem Gleichgewicht geraten sind.“ (Laban 1991, 90-91)

²⁹³ „Immer ist im „Seelischen“ Absicht, Gefühl und Idee untrennbar vereint, im „Mechanischen“ Anspannung und Abspannung, Steigen und Fallen. Aber auch „Mechanisches“ und „Seelisches“ ist restlos verwoben. Die Unterscheidung ist nur durch begriffliches Zergliedern und Gegenüberstellen möglich, ist aber an sich vollkommen unreal, da sie niemals wahrgenommen werden kann, folglich nur der Phantasie des Verstandes entsprungen ist. (...) In der „Verdichtung“ von Spannungsteilen zu Tanzbegriffen, die wir hier versuchen, sind alle Bezeichnungen wie „mechanisch“, „geistig“, „Wollen“, „Fühlen“, „Wissen“ vorbehaltlich zu verstehen, und der geschilderte Vorgang, sei es nun Muskelkontraktion oder Gefühlserregung ist zumindest in der Phantasie am besten aber körperlich vollbewußt mitzuerleben.“ (Laban 1922, 72)

Diese Innensicht von Bewegungsimpulsen und Bewegungserfahrungen und ihre lebensweltliche Einbindung sind demnach elementare Lebensäußerungen, die nicht nur ein dialogisch angelegtes psychisches Verhalten des Menschen zu sich selbst und seiner individuell erfahrenen Lebenswelt begründen, sondern die auch „leibökologische“ Zielrichtungen darstellen, die ein Individuum mit anderen Menschen teilt. Die von Laban angesprochenen Körpererinnerungen oder Körperspuren, die durch eine Bewegungsmeditation oder leiborientierte Bewegungsverfahren erfahren werden, stellen deshalb neben der Erfahrung einer leib-seelischen Einheit und der intentionalen Ausrichtung auf eine Umwelt auch das Erleben einer leib-seelischen Gesundheit dar (Vgl. Schleske 2001, 215-216).

„Eine Reihe von Lernvorgängen und Entwicklungsperspektiven können sich bei der Bewegungsmeditation dabei auf eine fruchtbare Weise ergänzen:

- *Intensive Wahrnehmungen der eigenen Leiblichkeit und Erfahrungen von Leistungsfähigkeit, Wohlbefinden und Frische;*
- *Konzentrationsfähigkeit und kreative Gedankengänge;*
- *Zustände von ungeteilter Hingabe an den kompetenten Handlungsvollzug im Hier und Jetzt, die einen stress- und angstfreien Erfahrungsraum schaffen;*
- *psychophysiologisch begründete Entspannungszustände und Entspannungsfähigkeiten, die ein positives Selbstbild bekräftigen;*
- *eine innere Dialogfähigkeit und der umsichtige Umgang mit Gedanken, Bildern und Emotionen, die u.a. eine konstruktive Konfliktbewältigung ermöglichen;*
- *die Bereitschaft und Fähigkeit, aufgeklärt und gelassen die geistigen Negativpotenziale im eigenen Bewusstsein zu verarbeiten, also auch dem je eigenen „Schatten“ zu begegnen;*
- *Erfahrungen einer intensiven Verbundenheit mit dem Partner, mit der umgebenden Welt, mit der „Natur“.*“ (Schleske 2001, 216-217)

In dieser Hinsicht ermöglichen die im individuellen Erleben verankerten „Grunderfahrungen“, „Erfahrungen einer Verbundenheit mit dem Lebensgrund“, strukturierte Wahrnehmungen, Gedanken und Gefühle, die nicht analytisch zerteilt werden, sondern sachlogisch miteinander zu einer „Ganzheit“ verwoben werden. Die Bewegungsmeditation und ihre „transzendente Funktion“ richten sich deswegen gegen ein einseitig orientiertes, aggressives, machtorientiertes und geltungsbedürftiges Ich-Bewusstsein und eröffnen somit die Möglichkeit, durch eine symbolische Synthese zu einem geistigen und gefühlsbezogenen Mittelpunkt überpersönlicher Wertorientierungen vorzustoßen (Vgl. Schleske 2001, 217; Vgl. Samuels 1991, 221).²⁹⁴ In diesem Sinne werden durch eine Bewegungsmeditation Wechselbeziehungen zwischen Körper, Psyche und Geist hergestellt, die Vorgängen im Bewusstsein den Zugang zu einer selbstreflexiven Auseinandersetzung und ihrer Bewältigung eröffnen. Das distanzierte Nachdenken, das Loslassen und die Achtsamkeit können hier zu einer Persönlichkeitsentwicklung und zur Verwirklichung des Selbst durch das „Transzendenzbewusstsein“ führen (Vgl. Schleske 2001, 221).

„Wir sind auch bei der Bewegungsmeditation in der Lage, charakteristische Egoorientierungen und egobezogene Motivationen zu durchschauen und dann auf egoistische oder auch ängstliche oder aggressive Handlungen zu verzichten. Auf dieser Grundlage können wir sogar unsere Selbst- und Situationswahrnehmungen in einer konstruktiven Weise verändern. Das Ergebnis ist nach DEATHRAGE eine Freisetzung von positiven geistigen Energien, die uns auch dazu befähigen, bewusster und

²⁹⁴ „Die transzendente Funktion ist ein Bindeglied zwischen realen und imaginären oder rationalen und irrationalen Daten und überbrückt so die klaffende Lücke zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten (...). Indem sie zu beiden in kompensatorischem Verhältnis steht, macht die transzendente Funktion es These und Antithese möglich, sich auf gleicher Ebene zu begegnen. Beide zu vereinen ist eine metaphorische Feststellung (nämlich das Symbol) imstande, die Zeit und Konflikt transzendiert (...) und die Möglichkeit zu einer neuen Synthese bietet (...). Es sei also die Gestalt eines spezifischen Symbols hinsichtlich seiner einzigartigen Bedeutung zu analysieren, statt es als höheres Urteil oder Grund zur Selbstgratulation zu betrachten. Aus teleologischer Sicht behauptete Jung (...) daß die transzendente Funktion nicht ohne Ziel und Absicht vorgeht (...). Sie spielt eine bedeutende Rolle für die Anregung des Gewissens (...) und liefert eine nicht nur rein persönliche Perspektive. Sie überrascht durch Vorbringen einer möglichen Lösung, oft wie von einer objektiveren Position aus.“ (Samuels 1991, 221-222)

engagierter in der Gegenwart aufzugehen. Durch die Achtsamkeitsmeditation wird eine typisch menschliche geistige Instanz ausgebildet: das ‚Beobachterselbst‘: Mit Hilfe dieses Beobachterselbsts können wir uns mit den ‚ruhigen und friedvollen Aspekten‘ unseres Geistes und mit einem ‚psychisch stabilen Zentrum‘ identifizieren (...). Die daraus erwachsende Souveränität und spontane Distanzierungsfähigkeit ermöglicht es uns dann z.B., Egoaktivitäten in den verschiedenen Lebenssituationen zu durchschauen und auf dieser Grundlage einen konstruktiven Entwicklungsschritt zu machen (...).“ (Schleske 2001, 222) ²⁹⁵

In diesem Zusammenhang zielt beispielsweise auf der Grundlage von intensiven Körper- und Naturerfahrungen ein meditatives Gehen und Laufen darauf ab, ein „ökologisches Bewusstsein“ zu schaffen, das zu wertorientierten Identifikationen mit sich selbst als einem menschlichen Lebewesen führt. Körpererfahrungen als Naturerfahrungen eröffnen daher einen Bewegungs-Weg der Meditation und der Wahrnehmung eines nicht materiellen und nicht dualistischen Menschen- und Weltbildes. Der Weg über die Bewegungsmeditation schließt hier auch die Fähigkeit und Bereitschaft ein, sich mit den archetypischen Stufen des Schattens, von Anima und Animus und des Selbst auseinander zu setzen und sie bewegungsmeditativ zu verarbeiten. Aus der Begegnung mit diesen archetypischen Mustern und einer bewussten Interaktion mit den kollektiv-historischen Bildern zeichnet sich neben den unmittelbar anerkannten Lebensgrundlagen des Ich-Bewusstseins und der individuellen Individuation ein Weg ab, der das Individuum in eine leibliche und unauflösliche Beziehung zur Welt und zur Gemeinschaft mit der Welt versetzt und aus dem sich ökologische Wertorientierungen ergeben (Vgl. Schleske 2001, 27-228).

„Im Verlauf einer Übungseinheit von ca. 30-45 Minuten kann es immer wieder eine bestimmte Abfolge von unterschiedlichen Bewusstseinszuständen geben, die dann auch diskutiert und gemeinsam aufgearbeitet werden. Beispielsweise:

- *Eine bewusste Ego- und Reinigungsarbeit als Grundlage für Entspannung und ein angenehmes ‚Abschalten‘: Den Teilnehmern wird zunächst empfohlen, sich auch für ihre Alltagsprobleme zu öffnen und mögliche überraschend auftretende kreative Problemlösungen zuzulassen.*
- *Eine öffnende Zentrierung der Aufmerksamkeit auf die Natur oder anwesende Laufpartner kann intensive Verbundenheitsgefühle wecken.*
- *Je nach den persönlichen Leitbildern und überpersönlichen Wertorientierungen oder ‚Weltanschauungen‘ kommt es dann zur Öffnung von konstruktiven Sinndimensionen. Was allerdings unentbehrlich ist und auch angesprochen wird: Der Weg in die eigenen Tiefen und zur Einheit des Geborgenseins mit allem, was uns umgibt.*

Der eigentliche Übungsweg umfasst das Angebot einer relativ großen Anzahl von verschiedenen geistigen Zentrierungsübungen, mit denen vor allem im Anfangsstadium experimentiert wird, bis sich allmählich ein individuell ‚maßgeschneiderter‘ Übungsverlauf herausbildet. Es besteht dabei die Möglichkeit, zwischen fünf verschiedenen Übungsdimensionen zu wählen:

- *‚Verschließende‘ sich nach ‚innen‘ wendende Zentrierung: Übungen zur Atemzentrierung, zur sensiblen Körperwahrnehmung, zum achtsamen und distanziert beobachtenden Umgang mit den eigenen Gedanken, Empfindungen und Gefühlen oder Bildern.*
- *eine nach ‚außen‘ gerichtete Zentrierung entweder auf die umgebende Natur oder auf einen oder mehrere Laufpartner.“ (Schleske 2001, 228-229) ²⁹⁶*

²⁹⁵ „Auch die Kognitions- bzw. Bewusstseinsforscher VARELA/THOMPSON/RÖSCH stellen auf der Basis ihres systemischen Denkansatzes Vernetzungszusammenhänge her zwischen a) der Achtsamkeitsmeditation und einer aufgeklärten Überschreitung des verengten Ego-Bewusstseins, b) der Krise der westlichen Gesellschaftsentwicklung durch die dualistische Objekt-Subjektrennung in der Entwicklung der Wissenschaften und deren Missachtung der menschlichen Erfahrungswelt und c) zwischen dem meditativen Reifungsweg und einer ‚Ethik des Erbarmens‘ bzw. einer lebensbejahenden ‚Kultivierung des tätigen Mitgefühls für alle Lebewesen‘ (...).“ (Schleske 2001a, 223)

²⁹⁶ „Das ‚meditative Laufen‘ bzw. Gehen wird zunächst nicht (im Original kursiv) mit einem religiösen Reifungsweg verbunden, weil Formen einer entspannten und entspannenden Bewegungsmeditation grundsätzlich auch mit dem Weltbild des materialistischen Rationalismus oder Atheismus- beispielsweise über das Gesundheitsmotiv – kompatibel sind.“ (Schleske 2001, 229)

In dieser Hinsicht betrachtet Laban den Tanz als ein Medium zur Entfaltung des Selbst, welches die Spaltung in die analytisch getrennten Bereiche von Körper, Verstand und Gefühl in einer intellektualisierten Welt auflöst und durch die Verschmelzung von inneren und äußeren Eindrucks- und Ausdrucksspannungen²⁹⁷ überwindet.

„Was der tänzerische erkennende Sinn aus einer Gebärde lesen kann, ist noch weit mehr als die Unterscheidung der zweipoligen Bestandteile eines Gebärdenakkordes. Bei scharfer Aufnahmefähigkeit ist es möglich, den ganzen Bewußtheitsinhalt einer Erscheinung aus der ersten Gebärde, aus einem ersten Erklären, aus dem ersten Gedanken, der einem entgegenschwingt, zu erfassen, zu erleben. Unter Umständen erfaßt man in dieser so außerordentlich kurzen Zeitspanne sogar noch mehr: den ganzen Bewußtheitsinhalt der ganzen Umgebung, ja, der Menschheit überhaupt. (...) Auch das sogenannte Unterbewußtsein ist Bewußtheitsinhalt. Der Tänzer ist überzeugt, daß es kein Unterbewußtsein gibt, sondern nur eine mehr oder weniger geordnete Masse von Erfahrungen, mag man sie nun persönlich gesammelt haben oder durch Vererbung, oder durch jenen Vorgang, den wir Ahnung nennen, besitzen. (...) Der Gesamthalt des menschlichen Erfahrungsschatzes klingt bei jeder (im Original kursiv) Gebärde mit: aber nur die meist dreidimensional betonten Teile dieses Gesamthalts werden klar sichtbar, hörbar oder fühlbar für den anderen. Die Bewußtheit des Einzelnen fällt mit der Bewußtheit des ganzen Kosmos zusammen.“ (Laban 1922, 57)

Dieses Tanzen kann nach Schleske hier als „Zur-Mitte-Gehen“ oder auch als Suchbewegung des „Unter-Wegs-Seins“ beschrieben werden, die beide Beziehungen zur Natur oder zur Einheit mit dem Kosmos herstellen.

„Ek-stase und En-stase, die Bewegungen des Sich-Ausdehnens und des Sich-ins-Innerste-Zurückziehens stehen in einer eindeutigen Beziehung zur Mitte und enthalten dabei die widersprüchlichen Elemente des aktiven Ergreifens durch die Bewegung und des passiven und hingebungsvollen ‚Lassens‘ bzw. ‚Geschehenlassens‘. In unserer ‚Kultur des (fast) alles Machbaren‘ ist die zweite Stufe des Zulassens von besonderer Bedeutung, zumal erzwungene Bewegungsübungen in der Regel zu Versteifungen und Verkrampfungen führen. Die rhythmischen Wiederholungen von Schrittfolgen und Bewegungsmustern, z.B. bei Labyrinthtänzen, Spiraltänzen, Pilgertänzen oder Mondtänzen dienen dabei nicht nur einer Lockerung, sondern auch einer Vertiefung von inneren Bildern bis hin zur völligen Identifizierung.“ (Schleske 2001, 230)

Über die eigene Leiblichkeit²⁹⁸ eröffnet sich in der tanzenden Bewegung die Sinnsuche, das Erleben von Spannungsgesetzen und der Weg zur individuellen Bewusstheit, wenn die innere und die äußere Natur im sinnlich-tänzerisch-reflexiven Bewegungsvollzug erfahren werden. Wenn hier archaisch-kosmische Bezüge, die Grundsymbole der Menschheitsgeschichte und die Urbilder der Seele in eine Verbindung mit individuellen Lebensstilen und Lebenseinstellungen gebracht werden,

²⁹⁷ „Der Mensch nimmt die Umwelt durch den tänzerischen Sinn wahr. Diesen tänzerischen Sinn spaltet man für gewöhnlich in Sinnesorgane, deren Mannigfaltigkeit keineswegs durch die Einteilung in die üblichen fünf Sinne voll erschöpft ist. Wir können Gesicht, Geruch, Geschmack, Gehör und Tastsinn noch eine ganze Reihe weiterer Sinne beifügen, wie etwa den Gleichgewichts- und Bewegungssinn, oder auch den Sinn zur Aufnahme von Gedankenströmen. Diese und alle weiteren Unterteilungen (...) können aber (...) einfach mit den bekannten fünf Grundsinnen zusammen als einheitlicher ‚Sinn‘, als der für die Aufnahme der Umweltgebärden empfängliche tänzerische Sinn betrachtet werden. (...) Wichtiger als die physiologische Einteilung dieses einheitlichen Wahrnehmungssinnes nach Sinnesorganen ist dem Tänzer die in der seelisch-körperlichen Anlage des Aufnehmenden begründete Unterteilung. Er findet hier gleichzeitig reiche Anregungen zur Vollentwicklung seines Innenlebens und unerschöpfliche Quellen der Gebärdengestaltung in der Kunst. Der Aufnehmende wird bewegt und zwar körperlich bewegt durch Spannungen der Umwelt, die sich ihm gleichsam fremd, feindlich, gegenüberstellen, deren Wesen an seine Sinne stößt und ihn zwingt, seine Eigenspannungen mit den eindringenden zu messen. (...) Diese Beherrschung oder die Abwehr fordert seine Eigenbewegtheit heraus; er wird gezwungen, sich den Dingen zu nähern, vor ihnen zu fliehen, sie zu betasten, sie heranzuziehen oder sie wegzustoßen. Er wird bewegt (im Original kursiv).“ (Laban 1922, 44-45)

²⁹⁸ Laban bezieht sich hier in seiner „Leibphänomenologie“ auf das sinnliche Erfassen einer Umwelt: „Was von Auge, Ohr oder Verstand wahrgenommen wurde, zergliederte die überbildete Intellektualsentimentalität augenblicklich in begriffliche und stimmungsmäßige Teilformen, so daß nur in den seltensten Fällen ein starker, plastischer Formeindruck zustande kam. Man konnte nicht mehr sehen, hören, begreifen, geschweige denn plastisch empfinden. Und nur aus diesem Empfinden heraus läßt sich die Welt erkennen und das Leben beherrschen. (...) Plastisch empfundene Bilder belehren, bewegen und erregen uns, bringen uns Bildung. (...) Es ist das plastisch Greifbare, das jedermann im Gedächtnis haften bleibt und eine Welt von Erfahrungen, Weisheiten und Gefühlen im Bild verschmelzend unseren Tatwillen erweckt. So ist es mit allem wirklich Erfassten. Eine Blume, ein Mensch, ein Bergschatten über einem Tal; eine Wolkenbildung, eine Flamme, der Schwung eines Vogels, ein Gefühlslaut, ein Gedanke, sie alle vermitteln uns als plastisch erfaßte Bilder und Bewegungsformen den kurz zusammengefaßten Wesensinhalt, das Gleichnis der ewig waltenden Gebärdenkraftwellen. Wir lesen aus ihnen Schönheit, Rhythmus, Kampf, Ausgleich und alle anderen großen Akkorde des Daseins.“ (Laban 1922, 131)

können mit der Entfaltung und Stabilisierung des Ich-Bewusstseins auch ein interpersonelles Verantwortungsgefühl und gemeinschaftsfördernde, soziale Einstellungen entstehen.

„• Der Wechsel zwischen statischem und dynamischem Gleichgewicht bedeutet zunächst, den Wechsel zwischen dem Ruhen und dem Aktivsein, ein Gleichgewicht mit sich selbst, mit den anderen, mit seiner Umgebung und mit einer größeren Ordnung und darüber hinaus ‚Frieden‘ als das ‚glückliche Gedeihen aller Lebensbereiche‘ zu erfahren. Solche stabilisierenden Grunderfahrungen können jeden Tag leibnah erworben werden.

• Es gibt viele Tänze bei denen sich die Menschen als eingespannt zwischen Himmel und Erde und zwischen diesen beiden Gegensätzen als ausgesetzt erfahren. Die Spannung zwischen den Gegensätzen kann durch sensible Leiberfahrungen ausgeglichen werden. Zunächst geht es darum, sich der Schwerkraft anzupassen und mit der Verwurzelung der Füße die Erde wiederzuentdecken, die uns trägt. In unserer männlich betonten Kultur falle die Kontaktaufnahme des Leibeszentrum – d.h. der Körpermitte - nach unten zur Mutter Erde und zum weiblichen Prinzip schwerer als die Öffnung nach oben zum männlichen Prinzip des Himmels. Für das gesunde Gleichgewicht müssen die drei Gegensätze immer wieder von Neuem in eine fruchtbare Beziehung gebracht werden. Es gibt in diesem Zusammenhang auch spezielle Baumtänze (im Original kursiv), die mit dem gebräuchlichen Baumsymbol die Polarität von Himmel und Erde verbinden: Die Wurzeln holen Energie aus der Erde, der Stamm entspricht der Körpermitte, die Äste und die Krone – der Kopf und die erhobenen Arme – öffnen sich für den Energiekreislauf von unten nach oben und von oben nach unten.

• Die sich öffnende und verschließende Hand kann durch langsames und meditierendes Bewegen Staunen auslösen, weil die ‚Gesetze der großen Welt‘ ‚handgreiflich‘ werden (...).“ (Schleske 2001, 231)

Als grundlegende menschliche Erfahrungen sind Bewegungen für Laban hier zunächst mit der Form und dem Raum verbunden:

„Formen sind eng mit Bewegung verbunden. Jede Bewegung hat ihre Form, und Formen werden gleichzeitig mit und durch Bewegung erschaffen. Die Illusion der Momente des Stillstehens läßt eine künstliche Trennung von Raum und Bewegung entstehen. Unter einem solchen Gesichtspunkt scheint Raum eine Leere zu sein, in der Gegenstände stehen und sich gelegentlich bewegen. Leerer Raum existiert nicht. Im Gegenteil, Raum ist eine Überfülle gleichzeitiger Bewegungen. Die Illusion des leeren Raums stammt von der schnappschußartigen Wahrnehmung, die im Geist empfangen wird. Jedoch, was der Geist wahrnimmt, ist mehr als eine isolierte Einzelheit; es ist ein momentaner Stillstand des ganzen Universums. Ein solcher momentaner Blickpunkt ist, anders ausgedrückt, eine Konzentration auf eine unendlich kleine Phase des großartigen, allumfassenden Stroms.“ (Laban 1991a, 13)

Einzelne Bewegungen bauen sich dabei aus Elementen oder Phasen auf, die zusammen eine Abfolge innerhalb eines Raumes darstellen. Menschliche Bewegungen erschaffen hier durch wechselnde Stellungen und Zusammenhänge Formen im Raum, die aus der Projektion unterschiedlicher innerer Einstellungen entstehen und somit Ausdruck eines individuellen Lebens sind. Der Tanz kann nach Laban deshalb als Bewegungskomposition oder Bewegungssprache²⁹⁹ verstanden werden, in der durch das spontane und freie Kombinieren von Bewegungselementen eine unbegrenzte Vielfalt von Gebärden, Gesten und Schritten entsteht (Vgl. Laban 1984, 41). Andererseits eröffnen Raumbewegungen die Möglichkeit, räumliche Elemente und Formen leiblich zu erfahren und zu erforschen:

„Wenn wir eine einzelne Einheit der Raumbewegung für sich beschreiben wollen, können wir eine Methode anwenden, wie sie ein Architekt bei der Projektierung eines Gebäudes anwendet. Er kann nicht in ein und demselben Plan alle inneren und äußeren Ansichten zeigen, sondern er ist gezwungen, einen Grundriß und mindestens zwei Seitenrisse zu zeichnen, wodurch er dem Geist ein plastisches Bild des dreidimensionalen Ganzen vermittelt. Bewegung ist sozusagen lebendige Architektur (...). Diese Architektur wird mit menschlichen Bewegungen erschaffen und setzt sich aus Wegen, die Formen im Raum zeichnen, zusammen; diese Formen können wir >Spurformen< nennen. (...) Die lebendige Archi-

²⁹⁹ Die Sprache setzt sich bekanntlich aus Buchstaben, Silben, Worten und Sätzen zusammen (Vgl. Laban 1984, 41).

tektur, die aus den Spurformen menschlicher Bewegung zusammengesetzt ist, muß anderen gleichgewichtsstörenden Einflüssen standhalten, da diese aus der Struktur selbst und nicht von außen kommen. Das lebendige Gebäude der Spurformen, das der bewegte Körper schafft, ist an bestimmte räumliche Beziehungen gebunden. Solche Beziehungen existieren zwischen den einzelnen Teilen der Sequenz.“ (Laban 1991a, 14-15)³⁰⁰

Aus drei verschiedenen „Mentalitäten“, den inneren Emotionen und Ideen, dem außenstehenden Beobachter und der individuellen Person, die die körperliche Erfahrung erlebt und sie betrachtet, gewinnt Laban hier für seine Bewegungsbeschreibungen und Bewegungsanalysen einen mehrperspektivischen Standpunkt. Dieser beschreibt die komplexen Bewegungen in einer fließenden Raum-Realität als eine Einheit von räumlichen Bezügen, dynamisch-rhythmischen Bewegungseigenschaften und emotionalen Bewegungscharakteristika, die auch eine Bedeutung für die individuellen und sozialen Lebensformen haben (Vgl. Laban 1991a, 17).³⁰¹

In dieser Hinsicht lassen sich Labans Bewegungsanalysen in die drei theoretisch-praktischen Ansätze der „Labanotation“, der „Raumharmonielehre“ und der „Antriebslehre“ unterteilen. Seine Auffassungen und Ideen dazu beschreibt Laban mit dem altgriechischen Wort der „Choreosophia“, welches sich aus „choros“, Kreis, und „sophia“, Kenntnis oder Kunstfertigkeit zusammensetzt (Vgl. Laban 1991a, 7). Laban führt diesen Begriff auf Platon³⁰² und Pythagoras zurück, die sich zu ihrer Zeit mit dem

³⁰⁰ „Die Personifizierung von Gegenständen und der Glaube, daß die anorganische Natur lebt, gründen in der intuitiven Erkenntnis der allumfassenden und absoluten Gegenwart von Bewegung. Dieser primitive Gesichtspunkt ist die intuitive Bestätigung der wissenschaftlich bewiesenen Wahrheit, daß das, was wir Gleichgewicht nennen, niemals vollständige Stabilität oder Stillstand, sondern das Ergebnis zweier kontrastierender Qualitäten der Bewegtheit ist.“ (Laban 1991a, 15) „Die Tradition des Tanzes zählt vier grundlegende Spurformen auf, die (...) nach der Terminologie des klassischen Balletts benannt werden: (...) droit (im Original kursiv) (gerade) (...) ouvert (im Original kursiv) (gebogen) (...) tortillé (im Original kursiv) (gewunden) (...) rond (im Original kursiv) (gerundet) Dies sind Grundformen, die in allen menschlichen Bewegungen (...) anzutreffen sind; sie können sich räumlich über eine oder mehrere Gliederzonen erstrecken. Alle Spurformen können als aus diesen vier grundlegenden Formelementen bestehend aufgefaßt werden. (...) Es ist spannend zu entdecken, daß alle Alphabete, Zeichen für Zahlen und andere Symbole aus diesen vier formalen Grundelementen aufgebaut sind. So zeigen die (...) drei arabischen Ziffern 1, 2 und 3 oder Zeichen der griechischen Schrift, wie das Anhauchzeichen ' oder die Buchstaben α und β die Hauptformen körperlicher Bewegung. Form wird durch Bewegung der Körperglieder hervorgebracht und ist deren anatomischer Struktur unterworfen; diese Struktur wiederum erlaubt nur einen bestimmten Bereich von Bewegungen, nämlich derjenigen, die sich aus den Funktionen des Beugens, Streckens, Verdrehens und möglicher Kombinationen ergeben.“ (Laban 1991 a, 88-89)

³⁰¹ „Diese drei Gesichtspunkte kann man mit den drei Ansichten in der Architektur vergleichen: mit dem Grundriß und den beiden Seitenrissen; auf erstere projizieren wir das Bild des Gegenstands, den wir untersuchen: die Einheit Bewegung und Raum. Eine Synthese dieser drei Aspekte ist dauernd in jedem von uns am Werk. Wir sind alle emotionelle Träumer, Pläne schmiedende Mechaniker und unschuldige biologische Geschöpfe, alles gleichzeitig; manchmal schwanken wir zwischen diesen drei Geisteshaltungen hin und her und manchmal komprimieren wir sie in einen synthetisierten Akt der Wahrnehmung und Funktion. Im Bestreben, eine Analyse von Bewegung zu machen, müssen wir uns mit den verschiedenen Schichten unseres inneren Lebens befassen, in denen diese drei Geisteshaltungen wurzeln. Jede Bewegungsbeschreibung muß sich auf ein Konzept stützen können, das die verschiedenen Arten der Mentalität in Betracht zieht. Es fällt auf, daß Leute, die Bewegung studiert haben, auch gelernt haben, mit den verschiedenen Mentalitäten umzugehen.“ (Laban 1991a, 17)

³⁰² Lenk verweist hier mit Platon auf die menschliche Selbstbewegung als Ausdruck einer kreativen Lebensart: „Wenn Eigenhandeln ein wesentliches Moment schöpferischen Lebens ist, so kann dies auch die sportliche Selbstbewegung sein. Im Eigenhandeln erst bilden sich (in doppeltem Sinne!) das Selbst und die Person. Selbstbewegung ist Eigenhandeln. Die Darstellung und der Ausdruck der Person sind an Handeln, Selbsttätigkeit, Initiative, ja, an Leibesbewegung und Selbstbewegung gebunden. Das Selbst dokumentiert sich erst im Handeln und in der Bewegung. Eigenhandeln ist unverwechselbares Kennzeichen der Person. >Ende de Bewegung, so Ende des Lebens<, meinte Platon lakonisch (im Phaidros(im Original kursiv)245 c). Platon mußte es schließlich wissen: Er war Ringer und nahm als Athlet an den Isthmischen Spielen teil. >Platon< war wahrscheinlich sein Sportlername, möglicherweise abgeleitet von seinen Ringerschultern (platys=breit): Eigentlich hieß er Aristokles. (...) >Jeder Körper, ...bei dem ... die Bewegung von innen aus ihm selber erfolgt, sei beseelt, weil darin die Natur der Seele bestehe< (...). Deshalb, meint Platon, gründet man >eine Erziehung auf musische und gymnastische Bildung... nicht in der Absicht, die viele vermuten, damit nämlich durch die eine Kunst der Leib, durch die andere die Seele ausgebildet werde<, sondern >beides richtet man ... vor allem wegen der Seele ein< (Staat(im Original kursiv)410 c). So habe man >weder die Seele ohne den Körper noch den Körper ohne die Seele in Bewegung zu setzen, damit beide ... zum Gleichgewicht und einem gesunden Zustande gelangen< (...).>Ferner ist unter den Bewegungen die in sich selbst durch sich selbst erfolgende die beste - denn diese ist am nächsten mit der Bewegung des Denkens und des Weltganzen verwandt ... Deshalb ist auch unter den Reinigungen und Wiederherstellungen des Körpers die durch Leibesübungen die beste ...< (Timaios(im Original kursiv)87 c ff.) Leben ist Bewegung, Eigenbewegung nur ist beseeltes Leben; das Seelische - besonders in seinen vernünftigen Teilen - steht für Platon dem Körperlichen voran, weil es als Eigenbewegtes der Ideenwelt nähersteht und sich auch den Körper formt. Trotz seiner fragwürdigen Zwei-Reiche-Theorie, die scharf zwischen Ideen und Irdischem trennt, vermittelt uns Platon im Anfang der anthropologischen Philosophie ein bemerkenswert wirklichkeitsnahes Bild vom Zusammenhang der Eigentätigkeit mit dem Wechselspiel körperlicher und geistiger Züge im Menschen.“ (Lenk 1997, 142-144)

Studium des Kreises in der Natur, der Mathematik und der Philosophie auseinander setzen (Vgl. Störig 1971).

„Die Weisheit der Kreise ist so alt wie die Erde. Sie gründet auf einer Auffassung vom Leben und auf seiner Bewußtwerdung, die in der Magie verwurzelt ist und von den Völkern in den Anfängen der Zivilisation gepflegt wurde. Spätere religiöse, mystische und wissenschaftliche Epochen setzten die Tradition fort. Die ursprüngliche Überzeugung von der außerordentlichen Rolle, die der Kreis in der Harmonie, im Leben, ja sogar in der ganzen Existenz spielt, überdauerte die vielen Wechsel in Geisteshaltung, Stimmung und Gefühl, die sich durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurchziehen.“ (Laban 1991a, 7)

Für ihn ergeben sich aus diesem Begriff die drei Wissensbereiche der „Choreographie“, der „Choreologie“ und der „Choreutik“. Das Zeichnen oder Schreiben von Kreisen, das Figuren- und Bewegungszeichnen, die Choreographie, bildet in diesem Sinne ein umfassendes Schriftsystem für die Bewegung und den Tanz, aus dem Laban seine „Kinetographie“ oder „Labanotation“ entwickelt. Die Choreologie befasst sich als Grammatik oder Syntax einer Bewegungssprache nicht nur mit den äußeren Formen der Bewegungen, sondern bespricht auch ihre geistig-seelischen Inhalte und versucht damit, die entsprechenden Verbindungen zwischen Motion und Emotion, Form und Inhalt und Körper und Geist aufzudecken. Die Choreutik schließlich betrachtet die verschiedenen Formen und Strukturen von Bewegungen, um eine choreologische Ordnung zu entwickeln und die Bewegungen damit insgesamt als transparent, bedeutungs- und sinnvoll darzustellen (Vgl. Laban 1991a, 7-8).

14.1. Selbst-Bewegung und Antriebslehre

Labans Antriebslehre baut in dieser Hinsicht auf den Gedanken der Polarität und der Quaternität auf und führt zu einer Unterscheidung von acht Bewegungsarchetypen, die für den Tanz und eine Selbst-Verwirklichung durch den Tanz von besonderer Bedeutung sind. Im Gegensatz zur Dualität entstehen die Bewegungen aus polaren Verbindungen von An- und Entspannung, Ein- und Ausatmung und psychologischen und physiologischen Gesichtspunkten (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 154).

„Zu Labans Konzept des Antriebs gehört, dass jede Bewegung, jede Entladung von Energie, wohl durch einen inneren Impuls des Menschen ausgelöst wird, sich jedoch meistens in sichtbarer körperlicher Motion offenbart. Das heisst, dass eine geistige oder seelische Anstrengung ihre physische Komponente besitzt, und umgekehrt, dass eine physische Aktion ihren Niederschlag in unserem geistigen und seelischen Leben findet (...). Für denjenigen, der Antriebe beobachten und an sich selber bewusst erfahren möchte, ist die zweite Differenzierung, nämlich diejenige der Intensität (im Original kursiv) von Antrieben, von grösserer Bedeutung (...). Eine Aufwendung braucht nicht immer Mühe zu kosten: selbst für ein leichtes Schnippen mit den Fingern ist ein Quantum Lebensenergie, wenn auch ein sehr kleines, nötig. Bestimmte Gefühle zum Beispiel können wir als erleichternd oder erhebend empfinden. Im allgemeinen assoziieren wir mit dem Gefühlsleben keine Arbeitsleistung, doch liegen auch spirituellen und geistigen Prozessen immer mehr oder minder intensive Antriebe zugrunde, ohne Rücksicht darauf, ob sie mit körperlichen Aktionen verbunden sind oder nicht. Als Bewegungsmenschen (...) obliegt es uns, mit den verschiedenen analytisch feststellbaren Elementen und Mischungen innerer Antriebe vertraut zu werden.“ (Perrottet 1983, 39-40)

Die leibliche Gegenwart im Raum wird zunächst durch die charakteristische Qualität der „Ausdehnung“ beschrieben. Jede Bewegung des Körpers im Raum vollzieht sich demnach mit einer Verlagerung des Körpers oder seiner Teile von einer Position im Raum zu einer anderen, bei der das Körperzentrum oder der sich bewegende Körperteil verlagert und eine „Fortschreitung“ im Raum erzielt wird.

„Aber es gibt noch einen anderen Aspekt der Körperbewegung im Raum, nämlich das ‚Ausbreiten‘. Dies bezieht sich auf das Bewußtsein, daß, wo immer auch der Körper sich bewegt oder steht, er von Raum umgeben ist. Es ist ein Ausbreiten vom Zentrum entweder des ganzen Körpers oder eines Körperteils in

eine beliebige Richtung. Das Zentrum selbst wird nicht an einen anderen Platz bewegt, daher ergibt sich auch kein erkennbarer Weg oder Fortschreiten im Raum. Das Ausbreiten und natürlich auch das Zusammenziehen im Körper selbst sind von sehr kleinem Umfang und vermitteln ein Gefühl von Wachsen und Schrumpfen, von Größer- und Kleinerwerden und damit verbunden ein Hinausströmen in eine Vielzahl von Richtungen sowie ein Zusammenfassen in dem einen innenliegenden Zentrum. Dies ist sozusagen das Leben des Raums, sein ‚Atmen‘, und es ist in der Tat sehr eng mit der physiologischen Funktion der Atmung verbunden. Ein bewußtes Wahrnehmen und eine Kontrolle des Ausbreitens und Zusammenziehens des Brustkorbs bei der Atmung wird uns helfen, den Körper im Raum zu erfahren.“ (Ullmann 1984, 137)

Laban ersetzt hier aber das „Objekt“ Raum durch eine Vierdimensionalität oder Quaternität der Bewegungsfaktoren Raum, Schwerkraft, Zeit und Fluss. Diese vier Faktoren sind Grundbedingungen der menschlichen Existenz, mit denen sich der Mensch alltäglich auseinander setzt und sich auf sie durch seine Handlungen bewusst und unbewusst einstellt. Das Ausdehnen und das Zusammenziehen im Raum bilden zunächst eine Grundfunktion der Körpermaterie. Sie kann hinsichtlich der Bewegung von bestimmten Körperteilen, der Aufrichtung des Körpers gegen die Schwerkraft und der verschiedenen Fortbewegungsarten variieren, sodass eine bilaterale Anordnung des Körpers erspürt wird, die sich in einer „spiegelartigen Struktur der rechten und linken Körperseite offenbart“ (Vgl. Laban 1991a, 28).

„Die vertikale und bilaterale Ausdehnung ergeben zusammen das Gefühl der Zweidimensionalität. (...) Von diesem Gesichtspunkt aus sind wir flache Geschöpfe, die der flächenartigen Gestalt der Blätter von Pflanzen ähneln (...). Die Plastizität des Körpers ist in seinem anatomischen Bau nur schwach akzentuiert, und die dritte Dimension tritt nur in der Bewegung zutage – für gewöhnlich im Alltagsleben, also wenn wir schreiten, nach etwas die Hand ausstrecken, oder Gegenstände fassen und handhaben (...). Zwischen der bilateralen Körperausdehnung und der Bewegung in die dritte Dimension besteht ein Übergangsstadium, das über die Diagonalrichtungen führt (...). Dieses Stadium tritt ein, weil wir, wenn wir vorwärts gehen oder nach etwas vor uns greifen, eine Körperseite in wenig unserem Ziel zuwenden; dann geben wir den zweidimensionalen Charakter unserer bilateralen Körperstruktur vorübergehend auf. Eine Seite wird aktiv und die andere bleibt mehr oder weniger ruhig oder passiv. Unsere flache Körperstruktur ermöglicht eine Aufteilung in fünf Hauptzonen: die Zone des Kopfes, die zwei Zonen der Arme und die zwei Zonen der Beine.“ (Laban 1991a, 28-29)

Die Bewegungen des Körpers in einer räumlichen Ordnung lassen sich nach Laban in verschiedene Phasen untergliedern, sodass sich bestimmte Zeiten für einen Bewegungsanfang (Bewegungsvergangenheit), eine Bewegungsgegenwart und eine Bewegungszukunft unterscheiden lassen. Eine Ortsveränderung im Raum und eine veränderte Stellung von Körperteilen beschreibt also einen „Bewegungsweg“ mit vielen Vorgängen des „Bewegungserscheinens“ und des „Bewegungsverschwindens“, die insgesamt als Zeitfluss aufgefasst werden können (Vgl. Laban 1991a, 38). Den Raum, die Gegenstände und die Bewegungen nimmt der Mensch dabei durch seine Sinne wahr. Er versucht z.B. den Gegenständen durch seine körperlichen Bewegungen auszuweichen und den Raum durch seine persönliche Kinesphäre zu durchmessen. So lassen sich in den Bewegungen auch unterschiedliche Grade der bewussten und unbewussten dynamischen Antriebsintensitäten beobachten.

„Der Bewegende mag sich ganz auf eine Bewegung konzentrieren und den gesamten Körper in einem Akt des kraftvollen Widerstands einsetzen, oder er mag eher leger nur einen Teil des Körpers mit feinem Gefühl gebrauchen. Auf diese Weise stellen sich dynamische Qualitäten ein. Eine der grundlegenden Erfahrungen mit der Dynamik von Bewegungen ist, daß ihre verschiedenen räumlichen Nuancen immer klar unterscheidbare geistige und emotionale Haltungen offenbaren. Es ist möglich, das Gefühl, das die bewegende Person für die Dynamik hat, mit der räumlichen Harmonik innerhalb der Spurformen und mit den Zonen, durch die die Spurformen führen, in Beziehung zu setzen.“ (Laban 1991a, 37)

Während die körperlichen Aktionen und Bewegungen als räumliche Aktivitäten oder raumdynamische Prozesse im Zentrum von Labans Raumharmonielehre stehen, bilden

dynamische Aktivitäten, Aktionsstimmungen und bewegungsdynamische Prozesse (Vgl. Laban 1991 a, 62) die Untersuchungsbereiche der „Antriebslehre“. Das Konzept der Antriebe beruht hier auf Labans Hypothese, dass menschliche Aktionen und Bewegungen aus einer Kombination von Antriebselementen bestehen und Ausdruck einer bewussten oder unbewussten inneren Einstellung sind. Diese stehen in einer direkten Beziehung zu den Bewegungsfaktoren von Raum, Zeit, Schwerkraft und Fluss (Vgl. Laban 1984, 20). Allgemein gesprochen drückt sich hier in der Motion eine Emotion aus, eine Entladung von Energie, die durch innere Impulse ausgelöst wird (Vgl. Laban 1984, 59).

„Wir nennen dies eine >Aktion<, wobei wir das Wort in einem bestimmten Sinne gebrauchen, da, im weiteren Sinne genommen, auch eine Gewichtsverlagerung oder auch nur das Spiel der Muskeln in Wirklichkeit eine Aktion ist. Wir sind nicht einmal sicher, ob der Entschluß zu einer Bewegung an sich nicht schon eine Aktion ist, deren wir bewußt werden können und die wir auch kontrollieren können. Auf alle Fälle hat jede Bewegung, außer daß sie eine neue Situation in Zeit und Raum schafft, noch andere inhärente Qualitäten. Der Wille oder die Entscheidung zu einer Bewegung entspringt unserem innersten Wesen. Durch unsere Aktivität verändern wir nicht nur unsere Körperstellungen und unsere Umgebung, sondern geben unseren Bewegungen aufgrund unserer Psyche zusätzlich eine Farbe. Wir sprechen dann von einem Gefühl oder Gedanken als Anstoß zur Bewegung oder als ihre Begleiterscheinung. Ein Beobachter der sich bewegenden Person wird sich nicht nur der Wege und Rhythmen der Bewegung, sondern gleichzeitig auch der Stimmung, die die Wege in sich bergen, bewußt; dies deshalb, weil die Formen der sich in den Raum hinaus entwickelnden Bewegungen immer mehr oder weniger durch ein Gefühl oder eine Idee gefärbt sind.“ (Laban 1991 a, 56)

In dieser Hinsicht überwindet Laban die dynamische Betrachtung der Gegensätze zwischen Innen und Außen, er legt ihre Wechselwirkung dar und öffnet sie einem allgemeinen Verstehen (Vgl. Perrottet 1983, 39).

Ähnlich äußert sich Ullmann dazu:

„Durch die Bewegungen unseres Körpers können wir lernen, unser Inneres in Beziehung zur Außenwelt zu setzen. Wir empfangen Eindrücke von außen, auf die wir reagieren, und wir projizieren umgekehrt auch unsere spontanen inneren Impulse nach außen und bringen so die in uns lebendige Energie zum Ausdruck. Das Beherrschen einzelner, isolierter Körperbewegungen vergrößert jedoch nicht das Bewußtsein für Bewegung; dies geschieht vielmehr durch die gegenseitige Stimulation von nach innen und außen gerichtetem Bewegungsfluß, der (...) den gesamten Körper durchströmt und belebt.“ (Ullmann 1984, 125-126) ³⁰³

Den Ausgangspunkt für seine systematischen Erforschungen von Antriebselementen und Antriebsqualitäten gewinnt Laban aus der Beobachtung des Bewegungsverhaltens von Kleinkindern. Das Stoßen der Beine und das Schlagen der Arme von der Körpermitte weg dienen hier instinktiv dem Zweck, aus der Körperhaltung der Embryonalzeit zu einer gestreckten Körperhaltung zu gelangen. Aus diesem Betrachtungswinkel heraus äußert sich so schon in den ersten Bewegungen und Aktionen die Bedeutung grundlegender Antriebskräfte.

„Für jemand, der sich eingehend mit Tanz beschäftigt, ist es interessant, die große Ähnlichkeit zwischen diesen ersten Regungen eines Menschleins und den Jahre später versuchten ersten Tanzsprüngen des Kindes zu erkennen. Primitive Tänze von Erwachsenen, wie man sie noch heute bei Eingeborenen anderer Kontinente erleben kann, zeigen das gleiche elementare Bewegungsprinzip: das Stoßen der Beine und das Schlagen der Arme. Der Unterschied zwischen den ersten Bewegungen des Babys und den tänzerischen Bewegungen eines Kindes im Laufalter liegt darin, daß das Baby eine Funktion seines Muskel- und Nervenapparates übt, das tanzende Kind und auch der erwachsene Primitive hingegen die Schwerkraft zu überwinden suchen, um sich für kurze Augenblicke losgelöst vom Boden in der Luft zu halten. In anderen Fällen mag man aber auch den gegenteiligen Eindruck gewinnen, nämlich daß sich ein

³⁰³ Der Antrieb, die „innere Bewegungsmotivation“, umfasst somit die ganze Person (Vgl. Perrottet 1983, 39).

Tänzer in die Luft wirft, um das Niederfallen oder Aufstampfen intensiver erleben zu können.“ (Laban 1984, 28-29)

Laban fasst seine Beobachtungen im Hinblick auf die Entwicklungsstufen und die Entfaltung eines zunehmenden Bewegungsrepertoires des Kleinkindes dahingehend zusammen, dass das Kind instinktiv danach verlangt, seine Antriebskräfte zu entwickeln und zu demonstrieren. Entscheidend für eine kindliche Bewegungsharmonie ist für ihn die freie Entwicklung des Bewegungsfaktors „Fluss“, da das Kind dadurch lernt, seinen ganzen Körper als Ausdrucksmedium seiner individuellen Persönlichkeit und nicht bestimmte Körperteile allein für „isolierte“ Bewegungen einzusetzen.

*„Die wachsende Vielfalt dieser Kräfte, ihre zunehmende Intensität und Verfeinerung sind Ausdruck der im Menschen lebendigen Energie. Bewegungsantrieb (im Original kursiv) ist der gemeinsame Nenner für alle die Bestrebungen von Körper und Geist, die sich in der kindlichen Aktivität offenbaren. Vereinzelte Energiequalitäten entwickeln sich auf natürliche Weise im Spielen und werden später durch die Disziplin des Tanzens verfeinert. Tanz ist eine Aktivität, in der das spontane Wachsen und Entfalten dieser Qualitäten bis ins Erwachsenenalter hinein, ja bei entsprechender Pflege auch das ganze Leben hindurch bewahrt werden kann.“ (Laban 1984, 31-32)*³⁰⁴

In Bezug auf die Bewegungsfaktoren von Kraft, Raum, Zeit und Fluss und zwei elementare „Bewegungseinstellungen“³⁰⁵ beschreibt Laban in seiner Antriebslehre zunächst unterschiedliche Energie- und Bewegungsqualitäten.

„Was wir deutlich erkennen können, ist, daß diese Kraft uns in die Lage versetzt, zwischen einer widerstehenden, sich entziehenden, verhaltenden, ankämpfenden inneren Einstellung und einer hingebenden, erduldenen, annehmenden, auskostenden inneren Einstellung in bezug auf die Bewegungsfaktoren (im Original kursiv) Schwerkraft, Raum und Zeit zu wählen, während unbeseelte Objekte diesen natürlichen Gegebenheiten ausgeliefert sind. Diese Freiheit der Wahl wird nicht immer bewußt und willentlich ausgeübt, sondern oft automatisch, ohne jedes Mitspielen des bewußten Willens. Wir können aber beobachten, daß es in einer bestimmten Situation zur Wahl dieser oder jener Bewegung kommt, d.h. wir können uns unserer Wahl bewußt werden und untersuchen, warum wir so gewählt haben. Wir können feststellen, ob jemand den natürlichen Kräften Schwerkraft, Raum und Zeit wie auch dem natürlichen Bewegungsfluß nachgibt in dem Sinn, daß sie körperlich empfunden werden, - oder ob er mit aktivem Widerstand gegen diese Faktoren ankämpft. Die Vielgestaltigkeit des menschlichen Charakters leitet sich aus der Vielzahl möglicher Einstellungen zu den Bewegungsfaktoren ab, und gewisse Tendenzen hierbei können dem einzelnen zur Gewohnheit werden. Es ist (...) von größter Wichtigkeit zu erkennen, daß solche gewohnheitsmäßigen inneren Einstellungen grundlegende Hinweise auf das geben, was wir Charakter und Temperament nennen.“ (Laban 1991a, 29)

³⁰⁴ Laban zeichnet hier das reifungstheoretische Modell einer leib-seelischen Entwicklung des Kindes nach. „Zentrierendes Moment dieser entwicklungstheoretischen Richtung ist der ganzheitliche Mensch. Aus diesem Grunde wäre es unangemessen, die Reifungstheorien als Erklärungsmodell für eine isolierte Betrachtung der motorischen Entwicklung heranzuziehen. Vielmehr ist Motorik eingebunden in eine ganzheitliche leib-seelische Entwicklung zu sehen. Die dominierende Stellung der reifungstheoretischen Modelle innerhalb der <Theorie der Leibeserziehung> hatte vor allem zwei Ursachen. Die erste ist der hohe praktische Wert, den diese Modelle (...) für die Stoff- und Methodenwahl gehabt haben, da es mit Hilfe der reifungstheoretischen Phasenlehre möglich war, Inhalte und Methoden bestimmten Altersstufen verbindlich zuzuordnen. Die zweite Ursache für die uneingeschränkte Postulierung reifungstheoretischer Vorstellungen ist darin zu sehen, daß auf diesem Wege eine Aufwertung des Schulfachs <Leibesübungen> möglich schien. Dazu wurde vor allem das Prinzip des strukturellen Zusammenhangs bzw. das der Ganzheit herangezogen. (...) Charakteristisch für die reifungstheoretischen Modelle ist weiterhin, daß die Ausdifferenzierung (Entfaltung, Entwicklung) – im Unterschied zu den lerntheoretischen Vorstellungen – für die meisten Autoren nicht kontinuierlich und geradlinig vonstatten geht, sondern in bestimmter Reihenfolge und in nicht umkehrbaren Stufen und Phasen bzw. in Spiralform verläuft. (...) Das Ganzheitspostulat (im Original kursiv) (...) <beinhaltet, entwicklungspsychologisch gesehen, die Annahme von Entwicklungsgesetzmäßigkeiten, die Leibliches und Seelisch-Geistiges in gleicher Weise determinieren. Entwicklungsbedingte Veränderungen im somatischen Bereich haben ihre Entsprechung in analogen Veränderungen des Psychischen, was ein Interdependenzverhältnis zwischen beiden Bereichen voraussetzt>. (...) Nach dem Postulat der endogenen Entwicklungssteuerung (im Original kursiv) (...) werden endogen gesteuerte Kräfte <für das Faktum verantwortlich gemacht, daß Entwicklung und Werden des jungen Menschen nicht ein Produkt des Zufalls sind, sondern daß von einer gewissen Regelmäßigkeit des Entwicklungsablaufs gesprochen werden muß> (...).“ (Willimczik/Roth 1983, 320-326)

³⁰⁵ Laban unterscheidet in diesem Zusammenhang eine extrovertierte und eine introvertierte Einstellung: „Das Kind kann, wie jeder Erwachsene, zweierlei Einstellungen zu den verschiedenen Bewegungsfaktoren haben: es kann gegen sie ankämpfen – d.h. eine Kraft transistiver Art aktivieren, die vorwiegend eine objektive Funktion hervorbringt – oder sie erfüllen – d.h. in einen Zustand intransistiver Art kommen, in dem es sich vorwiegend einem subjektiven Bewegungsempfinden überläßt. Es kann Lernen, die Stimmung einer getragenen oder plötzlichen, einer festen oder zarten, einer flexiblen oder direkten Bewegung zu erfassen.“ (Laban 1984, 37)

Labans Beobachtungen werden in folgender Tabelle (Vgl. Perrottet 1983, 41) zusammengefasst:³⁰⁶

Tab.3: Innere Einstellungen und Bewegungsfaktoren

<i>Bewegungsfaktoren</i>	<i>ankämpfende Einstellung</i>	<i>erspürende Einstellung</i>
<i>Kraft</i>	<i>fest/kraftvoll</i>	<i>zart/fein</i>
<i>Zeit</i>	<i>plötzlich/rasch</i>	<i>allmählich/andauernd</i>
<i>Raum</i>	<i>direkt/einstrebig</i>	<i>flexibel/vielstrebig</i>
<i>Fluss</i>	<i>gebunden/gehemmt</i>	<i>frei/gelöst</i>

„Wie schon angetönt, kann es sich bei der Aufgliederung des Antriebs nur teilweise um eine objektive, äusserliche messbare Analyse handeln; mit der Bewegungsgestalt geht immer eine subjektive Empfindung einher, an die sich eine persönliche Wertung des Schwerkraft-, Zeit- und Raumverhaltens knüpft.“ (Perrottet 1983, 41)

Vor diesem Hintergrund werden der innere Aspekt der menschlichen Bewegung, der Antrieb, und die aus ihm resultierenden körperlichen Aktionen und menschlichen Bewegungen als vielfältige Ausdrucksmomente verständlich. Aus der Körperhaltung, der Balance und der Muskelaktivität ergeben sich in dieser Hinsicht aber nicht nur eine Vielzahl von Variationen natürlich dynamischer Bewegungen im Raum, sondern auch Zusammenhänge und dynamische Nuancen in den räumlichen Bewegungen, die zwischen den Polen einer sehr starken Anspannung und einer vollkommenen Entspannung liegen. Es besteht hier also eine Korrelation zwischen verschiedenen körperlichen Dimensionalbewegungen und ihren dynamischen Betonungen.

Die jeweilige Antriebsqualität lässt sich demnach zwischen den beiden Polen auf einem breit angelegten Kontinuum von Möglichkeiten bestimmen. Aus der spezifischen Weise, in der der Körper während der Bewegungen instrumental eingesetzt wird, aus den Bewegungsrichtungen und Raumformen, aus der rhythmischen Entwicklung der Bewegungssequenzen und der Akzentuierung und Phrasierung ergeben sich somit Rückschlüsse auf die individuellen Einstellungen und persönlichen Erfahrungen des Menschen. Laban gibt dazu folgendes Beispiel:

„Jedes der folgenden sechs Beispiele enthält eine charakteristische Aktionsstimmung, die lyrisch, feierlich, dramatisch, spielerisch, grotesk o.ä. sein kann. (...)“

1. Rennen-Werfen-Kauern-Wirbeln-Stehen.
2. Verbeugen-Heben-Schließen-Öffnen.
3. Schwanken-Kreisen-Ausbreiten-Schweben.
4. Zittern-Schrumpfen-Stürzen-Spreizen.
5. Winken-Hängen-Thronen-Herabschießen-Kriechen.
6. Spazieren-Zurückbeugen-Drehen-Springen-Aufrichten. *(im Original kursiv)*

Diese Aktionsfolgen lassen Bewegungsereignisse mit verschiedenem dynamischem Charakter entstehen. Klarheit in den Übergängen zwischen den einzelnen Aktionen ist besonders wichtig, denn nur durch sie wird die ganze Geschichte des Bewegungsereignisses >erzählt<. Jede Sequenz kann durch unendlich viele Variationen von Aktionsstimmungen ausgedrückt werden, welche sich aus der spezifischen Mischung von Energiequalitäten ergeben, mit denen die einzelnen Aktionen und Übergänge ausgeführt werden. Das Bewegungsgeschehen wird durch die Körperaktionen in Realität umgesetzt.“ (Laban 1991 a, 32)

³⁰⁶ Peter-Bolaender weist hier auf die polare Betrachtung von Körpertechniken und Bewegungen hin und unterscheidet zwischen „meditativen“ und „aggressiven“ Symbolen in der Bewegungssprache: „Tanzpädagogik *(im Original kursiv)* ist auf die bewußtseinserweiternde Transparenz expressiver und motorischer Körpertechniken bezogen, sie reflektiert die meditative wie aggressive Symbolsprache der Bewegung sowie alle einschlägigen historischen und modernen Phänomene von gesellschaftlicher Relevanz (...).“ (Roscher in Peter-Bolaender 1992, 162)

14.2. Selbst-Bewegung, Bewegungsarchetypen und Bewegungsempfindungen

Laban unterscheidet aus den zahlreichen Verbindungsmöglichkeiten der einzelnen Elemente untereinander und den beiden Grundeinstellungen acht Bewegungsarchetypen oder Grundaktionen des Antriebs (Vgl. Laban 1988, 77), die eine Ordnung von Schwerkraft, Zeit- und Raumkombinationen darstellen.

„Die Grundaktion, die der Einstellung des >Ankämpfens< in bezug auf alle drei Bewegungsfaktoren entspringt, ist fest, plötzlich und direkt, und wir begegnen ihr in Bewegungen des Stoßens (im Original kursiv) oder Schiebens, Stechens, Durchlöcherns usw. (...). Die Grundaktion, die in keinem Punkt dem Stoßen verwandt ist, entspringt einer Haltung des >Erspürens< in bezug auf die drei Bewegungsfaktoren und ist zart, allmählich und flexibel. Wir begegnen ihr in Bewegungen des Schwebens (im Original kursiv) oder leichten Rührens, Fliegens, Dahintreibens usw. Jede dieser beiden Grundaktionen bildet ein Zentrum, mit dem je drei der restlichen sechs Aktionen eng verwandt sind. Nehmen wir jeweils ein Element heraus und ersetzen es durch sein Gegenstück (d.h. durch das der konträren Einstellung entstammende Element), dann sehen wir, daß die ursprüngliche Antriebsaktion in eine andere umgewandelt wird. Auf diese Weise wird aus Stoßen durch Ersetzen seines Schwerkraft-Elements: ein >zartes< Stoßen oder Antippen, Picken, Täschneln, hier bezeichnet als Tupfen (im Original kursiv); durch Ersetzen seines Zeit-Elements: ein >allmähliches< Stoßen oder Quetschen, Zermalmen, Stopfen, hier bezeichnet als Drücken (im Original kursiv); durch Ersetzen seines Raum-Elements: ein >flexibles< Stoßen oder Schlagen, Geißeln, Schnappen, hier bezeichnet als Peitschen (im Original kursiv). Tupfen, Drücken und Peitschen bilden also eine Gruppe von elementaren Antriebsaktionen, die eng mit dem Stoßen verbunden sind (...). Die andere Gruppe, bestehend aus Wringen, Flattern und Gleiten, ist eng mit dem Schweben verbunden (...) und entsteht wie folgt: Aus Schweben wird durch Ersetzen seines Schwerkraft-Elements: ein >festes< Rühren oder Verdrehen, Winden, Bohren, hier bezeichnet als Wringen (im Original kursiv); durch Ersetzen seines Zeit-Elements: ein >plötzliches< Rühren oder Zucken, Klapsen, Wischen, hier bezeichnet als Flattern (im Original kursiv); durch Ersetzen seines Raum-Elements: ein >direktes< Rühren oder Streichen, Glätten, Streicheln, hier bezeichnet als Gleiten (im Original kursiv).“ (Laban 1988, 78-79) ³⁰⁷

Jedes Antriebselement besitzt hier zwei Komponenten, von denen die eine nach außen wirksam und objektiv wahrnehmbar und die andere durch ihre Wirkung nach innen individuell klassifizierbar ist. Während bei funktionalen Handlungen und festgelegten Bewegungen vor allem die Bewegungsaspekte Widerstand, Geschwindigkeit und Richtung in Erscheinung treten und die Bewegungsempfindungen nur einen begleitenden Faktor darstellen, treten letztgenannte in expressiven Situationen als psychosomatische Bewegungserfahrungen stärker in den Vordergrund. Dadurch lassen sich auch Bewegungsakzentuierungen innerhalb der Bewegungsfaktoren beobachten.

„a) Schwerkraft: Das Antriebselement >fest< besteht aus starkem (im Original kursiv) Widerstand zum Gewicht und aus der Bewegungsempfindung schwer (im Original kursiv) oder einem Gefühl der Schwere. Das Antriebselement >zart< besteht aus schwachem (im Original kursiv) Widerstand zum Gewicht und aus der Bewegungsempfindung leicht (im Original kursiv) oder einem Gefühl der Schwerelosigkeit.

b) Zeit: Das Antriebselement >plötzlich< besteht aus schneller (im Original kursiv) Geschwindigkeit und aus der Bewegungsempfindung kurzzeitig (im Original kursiv) oder einem Gefühl der Augenblicklichkeit. Das Antriebselement >allmählich< besteht aus langsamer (im Original kursiv) Geschwindigkeit und aus der Bewegungsempfindung langfristig (im Original kursiv) oder einem Gefühl der Endlosigkeit.

³⁰⁷ „In eben diesen Aktionen wurzeln auch die Bewegungen der Sprechwerkzeuge, wenn Laute und Worte geformt werden; Töne können gebildet werden durch eine stoßartige, pressende oder sonstige Bewegung der Stimmorgane, was den Worten dann beispielsweise einen stoßartigen oder pressenden Akzent verleiht. In einer solchen Akzentuierung kommt die innere Verfassung des Sprechenden zum Ausdruck. Als Experiment mag der Leser probieren, das Wort >nein< so auszusprechen, daß verschiedene Bedeutungsnuancen zum Ausdruck kommen. (...) >Nein< mit der Aktion des Drückens (im Original kursiv)- fest, allmählich, direkt. >Nein< mit der Aktion des Flatterns (im Original kursiv)- zart, plötzlich, flexibel. >Nein< mit der Aktion des Wringens (im Original kursiv)- fest, allmählich, flexibel. >Nein< mit der Aktion des Tupfens (im Original kursiv)- zart, plötzlich, direkt. >Nein mit der Aktion des Stoßens (im Original kursiv)- fest, plötzlich, direkt. >Nein< mit der Aktion des Schwebens (im Original kursiv)- zart, allmählich, flexibel. >Nein< mit der Aktion des Peitschens (im Original kursiv)- fest, plötzlich, flexibel. >Nein< mit der Aktion des Gleitens (im Original kursiv)- zart, allmählich, direkt. Begleitet der Leser nun jeden dieser Ausdrucks-laute mit einer Geste der entsprechenden Qualität, wird ihm die Verbindung zwischen hörbarer und sichtbarer Bewegung deutlich werden.“ (Laban 1988, 101-102)

c) *Raum*: Das Antriebsselement >direkt< besteht richtungsweise aus einer geraden (im Original kursiv) Linie und aus der Bewegungsempfindung von fadenartiger (im Original kursiv) Raumausbreitung oder einem Gefühl der Enge. Das Antriebsselement >flexibel< besteht richtungsweise aus einer welligen (im Original kursiv) Linie und aus der Bewegungsempfindung von biegsamer (im Original kursiv) Raumausbreitung oder einem Gefühl des Überall-Seins.“ (Laban 1988, 80)

Die verschiedenen Qualitäten der psychosomatischen Erfahrungen während der Bewegungen und Körperaktionen fasst Laban wie die acht „elementaren Antriebsaktionen“ zu acht „elementaren Bewegungsempfindungen“ zusammen. Sie können hinsichtlich ihrer Qualität, Intensität und ihrem Entfaltungsrhythmus beurteilt und eingeordnet werden.

„ Es gibt zwei grundlegende Bewegungsempfindungen:

a) Als Antriebsaktion ist dies Schweben; die ihr eigene Bewegungsempfindung kann man Hochgehoben (im Original kursiv) nennen. In einer solchen Bewegung ist die psychosomatische Erfahrung: in der Leichtigkeit >leicht<, wie schwimmend getragen; in der Dauer >lang<, wie in immerwährender Zeit bestehend; in der Ausbreitung >biegsam<, wie im Raum gefaltet.

b) Als Antriebsaktion ist dies Stoßen; die ihr eigene Bewegungsempfindung kann man Fallen (im Original kursiv) nennen. Hier sind die erwähnten psychosomatischen Erfahrungen alle vermindert: diejenige der Leichtigkeit wird >schwer<, wie niedergezogen; diejenige der Dauer wird >kurz<, wie in einem einzigen Augenblick bestehend; diejenige der Ausbreitung wird >fadenartig<, wie durch eine langgestreckte, einförmige Öffnung im Raum geführt. Die drei Bewegungsempfindungen, die eng auf >Hochgehoben< bezogen sind, können wie folgt beschrieben werden:

Entspannen (im Original kursiv) Hier hat sich die Schwerkrafts-Empfindung verändert und ist >schwer< geworden, so daß man die drei Bestandteile schwer, lang, biegsam bekommt.

Aufgeregt (im Original kursiv) Hier hat sich die Zeit-Empfindung verändert und ist >kurz< geworden, so daß man die drei Bestandteile leicht, kurz, biegsam bekommt.

Erhoben (im Original kursiv) Hier hat sich die Raum-Empfindung verändert und ist >fadenartig< geworden, so daß man die drei Bestandteile leicht, fadenartig, lang bekommt. Die übrigen drei Bewegungsempfindungen, die eng auf >Fallen< bezogen sind, kann man wie folgt beschreiben:

Angeregt (im Original kursiv) Hier hat sich die Schwerkrafts-Empfindung verändert und ist >leicht< geworden, so daß man die drei Bestandteile leicht, fadenartig, kurz bekommt.

Sinken (im Original kursiv) Hier hat sich die Zeit-Empfindung verändert und ist >lang< geworden, so daß man die drei Bestandteile schwer, fadenartig, lang bekommt.

Zusammenfallen (im Original kursiv) Hier hat sich die Raum-Empfindung verändert und ist >biegsam< geworden, so daß man die drei Bestandteile schwer, biegsam, kurz bekommt.“ (Laban 1988, 81-82)

Aus der natürlichen Grundeigenschaft der Bewegungen, dem natürlichen Strömen³⁰⁸, und den inneren polaren Einstellungen entwickelt Laban zwei Antriebsselemente des Bewegungsfaktors „Fluss“. Das Antriebsselement des „gebundenen“ oder „gehemmten“ Flusses besteht hier in der Bereitschaft, den Bewegungsstrom anzuhalten und ist grundlegend mit der Bewegungsempfindung der „Pause“ verknüpft, in der trotz der eintretenden Ruhe ein Gefühl des Bewegungsfortgangs oder des Bewegungsnachhalls wahrgenommen wird.

„In der Verbindung mit anderen Antriebsselementen, zum Beispiel mit fest und direkt, gibt der gebundene Fluß der betreffenden Bewegung eine Qualität der Zurückhaltung. Er entspringt einer inneren Bereitschaft, die Aktion in jedem beliebigen Augenblick anzuhalten. Der Fluß scheint zur Körpermitte zurückzuströmen, und zwar in einer der Aktion entgegengesetzten Richtung.“ (Laban 1988, 83)

³⁰⁸ Die elementaren Aspekte des Bewegungsflusses während körperlicher Aktionen stellt Laban folgendermaßen dar:

Tab. 4: Elementare Aspekte des Bewegungsflusses

<i>Strom</i> :	<i>andauernd</i>	<i>unterbrechend</i>	<i>anhaltend</i>
<i>Aktion</i> :	<i>fortgesetzt</i>	<i>ruckartig</i>	<i>gestoppt</i>
<i>Kontrolle</i> :	<i>normal</i>	<i>zeitweise</i>	<i>vollständig</i>
<i>Körper</i> :	<i>Bewegung</i>	<i>Reihe von Stellungen</i>	<i>Stellung</i>

Das Antriebselement des freien Flusses besteht aus der Einstellung, den Bewegungsstrom zu aktivieren oder die Progression der Bewegung durch den Körper andauern zu lassen. Laban ordnet diesem Antriebselement das Bewegungsempfinden des „Weiterströmens“ oder „flüssig“ zu. Das Ein- und Auswärtsströmen im Bewegungsausdruck offenbart nach Laban individuelle Bewegungsbeziehungen, durch die interaktive und interpersonelle Kommunikationsformen geschaffen werden (Vgl. Laban 1988, 82-83).³⁰⁹ Laban fasst die beiden Aspekte des Antriebs und die Beziehung zu den Bewegungsfaktoren in folgender Tabelle zusammen:

Tab.5: Die Verbindung von Bewegungsfaktoren, Antriebselementen und Empfindungen

Bewegungsfaktor und Antriebselemente		Subjektive Empfindung (Stimmung) einteilbarer Aspekt (im Original kursiv)	Objektive Funktion (Beobachtung) messbarer Aspekt (im Original kursiv)
(ankämpfend)	(erspürend)		
SCHWERKRAFT		Leichtigkeit	Widerstand
fest	zart	leicht (oder mindere Grade bis schwer)	stark (oder mindere Grade bis schwach)
ZEIT		Dauer	Geschwindigkeit
plötzlich	allmählich	lang (oder mindere Grade bis kurz)	schnell (oder mindere Grade bis langsam)
RAUM		Ausbreitung	Richtung
direkt	flexibel	biegsam (oder mindere Grade bis fädig)	gerade (oder mindere Grade bis wellig)
FLUSS		Flüssigkeit	Kontrolle
gebunden	frei	flüssig (oder mindere Grade bis pausierend)	stoppend (oder mindere Grade bis nachlassend)

(Laban 1988, 84)

Laban verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass Bewegungen nicht immer aus den Bewegungsfaktoren von Zeit, Raum und Schwerkraft zusammengesetzt sind. Bestimmte Bewegungsfaktoren können hier unberücksichtigt bleiben und bspw. zwei Bewegungsfaktoren eine sogenannte Bewegungsschattierung hervorrufen. Unvollständige Antriebe können in dieser Hinsicht den Ausdruck einer Bewegung insgesamt gestalten. Laban stellt die Variation von Bewegungsfaktoren, die Bewegungserfahrungen und den Bewegungsausdruck „in den unvollständigen Antrieben“ folgendermaßen dar:

Tab.6: Die Bewegungsfaktoren und der Bewegungsausdruck

Unvollständiger Antrieb (im Original kursiv)	Bewegungsbetonung auf (im Original kursiv):	gibt Auskunft über (im Original kursiv):

³⁰⁹ „Man wird feststellen, daß die ersten sechs der im folgenden beschriebenen Aktionen sich normalerweise mit unterschiedlichen Fluß(im Original kursiv) elementen verbinden: Drücken (im Original kursiv) ist eine Bewegung mit deutlich gebundenem Fluß. Flattern (im Original kursiv) ist eine Bewegung mit deutlich freiem Fluß. Stoßen (...) Schweben (im Original kursiv) können beide mit gebundenem oder freiem Fluß ausgeführt werden. Wringen (im Original kursiv) wird normalerweise mit gebundenem Fluß ausgeführt. Tupfen (im Original kursiv) wird normalerweise mit freiem Fluß ausgeführt. Die zwei letzten Aktionen können aber auch mit dem entgegengesetzten Maß von Bewegungsflußkontrolle ausgeführt werden. (...) Von den restlichen zwei elementaren Antriebsaktionen wird (...) Peitschen (im Original kursiv) normalerweise mit freiem Fluß ausgeführt, wobei die Bewegung in ein Schweben ausklingt, während Gleiten (im Original kursiv) normalerweise mit gebundenem Fluß ausgeführt wird.“ (Laban 1984, 73-74). Für Beispiele zu den Bewegungsausführungen der Bewegungsarchetypen und den mit ihnen verbundenen Gefühlen verweise ich auf Laban 1984, 75-89.

1 (a)	Raum und Zeit	Wo und Wann
1 (b)	Fluß und Schwerkraft	Wie und Was
2 (a)	Raum und Fluß	Wo und Wie
2 (b)	Schwerkraft und Zeit	Was und Wann
3 (a)	Raum und Schwerkraft	Wo und Was
3 (b)	Zeit und Fluß	Wann und Wie

Tab. 7: Die in den Antrieben ausgedrückten Inneren Haltungen

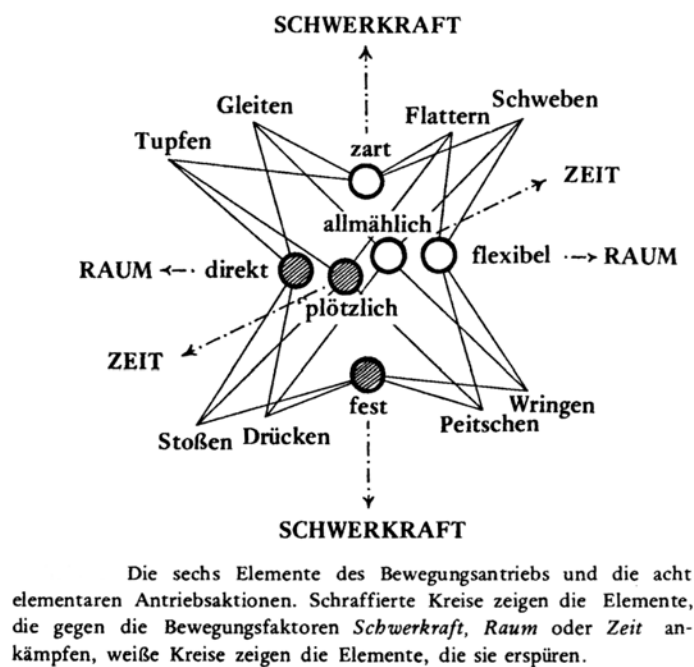
1 (a) wach ; heißt:	-plötzliche und umfassende -allmähliche und umfassende -allmähliche und konzentrierte -plötzliche und konzentrierte -zerstreute -kühne	} Bewußtheit (eine sichere oder unsichere)
1 (b) träumerisch ; heißt:	-düstere erhabene	} Unbewußtheit
2 (a) fern ; heißt Abgeschiedenheit	- mit Selbstbezogenheit und Zurückhaltung - mit Allgemeinbezogenheit und Hingabe Abgeschiedenheit und Hingabe	{ - mit Selbstbezogenheit - mit Allgemeinbezogenheit und Zurückhaltung
2 (b) nahe ; heißt Präsenz:	- mit warmem Auftreten - mit vorsichtiger Betrachtung Präsenz {	- mit starker Bindung - mit oberflächlichem Kontakt
3 (a) stabil ; heißt:	-entschlossene und hartnäckige -feinfühlig und aufnahmebereite -gut verankerte und kraftvolle -fein hinweisende	} Standhaftigkeit
3 (b) mobil ; heißt:	- willige und abrupt wechselnde - zähe und sich langsam entwickelnde - willige und sich langsam entwickelnde - zähe und abrupt wechselnde	} Anpassungsfähigkeit

(Laban 1988, 85-86)³¹⁰

³¹⁰ Laban unterscheidet in der Kombination der Bewegungsfaktoren außerdem elementare Antriebsaktionen und Aktionstrieb: „Wir wissen, daß in einer elementaren Antriebsaktion der Fluß unberücksichtigt bleibt und nur die Faktoren Schwerkraft, Zeit und Raum im Spiel sind. In diesem Fall sprechen wir von einem >Aktionstrieb<. (...) Wenn der Fluß mit einer oder auch beiden Qualitäten (gebunden und frei) diejenigen der Schwerkraft ersetzt, wird der Trieb >visionshaft<, weil er nun nicht mehr von aktivem Schwerkrafts-Antrieb unterstützt wird und somit in seiner körperlichen Gewichtigkeit reduziert ist. (...) Wenn der Fluß die Zeit ersetzt, d.h. wenn es keine merkliche Zeitqualität gibt, wird der Ausdruck gleichsam >zauberhaft<. Die innere Einstellung zur Zeit ruht, und die Bewegungen strahlen eine Qualität der Bezauberung aus. (...) Wenn der Fluß den Raum ersetzt und keine besondere Einstellung zur räumlichen Form der Bewegung deutlich wird, d.h. wenn die räumlichen Qualitäten latent bleiben, dann

In dieser Hinsicht eröffnet die Ausführung der acht elementaren Bewegungsarchetypen mit verschiedenen Intensitätsgraden eine Bewegungsdifferenzierung. Durch das Auswechseln eines Elements kann eine körperliche Aktion in eine andere umgewandelt werden. Fließende Übergänge in den Bewegungen ergeben sich dann, wenn ein Antriebselement wechselt. Beispielsweise ist bei einem Wechsel von einer „drückenden“ zu einer „gleitenden“ Bewegung ein harmonischer Übergang möglich, weil sich die innere Einstellung zur Schwerkraft verändert, nicht jedoch die zu Zeit und Raum. Im Gegensatz dazu bilden „Drücken“ und „Flattern“ im Vergleich ihrer Einstellungen einen Kontrast und schließen dadurch einen harmonischen Übergang aus.

Abb.5: Die Elemente des Bewegungsantriebs und die Antriebsaktionen



Themen, die Übergänge zwischen zwei oder mehreren elementaren Antriebsaktionen beinhalten, lassen sich aus Sequenzen ableiten wie:

- a) Wringen, Drücken, Gleiten, Schweben, Flattern,
- b) Wringen, Schweben, Flattern, Peitschen, Stoßen,
- c) Wringen, Peitschen, Flattern, Tupfen, Gleiten. (...)

Es lassen sich viele solcher Sequenzen mit zwei, drei oder mehr elementaren Antriebsaktionen zusammenstellen. Später kann man Sequenzen verwenden, deren Antriebsaktionen sekundär miteinander verwandt sind, d.h. in denen zwei Elemente ausgewechselt sind. (...) Die ganze Reihe der elementaren Antriebsaktionen kann in einer kontinuierlichen Sequenz zusammengefaßt werden, wobei Paare von gegensätzlichen oder verwandten Energiequalitäten miteinander abwechseln können. Ein Beispiel für eine solche Sequenz mit abwechselnd gegensätzlichen und sekundär miteinander verwandten Aktionspaaren ist:

Schweben kontrastiert mit Stoßen, das sekundär verwandt ist mit Gleiten,
 Gleiten kontrastiert mit Peitschen, das sekundär verwandt ist mit Tupfen,
 Tupfen kontrastiert mit Wringen, das sekundär verwandt ist mit Flattern,
 Flattern kontrastiert mit Drücken, das sekundär verwandt ist mit Schweben usw. *(im Original kursiv)*
 (Laban 1984, 48-50) ³¹¹

sind die Körperaktionen besonders stark von Emotion und Gefühl erfüllt. In diesem Fall sprechen wir von einem Leidenschaftstrieb.“ (Laban 1988, 87-88)

³¹¹ „Man kann auch solche Sequenzen oder Aktionsrhythmen experimentell untersuchen. (...) Drücken – Gleiten *(im Original kursiv)* ist eine Sequenz, die das Gefühl abnehmender Kraft vermittelt. Daraus folgt, daß die umgekehrte Form Gleiten – Drücken *(im*

Der menschliche Bewegungs- und Charakterausdruck leitet sich nach Laban daher aus einer Vielzahl von möglichen Einstellungen zu den verschiedenen Bewegungsfaktoren ab, die unauflöslich mit der inneren Funktion des Bewegungsantriebs verbunden sind. Auch wenn der Antrieb und die daraus resultierende Bewegung oder Aktion unbewusst sind, sind beide Funktionen in jeder körperlichen Bewegung so vorhanden, dass sie einen Ausdruck und eine Wirkung erzielen, die von einem außenstehenden Beobachter wahrgenommen werden können.³¹²

*„Die Tatsache, daß man Antriebe und ihre verschiedenartigen Schattierungen nicht nur sehen und hören, sondern sich auch vorstellen kann, ist für ihre sicht- und hörbare Wiedergabe durch den Schauspieler und Tänzer von großer Bedeutung. Bewegungsbeschreibungen, die seine Vorstellungskraft anregen, werden somit für ihn zu einer Quelle der Inspiration.“ (Laban 1988, 30)*³¹³

14.3. Selbst-Bewegung, Bewegungsfaktoren und psychische Einstellungen

Die Bewegungsfaktoren Raum, Zeit, Fluss und Schwerkraft werden von Laban durch eine Erforschung der „Dynamosphäre“ (Vgl. Laban 1991a, 37) in einen Zusammenhang gebracht mit den inneren Einstellungen der Aufmerksamkeit oder Konzentration, der Absicht, der Entscheidung und der Genauigkeit und deren Einfluss auf die vier

Original kursiv) ein Gefühl zunehmender Kraft hervorruft. Ein solches Zu- oder Abnehmen ist am stärksten spürbar, wenn beide Aktionen mit demselben Teil des Körpers ausgeführt werden. (...) Der Aktionsrhythmus dieser Kombination ist dann getragen-getragen; man muß sich aber gewahr sein, daß bezogen auf ein metrisches Zeitmaß eine der beiden miteinander kombinierten Aktionen von kürzerer Dauer sein kann als die andere: Drücken (im Original kursiv) (relativ lang) – Gleiten (im Original kursiv) (relativ kurz, aber nie plötzlich). Drücken (im Original kursiv) (relativ kurz, aber nie plötzlich) – Gleiten (im Original kursiv) (relativ lang). Die relative Länge und Kürze der Zeitdauer können in beliebigem Verhältnis zueinander stehen. (...) Schweben-Flattern (im Original kursiv) unterscheiden sich in den Zeit(im Original kursiv)elementen, und deshalb spürt man beim Ausführen dieser Sequenz eine Steigerung der Geschwindigkeit. Die Umkehrung Flattern-Schweben(im Original kursiv) führt von Plötzlichkeit zu Getragenheit und vermittelt das Gefühl abnehmender Geschwindigkeit. (...) Der Aktionsrhythmus dieser Kombinationen ist dann entweder allmählich-plötzlich oder plötzlich-allmählich. (...) Stoßen-Peitschen (im Original kursiv) ist eine Sequenz, in welcher der Wechsel von Direktheit zu Flexibilität am intensivsten erlebt werden kann. Das Gegenteil ist der Fall in der Umkehrung dieser Sequenz (...). Der Aktionsrhythmus solcher Kombinationen ist dann plötzlich-plötzlich. (...) Jede andere Kombination von zwei oder mehr Antriebsaktionen zu einer Sequenz oder einem Rhythmus ist möglich. (...) Bestimmte Kombinationen von elementaren Antriebsaktionen kommen in alltäglichen Verrichtungen, im Sport und in anderen körperlichen Aktivitäten vor. Das Werfen eines Balles oder Steines ist eine kombinierte Aktion, die mit einer schwebenden Bewegung beginnen kann, dann in einen Stoß übergeht, der vielleicht in ein Gleiten ausläuft. Das leichte Schlagen mit dem Schneebesen ist eine Kombination von Flattern, das durch eine Steigerung der Kraft zum Peitschen wird. Der Aufschlag im Tennis kann in der Sequenz Flattern-Schweben-Peitschen erfolgen, während das Bowling auf dem Rasen die Kombination Schweben-Gleiten enthalten kann. Die verschiedenen Energiequalitäten solcher Aktionen verschmelzen durch kaum sichtbare Übergänge zur jeweils nächsten Aktion der Sequenz. (...) Die elementaren Antriebsaktionen haben Ableitungen, die sich daraus ergeben, daß eines der Elemente besonders hervorgehoben wird. (...) 1. Ein gewaltsamer Druck wie beim Zerquetschen ist ein Druck, in dem das Element der Kraft betont wird, die Elemente der Direktheit und Getragenheit hingegen an Bedeutung verlieren. 2. Direktheit des Drückens wird in dem Druck betont, den man beispielsweise beim Schneiden ausübt. 3. Wird das Andauern des Drückens betont, so ergibt sich ein Druck wie beim Durchzwängen. Direktheit und Kraft sind hier weniger wichtig. Flattern (im Original kursiv) hat – wie alle anderen Aktionen – durch Hervorhebung des einen oder anderen Elementes Ableitungen wie Klapsen, Schlackern, Schnipsen. Peitschen (im Original kursiv) weist Ableitungen auf wie Schlagen, Werfen, Reißen. Tupfen (im Original kursiv) hat Ableitungen wie z.B. Tapsen, Klopfen, schlotterndes Zucken. Wringen (im Original kursiv) besitzt Ableitungen wie Zerren, Abdrehen, Rekeln. Gleiten (im Original kursiv) hat Ableitungen wie beispielsweise Glätten, Aufstreichen, Verwischen. Stoßen (im Original kursiv) hat als Ableitungen z.B. Schieben, Durchlöchern, Rütteln. Schweben (im Original kursiv) weist Ableitungen auf wie Ausstreuen, Umrühren, Streicheln. Einige Aktionsverben bringen eine Übersteigerung der betreffenden elementaren Antriebsaktionen oder ihrer Ableitungen zum Ausdruck, wie z.B. herumtappen, fummeln, sich herauswurschteln, schmeißen, brechen, humpeln, eilen usw. Andere Aktionsverben beschreiben sehr einfache Antriebsaktionen, in denen nur ein einziges Element wichtig ist, z.B. fallen, aufstehen, wachsen, zusammenschrumpfen, durchdringen, erstarren usw.“ (Laban 1984, 90-98)

³¹² Aufgrund der komplexen Strukturen der Antriebsselemente lässt die Analyse der Bewegungsantriebe oder der Bewegungsimpulse Rückschlüsse auf die Bewegungsqualität, den Bewegungsausdruck und die individuelle Persönlichkeit zu. „Das systematische Studium des menschlichen Tuns und der ihm zugrunde liegenden Bewegungsantriebe gründet sich auf Untersuchungen der Beziehung zwischen Anspannung und Entspannung und der Rolle, die diese beiden wichtigen Aspekte der Aktivität für die Wirksamkeit, den ökonomischen Energieeinsatz und den Ablauf jeder Bewegung spielen.“ (Laban 1984, 69) Individuen besitzen also unterschiedliche Grundtendenzen im Bewegungs- und Ausdrucksverhalten, sie entwickeln Bewegungs- und Antriebspräferenzen, die in funktionaler und expressiver Hinsicht von Bartenieff als Qualitäten alltäglichen Bewege-ns bezeichnet werden (Vgl. Bartenieff 1991, 259).

³¹³ „Diese Schatten- oder Begleitbewegungen sind winzige Muskelbewegungen, wie z.B. das Hochziehen der Augenbrauen, das Zucken einer Hand oder ein Fußwippen, die lediglich Ausdruckswert haben. Gewöhnlich werden sie unbewußt gemacht und begleiten eine zweckgerichtete Bewegungsaktion wie eben ein Schatten- daher der Name. Die Mimik eines Gesichts kann oft in Gegensatz zu seinem Aussehen stehen. Schön geschnittene Gesichtszüge können sich zu einer Grimasse verziehen und ungemein abstoßend wirken, während vielleicht ein häßliches Gesicht beim Lächeln den hübschesten Ausdruck annimmt. Wir alle kennen das Mienenspiel, in dem sich innere Konflikte widerspiegeln.“ (Laban 1988, 18-19)

psychischen Einstellungen des Denkens, Fühlens, Empfindens und Schauens (Intuierens).³¹⁴

„Der Bewegungsfaktor des Raums kann assoziiert werden mit der Fähigkeit des Menschen, mit Aufmerksamkeit (im Original kursiv) teilzunehmen. Die vorherrschende Tendenz ist hier, sich zu orientieren und einen Bezug zum Gegenstand des Interesses zu finden, was auf unmittelbare, direkte oder umsichtige, flexible Weise geschehen kann.

Der Bewegungsfaktor der Schwerkraft kann assoziiert werden mit der Fähigkeit des Menschen, mit Absicht (im Original kursiv) teilzunehmen. Das Verlangen, eine bestimmte Sache zu tun, kann einen Menschen manchmal fest und stark ergreifen, manchmal auch leise und zart.

Der Bewegungsfaktor der Zeit kann assoziiert werden mit der Fähigkeit des Menschen, mit Entschluß (im Original kursiv) teilzunehmen. Entschlüsse können entweder unerwartet und plötzlich gefaßt werden, indem in einem gegebenen Augenblick eine Sache fallengelassen und durch eine andere ersetzt wird, oder sie können sich allmählich entwickeln, indem einige der früheren Bedingungen noch eine Zeitlang aufrechterhalten werden. Der Bewegungsfaktor des Flusses kann assoziiert werden mit der Fähigkeit des Menschen, mit Genauigkeit, oder anders ausgedrückt, mit Fortschreitung (im Original kursiv) teilzunehmen. Es ist dies das Vermögen, sich auf den Prozeß des Vollendens einzustellen, sich selbst also zu der Aktion in Beziehung zu setzen. Man kann den natürlichen Strom dieses Prozesses kontrollieren und binden oder ihm ungehemmten freien Lauf lassen.“ (Laban 1988, 122-123)

Laban entwickelt hier wie Jung aus den zwei elementaren Aktionen des „Ankämpfens“ und des „Erspürens“ typologisch psychologische Bewegungseinstellungen, die sich aus der Betonung und Intensität der verschiedenen Bewegungsfaktoren ergeben. Ähnlich wie Jungs Unterscheidung zwischen einer Haupt- und einer Hilfsfunktion im menschlichen Bewusstsein unterscheidet Laban zwischen entgegengesetzten „Paaren“, die sich durch ihre Kombination ergänzen und bestimmte Antriebsqualitäten offenbaren. Die Verwirklichung des Bewegungs-Selbst führt demnach über eine Differenzierung und Integration von allen Antriebs- und Bewegungsfaktoren, die mit den psychischen Bewusstseinseinstellungen korrespondieren.

„Beginnen wir mit der Aktion, wo das Bekämpfen bestimmter Bewegungsfaktoren dominiert, so kann man sagen, daß ein Drücker (im Original kursiv), ein Peitscher (im Original kursiv) oder ein Tupfer (im Original kursiv) gegen zwei Bewegungsfaktoren ankämpft und einen erspürt (...). In einigen Antriebsaktionen können wir Hingabe gegenüber zwei Bewegungsfaktoren in Verbindung mit einer ankämpfenden Haltung dem dritten gegenüber beobachten. Menschen, die immer wieder solche Antriebsverbindungen benutzen, sind die Gleiter, Wringer (im Original kursiv) und Flatterer (im Original kursiv). (...) Die obigen Beispiele einer Antriebsanalyse sind absichtlich grobe Vereinfachungen, doch mögen sie (...) insofern eine Hilfe sein, als sie aufzeigen, wie man die einzelnen Komponenten einer bestimmten Persönlichkeit summiert und dies für eine Charakterisierung anwendet. Die erwähnten Charakteristika können schematisch wie folgt aufgelistet werden:

³¹⁴ *„Die räumlichen Formen und Rhythmen, die aus den elementaren Antriebsaktionen, den Bewegungsempfindungen, den unvollständigen Antrieben und den Bewegungstrieben entstehen, geben Aufschluß über die Beziehung eines Menschen zu seiner inneren und äußeren Welt. Seine geistige Einstellung und innere Anteilnahme spiegeln sich sowohl in seinen willkürlichen Körperaktionen als auch in den sie begleitenden Schattenbewegungen. Man kann beobachten, daß alle praktischen Handlungen durch vier Phasen des geistigen Antriebs eingeleitet werden, die sich in kleinen Ausdrucksbewegungen des Körpers, vor allem aber in der Körperhaltung, zeigen. In der Phase der Aufmerksamkeit (im Original kursiv) werden das Ziel der Aktion und die Situation, in der sie ausgeführt wird, eingesehen und in Betracht gezogen. Dies mag mit direkter Konzentration oder umsichtig und auf flexible Weise geschehen. In der normalen Abfolge des geistigen Antriebs folgt darauf die Phase der Absicht (im Original kursiv), deren Spielraum von fest bis leicht reicht. Die Art der Muskelspannungen, die sich in kleinen Körperpartien aufbaut, gibt Aufschluß über die Entschlossenheit der Person zu handeln. Die Absicht, eine aktive Bewegung zu machen, wird aber vielleicht vor deren Ausführung fallengelassen. (...) In diesem Beispiel haben wir schon die nächste Phase, nämlich die Entscheidung (im Original kursiv), erreicht (...). Man kann (...) allmählich zu einer Entscheidung gelangen, was in einer mehr ausgehaltenen, langsamen Regung eines kleinen Körperteils sichtbar würde. Bevor eine zielgerichtete Handlung beginnt, gibt es noch eine weitere Phase zu beobachten. Wir bezeichnen sie vorderhand einmal als diejenige der Genauigkeit (im Original kursiv). Es ist dies der sehr kurze Augenblick, in dem die kommende Tat im Geist vorweggenommen wird: Ist man (...) mit ihr nicht vertraut, so übt ein Antrieb des gebundenen Flusses starke Kontrolle auf sie aus; trifft aber das Gegenteil zu, ist sie ungehemmt und mit freiem Fluß geladen. Diese vier Phasen stellen die innere, geistige Vorbereitung auf eine äußere Handlung dar. Sie folgen meistens dicht aufeinander und münden dann, entweder nur zum Teil oder ganz, in die Aktion der Arbeitsverrichtung. Es ist auch möglich, daß sie gleichzeitig ablaufen, daß ihre Abfolge umgekehrt, variiert oder sonstwie kompliziert wird oder daß gar die eine oder andere Phase ausgelassen wird.“ (Laban 1988, 112-113) „Wie wir (...) wissen, entspringen die Schattenbewegungen den gleichen inneren Haltungen gegenüber den Bewegungsfaktoren wie die handlungsbezogenen Bewegungen; daher werden sie durch die gleichen Elemente von starker oder schwächerer Spannung, plötzlicher oder allmählicher Kraftentladung, direktem oder flexiblem Raumgebrauch und gebundenem oder freiem Fluß charakterisiert. Sie weisen auch genau wie die zweckgerichteten Bewegungen Grade und Ränge auf. Der Hauptunterschied besteht darin, daß sie nicht vorsätzlich auf ein äußeres Ziel gerichtet sind.“ (Laban 1988, 173).*

Wer?	kämpft an gegen die Bewegungsfaktoren			erspürt die Bewegungsfaktoren			Aktionscharakter
	Schwerkraft	Raum	Zeit	Schwerkraft	Raum	Zeit	
(...)	fest	direkt	plötzlich	-	-	-	Stoßer
	-	-	-	zart	flexibel	allmählich	Schweber
	fest	direkt	-	-	-	allmählich	Drücker
	fest	-	plötzlich	-	flexibel	-	Peitscher
	-	direkt	plötzlich	zart	-	-	Tupfer
	-	-	plötzlich	zart	flexibel	-	Flatterer
	-	direkt	-	zart	-	allmählich	Gleiter
	fest	-	-	-	flexibel	allmählich	Wringer“

Tab.8: Die Bewegungsfaktoren, inneren Einstellungen und Bewegungscharakteristika (Laban 1988, 119-120)

Die Bewegungsfaktoren und ihre Kombinationen geben in diesem Zusammenhang einen Aufschluss darüber, wie das Individuum sein Selbst durch die Bewegungen verwirklicht. Eine Veränderung des Antriebs wird hier nicht nur durch neue, wechselnde Situationen ausgelöst, sondern neue Situationen werden durch die Antriebsveränderungen eines Individuums oder einer Gemeinschaft geschaffen.

Tab.9: Die Bewegungsfaktoren, ihre Kombinationen und die psychischen Einstellungen

(...) Ein Bewegungsfaktor

Bewegungsfaktor:	Raum	Schwerkraft	Zeit	Fluß
Innere Teilnahme:	Aufmerksamkeit	Absicht	Entscheidung	Genauigkeit
Betrifft:	Wo	Was	Wann	Wie
Wirkt sich aus auf das menschliche (...):	Denken	Spüren	Schauen	Fühlen

(...) Zwei Bewegungsfaktoren

Bewegungsfaktoren:	Raum	Schwerkraft	Raum	Schwerkraft	Raum	Zeit
Innere Haltung:	Zeit	Fluß	Fluß	Zeit	Schwerkraft	Fluß
	wach	träumerisch	fern	nah	stabil	beweglich

(...) Drei Bewegungsfaktoren

Bewegungsfaktoren:	Raum, Zeit, Schwerkraft	Fluß, Zeit, Schwerkraft	Raum, Fluß, Schwerkraft	Raum, Zeit, Fluß
Bewegungsantrieb:	Aktion (Fluß ruht)	Leidenschaft (Raum ruht)	Zauber (Zeit ruht)	Vision (Schwerkraft ruht)

(Laban 1988, 124) ³¹⁵

³¹⁵ In diesem Zusammenhang analysiert Laban in einem Vergleich die Antriebsaktionen, charakteristischen Bewegungsqualitäten und –folgen der gegensätzlichen „typologischen Einstellungen“ des „Dämons“ und der „Göttin“ (Vgl. Laban 1988, 120-128). „Es wurde gezeigt, daß der Wechsel vom Erspüren zum Ankämpfen eine Beschleunigung, zunehmende Direktheit oder wachsende Stärke der ausgeführten Aktionen beinhaltet. Es wurde auch gezeigt, daß umgekehrt der Wechsel vom Ankämpfen zum Erspüren ein Anwachsen von Dauer, Ausbreitung oder Leichtheit beinhaltet, was in zunehmend allmählichen, flexiblen oder zarten Bewegungen resultiert. (...) Die ankämpfende und die erspürende Einstellung einem Bewegungsfaktor gegenüber bilden den grundlegenden Aspekt der psychologischen Haltungen von Haß und Liebe. (...) Die Emotion der Liebe könnte durch das Bild einer Göttin symbolisiert werden, deren grundlegendes Bewegungsverhalten das Tolerieren und Akzeptieren der Bewegungsfaktoren Schwerkraft, Zeit und Raum aufweist. Die Qualitäten ihrer Bewegungen werden sich deshalb vor allem von der elementaren Antriebsaktion Schweben ableiten lassen, und die Elemente zart, allmählich und flexibel werden dominieren. Der Haß aber, mit seinem harten Einbruch in die Realität, könnte durch das Bild eines stampfenden Dämons symbolisiert werden, der in seinen typischen Bewegungsaktionen gegen die drei Bewegungsfaktoren Raum, Zeit und Schwerkraft ankämpft. Seine Bewegungen werden direkt, plötzlich und fest sein.“ (Laban 1988, 118-119) Laban geht dabei davon aus, dass „a) kein Individuum immer in ein und derselben Antriebsqualität verharret, sondern sich ständig verändert; b) während der Veränderungen einige Antriebsselemente – beibehalten werden, - überbetont werden, was die Beschaffenheit des Antriebs mehr oder weniger sichtbar nuanciert, oder – fast

Der dynamische Faktor der Bewegungen basiert in dieser Hinsicht auf der Betrachtung der Zeit als subjektiver Zeit und des Raumes als subjektiver Raum. Die persönliche Kinesphäre steht hier im Spannungsfeld zum „objektiven“ Raum und zur Umwelt, wobei jedes Antriebselement durch vier Intensitäten seine Bedeutung gewinnen kann. Aus den Unterschieden jedes Elementes ergeben sich sogenannte „Antriebsgrade“, die einer inneren Stimmung oder Verfassung oder einer Aktion im Zusammenhang mit einer Anpassung an eine äußere Situation entstammen. Aus den Veränderungen der Antriebe durch Mutation, Variation, den Bewegungsfaktor Fluss und die Intensitätsgrade gewinnt Laban hier die Möglichkeit, Antriebe zu kodifizieren, Bewegungscharaktere zu unterscheiden, die Entwicklung innerer Qualitäten und Beziehungen zur Umwelt zu fördern und die Fähigkeit zur Veränderung der Antriebe zu entwickeln (Vgl. Laban 1988, 162-163).³¹⁶

„Elementare Antriebsaktionen (...) sind Beispiele für Mutationen (im Original kursiv). Eine Mutation besteht aus dem Wechsel von einem Grundantrieb zum andern. (...) Mutierte Grundantriebe können zwei, ein, oder kein Antriebselement gemeinsam haben, d.h. daß in Mutationen ein oder mehrere Antriebselemente ausgetauscht werden. (...) Ein Grundantrieb kann auch verändert werden, ohne in einen anderen Grundantrieb umgewandelt zu werden. Dies stellt eine Variation (im Original kursiv) dar, die einem Antriebselement einen höheren >Rang< innerhalb derselben Grundaktion zuteilt. (...) Dadurch, daß sich die bewegende Person nur auf eines der Antriebselemente konzentriert, wird diesem Element der Vorrang gegeben, es wird zur Hauptsache, während die anderen zweitrangig werden. (...) Von jeder Grundaktion gibt es drei Variationen oder Ableitungen. Stoßen (im Original kursiv)- Schieben-Stechen-Stochn; Peitschen (im Original kursiv)-Hauen-Werfen-Schlagen; Tupfen (im Original kursiv)-Tätscheln-Tippen-Schütteln; Flattern (im Original kursiv)-Tätscheln-Klappen-Zucken; Drücken (im Original kursiv)- Pressen-Schneiden-Quetschen; Wringen (im Original kursiv)-Ziehen-Pflücken-Dehnen; Gleiten (im Original kursiv)-Glätten-Streichen-Wischen; Schweben (im Original kursiv)-Streuen-Rühren-Streicheln. (...) Die acht elementaren Antriebsaktionen können auch durch eine Beimischung des Bewegungsfaktors des Flusses (...) variiert werden. Es leuchtet ein, daß es riskant ist, freien Fluß in Aktionen zu gebrauchen, in denen äußerste Genauigkeit oder Behutsamkeit angebracht ist oder ein

ganz verschwinden. In den Veränderungen unter a) könnte sich den Umständen entsprechend jede beliebige Abfolge ergeben. Viele Situationen sind denkbar (...). Jeder Mensch kann seine Aktionen mit irgendeiner der Aktionsgrundstimmungen beginnen, einerlei, ob sie seine gewohnheitsmäßige ist oder nicht. Er kann dann mit größerer oder kleinerer Mobilität seiner Antriebe jede ihm genehme oder durch äußere Umstände aufgezwungene Aktionsstimmungsskala durchlaufen. Jede Reihe solcher Wechsel ist eine Antriebsphrase, die eine klare Sprache spricht, mit Hebungen und Senkungen, Verzögerungen und Überstürzungen; diese machen, wenn sie häufig wiederholt werden, Charaktermerkmale deutlich. (...) Man kann sich nun leicht vorstellen, welch großes Spektrum von Antriebskombinationen dem Künstler zur Verfügung steht. Die Möglichkeiten, den Bewegungsausdruck zu wechseln oder zu variieren, sind ohne Zahl. Die Tatsache, daß all diese unzähligen Antriebskombinationen in den Bewegungen der Gliedmaßen oder des ganzen Körpers in Erscheinung treten können, vereinfacht die Sache nicht. Die Grundidee ist aber dennoch relativ simpel. Beobachtet man den Bewegungsausdruck eines Menschen, so wird man bemerken, daß es stets zu einer Zeit eine einzige Bewegung ist, die exakt beschreibbar und mit deutlich erkennbarem Antriebsgehalt abläuft.“ (Laban 1988, 121-122)

³¹⁶ In dieser Hinsicht bezieht Laban das bereits bei Jung erwähnte Gesetz der Enantiodromie auf die verschiedenen Antriebselemente. „Solche Antriebselemente tendieren dazu, in das entgegengesetzte Element desselben Faktors überzuwechseln, was bedeutet, daß aufgrund der gegensätzlichen Einstellung zu diesem Bewegungsfaktor nun ein neuer „Funke“ gezündet worden ist. Das ist leicht zu begreifen, wenn man sich vorstellt, daß eine anfängliche feste Bewegung mit ständig abnehmender Stärke an einen Punkt gelangen muß, wo kein Widerstand mehr fühlbar ist. Wenn sich die Bewegung fortsetzt, wird mit Wahrscheinlichkeit der extreme Gegensatz, nämlich Entspannung oder Schwachheit, in der Aktion erscheinen. Jedoch könnte unter gewissen Umständen, je nach Mentalität der betreffenden Personen, die rein negative Schwachheit sich in die positive Antriebsqualität von Leichte oder Zartheit umwandeln. Es ist zu beachten, daß zunehmende Antriebselemente nie Gefahr laufen, einen Nullpunkt zu erreichen. Hier besteht die Gefahr in einer Übersättigung durch die extreme Intensität des betreffenden Elements. (...) Schwerkraft (im Original kursiv): ein sich vermindender fester (im Original kursiv), starker Antrieb (im Original kursiv) wird (...) entweder ein zarter, entspannter Antrieb oder ein schwächlich-zarter Antrieb (...). Raum (im Original kursiv): ein sich vermindender direkter Antrieb (im Original kursiv) wird (...) entweder ein flexibler Antrieb oder ein diffus-flexibler Antrieb (...). Zeit (im Original kursiv): ein sich vermindender schneller, plötzlicher Antrieb (im Original kursiv) wird (...) entweder ein allmählicher Antrieb oder ein träglählicher Antrieb (...). Fluß (im Original kursiv): ein sich vermindender gebundener Antrieb (im Original kursiv) wird (...) entweder ein fließender, freier Antrieb oder ein flüchtig-fließender Antrieb (...). Jeder Antrieb wird durch die Bereitschaft zu handeln initiiert. Dies geschieht entweder innerhalb eines äußerst kurzen Zeitraums, so daß die Antriebselemente augenblicklich, also ohne wahrnehmbare Vorbereitung, hervorspringen oder innerhalb eines wahrnehmbaren Zeitraums, so daß sich durch die nacheinander erscheinenden Antriebselemente eine Antriebsfolge aufbaut. Das gleiche spielt sich bei der Beendigung eines Antriebs ab. (...) Der schematische Auf- und Abbau einer Antriebsfolge würde folgendermaßen aussehen: a) Erscheinen des ersten Element-Antriebs. Dieser ist häufig das gewohnheitsmäßig bevorzugte Bewegungselement der sich bewegenden Person. b) Hinzufügen des zweiten Elements. Hier läßt sich die Tendenz feststellen, vorzugsweise manche unvollständige Antriebe zu benutzen. c) Erscheinen des dritten Elements. Hier ist von Bedeutung, ob ein Grundantrieb oder ein anderer Bewegungstrieb aufgebaut worden ist. d) Wenn vier Elemente zusammengefügt sind, ist der vollständige Antrieb erreicht. (...) e) Im Abbau des Antriebs gibt es verschiedene Möglichkeiten, die aber wieder von persönlichen Gewohnheiten geprägt sind, wie a) und b). f) Das zuletzt verschwindende Antriebselement weist besonders auf eine persönliche Vorliebe hin.“ (Laban 1988, 165-169). Vergleiche zu den anderen entgegengesetzten Bewegungselementen und den Bewegungsübergängen auch Laban 1988, 166-170.

gehemmter oder zurückhaltender Charakter zum Ausdruck kommen soll. Auf der anderen Seite kann man sich leicht vorstellen, daß Aktionen wie etwa das Rupfen von Geflügel, das Teppichklopfen oder das Ausschütteln eines Staubtuchs viel weniger Vorsicht und Kontrolle erheischen (...). Eine weitere Veränderung der Antriebsaktion kann durch Unterschiede in der Intensität jedes einzelnen Elements herbeigeführt werden, woraus sich sogenannte Antriebsgrade (im Original kursiv) ergeben. Grade sind manchmal Anpassungen an die Erfordernisse einer Aktion im Zusammenhang mit einer praktischen Aufgabe, manchmal entspringen sie einer inneren Stimmung oder Verfassung. Man muß aber bedenken, daß Grade etwas anderes sind als Ränge. Die Ränge zeigen Wichtigkeit, die Grade Intensität. Zum Beispiel ist es bei einem schneidenden Druck sehr wichtig, die Direktheit der Bewegung beizubehalten, wenn ein sauberer, gerade Schnitt bezweckt wird. Deshalb bleibt das Raumelement >direkt< in allen derartigen schneidenden Druck-Bewegungen das Hauptelement (im Original kursiv), während die Geschwindigkeit und die Stärke der Aktion variieren können, was die Bewegungsfaktoren Zeit und Schwerkraft sekundär werden läßt (...). Diese Grade eines jeden an der Antriebsaktion beteiligten Elementes können von kaum merklichem Vorhandensein bis zu einer ins Extreme gesteigerten Intensität der betreffenden Bewegungsqualität reichen. Der augenfälligste Unterschied ist derjenige zwischen einer normalen und einer übertriebenen Intensität, aber auch gemäßigte oder reduzierte Grade können beobachtet werden. Äußerste Überspitzung eines einzelnen Antriebselements macht die Ausführung der Bewegung fast unmöglich. Dies ist leicht erfahrbar in dem Krampf, der sich aus der bis ins äußerste übertriebenen Nutzung starker Muskelspannung ergibt oder umgekehrt in der Laxheit einer Aktion, wenn das Lösen dieser Muskelspannung extrem übertrieben wird. Es gibt vier Intensitätsgrade für jedes Antriebselement, wobei für praktische Zwecke drei genügen mögen. Sie werden wie folgt angegeben: mehr als normal > + <, weniger als normal > - <, normal (ohne Zusatzzeichen).“ (Laban 1988, 155-158)

Die Beziehungen zwischen Anspannung und Entspannung und die Rolle, die diese beiden wichtigen Aspekte der Aktivität für die Wirksamkeit, den ökonomischen Energieeinsatz und den Ablauf jeder Bewegung spielen, führen Laban hier zu der Auffassung, dass die Entwicklung der Persönlichkeit von der Differenzierung seiner Antriebsskala abhängt (Vgl. Laban 1984, 68).

„Ein (...) gestörtes Gleichgewicht der Bewegungsantriebe mit seiner nachteiligen Auswirkung auf Leistungsvermögen und Wohlbefinden des einzelnen und der Gemeinschaft kommt viel häufiger vor, als man gemeinhin annimmt. Es kann nur durch jemand wiederhergestellt werden, der selbst am eigenen Leib das ganze Spektrum menschlicher Bewegungsimpulse erlebt hat und ausreichende Kenntnisse von ihrem natürlichen Zusammenwirken besitzt. Die elementaren Antriebsaktionen finden sich auch in jeder Form von seelischem oder intellektuellem Ausdruck, und die Projektion eines Impulses nach außen kann Aufschluß über einen inneren Zustand geben. Manche Menschen haben vielleicht einige der hier beschriebenen Bewegungsantriebe nie selbst körperlich oder geistig erfahren. Für sie wird es von Vorteil sein, ihr Verständnis und Erfassen von Bewegungen auf ein größeres Gebiet auszudehnen, um auf diese Weise auch menschliches Handeln besser begreifen und nachempfinden zu können, das von solchen Bewegungsimpulsen ausgelöst wird.“ (Laban 1984, 69)

In dieser Hinsicht eröffnen sich Parallelen und Verbindungen zwischen den Gedankengängen zur Selbst-Verwirklichung von Laban und Jung dann, wenn Jungs Blickrichtung auf die Individuation und die Entwicklung und Integration der psychischen Funktionen von Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren mit Labans Intentionen der Bewusstseinsentwicklung, der Bewegungsantriebe und des symbolischen Bewegungsausdrucks im Tanz in einem Zusammenhang betrachtet werden.

„Man sagt: Tanz löst die im Menschen aufgespeicherten Hemmungen und Spannungen. Der eine wird das rein physiologisch verstehen und an die Wirkungen denken, die der Tanz, die Bewegung auf die Gewebe und Säfteverwandlungen des Leibs ausübt. (...) Andere wieder sehen die psychologischen Wirkungen des Tanzes. Sie ahnen, daß mit dem physiologischen Geschehen ein psychologisches zusammenfällt. Die Verbrennung, Verdauung und Umwandlung psychischer Eindruckshäufungen, unsichtbarer und untastbarer Ballungen und Spannungen wird mitempfunden. (...) Die Verbrennung, Umwandlung und Ausscheidung dieser seelischen Ballungen ist dann wieder ein eigener Vorgang. Vielfach wird ärztlich die Umwandlung dieser Triebkräfte in bewußte schöpferische – meist künstlerische – Leistungen empfohlen. (...) Der Ballungskreislauf, die ständige Bewegtheit des psychischen Lebens, die hier angedeutet wird, findet in der kultischen Tanzschulung ebenso Berücksichtigung wie die rein physiologischen Spannungswechselnotwendigkeiten. Diese Schulung erschöpft sich aber nicht in der gleichzeitigen Berücksichtigung, noch besser gesagt im Ineinanderbegreifen dieser beiden Momente. Sie

versucht, darüber hinaus zur synthetischen Betrachtung und zum Erleben der Tanzkraft zu führen. Sie zeigt in der Harmonie und Symbolik alles Weltgeschehens die Gebärdenkraft als einheitlichen, wesentlichen Kern alles Seins und weist nachdrücklich auf die Vergänglichkeit und Irrealität der einzelnen Ballungserscheinungen hin. Ihr Ziel ist das Erwecken eines freien Taktgefühls, eines freien Gewissens. Ihr Weg ist das Erlebenlassen des Alltaktes, des harmonischen Beziehungsreichtums der Welt im Körpertanz und in seinen lautbildenden und vorstellungsbildenden Abarten.“ (Laban 1922, 112-114)

14.4. Selbst-Bewegung und Labanotation

In diesem Zusammenhang ist Labans „Kinetographie“ oder „Labanotation“ ein Zeichenschriftsystem oder eine Bewegungsschrift, durch die Bewegungen – vergleichbar mit der Musiknotenschrift – durch grafische Symbole veranschaulicht werden (Vgl. Perrottet 1983, 22).

„ Verschiedenartige Qualitäten wurden in ein lesbares Symbol zusammengefaßt, welches eine einzelne Phase des Bewegungsflusses beschrieb. Als bekanntes Beispiel sei die Musiknotenschrift erwähnt, in welcher Symbole für die harmonische Beziehung von Tönen, für rhythmische und dynamische Sequenzen und für die Ausdrucksgestaltung als grafische Abbilder von musikalischen Bewegungen gelten. Choreographen (Tanzschreiber) sind bei der Notierung räumlicher und rhythmischer Körperbewegungen ähnlich vorgegangen; sie fügten lediglich Zeichen für die Gliedmaßen und andere Körperteile hinzu. Eine multilaterale Bewegungsbeschreibung – das heißt eine Beschreibung, die Bewegung von vielen Blickwinkeln her betrachtet - wird als einzige der Komplexität der fließenden Raum-Realität gerecht. (...) Dieserart vermag vielleicht Raumbewegung für sich selbst zu sprechen. Die Kunst oder die Wissenschaft, die sich mit der Analyse und Synthese von Bewegung befaßt, nennen wir >Choreutik<. Mittels Untersuchungen und verschiedenartigen Übungen versucht die Choreutik, den Prozeß des Verfalls in Un-Einheit aufzuhalten. Die körperliche Perspektive, mit ihrer ganzen Bedeutung für die Persönlichkeit des Menschen, kann eine kräftebildende Wirkung auf unsere individuellen und gemeinschaftlichen Lebensformen ausüben.“ (Laban 1991a, 17)

Diese von Laban bereits im Jahre 1926 in seinem Buch „Choreographie I“ vorgestellten Bewegungsgrundsätze (Vgl. Laban 1991 a, 11) werden nicht nur für das Festhalten einer einzigartigen, beobachteten Bewegung, als Motivation für einen zu gestaltenden Bewegungsablauf oder zur Überlieferung und systematischen Zusammenstellung von Bewegungen der verschiedenen klassischen und modernen Tänze, sondern auch als schriftliche Darstellungsform von Bewegungsfolgen, Tätigkeiten und Sportarten verwendet (Vgl. Perrottet 1983, 22-23).

„ Wenn man sich im Crawl durch das Wasser stößt, führt jeder Arm eine gewundene Schlinge (...)aus, wobei ein Arm beginnt und der andere später einsetzt, ähnlich einem musikalischen Kanon. Wenn der erste Arm die Hälfte der Schlinge ausgeführt hat, beginnt der andere mit seiner entsprechenden Bewegung. Die Beine machen nur kleine Bewegungen, so etwas wie Schritte im Wechsel zwischen vor- und rückwärts, und der obere Teil des Rumpfs begleitet mit flexiblen Bewegungen den Ablauf der Spurform. Man mag sich nun fragen, warum man im Crawl diese besondere Sequenz von Raumrichtungen begeht und nicht eine andere. Die kanon-artige Reihe von Bewegungen ist nicht die solistische Tätigkeit einer Körperseite allein, wie im Fechten, sondern ein Duett von beiden. Im Fechten ist jede Bewegung durch die Bedürfnisse der Verteidigung oder des Angriffs bestimmt worden. (...) Ebenso ist hier der bestimmende Faktor dieser besonderen Bewegungsanordnung das Ziel der Bewegung, das darin besteht, den Widerstand des Wassers mit größter Antriebsökonomie zu überwinden. Dies erfordert eine Anpassung der Bewegung an die Struktur des Körpers, die (...) auf den harmonischen Raumgesetzen beruht, sowie ein Eingehen auf den flüssigen Zustand des den Körper umgebenden Elements.“ (Laban 1991a, 52)

Eine weitere Bedeutung gewinnt die Labanotation in ihrem Anwendungsbereich der Bewegungsanalyse. Bewegungscharakteristika und individuelle Dynamiken können so notiert werden, dass eine Bewegungsdiagnostik zu der Fähigkeit führt, sich selbst in Bewegungsinteraktionen und Bewegungsdialogen sehen, sie bewusst verändern und innere Sinnmuster verwirklichen zu können (Vgl. Willke 1991a, 26). Die Bewegungsanalyse bietet in diesem Zusammenhang einen besonderen Beitrag für die

Felder des Sports, des Tanzes und der Tanztherapie, um Bewegungen zu beobachten, zu beschreiben und das Spektrum menschlicher Bewegungserfahrungen mit ihren funktionalen und expressiven Veränderungen in Verbindung mit dem Bewegungsprozess zu erforschen. Das Training visueller und kinästhetischer Wahrnehmung ermöglicht außerdem, eine Interpretation und Integration von physisch-muskulären Aktionen und gefühlsbetonten und intellektuellen Verhaltensebenen konkret durch die Elemente von Raum, Schwerkraft, Fluss und Zeit zu erfassen. Dadurch wird auch der Bewusstheit des Individuums eine zusätzliche Chance eröffnet, das eigene Bewegungs- und Gefühlsleben zu verstehen, einzuordnen, zu verändern und dadurch zu bewältigen (Vgl. Bartenieff 1991, 261). In dieser Hinsicht gibt Bartenieff ein Beispiel für grundlegende Bewegungserfahrungen:

- „1. Die Integration von oberer und unterer Körperhälfte in einer Einheit mit klar unterscheidbaren Funktionen: Die Funktion der oberen Körpereinheit als manipulierende und kommunikative Einheit; die Betonung der unteren Körperhälfte auf dem Gewicht, auf dem Gespür für das Körpergewicht und dadurch auf die Verbindung zum Boden (Gegründetheit als Anker für die obere Körpereinheit); die Funktion der Gewichtsverlagerung in der Fortbewegung.
2. Die zentrale Bedeutung des Bewegungsansatzes (initiation), der Bewegungsausrichtung und der Absicht in der Bewegung (intent).
3. Die Entwicklung vom Liegen am Boden als dem Zustand, in dem die Vertikalität nicht erkämpft werden muß, zur vollen Aufrichtung.

In diesen Bewegungsabläufen werden zuerst körperliche Aspekte des Gewichtes (weight) und Elemente des Bewegungsflusses (flow) erfahren und dann die vollständige Beherrschung aller Antriebsimpulse (effort impulses) in bezug auf die Anforderungen der jeweiligen Umwelt entwickelt. (...) Die Qualitäten von Gegründetsein und körperlicher Integration erreicht man nicht allein durch das Üben der Bewegungsabfolgen und ihrer Abwandlungen. Die Entwicklung dieser Qualitäten hängt eng zusammen mit einer Bewußtheit des Körpers in der Bewegung und in Ruhe, mit einer Bewußtheit seiner Form und Formveränderung in bezug zum Raum und mit einer Bewußtheit der Antriebsdynamik (effort dynamics), die den individuellen Ausdruck lebendig macht.“ (Bartenieff 1991, 266-267)³¹⁷

Labans Bewegungsschrift bietet außerdem in Bezug auf den Bewegungsprozess des Individuums die Möglichkeit, das Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren differenziert zu betrachten, um Erkenntnisse über die Bedeutung eines bestimmten Bewegungsverhaltens zu gewinnen.

„Fixierte isolierte Gesten oder Bewegungsabläufe (...) können auch als symbolische Repräsentationen gesehen werden, die z.B. verschiedene Rituale des normalen Lebens begleiten. Rituale sind Versuche, durch sichtbare Aktionen sowohl beängstigende und auch lebensbejahende Erfahrungen zu strukturieren, so daß sie immer wieder und wieder wiederholt werden können. Dies gilt sowohl für einen Einzelmenschen als auch für eine Gruppe. Weil sie so offensichtlich sind (...) können Rituale (...) als Möglichkeit benutzt werden, vergangene Prozesse wieder lebendig werden zu lassen. Sie spielen eine regulierende Rolle in dem Versuch, Ordnung in das Chaos des Lebens zu bringen. Im Kinderspiel erscheinen sie oft ganz spontan, wenn Kinder z.B. beängstigende Aspekte von Leben und Tod widerspiegeln. In den meisten strukturierten Abläufen, bei Heirat, bei Beerdigungen oder bei anderen

³¹⁷ Bartenieff weist hier außerdem am Beispiel des Yogas auf ein unüberlegtes und unverantwortliches Übernehmen und Aneignen von Bewegungsmustern und Bewegungen aus anderen Bewegungskulturen hin: „Der Mißbrauch resultiert häufig in einer sich immer mehr zurückentwickelnden Bewegungsfähigkeit der Menschen anstelle der vollen, harmonischen Balance von Bewegung und Ruhe. In den Worten der Laban-Analyse kann man die Resultate einer solchen Mißinterpretation wie folgt beschreiben: 1. Der Bewegungsfluß (flow) wird entweder gebunden (bound) oder ist neutral und führt nicht – wie es eigentlich das Ziel (...) ist – zu einer natürlichen Schwingung von freiem und gebundenem Bewegungsfluß (free and bound flow). 2. Anstelle klarer Antriebsselemente (effort) vor allem der nachgiebigen Qualitäten (...), wie z.B. leicht (...), andauernd (...) und indirekt (...) werden die Antriebsselemente unklar oder gar neutralisiert ausgeführt. 3. Der Raum wird oft eingeschränkt genutzt, die Kinesphere wird unvollständig belebt. 4. Anstelle einer klaren räumlichen Bezogenheit entsteht oft ein Hereinzwängen des Körpers in eine Form, wie sie offensichtlich von dem Lehrer vorgemacht und gewünscht wird. 5. Eine allgemeine Tendenz zur Passivität kann beobachtet werden, speziell im Bewegungsansatz (...) und im Bewegungsfluß (...). Dies unterscheidet sich scharf von den Zielen eines Meisters, der seine physische und spirituelle Energie benützt, um klare Ansätze und voll belebte Körperformen zu erreichen. 6. Wenn die einzelnen Positionen ungenau ausgeführt werden, werden Spannungen und Gegenspannungen, die in den Bewegungen und Positionen inhärent sind, zerstört. Somit werden anstelle von balancierten Spannungen, die eine Wohlspannung fördern, Erfahrungen für den Übenden geschaffen, die starke Überspannung oder diffuse Nichtspannung erzeugen.“ (Bartenieff 1991, 269-270)

Riten und Festivitäten erscheinen Rituale in einer strukturierten Form. (...) Der Zugang zu der Kraft solcher ritueller Geschehnisse muß aufrecht erhalten bleiben (...) Um Wiederholungen und rituelle Aktivitäten zu modifizieren, können natürlich auch Medien benutzt werden. Sie sind eine ausgezeichnete Quelle, um das Bewegungsrepertoire (...) zu erweitern.“ (Bartenieff 1991, 274-275)

Insgesamt geht es hier darum, eine Balance zwischen sensorischen, kinästhetischen, emotionalen und intellektuellen Erfahrungen zu gewinnen, in der Bewegungsprozesse Ausdruck von Gefühlen und Gedanken und Bewegungen nicht Ergebnisse aus sich einseitig wiederholenden, mechanischen und vorgeschriebenen Lernroutinen sind.

„Eine ganz besondere Gefahr liegt in der Wiederholung von vorgeschriebenen Bewegungsabläufen, die einen bestimmten Antrieb mit der immer wiederkehrenden gleichen verbalen Begleitung schulen, um eben ein bestimmtes Bewegungsverhalten hervorzurufen. Ein solches Vorgehen kann natürlich früher oder später zu einem konditionierten Verhalten führen, wie es in der Verhaltensmodifikation der Fall ist. Dabei kann der Verlust größer sein als der Gewinn. Der eigentliche Wert der Bewegungsdynamik geht verloren, und das Bewegungsverhalten kann nicht mehr als direkter Bewegungsimpuls erlebt werden, der aus einem gegebenen körperlich-geistigen Zustand heraus entstanden ist. Statt dessen wird das Bewegungsverhalten mechanisch und losgelöst von dem lebendigen und fortwährend fluktuierenden Prozeß des gesamten Organismus. Es wird sozusagen herausgefroren aus dem vielfältigen Gesamtprozeß, der auf verschiedenen Ebenen stattfindet.“ (Bartenieff 1991, 272-273)

Eine vielseitige Verwendung von Labans Kinetographie ist dabei darauf zurückzuführen, dass die Grundkonzeption dieses Bewegungsschriftsystems auch eine psycho-somatische Bewegungs-Anschauung erschließt, die physiologische und psychische Aspekte der menschlichen Bewegungen als „Bewegungsaussagen“ (Vgl. Laban 1988, 89) miteinander verbindet (Vgl. Peter-Bolander 1992, 155-156).

14.5. Selbst-Bewegung und Raumharmonielehre

In Labans Raumharmonielehre werden die Wechsel- und Spannungsverhältnisse zwischen dem „subjektiven“ und dem „objektiven“ Raum reflektiert und Bewegungsgesetze und grundlegende Rhythmen von Bewegungseigenschaften und –möglichkeiten des Körpers untersucht. Der Körper ist hier im Spannungsfeld des Raumes ein Ganzes, eine ungeteilte Einheit, eine Raumgestalt, die fortwährend in Interaktion mit dem „objektiven Raum“ steht (Vgl. Laban 1991a, 21). Da sich jede Bewegung des Körpers mit der Veränderung oder Verlagerung des Körpers oder seiner Teile durch einen Positionswechsel im Raum vollzieht, lässt sich eine Bewegung mit einem Anfangs- und Zielpunkt als „Bewegungs-Weg“ beschreiben (Vgl. Laban 1984, 100).³¹⁸

„Wo immer auch der Körper sich bewegt oder steht, ist er von Raum umgeben. Um den Körper herum befindet sich die ‚Kinesphäre‘ (...), die Bewegungskugel, deren Umkreis man mit normal ausgestreckten Gliedmaßen ohne Veränderung des Standortes – also des Ortes, auf dem das Körpergewicht ruht – erreichen kann. Die gedachte Innenwand dieses Bewegungsraums kann mit Händen und Füßen berührt werden, und alle ihre Punkte sind erreichbar. Außerhalb dieses unmittelbaren Umraums liegt der größere oder ‚allgemeine‘ Raum, in den man nur eintreten kann, wenn man sich vom ursprünglichen Standort wegbewegt. Man verlagert dabei seinen ‚persönlichen‘ Umraum an einen neuen Standort, an

³¹⁸ Auf diese Problemstellung weist Weinberg hin. Anfangs- und Endpunkte eines „Bewegungs-Weges“ sind dabei für die psychoanalytische Betrachtung der Individuation im Zusammenhang mit einer „Bewegungs-Wissenschaft“ „weg-weisende“ Identitätspunkte des menschlichen Daseins: „Menschliches Sich-Bewegen ist lebendiges Bewegen. Das heißt mehr als ‚Bewegung eines Lebewesens‘. Der menschliche Organismus ist eine ‚Bewegungsgeburt‘. Durch Bewegen nehmen wir Ordnung auf und wir ordnen uns, weil wir in-Ordnung-sind. Der menschliche Körper ist eine ‚Sich-Bewegens-Möglichkeit‘. Möglichkeit ist mehr als jede einfache Bewegung, mehr als Form. Sich-Bewegen ist Prozess, Geschehen: Wachstum. In dem Wort be-weg-lich (im Original kursiv) ist Vieles ‚verborgen‘ oder: eingelebt. ‚Be-‘ (im Original kursiv) bedeutet ‚aktivieren‘ von ‚weg‘ (im Original kursiv) in einer ‚Gestalt‘ (-lich (im Original kursiv) ~ Leib, Körper). ‚Beweglichkeit‘ verstehe ich als ‚Körper-im-Prozess‘. Es ist ein Geschehen des Lebendigen (WEG ~ Möglichkeit) in seinen Wegen (~ Bewegung) (...). Ein menschliches ‚Sich-Bewegen‘ wird organisch erforscht. Die Wissenschaft von der menschlichen Bewegung wandelt sich: von einer mechanischen zu einer organischen, von einer formgenetischen zu einer erlebnishaft-gestaltenden Sichtweise: zu einer Bewegungswissenschaft des Seins (im Original kursiv). Menschen entwickeln sich im WEG und in Wegen: sie wachsen. Organisch-lebendiges Bewegen verweist auf sich selbst: alles läuft darauf hin, ‚daß das Leben sich selbst will‘ (...).“ (Weinberg 2001 a, 267-268)

eine andere Stelle im allgemeinen Raum. So verläßt man in Wirklichkeit nie seine eigene Kinesphäre, sondern trägt sie wie eine Hülle mit sich herum. Macht ein Mensch mehrere Schritte nach vorn, dann trägt er also seine Kinesphäre um die Entfernung seiner Schritte nach vorn in den allgemeinen Raum hinein. (...) Sprünge (...) führen zu einem Emporheben der Kinesphäre vom Boden weg als auch zu Wegen durch den allgemeinen Raum. (...) Die Kinesphäre kann nicht nur verlagert werden, sie kann auch – bezogen auf die äußere Umgebung – gedreht werden. (...) Mit Drehsprüngen kann zugleich eine Verlagerung wie auch eine Frontveränderung der Kinesphäre vollzogen werden.“ (Laban 1984, 100, 107)

Abb.6: Die Kinesphäre

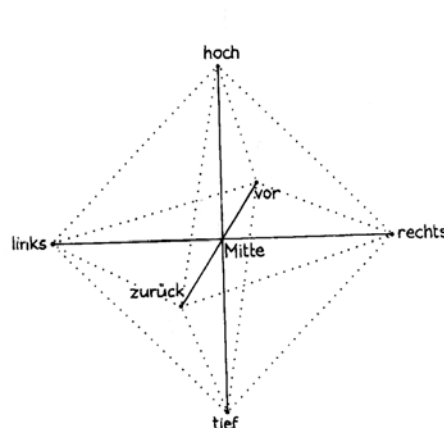


(Peter-Bolaender 1992, 156)

Aus den drei Grundelementen der Orientierung im Raum, Länge, Breite und Tiefe, entwickelt Laban sogenannte „Bewegungs- oder Schwungskalen“ (Vgl. Laban 1991 a, 74-87), die ein-, zwei- und dreidimensionale Bewegungen und damit unterschiedliche Körper-Raum-Spannungsverhältnisse umfassen. Aus den drei „erdbezogenen“ Dimensionen mit einer Richtung und Gegenrichtung eröffnen sich daher sechs Grundrichtungen (hoch, tief; rechts, links; vor, zurück), die zusammen das Dimensionalkreuz des sich bewegenden Individuums bilden. Diese Richtungen und Gegenrichtungen erwecken dabei das Gefühl, von der Mitte der Kinesphäre, dem Schnittpunkt der drei Dimensionen, auszustrahlen (Vgl. Laban 1984, 101).

„Eine Reihe von sechs Haupt-Richtungen sind im sogenannten Dimensionalkreuz (im Original kursiv) enthalten. Dieses Kreuz hat drei Achsen, die im Zentrum der Kinesphäre (...) rechtwinklig zueinander stehen. Eine Achse führt senkrecht von hoch durch das Körperzentrum nach tief, eine zweite waagrecht von der rechten Seite durch den Körpermittelpunkt auf die linke Seite, und eine dritte, ebenfalls waagrecht, von vorne durch das Körperzentrum nach hinten. An den bei den Endpunkten jeder der drei Achsen – d.h. dort, wo diese an die Peripherie der Kinesphäre stossen – befinden sich sechs Richtungs-Brennpunkte. (...) Die Dimensionalrichtungen sind in der menschlichen Körperstruktur schon vorgezeichnet: Die Hoch-Tief-Dimension im aufrechten Stand, die Rechts-Links-Dimension durch die beiden spiegelbildlich gleichen Körperseiten, und die dritte Dimension durch die normale Schrittrichtung. Aus diesem Grunde liegt den Dimensionalbewegungen eine besondere Statik zugrunde. Sie geben dem Ausführenden ein Gefühl der Sicherheit und der Bewegungs-Kontrollmöglichkeit. (...)“

Abb.7: Das Dimensionalkreuz in der Kinesphäre



Dimensionale Brennpunkte können auch in Zweier-, in Dreier-Serien, oder gesamthaft, in einer beliebigen Reihenfolge verbunden werden. Man beachte dabei, dass der einfachste Weg zwischen zwei Gegenrichtungen über die Körpermitte ist: zentrale (im Original kursiv) Verbindung. Man kann aber auch die Körpermitte vermeiden und Brennpunkte peripher (im Original kursiv) verbinden, z.B. mit einer Schlaufe von tief nach links und dann hoch, oder von rechts nach zurück und hoch. Diese peripheren Schlaufen sind weicher im Charakter als die Züge über die Mitte. Mit den beiden Körperseiten können wir weiter gleichzeitig in zwei Richtungen gehen. Z.B. vor/zurück oder hoch/tief, was Gegenspannungen erzeugt.“ (Perrottet 1983, 67-69)

Zur Veranschaulichung seiner dreidimensionalen Form wird dieses Dimensionalkreuz der Kinesphäre von Laban in einen imaginären Würfel gestellt. Der Mittelpunkt des Kubus³¹⁹ fällt hier mit dem Schnittpunkt des Kreuzes und dem Zentrum des Körpers zusammen. Die sechs Grundrichtungen werden damit durch acht Diagonalrichtungen ergänzt, die zu den Würfecken verlaufen.

„Schräge Linien, die man >Diagonalen< nennen kann, führen von jeder Ecke des Würfels zur gegenüberliegenden Ecke, und jede Schräge ist eine Art Achse, die von den drei Dimensionen umgeben ist. Es gibt vier solche Raumdiagonalen im Würfel, und sie schneiden sich in einem Punkt des Körpers, der wiederum ungefähr mit dem Schwerezentrum identisch ist; dieses ist, wie oben erwähnt wurde, auch das Zentrum unserer Kinesphäre. Die vier Diagonalen haben nicht solche klar definierten Namen wie die Dimensionen. Sie werden im allgemeinen nach den drei sie umgebenden Dimensionen benannt; beispielsweise kann eine Diagonale nach hoch-rechts-vor führen, und in die Gegenrichtung nach tief-links-zurück.“ (Laban 1991 a, 22)

Außerdem unterscheidet Laban im Würfel Achsen, die in der Mitte zwischen den Diagonalen und zwei Dimensionen liegen. Er bezeichnet sie als „Durchmesser“ oder „Diameter“, die sich ebenfalls im Zentrum der Kinesphäre kreuzen. Diese sechs Diameter beschreiben mit einer Richtung und einer Gegenrichtung wie bei den Diagonalen zwölf weitere mögliche Bewegungsrichtungen.³²⁰

„Das Dimensionalkreuz strahlt vom Körpermittelpunkt in die Mitte der einzelnen Kubusflächen aus. Die vier Raumdiagonalen verbinden die gegenüberliegenden Eckpunkte des Kubus miteinander. Die sechs Diametralen führen zu den Kanten des Kubus und halbieren sie. Alle daraus entstehenden 26 Raumrichtungen strahlen vom Zentrum Z aus, welches der 27. Orientierungspunkt ist.“ (Laban 1984, 102)

Die „Orientierung im Raum“ stellt Laban in folgender Abbildung dar:

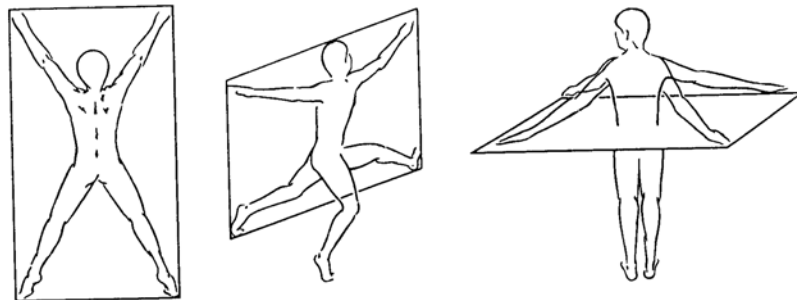
³¹⁹ „Die Haupteigenschaft der Diagonalen ist, dass sie labile, d.h. Bewegungen des Ungleichgewichts fördern. In ihnen herrscht der freie Fluss vor. In offener Diagonalstellung der Beine kann man in den einzelnen Diagonalen mit dem Körper gut auf- und niederschwingen und so diesen Fluss erfahren. Je nach der aktiven Körperseite öffnet man in der Bewegung nach oben und schließt nach unten (z.B. nach hoch-rechts-vor und tief-links-zurück mit dem rechten Arm), oder man schließt nach oben und öffnet nach unten (z.B. hoch-links-vor und tief-rechts-zurück mit dem rechten Arm, technisch etwas schwieriger). Nicht aktive Arme und Beine schwingen natürlicherweise in die Gegenrichtungen. Solche Schwungbewegungen eignen sich auch als Lockerungen zu Beginn einer Lektion. (...) Eine weitere Variation besteht in der Standard-Ausführung der einzelnen Diagonalen: Hin- und Rückschwung mit dem Arm, mit je einer Schrittübertragung in eine Richtung (...). Das Verbinden von Diagonalrichtungen impliziert häufiges wechseln der Körperschräglagen, was einem in der gemessenen Bewegung besser bewusst wird.“ (Perrottet 1983, 72-73)

³²⁰ „Auch die sechs Diameter haben keine eindeutig festgelegten Namen in der Umgangssprache, jedoch können sie mit den beiden Dimensionen, zwischen denen sie liegen, bezeichnet werden. Zum Beispiel führt ein Durchmesser, der zwischen hoch und rechts liegt, nach hoch-rechts, und in die Gegenrichtung nach tief-links. Allein in der Bewegungskunst, und im besonderen im Tanz, müssen diese Raumbezeichnungen exakt definiert sein (...).“ (Laban 1991 a, 22)

Schritten vorwärts und rückwärts bewegen. Die Arme können kreisen wie die Speichen eines Rads. Mit dem Purzelbaum drehen wir uns in der Rad-Ebene um uns selber.

3) Die Rechts-Links-Ebene (im Original kursiv) (auch Tisch-Ebene genannt). Sie liegt waagrecht in der Höhe unserer Hüften und teilt Raum und Körper in eine obere und untere Hälfte. Wir können uns flach auf sie legen, wobei wir ein Bein zur Unterstützung benutzen. Mit den Händen und dem einen Fuss greifen wir zu den Ecken dieses vorgestellten liegenden X 's hinaus und streichen von da aus über die rund um den ganzen Körper ausgebreitete horizontale Fläche, was uns auch zu einer Drehbewegung <auf dem Tisch> veranlassen kann. (...) Die drei Raumebenen sind keine quadratischen Flächen, sondern eigentlich Rechtecke, welche immer eine Raumdimension besonders betonen. Diese Verhältnisse der Ebenen zueinander ergeben sich aus dem Bau des menschlichen Körpers und dessen Möglichkeiten der Ausbreitung im dreidimensionalen Raum. Durch die hochstehende Gestalt des Körpers wird die Strecke hoch-rechts nach tief-rechts länger als die Strecke hoch-rechts nach hoch-links (Türebene). Aus dem natürlichen Arm- und Bein-Pendelausschlag (Schrittlänge) heraus wird die Strecke tief-zurück nach tief-vor länger als die Strecke tief-vor nach hoch-vor. (Radebene). Aus der relativ grossen seitlichen Öffnungs- und Kreuzmöglichkeit der Arme und Beine heraus ergibt sich, dass die Strecke links-vor nach rechts-vor länger ist als die Strecke links-vor nach rechts-zurück (Tischebene). Für die übrigen Strecken der drei Rechtecke gilt Analogie.“ (Perrottet 1983, 79-81)

Abb.9: Die Unterteilung des Raumes durch den Körper



(Laban 1991 a, 143)

Teile des Körpers können sich dabei von jedem der 27. Orientierungspunkte zu einem anderen bewegen. Die Bewegungen folgen hier den direkten, geraden Verbindungen im Dimensionalkreuz oder aber leicht abgerundeten Richtungen, wenn bspw. der Körper oder das Körperzentrum sich zwischen den einzelnen Bewegungspunkten befindet oder aber flüssige Bewegungen besonders betont werden sollen. Laban unterscheidet in dieser Hinsicht gewisse Grundbewegungsmuster im Dimensionalkreuz, die ihn letztendlich zur Form eines ikosaedrischen Bewegungsmodells führen.

„Bewegungen, die zwei Punkte verbinden, bilden eine gerade Linie: lz-rv; lz-hv; lz-hl;
Bewegungen, die drei Punkte verbinden, bilden einen Winkel: lz-rv-tz; lz-hv-tr; lz-hl-hz;
Bewegungen, die drei Punkte verbinden und zum Ausgangspunkt zurückkehren, bilden ein Dreieck: lz-rv-tz-lz; lz-hv-tr-lz; lz-hl-hz-lz;
Bewegungen, die vier Punkte verbinden und zum Ausgangspunkt zurückkehren, bilden ein Viereck: lz-hv-rv-tz-lz; lz-lv-rv-rz-lz;
Kehrt man nach einer Reihe beliebig vieler Punkte zum Ausgangspunkt zurück, wird eine geschlossene Linie ausgeführt. Geschlossene Linien oder Ketten können fließend, d.h. mit weichen Übergängen, aber auch eckig, d.h. mit betontem und scharfem Richtungswechsel ausgeführt werden. Eine geschlossene Kette, die alle Dimensionalpunkte verbindet, ist beispielsweise: l-h-z-r-t-v-l; Es entsteht eine sechsgliedrige Kette, die entlang den Kanten eines Oktaeders verläuft. Mehrere solcher Kantenreihen existieren, die alle Dimensionalpunkte miteinander verbinden. Eine geschlossene Kette, die alle Diagonalpunkte verbindet, ist beispielsweise: hrv-trv-tlv-hlv-hlz-tlz-trz-hrz-hrv; Es entsteht eine achtgliedrige Kette, die entlang den Kanten eines Kubus verläuft. Mehrere solcher Kantenreihen

existieren, die alle Diagonalepunkte miteinander verbinden. Eine geschlossene Kette, die alle Diametralpunkte verbindet, ist beispielsweise: hr-rv-tv-tr-rz-tz-tl-lz-hz-hl-lv-hv-hr; Es entsteht eine zwölfgliedrige Kette, die entlang den Kanten eines Kubo-Oктаeders verläuft. Mehrere solcher Kantenreihen existieren, die alle Diametralpunkte miteinander verbinden; wir nennen sie ‚primäre Ketten‘ oder ‚Urskala‘. Alle primären Ketten der zwölf Diametralpunkte zeigen in der räumlichen Beziehung der einzelnen Punkte zueinander eine bestimmte Ordnung, die durch die Zahl der Kettenglieder oder die Intervalle zwischen den betreffenden Punkten bestimmt werden kann. (...) Verbinden Bewegungen Punkte der primären Kette, die vier Glieder oder Intervalle voneinander entfernt liegen, dann bilden sie ein gleichseitiges Dreieck. (...) hr-rz-hz-hr; Verbinden Bewegungen Punkte derselben Kette, die drei Glieder oder Intervalle voneinander entfernt liegen, dann bilden sie regelmäßige Vierecke. (...) hr-tr-tl-hl-hr; (...) Bewegungen über fünf Intervalle hinweg vollziehen eine sternförmige Kette aus zwölf Gliedern, die eine geschlossene Linie innerhalb des Kubo-Oктаeders ergibt.“ (Laban 1984, 103-106)

Harmonische Bewegungen ergeben sich aus der bewussten Verbindung dieser 27 Punkte, welche Laban in Schwungskalen (Vgl. Laban 1991a) üben und verinnerlichen lässt. Durch das Verbinden nächstliegender Punkte der Diametralachsen zu gleichseitigen Dreiecken ergibt sich dabei in den Schwüngen das Raummodell des Ikosaeders, der die abgerundete Form der Kinesphäre darstellt.

„Wenn wir uns im Konzept unseres persönlichen Raums auf eine Kugel beziehen und uns im Innern dieser Kugel einen Kubus vorstellen, kommen wir zu dem Schluß, daß der Kubus sie mit seinen acht Ecken berührt, zwischen denen sich sechs gleich große Ebenen, seine Oberflächen, ausbreiten (...). Wenn wir uns hingegen die drei rechteckigen Dimensionalebenen in die Kugel hineindenken, bemerken wir, daß ihre zwölf Eckpunkte (vier von jeder Ebene) die Kugel berühren (...). Zwischen diesen breiten sich zwanzig gleichseitige Dreiecke, die Begrenzungsflächen eines Ikosaéders, aus. Dieser bietet viel mehr Details zur Orientierung als der Würfel. In ihm steht ein Gerüst zur Verfügung, dessen äußere Begrenzungen, im Gegensatz zum weniger differenzierten Würfel, sich sehr an die Kugelform annähern (...). Dieses ikosaédrische Gerüst wird auf drei Arten durch die Dimensionalebenen geteilt. Die Hoch-tief-Ebene teilt den Bewegungsraum in eine vordere und eine hintere Gegend, die Vorwärts-rückwärts-Ebene trennt rechts von links ab, und die Rechts-links-Ebene teilt den Bewegungsraum in eine obere und eine untere Gegend (genau wie im Kubus). Wenn wir uns mit den Gliedern frei um unseren Körper bewegen, können wir deutlich fühlen, daß die drei teilenden Ebenen Wendepunkte in den Bewegungen darstellen. Beispielsweise steigt eine bogenartige Bewegung, die von vor nach zurück über hoch geht, auf, bis sie auf die Hoch-tief-Ebene trifft, und sinkt von da an nach rückwärts ab. Oder: eine bogenartige Bewegung von links nach rechts über vor geht genau vor den Körper, wo sie an der Vorwärts-Rückwärts-Ebene auftrifft, und zieht sich von da aus zur rechten Seite zurück. In der Betrachtung der natürlichen Art des Menschen, sich zu bewegen, haben wir bisher festgestellt, daß a) reine eindimensionale Bewegung nie stattfindet; b) zweidimensionale Bewegung zwar möglich ist, jedoch nicht dem wirklichen Potential der menschlichen Bewegung entspricht, weil es zu gebunden und schwerfällig ist. Ihr Charakteristikum ist Stabilität.“ (Laban 1991 a, 144-145)

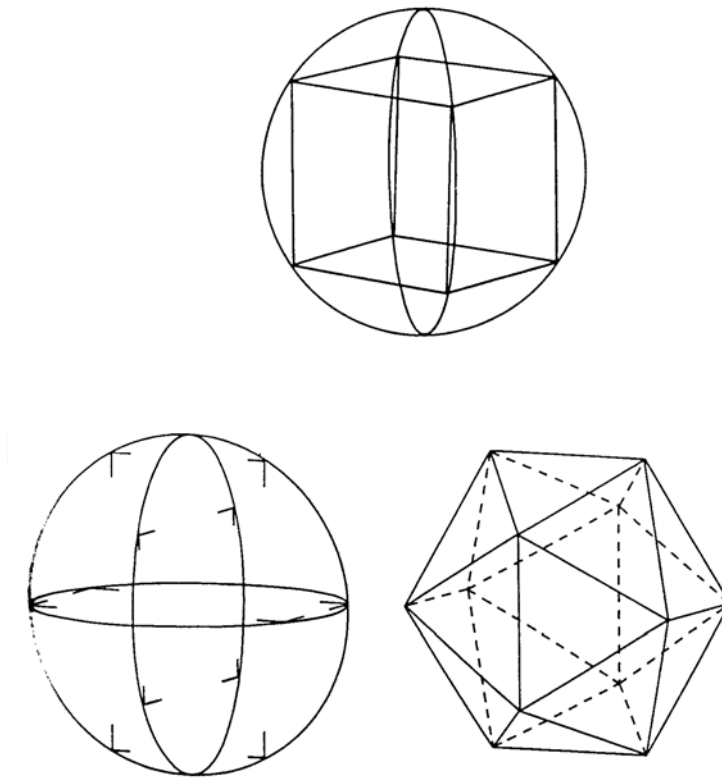


Abb.10: Die Entstehung des Ikosaeders (Laban 1991 a, 144-145) ³²¹

Drei Arten von Bewegungsverbindungen können innerhalb des Ikosaeders bewusst gestaltet werden:

1. Bewegungen in Richtung der Diametralen der Raum-Ebene, z.B. zentral hoch-rechts nach tief-rechts.
2. Bewegungen, die eine Verbindung entlang der Außenkanten, also eine periphere Dreiecksform beschreiben, z.B. hoch-rechts nach rechts-vor, nach hoch-vor, nach hoch-rechts.
3. Bewegungen nahe am Körper vorbei, die weder zentral noch peripher verlaufen, z.B. hoch-rechts nach tief-vor.

Auch wenn das Körperzentrum in der zweiten und dritten Bewegungsbeschreibung nicht berührt wird, vollzieht sich hier aber jeweils ein Ebenenwechsel. Dieses Schwingen von Ebene zu Ebene entlang der Peripherie oder des Raumes (transversal) enthält bei Laban eine besondere Qualität, da es aus bestimmten Sequenzen und Skalen im Ikosaeder besteht (Vgl. Perrottet 1983, 83).

³²¹ Laban gewinnt diese Form des Ikosaeders aus der Größe der Körperwinkel. „Jeder Punkt in der Kinesphäre kann mit irgendeinem Körperteil erreicht werden; das bedeutet, daß alle Glieder zusammen einen Wirkungskreis von 360° besitzen, wenn sie sich gegenseitig mit gewissen bestimmbar Zusatzbewegungen aushelfen. Diese Hilfsbewegungen haben wiederum ihr eingeschränktes Ausmaß, das durch die Grade ihrer Winkel bestimmt ist.(...) Die Übereinstimmung zwischen den Winkeln des Ikosaeders und den maximalen Winkeln, in denen sich die Körperteile bewegen, ist wirklich erstaunlich. Letztere scheinen entweder gleich groß, genau die Hälfte oder das Doppelte der ersteren zu sein. Es ist ebenso bemerkenswert, daß das Verhältnis zwischen der Länge der dimensionalen und diagonalen Transversalen des Ikosaeders und der Länge seiner Oberflächenlinien dem Gesetz des >goldenen Schnitts< folgt. (...) Der goldene Schnitt gilt auch als das dominierende Verhältnis zwischen all den verschiedenen Teilen des vollkommen menschlichen Körperbaus; durch viele Epochen hindurch ist sein mathematisches Gesetz eng mit dem Begriff der Ästhetik verbunden gewesen (...). Es weist eine unendliche Reihe immer weiterer Unterteilungen auf, in der jeder kleine Teil im selben Verhältnis zum nächstgrößeren steht wie der größere zu beiden zusammen. Es wurde zuerst von den alten Ägyptern entdeckt und fand dort Verwendung in ihren Gebäuden und in anderen Kunstwerken. Später arbeiteten die Griechen die Mathematik seines Verhältnisses aus, und Pythagoras bewies, daß der menschliche Körper nach dem goldenen Schnitt aufgebaut ist.“ (Laban 1991 a, 110-111)

„Eigentlich sind die sechs Diameter (oder die primär abgelenkten Neigungen) diejenigen, die wir beim Beobachten und Erfahren von Bewegung am leichtesten unterscheiden. Wir können mit dem Ablenken der ursprünglichen sechs Dimensional- und acht Diagonalrichtungen fortfahren, ohne je zu einem Ende zu kommen, denn die Zahl der möglichen Neigungen ist unendlich. (...) Es gibt 24 Transversalen im Gerüst. Diese stellen zwölf sekundär abgelenkte Neigungen dar (...) da immer zwei parallel zueinander verlaufen. Jeder der sekundären Ablenkungen ist zu einer Dimensionalen und gleichzeitig auch zu einer Diagonalen geneigt. (...) Auch eine Diagonale kann abgelenkt werden: a) zur Vertikalen; das heißt, in die Richtungen einer Bewegung des sich aufwärts streckenden oder in die Tiefe sinkenden Körpers (Höhe); solche Ablenkungen werden >steil< genannt; b) zur Vor-Rück-Horizontalen, das heißt, in die Richtungen des Vorrückens oder Zurückziehens des Körpers (Tiefe); solche Ablenkungen werden >schwebend< genannt; c) zur seitlichen Horizontalen, das heißt, in die Richtungen des Öffnens oder Schließens des Arms (Breite); solche Neigungen werden >flach< genannt. (...) >Abgelenkte Diagonalen< gehen durch das Zentrum der Kinesphäre, die erwähnten Transversalen aber stehen parallel zu ihnen und haben somit auch einen steilen, schwebenden oder flachen Charakter.“ (Laban 1991a, 27, 78-80)

Perrottet gibt hier ein Beispiel für eine einfache transversale Dreiecks-Verbindung im Ikosaeder, in der alle drei Bewegungsebenen berührt werden:

„(Bewegungssequenz: hoch-rechts nach tief-vor, nach links-zurück, nach rechts-hoch, d.V.)
 Erste Bewegung (Schwung): von der Tür- zur Radebene. Da wir hauptsächlich tief (in der Umkehrung: hoch) gehen (fallen, bzw. steigen), nennen wir sie steile Neigung (im Original kursiv).
 Zweite Bewegung (Schwung): von der Rad- zur Tischebene. Da wir hauptsächlich zurück (in der Umkehrung: vor) gehen (uns zurückziehen, bzw. vordringen), nennen wir sie schwebende Neigung (im Original kursiv).
 Dritte Bewegung (Schwung): von der Tisch- zur Türebene. Da wir hauptsächlich nach rechts (in der Umkehrung: links) gehen (öffnen, bzw. schliessen), nennen wir sie flache Neigung (im Original kursiv).
 Wir schwingen oder ziehen mit dem rechten (oder dem linken) Arm und können wieder zwei Schritte bei jeder Verbindung machen (auf dem rechten, bzw. linken Fuss stehend beginnen). Später können wir die Form verändern, indem wir die Punkte bogenförmig, d.h. flüssiger verbinden: wir werden dann dem Namen dieser Verbindung (<Dreiring>) gerechter. Es gibt im Ganzen acht transversale Dreiecke im Ikosaeder, die alle mit der rechten oder linken Seite führend ausgeführt werden können. In ihnen schwingen wir flach, steil und schwebend durch den Umraum, d.h. von Ebene zu Ebene, und kommen wieder an den Anfangspunkt zurück. Je zwei Dreiecke haben eine der vier Raumdiagonalen zu ihrer Ringachse (im Original kursiv), welche den Dreiringsbewegungen ihre schräge Lage und somit einen bestimmten dynamischen Impuls verleiht. (...).

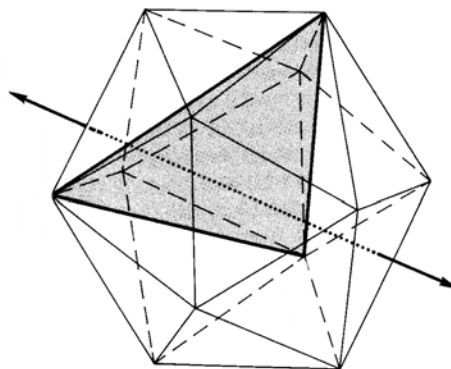


Abb.11: Der „Dreiring“ im Ikosaeder (Perrottet 1983, 83-85)

Jede Bewegung wird dabei durch die zwei Faktoren der im Raum geschaffenen Raumform (Abschnitte im Ikosaeder) und durch die für die Bewegung bestimmte Zeit (Rhythmen) geprägt (Vgl. Laban 1984, 109). Diese Raum-Zeit-Gestalten, in denen sich dynamische Aktionen entfalten, sind mit wechselnden Spannungsgraden verbunden. Durch Muskelan- und entspannungen und differenzierte Akzentuierungen entstehen so deutliche Bewegungsrhythmen, die Laban in sechs elementare Formen unterteilt. Diese haben eine eindeutige Beziehung zu den sechs fundamentalen Grundrichtungen im

Raum (hoch-tief, links-rechts, vorwärts-rückwärts), sodass sich eine Korrelation zwischen den Dimensionalbewegungen und den dynamischen Betonungen ergibt.

„1. Ein Gefühl der Leichtigkeit, des Kraft-Abgebens entspricht dem Sich-nach-oben-Strecken bis zu dem Punkt, wo der Arm oder der Körper sich anschickt, sich zu entspannen und zur Erde zurückzufallen. Somit korreliert Leichtigkeit mit einer Tendenz aufwärts.

2. Eine starke, feste Bewegung entspringt immer einer vitalen Verbindung mit dem Standort. Unmittelbar spüren wir, daß eine starke Bewegung in Beziehung zu einem tief liegenden Ankerpunkt steht. Somit korreliert Stärke mit einer Tendenz abwärts.

3. Eine Bewegung, die über den Körper kreuzt, bringt eine räumliche Einengung für den bewegten Körperteil mit sich, was uns den Raum nur begrenzt nützen läßt. Somit korreliert eine gerade, direkte Bewegung mit einer Tendenz, den bewegten Körperteil zur seitlichen Richtung gegenüber seiner eigenen Seite zu führen.

4. Eine Bewegung des Körperteils auf seiner eigenen Seite schafft räumliche Freiheit, die uns den Raum krumm und flexibel nutzen läßt. Somit korreliert eine flexible Bewegung mit einer Tendenz zur seitlichen Öffnung.

5. Eine schnelle, plötzliche Bewegung ist mit einem gewissen Zusammenzug verbunden. Die natürliche Richtung einer Kontraktion im ganzen Körper tendiert rückwärts, wie man es beispielsweise im Schock tut, wo Angst die Gegend des Körperzentrums zu ruckartigen Rückzug veranlaßt. Somit korrelieren schnelle, plötzliche Spannungen mit Bewegungen in eine Rückwärts-Richtung.

6. Eine langsame Bewegung scheint in die Gegenrichtung zu gehen, nämlich in die Gegend vor dem Körper; somit korrelieren Langsamkeit und allmählich sich entwickelnde Bewegungen mit der Strebung in eine Vorwärts-Richtung.“ (Laban 1991 a, 40-41) ³²²

Die durch die Bewegungen geschaffenen Formen, deren Grundmuster gerade, eckig oder abgerundet, krumm, spiralförmig ist, erzeugen in dieser Hinsicht sehr differenzierte Körper-Spannungsverhältnisse, die zwischen den Extremen der Stabilität, des Zentrierens, und der Labilität, des Dezentrierens, geschaffen werden. Die Eigenschaft der Diagonalen besteht hier darin, dass sie labile Bewegungen oder Bewegungen des Ungleichgewichts fördern, während die dimensional Achsen mit stabilen Bewegungen verbunden sind (Vgl. Laban 1991 a, 93-94). ³²³

Eine weiterführende Untersuchung der Raumsymbolik führt Laban zu der Beobachtung, dass sich aus den drei Ebenen verschiedene Zusammenhänge in Bezug auf die Bewegungen entschlüsseln lassen. Die Vor-Rück-Ebene oder Rad-Ebene bildet eine sogenannte „Aktionsebene“, auf der die meisten Alltagshandlungen vollzogen werden (Gehen, Fahrradfahren, Händereichen usw., nach vorwärts streben oder nach rückwärts zurückziehen).

„Es existiert eine Reihe natürlicher Bewegungssequenzen, denen wir in unseren verschiedenartigen Alltagstätigkeiten folgen. Solche Sequenzen, die man, wie es scheint, seit den frühesten Zeiten der Zivilisation bewußt genutzt hat, ergeben sich aus der anatomischen Struktur unseres Körpers. Diese Folgen oder Skalen verbinden immer die verschiedenen Zonen des Körpers und seiner Glieder auf eine logische Art und Weise. In der Alltagshandlung hat Bewegung immer ein praktisches Ziel, beispielsweise wenn wir im Schwimmen das Wasser wegstoßen oder im Kampf einen Gegner angreifen und uns verteidigen. (...) Kämpfen kann als recht allgemein verbreitete Bewegungsart angesehen werden. Man

³²² Daraus ergeben sich harmonisierende Fließbewegungen in der Kinesphäre: „1. Leichte Bewegungen (in denen der Körper oder Teile desselben mit der feinstmöglichen Spannung getragen werden)... in Aufwärts-Richtungen. 2. Starke Bewegungen (die den Widerstand gegen die Schwerkraft stark betonen)... in Abwärts-Richtungen. 3. Gerade Bewegungen (die ihr Ziel auf unabgelenkte, direkte Weise erreichen)... in seitwärts gekreuzte Richtungen. 4. Krumme Bewegungen (in denen räumliche Freiheit durch Flexibilität im Körper herbeigeführt wird)... in seitwärts offene Richtungen. 5. Schnelle Bewegungen (die einen plötzlichen Stellungswechsel bewirken)... in Rückwärts-Richtungen. 6. Langsame Bewegungen (deren Kontinuität sich über einen relativ langen Zeitraum erstreckt)... in Vorwärts-Richtungen.“ (Laban 1991 a, 41)

³²³ „Das bedeutet, daß die Dimensionen im wesentlichen für die Stabilisierung der Bewegung gebraucht werden, nämlich um sie zu vergleichsweise Ruhe, zu Posen oder Pausen zu führen. Wie ebenfalls erwähnt vermitteln Bewegungen, die den Raumdiagonalen folgen, ein Gefühl wachsenden Ungleichgewichts oder des Balance-Verlierens. Die Balance wird sozusagen im Fluß aufgelöst. Deshalb wird wirkliche Bewegtheit fast immer durch die diagonalen Qualitäten einer Neigung hervorgebracht. Weil jede Bewegung ein Kompositum von stabilisierenden und mobilisierenden Tendenzen ist, und weil weder reine Stabilität noch reine Mobilität existiert, sind die abgelenkten oder gemischten Neigungen am ehesten in der Lage, die Spurformen lebendiger Materie widerzuspiegeln.“ (Laban 1991 a, 94)

könnte fast sagen, daß alle unsere Alltagstätigkeiten, besonders in der Arbeit, Formen des Kämpfens sind: Kampf mit Gegenständen, mit Material, mit Werkzeugen. Daneben gibt es jedoch eine ganz andere Art der Betätigung, nämlich die Fortbewegung, der Prozeß der Bewegung an einen andern Ort im allgemeinen Raum, bestehend aus Gehen, Laufen, Springen, Schwimmen oder ähnlichen Aktionen. (...) Es liegt in der Natur aller lebenden Organismen, beim Kämpfen die einfachsten und leichtesten Wege zu begehen; dies jedoch nicht nur dann, wenn es um Leben und Tod geht, sondern auch in anderen Aktivitäten. Arbeiten ist nämlich eine Art Kämpfen und Sich-Abmühen mit Gegenständen und Materialien: Überall ist Antriebsökonomie am Werk, auch in allen Formen der körperlichen Fortbewegung.“ (Laban 1991 a, 46, 51-53)

In dieser Hinsicht kann die Rechts-Links-Ebene oder Tisch-Ebene als „Kommunikationsebene“ betrachtet werden, auf der sich das Individuum durch unterschiedliche Ausdehnungen wie eng, mittel oder weit seiner Umwelt durch Bewegungen mitteilt, mit ihr differenziert Kontakt aufnimmt oder auch einen Rückzug signalisieren kann. Die Hoch-Tief-Ebene oder Tür-Ebene entspricht dann der „Präsentationsebene“, auf der der Körper sich einer Umwelt gegenüber demonstrativ verschließt oder öffnet (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 160).

14.6. Die Polarität und Quaternität in den Theorien von Laban und Jung

Aus der vorangegangenen Darstellung der Antriebslehre, der Labanotation und der Raumharmonielehre Labans eröffnet sich eine Übereinstimmung zwischen Labans und Jungs Auffassung über die Polarität und Quaternität. Neben der Bipolarität der Archetypen, den positiven und negativen Aspekten der Erfahrungen und Empfindungen, ist Polarität für Jung eine notwendige Vorbedingung psychischer Energie und des individuellen Lebens, welches auf einer anderen Ebene als der primitiven Instinktivität geführt werden soll. In dieser Hinsicht sind die Gegensätze zur Definition einer Entität oder eines Prozesses notwendig, um die verschiedenen Pole eines Spektrums definieren und verstehen zu können. Jung stellt z.B. das Bewusstsein und das Unbewusste als Polaritäten dar, die einander widersprechen und sich zum anderen ergänzen und gegenseitig kompensieren. Im Naturzustand existieren die Gegensätze daher undifferenziert und unversöhnlich nebeneinander und produzieren Spannungen und Konflikte, während aus ihrem Zusammenstoßen eine dritte Möglichkeit zu einer Vereinigung, Differenzierung und symbolisch transzendenten Lösung entsteht. Jung weist damit darauf hin, dass die Gegensätze vom vernunftorientierten Begreifen her immer gespalten und miteinander im Konflikt stehen und ein bestimmender Teil eines definierten Gegensatzpaares nicht definiert werden kann. In der Erfahrung ihrer Synthese ergibt sich aber zum einen die Erfahrung ihrer unauflöslichen Verbundenheit und zum anderen die einer Selbst-Regulierung oder Kompensation, die den Ausgleich eines Ungleichgewichts oder einer einseitigen Einstellung beschreibt (Vgl. Samuels 1989, 172-175; Vgl. Jung 1993).

In diesem Zusammenhang unterscheidet Laban in seiner Darstellung der Kinesphäre und der Dynamosphäre elementare Gegensätze zwischen den Grundformen dynamischer Bewegungen, ihren Antriebselementen, Richtungen und Intensitäten. Auch sie sind nur als polare Entitäten zu beschreiben, die sich in den körperlichen Aktionen und Bewegungen wieder finden und symbolisch miteinander verbinden lassen.

„Die in der Kinesphäre verlaufenden Bewegungen der Körperglieder müssen von den Aktionen in der Dynamosphäre unterschieden werden. Obschon diese beiden nur zusammen auftreten, geschehen dynamische Aktionen wie Wringen, Drücken usw. innerhalb des Körpers (...). Dynamosphärische wie kinesphärische Aktionen sind irgendwo im Raum lokalisiert; sie bestehen aus richtungsmäßigen Tendenzen und Polaritäten. (...) Jede der acht hauptsächlichen dynamischen Aktionen ist von drei dynamischen Gegebenheiten geprägt: Geschwindigkeit, Kraft und Richtungsstrom. Diese dynamischen Grundmerkmale besitzen unterschiedliche Grade der Intensität, was je zwei kontrastierende Elemente zur

Folge hat. Schnelligkeit ist ein höherer Grad der Geschwindigkeit als Langsamkeit. Stärke ist ein höherer Grad der Kraft als Schwachheit. Direktheit ist ein höherer Grad des Richtungsflusses als Rundheit. (...) Die Erfahrung lehrt, daß äußerste Kontraste von dynamischen Aktionen, wo alle drei Grundmerkmale – Geschwindigkeit, Kraft und Richtungsstrom – gegensätzliche Elemente aufweisen, vom Körper nicht unmittelbar nacheinander ausgeführt werden können. Es müssen Übergangsbewegungen dazwischengeschaltet werden.“ (Laban 1991 a, 61-63)

Wenn die Polarität als Dualität identifiziert wird, stellt sie einen Gegensatz zu einer symbolischen Vereinigung³²⁴ und damit zu einer möglichen Selbst- Verwirklichung dar. Aber das Prinzip der Koinzidenz der Gegensätze wird durch das Prinzip der absoluten Gegensätze, der Enantiodromie, ausgeglichen, sodass sich eine Möglichkeit zur Synthese der Polaritäten eröffnet (Vgl. Samuels 1991, 78-80).³²⁵ Polare Qualitäten sind in der eigentlichen Bedeutung damit miteinander verbunden.

„Polarität bedeutet doch viel mehr als einfache Dualität oder Opposition. Denn spricht man von polaren Gegensätzen, so heißt das doch wesentlich mehr, als dass sie weit auseinanderliegen: Es besagt, dass sie in Beziehung und in Verbindung stehen – dass sie Glieder, Enden oder Extreme eines einzigen Ganzen darstellen. Polare Gegensätze sind deshalb untrennbare Gegensätze, wie die Pole der Erde oder eines Magneten oder wie die Enden eines Stocks oder die Seiten einer Münze. Obwohl das zwischen den Polen Liegende >substanzieller< als die Pole selbst ist – da diese eher die abstrakten >Enden< als den konkreten Körper darstellen –, denkt der Mensch trotzdem in solchen Begriffen und deshalb teilt er im Denken, was in der Natur ungeteilt existiert. Denken bedeutet in Kategorien einteilen, die Erfahrung in Klassen und Kästchen einordnen.“ (Watts 2001, 32-33)

Das „Yin-Yang-Symbol“ oder das „Tai-Chi-Symbol“ der chinesischen Philosophie vermittelt und veranschaulicht hier klar und eindrucksvoll diese Polarität der archetypischen Gegensätze, die eine Einheit oder Ganzheit durch das dynamische Gleichgewicht zweier Pole bilden. Jeder Pol enthält dabei in sich den Kern des komplementären Pols.

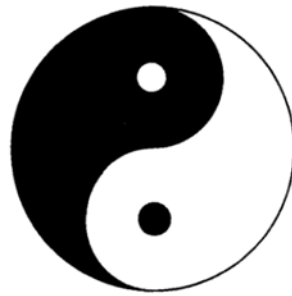
„>TaiChi< ist ursprünglich der Firstbalken, der das Dach trägt. Als philosophischer Begriff bedeutet Tai Chi das >erhabene Letzte< oder das >höchste Gesetz< oder Tao (im Original kursiv). Er entstammt der sehr alten mythologischen Tradition Chinas, die ihren Niederschlag im I Ging (im Original kursiv), dem >Buch der Wandlungen<, gefunden hat. Das Prinzip, das diese Tradition und die Symbolik des I Ging (im Original kursiv) bestimmt, ist das der Polarität archetypischer Gegensätze in Natur und menschlichem Leben: positiv-negativ, stark-schwach, männlich-weiblich, hell-dunkel, ausgedrückt durch das >Urpaar< Yin und Yang (im Original kursiv). Ein Symbol des Tai Chi ist der Kreis, der zusammengesetzt ist aus zwei Teilen, die wie zwei stilisierte Fische aussehen, einer schwarz (Yin repräsentierend, den dunklen, weiblichen, negativen Aspekt), der andere weiß (Yang, den hellen, männlichen, positiven Aspekt repräsentierend), jeder mit einem >Auge< der gegensätzlichen Farbe. Das Bild deutet Drehung und dauernden Wechsel an. (...) Das Tai-Chi-Symbol (oder Yin-Yang) repräsentiert eine Auffassung der Welt als System ständiger Wandlung. (...) Die Welt hat keinen Anfang und kein Ende, sondern nur den ständigen Wechsel von Beginnen und Enden. Und hinter dem Phänomen des Wandels

³²⁴ „Die C. (Conjunctio, Gegensatzvereinigung, d.V.) ist ein fortwährender Prozeß zur Vereinigung von Gegensätzen im Menschen. Jung hat das Symbol der C. aus der Alchemie in die Tiefenpsychologie übertragen, um damit die seelische Wandlung und Wiedergeburt zu beschreiben. (...) In der Alchemie versteht man unter der C. eine Vereinigung von verschiedenen Elementen in den stofflichen Prozessen, die zu einer Geburt und Entstehung von etwas Neuem führt. Ein wichtiges Ergebnis aus den vielfältigen Bildern und Symbolen dieses Vereinigungsprozesses ist das Kind. Im Symbol des Kindes sind die verschiedenen gegensätzlichen Aspekte zusammengebracht. (...) Die Gegensatzvereinigung ist ein archetypisches Geschehen und wird überall dort zu einem Widerfahrnis, wo zuvor Bereiche getrennt waren (...) indem in der C. eine fruchtbare Beziehung zwischen Bewußtsein und Unbewußtem oder zwischen Ich und Selbst sowie zwischen Leib und Seele möglich wird. (...) Wenn sie im Bewußtsein als Aufgabe wahrgenommen wird, kann sie unbewußte Anteile <erlösen> und in die Person integrieren. Die von Jung in die Tiefenpsychologie (...) eingeführte Idee der Conjunctio könnte auch das viel diskutierte Leib-Seele-Problem weiterführen, indem diese nicht als Gegensätze betrachtet werden, sondern in einer innigen Verbindung stehen (was die vielfältigen psychosomatischen Reaktionen zeigen).“ (Hark 1988, 40-41)

³²⁵ „Statt eines Gegensatzes erscheint dann eine neu geborene Konfiguration, die ein aufkommendes Ganzes symbolisiert; eine Figur mit Fähigkeiten jenseits dessen, was das Bewußtsein bis hierher begreifen konnte. Wie alle Vereinigungssymbole hat dieses Motiv eine erlösende Wirkung, das heißt es erlöst das Subjekt aus der durch den Konflikt bedingten Entzweiung. Entsprechend kann man von allen Symbolen sagen, daß sie insofern potentiell erlösend sind, als sie den (...) Gehorsam an entzweite Gegensätze transzendieren (...). Daher muß man jede psychische Verbindung oder Synthese als bloß vorübergehend begreifen; anhaltende Vereinigung ist unmöglich. Jung glaubte, daß uns nur die Entdeckung von (...) Sinn in der menschlichen Existenz dazu befähigt, den wechselnden Anforderungen der Gegensätze standzuhalten (...).“ (Samuels 1991, 79-80)

steht das Unwandelbare, Tai Chi oder Tao. (...)Polarität ist mehr als Dualismus oder Gegensätzlichkeit. Polare Gegensätze sind untrennbare Gegensätze, weil sie Enden oder Pole eines Ganzen sind (...).Etwas von Yin ist immer im Yang enthalten und umgekehrt: Es gibt nichts, was nur Yin oder Yang wäre, nichts, was grundsätzlich gut oder schlecht wäre, denn wo die negative Kraft aufsteigt, trägt sie immer den Samen des Positiven.“ (Anders 1979, 15-17) ³²⁶

Abb.12: Das Symbol des Taichi (Watts 2001, 39)



Das Symbol des t'ai chi

Ausgehend von dem Gedanken eines zyklischen Wechsels ist das Erreichen des dynamischen Gleichgewichts zwischen Yin und Yang, eine Ganzheit als Integration beider Pole, als Harmonie, als Verschmelzung und gegenseitiges Durchdringen, das Ziel des Tao. ³²⁷

³²⁶ „Eine der frühen Schriften des Tai-ji-quan, die sogenannte Abhandlung über das Tai-ji-quan (im Original kursiv) (...) beginnt mit einem philosophischen Prolog, in dem der Begriff Tai-ji eingeführt und in Zusammenhang mit einer Kampfkunst gebracht wird: Das tai-ji ist, was wu-ji hat geboren. Es ist von yin und yang die Mutter. Bewegt man diese, dann ist Trennung. Beruhigt man sie, dann ist Vereinigung (im Original kursiv). (...) Inhaltlich, zum Teil wörtlich, scheint dieser Prolog sich an eine weit frühere Schrift anzulehnen, die zu den vorrangigen Werken der chinesischen Philosophie gezählt wird: die (...) verfaßte Erklärung des Tai-ji-Diagramms (im Original kursiv)(...).Thematisch griffen die Vertreter (...) auf Aussagen und Konzepte des sogenannten Buchs der Wandlungen (Yi-jing) (im Original kursiv) (...) zurück (...). Das Yi-jing (...), im deutschen Sprachraum durch die Übersetzung von Richard Wilhelm unter der Schreibweise 'I Ging' bekannt, gilt als einziges vollständig erhaltenes Zeugnis über das sogenannte Schafgarbenorakel. (...) In diesem Buch der Wandlungen (im Original kursiv) heißt es: ‚In den Wandlungen gibt es das Tai-ji, dieses bringt die Zwei Instrumente hervor. Die Zwei Instrumente bringen die Vier Bilder hervor, und die Vier Bilder bringen die Acht Trigramme hervor.‘ (im Original kursiv)(...)Die fortgesetzte binäre Differenzierung eines Urzustandes ist dem Yi-jing (im Original kursiv)eigen, und die Benennung einer ersten prototypischen Differenzierung in yin und yang wird in diesem Werk bereits an verschiedenen Stellen in Ruhe und Bewegung, Weichheit und Härte konkretisiert. Sie wird später in vielen Schriften des Tai-ji-quan aufgegriffen, ebenso wie die dem Yi-jing (im Original kursiv) immanente Interpretation von Phänomenen als Wandlungen, deren Entstehung und Entwicklung durch die Dynamik zweier einander entgegengesetzter, sich ergänzender und wechselseitig hervorbringender 'Kräfte' bestimmt wird. (...) Der zweite Bestandteil des Namens Tai-ji-quan 'quan' (...) ist abgeleitet von ‚Hand (...) (shou)‘. (...) Im heutigen Sprachgebrauch steht 'quan' für ‚Faust‘, aber auch für ‚Faustkampf, Boxen‘ (...).“ (Landmann 2002, 20-21)

³²⁷ „Das tao (im Original kursiv) ist unermessbar, weit und ewig. Als ununterscheidbare Leere, als purer Geist ist es die Mutter des Kosmos; als Nichtleere ist es der Umfasser, der Erhalter und, in gewissem Sinn, das Sein aller Myriaden Dinge, alles durchdringend. Als das Ziel der Existenz ist es der Weg des Himmels, der Erde und des Menschen. Von keinem Sein, ist es Ursprung allen Seins. Keiner Aktivität bewusst, ohne Absicht und Zweck, weder Belohnung noch Lob erstrebend, erfüllt es doch alle Dinge mit Vollkommenheit. Gleich dem Wasser ist Weichheit sein Weg. Es ist eher schattenhaft, wie eine tiefe Schlucht, denn glänzend. Die Dinge dem tao (im Original kursiv) zu überlassen, ohne sich in seinen natürlichen Ablauf zu mischen – das ist bestes Handeln (...). Tao (im Original kursiv) (der Weg)(...) ist nur eine passende Bezeichnung für etwas, das am besten das Namenlose genannt würde. Nichts kann von ihm gesagt werden, ohne seine Fülle zu schmälern. Zu sagen, dass es existiert, heißt auszuschließen, was nicht existiert- des tao (im Original kursiv) ureigenstes Wesen jedoch ist die Leere. Zu sagen, dass es nicht existiert, schließt die tao (im Original kursiv)-durchdrungene Vielfalt aus. Fort mit dualistischen Kategorien! Worte begrenzen. Grenzenlos ist das tao (im Original kursiv). Es ist t'ai hsü (im Original kursiv) (die große Leere), frei aller Merkmale, existent aus sich selbst, ununterschieden, fern aller Vorstellung- gleichwohl im kleinsten Samen in ganzer Fülle vorhanden. Es ist ebenso t'ai chi (im Original kursiv) (der Urgrund, die schöpferische Kraft des Kosmos). Und auch t'ai i (im Original kursiv) (der große Wandler), denn ohne Ende sind seine Windungen und Wandlungen. Gesehen mit der begrenzten Sicht des Menschen, ist es auch t'ien (im Original kursiv) (der Himmel), Quelle aller Ordnung und Regelmäßigkeit. Es ist die Mutter von Himmel und Erde; ohne seine Nahrung kann nichts existieren. Offensichtlich hebt eine solche Vorstellung das tao (im Original kursiv) über Gott hinaus, denn Theisten halten daran fest, dass Gott und die Kreaturen seiner Schöpfung auf ewig zwei und voneinander getrennt sind. Ein Christ, obwohl bestrebt, in Gottes Gegenwart zu leben, denkt nicht im Traum daran, die Geschöpfe und Gott eins werden zu lassen. Gott also, alles ausschließend, was nicht Gott ist, ist weniger als das Unbegrenzte. Für einen Taoisten ist nichts getrennt vom tao (im Original kursiv). (...)Ausgehend von Gedanken, die im >Buch der Wandlungen<, I Ching (im Original kursiv), formuliert werden, kann man annehmen, dass die Menschen (...) das Wirken des tao (im Original kursiv) erschauten aus dem Wechsel von yin (im Original kursiv) und yang (im Original kursiv), Ersteres negativ, passiv, weiblich, Zweiteres positiv, aktiv, männlich. (...) Das tao (im Original kursiv)in seinem differenzierenden, nicht leeren Aspekt wird als unendlicher Wechselstrom gesehen und alles ist diesem

„ , Ein yin (im Original kursiv) und ein yang (im Original kursiv), das ist das fundamentale Prinzip (tao(im Original kursiv)). (...)'. (...)Der yin-yang (im Original kursiv)-Symbolik liegt die Ansicht zugrunde, dass die Welt ein System von Wandlungsvorgängen darstellt(...). Yin (im Original kursiv) und yang (im Original kursiv) gleichen jeweils den Tälern und Gipfeln einer Wellenbewegung. Die den yin-yang (im Original kursiv)-Kreis teilende S-Kurve lässt an eine Art von Peitschenwelle oder peristaltische Bewegung denken, an eine kontinuierliche Wellenbewegung nicht nur von Leben und Tod, Tag und Nacht, sondern von einer Form des Lebens zur anderen.“ (Watts 2001, 42-43)

Jung und Laban stimmen hier mit der archetypischen Polarität von Yin und Yang, deren Vereinigung im Tao und der Erkenntnis überein, dass die Konflikte zwischen den Gegensätzen und ihre symbolische Integration³²⁸ zu einer Bewusstseinsentwicklung und zur Verwirklichung des Selbst führen.³²⁹ Jung vergleicht daher die Entwicklung der Persönlichkeit und den Weg zum Selbst mit dem Tao:

„Der unentdeckte Weg in uns ist wie ein psychisch Lebendiges, das die klassische chinesische Philosophie <Tao> nennt und einem Wasserlauf vergleicht, der unerbittlich sich zu seinem Ziele bewegt. Im Tao sein, bedeutet Vollendung, Ganzheit, erfüllte Bestimmung, Anfang und Ziel und völlige Verwirklichung des den Dingen eingeborenen Daseinssinnes. Persönlichkeit ist Tao.“ (Jung 1972 a, 211)

Die bipolare Betrachtung der Welt und ihrer Energien führt in diesem Sinne auch dazu, Makro- und Mikrokosmos den gleichen Gesetzmäßigkeiten zu unterwerfen und den Menschen als Repräsentanten dieser Ordnung anzusehen:

„Die Theorie der taoistischen Meditation baut offensichtlich auf der Auffassung vom Menschen als einem mikrokosmischen Universum auf, das den umgebenden Makrokosmos widerspiegelt. Die Bewegungen der inneren und der äußeren Welten stehen in enger Beziehung. Äußerlich folgt der Mensch den unendlichen Kräften des Universums; innerlich folgt die Funktion seiner eigenen Organe universalen Gesetzmäßigkeiten. So gibt es kosmische Analogien für seine physischen Funktionen und die Struktur seiner inneren Organe. (...) > Was geistig ist, ist vom Himmel empfangen, während der Körper und seine materielle Form von der Erde stammen. Es ist die Harmonie des Geistes von yin (im Original kursiv) und yang (im Original kursiv), von der alle Harmonie abhängt... Der Himmel hat vier Jahreszeiten, fünf Elemente, neun Abteilungen und 360 Tage. Entsprechend hat der Mensch vier Gliedmaßen, fünf innere Organe, neun Körperöffnungen und 360 Gelenke. Der Himmel hat Wind, Regen, Kälte und Hitze; ähnlich hat der Mensch Freude und Ärger, Nehmen und Geben... Der Mensch stellt eine Dreieinheit dar, zusammen mit Himmel und Erde, und sein Geist ist der Herr... In der Sonne gibt es einen Vogel, der auf drei Beinen steht, und im Mond eine dreibeinige Kröte... < Der Mensch ist also ein mikrokosmisches Universum. (...) Auf der Grundlage dieser Vorstellung der universalen Einheit erreicht der Übende im Taoismus eine Harmonie des inneren mikrokosmischen Universums und Harmonie in den Beziehungen zu dem makrokosmischen Universum um ihn herum.“ (Chung-Yuan 2001, 130-131)

unaufhörlichen Wechsel von Augenblick zu Augenblick unterworfen. Nichtsdestoweniger verlaufen diese Wechsel in regelmäßigen Zyklen; die Grundmuster der einzelnen Strukturen werden endlos wiederholt.“ (Blofeld 2001, 17-20)

³²⁸ „Besteht aber eine völlige Gleichheit und Gleichberechtigung der Gegensätze, bezeugt durch die unbedingte Anteilnahme des Ich an Thesis und Antithesis, so ist damit ein Stillstand des Wollens geschaffen, denn es kann nicht mehr gewollt werden, weil jedes Motiv sein gleich starkes Gegenmotiv neben sich hat. Da das Leben niemals einen Stillstand erträgt, so entsteht eine Stauung der Lebensenergie, die zu einem unerträglichen Zustand führen würde, wenn nicht aus der Gegensatzspannung eine neue vereinigende Funktion entstünde, welche über die Gegensätze hinausführt. Sie entsteht aber (...) aus der (...) Aktivität des Unbewußten, wo alle differenzierten Funktionen ihre gemeinsame, archaische Wurzel haben, wo jene Vermischtheit der Inhalte besteht(...). Durch die Aktivität des Unbewußten wird nun ein Inhalt zutage gefördert, der gleichermaßen durch Thesis und Antithesis konstellierte ist und sich zu beiden kompensatorisch (im Original kursiv) (...) verhält. Da dieser Inhalt sowohl eine Beziehung zur Thesis wie zur Antithesis aufweist, so bildet er einen mittleren Grund, auf dem sich die Gegensätze vereinigen können.“ (Jung 1993, 188)

³²⁹ Vergleiche dazu die symbolische Auffassung der gesetzmäßigen Verschiedenheit der Bewusstseinsverfassungen von Laban (Vgl. Laban 1922, 5). Aus einer „ankämpfenden“ und „erspürenden“ Bewegungseinstellung entwickelt Laban in Bezug auf die yier Bewegungsfaktoren Schwerkraft, Raum, Zeit und Fluss acht elementare Bewegungsantriebe, die sich differenzieren und symbolisch miteinander kombinieren lassen (Vgl. Laban 1991 a; Vgl. Laban 1988). Es ergibt sich hier eine Parallele zur Entwicklung und Ordnung der Welt aus den beiden Gegensätzen von Yin und Yang: „Aus einem undifferenzierten Urzustand, der gelegentlich als das wu-ji (...) bezeichnet wird, entstand das tai-ji (...), das sich bereits differenziert in zwei Prototypen sich ergänzender wie gegensätzlicher Kräfte, Eigenschaften, Handlungen, Dinge, yin (...) und yang (...). Das Spiel dieser beiden 'Kräfte', von denen sich jede beliebig weiter differenzieren lässt und die als solche statisch nicht fixiert zu gegenseitiger Wandlung neigen, bildet den entscheidenden Motor für die Entstehung von Zuständen der Welt mit all ihren räumlichen und zeitlichen Modifikationen und Transformationen. Vielfalt wie Unbegrenztheit dieser Prozesse, die endlos und zirkulär immer wieder von vorne beginnen, garantieren den Fortlauf der Prozesse und damit der Welt selbst.“ (Landmann 2002, 64)

Landmann erweitert diese Vorstellung einer universalen Einheit auf die Kunst des Faustkampfes folgendermaßen:

*„Himmel und Erde sind das große tai-ji,
Der menschliche Körper ist das kleine tai-ji.
Der menschliche Körper ist die Verkörperung des tai-ji.
Man kann nicht anders, als den Faustkampf des tai-ji üben. (...)
Des Menschen Vater ist der Himmel, [seine] Mutter die Erde.
Nichts ist ohne das yin- und yang-qi des tai-ji. (...)
Wie könnte etwas ohne dies Prinzip sein? Und: eine Kunst des Faustkampfes, wie könnte sie außerhalb des Prinzips noch ein weiteres Prinzip besitzen? Deshalb ist das, womit dieser Faustkampf benannt wird, tai-ji. (...)
Tai-ji, zwei Eigenschaften:
Himmel und Erde, yin und yang.
Schließen und Öffnen, Bewegung und Ruhe,
Weichheit und Härte.*

*Beugen und Strecken, Kommen und Gehen,
Vorwärtsgehen und Zurückgehen, Bestehen und Vergehen.
Einmal Öffnen, einmal Verbinden.
Es gibt Wandel, und es gibt Beständigkeit. (...)*

*Ob Aufnehmen oder ob Loslassen,
einmal entspannen, einmal anspannen.
Verwicklungen und Transformationen.
Will man niederhalten, richte man zuerst auf. (...)*

*Gast und Gastgeber sind klar getrennt.
Der mittlere Weg ist der mächtigste.
Beständigkeit und Flexibilität nutzen einander,
ergänzen die Unzulänglichkeiten und begrenzen das Übermaß. (...)
Muskeln, Haut, Knochen, Gelenke:
Bereich für Bereich Öffnen und Erweitern.
Nicht zuvor, nicht nachher.
Empfangen und Begleiten entsprechen einander.*

*Vor und zurück, links und rechts.
Oben und Unten und die vier Seiten.
Wenden und Fortsetzen sind wendig und flink.
Gemächlichkeit und Eile stützen einander. (...)*“ (Landmann 2002, 64-68)

In der bipolaren Betrachtung der Welt liegt hier zunächst eine gegenständliche und gegenüberstellende Zuordnung verschiedener Dinge, Handlungen und Eigenschaften nahe. Yin und Yang verhalten sich aber komplementär zueinander, sodass aus einem ursprünglich indifferenten Zustand, in dem die beiden Pole noch nicht in Erscheinung treten, Bewegungen entstehen. Ruhe und Bewegung bilden daher fortlaufend zwei offensichtlich bipolare Erscheinungen in der Bewegung, die einander hervorbringen, aufeinander einwirken und sich abwechseln. Härte oder Weichheit, Beugen oder Strecken, Öffnen oder Verbinden, der eine Pol enthält dabei im Kern immer schon den anderen.³³⁰

*„Für sich alleine betrachtet besitzt jeder Pol (YIN und YANG) in sich selbst eine neue Komplementarität (im Original kursiv), die sich ebenfalls wieder komplementär(im Original kursiv) auseinander setzt (...) und wiederum zwischen den neuen Polen ein Feld aufspannt(im Original kursiv). Die Komplementarität(im Original kursiv) kehrt so auf allen Stufen bzw. Ebenen des Auseinandersetzens wieder. (...) Dieses chinesische Symbol(TAIJI, d.V.) bringt so das gegenseitige **Verwinden** von YIN und YANG ('verwinden' (im Original kursiv) im doppelten Sinn: sowohl im Sinne von 'gegenseitig verdrehen'(im Original kursiv), als auch in dem Sinne, wie man zum Beispiel 'ein Leid verwindet' (im*

³³⁰ Vergleiche hierzu auch die Ausführungen zum Körper-Selbst und zur Selbst-Bewegung.

*Original kursiv)) zum Ausdruck (...). Das YIN hat das YANG nicht überwunden (im Original kursiv), sondern bloß verwunden (im Original kursiv). Das YIN ist zwar souverän, aber es steckt in ihm das bloß verwundene (im Original kursiv) YANG. Und umgekehrt. Es gibt daher keine harte Grenze (im Original kursiv) zwischen YIN und YANG. Deshalb kann weder das eine noch das andere definiert(im Original kursiv), d.h. **'begrenzt'** werden, ohne den immer wieder bloß verwundenen (im Original kursiv) und deshalb zur Bewegung(im Original kursiv) antreibenden Widerspruch(im Original kursiv) aufzuwerfen. Da die Pole nicht **hart** begrenzt(im Original kursiv) sind, transzendieren(im Original kursiv) sie aufeinander zu ('überschreiten sich'(im Original kursiv)) und spannen zwischen sich ein **Feld** auf.“ (Tiwald 2000, 20-21)*

Landmann beschreibt diese Komplementarität des Bewegens folgendermaßen:

*„In der Bewegung entsteht yang, in der Ruhe entsteht yin.
Einmal Bewegung, einmal Ruhe:
Sie sind einander die Wurzel.
Erkennt man tatsächlich das Vergnügen,
das im Erhalten der Kreisförmigkeit liegt,
dann folgt man im Vor- und Zurückgehen der Vorstellung
und erblickt das Wahre des Himmels.
yin und yang haben weder Anfang noch Ende.
Dem Kommen und Gehen, dem Beugen und Strecken
wohnen die Operationen des Wandels inne. (...)
Das yin und das yang des tai-ji,
es gibt Geschmeidigkeit, und es gibt Verhärtung.
Inmitten der Verhärtung wohnt Geschmeidigkeit.
Inmitten der Geschmeidigkeit wohnt Verhärtung.
Verhärtung und Geschmeidigkeit unterstützen einander.
Bewegung wechselt ohne Methode. (...)“ (Landmann 2002, 68)*

Aus diesem Konzept der Verbindung zweier einander entgegengesetzter, sich ergänzender und auseinander hervorgehender Kräfte entwickelt Tiwald daher in seiner Bewegungstheorie³³¹ für die fundamentalen Bewegungen das „verbindende Bewegen“ und das „grenzsetzende Bewegen“ (Vgl. Tiwald 2000, 22).

*„Wenn man diesen beiden Bewegungen überhaupt Geschlechter zuordnet, (...) dann würde sich nämlich, unserem heutigen Wissen nach: • für das Ja(im Original kursiv) des verbindenden Bewegens(im Original kursiv) das Weibliche(im Original kursiv) • für das Nein(im Original kursiv) des grenzsetzenden Bewegens(im Original kursiv) das Männliche(im Original kursiv) anbieten. (...) Für mich bleibt daher, wenn überhaupt erforderlich, • das **YIN** das Weibliche(im Original kursiv), bekommt aber **vom heutigen Gebrauch abweichend** hier das Symbol des einfachen Striches(im Original kursiv) des Ja(im Original kursiv) und das verbindende Bewegen(im Original kursiv) zugeordnet; • das **YANG** symbolisiere ich dementsprechend ebenfalls **vom heutigen Gebrauch abweichend** mit dem gebrochenen Strich (im Original kursiv) des Nein(im Original kursiv) als grenzsetzendes Bewegen(im Original kursiv).(...) Der ungebrochene einfache Strich (im Original kursiv) bringt dabei die Nähe des verbindenden Bewegens (im Original kursiv) zur formlosen **Leere** (zur konkreten inhaltlichen **Fülle**) zum Ausdruck im Gegensatz zum gebrochenen Strich (im Original kursiv), der das grenzsetzende Bewegen(im Original kursiv)symbolisiert*

³³¹ „Die **Bewegungstheorie** versucht vorerst das 'Wesen des Bewegens' (im Original kursiv) zu erfassen. Sie ist zu unterscheiden von Theorien, die sich sofort speziellen Formen von Bewegungen zuwenden, zum Beispiel dem quantitativen Erfassen der 'Ortsveränderungen bewegter Körper'(im Original kursiv). Dies ist zum Beispiel auch das Anliegen der Biomechanik(im Original kursiv). In diesen Theorien kann man weitgehend vom 'Wesen des Bewegens'(im Original kursiv) absehen. Man kann mit ihnen innerhalb bestimmter Grenzen(im Original kursiv) erfolgreich arbeiten, ohne sich über das 'Wesen des Bewegens'(im Original kursiv) selbst klar werden zu müssen. So ist es für den Biomechaniker (im Original kursiv) nicht unbedingt erforderlich zu wissen, was er eigentlich zu messen versucht. Er wendet sich mit der mathematischen Methode ja bloß der 'Außensicht bewegter Körper'(im Original kursiv) und deren Teilkörpern(im Original kursiv) zu. Wenn man sich dagegen in der Bewegungsforschung unmittelbar der Innensicht (im Original kursiv) des eigenen Selbstbewegens(im Original kursiv) zuwendet, dann kommt man mit seiner **Empirie** nur voran, indem man sich vorerst in das 'Wesen des Bewegens' selbst **unmittelbar** Einsicht verschafft. (...)Da in der **SPORTWISSENSCHAFT** das menschliche(im Original kursiv) **Selbstbewegen**, das wir auch in einer Innensicht **empirisch** (...) fassen wollen, das Forschungsobjekt (im Original kursiv) ist, können wir uns die Mühe nicht ersparen, uns auch über das 'Wesen (im Original kursiv) der Bewegung'(im Original kursiv) bzw. des 'Bewegens'(im Original kursiv), selbst Gedanken zu machen. (...) Mit 'innerer Empirie'(im Original kursiv) ist (...) das direkte, immer intensiver werdende Zuwenden des Forschers selbst zu seinen eigenen inneren Tatsachen und das Entwickeln einer Methode (im Original kursiv), mit diesem dem Forscher unmittelbar(im Original kursiv) Gegebenen auch mittelbar (im Original kursiv), d.h. mittels(im Original kursiv) sprachlicher Aufbereitung, umzugehen (im Original kursiv), gemeint.“ (Tiwald 2000, 9-10)

und dessen Nähe zum grenzsetzenden **Nichts** symbolisieren soll (...). Dies bedeutet, dass • beim gebrochenen Strich(im Original kursiv) die **Lücke** (als trennendes **Nichts**) die die Bedeutung tragende **Figur** ist, • im Gegensatz zum einfachen Strich (im Original kursiv), bei dem als bedeutungstragende Figur die verbindende **Fülle** des Striches fungiert. Von dieser Symbolik her wäre bei einer geschlechtlichen Zuordnung der gebrochene Strich(im Original kursiv) daher kein weiblich 'Empfangendes' (im Original kursiv), sondern etwas männlich 'Eindringendes und grenzsetzend Trennendes' (im Original kursiv). Vergleicht man diese Interpretation mit den Bedeutungen der unterschiedlichen Farben Weiß(im Original kursiv) und Schwarz(im Original kursiv) im kreisförmigen Symbol des TAIJI, dann scheint die dortige Farbzuordnung dieser Auffassung zu entsprechen. Dort bedeutet: • das dunkle **schwarze** Feld YIN, das fließend verbindende Bewegungen(im Original kursiv), die schöpferisch **Dasein-gebende** Fülle('Leere an Form') (im Original kursiv), das 'Weiche' (im Original kursiv), das 'Wolkige' (im Original kursiv); (nach meiner Zuordnung als schwarzes Feld (im Original kursiv) den einfachen schwarzen Strich (im Original kursiv)); • das helle **weiße** Feld dagegen YANG, also das grenzsetzende Bewegungen(im Original kursiv), das schöpferisch **Form-gebende** Nichts(im Original kursiv), das mit Grenzen definierte 'Feste' (im Original kursiv)(nach meiner Zuordnung die **weiße Lücke** im gebrochenen Strich (im Original kursiv)).“ (Tiwald 2000, 23-27)³³²

Auch Laban ordnet hier aus der symmetrischen Beziehung der Körperebenen und der Schwungskalen zueinander den Bewegungen einen weiblichen, verbindenden, fließenden und einen männlichen, trennenden, impulsiven Charakter zu (Vgl. Laban 1991a 159-160). So folgen bspw. Abwehrbewegungen in Kampfhandlungen den sogenannten weiblichen Bewegungssequenzen, während Angriffsbewegungen komplementär dazu männliche Ausdrucksqualität besitzen.

„Es existiert eine Reihe natürlicher Bewegungssequenzen, denen wir in unseren verschiedenartigen Alltagstätigkeiten folgen. Solche Sequenzen, die man, wie es scheint, seit den frühesten Zeiten der Zivilisation bewußt genutzt hat, ergeben sich aus der anatomischen Struktur unseres Körpers. Diese Folgen oder Skalen verbinden immer die verschiedenen Zonen des Körpers und seiner Glieder auf eine logische Art und Weise. In der Alltagshandlung hat Bewegung immer ein praktisches Ziel, beispielsweise wenn wir im Schwimmen das Wasser wegstoßen oder im Kampfeinen Gegner angreifen und uns verteidigen. Besonders im Schwertkampf bemerken wir eine sehr klare Folge von sechs Bewegungen, die unserer grundlegenden Orientierung im Raum ziemlich genau entsprechen. In jeder Art Kampf, die wir in der Natur beobachten, sind gewisse Merkmale der Abwehr zu erkennen, da alle höher organisierten Lebewesen einige besonders verwundbare Körperteile aufweisen. Diese Bereiche sind: 1. Die Sinnesorgane, die im Kopf konzentriert sind; 2. die rechte Flanke zwischen Hüftknochen und Rippen; 3. die Schlagader auf der linken Seite des Halses; 4. die rechte Halsschlagader; 5. die linke Flanke; 6. der Bauch. Der Mensch schützt diese sechs verwundbaren Stellen durch sechs besondere Bewegungen: 1. Die Verteidigung des Kopfes erfordert das Aufwärtsheben des rechten Arms in die Vertikale (...). 2. Die Abwehr der rechten Flanke verlangt eine Bewegung seitlich abwärts (...). 3. Die linke Halsschlagader wird geschützt durch eine Bewegung des rechten Arms kreuzweise nach links (...). 4. Die Waffe des Angreifers wird von der rechten Halsschlagader seitlich nach rechts abgewehrt (...). 5. Die linke Flanke wird geschützt durch eine die angreifende Waffe abwehrende Bewegung kreuzweise über den Körper (...). 6. Der Bauch wird gedeckt durch eine den Angreifer zurückdrängende Vorwärts-Bewegung (...). In dieser Beschreibung wird vorausgesetzt, daß der Verteidiger seine rechte Körperhälfte nach vorne richtet. Für gewöhnlich setzt ein Mensch einem Gegner die Oberfläche seines Rumpfs aus, und diese sind seine Seiten; der Körper ist ja am schmalsten in einer flachen Ebene gebaut, ähnlich den Blättern einer Pflanze (...). Rechtshändige Leute kämpfen mit der rechten Seite und drehen deshalb die rechte Seite nach vorne. (...) Ein linkshändiger Mensch würde in Verteidigung und Angriff seinen linken Arm benutzen und seine linke Seite nach vorne drehen. Er würde dieselbe Sequenz spiegelbildlich mit dem linken Arm ausführen. Der Angriff ist das Gegenstück zur Abwehr. Die Hiebe des Angreifers kommen aus dem Umkreis der Kinesphäre und sind auf den zentralen Bereich des gegnerischen Körpers gerichtet; so kommt beispielsweise der Angriff auf den Kopf von oben her. Es ist spannend, die Stöße und Abwehrbewegungen zweier Kampfparker als Auseinandersetzung ihrer beiden Kinesphären zu betrachten. Die allgemeine Raumorientierung des Angreifers weist ein Zusammenströmen seiner Bewegungen in der Gegend vor ihm auf, aus welcher Richtung sie auch immer kommen. Die räumliche Orientierung des Verteidigers ist in eine Anzahl Richtungen seiner Kinesphäre aufgesplittet. Die Kinesphäre des einen überschneidet zeitweilig diejenige des andern, da der Angreifer immer versucht, den Körper seines Gegenspielers mit seinen Hieben zu treffen, und er deswegen oft einen oder zwei Schritte auf ihn zu macht. (...) Es liegt in der Natur aller lebenden Organismen, beim Kämpfen die einfachsten und leichtesten Wege zu begehen.

³³² Vergleiche dazu auch Watts 2001, 32-49.

(...) Überall ist Antriebsökonomie am Werk, auch in allen Formen der körperlichen Fortbewegung. In der Kunst der Bewegung, besonders im Tanz, ist die Antriebsökonomie entweder mit einem Spiel gekoppelt, das die Betonung auf Gleichgewicht-Halten oder –Aufgeben legt, oder mit einer verfeinerten Nutzung harmonischer Kombinationen der dynamischen Muster, die auch in der Alltagsbewegung vorkommen.“ (Laban 1991 a, 46 - 53)³³³

In diesem Zusammenhang gewinnt Tiwald aus der Unterteilung des kreisförmigen „Tai-Chi-Symbols“ durch drei Achsen (hoch-tief, vor-zurück, links-rechts) (Vgl. Lavier 2001, 49-60) acht „Räume des Selbstbewegens“ die sich entsprechend den acht Trigrammen oder Grundmustern zuordnen lassen.³³⁴

„Mit diesen Dimensionen wäre uns dann der **dreidimensionale Raum** gegeben. Um uns diesen zu veranschaulichen, können wir an die **drei Ebenen** denken, die wir durch unseren Körper legen und in denen wir uns bewegen können: • Die Sagitalebene (im Original kursiv) (Scheitel-Nase-Nabel), die den Körper in zwei symmetrische Teile trennt, in der wir die Bewegung der Rolle vorwärts oder rückwärts realisieren, in der wir vor(im Original kursiv) und zurück(im Original kursiv) gehen und in der wir uns nach oben(im Original kursiv) und unten(im Original kursiv) bewegen; • die Frontalebene(im Original kursiv) (Auge-Mund-Auge), in der wir seitlich Radschlagen, in der wir seitlich nach links(im Original kursiv) oder rechts(im Original kursiv) gehen und in der wir uns nach oben (im Original kursiv) und unten(im Original kursiv) bewegen; • die Horizontalebene(im Original kursiv) (Ohr-Nasenspitze-Ohr), in der wir uns um unsere Längsachse (Kopf-Fuß) drehen, in der wir vor (im Original kursiv) und zurück (im Original kursiv) sowie seitlich nach links(im Original kursiv) oder rechts (im Original kursiv) gehen. Wir können diese Bewegungsrichtungen natürlich kombinieren und bekommen schraubende Bewegungen in **unterschiedliche Räume** hinein. Legen wir durch unsere Körpermitte die drei symbolisierten Achsen (...) dann bildet unsere Körpermitte das **Gemeinsame** von genau **acht** Räumen, in denen unser gesamtes Selbstbewegen(im Original kursiv) verläuft und jeweils als bestimmtes Muster(im Original kursiv) definiert werden kann (...). Wir können uns in alle **acht** Räume uns **ausdehnend** (repulsiv, raumvergrößernd(im Original kursiv)) hineinbewegen, uns aber auch raumverkleinernd(im Original kursiv) aus ihnen attraktiv(im Original kursiv) zurückziehen. Wir treffen hier auf eine neue Variable, welche die bisher gefassten Bewegungen (in acht (im Original kursiv) verschiedene Räume hinein) vervielfacht. Eine Bewegung kann zum Beispiel: • bezogen auf die Dimension 'vorne –hinten', raumverkleinernd (attraktiv) (im Original kursiv) sein, sich aber in ihrer bogenförmigen Ausführung gleichzeitig seitlich links(im Original kursiv) vom Körperzentrum repulsiv (im Original kursiv) entfernen; • aber auch das Gegenteil ist möglich. Es gibt auch eine bogenförmige Bewegung, die sich in der Dimension 'vorne-hinten' repulsiv (im Original kursiv) entfernt, sich aber gleichzeitig seitlich links attraktiv(im Original kursiv) dem Körperzentrum nähert; • schließlich gibt es Bewegungen, die in beiden Dimensionen gleichsinnig attraktiv (im Original kursiv) oder gleichsinnig repulsiv(im Original kursiv) sind; • diese Systematik lässt sich natürlich in alle drei Dimensionen hinein kombinatorisch weiterbauen. Wenn wir alle unsere diesbezüglichen Bewegungsmuster(im Original kursiv) formalisieren, gelangen wir zur **Verdoppelung** der acht(im Original kursiv) Grundmuster und zu ihren Kombinationen entsprechend den Mustern im I GING. Wir könnten auch zwei Großgruppen von Bewegungen bilden und zum Beispiel: • das vorwiegend verbindende Bewegungen (im Original kursiv) der raumaufspannenden Repulsion (im Original kursiv) zuordnen und dann als '**Yin-Bewegung**' bezeichnen; • im Gegensatz zu dem vorwiegend grenzsetzenden Bewegungen(im Original kursiv), das wir der raumverkleinernden Attraktion(im Original kursiv) zuordnen und dann als '**Yang-Bewegung**' bezeichnen könnten.“ (Tiwald 2000, 30-32)³³⁵

³³³ „Im gemeinsamen Tanz zweier Personen, die voreinander stehen und sich die rechte Hand geben, kann die eine die ursprüngliche (...) Grundskala (mit Verteidigungscharakter) und die andere die Echoskala (mit Angriffscharakter) ausführen, ohne daß die Hände losgelassen werden müssen – so genau ist die Übereinstimmung der Neigungen und der erreichten Punkte in dieser Art der echo-mäßigen Ausführung. Diese mag man als eine weitere Form der Symmetrie ansehen.“ (Laban 1991 a, 86)

³³⁴ Diese acht Trigramme symbolisieren hier eine fortlaufende Wandlung, eine Zirkulation oder kreisförmige Bewegung, die sich in acht Bildern darstellt. „Diese acht Zeichen wurden als Bilder dessen, was im Himmel und auf Erden vorging, aufgefasst. Dabei herrschte die Anschauung eines dauernden Übergangs des einen in das andere, ebenso wie in der Welt ein dauernder Übergang der Erscheinungen ineinander stattfindet. Hier haben wir nun den entscheidenden Grundgedanken der Wandlungen. Die acht Zeichen sind Zeichen wechselnder Übergangszustände, Bilder, die sich dauernd verwandeln. Worauf das Augenmerk gerichtet war, waren nicht die Dinge in ihrem Sein (...) sondern die Bewegungen der Dinge in ihrem Wechsel. So sind die acht Zeichen nicht Abbildungen der Dinge, sondern Abbildungen ihrer Bewegungstendenzen.“ (Wilhelm in Tiwald 2000, 29). Vergleiche dazu auch Landmann 2002, 75-79.

³³⁵ Tiwald beschreibt hier die bereits von Laban in seiner Raumharmonielehre angesprochenen Unterteilungen im Raum (Vgl. Laban 1988; Vgl. Laban 1991 a). „Dieses Aufdecken (des attraktiven und repulsiven Bewegens, d.V.) beginnt für mich bereits beim Thema 'Schwerkraft' (im Original kursiv). Dort wird deutlich, dass unsere eigene **Gravitation** dafür sorgt, dass die Verteilung unserer eigenen Körpermasse, trotz unserer Fähigkeit zum flexiblen(im Original kursiv) **Selbstbewegen** und zur **Selbstorganisation**, um den '**relativ ruhenden**' Körperschwerpunkt (im Original kursiv) im **Gleichgewicht** zu **verharren** sucht. Im Rahmen der **Toleranz** wird **flexibel** durch Pendeln, Rotation(im Original kursiv) oder Pulsation (im Original kursiv) nach **Gleichgewicht**, d.h. nach

In dieser Hinsicht unterscheidet Landmann in den Schriften des Tai-ji-quan acht Gesten oder „acht Grundtechniken“ (Vgl. Anders 2001 a, 206), die den acht Trigrammen³³⁶ zugeordnet werden. Zusammen mit fünf elementaren Gesten ergeben sich daraus „Dreizehn Gesten“ oder Basistechniken des Tai-ji-quan:

„Die Dreizehn Gesten, das sind:

Abwehren, Zurückgleiten, Pressen, Stoßen,
Hinabziehen, Spalten, Ellbogenstoß, Schulterstoß,
Vorwärtsgehen, Zurückgehen, Sehen, Blicken, Stehen.

Abwehren, Zurückgleiten, Pressen, Stoßen:

Das sind [die Trigramme] kan (...), li (...), zhen (...), dui (...),
die vier Seiten des Quadrats. (...)

Hinabziehen, Spalten, Ellbogenstoß, Schulterstoß:

Das sind [die Trigramme] qian (...), kun (...), gen (...), xun (...),
die vier Winkel. (...)

Vorwärtsgehender Schritt, Zurückgehender Schritt,

Links-Sehen, Rechts-Blicken, Zentriert-Stehen:

Das sind Metall, Holz, Wasser, Feuer, Erde. (...)

Sie sind die fünf Elemente.

Vereint man sie, dann bilden sie die Dreizehn Gesten. (...)“ (Landmann 2002, 75-76)³³⁷

Anders beschreibt diese „dreizehn Bewegungsformen“ aus den fünf Schritttarten (fünf Wandlungsphasen) und den acht Grundtechniken als ursprüngliche Form des Taichi Chuan. Aus seiner Darstellung wird ebenfalls die Parallele zu Labans Raumharmonielehre und den acht elementaren Grundaktionen oder Bewegungsarchetypen deutlich:

„Die >Fünf Schritttarten< sind >nach vorn gehen<, >zurückweichen<, >nach links schauen<, >nach rechts schauen< und >zentriert sein<. >Zentriertsein< ist eigentlich die Bezeichnung für das Stillstehen im ch'ikung (im Original kursiv), ist aber auch zu verstehen als Hinweis auf die Zentrumsbewegung. Die >Fünf Schritttarten<

sind den >Fünf Wandlungsphasen< zugeordnet, das >Zentriertsein< der Erde: Wie die Erde die übrigen vier Wandlungsphasen ernährt und trägt, so nährt das Zentrum die übrigen vier Schritttarten, die in ihm

‘relativer Ruhe’ und Identität zu streben gesucht. Es handelt sich bei dieser die **Toleranz** eingrenzenden(im Original kursiv) **Trägheit**, welche die Qualität des **Musters** zu bewahren sucht, wahrlich um eine geheimnisvolle ‘Kraft’ (im Original kursiv). Die Gravitation(im Original kursiv) ist nicht nur **bemüht**, meinen **Leib** und alle beweglichen **Organe**, sondern alle locker beweglichen **massigen Körper** überhaupt im Weltall zusammenzuhalten. Das **attraktive** Anziehen **fremder** Objekte ist nicht das **Wesen**, sondern bloß eine **Begleiterscheinung** der Gravitation(im Original kursiv). Zu fragen ist, ob diese **wirkende** ‘magische Kraft’ (im Original kursiv), der **Fülle** (...) oder dem **Nichts** nahesteht. Ich bin der Meinung, dass zwar die Fülle(im Original kursiv)als Repulsion(im Original kursiv) die Grenzen(im Original kursiv) fließend überschreitet, d.h. transzendiert(im Original kursiv), es aber das Nichts (im Original kursiv)ist, das Grenzen(im Original kursiv) setzend definiert(im Original kursiv) und **wirkend richtet** (...). Fülle(im Original kursiv) und Nichts(im Original kursiv) bilden im Bewegen(im Original kursiv) eine **komplementäre Einheit** (...).“ (Tiwald 2000, 94)

³³⁶ Die acht Trigramme ergeben sich aus den Kombinationen dreier gebrochener Linien (Yin) oder ungebrochener Linien (Yang), die miteinander in Paaren verbunden 64 Hexagramme bilden und als Symbole prototypischer Weltzustände und Entwicklungstendenzen gelten (Vgl. Landmann 2002, 76). „Die Basis des >Buchs der Wandlungen< bildet eine Folge von 64 Symbolen oder Hexagrammen (...). Jedes Hexagramm, wie schon der Ausdruck besagt, besteht aus sechs Linien, die entweder unterbrochen oder nicht unterbrochen, negativ oder positiv sind; und die 64 Symbole beinhalten jede mögliche Kombination der beiden Arten von Linien. Durchgehende Linien stellen yang (im Original kursiv) dar (...)und unterbrochene Linien yin (im Original kursiv) (...).Folglich betrachtete man die Reihe der 64 sechsfachen Kombinationen der beiden als einen symbolischen Abriss aller Grundsituationen im Leben und in der Natur. Je nach der Anordnung und relativen Stärke der positiven und negativen Kräfte repräsentiert ein Hexagramm das fundamentale Strukturgerüst für die Disposition der Natur in einem beliebigen Augenblick. Ferner betrachtet man jedes Hexagramm als Zusammensetzung zweier Trigramme (...). Die den Trigrammen zugeschriebenen Namen –Himmel, Erde, Wasser, Feuer, Wind, Donner, See, Berg – stehen für die elementaren Prinzipien im wechselnden Muster der Natur, und so beschreibt zum Beispiel ein Hexagramm, das aus Erde (...) über Berg(...) besteht, eine Situation, in der es für die Größe oder die Macht günstig ist, im Verborgenen zu bleiben, und für Herrscher und tätige Menschen, in Bescheidenheit zu handeln.“ (Watts 2001, 36-37)

³³⁷ „Ebenso wie yin und yang wurden auch den Acht Trigrammen und den Fünf Elementen und den mit ihnen verbundenen Wechselwirkungen eine die ganze Natur und damit auch den Menschen durchdringende Gesetzmäßigkeit zugeschrieben. (...)Unabhängig von der Frage, ob die Lehre von yin und yang wahr oder unwahr ist oder ob sie die mit dem Tai-ji-quan verbundenen Vorgänge ausreichend beschreibt, stellt sie einen Versuch dar, mit Hilfe eines Systems diese Vorgänge zu ordnen und damit einen Zugriff zu ermöglichen. Darüber hinaus wurde mit der Lehre von yin und yang eine übergeordnete gesellschaftlich akzeptierte Lehre für die Techniken des Tai-ji-quan verwendet.“ (Landmann 2002, 79)

ihren Ursprung haben. Die >Acht Grundtechniken< der Arme sind den >Acht Trigrammen< des I Ching (im Original kursiv) zugeordnet. (...) 1. p'eng (im Original kursiv) - >Abwehr nach vorn und oben< wird durch (...) Himmel (...) symbolisiert. Seine Eigenschaften sind schöpferische Stärke und nicht ermüdende Energie. Diese Eigenschaften können in einem Ball gesehen werden: elastisch und federnd. P'eng (im Original kursiv) ist wie der große Ball, der einem Angriff entgegenrollt. (...) 2. lü (im Original kursiv) - >zurückweichen und ziehen< wird durch (...) Erde (...) symbolisiert. Seine Eigenschaft ist rezeptive Weichheit; wie ein Ball, der aber der angreifenden Kraft nicht entgegenrollt, sondern sie durch eine Drehung vorbeilässt. (...) 3. chi (im Original kursiv) - >drücken< wird durch (...) Wasser (...) symbolisiert. Seine Eigenschaft ist das abgründig Gefährliche oder Destruktive. Äußerlich weich, ist chi (im Original kursiv) im Innern unerbittlich. Chi chin (im Original kursiv) ist wie Wasser, das in einen Felsen eindringt, um ihn schließlich zu zerstören. (...) 4. an (im Original kursiv) - >stoßen< wird durch (...) Feuer (...) symbolisiert. Seine Eigenschaft ist das Aggressive. Äußerlich stark, ist es innen leer: ein Abbild der beiden parallelen Arme, die die Technik ausführen. Ihre Wirkung ist explosiv und direkt wie die einer Bombe. (...) 5. ts'ai (im Original kursiv) - >nach unten ziehen< wird durch (...) Wind (...) symbolisiert. Seine Eigenschaft ist es, leicht wie der Wind seine Richtung zu wechseln. Wie der Wind Äste und Blätter des Baums bewegt, aber nicht den Stamm, so greift diese Technik an einem Arm an und folgt der Bewegung des Gegners. (...) 6. lieh (im Original kursiv) - >trennen< wird durch (...) Donner (...) symbolisiert. Seine Eigenschaft ist zupackende und sich überschlagende Stärke. Man greift einen Arm und >trennt< ihn, indem eine Hand nach unten und die andere nach oben drückt, d.h. ihn hebelt. So gefangen wird der Gegner durch die Drehung des Zentrums weit weggeworfen. (...) 7. chou (im Original kursiv) - >Ellbogenstoß< wird durch (...) See (...) symbolisiert. Seine Eigenschaft ist Stärke, die verborgen ist, wie die ruhende Fläche des Sees die Stärke des Wassers verbirgt. Man setzt den Ellbogen ein, der für den Gegner, der nur auf die Hände achtet, unerwartet – aus dem Verborgenen – kommt. (...) 8. k'ao (im Original kursiv) - >Schulterstoß< wird durch (...) Berg (...) symbolisiert. Seine Eigenschaft ist die Stärke des Berges. Wie ein Berg raschem Vorwärtskommen ein Hindernis ist, so stoppt k'ao (im Original kursiv) die Bewegung des Gegners mit Macht. (...) Die Grundtechniken 1. bis 4. und 5. bis 8. gehören jeweils zusammen. Sie werden, jede Gruppe für sich, in den Partnerübungen (...) geübt. Jede Gruppe enthält zu gleichen teilen yin- (im Original kursiv) und yang- (im Original kursiv)-Techniken, verwirklicht also die Harmonie zwischen Himmel und Erde. Diese Harmonie lässt sich durch Kreis und Viereck darstellen, wobei der Kreis den Himmel und das Viereck die Erde symbolisiert. Beide Grundübungen enthalten in sich Kreis wie Viereck. (...) Diese Darstellungen besagen, dass die Übung der ersten vier Grundtechniken zunächst >viereckig< vor sich geht und später rund wird. Entsprechend beginnt die Übung der zweiten vier kreisförmig – denn Bewegung in die Ecken konstituiert den Kreis und wird später >viereckig<. In der Sprache des taichi chuan (im Original kursiv) heißt das, dass alle Bewegungen sowohl gerade als auch rund sind.“ (Anders 2001 a, 203 -211)

Als Beispiel für die Vielschichtigkeit des Sich-Bewegens in den acht Bewegungsräumen stellt Peter-Bolaender hier Bewegungen im „Dimensionalkreuz nach Laban“ vor. In Anlehnung an Humphrey und Jacobs verknüpft sie Bewegungsprinzipien wie das „Erspüren des Gleichgewichts“, die „Verbindung von Atmung und Bewegungssequenzen“, die „Lenkung der Achtsamkeit auf die Innen- und Außenbewegungen“ und das „subjektive, leibliche Spüren als individueller Bewegungsmaßstab“ zu einem Bewegungsritual, bei dem die Phasen der Einatmung der Sammlung, der bewussten Rückkehr des Körpers in eine Ausgangsstellung dienen und in den Phasen der Ausatmung Körperbewegungen des Ausdehnens, des Zusammenziehens, des Wachsens, des Schrumpfens, des Vorgehens und Zurückgehens erfahren und erprobt werden können. Die Atempausen eröffnen hier ein Ausklingenlassen, ein Nachspüren und eine Richtungsumkehr der Bewegungen. Die Einheit von Körperbewegungen und Sinnesbewusstsein ermöglicht dabei das Ausbreiten und Ausprägen eines ganzheitlichen Gefühls in der Aufrichtung zwischen „Himmel und Erde“, in der Ausrichtung zum Boden, zur Schwere, in der Gegenwart von Öffnung, Weite, Enge und Verslossenheit und in der Erfahrung des Voran-, Zurückschreitens und Zurückziehens (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 230).

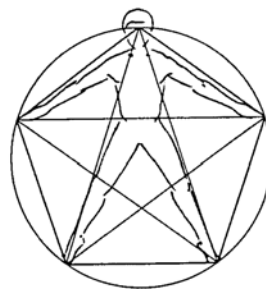
„Aus dem aufrechten Stand bewege ich mich aufwärts bis zur Streckung im Ballenstand. Die rechte Hand wird dabei vom Körperzentrum weg geführt; sie steigt in der Lotlinie aufwärts, bis sie zum Himmel zeigt. Diese kontinuierliche Aufwärtsbewegung wird ganzkörperlich ausgeführt, aber von der Vorstellung geleitet, daß die Hand die Bewegung auslöst. Dieses Streben aus dem Ausgangsstand (Mitte, Zuhause) bis hin zur größtmöglichen Ausdehnung des Körpers in der vertikalen Ebene wird durch die Ausatmung

unterstützt. Während der Atempause spüre ich dem Wachstumsprozeß nach und erspüre die Auswirkungen dieser räumlichen Ausrichtung auf meine Befindlichkeit, meine Stabilität oder Labilität infolge der Verringerung der Unterstützungsfläche und des gehobenen Körperschwerpunktes. Das Zurückkehren in die Mitte vollzieht sich bei der Einatmung. Bei der nächsten Ausatmung drückt die Hand in Richtung Erde, das Gewicht des Körpers folgt. In der Atempause spüre ich der Gewichtsverlagerung tiefwärts nach und lasse sie ausklingen. Ich bereite die Rückkehr zur Mitte vor. In der Einatmungsphase konzentriere ich mich auf die Wiedererlangung des Gleichgewichts im aufrechten Stand. In der folgenden Ausatmungsphase breite ich mich in der frontalen Ebene aus. Mein rechter Arm und meine rechte Hand ziehen mich in die Weite. Ich kann meine Tragweite (im Original kursiv), meine Ausdehnung in der Ausrichtung zwischen rechts und links erfahren. Die Einatmungsphase führt mich zurück zur Mitte. Die nächste Ausatmung dient der Verengung in der frontalen Ebene. Die rechte Hand und der rechte Arm ziehen mich nach links, verengen meine Kinesphäre. Während der Atempause lasse ich diese Bewegung ausklingen, erspüre meine verkleinerte Kinesphäre und bereite die Bewegungsumkehr vor. In der Einatmungsphase entfalte(im Original kursiv) ich mich wieder zur Mitte. Meine rechte Hand schiebt sich in der sagittalen Ebene vor und zieht meinen Körper in Vorwärtsrichtung. Diese mit der Ausatmung koordinierte Aktion endet mit einem Schritt vorwärts. In der Atempause nehme ich die Gewichtsverlagerung und den nach vorwärts ausgestreckten rechten Arm wahr. Ich bereite mich innerlich auf die Rückkehr zur Mitte vor. In der Einatmungsphase kehrt der Körper zurück zum aufrechten Stand. Mit der folgenden Ausatmung zieht der rechte Arm rückwärts, während der Körper durch eine Rückverlagerung auf ein rückwärts gestelltes Bein eine leichte Rückbeuge einnimmt. In der Atempause lasse ich diese Rückwärtsbewegung und Gewichtsverlagerung ausklingen und erspüre meine Ausbreitung in der sagittalen Ebene. Die Einatmungsphase wird begleitet durch das ‚Zurückfließen‘ in die Mitte. Bei einer konzentrierten Ausführung dieses Rituals können die Ausdehnungen des Körpers in sechs Grundrichtungen hoch-tief, rechts-links, vor-rück (im Original kursiv) ausgemessen, das heißt sinnlich erspürt und verstanden werden.“ (Peter-Bolaender 1992, 227-229)

14.7. Die Quaternität und das symbolische Bewegen

In diesem Zusammenhang stellt Laban aus der dreidimensionalen Ausdehnung und der Aufteilung des Körpers in die fünf Hauptzonen, die Zone des Kopfes, die zwei Zonen der Arme und die zwei Zonen der Beine, eine Beziehung her zwischen der Zahlensymbolik und der Körperanatomie. Da alle Punkte der Kinesphäre durch einfache Bewegungen wie Beugen, Strecken und Drehungen oder durch die Kombination dieser erreicht werden können, ergibt sich aus der Kugelform der Kinesphäre eine Vereinfachung durch eine kubische Raumvorstellung, die alle unterschiedlichen Bewegungsrichtungen enthält.

Abb.13: Die pentagonale Pose des Körpers



(Laban 1991a, 29)

Die Grundform der natürlichen und dreidimensionalen Bewegungen und Bewegungssymbole entwickelt Laban dabei aus den geraden Bewegungen (droit), den „zweigerichteten“ Wellenbewegungen (tortillé) und den „dreigerichteten“ Spiralen (rond) des Balletts und verschiedenen Schriftzeichen.³³⁸

³³⁸ Laban leitet hier in Bezug auf die ägyptischen Hieroglyphen die Dreidimensionalität seines Bewegungsbegriffes her: „Begrifflich sind die ersten Schriftzeichen Darstellungen des winkenden, drohenden, lockenden oder verscheuchenden Armes oder Körpers, also Bewegungsvorstellungen. Der diese Bewegungen begleitende Ruf, der durch Sprechorganspannungen, die den

„Wesentlich für die Unterscheidungen der Formspannungen der Dinge sind die Zahlen und Maße. (...) In den Schriftbildern ist die Dreiheit manchmal nur in der Zahl der Zeichen ‚I‘, ‚II‘, ‚III‘, manchmal aber auch in Richtungsunterschieden ‚|‘, ‚V‘, ‚Δ‘, ausgedrückt. Andere Zeichen versuchen durch Betonungsunterschiede in den sogenannten Haar- und Schattenstrichen sogar die Dreidimensionalität der Wellen und der Schlinge darzustellen ‚1‘, ‚2‘, ‚3‘. (...) Natürlich handelt es sich bei der weiteren Erforschung symbolischer Zusammenhänge um bedeutend kompliziertere Dinge, als nur um die Identität physikalischer Maßeinheiten mit physiologischen Bewegungsformen. Es tritt das Gefühl der mit körperlichem Zusammenziehen verbundenen Unlust und der durch Ausbreiten der Glieder betonten Lust hinzu, ferner die Willensvorstellung des ‚Heranholens‘, ‚Zurückstoßens‘ und ‚Festhaltens‘. Immer aber bleiben in jeder Gebärde und ihrer Darstellung die Grundelemente die gleichen, nämlich: die Gerade, die Welle (Winkel) und die Spirale (Kreis, Fläche). Ihre Komplikationen gehen den Differenzierungen des Gefühls und Gedankeninhalts parallel. (...) Die moderne Psychoanalyse, die Traum Inhalte auf ihre symbolische Bedeutung hin untersucht, beweist an Tausenden von Beispielen, daß sich auch im Gehirn des heutigen Menschen z.B. die Einheit, die zeugende Kraft, immer in Gegenständen und Formen symbolisiert (...).“ (Laban 1922, 35-37)

In diesem Zusammenhang geht es vor allem um die Bedeutung der Vierheit oder Quaternität, die für Jung einen grundlegenden Archetypus in der psychischen Bilderwelt und ihrer Symbole repräsentiert.

„Dem trinitarischen Denken des PLATON gegenüber dachte die alte griechische Philosophie quaternarisch (im Original kursiv). Bei PYTHAGORAS spielt die große Rolle nicht die Dreiheit, sondern die Vierheit, z.B. im sogenannten pythagoräischen Eid, wo es von der Vierzahl, der Tetraktys heißt, daß <sie die Wurzeln (...) der ewigen Natur habe>. Auch herrschte in der pythagoräischen Schule die Auffassung, daß die Seele nicht ein Dreieck, sondern ein Quadrat sei. (...) Die Quaternität ist ein Archetypus, der sozusagen universell vorkommt. Sie ist die logische Voraussetzung für jedes Ganzheitsurteil (im Original kursiv). Wenn man ein solches Urteil fällen will, so muß dieses einen vierfachen Aspekt haben. Wenn man z.B. die Ganzheit des Horizontes bezeichnen will, so nennt man die vier Himmelsrichtungen. Die Dreiheit ist kein natürliches Ordnungsschema, sondern ein künstliches (im Original kursiv). Darum sind es immer die vier Elemente, vier primitive Qualitäten, vier Farben (...) vier Wege (im Sinne von geistiger Entwicklung) im Buddhismus. Darum gibt es auch vier psychologische Aspekte der psychischen Orientierung (...). Wir müssen zur Orientierung eine Funktion haben, welche konstatiert, daß etwas ist, eine zweite, die feststellt, was das ist, eine dritte Funktion, die sagt, ob einem das paßt oder nicht, ob man es annehmen will oder nicht, und eine vierte Funktion, die angibt, woher es kommt und wohin es geht. (...) Bei SCHOPENHAUER findet sich der Nachweis, daß der Satz vom Grunde eine vierfache Wurzel habe (...). Dies darum, weil der vierfache Aspekt eben das Minimum der Vollständigkeit eines Urteils darstellt. Die ideale Vollständigkeit ist das Runde (im Original kursiv), der Kreis (im Original kursiv), aber seine natürliche minimale Einteilung ist die Vierheit.“ (Jung 1963, 182)

Während das Quadrat oder quadratisch angeordnete Symbole und Bilder z.B. in Träumen oder Traumserien (Vgl. Jung 1991 b) erscheinen, sind nach Jung verschiedene quaternäre Orientierungsarten wie bspw. die vier Himmelsrichtungen oder die vier Jahreszeiten bekannt. Da Jung aber neben diesen nur beispielhaft aufgeführten Quaternitäten einen Archetypus annimmt, der kollektiver Natur ist, bildet die Quaternität eine Voraussetzung für die eigentlichen Ganzheitsurteile und Ganzheits-³³⁹erfahrungen.

Körperbewegungen ähnlich geformt sind, erzeugt ist, ward zur Lautbedeutung des Zeichens. In den ägyptischen Hieroglyphen finden wir die Darstellung der Hände (Arme) in den drei typischen Grundformen der Zahlenvorstellungen der Einheit, Zweierheit, Dreiheit als physikalisches Symbol. Als Darstellungen der drei grundlegenden Bewegungsmöglichkeiten sind sie physiologisches Symbol. (...) Die aus dem Ägyptischen abgeleitete hebräische Begriffsbedeutung der entsprechenden Laute (...) betonen (...) geradezu die drei Phasen der Bewegung: konzentriert zusammengeballte festhaltende Spannung (...), ausstrahlende, wegstoßende Bewegung (...) und zur Körpermitte zurückkehrende, heranziehende Bewegung (...).“ (Laban 1922, 36)

³³⁹ Die Vorstellung der Ganzheit ist hier mit Jungs Konzept der Gegensätze verbunden. Wenn aus zwei miteinander in Konflikt stehenden Gegensätzen eine Synthese entsteht, hat das Ergebnis in einer differenzierten Form oder Gestalt an einer höheren, bewussten Ganzheit teil (Vgl. Samuels 1991, 77). „Die G. (Ganzheit, d.V.) wird gefördert durch die archetypischen Bilder und Symbole, die das Bewußtsein und das Ich mit dem (...) Selbst verbinden. Es können besondere Kreissymbole sein oder Vierecke mit einem Zentrum, sogenannte Mandalas, oder Personen, die das ganzheitliche Leben verwirklicht haben (...). Zur Ganzwerdung gehört ferner, daß ein Mensch mit allen vier typologischen Orientierungsfunktionen zu leben lernt (...). Denken, Fühlen, Empfinden, Intuition (...).“ (Hark 1988, 59)

„Auch die Lehre JUNGs fußt auf einem Archetypus, der im besonderen zum Ausdruck kommt als <Tetrasomie>, die Vierkörperlichkeit (...). Die Vierzahl in der Anordnung der Traum Inhalte kann man oft beobachten. Wahrscheinlich erklärt sich die universale Verbreitung und magische Bedeutung des Kreuzes oder des viergeteilten Kreises auch aus der archetypischen Eigenschaft der Vierheit (...). Neben die Dreizahl, welche ebenfalls Ausdruck eines Archetypus ist und von Alters her, besonders in der christlichen Religion, als ein Symbol des <reinen abstrakten Geistes> angesehen wurde, setzt Jung die Vierzahl als einen für die Psyche höchst bedeutsamen Archetypus. Mit diesem vierten Glied erhält der <reine Geist> seine <Körperlichkeit> und damit eine der physischen Schöpfung adäquate Erscheinungsform. Die Vier begreift neben dem männlichen Geist, welcher als Vaterprinzip bloß die eine Welthälfte darstellt, auch den weiblich-körperlichen Aspekt in sich als dessen Gegenpol, welcher ersteren zu einem Ganzen abrundet. So werden auch in der Symbolik der meisten Kulturen die ungeraden Zahlen als Symbole des Männlichen, die geraden als Symbole des Weiblichen angesehen. (...) So wie es für die moderne Physik notwendig wurde, die Zeit als vierte Dimension einzuführen, um zu einer umfassenden Totalitätsschau gelangen zu können, und so wie sie uns den bekannten drei Raumdimensionen gegenüber als etwas wesentlich Verschiedenes erscheint, ist auch die <minderwertige>, die vierte Funktion, das <ganz Andere>, dem Bewußtsein völlig Entgegengesetzte und ist ihre Einbeziehung und Differenzierung trotzdem – wie die Berücksichtigung der Zeit in der Physik – zu einer ganzheitlichen Betrachtungsweise des Psychischen unerläßlich.“ (Jacobi 1972, 70-71)

Während Laban den Bewegungsfaktoren von Raum, Zeit und Schwerkraft den vierten Faktor des Flusses zuordnet, unterscheidet Jung in seiner Beschreibung und Definition des Bewusstseins zum einen die Dichotomie zwischen Bewusstsein und Unbewusstem und zum anderen die Rolle des Ich für eine bewusste Wahrnehmung. Dem Ich stehen hier Energien zur Verfügung, die es in jede der vier bewusstseinsfähigen Funktionen Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren leiten kann. Die Quaternität oder Vierheit bildet hier, auch wenn sie auf empirisch psychologischem Weg³⁴⁰ für Jung entstanden ist, ein Symbol für etwas Umfassendes wie das Bewusstsein (Vgl. Samuels 1989, 123).

Als rationale, aber gegensätzliche Funktionen arbeiten dabei Denken und Fühlen mit Werturteilen durch die Vermittlung der Erkenntnisse vom Standpunkt „wahr-falsch“ oder durch die Vermittlung der Erkenntnisse vom Standpunkt „angenehm-unangenehm“. Die anderen irrationalen, ebenfalls gegensätzlichen Funktionen Empfinden und Intuieren arbeiten ohne Bewertung und Sinnorientierung mit bloßen Wahrnehmungen. Das Empfinden enthält die Sinneswahrnehmung und sinnlichen Empfindungen, während die Intuition die Fähigkeit zu einer unbewussten inneren Wahrnehmung der Möglichkeiten darstellt.

„Durch die Einbeziehung von Extraversion bzw. Introversion als allgemeinem Einstellungshabitus der vier Grundfunktionen ergeben sich insgesamt acht (im Original kursiv) verschiedene psychologische Typen: der extravertierte Denktypus, der introvertierte Denktypus, der extravertierte Fühltypus, der introvertierte Fühltypus usw., und sie bilden damit eine Art von Kompaß, mittels dessen wir uns in der Struktur der Psyche orientieren können. Wollten wir eine vollständige schematische Darstellung der Persönlichkeit nach der Typenlehre Jungs geben, so könnten wir uns die Introversion-Extraversion als eine dritte, zu den beiden gekreuzten Achsen der vier Funktionstypen senkrecht stehende Achse denken; indem wir jede der vier Funktionen zu den beiden Einstellungstypen in Beziehung setzen, erhalten wir

³⁴⁰ „Warum Jung gerade diese vier Funktionen als Grundfunktionen bezeichnete, dafür konnte er <keinen Grund a priori angeben, sondern nur hervorheben, daß sich diese Auffassung im Laufe jahrelanger Erfahrung herausgebildet hat> (...). Er unterscheidet diese vier Funktionen voneinander, <weil sie sich nicht aufeinander beziehen, respektive reduzieren lassen> (...), und nach seiner Erfahrung alle gegebenen Möglichkeiten erschöpfen> (...). Die Vier gilt ja seit Urzeiten als Ausdruck der Ganzheit, Vollständigkeit, Totalität (...).“ (Jacobi 1972, 21)

³⁴¹ „Erlangung von Bewußtheit ist offenbar das Ergebnis von Erkenntnis sowie Reflexion über und Erinnerung an psychische Erfahrung. Das ermöglicht dem einzelnen, diese Erfahrung mit dem zu verbinden, was er gelernt hat, und ihre Bedeutung sowie ihren Sinn für sein Leben emotional zu empfinden. Im Gegensatz dazu sind unbewußte Inhalte undifferenziert, und es läßt sich nicht klären, welche Inhalte zur eigenen Person gehören und welche nicht. >Unterscheidung ist das Wesen und die conditio sine qua non des Bewußtseins< (...). Jung war (daher, d.V.) in seiner Psychologie zu dem Ergebnis gekommen, daß das Bewußtsein das individuellste am Menschen ist; sie gründete zudem auf der Annahme, daß (...) Individuation eine psychische Notwendigkeit ist. Daher wurde Jungs Psychologie mit erweitertem Bewußtsein gleichgesetzt. Grundannahme (...) war, daß das Bewußtsein sich von Ich-Zentriertheit auf eine mehr der Totalität der Persönlichkeit gerecht werdende Sicht verlagert (...). Selbst.“ (Samuels 1991, 52-53)

eine achtfach bedingte Raumfigur. Die Idee der Quaternität wird in der Tat nicht selten, neben der Vier selbst, durch die Doppel-Vier, die Acht (Ogdoas), ausgedrückt.“ (Jacobi 1972, 37-38)

Abb.14: Die vier psychischen Funktionen und ihre Polarität



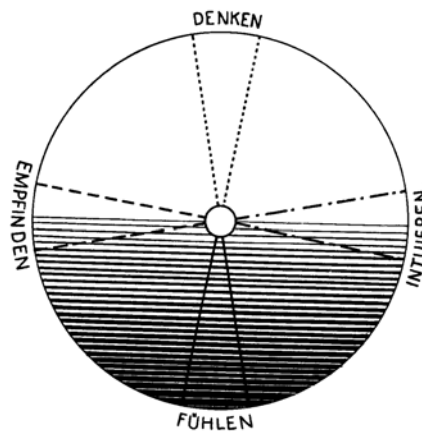
Die Polaritäten in der
Quaternität der Psyche

(Peter-Bolaender 1992, 176)

Theoretisch ist über die Beteiligung aller vier Funktionen eine umfassende, vollständig Erfahrung der inneren und äußeren Wirklichkeit möglich. Diese Vollständigkeit bildet aber nur eine Zielvorstellung, da in der praktischen Realität unterschiedliche Funktionen ausgeprägt sind und ein vollständiges Ergebnis nur annähernd erreicht werden kann. Durch die Gegensätzlichkeit der einzelnen Funktionen ist es z.B. nicht möglich, gleichzeitig mehrere Grundeinstellungen einzunehmen. Außerdem dient erfahrungsgemäß vorwiegend eine der vier Funktionen dazu, die Realität zu erfassen, zu verarbeiten und sich in ihr zu orientieren. Sie wird damit zur dominierenden Hauptfunktion, differenziert sich am stärksten und gibt der bewussten Einstellung eine Richtung und Qualität. Diese superiore Funktion wird zusätzlich durch eine sogenannte Hilfsfunktion ergänzt, während eine oder zwei Funktionen unzureichend ausgebildet, unbewusst und undifferenziert sind oder einen inferioren Charakter besitzen.³⁴² Beispielsweise wird die Hauptfunktion beim Denktypus, der durch die Erkenntnis bzw. begrifflichen Zusammenhänge an die Erfassung der Innen- und Außenwelt herangeht, durch das Denken mit einer Hilfsfunktion (Empfinden oder Intuieren) bestimmt, während das Fühlen weitgehend im dunklen Teil der Psyche, im Unbewussten, liegt.

Abb.15: Die psychischen Funktionen beim Denktypus (Jacobi 1972, 14)

³⁴² Vergleiche die Ausführungen in dieser Arbeit zu den psychologischen Typen.

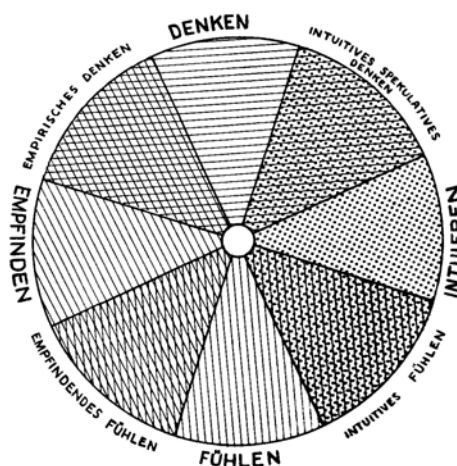


„Im (...) Schema (im Original kursiv) sind die obere Hälfte als licht, die untere als dunkel, und auch die vier Funktionen in ihrem entsprechenden Verhältnis eingezeichnet. Damit soll die Wirkungssphäre unseres psychischen Funktionsapparates so dargestellt sein, daß die superiore Funktion völlig unserer lichten, unserer Bewußtseinsseite angehört und die ihr entgegengesetzte (...) völlig im Unbewußten, die beiden übrigen teils im Bewußtsein, teils im Unbewußten liegen (...). Diese Art der Darstellung ist eher als ein theoretisches <Modell> anzusehen (...) weil sich die Entwicklungsstufe der Funktionen sozusagen nie in so einseitig extremer Form vorfindet.“ (Jacobi 1972, 17)

Da diese Funktionstypen, die bei den Individuen durch die vorherrschende Orientierung der Denk-, Fühl-, Empfindungs- und Intuitionsfunktion feststellbar sind, eher einen theoretisch systematischen Charakter haben, sind sogenannte „Mischtypen“ zu unterscheiden.

„Aus diesen Mischungen entstehen wohlbekannte Bilder, zum Beispiel der praktische Intellekt, der mit Empfindung gepaart ist, der spekulative Intellekt, der mit Intuition durchsetzt ist, die künstlerische Intuition, welche mittels des Gefühlsurteils ihre Bilder auswählt und darstellt, die philosophische Intuition, die vermöge eines kräftigen Intellektes ihre Vision in die Sphäre des Verstehbaren übersetzt und so weiter. Entsprechend dem bewußten Funktionsverhältnis gestaltet sich auch die unbewußte Funktionsgruppierung. So entspricht zum Beispiel einem bewußten praktischen Intellekt eine unbewußte intuitiv-fühlende Einstellung (...).“ (Jung 1993, 103) ³⁴³

Abb.16: Die verschiedenen Formen der psychischen Funktionen

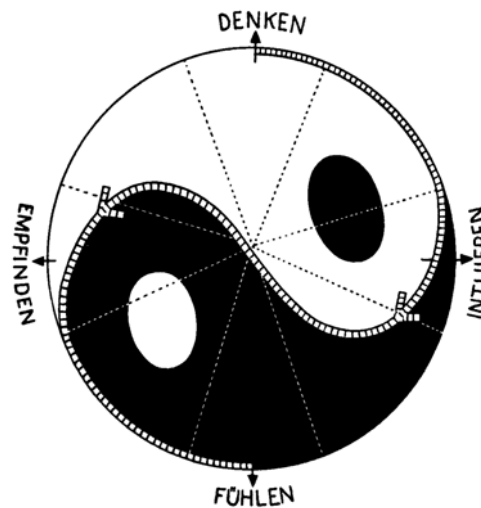


(Jacobi 1972, 23)

³⁴³ „Ein reiner Denktypus war z.B. KANT, wogegen SCHOPENHAUER schon als intuitiver Denktypus bezeichnet werden muß. Die Funktionen, aber nur die <benachbarten>, können also vielfach in Mischformen auftreten, und wenn sie so in Mischtypen mit geringerem oder größerem Überwiegen der einen Funktion erscheinen, machen sie die Zuordnung des Individuums zu einem Funktionstypus außerordentlich schwierig. Die zwei Gegensatzpaare – die zwei Achsen: Denken-Fühlen und Empfinden-Intuieren – können sich schon ihrer Position nach niemals vermischen, sie werden sich aber in jedem Falle kompensatorisch zueinander verhalten.“ (Jacobi 1972, 23-24)

Der Differenzierungsprozess der Funktionen und die Vollendung der Persönlichkeit in Richtung der „Ganzheit“ folgt hier dem „inneren Weg“ des „Taichi“. Der Wert- und Richtungsverlauf von der Hauptfunktion des Denkens zu den beiden möglichen Hilfsfunktionen des Intuierens und Empfindens und schließlich zur inferioren Funktion des Fühlens verläuft nicht entlang der durch die gegensätzlichen Pole bestimmten Peripherie, sondern entlang der inneren Linie, also im Sinne des Verhältnisses der Funktionen zueinander.³⁴⁴

Abb.17: Die Bewusstseinsfunktionen und ihre Differenzierung im Yin-Yang-Symbol



(Jacobi 1972, 18)

In Anlehnung an das Buch der Wandlungen, „I Ging“, beschreibt Jacobi diesen symbolischen Verlauf folgendermaßen:

„Dieses (...) Zeichen ist eines der erschauten Ursymbole der Menschheit. (...) Die Bahn des Pfeiles, der Weg, geht nun nicht, wie man annehmen könnte, in Kreuzform, sondern von oben nach rechts (wobei man diese zwei Kreisausschnitte des Hellen symbolisch als Vater und Sohn ansprechen könnte), dann nach links, wo sich schon mehr Dunkel dazumischt (als Symbol der Tochter) und zum Schluß zur vierten, ganz im Dunkel (...) des Unbewußten liegenden Funktion, was auch mit den Feststellungen der Funktionspsychologie übereinstimmt. Die differenzierte und die Hilfsfunktion sind bewußt und gerichtet, sie werden in Träumen oft z.B. durch Vater und Sohn oder andere, das führende und ihm nächstliegende Bewußtseinsprinzip versinnbildlichende Figuren, die beiden anderen Funktionen sind relativ bzw. ganz unbewußt, und werden nach derselben Regel wie Vater und Sohn oft durch Mutter und Tochter personifiziert dargestellt. Da aber der Gegensatz zwischen den Hilfsfunktionen lange nicht so groß ist wie derjenige zwischen differenzierter und minderwertiger Funktion, kann auch die dritte Funktion mit ins Bewußtsein gehoben (...) werden. Sie wird aber (...) auf diese Art eine gewisse Vermittlung zum Unbewußten bilden. Die vierte Funktion, die völlig mit dem Unbewußten vermischt ist (...) <bricht> gleichsam mit ihren undifferenzierten Inhalten ins Bewußtseinsfeld ein und führt dadurch zu einer Begegnung und Auseinandersetzung mit diesen und insoferne auch zur Möglichkeit einer Synthese zwischen bewußten und unbewußten Inhalten (...).“ (Jacobi 1972, 19-20)³⁴⁵

³⁴⁴ Die gewundene, gestrichelte Linie kennzeichnet im „Tai-Chi-Symbol“ den Differenzierungsprozess, während die Richtung des Prozesses durch die Pfeile angedeutet ist.

³⁴⁵ Dieses Beispiel bezieht sich hier in erster Linie auf ein Bewußtsein, in der Haupt-, Hilfsfunktion und inferiore Funktion in oben beschriebener Weise aufgeteilt sind. In entsprechenden Symbolisierungen der Funktionscharakteristika anderer Aufteilungen läßt sich das „Tai-Chi-Symbol“ entsprechend drehen oder verändern. Dies gilt beispielsweise insbesondere auch für die hier unbewusste Funktion des Fühlens, die bei einer analogen Umkehrung ihren „dunklen“ Gegensatz im Denken hat und damit auch zu einer Veränderung der Polarität von sogenannten „weiblichen“ und „männlichen“ Attributen führt (Vgl. Jacobi 1972, 20). Meiner Analyse nach ergeben sich dann in der Reihenfolge von der Hauptfunktion zur inferioren Funktion folgende symbolische Differenzierungsprozesse: Fühlen-Empfinden-Intuieren-Denken; Intuieren-Fühlen-Denken-Empfinden; Empfinden-Denken-Fühlen-Intuieren. Die symbolische Betrachtung wird aber durch die psychologischen Einstellungen der Extraversion und der Introversion differenziert, sodass alle vier psychologischen Orientierungsfunktionen sowohl der extravertierten als auch der introvertierten Grundeinstellung zugeordnet werden können (Vgl. Jung 1993).

Laban ordnet hier die psychischen Funktionen verschiedenen Körperspannungen zu, wobei das Denken, Fühlen und Wollen zunächst eine Verbindung mit der Raumrichtung, der Zeitdauer und der Kraft eingehen (Vgl. Laban 1922, 49-51).³⁴⁶ In diesem Zusammenhang weist Laban aber darauf hin, dass seine Unterteilungen für sich alleine betrachtet nicht allein maßgebend für Körpererfahrungen oder das Körpererleben in der Bewegung sein können:

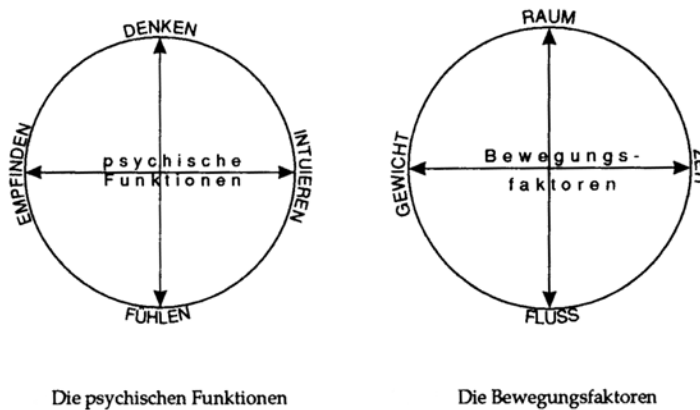
„Auch den Rhythmus erlebt der Tänzer plastisch. Rhythmus ist für ihn nicht durch Stärkebetonung geteilte Zeitdauer, wie man diesen Begriff in der Musik zu deuten versucht. Rhythmus ist das Gesetz der Gebärde, demzufolge sie einmal fließender und ein andermal weniger fließend abrollt. Es entstehen dadurch Anspannungen und Abspannungen im Körper, die Stärkenüancen sind. Außerdem erfordert die Gebärde, zu ihrem Ablauf im Raum, eine Zeitdauer. Aber auch örtliche Verschiedenheit der Richtungen und Raummaße beherrschen den Rhythmus nicht allein. Niemals wird der Tänzer seine Bewegungen einzig als Nähe oder Weite, Winkelverschiedenheiten oder Kubikmaße, empfinden. Leicht fließend oder schwer fließend ist ihm seine Bewegung. Die Gebärde ist eine untrennbare Einheit, plastisch gespannt durch die ihr innewohnende Zweiheit, die wir Gemütsspannung und Körperspannung (oder innere und äußere Spannung) nennen, und die Dreiheit, die wir (im Inneren) als Wollen, Fühlen, Wissen und (im Körper) als Stärkegrad, Dauer und Orts- oder Richtungsspannung bezeichnen. (...) Für den Tänzer ist Rhythmus das alldurchflutende Gesetz der plastischen Spannungen der Gebärde. Plastisch ist ‚kristallisch‘ und nicht Räumliches, Zeitliches oder im Stärkegrad Verschiedenes. Dem Tänzer sind Raum und Raumgebilde ebenso wie Zeit und Krafterscheinung konkrete Einheiten, die von der Gebärdenkraft dauernd neu gestaltet werden. ‚Raum‘ ist das Produkt des unendlich wechselnden Kristalles aller Gebärden. (...) Jeder Eindruck ist ein Mitschwingen der in unser Inneres führenden Ausdrucksgebärde eines erlebten Dinges. Die erinnerten Gebärden wieder werden nach außen projiziert und finden dort ein Mitgehen, Mitschwingen, sobald eine entsprechende Gebärdenkraft aufnahmebereit ist. Den Eindruck aufnehmend, wird sie ihn ihrerseits wieder ihrem Innern, ihrem Ich einverleiben, ihn zur Erinnerung verarbeiten und bis zur gelegentlichen Widerveräußerung aufbewahren.“ (Laban 1922, 51-52)

Insgesamt ergeben die Bedeutungen der Bewegungsfaktoren Raum, Zeit, Kraft und Fluss und ihre Kombination mit den psychischen Funktionen hier folgende Zuordnungen:

1. Der Bewegungsfaktor Raum korrespondiert mit der inneren Teilhabe „Aufmerksamkeit“ und der Frage nach dem „Wo“. Dieser Zusammenhang wirkt sich auf das menschliche Denken aus.
2. Der Bewegungsfaktor Schwerkraft (Gewicht/Kraft) korrespondiert mit der inneren Teilhabe „Absicht“ und der Frage nach dem „Was“. Dieser Zusammenhang wirkt sich auf das menschliche Empfinden aus.
3. Der Bewegungsfaktor Zeit korrespondiert mit der inneren Teilhabe „Entscheidung“ und der Frage nach dem „Wann“. Dieser Zusammenhang wirkt sich auf die menschliche Intuition aus.
4. Der Bewegungsfaktor Fluss korrespondiert mit der inneren Teilhabe „Genauigkeit“ und der Frage nach dem „Wie“. Dieser Zusammenhang wirkt sich auf das menschliche Fühlen aus (Vgl. Laban 1988, 124).

Abb.18: Die psychischen Funktionen und die Bewegungsfaktoren im Vergleich

³⁴⁶ Vergleiche dazu die Ausführungen in Kapitel 14.3..



(Peter-Bolaender 1992, 178) ³⁴⁷

Auch unbewusste Bewegungen (Schattenbewegungen) und Bewegungsantriebe, die im Zusammenspiel von handlungsbezogenen und unwillkürlichen (unbewussten) Antrieben rhythmische Sequenzen bilden, können durch diese Beobachtungen in ihrer Antriebsfolge, ihrer Vorbereitung, Aktion und Auflösung, systematisiert und interpretiert werden (Vgl. Laban 1988, 18, 113, 173-175). Analog zu Jungs Auffassung, dass eine abgelehnte oder unbewusste Funktion zum individuellen Schatten gehört und ihre Integration zu einer psychischen Ganzheit führt, kann auch die umfassende Beobachtung der verschiedenen Bewegungsfaktoren und die Integration vernachlässigter, unbewusster Antriebselemente und elementarer Grundaktionen neben bevorzugten Bewegungsmustern und Antriebspräferenzen zu neuen Bewegungsmöglichkeiten und zur Entwicklung der sich bewegenden Persönlichkeit beitragen (Vgl. Laban 1988, 175).

Werden hier die qualitativen Bewegungsaspekte, die individuellen Einstellungen zu den Bewegungsfaktoren Raum, Zeit, Schwerkraft und Fluss, beobachtet, lässt sich durch sie auch etwas über die innere Haltung, Einstellung und die Antriebe des Sich-Bewegenden aussagen. Aus der Analyse der Flexibilität oder Direktheit der Aufmerksamkeit (Raum), der Ruhe oder Dringlichkeit der Entscheidung (Zeit), der Empfindsamkeit/Zartheit oder Eindringlichkeit/Stärke der Absicht (Schwerkraft) und der Freiheit/Leichtigkeit oder Gebundenheit/Hemmung der Genauigkeit (Fluss) in den Bewegungsaktionen lässt sich erkennen, ob der Sich-Bewegende in einer inneren und äußeren Bewegtheit und Beweglichkeit über alle Bewegungsfaktoren verfügt und zwischen ihnen situationsgerecht wählen kann (Vgl. Laban 1988, 163-164).

Laban weist hier darauf hin, dass im alltäglichen Sich-Bewegen und in verschiedenen Körperaktionen Bewegungsfaktoren vernachlässigt werden, sodass sogenannte unvollständige Antriebsaktionen entstehen, die eine spezifische innere Einstellung offenbaren (Vgl. Laban 1988, 84-87).

„In solchen Fällen sprechen wir von einem >unvollständigen Antrieb<. (...) Unvollständige Antriebe und die verschiedenen Bewegungstrieb machen zum großen Teil den Ausdruck einer Bewegung aus, gleichviel, ob dieser aus Überlegung heraus oder –wie in Schattenbewegungen (...)- unbewußt geschieht. Körperaktionen, die von der Einwirkung unvollständiger Antriebe zeugen, drücken eine Vielfalt innerer

³⁴⁷ In Verbindung mit den Bewegungsfaktoren und den psychischen Funktionen lassen sich nun auch die acht elementaren Grundaktionen, ihre Kombinationen und Übergänge genauer einordnen. Dies bezieht sich z.B. auf die in einer Bewegungssequenz zusammengefassten Antriebsaktionen, die durch verwandte (Hilfsfunktion !) und gegensätzliche (inferiore Funktion !) Elemente miteinander verbunden werden (Vgl. Laban 1984, 1988, 1991 a).

Haltungen aus. Wir haben gelernt, unter ihnen sechs spezielle zu unterscheiden, die drei Gegensatzpaare bilden (...).“ (Laban 1988, 84-85)

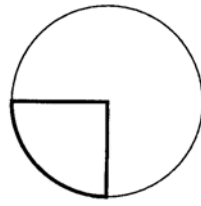
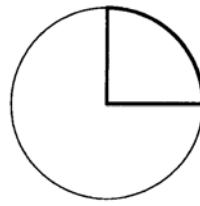
In diesem Zusammenhang unterscheidet North drei Kombinationen von Bewegungsfaktoren, die jeweils Gegensatzpaare ausbilden und in Bezug auf die „ankämpfende“ und „erspürende“ Einstellung in ihrer vierfachen Variation verschiedene innere Haltungen zum Ausdruck bringen: 1. Schwerkraft/Fluss - Raum/Zeit; 2. Schwerkraft/Zeit - Raum/Fluss; 3. Schwerkraft/Raum - Fluss/Zeit (Vgl. North 1972, 247).

1. Die Verbindung der Bewegungsfaktoren Schwerkraft (Gewicht/Kraft) und Fluss (Auskunft über Was? und Wie?) entspricht einer Beteiligung der Orientierungsfunktionen von Empfindung und Fühlen. Diese weniger bewusste psychische Einstellung wird als „Traumzustand“ bezeichnet, weil sie „träumerisch“ und phantasievoll ist, Gefühle mit Sinneseindrücken und Empfindungen kombiniert, aber das Denken und Intuieren vernachlässigt. Diese innere Haltung bestimmt u.a. den „Walzer“. Daraus ergeben sich die folgenden vier Variationsmöglichkeiten:

- a) Schwerkraft: fest/kraftvoll; Fluss: gebunden/gehemmt} - verkrampfte, konzentrierte
(verkrampft und verspannt) schwermütige Bewegungen und Haltungen;
- b) Schwerkraft: zart/fein; Fluss: gebunden/gehemmt} - empfindsame und
(zart und vorsichtig) vorsichtige Bewegungen und Haltungen;
- c) Schwerkraft: fest/kraftvoll; Fluss: frei/gelöst} - energische, lebhafte,
(sicher und leicht) überschwängliche, kühne und dreiste Bewegungen und Haltungen;
- d) Schwerkraft: zart/fein; Fluss: frei/gelöst} - feinfühlende, empfindsame und
(fließend, schnell, heiter) ungezwungene Bewegungen und Haltungen;

2. Die einem träumerischen Zustand entgegengesetzte Verbindung der Bewegungsfaktoren Raum und Zeit (Auskunft über Wo? und Wann?) ist eng mit dem Bewusstsein verknüpft und wird als „Wachzustand“ bezeichnet. Die Orientierungsfunktionen des Denkens und Intuierens werden hier miteinander verbunden, gleichzeitig aber das Fühlen und Empfinden vernachlässigt. Diese innere Haltung bestimmt u.a. exakt definierte, „choreographische“ Bewegungsabläufe. Daraus ergeben sich die folgenden vier Variationsmöglichkeiten:

- a) Raum: direkt/einstrebig; Zeit: plötzlich/rasch} - genaue, schnelle und exakt
(spitz und scharf) ausgeführte Bewegungen und Haltungen;
- b) Raum: direkt/einstrebig; Zeit: allmählich/andauernd} - langsame und präzise
(fließend, gerade und glatt) ausgeführte Bewegungen und Haltungen;
- c) Raum: flexibel/vielstrebig; Zeit: plötzlich/rasch} - schnelle, intuitive und assoziative
(unruhig, aufgeregt und schnell drehend) Bewegungen und Haltungen;
- d) Raum: flexibel/vielstrebig; Zeit: allmählich/andauernd} - langsame, intuitive und
(aufgeregt und langsam drehend) assoziative Bewegungen und Haltungen;

Abb.19: Traum- und Wachzustand in Verbindung mit den psychischen Funktionen*Traumzustand**Wachzustand (Peter-Bolaender 1992, 180)*

3. Die Verbindung der Bewegungsfaktoren von Schwerkraft (Gewicht/Kraft) und Zeit (Auskunft über Was? und Wann?) korrespondiert mit den gegensätzlichen Orientierungsfunktionen Empfindung und Intuition und schließt das Denken und Fühlen aus. Da diese innere Haltung mit rhythmischen Empfindungen und Erfahrungen „starker Bindung“ verknüpft und der körperliche Aspekt betont ist, wird sie als rhythmischer Zustand bezeichnet, der ein Charakteristikum des afrikanischen Tanzes und des „primitiven“ Tanzens ist. Daraus ergeben sich die folgenden vier Variationsmöglichkeiten:

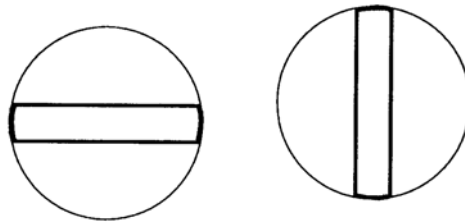
- a) Schwerkraft: fest/kraftvoll; Zeit: plötzlich/rasch} - kraftvolle, eindringliche, (energisch, lebhaft und rhythmisch wiederholend) körperbetonte und im Extrem dominierende, selbstherrliche Bewegungen und Haltungen;
- b) Schwerkraft: zart/fein; Zeit: plötzlich/rasch} - empfindsame, lebhaft, (lebhaft, aufgeweckt und munter) ausschweifende, lustige, im Extrem oberflächliche Bewegungen und Haltungen;
- c) Schwerkraft: fest/kraftvoll; Zeit: allmählich/andauernd} - langsame, beharrliche, (kraftvoll) konzentrierte und ausdauernde Bewegungen und Haltungen;
- d) Schwerkraft: zart/fein; Zeit: allmählich/andauernd} - andauernde, empfindsame, (ruhig, friedlich und sanft) ruhige und feinfühlende Bewegungen und Haltungen;

4. Die Kombination aus den Bewegungsfaktoren von Raum und Fluss (Auskunft über Wo? und Wie?) unter Ausschluss der gegensätzlichen Orientierungsfunktionen Intuition und Empfindung ist im klassischen Ballett vorherrschend. Es ist eine durch Zurückhaltung, „Abgeschiedenheit“, gekennzeichnete Einstellung, die zwar auf Personen und Objekte der Umwelt gerichtet sein kann, aber ohne eine unmittelbare Betroffenheit einen distanzierten, nicht körperbetonten Zustand bezeichnet. Daraus ergeben sich die folgenden vier Variationsmöglichkeiten:

- a) Raum: direkt/einstrebig; Fluss: gebunden/gehemmt} - enge, genaue, (eingeschränkt und kontrolliert) zurückhaltende und verkrampfte Bewegungen und Haltungen;

- b) Raum: direkt/einstrebig; Fluss: frei/gelöst} - direkte, zweckmäßige, absichtliche und ungezwungene Bewegungen und Haltungen;
- c) Raum: flexibel/vielstrebig; Fluss: gebunden/gehemmt} - vorsichtige, umsichtige und aufmerksame Bewegungen und Haltungen;
- d) Raum: flexibel/vielstrebig; Fluss: frei/gelöst} - sorglose, ungezwungene und zerstreute Bewegungen und Haltungen;

Abb.20: Rhythmischer und zurückhaltender Zustand in Verbindung mit den psychischen Funktionen



Rhythmischer Zustand Zurückhaltender Zustand (Peter-Bolaender 1992, 180)

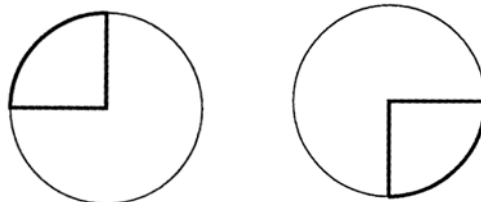
5. Die Verbindung der Orientierungsfunktionen von Denken und Empfinden wird wegen der Merkmale von Beständigkeit und Standhaftigkeit als stabiler Zustand bezeichnet. Die Kombination der Bewegungsfaktoren von Schwerkraft und Raum (Gewicht/Kraft) (Auskunft über Was? und Wo?) findet sich z.B. in den Tänzen der Puebloindianer. Daraus ergeben sich die folgenden vier Variationsmöglichkeiten:

- a) Schwerkraft: fest/kraftvoll; Raum: direkt/einstrebig} - unerschütterliche, gleichmütige, beherrschende, kraftvolle, im Extrem halsstarrige, eigensinnige und unerbittliche Bewegungen und Haltungen;
- b) Schwerkraft: fest/kraftvoll; Raum: flexibel/vielstrebig} - kraftvolle, kämpfende und im Extrem rücksichtslose Bewegungen und Haltungen;
- c) Schwerkraft: zart/fein; Raum: direkt/einstrebig} - ruhige, fließende, empfindungsfähige und aufnahmebereite Bewegungen und Haltungen;
- d) Schwerkraft: zart/fein; Raum: flexibel/vielstrebig} - empfindungsfähige, aufnahmebereite, feinfühlende, im Extrem unbestimmte und unklare Bewegungen und Haltungen;

6. Die weniger bewusste Einstellung, welche die Orientierungsfunktionen Fühlen und Intuition verbindet, das Denken und Empfinden ausschließt und mit den dominanten Merkmalen der Anpassungsfähigkeit, Lebendigkeit und Variationsfähigkeit verknüpft ist, wird als mobiler Zustand bezeichnet. Als Beispiel für die Verknüpfung der Bewegungsfaktoren von Fluss und Zeit (Auskunft über Wie? und Wann?) kann hier der Jazztanz genannt werden. Daraus ergeben sich die folgenden vier Variationsmöglichkeiten:

- a) Fluss: gebunden/gehemmt; Zeit: plötzlich/rasch} - ruhelose, abrupte und zurückhaltende Bewegungen und Haltungen;
(schnell, zuckend und anwachsend)
 - b) Fluss: gebunden/gehemmt; Zeit: allmählich/andauernd} - abwägende, behutsame, kontrollierte und zurückhaltende Bewegungen und Haltungen;
(behutsam und vorsichtig)
 - c) Fluss: frei/gelöst; Zeit: plötzlich/rasch} - erregte, sich wiederholende und schnell wechselnde Bewegungen und Haltungen;
(stürmisch, abrupt und aufdringlich)
 - d) Fluss: frei/gelöst; Zeit: allmählich/andauernd} - gemächliche und zwanglose Bewegungen und Haltungen;
(langsam und träge)
- (Vgl. Laban 1988, 85-86; Vgl. Peter-Bolaender 1992, 180-181; Vgl. North 1972, 246-255).

Abb.21: Stabiler und mobiler Zustand in Verbindung mit den psychischen Funktionen



Stabiler Zustand

Mobiler Zustand (Peter-Bolaender 1992, 181)

In diesem Zusammenhang ist Laban wie Jung der Auffassung, dass die archaische, instinkthafte Natur des Unbewussten eine Quelle des kreativen Handelns im Prozess der Individuation darstellt. Laban vertritt deshalb die Ansicht, über die Bewegung und den Tanz die Menschen der westlichen Zivilisation und Kultur mit den Rhythmen und der Bewegtheit als Urgrund der menschlichen Erfahrung zu verbinden, die für Individuum und Gesellschaft gleichermaßen bedeutsam sind (Vgl. Laban 1991, 90-91; Vgl. Laban 1926, 30-44).³⁴⁸

³⁴⁸ Laban richtet sich damit gegen eine „Scheinkultur“ und eine „aufgeblasene Intellektualität“. „Was heute so verheerend wirkt, liegt klar zutage: die uns umgebende Erwerbslast unserer Scheinkultur, tausend wechselnde Eindrücke, die mit größter Flüchtigkeit an unseren Aufnahmeorganen vorüberhuschen. Das vom Auge, Ohr und Verstand flüchtig Wahrgenommene erzeugt eine unüberwindbar aufgeblasene Intellektualität. Eine klare, starke Meinung, eine plastische Auffassung kommt in den seltensten Fällen zustande. Man kann nicht mehr hören, begreifen, geschweige denn plastisch empfinden, und nur aus diesem Empfinden heraus läßt sich die Welt und das Leben beherrschen. Diese Beherrschung und die ihr vorangehende Erkenntnis anzubahnen, ist das wesentlichste und tiefste Ziel der Gymnastik.“ (Laban 1926, 38)

„Die gymnastische Anschauung, wenn ich sie so nennen darf, stammt nicht von heute. Wir haben seit Urzeiten Schöpfer und Denker, die diesen Geist in die Welt zu tragen versuchten. Neben der Choreographie, also der Wissenschaft, die sich mit der Beschreibung der Bewegungskunst und Bewegungsform befaßt, gab es auch die Choreosophie, eine Weisheit –nicht ein Wissen nur! –, die aus dem bewegten Körper und den ihm erwachsenden Empfindungen, Gefühlen und Gewißheiten strömt. (...) Plato hat in seinem „Timäus“ die Kosmogonie des Pythagoras übermittelt. Dieser „Timäus“ ist eine Art gymnastisches oder choreographisches Glaubenbekenntnis. Zahl, Maß und Bewegung ist (bildhaft?) als Urgrund des Seins empfunden. (...) Aus dem Erinnerungsschatz der Urzeit steigt ihm (dem Menschen, d.V.) eine neue Welle von Kräften auf. Seine Gedankenkraft realisiert sich körperlich, sein Blut und sein Körper erstarkt. Welcher Schatz ist aus dem Meer der sich stets neu erzeugenden Formen, aus dem Urquell des Lebens, aus der Bewegung zu heben! Das können wir nur in den Berichten aus Zeiten ahnen, in denen der Mensch eurhythmisch lebte. Sie sind vorbei, aber sie leben in unserer Sehnsucht. Wir können sagen, daß heute in unserem gymnastischen Streben ein Schritt zum Wiederwachen getan ist. (...) Wenn wir uns fragen, was uns an den Überresten der früheren Kulturen im Gegensatz zu dem von uns heute geschaffenen so tief ergreift, so sehen wir bald ein, daß es nicht nur die Fremdartigkeit und Ehrwürdigkeit der Dinge ist, die in Alter oder Erotik wurzeln. Uns berückt vor allem die Tatsache, daß die Menschen dieser vergangenen Kulturepochen, unbelastet von der Hast und Kurzsichtigkeit einer Scheinkultur, in tieferer und stärkerer Lebensform inneren und äußeren Frieden, bewegt vom Ideal des vollen Ganzen, vereinigen. Es war nicht nur stärkere Körperlichkeit, sondern andersartige geistige Körperlichkeit, die dem Kulturmenschen von damals den Stempel gab. Der Einwand, daß Körperlichkeit und Bewegung ungeistige Ursachen und Wirkungen haben, wird in überintellektuellen Kreisen oft vorgebracht. Jedermann weiß, daß der Urgrund aller Dinge und aller Wahrnehmungen die Bewegung ist, daß wir Menschen uns untereinander nur mittels Bewegungen verständigen können. Und doch mißachtet man eben diese Bewegung, die die Grundlage aller Dinge ist.“ (Laban 1926, 31-41)

In dieser kulturell-historischen, archetypischen Perspektive hat der Tanz für den Beobachter und die sich bewegende Person auch die wichtige Funktion, emotionale Zustände zu repräsentieren und ihnen einen direkten Ausdruck zu verleihen. Verschiedene Nuancen, Schattierungen und Intensitätsgrade der Gefühlskategorien von Freude, Furcht, Wut und Zufriedenheit sind darin eingeschlossen. In Bezug auf diese Kategorien gibt Espenak eine Erklärung für die entscheidende Bedeutung und integrative Funktion der Bewegung und des Tanzes für kollektive, alltägliche und kritische Lebenssituationen:

„WUT: Beim Naturmenschen zeigen Kriegstänze die Umwandlung von Furcht und Angst in Mut und Aggression, die Tänze zur Volljährigkeit spiegeln Vorgefühl und Freude wider. In den ekstatischen Tänzen wird eine Katharsis deutlich, man überläßt sich einem Zustand der Lebensbejahung. In diesem rituellen Ausdruck von Stammeserfahrung wird Tanz als eine gemeinschaftliche Form des Ausdrucks benutzt, und gleichzeitig identifiziert sich der Einzelne mit dieser von allen geteilten Erfahrung, was zu einer Verstärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls und einem Gefühl der Sicherheit führt. (...) FREUDE: Als während der Fortentwicklung früher Gesellschaften die vielen kulturellen Ausdrucksformen immer stärker entwickelt und verfeinert wurden, entwickelte man auch neue Vorstellungen hinsichtlich des Ausübens von Zurückhaltung, der bewußten Wahl der Bewegungen und damit verbundener Aspekte wie Gestalt, Form, Inhalt. (...) In der klassischen griechischen Kultur sollte mit Hilfe des Tanzes seelische Ausgeglichenheit und ästhetische Form erreicht und ausgedrückt werden. Der thematische Inhalt blieb, wie beim Naturmenschen (...) erhalten, aber wurde mehr und mehr durch die Form beherrscht, gesteigert, stilisiert. In dieser frühen athenischen Zivilisation wurde der Tanz zum Ausdruck griechischer Philosophie, die auf ein Gleichgewicht auf der Grundlage der Verschmelzung von Schönheit und Gesundheit abzielte; auf die Idealisierung des Menschen, durch Mäßigung abgeschwächt, mit einem Gleichgewicht zwischen Körper und Geist; und auf eine Darstellung der dem Menschen innewohnenden Seele, die durch die Harmonie von Rhythmus, Form und Bewegung ausgedrückt wurde. (...) ZUFRIEDENHEIT: Die Suche nach dem Einklang eines Gleichgewichts von Körper und Seele, also der Zufriedenheit, die aus der Einheit von Körper und Geist erwächst, nimmt in der östlichen Kultur spezielle Form an, die eine andere Lösungsmöglichkeit durch Tanzbewegungen darstellt. Charakteristisch für die Tänze des Ostens sind kontinuierliche, monoton wirbelnde Bewegungen, entsprechend dem Prinzip des unaufhörlichen Kreisens. Die kreisförmige Bewegung kann ohne irgendeinen neuen Impuls unendlich fort dauern. So entsteht das Gefühl, den Fesseln der Schwerkraft zu enttrinnen und im Austausch mit einem größeren Universum zu stehen. Diese wirbelnden Bewegungen führen zu einer inneren Zufriedenheit, und für viele Anhänger dieser Tanzform wird der Tanz zum Vermittler tiefergehender Reisen in das Selbst. (...) FURCHT: Eine der Hauptfunktionen von Tanz bei der Beseitigung von Furcht war, historisch betrachtet, immer das Angebot der Identifikation mit Wesen, die

mächtiger schienen als das Selbst (...)Dieser Tanz der Identifikation, das vorübergehende Annehmen eines anderen Selbst, ist Bestandteil fast jeder Kultur. (...) Die verschiedenen Kulturen haben alle diese Form der Transzendenz des Selbst anerkannt, nicht nur als Identifikationsbedürfnis mit einer höheren Macht, sondern auch als Technik, die den Ausdruck der inneren Kräfte ermöglicht(...).“ (Espenak 1991,180- 183)

In diesem Zusammenhang gibt es nach Jungs Auffassungen in der menschlichen Psyche unzählige Verknüpfungen, die Parallelen zu den Urbildern, mythischen Anschauungen und Bildern herstellen. Tiefenpsychologisch betrachtet entstehen die Mythen hier nicht aus bewussten, bekannten Assoziationen und einem bestehenden Wissen des Individuums, sondern spontan und willkürlich aus dem kollektiven Unbewussten. Mythen sind daher psychische Manifestationen, die das Wesen der Seele oder einen symbolischen Ausdruck für das innere und unbewusste Geschehen der Seele darstellen und eine Allegorie physischer Vorgänge bilden. Wenn das Individuum sich auf die inneren Erfahrungen seines Innenlebens einlässt, reinszeniert es mythologische Abläufe, deren Vorbedingungen archetypische Themen oder Strukturen des kollektiven Unbewussten sind.³⁴⁹

„Man hat ganz einfach nicht gewußt, daß die Seele alle jene Bilder enthält, aus denen Mythen je entstanden sind, und daß unser Unbewußtes ein handelndes und erleidendes Subjekt ist, dessen Drama der primitive Mensch in allen großen und kleinen Naturvorgängen analogisch wiederfindet (...). Man könnte, oder besser, man sollte eigentlich eine Schilderung des Prozesses geben, wie er sich der unmittelbaren Erfahrung darstellt. Im Verlaufe dieses Prozesses nämlich treten die Archetypen als handelnde Persönlichkeiten in Träumen und Phantasien auf. Der Prozeß selber stellt sich in einer anderen Art von Archetypen dar, die man allgemein als solche der Wandlung (im Original kursiv)bezeichnen könnte. Diese sind keine Persönlichkeiten, sondern vielmehr typische Situationen, Orte, Mittel, Wege und so weiter, welche die jeweilige Art der Wandlung symbolisieren. Wie die Persönlichkeiten, so sind auch diese Archetypen echte und reine Symbole, die weder als sēmeia (Zeichen) noch als Allegorien erschöpfend gedeutet werden können. Sie sind vielmehr insofern echte Symbole, als sie vieldeutig, ahnungsreich und im letzten Grund unausschöpfbar sind. (...)Der symbolische Prozeß ist ein Erleben im Bild und des Bildes (im Original kursiv). Sein Fortgang zeigt in der Regel enantiodromische Struktur, wie der Text des >I Ging<, und stellt darum einen Rhythmus dar von Negation und Position, von Verlust und Gewinn, von Hell und Dunkel. Sein Anfang ist fast stets charakterisiert durch eine Sackgasse oder sonstige unmögliche Situation; sein Ziel ist, allgemein ausgedrückt, Erleuchtung oder höhere Bewußtheit, womit die Ausgangssituation auf einer höheren Ebene überwunden wird.“ (Jung 1990, 10, 40-41)

Vergleichbar damit ist Labans Erforschung von Urbildern und Urmotiven in den Bewegungen und im Tanz. Überzeitliche und grundlegende Bewegungsformen, die den Charakter symbolischer Körperaktionen annehmen, sind für ihn als kollektive Muster nachweisbar.

„Gehen wir der Bedeutung dieser Formen auf den Grund, so werden wir erkennen, daß sie nicht in der Endpose selbst, sondern in der dahinführenden Bewegung liegt. Primitive weisen in ihrem Tanzen ebenso wie kleinere Kinder in ihrem Bewegungsverhalten besonders den flexiblen Fluß schöpferischer Bewegungen auf, mit denen man etwa einen Gegenstand ergreift. Eine solche Geste des In-Besitz-Nehmens steht im Gegensatz zu einer Geste des Zurückstoßens, einer direkt ausgeführten streuenden oder wegstoßenden Bewegung. Besitzergreifen und Zurückstoßen sind menschliche Urtriebe. Im traditionellen Tanz sind diese Aktionen zu charakteristischen Körperstellungen und Posen geworden; die direkte Form nennt man Arabesque, die flexible Attitude. (...)Die zahlreichen Attituden und Arabesquen des Ballettänzers stehen (...) in ihrem expressiven Gehalt den Bewegungsaktionen nahe, in denen sie ihren Ursprung haben, obwohl sie das innere Streben nur symbolisieren. Prinzipiell hat ein Symbol keine eindeutige Aussage, es kann im Betrachter eine Vielfalt von Bildern heraufbeschwören. Die Urtriebe des In-Besitz-Nehmens (Greifen) und Zurücktreibens (Stoßen), die sich im ursprünglichen Bewegungsverhalten finden, hat das

³⁴⁹ *„Nicht nur ähnelt das Verhalten des Unbewußten dem Funktionieren des Mythos- auch wir selbst nehmen am >lebendigen und gelebten Mythos< teil. (...) Man braucht die Regression, die immer mit archetypischem Verhalten zu tun hat, nicht nur als Versuch zur Realitätsvermeidung verstehen; man kann sie auch als Suche nach neuen Mythologemen verstehen, mit deren Hilfe Realität wieder herzustellen ist. Jung meinte auch hier, daß (...) mythologische Motive (...) als Symbole gesehen werden, die die Erkundung neuer Möglichkeiten schwungvoll aktivieren und ermöglichen (...).“ (Vgl. Samuels 1991, 143)*

Ballett zu einer ganzen Palette harmonischer Formen aufgelöst, die nur noch rein evokativen Charakter haben.“ (Laban 1988, 92) ³⁵⁰

Der im Tanz ausgetragene Kampf ist hier ein weiteres Beispiel für die Verkörperung eines universalen Motivs, das durch seine symbolische Präsentation zum einen auf den eigentlichen Kampf und eine faire Kampfkunst vorbereitet, zum anderen aber auch dazu dient, den Körper beweglich und geschicklich zu machen und eine individuelle Unverwundbarkeit zu üben und zu erzielen (Vgl. Laban 1991, 90-91). ³⁵¹

„Es ist der Widerstreit instinktgesteuerten Verhaltens, in welchem sich die Spannbreite menschlicher Bemühungen spiegelt, die die Anmut und den wahren Gehalt des Tanzens ausmacht. (...) Urzeitliche Instinkte, die tief verborgen im Menschen ruhen, können Bewegungen auslösen, die mit der wilden und fast unbeschreibbaren Raserei vergleichbar sind, die für primitive Volksstämme in ihrer ersten Wildheit typisch sind. Einige Bewegungen können aus ererbtem, schon gezähmtem Verhalten entstehen, das aus weniger tief liegenden Schichten kommt. Unsere Vorfahren haben wahrscheinlich bestimmte soziale und individuelle Qualitäten kultiviert, die sanftere, weniger übertriebene Bewegungen entstehen ließen. Wir können sehr viel von Kampfdarstellungen und andren Geschichten lernen, die auf der Ballett-Bühne dargestellt werden. Sie kommen aus tiefen Schichten des kollektiven Gedächtnisses und veranschaulichen viele feine Nuancen der humorvollen und tragischen Stimmungen menschlichen Verhaltens. Viele Ballettdarstellungen bauen auf solchen historischen Bildern auf, in denen Epochen des wilden und freien Lebens dargestellt werden, um die Persionen der natürlichen Instinkte aufzuzeigen.“ (Laban 1991, 91-92)

Das Interesse an den Urbildern, früheren Kulturen und ihren Symbolbildungen in den Bewegungen begründet Laban insgesamt mit der Tatsache,

„(...) daß die Menschen dieser vergangenen Kulturepochen wirksam bildlich zu sehen und zu gestalten vermochten, daß sie ungetrübt von der Hast und Kurzsichtigkeit einer Scheinkultur, wie die unsere, den tiefen symbolischen Sinn jeder Form und jeder Bewegtheit zu erfassen und tänzerisch wiederzugeben vermochten. Nicht nur die früheren Bildwerke und architektonischen Formen, sondern auch Dichtungen, Philosophien und sonstigen Errungenschaften jener Zeiten beweisen deutlich, daß ihre Schöpfer Bewegungsmenschen waren. Es war nicht nur stärkere Körperlichkeit, sondern andersgeartete durchgeistigte Körperlichkeit, die diesen Kulturen den Stempel gab.“ (Laban 1922, 133)

³⁵⁰ Laban differenziert in diesem Zusammenhang außerdem die symbolische Bedeutung dieser Grundformen: „In unseren Träumen nimmt Bewegung oft etwas Phantastisches an, obgleich ihre äußere Form durchaus in Beziehung zu den Handlungen unseres Alltags stehen kann. In Angstträumen beispielsweise kommt der innere Antrieb in chaotisch zusammengewürfelten Bewegungsformen zum Ausdruck, in denen oftmals die Urtriebe von Besitzergreifen und Wegstoßen auftauchen. In harmonischen Träumen lösen sich alle Lebensängste in einem sanft fließenden Bewegungsantrieb auf, wie etwa in der Elevation, im Schweben oder Fliegen. Analysieren wir die beiden sublimierten Formen des Ergreifens und Zurückstoßens, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß die als Attitude bezeichnete Pose den Raum weit vollständiger ausfüllt als die Arabesque. Die Attitude weist eine Verbindung aller Raumrichtungen auf: hoch, tief, rechts, links, vor, zurück. Es ist, als wäre der gesamte Raum zu einer einzigen allumfassenden Dimension geworden, was einen ästhetischen Eindruck vermittelt (...). Arabesquen dagegen haben einen anderen Charakter: Sie füllen nicht den Raum, sondern strahlen von der Körpermitte in ganz bestimmte Raumrichtungen aus und sind zudem weniger in sich geschlossen als die Attituten. Eine Arabesque scheint auf irgendeinen Punkt in der äußeren Welt hinzustreben, sie ist keine Endpose und verlangt das Fortführen der Bewegung in einer deutlich aufgezeigten Richtung. Dieses für die Arabesque typische Durchdringen des Raums steht im Gegensatz zu der in sich ruhenden Zentrierung der Attitude.“ (Vgl. Laban 1988, 92-93) „Die kultische Handlung, seit Jahrtausenden auf der Bewegtheit der menschlichen Kraft, des menschlichen Herzens und des menschlichen Verstandes durch ewig gleich bleibende Symbole aufgebaut, war auch von jeher Gebärerin aller Kunstgröße, so daß auch eine neue Kunst aus dem ererbten Kultgedanken sprießen könnte.“ (Laban 1922, 108-109)

³⁵¹ Auf den Sinn der Kampftänze, existentielle Furcht zu überwinden und dabei magische Kräfte zu erwerben, verweist Peter-Bolaender. In diesen Kampftänzen offenbaren sich polare Wirkungen, die Harmonie und Disharmonie, Konzentration auf innere und äußere Kräfte, aber auch Verwirrung thematisieren (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 183-184). „Der tanzende Mensch kann im Einklang mit dem Universum sein, wenn ihm der Tanz zur höchsten Ekstase und zum Gefühl des Einsseins mit der Schöpfung verhilft, aber er kann in Disharmonie verfallen, verloren in den Tiefen der Verwirrung und Verstörung. So ist der Tanz entweder eine ekstatische, heilige Handlung oder er zieht den Menschen in die Hölle des Tanzwahns und chaotischer Gefühle hinunter.“ (Meerlo in Peter-Bolaender 1992, 183) Die positiven Aspekte der kollektiven Angstbewältigung können so auch in das bereits von Jung erwähnte Gegenteil oder Extrem umschlagen, wie sich am Beispiel des Thaipusam-Festes zeigen lässt: „Über die Versenkung in den Tanz wird die Verbindung mit dem Gott gesucht (...). Das ursprüngliche Opferritual ist jedoch zum Wettspiel degeneriert, bei dem unter Beweis gestellt wird, wer sich die längsten Speere durch die Wangen stoßen und die meisten Haken und Nadeln unter die Haut treiben läßt. Zwar beweisen die Tänzer, daß sie durch Trance, durch Einengung des Bewußtseins, Schmerzfreiheit erzeugen können, gleichsam eine Form der Unverwundbarkeit, denn da fließt kaum Blut, und die Verwundung hebt sich nach dem Ritual automatisch auf“ (...) aber die alten Gläubigen bekämpfen dieses Spektakel mit dem Hinweis darauf, daß der Körper als ‚Tempel Gottes zu achten und zu pflegen‘ (...) sei.“ (Peter-Bolaender 1992, 184)

Folgerichtig geht eine neue Tanzkunst für Laban aus den Bewegungsformen, Tänzen und Tanzbildern vorangegangener Epochen hervor. Aus der genauen Beobachtung von symbolischen Körperbewegungen und ihren Gesetzmäßigkeiten werden so auch zeitgemäße Variationen und Transformationen geschaffen (Vgl. Laban 1922, 227-228). In seiner Bewegungssinfonie „Reigen des schwingenden Tempels“ wird diesem Anspruch gleichsam in einer „Geschichte der Tanzkunst“ Rechnung getragen, in der die Urformen allgemein menschlicher Sehnsüchte zum Ausdruck kommen: 1. Kampftänze; 2. magische und ekstatische Tänze; 3. Tänze mit ursprünglich- rhythmischem Bewegungsfluss/Geschlechtertänze; 4. feierliche Tänze/Tempeltänze; 5. komische Tänze (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 186-187; Vgl. Laban 1922, 135-152).

In diesem Zusammenhang beschreibt Laban in seinen anthropologischen Betrachtungen, wie der Mensch im Spiel und im Tanz wechselnde Antriebsqualitäten erwirbt, etabliert und so seine exzentrische Positionalität (Vgl. Plessner) begründet. Im Gegensatz zur Tierwelt verfügt der Mensch nach Laban über die Fähigkeiten, sein Antriebsverhalten durch bewusstes Training zu verändern, zu erweitern und erworbenen Bewegungseigenschaften einen Widerstand entgegenzusetzen. So entwickeln sich auch charakteristische Antriebsqualitäten in den verschiedenen Stammes- und Nationaltänzen, die dadurch zum Ausdruck einer sozialen Mentalität werden, zur Gemeinschaftsbildung und zur Erziehung beitragen und spirituelle Bedürfnisse über das Ritual und die Religion befriedigen.³⁵² Spiel und Tanz sind hier nicht nur Ausdruck einer rhythmisch arbeitenden sozialen Gruppe, sondern ihr „Denken in Bewegungen“ bezieht sich ebenso auf fundamentale Bewegungshandlungen wie den Kampf, die Jagd, die Liebe, die Religion und die existentielle Sinnsuche (Vgl. Laban 1988, 19-22).

„Es ist bekannt, daß die Spiele und Tänze von Naturvölkern aus dem Versuch heraus entstehen, sich mit bestimmten ausgewählten Antriebskombinationen vertraut zu machen. Neben dem bewußten Wahrnehmen – oder vielmehr damit verbunden – besteht die Fixierung der gewählten Antriebskombinationen im Gedächtnis und in der Bewegungsgewohnheit. Dieser Prozeß ist eine eigentümlich Art des Aufbaus von Vorstellungen über Bewegungsqualitäten und die Möglichkeit ihrer Anwendung. Es ist sicher nicht abwegig, hier die Idee von einem >Denken in Bewegungsbegriffen< dem Denken in Wortbegriffen gegenüberzustellen. Das Denken in Bewegung könnte also ein Ansammeln von Geschehenseindrücken im Geist betrachtet werden, von Eindrücken, für die uns eine Nomenklatur fehlt. Im Gegensatz zum Wortdenken dient dieses Denken nicht der Orientierung in der äußeren Welt, sondern es vervollständigt die Orientierung des Menschen in seiner inneren Welt, wo ständig Impulse entstehen und ein Ventil im Tun, im Darstellen oder Tanzen suchen.“ (Laban 1988, 23)

Für Laban sind die elementaren Antriebsaktionen Gleiten, Schweben, Stoßen, Wringen, Peitschen, Tupfen, Flattern und Drücken hier auch bestimmte Bewegungscharakteristika von Gottheiten, die in religiösen und rituellen Tänzen der Urbevölkerung von Afrika, Asien, Polynesien und Amerika angebetet und verehrt werden. Der primitive Mensch verleiht demnach im Tanz und im Ritual durch eine „Personifizierung von Antriebsaktionen“ und durch sein „Bewegungsdenken“ spirituellen und religiösen Gefühlen einen körperlichen Ausdruck.

„Gleiten (..) ist vom Wesen her eine allmähliche, direkte und zarte Bewegung. Im Gleiten sind der Mensch und seine Gottheit erfüllt vom Erleben der Endlosigkeit von Zeit und vom Gefühl, dem Zug der Schwerkraft enthoben zu sein, aber aktiv bemüht sich der Mensch darum, seinen Bewegungen eine klare Richtung zu geben. (...) Gottheiten, die in der rituellen oder bildlichen Darstellung über dem Wasser schweben, deuten ein >Erspüren< der Bewegungsfaktoren Zeit, Schwerkraft und Raum an. Schweben (...) ist eine allmähliche, zarte und flexible Bewegung, in der sich eine geistige Haltung ähnlichen Inhalts

³⁵² „Der sinnlich-träge, träumerische Tanz des Orientalen, der stolze, kühne Tanz des Spaniers, der temperamentvolle Tanz des Südtaliensers, der gemessene Rundtanz des Angelsachsen sind Beispiele für Antriebsmanifestationen, die im Laufe der Geschichte ausgewählt und gepflegt worden sind (...). Ein Beobachter von Stammes- und Nationaltänzen kann so Aufschluß bekommen über die Geisteshaltung und Charakterzüge, die in einer bestimmten Gemeinschaft als bewahrens- und erstrebenswert gelten.“ (Laban 1922, 23)

widerspiegelt. Die bösen Geister des Todes und der Gewalt sind Gestalten, die mit stoßenden (...), stechenden und drückenden (...) Antriebsaktionen dargestellt werden- allesamt feste und direkte Bewegungen, die mal plötzlich, mal allmählich ausgeführt werden. Funkelnde Gottheiten der Freude und Überraschung werden in Tänzen häufig durch flatternde (...) und schüttelnde Bewegungen charakterisiert. Hier ist die Empfindung von Leichtigkeit mit einem Auskosten des Raums gepaart, das sichtbar wird in der Flexibilität und Plastizität der Bewegungen. Die Plötzlichkeit ihres Auftretens und Verschwindens macht diese Bewegungen so brillant. Kleine Geister und Kobolde, die man sich in ihren Bewegungen plötzlich, direkt und doch zart denkt, werden in Tänzen oft mit tupfenden (...) Bewegungen charakterisiert. (...) Es gab Tänze, die eine wringende (...) Gottheit darstellten, mit Bewegungen, die flexibel waren und vom allmählichen Verstreichen der Zeit sprachen, zugleich aber kräftig und bestimmt waren. Es gab peitschende (...) Götter, die in ihren Bewegungen mit Schnelligkeit und kraftvollem Widerstand gegen Zeit und Schwerkraft ankämpften, jedoch flexibel im Raum waren, d.h. überaus anpassungsfähig an einen Wechsel der Bewegungsgestalt.“ (Laban 1988, 24)

Laban betrachtet die Gottheiten daher als Auslöser, Initiatoren und symbolische Repräsentanten der menschlichen Antriebsaktionen, deren Darstellung in der Bewegung und im Tanz zur Ordnung der Antriebsaktionen und zur Bewussterwerdung führt.

„Der Mensch allein ist sich der Götter bewußtgeworden; das bedeutet, daß er als einziges lebendiges Wesen sein Tun bewußt erleben und verantworten kann- dies machte ihn zum König der Lebewesen und zum Herrscher der Erde. Aus der bewußten Wahrnehmung der Antriebe in rituellen und nationalen Tänzen erwachsen die verschiedenen Formen wirtschaftlicher und politischer Ordnung innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Im Unterrichten der Kinder und in der Initiation der Heranwachsenden war der primitive Mensch bestrebt, durch die Entwicklung eines Antriebs-Verständnisses im Tanz moralische und ethische Maßstäbe zu vermitteln. Die Einführung in den humanen Antrieb war in alten Zeiten Grundlage aller Zivilisationen.“ (Laban 1988, 25)

Der in jedem Menschen vorhandene Bewegungsdrang oder Urtrieb, sich durch Antriebsaktionen und Antriebsrhythmen in einer Welt zu orientieren und zu bewegen, findet dann auch ein entsprechendes Äquivalent im modernen Tanz, wenn sich dieser auf die Urformen der menschlichen Bewegung bezieht und Bewegungen als „Wachstumssehnüchte des menschlichen Inneren (Vgl. Laban 1922, 229), als Möglichkeiten zur Verwirklichung der menschlichen Individualität und als Streben nach Bewusstheit (Vgl. Laban 1922, 231) betrachtet. Die mit Bewusstheit erlebte, gestaltete und ausgeführte Bewegung führt in dieser Hinsicht nicht nur zu einer Entfaltung der inneren und äußeren Natur des Menschen, sondern auch zu einer intuitiven Erkenntnis der Harmoniegesetze des Kosmos“ (Vgl. Laban 1922, 242-243).

„Die Ausbildung und Formung unseres Körpers liegt deshalb durch Bewegungsübungen teilweise in unserer Hand. Anspannung-Abspannung der Muskeln, Ein- und Ausatmen, Fliegen und Fallen erhalten durch diese Betrachtungsweise einen tieferen Sinn. Unser Wille selbst, unser inneres Streben, kann sich öffnen, verschließen, einseitig, vielseitig sein, bipolar, multipolar, kann seine Tendenzen mindern und steigern. Der Wille kann Kräften unterliegen, kann Kräfte besiegen. Er scheint vor allem durch Generationen hindurch entwicklungsfähig zu sein.“ (Laban 1922, 229) ³⁵³

In diesem Zusammenhang kommt auch Labans polare Betrachtung der Bewegungen zur Geltung, Urerfahrungen als Möglichkeiten typischer menschlicher Grunderlebnisse darzustellen und verstandes- und gefühlsmäßig zu vermitteln. ³⁵⁴ Laban erkennt hier

³⁵³ Für Laban sind her die Bewusstseinsbildung und das Wahrnehmungsvermögen mit einem Wissensdrang als „ästhetischem Trieb“ (Vgl. Laban 1922, 243) verknüpft, die sich in den Bewegungen und im Tanz miteinander verbinden. „Die Sprache der rhythmischen Künste, die sich in den Kombinationen von Formen, Bewegungen, Farben und Tönen äußert, ist das Ausdrucksmittel einer anders gearteten Welt, als die uns umgebende Welt der Dinge und Begriffe. Es ist die Welt der Wesentlichkeit, die Welt, in der der wahre Kern der Dinge- ohne sinnliche oder sittliche Über- und Unterschätzung der Gegenstände, Erkenntnisse, Gefühle, Urteile und Begebenheiten- zum Bewußtsein kommt, zur Bewußtheit wird.“ (Laban 1922, 244)

³⁵⁴ Hierzu gehört in Anlehnung an den griechischen Schriftsteller Lukian auch der Tanz, das Ritual und das kultische Spiel: „In den Schriften Lucians über den Tanz und über Gymnastik spricht (...) so manche tiefere Einsicht. (...) Er erzählt uns auch unter anderem, daß man das Ausplaudern des Inhalts der Mysterien ‚Austanzen‘ (...) nannte und daß er – sicherlich auch ein Eingeweihter- daraus entnimmt, welche bedeutende Rolle der Tanz in den alten Mysterien, d.h. also in der kultischen Erziehung jener Zeiten spielte. Er erwähnt, wie die Gebärdensprache das Unsichtbare sagt, wie der Tänzer die Geometrie, Physik, Philosophie und Moral beherrschen muß usw.(...)Die Mythologie der Alten war angewandte Psychologie. Die unerschöpfliche

ebenso wie Jung den Doppelaspekt archetypischer Bilder, Personifizierungen und Motive (Vgl. Samuels 1989, 68-71), die Wandlungsvorgänge symbolisieren und in „Lebens- und Totentänzen“ und Tanzthemen wie „Freudeleid“, „Stolzdemut“ und „Liebehass“ zum Ausdruck kommen (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 185; Vgl. Laban 1991). Gerade vor dem Hintergrund von Jungs Symboltheorie sind hier Labans bewegungs- und tanztheoretischen Aussagen interpretierbar.

Besteht die symbolische Interpretation der Symbolbedeutung in Jungs Auffassung darin, etwas noch nicht Bewusstes, bewusst Erworbenes oder Verstandenes umfassend „analogisch“ zu präsentieren oder darzustellen (Vgl. Jung 1993, 183-184), werden individuelle und kollektiv erworbene Erfahrungen, Intuitionen und Ahnungen im Sinne Labans als präsentative Symbole über die Bewegung, den Tanz und letztendlich den Leib „prototypisch“ vermittelt. Die verschiedenen symbolischen Bedeutungsebenen und die damit verbundenen Gefühlsinhalte beschreibt Laban im Zusammenhang mit den beiden „Posen“ Arabesque und Attitude, die sich einer verbalen Interpretation zunächst verschließen und ihren Sinngehalt nur in einer konkreten und direkten Bewegungsbeobachtung offenbaren (Vgl. Laban 1988, 93). Dennoch können Bewegungen als Bedeutungsträger für Laban in einer Bewegungsschrift notiert, geordnet, symbolisch dargestellt und durch individuelle Vorstellungen verändert werden.³⁵⁵

„Was aber sind symbolische Handlungen? Ganz sicher nicht nur reine Nachahmung und Darstellung gewöhnlicher Alltagsaktionen; sich zu bewegen, als hacke man Holz, als umarme oder bedrohe man jemand, hat mit echter Bewegungssymbolik wenig zu tun. Solche Imitationen eines Alltagsstuns können zwar eine Aussage machen, sie sind aber nicht symbolisch. Jene anderen stummen, emotionsgeladenen Bewegungen mögen sinnlos oder zumindest rätselhaft scheinen. Das Merkwürdige daran ist jedoch, daß das Bewegungsmaterial durchaus das gleiche sein kann wie beim Holzhacken, Tragen. Flicken, Zusammenbauen oder bei ähnlichen Alltagsverrichtungen- sie treten aber in spezifischen Sequenzen, in anderer räumlicher Gestalt und anderem Rhythmus auf. Worte als Ausdruck von Empfindungen, Emotionen wie auch einer bestimmten geistigen oder seelischen Verfassung reichen nur entfernt an jene tiefen Reaktionen heran, welche die räumliche Gestalt und der Rhythmus eines Bewegungsgeschehens aufzulösen vermögen. Bewegung kann in aller Kürze mehr sagen als seitenlange verbale Schilderungen. Bewegungen als solche können jedoch benannt und beschrieben werden. Ist jemand imstande, Bewegungsbeschreibungen zu lesen und sie wieder in Bewegung umzusetzen, so wird er vielleicht auch das Gefühl für die Stimmungen bekommen, die durch die Bewegungen ausgedrückt werden können.“ (Laban 1988, 94)

Laban betont in dieser Hinsicht, dass Symbolisierungen in den Körperaktionen, Bewegungen und im Tanz an frühere Erfahrungen, Erlebnisse, Phantasien und Träume anknüpfen können und sich in Bezug auf eine archetypisch-polare Betrachtungsweise regressive, rückwärts gewandte und progressive, kreative und phantasievolle Aspekte der Symbole miteinander verbinden lassen (Vgl. Laban 1988, 89-103).³⁵⁶ Psychische

Verwandlungsfähigkeit des Tänzers jener Zeit in alle erdenklichen mythisch großartigen Grundcharaktere des Menschen, die künstlerisch abgewogene Form der Darstellung ihrer Leidenschaften und Konflikte wird dem psychologisch denkenden oder fühlenden Menschen manche Anregung geben.“ (Laban 1922, 259)

³⁵⁵ Laban unterscheidet hier zum einen zwischen Symbolen, die als Mitteilung oder Wahrnehmung einen bewussten Erkenntnisakt hervorrufen, zum anderen sind Symbole Schriftzeichen, Bewegungen und Trauminhalte. Seine Differenzierung läuft darauf hinaus, Symbol und Körper oder Symbol und Leib als eine Einheit zu betrachten (Vgl. Laban 1922, 34-35). Vergleiche dazu auch Seewald 1992.

³⁵⁶ „So interpretiert beispielsweise LABAN (...) selbst seine Trilogie, bestehend aus den Stücken: 1) ‚Ritterballett‘, 2) ‚Nacht‘ und 3) ‚Titan‘ als eine Einheit, weil sie Aspekte der Vergangenheit (1), Gegenwart (2) und Zukunft (3) beleuchtet und deutet. Während im ‚Ritterballett‘ eine Vision des Ritterlebens mit grauenvollen und lieblichen Märchengestalten inszeniert wurde, war die ‚Nacht‘ ein in Tanzsymbole umgesetzter ‚Haßgesang gegen den seelenlosen Roboter, den Maschinenmenschen‘ (...) dieses Jahrhunderts. Im ‚Titan‘ entwirft er tänzerisch eine Utopie der Gemeinschaftskraft, preist den ‚Geist der Gemeinschaft‘, der alle Fesseln sprengt und alle Quellen der Menschlichkeit erschließen kann und wird‘ (...).“ (Peter-Bolaender 1992, 186) „In unserem vitalen Mechanismus sind Teile, die auch schon jede Überlegung, jedes Zögern, jedes Aussetzen und Wiederbeginnen ihrer Tätigkeit hinter sich haben. Es sind diejenigen Teile unseres Bewußtseinsapparates, die unsere automatischen Bewegungen regeln: den Herzschlag (...) bestimmte Teile des Denkens (...) usw. Diese Teile ‚wissen‘. Aus bestimmten rhythmischen Tanzbewegungen spricht reinstes Wissen. Andere Teile leben nicht in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart. Sie suchen, finden, erfahren und wollen Neues, unerwartet Eindringendes so verarbeiten, daß es automatisch werde. So arbeitet der Wille, das ‚Spielen‘. Der Tanz als Spiel äußert sich in der Pantomime. Ein dritter Teil lebt in der Zukunft. Er ahnt das noch nicht Wahrnehmbare, er fühlt Zusammenhänge und

Entscheidungen gehen daher allen Bewegungen und körperlichen Aktionen voraus, die sich damit als Ergebnisse einer inneren Auseinandersetzung darstellen. Bestimmte Körperstellungen und -haltungen werden in diesem Sinne von ihm als Resultate vorausgegangener Bewegungen und als Ausgangspunkte kommender Bewegungen interpretiert (Vgl. Laban 1988, 117). Mit dem Hinweis auf die Zahlensymbolik und seine Raumharmonielehre (Vgl. Laban 1922, 205) ist Laban daher wie Jung der Ansicht, dass Gegensätze ein Drittes, einen symbolischen, transzendenten Ausgleich oder eine fortgeschrittene Stufe des Seins erzeugen, die in der Aufhebung von Polaritäten durch eine Synthese gekennzeichnet ist und im Rahmen des Individuationsprozesses den Übergang von einer bisherigen Einstellung zur Bewusstseinsweiterung und letztendlich zur Selbst-Verwirklichung skizziert (Vgl. Samuels 1989, 179-181).³⁵⁷ Mit Laban, der das Ziel dieses Bewegungs-Wegs mit den Begriffen der Vollbewusstheit, dem Vollerleben, der Vollerkenntnis oder der plastischen Vorstellung (Vgl. Laban 1922, 22-23) umschreibt, lässt sich daher den Symbolen und den symbolischen Darstellungen in der Bewegung und im Tanz auf dem Weg zum Selbst ein integrativer und richtungsweisender Sinn zuordnen, der gleichzeitig einen direkten Bezug zur transzendenten Funktion (Vgl. Jung 1993, 182-190) des Menschen und seiner ästhetischen und intellektuellen Bildung besitzt.³⁵⁸

In diesem Zusammenhang sind Labans ausschließliche Formulierungen, dass „nur“ die Bewegung und der Tanz eine Verbindung zum Unbewussten herstellen können, das „Denken in Bewegungsbegriffen“ und das „Bewegungshandeln“ in ihrer Einseitigkeit zu kritisieren. Die undifferenzierte Vereinfachung der integrierenden und persönlichkeitsfördernden Funktionen der Bewegungen und des Tanzes sind hier Zeichen seines Enthusiasmus³⁵⁹ und erfordern deshalb ein konstruktiv erweitertes Verständnis, durch das bspw. auch analytische Betrachtungen, verbale und nonverbale Kommunikationsformen und differenzierte Deutungen in die Bewegungsbeobachtung und Bewegungsqualität einfließen können.

In diesem Sinne arbeitet Moegling im Vergleich zwischen einem bewegungsexperimentellen Verständnis³⁵⁹ und aktuellen Bewegungstheorien der

erzeugt vage Wellen der Lust und Unlust. Langsam erst kommt der Wille dazu, auch mit diesen Dingen zu ‚spielen‘, bis der automatisch gliedernde und ordnende Verstand sie der Vergangenheit einreicht. Der ahnende Tanz hat etwas von der musikalischen Melodie. Es sind dies eigentlich drei Formen des Seinwollens, des Lebens, verschiedene Akkorde des Gebärdentanzes. Der Tänzer läßt keinen dieser Teile dauernd herrschen (...). Er trachtet diese Monotonien zum Reigen zusammenzuschließen und freut sich des Lebens, indem er es plastisch erlebt.“ (Laban 1922, 41-42)

³⁵⁷ „Dem Menschen erscheint ein Teil seiner Erfahrungswelt verständlich, der andere Teil aber unverständlich. Die scheinbare Zweifelt bedeutet den großen Unterschied zwischen den Dingen, die sich den Fühlern unseres Organismus entziehen und denjenigen, mit welchen unser Organismus bewußt in Fühlung zu treten vermag. Ein dritter Zustand, dessen Existenz wir überhaupt nicht erfahren, sondern nur ahnen, ist eine Art Mittelpunkt, von dem aus auf der negativen Skala das Unendliche, Unintelligible und auf der positiven Skala das Endliche, Intelligible liegt. Wir setzen in diese Symmetrie eine geahnte Mitte, die der Wille als ‚göttliche Kraft‘ empfindet. Die Dreifaltigkeitsspannung in uns braucht diesen Mittelpunkt als reale Einheit. Die Dreifaltigkeit ist im Grunde – wie alle ungeraden Teilungen – eine Zweifelt mit realem Trennungspunkt, und die Zweifelt und alle paarige Teilung ist eine Zweifelt mit irrealem, nicht gesetztem, nicht bewußtem Trennungspunkt.“ (Laban 1922, 231)

³⁵⁸ Ganzheitliche Entsprechungen und Übereinstimmungen bestehen deshalb auch zwischen Jungs und Labans Auffassungen vom menschlichen Lebensweg als einem Prozess der Selbst-Verwirklichung, der für beide über die Integration des Unbewussten und die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Polaritäten führt. Während Laban über die Bewegung und den Tanz eine Integration und Darstellung des Unbewussten mit dem Ziel der ganzheitlichen Entfaltung des Menschen skizziert, bilden Jungs psychologische Forschungen über die Seele, das Bewusstsein, das unbewusste seelische Erleben und seine anthropologischen Betrachtungen und Erkenntnisse seine Einstellung zu einem symbolischen Leben ab. „*Mein Leben ist die Geschichte einer Selbstverwirklichung des Unbewußten. Alles, was im Unbewußten liegt, will Ereignis werden, und auch die Persönlichkeit will sich aus ihren unbewußten Bedingungen entfalten und sich als Ganzheit erleben.*“ (Jung 1971, 10)

³⁵⁹ Zu den Vertretern des bewegungsexperimentellen Verfahrens zählen u.a. Dore Jacobs, Charlotte Selver/Charles Brooks, Gerda Alexander, Rudolf von Laban und Moshe Feldenkrais. Als Wahrnehmungs- und Bewegungs-Weg fordern sie zum einen die Achtsamkeit und Bewusstheit der Wahrnehmung heraus, zum anderen schaffen ihre Bewegungsexperimente Möglichkeiten, um in der menschlichen Haltung, den Bewegungen und der individuellen Persönlichkeit Veränderungsprozesse einzuleiten. „*Dore JACOBS (...) geht von einem aus ihrer Sicht ganzheitlichen Menschenbild aus (...) Es wird deutlich, dass die Leibeserziehung eine Sache des ganzen Menschen (im Original kursiv) nicht des Körpers allein ist, und daraus folgt, dass sie nicht ein Fach unter Fächern, sondern eines der mitgestaltenden Prinzipien aller Erziehung sein sollte(...). Charlotte SELVER und Charles BROOKS, die ihre Arbeit auf alltägliches Bewegungsverhalten wie Liegen, Sitzen, Stehen, Gehen beziehen und auf den Vorarbeiten von Elsa GINDLER und Heinrich JAKOBY gründeten, verwenden in ihrem Ansatz des ‚sensory awareness‘ ebenfalls den Begriff des Experiments: Unsere Experimente sind völlig empirisch. Unser Ziel ist nicht die Aneignung von Fertigkeiten, sondern die Freiheit,*

Sportpädagogik³⁶⁰ fünf Kriterien heraus, die abschließend auch für Labans Bewegungstheorie grundlegend sind:

„Diese Gemeinsamkeiten sind insbesondere in folgenden Gesichtspunkten begründet: (1) Einer kulturkritischen Sichtweise des Körper-Geist- bzw. Leib-Seele-Dualismus und Verwendung von Vorstellungen eines belebten Körpers bzw. des Leibes, (2) Der Notwendigkeit des Ausstiegs aus vorgeformten Gewohnheiten und gedanklicher Fixierung zumindest für die Dauer der Bewegungserfahrung, (3) Der Überwindung der Ich-Haftigkeit in der Bewegungserfahrung zugunsten einer Überschreitung zu eng gezogener Persönlichkeitsgrenzen, (4) Dem Lernen als Offen-Sein für das in der Bewegungserfahrung und im Leiblichen zum Vorschein-Kommende, (5) Dem Formulieren von Intentionen bewegungspädagogischer Förderung im Sinne bewegungsexperimentellen Erlebens bzw. bewusster Wahrnehmung in der Bewegung.“ (Moegling 2001 d, 20)

Aus diesem Vergleich werden aber auch die Unterschiede beider Ansätze in Bezug auf das durch die Bewegungen Erlebte und Erfahrene deutlich. Im Hinblick auf das Ganzheitsverständnis weist Moegling deshalb auf die Bedeutung der rationalen, verbalen Integration der Bewegungs- und Körpererfahrungen und der präreflexiven und reflexiven Wahrnehmung von Bewegungssituationen hin, die zu einer kritischen Rationalität und sozialen Beziehungen in einer Gesellschaft führen. Bewegungsexperimentelles Erleben, die Wertschätzung des Bewegungs Augenblicks und die emotionale und kognitive Durchdringung des Wahrgenommenen sind daher gleichermaßen am Bewegungsdialog zwischen Mensch und Welt beteiligt (Vgl. Moegling 2001 d, 20-25).

„Dennoch muss unter dem Aspekt bewegungspädagogischer Valenz gefragt werden, ob nicht auch der Zielaspekt menschlicher Bewegungshandlung Berücksichtigung finden sollte, wenn ein Einbezug bewegungsexperimentellen Handelns in bewegungspädagogische Zusammenhänge angestrebt sein soll. Unter einer bewegungspädagogischen Perspektive interessiert doch gerade, wie sich die Intentionalität und die Intention des Sich-Bewegenden mit der radikalen Besinnung auf den Bewegungs Augenblick

sensitiv zu forschen und aus dem Erforschten zu lernen. Wir schlagen Experimente vor und stellen Fragen, die auf die Möglichkeit, etwas zu erfahren, gerichtet sind' (...) Gerda ALEXANDER entwickelte das Verfahren der Eutonie. Im Mittelpunkt dieser Methode steht die Harmonisierung der Körperspannungen hin zu einer guten Spannungsbalance. Es werden die Einbildungskräfte, die imaginative Fähigkeit des Menschen bewusst genutzt, um bewegungstherapeutische Wirkungen zu erzielen. Hierbei wird insbesondere mit der Aufmerksamkeitskonzentration auf einzelne körperliche Bereiche, auch auf Ganzkörperspannungen und auf den Kontakt zum Boden bzw. zur Unterlage Wert gelegt (...) Viele der vorgestellten Bewegungslehrer und –wissenschaftler/innen nehmen einen direkten Bezug und Vergleich zu fernöstlichen Bewegungslehren und Philosophien auf. Es werden insbesondere Praktiken des Zen-Buddhismus und des Taoismus benannt. Sowohl die zenbuddhistischen als auch die taoistischen Bewegungspraktiken gehen von einer Art 'Dauer-Bewegungsexperiment' aus. Hierbei geht es insbesondere um Achtsamkeitserziehung und Präsenzerfahrung, die auf die Alltagswahrnehmung (im Original kursiv) gerichtet ist (...) Die Wahrnehmungsqualität des zenbuddhistischen Bewegungsexperiments findet seinen Transfer nicht nur bei den westlichen Vertretern des Bewegungsexperiments, sondern auch in Bezug auf die Übertragung auf die sportliche Bewegung. So gibt es bereits eine regelrechte Sportbewegung im Sinne des 'inner sport'. Hierbei sei an ROHÉS (...) 'Zen in der Kunst des Laufens' und an SCHLESKEs (...) noch ausführlichere Begründung und Praxis meditativen Laufens erinnert, es sei GALLWEYs (...) meditatives Tennisspiel erwähnt, vielleicht auch die eigenen Versuche (...) Laufen, Handball- und Basketballspielen mit dem Wahrnehmungsanliegen des Zen in Kontakt zu bringen und mit dem des bewegungsexperimentellen Gedanken zu verbinden (...).“ (Moegling 2001 d, 12-16)

³⁶⁰ Zu den Vertretern aktueller Bewegungstheorien zählen u.a. Ommo Grupe, Jürgen Funke-Wieneke, Andreas Trebels, Knut Dietrich und Henning Eichberg. In Bezug auf eine bewegungsphänomenologische Unterscheidung von Leibsein und Körperhaben, ein bewegungsdialogisches Verständnis und einen gestalttheoretischen Bewegungsansatz wird hier im Hinblick auf eine leib-seelische Ganzheit der Selbst-Erfahrungsaspekt im leiblichen Erleben in den Vordergrund gestellt. „Durch diesen gedanklichen Ansatz haben wir eine deutliche Nähe zum Körper- und Leibverständnis im Bewegungsexperiment und ließe sich das leibliche Spüren im Bewegungsexperiment als grundlegende existenzielle Erfahrung im anthropologischen Sinne ausweisen. (...) Auch der gestalttheoretische Ansatz lässt deutliche Bezüge zum bewegungsexperimentellen Denken zu. (...) So kritisiert VOLGER (...) 'Modelle, die sich allein auf Laborexperimente berufen' und fordert ein bewegungsexperimentelles Verfahren ein, das Bewegung als Phänomen im Sinne THOLEYS und KOHLs sieht. (...) EICHBERG (...) stellt dem 'Brainstorming', dem 'Gehirnsturm', den 'Körpersturm' als einen ergänzenden, alternativen Phantasieproduzenten (...) gegenüber. Hierbei geht es um das Ernstnehmen explorativer Bewegungspraxis für den wissenschaftlichen Forschungsprozess. Verfahren experimenteller Körperanthropologie können von leiblichem Eigenerleben, semantischer Rekonstruktion von Bewegungssprache oder z.B. von Bewegungsdarstellungen in Bildern ausgehen. Hierbei müsse –ähnlich wie in den vorgestellten bewegungsexperimentellen Ansätzen– eine Loslösung von gedanklichen Vorbehalten erfolgen, und es gelte zwischen direkter Wahrnehmung und ‚Kopfgeburten‘ zu unterscheiden (...) DIETRICH (...) schlägt im gleichen Kontext vor, die Körpersprache zu entschlüsseln, indem ‚Körpersprache im Dialog mit dem eigenen Körper erkundet‘ werde. Hierbei unterscheidet DIETRICH (...) nach innwärts und auswärts gerichteten Übungen, die Botschaften und Signale senden können. Das Spüren in den Leib hinein z.B. im Bereich der Körpertherapien und der Bewegungsmeditation oder die Darstellung bestimmter Gefühle und Stimmungen mit dem Körper, die Nachahmung der Bewegungen anderer gebe auf einer direkt erfahrbaren Ebene Hinweise auf das Vokabular und die Grammatik menschlicher Körpersprache.“ (Moegling 2001 d, 17-20)

verbinden lassen. (...) Im Sinne der bewegungspädagogischen Rezeption des Yin-und Yang-Prinzips, mit dem auch gern in bewegungsexperimentellen Ansätzen gearbeitet wird, sollte Präsenzerfahrung im Sinne des Bewegungsexperiments einerseits als wichtige, auf den Prozess selbst bezogene Erfahrungssituation eingeschätzt werden (*„Der Weg ist das Ziel“*). Dennoch ist auch zielgerichtetes Verhalten in den sportpädagogischen Blick zu nehmen, z.B. beim Einstudieren sinnvoller Bewegungstechniken bewährter und an den Interessen des Sich-Bewegenden orientierter Bewegungs- und Sportpraktiken- allerdings nicht zulasten des Präsenzbezuges. Ohne Präsenz bleibt eine Technik unbeseelt, leblos, ohne Bewusstheit kann sie nicht einmal erfolgreich sein. Ohne Zielbestimmung kann eine tiefergehende Erfahrung über ihre Leistungseinlösung nicht zur kulturellen Bereicherung beitragen, kann sie nicht zur Verwirklichung des eigenen Lebenssinns im Zusammenhang mit der notwendigen Bewältigung von Lebenslagen beitragen. Der Weg ist das Ziel- aber der Weg führt auch zum Ziel (*im Original kursiv*).“ (Moegling 2001 d, 21-22)

14.8. Selbst-Bewegung und Bewegungserziehung

Labans ganzheitliche Sicht der menschlichen Bewegungs- und Ausdrucksprozesse führt hier zu einer Auseinandersetzung mit den Konzepten seiner pädagogischen Arbeit. In diesem Zusammenhang bestimmt bereits der Untertitel von Labans Standardwerk „Der moderne Ausdruckstanz in der Erziehung“ seine pädagogischen Zielrichtungen: „Eine Einführung in die kreative tänzerische Bewegung als Mittel zur Entfaltung der Persönlichkeit“ (Vgl. Laban 1984). Labans kreative Anforderungen an Schüler und Lehrer beziehen sich dabei aber nicht nur auf die kreativitätsfördernden Inhalte und Methoden seines Bewegungs- und Tanzunterrichts, sondern auch auf den kreativen Umgang mit der Bewegungsanalyse. Die Kreativität umfasst also eine Inhalts- und eine Beziehungsebene (Vgl. Laban 1984, 24-25).

Im Zusammenhang mit Labans Begriffen der Bewegungsantriebe und Bewegungsfaktoren lässt sich daraus bspw. eine Verantwortung für den Lehrer im Hinblick auf das Bewegungsverhalten, die Bewegungsbeobachtung, den Gebrauch von Energiequalitäten und der Selbst-Wahrnehmung und Selbst-Einschätzung ableiten. Seine Aufgabe besteht hier darin, eigene Antriebspräferenzen zu erkennen, ein Verständnis der Bewegungsfaktoren und der mit diesen verbundenen inneren Einstellungen aufzubauen, sie zu differenzieren und durch die Bewegungsbeobachtung Entscheidungshilfen für den Unterricht zu gewinnen (Vgl. Laban 1984, 113-114). In dieser Hinsicht führen die stark eingeschränkte Auswahl von verschiedenen Antriebsaktionen und eine ungenügend kritische Reflexion von individuellen Bewegungsantrieben, dem Bewegungsausdruck und Interaktionsprozessen im Unterricht zu einer Programmierung von Bewegungsprozessen:

„Sollte bei einem Menschen nur eine charakteristische Art von Antriebskombination, wie beispielsweise Stoßen (im Original kursiv) oder Peitschen (im Original kursiv) vorkommen, worin er ständig gegen Zeit (im Original kursiv) und Schwerkraft (im Original kursiv) ankämpft, so wird es sich um einen unausgebalancierten Menschen mit einseitiger Erfahrung der Energiequalitäten handeln. Angenommen ein Lehrer zeigt solche Merkmale, dann ist eine häufig bei den Schülern zu beobachtende Reaktion, daß ihre spontanen Bewegungsantriebe verdrängt werden und sie sich mürrisch oder eingeschüchtert zeigen. Dies ist natürlich ein extremes Beispiel für einen Konflikt zwischen den Energiequalitäten des Lehrers und denen der Klasse. In einem anderen Fall wird möglicherweise ein Lehrer mit leichten, zaudernden und vorsichtigen Bewegungen schnell von der Klasse als seiner selbst und seiner Sache nicht sicher eingestuft. Kinder haben ein natürliches Wahrnehmungsvermögen für die Qualität von Antriebskräften und reagieren sehr schnell auf diese sichtbaren äußeren Anzeichen für die innere Verfassung ihres Lehrers. Ein Lehrer kann lernen, seine Energiequalitäten so ausgewogen zu gebrauchen, daß sie den Bedürfnissen der Klasse angemessen sind; er wird Festigkeit und stark kontrollierte Bewegungen mit gebundenem Fluß nur wenn nötig hervorkehren, damit die Kinder frei und ohne Scheu ihre eigenen Energiequalitäten entfalten können und so eine größere Vielfalt von Bewegungsantrieben erfahren. Wir sehen also, daß das systematische Studium des Bewegungsantriebs nicht nur für einen Lehrer von Belang sein sollte, der Tanz, Turnen, Sport oder Gymnastik unterrichtet – es ist ebenso wichtig für einen Lehrer der wissenschaftlichen Fächer. (...) Wenn wir erkennen, daß Bewegung das Wesen allen Lebens ist und

daß jede Form von Ausdruck – sei es Sprechen, Schreiben, Singen, Malen oder Tanzen – die Bewegung als einen ‚Vermittler‘ benutzt, dann müssen wir einsehen, wie wichtig es ist, die Bewegung als Ausdruck der in uns lebendigen Energie zu verstehen.“ (Laban 1984, 115-116)

Laban entwickelt hier Ansätze einer schülerzentrierten und leiborientierten Bewegungserziehung, welche die Körpererfahrung im Erleben des Bewegungsflusses und des Bewegungsausdrucks in den Vordergrund stellt. Das Verständnis für die in den menschlichen Antriebsaktionen zur Geltung kommenden Emotionen und geistigen „Energiequalitäten“ dient in diesem Zusammenhang aber nicht in erster Linie dazu, über das „Bewegungsverstehen“ körperliche und intellektuelle Fähigkeiten und Fertigkeiten leistungs- und erlebnisorientiert zu erwerben und zu vervollkommen oder Motivations- und Interaktionsprobleme zu umgehen, sondern zunächst besonderes Gewicht auf die Förderung der individuellen Harmonie und das persönliche Wachstum zu legen.

„Beobachten wir ein Kind, so sehen wir, wie seine Bewegungen von einer Antriebsaktion zur anderen wechseln, manchmal allmählich und harmonisch, manchmal abrupt und ohne ersichtliche Beziehung zur vorhergegangenen Bewegung. Diese Wechsel oder Veränderungen sind wichtig, da sie das Vorhandensein oder Fehlen des Flusses beim Übergang von einer Aktion oder seelischen Verfassung zur nächsten anzeigen. Ein harmonischer Übergang wäre von einer pressenden zu einer gleitenden Bewegung, da die innere Einstellung zu Zeit (im Original kursiv) und Raum (im Original kursiv) in beiden Aktionen gleichbleibt und sich nur die Einstellung zur Schwerkraft (im Original kursiv) verändert. Der Wechsel von Drücken (im Original kursiv) zu Flattern (im Original kursiv) bewirkt eine veränderte Einstellung zu allen drei Bewegungsfaktoren und kann nicht ohne Übergang vollzogen werden. Ein abrupter Wechsel von einer Antriebsaktion zu ihrem völligen Gegensatz deutet auf eine Unstimmigkeit in der geistigen, seelischen und körperlichen Verfassung des Kindes. Erkennt man diese Unstimmigkeit aber, dann kann man das Kind dahin führen, daß es lernt, harmonische Übergänge zwischen den einzelnen Aktionen zu gebrauchen. (...) In der künftigen Ausbildung von Pädagogen sollte sichergestellt sein, daß die Studenten für ihr Leben und ihren Beruf so vorbereitet werden, daß sie nicht allein nach intellektuellen Leistungen oder körperlichen Fertigkeiten streben. Vielmehr sollten sie die verschiedenartigen menschlichen Bewegungsantriebe wahrnehmen lernen, die der gemeinsame Nenner aller geistigen und körperlichen Aktivität sind, und sie für die Entwicklung ihrer Persönlichkeit in ein integriertes Ganzes nutzbar machen.“ (Laban 1984, 117-118)

Labans neue Tanztechnik, der „Freie Tanz“, zielt hier über die unbewussten Formen des kindlichen „Sich-Ausdrückens“, der spontanen Ausdrucksfähigkeit und des Bewegungsflusses auf die Förderung und Differenzierung der individuellen Ausdruckskraft (Vgl. Laban 1984, 23-24). Die Grundsätze der Labanschen Bewegungslehre, Bewegungsprinzipien, Bewegungsfaktoren und Bewegungsausdruck, werden über die Differenzierung des Bewegungssinnes, z.B. in der Tanzimprovisation, durch körperlich sinnliche Erfahrungen vermittelt, die eine Einheit von Erleben und Erkennen bilden und kreative körperliche Aktionen mit kritischer Reflexion verbinden.

„Die Entwicklung dieses Bewegungssinns, mit dem wir alle in unterschiedlichem Maße begabt sind, ist von großer Bedeutung. Dazu ist ein bewußtes Wahrnehmen motorischer Empfindungen wie auch jener Empfindungen notwendig, die aus dem Wechselspiel von Bewegungsantrieb und Körper im Raum resultieren. Körperbewegungen, die in ihren Aktions-Rhythmen, Raumformen und in ihrer Ausführung undeutlich sind, vergrößern weder die Sensibilität für Bewegung noch die Fähigkeit, Bewegung schöpferisch zu gestalten. Die Kenntnisse von der Ordnung der oft frei und spontan geschaffenen Bewegungseinheiten und ein Gefühl für ihre Qualitäten müssen vervollkommen werden, damit unsere körperlichen Aktionen spezifisch genug sind, um einen Eindruck in uns zu hinterlassen und uns eine psychophysische Bewegungserfahrung zu vermitteln. (...) Das Problem ist jedoch, wie man eine Reaktion der Sinne stimulieren und die Fähigkeit entwickeln kann, eine wachsende Vielfalt von feinen Empfindungsnuancen zu differenzieren. Hat jemand die Funktion eines Sinnesorgans eingeübt, dann ist er natürlich nicht imstande, dessen Aufnahmefähigkeit zu verfeinern, weil die Grundlage fehlt. Die Tatsache, daß zumeist die anderen Sinne den Mangel kompensieren helfen, zeigt, daß die empfangenen Eindrücke sich aus verschiedenen Sinneswahrnehmungen zusammensetzen. Dies spricht für die Bedeutung einer Erziehung durch Tanz, denn durch den im Mittelpunkt stehenden Bewegungssinn und die Mitwirkung aller anderen Sinne ist die Möglichkeit gegeben, den Zugang zu einem Bewußtsein des eigenen Selbst in einem sozialen und objektiven Umfeld zu erschließen. Das wird jedoch nicht ohne einen

*bewußten Prozeß und ein intellektuelles Erfassen der dabei eine Rolle spielenden Elemente möglich sein. Um unseren Bewegungssinn zu schulen, können wir zum einen aus unserem persönlichen Bewegungsstil jene Bestandteile herausholen, die universelle Gültigkeit besitzen und deshalb elementares Lernmaterial darstellen. Umgekehrt könnten wir uns auch direkt mit fundamentalen Bewegungsvorgängen vertraut machen, indem wir ausgewählte Bewegungseinheiten üben und ihre ganz spezifische Eigenart in uns aufnehmen.“ (Ullmann 1984, 126-128)*³⁶¹

Aus den verschiedenen Möglichkeiten von Kraft-Zeit-Raum-Kombinationen und der Flüssigkeit und Kontinuität von Bewegungsformen entsteht dabei eine Wechselbeziehung zwischen körperlichen Aus- und Eindrucksprozessen und körperlichen Gestaltungen, die sich erkenntnistheoretisch an dem Kreisprozess des Gestaltkreises, der „Einheit von Wahrnehmung, Bewegung und Gestaltung“, anlehnt (Vgl. Loosch/Böger 2001, 87-89).

„Die intellektuelle, physische und emotionale Komponente tänzerischer Bewegung muß in klaren Aktionen des Körpers sichtbar werden und durch diese in sinnvollen Formen im Raum erscheinen. (...) Eine Tanztechnik muß auf dieses Ziel ausgerichtet sein. Deshalb ist es erforderlich, daß die Übungen nicht nur rhythmisch, dynamisch und in der Raumform klar sind, sondern auch mit einem bewußten Wahrnehmen der gesamten Bewegungsgestalt ausgeführt werden. Das wiederum wird sich auf das ‚Denken in Bewegungsbegriffen‘, wie Laban es nannte, auswirken, welches stimuliert werden kann, um Variationen, Entwicklungen, Kontraste wie auch neue Übergänge und Verbindungen zu finden. Auf diese Weise wird nach und nach das persönliche Bewegungsvokabular erweitert, das fundamentale und universelles Bewegungsgeschehen umschließt. Wenn wir ein gewisses Grundvokabular erworben haben und anfangen, in Bewegungsbegriffen zu denken, dann können wir auf die gekonnte Ausführung von Bewegungseinheiten oder aus ihnen gebildeten Sequenzen hinarbeiten. Technische Weiterentwicklung (...) geht Hand in Hand mit einem Verständnis des Bewegungsinhalts. Es ist ein langsamer Prozeß mit vielen Stadien der Reife; in jedem einzelnen Stadium sollte aber eine Einheit von Handeln, Denken und Fühlen erreicht werden.“ (Ullmann 1984, 131-132)

Im Gegensatz zur Betonung des Demonstrierens und Imitierens ist Labans didaktisch methodischer Ansatz hier bestimmt vom Experimentieren und Improvisieren, das stärker ein prozess- als ein produktorientiertes Bewegen und körperliches Handeln betont und erfahrungs- und altersabhängige Bewegungsdifferenzierungen und Bewegungsfreiräume anbietet.

„Aus diesem Grund hat Laban für eine ‚freie‘ Tanztechnik plädiert, eine Technik, die frei von einem in bestimmter Weise festgelegten Tanzstil ist, aber keineswegs chaotisch frei. Es gibt allgemeine Rhythmen und Formelemente, die Teil unserer menschlichen Struktur und Erfahrung sind. Wir versuchen diese in uns zu entdecken und ans Licht zu bringen; indem wir sie uns bewußt machen, können wir unsere schöpferischen Kräfte erweitern. Wir müssen uns mit unserem ganzen Sein dem Material der Bewegung öffnen und herausfinden, wo beim Tanzen unsere Stärken und Schwächen im Umgang mit dem Material liegen. Dies wird uns zu einem besseren Verständnis unserer selbst führen und uns dazu anregen, unser Potential zu entwickeln. (...) Daneben ist es äußerst lohnend, sich mit verschiedenen Tanzstilen vertraut zu machen und auch ein oder zwei von ihnen beherrschen zu lernen. Es gibt historische und ethnische Stile, manche haben gesellschaftliche Funktion, andere dienen religiösen Ritualen. Viele sind von einer Gemeinschaft geschaffen worden, andere von einzelnen Künstlern und Tanzmeistern. Einige Stile gelten als klassisch, andere als volkstümlich.“ (Ullmann 1984, 132-133)

³⁶¹ Die Grundlage bilden die natürlichen Körperfunktionen: „- der in allen neuromuskulären Aktionen vorhandene Wechsel von Spannung und Entspannung, - das Ausdehnen und Zusammenziehen des Brustkorbs bei der Atmung, - der dynamische Charakter des für die aufrechte Körperhaltung erforderlichen Gleichgewichts, - die Gegenbewegung von Armen und Beinen in der Fortbewegung, - die Pendelbewegung der Extremitäten, die in Schulter- und Hüftgelenken ansetzt, - das Federn in Knie- und Fußgelenken, - die Beuge-, Dreh- und Wellenbewegungen der Arme, welche über eine Reihe von Gelenken (Schulter-, Ellbogen-, Hand-, und Fingergelenke) ablaufen, - das Aufrichten des Körpers gegen den Zug der Schwerkraft und sein Niederfallen durch das Eigengewicht, - das labile Gleichgewicht aller physiologischer Funktionen (die natürliche Ökonomie der Energien im menschlichen Organismus), - das Geprägtsein der Bewegungsfunktionen durch die typischen Eigenarten einer Persönlichkeit, - der Einfluß von Umgebung und äußeren Ereignissen auf die Körperbewegungen, - die Möglichkeit, eine große Vielfalt neuer Bewegungsmuster zu bilden, - die Fähigkeit des Menschen, sich anzupassen und zu lernen.“ (Ullmann 1984, 128-129)

Anstelle von festgelegten und genormten Übungen zur Technikschiulung unterbreitet Laban auf der Basis von Alltagsbewegungen ³⁶² Vorschläge zu Grund-Bewegungsthemen, die miteinander kombiniert und variiert werden können. Jedes Bewegungsthemat bildet für sich eine Bewegungsidee, die zur individuellen Entfaltung des Bewegungsgefühls und des Bewegungsverständnisses hinführt und mit zahlreichen Variationsmöglichkeiten einen „Bewegungs-Weg“ anbietet, um auch auf den angemessenen Entwicklungs- und Leistungsstand der Schüler eingehen zu können (Vgl. Laban 1984, 42-43). Laban thematisiert hier sechzehn Grund-Bewegungsthemen, die sich in elementare Grundthemen (1-8) für Kinder unter 11 Jahren und in acht fortgeschrittene Themen (9-16) für Kinder ab 11 Jahren unterteilen lassen (Vgl. Laban 1984, 43).

„1. Themen zum Körperbewußtsein

(...) Dem heranwachsenden Kind kann die Möglichkeit bewußtgemacht werden, daß man Schultern, Ellbogen, Handgelenke, Finger, Hüften, Knie, Fersen, Zehen, Kopf, Brust, Rücken oder jeden anderen Teil des Körpers spielerisch zum Bewegen und Tanzen gebrauchen kann.

2. Themen zum Bewußtsein von Schwerkraft und Zeit

Dem heranwachsenden Kind kann bewußtgemacht werden, daß die Bewegung eines beliebigen Körperteils (...) entweder allmählich oder plötzlich wie auch kräftig oder zart sein kann.

3. Themen zum Raumbewußtsein

Dem heranwachsenden Kind kann der Unterschied zwischen engen und weiten Bewegungen bewußtgemacht werden. Außer dem Bewegen eines beliebigen Körperteils in den Raum hinein oder zur Körpermitte hin ist auch die Wahrnehmung der räumlichen Umgebung, in welcher sich der Körper bewegt, des Fußbodens, der Wände und Decke ein gutes Thema, um ein Gefühl für Raum und Hauptraumrichtungen zu entwickeln.

4. Themen zum Bewußtsein des Flusses von Körpergewicht in Raum und Zeit

Die Kontinuität der Bewegung, die auf gradlinigen wie auch bogigen und gewundenen Wegen in unterschiedlichen Geschwindigkeiten und in verschiedenen geklatschten, gesungenen oder getrommelten Rhythmen entwickelt werden kann, führt vom freien Spiel zu Spielformen. Die Plastizität des Körpers (...) läßt sich in verschiedenen Körperstellungen erleben, in denen der Bewegungsfluß angehalten wurde (...).

5. Themen zur Anpassung an einen oder mehrere Partner

Die einzelne ‚Statue‘ kann ihre Haltung als Antwort auf eine vom Partner dargestellte Statue verändern. (...) Später können die Haltungen zu kurzen Antwortsequenzen ausgebaut werden. Ein Partner bewegt sich und der andere reagiert darauf usw. Kontraste in Geschwindigkeit (...) und Richtung (...) können hinzugefügt werden. Das Wiederholen kurzer ‚Antworten‘ trainiert das Bewegungsgedächtnis des Körpers. (...)

³⁶² Der Tanz wird nach Laban von Bewegungsgewohnheiten, -vorschriften, Erscheinungsformen des Bewegungsein- und -ausdrucks und Rhythmen einer Epoche beeinflusst. „Bei einem Festzug von Handwerk und Industrie, mit dessen Organisation ich von der Stadt Wien betraut wurde, bot sich mir zum erstenmal die Gelegenheit zu erkennen, daß Tanz und Arbeit nicht nur zusammenpassen, sondern dazu bestimmt sind, sich wechselseitig zu bereichern. (...) Meine Idee, die reichhaltigen Traditionen der industriellen Gepflogenheiten und insbesondere der Handwerkslieder und -tänze in den Mittelpunkt des Festzuges zu stellen, bewirkte schnell, daß er als der ‚Tanzfestzug der Industrien‘ bekannt wurde. Er löste ein Welle von Festbegeisterung aus, deren Intensität mich überraschte. (...) Auf einem der vierhundert Wagen des Zuges war eine Schmiede eingerichtet worden. Die alten Methoden der Hufeisenschmiedekunst im elsässischen, schottischen und italienischen Stil wurden dort vorgestellt. Jeder hatte einen speziellen Rhythmus und wurde vom Tanzen der Lehrlinge und Mädchen in ähnlichen Rhythmen begleitet. Ein anderer Wagen der Garten- und Landwirtschaftsgilde zeigte den Ursprung des Wiener Walzers. Er liegt, wie Studenten der Tanzgeschichte vermuten, in der ursprünglichen Technik des Getreidedreschens mit den Füßen. Ein weiterer Wagen stellte den bizarren, alten, professionellen Tänzen mittelalterlicher Krämer die gigantischen Rhythmen moderner Abteilungslager gegenüber. Die Fabriken, die Gegenstände aus Eisen, Glas, Leder und allen möglichen anderen Materialien produzierten, wurden durch Maschinentänze dargestellt. (...) Heute wissen wir, daß primitive Stämme ihre Arbeit mit Liedern und tanzähnlichen Körperhythmen begleiten (...). Bewegungstraining steht am Anfang beinahe jeglicher industrieller Ausbildung und ist, auf neue Art und Weise, die grundlegende Idee von Reformern wie Taylor (im Original kursiv). Bei allen Methoden, die entwickelt wurden, um die industrielle Leistungsfähigkeit zu fördern, widmeten die Reformer dem menschlichen Antriebs (Effort) größte Aufmerksamkeit. (...) Es gibt immer wieder sich wiederholende und offene Tanzformen, so wie es sich wiederholende und offene Arbeitsbewegungen gibt. Auch wenn die meist mechanisch-monotone Arbeit mit Armen und Händen und der Tanz mit Beinen und Füßen ausgeführt wird, bedürfen die Bewegungen in beiden Feldern in der Regel derselben Art des innerlichen Antriebs. Obwohl der Charakter von Tanz gewöhnlich leicht und schnell ist und der der Arbeit eher schwer und langsam und trotz anderer Unterschiede im Gebrauch der Antriebs-elemente, wird bald offensichtlich, daß exakt die gleichen Grundelemente von Antriebs (Effort) bei Arbeit und Tanz gebraucht und miteinander verknüpft werden.“ (Laban 1991, 82-85)

6. Themen zum instrumentellen Gebrauch der Gliedmaßen

Die Hände lassen sich wie ein Instrument gebrauchen, als Zange zum Greifen oder Löffel zum Schöpfen, und die Beine dienen vor allem der Fortbewegung – sie sind Instrumente, mit deren Hilfe der Körper von einem Ort zum anderen bewegt werden kann. Die normalen Funktionen der Gliedmaßen sind die greifenden, schöpfenden und streuenden Bewegungen von Händen und Armen und die schreitenden, laufenden, springenden und drehenden Bewegungen der Beine. Sie können mit sammelnden, schaufelnden und streuenden Gesten der Beine abgewechselt werden, wobei das Gewicht auf verschiedenen Teilen des Körpers balanciert wird. (...)

7. Themen zum Wahrnehmen einzelner Aktionen

Die elementaren Antriebsaktionen (...) lassen sich später in verschiedene Raumrichtungen ausführen. Jede Aktion hat ihre charakteristische Geschwindigkeit. (...) Das Gefühl für rhythmische Akzente wird durch das Wiederholen von kraftvollen Bewegungen geweckt. (...)

8. Themen zu Arbeitsrhythmen

Einfache, ursprüngliche Arbeitsaktionen wecken das Gefühl für die Übergänge zwischen einzelnen Energiequalitäten. So folgt z.B. auf die Hauptaktion beim Sägen, Hacken, Einholen eines Taus, Hämmern, Schrauben, Bügeln, Mähen mit der Sense, Umgraben oder auch Sticken, Nähen, Zerschneiden von verschiedenem Material, Schlagen von Sahne, Zerkleinern usw. eine Entspannungsphase (...). Eine solche Entspannung ist nicht ein bloßes Nachlassen der Energie; sie enthält eine Gruppe von Bewegungselementen, die vorübergehend diejenigen der Hauptaktion auflösen helfen und dadurch die wirkungsvolle Wiederholung dieser Aktion vorbereiten. (...) Obwohl diese Aktionen mit Armen und Händen gemacht werden, muß doch auf die Beteiligung des gesamten Körpers und vor allem auf den Wechsel der Fußstellung (...) besondere Aufmerksamkeit gerichtet werden.

9. Themen zur räumlichen Gestaltung der Bewegung

Das Zeichnen von kleinen oder großen Mustern in die Luft kann man am besten damit anregen, daß zuerst Zahlen oder Buchstaben (...) in alle Richtungen der Bewegungssphäre geschrieben werden. (...) Der Fluß der Bewegungen und die Flexibilität des Körpers werden gesteigert, wenn man sich beim ‚Schreiben‘ auch zu den Seiten und nach hinten wendet. Der Unterschied zwischen eckigen und kurvigen Mustern sollte nun kennengelernt werden, z.B. der Unterschied zwischen einem Dreieck und einem Kreis gleicher Größe, beide in derselben Stellung ausgeführt.

10. Themen zu Kombinationen aus den acht elementaren Antriebsaktionen

Die acht elementaren Antriebsaktionen sind Wringen, Drücken, Gleiten, Schweben, Flattern, Peitschen, Stoßen, Tupfen (im Original kursiv). Jede dieser Aktionen enthält drei der sechs Bewegungselemente: fest, zart, allmählich, plötzlich, direkt, flexibel. (...) Man wird feststellen, daß durch Auswechseln eines einzigen Elements jede der Aktionen in den obengenannten Sequenzen in die nächste Aktion umgewandelt wird. Die Antriebsaktionen dieser Sequenzen sind primär miteinander verwandt. (...)

11. Themen zur Orientierung im Raum

Bewegungssequenzen können mit genauer Orientierung im Raum ausgeführt werden, d.h. jede einzelne Bewegung ist auf einen bestimmten Punkt im Körperumraum gerichtet, und der Übergang von einem Punkt zum nächsten ist harmonisch fließend. Dabei werden bestimmte Raummuster geformt. (...) Alle Raumformen und regulären Muster können in zwei Richtungen ausgeführt werden, d.h., die Reihenfolge ihrer Punkte läßt sich umkehren, wenn man am Endpunkt beginnt und den Weg zum Ausgangspunkt zurückverfolgt.

12. Themen zu Raumformen und Energiequalitäten mit Einsatz verschiedener Körperteile

Jede Raumform oder jedes reguläre Muster kann mit jeder beliebigen Energiequalität ausgeführt werden oder kann jede beliebige Sequenz von Antriebsaktionen enthalten. (...) Es ist schwierig, manche Bewegungen in Richtungen auszuführen, welche für die entsprechenden Körperteile ungewohnt sind, so z.B. mit dem Fuß nach hoch-vor zu drücken oder mit den Handflächen hinter dem Rücken nach tief-zurück. Elementare Antriebsaktionen lassen sich in bestimmten Bereichen um den Körper herum leichter und natürlicher ausführen als in anderen. (...) Wenn manche Antriebsaktionen in bestimmten Richtungen oder auf bestimmten Wegstrecken einer freien Raumform oder eines regulären Musters mit Leichtigkeit ausgeführt werden können, dann wird die Bewegung harmonisch sein. Wenn man aber mit ungeeigneten Energiequalitäten in eine ungünstig gelegene Richtung gelangen will, dann wird der Körper durch groteske Bewegungen in eine verzerrte Stellung gebracht. (...) Erfahrungen mit solchen weniger einfachen Kombinationen von Richtungen, Raumformen und Energiequalitäten sollten nicht (...) ausgeklammert werden (...).

13. Themen zur Elevation

Von allen Körperbewegungen sieht man Hüpfen, Laufsprünge und das Sich-in-die-Luft-Schnellen als die für Tanz typischsten Aktionen an, weil sie oft den Hauptbestandteil eines ganzen Tanzes ausmachen. (...) Während beim gewöhnlichen Gehen jeweils nur ein Bein in eine bestimmte Raumrichtung strebt und das andere durch den Fuß mit dem Boden verbunden bleibt, können in den Elevationsthemen Beine und Füße entweder gemeinsam in eine oder getrennt in verschiedene Richtungen streben. Der Grundgedanke dieser Bewegungsthemen ist deshalb die Bewegungsrichtung der Beine in Verbindung mit entsprechenden Energiequalitäten in der unteren Körperhälfte. (...) Der Bewegungsantrieb, den man im Augenblick vor dem Absprung in den Beinen spürt, ist kraftvoll und elastisch-stoßend, es können aber eine ganze Reihe von Energiequalitäten eingesetzt werden, die zu schlagenden, peitschenden, schwebenden, tupfenden Aktionen der Beine führen und eigentlich auch zu jeder anderen vorstellbaren Aktion. Die obere Körperhälfte bewegt sich entweder relativ mühelos in die Sprungrichtung oder sie vollführt eigene Raumlinien oder -formen. (...)

14. Themen zum Wecken des Gruppengefühls

Eine größere Anzahl Tänzer kann sich ohne feste Gruppenformation wie ein einziger Körper bewegen. Anfangs wird dies am stärksten empfunden im gemeinsamen Aufstreben und Niedersinken oder im gemeinsamen Vorwärtstürzen, um einen Gruppenmittelpunkt herumwirbeln und in ähnlichen Abläufen. Der Kontrast besteht aus den individuellen Bewegungen, die von einer Vielzahl von Tänzern ausgeführt werden. Die einzelnen Tänzer können dieselben Antriebsaktionen benutzen, aber jeder von ihnen bewegt sich dabei in selbstgewählte Richtungen. (...)

15. Themen zu Gruppenformationen

Die einfachsten Gruppenformationen – Reihe und Kreis – können ihre Gestalt verändern, sich ausdehnen und zusammenziehen. (...) Die Bewegungen und Rhythmen, die ein Weiter- und Engerwerden bewirken oder begleiten, sind in ihrer Vielfalt nahezu unbeschränkt. (...) Jede gewünschte Formation kann aus festgelegten, mit verschiedenen Bewegungsantrieben ausgeführten Schritt- und Bewegungsfolgen hervorgehen. Die Gruppen können sich auf unterschiedlichen Ebenen bewegen, manche im Sitzen, manche im Knien und wieder andere im Stand.

16. Themen zum Ausdrucks- oder Stimmungsgehalt einer Bewegung

(...) Der Bewegungsausdruck hängt (...) von mehreren Faktoren ab – Stellung im Raum einschließlich Raumform sowie dynamischem Gehalt einschließlich Energiequalität. (...) Deutliche Stimmungskontraste werden empfunden in den Antriebsselementen: fest oder zart direkt oder flexibel plötzlich oder allmählich gebunden oder frei. Wendet man diese Klassifizierung auf die elementaren Antriebsaktionen an, dann wird man erkennen, daß z.B. Gleiten (im Original kursiv) die Stimmungen von Getragenheit, Leichtigkeit und Direktheit in sich vereinigt oder Stoßen (im Original kursiv) die Stimmungen von Schnelligkeit, Stärke und Direktheit. Die Stimmungen treten jedoch nicht nur gleichzeitig in Zusammensetzungen wie beispielsweise den elementaren Antriebsaktionen auf; in Bewegungssequenzen folgen sie auch aufeinander und lassen eine Art Melodie entstehen, eine satzähnliche Sequenz, deren Gesamtstimmung ein wichtiger Bestandteil der Bewegungserfahrung ist.“ (Laban 1984, 44 -60)

Laban nimmt hier in gewisser Weise Methoden, Inhalte und didaktische Zielsetzungen der „Ästhetischen Erziehung“ und der Tanzerziehung als Teilbereich der „Ästhetischen Erziehung“ vorweg (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 167-168; Vgl. Polzin 2002). Im Unterschied zu Laban verweist die „Ästhetische Erziehung“ aber auch auf die politisch und gesellschaftlich notwendigen Veränderungsprozesse und auf die Humanisierung gesellschaftlicher Verhältnisse in der Auseinandersetzung mit den Mitteln und Medien der Kunst, der Bewegung und des Sports.

*„Dass sich diese (...) beschriebenen, gesellschaftlichen Verhältnisse nicht zum Positiven verändert, sondern weiter in die Richtung einer Erlebnis-, Risiko-, Spaß-, Unterhaltungs- und Mediengesellschaft entwickelt haben, ist in der einschlägigen Literatur hinreichend beschrieben worden. V.HENTIG setzt diesen Erscheinungsformen drei zentrale Zielsetzungen entgegen, die durch ästhetische Erziehungs- (Bildungs-) Prozesse an die Menschen zu vermitteln sind:
- die Fähigkeit, die Wahrnehmung und Gestaltung der eigenen Umwelt zu genießen, zu kritisieren, zu verändern, - das Verständnis der gesellschaftlichen Bedingungen und Wirkungen ästhetischer Phänomene und – die Ich-Stärkung durch Sensibilisierung der Perzeption.“ (Polzin 2002, 134)*

In diesem Zusammenhang weist Polzin am Beispiel des Lehrplans aus Nordrhein-Westfalen ästhetische Bildungsprozesse nach:

„1. Zwei von sechs ‚Pädagogischen Perspektiven auf den Schulsport‘ lauten:

- Wahrnehmungsfähigkeit verbessern, Bewegungserfahrungen erweitern
- Sich körperlich ausdrücken, Bewegungen gestalten

2. Die drei fundamentalen Inhaltsbereiche (...) sind:

- Den Körper wahrnehmen und Bewegungsfähigkeiten ausprägen (...)
- Das Spielen entdecken und Spielräume nutzen (...)
- Wissen erwerben und Sport begreifen (...)

Hinzu kommt (...):

- Gestalten, Tanzen, Darstellen-Gymnastik/Tanz, Bewegungskünste (...)

Ein außerordentlich großer Schritt (...) ist die (...) Verabschiedung von der Leitidee der acht (Schul-)Sportarten (Fußball, Handball, Basketball, Volleyball, Turnen, Leichtathletik, Gymnastik/Tanz, Schwimmen) durch die Formulierung von Bewegungsfeldern und Sportbereichen, in denen sich – verstanden als Spektrum vielfältiger Bewegungshandlungen – die pädagogischen Perspektiven an ausgewählten Inhalten verwirklichen sollen. Die Formulierung der ersten beiden Bereiche folgt dabei konsequent der sportpädagogischen Diskussion der letzten Jahre, indem ihre grundlegende Bedeutung als sportartübergreifende Bewegungsfelder für die Entwicklungsförderung durch Bewegung ebenso hervorgehoben wird wie ihre voraussetzungsbildende Funktion für die Inhaltsbereiche 3 bis 9:

1. Den Körper wahrnehmen und Bewegungsfähigkeiten ausprägen
2. Das Spielen entdecken und Spielräume nutzen

Das ist ein sinnvolles Fundamentum, das aber einer kontinuierlichen Pflege und Weiterentwicklung bedarf. (...) Vielmehr geht es um Bewegungsfelder mit typischen Bewegungsanforderungen, Handlungsstrukturen, Erlebnisgehalten, sozialen Bezügen und Umgebungsbedingungen, welche die vielfältige und umfassende Entwicklungsförderung durch Bewegung, Spiel und Sport betonen und die dann u.a. auch auf Sportbereiche und Sportarten bezogen werden können.

3. Laufen Springen, Werfen –Leichtathletik
4. Bewegen im Wasser- Schwimmen
5. Bewegen an Geräten – Turnen
6. Gestalten, Tanzen, Darstellen – Gymnastik/Tanz, Bewegungskünste
7. Spielen in und mit Regelstrukturen –Sportspiele
8. Gleiten, Fahren, Rollen – Rollsport/Bootsport/Wintersport
9. Ringen und Kämpfen – Zweikampfsport

Unverzichtbar ist der Inhaltsbereich

10. Wissen erwerben und Sport begreifen, bei dem es im Hinblick auf alle Bereiche 1 bis 9 nicht nur um bewegungs- und sportimmanentes Wissen geht, sondern schon in der Primarstufe um eine altersgemäße Reflexion des eigenen Tuns: die Entwicklung des Selbst im Verhältnis zu den Anderen und in der Lebenswelt.“ (Polzin 2002, 136-139)

In dieser Hinsicht berücksichtigen z.B. die Morphologie der Bewegung, die empirisch analytische Sichtweise und die psychomotorischen Steuerungsprozesse die Integration verschiedener Wahrnehmungsebenen des Sich-Bewegens oder die sozialen und ökologischen Rahmenbedingungen der Bewegungen, um verschiedene Sinn- und Bedeutungszusammenhänge nachvollziehen zu können (Vgl. Moegling 2002 b, 471-473). Im Hinblick auf die Begriffe Wahrnehmung, Ausdruck und Bewegungsqualität im Sinne ästhetischer Bildungsprozesse stehen für die Bewegung und den Sport dabei folgende Aspekte im Vordergrund:

- „1. Ausdruck und Qualität einer Bewegung sind abhängig von dem im Sichbewegen Wahrgenommenen. Daher ist das Wahrnehmungsthema als zentral anzusehen.
2. Die menschliche Wahrnehmung ist ganzheitlich zu betrachten, d.h. dass kein ausschnitthaftes bzw. teilspezialisiertes Erklärungsmodell ein Deutungsmonopol beanspruchen darf. (...)
3. Wahrnehmung ist immer in subjektive Konstruktionen einbezogen. Im Wahrnehmen konstruiert der Mensch Welt. Wahrnehmung ist mehr oder minder gerichtet und Ausdruck der Intentionalität des Wahrnehmenden, die vor dem Hintergrund genetischer, lebensgeschichtlicher und lebensweltlicher

Aspekte entstanden ist. Bewegungswirklichkeit erschließt sich in diesem Sinne phänomenal und hat immer eine individuelle Einfärbung, aber auch eine gesellschaftliche Komponente.³⁶³

4. Die Mehrperspektivität im Zugang zum Wahrnehmungsthema im Rahmen einer Integrativen Bewegungslehre bedeutet, dass auch unterschiedliche Zeit- und Raumvorstellungen in die Untersuchungen einfließen müssen. Hierbei ist die Unterscheidung zwischen objektivem/r Raum/Zeit und phänomenalem/r Raum/Zeit wichtig und führt zur bewegungspädagogischen Wertschätzung der bewusst wahrgenommenen Bewegungsgegenwart und des bewegungsexperimentellen Erlebens, das sich hiermit verbinden kann.“ (Moegling 2001 c, 298-299)

Damit verbunden ist die Verschiebung von einem eher substantiellen zu einem relationalen Körper-, Leib- bzw. Menschenbild³⁶⁴ (Vgl. Tamboer 1994), das auch zu veränderten Perspektiven für die Bewegung und den Sport und insbesondere den Schulsport führt. Mit der Verwendung von Metaphern wie „Kerker“, „Uhrwerk“, „Dampfmaschine“ und „Computer“ verweist Tamboer im Hinblick auf das substantielle Körperbild auf den Begriff der Substanz, nach dem der Körper als eine in sich geschlossene Entität zu verstehen ist. In dieser Betrachtungsweise zieht der Körper im Prinzip eine Grenze zwischen Innen und Außen und bildet eine Vermittlungsinstanz zwischen einer psychischen Innenwelt und einer physischen und sozial kulturellen Außenwelt (Vgl. Tamboer 1994, 31).

„Erstens kann es (das substantielle Körperbild, d.V.) sowohl mit einem dualistischen als auch mit einem materialistisch-monistischen Menschenbild verbunden sein. Im ersten Fall wird der Leib als eine Entität aufgefaßt, mit deren Hilfe die Verbindung zwischen der 'psychischen Innenwelt' und der 'Außenwelt' (der Leib hat dann eine instrumentelle Funktion) hergestellt wird. Im zweiten Fall sind '(substantieller) Körper' und 'Mensch' synonyme Begriffe geworden, und es kann von einer 'instrumentellen Funktion' nur dann gesprochen werden, wenn – wie im klassischen Behaviorismus – die 'auslösenden Faktoren' (stimuli) zuerst in der 'Außenwelt' lokalisiert werden. Zweitens kann man sich fragen, ob das substantielle Körperbild 'atomistisch' oder besser 'holistisch' interpretiert werden muß. Es ist in jedem Fall nicht als holistisch in dem Sinn anzusehen, als es seine Grundlage in der Trennung zwischen Mensch und Welt findet. Das kann jedoch nicht verhindern, daß im (im Original kursiv) Rahmen des substantiellen Körperbildes doch wieder sowohl eine holistische als auch eine atomistische Annäherung möglich ist. So wollen zum Beispiel einige Posen eines Bodybuilders wohl sicherlich den (substantiellen) Körper 'im ganzen' zeigen, während andere gerade bestimmte Teile (zum Beispiel die Waden oder die Schultern) akzentuieren wollen. (...) Dazu ist es wichtig, zuerst darauf hinzuweisen, daß das substantielle Körperbild (...) eine gewisse Verwandtschaft hat mit dem, was von existentiell-phänomenologischen Denkern wie MARCEL, SARTRE und MERLEAU-PONTY als Leib-Objekt (im Original kursiv) bezeichnet wird. (...) Zuerst, so wird von ihnen mit Nachdruck betont, 'sind' wir unser Leib – anstelle, daß wir ihn 'haben' -, d.h., daß wir schon auf vorbewußter Ebene (MERLEAU-PONTY), intentional handelnd befaßt sind mit einer für uns bedeutungsvollen Welt. Als Leib-Subjekt (im Original kursiv) erfahren wir eine Beziehung mit unserer Welt, die im Tun Gestalt gewinnt. Und während dieses Tuns haben wir kein Bewußtsein vom Leib als Objekt, der unproblematisch überschritten wird. Daß wir unseren Leib auch 'haben' können und wie ein Ding erfahren können, ist ein zwar möglicher, aber

³⁶³ „Die holländischen Bewegungspädagogen (...) aber auch in letzter Zeit vermehrt deutsche Bewegungswissenschaftler (...) verweisen auf eine Zugangsweise zur menschlichen Bewegung, wie sie sich auch tatsächlich aus dem Bewegungsgeschehen heraus ergibt: Der sich bewegende Mensch befindet sich in Kommunikation mit der Welt, er spricht mit der Welt in der Bewegung und erhält Antworten auf seine Bewegungsimpulse. Hier liegt aus der Sicht dieser Bewegungswissenschaftler nicht das Paradigma der Getrenntheit zugrunde, sondern ein ganzheitlicher Verstehensansatz, ein symbiotisches Wahrnehmen, das den Menschen in der Einheit und der Interaktion mit der Welt sieht. TREBELS (...) fasst die Voraussetzungen der dialogischen Sichtweise knapp zusammen: 1. Es muss Bezug auf das Subjekt der Bewegung genommen werden. 2. Es muss die konkrete Situation erläutert werden, in welche die Bewegung eingebettet ist. 3. Es muss der Bedeutungszusammenhang einer Bewegung transparent werden.“ (Moegling 2002 b, 495-496)

³⁶⁴ „Ein zentrales Problem, auf das wir näher eingehen möchten, bildet die Übersetzung des niederländischen Wortes ‚lichaam‘. Ähnlich wie im Englischen (body) und im Französischen (corps) gibt es in der niederländischen Sprache keine Differenzierung, welche es ermöglichen würde, zwischen ‚Körper‘ und ‚Leib‘ zu unterscheiden. Bei der Übersetzung des Wortes ‚lichaam‘ stellt sich daher zwingend die Frage, ob kontextbezogen die Begriffe ‚Körper‘ oder ‚Leib‘ angemessen sind. (...) Im Kontext der beim Autor dominanten phänomenologischen Orientierung schien uns die Differenzierung von Leib und Körper gerade in diesem Zusammenhang relevant. Die Rede vom Körper ist nach unserer Einschätzung vor allem dann sinnvoll, wenn damit – analog zur von MERLEAU-PONTY herausgearbeiteten ‚sekundären Entwicklung‘ – auf dem Hintergrund der Subjekt-Objekt-Dichotomie der objektiviert Leib, eben der Körper als reines Objekt, gemeint ist. Unser Plädoyer für ein (wünschenswertes) Insistieren auf der Formulierung ‚Leibbild‘ – auch als ‚substantielles Leibbild‘ bzw. ‚relationales Leibbild‘ – begreift sich als ein Fingerzeig auf eine anthropologische Position, der zufolge auch der Körper als menschlicher Körper in der leiblichen Situiertheit, der leiblichen Existenz menschlichen Lebens und Handelns, ontologisch grundgelegt ist.“ (Tamboer 1994, 5-6)

nichtsdestoweniger sekundärer (im Original kursiv) Erfahrungsmodus, der sich erst dann aufdrängt, sobald das Handeln problematisch wird (...).“ (Tamboer 1994, 32-35)

Im Gegensatz dazu hebt das relationale Körperbild die unlösbare Verbindung von Mensch und Welt hervor. Mit den Begriffen „Bezogenheit zur Welt“ und „Intentionalität“ wird hier der leibliche Zustand des Menschen charakterisiert, der verschiedene Bedeutungsrelationen zur Welt eröffnet. „Dialog“ und „Netzwerk“ sind daher entsprechende Metaphern für die Verwirklichung dieser Bedeutungsrelationen (Vgl. Tamboer 1994, 36-38). Tamboer betont hier außerdem, dass beide Pole der Körperbilder nicht isoliert nebeneinander stehen bleiben, sondern sich durch eine „Einheit in Verschiedenheit“ ergänzen.

„Gerade dann scheinen sie einander doch immer wieder hervorzurufen, wodurch die Beschränktheit von beiden deutlich wird. Beide Körperbilder füllen einander auf und hängen in dem Sinn miteinander zusammen, daß sie in letzter Instanz auf eine zugrunde liegende, relationale Grundstruktur verweisen, die sich in beiden, wenn auch auf verschiedene Weise, entfaltet. Es gibt deshalb auch keinen Grund, von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen 'kausalen Relationen' und 'Bedeutungsrelationen' auszugehen. Was der menschliche Leib 'ist', kann nur in Form von Bildern erkennbar werden. Ihre substantiellen und relationalen Varianten ordnen eine Wirklichkeit, in der sich klare Grenzlinien letztendlich nicht zeigen.“ (Tamboer 1994, 39)

Zusammenfassend führen diese unterschiedlichen Pole der Betrachtung von Bewegungen und Körperaktionen deshalb zu einer differenzierten und kritischen Einordnung und Würdigung von Körper, Bewegung, Spiel und Sport. Diese gewinnen hier ihren Wert nicht allein als Phänomene der Kultur (Vgl. Grupe 1987; Vgl. Grupe 2001) oder aus ihrer gesellschaftlichen Verbreitung und Popularität, sondern durch ihre Beziehung und Thematisierung der Leiblichkeit des Individuums.³⁶⁵ Es stehen somit leiborientierte Handlungs- und Erfahrungsbereiche zur Verfügung, in denen das komplexe Handlungsfeld von Bewegung, Körper, Spiel und Sport mehrperspektivisch erfahren und erforscht werden kann und durch gegenseitige Verständigung und Reflexion für körperliche und sportliche Aktivitäten Sinn- und Wertorientierungen gewonnen werden (Vgl. Polzin 2001, 137).³⁶⁶

³⁶⁵ „Wenn man das menschliche Bewegen als eine Form von Handeln begreift, dann wird die Aufmerksamkeit auf die Weise gelenkt, auf die Bedeutungsrelationen ortsverändernd (im Original kursiv) aktualisiert werden. Die dabei auftretenden Körperbewegungen spielen in dem Sinn eine untergeordnete Rolle, als man das betreffende Handeln daraus nicht herleiten kann, und weiter, weil es scheint, daß ein und dieselbe Bewegungshandlung mit sehr verschiedenen Körperbewegungen einhergehen kann. Diese 'untergeordnete Rolle' ist jedoch nicht geringschätzig gemeint und beinhaltet sicher nicht, daß man diese Körperbewegungen negieren kann. Wie das substantielle und das relationale Körperbild einander auf eine bestimmte Weise ergänzen (...) so gilt das in diesem Fall gleichermaßen. Ich möchte dabei besonders zwei Punkte nennen. Einerseits stellen Körperbewegungen bestimmte Grenzen (im Original kursiv) der Ausführung von Bewegungshandlungen dar (...), andererseits kann man durch eine Bezeichnung bestimmter Körperbewegungen die Art, wie (im Original kursiv) Bewegungshandlungen ausgeführt werden müssen, näher charakterisieren (im Original kursiv) (zum Beispiel einen Spreitzsprung oder einen Hocksprung machen, mit gestreckten oder nicht gestreckten Zehen; von unten oder von oben aufschlagen; Schwimmen als Brustschwimmen oder Kraulen).“ (Tamboer 1994, 49-50)

³⁶⁶ Vergleiche die Ausführungen im nächsten Kapitel.

V. Selbst-Bewegung und leibliche Erfahrung

15. Leibliche Erfahrung als ästhetische Erfahrung

Die Thematisierung der Leiblichkeit und der leiblichen Erfahrung bewegt sich in dieser Hinsicht auf einem im weiteren Sinne anthropologisch-pädagogischen Niveau. Es geht dabei darum, was unter leiblicher Erfahrung verstanden werden kann, da Erfahrung ohne leibliche, sinnliche und ästhetische Aspekte überhaupt nicht möglich ist. Im Bereich der Bewegungserziehung stehen hier Bewegungs- und Körpererfahrungen im Vordergrund, die zum einen leibliche Erfahrungen ermöglichen und zum anderen leibliche Erfahrungsverluste durch verstärkte Aufmerksamkeitslenkungen ausgleichen und kompensieren. Anstatt der leiblichen Erfahrung können nach Thiele deswegen auch die Begriffe der sinnlichen und ästhetischen Erfahrung, der Leib-, Körper – und Bewegungserfahrung verwendet werden. Im Gegensatz zum Begriff der Leiberfahrung, der zu sehr auf den Leib als Gegenstand der Erfahrung bezogen ist, legt Thiele deshalb eher das Gewicht auf eine „leibliche Erfahrung“, die die Perspektive der „Erfahrungswelt“ betont (Vgl. Thiele 1996, 251-254). In Anlehnung an Husserl versteht Thiele unter der leiblichen Erfahrung im Gegensatz zu äußeren, gegenständlichen Erfahrungen sogenannte „Empfindnisse“³⁶⁷, die auf den Leib bezogen sind, einen präreflexiven, vorbewussten Erfahrungsprozess mit einbeziehen und damit einen direkten Bezug zu ästhetischen Wahrnehmungsprozessen nahe legen.

„Relevant für den Anschluß an das Phänomen leiblicher Erfahrung ist dabei ein Ästhetikverständnis, das nicht auf eine 'Theorie der schönen Künste' abzielt, sondern das sich am ursprünglichen Verständnis von 'aisthesis' ausrichtet, d.h. den Feldern der Sinnlichkeit, Leiblichkeit, Wahrnehmung besonders zugeneigt ist. (...) Bedeutsam und ähnlich weitgefaßt stellt sich der Bereich der 'ästhetischen Erfahrung' auch bei DEWEY dar. Die sinnlich-leibliche Dimension spielt gerade in der ästhetischen Erfahrung eine besondere Rolle, wenngleich sie in Form der 'ästhetischen Qualität' in jeder Erfahrung vorkommt. Interessant ist, daß auch DEWEY die sinnlich-leibliche Sphäre nicht als Extrempol von anderen Ebenen menschlichen Zur-Welt-Seins einfach abkoppelt, denn 'was auf der Ebene der Sinnlichkeit sich bereits mitteilt, steht im engsten Bezug zur Gesamtverfassung des Menschen' (...). Zwei Aspekte scheinen mir dabei der besonderen Erwähnung wert. Zum einen die durchgängig nachzuweisende Absicht, die ästhetische Ebene nicht einem simplen Dualismus zu opfern, einem Dualismus, der (...) 'immer nur bis zwei zählen kann' und dem Zwischentöne und Vermischungen daher prinzipiell entgehen müssen. Ästhetische und d.h. immer auch 'leibliche Erfahrung' entpuppt sich als ein Prozeß, für den eine solche Zwischenlage oder Gemengelage von Denken und Spüren, Rationalität und Zuständlichkeit geradezu konstitutiv zu sein scheint. Deshalb (...) ist 'ästhetisches Denken keine contradictio in adiecto, sondern Ausdruck und Beleg einer unabweisbaren Komplexion' (...).“ (Thiele 1996, 258-259)

Aus dieser Perspektive liegt die Bedeutung der Thematisierung ästhetischer Erfahrungsbereiche weder allein in ihrem rationalen Verstehen noch in einem bloßen Spüren oder Erleben im Hier und Jetzt ohne individuelle Reflexion, sondern in der exemplarischen Bedeutung individueller und gemeinsamer Erfahrungsinhalte, deren ästhetische Vergegenwärtigungen eine Selbst- und Welt-Erfahrung maßgeblich mitbestimmen. Ästhetische Erfahrungen sind demnach auf die eigenen Wahrnehmungsprozesse gerichtet, auf das eigene leibliche Erfahrungsverhältnis zur Welt, welches letztendlich selbstbezogene Erfahrungen thematisiert und somit den Erwerb von Kompetenzen im Umgang mit einer Umwelt fördert.

³⁶⁷ „Dabei ist von zentraler Bedeutung, daß das Verhältnis zur eigenen Körperlichkeit und Leiblichkeit schon beim gesunden Menschen interindividuell und intraindividuell außerordentlich verschieden aussehen kann. Dies in Abhängigkeit von der jeweiligen Situation. Sowohl ontogenetisch als auch phylogenetisch sowie in seiner sozio-kulturell verfolgbaren Geschichte unterliegt das Verhältnis zum eigenen Leib beim Menschen einem ständigen Wandel' (...). 'Leibliche Erfahrung' ist so immer auch die Konsequenz aus einer individuellen Geschichte der eigenen Leiblichkeit und der Kulturgeschichte des Leibes, 'mit der Leiblichkeit ist immer die Geschichtlichkeit gegeben' (...). Der Wandlungsprozeß der 'leiblichen Erfahrung' ist also offenbar von vielen Faktoren abhängig und durchaus nicht allein biologischer Natur. Auch die je eigene 'Somatographie' führt zu Wandlungsprozessen, deren Spielräume nur schwer auszumessen und anzugeben sind.“ (Thiele 1996, 256-257)

„Die ‚Aktualität des Ästhetischen‘, die ihre eigentliche Begründung erst vor der faktisch nicht zu bestreitenden, zunehmenden Ästhetisierung vieler Lebensbereiche findet, bietet gute Anschlußmöglichkeiten für das Phänomen der ‚leiblichen Erfahrung‘. Folgt man der festzustellenden Annäherung, vielleicht auch Wiederannäherung der Grundkategorien von Aisthesis - Leiblichkeit – Sinnlichkeit – Erfahrung, dann erscheint die Etikettierung bei Abklärung des verwendeten Selbstverständnisses nicht als das primäre Problem. Eine systematische Heimat könnten Überlegungen zu diesen Themenkreisen innerhalb der Pädagogik in der wiederaufgenommenen Debatte um die ästhetische Erziehung oder ästhetische Bildung finden. Beharrt eine derartige ästhetische Bildung nicht auf der engen Anbindung an die ‚Schönen Künste‘, gewinnt sie die notwendigen Freiräume, um, in der ästhetischen Dimension die Reflexion des Verhältnisses seiner subjektiven Befindlichkeit als Leib-Seele-Wesen zum kulturell oder gesellschaftlich Allgemeinen‘ zu thematisieren (...) Wenn Pädagogik nach wie vor die Aufgabe für sich in Anspruch nimmt, auf veränderte Wirklichkeiten auch vorzubereiten, dann wird eine ästhetische Bildung zu ihren notwendigsten Verpflichtungen. Dies wäre der systematische Ort (im Original kursiv), an dem entsprechend die Möglichkeiten und Grenzen leiblicher Erfahrung zu diskutieren wären.“ (Thiele 1996, 262-263)

Da ein angemessenes Verständnis der aktuell leiblichen Erfahrungen hier nur vor dem Hintergrund von individuellen Vorerfahrungen und Erwartungen möglich ist, sind ästhetische Vermittlungsprozesse und –leistungen sowohl an die präreflexiven Anteile leiblicher Erfahrungen als auch an die zwischenmenschliche Kommunikation und den sprachlichen Austausch geknüpft, die zusammen Erfahrungsspielräume maßgeblich einschränken.

„Wenn die Überlegungen zur leiblichen bzw. ästhetischen Erfahrung im Kern zutreffen, dann bietet die Thematisierung solcher Erfahrungsprozesse durchaus brauchbare Ansatzpunkte für eine pädagogische Einflußnahme. Wenn die Schulung der Erfahrungsfähigkeit zum Anforderungsprofil des modernen Menschen gehört, und wenn leibliche Erfahrungsprozesse für dieses Ziel in besonderer Weise geeignet sind, weil sie die Selbstbezüglichkeit nachhaltig ‚erfahren‘ lassen, dann hätte die Pädagogik hier eine wichtige Aufgabe wahrzunehmen. Inhalte hätten aus dieser Sicht dann eher die Funktion der Ermöglichung leiblicher Erfahrungsprozesse und könnten so flexibler gehandhabt werden. (...) Weil jede Erfahrung ästhetische Anteile besitzt und von ästhetischen Qualitäten durchzogen ist, sind ästhetische ‚Teilerfahrungen‘ immer möglich(im Original kursiv) und besitzen ihren Eigenwert unabhängig vom Idealfall der ästhetischen Erfüllung. Erfüllung ist in diesem Sinne eher mit dem Glück zu vergleichen und damit für pädagogische Prozesse nicht verfügbar. Es gilt also für die Pädagogik, sich mit den Möglichkeiten und Notwendigkeiten des alltäglich Machbaren anzufreunden. Ganz gleich auf welchem Niveau man ästhetische oder ‚leibliche Erfahrungen‘ auch ansiedeln mag, ein Zug dieser Erfahrungsmodalität bleibt als *conditio sine qua non* unhintergebar: Sie ‚ist nur im Vollzug anwesend, kann nicht als Produkt oder Ergebnis daraus abgezogen oder beliebig wiederholt werden‘ (...). Wo ein leiblicher Erfahrung ausgerichtet pädagogischer Zugriff sich seiner prinzipiellen Grenzen bewußt bleibt, dort erwachsen ihm auch Chancen, die gerade mit Blick auf die aktuellen Erfordernisse nicht (...) vergeben werden sollten.“ (Thiele 1996, 264-265) ³⁶⁸

15.1. Die ästhetische Dimension als Bildungsmotiv der Bewegungen

Im Zusammenhang mit sportlichen Bewegungshandlungen wird der Ästhetikbegriff oftmals auf der Grundlage von äußeren Beobachtungskriterien wie Rhythmus, Harmonie, Eleganz und Schönheit gebraucht. Hierzu zählen insbesondere die Sportarten

³⁶⁸ Für die Sportpädagogik bieten sich daher nach Thiele besonders die Konzeptionen der Körper- und Bewegungserfahrungen (Funke-Wieneke/Trebels) und die Leitidee der Handlungsfähigkeit im Sport (Kurz) an. „Gerade auf diesem Feld sind in den letzten Jahren viele Prozesse in Gang gesetzt worden, an denen auch ein relativiertes Erfahrungsverständnis nicht achtlos vorbeigehen sollte. Die Vorschläge von FUNKE, TREBELS u.a. haben besonders auf dieser Ebene ihre nicht wegzudiskutierenden Stärken und innovative Kraft. (...) Ein zweiter Weg, der mittlerweile wohl durchaus schon den Status einer befestigten Straße für sich in Anspruch nehmen kann, wird durch den von D. KURZ entwickelten Ansatz einer ‚pragmatischen Fachdidaktik‘ für den Schulsport markiert. Da steht an erster Stelle der Begriff des ‚Pragmatischen‘ (im Original kursiv), der Aufmerksamkeit erzeugt. (...) Eine sich selbst als ‚pragmatisch‘ definierende Sportpädagogik könnte also auf eine explizite Orientierung an Erfahrung hindeuten. Untermauert wir diese vorläufige Einschätzung durch zwei andere Kernbegriffe der pragmatischen Sportdidaktik: Handlungsfähigkeit und Mehrperspektivität (im Original kursiv). (...) Erfahrungsorientierung erfordert Mehrperspektivität und soll zur Handlungsfähigkeit führen (...). Last not least läßt sich zudem unter den sechs von KURZ ausgemachten Sinnrichtungen des Sports(im Original kursiv) eine ausfindig machen, die explizite Nähe zum Erfahrungsphänomen aufweist und die er ursprünglich als ‚Eindruck, Exploration, Sensation (...)‘ gefaßt (...) hat (...).“ (Thiele 1996, 276-278) Zu einer Kritik dieser Positionen vergleiche Thiele 1996, 90-123.

(z.B. Kunstturnen, Eiskunstlauf), bei denen nicht nur das Ergebnis, sondern auch die Art der Ausführung und die Optimierung von Bewegungshandlungen unter Beachtung bestimmter Rahmenbedingungen (Geräte, Eis usw.) und Regeln (standardisierte Bewegungsfolgen) besonderer Aufmerksamkeit unterliegen. Problematisch wird die Frage nach der Ästhetik im Sport und im Sich-Bewegen aber dann, wenn Sport außerdem bspw. als die „achte Kunst“ (Lenk) beschrieben wird und in der Relation von Sport-Bewegung-Kunst relevante ästhetische Bewegungsaspekte nicht nur nach klassischen (äußeren) Ausdrucksformen der Bewegungen beurteilt, sondern die Bewegungen und der Sport als Handlungsmöglichkeiten zur „Aneignung von Welt“ eingeschätzt werden.

Wenn dann auch die Dramatik eines Handlungsverlaufs oder eines Bewegungsereignisses als ästhetisch bezeichnet und der Ästhetikbegriff auch für die Bewegungs- und Sporthandlungen benutzt wird, die ihren Sinn in sich selbst tragen und keinen direkten produktiven Zweck verfolgen, dann verändert sich eine Definitionsperspektive dahingehend, dass die Wahrnehmung und die Erkenntnis von Ausschnitten der Welt über die Bewegung und den Sport von Bedeutung sind.³⁶⁹ Der Ästhetikbegriff kann demnach in dreifacher Weise auf Bewegungshandlungen angewendet werden. Zum einen in Bezug auf den Rhythmus oder die Harmonie einer Bewegung, zum anderen auf die inhaltliche Struktur wie Spannung und Dramatik einer Handlung und zum Dritten auf die Intention, aus der heraus das Individuum eine Ich-Welt-Beziehung in der Bewegungshandlung entwickelt. Das ästhetische Moment entsteht hier insgesamt aus der Besonderheit, die Bewegungs- und Sporthandlungen gegenüber Alltagshandlungen zuerkannt wird (Vgl. Franke 1998, 50).³⁷⁰

³⁶⁹ Der Ästhetikbegriff und der Sport unterliegen damit einer besonderen Betrachtung der Philosophie (Vgl. Caysa 1997).

³⁷⁰ Röthig unterscheidet hier eine kognitiv-logische (ästhetisches Urteil, Kunst, Freiheit), eine perzeptiv-rezeptive (Ästhetik als Maßstab) und eine emotiv-psychologische (Gefühlsästhetik) Interpretation des Ästhetikbegriffs (Vgl. Röthig 1992, 45). Franke differenziert diese Auffassung folgendermaßen: „Für GRUPE (...) ist der Spiel-Sport eine Möglichkeit, durch die Freiwilligkeit, Kreativität und Produktivität vermehrt, die Fülle menschlichen Lebens sichtbar bzw. Distanz zu den Dingen und zur Person selbst geschaffen werden kann. Entsprechend glaubt er, den Sport als eine ‚Teilkultur‘ innerhalb eines erweiterten Kulturbegriffs einordnen zu können, wobei dies jedoch nur auf dem Hintergrund einer idealisierten Spiel-Freiheitsvorstellung und einer Ausgrenzung der Markt- und Medienentwicklung im modernen Sportbetrieb gelingt. Die Frage nach dem Verhältnis von Sport und Kunst beantwortet LENK (...) mit dem Hinweis auf die Differenzierung der Antike in die sieben Schönen(im Original kursiv)Künste und die sieben Freien(im Original kursiv)Künste, indem er postuliert: ‚Verstehen wir unter Kunst (...)die klassischen Freien Künste, so können wir die These vertreten: sportliche und gymnastische Fertigkeiten können nicht als die achte Schöne(im Original kursiv) Kunst, aber fruchtbar als die achte Freie(im Original kursiv)Kunst gedeutet werden (...).‘ Dies sei die ‚gewandelte These gegenüber der herkömmlichen Diskussion um die ästhetische Einordnung von Sport, Leibesübungen und Leibeserziehungen in den Bereich der Künste‘ (...). Anders als LENK zählt FRAYSSINET (...) den Wettkampfsport zu den ‚Schönen Künsten‘. Sein zentraler Begriff ist der des ‚Œuvre‘. Sportliche Handlungen lassen sich für ihn als ‚athletisches Œuvre‘ mit den Begriffen der Ästhetik explizieren, wobei sich insbesondere die Bedeutungsverschiebung unter Berücksichtigung der besonderen Raum-Zeitaspekte eines jeweiligen Œuvres ergibt. Innerhalb eines Stadions wird, ähnlich wie durch einen Bilderrahmen, eine Ausgrenzung aus der Alltagswelt vollzogen und dabei eine mimetische Perspektivenveränderung vorgezeichnet. (...)Der Grundgedanke FRAYSSINETS veranlaßt GEBAUER, FRANKE, SEEL u.a., die Frage der Ästhetik hinsichtlich des Sports neu zu stellen. Beachtet man nicht nur jene Abläufe und Funktionen des Sports, durch die er mit anderen gesellschaftlichen Bereichen, z.B. der Kunst oder Alltagswelt, verknüpft ist, sondern konzentriert sich auf seine Spezifika, dann zeigt sich, daß für die Ästhetikfrage weniger die äußeren Merkmale wie Rhythmus, Harmonie etc. relevant sind, sondern die Besonderheiten, durch die sportliche Handlungen (...) eine sportspezifische Bedeutung erhalten. In diesem Zusammenhang sind die ‚Ausgrenzungen‘ von Raum und Zeit bzw. daraus abgeleitete besondere Handlungsregeln von entscheidender konstitutiver Bedeutung. Das heißt, aus formal-strukturalistischer Sicht werden nicht nur Kunstwerke anders gedeutet, sondern läßt sich auch die sportliche Wirklichkeit(im Original kursiv)anders erfassen. Es wird nicht gefragt, was empfindet, plant, hofft ein Akteur, sondern wie nimmt der Rezipient von sportlichen Handlungen und der Akteur (als sein eigener Zuschauer) die sportliche Wirklichkeit wahr. (...)Ästhetik ist aus dieser Sicht nicht eine äußere (zusätzliche) Beschreibungskategorie einer Handlung, sondern wird im Sinne des (erkenntnistheoretischen) Perspektivenwechsels eine wesentliche Voraussetzung der Re-Konstruktion einer Handlung als sportliche Handlung. FRANKE (...) hat diesen Gedanken aufgenommen und (...)vertieft. (...)Dabei beantwortete er die übergeordnete Frage, ob sportliches Handeln auf Grund seiner gegenstandsspezifischen Ästhetikimplikation auch als Kunst gedeutet werden kann, negativ. (...)Unabhängig davon, ob die ästhetische Bewegungsform (z.B. Eislaufkür) oder die ästhetische Re-Konstruktionsperspektive sportliche Handlungen als ‚ästhetisch‘ kennzeichnen, sie sind immer auf ein funktionales Ziel, den Wettkampfsieg, ausgerichtet und verlieren durch diese eindeutige finale Zwecksetzung eine wesentliche Dimension von Kunst, nämlich ein bestimmter ‚Entwurf von Welt‘ zu sein. (...)Im Gegensatz zu den bisherigen Versuchen, Sport aus dem Blickwinkel der Kunst zu bewerten, versucht GEBAUER (...) das, was meist als Mangel des Sports erscheint, positiv zu deuten, indem er sportliche Handlungen mit der oralen Poesie schriftloser Kulturen vergleicht. Ihr Merkmal ist, daß sie Botschaften austauschen, bei denen der Körper sich unmittelbar mitteilt. (...)Sportliche Handlungen sind gleichsam ein Substrat der Sprache ohne Worte, das im Vorsprachlichen verbleibt, das nicht durch Zeichen definiert ist, sondern immer an die aktuelle Ausführung gebunden ist.“ (Franke 1998, 50-52)

In dieser Hinsicht ist für Grupe die menschliche Freiheit ein wesentlicher Begriff für die Bestimmung des Ästhetischen. Für ihn geht es dabei um die Beherrschung des Leibes und die selbstbestimmte Formgebung der Bewegungen in Bezug auf eine Natürlichkeit, Ungezwungenheit und Zivilisierung. Eine Instrumentalisierung oder Unterdrückung des menschlichen Leibverhältnisses bedeutet hier den Verlust der „Anmut“ und damit den Verlust eines der wesentlichen Kennzeichen im ästhetischen Leibverhältnis. Erst wenn eine Bewegung beherrscht und zur „zweiten Natur“ geworden ist, kann sie als anmutig oder ästhetisch erscheinen.

„Sichtbar wird ein solches Motiv (der Ästhetik, d.V.) in der Lockerheit und Gelöstheit von Haltung und Bewegung, in ihrer Natürlichkeit und Ungezwungenheit, ihrer Geschmeidigkeit und (scheinbaren) Anstrengungslosigkeit, ihrer Unbefangenheit und Anmut, schließlich in der Beherrschtheit und Sicherheit der ganzen Motorik (...). Jedoch lassen sich solche Merkmale der Bewegung nicht allein ästhetisch beschreiben, sondern sie sind (...) immer auch personal und sozial bestimmt. (...) Das Streben nach Vervollkommenheit in Bewegung und Haltung ist durchaus legitim und nicht schon deswegen abzulehnen, weil es Tendenzen der Veräußerlichung zeigen kann. Die ‚Offenheit‘ der Bewegung macht auch ihre ästhetische Entwicklung möglich, führt allerdings dazu, daß gerade dieses (ästhetische) Motiv in besonders hohem Maße subjektiven Gesichtspunkten unterworfen ist. Was Natürlichkeit jeweils bedeutet, hängt weitgehend vom Einzelnen ab, selbst wenn er sich an allgemeinen Leitvorstellungen orientiert, die ja auch wiederum zeitgebunden und historischem Wandel unterworfen sind. Individuelle Gestaltung verbindet sich in der Bewegung mit Stilisierung und kultureller Überformung. (...) Natürlichkeit ist vollständig nur im biologischen, personalen, sozialen, kulturellen und historischen Bezugsrahmen bestimmbar (...). Führt man diesen Gedankengang weiter, so scheinen Lockerheit, Entspanntheit, Gelöstheit und Natürlichkeit als ästhetische Kennzeichen des Leibverhältnisses dort erreicht zu werden, wo Ich, Leib und Situation, Bewegung und Bewegungsabsicht, Gekonntes und Gewolltes übereinstimmen und kein (sichtbarer) forciert Einsatz ihrem Zusammenspiel den Charakter der Ungezwungenheit und Anstrengungslosigkeit nimmt. Eine solche Form ist aber nicht schlechthin zu erreichen, sondern erst im Zusammenhang eigenen Könnens und gegebener und erstrebter Ziele. Vor allem gilt dies für die gekonnte und beherrschte Bewegung, deren Leichtigkeit die Mühe nicht mehr sichtbar werden läßt und die jenen Reichtum an Bewegungsmöglichkeiten vermittelt, der in das gesamte Bewegungsvermögen eines Menschen eingeht, ihnen Festigkeit und Geschmeidigkeit gibt, Sicherheit gegenüber unerwarteten Situationen und Zutrauen in das eigene Können verleiht. Bedürfen Bewegungen dagegen besonderer Anstrengungen, so wird das Leibliche selbst zu einer Situation, über die ‚verfügt‘ werden muß; aber auch sie können, wie große Sportleistungen zeigen (z.B. in Tanz, Turnen, Eislauf), durchaus anmutig und natürlich sein. (...) Wenn das Streben nach leiblich-ästhetischer Vervollkommenheit einem menschlichen Bedürfnis grundlegender Art, vor allem beim jungen Menschen (...), entspricht, so erscheint es als durchaus sinnvoll, daß die Leibeserziehung sich um eine natürliche, entspannte, lockere, ungezwungene Bewegung bemüht. Ein solches Motiv trägt darüber hinaus auch deshalb noch eine gewisse (anthropologische) Notwendigkeit in sich, weil eine ‚zweite‘ bzw. ‚sekundäre Natürlichkeit‘ (Portmann, Buytendijk (im Original kursiv)) zum Wesen des Menschen gehört. Was unsere Haltung und Bewegung sind, sind sie ja nicht von Natur aus. Natürlichkeit, Lockerheit und Sicherheit sind ihnen nicht fest eingeschrieben, so daß sie nur noch freizusetzen sind. Die Prädikate der Ungezwungenheit, des Unverbildetseins, der Ungeziertheit kommen ihnen nicht von vornherein zu, sondern sie bedeuten eine zusätzlich zu erstrebende Sinnerfüllung. An ihrem Gegenstück - Unnatürlichkeit, Unechtheit, Gekünsteltheit, Geziertheit - wird deutlich, warum sie nicht nur vom Standpunkt ästhetischer Normvorstellungen, sondern auch aus pädagogischen Gründen erstrebenswert sind.“ (Grupe 1975, 130-135)

Im ästhetischen Zusammenhang konstituiert die beherrschte und gekonnte Bewegung im Hinblick auf die Bewegungsaufgabe und das Bewegungsziel gleichsam ein ursprüngliches Verhältnis, eine Identität, von Ich und Leib. Im gekonnten Vollzug einer Bewegungshandlung zeigt sich hier eine Einheit und Übereinstimmung von Ich und Leib, in der der Leib in einer konkreten, aufgaben- und zielorientierten Bewegung das Medium der Bewegungsleistung ist.

„Indem unsere Bewegung beherrscht ist - wobei dieses Beherrschen relativ ist in bezug auf bestimmte Aufgaben und Ziele - ist uns unser Leib weitgehend ‚verborgen‘, weil wir auf die diese Aufgaben und Ziele gerichtet sein können; indem mein ‚Ich‘ sie beherrschen kann, ‚verschwindet‘ es auch selbst in der Geschlossenheit des Handlungsablaufs. Die volle Beherrschung des Leibes ermöglicht die volle Hingabe an Aufgaben und Ziele. Ich und Leib erscheinen als ‚Einheit‘, wenngleich diese von Situation zu Situation

aufhebbar bleibt. (...) Die Analysen des motorischen Lernens, der gekonnten Bewegung, des müden und des beherrschten Leibes können nun jedoch nicht dahingehend ausgelegt werden, unser Leib sei so etwas wie das ‚Werkzeug‘ unseres Ichs, das wir beherrschen wie einen Hammer oder ein Instrument. (...) In Wirklichkeit ist mein Leib nicht mein Werkzeug. Er ist es nicht nur deswegen nicht, weil er meine konkrete Wirklichkeit bedeutet und weil auch das, was ich als das Ungekonnte und Noch-nicht-Beherrschte ‚habe‘, nicht eigentlich ichlos ist; er ist es vor allem deswegen nicht, weil wir unseren Leib in der Bewegung nicht in der Form beherrschen und in Anspruch nehmen, wie wir dies mit einem Werkzeug tun. Wenn ich nämlich einen Speer werfen will, dazu meine Arme, meine Beine, meinen ganzen Rumpf mit dem Speer in Bewegung setze, so wird diese meine Gesamtbewegung mit dem Speer nicht von meinem Ich gelenkt (...). Ich ‚begleite‘ diese Bewegung zwar, gehe mit ihr, bin auch auf eine eventuelle Kontrolle oder Korrektur eingestellt; zugleich aber bin ich mit der gekonnten Bewegung ‚identisch‘; wenn ich sie voll beherrsche, so ‚verschwinde‘ ich (fast) ganz in ihr. (...) Das, was als Ich bezeichnet werden kann, ‚erstreckt‘ sich bis in die Bewegung meiner Hand und möglicherweise noch über diese hinaus- wenn das Speerwerfen nicht gerade Schmerzen verursacht oder ich den Bewegungsablauf noch lerne. Es bezieht das Ziel, die Vorwegnahme der angestrebten Bewegungsgestalt, aber auch Bewegungserfahrungen, momentane Motive oder Erwartungen und langfristige Einstellungen mit ein. Bei der gekonnten Wurfbewegung handelt es sich um einen komplexen motorischen Handlungszusammenhang bzw. Handlungskreis, in dem Bewegung, Leib, Ich, Gerät, Gelände und Ziel des Werfens zusammengefügt sind, und in dem die verschiedenen Faktoren einen geschlossenen, wenn nicht gerade durch Kontrolle, bewußte Steuerung und Korrektur unterbrochenen Zusammenhang bilden – F.J.J. Buytendijk (im Original kursiv) spricht von ‚Funktionskreis‘, V. von Weizsäcker (im Original kursiv) von ‚Gestaltkreis‘ (...). Die beherrschte Bewegung ist im Grunde nur definierbar im Zusammenspiel von Wollen und Können, Motiven und Zielen, Aufgaben und Situationen, Welt und Umwelt.“ (Grupe 1975, 80-85)

Die von Grupe in dieser Hinsicht bestimmten Kategorien von Natürlichkeit, Anmut und Ungezwungenheit stehen hier in einer direkten Verbindung zu der klassisch-idealistischen Konzeption der Ästhetik von Schiller. Mit den Begriffen Anmut, Natürlichkeit und Ungezwungenheit wird dann nicht nur das äußere Bild eines Bewegungsablaufs beschrieben, sondern es kommt darin ein kultiviertes und in bestimmter Weise diszipliniertes leibliches In-der-Welt-Sein zum Ausdruck. Als natürlich und anmutig werden demnach Bewegungen bezeichnet, die auf einer gelungenen Übereinstimmung von Vernunft und Sinnlichkeit beruhen (Vgl. Grupe 1975, 131).

„Da jedoch die ‚Natur‘ des Menschen immer schon durch die ‚Idee seiner Menschlichkeit‘ bestimmt ist bzw. seine Bestimmung als Mensch mit denjenigen Bedingungen zusammentritt, unter denen ‚das Schöne sich in der Sinnenwelt erzeugt‘, gehört die Schönheit zwei Welten an. Zur einen gehört sie ‚durch Geburt‘, zur anderen durch ‚Adoption‘. ‚Sie empfängt ihre Existenz in der sinnlichen Natur und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht‘. Die Forderungen der Vernunft verbinden sich mit den Notwendigkeiten der Natur. Diese bringt die Schönheit zum Ausdruck, jene ist für sie verantwortlich. Unter dem Einfluß des Geistes sind es nicht mehr naturhafte Gesetze allein, die sie bestimmen; der Geist entscheidet, welchen ‚Gebrauch‘ er von seinen ‚Werkzeugen‘ macht, d.h. er bestimmt über denjenigen Teil der Schönheit, welcher diesem Gebrauch unterliegt. Er tritt in die Aufgabe der Natur ein, indem er sie nach Freiheit regelt. Während die Natur ‚die Schönheit des Baues‘ gibt, gibt die Seele die ‚Schönheit des Spiels‘. Anmut wird zur ‚Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freiheit‘. Sie ist die ‚Schönheit derjenigen Erscheinungen‘, die von der ‚Person‘ bestimmt werden, wobei die Anmut als die Schönheit der (willkürlichen) Bewegungen sich auf die Dauer in Haltung und Gestalt verfestigen kann. (...) F.J.J. Buytendijk (im Original kursiv) hat diesen Gedankengang Schillers (im Original kursiv) aufgenommen (...). Er betont vor allem, daß der Mensch durch seine Freiheit (im Original kursiv) fähig ist, ‚der Natur seiner Leiblichkeit, wenigstens sofern er diese in der Bewegung beherrscht, selbst Form zu geben‘. Diese Form ist dann anmutig, wenn ‚Geist, Wille, und Neigung die Natur beherrschen, ohne sie zu vergewaltigen‘. Anmut ist dabei kein rein ‚ästhetisches Phänomen‘, sondern eine ‚persönliche Ausdrucksform‘. (...) Dabei bleibt Anmut stets innerhalb ‚dieser thematischen Grenzen, und ihre Schöpfungen bleiben daher Spiel‘. Im ‚Medium der Leiblichkeit‘ ist ‚die größte Freiheit die spielerische‘; aber mehr als ‚innerhalb der Möglichkeiten der Natur liegt‘, kann der Mensch nicht hervorbringen. Jedoch innerhalb des gegebenen Rahmens offenbart sich eine große Zahl von Variationen, ‚die sich, ohne bedacht oder gemacht zu sein, in Einfachheit als prägnantester Ausdruck der eigenen Natürlichkeit des Organischen entfalten‘. Anmut ist im Grunde die ‚äußerste Betonung‘ dieser Natürlichkeit, die ‚höchst erreichbare Vergeistigung des Lebens‘. Sie setzt die ‚unvorhergesehenen Möglichkeiten‘ der Natur frei, läßt das ‚Unerwartete, Unberechenbare zur Wirklichkeit‘ werden; die Natur ‚übertrifft‘ sich gleichsam selbst, ‚indem der Leib tut, wozu eigentlich nur der Geist fähig wäre‘.“ (Grupe 1975 132-133)

In Verbindung mit den menschlichen Bewegungshandlungen bezeichnet das Ästhetische hier also ein besonderes Verhältnis des Subjekts zu seiner Leiblichkeit, das von außen in den Bewegungen beobachtet werden kann. Die anmutigen Bewegungen sind daher Ausdruck und Entsprechung einer gelungenen Kultivierung der leiblichen Natur des Menschen. Diese besondere Erlebens- und Ausdrucksqualität kann sich in Bewegungshandlungen insbesondere dann entfalten, wenn die Gestaltung von Bewegungen und Haltungen als ein ästhetisches Bildungsziel angestrebt wird.

„Freilich kann (und soll) die Leibeserziehung ‚ästhetische‘ Ziele nicht unmittelbar anstreben. Aber sie vermag durch gymnastische Vorbereitung, durch Bewegungsformung und Bewegungsgestaltung, durch den Abbau von Bewegungs- und Haltungsschwächen, durch die Erweiterung der Bewegungsmöglichkeiten und des Bewegungsraums, durch die Beseitigung von Versteifungen und Hemmungen, durch Anregung der Bewegungsphantasie und der Freude an Bewegungsleistungen die Voraussetzungen zu schaffen, auf denen die Bildung der eigenen Haltung und Bewegung als persönliche Leistung aufbauen kann; aber auch dies wiederum ist nicht möglich, ohne zugleich die personale und soziale Struktur ästhetischen Handelns zu berücksichtigen. (...) Ein so umschreibbares Motiv der Natürlichkeit unterscheidet sich deshalb von jenen in der Leibeserziehung verbreiteten, die von einem Natürlichkeitsbegriff ausgehen, der unabhängig vom ‚Geist‘ und vielleicht sogar gegen ihn gerichtet ist, weil sie ihn als ‚Feind‘ des Leibes und als Einbruch in den Fluß des Lebens ansehen (...). Der Unterschied liegt vor allem darin, daß Natürlichkeit eben nicht unabhängig von Bewußtsein, Reflexion, ‚Geist‘ gewonnen werden kann. Ohne diese ist sie aufgrund der besonderen Natur des Leibverhältnisses gar nicht realisierbar. (...) Deshalb sind die Bildungsmotive der Leibeserziehung ebenso vor einer falschen ‚Ästhetisierung‘ und einseitigen Harmonisierung wie vor ihrer Isolierung zu bewahren. Jedoch ist es etwas anderes, wenn man betont, daß es notwendig ist, in der Erziehung Gelegenheiten und Voraussetzungen zu schaffen, die geeignet sind, bestimmte Sinnerfahrungen ästhetischer Art zu vermitteln und damit die Verwirklichung des ästhetischen Motivs möglich machen.“ (Grupe 1975, 135-136)

In Anlehnung an Schillers Ausführungen zum ästhetischen Spiel verweist Funke in diesem Zusammenhang auf eine „Bewegungskunst als ästhetische Erfahrung“, die sich aus den verbindlichen, festgelegten leiblichen Weltzusammenhängen herauslöst und „freierte“, unspezialisierte und spontane Möglichkeiten der Bewegungshandlungen eröffnet. Gerade die nicht zweckgerichteten und freiwilligen Bewegungshandlungen werden damit zum Zeichen für eine Unbestimmtheit des menschlichen Leibverhältnisses gegenüber einem situativen Zwang. In den „unrationalen“ und „unvernünftigen“ Bewegungshandlungen kommt dann den Bewegungen eine Bedeutung zu, die ihnen von Natur aus nicht zufällt und die ihnen insbesondere dort immer wieder neu verliehen werden muss, wo sie als „unsinnig“ erscheinen.

„Aus fachlicher Sicht wird Bewegungskunst doppelt begriffen: 1. als eine Klasse von Übungsgebieten, die sich einen jocus aus dem Sich-Bewegen machen, jocularisch, also (in volksetymologischer Verwandlung) ‚gauklerisch‘ oder tänzerisch sind. Artistik, Tanz und die oft so genannten kompositorischen Sportarten gehören dazu. Allerdings steht die Frage, ob diese Künste von sich aus, ohne Rücksicht auf die Art ihrer Aneignung und Ausübung wirklich das zur Wirkung kommen lassen, was ihr ästhetischer Gehalt ist: die Erfahrung des Spielens mit der Bewegung. Deshalb wird 2. als Bewegungskunst eine eigentümliche Bewegungserfahrung, eine ästhetische Erfahrung begriffen, die sich darstellt als das Sich-Erheben aus dem Gekonnten, das Überschreiten zweckhaft gebundener Bewegungszusammenhänge hin zur Freiheit des Sich-Bewegens um seiner selbst willen, zur ‚Freiheit der Erscheinung‘ (...). Bewegungskunst wird daher zur ‚Erkundung des Möglichen‘ in spielerischer Weise. Diese ‚Befreiung‘ des Sich-Bewegens, diese erfinderische Überschreitung in Anlehnung an ein Ideal des Schönen ist nun kein Privileg bestimmter Bewegungsgebiete. Es ist ein prinzipielles Thema des Sich-Bewegens. Es kann überall zum Thema werden, wo Menschen sich bewegen. Nur ist die Wahrscheinlichkeit, daß es verwirklicht werden darf, auf bestimmten Gebieten größer als auf anderen. (...) Außer Betracht geblieben ist aber in der fachlichen Aussage bisher die besondere Bedeutung der Wirkung. Unterschiedbildung im Hinblick auf einen ästhetischen Eindruck beim anderen, auf Rührung, Mitbewegung, Atemanhalten z.B., gehören untrennbar zu diesen Künsten dazu. Sie sind nicht reines Spiel für sich, sondern gezeigtes Spielen. (...) Bewegungskunst als ästhetische Erfahrung bindet (...) ‚Unterschied bilden‘ und ‚Wirken‘ in eines zusammen. Sie ist Spielen mit der Bewegung im Hinblick auf Wirkung beim anderen, idealtypisch gesehen auf eine erotische, erheiternde oder furchteinflößende und zugleich lösende Wirkung. Als solche ist sie keine exklusive Bestimmung irgendwelcher Bewegungsge-

biete, sondern eine prinzipiell überall mögliche Interpretation von Bewegungssituationen.“ (Funke 1989, 78-80)³⁷¹

15.2. Die ästhetische Dimension als Sinnrichtung der Bewegungshandlungen

Im Unterschied zu einem anthropologischen Verständnis unternimmt Kurz bezogen auf sportliche Handlungen und Situationen eine pragmatische³⁷² Bestimmung des Ästhetischen. Dabei stehen für ihn die subjektiven Erlebnis- und Ausdrucksqualitäten in sportlichen Handlungszusammenhängen im Vordergrund, die er mit den Dimensionen „Ausdruck, Ästhetik, Gestaltung, Darstellung und Expression“ als Sinnrichtungen sportlichen Handelns und Sinnrichtungen³⁷³ des Sports bezeichnet. Den Zusammenhang von formalen, leistungsbezogenen³⁷⁴ sportlichen Handlungen, die nach Maßgabe allgemein anerkannter Kriterien systematisiert werden, und subjektiv emotionalen

³⁷¹ Funke wendet sich damit gegen eine aus dem Widerspruch zwischen gebundener Bewegung und ästhetischem Spiel entstehende Interpretation von Sport als Kunst, die gerade das ästhetische Moment in den Bewegungen nicht berücksichtigt: „Die rein funktionelle Gebundenheit des Sich-Bewegens, wie sie im Sport vorherrscht, kann nur mit Mühe als ästhetisches Spiel und damit als Bewegungskunst verstanden werden. Die Bewegungen eines Läufers werden erst dadurch zum ästhetischen Ereignis, daß sie zeitverzögert im Film wiederkehren und damit aus ihrem Zweckrahmen herausgelöst werden. Die erfinderische Überschreitung des Gekonnten, das ästhetische Spiel mit der Bewegung kann meist gar nicht stattfinden, wenn die Regeln des Sports beachtet werden sollen. Es ist, um es mit einem Beispiel zu sagen, zwar nicht völlig unvorstellbar, daß ein Fußballer sich ein eigenes Spiel im Spiel bereitet und seine Bewegungen als ästhetisches Ereignis gestaltet. Aber er gerät damit sofort in einen Konflikt zwischen dem sportlichen Sinn der Bewegung im Sportspiel und seinem eigenen, schönheitssuchenden ‚Eigensinn‘. An diesem grundlegenden Widerspruch zwischen funktionell gebundener Bewegung und ästhetischem Spiel liegt es auch, daß Deutungsversuche, die den Sport insgesamt als ‚Kunst‘ oder ‚Spiel‘ begreifen, eher nicht befriedigen. So verstehe ich auch LENK, der sich mit solchen Deutungen (...) auseinandergesetzt hat. Er will zwar auch den Sport als Kunst, als ‚achte Kunst‘ darstellen, aber dies gelingt ihm nach dieser Diskussion nur dadurch, daß er sich dem älteren Verständnis von Kunst als ‚techné‘, als zumtätigem Handlungsgefüge anschließt. Damit scheidet er das ästhetische Moment des freien Spiels gerade aus (...)“ (Funke 1989, 80-81)

³⁷² Für Kurz bildet der Sport, wie er sich aktuell darstellt, den Bezugspunkt für seine sportwissenschaftlichen und sportpädagogischen Überlegungen. In seiner als pragmatisch oder realistisch zu bezeichnenden „Wende zum Sport als einer gesellschaftlichen Gegebenheit“ macht er diese zur normativen Grundlage seiner weiteren Ausführungen. „Zentraler Ausgangspunkt, zugleich aber auch zentrales Problem einer Sportdidaktik ist dabei offensichtlich das Verhältnis zum außerschulischen Sport. An ihm setzen die folgenden Überlegungen an. (...) Für die heutige Praxis des Faches in der Schule ist die enge Bindung an das gesellschaftliche und kulturelle Phänomen Sport als entscheidende Gegebenheit anzusehen, die sich offensichtlich auch gegen andersgerichtete Theorien durchgesetzt hat (...)“ (Kurz 1977, 58) Als anthropologische Kriterien beziehen sich Kategorien wie „Bewegung, Spiel, Leib, Gesundheit, Leistung und Gestaltung“ zwar fundamental auf Aspekte und Sinnrichtungen sportlichen Handelns und analysieren dieses, sie sind aber für eine Förderung der Handlungsfähigkeit im Sport nicht maßgebend. „In dieser Arbeit wird daher davon ausgegangen, daß Kategorien wie Bewegung, Spiel, Leib, Gesundheit, Leistung, Gestaltung für eine didaktische Konzeption des Schulsports vor allem insofern von Bedeutung sind, als sie die Vielfalt der Formen und Sinnbezüge des Sports selbst aufschlüsseln helfen. Erst in zweiter Linie werden sie auch in der Funktion herangezogen, die Grenzen dessen, was wir als Sport begreifen, offen zu halten und vor der Aufnahme eines zu eng und rigide aufgefaßten Sports in die Schule zu warnen. Es wird jedoch eindeutig davon Abstand genommen, eine dieser Kategorien zum zentralen didaktischen Prinzip des Schulsports zu erheben. (...) Die Bedeutung und Anerkennung, die dem Sport in unserer Gesellschaft inzwischen zukommen, lassen diese Art der Rechtfertigung zunehmend als überflüssig erscheinen. Auch für bildungspolitische Argumentationen scheint es zunehmend auszureichen, den Schulsport im Kern daraus zu begründen, daß er einen Ausschnitt gesellschaftlicher Wirklichkeit repräsentiert, dessen Umfang, Komplexität und Ambivalenz es verbieten, daß Schüler ihm unvorbereitet ausgeliefert werden. Schulsport soll also zunächst und vor allem die Fähigkeit der Schüler entwickeln helfen, im Feld des Sports zu handeln. Als didaktische Leitidee wird damit die Förderung einer Handlungsfähigkeit im Sport (im Original kursiv) angenommen (...). Die Entwicklung sportlicher Handlungsfähigkeit wird daher zunächst immer von den Gegebenheiten der Institution Sport ausgehen müssen. Der historische und interkulturelle Vergleich machen jedoch auch offensichtlich, daß die Institutionalisierung des Sports von gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen abhängt und daß daher im Sport- oder in dem, was ihm in einer bestimmten Gesellschaft entspricht- immer nur einige unter prinzipiell unendlich vielen Möglichkeiten aktuell ausgeprägt sind. In diesem Sinn ist Sport als soziale Institution kontingent.“ (Kurz 1977, 60-64)

³⁷³ „Für den Zusammenhang der hier angestellten Überlegungen sind die Versuche von besonderem Interesse, die – auf der Linie der bildungstheoretisch orientierten Didaktik der Leibeserziehung- Motivkomplexe unterschieden wollen, in denen der Sporttreibende selbst den Sinn seines Handelns sehen kann. Für sie soll im folgenden der Begriff ‚Sinnrichtungen‘ (des Sports) verwendet werden. Dieser Begriff soll zugleich andeuten, daß hier nicht die Vielfalt der oft auch zufälligen, peripheren oder nur gelegentlich wirksamen Erwartungen erfaßt werden soll, mit denen einzelne ihr Handeln in Situationen des Sports verbinden können, sondern nur solche, ohne die das Handeln beliebiger Personen in typischen und verbreiteten Situationen des Sports nicht verständlich ist (...).“ (Kurz 1977, 88)

³⁷⁴ „Der besondere Reiz des Sports ist in dieser Hinsicht nun darin zu sehen, daß es in ihm Gütekriterien gibt, die –bezogen auf Bewegungshandlungen und Interaktionen (...) verbreitete, weitgehend sogar internationale Anerkennung finden. Diese Gütekriterien sind (...): 1. ‚Zeitminimierung‘ (im Original kursiv)(...) 2. ‚Treffermaximierung‘ (im Original kursiv)(...) 3. ‚Gestaltoptimierung‘ (im Original kursiv)(...) Drei weitere, hier noch zu nennende Gütekriterien kommen ebenfalls im internationalen Sport, jedoch jeweils nur noch in einzelnen Sportarten vor: 4. ‚Distanzmaximierung‘ (im Original kursiv)(...) 5. ‚Lastmaximierung‘ (im Original kursiv)(...) 6. ‚Positionserzwingung‘ (im Original kursiv)(...) Der Sport stellt ein prinzipiell kontingentes System von Kriterien der Leistungsbeurteilung dar. (...) Legt man diese Beschreibung der Sinnrichtung Leistung zugrunde, so kommt Sport ohne Leistungsorientierung, d.h. ein Sport, in dem Handlungen nicht auf die Bewertung nach solchen Gütekriterien angelegt sind, nur in Ausnahmesituationen vor. Wer in einer Situation des Sports handelt, bezieht sich auf Kriterien, nach denen er seine Handlungen auf einer Güteskala einstufen kann, und muß damit rechnen, daß auch von anderen-Mithandelnden wie Zuschauern- eine solche Interpretation vorgenommen wird.“ (Kurz 1977, 89 -92)

Qualitätsmerkmalen der Bewegungen, sieht Kurz hier in der subjektiven Beurteilung eines Bewegungsgesamtverlaufs, der Bewegungsgestalt oder dessen Optimierung, die in ihrer Bewertung nicht unmittelbar mit einer äußeren Funktionalität in Verbindung gebracht werden müssen.

„Sportliche Handlungen können auch darauf angelegt sein, daß sie denen, die sie sehen, als schön, sensationell, außergewöhnlich, beeindruckend, aussagekräftig, künstlerisch o.ä. erscheinen. Mit solchen Attributen wird eine Vielfalt ineinander übergehender, weitgehend nur subjektiver Beurteilung zugänglicher Merkmale der Bewegung bezeichnet, die nicht notwendig im funktionalen Zusammenhang mit dem äußeren Zwecke stehen, auf den die Bewegung gerichtet sein kann. Daß ein Fallrückzieher im Fußball Applaus erhält, auch wenn er neben das Tor geht und ein Schuß aus der Drehung ebenso erfolgversprechend gewesen wäre, oder ein Innenskienschwung auf der Buckelpiste, in der Ausgleichsschwünge zweckmäßiger wären, deutet auf solche Fälle.“ (Kurz 1977, 94)

Schönheit, Virtuosität und Gestaltoptimierung als Kennzeichen des Ästhetischen bilden für Kurz hier Gütekriterien für sportliche Handlungen (Leistungen) in verschiedenen sportlichen Disziplinen³⁷⁵, für die bestimmte Normen, Idealformen und Bewertungsmaßstäbe entwickelt werden. In Bereichen wie z.B. des Turnens, des Tanzens und des Eiskunstlaufens sind diese Kriterien trotz ihres formalen Charakters dann auch mit den Dimensionen des „Ausdrucks“, der „Gestaltung“ und der „Leistung“ verbunden. Die Virtuosität der Bewegungsbeherrschung ist hier eng mit dem Bewegungsausdruck verwoben. Bewegungen können deshalb selbst sinn- und eindrucksvoll sein und ein Gefühl davon vermitteln, nicht nur im Vollzug der Bewegungen etwas Wesentliches von sich selbst dargestellt und mitgeteilt zu haben, sondern unabhängig von einer Bewertung durch andere eine Vorstellung von einer äußeren Bewegungsgestalt zu gewinnen.³⁷⁶ Mit den Phänomenen des Ästhetischen in sportlichen Bewegungen verbindet Kurz also besonders auch den Aspekt der „Selbst-Mitteilung“, die zum einen den Selbstausdruck umfasst, zum anderen sich aber auch auf eine äußere Betrachtung bezieht, die den Bewegungshandlungen einen Sinn zuordnet, sie systematisch erfasst und kategorisiert. Die Momente der Sinnhaftigkeit und der Bewegungsbedeutung sind in dieser Hinsicht zentrale Gesichtspunkte, mit denen sich das Ästhetische von Bewegungshandlungen bestimmen lässt. Für die Differenzierung der ästhetischen Dimension findet sich bei Kurz aber auch der Hinweis auf die Bewegungsgestaltung und das „Optimieren“ von Bewegungshandlungen.

„ ‚Gestaltung‘ ist dabei jedoch oft enger im Sinn objektivierbarer Kriterien des jeweils als ästhetisch Anerkannten aufgefaßt worden. Damit lag es dann nahe, dieses Ästhetische mit dem zu identifizieren, was

³⁷⁵ Dietrich/ Landau kritisieren diese Überlegungen von Kurz: „KURZ macht sich hier zu einem empfindsamen Grenzwächter des institutionalisierten Sports, dem gegenüber sich der Schulsport funktional zu verhalten habe. Trotz aller Betonung der Vielfalt des Sports, seiner Sinnrichtungen und Elemente orientiert sich KURZ doch an der Geschlossenheit des Sports. Sport wird selbst prinzipiell zu einer pädagogischen Erscheinung, er liefert die pädagogische Orientierung und Sicherheit. Konsequenterweise kritisiert er deshalb die didaktische Konzeption eines offenen Sportunterrichts. Er bemerkt, <<daß (...) der offene Unterricht kaum einmal auf den Sport zuläuft, den die Schüler durch ihre außerschulischen Erfahrungen kennen, sondern meist auf <alternative> Bewegung und Spielarrangements>> (...). Vertreter eines offenen Unterrichtskonzepts werden dies in der Regel als gelungenen pädagogischen Prozeß interpretieren. Für KURZ ist es dagegen eine Abweichung von dem Ziel, im institutionalisierten Sport handlungsfähig zu werden. Der zu erziehende Mensch, Kinder mit ihren Bedürfnissen, ihren eigenen Interpretationen und entwicklungstypischen Eigenheiten werden bei KURZ im Grunde ausgeblendet. Die konsequent vorgetragene Orientierung am Sport bringt den Menschen nur als Sportler in den Blick, das entwicklungsfähige Kind entsprechend als Noch-nicht-Sportler. (...) Grundlage ist die derzeitige Erscheinung des Sports und ihre prinzipiell positive Interpretation als pädagogisch gehaltvoller Gegenstandsbereich. Was derzeit ist, soll sein. Das, was (...) als pädagogischer Aktualismus bezeichnet wurde, findet bei KURZ seine theoretische Grundlegung als gesellschaftlich funktionale Auslegung.“ (Dietrich/Landau 1990, 74-75)

³⁷⁶ Dies rückt das Ästhetische hier in die von Kurz skizzierte Sinnrichtung des „Eindrucks, der Exploration und der Sensation“ (Vgl. Kurz 1977, 95-97). „Eine analytisch hinreichend scharfe Abgrenzung dieser Sinnrichtung von anderen wird durch drei präzisierende Zusätze möglich: 1. Für Sport unter dieser Sinnrichtung ist die Bewertung durch andere nicht notwendig, sondern hat lediglich unterstützende oder bestätigende Funktion. 2. Sport unter dieser Sinnrichtung zu betreiben bedeutet, auf die jeweils gegenwärtigen Reize des Bewegungsvollzugs anzusprechen, nicht auf dessen erwartete oder mögliche Folgen. 3. Der gegenwärtige Reiz des Bewegungsvollzugs kann in den Empfindungen liegen, die ich an meinem Körper selbst mache; häufig sind diese jedoch auch durch Qualitäten der Umwelt bedingt – wie z.B. die von Schwimmern genannte ‚Lust am Wasser‘ (...) oder werden durch sie unterstützt (so wie z.B. der stiebende Pulverschnee das Gefühl der Geschwindigkeit unterstützt). (...) Entscheidend ist also, daß Sport unter dieser Sinnrichtung auf die Aufnahme von Eindrücken abgestellt ist, die in der Regel jederzeit wiederholt werden können: Eindrücke über den eigenen Körper und über die Umwelt (...).“ (Kurz 1977, 96)

in bestimmten Sportarten, die üblicherweise auf diesen Sinn hin ausgerichtet sind (...), die Norm darstellt und damit wiederum zur Grundlage der Leistungsbeurteilung wird. Stellt man in Rechnung, daß diese Art der Auslegung des ‚Ausdrucks‘ als ‚Leistung‘ in sportlichen Situationen zwar geläufig, im nicht-institutionalisierten Sport aber nicht notwendig ist, so wird damit eine zweite Sinnrichtung des Sports erkennbar, für die sich etwa (...) im Jazztanz, aber auch in der Pantomime und Artistik idealtypische Beispiele finden lassen (...).“ (Kurz 1977, 95)

15.3. Die ästhetische Dimension als subjektive Gefühlsqualität

In diesem Zusammenhang betont Röthig in besonderer Weise die „Sinnhaftigkeit“ in Bezug auf die Beschreibung des Ästhetischen als spezifische Qualität der Welterfahrung. Im Gegensatz zu normierten ästhetischen und moralischen Idealen und Vorstellungen über die Schönheit des Körpers und die Harmonie der Bewegungen, die für ihn Ausdruck von sozialen oder individuellen Glücks- und Geltungsbedürfnissen sind und den Gesetzen von erfolgsorientierten Industriezweigen, von Sportartikelherstellern, von Sport-Studios oder von Freizeitunternehmen unterworfen sind, beschreibt er das Ästhetische als „subjektive Gefühlsqualität“, deren ästhetisches Potential sich mit Begriffen wie „Genuss, Hingabe, Begeisterung, Entzückung, Beseelung“ usw. qualitativ charakterisieren lässt (Vgl. Röthig 1990 a, 94). Das dem individuellen Empfinden inhärente, subjektiv Ästhetische ist daher nicht das Ergebnis einer Zuordnung von objektiven Bewegungsmerkmalen wie Harmonie, Dynamik, Rhythmus usw., sondern auf der Grundlage für das freude- und lustvolle Erleben des Körpers und der Bewegung eine dynamische Größe mit ideellen und emotionalen Kategorien, die sich durch die menschliche Fähigkeit zur Imagination und Phantasie und deren Umsetzung in Bewegungshandlungen aktualisiert.

„Zur Merkmalsbeschreibung ästhetischer Phänomene gehört jene gedankliche Figuration, die sich auf die eigentümliche Art des Hervorbringens oder Mitvollziehens ästhetischer Anmutungen oder Wahrnehmungen bezieht. Dabei handelt es sich um jenes energetische Potential, wodurch Menschen in Stande sind, Empfundenes oder Wahrgenommenes gleichsam bildhaft zu übertragen und in Handlungen auszudrücken. Diese bei Schiller, Marcuse (im Original kursiv) u.a. hervorgehobene Kompetenz des aktiven Produzierens von Vorstellungen beruht auf psychisch-intentionalen Energien, die den produktiven Kern einer Handlung aktivieren und eine ästhetische Wirklichkeit im Handeln erzeugen können. Durch die mit subjektiven Bedeutungen aufgefüllte und das Dabeisein an den Dingen und Ereignissen verstärkende Einbildungskraft werden handlungsgestaltende Ideen zustandegebracht, die über die technisch-funktionale Reproduktion der Bewegung hinausgehen und dieser einen vom Subjekt geprägten und hervorgebrachten und dessen Gefühls- und Vorstellungswelt repräsentierenden Sinn verleihen.“ (Röthig 1990 a, 91)

Durch das Potential der Phantasie ergeben sich hier über die Reproduktion von sportlichen Bewegungsabläufen hinaus neue und andere Bedeutungszuteilungen und Spielarten der Bewegungshandlungen, die das Ästhetische in dem intensiven, subjektiven Erleben von gestalteten, sinnhaften Bewegungsvollzügen durchscheinen lassen.

„Handlungen, deren Gerichtetheit nicht allein in der Mittel-/Zweckrelation verbleiben, sondern als ereignisbezogenes Geschehen vom Individuum angenommen werden, erreichen eine wesentlich vertiefere endeetische Qualität, das heißt, eine viel größere Erlebnisbreite, als solche, die der Intentionalität des Soll-/Istwert-Vergleichs unterliegen. Erlebnisumfang und Erlebnistiefe sind zwar noch keine Synonyma für ästhetische Erfahrungen, aber eine wesentliche Voraussetzung dafür. Die Freiheitsgrade der individuellen Gestaltungsmöglichkeiten stecken jenen gefühlsästhetischen Handlungsraum ab, der im Sport mehr als bislang an Bedeutung gewinnen sollte. Der über die Einbildungskraft hergestellte Schein (im Original kursiv) der Handlung, der sich zuweilen zu einem schönen Schein (im Original kursiv) ausbildet und im Genießen der Bewegungshandlung seinen subjektiven Ausdruck findet (Kant (im Original kursiv) u.a. sprechen vom Wohlgefallen), ist als ein genuin ästhetisches Moment zu interpretieren. In vieler Hinsicht erfährt dieser ästhetische Gehalt erst die handlungsbestimmende Wirkung durch die subjektive Gestaltung der Bewegung.“ (Röthig 1990 a, 93)

Als Dimensionen der ästhetischen Erfahrung lassen sich daher besonders die individuelle Strukturierung der Bewegung, der Bezug zum Sinn der Bewegungsgestaltung und deren innere Rationalität und Ordnung, die ereignisbezogene Variabilität und situationsadäquate Modifikation des individuellen Bewegenkönnens und die Entwicklung von Phantasie und Gefühlsgehalten, um die individuelle Ausdrucksfähigkeit zu aktivieren, hervorheben. Neben einer funktionalen technischen Ausrichtung des sportlichen Handelns treten deshalb die subjektiven Bedeutungen, Sinnrichtungen und Erfahrungen im Bewegen in den Vordergrund, deren Verwirklichung eine ästhetische Dimension erst eröffnet (Vgl. Röthig 1992, 45).

„Die spezifische Weise des Dabeiseins des einzelnen hängt weitgehend von seiner Gestaltungsfähigkeit, also von der Interpretation dessen und dem Umgang mit dem ab, was gestaltet werden soll. Je eindeutiger und begrenzter die Fokussierung auf ein Bewegungsziel ist, um so determinierter ist auch die mögliche Bewegungshandlung. Je offener und unspezifischer sie aber ist, um so größer ist die Spanne der Lösungsmöglichkeiten, die schließlich bei völliger Unverbindlichkeit bis zur Beliebigkeit ausufern können. Gestaltungen sind intentionale und (im Original kursiv) gefühlsbeseelte Akte. Diese beiden individuellen Anteile können unterschiedlich verteilt sein. Überwiegt die zielgerichtete Intention, so ist die Reproduktion stärker ausgeprägt und der Charakter der Bewegungshandlung ist eher der einer Interpretation (im Original kursiv). Wird dem Gefühlsbereich im Handeln mehr Raum belassen, so ist zumeist der Weg für eine Improvisation (im Original kursiv) frei. Eine Interpretation im Bewegungshandeln setzt in der Regel ein ausreichendes Repertoire an technischen Möglichkeiten voraus. Im verfügbaren Einsetzen solcher wird eine (vielfach gemeinsame und verbindliche) Zielidee zur Darstellung gebracht. Interpretationen besitzen die Tendenz der Optimierung von Zielaspekten, indem versucht wird, mit Hilfe der Bewegungsroutinen Gestaltungsprozesse zu realisieren. (...) Die Improvisation hingegen wird getragen von der subjektiven Freiheit, ein unbedrängtes Handeln in den Gestaltungsvorgang einbringen zu können. Diesem muß zwar auch, wie oben erwähnt, eine Gestaltungsidee, also eine Intentionalität zugrunde liegen, aber der Handelnde ist dieser nicht ausgesetzt; im Gegenteil: im Verlaufe des Bewegungsvorganges gewinnt dieser an Eigendynamik, in Verbindung mit den situativen Ereignissen entwickelt er sich; neue Such- und Fragerichtungen können entstehen, aus dem Fluß der Bewegungsideen und der erlebnishaften Anteilnahme am Bewegungsablauf bauen sich zunehmend mehr Gestaltungsmomente auf.“ (Röthig 1990 a, 94-95)

Die Besonderheit des Ästhetischen lässt sich hier in Abgrenzung zu anderen Formen von Bewegungen dadurch erfassen, dass es als subjektiv bedeutsames Bewegungshandeln eine spezifische Kategorie der Ver- und Bearbeitung von Welterfahrung darstellt. Die ästhetische Qualität äußert sich hier in der Art, Intensität, Durchdringung und transformatorischen Bearbeitung von subjektiven Erfahrungen, die ihren Ausdruck in einer Bewegungsgestalt finden. Neben formalen Schönheitskriterien und/oder subjektiven Erlebnisqualitäten ist es die objektivierbare Form des gestalteten Bedeutungsgehaltes, die Form einer Darstellung, die Bewegungsvollzüge und Bewegungshandlungen zu ästhetischen Vergegenwärtigungen werden lässt und Menschen dazu befähigt, sich in der Bewegung und im ästhetischen Bewegungshandeln die Welt im Ausdruck anzueignen und dadurch auf sie zu wirken. Rumpf konkretisiert dieses ästhetische Verhalten als Welt- und Selbst-Erfahrung in Anlehnung an Buytendijk:

„Buytendijk (...) schlägt vor, zwischen verschiedenen Aspekten des Leibes zu unterscheiden, zwischen einer >pathischen Leiblichkeit< einerseits und einem >Arbeitsleib<, einem >technischen Aspekt des Leibes< andererseits: >>Im Vollzug des Daseins erfährt der Mensch ja seinen Leib sowohl als ein >Ding< - als ein kompliziert konstruiertes, mehr oder weniger vorstellbares, verfügbares System von Organen und zugleich als das leibliche >Ich<, d.i. der unverstellbare, gelebte Zugang zu der Welt, die er selbst erschließt - sein >welthafter Leib< (...) Lebend in meiner als natürlich angetroffenen Welt erfahre ich aber meinen eigenen Leib als das, woraus Empfindungen, Wahrnehmungen, Stimmungen, Gefühle, Neigungen aufwallen - und durch das bewußtes persönliches Denken und Wollen möglich sind<< (...). Die pathische Leiblichkeit, so Buytendijk, begleitet jedes thematische Bewußtsein. Wie ich mich körperlich fühle, ist bei jeder Tätigkeit mit bestimmter Zielsetzung ebenso >kopräsent wie die gelebte Zeit, die gelebte wahrnehmbar Außenwelt< (...) - und zwar nicht nur in Stimmungen, Körpergefühlen,

Erregtsein, Müdesein; die Umwelt, in der pathischen Leiblichkeit empfangen und widergespiegelt, gewinnt Züge, die ihr die pathische Leiblichkeit aufdrückt. Sie färbt also unsere Welt- und Selbsterfahrung ein, sie gibt beidem eine Physiognomie; sie ist kein neutraler Reiztransporter. Wir empfinden in der Umwelt Freundliches, Feindliches, Neutrales - ebenso Fremdes und Vertrautes, Lähmendes und Faszinierendes, Entsetzliches und Beglückendes. Dieses Empfinden läßt sich verstehen als Ergebnis der Wechselwirkung von Umweltgegebenheiten und pathischer Leiblichkeit. Es ist die kaum zu bestreitende These dieser Anthropologie, daß wir dieser pathisch eingefärbten Welt nie entgehen können, daß wir also in gewissem Sinn unweigerlich dieses Zimmer als freundlich, diesen Himmel als bleiern, jene Zeit als lang, diese Straße als feindlich, dieses Licht als kalt empfinden; und daß alles, was wir in diesem Zimmer, diesem Licht, in jener Zeit, auf dieser Straße tun oder denken, auf eine näher zu bestimmende Weise betroffen ist von deren Qualität, welche ihrerseits von der pathischen Leiblichkeit mitkonstituiert wird.“ (Rumpf 1988, 44-45)

Grundlegend dafür ist das mimetische Vermögen³⁷⁷ des Menschen, Ähnlichkeiten wahrnehmen und herstellen und über die wahrgenommenen und erzeugten Ähnlichkeiten persönliche Bezüge und Betroffenheiten zum Ausdruck bringen und ihnen eine Gestalt geben zu können. In einer ästhetischen Gestaltung kann das Individuum das be-greifen und ver-körpern, was es persönlich be-trifft, und dadurch an den Dingen, Ereignissen und in den Bewegungen einen persönlichen Sinn erfahren (Vgl. Fritsch 1987, 232-235). Fritsch weist in Anlehnung an Spitz darauf hin, dass bereits der Säugling in den ersten Lebensmonaten in der Lage ist, seine Umwelt über Körperhaltung, Gleichgewicht, Spannung, Körperkontakt, Rhythmus, Tonhöhe usw. wahrzunehmen, die insgesamt im Sinne einer „Tiefensensibilität“ als ästhetische Potentiale bezeichnet werden können:

„SPITZ hat diese frühe Empfindungsfähigkeit das 'coenästhetische' Wahrnehmungssystem genannt, das erst im Laufe der kindlichen Entwicklung durch 'diakritische' Wahrnehmungsformen überlagert und verdrängt wird, welche auf Unterscheidung, Abgrenzung, Festmachen einzelner Gegebenheiten und deren gedanklich-sprachlicher Durchdringung aus sind. Das ganzheitlich-coenästhetische Empfinden entspricht einer ganz und gar pathischen Leiblichkeit. Klänge, Rhythmen, Schall etc. werden leiblich gespürt. SPITZ spricht z.B. von 'visceralen' Reaktionen, Reaktionen der Eingeweide, in denen sich wie im Herzschlag und in der Atmung coenästhetische Resonanzen niederschlagen können. (...) Was Erwachsene

³⁷⁷ Die „Mimesis“ wird von Fritsch als ursprünglicher Prozess des Bewegungsnachahmens bezeichnet. Durch diesen eignet sich der Mensch ein Gegenüber (Anderes) durch anverwandeldes Angleichen an und kann es dadurch erkennen. Ein zentraler Begriff zum Verständnis des mimetischen Vermögens ist die Ähnlichkeit (Vgl. μιμήσις, gr.: Nachahmung, Darstellung (Vgl. Gemoll 1959, 506)). Kinder ahmen z.B. häufig das Verhalten anderer Menschen nach, um sich vorstellen zu können, was während dieses Vorgangs geschieht und welche Bedeutung dieses Verhalten für den anderen haben kann. Dieses Verhalten lässt sich dann in einem zweiten Schritt mit dem eigenen vergleichen. Als nachvollziehendes und mit sich selbst zu vergleichendes Wahrnehmen kann das Nachahmen von Bewegungen dazu dienen, die Bedingungen einer Umwelt in Formen und Empfindungen der eigenen Bewegungen zu übertragen. Dadurch ist es möglich, die Umwelt zu verstehen, sie sich anzueignen und zu gestalten. „In einer pathischen Daseinsweise stehen Menschen mit der eigenen wie der sie umgebenden Natur noch leiblich-wirklich in Fühlung. Zu diesem In-Fühlung-Sein gehören zwei komplementäre Seiten: eine wahrnehmend-spürende und eine aktiv-hervorbringende, bzw. eine eindrückliche und eine ausdrückliche Seite. SCHMITZ hat die eindrückliche Seite dargelegt, daß nämlich alles, was den Menschen widerfährt, spürbar ist in dem sympathetisch reagierenden Ensemble von Leibesinsein. Die hervorbringende Seite, das 'ausdrückliche' In-Fühlung-Sein, wie es im tänzerischen Geschehen möglich ist, soll unter dem Begriff der MIMESIS ins Blickfeld rücken. Mimesis bezeichnet die Fähigkeit, sich dem (fremden) Anderen anzugleichen, das Fremde nachzuahmen, es zur Darstellung zu bringen. BENJAMIN (...) hat für seine grundlegende Theorie der Erfahrung (...) das mimetische Vermögen des Menschen als zentral angesehen. Er führt es in einer phylogenetischen Perspektive auf die animalische Mimikry als dessen Urform zurück. Sind die Wurzeln der Mimesis im Naturzustand angstvoller Mimikry zu sehen, die angesichts von Gefahr zur Erhaltung des eigenen Lebens geübt wird, so beinhalten die Formen menschlicher Mimesis, sich durch anverwandeldes Gleichmachen das Gegenüber zu erschließen, es sich anzueignen und so sympathetisch zu erkennen. (...) Als besonderes Beispiel mimetischen Vermögens nennt BENJAMIN den Tanz, dessen 'älteste Funktion'(!) es sei (...) Ähnlichkeiten hervorzubringen, jene Ähnlichkeiten, durch die sich die Menschen ihre Welt sinnvoll und erfahrbar machen. (...) Mimesis ist Nachahmung, ohne 'Imitation' zu sein. Es ist ein sich Anähneln an essentielle Lebenserfahrungen, die man im 'Anderen' widergespiegelt findet und die man sich –transformiert in einer rhythmischen Bewegungsgestalt- aneignet. (...) Ähnlichkeiten in der frühen tänzerischen Mimesis sind daher zusammen zu sehen mit jener pathischen Daseinsweise, in der eine ungebrochene Übereinkunft zwischen Mensch und Natur besteht, eine Daseinsweise, in der die eigene leibliche, wie die äußere göttliche Natur sprechende, ergreifende Mächte darstellen, bei der also menschlicher und natürlicher Sinn eng korrespondieren, sich 'ähnlich' sind. Mensch und Natur in einem Sinnkontinuum zu erfahren, ermöglicht das unmittelbare Zusammengehen menschlichen Ausdrucks mit einer 'Nachahmung' von Natur oder Gegenstandswelt. Dem neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Schema ist dieser bewußtseinsgeschichtliche Kontext verschlossen. Ausdruck ist hier der Innerlichkeit des Subjekts, Darstellung dem Objekt zugerechnet. Tänzerische Mimesis bedeutet hingegen, daß im bedeutungsvollen Anderen, dem man sich ähnlich macht, menschlicher Ausdruck sein eigentliches Medium findet. Subjekt und Objekt sind hier (noch) nicht getrennt (...). Ein Sich-Erkennen-im-Anderen besitzt eine 'reale' Grundlage: die systematische Verknüpfung der expressiven Bewegungen mit den auslösenden Qualitäten der Umgebung. Tänzerische Mimesis ist so Einheit von Ausdruck und Nachahmung, von 'draußen' und 'drinnen', es ist gleichermaßen Aneignung und Erkennen von Welt wie auch Aneignung und Erkennen seiner selbst.“ (Fritsch 1987, -132)

nur noch in Sonderfällen vermögen, zeigt sich bei kleinen Kindern noch deutlich: sie können auf Musik ganzheitlich-direkt reagieren. Im Auf- und Abhüpfen oder Hin- und Herschaukeln nehmen sie einen Rhythmus unmittelbar auf, sind mit dem ganzen Leib Resonanz der Musik. Auch sie 'singen mit dem Körper' in ihrer Weise. Kinder können sich auch ohne Außen-Impuls in jenen Zustand coenästhetischer Durchlässigkeit versetzen, in dem sich Außen und Innen verflüssigt und die Welt tiefsensibel gespürt wird. (...) Im Zusammenhang bedeutungsvoll-affektgeladener coenästhetischer Wahrnehmungen bilden sich auch die frühen diakritischen Wahrnehmungen aus. ERIKSON hat das dabei bedeutsame emotionale Spannungsgefüge gekennzeichnet: das mögliche Glück des Kindes, aufgehoben, angeschaut, geborgen zu sein, ist immer auch bedroht von der Angst vor der Fremdheit, dem Verlassen- und damit Verlorensein. Solche Empfindungen differenzieren sich in ganz konkreten Interaktionsszenen aus. Wie das Kind z.B. von der Mutter im Arm gehalten wird, spielt sich als affektbesetzte 'Erlebnisfigur' ein (...). Sie wird körperlich gespeichert und geht wiederum in die sich ausdifferenzierende Bedürfnisstruktur ein. Nach ERIKSON begleitet die früh erfahrene Ambivalenz zwischen Hoffnung auf Aufgehobensein und Angst vor Ausgestoßensein den Menschen zeitlebens. Sie ist bei den Individuen unterschiedlich ausgeprägt und sie ist in jeder Biographie an spezifische Erlebnisfiguren und Interaktionsformen geknüpft.“ (Fritsch 1987, 236-240)³⁷⁸

Die Fähigkeit, sich Dinge, Ereignisse und Personen durch das eigene nachahmende Tun anzueignen, sich ihrer durch Spiel, Tanz und Bewegung zu vergewissern, beschreibt auch Piaget in seinen Untersuchungen zur kognitiven Entwicklung. In dem annähernden, vergegenwärtigenden Nachahmungsverhalten in „beschreibenden Bewegungen“, das sich von einer aktuellen Handlung löst, um Vorbilder innerlich nachzuahmen, zeigt sich eine „plastische Repräsentation“, der Versuch einer „Einverleibung durch Nachahmung“, durch die ein äußeres Geschehen am Körper und durch seine Gebärden sichtbar wird. In der Mimesis zeigt sich hier aber nicht nur ein vollziehendes Nachahmen, sondern auch eine aktive Präsentation, die Vorstellung und Darstellung eines Wirkungszusammenhangs, der leiblich entwickelt wird. Nachahmungen entstehen in dieser Hinsicht durch die persönliche Betroffenheit des Individuums und tragen daher einen persönlichen Sinn in sich (Vgl. Fritsch 1987, 241-243).

„PIAGET macht zu dieser frühen Nachahmung des Kindes zwei aufschlußreiche Bemerkungen. Er hat beobachtet, daß die Nachahmung von Objekten bei Kindern seltener vorkommt, als Nachahmung von Personen. Als Begründung führt er an: Weil bei Objekten die Handlungen des Gebrauchs vorherrschen (...). D.h. die Objekte sind durch instrumentelle Verwendung auch in der Betrachtung festgelegt. Sie regen nicht mehr zu vorstellend-ausdrückenden Bewegungen an. Ein Gebrauchsobjekt, dessen Zweck klar ist, macht weder neugierig noch betroffen. Ein Wunsch, es sich leiblich anzueignen, kommt so nicht auf. Die von BUYTENDIJK herausgearbeitete grundsätzliche Unterscheidung von zweckgerichteten und expressiven Bewegungen (...) bekommt hier Bestätigung. Dazu gibt es eine weitere aufschlußreiche Bemerkung von PIAGET: ‚Im normalen Leben werden diese beschreibenden Bewegungen von den zweckgerichteten Bewegungen gehemmt, aber bei kleineren Kindern und Künstlern, die weniger das Nützliche im Auge haben als wir, haben sie ihren freien Lauf.‘ (...) Das zeigt, daß auch PIAGET davon ausgeht, daß das angleichende Nachahmen nicht nur eine zu überwindende Vorstufe des begrifflich-abstrakten Denkens darstellt, sondern als eigene Qualität bei denjenigen Erwachsenen in transformierter, kultivierter Form weiter wirksam ist, die sich nicht ausschließlich dem Nützlichen unterstellen – oder, so könnte man weitergehend formulieren, die Betroffenheiten in ihrer Welt noch tiefsensibel spüren, deren coenästhetische Durchlässigkeit noch nicht verschüttet ist. Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Hinweis von H. RUMPF, daß sich wohl auch diejenigen wenigstens Spuren coenästhetischer Resonanz bewahrt haben müssen, die sich von den Produkten der Künstler noch anrühren lassen (...). Wenn man bedenkt, wieviele Menschen engagiert teilhaben an Kunst – zuschauend, reproduzierend, lesend, hörend – ist der Kreis derjenigen wohl größer, die sich noch das Vermögen anschniegender-ausdrückender Sensibilität bewahrt haben.“ (Fritsch 1987, 243-244)

Nach Piaget wird die Nachahmung dabei in sogenannte Vorstellungsbilder transformiert. Die nachahmenden Bewegungen werden demnach als Bilder, als innere Symbole, interiorisiert und bleiben an persönliche Erfahrungen gebunden, die ebenso wie äußere Ereignisse Auslöser einer nachahmenden Vergegenwärtigung und deren

³⁷⁸ Vergleiche hierzu auch Rumpf 1988.

Differenzierung sein können. Im mimetischen Bewegen, Verbildlichen und Transformieren innerer Bilder in „präsentative Symbole“, die in Anlehnung an Langer als sinnlich-symbolische Interaktionen verstanden werden können (Vgl. Langer 1984), bestehen somit Möglichkeiten, individuellen Sinn zu artikulieren und ästhetisches Bewegungshandeln zum Ausdruck zu bringen (Vgl. Fritsch 1987, 245-247). Sich-Bewegen bedeutet dann, sich selbst in seiner eigenen Leiblichkeit³⁷⁹ und in seinem Lebenszusammenhang zu erfahren und zu begreifen und Bewegungshandlungen im Sinne des mimetischen Vermögens als Vergegenwärtigungen von individuellen Erfahrungen auszuführen (Vgl. Fritsch 1987).

15.4. Die ästhetische Dimension als Bewegungsqualität

In dieser Hinsicht arbeitet Prohl in seinem prozessanthropologischen Modell der Bewegungshandlungen für ästhetische Bewegungshandlungen den Begriff der „Bewegungsqualität“ heraus. Prohl geht dabei zunächst mit Lenk davon aus, dass Handlungen als Interpretationskonstrukte zu verstehen sind. Er leitet daraus zwei Grundkategorien einer intentionalen und damit bewegungs- und sportwissenschaftlich relevanten Bewegungshandlung ab. Zum einen ist dieses die Intention einer Bewegungshandlung, der innere Aspekt, das „Was“ oder die Gerichtetheit und Bedeutung, zum anderen ist dieses das Bewegungsverhalten, das sogenannte „Wie“, welches beobachtbar ist und den äußeren Aspekt der Bewegungshandlung darstellt. Den systematischen Ort der Bewegungsqualität bestimmt Prohl daher in Relation von innerem und äußerem Aspekt der Bewegungshandlung, in dem Verhältnis von „Was“ und „Wie“ (Vgl. Prohl 1990, 118-122). Im Folgenden bezieht Prohl zu der ex-post-facto-Interpretation von Bewegungshandlungen³⁸⁰ als ergänzenden Mittelpunkt die Gerichtetheit bzw. Absichtlichkeit der Intentionalität in die Betrachtung von Bewegungshandlungen ein. Intentionalität beschreibt Prohl dabei in einem weiten phänomenologischen Verständnis als präreflexiven Ausdruck der Weltzugewandtheit eines Menschen im Sinne eines Widerfahrnis³⁸⁰, d.h. die situative Widerfahrnis erzeugt beim Individuum Bewegungshandlungen, ebenso wie Bewegungshandlungen Widerfahrnisse zur Folge haben. Den pathischen Widerfahrnischarakter der menschlichen Intentionalität unterscheidet Prohl nun von der strukturierten und willkürlichen Intention, die sich durch eine aktive, absichtliche Vorwegnahme von Handlungsergebnissen und –folgen in der Umwelt auszeichnet, sodass sich hier das Zusammenspiel von pathischem Erleben und aktivem Gestalten als Aspekt einer Bewegungsqualität wieder findet. Vom Ausgangspunkt der Intentionalität ergeben sich daher zwei Dimensionen der Bewegungsqualität, in denen sich das Bewegungshandeln als Verhalten zur Welt ereignet und die beide über den Wert von Bewegungen und dem Sich-Bewegen entscheiden.

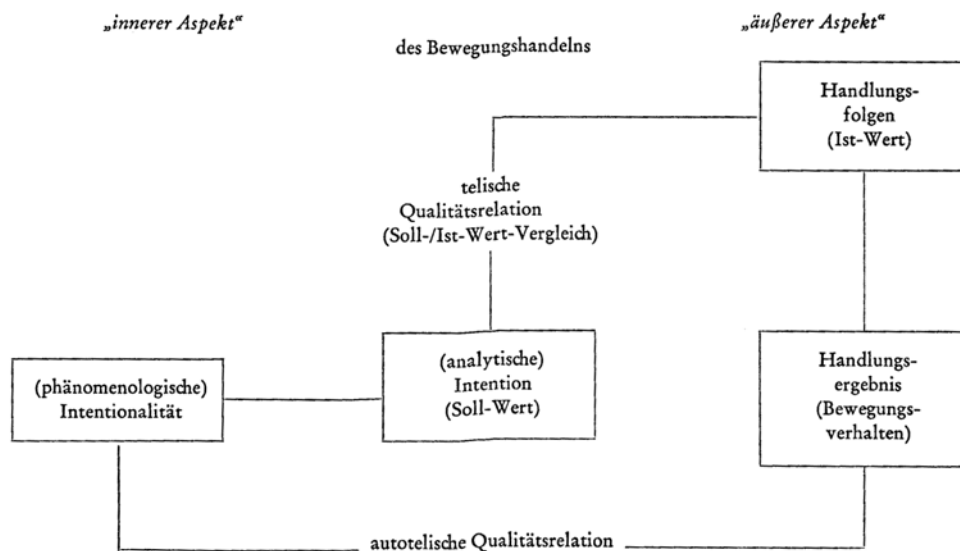
„Als Resultat für die Diskussion des Qualitätsbegriffs bleibt festzuhalten, daß mindestens zwei Komponenten der Qualität zu unterscheiden sind: - eine kognitiv-begriffliche, zweckbezogene und – eine sinnvoll-vorbegriffliche, nicht zweckbezogene Relation zwischen ‚Intentionalität‘ und ‚Bewegungsverhalten‘. In Anlehnung an den Sprachgebrauch, den Csikszentmihalyi (im Original kursiv)

³⁷⁹ Auf die Problematik der leiblichen Selbst- und Welt-Erfahrung verweist Rumpf: „Der Leib als nachahmender Mime, als präsentatives Medium unterliegt im Zug des Erwachsenwerdens in unserer Gesellschaft offenbar Kontrollen; das leibliche Nachahmen von Menschen, Szenen, Ereignissen, Dingen liegt Kindern noch nahe- jede genaue Beobachtung auch an öffentlichen Orten (Bädern, Straßenbahnen, Spielplätzen) beweist das; stimmlich, mimisch, gestisch und ganzkörperlich wird da in stilisierter Teil-Nachahmung eine Resonanz verarbeitet, die irgendeine Gegebenheit weckte. Es hat den Anschein, daß diese (im Original kursiv) mimetische Auseinandersetzung mit der Welt im Heranwachsen zensiert und weitgehend unterbunden wird.“ (Rumpf 1988, 13)

³⁸⁰ „Zum Zweck der Modellierung der Entstehung von Bewegungshandlungen reicht die rein interpretative Auffassung jedoch nicht aus, denn es müssen bereits beobachtbare Verhaltensweisen vorliegen, in die innere Beweggründe erst nachträglich hineininterpretiert werden (ex post facto- Analyse); Handlungen sind im Rahmen dieses Konzeptes nicht durch ‚causes‘ verursacht, sondern lediglich nachträglich durch ‚reasons‘ begründbar.“ (Prohl 1990, 126)

(...)im Zusammenhang mit Analysen des ‚flow-Erlebnisses‘ eingeführt hat, wird (...) die begrifflich-zweckbezogene Relation als ‚telische‘ (im Original kursiv) (griech. : telos = Zweck), die sinnlich-zweckenthobene als ‚autotelische Qualitätsrelation‘ (im Original kursiv) bezeichnet. (...)

Abb.22: Die Bewegungsqualität im Bewegungshandeln



Demnach bildet die telische Qualitätsrelation (im Original kursiv) die mittelbare Beziehung zwischen der (phänomenologischen) Intentionalität und den Handlungsfolgen ab. Die zur kognitiv (begrifflich) repräsentierten (analytischen) Intention verdichtete ‚Intentionalität‘ fungiert gleichsam als ‚Soll-Wert‘ bzw. als ‚Qualitätsdefinition‘ (...), die über die telische Qualitätsrelation als Maßstab für den ‚Ist-Wert‘ der Folgen des Bewegungshandeln dient. Die autotelische Qualitätsrelation (im Original kursiv) ist durch die unmittelbare Beziehung von Intentionalität und Bewegungsverhalten charakterisiert: das Werterleben erfolgt gleichsam am ‚kognitiven Soll-Wert vorbei‘, so daß, infolge der dialektischen Einheit von Ist- und Soll-Wert, ein Ist-Wert nicht vorliegt.“ (Prohl 1990, 125-129)

Die beiden erarbeiteten Qualitätsrelationen von autotelischem Widerfahrnis und telischem Intendieren, die durch das Zusammenspiel von Erleben und Gestalten in einer dialogischen Beziehung stehen, bilden somit eine zweidimensionale Kategorie für den Wert und den Sinn im Sich-Bewegen und im Sport, die auch für ästhetische Bewegungshandlungen maßgebend ist.

„Als Quintessenz dieser phänomenologischen Analysen kann festgehalten werden, daß ‚Bewegungsgestaltung‘ offensichtlich einer ‚Sache‘ bedarf (in Form einer vorgegebenen oder selbstgestellten Bewegungsaufgabe) und der Freiheit, mit dieser Sache umzugehen. (...) Folgerichtig wird ein Gegensatz aufgebaut zwischen den Begriffen der (sportlichen) Bewegungstechnik und der (ästhetischen) Bewegungsgestaltung (...). ‚Freiheit‘, zumindest im pädagogischen Zusammenhang, ist jedoch kein absoluter Begriff, sondern ein relationaler: man ist ‚frei von etwas‘ (z.B. einem Zwang) bzw. ‚frei, etwas zu tun‘. Wendet man den Begriff der ‚Gestaltung‘ auf das Modell des Bewegungshandeln an, so besteht die ‚Freiheit‘ in der Möglichkeit der Interpretation der ‚Sache‘: Handlungsergebnis und Handlungsfolgen sind Relativa der jeweiligen Intention, zu der sie via Bewegungsqualität in Beziehung stehen. Durch die mit der Aufgabenstellung nahegelegte Aufmerksamkeitszentrierung kann auf die Interpretation von Bewegungssequenzen (als Ergebnis oder Folge der Handlung) Einfluß genommen werden. Mithin besteht die Möglichkeit, das Bewegungserleben über das ‚Mischungsverhältnis‘ der Synthese von telischer und autotelischer Bewegungsqualität pädagogisch zu leiten. (...) Als ein Ergebnis der Begriffsanalyse von ‚Bewegungsgestaltung‘ ist also festzuhalten, daß das Spezifikum der subjektiv gelungenen und beglückenden Bewegungshandlung nicht im ‚Was‘ der Intention, d.h., in der ‚Sache‘ zu suchen ist. Das ‚Glück‘ liegt vielmehr im ‚Wie‘ mit der Sache umzugehen, d.h., in der ‚Qualität‘. Diese

anthropologische Erkenntnis ist keineswegs neu, sondern lediglich eine Reformulierung des antiken eudämonistischen Prinzips der ‚nichtdirekten Intendierbarkeit von Glück‘.“ (Prohl 1990, 131-133)

Am Beispiel des Kletterns verdeutlicht Bähr die zweidimensionale Kategorie dieser Bewegungsqualität:

„Im Vollzug des Kletterns erfährt der Mensch die Werthaftigkeit seiner Bewegung zum einen in bezug auf das Erreichen seines subjektiven Ziels (Intention) (...), als ‚erfolgreich‘ oder ‚missglückt‘, in der telischen Qualitätsrelation. Ist es z.B. das Ziel des kletternden Menschen, möglichst ruhig und kraftsparend die Route zu bewältigen, so bemisst sich die telische Bewegungsqualität für ihn am Grad der physischen und psychischen Anstrengung, die er beim Klettern aufwenden muss (Handlungsfolgen/-wirkungen). Will er dagegen zügig an seiner persönlichen Leistungsgrenze klettern, so wird die Tatsache, schwierige Passagen schnell hinter sich zu bringen, zum telischen Qualitätsmaßstab. Zum anderen kann mit der Ebene der autotelischen Qualitätsrelation bzw. des Wertebewusstseins die Art und Weise, wie (im Original kursiv) der Kletternde das von ihm angestrebte Ziel mittels einer Folge von Handlungsergebnissen realisiert bzw. seine konkreten (Teil-) Bewegungen (Handlungsergebnisse) gestaltet, beschrieben werden: So wird er zum ruhigen, kraftsparenden Genussklettern sorgfältig gute Griffe und Tritte in relativ geringen Abständen zueinander auswählen, zum zügigen Klettern an seiner Leistungsgrenze dagegen auch über größere Griff- oder Trittabstände hinweg schnell und entschlossen zugreifen und antreten. In der Weise des Greifens eines Griffes, des Setzens eines Fußes, im Sich-Hochziehen und Ausbalancieren widerfährt dem Menschen autotelische Bewegungsqualität in Form eines evident hervortretenden ‚Wertebewusstseins‘, welches die Richtigkeit der einzelnen (Teil-) Bewegung in Hinblick auf das Ganze der Bewegungsgestalt ‚Klettern‘ betrifft. Qualitätsempfinden bzw. Wertebewusstsein widerfährt dem kletternden Menschen dabei unabhängig davon, ob (im Original kursiv) der kletternde Mensch sein subjektives Ziel erreicht. Das Ziel dient mithin nur als Vorwand, um die Möglichkeit des Gelingens ‚von etwas‘ zu schaffen, und damit auch die Bedingung der Möglichkeit der Widerfahrnis ‚von ästhetischer Bewegungsqualität. Misslingt jedoch das Gesamt der Bewegung, treten an Stelle der zuletzt genannten positiven Qualitätserfahrungen unangepasste (Teil-)Bewegungen scharf ins Bewusstsein des Agierenden: Hier war der gewählte Griff zu klein, dort war der Körperschwerpunkt zu weit weg von der Wand, der sich-bewegende Leib wird zum widerständigen Körper, der Fels zur zu überwindenden Umwelt. Gelingt dagegen das Gesamt der Bewegung, bleiben die Teilaktionen im Bewusstsein des kletternden Menschen ‚unaufgeschlossen‘ und es ist für den Agierenden schwierig, im Nachhinein zu benennen, wodurch das Gelingen im Einzelnen ermöglicht wurde. Er weiß es nicht, da er nicht das Gelingen –welches eine Widerfahrnis ist- direkt intendieren konnte, sondern nur indirekt über den Zielbezug seines Handelns. Geschieht dies auf einem Schwierigkeitsniveau, welches im subjektiven Grenzbereich des Kletternden liegt, kann es zum ‚flow‘ kommen, d.h. die Kletterbewegungen ‚fließen ineinander‘, die Aufmerksamkeit des kletternden Menschen ‚verschmilzt‘ mit seinen Bewegungen, das Tasten und Greifen der Finger und die Strukturen des Felsens werden eins, der Körper muss nicht mehr mit bewusstem Kraftaufwand gehalten werden, sondern schmiegt sich bewegend an den Fels (‚Transzendenz‘), der Fels wird einverleibt. Im Erleben und Gestalten dieser Bewegungsqualitäten (...) liegt für den kletternden Menschen der Sinn seines Tuns.“ (Bähr 2001 a, 100-101)

Eine Differenzierung seines Modells der Bewegungsqualität legt Prohl unter Hinzunahme des Zeitaspektes im Sich-Bewegen vor. Auf der Grundlage von „zeitphilosophischen“ Überlegungen versucht er zu einem vertieften Verständnis der menschlichen Selbst-Bewegung zu kommen. Er bezieht sich dabei insbesondere auf Heideggers Zeitverstehen und unterscheidet hier eine „Weltzeit“ von einer „eigentlichen Zeit“.³⁸¹ Während die „eigentliche Zeit“ aus der Zukunft durch die Gegenwart in die

³⁸¹ „Die objektive und die subjektive Zeitordnung sind nicht die Ordnungen zweier Vorgänge in derselben Zeit; sondern was wir subjektiv erleben, ist eine- unter anderem zeitlich geordnete- Erscheinung der Welt; eine Gleichsetzung oder Parallelisierung der Erscheinung mit dem, was erscheint, hebt den Kern der Beziehung auf: Es ist daher auch >das Wahrnehmen von Etwas< nicht eine als Zeitfolge darstellbare Beziehung, so, als ob etwas zuerst passieren und kurz darauf wahrgenommen würde. Solche Differenzen könne sich immer nur auf den Ablauf der Erregung im Organ oder dgl. beziehen, nicht auf die Subjektivität in Beziehung auf das Objektive. (...)Die Zeitmessung ist (...) immer und nur eine Raummessung bei konstant gedachten raumzeitlichen Zusammenhängen. Durch deren Voraussetzung wird aber die wesentliche Struktur der Zeit, nämlich Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft zu sein, nicht berührt. Der Unterschied ist nur in dieser von uns als wesentlich anerkannten Struktur des ereignishaften Durchganges überhaupt auszudrücken. Die Gegenwart als Erwartetes ist eine aus Vergangenheit in Zukunft durchschwingende Zeitkontinuität; die Gegenwart als Überraschung ist eine zwischen Vergangenheit und Zukunft hineinmarkierte Punktualität der Zeit. Beides ist ein subjektives Verhältnis zu der Zeitlichkeit des Geschehens als Ereignis, nicht zur Zeitbestimmtheit des objektiven Verlaufs. (...) Diese teilweise Unbestimmtheit beruht hier (...) auf der Eigenschaft der biologischen Zeit, jeweils von Gegenwart aus konstruiert zu sein, und nicht als beliebig langes homogenes Kontinuum. Die Unbestimmtheit, so kann man sagen, liegt darin, daß der Betrachter biologischer Bewegung nicht die Freiheit hat, in seiner Forschung, Darstellung oder Theorie, den Vorgang als einen

Vergangenheit verläuft und das Individuum sich in ihr in eine Zukunft hinein entwirft und damit die Qualität seines Daseins selbst bestimmt („Wie“), entwickelt sich eine „Weltzeit“ als Finalität des Daseins („um ... zu“) aus der Vergangenheit in die Zukunft. Eine vulgäre Zeitdimension bezieht sich diesem Verständnis nach auf die objektiv messbare Zeit („Uhr“) in Sekunden, Minuten und Stunden (Vgl. Prohl 2001 a, 29-33). Für eine Einordnung des Bewegungsgeschehens im Rahmen einer seriellen Bewegungsregulation und der Beobachtung von Bewegungen behält der vulgäre, naturwissenschaftliche Zeitbegriff hier zwar seine Gültigkeit, mit diesem ist aber keine sinngerichtete, qualitative, individuelle „Bewegungs-Zeit“ zu erfassen, die sich nur durch eine Diachronität im Sinne einer Komplementarität von „eigentlicher Zeit“ und „Weltzeit“ erfassen lässt.³⁸²

„ ‚Gegenwart‘ ist vielmehr eine prozessuale Erstreckung zwischen Vergangenheit und Zukunft, die durch die Intentionalität, also durch das subjektive ‚Sich-richten-auf‘, gestaltet wird (im Original kursiv). Die Rückläufigkeit und Individualität der ‚eigentlichen Zeit‘ bedeutet aber auch, dass sie nicht die einzige Zeit des Menschen sein kann. Ihr steht vielmehr die ‚Weltzeit‘ gegenüber, die ebenso zur Zeitlichkeit des Daseins gehört, wie die ‚eigentliche Zeit‘. Sie sorgt dafür, dass individuelle Handlungen des Menschen auch unter Bezug auf Zukunft und Vergangenheit mit der Umwelt abgestimmt sind. ‚Weltzeit‘ hat also Bezugscharakter, d.h., es geht in ihr nicht um das beziehungslose, linear gedachte ‚Noch-nicht‘, ‚Nicht-mehr‘ oder ‚Jetzt‘. Es ist vielmehr das ‚Dann, wenn ich dies und das tun werde‘, ‚Damals, als ich dies und das tat‘ und ‚Jetzt, da ich dies und das tue‘, woraus sich die ‚Weltzeit‘ aufbaut. (...) Die Zeitlichkeit des Menschen hat also zwei Richtungen- der Mensch lebt und handelt in zwei Zeiten zugleich, und diese Zeiten verlaufen zueinander diachron (im Original kursiv). “ (Prohl 2001, 32-33)³⁸³

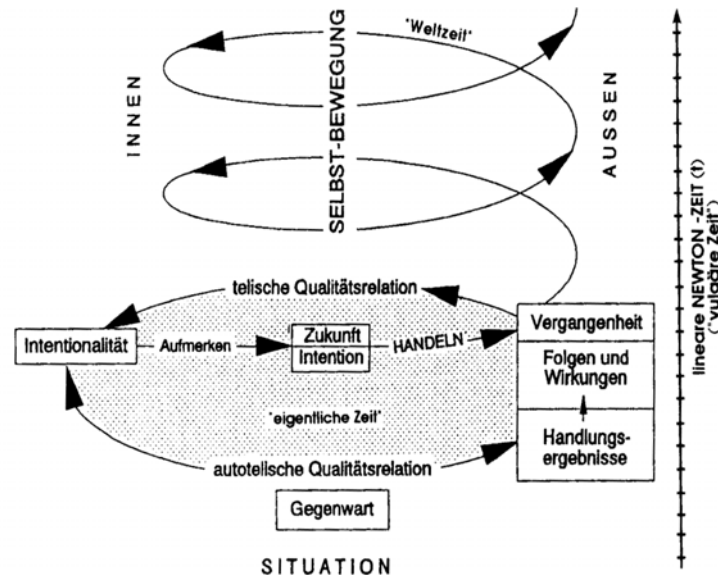
vollständigen, weil bis zu Ende abgelaufenen zu betrachten, sondern der Beschränkung unterliegt, jeweils von einer aktuellen Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft ausgehen zu müssen. Man kann auch sagen: der Lebensvorgang ist nicht eine Sukzession von Ursache und Wirkung, sondern eine Entscheidung (im Original kursiv). “ (von Weizsäcker 1997, 262-264)

Vergleiche zur Bestimmung der biologischen Zeit auch V. v. Weizsäcker 1997, 167-171; 339-382.

³⁸² Prohl verdeutlicht hier, dass im Verstehen des Gestaltkreises, einer „Einheit von Wahrnehmen und Bewegen“, zwei miteinander verknüpfte Probleme auftauchen: „1. Der Gestaltkreis ist in einseitiger Weise gegenwartsbezogen (im Original kursiv). (...) Der Gegenwart wird ein alles dominierender Status beigemessen, wobei jedoch das ursprüngliche Verhältnis zu den Zeitmodi ‚Zukunft‘ und ‚Vergangenheit‘ vergleichsweise unbestimmt bleibt (...). So ist weitgehend unklar, wie man sich die zeitliche Erstreckung der Gegenwart, die ‚distentio animi‘ (AUGUSTINUS), vorzustellen hat: Soll die ‚Prolepsis‘ als ‚Vorwegnahme des Erfolges durch eine ihn erzielende Bewegung‘ (...) zur Gegenwart gehören, dann existiert der Zeitmodus der Zukunft nicht, denn dieser manifestiert sich ja gerade in der ‚Vorwegnahme‘; soll die ‚Prolepsis‘ aber den Zeitmodus der Zukunft repräsentieren, dann klappt eine Lücke zwischen Gegenwart und Zukunft, die zeitlich nicht definiert ist. Diese ‚Zeit-Lücke‘ ist nicht etwa durch die Einführung von Zusatzannahmen innerhalb des Gestaltkreis-Paradigmas zu schließen, sondern überschreitet grundsätzlich den Geltungsbereich der Theorie. Diese Feststellung leitet über zum zweiten Problemkreis: 2. Der Geltungsbereich der Gestaltkreistheorie beschränkt sich auf das Verständnis biologischer Lebensprozesse (im Original kursiv). Obwohl viele Experimente der gestaltkreistheoretischen Schule an Menschen durchgeführt wurden (...) hat v. WEIZSÄCKER keineswegs den Anspruch erhoben, die spezifische Zeitlichkeit des menschlichen Verhaltens bzw. der Selbstbewegung des Menschen zu verstehen. Der Gegenstandsbereich seiner richtungsweisenden Untersuchungen liegt in der Biologie und Neurophysiologie. Aufgrund der Analyse der Zeitvorstellung der Gestaltkreistheorie erscheint es daher fraglich, ob damit das Spezifische der Lebensform, die HEIDEGGER das ‚Dasein‘ genannt hat, in gleicher Weise zu verstehen ist (...). Soll die menschliche Selbstbewegung existentiell verstanden werden, dann ist zunächst auf die Zeitlichkeit des Daseins zu reflektieren. Das Dasein wird bestimmt durch die ‚Sorge‘, und diese ‚sorgt‘ dafür, daß das Grundphänomen der Zeit des Menschen die Zukunft ist. Im Zurücklaufen der Gegenwart aus der Zukunft in die Vergangenheit liegt die Diachronität der Zeitlichkeit (auch in der Selbstbewegung des Menschen) begründet; der Gestaltkreis geht jedoch (...) von einer synchronen Zeitvorstellung aus: Aus der Vergangenheit kommend konstruiert die Gegenwart (wie auch immer) die Zukunft.“ (Prohl 1995a, 45-46)

³⁸³ Das Phänomen des Zeit-Erlebens beschreibt hier Röhlig: „Im Sinne des anthropologischen beziehungsweise psychologischen Zeitbegriffs ist (...) davon auszugehen, daß das Eigentümliche des rhythmischen Bewegens in der Tatsache zu sehen ist, daß die Zeit vom Menschen als eine primär gegebene erlebt wird, ja durch ihre erlebnismäßige Gegenwart einen neuen Selbst- und Weltbezug ermöglicht. Für das rhythmische Bewegungsverhalten des Menschen hat die Zeit nicht nur die Bedeutung eines ‚Anwesend-Seins‘, sondern in höherem Maße die des ‚Erfahren-Seins‘. Gegenüber den zeitlichen Verläufen, die man als Perioden, Zyklen, Intervalle, Phasen und Turnus bezeichnen kann, ist der Rhythmus als eine subjektiv-sinnliche Wahrnehmung der (im Original kursiv) Zeit und nicht als ein übliches Geschehen in der (im Original kursiv) Zeit zu verstehen. Im rhythmischen Bewegungsverlauf wird die Zeit selbst Gegenstand der subjektiven Wahrnehmung des Menschen, und seine Bewegungen erfahren von hier ihre eigentümliche Gestaltetheit und Ordnung. Besitzt die Bewegung Rhythmus, so ist sie immer auch zeitlich bestimmt; diese Zeit ist gleichsam in sie eingeschlossen und begleitet sie nicht nur. (...) Die rhythmischen Bewegungen sind mehr als ein bloßes Bewegen. Sie sind Bewegungs-Handlungen, in denen die Zeit subjektiv verfügt und bewältigt wird. Das bedeutet, daß die Zeit im menschlich rhythmischen Verhalten nicht nur gegenwärtig erfahrbar ist, sondern gleichsam das Vergangene und das Zu-erwartende mit umschließt. Beim rhythmischen Bewegen ist im gegenwärtigen rhythmischen Vollzug der künftige schon beschlossen, weil Rhythmus für das menschliche Bewegungsverhalten einen ‚Effekt‘ (...) darstellt, nach dem sich das aktuelle Geschehen vorwegnehmend richtet. Das besagt: wenn der Mensch tanzt, so ist die gegenwärtig zeitlich-rhythmische Ordnung seiner Tanzbewegungen nur dadurch möglich, daß er in ihren Sinnbezug das, was kommen soll und aufbauend auf dem, was war, mit einschließt. Die gegenwärtige rhythmische Bewegungsgestalt ist immer von der vorausgegangenen und der zukünftigen mitbestimmt. (...) Die rhythmische Gestalt trägt die Zeit, die Zeit ist in ihr aufgehoben und zusammengehalten; die subjektiv rhythmische Erfahrung hält sie gegenwärtig und hindert sie, im Unbegrenzten zu verfließen. Diese rhythmische Gestalt ist es, die das menschliche Erleben in einer besonderen Weise aktualisiert. Sie muß im Erleben präsent sein, damit der Rhythmus erhalten bleibt. Rhythmus ist immer ‚beseelte

Abb.23: Das Modell der Selbst-Bewegung unter Berücksichtigung der Zeitlichkeit



„Dieses 'Sich-verhalten-zur-Welt' qua Bewegung erfolgt in zwei verflochtenen Verhaltensmodi:
 1. Der telische (...) Zyklus des Verhaltens, der die Reihe Intentionalität → Aufmerken → Intention → Handeln → Folgen/Wirkungen des Handelns in der Welt → telische Qualität des Handelns (im Original kursiv) durchläuft. Die Intention (im Original kursiv) definiert gleichsam den 'Soll-Wert' der Selbstbewegung (...), während die 'Folgen/Wirkungen' den 'Ist-Wert' darstellen. Die telische Qualitätsrelation(im Original kursiv) repräsentiert die Instanz des 'Soll/Ist-Vergleichs', d.h. den Handlungserfolg, der subjektiv die neue Ausgangslage (Intentionalität(im Original kursiv)) der Folge-situation bestimmt. Der telische, zweckbezogene Zyklus der menschlichen Selbstbewegung ist mithin durch die äußere 'Wicklung' der Spirale repräsentiert. 2. Die innere Handlungsführung wird durch die unmittelbare Relation zwischen Intentionalität(im Original kursiv) (als Gerichtetheit zur Welt) und den (Zwischen-)Ergebnissen(im Original kursiv) der Bewegungshandlung modelliert, und durch den Begriff autotelische Qualitätsrelation(im Original kursiv) (...) bezeichnet. Diese unmittelbare, autotelische Beziehung zwischen Subjekt und Welt stellt mithin das Innere, die 'Füllung' der Spirale dar.“ (Prohl 1995 a, 49-50)

Anhand einer Spielsituation aus dem Tennissport verdeutlicht Prohl hier die verschiedenen Dimensionen der Zeitlichkeit:

Zeit', erlebte Zeit oder (...) ,gefühlte Erlebniszeit'. In der ,Beseelung' der Zeit erfährt das physikalisch temporale Kontinuum der Bewegung seinen sinnhaft rhythmischen Zusammenhang und seinen gestalthaft rhythmischen Charakter. Erst das ermöglicht die rein zeitlichen Situationen der Bewegung durch sinngemäße Eingliederung zu beherrschen. So können wir tanzen, singen, rhythmisch kreisen, schwingen, laufen und springen. Im rhythmischen Bewegungsablauf sind die zeithaft rhythmischen Strukturen eng miteinander verketten. Die Glieder einer einzelnen rhythmischen Gestalt sind ebenso miteinander verwoben, das eine in das andere eingebettet, wie auch die Gestalten untereinander durch die sie umgebenden mitbestimmt werden. Es gehört zum rhythmischen ,Gestalt-Verhältnis', daß in der gegenwärtigen Gestalt die Entsprechung für die zukünftige enthalten ist (...). Das rhythmische Bewegungsverhalten des Menschen erlangt seine eigentümliche Bedeutung durch den Einschluß einer ,rhythmischen Zeit' und nicht von einem ,objektiven' (außerrhythmischen) Zeitschema her; diese Zeit in der rhythmischen Bewegungshandlung entsteht aus der subjektiven Wahrnehmung des gestalthaft rhythmischen Zusammenhanges (Zeitstruktur, Zeitgestalt). Eine rhythmische Bewegung verläuft nicht aufgrund ihres organisch-dispositionellen Bewegteins ,rhythmisch', sondern ist es deshalb, weil das Rhythmische der Bewegung auch wahrnehmbar ist und empfunden wird. In der rhythmischen Bewegung verbinden, verschmelzen und umschließen sich die Zeitgestalten durch den aktiven Mitvollzug des Subjekts, sei es durch Erleben der zeithaften Strukturen, sei es durch Hineinnehmen dieser in die Bewegung (Betonung, Akzent).“ (Röthig 1970, 73 -78)

„Während eines Ballwechsels rückt mein Gegenspieler an das Netz vor. Ich kontere diese Netzattacke, indem ich einen 'Lob' schlage, mit der Intention, dadurch den Punkt zu erzielen (d.h., ich spiele keinen Hilfsschlag). In der Begrifflichkeit des Spiralmodells definiert diese Situation eine einzelne 'Schleife' des Verhaltensstroms. Die Bewegungshandlung 'Lob spielen' beginnt, indem ich das Verhalten meines Gegenspielers als Netzangriff interpretiere (Aufmerken(im Original kursiv)) und mir das Handlungsschema 'Lob' als adäquate Antwort auf diese Situation bewußt wird (Intention(im Original kursiv)). Die Bewegungshandlung 'Lob spielen' ist abgeschlossen, wenn der Ball im gegnerischen Feld den Boden berührt (Folge(im Original kursiv)) und ich somit den Punkt erzielt habe (Wirkung(im Original kursiv)). In diesem Fall ist die telische Qualitätsrelation (im Original kursiv) zwischen meiner Intentionalität(im Original kursiv) (Gerichtetheit auf die Situation) und den Folgen(im Original kursiv) meines Verhaltens positiv; sollte der Ball jedoch ins 'Aus' gehen oder vom Gegenspieler erreicht werden, ist die Qualität der Bewegungshandlung, bezogen auf ihren Zweck, eher negativ. Wie dem auch sei, zwischen dem Aufmerken(im Original kursiv) zu Beginn und der Bodenberührung des Balles zum Abschluß der Bewegungshandlung sind jedenfalls eine Vielzahl von Teilstationen zu durchlaufen (zum Ball laufen und stellen, Ausholen, Ball treffen, Durchziehen des Schlägers usw.), aus denen sich das komplexe Handlungsschema 'Lob' gleichsam aufbaut (Handlungsergebnisse(im Original kursiv)). Dieses prozessuale Durchlaufen der Handlungsergebnisse verbleibt unterhalb der Schwelle dessen, was ich verbalisieren kann: Gelingt die Bewegungshandlung, bin ich verbal kaum auskunftsfähig darüber, wie ich mich zum Ball gestellt habe, wie weit ich ausgeholt habe usw., denn ich habe meine Aufmerksamkeit nicht darauf gerichtet. Treffe ich also den Ball im 'sweet point', so weiß ich bereits im Moment des Treffens um den Wert der intendierten Bewegungshandlung insgesamt, weil mir kein Widerstand widerfährt- ich weiß unmittelbar. Diese werthafte Widerfahrnis, nach CHRISTIAN (...) das 'Wertbewußtsein im Tun', wird als autotelische Qualitätsrelation(im Original kursiv) bezeichnet. Anders ist dies im Falle des Mißlingens (z.B. treffe ich den Ball nicht im 'sweet point' sondern mit dem Schlägerrahmen). Dann endet meine intendierte Bewegungshandlung mit der Phase des 'Ball-treffens'. Der Tennisschläger, den ich im Verlauf der geglückten Bewegungshandlung gar nicht als Schläger wahrgenommen hätte, 'widersteht' mir; im Mißglücken werde ich auf den Schläger als Schläger aufmerksam(im Original kursiv). Die intendierte Bewegungshandlung ist somit beendet, weil ein Ergebnis(im Original kursiv) der Selbstbewegung vorzeitig zur Folge(im Original kursiv) geworden ist und in eine unkontrollierte Folgesituation umschlägt: Es unterliegt nicht mehr der Einflußmöglichkeit meines Handelns, ob der Ball ins Feld geht bzw. ins 'Aus' oder von meinem Gegenspieler erreicht wird.“ (Prohl 1995 a, 50-51)

Da sich Bewegungshandlungen auf zukünftige Gegenwarten richten, aber ohne einen aktuellen Gegenwartsbezug ihre leibliche Erfahrungsgrundlage verlieren, geht es für Prohl beim Bewegungslernen nun darum, bei der Wahrnehmung durch Aufmerksamkeitslenkungen eine Ausdehnung der Bewegungsgegenwart zu erreichen.³⁸⁴ Dies kann dadurch erreicht werden, dass Bewegungshandlungen situationsadäquat mit ihrem „Entwurf in eine Zukunft“ verbunden werden.³⁸⁵

³⁸⁴ Tiwald beschreibt dieses Verhältnis von Zeit und Raum folgendermaßen: „Das 'Hier und Jetzt' (im Original kursiv) der **Zeit** ist keine Gegenwart(im Original kursiv) im Sinne einer 'Mitte' zwischen 'vorher' und 'nachher'(im Original kursiv), sondern nur die Wahrscheinlichkeit(im Original kursiv), das Feld(im Original kursiv), die Dauer(im Original kursiv) zwischen einem Vorher(im Original kursiv) und einem Nachher(im Original kursiv), **die ebenfalls nie als Schnittstelle 'Gegenwart' waren oder sein werden.** Mit der 'Zweiheit' (der Zeit (im Original kursiv)) ist aber sofort 'oben und unten', 'vorne und hinten'(im Original kursiv) und 'links und rechts'(im Original kursiv) gegeben. Das **Bewegen** schafft nicht nur die **eindimensionale** Zeit als Zweiheit(im Original kursiv), sondern spannt gleichzeitig den dreidimensionalen Raum (im Original kursiv) auf. Aber auch in diesem ist das Bewegen(im Original kursiv) keine Ortsveränderung(im Original kursiv), sondern in ihrem **Wesen** gerade das '**Nicht an einem Ort sein können**', die 'Unmöglichkeit ruhend zu sein'(im Original kursiv). Die **Erscheinung** der Bewegung(im Original kursiv) ist dagegen die '**Negation dieser Unmöglichkeit**', die aber nicht die 'Möglichkeit an einem Ort zu sein'(im Original kursiv) herstellt, sondern nur die '**Wahrscheinlichkeit irgendwo nicht zu sein**'. So ist ein **bewegter Körper**, bei welchem sich die eindimensionale Zeit als die vierte Dimension des bewegten Körpers wiederholt, • **weder** in der **Mitte** zwischen dem Ort, 'wo er unmittelbar vorher war'(im Original kursiv), und dem Ort, 'wo er unmittelbar nachher sein wird'(im Original kursiv); • **noch** ist er zugleich **sowohl an dem Ort 'unmittelbar vorher' (im Original kursiv) als auch an dem Ort 'unmittelbar nachher'(im Original kursiv).** • **noch** ist er **weder an dem Ort 'wo er vorher war'(im Original kursiv) noch an dem Ort 'wo er nachher sein wird'(im Original kursiv).** Ort (Ruhe) (im Original kursiv) und Bewegen (Richtung)(im Original kursiv) bilden einen Widerspruch. Die Bewegung(im Original kursiv) ist der '**Schein zu sein**', sie ist als die 'graduelle Wahrscheinlichkeit irgendwo nicht zu sein'(im Original kursiv), ein '**aufgespanntes Feld**', in dem die Bewegungsrichtung in der Dialektik von verbindendem Bewegen(im Original kursiv) und grenzsetzendem Bewegen(im Original kursiv) immer wieder **pulsierend** umschlagen kann.“ (Tiwald 2000, 34-35)

³⁸⁵ Werden Bewegungen als dynamische Zeitgestalten verstanden, können auch ihre Strukturelemente und Erlebenskategorien thematisiert werden: „Zu den Strukturelementen kann in diesem Fall der Bewegungsrhythmus gerechnet werden, mit dem sich die Erlebenskategorie, wozu die Dauer der Bewegung gezählt wird, einstellt. Mit Dauer ist hier nicht eine zeitliche Strecke gemeint, die wir exakt mit der Uhr messen können, sondern die Dauer ist die sich im Empfinden äußernde und damit benötigte Zeit eines Ereignisses. Hierin ist sie sowohl als ein Intervall zwischen den Ereignissen, wie auch als das Warten auf das Eintreffen eines Ereignisses oder als vergehende Zeit nach dem Eintreffen eines Ereignisses wahrnehmbar (...). Diese benötigte Dauer steht in einem klaren Verhältnis zum Stand des Bewegungskönnens und fällt somit kürzer oder länger aus. An dieser, sich über das 'Kürzer' oder 'Länger' entwickelnden Schnittstelle, ist die Möglichkeit gegeben, dass bei den Ausführenden ein im Empfinden gegründetes Gefühl

„Phänomenologisch ist Bewegungslernen als Veränderung einer Subjekt-Umwelt-Beziehung zu interpretieren (...). Dabei nimmt die zu erlernende Bewegung zu Anfang die volle Aufmerksamkeit in Anspruch und deren Unverfügbarkeit führt zu einer Entfremdung des eigenen, eigentlich vertrauten und verfügbaren Leibes. Je länger der Lernende sich mit dem Bewegungsproblem beschäftigt, desto mehr werden ihm Lösungsstrategien zu eigen und es verliert sich zunehmend die ‚Widerständigkeit des Leibes‘. Die Wahrnehmung der Situation ist schließlich nicht mehr selbstbezogen auf den eigenen leiblichen Horizont fixiert, sondern auf die glückende Lösung des Bewegungsproblems. Die Bewegungshandlung ‚transportiert‘ nicht länger den Körper zu einem intendierten Ziel, sondern sie ist zur leiblichen Beziehung zu den Dingen, Aufgaben und Zielen geworden. Phänomenal ist Bewegungslernen demnach als das ‚Einleiben der Welt‘ zu beschreiben: ‚Das Verfügen, das wir unter den Bedingungen des Lernens erörtern, ist ... nichts anderes als das Aufheben der objektivierenden Einstellung zum eigenen Leib‘ (...). Aus der Sicht des Subjekts besteht der gelingende Bewegungslernprozess darin, dass die räumliche Bewegungsumwelt ‚eingeleibt‘ und (...) die Gegenwartsspanne des Sich-Bewegens ausgedehnt wird. (...) Je weiter die Bewegungshandlung situationsgerecht in die Zukunft entworfen wird, desto länger erstreckt sich die Spanne der Gegenwart. Bezogen auf die Verhaltensebene des Bewegungslernprozesses steht die erweiterte Gegenwartsspanne des Sich-Bewegens in einem engen Zusammenhang mit der Bewegungsleistung bzw. der Könnerschaft und schließlich auch mit der Bewegungsqualität (...). Als zeittheoretisches Fazit der Vermittlung von Bewegungen bleibt festzuhalten, dass das Verständnis des ‚Bewegungslernens als Ausdehnung der Bewegungsgegenwart‘ den unreflektierten Einsatz der ‚Außensicht-Methode‘ Übungsreihe zumindest problematisiert. Es zeigt sich die latente Gefahr, die Bewegungsgegenwart des Lernenden zu ‚zerstückeln‘, was dazu führen kann, dass der Lernende zeitlich, in die Vergangenheit handelt‘ bzw. räumlich ‚zu spät kommt‘.“ (Prohl 2001 a, 45 -48)

Prohl konkretisiert seine Überlegungen anhand von verschiedenen Beispielen aus der Sport- und Bewegungspraxis. Beispielsweise stellt das Rhythmisieren von Bewegungsabläufen durch ein akustisches Signal in Bezug auf die Konstruktion und Verlängerung einer Bewegungsgegenwart deshalb keine sinnvolle Bewegungshilfe dar, da es aus einer Vergangenheit kommt, nicht mehr aktuell ist, im Bewegungshandeln die Fixierung auf einen Zeitpunkt verstärkt und damit von der erlebten Gegenwart im Sinne der aus der Zukunft fließenden Zeit ablenkt (Vgl. Prohl 2001 a, 40-44). Ein anderes Beispiel für seine zeittheoretischen Erörterungen gibt Prohl hier in der „Täuschungsbewegung im Fußball“:

„In einem wettkampforientierten Sportspiel stellt die eine Spielpartei ihre Handlungsgegenwart jeweils auf Kosten der Gegenwart der anderen Spielpartei her(im Original kursiv). In typischer Weise veranschaulicht das Exempel ‚1 gegen 1‘ diese Grundsituation: Der angreifende Spieler versucht durch Körpertäuschungen (Finten) den Verteidiger zu verleiten, in eine ‚falsche‘, weil nicht eintreffende Zukunft zu intendieren und sich räumlich in eine falsche Richtung zu bewegen (...). Die Bewegungsgegenwart des Verteidigers wäre damit zerstört. Aus diesem Grund rät der erfahrene Trainer dem Verteidiger, nicht auf die Körperbewegungen des Angreifers zu achten, sondern sich auf den Ball zu konzentrieren, um nicht ‚ent-täuscht‘ zu werden (...). Die exemplarische Grundstruktur der 1 gegen 1-Situation (Finte, Dribbling) ist auch auf die mannschaftliche Ebene des Sportspiels (z.B. Doppelpass, Ballstaffette, Taktik) zu extrapolieren. Daraus folgt die zeittheoretische These, dass im sportlichen Spielen durch situationsadäquate intentionale Vorentwürfe (‚Weise‘) Folgesituationen vorhersehbar werden (‚Weite‘ (...)), so dass deren Zusammenwirken die Bedingung der Möglichkeit von Bewegungsgegenwart bildet.

für das Gelingen oder Noch-nicht-Gelingen des Bewegungsablaufs entsteht. Das Entstehen zeichnet sich nach SCHMIDT (...) vor allem durch ein ‚Dabei-Sein‘ oder ‚Darin-Sein‘ der Ausführenden aus, durch das sich ein rhythmisches Empfinden entwickelt. Um dies zu gewährleisten, brauchen wir jedoch Pole, an denen wir uns orientieren können. Die Pole, die mit anderen Worten auch die Grenzen darstellen, die ein Ereignis umgeben, müssen in der anschaulich phänomenalen Welt erkannt werden, um innere Verläufe einer Bewegung nachvollziehen zu können. Innerhalb dieser so erkannten zeitlichen Grenzen können wir Veränderungen wahrnehmen (...). Der Rhythmus der Bewegung, der Wahrnehmung und Bewegung in sich vereint (...), bietet sich an, diese Pole zu verdeutlichen. Der so entstehende zeitliche Rahmen ist jedoch nicht als festes Gerüst zu verstehen, über den sich immer wieder gleiche zeitliche Dauern der Bewegung produzieren lassen, sondern er ist an das ständige neu entwerfen und verwerfen innerhalb des Bewegungslernens gekoppelt. Die den Rahmen markierenden Pole werden durch die einzelnen Schläge des Rhythmus‘ angezeigt und können im folgenden auch als Grenzen bezeichnet werden. Über diesen einerseits stabilen, da an den Rhythmus der Bewegung geknüpften zeitlichen Rahmen, aber dennoch an die immer wieder unterschiedlichen Bedingungen, die eine je individuell gestaltete Bewegung mit sich führt, übermittelt sich die Dauer der Bewegung. Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet, entsteht und vergeht Zeit immer als Dauer in der Gestalt, die Anfang und Ende immer wieder neu entwirft. Für das Lernen von Bewegungen ist wesentlich, die Zeit des Erlebens in das Handeln zu überführen, um so die eigenen Handlungs- und Bewegungsräume auszudehnen und zu erweitern. Das sich mit dem Rhythmus der Bewegung einstellende rhythmische Erleben kann dabei zu Hilfe genommen werden. Dieser Gedanke entbindet von dem vermeintlichen Zwang, den ‚richtigen‘ Rhythmus zu üben, sondern setzt auf ein Prägnantwerden des Rhythmus‘ über das rhythmische Erleben, um ihn daraufhin als ein individuelles Richtmaß für das Gelingen der Bewegung anzusehen.“ (Böger 2001 a, 157-158)

Das Hervorbringen von Bewegungsgegenwart ist somit als eine komplexe Leistung des Sportspielers zu verstehen, die gegen die Widerstände der Regeln und der gegnerischen Partei zu erringen ist. Das permanente Öffnen von Gegenwartsfenstern, das mit dem Schließen derselben bei der opponierenden Partei gleichbedeutend ist, stellt eine Bedingung der Möglichkeit des sportlichen Erfolges dar (Tor, Punkt, Sieg...).“ (Prohl 2001 a, 49-50)

Mit diesen Ausführungen zum Sich-Bewegen als einem Raum-Zeit-Phänomen hebt Prohl den Zusammenhang zwischen Bewegungsbedeutung (Intentionalität), Bewegungsqualität und Bewegungsgegenwart (Zeitlichkeit) hervor. Die leibliche Bezogenheit auf eine räumliche Bewegungsumwelt und die Ausdehnung einer sinnbezogenen, intentionalen Gegenwartsdauer im Sinne einer qualitativ erlebten Zeit führen abschließend im Gegensatz zur Entfaltung eines bloßen Geschehens oder Bewegungserlebens zu einer Bewegungsgegenwart, die ästhetisch erfahren werden kann.

„Wie bereits die Theorie der Diachronität der Zeitlichkeit, so birgt auch die Theorie der ästhetischen Bildung eine Paradoxie (...): Ästhetische Bildung ist einerseits auf zukünftige Bewegungsgegenwart höherer Ordnung orientiert, die ohne den Bruch der unmittelbaren Bewegungsgegenwart nicht hervorzubringen ist, andererseits findet der Bildungsvorgang während der Gegenwart und auf der Grundlage von Bewegungserfahrungen statt, die in der Vergangenheit erworben worden sind (*im Original kursiv*). (...) Pädagogisch gewendet liegt hier ein Ansatz, ‚Sport‘ als ein Medium ästhetischer Bewegungsbildung (...) zu deuten, als es sich dabei um ‚eine ästhetische Inszenierung der menschlichen Natur‘ handeln kann (allerdings nicht notwendigerweise handeln muss!), und zwar nicht zuerst seiner sozialen Natur, wie gern behauptet wird, sondern zuallererst seiner physischen Natur – derjenigen Natur, auf die er sich in allen seinen körperlichen Aktionen verlassen muß, deren er sich aber zugleich niemals vollständig versichern kann. ... Denn das Telos des Sports ist kein anderes als dieses ästhetische Telos – für eine begrenzte Zeit die Unwägbarkeit unserer körperlichen Natur zu genießen‘ (...). Vor dem Hintergrund der (...) Theorie der Zeitlichkeit (und in Anklängen auch der Räumlichkeit) des Sich-Bewegens stellt ‚Sport‘ ein sozial geregeltes Handlungsfeld dar, dessen Rahmenbedingungen es erfordern, Bewegungsgegenwart gegen Widerstände hervorzubringen bzw. aufrecht zu erhalten. Die Paradoxie besteht nun darin, dass die geordnete Bewegungswelt absichtlich in Unordnung versetzt (verunsichert) wird, nur zu dem Zweck, sie wieder ‚in Ordnung‘ bringen zu können, ohne sich vollständig sicher zu sein, dass dies auch gelingt. ‚Sport‘ ist in dieser Interpretation ein Spiel mit der Entropie des Raums, das die Diachronität der Zeitlichkeit aufs Spiel setzt, um eine Bewegungsgegenwart höherer Ordnung hervorzubringen, wobei der Weg von Gegenwart zu Gegenwart die Bedingung der Möglichkeit ästhetischer Bildung darstellt.“ (Prohl 2001 a, 53-54)³⁸⁶

³⁸⁶ Entropie ist nach Prohl als Übergang eines Systems von einer räumlichen Ordnung in eine räumliche Unordnung zu verstehen: „Nach BERNSTEIN, und damit wird der Bezug zur Zeitlichkeit der Selbstbewegung (...) hergestellt, sind Lebewesen hochgeordnete Systeme, die ständig gegen ihre innere (Organismus) und äußere (Umwelt) Entropie ankämpfen. Für unseren Zusammenhang sind vor allem die entropen Prozesse der räumlichen Umwelt von Interesse. Diese ‚bewegt sich (...) stets in Richtung auf eine Entropiezunahme. Der Organismus bewegt sich sowohl in seiner ontogenetischen Ausbildung als auch in allen Erscheinungsformen der Aktivität während seines ganzen Lebens negentrop, indem er eine Abnahme des Entropieniveaus in sich selbst und in seinem Einwirkungsobjekt erreicht. (...)‘. Aus dieser Kernannahme leitet BERNSTEIN die These ab, dass die Lebenstätigkeit und das Verhalten des Organismus durch die Notwendigkeit der Überwindung der entropen Umwelt mittels Selbstbewegungen bedingt sind. (...) Die Realität wird dabei als ein Strom fließender Ereignisse aufgefasst, in dem sich feste Muster als sekundäre Phänomene herausbilden, d.h., dem (entropen) Prozess gebührt gegenüber der (negentropen) Struktur ein logischer Primat (...). Die (...) entropische Zeitinterpretation der lebenden Bewegung (...), nach deren Prämissen sich Selbstbewegungen aus der Perspektive des Organismus aus einem (...) Entwurf des Zukünftigen aufbauen und von dort aus durch die Gegenwart in die Vergangenheit laufen, fügt sich mit der (...) phänomenologischen Bewegungstheorie von BUYTENDIJK (...) zu einem Gesamtbild, das für ein zeittheoretisches Verständnis des menschlichen Sich-Bewegens von größter Bedeutung ist: ‚Bei allen zielgerichteten Bewegungen gibt es für das funktionelle Geschehen ein anderes Zeitsystem als für das physikalisch-physiologische. Wenn ich meinen Fuß auf die Stelle setze, die ich vor mir sehe, so ist das Sehen früher als die Bewegung. >Ich setze meinen Fuß in das Vergangene<.’ Dieser Satz trifft jedoch nur dann zu, wenn ich das Setzen des Fußes auf eine bestimmte räumliche Stelle intendiert habe. Besteht meine Absicht jedoch darin, in einer Situation zu einem weiter entfernten Ziel zu laufen, so bedeutet das Setzen des Fußes nur einen unter mehreren Schritten in der Dauer der Gegenwart der Bewegungshandlung, die sich rückläufig aus der Zukunft des angesteuerten Zieles in die Vergangenheit des Fassens der Absicht, dorthin zu laufen, aufspannt. Dann muß es heißen: ‚Ich laufe in das Vergangene.‘ Wenn also die Bewegungsabsicht als intentionaler Vorentwurf den subjektiven Zeitmodus der Zukunft einer Bewegungshandlung darstellt (...), dann bewegt sich der Mensch einerseits räumlich mit dem Zeitpfeil der Entropie aus der Vergangenheit in die Zukunft, andererseits und zugleich jedoch handelt er negentrop aus der Zukunft in die Vergangenheit. Die Folgen und Wirkungen des Bewegungshandelns sind in dem Moment ‚Vergangenheit‘, in dem sich der intentionale Zukunftsentwurf des Bewegens (...) erfüllt hat.“ (Prohl 2001 a, 36-38)

15.5. Die leibliche Wahrnehmung des Bewegungsraumes

Die besondere Beziehung von Bewegung und Raum bei Bewegungshandlungen verdeutlicht in dieser Hinsicht Scherer. Bewegungsräume sind hier nicht objektiv und isoliert für sich vorhanden, sondern sie entstehen erst durch die leiblichen Möglichkeiten und die Bewegungen des Individuums.³⁸⁷ Ebenso wie sich eine phänomenologisch ausgerichtete Zeitwahrnehmung bei Bewegungshandlungen ergibt, lässt sich im Gegensatz zu einer naturwissenschaftlich bestimmten Definition von Bewegungsräumen eine phänomenologisch geordnete Raumstruktur beschreiben, die Dimensionen des individuell besonderen Raumerlebens und räumlicher Sensationen eröffnet.

„Selbstbewegung ist hier konstitutiv, denn die spezifischen Bewegungsräume und ihre Erfahrungsmöglichkeiten entstehen nur in und durch Selbstbewegung. Die thematische Breite des sportlichen Bewegens kommt denn auch in einem breiten Spektrum spezifischer Raumerfahrung zum Ausdruck, das von Vertigo-Erlebnissen bis zur Eroberung von Naturräumen reicht. Dabei werden nicht nur vorhandene Räume in der Natur wie auch in Städten –hier spricht man von einer Rückeroberung von Asphaltflächen durch Bewegung – genutzt, sondern in zunehmender Differenzierung immer neue künstliche Bewegungsräume geschaffen, die ungewöhnliche Raumerlebnisse ermöglichen wie Loopingschanzen, Halfpipes, Trial-Parcours oder Kletterwände. Raum ist also nicht nur Möglichkeitsbedingung und konstitutives Moment jeglichen sportlichen Bewegens, sondern Raumerlebnisse und –erfahrungen sind selbst variationsreiches Thema sportlichen Handelns.“ (Scherer 2001 a, 60-61)

Der Ausgangspunkt für die räumliche Unterscheidung von innen und außen und die Differenzierung der leiblichen Raumwahrnehmung ergibt sich hier aus der doppelten Bedeutung des leiblichen Tastens, das eine Doppelhaftigkeit der menschlichen Leiblichkeit in jeder Bewegungshandlung gleichsam konstituiert.

„Der Leib ist Grundphänomen jeglicher Weltbeziehung und jeglichen Habens. Insofern ist auch das Im-Raum-Sein des Leibes als Leistung seiner selbst und als Ergebnis einer leiblichen Unterscheidung zu verstehen. Das In-Sein bedarf zunächst einer funktionellen Unterscheidung von innen und außen. Diese Unterscheidung wird durch das Tasten geleistet. Im Tasten als spezifischer Leibfunktion artikuliert sich die Welt als ein widerständiges Außen und zugleich der Körper als materielles Ding. (...) Nun kann auch die aporetisch scheinende Doppelbeziehung des Bewegens einer Klärung zugeführt werden. Betrachtet man die ursprüngliche Differenzierungsleistung der Tastbewegung(im Original kursiv)unter diesem Aspekt, so konstituiert diese zugleich(im Original kursiv) das Räumliche durch die Innen-außen-Differenzierung und (im Original kursiv) den Körperleib im Raum. (...) Bewegungen kann man gewissermaßen als Neuauflagen dieses ursprünglichen Prozesses sehen, indem sie sich im Außen-Raum des Körperleibs vollziehen und dabei zugleich (je spezifische) leibliche Bewegungsräume konstituieren. Bewegungsräume sind sowohl Räume für (im Original kursiv)als auch durch (im Original kursiv) Bewegung. (...)Der Sachverhalt, dass sich der Raum, in dem wir uns bewegen, Resultat einer leiblichen Differenzierung ist, spiegelt sich in der leiblichen Fundierung der grundlegenden räumlichen Orientierungsmuster wider. Jegliche Raumkoordinierung im Bewegungshandeln ist leiblich geerdet. Auch die Dreidimensionalität des Anschauungsraums ist leiblich bedingt. Entscheidend ist nun, dass diese Dreidimensionalität (...) topologischer Natur ist. Sie (...) geht (...) vom Leib aus und ist eine leiblich-räumliche Koordinierung dergestalt, dass sie den umgebenden Raum im Muster leiblicher Dimension ordnet. (...)Die topologische Dreidimensionalität des Anschauungs- und Aktionsraums gründet auf den elementaren und zu drei Gegensatzpaaren geordneten leiblichen Richtungsdimensionen von oben und unten, links und rechts und vorne und hinten. Diese Richtungen sind nicht als reine Raumrichtungen theoretischer Art zu sehen, wie sie der Reflexion gegeben sind, sondern als System

³⁸⁷ *„Die höher entwickelten Tiere haben eine weitgespannte Spielbreite der Geschwindigkeit ihrer Fortbewegung. Aber mit steigender Geschwindigkeit ändern sie dann notwendig die Gangart: vom Schritt geht das Pferd zu Trab, Galopp, Karriere über. Jede Gangart hat ein völlig abweichendes eigenes Koordinationsbild. Auch innerhalb einer Gangart wird nun nicht nur die Schrittfrequenz, sondern mit ihr stets die Schrittlänge verändert. Es kommt überall also nicht auf die Figur allein oder die Geschwindigkeit allein an. Das Bewegungsgesetz ist vielmehr immer ein solches, als sei das Räumliche eine Funktion der Zeit (und umgekehrt). Man kann diesen Sachverhalt auch so ausdrücken: die Bewegung formt jeweils ein bestimmtes Verhältnis von Raum zu Zeit, nicht nur eine Raumfigur unabhängig von der Zeit. (...) Über die Struktur des biologischen Raumes ist damit zunächst nur soviel ausgesagt, daß nicht die dreidimensionale, homogene und isotrope Struktur ihn enthält, sondern daß er – wie die biologische Zeit – genetisch betrachtet primär als Gestaltung aufzufassen ist.“ (von Weizsäcker 1997, 266-267)*

leiblicher Koordinierung in statu nascendi (im Original kursiv), als System, in dem unsere praktischen Handlungsentwürfe geordnet sind.“ (Scherer 2001a, 64-66)

Da die Raumwahrnehmung grundsätzlich in der menschlichen Leibzentrierung verankert ist, entstehen durch die leibliche Organisation des Raumes auch unterschiedliche Bedeutungen in Bezug auf die qualitativ unterschiedlichen Bewegungsrichtungen.³⁸⁸ Vorwärts- und Rückwärtsbewegungen im Stellungsraum ermöglichen in diesem Sinne eine Verbindung von räumlichen und zeitlichen Dimensionen im Bewegungshandeln. Handlungsentwürfe³⁸⁹ sind hier auf das räumlich bestimmte „Dort“, „Nahe“ und „Entfernte“ und das zeitlich bestimmte „Danach“, „Gleich“ und „Später“ gerichtet, die einen vorderen Bewegungsraum so strukturieren, das ein Individuum sich *durch* den Raum bewegen kann. Vergleichbar mit dem diachronen Charakter der Bewegungszeit (Vgl. Prohl 2001 a) entsteht dadurch auch ein diachroner Charakter in der Raumwahrnehmung, indem sich ein räumliches „Hier und Jetzt“ zwischen einem intentionalen Vorentwurf und einem aus der Vergangenheit kommenden, räumlichen Geschehen aufspannt. Das räumliche „Wie“ und das „Um-Zu“ konstituieren in dieser Hinsicht eine räumliche Gegenwart.³⁹⁰ Am Beispiel des Tanzens

³⁸⁸ „Grundlegende Raumdimension des Menschen ist die Vertikale. (...) Zum einen ist die Vertikale zugleich Symmetrieachse des Körpers und damit Grenze zwischen linkem und rechtem Raum (...). Zum anderen wird diese aufrechte Körperhaltung durch ein Gleichgewichtsorgan kontrolliert, das Abweichungen von der Vertikalen als Ungleichgewichtszustände signalisiert, und dieses Gleichgewichtsorgan seinerseits ist mechanisch auf die Schwerkraftichtung geeicht. (...) In aufrechter Haltung (...) stimmen Körpervertikale und die Richtung der Schwerkraft überein, und die Oben-Unten-Dimension ist an der Schwerkraftichtung orientiert. Dieser Orientierung verdankt sie auch ihre Stabilität: Oben bleibt auch bei einer Horizontallage des Körpers oben und auch dann, wenn wir auf dem Kopf stehen. Dann ist im umgebungsräumlichen Bezug der Kopf unten und die Füße sind oben, womit dieser dann vom körperräumlichen Bezug abweicht, in dem natürlich der Kopf oben bleibt. Im Unterschied zur Links-rechts- und Vorne-hinten-Dimension wird das Oben und Unten nicht leiblich ‚mitgenommen‘ (sondern allenfalls körperrelativ) und bleibt im Regelfall bei Rotationen invariant. Darüber hinaus erhält diese Dimension natürlich auch als funktionelle Beziehung, als Resultat des Umgangs mit der Welt und den Dingen, eine hervorgehobene Bedeutung: das Unten z.B. als Erfahrung der Schwere von Dingen, das Oben als Anstrengung des Anhebens, als Mühe des Hinaufkommens oder auch als Gefahr des Hinunterfallens usw. In allen funktionellen Bezügen ist die Vertikale eine Dimension der Bewegung und Bewegungspotentialität, wodurch sie sich funktionell grundlegend von der Horizontalen unterscheidet, die eher als Dimension der Ruhe und geringer Energie erscheint. (...) Im Unterschied zum Oben und Unten fehlen der leiblichen Links-rechts-Dimension eindeutige äußere Anhaltspunkte. (...) Eine räumliche Struktur begründet die Rechts-links-Dimension erst im funktionellen Zusammenhang, und hier fungiert die Symmetrieachse als präziser ‚Raumteiler‘. Sie teilt den Aktionsraum in einen linken und einen rechten Raum. Wir unterscheiden daher die Lage von Objekten ebenso wie Bewegungsrichtungen als links oder rechts gelegen exakt entlang dieser Linie. (...) Bleibt abschließend mit der Vorn-hinten-Dimension die zentrale Richtungsachse der Fortbewegung zu beleuchten. (...) Dass für den Menschen eindeutig das Vorne dominiert und der Handlungsraum ein Vorn-Raum ist, hat seinen wesentlichen Grund in unserer anatomischen Ausstattung: Unsere Sinnesorgane liegen entweder frontal oder sind nach vorne ausgerichtet. Insbesondere die Frontalstellung der Augen hat zur Folge, dass nur der Raum vor uns überschaubar und verfügbar ist und sich in Wege und Plätze gliedern kann (...). Der Raum hinter uns hingegen ist unüberschaubar, nicht verfügbar und damit ungegliedert und unsicher. Der Hinten-Raum hat eine wesentlich geringere Ausdehnung als der Vorn-Raum, wodurch die Lokalisierung im phänomenalen Raum keine zentrierte, sondern eher eine periphere ist. Aufgrund des Ungleichgewichts von vorderem und hinterem Raum befinden wir uns immer an der hinteren Peripherie des Handlungsraums. Sollte diese inmitten eines physikalischen Raums liegen, ruft dies eher Unbehagen und das Bestreben hervor, sich an den Rand dieses Raums zu begeben, mithin physikalische und phänomenale Peripherie in Einklang zu bringen. Funktionell ist der Hinten-Raum als Raum des Zurückweichens gegeben, in dem wir uns wesentlich ungeschickter bewegen als im Vorn-Raum. Beim sportlichen Handeln können daraus besondere Aufgaben erwachsen, wenn es z.B. bei den Sportspielen darum geht, diesen nicht überschaubaren und unstrukturierten Hinten-Raum als Rückraum zu strukturieren und zu kontrollieren. Dies lässt sich nur durch vielfältige Bewegungs- und Spielerfahrung in diesem Rückraum bewerkstelligen, da er als funktioneller Raum Strukturen und eine Ausweitung allein über einschlägige Bewegungserfahrung erhalten kann.“ (Scherer 2001a, 66-69)

³⁸⁹ „Die intentionale Strukturierung unterscheidet in subtiler, aber nachhaltiger Weise die subjektive Raumstruktur auch bei äußerlich gleich scheinenden Bewegungsfolgen. Dies ist nicht zuletzt bei der Vermittlung und im Training zu berücksichtigen, da sich Aktionen, die ja in der Vermittlung oft als Bewegungsfolgen eingeübt werden, von den ‚echten‘ Handlungssituationen durch ihre phänomenale räumliche Struktur signifikant unterscheiden können. Wenn beispielsweise der Parallelstoß im Handballspiel unter der Intention realisiert wird, zum Torabschluss zu kommen, dann erhält der Handlungsraum eine andere Ausrichtung als beim Lernen und Üben dieses Parallelstoßes als einer festgelegten Passfolge in Verbindung mit definierten Laufwegen.“ (Scherer 2001 a, 71)

³⁹⁰ „Die räumliche Doppelnatur des Bewegens, dass wir uns in einem Raum bewegen, der sich zugleich durch eben diese Bewegungen konstituiert und dass Bewegungsräume zugleich Räume für als auch durch Bewegung sind, beruht, so wird nun deutlich, auf Antizipationsleistungen. Die intendierten Aktionen werden als virtuelle Bewegungen in den Raum hinein entworfen, konfigurieren ihn in Maßen dieser Aktionen und ermöglichen damit deren Realisierung. Da diese Entwürfe nicht nur in den Raum, sondern zugleich in die Zukunft gemacht werden, ist mit der räumlichen untrennbar eine zeitliche Dimension des Handlungsraums verknüpft (...). Aufgrund ihrer fortlaufenden, gestaltkreisartigen Konstituierung sind Handlungsräume keine euklidischen Schachteln, sondern dynamische Gestalten. Dem gemäß konstituiert sich der Handlungsraum ‚Buckelpiste‘ für einen geübten Skifahrer als in das Buckellabyrinth hinein gezeichnete virtuelle Fahrspur, die sich je nach verfügbarem Bewegungsrepertoire in Punkte für Schwungansätze, in Kuppen als Entlastungshilfen, in Wellentäler als Bremsmöglichkeiten oder Drehgelegenheiten oder einfach als räumliche Gestalten gliedern, die zum persönlichen Schwungrhythmus passen. Wird dieser Gestaltkreis der wechselseitigen Konstituierung und Ermöglichung von Raum und Bewegung durchbrochen, zerreißt die Kohärenz von Raum und

und des Tai Chi konkretisiert Scherer aber eine Richtungsunabhängigkeit leiblichen Erlebens im Unterschied zu richtungsbezogenen, sportlichen Bewegungshandlungen.

*„Im Tanzraum ist die Vorn-hinten-Polarität aufgehoben. Da es keine herausgehobenen Raumrichtungen gibt, wird der Raum damit ein Stück weit isotrop und homogen, was durch die Musik und die damit verbundene Gestimmtheit, die den Tanzraum erfüllt, unterstützt wird. Nur in einem solchen Raum, der seinerseits wiederum zugleich (im Original kursiv) Voraussetzung und Resultat des Bewegens ist und sich durch und für Bewegung konstituiert, sind solche Bewegungen möglich (...). Ähnliche Isotropie ist manchen fernöstlichen Bewegungskulturen eigen. Beispielfhaft zeigen dies die Bewegungen des Tai Chi, die nicht auf Raumüberwindung, sondern auf Raumfüllung ausgerichtet sind. Hier dominiert das Runde und Bogenförmige, die Bewegung, die in sich zurückkehrt. Alle Bewegungen sind auf eine leibliche Mitte zentriert und kreisen im Nahraum.“ (Scherer 2001 a, 70)*³⁹¹

In diesem Zusammenhang unterscheidet Moegling beim Tai Chi neben dem Moment der „Raumfüllung“ auch den Bewegungsaspekt der Hinwendung zu verschiedenen bedeutungshaltigen Richtungen:

„Der Beginn der Tai-Chi-Form z.B. nach Süden –zur Sonnenseite, der Rückzug nach hinten mit Aufmerksamkeit für den Rücken, auf den ein Angriff gerichtet sein kann, der Schritt in die Diagonale, um jemanden auszuhebeln, sind beispielsweise Ausdruck des intentionalen Gerichtetseins in die verschiedenen leibbezogenen, aber auch himmelsrichtungsbezogenen Raumperspektiven. Es geht also beim Tai Chi nicht um die möglichst effiziente Zurücklegung einer räumlichen Strecke, sondern um die Integration von Zentrierung und räumlicher Ausdehnung in verschiedene Richtungen. Hierbei ist diese Gerichtetheit funktionell, d.h. mit den Himmelsrichtungen und leibbezogenen Richtungen sind Bedeutungen und Handlungsperspektiven verbunden. Das Tai Chi gibt eine räumliche Ordnung vor, die hilft, das eigene Bewegungserleben zu ordnen und zu einer Wahrnehmung zu finden, die von der Zentrierung auf die Leibeshälfte ausgehend zur Weltbezogenheit in alle Himmelsrichtungen findet. Ausgehend von einer Stelle auf der Wiese oder im Raum findet der Sichübende zum Schluss seiner Tai-Chi-Form wieder an den gleichen Ort zurück. Das Zurücklegen der Strecken, die Drehungen und Wendungen im Raum, hatte nicht die Funktion des Vorankommens, sondern es ging um den Prozess des Sichbewegens im Raum selbst. Durch die veränderte zeitliche Perspektive (Zeithupenbewegung des Tai Chi) erscheint hierbei der Raum anders, einerseits genauer und detaillierter, andererseits aber auch wie

Bewegung (...). In unserem Beispiel verliert der Skifahrer sozusagen die virtuelle Spur als ‚roten Faden‘ seiner Raumstrukturierung und damit den Raum für sein Bewegen – was in der Praxis oft daran zu erkennen ist, dass Skifahrer dann ihre Fahrt unterbrechen. Für einen ungeübten Skifahrer wird dieser Gestaltkreis kaum zustande kommen oder eher einem Teufelskreis gleichen, da ihm das Bewegungsrepertoire zur Strukturierung dieses Raumes fehlt und er ihn daher wohl eher als gefährlichen Parcours wahrnehmen wird.“ (Scherer 2001 a, 72)

³⁹¹ In Anlehnung an Straus (Vgl. Straus 1956, 332-343) unterschiedliche Modi des Räumlichen (optischer Raum/akustischer Raum) weist Fritsch hier auf einen Erlebniswandel des eigenen Leibes hin: *„Die Betonung des pathischen Momentes beim Tanz, wie sie sowohl durch den mit Klang gefüllten, homogenisierten Raum induziert ist, als auch durch jene im Eigenbewegen des Rumpfes hervorgerufene Ich-Verlagerung und Steigerung des vitalen Empfindens zum Ausdruck kommt, läßt sich in weiteren Eigentümlichkeiten des Tanzes auffinden: dem Bezug der erlebten Bewegung zum Raum und zur Zeit. Im Tanz wird der Körper nicht wie beim Gehen zu einem bestimmten Ort vorwärts getragen, er durchmißt den Raum nicht, um Entfernungen zurückzulegen. Die ‚nicht-gerichtete und nicht-begrenzte Bewegung‘ des Tanzes ist eine Bewegung im (im Original kursiv) Raum, nicht durch (im Original kursiv) den Raum (...). Sie führt im Vorwärts-, Seitwärts-, Rückwärtsbewegen, im Drehen und Schwingen in den umgebenden Raum hinein und bedeutet eine ‚Erweiterung des Leib-Raumes in dem Um-Raum‘. ‚Die Tanzbewegungen erfüllen allseitig den Raum‘ (...). Korrespondierend zum Klang homogenisieren sie ihn: Richtungs- und Ortsvalenzen sind aufgehoben. Das zeigt sich bei Rückwärtsbewegungen (...) und besonders deutlich bei Drehbewegungen. Diese wären im optisch strukturierten Raum zweckvollen Handelns nicht nur unsinnig, sondern auch unangenehm, da sie Schwindel und Orientierungsverlust hervorrufen. Im akustischen Raum des Tanzes vermögen die gleichen Bewegungen Lustgefühle zu wecken. Der Tanzraum ist nicht durch Entfernung, Richtung und Größe bestimmt, sondern vielmehr durch symbolische Raumqualitäten, wie Weite, Tiefe, Höhe (...). Auch eine ‚Eigenbewegung‘ des Raumes gehört zu den symbolischen Qualitäten. Richtungen und Achsen des ausgedehnten Raumes sind nämlich im Tanz, besonders beim Drehen ‚beweglich und drehen gleichsam mit‘. ‚In einem solchen Raum kann man nicht mehr handeln, sondern nur noch miterleben.‘“ Diese Aufhebung der üblichen Ich-Welt-Gegenüberstellung ermöglicht ein ‚präsentisches Erleben‘. Es ist die Erfahrung, ganz gegenwärtig, ‚nur‘ gegenwärtig zu sein. (...) Alltagsgeschehen und Tanzgeschehen liegen so weit auseinander, - weil der Alltag zielführendes, aktives, zweckgerichtetes Bewegen erfordert, ein Zurechtfinden in dem vor allem optisch erfahrenen Raum, der klar gegliedert und begrenzt ist, der ‚ergriffen‘, erobert, beherrscht werden will, - weil man sich durch (im Original kursiv) den Raum zu bewegen hat, um an jeweils bestimmten Punkten ankommen zu können und dafür Richtungen, Ortslagen, Stellungen erkennen können muß, - weil Dinge (und andere Menschen) dem Ich ‚gegenüber‘ erscheinen und das gnostische Moment der Wahrnehmung zum Erfassen des Gegenüber notwendig auszubilden ist, (...) - weil im Handeln ein Anfangs- und Endpunkt eine Rolle spielen, wie das Gestern, Heute, Morgen – und natürlich die ‚absolute‘ Zeit der Uhr (...). Im Vergleich dazu liegt das Tanzgeschehen ‚polar entfernt‘: (...) eine pathische Wahrnehmungshaltung dominiert das gnostische, distanzierte Erfassen, -der sonst passive Rumpf ist es selbst, der mit luxurierenden Bewegungen im Raum den Tanz vollführt, -der Körper erweitert sich in den Um-Raum und füllt diesen aus, - der Tanzraum wird in Weite, Höhe, Tiefe und einer Eigenbewegung erfahrbar, er erscheint grenzenlos, (...) -Abgrenzungen zwischen Ich und Welt lösen sich auf; d.h. der Tanzende fühlt sich mit Klang, Raum, den Mittanzenden eins werden, - eine ‚unmittelbare Kommunikation‘ findet statt (...).“ (Fritsch 1987, 44-47)*

„Wolken, die träge am Himmel vorbeiziehen oder wie ein langsam dahin gleitender Fluss. Beides- das zur menschlichen Alltagsbewegung veränderte räumliche und zeitliche Erleben- führt zur typischen Wahrnehmung des Tai Chi Chuan und ist die Voraussetzung meditativen Bewegungserlebens, eines Eintauchens in einen anderen psychophysischen Zustand.“ (Moegling 2001c, 302-303)

Mit den Begriffen von Weite, Richtung und Örtlichkeit als Strukturen des leiblichen Raumes bestimmt Fritsch hier in Anlehnung an Schmitz den „Weiteraum“, den „Richtungsraum“ und den Ortsraum als Räumlichkeiten leiblichen Erlebens im Tanz. Das Tanzerleben im Weiteraum, dessen phänomenologische Bedingungen sich mit dem Klima, der Dunkelheit und dem Schall beispielhaft beschreiben lassen, bildet in dieser Hinsicht den einen Pol pathischen Erlebens und Bewegens. In ekstatischen, faszinierenden, schnellen und langsamen Tanzformen und Bewegungen (Drehungen, Schwünge usw.) wird dabei jeder mögliche Ansatz einer räumlichen Richtungsentfaltung so abgefangen, dass eine anwachsende leibliche Spannung in den Weiteraum eintaucht und der „absolute Ort“, das leibliche Zentrum, sich in einer Verschmelzung mit der Weite auflöst (Vgl. Fritsch 1987, 48-51). Stehen sich im Weiteraum der „absolute Ort“ des Leibes und die undifferenzierte Weite des Raumes gegenüber, tritt durch die „leibliche Enge“ mit dem richtungsräumlichen Bewegen im Sinne einer „Einrichtung“ ein flüssiges, freies Bewegen in „leiblichen Richtungsbahnen“ in den Vordergrund, das sich spontan und losgelöst von festgelegten Bewegungszielen, Lage- und Abstandsbeziehungen entwickeln und differenzieren kann.

„Das 'Einrichten' des Raumes wird zum souveränen Spiel. Dieses Tanzen im Richtungsraum(im Original kursiv) ist kein Sich-Preisgeben wie das im Weiteraum, sondern ein den eigenen Leib und den Umraum formend-gestaltendes Tun. Der absolute Ort, dort, wo man sich selbst spürt, bleibt erhalten. Statt eines Bewegens im 'Richtungschaos' entfalten sich aus dem leiblichen Zentrum heraus immer wieder neu Richtungen – nicht nur in geraden, sondern ebenso und vor allem in geschwungenen Bahnen – und 'zeichnen', Bewegungsfiguren in den Raum. In Abhebung vom ekstatischen Tanzen läßt sich sagen, daß richtungsräumliches Tanzen das andere Ende der Skala pathischen Gestimmtseins und Bewegens bildet: es 'individuiert' die umgebende maßlose Weite, macht aus ihr einen gegliederten Raum – ohne ihn jedoch ortsräumlich festzumachen.“ (Fritsch 1987, 53-54)

Das richtungsräumliche Bewegen bilden hier eine Grundlage für ortsräumliche Bewegungen, deren Bewegungsziele sich durch umkehrbare Lage- und Abstandsbeziehungen zueinander und ihre direkte Beziehung zum Leib auszeichnen. Differenzierte Bewegungsformen und Schritt- und Bewegungselemente lassen sich deshalb durch ihre Festlegung im Ortsraum eindeutiger und präziser als im Richtungsraum strukturieren und nach Körperlagen und Bewegungsabständen exakt bestimmen, sie schränken durch ihre Fixierung aber die freien Eigenbewegungen aus einem leiblichen Zentrum heraus entscheidend ein:

„Ein Beispiel für das Problem dieser Art Bewegungszerstörung läßt sich in KLEISTs Marionettentheater (...) finden: ein Jüngling sieht in seiner im Spiegel erblickten zufälligen Körperhaltung (Fuß auf einem Schemel) die als schön erachtete Haltung einer bekannten antiken Statue und versucht nun, dieses Haltungsmuster erneut und immer wieder durch Fußheben hervorzubringen. Es gelingt ihm nicht, er wirkt lächerlich in seinem Bemühen. Für SCHMITZ heißt das, daß der Jüngling mit prüfendem Blick bedacht ist, Fuß- und Körperstellung im Hinblick auf Lage- und Abstandsbeziehungen relativer Orte zu beurteilen. Die richtungsräumliche Orientierung wird durch eine ortsräumliche so weit verdrängt, daß Sicherheit und Fluß des richtungsräumlichen Bewegens vollends verloren gehen (...). Das heißt auch, die Bewegungen entfalten sich hier nicht wie selbstverständlich von innen, aus dem Zentrum, sondern werden über außen kontrolliert und willentlich von daher ausgerichtet.“ (Fritsch 1987, 55)

Der Raum ist wie die phänomenale Zeit auch eine Modalität des rhythmischen Bewegungshandelns. Die Raumdimensionen wie oben, unten, links, rechts, vorne und hinten sind hier ebenfalls auf das handelnde Subjekt bezogen und werden von diesem als solche erfahren. In subjektiven, rhythmischen Bewegungshandlungen sind also die

Verhältnisse von Raum und Zeit der individuellen Wahrnehmung unterworfen und demnach -unterschieden nach der subjektiven Bedeutung von Bewegungen- in einem bestimmten Verhältnis geordnet. In diesem Sinne werden Raum und Zeit deshalb in den Bewegungshandlungen selbst wahrgenommen und entworfen, sodass die rhythmischen Bewegungen des Individuums nicht in einem Raum und in einer Zeit stattfinden, sondern das Individuum in rhythmischen Bewegungshandlungen den Raum und die Zeit selbst bewegt. In einem Bewegungsablauf selbst liegen so einerseits der räumliche und zeitliche Entwurf, der den Raum und die Zeit gestaltet, andererseits aber auch der rhythmische Gehalt und der Ausdruck der raum- und zeithaften Erscheinungen der Bewegungen.

„Die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse des Rhythmus sind nicht als lebensunabhängige und subjektlose Kriterien zu verstehen, sondern vom Ganzen des subjektiven Handelns her. Nicht Raum oder Zeit sind rhythmisch, sondern die räumlich-zeitlichen Phänomene erlangen diese Qualität durch das rhythmische Bewegungsverhalten. Erst dadurch, daß Raum und Zeit subjektiv gestaltbar und erlebbar sind, ermöglichen sie Rhythmus. Es wäre deshalb verfehlt, von einem Raumrhythmus zu sprechen, nur weil statische Anordnungen oder Bewegungsfigurationen den Raum in einer stimmigen oder richtigen Weise aufgliedern. (...) Dagegen verändert eine rhythmische Bewegung den Bewegungsraum, jedoch nicht in der Absicht der Raumveränderung, sondern aufgrund ihrer rhythmischen Ausprägung. (...) Sicher besitzen die rhythmischen Bewegungen andere räumliche Dimensionen und Figuren als die nicht-rhythmischen, jedoch nicht deshalb, weil der Raum durch sie in einer bestimmten Weise rhythmisch umgestaltet werden soll, sondern weil durch die subjektiv rhythmische Bewegung spezifische Veränderungen im Bewegungsraum erfolgen. Der Rhythmus einer Bewegung ‚schafft‘ jeweils die räumlichen und zeitlichen Umgestaltungen und nicht bestimmte räumliche und zeitliche Gliederungen den Rhythmus.“ (Röthig 1970, 82)

Scherer verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass Bewegungsräume auch als „Ausdrucksräume“ zu verstehen sind, die eine qualitative Dimension enthalten. Die Ausdrucksqualität eines Handlungsraums hat hier einen unmittelbaren Einfluss auf die Raumstrukturierung und das Bewegungshandeln. Die Abstimmung von Raumatmosphäre und Bewegungshandlungen wird in diesem Zusammenhang in der modernen Sport- und Bewegungskultur besonders im Fitness-Sport deutlich, in dem vorgegebene und begrenzte „Bewegungsräume“ oft auch nur vorgeformte und partialisierte Bewegungen zulassen. Das Individuum kann sich diesen Raumatmosphären nur durch entsprechende, individuelle Bewegungen verschließen und damit seine Ablehnung gegenüber diesen Bewegungsräumen zum Ausdruck bringen (Vgl. Scherer 2001 a, 59-61).

„Besonders deutlich wird die Verschränkung von Gestimmtheit und Bewegung bei Ausdrucksbewegungen wie im Tanz. Vielen Menschen fällt es z.B. schwer, in einer Sporthalle in grellem Neonlicht zu tanzen oder Tanzschritte ohne Musik zu üben. Die Expressivität der Bewegung und die Kälte und Nüchternheit der Raumatmosphäre passen nicht zusammen. Die Bewegungen wirken entfremdet, wie vom eigenen Leib abgehoben, sie sind willkürlich, geführt und oft verkrampft, manche Menschen haben gar das Gefühl, dass Körperglieder in der Bewegung fremd werden und sich von ihnen entfernen. Ganz anders ist dies in einem durch Beleuchtung, Farben und Musik gestimmten Ambiente, in dem Bewegung und Raum ineinander fließen können, das ganzheitliches, ungezwungenes, absichtsloses Bewegen, auf das man nicht gerichtet ist, ermöglicht. Als seinerseits gestimmtes bringt sich solches Bewegen selbst mit der räumlichen Atmosphäre in Einklang und trägt diese zugleich mit. Auch können sich im gestimmten Raum die Strukturen des Aktionsraums relativieren, z.B. das Vorne und Hinten, wie am Beispiel des Tanzraums zu sehen war. Dieser Raum ist eher homogen und frei von festen Richtungen. Genau dies drücken denn auch die beim freien Tanz in alle möglichen Richtungen strebenden Körper- und Gliederbewegungen in spielerischer Üppigkeit und Dynamik aus. (...) Sicherlich findet sich in den Ausdrucksbewegungen des Tanzes ein besonders prägnantes Beispiel, aber die Gestimmtheit und Atmosphäre von Räumen beeinflusst alle sportlichen Handlungen. Wir kennen das Fremdheitsgefühl und die anfangs unsicheren Bewegungen und oft schlechteren Leistungen in Sportstätten, die uns unbekannt sind, wenngleich sie nach denselben DIN-Normen gebaut sind wie die uns vertrauten. Wir kennen den Heimvorteil und die Probleme des Auswärtsspiels. Und wir kennen Boris Becker, der besonders gerne in Wimbledon spielte, weil er sich dort wie in seinem Wohnzimmer fühlte.“ (Scherer 2001 a, 80)

VI. Selbst-Bewegung, Bewegungsmeditation, Phänomenologie der Wahrnehmung und
Bewegen zum Selbst

16. Selbst-Bewegung, Bewegungsmeditation und Phänomenologie der Wahrnehmung
am Bewegungsbeispiel des Tai Chi Chuan

Im Zusammenhang mit den Bewegungsformen des Tanzens und des Tai Chi Chuan verweist Anders in Anlehnung an Heraklit auch auf die verschiedenen Kampftänze³⁹², die auf der Basis ihrer archetypischen Grundlage eine Tradition bewahren, den Kampf aber nicht vor dem Hintergrund von Vernichtung, Egoismus oder Selbst-Aufopferung betreiben, sondern als Bewegungs-Weg der Auseinandersetzung mit sich selbst und der Selbst-Findung.

„Die Lust am Kämpfen bleibt da mit Recht zu verurteilen, wo die Ziele zerstörerisch sind. Kämpfen als Weg der Selbstfindung wird eher akzeptiert – aber als Auseinandersetzung mit sich selbst; innere Kämpfe darf jeder durchstehen, so viel er will und muss. Die Sehnsucht nach der direkten körperlichen Auseinandersetzung ist aber vorhanden- kein Western ohne Showdown, doch die Orte für Zweikämpfe sind der Sportplatz oder Schul- und Hinterhöfe, Spielwiese der eine und gesellschaftliche Randzone die anderen. Es gibt keine Kultur des Kämpfens. Boxkämpfe sind traurige Zerstörungsrituale; an dem Ziel, den anderen niederzumachen, werden die Kämpfer nur gehindert durch Regeln und die gepolsterten Handschuhe. Die asiatischen Kampfkünste, die die Achtung vor dem Leben nicht den Handschuhen überlassen, sind bei uns zu Kampf->Sport< geworden- ihre Bedeutung für das eigene Leben ist auf den Freizeitbereich beschränkt. In der englischen und französischen Sprache ist eine andere Bedeutung des Kämpfens lebendig, dort gibt es die Ausdrücke >martial art< bzw. >art martial<, also Kampf-Kunst-(im Original kursiv)Kämpfen verstanden als Lebenskunst, die einen lehrt, sich selbst als Teil des Kosmos zu leben und zu behaupten. Diesen Weg lehrt taichi chuan (im Original kursiv)(...).“ (Anders 2001 a, 197-198)

³⁹² Anders führt diese polaren Bewegungsstrukturen im Taichi Chuan auch historisch auf den Tanz zurück: „Körperliche Bewegung kann, wenn sie rhythmisch organisiert und im Einklang mit physiologischen und emotionalen Gesetzmäßigkeiten strukturiert ist, Krankheiten heilen, ihnen vorbeugen, die Lebenskraft stärken und das Leben verlängern. Der Beginn der Entwicklung solcher Übungssysteme, deren Höhepunkt Tai Chi Chuan darstellt, liegt in den kultischen Tänzen, die bereits zu Zeiten des >Gelben Kaisers< (um 2600 v.Chr.) dem Volk angeblich verordnet waren. Aus dem kultischen Tanz entwickelten sich, als wesentlicher Teil der chinesischen Medizin, heilgymnastische Übungen (im Original kursiv). (...) Der kultische Tanz wurde auch von Krieger und Soldaten ausgeführt. Wu shu (im Original kursiv) (die Kriegskünste, Selbstverteidigung oder >Boxen<) entstand parallel zu den medizinischen Künsten mit der Notwendigkeit, sich gegen Feinde zu schützen. Unter den Hauptrichtungen, die im Lauf der Zeit entstanden: Ringen, unbewaffneter Nahkampf (>Boxen<), Waffentechnik (Schwert, Messer, Lanze, Stock etc.), nahmen Körperübungen, die der Gesunderhaltung dienten, einen wichtigen Platz ein. (...) Eine weitere Disziplin, die sich auf den kultischen Tanz zurückführen lässt, ist die Praxis meditativer Atemübungen (im Original kursiv). Der Zusammenhang von Bewegung und Atmung, wie er in den Tänzen erfahren wurde, kann der Ausgangspunkt dafür gewesen sein, den Atem in meditativen Übungen systematisch zu erforschen. (...) Da (in der Verwirklichung von Yin und Yang im Taichi Chuan, d.V.) entsteht eine Anschauung, die den Wert und das wesentliche des Lebens nicht im Kampf um ständigen Aufstieg sieht, sondern als einen Tanz. Tugend und Harmonie liegen nicht darin, daß man das Positive betont, sondern ein dynamisches Gleichgewicht bewahrt (...). In der Struktur der Soloübung von Tai Chi Chuan- die manchmal auch als >Tanz< bezeichnet wird- ist das dynamische Gleichgewicht der Gegensätze verwirklicht. (...) Der Tai-Chi-Meister verkörpert das Tai-Chi-Symbol. Wenn er Tai Chi Chuan >tanz<, verwirklicht er innerlich das >höchste Gesetz<, d.h. ohne Gedanken oder affektive Beweggründe –mit dem Anschein der >Leere<- geht er ganz darin auf, äußerlich, in seinen Bewegungen, das dynamische Gleichgewicht von Yin und Yang zu realisieren.“ (Anders 1979, 12-17) Landmann unterstützt diese Einordnung folgendermaßen: „Läßt sich das Tai-ji-quan zumindest in seinen ursprünglichen oder frühen Erscheinungsformen eindeutig den Kampfkünsten zuordnen, so werden doch in den frühen Schriften dem Tai-ji-quan besondere Eigenschaften zugewiesen, die diese Kunst von anderen Kampfkünsten unterscheiden. Diese Besonderheit findet auch einen Ausdruck in der Einordnung des Tai-ji-quan, mit einigen wenigen anderen, in die Gruppe der sogenannten Inneren Kampfkünste, die von den Äußerer unterschieden werden. (...) Neben dem ursprünglichen Charakter als Kampfkunst und der zunehmenden Betonung seiner gesundheitsfördernden Eigenschaften wurde dem Tai-ji-quan auch eine besondere esoterische Bedeutung beigemessen. (...) All diese Funktionen und Eigenschaften aber stehen mit einer primären besonderen Schulung der menschlichen, besonders der eigenen Bewegung im Zusammenhang. Insofern erscheint die anfangs hypothetisch formulierte Definition des Tai-ji-quan als einer Bewegungskunst gerechtfertigt.“ (Landmann 2002, 58) Laban betont hier die symbolischen Bewegungsformen der Kampftänze: „Der Kampftanz ist in unserer Zeit in ganz unvollkommener Weise durch den Sport ersetzt. Wenn der Sport –wie so oft- nicht nur dem Flirt dient, so ist er häufig nichts anderes als gewinnsüchtiges Wetten. Es fällt heute niemandem mehr ein, die Anmut, Kraft und Gewandtheit der Kämpfenden als Symbole der ewigen Naturrhythmik zu werten, sondern jedermann ist nur gespannt, ob die rote Jacke über die blaue Jacke siegt, oder umgekehrt. Darin ist das Urteil über diese Art von Sport gefällt. Denn Kampfsport als Schaustellung soll nicht Wetten um Gewinn sein, sondern Symbol, Abbild des großen Urbildes ewigen Kampfes und ewiger Spannung. Fechten und Ringen ist Kampfsport in diesem höheren Sinn. Auch diese beiden Künste fußen auf den gleichen Bewegungsgesetzen wie die Kunst des Tanzes und die pantomimische Darstellung. Sie befreien den Menschen, geben ihm Kraftbewußtsein und Mut im täglichen Leben und zum ernststen Kampf, wenn dieser notwendig wird. Sie geben Achtung vor dem Gegner, Ritterlichkeit und damit Großmut gegenüber dem Besiegten.“ (Laban 1922, 135-136)

Dieser Bewegungs-Weg von der friedlichen Form der körperlichen Auseinandersetzung und des waffenlosen Taichi Chuan bis zur Kampfkunst, die über verschiedene Formen, Vertiefungsstufen und Partnerübungen (Vgl. Anders 2001; Vgl. Anders 1979) mit Schwert, Stock und Säbel ausgeführt wird, verbindet hier im Sinne Heraklits die zwei komplementären Pole, Energien und Bewegungsprinzipien von Yin und Yang³⁹³ als „Ursprung und Kampf aller Dinge“ mit einer inneren, geistigen Selbst-Entfaltung.³⁹⁴

*„In der Sprache der taichi-(im Original kursiv)Meister ist die Pflege des ch' i (im Original kursiv) zur körperlich-geistigen Selbstentfaltung innere (im Original kursiv) Entwicklung. Kämpfen zu lernen, nur um sich zu verteidigen, gilt als bloßer Erwerb von äußeren (im Original kursiv) technischen Fähigkeiten. Die >wahre Methode< des taichi chuan (im Original kursiv) besteht darin, beides zu verbinden: innere Entfaltung und die Fähigkeit zu kämpfen – also chin (im Original kursiv) zu entwickeln. Jede der 37 Stellungen der Form enthält in sich mehrere Anwendungsmöglichkeiten für die **Selbst**verteidigung (Hervorhebung d.V.). Die einzelnen Techniken werden so geübt, dass Angriff und Verteidigung so oft wiederholt werden, bis der Verteidigende (im Original kursiv) die Technik beherrscht. Angreifen wird nicht geübt, denn der taichi- (im Original kursiv) Könnner greift nie selbst an, sondern lernt, die angreifende Kraft zu neutralisieren und zurückzugeben. Der Körper ist dabei wie ein Ball, der vorne offen ist, d.h., immer sind Zentrum und Mittelachse dem Gegner zugewandt. Die Angriffsbewegung (yang(im Original kursiv)) wird mit den Spiralen der Arme und des Körpers aufgenommen und so abgelenkt (yin (im Original kursiv)), dass die Kraft neutralisiert und der Angreifer entwurzelt wird. Dieser gerät, und sei es nur ganz wenig, aus dem Gleichgewicht.“ (Anders 2001a, 198-199)*

In Anlehnung an von Brück und Moegling weist Schleske hier aus einer leibökologischen³⁹⁵ Sicht auf die Bewegungsmeditation und den psychosomatischen

³⁹³ „Wenn der gesamte Ablauf der Form beherrscht wird, fließt die Bewegung ruhig dahin wie ein großer Strom. Aber dieser Strom hat seine Dynamik: Er strömt nur deshalb so gleichmäßig dahin, weil gegensätzliche Bewegungen sich abwechseln, weil yin- (im Original kursiv) und yang-(im Original kursiv)Bewegungen im Gleichgewicht sind. In der yin-yang-(im Original kursiv)Form werden die Bewegungen eingeteilt in yin-(im Original kursiv) und yang-(im Original kursiv)Phasen; man erkennt, dass die Form so aufgebaut ist. Vorwärtsgen, Öffnen und/oder Heben der Arme sind yang(im Original kursiv); Zurückweichen, Schließen und/oder Senken der Arme sind yin(im Original kursiv).(...)Vor allem ist darauf zu achten, yin (im Original kursiv)und yang(im Original kursiv) klar zu unterscheiden, und zwar nicht nur in Händen und Füßen. Von größter Wichtigkeit ist das yin(im Original kursiv) und yang (im Original kursiv) in den Bewegungen des ganzen Körpers. Auf jede yin-(im Original kursiv)Bewegung muss eine yang-(im Original kursiv)Bewegung folgen, aber doppeltes yin(im Original kursiv) oder doppeltes yang (im Original kursiv) darf es nicht geben. (...) Der Anfang der Form ist yin(im Original kursiv): Taichi(im Original kursiv)kommt aus der Stille. Diese yin-(im Original kursiv)Phase wandelt sich in eine yang-(im Original kursiv)Phase, yang (im Original kursiv)wieder in yin (im Original kursiv), und so fließt es durch die ganze Form, bis man am Ende wieder zum Ausgang yin (im Original kursiv) zurückkehrt. In der yin-yang-(im Original kursiv)Form wird das Heben und Senken der Arme (in der Anfangsbewegung) anders erlebt. Die Aufmerksamkeit liegt nicht mehr im äußeren Ablauf, sondern gibt der Bewegung ein Ziel vor. Beginnt man die Arme zu heben, ist bereits der Punkt anvisiert, bis zu dem sie steigen dürfen, nämlich bis zur Schulterhöhe (äußerstes yang (im Original kursiv)); wenn sie wieder zu sinken beginnen, ist das Bewusstsein schon an dem Ort, an dem diese Bewegung endet (äußerstes yin (im Original kursiv)). Der >Vorsprung< des Geistes vor dem Körper wird gleichsam größer, darf aber die Verbindung mit dem Körper nicht verlieren. Die von Objekt zu Objekt kriechende Schildkröte- der Geist, der beim Lernen der Form die Bewegungen schrittweise erfasst hatte- verwandelt sich allmählich in den Adler, der in der Luft die Strecken übersieht, die er zurücklegen will – der Geist erkennt Form und Struktur der Bewegungen.“ (Anders 2001 a, 177-178)

³⁹⁴ Wie bei Laban ist hier auch die Zentrumsbewegung von entscheidender Bedeutung: „Die >Mitte< nimmt in allen Lebensbereichen der Chinesen eine überragende Stellung ein. Der Mensch muss die Mitte finden zwischen Himmel und Erde, und die liegt in seiner Leibesmitte. Dort entspringt die >wesentliche< Kraft, die er in der Übung der Künste und Kampfkünste entwickeln und für sein Leben gebrauchen soll. (...)Wieder als Beispiel die Anfangsbewegung der Form: Das Heben der Arme (yang(im Original kursiv), Öffnen) wird nun verbunden mit der Bewegung des Zentrums, das dabei zurückgeht. Die Arme gehen hoch und der Unterbauch geht so zurück, dass die Lendenwirbelsäule sich etwas nach hinten aufrundet, konvex wird (die Beine sind gestreckt). >Zentrum zurück< am Anfang der Form bedeutet also, den Raum zwischen Händen und Körper zu vergrößern, etwa wie wenn ein Ball aufgeblasen wird. Dann werden die Arme wieder gesenkt (yin(im Original kursiv), Schließen) und das Zentrum geht nach vorn. (...) Es gibt vier Richtungen, in die das Zentrum bewegt werden kann: nach vorn, zurück, nach links und nach rechts (wobei >nach vorn< nur am Anfang und Ende der Form vorkommt).“ (Anders 2001 a, 186-187)

³⁹⁵ Grössing beschreibt hier in Anlehnung an Moegling den Zusammenhang zwischen Bewegung, Bewegungserziehung und einer Ökologie des Leibes folgendermaßen: „Die Wortverbindung Leibökologie wird in den Humanwissenschaften noch nicht häufig verwendet. Innerhalb der Sportwissenschaften liest man sie bei Klaus MOEGLING (...) in der Bedeutung einer ‚tiefen Achtung vor den natürlichen Regungen und Rhythmen der menschlichen Körperlichkeit‘ (...). Ökologie ist hier nicht naturwissenschaftlich sondern ethisch definiert, die Aussage über die ‚tiefe Achtung‘ ist ein moralisches Urteil. (...)Der Begriff Leibökologie passt auch auf die Arbeiten von Jürgen FUNKE-WIENEKE (...) dessen Ausführungen zu den Themen Körpererfahrung und Thematisierung der Leiblichkeit dem nachfolgend dargestellten ökologisch-systemischen Menschen- und Bewegungsbild weitgehend entsprechen und der in seinem Vermittlungskonzept ein explizit ökologisches Methodenverständnis im Sportunterricht erkennen lässt. Gernot BÖHME (...) verknüpft in seinen leibökologischen Gedankengängen die Begriffe Leib und Natur miteinander. Er sieht im Umgang des Menschen mit der Natur die Spiegelung des Leibverhältnisses und deshalb in der gegenwärtigen Umweltkrise eine Krise der Körperlichkeit. Leib ist bei Böhme nicht das Objekt im Sinne des Leib-Habens sondern die innere Natur des Menschen in der Ungeschiedenheit von Körper und Geist ; Leibsein nicht als Teilhaftigkeit des Menschseins sondern als Ausdruck seiner unteilbaren Ganzheit. Wird der Leib instrumentell behandelt, verliert er seinen Eigensinn und seine Würde. Von der Anerkennung des Eigensinns des Leibes zur Akzeptanz des Eigenwerts der Natur (statt ihres ausschließlichen Nutzwertes) ist es ein kleiner aber

Bewegungs-Weg des Tai Chi Chuan hin, die eine „Einfühlung in die Lebensrhythmen“ und die „Harmoniegesetze des Seins“ ermöglichen und kognitive und leibökologische Wahrnehmungsweisen so miteinander verknüpfen, dass ökologische Bewegungsorientierungen nach innen (Leib) und außen (Umwelt, Gesellschaft, naturbezogene Mitwelt) in einer Verbindung wirksam werden können.

„Der in Meditation Geübte, kann sich durchbruchsartig Zugänge zu einer neuen Wahrnehmungs- und Sinndimension und neue Perspektiven für einen persönlichen Entwicklungsweg erschließen. Die Auswirkung der Meditationspraxis wird dementsprechend als ‚Deautomatisierung‘ verstanden, als ein Wiedergewinnen ursprünglich vorhandener Wahrnehmungsfähigkeiten, so dass der Geübte vollständig und jenseits der alltagsbezogenen Fixierungen und geistigen Barrieren in der erlebten Gegenwart aufgehen kann und wieder für die ‚kindliche‘ oder (im Original kursiv) ‚göttlich‘ unbegrenzte Einheit unserer Lebenswelt zugänglich wird.“ (Schleske 2001, 226-227)

Das Stichwort „Leibökologie“ richtet sich in diesem Zusammenhang gegen eine einseitige und leistungsorientierte Konkurrenzgesellschaft und deren Entfremdungs- und Verdinglichungstendenzen, in denen technologisch orientierte Denkmodelle unter Berücksichtigung von biomechanischen Gesetzmäßigkeiten und „objektive“ Bewegungstechniken ihren Eingang im Bewegungsalltag und im Sport finden. Hierzu gehört unter Ausschluss der Körper- und Leiberfahrung und der Erlebnisdimension auch das individuelle, bedingungslose Streben nach Sportrekorden und die Manipulation der eigenen Leiblichkeit durch eine materialistische Gewinnmaximierung. Der leibökologische Ansatz stellt dagegen mit einem erlebnisbezogenen, naturnahen und sportethischen Zugang den Körper und den Leib als Träger der individuellen Lebensgeschichte und Interaktionsinstanz mit der Umwelt in den Vordergrund, die zum einen Ausdruck des körper- und leibhistorisch Erworbenen sind, zum anderen aber auch durch subjektive und natürliche Rhythmen bestimmt sind (Vgl. Schleske 2001, 223-224).

„Als ein Beispiel für leibökologische Bewegungspraktiken dient das chinesische Tai Chi Chuan. Bei der Bewegungsform des Tai Chi wandeln sich Naturrhythmen in Bewegungsrhythmen um, wobei die Lebensprinzipien von YIN und YANG sowohl für das ‚kosmische Pulsieren‘, als auch für den meditativen Tanz des Tai Chi konstitutiv sind (...). (Zitat): ‚Kriterien für die typische Tai-Chi-Bewegung sind die Konzentration für den Bewegungsaugenblick, die Langsamkeit und Leichtigkeit der Bewegungen, die Zentrierung des innerleiblichen Spürens auf die Beckenmitte, der fließende Wechsel von Anspannung und Entspannung, ein Minimum an notwendiger muskulärer Spannung und der aufmerksame Dialog mit dem Untergrund, auf dem ich mich dialogisch in der Bewegung ausbalanciere. Die Beckenbewegung gibt den Impuls für die Gesamtbewegung. Um die Lebensmitte bewegen sich die Arme und Hände. Während der Bewegung werden tiefe Schrittstellungen eingenommen. Dies kennzeichnet die Verwurzelung mit der Erde. Die aufrechte Haltung des Rückgrats weist auf den Bezug zum Himmel hin. Der sich-bewegende Mensch als Bindeglied zwischen Himmel und Erde, von beiden Kräften abhängig, in beide Bezüge eingebunden‘ (...).“ (Schleske 2001, 235)

logischer Schritt. Der Zusammenhang zwischen Leib und Ökologie ist demnach durch die Begriffe: Achtung, Eigenwert, Eigensinn und Ganzheit auf einer ersten Ebene hergestellt.(...)Die Ökologie des Leibes fordert demnach ein Denken in Zusammenhängen und Beziehungen und verknüpft Körper und Geist, Kultur und Natur, Mensch und Gesellschaft zu oftmals verwirrenden Netzmustern. (...) Die tiefenökologische Betrachtung des Leibes sieht die Bewegung nicht vorrangig als motorisches Ereignis mit messbaren Ergebnissen sondern als Beziehung und Bedeutung, als Handlungsmuster des Menschen in Beziehung zu sich selbst, zu anderen Menschen, zu Tieren und Gegenständen, zur Natur und zur kulturellen Welt. Nach welchen Mustern organisiert der Mensch seine leiblichen Bewegungen, auf sich selbst bezogen, zu andern Organismen und zu den Ökosystemen innerhalb seiner natürlichen und kulturellen Lebenswelt? Und wie unterschiedlich tun dies heranwachsende, erwachsene oder alte Menschen, Gesunde, Kranke oder Behinderte, Männer oder Frauen, Stadt- oder Landbewohner, Arbeiter oder Akademiker? Die motorischen Handlungsmuster sind Träger von Bedeutungen. In der Bewegungskultur sind es die Muster des konkurrierenden, spielenden, gestaltenden, körperformenden, erholenden, ausgleichenden, meditierenden, geselligen Bewegungshandeln, die auf den Handelnden selbst bezogen, im Umgang mit anderen Menschen oder Tieren, in eigens dafür geschaffenen Räumen (Sportanlagen) oder in natürlichen Landschaften und Elementen zum Tragen kommen.“ (Grössig 2001, 292-296)

Nach Tiwald führt eine Bewegungsmeditation hier zu einer Bewusstheit³⁹⁶ und zur eigentlichen Erkenntnis des Tao:

„Nimmt man seinen eigenen Körper als Konzentrationsobjekt (im Original kursiv), dann hat man mit seinem Bewegen (im Original kursiv) **raumzeitliche** Bilder im Bewusstsein (im Original kursiv), die als Ganzes in mehrere Richtungen zu erweitern sind (im Original kursiv); • nach außen hin zum **räumlich umfassenden** Kontext (im Original kursiv); beim TAIJIQUAN zum Beispiel zur imaginären Frage (im Original kursiv) der Situation hin (zum bloß vorgestellten Gegner hin), die mit der eigenen Bewegung sinnvoll beantwortet (im Original kursiv) werden soll; • sodann jenes und das Eigene auch in **zeitlicher** Richtung auf das Kommende hin; • weiter auch in Richtung auf die gleichzeitigen Bewegungen des Geistes, die (assoziativ und diskursiv denkend) Erfahrungen und Erwartungen in das gegenwärtige Bewusstsein einspielen; • aber auch in Richtung zum inneren Bewegen, welches das innen Gegenwärtige, zum Beispiel das Unbewusste **aufhellt**, aber auch aktuell wertende **Gefühle** (Wertsein des Erlebens (im Original kursiv)) und qualitative **Empfindungen** (Sosein des Erlebens (im Original kursiv)) zu Bewusstsein (im Original kursiv) bringen. Hier wird deutlich, dass die Kraft, in diese Richtungen achtsam (im Original kursiv) hineinzugehen (ohne die Eingipfeligkeit (im Original kursiv) (...) des Bewusstseins (im Original kursiv) zu verlieren), bei Menschen unterschiedlich ausgeprägt ist, aber **durch Üben verbessert** werden kann. Manche Menschen können kaum drei Töne als melodische Einheit im Geistigen Bild (im Original kursiv) (...) aufbauen, wenige andere wiederum haben, bereits bevor sie komponieren, das Geistige Bild (im Original kursiv) (...) einer ganzen Symphonie im Bewusstsein (im Original kursiv), das ihnen dann beim Komponieren gleichsam aus der Feder fließt. Es geht bei der **Bewegungsmeditation** des TAIJIQUAN darum, diese Kraft der Sammlung (im Original kursiv) (...) zu verbessern, d.h. die differenzierte Form des eigenen Bewegens in einem eingipfeligen Bewusstsein (im Original kursiv) (...) als Geistiges Bild (im Original kursiv) (...) geistesgegenwärtig (**simultan mit dem Bewegen**) aufzubauen und in die oben angedeuteten Richtungen hin zu erweitern. (...) Aus dieser Sicht übt eine **Bewegungsmeditation**, zum Beispiel ein in diesem Sinne ausgeführtes Taijiquan (im Original kursiv), die Fähigkeit der Sammlung (im Original kursiv) und entwickelt die Achtsamkeit (im Original kursiv). Es entfaltet sich dabei die **ganz allgemeine** Fähigkeit, immer umfassendere Bewusstseinsinhalte in einer Zusammenschau im 'eingipfeligen Bewusstsein' (im Original kursiv) **fließend halten zu können**, was Grundlage jeder die Enge des aktuellen Bewusstseins (im Original kursiv) überschreitenden (transzendierenden) Kreativität (im Original kursiv) ist. Um in die Bewegungsmeditation (im Original kursiv) einzusteigen, bieten sich ganz einfache Bewegungen, wie das Atmen oder die **Grundtätigkeiten**, wie Ziehen, Schieben, Tragen, Gehen usw. an. Diese sind oft als sog. Erbkoordinationen (im Original kursiv) von Natur aus mitgegeben. Die Bedeutung dieser einfachen (auch dem Tier eigenen) natürlichen Bewegungen, die letztlich das **Baumaterial aller komplexen Kulturbewegungen** bilden, darf aber, trotz ihrer fundamentalen Bedeutung, nicht überschätzt werden. Die Erbkoordinationen (im Original kursiv) bieten bloß einen guten Einstieg in die Entwicklung des achtsamen (im Original kursiv) Bewegens. (...) Bei der achtsamen (im Original kursiv) Analyse der **Kulturbewegungen** geht es daher nicht nur darum, dieses gemeinsame Baumaterial herauszudestillieren, sondern insbesondere und letztlich darum, das jeweils **Besondere** der jeweiligen Kulturbewegung (im Original kursiv), zum Beispiel des TENNISPIELS, als Geistiges Bild (im Original kursiv) (...) zu erfassen. (...) Letztlich entscheidend ist also genau der gegenläufige Prozess zum Abstrahieren (im Original kursiv) des **Sportartübergreifenden**, nämlich das Erfassen des **Sportartspezifischen**. Es geht dabei um das achtsame Erfassen des sportartspezifisch Besonderen (im Original kursiv) der **individuellen** Ausführung, also des **lebendig Besonderen** des Menschen.“ (Tiwald 2000, 82-87)

Neben einer eher „passiven“ Form der Meditation im Sinne einer Versenkungsübung werden grundlegende aktive Erfahrungsräume der Meditation im Allgemeinen und der Bewegungsmeditation im Besonderen auch durch das Tanzen³⁹⁷ erschlossen.

³⁹⁶ „Bewusstheit' (im Original kursiv) wird hier mit 'Leere' (Formlosigkeit) (im Original kursiv) zusammengedacht, die einem Spiegel gleich die 'Möglichkeit des Wissens' (im Original kursiv) darstellt: dies im Unterschied zum 'Bewusstsein' (im Original kursiv) als 'Wirklichkeit des Wissens' (im Original kursiv) und der 'Willkür' (im Original kursiv) als das 'selbstbestimmte Umsetzen des Wissens' (im Original kursiv).“ (Tiwald 2000, 77)

³⁹⁷ Die „bewegungsmeditative“ Zentrierung der „Achtsamkeit“ auf eine „Körper- und Leibesmitte“ im Tanzen verdeutlicht Tiwald in Anlehnung an Straus: „Indessen, wenn wir uns im Folgenden begreiflich machen, dass dem Tanz ein Erleben zugrunde liegt, das sich von dem theoretischen Erkennen, dem praktischen Begreifen, dem zweckmäßig planenden und berechnenden Handeln, dem technischen Beherrschen der Dinge polar entfernt, dann behaupten wir doch nicht, dass der Begriff dieses Wechsels der Gegenstand jenes Erlebens sei. ... Schon die Steigerung der Rumpfmotorik lässt die dem Erkennen und praktischen Handeln dienenden Funktionen, hinter jenen, die uns den Eindruck unseres vitalen Seins vermitteln, zurücktreten. Mit der Steigerung der Rumpfmotorik tritt eine typische Wandlung im Erleben des eigenen Leibes ein. Dem Dominieren der Rumpfmotorik im Tanz entspricht eine Verlagerung des Ichs in Beziehung auf das Körperschema. Ist das Ich bei dem wachen, tätigen Menschen in der Gegend der Nasenwurzel, zwischen den Augen zu lokalisieren, so sinkt es beim Tanz in den Rumpf hinab. (...) Den Ausdruck einer

Entscheidend für die meditativen Übungen ist hier das Bemühen um Achtsamkeit und Präsenz, das Eins-Werden und Eins-Sein mit dem eigenen Bewegen, dass eine Versenkung nach innen und eine Intensivierung der Sinne für das Gegenwärtige im Hier und Jetzt anstrebt. Im strukturierenden Ablauf einer Bewegungsmeditation (z.B. im Tai Chi Chuan oder Tanzen) entspricht dabei kein Bewegungsprozess dem anderen, weil Atmung, dynamisches Gleichgewicht und Bewegungsfluss jeweils neu und kreativ anders erlebt werden, d.h., dass der Sich-Bewegende sich seiner momentanen körperlichen, seelischen und geistigen Verfassung in einer Gegenwart immer wieder neu bewusst wird. In der meditativen Praxis können demnach ihre Inhalte und Wirkungen so erfasst werden, dass Erfahrungs-, Erkenntnis und Erlebnisbausteine Schritt für Schritt zusammengesetzt und Rationalität und Emotionalität hinsichtlich eines Transzendenzbewusstseins miteinander in einen Einklang gebracht werden (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 245; Vgl. Schleske 2001 a, 229).

„Aus der Vielzahl von Meditationsformen schält sich (...) das (im Original kursiv) meditative Grundprinzip heraus, das auch das meditative Tanzen maßgeblich mitbestimmt: Aus der Vielfalt und Vielheit, eine einigende, zentrierende Mitte zu finden'. Ein kulturhistorischer Rückblick vermittelt die Einsicht, dass der Tanz im Besonderen und die Bewegungsmeditation im Allgemeinen die ältesten und elementarsten religiösen Ausdrucksformen darstellen. So sind schon in der menschlichen Frühgeschichte die wichtigsten Ereignisse des Lebens in einen kultischen Rahmen eingefügt und in Form eines dynamisch bewegten Gebetes getanzt worden. Darüber hinaus haben die Tanzrituale zu einer geistigen und emotionalen Einbettung der Menschen in die Biosphäre beigetragen. (...) Ekstatisches Tanzen (im Original kursiv) hat zu allen Zeiten eine Begegnung oder gar eine Vereinigung des Tänzers mit der ‚Gottheit‘ ermöglicht, wobei (...) das Transzendenzbewusstsein kulturbedingt durch die jeweiligen geistigen Grundorientierungen und Traditionen strukturiert worden ist.“ (Schleske 2001 a, 229-230)

Die aktive Imagination, die meditative Auseinandersetzung mit inneren Bildern und Phantasien ist in dieser Hinsicht eine Methode, um eine Balance zwischen Achtsamkeit, aktiver Bereitschaft und der Aufgabe einer intellektuellen Kontrolle zugunsten einer inneren Bewegtheit, einem Strom von Bildern, herzustellen und in diesem Geschehenlassen zur Bewegungsentfaltung beizutragen (Vgl. Peter-Bolaender 1992, 246).

„Die aktive Imagination vermittelt die grundlegende Erfahrung von eigener, authentischer (im Original kursiv), im wahrsten Sinne individuell erlebter, gefüllter und in-Besitz-genommener Bewegung. Damit fördert sie die individuelle Motivsuche, Themenfindung und Ausdruckskraft. Wenn man sich selber von innen nach außen tanzt, kann man sich selbst gestalten (...) Die aktive Imagination ist somit eine Form authentischer Selbst-Gestaltung(im Original kursiv). (...) Der/die Tanzende lässt sich hierbei von der Vorstellung über anatomische und physikalische Strukturen im eigenen Körper leiten und erfährt, wie sich diese in der Bewegung verändern und die von innen kommenden Bilder sich in der Bewegung ausdrücken. (...) Auf diese Weise wird der individuelle Tanz ehrlicher, ausdrucksstärker und gehaltvoller. Unter dem Gestaltungsaspekt liefert die aktive Imagination zwei mögliche Extrakte: a) In der aktiven Imagination kann sich ein Thema herauskristallisieren, das für den/die Imaginierende/n so bedeutungsvoll ist, daß er/sie es als Ausgangspunkt für eine Komposition benutzen möchte. b) Authentische Bewegungsmotive, die vom Imaginierenden oder vom Partner erinnert werden, können die Grundlage für die folgende choreographische Arbeit bilden. Folgende Ideen können in die choreographische Arbeit einfließen: -mit dem/den erinnerten Motiv/en improvisieren und ein Solo choreographieren (‚Selbst-Gestaltung‘), -transformieren des Erlebten in andere Ausdrucksmedien (Gedicht, Geschichte, Melodie, Rhythmus (...)). Sich selbst wieder von diesen Ausdrucksträgern beeindrucken und inspirieren lassen, - mit der Essenz der aktiven Imagination improvisieren: sie in eine

Lokalisation des Ichs in bezug auf das Körperschema darf man nicht missdeuten. Es besagt nichts anderes, als dass der Leib einheitlich zentriert erlebt wird. Das Prinzip dieser einheitlichen Gliederung ist die relative Ich-Nähe der einzelnen Teile des Organismus. ... Die Blickscheu mancher Menschen beruht gerade darauf, dass bei dem Ins-Auge-Schauen eine unmittelbare Kommunikation zwischen dem fremden und dem eigenen Ich stattfindet. In der Einstellung des tätig Handelnden ist das Ich leiblich in den Augen repräsentiert. Mit der Verlagerung des Ichs von der Augengegend in den Rumpf tritt im Erleben das Gnostische zurück und das Pathische hervor. Wir sind nicht mehr auffassend, beobachtend, wollend, handelnd, einzelnen Gegenständen der Außenwelt zugewandt, sondern wir erleben unser Dasein, unser Lebendigkeit, unsere Empfindsamkeit.“ (Straus in Tiwald 2000, 58) Vergleiche in diesem Zusammenhang zur Verbindung von „Atmung“ und „Achtsamkeit“ auch Tiwald 2000, 56-73.

bedeutungsvolle Form (im Original kursiv)fügen (in Gestalt einer Position, eines Bewegungs- oder Haltungskontrasts). (...) – sich beeindrucken lassen durch die Formgebung der Essenz, dargestellt durch den Partner, -Kontrastierung und/oder Zusammenfügung beider Formgebungen (...).“ (Peter-Bolaender 1992, 263-265)

Die Bewegungsmeditation und die Aufmerksamkeitslenkung auf eine erlebte Gegenwart führen nach Tiwald hier zu einer Sensibilisierung, zu sensiblen Körpererfahrungen, durch die Bewegungsinformationen nicht nur gesammelt, sondern gerade individuell ausgewählt und nach individuellen Erwartungen und Bedürfnissen ausgerichtet werden. Erst dadurch bildet sich auch eine Grundlage für die Entfaltung von Verstand und Vernunft aus, bewusst und aufgeklärt mit den eigenen Wahrnehmungen, Stimmungen und Erfahrungen umgehen und Perspektiven für das eigene Bewegungshandeln gewinnen zu können.

„In der Sammlung (im Original kursiv) (...) lassen sich (...) unterschiedliche Akzente setzen. Dieses Setzen von Akzenten muss aber immer vor dem Hintergrund der Komplementarität (im Original kursiv) von: • **grenzsetzendem Bewegen** und • **verbindendem Bewegen** gesehen werden. In der Sammlung(im Original kursiv) erfolgt ein Hinwenden auf das: • **sinnliche** und/oder • **geistige** Konzentrationsobjekt. In beiden Fällen ist das Objekt: • sowohl **unmittelbar** gegeben (Dasein(im Original kursiv)) • als auch **vermittelt**, entweder sinnlich (im Original kursiv) und/oder geistig (Sosein (im Original kursiv)). Beim Konzentrieren (im Original kursiv) auf ein **reales** Objekt(im Original kursiv)ist dieses vorerst: • einerseits in unmittelbarer(im Original kursiv), achtsamer **Kohärenz** (...) (Dasein (im Original kursiv)) vorhanden, • andererseits, in sinnlich/geistiger **Vermittlung** (Sosein(im Original kursiv)) gegenständlich gegeben. Ist das geistige Bild (im Original kursiv) aufgestiegen, dann ist dieses Bild ebenfalls: • einerseits in einer **Unmittelbarkeit** (Dasein(im Original kursiv)) gegenwärtig, • andererseits aber **geistig vermittelt** (Sosein(im Original kursiv)) gegeben, da man ja zum Beispiel die Augen schließen kann und das visuelle Geistige Bild(im Original kursiv) auch ohne aktuelle sinnliche Vermittlung(im Original kursiv) bestehen bleibt. Wir müssen daher bei der Sammlung(im Original kursiv) einerseits unterscheiden zwischen: • dem unmittelbaren Gegenwärtigsein (Dasein des Objektes) (im Original kursiv)• und seiner vermittelten Form(im Original kursiv), seinem gegebenen Sosein(im Original kursiv), andererseits ist aber zu unterscheiden zwischen der Art der Vermittlung(im Original kursiv): • entweder **sinnlich** • und/oder **geistig** (aus der Erinnerung, Erfahrung etc.) Weiter ist, der Sammlung (im Original kursiv) (...) entsprechend, beim Geistigen Bild(im Original kursiv) (...) zu unterscheiden zwischen: • dem eingipfelig zugespitzten 'in Eins Binden' (im Original kursiv) des geistigen Bildes (im Original kursiv), wodurch eine ganzheitliche Qualität(im Original kursiv) **geschaut** wird, also **intuitiv** gegeben ist, was uns **klare** Worte(im Original kursiv) und Begriffe(im Original kursiv) bringt; • und dem Unterscheiden(im Original kursiv) **im** geistigen Bild(im Original kursiv) als auseinandersetzendes (im Original kursiv) **Ur-Teilen**, welches über das **Urteilen** (das komplementär auch ein **Ur-Verbinden** ist) zu **deutlichen** Sätzen(im Original kursiv)führt. Wir finden hier in der Sammlung(im Original kursiv) das, was man als **Verstand** bezeichnet, der als die Fähigkeit betrachtet wird, im Bewusstsein klare Begriffe(im Original kursiv)und deutliche Urteile(im Original kursiv) zu bilden. Der Verstand (im Original kursiv) bearbeitet dabei sowohl Unmittelbares(im Original kursiv) als auch Vermitteltes(im Original kursiv), sei dies nun sinnlich(im Original kursiv) und/oder geistig(im Original kursiv) vermittelt. Er arbeitet in gleicher Weise, ob er sich der sinnlich vermittelten (im Original kursiv) Realität oder dem gegebenen geistigen 'Internen Modell der Welt' (im Original kursiv), der Welt der geistigen 'symbolischen Formen' (im Original kursiv) zuwendet. In der vorgeschritteneren Sammlung(im Original kursiv) (wenn durch den Akt des umfassenden Einbindens(im Original kursiv) viele sinnlich(im Original kursiv) und geistig vermittelte(im Original kursiv) Gegebenheiten zur Einheit gebracht wurden) entsteht die Fähigkeit, sich in diesem sich erweiternden Bild **geistig zu bewegen** und, auf der Grundlage der durch den **Verstand** erarbeiteten Begriffe (Wörter) (im Original kursiv) und Urteile (Sätze) (im Original kursiv), **intuitiv** kreative (im Original kursiv)Brücken zu schlagen und **denkend** Schlüsse(im Original kursiv) zu ziehen. Diese Fähigkeit wird als **Vernunft** bezeichnet: • sie ist eine Komplementarität(im Original kursiv) von diskursivem logischen Denken(im Original kursiv) • und intuitiv schauenden kreativem Brückenschlagen(im Original kursiv). Dies ist sie sowohl in der sinnlich vermittelten(im Original kursiv) als auch in der abstrakt(im Original kursiv) gegebenen geistigen Welt(im Original kursiv). Verstand(im Original kursiv) und Vernunft(im Original kursiv) sind beide (in ihrer Einbettung in die Sammlung(im Original kursiv)) sowohl unmittelbar(im Original kursiv) als auch vermittelt (im Original kursiv) und sowohl schauend intuitiv(im Original kursiv) als auch logisch denkend diskursiv(im Original kursiv).“ (Tiwald 2000, 96-98)

Aus dieser Sicht verbindet Peter-Bolaender die vier Ebenen der Bewegung, der Meditation, der Kreativität und der Bewusstheit als menschliche Interpretationsprozesse miteinander, die im Sich-Bewegen eine individuelle Selbst-Erfahrung und eine Selbst-Gestaltung unter räumlichen, zeitlichen und dynamischen Aspekten ermöglichen. Bewegungsstrukturen und Bewegungsfreiräume integrieren sich dabei in einem kreativen Bewegungsprozess zu einer polaren Ganzheit, in der individuelle und kollektive Symbolbildungen erfahren und dargestellt werden können.

„Die symbolischen Prozesse stehen in einem ausbalancierten Verhältnis zu strukturbildenden Prozessen, die dem individuell-optimalen Haltungsaufbau, der Zentrierung, Flexibilität und Durchlässigkeit, der Bewußtheit für Atmung, Raum, Kraft/Dynamik, Bewegungsfluß und Zeit dienen.“ (Peter-Bolaender 1992, 271)

Abb. 24: Die strukturbildende und symbolbildende Funktion im Tai-Chi-Symbol

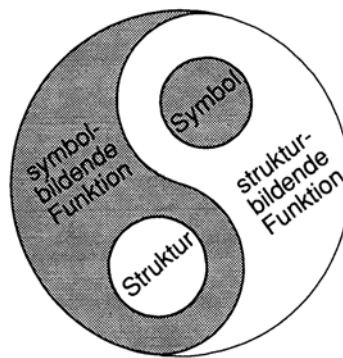
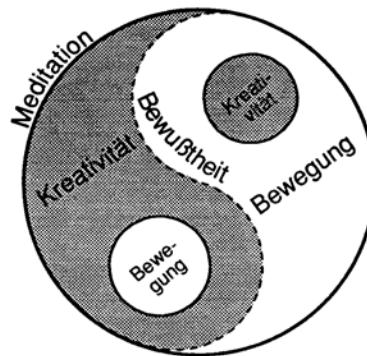


Abb. 25: Die Konzepte Bewegung, Kreativität, Meditation und Bewusstheit im Tai-Chi-Symbol



(Peter-Bolaender 1992, 271-272)

Moegling verweist hier auf die Zusammenhänge zwischen der Bewegungsmeditation, der menschlichen Leiblichkeit und der Transparenz für eine individuelle Selbst- und Welterkenntnis, die eine „rationale“ und eine „intuitiv-meditative“ Zugangsweise zur und eine Interpretation der Realität einschließen:

„Hierbei könnte der Begriff der intuitiv-meditativen (im Original kursiv) Zugangsweise an die leibphänomenologische Kategorie der Durchlässigkeit für die Präreflexivität des Leibes anknüpfen, so dass Bewegungsmeditationen eine geeignete Sensibilisierungsgrundlage für die auszulegenden Zeichen und Signale des Leiblichen bieten könnten. In diesem Sinne ist der Erkenntniszugang des/r Bewegungsforschers/in nicht nur durch Verarbeitung auf kognitivem Wege erhaltener Informationen

bestimmt, sondern in den Erkenntnisbildungsprozess fließen auch durch leibliche Teilnahme erhaltene Erfahrungen ein. Zu diesen Erfahrungen gehören –neben den gewohnten Wahrnehmungszugängen zur Bewegung – mit Sicherheit auch meditative Bewegungserfahrungen, die eine Integrative Bewegungslehre neben anderen Wahrnehmungszugängen zur menschlichen Bewegung berücksichtigen müsse (...).“ (Moegling 2001c, 320)

In einer sportphilosophischen Betrachtung setzt Lenk diese Selbsterfahrungen in eine Beziehung zu den menschlichen Eigenhandlungen und Eigenleistungen, die auch leistungsmotivierend und persönlichkeitsgestaltend wirken können:

„Auch die selbstübersteigende Selbsterfahrung in der rhythmischen Bewegung fand die Aufmerksamkeit der Psychologen (...): Handlungs- und Eigenleistungsfreude als Gefühlszustand, das Gefühl des >Fließens< als ein >freudevolles Aktivitätsgefühl< wurde schon früher (Csikszentmihalyi) betont und bei Bergsteigern, Rocktäänzern, Schachspielern und selbst Chirurgen untersucht. Man hat das Gefühl, völlig in der Sache, der Handlung, der Bewegung aufzugehen und die eigene Person im Fluß der Bewegung zu vergessen. Erinnert dies nicht an den von Paul Valéry der Tänzerin Athike in den Mund gelegten Satz: >Ich war in dir, o Bewegung, außerhalb aller Dinge... <? Die Erfahrungen des >Fließens< im Sport, des sogenannten >inneren Spiels<, sind in Verbindung mit zenbuddhistischen Deutungen in den letzten Jahren besonders in den Vordergrund getreten - sowohl im Bogenschießen und in den asiatischen Kampfsportarten als auch im Tennis, Skilaufen, Turnen, Laufen. Man hat das Gefühl, sich einer gelungenen Bewegung ganz zu überlassen, in ihr aufzugehen, in ihr, auf ihr zu schweben. Auch im Rudersport, in einer sehr rhythmischen Sportart mit vielen Wiederholungen gleichbleibender Bewegungsphasen, habe ich gelegentlich im Wettkampf, häufiger im Training dieses Getragenwerden vom Bewegungsrhythmus erlebt: ein scheinbar vollkommenes >Fließen<. Allgemeiner könnte dieser Fluß der Bewegung und der Handlung, ihre sich selbst formierende, sich selbst erhaltende Dynamik durchaus der (...) Eigenstabilisierung der Leistungsmotivation zur Seite gestellt werden. Die sportliche Handlung – selbst wenn sie durch Spielregeln, Normen, Symbole erst als solche faßbar, vergleichbar oder gar ermöglicht wird – ist jedenfalls ohne persönliches Engagement und ohne den Einsatz von Energie, ohne Bewegungsantriebe, ohne situationsentsprechend angewandte Intelligenz nicht möglich. (...) Wenn Leben zutiefst Eigenhandeln ist – so ist aktives Sporttreiben, da personales Eigenhandeln, Teil und Träger engagierten, aktiven Lebens im ursprünglichen Handlungssinn geblieben. Sport kann als eines der wenigen Reservate personalen Eigenhandelns in der verwalteten und verfilmten Welt aufgefaßt werden. Sport ist eine wirksame Schule der Eigenleistung. Als ein Bereich des persönlichen Eigenhandelns, der einen besonders aktiven Einsatz und Zielstrebigkeit erfordert, ist sportliches wie kreatives oder eigenengagiertes Handeln jeder Art auch ein geeignetes Mittel der Persönlichkeitsgestaltung. Eigenhandeln ist leiblich und gefühlsbetont-seelisch-willentlich, körperlich und geistig zugleich- und auch sozial prägend wirksam. Wie jedes künstlerische, musische, handwerkliche Handeln, jede Selbstbildungsaktivität ist auch sportliches Handeln ein gutes Erziehungsfeld, ein Aktivierungsbereich für Eigenhandeln, ein Übungsgebiet für aktives Leben.“ (Lenk 1997, 157-159)

Bei den leibökologischen Bewegungsformen, insbesondere des Tanzens und des Tai Chi Chuan, geht es demnach einerseits um die Erfahrung der eigenen Leiblichkeit, ohne dabei die Wahrnehmungsfähigkeit für die Umwelt und die Natur zu verlieren, andererseits verbinden sich in der kreativen Bewegungsarbeit Zustände von „ungeteilter Hingabe“ und „distanzlosem Aufgehen im Augenblick“ mit der Erfahrung einer Seinsordnung, die das Gegenteil eines egozentrierten Geltungsbedürfnisses und Konkurrenzdenkens ist. Bezogen auf ein menschliches Ganzheitsverständnis, auch im Sinne Jungs und Labans, entsprechen dann die über die Bewegung initiierten Wahrnehmungsebenen der Erfahrungen von Einheit und der individuellen, kritischen Distanzierungsfähigkeit verschiedenen menschlichen Bewusstseinsstrukturen, deren Kultivierung und Integration in Bezug auf das Transzendenzbewusstsein erst zur Grunderfahrung eines Lebenssinns und zur Aufhebung eines einseitigen und machtorientierten Menschen- und Weltbildes führt (Vgl. Schleske 2001, 235-236).

„Auch aus der Sicht der Leibökologie bleibt festzuhalten, dass die Menschen trotz der Entwicklung der Hochtechnologie, trotz Mediatisierung und Computerisierung unausweichlich auch mit ihren eigenen (im Original kursiv) regenerativen Potenzialen verbunden bleiben. Die auf allen Ebenen wirksamen Ordnungsmuster des organischen Lebens dürfen weder gezeugnet, noch verdrängt werden. (...)“

Bewegungsmangel und die damit vernetzten Verdinglichungs- und Entfremdungstendenzen von der eigenen Leiblichkeit stehen nicht nur in einer engen Wechselbeziehung zu der durchgehenden Technisierung der menschlichen Lebenswelt, sondern spiegeln auch aktuelle Bewusstseinsdefizite vieler zeitgenössischer Menschen wider, wenn es darum geht, in ein dialogisches Verhältnis zu den Mitmenschen und zu den lebenserhaltenden Gesetzmäßigkeiten innerhalb der Biosphäre zu treten; wenn es also u.a. darum geht, sich nach wie vor als ein atmendes Lebewesen zu identifizieren und sich entsprechend zu verhalten. Bewegungsmeditation mit den für sie charakteristischen Wertorientierungen und mit der für sie ebenso charakteristischen Öffnung des menschlichen Transzendenzbewusstseins wurde –vielperspektivisch begründet– ausgewiesen als ein Medium der verbindenden Herzenslogik und als Medium eines selbstverantwortlich gesteuerten egoüberschreitenden Entwicklungsweges.“ (Schleske 2001, 237-38) ³⁹⁸

Schleske unterstreicht wie Lenk dabei, dass es in diesem Zusammenhang keineswegs um „weltfremde Einstellungen“ und „Zustände abgehobener Verantwortungsferne“ geht, sondern um eine Synthese von körperlicher Leistungsfähigkeit, Lebensfreude und Weltzugewandtheit, die über das individuelle Ich-Bewusstsein hinaus zu einer Verantwortung für die Um- und Mitwelt und andere Menschen führt (Vgl. Schleske 2001, 218). Dennoch ist hier darauf hinzuweisen, dass Schleske erkenntnistheoretische und wahrnehmungsbezogene Gedankengänge und Schlussfolgerungen mit religiösen Begriffen und Motiven wie z.B. „göttlich“ verbindet, die in der Verknüpfung mit einer wissenschaftlichen Aufklärung irritierend sind. Wenn er auch neben der Verbindung systemischen und ökologischen Denkens mit Erkenntnissen der Meditationsforschung eine bewegungswissenschaftliche Grundlage für die Bewegungspraktiken des Tanzens und des Tai Chi Chuan schafft, lassen sich seine bewegungs- und sportethischen und theoretischen Überlegungen dann besser einordnen, wenn z.B. das „Kindliche“, das „Göttliche“ oder das „Transzendenzbewusstsein“ in einen Zusammenhang mit den typologischen Einstellungen und den Bewusstseinsfunktionen von Jung gebracht werden. Sein sinnvolles und ethisch vertretbares Anliegen ließe sich dann auch in Bezug auf Labans Bewegungstheorie bewegungspädagogisch legitimieren (Vgl. Moegling 2001 c, 317). ³⁹⁹

Aus der Sicht einer „Integrativen Bewegungslehre“ ergeben sich hier aber Verbindungen und Gemeinsamkeiten hinsichtlich der vertretenen Wahrnehmungsperspektiven und Denkstrukturen, die innere Bewegungserfahrungen in eine Lebenswelt einbinden und leibökologische Zusammenhänge bewusst machen.

„Mit anderen Worten: Die menschliche Bewegung wird als elementare Lebensäußerung verstanden, die die Menschen nicht nur in ein dialogisches Verhältnis zu ihrer individuell erfahrenen Lebenswelt bringt, sondern die sie auch mit den anderen Lebewesen teilen. (...) Hierbei muss (...) sehr differenziert gewürdigt werden, dass (...) tatsächlich der leibökologische Zugang, die ökologische Ausrichtung und der ökopsychologische Wahrnehmungszugang der Integrativen Bewegungslehre den Überlegungen SCHLESKES sehr nahe kommen. (...) Letztendlich ist (aber, d.V.) nicht die Verbindung intellektuellen Suchens und spirituell verbindenden(im Original kursiv) Transzendenzbewusstseins das Ziel der Integrativen Bewegungslehre –so wie es SCHLESKE auslegt– sondern die Integration leibökologischer, ökoethischer und bewegungswissenschaftlicher Begründungslinien zu einer systematischen Bewegungswissenschaft, die einen Beitrag zu einer erweiterten, anthropologisch und gesellschaftskritisch fundierten menschlichen Vernunftbildung und deren bewegungspädagogischen Handlungskonsequenzen beisteuern könnte.“ (Moegling 2001 c, 318-319)

Moegling stellt dabei die Wahrnehmung und bewegungsphänomenologische Beschreibung im Tai Chi Chuan in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Sein

³⁹⁸ „Die Erfahrungsräume der Bewegungsmeditation ermöglichen Wahrnehmungs-, Denk- und Gefühlsmuster, die ich mit dem Begriff „Herzenslogik“ belege. Mit PASCAL, dem Begründer der *logique du coeur* (im Original kursiv), gehe ich davon aus, dass die Herzenslogik nicht (im Original kursiv) analytisch zerteilt und sich nicht individualistisch abgrenzt, sondern vernetzend wahrnimmt und sich mit dem Ganzen identifiziert. Eine zentrale Hypothese (...) besteht nun darin, dass grundsätzlich alle Menschen von Natur aus zumindest potenziell mit dem Transzendenzbewusstsein (im Original kursiv) ausgestattet sind.“ (Schleske 2001, 217)

³⁹⁹ Schleske bezieht sich hier in seinen Überlegungen direkt auf Jung.

bewegungstheoretischer Ansatz innerhalb einer Integrativen Bewegungslehre räumt hier neben einer bewegungsphänomenologischen Betrachtung auch einer gestalttheoretischen und funktionsgymnastischen Sichtweise im Hinblick auf die zahlreichen Bewegungswiederholungen und das individuelle Gesundheitsempfinden eine eigene Berechtigung zu (Vgl. Moegling 2001 e, 241).⁴⁰⁰ Eine Integrative Bewegungslehre setzt sich in dieser Hinsicht über eine dualistische Trennung von körperlichen und geistig-seelischen Fähigkeiten hinweg und betrachtet den Menschen zunächst als personales Subjekt, dessen Körper als Leib im phänomenologischen Sinn bezeichnet wird.

*„Der gefühlte Körper (Leib) als Ort, in dem sich Subjekt und Welt begegnen, sich austauschen und eine sehr eigene Vernetzung subjektiv-weltlicher Bezüge entstehen lassen, lässt überhaupt keine Bewertung von vornherein zu. Leiblichkeit und Bewegung als grundlegende Möglichkeit, sich in der Welt zu verhalten, zu handeln und zu leben, sehen keine Priorität von Körper oder Geistigem vor, nicht einmal eine getrennte Betrachtung beider (künstlich herausgeschälter) Aspekte des Seins.“ (Moegling 2001 b, 18)*⁴⁰¹

In Anlehnung an Buytendijk ist der menschliche Leib hier als „Corps Vecu“ aufzufassen, der körperliche und geistig-seelische Elemente, das Zusammenspiel von Körper und Bewusstsein und von individuellem Empfinden und sozial erlebten und gelebten Bedeutungen einschließt und erst in einer bewegungstheoretischen Betrachtung einer besonderen Perspektive unterworfen wird. Die Frage nach der Bedeutung von Leiblichkeit, Weltaneignung und Bewegungswissenschaft beantwortet Moegling aus einem phänomenologischen Blickwinkel mit dem Hinweis auf die Phänomenologie Husserls, in der die „Erscheinungen“ der Welt mit ihren objektiven Gegebenheiten in

⁴⁰⁰ „Bestimmte Menschenbilder korrespondieren mit bestimmten Vorstellungen von der menschlichen Bewegung. Eine Integrative Bewegungslehre geht von einem ganzheitlichen Menschenbild aus und hat daher den Zugang zu den verschiedenen und immer miteinander zusammenhängenden Ebenen des Sich-Bewegens. So kann sie auf das äußerlich sichtbar werdende Bild der Bewegung (Morphologie der Bewegung), auf die funktionsgymnastische Sichtweise der Bewegung, auf empirisch-analytische Zugangsweisen, auf die sozialen und ökologischen Rahmenbedingungen der Bewegung sowie auch auf die Innenansicht des Sich-Bewegens bezogen werden. Erst hierdurch wird eine Verknüpfung der verschiedenen Wahrnehmungsebenen möglich, so dass beispielsweise psychomotorische, sozialökologische und sozial-philosophische Sichtweisen der menschlichen Bewegung entstehen können. In diesem Sinne muß es z.B. gelingen, sowohl den objektivwissenschaftlichen als auch den phänomenologischen Zugang zur menschlichen Bewegung für die Aufgaben einer Integrativen Bewegungslehre nutzen zu können. Hierbei hängt die Betonung einer Wahrnehmungsebene von der Intention einer Bewegungsuntersuchung ab. (...) Die Frage nach der Offenheit (im Original kursiv), der Anregungskraft(im Original kursiv) und dem Lebensweltbezug (im Original kursiv) eines Bewegungssystems erfordert die phänomenologische Deutung eines Bewegungssystems bzw. von wahrgenommenen Bewegungen, um entsprechende gesundheitsbezogene Aussagen vornehmen zu können. Ob jemand ehrgeizig im Sinne arbeitsverlängernden Verhaltens durch Wald und Wiesen rennt oder das Laufen als meditative Welt- und Selbsterfahrung begreift, hat eine große Bedeutung für den tatsächlichen Gesundheitswert seines Tuns. Andererseits – um einen weiteren Zugang zu nennen- erfordert die Prüfung des Gesundheitswerts dieses Bewegungssystems unter dem Kriterium der Funktionalität(im Original kursiv) auch biomechanische und funktionsgymnastische Betrachtungen, um erkennen zu können, wie gezielt und wirksam die Bewegungstechnik sich in einem funktionellen Sinne auswirkt bzw. um zu vermeiden, dass beispielsweise Gelenkschäden beim Vollzug der sich häufig wiederholenden, typischen Bewegungsmuster dieser Bewegung eintreten.“ (Moegling 2001 b, 11-12)

⁴⁰¹ „Um Bewegungen in ihrer existenziellen Bedeutung zu verstehen, ist es notwendig, auf die Leibanthropologie zurückzugreifen und sich in Anlehnung an MERLEAU-PONTY (...) und MARCEL (...) auf die beiden Dimensionen der Leiblichkeit: Körperhaben und Körpersein bzw. Leib-Haben und Leibsein (...) zu beziehen. Hierbei muss angemerkt werden, dass diese populäre und sich fast dualistisch anhörende Gegenüberstellung weder von MERLEAU-PONTY noch von MARCEL in einem dualistischen Sinne gemeint ist. So macht MARCEL (...) deutlich, dass ich nur scheinbar über meinen Körper verfüge, ihn also habe. Auch das Körperhaben ist dem Körpersein unterworfen bzw. stellt eine besondere Art und Weise dar, leiblich zu sein. Hier geht es also eigentlich um unterschiedlich akzentuierte Wahrnehmungsweisen des einen(im Original kursiv) Zur-Welt-Seins. (...)Die Dominanz des Körperhabens ist in der Regel die bevorzugte Wahrnehmungsdimension des Leistungssports. Das Körpersein, der gefühlte Leib, wird hier in der Regel dem Körperhaben untergeordnet. Körperhaben meint die Verfügbarkeit über die eigenen körperlichen Bezüge („Ich besitze einen Körper“). Der Körper ist jederzeit einsetzbar und auch fähig hierzu (motorische Disponibilität). Das Körperhaben erschließt auch die instrumentelle Verfügbarkeit der Welt für den Menschen und ist die Voraussetzung für einen nutzenden Umgang mit der Welt. In der Bewegungskultur, die am Körpererfahrungskonzept und auch an meditativen und körpertherapeutischen Bezügen orientiert ist, ist vor allem die ausgleichende Berücksichtigung der prozessualen Zugangsweise zum Körpersein gefragt. Körpersein meint in diesem Sinne die Erfahrung des Selbst über die sensible Wahrnehmung der eigenen leiblichen Bezüge („Ich spüre meinen Herzschlag“). Der Mensch erfährt sich (in der Welt) über das Körperliche und erfährt auch etwas hierbei über die Welt („eine Situation, die das Herz höher schlagen lässt“, „Das hat mich zu Tränen gerührt“). Hier spielt weniger der Besitzanspruch des Menschen an die Welt eine Rolle, sondern das So-sein in der Welt, das Sich-Einfühlen in die Gesamtexistenz. Entsprechend steht nicht ein instrumentell zu erreichendes Ziel im Vordergrund der so gepflegten Leiblichkeit, sondern der Prozess des Erlebens selbst: „Der Weg ist das Ziel.“ (Moegling 2001 b, 26-28)

Frage gestellt und die Bedeutung subjektiver Erkenntnis und ihre Konstitution herausgearbeitet werden. Für Husserl bedeutet dabei eine Wahrnehmung nicht nur eine zu beobachtende und bestimmende Sinnesempfindung und deren Verarbeitung im Zentralnervensystem, sondern mit dieser lässt sich gleichzeitig der Gesamteindruck eines wahrgenommenen Gegenstandes bestimmen. Diesem Verständnis nach verleiht das Individuum einem Gegenstand und seinen Strukturen eine spezifische Bedeutung, die mit dem Prozess des Wahrnehmens und Erkennens verbunden ist und in den phänomenologischen Betrachtungen berücksichtigt werden muss.

„Also dieses universale Inhibieren aller Stellungnahmen zur objektiven Welt, das wir die phänomenologische Epoché (im Original kursiv) nennen, wird gerade zum methodischen Mittel, wodurch ich mich als dasjenige Ich rein erfasse und dasjenige Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist und ist, wie sie eben für mich ist. Alles Weltliche, alles raum-zeitliche Sein ist für mich dadurch, daß ich es erfahre, wahrnehme, mich seiner erinnere, daran irgendwie denke, es beurteile, es werte, begehre usw. Das alles bezeichnet Descartes bekanntlich unter dem Titel cogito (im Original kursiv). Die Welt ist für mich überhaupt gar nichts anderes als die in solchen cogitationes (im Original kursiv) bewußt seiende und mir geltende. Ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung hat sie ausschließlich aus solchen cogitationes (im Original kursiv). In ihnen verläuft mein ganzes Weltleben. Ich kann in keine andere Welt hineinleben, hineinerfahren, hineindenken, hineinwerten und –handeln, die nicht in mir und aus mir selbst Sinn und Geltung hat. Stelle ich mich über dieses ganze Leben und enthalte ich mich jedes Vollzuges irgendeines Seinsglaubens, der geradehin Welt als seiend nimmt – richte ich ausschließlich meinen Blick auf dieses Leben selbst als Bewußtsein von (im Original kursiv) der Welt, so gewinne ich mich als das reine ego mit dem reinen Strom meiner cogitationes. Ich gewinne mich nicht etwa als ein Stück der Welt, da ich doch universal die Welt außer Geltung gesetzt hatte, nicht als den vereinzelt Menschen Ich, sondern als das Ich, in dessen Bewußtseinsleben eben die ganze Welt und ich selbst als Weltobjekt, als in der Welt seiender Mensch erst seinen Sinn und seine Seinsgeltung erhält. (...) Die freie Epoché hinsichtlich des Seins der erscheinenden und überhaupt für mich als wirklich geltenden Welt - als wirklich in der früheren natürlichen Einstellung- zeigt ja diese größte und wunderbarste aller Tatsachen, nämlich daß ich und mein Leben in meiner Seinsgeltung unberührt bleibt, ob nun die Welt ist oder nicht ist oder wie immer darüber entschieden werden mag. Sage ich im natürlichen Leben: >Ich bin, ich denke, ich lebe<, so sagt das: Ich, diese menschliche Person unter andern Menschen in der Welt, durch meinen körperlichen Leib im realen Zusammenhang der Natur stehend, in den nun auch meine cogitationes, meine Wahrnehmungen, Erinnerungen, Urteile usw. als psychophysische Tatsachen eingegliedert sind. So gefaßt, bin ich und sind wir, Menschen und Tiere, Themen objektiver Wissenschaften, der Biologie, Anthropologie und Zoologie, auch der Psychologie. Das Seelenleben, von dem alle Psychologie spricht, ist gemeint als Seelenleben in der Welt.“ (Husserl 1989, 312-313)

Husserl beschreibt hier einen Vorgang der „Selbst-Erfahrung“, der eine „Intentionalität“ des Wahrnehmungsgeschehens deutlich werden lässt:

„In der Tat, anstatt das ego cogito (im Original kursiv) als einen bloßen apodiktischen Satz zu verwerten und als absolut fundierende Prämisse, lenken wir unser Augenmerk darauf, daß die phänomenologische Epoché uns (oder mir, dem Philosophierenden) mit dem allerdings apodiktischen Ich bin (im Original kursiv) eine neuartige unendliche Seinssphäre freigelegt hat, und zwar als eine Sphäre einer neuartigen, einer transzendentalen Erfahrung (im Original kursiv). Eben damit aber auch die Möglichkeit einer transzendentalen Erfahrungserkenntnis, ja einer transzendentalen Wissenschaft. (...) Für den Philosophen muß es als eine fundamentale Einsicht in den Mittelpunkt gestellt werden, daß er in der Einstellung transzendentaler Reduktion konsequent auf seine cogitationes und auf ihren rein phänomenologischen Gehalt reflektieren und dabei allseitig sein transzendentales Sein in seinem transzendental-zeitlichen Leben und in seinem Vermögen enthüllen kann. Es handelt sich hier offenbar um Parallelen zu dem, was der Psychologe in seiner Weltlichkeit innere oder Selbsterfahrung nennt. (...) Der Titel ego cogito (im Original kursiv) muß um ein Glied erweitert werden: jede cogito hat in sich als Vermeintes sein cogitatum. Die Hauswahrnehmung, auch wenn ich mich der Betätigung des Wahrnehmungsglaubens enthalte, ist, genommen wie ich sie erlebe, eben Wahrnehmung von diesem und gerade diesem, so und so erscheinenden, sich mit gerade den Bestimmungen, von der Seite, in der Nähe oder Ferne zeigenden Haus. Ebenso die klare oder vage Erinnerung Erinnerung von dem vage oder klar vorstelligen Haus, das noch so falsche Urteil Urteilsmeinung von dem und dem vermeinten Sachverhalt usw. Die Grundeigenschaft der Bewußtseinsweisen, in denen ich als Ich lebe, ist die sogenannte Intentionalität (im Original kursiv), ist jeweiliges Bewußthaben von etwas. Zu diesem Was des Bewußtseins gehören auch

die Seinsmodi wie daseiend, vermutlich seiend, nichtig seiend, aber auch die Modi des Schein-seiend, gut-, wert-seiend usw. Phänomenologische Erfahrung als Reflexion muß von allen konstruktiven Erfindungen ferngehalten und muß als echte genau so konkret, genau mit dem Sinnes- und Seinsgehalt genommen werden, in dem sie eben auftritt.“ (Husserl 1989, 314 - 316) ⁴⁰²

In dieser Hinsicht sind die Bewusstseinsakte immer intentional, unabhängig davon, ob der intendierte Gegenstand in der Realität oder nur in der Phantasie existiert. Indem sich das Bewusstsein auf etwas richtet, verleiht es dadurch einem Gegenstand oder einem Vorgang auch einen besonderen Sinn, sodass Intentionalität immer eine Form der Konstitution von Welt darstellt. Phänomenologische Untersuchungen und Analysen beziehen deshalb diese sinnstiftenden Leistungen, durch welche jedes Subjekt die Welt konstituiert und ihr eine Gestalt gibt, in ihre Darstellungen mit ein. Da menschliches Bewusstsein gerade ohne eine entsprechende Intentionalität oder Gerichtetheit nicht denkbar und nicht sinnvoll ist, ist hier der Gedanke grundlegend, dass die Welt nicht nur objektiv beschrieben, sondern auch subjektiv erfahren werden kann. Intentionalität und Konstitution von Welt sind somit entscheidende Kriterien in Husserls Phänomenologie, welche unter dem Aspekt der sinnstiftenden Leistungen des Bewusstseins betrachtet werden müssen.

„Ebenso wesentlich als Aktualität (im Original kursiv) des Lebens ist auch Potentialität(im Original kursiv), und diese Potentialität ist nicht eine leere Möglichkeit. Jedes cogito, z.B. eine äußere Wahrnehmung oder eine Wiedererinnerung usw. trägt in sich selbst und enthüllbar eine ihm immanente Potentialität möglicher und auf denselben intentionalen Gegenstand beziehbarer und vom Ich her zu verwirklichender Erlebnisse. In jedem finden wir, wie die Phänomenologie sagt, Horizonte(im Original kursiv), und in verschiedenem Sinn. Die Wahrnehmung schreitet fort und zeichnet einen Erwartungshorizont vor als einen Horizont der Intentionalität, vorweisend auf Kommendes als Wahrgenommenes, also auf künftige Wahrnehmungsreihen. (...)Das alles sind intentionale und von Gesetzen der Synthesis beherrschte Strukturen. Jedes intentionale Erlebnis kann ich befragen, und das sagt, ich kann in seine Horizonte eindringen, sie auslegen und damit enthülle ich einerseits Potentialitäten meines Lebens, andererseits kläre ich in gegenständlicher Hinsicht den gemeinten Sinn. So ist intentionale Analyse etwas total anderes als Analyse im gewöhnlichen Sinne. Das Bewußtseinsleben- und das gilt schon für die reine Innenpsychologie als Parallele zur transzendentalen Phänomenologie- ist nicht ein bloßer Zusammenhang von Daten, weder ein Haufen psychischer Atome, noch ein Ganzes von Elementen, die durch Gestaltqualitäten einig sind. Intentionale Analyse ist Enthüllung der Aktualitäten und Potentialitäten(im Original kursiv), in denen sich Gegenstände als Sinneseinheiten konstituieren, und alle Sinnesanalyse selbst vollzieht sich im Übergang von den reellen Erlebnissen in die in ihnen vorgezeichneten intentionalen Horizonte.“ (Husserl 1989, 320-321)

Der Vorgang der Wahrnehmung und des Erkennens unter Einschluss des erkannten Gegenstandes bildet für das Individuum dabei eine synthetische Einheit. Demnach fließen beim Erfassen einer Situation oder eines Gegenstandes die spezifischen Sinngebungen des Subjektes mit ein. Der Gegenstand existiert im Bewusstsein nicht (nur) als ein objektiv realer, sondern das Subjekt tritt jetzt mit diesem in eine unterscheidende Beziehung. Solange eine umgebende Welt für das Individuum mit einer gewissen „natürlichen“ Selbst-Verständlichkeit existiert, ist die Intentionalität der individuellen Wahrnehmungserlebnisse „normalerweise“ nicht bewusst. Durch die intentionale Struktur des Bewusstseins ist jedoch jede Wahrnehmung mit sinnkonstituierenden Leistungen des Subjekts verbunden und die Wahrnehmung der Realität wird somit vom Bewusstsein gesetzt. Mit der Epoché, dem Vorgang, der die selbstverständliche Gültigkeit der Welt in Frage stellen soll, ist damit also eine beurteilende Haltung über das Sein der Welt gemeint, die eine Verschiebung von einer

⁴⁰² Gadamer hebt in diesem Zusammenhang die wissenschaftliche Leistung Husserls hervor: „Daher nahm er (Husserl, d.V.) die cartesianische Voraussetzung des Ego cogito auf, aber er erweiterte die Formel in >Ego cogito cogitatum<. Denn alles Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas. Es hat intentionale Struktur. Husserls Idee einer Erforschung des Bewußtseins war daher die Zuordnung der Bewußtseinsintentionen zu den intentionalen Gegenständen. Dadurch ist die Phänomenologie nicht Tatsachenwissenschaft, sondern Wesenswissenschaft (Eidetik).“ (Gadamer 1989 a, 304)

„natürlichen“ zu einer den Erkenntnisprozess reflektierenden Einstellung ermöglicht. Husserl bezeichnet diese daher als phänomenologische oder transzendente Reduktion. In der Reflexion wird damit das erkennende Subjekt von einem natürlich lebenden Ich zu einem transzendentalen Ich.

*„Hierbei ist also zu beachten, daß die transzendente Epoché hinsichtlich der seienden Welt mit allen jeweils erfahrenen, wahrgenommenen, erinnerten, gedachten, urteilsmäßig geglaubten Objekten nichts daran ändert, daß die Welt, daß alle diese Objekte als Erfahrungsphänomene, aber auch rein als solche, rein als cogitata der jeweiligen cogitationes, ein Hauptthema der phänomenologischen Deskription sein müssen. Aber was macht dann den abgründigen Unterschied zwischen phänomenologischen Urteilen über die Erfahrungswelt und den natürlich-objektiven? Die Antwort kann so gegeben werden: Als phänomenologisches ego bin ich zum reinen Zuschauer meiner selbst geworden und nichts habe ich in Geltung als was ich als von mir selbst unabtrennbar, als mein reines Leben und als von diesem selbst Unabtrennbares finde, und zwar genau so wie ursprüngliche, anschauliche Reflexion mich für mich selbst enthüllt. Als natürlich eingestellter Mensch, wie ich vor der Epoché war, lebte ich naiv in die Welt hinein; erfahrend galt mir ohne weiteres das Erfahrene und daraufhin vollzog ich meine weiteren Stellungnahmen. Das alles aber verlief in mir, ohne daß ich daraufhin gerichtet war; mein Erfahrenes, die Dinge, die Werte, die Zwecke, das war mein Interesse, nicht aber mein erfahrendes Leben, mein Interessiert-sein, Stellung-nehmen, mein Subjektives. Auch als natürlich lebendes Ich war ich transzendentales, aber ich wußte davon nichts. Um meines absoluten Eigenseins inne zu werden, mußte ich eben phänomenologische Epoché üben.“ (Husserl 1989, 317)*⁴⁰³

Die phänomenologische Betrachtungsweise erweitert Husserl durch den Begriff der „Intersubjektivität“, mit dem das „alter ego“ als eine Erfahrungsgegebenheit in seinem Dasein für sich und für die transzendente Subjektivität eingeschlossen wird. Husserl bezieht dadurch die menschliche Lebenswelt in seine Betrachtungen mit ein, die zunächst ganz im Sinne der Phänomenologie auf das Individuum, das seiner eigenen Lebenswelt einen Sinn verleiht, bezogen bleibt. Die Betrachtung der individuellen Sinnstrukturen führt damit zur notwendigen Anschauung der Lebenswelt aus der Perspektive des jeweils Betroffenen.

„Denn ich erfahre ja die Anderen wirklich und erfahre sie nicht nur neben der Natur, sondern in eins verflochten mit der Natur. Ich erfahre dabei die anderen doch in besonderer Weise, ich erfahre sie als nicht nur im Raum im Naturzusammenhang psychologisch verflochten auftretend, sondern erfahre sie als diese selbe Welt, die ich erfahre, auch erfahrend, desgleichen als mich erfahrend wie ich sie erfahre usw. Ich erfahre in mir selbst, im Rahmen meines transzendentalen Bewußtseinslebens alles und jedes und erfahre die Welt als nicht bloß meine private, sondern als intersubjektive, für jedermann gegebene und in ihren Objekten zugängliche Welt und darin die Anderen als Andere und zugleich als für einander, für jedermann da. (...) Was da aber indiziert ist, das ist, wenn ich phänomenologische Selbstauslegung vollziehe und darin Auslegung des rechtmäßig Indizierten, eine fremde transzendente Subjektivität; das transzendente ego setzt in sich nicht willkürlich, sondern notwendig ein transzendentales alter ego(im Original kursiv). Eben damit erweitert sich die transzendente Subjektivität zur Intersubjektivität, zur intersubjektiv-transzendentalen Sozialität, die der transzendente Boden ist für die intersubjektive Natur und Welt überhaupt(im Original kursiv) und nicht minder für das intersubjektive Sein aller idealen Gegenständlichkeiten.“ (Husserl 1989, 333-334)

Mit diesen Prämissen lässt Moegling in einer Integrativen Bewegungslehre die individuelle Wahrnehmung, Beschreibung, Analyse und Interpretation der Bewegungen als phänomenologische Erkenntnisprozesse einfließen und stellt dadurch einen Zugang zu einer Lebenswelt her, wie sie der Wahrnehmende als Wirklichkeit konstituiert.

„Die phänomenologische Methodik nimmt das subjektiv Wahrgenommene, Geäußerte und in Handlung Umgesetzte ausgesprochen ernst und untersucht es unter dem Blickwinkel seiner Intentionalität, d.h. seines bedeutungshaltigen und sinnhaften Bezugs. Dies sollte nicht nur in Bezug auf den zu untersuchenden Probanden gelten, sondern auch für den Bewegungsforscher selbst. Der

⁴⁰³ Husserl beschreibt hier im Grunde wie Jung den Vorgang der Reflexion als bestimmendes Moment der Individuation und der menschlichen Freiheit.

Bewegungsforscher, der sich mit der Erarbeitung einer Bewegungslehre befasst, ist aufgerufen, seine eigene Leiberfahrung in den unterschiedlichen Wahrnehmungsperspektiven ernstzunehmen und nicht vorschnell zum Gegenstand abzuspalten. Erst die Erfahrung und das Erkennen der in seiner eigenen Erfahrung enthaltenen Deutungsmuster ermöglicht ihm die bewusste Betrachtung der Erfahrungen anderer Personen, ohne diese Erfahrungen unreflektiert von den eigenen Deutungsmustern überlagern zu lassen (Projektionseffekt) (im Original kursiv).“ (Moegling 2001 e, 242)

Auch Grössing (Vgl. Grössing 2001, 300) betont in einer leibökologischen Perspektive die Notwendigkeit, in einer Vernetzung mit der Natur Bewegungen des Leibes selbst erfahren, erleben und beschreiben zu können. Die phänomenale Welt und die Bewegungen sind hier als primäre Wirklichkeit gerade durch naturwissenschaftliche Modelle nicht zu erfassen, weil diese durch die Definition einer „objektiven“ Wirklichkeit a priori Phänomene ausschließen, die sie auch im Nachhinein nicht rekonstruieren können. Durch eine naturwissenschaftliche Vereinfachung und die Trennung in eine Subjekt- und Objekt-Welt fallen so beispielsweise leibliche Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen und Erinnerungen bei einer Bewegungsbeobachtung heraus. In dieser wissenschaftlichen Betrachtung wird damit das handelnde Subjekt der Erkenntnis grundsätzlich ausgeschlossen. So kann beispielsweise die Feststellung, eine Bewegung wird entspannt ausgeführt, unter einer physikalisch-naturwissenschaftlichen Vorgabe in keinem Fall getroffen oder gemessen werden. Diese Schlussfolgerung lässt sich dahingehend erweitern, dass nur eine phänomenologische Bewegungsbetrachtung auch wirklich beschreiben kann, was im Individuum „vorgeht“ bzw. was sich in ihm „bewegt“ (Vgl. Leist 1993, 123-127; Vgl. Moegling 2001 e, 243).

„BUYTENDIJK (...) hat von dieser grundlegenden Einsicht her seine Allgemeine Theorie der menschlichen Handlung und Bewegung konzipiert: << Zwar kann ein Organismus als ein kompliziertes stoffliches Gefüge betrachtet werden, aber es wird sich zeigen, daß in einer solchen Betrachtung gerade das Wesentliche des organischen Seins verfehlt wird. Der physikalische Gesichtspunkt bietet keine Einsicht in die Eigenart der menschlichen Bewegung und Haltung. Schon eine oberflächliche Bekanntschaft mit den Erscheinungen des menschlichen Daseins zwingt uns, diese nicht als eine Reihe von Ereignissen, als einen Prozeß aufzufassen, sondern als Äußerungen des Lebens. Das bedeutet, daß man Begriffe wie <Bewegung> oder <Stellung> z.B. der Glieder oder des Rumpfes, des Kopfes schon durch Abstraktion (im Original kursiv)(Herv. d.Verf.) gewinnt, unter Absehen vom menschlichen Dasein, das ja in Bewegung und Haltung sich äußert. Es folgt daraus, daß man das Wahrgenommene nicht angemessen als Ortsveränderung von Körperteilen beschreiben kann. Spricht man jedoch von Gehen, Stehen, Warten, Herannahen, Stolpern, Sich-Fangen, Begrüßen usw., so faßt man Bewegung und Haltung schon als Formen des Verhaltens auf. Der Begriff <Verhalten> schließt einen <Wer> (Subjekt), der sich verhält, ein, und eine <Welt> (Situation), auf die das Verhalten bezogen ist. Es werden von uns also keine Bewegungen, sondern sich irgendwo bewegende Menschen wahrgenommen. >> Das ist die uneinholbare Voraussetzung dafür, daß der Mensch Wirklichkeit modellieren und modellgemäß untersuchen kann - sei es im Aspekt materiell greifbarer Gestalten, sei es in den geistigen und soziokulturellen Phänomenen menschlichen Handelns: Der Mensch hat die Freiheit, auf Wirklichkeit als Gegenstand seiner Analyse zuzugreifen.“ (Leist 1993, 124)

Leist betont hier außerdem, dass eine physikalisch-naturwissenschaftliche Sichtweise nicht in der Lage ist, Bewegungen und Körperaktionen als Gestaltphänomene zu begreifen.⁴⁰⁴ U.a. am Beispiel des Schlittschuhlaufens hebt er die gestaltschaffende und strukturfestlegende, organisatorische Natur der menschlichen Bewegungen hervor, die eine Trennung von Subjekt, Bewegung und Bewegungstechnik ausschließt:

⁴⁰⁴ „Das Modell der klassischen Physik, der sog. Gleichgewichtsphysik (...) ist weiter so beschaffen, daß es a priori absieht von Gestaltphänomenen(im Original kursiv) wie dem der Emergenz (im Original kursiv)(<Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile>) und der Makro determiniertheit(im Original kursiv)(<Das Ganze bestimmt das Verhalten seiner Teile mit>, der Gesamtrhythmus eines Skischwings z.B. den Rhythmus von Teilbewegungen), daß es absieht von den Phänomenen der Intentionalität und der Reflexivität menschlichen Handelns, aber auch von dem Phänomen der sozusagen technischen Funktionalität organischer Bewegungen.“ (Leist 1993, 127)

„Wenn der Schlittschuhläufer selbstvergessenen Schrittes über das Eis gleitet, wenn die Tänzerin sich vom Rhythmus ihrer Schritte tragen lässt, die Skifahrerin traumhaft sicher einen Tiefschneehang hinunterschwebt, dann bilden sich Gleit-, Rhythmus-, Schwunggestalten wie von selbst. Bei solchem Geschehen fühlen wir uns im Zentrum des Geschehens, mit dem wir mitgehen, ganz wie es PASCAL (...) und KLEIST in seinem Marionettentheater beschrieben haben. Und der rhythmische Schwung ist sozusagen der <Ordner> in diesem Geschehen, er hält Elemente wie das Tief-Federn und Hochschnellen in seinem <Bann>. Über diese wiederum erhält der Schwung Impulse, die ihn so <kontrollieren>. Es ist nicht ein exzentrisch positioniertes (im Original kursiv) <Ich>, das einem zu bewegendem Körper gegenübersteht und ihm Bewegungseinsätze vorgibt. Die Durchführungsart gestaltschaffenden Bewegens orientiert sich an der Evidenz eines Wertes, der jeweils im Gleit-, Rhythmus-, Schwungerleben gegenwärtig ist (...).“ (Leist 1993, 121)

Im Sinne dieses phänomenologischen Ansatzes legt Moegling einen Schwerpunkt auf die Intentionalität der Bewegungen, d.h. auf die Bewegungsschulung, Bewegungsbedeutung und Bewegungsqualität in einem Bewegungskontext, um daraus bewegungsethische Folgerungen ziehen zu können. In seiner Darstellung der „Tai-Chi-Solo-Form“ geht es also zunächst um das subjektive Erleben und erst in einem nachfolgenden Schritt um das sinnhafte Verstehen und um eine Einordnung in eine Integrative Bewegungslehre (Vgl. Moegling 2001 e, 244).⁴⁰⁵

„Ich versuche mich täglich in den meditativen Bewegungsfolgen des Tai Chi Chuan zu üben – so auch heute. Ich stehe mit einem Gefühl der Steifheit im unteren Rückenbereich von meiner Schreiarbeit am Computer auf und gehe hinaus. Ich suche mir einen einigermaßen ebenen Platz im Garten und achte hierbei darauf, wie viel Raum ich wohl für die Durchführung der Bewegung benötigen werde. Es lohnt sich nicht, sich rechts neben einen Baum zu stellen oder zu nahe an ein Blumenbeet, da die Bewegung während der Tai-Chi-Form dort seine Grenze finden würde. Ich gehe in die Ausgangsposition, atme in den Bauchraum hinunter, tiefe lange Atemzüge. Ich lenke meinen Atem in meiner Vorstellung hinunter zum Zentrum im Unterbauch und nehme Kontakt mit meiner Mitte auf, zentriere mich. Immer wieder treiben jedoch Gedankenketten durch meine Wahrnehmung. Um innerlich ruhig zu werden, stelle ich mir, wie so oft in dieser Situation, vor, dass meine Augenbrauen nach außen treiben würden. Die Stirn glättet sich, und ich empfinde dies so, als wenn hiermit auch mein Gedankenkarussell ein wenig zur Ruhe kommt, manchmal sogar innere Stille eintritt. Aus der Stille und Zentrierung heraus beginnt nach einiger Zeit die Tai-Chi-Bewegung. Ich versuche nun - im Zurückerinnern an die erlebte Tai-Chi-Form - aufzuschreiben, was es hierbei für mich zu erleben gab. Was nehme ich wahr? Wie entsteht in meinem Bewegen die Bewegungswirklichkeit der Tai-Chi-Übungen? Wie erfahre ich mich in der Welt über die Tai-Chi-Bewegung? (...)Die Bewegungsbilder fallen mir nun leicht. Ich durchlaufe sie sehr genau und flüssig, die Bewegung der Arme und Hände treiben um meine Mitte herum. Ich fühle eine Klarheit und Geordnetheit in meinen auf die Bewegung gerichteten Wahrnehmungen. Nach einigen Minuten spüre ich die Ruhe, die von der Qualität der langsam fließenden Bewegung ausgeht. Die Bewegung vollzieht sich, und ich sehe das Licht, das sich im Garten in seinem eigenen Muster ausbreitet. Ich höre Vogelstimmen, entfernte Autogeräusche, rieche das Frühlingsgrün des Gartens. Unter meinen Sohlen spüre ich den nicht immer ebenen Boden, mit dem ich mich ausbalancierend auseinandersetze. Alle Wahrnehmungen in der Bewegung verschmelzen zu einem einzigen Gefühl, zu der Tai-Chi-typischen Stimmung, die ich so sehr mag. Es ist eine große Aufmerksamkeit für das Sein in seiner Ganzheit, ohne zu fixieren und auszugrenzen. Diese Stimmung wird beim Bild ‚Fasse den Schwanz des Vogels‘ unterbrochen. Ich habe mich in der Rückzugsbewegung dieser Sequenz zu weit aus meiner Kniemitte herausgewagt und ein leichter Schmerz ist dort zu spüren, wo früher (vor der Operation) mein Meniskus war, der ein Opfer meiner Handballleidenschaft im Jugendalter geworden war. (...)Auf einmal merke ich, dass ich mich in einem anderen Teil der ‚Langen Form‘ befinde, als ich eigentlich hätte sein müssen. Wo hatten die Gedanken eingesetzt? (...)Ich spüre ein warmes Gefühl in den Handtellern und fühle, wie es in die Arme ausstrahlt. Ich spüre die Leichtigkeit meiner Bewegung und genieße diese Bewegungsqualität. Ich fühle mich ganz bei der Sache, eine große Aufmerksamkeit für das, was ist. Es hat das eingesetzt, was ich mit Meditation bezeichnen würde. (...) Ich beende zum Schluss der ‚Form‘ die Bewegung mit einem langen und tiefen Atemzug in den Bauchraum hinunter. Ich fühle mich erfrischt und klar, bei mir (im Original kursiv).“ (Moegling 2001 e, 244-246)

⁴⁰⁵ Die phänomenologische Bewegungsbeschreibung kann hier nur in Auszügen wiedergegeben werden. Für die „Phänomenologie des Tai Chi zu zweit“ verweise ich auf Moegling 2001 e.

Die am Beispiel des Tai Chi Chuan vorgenommene Bewegungsbeschreibung ist in diesem Sinne eine Voraussetzung, um nachfolgend Phänomene als Bewusstseinsinhalte in ihrer Intentionalität erfassen und sie hinsichtlich ihrer subjektiven Bedeutung, ihres Bewegungssinnes, ihrer Bewegungsqualität und des intentional wahrgenommenen Ortes interpretieren zu können. Es wird dabei deutlich, dass sich zum einen die Phänomene auf eine intersubjektive Umwelt richten und über das eigentliche Bewegungsthema Tai Chi Chuan hinaus lebensweltliche und lebensgeschichtliche Bewegungsaspekte zum Vorschein kommen. Zum anderen wird das intentional Vorhandene mit großer Wahrscheinlichkeit von verschiedenen Individuen anders erlebt, differenziert, interpretiert und dadurch auch in einen individuellen Lebenskontext als Bewegungsgeschichte eingeordnet.

„Würde ich die Ästhetik gelungener Tai-Chi-Bewegungen aus meiner Wahrnehmung heraus beschreiben wollen, so würde ich Bilder aus der Natur entnehmen. Die Bewegungsqualität gleicht dem langsam dahin fließenden Strom eines trägen Flusses, Wellen des Windes in einem Ährenfeld oder am Himmel langsam vorbeiziehenden weißen Wolken. (...) Für mich wichtige Kriterien der typischen Tai-Chi-Bewegung sind die Konzentration für den Bewegungs Augenblick, die Langsamkeit und Leichtigkeit der Bewegungen, die Zentrierung des innenleiblichen Spürens auf die Beckenmitte, der fließende Wechsel von Anspannung und Entspannung. (...) Um die Leibesmitte, auf die ich mich während der Bewegung hin konzentriere, bewegen sich Arme und Hände. Die aufrechte Haltung des Rückgrats weist auf den Bezug zum Himmel hin. Der sich-bewegende Mensch als Bindeglied zwischen Himmel und Erde, zwischen Geistigem und Materiellem- so das traditionell-chinesische Ganzheitsdenken- von beiden Kräften abhängig, in beide Bezüge eingebunden. Hiermit kann ich mich gut anfreunden. Der Mensch ist aufgefordert, materielles und idealistisches Denken zusammenzubringen, hier für einen Ausgleich ein balanciertes Verhältnis zu schaffen. So rekonstruiere und verstehe ich diesen Zusammenhang. Diese verschiedenen Erfahrungsmöglichkeiten sind für mich Kriterien für die typische Tai-Chi-Bewegung (...). Dies gibt mir auch die Beurteilungssicherheit, inwieweit das dann auch in den Büchern Gelesene, das empirisch Erforschte und rational Vorgestellte seine nachvollziehbare Wirklichkeit und Berechtigung hat. (...) Der binnenleiblichen Aufmerksamkeit entgeht auch nicht die subjektive Bewegungsbiographie. Ich wurde wahrnehmbar mit ihr konfrontiert. Der Schmerz in meinem Knie beim „Vogelschwanzgreifen“ verwies mich auf eine Lebensphase, in der ich- in einem übermäßigen Leistungsdenken befangen- nicht genügend auf meine körperliche Unversehrtheit geachtet hatte. War ich vom Mitspieler oder durch eigene Täuschungsmanöver im Hallenhandball freigespielt worden, sprang ich in den Kreisraum zum Fallwurf hinein- egal ob ich schmerzhaft auf den Knien oder auf der Hüfte landete. Die Meniskusoperation nach einem solchen Manöver war die Folge und ihre Spätfolgen sind dann, wenn die Aufmerksamkeit einmal abgeleitet, auch beim Tai Chi zu spüren.“ (Moegling 2001 e, 249)

Moegling weist hier außerdem auf die Korrelation zwischen Bewegungsbedeutung, intentionalem Erkennen und dem Einordnen des Bewegungssinnes und dem phänomenalen Erleben in der Wahrnehmung und den Körpererfahrungen hin. In einer bewegungsdialogischen Situation hat auch der soziale Ort des Bewegungsgeschehens und seine phänomenale Bedeutung einen Einfluss auf das individuelle Erleben und die Bewegungsqualität. Die Veränderung einzelner intersubjektiver Bewegungsfaktoren zieht damit z.B. die Veränderung der Bewegungsbedeutung, des subjektiven Bewegungserlebens und der Bewegungsqualität nach sich. Die Balance zwischen einem individuellen Selbst, der Umwelt und einer zufriedenstellenden Bewegungsqualität setzt demnach immer eine Integration des subjektiven, leiblichen Spürens und der Umweltwahrnehmung voraus.

„Es ist ein Unterschied, ob ich in aller Ruhe in meinem Garten üben kann oder auf einer hell und blendend erleuchtenden Bühne vor 1000 Zuschauern das Tai Chi demonstriere. Es ist ein Unterschied, ob jemand vor einer Bewertungskommission im Rahmen eines sportiven Tai-Chi-Wettkampfes seine Bewegung vorführt oder ob er ohne Zuschauer für sich in einer entlegenen Stelle des Parkes übt. In meinem Garten kann ich beobachtet werden, trotzdem bin ich ihn gewohnt und fühle mich meistens wohl beim Üben. Ich merke allerdings die Wahrnehmungsveränderung, wenn Spaziergänger vorbei kommen und stehen bleiben. Es ist hier sehr schwierig, zentriert zu bleiben und nicht den Vorführeffekt zu spüren. Kann ich mich nicht von den Zuschauern lösen, merke ich, wie sich mein Tonus erhöht und auch eine

größere innere Anspannung in den Balancesituationen des Tai Chi Chuan eintritt.“ (Moegling 2001 e, 250)

Im Zusammenhang mit diesen subjektiven Bewegungsbeschreibungen und –interpretationen lassen sich die Tai-Chi-Bewegungen auch unter physiologischen, biomechanischen, bewegungsrhythmischen und psychosomatischen Bewegungsaspekten betrachten, um Bewegungsformen und Bewegungsqualitäten z.B. in Bezug auf die Funktionsphasen, die individuellen Lebensumstände und das personale Wohlbefinden einordnen zu können. Für Moegling spannt sich deshalb hier neben der individuellen Leiberfahrung im Verhältnis zur Natur und einer „größeren Ganzheit“ eine philosophische oder spirituelle Ebene der Bewegungsmeditation auf. Eine intuitiv-meditative Zugangsweise zu den Bewegungen verbindet er daher mit der leibphänomenologischen Kategorie der leiblichen Präreflexivität, die einen Erkenntnisgewinn nicht nur auf kognitivem Wege, sondern durch eine leibliche Präsenz ermöglicht und einen Individuationsprozess zur Selbst- und Welt-Erkenntnis einschließt.

„So gesehen sind die meditativen Praktiken ein Weg, übertriebene Egostrukturen (Geltungsdrang, Machtbesessenheit, Konkurrenzdenken...) über ein Erlebnis der Selbsterkenntnis zu transzendieren- eine Selbsterkenntnis, die über das Wissen um die eigene individualistische Persönlichkeit hinausgeht und das Subjektive auch im ganzweltlichen Bezug zu spüren weiß. Eine Bewegungslehre kann nicht so tun, als ob es die meditative Wahrnehmungsebene nicht gäbe und alle Bewegungssysteme ausklammern, die Berührung zu dieser Ebene haben. Ein derartiger Verdrängungsakt würde in gewisser Weise das zum Nicht-Thema erklären, was aufgrund des eigenen Wissenschaftsverständnisses nicht sein darf. Das Wertlegen auf die meditative Erfahrungsebene muss hierbei keineswegs im Gegensatz zu einem rationalen Denken stehen. Die rationale und die intuitiv-meditative Zugangsweise zur Wirklichkeit können sich ausgesprochen gut ergänzen, wenn ihre Wahrnehmungen miteinander vernetzt und integriert werden. Erst die Diskriminierung einer der beiden Wahrnehmungsperspektiven führt zum Bruch und zur Unvereinbarkeit des Denkens und des intuitiven Spürens während der Meditation.“ (Moegling 2001 e, 252) ⁴⁰⁶

In Anlehnung an die phänomenologische Betrachtung unterliegen in dieser Hinsicht die Wahrnehmung einer Bewegungsumwelt und eines Bewegungsobjektes einer subjektiven Konstruktion, in die im Sinne des Gestaltkreises (Vgl. Leist 1993, 282) individuelle Erfahrungen Interpretationsmuster und leibliche Entwicklungen einfließen.

„<<Beim Abtasten eines Gegenstands etwa>>, so BUYTENDIJK (...), <<bin ich durch die Art des eigenen Zugriffs bei der Auswahl der Sinnreize beteiligt. Tasten wir einen Gegenstand hin und her, lösen keineswegs alle Empfindungen motorische Reaktionen aus- das Ergebnis wäre ein Chaos- sondern nur solche, die den Fortgang der Wahrnehmung eines Gegenstandes anregen. Es wird also schon vorweg eine gegenständlich(im Original kursiv) orientierte Auswahl(im Original kursiv) der Empfindungen getroffen... Daraus folgt: <Reiz> ist nicht <Reiz>, sofern dadurch eine Reaktion notwendig und immer verbunden ist (dies wäre das Schema des Reflexes), sondern der Reiz wird nur dann wirksam, wenn er zur Anreicherung einer Objektbildung beiträgt. Vom Objekt kann also gar nicht getrennt vom Subjekt

⁴⁰⁶ „Die Vorgehensweise in der hier vorliegenden phänomenologischen Beschreibung und Deutung am eigenen, subjektiv erfahrenen Bewegungsbeispiel bietet Erkenntnischancen, hat natürlich auch ihre Grenzen. Sie ist eine aussagekräftige Methode, um die Bewegungsgeschichten einer (im Original kursiv) Person zu klären, aber kann natürlich nichts über das in der Bewegung Erlebte bei anderen Sichbewegenden aussagen. Hierzu wäre eine Vielzahl phänomenologischer Anwendungen bzw. andere empirische Untersuchungsmethoden von Bedeutung. Vgl. hierzu z.B. die Übersicht über empirische Untersuchungsergebnisse zur Gesundheitswirkung des Tai Chi Chuan und die eigene empirische Untersuchung (MOEGLING 1998).“ (Moegling 2001 c, 321)

⁴⁰⁷ „Dieser Sachverhalt kommt darin zum Ausdruck, daß wir etwa einen Tiefschneehang (Umwelt) als Gelegenheit zum <<Schwingen, Schweben, Tanzen>> wahrnehmen (Situation), einen Schnee (Umwelt) als <<federnd>>, einen Ball (Objekt) als <<gut in der Hand liegend>>, einen Hügel als <<Schaukelmöglichkeit>>, einen Stuhl oder einen Baumstamm als <<Sitzgelegenheit>>. Wir nehmen Bewegungsgegebenheiten in Form von Kategorien der Bewegungshandling wahr : Bewegung ist <<Mittel und Voraussetzung gegenständlicher Erfahrung>> (...) Die Wahrnehmung und(im Original kursiv)die Antizipation der durch fortlaufendes Handeln erzeugbaren zukünftigen Situationen und Zustände <<steuern>> ihrerseits die Vorbereitung und Exekution von Bewegungshandlungen: Die Wahrnehmung eines gut dosierbaren vollen Drucks auf den Skisohlen und die Antizipation eines federnden Aufkommens lassen den Skifahrer etwa beschwingt um die Falllinie pendeln.“ (Leist 1993, 282)

gesprochen werden, und deswegen ist der Begriff <Reiz> folgerichtig nicht etwas objektiv Neutrales, sondern immer schon bedeutsamer, sinnvoller Gegenstand für ein Subjekt. Ein Subjekt reagiert auf die Bedeutung (im Original kursiv) eines <Reizes>>> (...). Nach dem Gesagten ist vor allem festzuhalten: a) Exekution und Perzeption sind in der Weise verschränkt (im Original kursiv), daß sie sich fortlaufend gegenseitig bestimmen (...). b) Der dialektische (im Original kursiv) Prozeß zwischen Exekution und Perzeption – ausgehend von einer globalen gegenständlichen Konstitution von Bewegungssituationen und darin eingeschlossen von Bewegungsumwelten und Bewegungsobjekten – führt so zu einer immer prägnanteren und präziseren Bestimmung. (...) c) Aufgrund der handlungsbedingten Konstitution von Gegenständlichkeit in der Wahrnehmung (eines Objektes als <<Spielzeug>>, eines Buckels im Skihang als <<Tiefschwunggelegenheit>>) hebt THOLEY (...) die Bedeutung der Struktur einer zweckgerichteten Behandlung von Bewegungsgeräten wie Umwelten hervor. Denn die Gegenstandsgestalt legt ihrerseits in bestimmter Weise die auf sie bezogenen Handlungsgestalten fest. (...) Aufgrund der handlungskonstituierenden Wirkung gegenständlicher Wahrnehmung wiederum kann es so einen Dialog (im Original kursiv) zwischen Bewegungsumwelt, Bewegungsobjekt und Handelndem geben, das Gerät, die Umwelt, das Objekt können zu bestimmten Bewegungen anregen (...).“ (Leist 1993, 283-285)

Auch wenn das Tai Chi Chuan mit einer funktionsgymnastischen, bewegungsrhythmischen oder leistungssportlichen Bewegungsperspektive und vom individuellen Erleben daher mit unterschiedlichen Intentionalitäten ausgeführt werden kann, fallen hier für Moegling philosophischer Sinn und phänomenologische, leibökologische Bewegungsqualitäten zusammen. Mit Kükelhaus beschreibt er die physiologische, psychosomatische und geistig-seelische Ebene des Sich-Bewegens als naturnahe, bewussteinfördernde Leiberfahrung, die zur Selbst-Erkenntnis und einer ethischen Verantwortung für die Welt führt (Vgl. Moegling 2001 e, 254). Die in diesem Zusammenhang aufgeführten Aspekte der menschlichen Leiblichkeit, die aus einer konkreten Bewegungssituation mit einer Bewegungsethik in Verbindung gebracht werden, münden hier in ein Leibkonzept (Vgl. Petzold 1986) ein, welches „im Leib als Ganzem“, „im Leib mit der Welt“ und „in einer leiblichen Verschränkung von Innen und Außen“, von „Figur und Grund“ geistig-seelisch-körperliche mit sozial-ökologischen Bezügen verbindet.

„Die Überlegungen zur Leiblichkeit führen zu einer anthropologischen Grundformel, die die Basis der Persönlichkeitstheorie darstellt: Der Mensch ist ein Körper-Seele-Geist-Organismus, d.h. ein Leib-Subjekt, das in einem unlösbaren Verbund mit dem sozialen und ökologischen Umfeld, der Lebenswelt, steht. Aus der Interaktion mit diesem Umfeld gewinnt er seine Identität (im Original kursiv) (...). Leib-Subjekt und Lebenswelt müssen dabei immer in ihrer Historizität auf dem Hintergrund einer konkreten persönlichen Biographie und kollektiven Geschichte gesehen werden (...). Die Entwicklung der Persönlichkeit wird als das Zusammenwirken von angelegten Reifungsprozessen und Sozialisation gesehen, wobei letztere definiert wird als: ‚die wechselseitige Veränderung von Systemen entlang eines Zeitkontinuums‘ (...) durch ‚die Internalisierung von Szenen und Szenensequenzen‘ (...). Ontogenetisch gesehen ist mit dem Leib die Basis und das ‚älteste‘ Element der Persönlichkeit gegeben: das Selbst (im Original kursiv) als Leib-Selbst.“ (Petzold 1986 a, 361)

Schmitz (Vgl. Schmitz 1986, 100) spricht in diesem Zusammenhang von dem Menschen als einem personalen Subjekt, welches sich durch seine leibliche Bindung und durch seine leibliche Erfahrungsrichtung eine Form der Eindeutigkeit, Identität, aber auch der Verschiedenheit selbst gibt. Zwischen leiblicher „Enge“ und „Weite“ spannt sich eine primitive und entfaltete Gegenwart auf, die durch personale Regression (Enge) und personale Emanzipation (Weite) gekennzeichnet ist.

„Grundlegendes leibliches Kategorienpaar ist der Gegensatz von Enge und Weite. Die Worte ‚eng‘ und ‚weit‘ sind so auf Leiblichkeit zugeschnitten, daß sie ihren genuine Sinn erst aus dem Spüren am eigenen Leibe schöpfen, nicht aus der optischen Erfahrung, die ohne Weisung jenes Spürens große und kleine Ausmaße, aber nicht Enge und Weite darbieten würde. Leiblich spüren wir uns stets eng oder weit in wechselnden Graden und Mischungsverhältnissen, zwischen Enge und Weite durch Engung (zur Enge hin) und Weitung (zur Weite hin) pendelnd. Die Engung überwiegt z.B. bei Schreck, Angst, Schmerz, gespannter Aufmerksamkeit, Beklommenheit, Hunger, dumpfem Zumutesein, die Weitung etwa dann, wenn es uns weit ums Herz wird, in tiefer Entspannung, bei Freude, die hüpfen läßt, in Stimmungen

schwerelosen Schwebens, beim Einschlafen, beim Dösen in der Sonne, in der Wollust und wohligen Müdigkeit. Engung und Weitung können sich auf zwei Weisen zueinander verhalten: in dynamischer Konkurrenz zusammengebunden und partiell sich voneinander lösend. Im ersten Fall wird die Engung zur Spannung, die Weitung zur Schwellung (im Sinne des Partizipiums ‚geschwellt‘, nicht ‚geschwollen‘). Die simultane Konkurrenz von Spannung und Schwellung ist leibliche Intensität, die sukzessive leiblicher Rhythmus. Insofern sich Engung von Weitung (bzw. Weitung von Engung) mehr oder weniger löst, bezeichne ich sie als private Engung (bzw. private Weitung).“ (Schmitz 1986, 82)

In dieser Hinsicht sind die von Moegling beschriebenen subjektiv wahrgenommenen Bewegungsintentionen, -interpretationen und –gefühle mit Schmitz als „affektives Betroffensein“, als leibliche „Regungen“ oder als „ergreifende Atmosphären“, die ein Individuum gefangen nehmen können, zu bezeichnen.

„Affektives Betroffensein ist Betroffensein von Gefühlen und leiblichen Regungen. Das affektive Betroffensein von leiblichen Regungen besteht einfach darin, daß die Tatsachen dieses Betroffenseins für den Betroffenen subjektiv sind(...); ich beschränke mich auf das affektive Betroffensein von Gefühlen in der Hinsicht, daß es leibliches Betroffensein ist (...). Gefühle sind ergreifende Atmosphären, sogar dann, wenn sie nur einen Einzelnen im Gegensatz zur Gestimmtheit seiner Umgebung in ihren Bann ziehen. (...)Unmittelbare Ergriffenheit von einem Gefühl ist (...)stets eine leibliche Regung. Das läßt sich beim Vergleich von Primärgefühl und Sympathiegefühl (...) an den Phänomenen der Gebärdensicherheit und -unsicherheit ablesen (...). Der Freudige weiß zu hüpfen, der Kummervolle zu stöhnen und schlaff oder gebrochen dazusitzen, der Zornige die Faust zu ballen, der Verzweifelte gellend aufzulachen usw.; niemand, der so betroffen ist, muß erst verlegen fragen, wie man so etwas macht. Dagegen muß sich der Mitleidige oft genug verlegen fragen, auf welche Weise er seinem Mitleid Ausdruck geben soll, weil er dabei an einem Kummer Maß nimmt, der ihm nicht selber ‚in die Knochen fährt‘. Das Sympathiegefühl ist meist nur eine Anwandlung, die den Betroffenen nicht leiblich packt und einnimmt und ihm dann auch nicht ein spezifisches leibliches Verhalten eingibt (...) Erst dann, wenn auch das Mitgefühl dem Ergriffenen leiblich spürbar ‚durch und durch‘ geht, gerät seine Gebärde so spontan und selbstverständlich wie die des primären Gefühls. (...) Leiblich ist niemals das Gefühl selbst, sondern stets nur das affektive Betroffensein vom Gefühl; dieses affektive Betroffensein spielt sich ferner nicht bloß in Gestalt von ‚Organempfindungen‘ oder vielmehr –wie ich, diesen schiefen Ausdruck meidend, sage – teilheitlichen leiblichen Regungen auf Leibesinseln ab, sondern mindestens ebenso in Gestalt ganzheitlicher leiblicher Regungen, unter denen die mit einem Schlag den Leib durchziehenden Bewegungssuggestionen (gelassene Aufrichtung im Stolz, Versinken in Wonne usw.) eine wichtige Rolle spielen (...). Aber auch teilheitliche leibliche Regungen haben wichtigen Anteil an der Ergriffenheit: Das Herz geht uns auf, die Brust wird beklommen, die Kehle zugeschnürt; solche Wendungen beziehen sich auf Enge und Weite, die Hauptdimension des spürbaren leiblichen Befindens (...).“ (Schmitz 1986, 98-99)

16.1. Selbst-Bewegung und Phänomenologie der Wahrnehmung am Bewegungsbeispiel des Fußballspiels

In Anlehnung an die leibphänomenologischen Aussagen von Schmitz entwickelt Funke-Wieneke am subjektiv erlebten Beispiel des Fußballspiels eine ökologisch-phänomenologische Betrachtungsweise von Bewegungen, die unmittelbar leibliche Erfahrungen und Erkenntnisse im „lebendigen Eindruck“ festhält und das leibliche Erleben unvoreingenommen konstruiert und rekonstruiert (Vgl. Funke-Wieneke 2001 a, 167-168). Funke-Wieneke hebt dabei für seine eigene bewegungs- und sportpädagogische Sichtweise die leibbildenden, sozialbildenden und weltbildenden Merkmale der im Fußball wahrgenommenen Körpererfahrungen hervor. Er beschreibt hier teilheitliche und atmosphärische Leiberfahrungen⁴⁰⁸ während des Fußballspiels

⁴⁰⁸ Schmitz beschreibt seine Begriffe Leib und Leibesinseln folgendermaßen: „Leiblich solle heißen(...) was jemand in der Gegend seines Körpers von sich spüren kann, unabhängig vom Zeugnis des Sehens, Tastens und Hörens. Das ist keine brauchbare Definition (...) aber eine erste nützliche Orientierung, schon deshalb, weil sie darauf hinweist, daß Leibliches an Gegenden gebunden ist, an Plätze im Raum. Das gilt sogar noch, wenn es atmosphärisch ist, z.B. als das ganzheitlich den Leib durchflutende Behagen in der Badewanne. Es reicht nicht über deren Ränder hinaus und unterscheidet sich dadurch von dem – sonst qualitativ gleichen- Behagen, das eine harmonische Umgebung, etwa eine gemütliche Wohnung ausstrahlt, wenn man sich richtig wohl fühlt und im Schoß seiner Familie glücklich ist, z.B. am Weihnachtsabend. Dieses Behagen ist ein randlos ergossenes, atmosphärisches Gefühl, das leibliche dagegen aus der Umgebung abgehoben und örtlich umschrieben. (...) Ein anderes Beispiel des Gemeinten liefert die Wahrnehmung des Wetters (oder Binnenraumklimas). Man spürt es am eigenen Leib, aber nicht als etwas vom eigenen

als direkte Körpererfahrungen, mit denen sich für ihn emotionale Bewegungsqualitäten verbinden lassen.

„Ich möchte dabei sogar über SCHMITZ hinausgehen und eine spürbare Dialektik, eine Gegensätzlichkeit sportlicher Leibatmosphären behaupten. Mir ist jedenfalls sehr geläufig, dass im aktuellen Leibgefühl das Gegenteil schon mit eingeschlossen ist – in meine jetzige Erschöpfung ein Gefühl des tatenfrohen Erholtseins, in den Schmerz die Lust, in das jagende Herzklopfen die strömende, stille Ruhe. Man könnte versucht sein, dies bloß für einen Symbolismus zu halten, indem man sagt, ein Gefühl, eine Leibatmosphäre verweise auf eine andere, die noch kommt, und deren Kommen aller vorhergehenden Erfahrung nach gewiss ist. Aber das wäre meines Erachtens nach zu wenig. Man spürt das Kommende schon im anderen Jetzt.“ (Funke-Wieneke 2001a, 172)

Im Gegensatz zum Verschwinden des Körpers (Vgl. Kamper/Wulf 1982) ist gerade die aktuelle Körpererfahrung, das momentane atmosphärische Spüren der Leibinseln hier ein Beispiel für das Wohlbefinden des Leibes in einer Leibzeit (Vgl. Petzold 1982).⁴⁰⁹ Funke-Wieneke beschreibt deshalb in Abgrenzung zu bestimmten sozialen Lernzielen im Sport die sportliche Bewegung als zwischenleiblich und daher sozialbildend. Bereits das leibliche Befinden wird in Anlehnung an Schmitz als grundlegend dialogisch definiert, sodass sich im solidarischen, gemeinsamen, aber auch antagonistischem Bewegungshandeln leiblich-dialogische oder dynamisch-kommunikative Bewegungseinheiten beobachten lassen.⁴¹⁰

„Wenn nun zwei Spieler antagonistisch im Kampf um den Ball oder die bessere Plazierung im Feld miteinander umgehen, so braucht nach SCHMITZ nicht der eine erst zu sehen, was der andere tut, um dann (nach einer gewissen Reaktionszeit, die er für den Entwurf und die innere Testung seines Entwurfs braucht) seinerseits etwas zu tun. All diese handlungstheoretischen und rollentheoretischen Vorstellungen über die zusammenstimmende Zweisamkeit der Kämpfenden sind viel zu holprig und

Leib, sondern als unbestimmt weit umgebende Atmosphäre; aber diese spürt man nur so, daß sich der eigene Leib, eventuell fast un gegliedert, als von ihr betroffener aus ihr abhebt: als ermatteter und schwitzender an schwülen Sommertagen, als fröstelnder an feuchten Novembertagen usw.(...)Mit dem Behagen in der Badewanne und dem vom Wetter bestimmten ‚Körpergefühl‘ habe ich leibliche Regungen namhaft gemacht, die atmosphärisch den ganzen Leib durchstimmen, wenn sie auch nicht uferlos ergossen, sondern merklich aus Weite abgehoben sind. Fast immer ist aber der spürbare Leib örtlich feiner gegliedert, wenn auch wesentlich anders als der sicht- und tastbare Körper und das perzeptive Körperschema, d.h. die habitualisierte optische Vorstellung, die man vom eigenen Körper zu haben pflegt. Körper und perzeptives Körperschema sind stetig ausgedehnt und flächig begrenzt. Versuche man aber nur einmal, an sich so stetig ‚hinunterzuspüren‘, wie man an sich hinuntersehen und hinuntertasten kann, aber ohne sich auf Augen und Hände oder die durch früheres Besehen und Betasten erworbenen Vorstellungsbilder zu verlassen! Das geht nicht. Statt stetigen Zusammenhangs begegnet dem Spürenden ein Gewoge verschwommener Inseln in größerer oder geringerer Zahl, dichter oder dünnerer Verteilung. Sie befinden sich in beständiger, gewöhnlich fast unbemerkter Wandlung, ermangeln des scharfen Umrisses und der beharrlichen Lagerung.“ (Schmitz 1986, 77-78)

⁴⁰⁹ *„Doch ich bin (im Original kursiv) dieser Leib und bin(im Original kursiv) diese Zeit, und ich bin an diesen Leib gebunden und ausgeliefert und bin an diese Zeit ausgeliefert. Beides ist mir unverfügbar. (...) Mein Leib ist das a priori (im Original kursiv) von Sein und Erkenntnis, von Zeit und Ort. (...)Mein Leib gibt mir meinen Moment in der Zeit, meine Spanne in der Zeit, mein Stück Leben im Strom des Lebens, meinen Ort in der Welt. (...) Leibzeit bedeutet: uns in der Zeit verstehen lernen. Nur wenn wir wissen, was unsere (im Original kursiv) Zeit ist, wenn wir erkennen, wie wir im Zeitstrom stehen, können wir uns begreifen, können wir Identität finden. Ich spreche vom Strom der Zeit und vom Strom des Lebens. Das Leben ist dem Erleben vorgegeben. (...)Unser Leib gliedert uns aus, aus dieser kollektiven Menge, aus diesem kollektiven Leib >Menschheit<, aus diesem kollektiven Leib biologischen Lebens, aus diesem kollektiven Leib >Kosmos<. So sind wir ausgegliedert und eingegliedert zugleich. Ausgegrenzt aus dem Strom des Lebens und verbunden mit dem Strom des Lebens. Denn Ausgegrenztsein bedeutet Verbundensein. Grenze bedeutet Kontakt, ist Abgrenzung und Berührung zugleich. (...) So ist meine Existenz zwar meine, aber immer auch Koexistenz, Mitsein; und das nicht nur auf der Ebene des Lebens, sondern auch auf der Ebene der gelebten Zeit und der unendlichen, der transeunten Zeit (...).“ (Petzold 1982, 70)*

⁴¹⁰ *„Dank der intensiven und rhythmischen Konkurrenz von Spannung und Schwellung ist das leibliche Befinden in sich dialogisch. (...)In ungefährem Gleichgewicht sind die Konkurrenten Spannung und Schwellung beim Einatmen und bei der Kraftanstrengung (...), aber während bei jenem Dialog oder vielmehr – da in diesem Fall die rhythmische, sukzessive Konkurrenz fehlt – die Polyphonie der Antagonisten innerleiblich bleibt, drängt deren Zusammenspiel in der Kraftanstrengung nach außen und sucht sich Partner mit verteilten Rollen, idealtypisch im Ringkampf als Reindarstellung der simultanen und sukzessiven Konkurrenz von Spannung und Schwellung (...). So weit braucht die Sonderung nicht zu gehen, damit von einer Exteriorisierung des innerleiblichen Dialogs die Rede sein darf. Es gibt eine ‚Wahrnehmung mit verkehrten Fronten‘, wobei am eigenen Leib etwas Fremdes, diesem nicht Zugehöriges erfahren wird, oder auch eine eigene leibliche Regung wie ein eigenmächtiger Eindringling. (...)Was vom leiblichen Befinden her als Exteriorisierung des innerleiblichen Dialogs durch Rollenverteilung an gesonderte Partner erscheint, kann in der umgekehrten Betrachtungsweise, wenn man von gesonderten Partnern ausgeht, als deren Absorption in einer ad-hoc übergreifend sich bildenden leiblich-dialogischen Einheit verstanden werden. Deren Symptom ist die synchrone Abgestimmtheit, das Koagieren ohne Reaktionszeit. Der innerleibliche Dialog bedarf keines Bandes zwischen Ursache und Wirkung, weil er ein dynamisches Zusammenwirken der Kräfte oder Einflüsse selbst ist (...); ebensowenig benötigt seine exteriorisierte Darstellung im Zusammenwirken leiblich aufeinander eingestellter Partner eine Signalübertragung und damit Reaktionszeit.“ (Schmitz 1986, 84-86)*

isolierend gedacht. Phänomenal gesehen handeln beide so, wie der innerleibliche Dialog funktioniert- als ein gemeinsamer ad-hoc-Leib im Spiel widerstrebender Tendenzen. Die Partner des Dialogs sind einander gegeben als leiblich verbundene andere, die sich gegenseitig in ein Gemeinsames absorbieren. Das Zeichen für dieses Ereignis ist das Handeln ohne Reaktionszeit. Stellen sie sich einmal das von den Reportern gern bildhaft und durchaus zutreffend so bezeichnete ‚Austanzen‘ eines Verteidigers durch einen Stürmer vor. Wie im wirklichen Zusammentanz finden wir hier ja genau diese Absorption von zweien in einem Handlungsleib.“ (Funke-Wieneke 2001a, 173) ⁴¹¹

Funke-Wieneke definiert hier einen Leibbegriff, der mit Blick auf die individuelle Leiblichkeit nicht einen Gegensatz von Individuum und Kollektivität ausprägt, sondern das Ich und das Andere im Sinne einer verknüpften Konstruktion, eines Ausweiten der Leibgrenzen oder einer beziehungsleiblichen Erfahrung als elementare menschlich-leibliche Verbundenheit betrachtet. Die Verwendung dieses Leibbegriffs macht an dieser Stelle deutlich, dass die Spieler im Fußballspiel in dem Zusammenhang betrachtet werden müssen, in dem sie agieren, und ihr Verhalten primär nur von dort aus zu verstehen ist. Das aktuelle leibliche Verhalten und die Körpererfahrungen der Spieler eröffnen in dieser Hinsicht einen unmittelbaren Bezug zum sozialen Leben und Lernen und spannen einen intersubjektiven Kontext auf, der Voraussetzung für soziale Beziehungen während des Spielens, aber auch für das Unerwartete und Unvorhergesehene im Spiel selbst ist.

„Es mag klar sein, daß wir, als wir die Leiblichkeit –in der Gestalt des Funktionszusammenhangs von leiblichen Bewegungen – zum zentralen, konstitutiven Moment in der Sozialität machten, damit nicht eine Naturalisierung dieser letzteren im Sinn hatten. Die Leiblichkeit ist nicht eine natürliche Unterschicht des menschlichen Lebens, sondern ein stets lebendiges und sich entwickelndes Zusammenspiel von faktischer Gegebenheit und kreativer Erneuerung, von passiver und aktiver Intentionalität. Als solches ist sie auch nicht so sehr ein isolierter, erklärender Faktor, aus dem das soziale Geschehen abgeleitet werden könnte, sondern vielmehr das Feld oder der Rahmen, in dem dieses Geschehen sich abspielt. Der Begriff der Leiblichkeit bringt deshalb nicht die abschließende Lösung für die Probleme der Sozialität; er ist vielmehr nur ein Anfang, nämlich insofern die Leiblichkeit den Weg weist, auf dem sie angegangen werden können.“ (Coenen 1986, 219)

Mit Merleau-Ponty verweist Funke-Wieneke abschließend auf die leibliche Verbundenheit von Subjekt und Welt, die in einer Überwindung dualistischer Ansätze folgerichtig als eine unmittelbare Beziehung zwischen Individuum, Intersubjektivität und Welt beschrieben wird. Das Individuum lebt in diesem Sinne nicht nur als Leib in der Welt und nimmt diese durch ihn wahr, sondern der Leib ermöglicht gleichzeitig auch den Zugang zur Welt, in der das Individuum als leiblich Existierendes mit ihm verbunden ist. Das Individuum erkennt die Welt also nicht aufgrund eines intentionalen Bewusstseins wie bei Husserl, sondern aufgrund seiner leiblichen Existenz. ⁴¹²

⁴¹¹ In seiner phänomenologischen Deutung des Tai Chi zu zweit beschreibt Moegling gerade die sich durch Übung zunehmend verbessernde, intensivierende Zwischenleiblichkeit. Bewegungsabsichten und –intentionen verbinden sich hier in einem bewegungsdialogischen Geschehen mit den Bewegungslinien und Bewegungsqualitäten zu einer zwischenleiblichen Harmonie. „Beim Partner-Tai-Chi handelt es sich offensichtlich um ein Modell bewegungsdialogischen Geschehens in einer sozialen Situation des Sich-miteinander-Übens. Partner-Tai-Chi ist Körpererfahrung zu zweit. Zwei sind miteinander in ihr Bewegungsgespräch vertieft, miteinander im Kontakt und in sich hineinspürend(im Original kursiv). Wir haben beim Partner-Tai-Chi die einfachere Stufe der Übungspraxis in den Tai-Chi-Solo-Formen verlassen und wenden uns mit dieser Bewegungsinteraktion der komplexeren Situation zu. Hier geht es- so wie es TIWALD (...) für alle traditionell verstandenen, am Zen-Buddhismus orientierten Budo-Sportarten umrissen hat – um die Anwendung und Bewährung des in der Einzelmeditation Erlebten: ‚Das Entscheidende... ist aus der Sicht des Zen-Buddhismus nicht die Versenkung und das Eintreten in ein spirituelles Nirwana, sondern das Herausstreten aus der in der Versenkung vereinfachten Situation in die Welt, in immer komplexere Situationen (im Original kursiv) (...), d.h. in Um- und Mitweltbezüge. Die in der Versenkung in der einfachen Situation gewonnene Ruhe und Klarheit soll mitgenommen werden in das praktische Tun. Wird sie verloren, so kehrt man zur einfacheren Situation zurück, gewinnt dort erneut Ruhe und Gelassenheit und tritt sodann mit klarem Blick erneut den Versuch zur Lösung größerer Aufgaben an.“(Moegling 2001 e, 261-262)

⁴¹² „1) Schon bei Husserl (im Original kursiv) (...) finden wir die Beobachtung, daß in allen Wahrnehmungen der Leib als Organ der Wahrnehmung mitbeteiligt ist. Dieser Gedanke wird von Merleau-Ponty (im Original kursiv)weiter ausgearbeitet. Dabei wehrt er sich jedoch gegen die mögliche Interpretation des Leibes als physiologisches Instrument für eine Wahrnehmung, die vom reinen Ich aus dirigiert würde. Das Ich selbst besteht nur im Modus der Leiblichkeit; wenn gesagt werden darf, daß die Wahrnehmung ein durch und durch leibliches Geschehen ist, so heißt dies, daß darin das Ich mit seiner vollen faktischen und personalen Existenz beteiligt ist. 2) Gegenstand meiner Wahrnehmung ist die Leiblichkeit des Anderen. (...) 3) So zeigt sich gerade die Leiblichkeit als

Der Leib wird somit zur Vermittlung von und als Verankerung in der Welt verstanden. Einerseits ist die menschliche Leiblichkeit Grundlage der individuellen Existenz und des Ich-Bewusstseins, andererseits ist sie aber auch etwas Allgemeines und eine Bedingung für die individuelle Existenz überhaupt.⁴¹³ Durch seine leibliche Existenz steht das Individuum der Welt und den Dingen nicht distanziert gegenüber, sondern steht mit ihnen in einer Verbindung, die das Verhalten des Individuums als leiblich handelndes charakterisiert. Individuelles Leben, Handeln und Verhalten sind damit Formen der Auseinandersetzung mit der Welt und Umwelt und geben eine sinnhafte Antwort auf diese. Bewegungssituationen sind daher als leibliches Geschehen für das sich bewegende Individuum von vielfältiger Bedeutung. In dieser Hinsicht geht es Funke-Wieneke um einen Einfluss auf das individuelle Weltverhältnis und die Weltumwandlung durch Selbst-Verwandlung des sich bewegenden Individuums, die nur durch das leibliche Handeln, Sich-Bewegen und entsprechende Körpererfahrungen erzielt werden können.

*„Es geht, zumal nach dem von mir mit verantworteten Programm eines Sportunterrichts als Körpererfahrung, um die differenzierte Mitfühlbarkeit des Leibes, die einer Welt als Mitwelt entspricht. In jeder erzieherischen Option für die Leib-Welt-Beziehung steht eine Wertentscheidung an. Erziehen heißt, in wertgebundener Weise Stellung zu nehmen, unter unserem Gesichtspunkt zu dem Entwurf einer Welt und dem Entwurf eines dazu stimmenden Leibes. Und da ist nun sicher ein wichtiger Wert die Befreiung aus leiblichem Befangensein. Sportliches Handeln soll, erzieherisch gesehen, Freiheit verwirklichen helfen, die Freiheit von den Forderungen eines herrischen Leibes und die Freiheit zu eigenen Entschlüssen, die nicht in den erdrückenden Vorbehalten eines müden, trägen, ungeübten Leibes erstickt sind. Bleiben wir –modisch gesprochen– unemanzipiert in relativer Unbeweglichkeit, so leben wir auch in einer statischen, unbeeinflussbaren, lastenden Welt. In ihr fühlen wir uns bloß bedrückt, unfrei, unwohl. Unsere Pläne werden eng, wie es unser Leib ist, und unsere Visionen grau. Nicht um die DIEMsche Schmerzenshärte geht es, das ist von heute aus gesehen nur eine männerbündische Verstiegtheit. Es geht um jene Freiheitsgrade im willentlichen Ausgreifen in die Welt, die aus einer selbstgewissen Beweglichkeit einem leiblich gestärkten, optimistischen Selbst- und Weltgefühl erwächst.“ (Funke-Wieneke 2001 a, 178-179)*⁴¹⁴

Funke-Wieneke bezieht sich hier insgesamt nicht so sehr auf eine „ganzheitliche“ Körpererfahrung, deren Begriff in einer ökologisch orientierten Sportwissenschaft nur eine Perspektive zu einem vernetzenden Denken bilden kann, sondern vielmehr ganz im Sinne einer leibphänomenologischen Betrachtung auf teilheitliche, manchmal unspezifische und atmosphärische Körpererfahrungen des Sich-Bewegenden, die in erster Linie leibbildend und erst in weiteren Schritten durch eine Zwischenleiblichkeit sozialbildend und durch ein wertgebundenes, emanzipiertes Leibverhältnis auch weltbildend sind. Bewegungssituationen, zwischenmenschliche Nähe und Zwischenleiblichkeit im Sich-Bewegen und im Sport schaffen damit im Gegensatz zu einer abstrakten, entfremdeten und unkörperlichen Welt lebendige und bewusstseinsfördernde Körpererfahrungen und intensive zwischenmenschliche

die verbindende Stelle(im Original kursiv) zwischen mir und dem Anderen: einerseits ist die Leiblichkeit meine Weise, in der Welt anwesend zu sein, und das Medium, durch das die Welt mir (in der Wahrnehmung) entgegentritt; andererseits ist die Leiblichkeit der Aspekt, unter dem der Andere wahrgenommen wird und in dem er sich selbst tatsächlich zeigt(im Original kursiv). Anstatt als die zwei blinden Wände der Kluft zwischen mir und dem Anderen zu fungieren, sind Wahrnehmung und Leiblichkeit in ihrem Zusammenhang die Garantie für unseren kontinuierlichen offenen Zugang zueinander.“ (Coenen 1986, 205)

⁴¹³ „Durch diese vorpersonale leibliche Existenz sind wir durch und durch der Welt verhaftet. Denn wir sind aus dem selben Stoff gemacht, aus dem auch die Welt besteht (...).In unserer beider Leiblichkeit fungiert also unsere gemeinsame Zugehörigkeit zur Welt und unsere Vertrautheit mit ihr. So bildet die Weltlichkeit die tiefere Wurzel der intersubjektiven Verbindung. Wir begegnen einander deshalb in einem gemeinsamen Medium. In zwei Richtungen wirkt sich das aus: einerseits spricht in der Leiblichkeit des Anderen die mir schon immer vertraute Welt, andererseits kann ich ihm auch über die Dinge der Welt begegnen, sei es in der gemeinsamen praktischen Betätigung an ihnen, sei es, daß ich in Abwesenheit des Anderen ihn durch die Dinge hindurch zu mir sprechen höre. Immer ist aber das intersubjektive Verhältnis vermittelt (im Original kursiv) durch dieses Medium, in dem wir gemeinsam leben, oder, wie man auch sagen könnte, das in uns beiden lebt.“ (Coenen 1986, 205-206)

⁴¹⁴ Vergleiche auch Funke 1983 und Moegling 2001 e.

Kontakte, deren leibliches Wechselspiel in einer leiblichen Auseinandersetzung erst zur Ausbildung einer personalen Identität führt.⁴¹⁵

„In der Leibphänomenologie finden wir eine Fülle an Beschreibungen, in denen dieses Phänomen der Weltverwandlung durch Selbstverwandlung belegt wird. Die Welt des von Schmerz gepeinigten ist eben eine andere als die des vital frischen. Ich denke dabei noch einmal an das schlichte Beispiel der Verwandlung meiner Spielwelt im Zuge der Erschöpfung. Dabei ergreift diese Verwandlung wohl nicht nur die Welt in einem äußeren Sinn. Es geht auch ihre innere Tönung, ja sogar ihr Ziel an. Ob es noch Zweck hat mit ihr, ob man sie in der unabwendbaren Katastrophe untergehen sieht, oder eine Kraft in ihr und zugleich eine Hoffnung bei sich spürt, dies abzuwenden, dies alles hat auch mit unserem leiblichen Befinden zu tun. Deshalb ist es nun ein fundamentaler Gedanke jedes leibthematischen Erziehungshandelns, auch der Erziehung zum und im sportlichen Handeln, damit das leiblich gestimmte Weltverhältnis der zu Erziehenden in wünschenswerter Weise zu verändern.“ (Funke-Wieneke 2001 a, 178)

Das Konzept einer leibphänomenologisch orientierten Sport- und Bewegungswissenschaft arbeitet hier neben der Leiblichkeit die Bewegung als einen zweiten zentralen Begriff heraus. Bewegung ist ein Kennzeichen menschlichen Handelns und daher ein wesentlicher Aspekt des Menschseins. Leiblichkeit und Bewegung sind damit immer aufeinander bezogen und können nur in einer Bewegungstheorie getrennt voneinander betrachtet werden. In der leibphänomenologischen Betrachtungsweise wird deshalb nach den Bedeutungen, nach dem Sinn, von Bewegungen gefragt, wobei die Erlebnis- und Erfahrungsinhalte und ihre Ausdruckskraft für diese Sichtweise von besonderem Interesse ist. Menschliche Bewegungshandlungen sind demnach erst mit dem Hinweis auf ihre Intentionalität als zielgerichtet, wertorientiert, motiviert und sinnhaft anzusehen und dann insgesamt Ausdruck eines subjektiven Verhältnisses zu einer Welt.

Gerade diese phänomenologische Auslegung der Bewegung als ein Medium zur Wahrnehmung, Erfahrung und auch möglichen Gestaltung bietet hier einen Ansatzpunkt für den Zusammenhang von Bewegung, Sozial- und Weltbezug und Identität. Es eröffnet sich so über die Bewegung und die unmittelbar leiblichen Erfahrungen ein Erfahrungsfeld der Sozial- und Weltaneignung, der Selbst-Erfahrung und Selbst-Gestaltung. In der leiblichen Selbst-Erfahrung und den durch sie gewonnenen Erkenntnissen zeigt sich eine besondere Form der Auseinandersetzung mit sich selbst und dem Anderen, dem neu Erlebten und Bekannten, die sich von einer Form des Weltzugangs und der Weltbearbeitung, die auf begrifflichen Analysen und kausalen Erklärungsstrukturen beruht, maßgeblich unterscheidet. Bewegungen bieten hier die Möglichkeit, Primärerfahrungen, Erfahrungen der sozialen und materialen Umwelt und ihrer Interaktion mit Erfahrungen der eigenen Person zu verbinden, diese zu bearbeiten und über sie zu kommunizieren. In dieser Hinsicht entwickeln sich über Bewegungserfahrungen auch das Körperschema, Körperbilder, Körperkonzepte und die Körperidentität, deren Verwirklichung sich in der Auseinandersetzung mit der Umwelt vollzieht. Durch Bewegungen werden bestehende Erfahrungen gefördert, differenziert, in Frage gestellt, modifiziert und Veränderungsprozesse initiiert, welche zur

⁴¹⁵ „Menschen sind nur miteinander Menschen, nicht gegeneinander und vor allem nicht als einzelne(im Original kursiv).- Der prinzipielle Vorrang des Festen vor dem Beweglichen, des Elements vor den Beziehungen, wiederholt sich in dem Unsinn, von dem (im Original kursiv) Menschen zu sprechen. Vielleicht ist die bedeutendste Entdeckung, die Sexualität dem Bewußtsein zu vermitteln vermag, daß erst im Austausch mit einem anderen Menschen, ja in der Hingebung an ihn oder vielmehr an eine gemeinsame Beziehung, sich Wesentliches von unserem Leib zu erkennen gibt. In bewußt gestaltender Zusammenarbeit geschieht Ähnliches. Es gibt, dafür sind dies nur zwei elementare Hinweise aus dem Leben jedes Menschen, nirgends den (im Original kursiv)Menschen, von dem die negative Anthropologie spricht. Mensch zu sein bedeutet, in gleichzeitigen Beziehungen zu anderen Menschen und in der zeitdurchgreifenden Beziehung der Geschichte zu Früheren und Späteren, Älteren und Jüngeren zu leben. (...) Identität läßt sich nur in Veränderungen entfalten(im Original kursiv). – Wir sind nur durch das, was nicht wir ist. Das bedeutet, daß die Definition eines identischen Innen gegen ein identitätsfeindliches Außen, die mit dem Primat des Festen über die Bewegung mitgesetzt ist, ebenfalls unhaltbar ist. (...) Innere Bewegung des Leibes begreift physikalische Bewegung unter sich(im Original kursiv). (...)Innere Bewegung ist Modell äußerer so gut wie Antwort auf sie und deren Ausgangspunkt. Nur als Atmende leben wir. Nur in Bewegungen haben wir eine Identität.“ (zur Lippe 1982, 30-32)

Identitätsentwicklung beitragen und die gesamte Persönlichkeit eines Individuums erfassen (Vgl. Grupe 2001; Vgl. Grupe 1987).⁴¹⁶

„Der phänomenologischen Theorietradition folgend wird der Leib als die grundlegende Vermittlungsinstanz zur Umwelt verstanden. Leibliche Vermittlung ist dabei immer an das intentionale(im Original kursiv) Verhältnis des Selbst zu seiner Umwelt gebunden, d.h.: Der Leib schreibt in seiner Funktion als 'Wahrnehmungsorgan' der Außenwelt Bedeutungen zu, die sich aus einer aus dem situativen Kontext entspringenden Perspektivität (im Original kursiv) des Wahrnehmens herleiten lassen. Das Leibselbst ist somit Inbegriff des Subjektiven, denn Wahrnehmen, Erleben und Fühlen sind im gleichen situativen Kontext immer etwas ganz 'Privates' und formen sich intersubjektiv verschiedenartig aus. (...) Das Leibselbst(im Original kursiv) entwickelt sich über Sinnesorgane, Propriozeptoren, kinästhetische Wahrnehmung und Vestibularsystem und kann als Konstrukt verstanden werden, das sich im Dialog mit der Umwelt konstituiert. Dieser Entwicklungsprozess formt sich vorwiegend über das Körper-Schema(im Original kursiv), das als das implizite Wissen der Person in Bezug auf ihre aktuellen und möglichen Körperpositionen im phänomenalen Handlungsfeld definiert werden kann. Es bezieht sich auf die präreflexive Beziehung der Person zu ihrer Umwelt (...). Aus dem Leibselbst (im Original kursiv)entspringen die relativ stabilen personalen Konstruktionen des Selbst(im Original kursiv). Diese können als affektiv-kognitive Struktur definiert werden, die sich durch Empfindungen und Wahrnehmungen im Sinne von 'Einverleibung von Umwelt' zu einer subjektiven Umwelt oder individuellen Wirklichkeit formt (...). In diesem Sinne bilden das Leibselbst und die personalen Konstruktionen des Selbst ein gemeinsames System, das in der Lage ist, dem Selbst das Gefühl von Stabilität und innerer Konsistenz zu garantieren. Leiblich formt sich dieser 'Teil' des Selbst im Sich-Bewegen über körperliche Gewohnheiten und Routinen(im Original kursiv), die der Person helfen, sich in bestimmten Umweltsituationen sicher zu fühlen. Diese Gewohnheiten und Routinen entwickeln sich in vielen Alltagsbewegungen, aber auch in sportlichen und spielerischen Aktivitäten, in denen die Person über ein großes Maß an Vorerfahrungen bzw. an schweigendem bzw. implizitem Wissen (im Original kursiv) bezüglich der Situation verfügt. Hierbei entwickelt sich ein Gefühl von Sicherheit und Vertrautheit, die es der Person ermöglicht, das Selbst für eine Zeit in stabiler und konsistenter Weise zu konstituieren und zu erleben. Weiterhin kann angenommen werden, dass sich das Leibselbst stabilisieren lässt durch Beobachtung und Imitation (im Original kursiv) von Bewegungen und Handlungen einer vom Beobachter akzeptierten Modellperson (...). Diese stabilisierenden Erfahrungen durch Gewohnheiten, Routinen und Modelllernen lassen sich ableiten aus der grundlegenden und kontextuellen Sinnzuschreibung (im Original kursiv) (...) die die Person der Situation zuschreibt und die das Selbst erstens als Wohlbefinden und Bewegungsfreude, zweitens in Form von zunehmendem kontextuellem Wissen und drittens in Form von Selbstwirksamkeit (im Original kursiv)(...) erleben kann. (...) Dieses Streben nach Stabilität und innerer Konsistenz wird laufend gestört durch die Anforderungen der sozialen Umwelt an die Person, sich ihrem Gegenüber und 'signifikanten Anderen' zu stellen. Das Individuum ist veranlasst, sich mit dem sozialen Kontext auseinanderzusetzen und das Selbst im Dialog mit der sozialen Welt auszuhandeln.“ (Stelter 2001, 273-275)

16.2. Selbst-Bewegung und Bewegen zum Selbst

In Anlehnung an Moeglings und Funke-Wienekes phänomenologische Darstellungen und Deutungen geht es in diesem Zusammenhang mit den Ausführungen Tiwalds zu Viktor von Weizsäckers Gestaltkreis darum, durch eine einfühlsame

⁴¹⁶ „Gerade die Deutung der Identitätsbalance des sichbewegenden Menschen unter einer leibphänomenologischen Sichtweise, d.h. sich unter den Anforderungen nicht immer im Einklang stehender leiblicher Impulse und Signale zu bewegen, die sich aus dem Bemühen, im Kontakt mit den eigenen leiblichen Bedürfnissen in Auseinandersetzung mit den möglicherweise hiervon abweichenden zwischenleiblichen Anforderungen der Mitakteure zu bleiben, ergeben, dürfte ein wesentlicher bewegungspädagogischer Ertrag der Integrativen Bewegungslehre sein.“ (Moegling 2001 c, 311). Ähnlich könnte sich eine noch weiter auszuarbeitende Integrative Bewegungslehre auf andere subjektiv erlebte Bewegungsbeispiele einlassen. Ich könnte mir dies für mich selbst aufgrund meiner bewegungspraktischen Erfahrungen aus einer phänomenologischen Sichtweise für den Hatha-Yoga, für das Hallenhandball- und Basketballspiel, das Geräteturnen, für das Jonglieren, Taekwon-Do, verschiedene Massagepraktiken, Formen des Sacred-Dance, Folklore-Tänze, Tanzimprovisationen, Stretching gut vorstellen. Andere verfügen über weitere Erfahrungen aus dem umfangreichen Forschungsfeld der globalen Bewegungskultur. So befassen sich aus einem ähnlichen Ansatz heraus z. B. SCHLESKE (...) mit den unterschiedlichen Erfahrungsdimensionen des Laufens, ZUR LIPPE (...) mit dem Aikido, MAIER (...) mit der Atem- und Heilgymnastik Pa Tuan Chin und DÜRCKHEIM (...) mit dem Za-Zen, FUNKE-WIENEKE (...) immer wieder mit dem Geräteturnen, aber auch mit dem Fußballspielen (...) TREUTLEIN (...) mit der Leichtathletik und (...) JANALIK/KNÖRZER (...) mit dem Judo. Hier sind bereits vielfältige Hinweise für eine Integrative Bewegungslehre angelegt und aufgenommen worden. Profitieren würden von der Erarbeitung einer Integrativen Bewegungslehre im hier beschriebenen Sinne eigentlich alle Praxisfelder (...). Dies begründet sich daraus, daß die Integrative Bewegungslehre aufgrund ihres subjektiven Ansatzes und des Einbezugs aller Wahrnehmungs- und Bedeutungsebenen in unmittelbarer Nähe zur bewegungskulturellen Praxis steht und auch keine Bewegungsaktivität ausgrenzt.“ (Moegling 2001 e, 255)

Zwischenleiblichkeit das „So-Sein“ und das „Da-Sein“⁴¹⁷ miteinander zu verknüpfen. In einer zunächst getroffenen Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Erfahrung gelangt Tiwald hier zu dem Begriff der „Kohärenz“, der eine Einheit von Subjekt und Objekt im gestaltenden Zusammenwirken von „So-Sein“ und „Da-Sein“ beschreibt.

*„Es gibt bei der ‚äußeren Erfahrung‘ eine ‚Außensicht‘ und eine ‚Innensicht‘ des **aktuellen** Erfahrungs-Prozesses. In der ‚Innensicht der äußeren Erfahrung‘ gibt es, wie schon erwähnt, aber auch Gefühle. Diese betreffen das Wert-Sein der ‚Begegnung‘ mit der Welt. (...) Das Aufnehmen der ‚Innensicht der äußeren Erfahrung‘ zeigte aber, daß das So-Sein weder von innen noch von außen kommt, sondern **in der ‚Begegnung‘ entsteht**. An dieser ‚Begegnung‘ sind sowohl das **Selbstbewegen**, als auch das **Wert-Sein** in Form von Gefühlen beteiligt. Weiter wirkt an dieser ‚Begegnung‘ das **Gedächtnis** mit. Über dieses ist das gesamte bisherige **Leben** mit seiner gesammelten Erfahrung wirksam gegenwärtig. (...) Statt der eigentlichen, **nach innen gerichteten** ‚Inneren Erfahrung‘ haben wir bloß die **nach außen gerichtete** ‚Innensicht der Äußeren Erfahrung‘ entdeckt. So, wie die ‚**Äußere Erfahrung**‘ mit ihren beiden Sichtweisen (Innensicht und Außensicht) der Welt in ihrem ‚**So-Sein**‘ und ‚**Wert-Sein**‘ nachjagt, so strebt die ‚**Innere Erfahrung**‘ dem Erleben des ‚**Da-Seins**‘ der Welt zu. Der Weg der ‚Inneren Erfahrung‘ ist die Meditation. In der Meditation wird versucht, sich im Erleben vom So-Sein und vom Wert-Sein der Welt zu lösen. (...) Dieser meditative Weg versucht also vorerst das **Da-Sein**, zuerst die **Existenz** zu erreichen. Diese geht im Erleben dann der **Essenz** (dem So-Sein) voraus und **be-gründet** sie. Dies ist der **radikale Unterschied** zu unserer gewohnten abendländischen Sichtweise, die **genau umgekehrt** von der Essenz, vom So-Sein ausgeht, um von diesem aus das Da-Sein zu erschließen. (...) Letztlich sind aber nicht nur die Innen- und Außensicht der ‚Äußeren Erfahrung‘ eine Einheit, sondern auch ‚Innere Erfahrung‘ und ‚Äußere Erfahrung‘ sind eine Einheit, was der Begriff ‚Kohärenz‘ zu beschreiben sucht.“ (Tiwald 1997, 36-41)*

Tiwald verweist hier auf die Erkenntnis, dass jede Sinneswahrnehmung als eine Begegnung oder gegenstandsbezogene Erfahrung aufgefasst werden kann, in der auch eine Selbst-Wahrnehmung des Selbst-Bewegens eingeschlossen ist, aus der sich damit eine unlösbare Einheit von Bewegung und Wahrnehmung ableitet (Vgl. Tiwald 1997, 60-61). Sinnliches „So-Sein“ und „Da-Sein“ stehen deswegen in einem ständigen Wechselverhältnis zueinander, aus dem sich über die reine gegenständliche Wahrnehmung hinaus auch eine Wahrnehmung des ganzen Menschen, des Individuums, und seiner subjektbezogenen und intersubjektiven Interaktionsprozesse behaupten lässt. Die menschliche Subjektivität, das Bewusstsein und seine Intentionalität bestimmen daher eine Realität wesentlich mit.

„Die Einheit der Sinnlichkeit, die Verknüpfung der unterschiedlichen Sinnesmodalitäten ist allemal durch das ‚Da-Sein‘ bewirkt. Dies erfolgt entweder durch ihre Einheit im ‚Da-Sein des Dinges‘ oder durch ihre

⁴¹⁷ Tiwald leitet die Begriffe des „So-Seins“ und „Da-Seins“ aus einer westlichen und östlichen philosophischen Tradition her, wobei mit Moegling hier unter „So-Sein“ das Phänomenale und unter „Da-Sein“ das Objektive, hinter dem Phänomenalen Stehende, deren wahrnehmungsbezogene Verbindung im Gestaltkreis beschrieben wird, verstanden werden kann (Vgl. Moegling 2001 e, 264). Unsere letzte abendländische Wegstrecke hat der Philosoph Immanuel Kant besonders geprägt. Er wollte die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis **überhaupt** erforschen. Die **sinnliche** Erfahrung der **äußeren** Wirklichkeit war ihm dabei das Ausgangsthema. Er arbeitete heraus, daß als Bedingung für die Erkenntnis bereits vor jeder Erfahrung schon etwas in uns in unserem Bewußtsein liegt. Diese von ihm als ‚Apriori‘ benannte, also das vor jeder Erfahrung bereits am Erkenntnisakt beteiligte, bezeichnete er als **transzendental**. Dieses Transzendente ist also dem Menschen vor jeder Erfahrung gegeben. Es ist für ihn aber in seiner ebenfalls **transzendentalen** Reflexion, in seiner inneren Selbst-Erfahrung **erkennbar**. Dieses ‚Transzendente‘ ist daher vom ‚Transzendenten‘ zu unterscheiden. Das Transzendente liegt **jenseits** der Erfahrung. Wir können es, im Gegensatz zum Transzendenten, **nicht erkennen**. Jenseits des Erfahrbaren lag nun seinem Ergebnis nach auch das sogenannte ‚Ding an sich‘. Damit war das ‚Eigentliche‘ des uns gegenüberstehenden Dinges gemeint. Im Anschluß an die Philosophie von Immanuel Kant mied man es daher immer mehr, eine konkrete Außenwelt überhaupt anzunehmen und über sie wissenschaftlich zu reden: Es sind uns ja ohnehin nur die sinnlichen Außerlichkeiten in der Außenwelt faßbar. Das Eigentliche bleibt uns auf immer in seinem Ansich-Sein erkenntnismäßig verschlossen. (...) Was **für uns** kein ‚So-Sein‘ hat, das könne **für uns** auch kein ‚Da-Sein‘ haben. So etwa war der ‚**logische**‘ Gedanke der abendländischen Tradition. Diese hatte sich bereits zur Zeit der alten griechischen Philosophie in ihrer naturwissenschaftlichen Orientierung immer mehr zu der Ansicht hinbewegt, daß sich die **Existenz** von der **Essenz**, daß sich also das ‚Da-Sein‘ vom ‚So-Sein‘ **ableiten** lasse. Das Da-Sein von etwas wird hier also aus dem **wahrgenommenen** So-Sein erschlossen. Wovon es überhaupt kein So-Sein gibt, darüber müßten wir demnach ohnehin nicht nur schweigen, sondern wir könnten auch getrost den nächsten Schritt tun, nämlich auch seine Existenz leugnen. Es ging im dominierenden abendländischen Denken also gar nicht um die Suche nach dem Da-Sein, nach der Existenz von etwas, dieses Geschäft wurde der Mystik überlassen, sondern um die Frage, woher das So-Sein kommt und wie ein So-Sein aus dem anderen folgt. (...) Der östliche Weg der Mystik versucht dagegen zuerst zu erfahren, **wie**‘ nacktes Da-Sein ist. Aufgrund dieser konkreten Erfahrung wird dann rückblickend das **nur** So- und Wert-Sein des Alltags‘ als Schein, als Maya, erlebt.“ (Tiwald 1997, 30-39)

*Einheit im ‚Da-Sein des Wahrnehmungs-Prozesses‘, in der ‚Einheit des Erlebens‘ beim Bilden bedingreflektorischer Einheiten. (...) Das **sinnliche** So-Sein der Dinge in der Wahrnehmung ist daher kein passives Aufnehmen, sondern ein Wechselwirken. Das So-Sein wird von den ‚inneren Bedingungen‘ des Wahrnehmenden mitbestimmt. (...) Den gleichen Gedanken verfolgte Viktor von Weizsäcker in seiner ‚Theorie des Gestaltkreises‘. In dieser Betrachtung rückte (...) die Persönlichkeit immer mehr in den Vordergrund: Es ist nicht das Organ, das empfindet und wechselwirkend-widerspiegelnd in die Welt eindringt, sondern es ist der ganze Mensch, die Person. (...) Beim Herausbilden des Bewußtseins geht es daher nicht **nur** um das Abbilden eigener Operationen und auch nicht **nur** um das operationale ‚Auseinander-Setzen‘ mit den Dingen, sondern auch um einen ganzheitlichen Bezug von Person zu Person. (...) Das **widerspiegelnd wechselwirkende** Eindringen in den Mitmenschen, das Viktor von Weizsäcker in seinem Gestaltkreis als ‚Umgang‘ benannte, kann daher nicht in einer **behavioristischen** Verhaltensanalyse erfaßt werden. (...) Die ‚Theorie des Gestaltkreises‘ ist (...) darum bemüht, sowohl die Einheit von Bewegen und Wahrnehmen als auch die Einheit von Person und Umwelt, bzw. Mitwelt, als eine **echte** Einheit und nicht als eine durch ‚Leitungs-Prozesse‘ oder durch Kommunikations- oder Interaktions-Prozesse **hergestellte** zu erkennen.“ (Tiwald 1997, 72-81)*

Auch Tiwald gibt in seinen Ausführungen zur Theorie des Gestaltkreises⁴¹⁸ zu verstehen, dass in einer naturwissenschaftlichen, dualistischen Auffassung eines wechselwirkenden Muskelsystems und eines widerspiegelnden Nervensystems der ganze Mensch aus dem Blickfeld gerät. In dieser Hinsicht verweist die Theorie des Gestaltkreises mit dem Prinzip der Kohärenz auf einen primär strukturierten Zusammenhang der Selbst-Bewegung, der nicht unmittelbar mit dem Aspekt des Erlebens erfasst werden kann. Vielmehr, so Tiwald, zielt das zentrale Konzept des „In-Einheit-Seins“, das unzerreißbare „Verklebtsein“, und das intentionale „Verklebtsein“ mit dem Anderen und der Umwelt in einer kreisrelationalen „Auseinander-Setzung“ auf den Gewinn einer grundlegenden Einsichtsfähigkeit in der psychischen Einheit von Wahrnehmung und Bewegung.

*„In der Kohärenz geht es also nicht um die Sensorik, nicht um die Form der sinnlichen Abbildung, sondern um den unmittelbaren Widerspiegelungs-Zusammenhang zwischen Person und Ding, der das Da-Sein des Dinges, der seine Derselbigkeit im **Erleben** widerspiegelt. Dieses **form-lose** intentionale Widerspiegeln geht jeder **sinnlichen** Widerspiegelung des So-Seins eines Dinges im Erleben zwar nicht zeitlich voraus, wohl aber im Sinne eines grundlegenden, fundamentalen Zusammenhanges. Viktor von Weizsäcker hat in diesem Zusammenhang das ‚**Subjekt**‘ in die Biologie eingeführt. Der Gestaltkreis betrifft daher weniger das Verbinden von Empfinden und Erleben mit dem Bewegen, sondern mehr die fundamentale Auseinander-Setzung und Beziehung des Subjektes mit der ihm gegebenen, mit der von ihm bewohnten Umwelt.“ (...) Dieser ganze Mensch, die **über** dem Muskel- und über dem Nervensystem stehende Person ist wiederum selbst ebenfalls eine **untrennbare** Einheit von **Leben** und **Erleben**, von Wechselwirken und Widerspiegeln. Sie ist aber auch mit der **äußeren** Situation zu einem weiteren umfassenderen Ganzen verschmolzen, zu einem über der Person und über der Umwelt stehenden selbständigen Ganzen, zum ‚**Ereignis**‘. (...) Das Wechselwirken immer realistischer zu beschreiben ist zwar wichtig, es bedeutet aber noch keinen Schritt näher zum Verständnis des Widerspiegelns. Das Widerspiegeln ist kein dem ‚Hin-und-Her‘ **folgendes**, sondern ein dieses ständig **begleitendes** Geschehen. (...) Zum Verständnis der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen trägt (...) der Begriff der ‚Kohärenz‘ ganz entscheidend bei. Er zeigt auf, daß **im** Erleben, in der **inneren** Empirie, etwas identifizierbar ist, was einen unmittelbaren, d.h. einen **vorsinnlichen** Kontakt des Subjektes mit der Umwelt **evident** macht. Die Welt der Erscheinung, die Welt der Ausdehnung, ist uns im Wechselwirken sinnlich zugänglich. (...) Die Frage danach, wie Wechselwirken und Widerspiegeln eine Einheit bilden, ist nicht identisch mit der Frage nach der Einheit von sensorischen und motorischen Prozessen, die ja beide als Wechselwirkungen erscheinen. Beim Gestaltkreis geht es (...) **nicht** um das ‚Zusammen-Wirken‘ dieser beiden Arten des Wechselwirkens. Nicht die Frage nach der Einheit von Motorik und Sensorik ist hier das Problem, sondern die Frage nach der Einheit von **Leben** (Bewegen, Wechselwirken) und **Erleben** (Wahrnehmen, Empfinden, Fühlen, Widerspiegeln). Das Widerspiegeln könnte man dabei als das ‚Verbindende‘, das Wechselwirken als das ‚Auseinander-Setzende‘ verstehen.“ (Tiwald 1997, 104-109)*

⁴¹⁸ Viktor von Weizsäcker hat (...) darauf hingewiesen, daß es zum Beispiel beim Gehen nicht nur um Reflexe, sondern auch um **das Verarbeiten von Rückwirkungen** geht. Er hat dadurch, wie auch andere, die dem Reafferenz- bzw. dem Rückkoppelungs-Gedanken folgten, die Auffassung der Wechselwirkung erweitert indem er auf die Rückwirkung hinwies, welche die Hinwirkung **zum Kreis schließt**.“ (Tiwald 1997, 107)

Tiwald hebt daher in Anlehnung an Heraklit auch eine bipolare Betrachtung der Selbst-Bewegung hervor, in der „Kohärenz“ und „Auseinander-Setzen“ Gegensätze⁴¹⁹ bilden. Empfinden und Erleben sind in diesem Konzept Formen der „Koinzidenz“⁴²⁰, das heißt Ausdruck einer nicht kausalen „Verklebung“ von inneren Wechselwirkungen und einer inneren präexistenten Instanz des Geistes.

„Die Verklebung zwischen Person und Ding im Widerspiegeln wird mit ‚Kohärenz‘, die Verklebung zwischen Wechselwirken (Gehirn-Geschehen) und Widerspiegeln (Erleben) dagegen mit ‚Koinzidenz‘ bezeichnet.“ (Tiwald 1997, 113)

So erscheint auch die Zeit im Erleben des Selbst-Bewegens auf der Ebene der Koinzidenz als unquantitative und unqualitative „Dauer“, während sie auf der Ebene der Kohärenz sowohl quantitativ als auch qualitativ als „Vergehen“ zu bestimmen ist. In Bezug auf das zeitliche Erleben hat das Erleben des Raumes im Selbst-Bewegen daher hier zwei zu unterscheidende Kategorien, die analog zur Erfahrung des zeitlichen „Vergehens“ als quantitatives und qualitatives „Ausdehnen“ und analog zur Erfahrung der Dauer als punktuelle Unendlichkeit beschrieben werden können (Vgl. Tiwald 1997, 114-115).

„Die Frage nach dem Raum ist also eine solche nach der transzendentalen Verfassung des Menschen. Das bedeutet auf der anderen Seite zugleich, daß der Raum nicht unabhängig vom Menschen einfach da ist. Es gibt einen Raum nur, insofern der Mensch ein räumliches, d.h. Raum bildendes und Raum gleichsam um sich aufspannendes Wesen ist. Und das ist wiederum der wohlverstandene Sinn der Kantischen These von der ‚transzendentalen Idealität‘ des Raumes. Trotzdem ist der Raum mehr als eine bloße Form menschlicher Anschauung. Hier muß der Kantische Ansatz durch Hineinnahme des vollen Lebens mit der Vielfalt seiner Lebensbezüge erweitert werden. (...) Der Raum ist, wie schon hier tief gesehen wird, dem Menschen in einer doppelten Weise gegeben, als fördernd und als hemmend, ja tiefer: als etwas, was ihm von außen her als feindlich oder zum mindesten als fremd gegenübertritt. (...) Wir sprechen in diesem Sinn von der Räumlichkeit des menschlichen Daseins. Mit diesem Begriff ist nicht gemeint, daß das Leben –oder das menschliche ‚Dasein‘ – selber etwas räumlich Ausgedehntes sei, sondern daß es, was es ist, nur in bezug auf einen Raum ist, daß es den Raum braucht, um sich darin entfalten zu können. ... Es gibt einen Raum nur, insofern der Mensch ein räumliches, d.h. Raum bildendes und Raum gleichsam um sich aufspannendes Wesen ist.“ (Bollnow in Tiwald 1997, 52, 115)

Die Qualität der von Bollnow beschriebenen transzendentalen Idealität des Raumes, die das Individuum nur im Selbst-Bewegen als Eigenbewegung des Körpers und als Körpererfahrung wahrnehmen und erfassen kann, führt demnach auch zu einer Unterscheidung einer zeitbetonten Selbst-Bewegung im „Hier und Jetzt“ und einer raumbetonten Selbst-Bewegung der „Mitte“, die beide einer naturwissenschaftlich physikalischen Sichtweise entzogen sind und nur phänomenologisch erfasst werden

⁴¹⁹ Eggers formuliert in seinem lebendigkeitstheoretischen Ansatz der Selbst-Begegnung hier eine Abkehr von einer dualistischen Betrachtungsweise und betont eine „ganzheitliche“ Form der Selbst-Bewegung: „Das gerichtete ‚Verklebt-Sein‘, mit einem <auseinander-gesetzten> und daher identifizierbaren Anderen‘ (...) wird hingegen als ein gleichzeitiges, reizbedingtes Auseinandergesetzt-Sein (im Original kursiv) des Subjekts in diesem Wirkungszusammenhang interpretiert, in der die Ausrichtung(im Original kursiv) im Kontext des Tätigseins nicht durch ein Drittes (etwa Seele oder Geist) irgendwie gesteuert wird, sondern im Kontext (d.h. in Lebendigkeit) verbleibt. Im Auseinandergesetzt-Sein(im Original kursiv) findet sich damit der Oberbegriff für das, was gemeinhin in (sport-) psychologischer Orientierung differenziert als (meine) Bewegung, (meine) Wahrnehmung, (mein) Gefühl und (mein) Denken erfaßt und in der das Integral des Erlebens, in dem das Lebensganze immer nur als meine Freude, mein Spaß, mein Ärger, meine Munterkeit, mein Mut, meine Furcht, mein Wille, meine Körperlage, mein Schweben etc. daher kommt, theoretisch auseinandergesetzt wird. (...) Der Tenor einer ganzheitlichen(im Original kursiv) Interpretation der menschlichen Daseinsweise, dem hier gefolgt wird, erschöpft sich folglich nicht in einer Sichtweise, in der der Zusammenhang der Wahrnehmung und Bewegung als Wechselwirkung lerntheoretisch interpretiert wird. Lernen bleibt vielmehr im Kontext eines Lebensganzen durch ein Geflecht von Wechselwirkungen und netzartigen Verweisungen derart abzubilden, in dem sichtbar wird, wie ein Lebensganzes im und als Erleben konvergiert.“ (Eggers 2000, 75-76)

⁴²⁰ Tiwald beschreibt hier im Grunde die Koinzidenz als Teilphänomen des von Jung eingeführten Begriffs der Synchronizität akausalere Zusammenhänge, der zur Deutung und Auslegung der zeitlichen und sinnvollen Parallelität von psychischen und psychophysischen Ereignissen führt. Während Tiwald diesen Begriff in Bezug auf den Geist, der den beiden menschlichen Erscheinungsformen von Psyche und Körper zu Grunde liegt, verifiziert, nimmt Jung an, dass Materie und Psyche zwei verschiedene Aspekte ein und derselben Sache sind und daher von einem psychoiden Faktor im Bereich der unbewussten Archetypen gesprochen werden kann (Vgl. Jacobi 1972, 72-75).

können. Folgerichtig beschreibt daher der Begriff der Kohärenz im subjektiven Erleben eine individuelle Auseinandersetzung mit einem räumlich erfassbaren „Ganzen“ und die Koinzidenz definiert eine individuelle Auseinandersetzung mit einem zeitlich umfassenden „Ganzen“. Kohärenz und Koinzidenz bilden somit im Selbst-Bewegen eine dialektische Einheit in den Kategorien von Raum und Zeit (Vgl. Tiwald 1997, 116).

„In der Diskussion zum Gestaltkreis muß man daher genau unterscheiden zwischen:

- *der **Kohärenz** als der Einheit von Ding und Subjekt **im** Widerspiegeln: die Kohärenz bildet dabei das dialektische Gegenstück zum Auseinander-Setzen von Ding und Subjekt im Wechselwirken (...).*
- *Der Einheit von Wechselwirken **und** Widerspiegeln, die durch die **Koinzidenz** beschrieben wird.“* (Tiwald 1997, 117)

Das Selbst-Bewegen verbindet in dieser Hinsicht das Wahrnehmen und das Sich-Bewegen zu einer gemeinsamen Handlung und nicht zu einem getrennten Bewegungsvorgang, sodass einerseits Bewegungssituationen, Bewegungsumwelten und Bewegungsereignisse einfühlsam aufgenommen werden, empfindsam auf sie eingegangen und gefühlvoll mit ihnen umgegangen wird und sich andererseits dadurch ein Bewegungs-Weg der Selbst-Erkenntnis und Selbst-Verwirklichung eröffnet (Vgl. Leist 1993, 282).

„Selbstbewegen und Selbsterkenntnis sind zwei Seiten desselben Prozesses. (...) Das ‚Bewegen-Lernen‘ könnte man daher genauso gut als ‚Empfinden-Lernen‘ benennen. (...) Es ist dies der Akt des konkreten ‚Umganges‘ in der ‚Begegnung‘ mit der Wirklichkeit, das dialektische ‚Auseinander-Setzen‘ mit der Praxis, mit dem situativen Problem:

*mit dem Problem, das einem **zufällt**, das einen **betrifft**, mit dem man **eins ist**, das einen **‚bewegt‘** und mit dem man sich deshalb **auseinander-setzt**. Diese konkrete **‚Betroffenheit‘** ist einerseits:*

- *in einer kohärenten Einheit ge-**gründet**,*
- *andererseits ist sie aber bereits der Impuls des sich bewegend-empfindenden Auseinander-Setzens. Aus dem in der ‚Betroffenheit‘ selbst ‚Problem-Sein‘ wird im ‚Auseinander-Setzen‘ ein erkennendes ‚Problem-Haben‘. Dieses ‚Problem-Haben‘ ist dann zur **Frage** geworden, die ich beantworten kann, d.h. die ich lösen oder auch **im Haben negieren** kann.“* (Tiwald 1997, 128-129)

Tiwald unterscheidet daher in Anlehnung an Straus⁴²¹ das „Bewegen-Lernen“ und das „Bewegungen-Lernen“, denen er innerhalb seiner Theorie der Bewegungslehre die „Nachahmung“ und das „Problemlösen“ zuordnet. Beim Modell der Nachahmung geht es darum, vorwiegend visuell vermittelte Bewegungsfertigkeiten zu erlernen, die oftmals keinen Bezug zu einer präreflexiven intentionalen Ebene des Leibes haben und darum keine Möglichkeit eröffnen, in erfahrungsoffenen Bewegungssituationen Bewegungsbedeutungen in Erfahrung zu bringen. Hier stehen eher Lernvorschläge mit „Fertigkeiten“ im Vordergrund, die keine direkte „Bewegungs-Antwort“ auf eine Um- und Mitwelt zulassen. Das präsentierte Bild einer Bewegungstechnik ruft hier eine Distanz-Erfahrung in einer Welt von Bewegungsbedeutungen hervor, die dadurch selbst in den Hintergrund treten und die ideale Bewegungstechnik als immer wieder neu auftretenden Bewegungswiderstand erscheinen lassen. Es lässt sich somit bei diesen visuell orientierten Lernmodellen eine Trennung von „Körper als Objekt“ und „Leib als Subjekt“ beobachten, deren gegenseitige Übereinstimmung erst dann wieder auftritt, wenn eine angemessene Lösung für die gestellte Bewegungsfertigkeit gefunden wird und körperlich leibliches Wissen und Können nach einer Zeit der Übung wieder übereinstimmen.

„GORDIJN unterscheidet zwischen einer <Nachahmung der Form> und einer <Nachahmung der Absicht>. Das <Nachahmen der Form> bezeichnet die Übernahme vorgeschriebener Bewegungsmuster,

⁴²¹ Vergleiche die Ausführungen zu Straus in dieser Arbeit.

vorgeschriebener Modi, wie Körperteile zu halten sind und/oder in bezug aufeinander Ortveränderungen vornehmen. Die Fachliteratur bezeichnet derartige Bewegungsformen als <motorische Fertigkeiten> (motor skills) und betrachtet sie häufig als ideale Bewegungsformen. Das <Nachahmen der Absicht> zielt ausschließlich auf die Verwirklichung eines gesetzten Zwecks. Diese Absicht wird (...) nur als pauschales Bild übermittelt, z.B. <den Ball in den Korb werfen>, <an den Ringen schwingen>. In seinen Bewegungen muß der Lernende seine eigene (persönlich- situative) Bewegungsgestalt zu finden suchen. Der dargestellte Unterschied zwischen <Nachahmung der Form> und <Nachahmung der Absicht> entspricht weitgehend BANNMÜLLERS Unterscheidung von <geschlossenem> und <offenem> Bewegungskonzept (...).“ (Leist 1993, 345)

In diesem Zusammenhang lehnt Tiwald das Nachahmen für seine Bewegungstheorie nicht grundsätzlich ab, sondern bindet es vielmehr in eine dialektische Einheit ein, in der „Bewegungen-Lernen“ und „Bewegen-Lernen“ sich wie „Rhythmus“ und „Kreativität“ gegenseitig ergänzen.

*„Der „Rhythmus“ ist jener Mechanismus, der das Lernen des Nachahmens, das Einschleifen blinder Gewohnheiten vorantreibt. Die „Kreativität“ dagegen ist sein dialektischer Gegenspieler, also in gewisser Hinsicht gerade das **Gegenteil von Rhythmus**. Die Kreativität bricht Gewohnheiten, sie bricht **fertige** Gestalten auf. Die Kreativität ist ein **zerstörendes**, aber auch ein Neues **schöpfendes** Prinzip. (...) Der Rhythmus ist dagegen das Gewohnheiten bildende, das Ordnungen schaffende, das Gestalten festbindende und sie **wiederholbar machende** Prinzip. Er ist aber auch das **nach Wiederholung drängende** und dadurch die kosmische Ordnung in Harmonie haltende Prinzip. Der Rhythmus versucht die Ordnung im Kosmos zu bewahren. Er will dem Kosmos seine Identität, seine Beständigkeit, sein Beharrungsvermögen und seine Trägheit verleihen. (...) In der Dialektik von „Rhythmus“ und Kreativität“ äußert sich die Dialektik von „Ordnung“ und „Freiheit“. Diese Dialektik findet sich auch in den beiden Formen des Lernens.“ (Tiwald 1997, 135-136)*

Für Tiwald geht es hier grundlegend nicht um eine Ablehnung der visuellen Wahrnehmung oder eines Soll-Wertes zugunsten einer anderen Sinnesmodalität oder eines momentanen Bewegungsgefühls, sondern um die der Sinnlichkeit und den Gefühlen vorangehenden Kohärenz, einem inhaltlichen Da-Sein, einer Betroffenheit, einer offenen und wachen Haltung, aus der sich eine Achtsamkeit und eine Fragehaltung ableiten lassen.

*„Das fundamentale Lernen geht von der Selbst-Erkenntnis im Selbst-Bewegen aus. (...)Das **inhaltliche** Da-Sein, das in der Betroffenheit faßbar wird, tritt dadurch in den Vordergrund. In dieser Kohärenz gilt es dann eine **unmittelbare** ‚Fragehaltung‘ zu gewinnen. (...) Nicht gemeint ist (...) das Herantragen bereits **fertiger Fragen**. Das wäre bloß ein ‚Abarbeiten einer Checkliste‘ und gerade keine **achtsame** Fragehaltung, die das So-Sein der Sinnlichkeit vor-urteilsfrei und wert-frei **kommen läßt**. In einer solchen offenen Fragehaltung, bei der die eigene praxisrelevante Erfahrung ohnehin als Frage **wie von selbst als brauchbares Werkzeug kommt**, wird das Globale der Kohärenz selbsttätig auseinander-gesetzt und selbst-ständig **erarbeitet**. (...) Das ‚Selbstsein‘ erlebt sich daher im ‚Selbstbewußtsein‘ auf diese Weise zu aller erst als Frage. Die **Frage** ist im Erleben die ‚Geburtsstunde‘ des zum ‚Haben‘ führenden ‚Auseinander-Setzens‘.“ (Tiwald 1997, 137-138)*

Tiwald leitet daher aus der Dialektik zwischen Rhythmus und Kreativität, zwischen Öffnen und Schließen, eine personale Dialektik ab, die einerseits eine kohärente Einheit mit der menschlichen Welt und gesellschaftlichen Umwelt (Sein), andererseits aber auch eine Auseinandersetzung von Ich und Welt (Haben) betrifft.

*„So kann beim Betasten des eigenen Oberschenkels dieser zu mir auseinander-gesetzt und doch kohärent sein. Einerseits präsentiert er sich im Modus des Seins, im anderen Falle im Modus des Habens.. So kann ich nicht nur Körper **sein**, sondern diesen auch **haben**. (...) Übertrage ich diesen Gedanken aber von der Betrachtung meines **Bestandes** (dessen woraus **ich** bestehe) auf die Betrachtung von mir **selbst**, dann entsteht der **trügerische** Eindruck, als könnte ich selbst auch beides: **selbst sein** und **mich selbst haben**. Es gerät bei diesem (...) Gedanken dann das innerste Subjekt aus dem Blick. Dieses eigentliche Subjekt, das ‚**Selbst**‘, ist jenseits der körperlichen ‚Form‘. Dieses Subjekt ist es, das die Kohärenz zwar **nicht bewirkt**, aber dafür **erfüllt**. Bewirkt wird die Kohärenz durch die ‚Person‘, erfüllt wird sie durch das*

„Selbst“. Diese Innerlichkeit ist ja gerade dadurch ‚bestimmt‘, daß ich sie immer nur **bin**, sie aber nie **haben**, d.h. sie nie in ihrem ‚An-sich-Sein‘ **erkennen** kann. Ich kann ‚dort‘ nichts erkennen, eben weil es ‚dort‘ weder etwas zu **erkennen** noch zu **haben** gibt. (...) Das ‚Selbst‘ ist das Subjekt. Das ‚Ich‘ ist dagegen das, was sich die Person ein-verleibend als **aktualen** Bezug seines Bewegens ‚an-maßt‘. Dieses ‚an-gemaßte‘ Ich, **das nur im Akt ist und vergeht**, für sein ‚dauerndes‘ Selbst zu halten, das wäre der sogenannte ‚Ich-Wahn‘. (...) Das, was (...) mit ‚Ich‘ bezeichnet wird, differenzieren wir **rein begrifflich** in ein dem Relativen näheres **bewegtes** ‚Ich‘ und in ein dem sogenannten Absoluten näheres **dauerndes** ‚Selbst‘. Beide bilden in der ‚Person‘ eine konkrete dialektische Einheit. Das Wort ‚Person‘ wird dabei für die konkrete menschliche Erscheinung gesetzt. (...) Es ist in **dieser** Begrifflichkeit klar zu unterscheiden: dasjenige, was **aus-richtend** be-wirkt (‚Ich‘), und das, was **vollziehend**, also **erfüllend** wirkt (‚Es‘). In der Person sind diese beiden Seiten zur **konkreten** Einheit gebracht.“ (Tiwald 1997, 143-148)

Über die Einheit von Person und Welt entwickelt Tiwald hier einen Selbst-Begriff, der sich mit dem von Jung beschriebenen verbinden lässt. Im Gegensatz zu einer reinen äußeren Erfahrung, die eine Spaltung von Subjekt und Objekt hervorruft, analysiert er in Anlehnung an östliche Philosophien eine Spaltung in der Person selbst, eine innere Erfahrung, eine praktisch orientierte innere Empirie, die zunächst zur Differenzierung von Bewusstsein und Bewusstheit hinführt.

„Das ‚Bewußtsein‘ lebt von der, **Form**, es lebt vom ‚So-Sein‘ der Erscheinungen der ‚Auseinander-Setzung‘: es ist die ‚Wirklichkeit des Wissens‘. Die ‚Bewußtheit‘ dagegen lebt vom ‚Inhalt‘, es lebt von der **Formlosigkeit**, es lebt vom ‚Da-Sein‘: sie ist die **Widerspiegelungsfähigkeit** als die ‚Möglichkeit des Wissens‘. Im Erleben ist somit zweierlei gegeben:

- zum einen das **So-Sein**, die **Widerspiegelung** des äußere Formen schaffende Wechselwirkens, aber
- zum anderen auch die diese Widerspiegelung ermöglichende Widerspiegelungsfähigkeit. Diese ist als ‚Inhalt‘ **leer an ‚Form‘**. Sie ist, was das Bild des Spiegels beschreiben will, nacktes **Da-Sein**. Über den **Daseins-Grund** der Welt, über den ‚Grund‘ des ‚Ganzen‘, ist sie in Einheit mit dem **Da-Sein** aller anderen Erscheinungen. (...) Der von uns gesuchte **Sinn** liegt einerseits **in uns**, in unserer Basis, in unserem **Grund**, in dem alles mit allem verbunden ist. Deswegen wird ‚Tao‘ oft mit ‚Sinn‘ übersetzt. Hier wird das ‚Wie‘ angesprochen, d.h. die Art, in der sich das Sinn-Erleben in uns als ‚**Da – Sein**‘ einstellt. Andererseits liegt der Sinn aber auch **außer uns** in dem sowohl räumlich als auch zeitlich uns umfassenden **Ganzen**. Er liegt in der **Natur**, im **Kosmos**, mit dem wir ebenfalls in Einklang kommen müssen. Hier wird das ‚Was‘ angesprochen, d.h. die ‚Richtung‘, die uns das Sinn-Erleben im Betroffen-Sein für unser Handeln gibt. Wir erreichen im ‚So-Sein‘ diesen Einklang mit dem äußeren **Ganzen** aber nur über den Einklang mit unserem inneren formlosen **Grund** im ‚Da-Sein‘. Der Name ‚**Brahman**‘, der Name ‚**Tao**‘ und der Name ‚**Sein**‘ wurden gewählt:

- einerseits für den allen Erscheinungen zugrundeliegenden formlosen ‚**Inhalt**‘. Der Name wird hier also für die Basis, für den überall präsenten ‚**Grund**‘ vergeben;
- andererseits wurde er aber auch gesetzt für das alle raumzeitlichen Erscheinungen zusammenfassende und umgreifende kosmische ‚**Ganze**‘, also für die Gesamtheit der **seienden, nicht mehr seienden und noch nicht seienden** äußeren **Wirklichkeit**.“ (Tiwald 1997, 160 –162)

Aus der Verbindung mit der menschlichen, individuellen Basis, dem Grund oder dem Selbst, leitet Tiwald ein bewusstes, sinnorientiertes Handeln und Bewegen ab, das sich in einem konkreten „Betroffensein“ im „Hier und Jetzt“ ereignet, sich an den drei Aspekten des „Da-Seins“, des „So-Seins“ und des „Wert-Seins“ orientiert und daher im Einklang mit der Natur steht.

„Der Aspekt des ‚**Da-Seins**‘ liegt dem ‚Sein‘, er liegt der Widerspiegelungsfähigkeit, er liegt dem ‚Inhalt‘ am nächsten. Über diesen Aspekt gelangt man daher auch wie über eine Leiter zum ‚Grunde‘. Ist der ‚Grund‘ selbst die ‚Uneingeschränktheit‘, so ist das individuelle ‚Da-Sein‘ schon etwas auseinander-gesetzt‘. Es ist bereits eine ‚Kohärenz‘, die Richtung **hat**. Als ‚**Achtsamkeit**‘ ist das Da-Sein schon gerichteter als die offene ‚**Wachheit**‘. (...) Das Wert-Sein hängt eng mit der Gerichtetheit der Achtsamkeit, mit ihrem ‚Anhängen‘ bzw. ‚Anhaften‘ in der Faszination zusammen. Dieser Aspekt beschreibt auch die **Betroffenheit**, die das Öffnen und Schließen reguliert. Es ist dies die Dimension von Lust, Unlust und Neutralität, von Leid, Schmerz und Krise, die wir als **Gefühl** bezeichnen. (...) Der dritte Aspekt ist der des **So-Seins**. Er betrifft die Widerspiegelung des sinnlichen Wechselwirkens. Dieses So-Sein **entsteht** im Erleben durch eine Transformierung des raumzeitlichen Wechselwirkens, insbesondere

durch das Nervensystem. (...) Wenn wir nun aus dieser Perspektive zusammenfassend das Erleben betrachten, dann können wir drei Aspekte unterscheiden:

- die das **So-Sein** beschreibenden **Empfindungen**;
- die das **Wert-Sein** bestimmenden Gefühle;
- die das **Da-Sein** klärende aber auch festhaltende **Achtsamkeit**.“ (Tiwald 1997, 170-172)⁴²²

Tiwald steht hier insgesamt einem technologisch orientierten Vermitteln von Lehrprogrammen skeptisch gegenüber, in denen informationstheoretische bzw. kybernetische Konzepte favorisiert werden und kognitive Orientierungsmuster beherrschend sind. Charakteristisch für diese kybernetischen Modelle ist, dass der Mensch vor allem unter dem Aspekt seiner Steuerungsfunktion betrachtet wird und Bewegungsreize untersucht werden, die ein bestimmtes Bewegungsergebnis mit einer genau definierten Bewegungsfertigkeit provozieren können. Über eine Zergliederung der gesamten Bewegungsfertigkeit werden idealtypische Bewegungselemente gewonnen, die im Sinne eines sensomotorischen Lernens zu komplexen Bewegungsmustern synthetisiert werden. Neben diesem strukturellen Aspekt, in dem sensomotorische Elemente (Sequenzen) miteinander im Lernen verknüpft werden, spielen die räumliche Ausdehnung dieser Sequenzen und ihre zeitliche Dauer eine entscheidende Rolle. Während das Lernen durch eine reine Sequenzverknüpfung beobachtet werden kann, fallen das „Üben“ und das „Trainieren“ in den Bereich einer „sensomotorischen Optimierung“, deren Aufgabe die Entwicklung der konditionellen Fähigkeiten im Sinne von „höher, schneller, weiter“ („c-g-s-System“) und die Verbesserung und Stabilisierung der Bewegungsausführung und deren Anpassung an spezifische Umweltfaktoren ist. Die Differenzierung zwischen sensomotorischen Strukturen (Lernen) und Optimierung (Üben, Trainieren) entspricht hier einer Gegenüberstellung der Begriffe von Steuerung und Regelung im Bereich der kybernetischen Lernmodelle. In diesen Ansätzen spielen sich innerhalb eines Kommunikationssystems (Lehren-

⁴²² „Mit ‚Achtsamkeit‘ ist hier eine ‚Tat (im Original kursiv)-Sache‘ der ‚Inneren Empirie‘ gemeint. Der Frage, ob und wie sich diese ‚Tat (im Original kursiv)-Sache‘ auch als physiologischer ‚Sach(im Original kursiv)-Verhalt‘ der ‚äußeren Erfahrung‘, zum Beispiel der Gehirnforschung, begrifflich festmachen lässt, wird hier nicht nachgegangen. In der ‚inneren Erfahrung‘ erscheint das ‚Leben‘ als eine ‚komplementäre Einheit‘ von vorwiegend pathischem ‚Erleben‘ und vorwiegend energischer ‚Lebendigkeit‘. Die ‚Lebendigkeit‘ fasse ich in meinem Modell wiederum als eine ‚komplementäre Einheit‘ von ‚Achtsamkeit‘ und ‚körperlichem Bewegen‘ auf. (...) Viktor von Weizsäcker hat in seinem ‚Gestaltkreis‘ (...) die auf das ‚So-Sein‘ hin orientierte Einheit von ‚Wahrnehmen und Bewegen‘ und in seiner ‚Pathosophie‘ (...) die auf das ‚Wert-Sein‘ (...) hin orientierte Einheit von ‚Leidenschaft und Bewegen‘ herausgearbeitet. Mir geht es bei der ‚Lebendigkeit‘, als Ergänzung dieser beiden ‚Gestaltkreise‘, um die auf das ‚Da-Sein‘ hin orientierte Einheit von ‚Achtsamkeit und Bewegen‘. Im konkreten ‚Umgang‘ (...) bilden diese (den drei Dimensionen des ‚Erlebens‘ entsprechenden) ‚Gestaltkreise‘ eine ‚lebendige‘ Einheit.“ (Tiwald 2002, 345) „Die Achtsamkeit(im Original kursiv) ist in zweierlei Hinsicht ein komplementäres Bewegen(im Original kursiv): einerseits bildet sie als • nicht körperliches Bewegen(im Original kursiv) mit dem •körperlichen Bewegen eine komplementäre(im Original kursiv)Einheit; andererseits ist sie selbst eine komplementäre(im Original kursiv) Einheit von: • fließend verbindendem Bewegen, das ein Einssein (im Original kursiv) mit dem Objekt(im Original kursiv) der Achtsamkeit(im Original kursiv) schafft, und •dem unterscheidenden, grenzsetzenden Bewegen, das am Gegenstand(im Original kursiv) der Achtsamkeit(im Original kursiv) festhält und ihn in Unterschiede auseinander setzt. Mit Achtsamkeit(im Original kursiv) meine ich einen selbstständigen(im Original kursiv) Prozess, der vom Organismus ausgeht im Unterschied zur Aufmerksamkeit(im Original kursiv)(...). Mit dieser meine ich die **Fesselung** der selbstständigen Achtsamkeit(im Original kursiv) durch eine von der Umwelt her auf den Organismus zukommende Faszination(im Original kursiv). Um überhaupt zu erleben, was Achtsamkeit (im Original kursiv)ist, bietet sich in der Regel vorerst das Erleben der ‚durch eine Faszination gefesselten Achtsamkeit‘(im Original kursiv), der fremdgesteuerten Aufmerksamkeit(im Original kursiv) an. In einigen meditativen Praktiken, zum Beispiel im ZEN, geht es aber in einem zweiten Schritt darum, die Achtsamkeit (im Original kursiv) zu **entfesseln**. Das bedeutet, den von der Umwelt(im Original kursiv) faszinierend auf den Organismus(im Original kursiv) zukommenden Prozess umzukehren, also die Achtsamkeit(im Original kursiv) selbst zu **lenken**. Um dies zu erreichen, muss man sich ganz unscheinbaren Erscheinungen in der Umwelt(im Original kursiv) zuwenden, die den Organismus(im Original kursiv) eben nicht bedürfnisrelevant faszinieren(im Original kursiv), sondern die der Organismus(im Original kursiv) in seinem Selbstbewegen(im Original kursiv) mit einer offenen Fragehaltung(im Original kursiv) selbst entdeckt(im Original kursiv)(...)Es geht vielmehr um eine andere, bzw. um eine vertiefte Sinnlichkeit. Gesucht ist eine **Leiblichkeit**, welche die Sinnlichkeit (im Original kursiv)nicht ausblendet, sondern mit ihrer Hilfe die **reale Welt** im **achtsamen Maß** erlebt. Nicht das manipulierte und für ‚Anschluss-Manipulationen‘ nutzbare und vom selbstständig achtsamen (im Original kursiv) **Erleben** isolierte(im Original kursiv) **‚Erlebnis‘**, sondern die selbstständige und weltverbunden tatkräftige **Lebendigkeit** ist das Ziel. (...) Lebendigkeit(im Original kursiv) und Erleben(im Original kursiv) sind, trotz der Gefahr, dass das Erleben zum isolierten Erlebnis oder die Lebendigkeit(im Original kursiv)zum blinden Aktionismus(im Original kursiv) verkommen kann, fundamental tragende und gleichwertige Bereiche. Das **Erleben** besitzt drei fundamentale Dimensionen (...): • das **DASEIN** • das **SOSEIN** • das **WERTSEIN**. Die **Lebendigkeit** hat nahezu spiegelbildlich ebenfalls drei Dimensionen: • das **BEACHTEN** • das **ERINNERN** • das **WOLLEN**.“ (Tiwald 2000, 51 –54)

der/Lernender) informationsgesteuerte Prozesse ab, die durch ein genau definiertes Zeichensystem kodiert und übertragen werden.⁴²³

Besondere Kritikpunkte an diesen kybernetischen Lernmodellen richten sich hier gegen die Außensteuerung des Menschen in einem technologisch orientierten Input-Output-System, das psychische Bedingungen innerhalb des Lernenden und auch des Lehrenden fast vollständig ignoriert. Außerdem gerät die eigene Subjektivität des Individuums und seine individuelle Sinnfindung während des Sich-Bewegens aus dem Blickfeld, wenn die ideale Vorwegnahme einer Bewegungsfertigkeit eine Bewegungsillusion oder ein Bewegungshemmnis darstellen. Ein psychischer Auseinandersetzungsprozess kann daher vor allem deswegen nicht stattfinden, weil der Einsatz von Bewegungsinformationen und Bewegungsstrategien zu stark von außen gelenkt wird und innere Ziel- und Sinnzusammenhänge im Bewegen verborgen bleiben (Vgl. Willimczik/Roth 1983, 220-221).

Im Gegensatz zu den kybernetischen Lernmodellen skizziert Tiwald am Beispiel des Skilaufens deshalb einen Bewegungs-Weg der „Achtsamkeit“, der beim Bewegungslernen das subjektive Sich-Bewegen und die Selbst-Wahrnehmung berücksichtigt und eine bewegungsintensive und differenzierte Auseinandersetzung eines momentanen „Bewegungs-Ist-Standes“ in einer unmittelbaren Einheit von Subjekt und Welt fördert.⁴²⁴

„Mich beschäftigte auch die Frage, was ich dazu beitragen könne, dass sich der Anfänger über ein kohärentes Einswerden mit dem Gelände, sein ‚Können‘ selbständig erarbeitet, wodurch sich in ihm Selbstbewusstsein sowie Vertrauen aufbauen und sich das für den freien Entschluss erforderliche ‚Wollen‘ entwickeln kann. Bei meinem Bemühen, einen entsprechenden praktischen Weg zu finden, wurde mir erlebbar, wie leibliches ‚Können‘, ‚Wollen‘, ‚Achtsamkeit‘, ‚Einswerden‘ mit dem Gelände‘, ‚Kreativität‘ usw. in sich zusammenhängen, gezielt angesprochen und synergetisch ins Spiel gebracht werden können.“ (Tiwald 2002, 347)⁴²⁵

⁴²³ „Bei der methodischen Umsetzung des Sensomotorik- Modells muß die zentrale Bedeutung der Art der äußeren Informationsvorgabe angemessen berücksichtigt werden. Lernprozesse werden dann ökonomisch verlaufen, wenn die Bewegungsanweisungen nicht irgendwie salopp formuliert sind, sondern in Form eines erprobten und standardisierten Textes vorgegeben werden (...). Solche knappen und präzise formulierten Instruktionen heißen in der Sprache der Lehrprogrammierer Basaltexpte (im Original kursiv). Sie bestehen aus Verbalisierungen von sensomotorischen Sequenzen. Dabei werden nicht alle, sondern nur die wichtigsten Bewegungsteile, die sogenannten Schlüsselsequenzen(im Original kursiv), berücksichtigt.“ (Willimczik/Roth 1983, 215). Vergleiche auch zur „Programmierten Instruktion“ Willimczik/Roth 1983, 191-194; 211-221.

⁴²⁴ Tiwald geht hier von angeborenen Bewegungsmustern des Menschen aus, die sich in einer Auseinandersetzung mit der Bewegungsaufgabe und der Handlungsabsicht differenzieren lassen. „In meiner Analyse gehe ich von der Praxis aus, von jener Praxis der **biologischen Fortbewegung**, die sich im Laufe der phylogenetischen Entwicklung herausgebildet hat. Im Erbgut des Menschen sind biologische Fortbewegungsmuster bereits vorbereitet, bzw. es finden sich in ihm für deren Entwicklung bereits Dispositionen vor. Es handelt sich um die Frage, welche Bewegungsmuster, die im Menschen bereits als sogenannte ‚Erbkoordinationen‘ angelegt sind, unterschiedliche Entwicklungen im Skilauf getragen haben. Dabei gilt es aufzudecken, wie diese Erbkoordinationen mit ganz spezifischen ‚Leistungen‘ der Umweltbewältigung zusammenhängen. (...) Erstens wirkt an der ‚Leistung‘ das konkrete in der Umwelt steckende Problem, das durch eine ‚Leistung‘ gelöst werden soll, real mit. Beim Skilaufen handelt es sich um eine vom Gelände gestellte ‚Bewegungsaufgabe‘. Zu dieser muß die ‚Leistung‘ passen. Das Gelände wirkt aber, und das ist der entscheidende Gedanke, an der ‚Leistung‘ auch **real** gestaltend mit. Der Maßstab, der darüber entscheidet, ob eine ‚Leistung‘ erbracht ist oder nicht, ist ebenfalls in der Aufgabe enthalten. Sie hat das erste und das letzte Wort. (...) Zweitens ist der Schlüssel zur Lösung dieser Aufgabe zum Teil als sogenannte ‚Erbkoordination‘ bereits in mir aufbewahrt. Diese ‚Erbkoordination‘ wird aber erst im Prozeß des konkreten Problemlösens von der realen Aufgabe und meinem eigenen Tun **gemeinsam** ‚zurechtgefeilt‘. Erst durch diese praktische gemeinsame Arbeit paßt sie dann wie ein Schlüssel zum Schloß. (...) Die ‚Leistung‘ ist ein gemeinsames Ereignis der **Begegnung** von Umwelt und Mensch. Deshalb ist es ja eine Grundvoraussetzung für jedes praktische ‚Leisten‘, daß man **zur konkreten Welt hin offen ist**, damit diese **leistungsfördernd mitspielen** kann. (...) Das dritte Glied der ‚Leistung‘ ist die ‚Handlungsabsicht‘. Dem Menschen fällt es nicht leicht, dem naiven Spiel von ‚Bewegungsaufgabe‘ und ‚Erbkoordination‘ zuzuschauen. Er denkt beim eigenen Tun mit, nimmt der Aufgabe gegenüber eine Position ein und mischt sich dadurch mit seinem Verstand ein.“ (Tiwald 1997, 175-179)

⁴²⁵ „Da wir keine bzw. noch keine Heiligen (‚unversehrte Ganze‘) sind, ist unser Bewusstsein hinsichtlich ‚Achtsamkeit‘ und Aufmerksamkeit keineswegs dauerhaft ‚gesammelt‘ und einheitlich. Es besitzt mehrere Schichten und Dimensionen mit oft widersprechenden Akzenten. In der einen Dimension kann die ‚Achtsamkeit‘ wollend gerichtet sein, während an anderen Orten des Bewusstseins bzw. des Unterbewusstseins fremd-gesetzte Faszinationen die Aufmerksamkeit ablenken, spalten, gegenseitig wegzerren und festzuhalten suchen. Es kommt dadurch im Bewusstsein zu einem Tautziehen. Dieses flatternde ‚Schwanken‘ und träge ‚Anhaften‘ des Bewusstseins wirkt sich für das Bewegen/Wahrnehmen-Lernen ungünstig aus.“ (Tiwald 2002, 349)

Das Verhältnis von Erbkoordination, Bewegungsaufgabe und Handlungsabsicht stellt Tiwald hier in einen Zusammenhang mit einer Praxisorientierung, einer Technikorientierung und einer Handlungsorientierung, die in einem „trialektischen Spannungsfeld“ stehen und psychologische und biomechanische Bewegungsaspekte verbinden. So gesehen können die Bewegungen Gegenstand einer biomechanischen Beschreibung in Raum und Zeit und der den Bewegungen zu Grunde liegenden Kräfte sein, in denen Einzelmerkmale der Bewegungen wie Körperschwerpunkt, Teilkörperschwerpunkte, Winkelstellungen, Geschwindigkeiten oder größere physikalisch funktionale Einheiten wie Gleichgewicht, Drehen, Entlasten oder sogenannte Funktionsphasen⁴²⁶ beobachtet und analysiert werden. Diese funktionalen Betrachtungsweisen der menschlichen Bewegungen bieten für Tiwald aber lediglich einen analytischen Bewegungsbeitrag, da er beim Sich-Bewegen auf bestimmte Gestaltveränderungen und Sinn-Einheiten Wert legt, die in einer direkten Beziehung zu dem unmittelbaren in der Umwelt liegenden Sinn einer Bewegungsaufgabe und der objektiven Bedeutung der aktualisierten Erbkoordination stehen.⁴²⁷

„Wir wollen die verschiedenen Akzentuierungsmöglichkeiten dieser ‚pädagogischen Trialektik der Achtsamkeit‘ nun zusammenstellen. (...)“

- **‚Praxisorientierung‘**
 - **freie Chaosorientierung** (zur ‚Erfindungsorientierung‘)
 - **geordnete Kosmosorientierung** (zur ‚fragenden Ist-Stand-Orientierung‘)
- **‚Technikorientierung‘**
 - **rhythmische Fertigkeitenorientierung** (zur ‚antwortenden Soll-Wert-Orientierung‘)
 - **kreative Erfindungsorientierung** (zur ‚freien Chaosorientierung‘)
- **‚Handlungsorientierung‘**
 - **antwortende Soll-Wert-Orientierung** (zur ‚rhythmischen Fertigkeitenorientierung‘)
 - **fragende Ist-Stand-Orientierung** (zur ‚geordneten Kosmosorientierung‘)

Im Zusammenhang mit dem hier aktuellen skitheoretischen Anliegen sollen aber bloß zwei Sichtweisen zu einer dritten verbunden werden: • erstens gilt es, die biologische Struktur der ‚Erbkoordinationen‘ im Tun kennenzulernen, vor allem deren **‚Objektive Bedeutung‘**, die in der ‚Handlungsabsicht‘ zum **‚Subjektiven Sinn‘** des Bewegens werden soll; • zweitens gilt es, unterschiedliche ‚Handlungsabsichten‘ kennenzulernen, die dem eigenen Bewegen als deren ‚Subjektiver Sinn‘ jeweils zugedacht werden können; • drittens soll dann aufgezeigt werden, wie Denken und Tun in Konflikt geraten und die Bewegungs-Entwicklung blockieren können. Dieses Blockieren ereignet sich sowohl im lernenden Individuum selbst, als auch in der Entwicklung des Ski-Lehrwesens.“ (Tiwald 1997, 183-185)

⁴²⁶ Vergleiche zu den biomechanischen Betrachtungsweisen und den Funktionsphasen auch Willmeczik/Roth 1983, 22-89; 96-117 und Leist 1993, 166-170. Göhner weist hier auf die verschiedenen Funktionsanalysen und ihre praktischen Erkenntnisse hin: „Mit Funktionsanalysen lassen sich methodische, didaktische und vor allem institutionskritische Interessen verbinden. (...) 1. Funktionale Belegungen erlauben bei strikter Ausrichtung am Gedanken der Funktionalität das Erkennen von Bewegungsspielräumen. Wie groß sind sie? (...) 2. Funktionale Belegungen helfen bei der Entscheidung, in welcher Weise man einen Bewegungsablauf zerlegen kann. Zerlegungen werden unumgänglich, wenn der gesamte Ablauf einer Bewegung zu aufwendig oder zu schwierig ist. Welche Zerlegungen sind unter methodischen Überlegungen sinnvoll? (...) 3. Ganz in der Nähe der eben angestellten Überlegungen liegt die Frage nach passenden Funktionsübungen, mit denen auf die eigentliche Bewegung gezielt vorbereitet werden soll. Welche Funktionsübung unterstützt tatsächlich das angestrebte Bewegungsverhalten und welche Übung sieht nur sehr ähnlich aus, hat aber in Wirklichkeit wenig mit der eigentlichen Aufgabe zu tun? (...) 4. Aus unterrichtlichen Überlegungen heraus interessiert häufig die Frage, welche mehr oder weniger intensiven Veränderungen der Aufgabenstellung zu welchen Konsequenzen bei der Bewegungslösung führen. (...) Am Beispiel der Strukturgruppen des Gerätturnens kann man leicht aufzeigen, wie schnell man unter Beibehalten der Hauptfunktionen, also unter Einhaltung der Strukturgruppe, ‚neue‘ Bewegungen entstehen lassen kann. Aber auch über genaues Studium der Regelbedingungen ist einsehbar, wo sinnvoll und wo unsinnig Regeln gesetzt oder verändert werden. Und über die Analyse der funktional ebenso bedeutenden Movendumbedingungen ist ersichtlich, wie sich Bewegungslösungen verändern können oder müssen, wenn die Manipulierbarkeit des Movendum und sein Bewegungsverhalten systematisch (oder auch nur zufällig) geändert werden.“ (Göhner 2002, 267-268) Vergleiche zur Diskussion der funktionalen Betrachtungsweisen auch Moegling 2002.

⁴²⁷ „Auch bei der Vermittlung des Skilaufens an Anfänger geht es vorerst um das Aktualisieren dieser die ‚Fäden zur Umwelt‘ spannenden biologischen ‚Erbkoordinationen‘. Die ‚Fäden zur Umwelt‘ können unmittelbar durch Herantragen einer praktischen ‚Bewegungsaufgabe‘ (Praxisorientierung) oder, wenn bereits ausreichend praxisbezogene Bewegungs-Erfahrung vorhanden ist, über das Vermitteln eines adäquaten ‚Subjektiven Sinns‘ (Handlungsorientierung) ‚gespannt‘ werden.“ (Tiwald 1997, 187)

Diese Sichtweise vom Sich-Bewegen bedeutet für das Skilaufen, dass die Umwelt als ein Bedeutungssystem wahrgenommen wird, in dem eine bewegungsorientierte oder sportliche Gegenstandsbeschreibung um eine umweltenthaltende Dimension erweitert wird. Steht demnach der bedeutungsvolle Umgang von Menschen mit Umweltbedingungen zur Disposition, so ist eine physikalisch naturwissenschaftliche Antwort auf das Verhalten zur Umwelt und den Umgang mit ihr unangemessen. Primär ist die Umwelt –und nicht nur ihre Gegenstände– nämlich dann als ein elementares, handlungsbezogenes Bedeutungssystem zu verstehen (Vgl. Leist 1993, 36-37).

*„Wenn es also darum ginge, eine Geschichte des Skilaufens und nicht eine Geschichte des Skis und seiner Verwendung zu schreiben, dann müßte diese Geschichte mit der menschlichen Fortbewegung beginnen. Diese ist es nämlich, wie ich aufgezeigt habe, die das Gerät und die Arten seiner Verwendung von innen her bereits bestimmt. Der Ski wird von unserer Fortbewegung bestimmt. Unsere Fortbewegungsmuster entstehen durch unser ‚Umgehen‘ mit dem Gelände. Dieses ‚Umgehen‘ wiederum wird vom Gelände geprägt. Mit dem Gelände kann ich allerdings in sehr **vielfältiger Art** umgehen. Zwar ist nicht jeder ‚Umgang‘ der beste, aber viele sind zweckmäßig. Im ‚Umgang‘ mit dem Gelände vollbringen wir **„Leistungen“**. Dabei ist eine ‚Leistung‘ im Sinne der **„Theorie des Gestaltkreises“** das **„Erreichen eines Zieles auf mehreren Wegen“**. Eine größere ‚Leistung‘ wäre aus dieser Sicht daher nicht das quantitative Intensivieren einer bestimmten Technik, sondern das Eröffnen eines breiten **Feldes** vieler Möglichkeiten, mit einem bestimmten Problem umzugehen. Wenn es zum Beispiel darum geht, in einem bestimmten Gelände die Fahrtrichtung zu ändern, dann ist es aus dieser Sicht keine größere ‚Leistung‘, eine bestimmte Art der Richtungsänderung immer schneller, sondern diese Richtungsänderung auf ganz unterschiedliche Weise durchführen zu können, d.h. über **möglichst viele Lösungswege** dieser speziellen Richtungsänderung zu verfügen. Jedem Ziel ist ein breites ‚Feld‘ zugeordnet, in dem verschiedene Wege zum Ziel gegangen werden können. Dieses ‚Feld‘ bezeichne ich als das **„Leistungsfeld“** (...).“* (Tiwald 1997, 189) ⁴²⁸

Im Gegensatz zu einer starren Orientierung an fixierten Bewegungsmustern, methodischen Übungsreihen und Bewegungs-Soll-Werten ⁴²⁹ stellt Tiwald hier das Gelände als Bewegungsaufgabe und einen aktuellen Umgang mit diesem in den Vordergrund seiner Überlegungen. Dadurch wird dem Gedanken Rechnung getragen, dass sich in einer konkreten Praxis- und Problemorientierung (Gelände) und einer ganzheitlichen Betrachtungsweise zwar die Einheit von Gelände und Skilaufen in Raum und Zeit in einzelne Strukturen und Elemente zerlegen lässt, in der Erfahrung des „Grundes“ oder des Selbst aber diese Einheit zu jeder Zeit bestehen bleibt und eine Aufspaltung in Subjektives und Objektives daher nicht stattfindet.

⁴²⁸ Leist greift diesen Gedanken Tiwalds auf und differenziert ihn zu einer umfassenden ökologischen Umwelterziehung: „Winterliche Bergwelt in einem Skiort etwa kann ein Bedeutungssystem sein, in dem wir frische Luft, stiebenden Schnee, rasante Tiefschneeabfahrten, rhythmisches Schwingen konsumieren können, und genau in diesem Sinne hat man diese Bergwelt künstlich ausgestattet. Winterlicher Bergwelt (abseits des Getriebes) können wir aber auch begegnen als einer Welt der Ruhe, der Stille, was uns bedeutet, bedächtig zu handeln, uns einzulassen auf den Raum der Ruhe, die Zeit des Verweilens. Winterliche Bergwelt kann bedeuten Wanderraum mit eigenem Rhythmus, besonderem Anspruch an Vorsorge, Ausdauer und Kraft, was Achtung, Respekt im Umgang erfordert. Sie kann polar dazu aber einen auch herausfordern, seine eigenen Grenzen (des Könnens wie der Welt-Erfahrung) zu überschreiten, über sich hinauszuwachsen, neue Perspektiven zu erschließen, in <neue Welten> vorzustößen. Umwelterziehung muß daher bedeutungsorientiert sein, muß vertretbare Bedeutungen von Bergwelt vermitteln. Sie kann sich nicht darauf beschränken, im Rahmen eines herrschenden Bedeutungssystems zu verbleiben –etwa dem Konsumsystem–, um dort bloß zu Recycling-Verhalten und zu Einschränkungen unerwünschter Nebenwirkungen (...) zu erziehen. Umwelt muß vielmehr vermittelt werden in ihrem ganzen Bedeutungsspektrum und darin, wie man abgestimmt mit den verschiedenen Bedeutungen umgehen kann. Insbesondere ist sie zu vermitteln in ihrem Eigenwert, auf den der Mensch sich einlassen, dem er sich anpassen muß, dem er begegnen kann.“ (Leist 1993, 37)

⁴²⁹ „Für mich ist aber nicht ‚der Weg das Ziel‘. Dies wird nämlich oft plakativ geäußert. Diese Formulierung ist irreführend, da sie leicht dazu verführt, Ziele und Richtungen überhaupt zu entwerten. Ähnlich missverständlich ist die Aussage, dass man nicht werten solle. Auch hier ist nicht gemeint, dass ich im Erleben mein ‚Wert-Sein‘ eliminieren, sondern dass ich es ‚kommen lassen‘ und mich nicht voreilig an vorgegebene Werte klammern soll. Angestrebt wird das ‚Loslassen‘ von den vorurteilenden statischen Werten, um das Werten als selbständigen Prozess ‚zuzulassen‘. In diesem Prozess werden sehr wohl durch das immer wertende Handeln kreativ ‚zweckmäßige‘ und brauchbare Werte gesetzt, wie auch auf jedem Weg zwar nicht unbedingt irgendwelche Ziele erreicht, wohl aber von einem ‚Ist-Stand‘ fort deutliche Richtungen eingeschlagen werden, sonst wäre dieses Bemühen um Verändern ja gar kein ‚Weg‘. (...) Nicht der Weg ist also für mich das Ziel, sondern ich verfolge mit dem selben Weg auch ein anderes Ziel bzw. gehe auch in eine weitere Richtung als der Anfänger. Dies hindert mich aber in keiner Weise, sondern ermöglicht mir erst, das Ziel des Anfängers ernst zu nehmen und dessen Erreichen voll zu fördern.“ (Tiwald 2002, 350)

*„Dem Skiläufer steht zum Beispiel die Piste gegenüber. Für den ‚Gestaltkreis‘ ist dieses ‚Auseinander-Gesetzte‘ (Skiläufer-Piste) im ‚Grunde‘ aber immer noch eine reale Einheit. Piste und Skiläufer sind in einer sogenannten ‚Kohärenz‘ ganz eng ‚verwachsen‘. Sie sind in der Realität tatsächlich ‚eins‘, was auch erlebbar ist, wie gesagt, insbesondere dann, wenn sich der Skiläufer ‚in Form‘ erlebt. In fernöstlichen Weltanschauungen wird das auch heute noch deutlich ausgesprochen. Da geht es zum Beispiel in den Kampfkünsten darum, mit der Umwelt und mit dem Gegner, oder beim Schießen mit dem Ziel **‚eins‘ zu werden**. Die Leistung wird dort immer im ‚Eins-Werden‘ und im Einklang mit dem Kosmos zu erreichen gesucht. (...) In der Leistungsentwicklung sind demnach zwei Aspekte wesentlich: • **Erstens brauchen wir das innerliche ‚Eins-Sein‘ mit der Umwelt. Beim Skilaufen ist dies das kohärente ‚Eins-Sein‘ mit der Piste**. Dieses ‚Eins-Sein‘ bringt uns aber noch keine Skitechnik. Um diese zu entwickeln, müssen wir uns schon selbst bewegen. • **Zweitens brauchen wir daher das ‚Selbstbewegen‘**.“ (Tiwald 1997, 191-193)*

Um die Sprache des Geländes verstehen zu lernen bzw. gemeinsam mit dem Gelände eine Sprache und eine Bewegungsantwort dialogisch entwerfen und konstruieren zu können, wendet sich Tiwald deswegen gegen eine „oberlehrerhafte“ Instruktion und eine Dominanz des Lehrenden, die zu einem Verlust des Dialogs und des achtsamen Umgangs mit dem Gelände führen können. Nicht der verbale Austausch zwischen Lehrendem und Lernendem und die sprachliche Modellierung von bestimmten Verhaltenweisen werden dadurch favorisiert, sondern die individuelle und kreative Nutzung eines bewegungstechnischen Lösungsspielraums.

„Der Anfänger wird auf unserem gemeinsamen Weg in erster Linie seinen ‚Umgang‘ mit dem Gelände, ich werde dagegen den meinen mit dem Anfänger finden und entwickeln. Ich kann meinen ‚Umgang‘ mit dem Anfänger ähnlich finden, wie der Arzt seinen ‚Umgang‘ mit dem Patienten erreichen kann. (...) Es vermaschen sich also hier zwei Dialoge, bzw. zwei ‚Gestaltkreise‘. Als Lehrer bin aber ich (im Original kursiv) es, der diese beiden Kreise ‚aus-tanzt‘, nicht der Anfänger. (...) In diesem ‚zweckmäßigen Umgang‘ mit der Praxis wird der Anfänger erlebend entdecken, dass eine ‚Leistung‘ im Sinne von Viktor von Weizsäcker (...) das Beherrschen eines Bündels von verschiedenen Wegen zu einem bestimmten Ziel bedeutet. Auch wird er konkret erfahren, was mit einem erfahrungsbereiten ‚antennigen‘ Verhalten im Sinne von Heinrich Jacoby (...) gemeint ist und welche Bedeutung dieses bereite Offensein für das Entfalten der ‚Achtsamkeit‘ hat.“ (Tiwald 2002, 352-356)

Aus der kohärenten Einheit mit der Umwelt, dem menschlichen Selbst-Bewegen und Leibverhältnis, in welchem bereits Bewegungsstrukturen vorhanden sind und weitere erworben werden, ergeben sich daher in einer Auseinandersetzung mit dem Gelände neue problemlösende Bewegungswege, die nicht nur Ziel und Richtung, sondern immer auch eine Intensität, Qualität und Form haben.

„In diesem Geschehen werden die ‚fünf pathischen Kategorien‘ (...) in ihrem inneren Zusammenhang konkret erlebbar. Es wird deutlich, wie sich das ‚Wollen‘, als Abstimmen mit dem ‚Können‘, im Freiraum des ‚Dürfens‘ entfaltet, der sich zwischen ‚Sollen‘ und ‚Müssen‘ ausbalanciert. An den Anfänger wird über den Lehrer die bereits vorliegende ‚gesellschaftliche Erfahrung‘ als ein sollendes ‚Über-Ich‘ herangezogen, das auf das ‚Muss‘ der konkreten äußeren Praxis und auf die inneren leiblichen ‚Es-Bildungen‘ trifft, die ebenfalls als ‚Muss‘ wirken und das ‚Können‘ in die Zange nehmen. So scheinen die drei Dimensionen: ‚Sollen‘, ‚Müssen‘ und ‚Können‘ für das ‚Möchten‘ und ‚Wollen‘ den freien Raum des ‚Dürfens‘ abzustecken. (...) Hinsichtlich der Ansprüche und den Erwartungen des ‚Sollens‘, ‚möchten‘ wir etwas realisieren und ‚glauben‘ (halten wir für wahrscheinlich), dass unser ‚Machen‘ richtig ist. Hinsichtlich des ‚Könnens‘, ‚hoffen‘ wir auf Erfolg und ‚fürchten‘ den Misserfolg. (...) Auf der Fläche zwischen ‚Können‘ und ‚Müssen‘ sehen wir für unser Handeln keine Wahl, wir ‚akzeptieren‘ und ‚tun trotzdem‘, oft mit dem ‚Mut zum unvollkommenen Tun‘. Dieses ‚Tun‘ ist zur Kante des ‚Könnens‘ hin von der ‚Liebe‘ und dem ‚Wollen‘ begleitet, zur Kante des ‚Müssens‘ hin von ‚Angst‘ und ‚Vertrauen‘. (...) Auf der Fläche zwischen ‚Sollen‘ und ‚Müssen‘ entfaltet sich das ‚Erleben‘ des verbindenden ‚Da-Seins‘. Zum ‚Sollen‘ hin ist dieses getragen durch die Polarität ‚Verantwortung-Schuld‘, zum ‚Müssen‘ hin von der Polarität ‚Ohnmacht-Sicherheit‘. Das ‚Erleben‘ wird zur Kante des ‚Sollens‘ hin, im ‚Wert-Sein‘, durch ein fühlendes ‚Werten‘ geprägt, zur Kante des ‚Müssens‘ hin, im empfindenden ‚So-Sein‘, durch ein grenzerfahrendes und formgebendes ‚Unterscheiden‘.“ (Tiwald 2002, 356-358)

In diesem Zusammenhang hebt das vorliegende Bewegungsmodell beim Selbst-Bewegen den menschlichen Umgang (Improvisation), das menschliche Erleben und die

Lebendigkeit hervor. Das sich Widersprechende und Polare in der Selbst-Bewegung wird dadurch nicht ausgeschlossen und kann durch eine innere Empirie überprüft, modifiziert und transformiert werden. Im Gegensatz dazu richten sich technologisch ausgerichtete Bewegungsmodelle nach Regulationsebenen, Handlungsplänen, Handlungsschemata und Bewegungsentwürfen, die oftmals eine phänomenologische Betrachtung und Wirklichkeit der Umwelt ausschließen. Ereignet sich in dieser Hinsicht das Bewegungslernen primär auf der Grundlage einer inneren Verbundenheit des Subjektes mit der objektiven Welt, deren Einheit in der Selbst-Bewegung erfahren werden kann, muss hier dennoch kein unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Bewegungstechniken und improvisierenden Bewegungen konstruiert werden.

„Man ‚sollte‘ aber das technische ‚Machen‘ nicht gegen das lebendige ‚Tun‘ ausspielen, sondern deren Einheit in einer widersprechenden Synergie sichtbar machen. Der technische Geist ist nicht ‚Widersacher des Lebens‘, sondern die zu nutzende Möglichkeit menschlichen Lebens. Der Mensch ‚darf‘ und ‚kann‘ eben beides. Er ‚darf‘ mit sich und anderen technisch ‚umgehen‘ im Sinne einer rhythmischen Gewohnheitsbildung und Routine, er ‚darf‘ aber auch seine Kompetenz entfalten und sich aus dieser heraus kreativ der Welt immer wieder neu stellen. (...) In unserem Inneren sind wir nicht logisch, sondern ein dialektischer Widerspruch. Wir suchen nicht nur den ordentlich ‚müssenden‘ Rhythmus, sondern auch das freie ungebundene ‚Dürfen‘. Wir suchen neue Grenzen, die für uns aber sofort ein bisher unbekanntes ‚Muss‘ bedeuten. Mit diesen Grenzen ‚dürfen‘ wir uns kreativ anlegen, um auch dort für uns Freiheit bloßzulegen. Diese lädt uns aber sofort wieder neue Verantwortung auf, die wir all zu gerne ignorieren.“
(Tiwald 2002, 359-360)

Mit Bezug auf das „Uchikomi-Training“ im Judo⁴³⁰, bei dem es um das rhythmische Wiederholen einer Technik, eines bestimmten Soll-Wertes, geht, kritisiert Tiwald daher in der Praxisorientierung eine Fixierung auf bewegungstechnische Handlungsvorgaben. Für ihn liegt die Faszination der körperlichen Bewegungen gerade darin, in einer aktuellen Wiederholung die Unterschiede und Differenzierungen zur vorangehenden Bewegungsrealisierung zu erkennen, aufzudecken und im Unterschied zu einem rhythmischen, „unachtsamen“ Bewegungsgeschehen kreative Variationen, verantwortungsvolle, individuelle Freiheiten und situative Ungewissheiten in jedem neuen Bewegungsablauf aufzuspannen. In der Praxisorientierung des Skilaufens unterstützt Tiwald daher zunächst die Soll-Wert-Orientierung durch sprechmotorische Simulationen und Bewegungsanweisungen, welche die Aufmerksamkeit der Skianfänger im Sinne des Führens“ und „Folgens“ bspw. auf die rhythmischen Oberkörperbewegungen oder den Kanten- und Stockeinsatz lenken. In einem zweiten Schritt nimmt Tiwald seine Sprechanweisungen immer mehr zurück, lässt diese bewusst aus oder benutzt „unbrauchbare“ Anweisungen⁴³¹, um den Skianfängern eine individuelle Orientierung im Gelände zu ermöglichen.

„Das Einschleifen von Gewohnheiten versuche ich auch dadurch zu erschweren, dass ich sprechmotorisch immer andere Variablen der Bewegung markiere und auch die Übungen selbst variiere. Auch ist es hilfreich, die Anfänger von ihrer Orientierung auf mich ab- und auch auf das Bewegen der anderen Übenden hinzulenken. Da ohnehin die Realisierungen der Anfänger oft sehr originell

⁴³⁰ „Aus dieser Sicht bekommen Trainingsverfahren, wie zum Beispiel das ‚Uchi Komi‘ im Judo, ihren Sinn. Es geht dort nicht darum, eine Bewegung geistlos durch ständiges Wiederholen einzuschleifen. Zwar ist die Technik, im **strengsten** Bemühen um **exakte** Wiederholung, immer wieder zu realisieren, aber darüber hinaus ist in der Achtsamkeit gleichzeitig ein Bemühen zu entwickeln, im Vollzug **trotzdem** noch Unterschiede zu **entdecken**. Die vorerst starre, ungeistige Form, die als **Vorbild** angenommen wurde, wird durch diese ‚Arbeit der Achtsamkeit‘ erst als **eigene** Form, als eigenes **So-sein** erworben. Im achtsamen **Da-Sein** werden also immer mehr **Variablen** entdeckt und dadurch veränderbar und kontrollierbar gemacht. Die als ‚Bewegungs-Form‘ übernommene Tradition wird auf diese Weise durch die ‚Arbeit der Achtsamkeit‘ mit einem Akzentgefüge der Achtsamkeit überzogen bzw. ‚unterzogen‘. Die **Bewegung** wird dadurch immer **beweglicher**. Das **Bewegen** wird in immer mehr Details variier- und kontrollierbar. Durch das Bemühen um exaktes Wiederholen der Tradition (als einer fast dogmatischen Form) einerseits und durch die ‚Arbeit der Achtsamkeit‘ andererseits wird **in der** Form, wird **in der** Ordnung die Freiheit **freigelegt**.“ (Tiwald 1996, 71-72)

⁴³¹ Moegling kritisiert hier die von Tiwald vorgelegte Intention, falsche Bewegungsanweisungen zu geben. Unter einem bewegungsethischen Blickwinkel sind seiner Meinung nach absichtsvolle Bewegungstäuschungen abzulehnen, da sie zu einem nicht wieder gutzumachenden Vertrauensverlust führen können (Vgl. Moegling 2002 b, 555).

voneinander abweichen, gebe ich auch Beobachtungs-Aufgaben mit dem Ziel, Unterschiede der Realisierungen der einzelnen Anfänger von ihnen selbst gegenseitig entdecken zu lassen. Sie bekommen dann die Aufgabe, das Typische der individuellen Ausführung eines bestimmten Einzelnen nachzuahmen. (...)“ (Tiwald 2002, 363)

Beim nachahmenden Bewegungslernen legt Tiwald hier seinen Schwerpunkt nicht auf die Struktur einer demonstrierten Technik oder das Gemeinsame von verschiedenen Vorbildern, sondern auf das „Eindringen“ in das konkrete und individuelle Bewegungsvorbild und auf die Bewegungsunterschiede und individuellen Variablen zwischen verschiedenen Bewegungsvorbildern. Diese Art des Bewegens verbindet er mit dem „problemlösenden“, dem „Ziel-einverleibenden“ und dem den „Weg achtsam durchdringenden“ Bewegenslernen, die individuelle Bewegungsunterschiede durch die Achtsamkeit aufdecken und verschiedene, zeitabhängige „Bewegungs-Ist-Stände“ als individuelle Bewegungswirklichkeiten vergleichbar machen (Vgl. Tiwald 1996, 91).

„Wenn wir nun (...) die hier vorgetragenen Aspekte zu einer Theorie des 'Bewegenslernens' verbinden, dann drängt sich ein Unterscheiden in **vier Arten** des 'Bewegenslernens' auf, die aber eine Einheit bilden: (...)• das **problemlösende** Bewegenslernen, das von der Fragestellung der Umwelt ausgeht und mit der bereits vorhandenen Kompetenz des Bewegens zu antworten versucht; • das **nachahmende** Bewegenslernen, das von der Antwort eines Vorbildes ausgeht und im ganzheitlichen Vollzug die beobachtete Antwort zu verinnerlichen sucht; • das **Ziel-einverleibende** Bewegenslernen, das sich in die Fragestellung der Umwelt vertiefen und aus der Klarheit der Frage die Antwort herausziehen will; • das **den Weg achtsam durchdringende** Bewegenslernen, da aus der Antwort ihren Sinn und somit das Ziel, also die Frage, herausziehen will und die Zeit zu dehnen versucht. (...) **Das problemlösende Bewegenslernen:** Hier richtet sich die 'Arbeit der Achtsamkeit' auf das Erkunden des der Frage zugehörigen Leistungsfeldes. Es ist eine sogenannte Bewegungsaufgabe vorgegeben, und es gilt nun, die verschiedenen eigenen Antwort-Versuche in ihrer Unterschiedlichkeit zu erfassen. Es ist also kein blindes Experimentieren mit Versuch und Irrtum. (...) **Das nachahmende-Bewegenslernen:** Hier ist der Ausgangspunkt nicht die eigene, sondern eine **fremde Wirklichkeit**. (...) In diesem Weg geht es im Nachahmen dann nicht darum, das 'Wesentliche', etwa die Grundstruktur der vorgezeigten Technik zu erfassen, sondern den typischen persönlichen Stil, die **persönliche Eigenart** des Vorbildes. Hier führt also der Weg vom konkreten Vorbild nicht weg zu einer abstrakten Technik. (...) **Das Ziel-einverleibende Bewegenslernen:** Hier geht es um das Finden von Kohärenz mit dem Ziel. Um das hier zu realisierende Anliegen zu verdeutlichen, ist die Unterscheidung zwischen **Berührung** und **Kontakt** brauchbar, bzw. die Zuordnung der Namen 'Berührung' und 'Kontakt' zu unterschiedlichen Ereignissen. Der **Ort der Berührung** ist dort, wohin meine Sinnlichkeit **gerichtet** ist. (...) Der **Ort des Kontaktes** ist dagegen jener Ort, an dem sich meine personale **Achtsamkeit fokussiert**. (...) Ich kann also bezogen auf das Ziel im Wahrnehmen vollkommen **daneben-stehen** und den '**Faden**' der **Kohärenz verloren** haben. Ich berühre dann zwar sinnlich exakt das Ziel, habe aber gleichzeitig zum Beispiel im Gedanken Kontakt mit vergangenen Ereignissen. (...) Es geht also beim Zielen darum, den Ort, den die Augen sinnlich **berührend** gefaßt haben, auch zum **Brennpunkt des Kontaktes** zu machen (...). **Das den Weg achtsam durchdringende Bewegenslernen:** (...) Es geht hier • um das Beweglich-Machen der Bewegung; • um das Freilegen von Freiheit in der Ordnung; • um das Kohärenz-Finden mit dem Ziel durch Vordringen zum Sinn der Bewegung und damit zur Grund-Verbundenheit mit dem Ziel“ (Tiwald 1996, 90-97)

Mit diesem Bewegenslernen verändert sich nicht nur die Beziehung zur Umwelt und den Umweltgegenständen, sondern auch der individuelle Charakter von Bewegungseinsätzen und die Organisation von Bewegungsvollzügen. Mit Leist handelt es sich demnach auch beim Bewegungslernen um Metamorphosen der situativen Wahrnehmung, der Bewegungsorganisation und der individuellen Persönlichkeit (Vgl. Leist 1993, 38). Wenn für den Skifahrer hier der Ski und das Gelände Wahrnehmungs- und Handlungsorgane sind, er mit den Skikanten unmittelbar die Griffbarkeit des Schnees ertastet und den Ski wie einen Fuß einsetzt, dann legen diese Sachverhalte für Bewegungsaktionen eine relationale Bedeutungsbeziehung zwischen Situationsmerkmalen, individuellen, motivationsbestimmten Aktivitäten und

Zustandsänderungen in der Wahrnehmung offen.⁴³² Leist weist deswegen in Anlehnung an Tiwald darauf hin, dass die Wahrnehmung das konstruktive Moment für Bewegungsvollzüge ist und ihre Organisation wesentlich mitbestimmt. Werden Skischwünge bspw. von Anfängern zunächst als Richtungsänderungen in einer sicheren, hangquerenden Bewegungsstruktur erlebt, kann dieses Bewegungsmuster dann nicht mehr realisiert werden, wenn das Gelände etwas steiler wird und als eine Zone der Angst wahrgenommen wird.

„Realisiert man demgegenüber, wie TIWALD (...) es charakterisiert hat, einen Schwung als Element einer talstrebenden Handlung, die nicht durch Umkehr, sondern Fortschritt in der Handlungsrichtung mit rhythmischer Wiederkehr der ursprünglichen Situation gekennzeichnet ist, als Element also, das einen S-förmigen Doppelbogen umfaßt, dessen Längsachse die talstrebende Handlungsrichtung markiert, dann erfährt und nutzt man die Falllinie als <tragenden Pfeiler> der Handlung (...). Entsprechend der Zielsetzung und Segmentierung des Handelns bleibt der orientierende Blick talwärts gerichtet. (...) Will ein Skifahrer, der in Richtungswechseln über die Falllinie fährt, sein Fahren im Sinne talstrebenden Fahrens umorganisieren, so kann er dies nicht, indem er bloß einzelne Elemente ändert (etwa stärker talgerichtet dreht); die Aktionseinheiten des talseitigen Belastens sind in bezug auf das Pendeln um die Falllinie neu zu organisieren und von entsprechenden Übungen her aufzubauen. Insbesondere ist es nicht möglich, unmittelbar das Zurücklegen und Herumreißen des Innenskis zu korrigieren, sondern nur mittelbar über die Umorganisation auf talstrebendes Fahren. Dazu gehört vor allem die Änderung der Zentrierungsverhältnisse bei der Wahrnehmung von Umwelt und Eigenbewegung (...). Natürlich sollte man im Gegensatz zum skizzierten Skibeispiel versuchen, Lernenden von Grund auf einen sinnvollen Erfahrungsaufbau zu ermöglichen. Gleichwohl wird es im Zuge eines Lernprozesses zu gewissen Umorganisationen kommen müssen: Einerseits vollzieht sich Wahrnehmen wie Ausführen in zunehmend größeren Einheiten – in einem Skihang sieht man etwa unter dem Gesichtspunkt seiner Fahrmöglichkeiten eine längere Spur, die man in einem Zug durchfahren kann –, andererseits werden globale Vollzugseinheiten prägnanter untergliedert – Passagen einer Spur im Buckelhang etwa werden als Möglichkeiten für Übergänge zwischen Jet-Schwung und Hochentlastung ausgemacht.“ (Leist 1993, 34-35)

Bewegungsfähigkeiten, Bewegungsmotive und Bewegungswerte können für Leist hier nur aus der primären Interaktion von Person und Umwelt bedeutsam und konstruktiv aufgebaut werden. Die Veränderung von Person-Umwelt-Beziehungen spannt sich demnach erst dann im Selbst-Bewegen auf, wenn einerseits die Umwelt in bedeutsamen Bewegungssituationen selbst hergestellt und gestaltet wird und andererseits sich durch erworbene Bewegungsfähigkeiten neue und andere Bewegungsbedeutungen eröffnen. Neben einem umweltbezogenen, aufgabenorientierten und situativen Handeln untersucht Leist daher in Anlehnung an die Motivationstheorien von Fuchs, Heckhausen und De Charms (Vgl. Leist 1993, 185-212) das Sich-Bewegen, das Bewegungshandeln und das Bewegungslernen als „personal bestimmtes Tun“ besonders in Bezug auf ein System von persönlichen Motiven.⁴³³

⁴³² „Als Wahrnehmungseinheit ist da nicht ein schwankendes Brett (das Sprungbrett beim Wasserspringen, d.V.) und seine schwer kalkulierbare Schleuderwirkung und ein Gehen, sondern ein < tastendes Angehen >, da ist nicht ein eingekanteter Ski, ein sicherer Kantengriff, ein fester Abdruck und ein starker Entlastungseffekt, sondern ein Halt zum Abdruck oder gar ein starkes Entlasten, da ist, um ein Alltagsbeispiel zu nehmen, nicht eine Leiter und eine feste Sprosse und das Stehen auf ihr, sondern der sichere Halt, den die Sprosse einer Leiter zum Stehen bietet. Der Halt, den eine Sprosse liefert, kann nun in übergeordnete Handlungsrahmen eingebunden sein. Für den Fall, daß eine Leiter am schwankenden Ast eines Kirschbaums zu schwanken beginnt, kann der Halt auf der Sprosse aufgrund seiner Einordnung in eine andere Tätigkeitsbereitschaft auch sichere Absprungmöglichkeit bedeuten (...).“ (Leist 1993, 33)

⁴³³ „Es sind nun Motivations- und Interessentheorien, die versuchen, Handeln und Lernen unter dem Gesichtspunkt ganzer Inhaltsklassen thematischer Anliegen zu analysieren- und hier insbesondere im Hinblick auf Merkmale wie Konsistenz, Ausdauer (im Original kursiv) und Intensität (im Original kursiv)(...). Solche thematischen Anliegen haben die Funktion, Klassen von Situations-Handlungs-Beziehungen herzustellen, die äquivalent (im Original kursiv) sind im Hinblick auf die thematischen Folgen, die im Spiel sind. Sie heißen von daher Bezugssystem (im Original kursiv) mit Namen < Motiv > (im Original kursiv). (...) Die zentralen Bestimmungsstücke motivierender Erwartungsbildung sind im einzelnen: 1. Der Wert, die Valenz der gesetzten Handlungsziele. 2. Die Kalkulation der Wahrscheinlichkeit, mit der bestimmte Ziele bzw. Effekte, wie sauberes und schmerzloses Eintauchen ins Wasser beim Wasserspringen oder sicherer Stand bzw. Nichtstürzen beim Skilauf, erreicht werden können. 3. Die Einschätzung über die Verfügbarkeit zielrelevanter Fertigkeiten, wie z.B. derjenigen, aus verschiedenen Lagen in der Luft sicher eintauchen zu können. 4. Die Kalkulation des Aufwands, der beim Handeln zu leisten ist.“ (Leist 1993, 190)

Gerade in der Wechselwirkung zwischen der Person, mit ihren Eigenschaften, Deutungssystemen und Motiven, und der Umwelt, mit ihren subjektiv bedeutsamen Bedingungen, Anforderungen, Anreizen und Bedrohungen, lassen sich im Bewegungslernen sinnvolle, wert- und erwartungsorientierte Bewegungsprozesse initiieren, die grundlegend das individuelle Sich-Bewegen als ein personal bestimmtes charakterisieren. In einem motivationstheoretischen Diskurs wird das Bewegungslernen letztendlich nur vom Streben nach Zielen und Zwecken bestimmt, an denen die Person interessiert ist und deren Erreichen zur Freude -als Verkörperung von Bedürfnisbefriedigungen oder Motiverfüllungen- führt. Im Gegensatz zu dieser funktionalen Sichtweise betrachtet Leist hier die von Heckhausen angesprochene „intrinsische Motivation“, die „Gleichthematik von Handlung und Ziel“ oder die „Selbstintentionalität“ als maßgebendes Prinzip für ein Bewegungshandeln im „Unterwegs-Sein“, dessen zweck- und selbstvergessenes Tun sich am Bewegungsthema selbst und nicht an einem Belohnungseffekt orientiert.

„In handlungstheoretischer Terminologie (...) ausgedrückt, wird bei unserem Phänomen die Handlung selbst bzw. das mit dem Vollzug der Handlung konstituierende Handlungsergebnis intendiert. Diese Auffassung unterscheidet sich grundlegend von HECKHAUSENS instrumentellem Handlungsmodell mit der Intendierung von Folgen. Interessenhandlungen zielen nicht (primär) auf die Erreichung instrumenteller (gegenstandsfremder) Zwecke, sondern sind <selbstintentional> (...). Die Selbstintentionalität (im Original kursiv) der Gegenstandsauseinandersetzung ist das zentrale Merkmal von Interesse. Die im konzeptuellen Sinn <reine> Interessenhandlung ist selbstintentional; sie benötigt keine Instrumentalitäten. Angemerkt sei, daß reale Interessenhandlungen neben der ausschlaggebenden Selbstintentionalität durchaus mit anderen Folgen verknüpft sein können. Solange diese aber nicht Hauptanlaß sind, sprechen wir von Interessenhandlungen (...). Wir definieren es so, daß interessierte Auseinandersetzungen mit Gegenständen von Gefühlen begleitet werden, die pauschal betrachtet positiv akzentuiert sind. Dieses Merkmal scheint in gewisser Weise mit der Selbstintentionalität zusammenzuhängen, und zwar insofern, als nicht anzunehmen ist, daß Auseinandersetzungen mit einem Gegenstand für sich angestrebt werden, die mit negativen Gefühlen verbunden sind. Wichtig ist, daß die positive Emotionalität unmittelbar mit der Handlungsausführung verbunden ist und deshalb nicht als (formale) Folge (die instrumentell intendiert wird) zu verstehen ist.“ (Prenzel in Leist 1993, 200)

Das „Unterwegs-Sein“ skizziert somit einen Weg des Bewegungslernens, in dem im Sich-Bewegen in einer unmittelbaren, gefühlsbezogenen Wahrnehmungseinheit einerseits ein fortlaufendes Bewegungshandeln, Bewegungssituationen und Bewegungszustände (antizipativ) erzeugt und andererseits Rückmeldungen über Bewegungsgegenstände und Bewegungszustandsänderungen übermittelt werden. Das Bewegungshandeln, der Bewegungsvollzug und das Bewegungslernen vollziehen sich demnach aufgrund der dialektisch verzahnten und untrennbar zusammenhängenden zeitparallelen Bewegungsprozesse nicht in getrennten Bewegungsstufen, sondern in sich entwickelnden, aufeinander aufbauenden zunehmend höheren Bewegungsebenen (Vgl. Leist 1993, 282-283).⁴³⁴

„Betrachten wir einen Skifahrer, der sich talstemmend in einen Buckelhang hineingewagt hat, den er nur in folgender Weise bewältigen kann: er nimmt talstemmend eine Kurve um einen Buckel, aufgrund mangelnder Antizipation des weiteren Geschehens und unzureichender Anpassung des Aussteuerns an die Geländesituation schüttelt es ihn beim <Auskurven>, er schafft es, sich vor dem nächsten auf ihn zukommenden Buckel zu sammeln, setzt erneut zum Stemmen an usw. Relativ zu seinem Können nimmt er beim Durchmustern eines Hangs eine zerstückelte Einstiegspur wahr –zusammenstückelbar aus den Elementen <Kurve> links, <Schrägfahrt>, <Kurve> rechts, <Schrägfahrt> - <Halt>. Verbessert er nun

⁴³⁴ Leist drückt mit Straus diese Einheit folgendermaßen aus: „Die Glätte haben wir ursprünglich im Gleiten. Hier ist sie nicht Eigenschaft der Bodenoberfläche, aber ebensowenig ein Komplex von sensorischen Eindrücken und Bewegungsimpulsen. Im Gleiten haben wir das Glatte noch gar nicht substantivisch als die Glätte, sondern eigentlich verbal. Das Empfinden ist kein Feststellen objektiver Gegebenheiten und Beschaffenheiten, sondern ein Vorgang der Auseinandersetzung mit der Welt. (...) Ich erlebe die Glätte im Ausrutschen anders als bei dem vergeblichen Bemühen, mich vom glatten Boden zu erheben; und wieder anders, wenn ich bei Glatteis 'mich vorsehe', prüfend mit einem vorgestreckten Fuß die Qualität des Bodens erforsche.“ (Straus 1956, 386)

durch Üben z.B. das Aussteuern so, daß er damit unverzüglich wieder zur Stemme ansetzt, dann kann er relativ zu diesem (im Original kursiv) neuen Fahren-Können als Bezugssystem unmittelbar(im Original kursiv)einen unzerstückelten S-Bogen als Spur sehen und damit auch zwei Buckel als Spur verbinden, die er bisher noch nicht im Verbund, nicht als Einheit, nicht als Spurgestalt wahrgenommen hat. Die Wahrnehmung dieser Spur ergibt sich nicht auf Grund der Summierung der <Buchstaben>, <Kurve> - <Schrägfahrt> ..., sondern infolge der Dialektik (im Original kursiv) zwischen Wahrnehmen und Bewegen und von daher unmittelbar: Sie erfolgt relativ zum <Wort>-Bezugs-System <Rhythmisch-um-die-Falllinie-Stemmen-Können>, wie eben auch die Wahrnehmung des <Buchstabens> <Kurve> das entsprechende Alphabet, <Stemme rechts, Schrägfahrt, Stemme links, Schrägfahrt> voraussetzt! Die Wahrnehmung der Spur-Gestalt besteht nun nicht einfach in der Wahrnehmung einer gestalthaften Linie, sie impliziert die dynamische Gestalt des mehr oder weniger schnellen Näherkommens des Buckels, des Herauswachsens der Wölbung von Buckel und Mulde. Von daher kann sie die Antizipation passender dynamischer Aktionsgestalten provozieren.“ (Leist 1993, 280-281) ⁴³⁵

Dieser Bewegungsprozess, der aus der Wechselwirkung zwischen dem „Sich-Einlassen“ auf Bewegungsangebote der Umwelt und dem daran angepassten Erschließen von Bewegungsmöglichkeiten entsteht und in dem sich deshalb ein Dialog zwischen dem Sich-Bewegenden, der Bewegungsumwelt und dem Bewegungsobjekt unmittelbar in einem Bewegungsgefühl widerspiegelt, ist nach Leist eine Form „hypothetischen Handelns“ (Vgl. Leist 1993, 289). Zeitliche, raumzeitliche und dynamische Bewegungsbeziehungen zur Bewegungsumwelt ergeben sich in diesem Sinne aus den Elementen und Maßeinheiten individueller Bewegungsaktionen, für die Bedeutungsbeziehungen zwischen Bewegungsaktionen, Bewegungszuständen und Bewegungssituationen entscheidend sind.⁴³⁶ Ein „gefühlsmäßiges Sichbewegen“ ergibt sich somit aus der Wahrnehmung und Antizipation von Bewegungsumwelt, Bewegungsereignissen, Bewegungszuständen und Bewegungsmöglichkeiten in der Form von Bewegungspraktiken und deren Abstimmung untereinander. Das „Wertbewusstsein im Tun“ (Vgl. Christian 1963), die Erfahrung des individuellen Wertes im Sich-Bewegen, entsteht für Leist hier aus der Stimmigkeit der beiden Prozesse von Bewegungswahrnehmung und Bewegungsantizipation. In diesem Zusammenhang bedeuten diese Bewegungswerte oder Bewegungsgefühle aber nicht nur ein momentanes Aufgehen in der Bewegung selbst, einen glücklichen oder erfüllten Bewegungsmoment, sondern sie geben auch eine Richtungen vor, die in der Selbst-Organisation und individuellen Gestaltung von Bewegungsaktionen differenziert und ausgearbeitet werden (Vgl. Leist 1993, 287).

„Bei einfachen Greif- und Zielbewegungen, aber noch deutlicher bei einer handwerklichen, spielerischen oder sportlichen Leistung (zunehmend mit der Komplexion) ist dieses Gefühl für den inneren Wert des

⁴³⁵ „Dieses Beispiel macht deutlich, wie der Bewegungsdialog von der subjektiven Deutung der Situation abhängig ist. Damit sind auch die Erfahrungschancen zum Herausfinden der Dingeigenschaften (im vorliegenden Falle der Dingeigenschaften der Skier in Korrespondenz zu den Raumeigenschaften) und somit auch ein potentieller Könnensfortschritt abgegrenzt. Insbesondere in Situationen, in denen Material, Räume erkundet werden, verbunden mit existentiellem leiblichem Risiko, spielt es hinsichtlich der Erfahrungsmöglichkeiten eine bedeutsame Rolle, in welcher Weise die existentielle Betroffenheit subjektiv verarbeitet wird.“ (Dietrich/Landau 1990, 189) „Geht jemand auf einem Wassersprung-Brett nach vorne und nimmt er die dabei auftretenden Schwankungen so wahr, daß er das Brett als <Schleuder> (im Original kursiv) begreift, die ihn hinauszukatapultieren droht(im Original kursiv), dann regt diese Wahrnehmung behutsames Schreiten an, und dies wiederum führt dazu, daß die <Schleuder> nur lose gespannt wird, in diesem Zustand wahrgenommen wird, was wiederum weiter behutsames Auftreten anregt. Nimmt jemand demgegenüber Schwankungen des Bretts als Spannungsmöglichkeiten einer <Schleuder>(im Original kursiv) wahr, die er selber dosiert spannen kann (im Original kursiv), dann kann diese Wahrnehmung die weitere Konstitution des Gegenstandes <Schleuder, mit der ich mich hinauskatapultieren kann> anregen, was seinerseits veranlassen kann, mit vollem Druck in den Absprung zu gehen. (...) So können wir aufgrund ihrer Klassifikation als stabile Unterlage verschiedenste Gegenstände als Halt benutzen. Ach eine Strickleiter gibt wie eine Holzleiter dem Fuß den nötigen Halt, sobald unter dem Druck des Fußes die <Sprosse> gespannt ist. Ebenso können beim Skifahren Bewegungsaktionen wie <Hochschnellen> und <Tiefgehen> aufgrund ihrer Funktion als <entlastend> wahrgenommen und realisiert werden.“ (Leist 1993, 284-285)

⁴³⁶ „Beim Treppenschritt am Skihang schafft der durch Einkanten bedingte Kantengriff Halt für weiteren Abdruck (oder für sicheren Stand). Halt antizipierend kantet man ein, und dies konstituiert den Wahrnehmungszustand <Kantengriff>, einen Zustand, in dessen Wahrnehmung eben die Aktion des <Greifens> miteingeht, m.a.W., <Kantengriff> wird – wie das Wort schon sagt – in Maßen der Aktion <Griff mit den Kanten> wahrgenommen. Im Rahmen einer Antizipation <Halt für Abdruck zum weiteren Treppengehen> fungiert <Kantengriff> als Abdruckgelegenheit und damit als Ausgangszustand für die Abdruckbewegung. Von daher kann die Wahrnehmung <Kantengriff> bzw. <Halt> die Abdruckbewegung aktivieren (...).“ (Leist 1993, 286-287)

Tuns gegenwärtig. Die koordinativ richtige Durchführung tritt dabei als höherer Wert ursprünglich, gleichsam von selbst entgegen. Keine Wahl entscheidet zwischen verschiedenen Formen der Durchführung, und das Gefühl des Richtigen oder Falschen ist evident, ohne daß andere Durchführungsarten, Bezugswerte oder eine Kenntnis des Erfolgs gleichzeitig mit bewußt werden. Der erlebnismäßige Tatbestand des Werts ist also ohne Beziehung auf anderes gegeben. (...) Die Umgangssprache hat ein feines Gefühl für das innere Widerstreben dieser Werte gegen begriffliche Bindung und daher die Vorliebe für das Metaphorische. Man sagt zum Beispiel, ein gelungenes Werk sei ‚dauerhaft‘, eine schlechte Arbeit ‚flüchtig‘. Im höheren Wert der Leistung ist die ‚Dauer‘ wesentlich angesprochen als eine andere (qualitative) Zeitbestimmung als die kategoriale Zeit der Physik. Dasselbe gilt für räumliche Unterteilung: Wertmäßig erlebtes Tun ist evident einheitlich und widerstrebt jeder Teilbarkeit. Wertmäßig aufleuchtendes Tun ist überhaupt nicht aufgeschlossen in den Formen von Raum und Zeit, sondern ‚wie aus einem Guß‘. (...) Die Struktur der Werte ist also weniger die einer differenzierbaren Mannigfaltigkeit als das unaufgeschlossene Umgreifende, Allgemeine, in dem sich das Spezielle bildhaft und gegenständlich erfüllen kann. Werte drängen also zur Gestalt, sie sind so etwas wie Rahmen und Richtung. Wir spüren im bewegenden Umgang mit etwas einen ‚Zug‘ dahin oder dorthin, der einem anderen, richtigeren Platz macht, noch bevor es zum speziellen Wahrnehmungsinhalt kommt. Diese ‚Richtung‘ ist klar anfühlbar, paßt oder paßt nicht, wird entsprechend geändert oder verlassen in einem amorphen Gefüge, in dem sich gegenständliche Inhalte entfalten. (...) Steigendes Können ist eine Ausarbeitung dieser inneren Wertgehalte des Tuns, deren Ursprünglichkeit und Ordnung respektiert wird. In Erfüllung richtigen Tuns auf der Stufe einer positiven Werterfüllung komme ich so zu ‚Tatsachen‘, sowie neuen und anderen Tatsachen, die dann zwar unabhängig vom theoretischen Wissen gewonnen werden, aber wiederum dieses theoretische Wissen ermöglichen (...). Die ursprüngliche Entschiedenheit des Werts scheint das Tun von Grund auf zu durchdringen: als eine selbstgewisse Weise der Begrenzung geht der Wert in die Vorstufen des Tuns – in Absicht, Vorsatz und Entschluß – ein. Absicht und Vorsatz wären dann selbst nicht mehr freischwebend und willkürlich, sondern von der Entschiedenheit des höheren Werts eingegrenzt und bestimmt.“ (Christian 1963, 23-43)

Maßstab für die Differenzierung und Ausarbeitung von Selbst-Bewegen, Wahrnehmung und Bewegungshandeln ist hier neben dem Kriterium der Zweckorientierung das Kriterium des „Wertbewusstseins im Tun“, welches durch Prozesse des Lernens und Übens bei wachsenden Fähigkeiten zunehmend differenziert und dadurch prägnanter wird.⁴³⁷ Das hypothetische Handeln beschreibt deswegen ein motorisches Lernen, bei dem durch das Üben komplexere Bewegungshandlungen und ihre Organisationen durch präzise Antizipationen von Bewegungszuständen, sich daran anschließenden Bewegungsaktionen und deren Bewegungsfolgen erreicht werden. In dem allmählich zum Bewegungsziel führenden selbständigen Üben stehen daher nicht die Mittel zur Lösung der Bewegungsaufgaben im Vordergrund, sondern der Bewegungslösungsprozess, das angepasste Bewegungshandeln an die Bewegungsaufgabe, wobei die Mittel variiert und kontinuierlich verbessert werden können (Vgl. Leist 1993, 288).

„Wenn ein Skifahrer gelernt hat, zum Vollzug von Schlittschuhschritten, <Kantengriff als Halt zum Abdruck> herzustellen, um sich so mit dem einen Ski abzustößen, auf den anderen umzusteigen, um auf ihm zu gleiten, dann hat er nach dem Gesagten u.a. folgendes gelernt: (a) Er hat relativ zu Zugriffen der Form <Eindrehen/Einkanten> den <Kantengriff> als Invariante dieses seines Bezugs zur Umwelt gelernt. (b) Er hat antizipieren gelernt, daß solcher Griff <Halt zum Abstoß> vom <Standski> bietet. (c) Er hat gelernt, daß eine bestimmte Aktionsart <Abstoßen vom Kantengriff aus> ihn zum Gleiten auf dem zweiten Ski trägt, wobei das Invariante an Abstoß-Aktionen dieser Art die Zustandsänderung <vom Halt zum Gleiten hin> ist. (d) Er hat gelernt, die Invariante <Halt> auf die Invariante <Abstoß zum Gleiten

⁴³⁷ „Wertmäßig erfahrenes, richtiges Tun hat also den Charakter der Unaufgeschlossenheit, der Ursprünglichkeit und der Entschiedenheit. Daraus folgt eine Selbstgewißheit, Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Werte gegenüber allem anderen. (...) Man hat beim Anblick und bei der Durchführung einer Zielbewegung ein erstaunlich feines Empfinden für die Gekontheit. Noch mehr bei einem Ballwurf, einem Hammerschlag; das Gefühl wird um so entschiedener und reiner, je differenzierter die Leistung wird. Nicht im Elementaren, sondern im Komplizierten enthüllt sich der Wert. Es ist wirklich ein *esprit de finesse*: Man sieht einem Lachen an, ob es echt ist oder sich ein Weinen dahinter verbirgt. (...) Die Art der motorischen Handhabung ist dabei nach Kraft, Rhythmus und Phase dieser Kraft in bezug auf das objektive System jeweils eine andere. Mit der Feinheit der inneren Regulation verbindet sich die Vielgestaltigkeit zutreffender Wahrnehmungen einerseits, ein komplexes, scharf repräsentiertes Erfüllungserlebnis innerer Angepaßtheit andererseits. Dieses Erfüllungserlebnis wird plastischer mit zunehmender Komplexion des Tuns und gewinnt vielleicht seine Höhe in einer artistischen Fertigkeit oder künstlerischen Meisterschaft. Mit der Subtilität der Leistung nimmt also die phänomenale Eindringlichkeit des Wertes zu, entsprechend dem *esprit de finesse*.“ (Christian 1963, 26-30)

hin> zu beziehen, er kann sie von der Antizipation <Halt> her antizipieren und sich so dessen Wahrnehmung überlassen, um sich zur Abstoßaktion aktivieren zu lassen. (...) Bezüglich des Schlittschuhschrittes wird etwa bei der Suche nach Halt zum Abdruck <Kantengriff> als Invariante einer Ausgangssituation gefunden; bei dem Versuch, so von einem Ski auf den anderen <umzusteigen>, daß es fließend vorwärts geht, kann man auf <gleitendes Aufsetzen> als Lösungsaktion und auf <Gleiten auf dem nunmehr belasteten Ski> als Folgezustand stoßen. Solche Suchperspektiven sind über Vorerfahrungen, Vorbilder und Instruktionen zu vermitteln.“ (Leist 1993, 289)

Motorisches Lernen ist damit generell durch einen sich entwickelnden Aufbau innerer und äußerer Bezugssysteme des Bewegungshandelns gekennzeichnet, durch die der motorisch Sich-Bewegende in seinen Bewegungsaktionen „umweltbezogene Zugriffe“ bspw. auf die Beschaffenheit der Bewegungsunterlage gewinnt, Bewegungszustände (Abrutschen, Gleiten, Einbrechen, unterschiedliche Schneezustände) unter verschiedenen Bezugssystemen (Abrutschen, Gleiten und Einbrechen als Signale für stärkeres/weicheres Schwingen oder Halten) präziser wahrnimmt und Bewegungserfahrungen zunehmend strukturiert aufgliedert.

„Einen Schwung kann er (der Skifahrer, d.V.) so global als <Hin- und Herpendeln über die Falllinie> fahren oder als <Entlasten und Drehen> oder als <Kantengriff-Suchen- Abdrücken- entlastet Drehen - Ansteuern> oder als <Kantengriff-Herstellen - Sich-Hochwerfen und Auffangen>... Je nachdem, was die Situation <nahelegt>, kann er so subtil agieren: <Entlasten> ist z.B. eine nach einem hierarchisch höheren Folgezustand gegliederte Aktion als die Aktion <Abdrücken>. Erfordert aber die Situation Konzentration auf den Ab(im Original kursiv) druck, kann der Fahrer seine Wahrnehmungszentrierung vom Entlastungseffekt auf den Abdruckvorgang hin verlagern; dabei kann er sich analog statt <bloß> auf <Halt> auf das <Herstellen des Kantengriffs> umzentrieren. Je nach Situation kann ein Skifahrer so angemessene Bezugssysteme aktivieren, wozu insbesondere gehört, das Abstraktionsniveau für die Klassifikation der Situation festzulegen.“ (Leist 1993, 288)

Die Entfaltung eines Bewegungsgefühls ist für Leist in Anlehnung an Christian⁴³⁸ hier zunächst mit einer freien motorischen Gestaltung verknüpft, die auch maßgeblich Konsequenzen für den Zusammenhang von Lernmotivation und Lernablauf und die Konzeption von Lehr- und Lernverfahren hat. Hinsichtlich methodologischen und technologischen Bewegungsaspekten stehen nämlich nicht die Visualisierung von Bewegungsabläufen, sensomotorische Bewegungsphasen oder das mimetische Lernen von sollwertorientierten Bewegungsabläufen im Vordergrund, sondern das „Selbst-ständige“ Bewegungssuchen, die Entwicklung von Bewegungsgefühlen ohne rationalen Zugriff, sodass die sich daran „anschließenden Organisationen und Differenzierungen von Bewegungswerten“ im motorischen Lernen eben auch moderiert und nicht instruiert werden (Vgl. Leist 1993, 290).

„Im Tun verwirklicht sich die Bestimmbarkeit. Was aber im Resultat einsichtig, faßbar und gesetzmäßig erscheint, darf nicht selbst wieder in das Tun zurückgedreht werden in derselben logischen Reihe, wie das Resultat erfahren wird. Ergibt die Analyse, daß im spontanen Zugriff mechanische Prinzipien verwirklicht worden sind, so darf daraus nicht geschlossen werden, daß sich das Tun nach diesen Prinzipien in objektiver Weise vollzogen hat. Es ist also nicht angängig, dem Tun einen konstruktiven Plan unterzuschieben. Aber: Im motorischen Vollzug werden in der Sphäre des Wertbewußtseins eben diese Gesetze als erfüllt oder verletzt erlebt. Der Evidenz eines richtigen Tuns entspricht, was bei der Analyse des Resultats als Gesetz erscheint. Und die Weise des Richtigen wird dabei erstrebt, und die Weise des Falschen fallen gelassen. Das Wertmäßige eines Vorgangs breitet sich dem fühlenden Bewußtsein aber schon aus, wo Inhalte noch nicht gegeben sind. Im Keime ist also immer schon erfaßt,

⁴³⁸ „Hier wird zur Bedingung eine völlig freigegebene motorische Gestaltung: Die Vp. hat sich ganz unreflektiert dem Bewegungsgefühl hinzugeben, vom sensorischen Inhalt (...) abzusehen, sie hat sich von jeder bewußten Einstellung auf eine spezifizierte Absicht freizumachen. Voraussetzung ist allein ein hingebendes Erfüllen eines wertmäßig aufleuchtenden optimalen Tuns. In diesem Rahmen entfalten sich Wahrnehmungsinhalte. Es entscheidet also nicht der Gegenstand, noch weniger ein objektives Wissen von ihm, sondern diese wertende Zuwendung. Die Bewegung muß demzufolge als Bewegung verschwinden, sensorische Inhalte müssen unterdrückt und jede Absichtlichkeit vermieden werden, um den Gegenstand rein zu erfahren. Tue ich dies, so habe ich die ganze Fülle gegenständlicher Wahrnehmung und realisiere die Leistung in unerhörter Präzision.“ (Christian 1963, 30)

was sich als Regel, Ordnung oder deren Gegenteil herausstellt. Da die Evidenz des Wertes ohne Wahl, Bezug oder Rücksicht auf anderes Tun entschieden ist, muß in der Art der Gegebenheit Unwesentliches vom Wesentlichen bereits geschieden sein, erfahren in einer schon abgestuften Ordnung der Werte. Was ursprünglich so einsichtig ist, kann dann ausgeschliffen, reiner und genauer verwirklicht werden durch Übung, Erfahrung und Wiederholung, aber selbst nicht in Erfahrung beruhen oder sonstwie kausal oder genetisch begriffen werden.“ (Christian 1963, 41-42)

Leist widerspricht damit der Hypothese, dass der Lernverlauf des motorischen Lernens grundsätzlich einer kognitiven Grundlegung bedarf. Im Zusammenhang mit Tholey⁴³⁹ verweist er auf die emotionalen und ausdrucksartigen Gestaltqualitäten von Bewegungsgefühlen, die eine Koordination und Anpassung von Bewegungshandlungen „Selbst-ständig“ übernehmen und deren Vermittlung durch „Selbst-ständiges“ Üben und in metaphorischer Form (Vgl. Leist 1993, 297) gelingen kann. Bewegungshandlungen sind in dieser Hinsicht keine Körperbewegungshandlungen, sondern zweck- und sinnorientierte individuelle Bewegungshandlungen der Gegenstände oder der Geräte in einer Umwelt. Die Tendenz der Differenzierung von primären Bewegungsgefühlen zu einer prägnanten Handlungsgestalt hängt deshalb auch mehr von der individuellen Wahrnehmung als von dem korrigierenden Einfluss des Lehrenden ab. Voraussetzung für die Entstehung eines Wertbewusstseins im Tun ist zunächst eine „natürliche Einstellung“, „mit etwas positiv umzugehen“ (Vgl. Christian 1963, 43), den Bewegungswert oder das Bewegungsgefühl selbst zu verwirklichen und zu erfüllen, sodass die Bewegungsaufgabe nicht allein eine Bewegungsauseinandersetzung des Lehrenden, sondern des Lernenden bleibt, und daher problemorientierte Lernverfahren naheliegend sind (Vgl. Leist 1993, 291).

„THOLEY ordnet seine Lehr-Lern-Prinzipien dem Erziehungs- und Bildungsideal der schöpferischen Freiheit unter. Wenn er unter diesem zentralen Begriff der Gestalttheorie <nicht die sachfremde Freiheit, dies oder etwas beliebig anderes zu tun>, versteht, <sondern die Bereitschaft, in Freiheit, also ohne äußeren oder inneren Zwang, die Forderungen der (sozialen oder nichtsozialen) Umwelt zu erfüllen oder einfacher ausgedrückt: in Freiheit das zu tun, was zu tun ist> (...), so befindet er sich damit in Übereinstimmung mit der (...) Forderung CHRISTIANS.“ (Leist 1993, 292)⁴⁴⁰

Die von Christian hervorgehobenen Experimente von Derwort und Klemm⁴⁴¹ sind für Leist ein zusätzlicher Hinweis darauf, dass das menschliche Sich-Bewegen

⁴³⁹ „THOLEY (...) hat diesen Auseinandersetzungsprozeß des Menschen mit der dinglichen Welt, sowohl theoretisch im Rückbezug auf die Gestalttheorie als auch im Hinblick auf didaktische Folgerungen, aufschlußreich beschrieben. Gerade weil <Erfahrung>, <in Erfahrung bringen> nur aus der Sicht des erkennenden und erlebenden Subjekts her begriffen werden kann, erscheint (...) der gestalttheoretische Ansatz für die Bewegungslehre grundlegend und für eine didaktische Umorientierung der Lehr- und Lernprozesse im Sport von zentraler Bedeutung.“ (Dietrich/Landau 1990, 183)

⁴⁴⁰ „Als eine natürliche Begrenzung für ‚Beliebiges zu tun‘ haben wir die natürliche Einstellung hervorgehoben, mit etwas ‚positiv‘ umzugehen (den inneren Wert von etwas positiv zu erfüllen). Was in Verwirklichung des Wertes weiter bestimmt werden konnte, ist dann in Absicht und Vorsatz gleichfalls wirksam gewesen, (natürlich nicht in der Form, wie die rückläufige Bestimmung vorgeht, als ob es sich vollzogen hätte, sondern analogisch: daß das, was so bestimmbar erscheint, in irgendeiner Form selegierend auf Tun und Tunwollen gewirkt haben muß). (...) Wenn sich der höhere Wert eines Tuns in einer solchen Verfahrensweise darstellt und dieser Wert das Tun als Ganzes durchdringt, so folgt daraus, daß die Bedingung der Erkennbarkeit von etwas als eine Weise der Begrenzung in Absicht und Vorsatz eingeht. Die Intention des Wollens ist dann auf die Realisierung von Dingen gerichtet, die auch die Möglichkeit gegenständlicher Repräsentanz in sich tragen. Genauso wie angenommen werden darf, daß die natürliche Intention auf Verwirklichung von Dingen abzielt, die sich praktisch auch realisieren lassen (daß das Nichtrealisierbare negativ auf den Spielraum möglichen Wollens wirkt), so wäre hier analog das gegenständliche Minder- oder Nichterfahrbare so etwas wie eine Schwellenbedingung für mögliches Wollen bzw. reines Tun. Es gäbe also ein ursprüngliches Bewußtsein physischer Grenzen im Tun nicht allein in Bezug auf das Tunmögliche, sondern auch für das Erfahrungsmögliche. ‚Tunlich‘ ist mithin nur beides, das Tunbare und Erfahrbare. (...) Korrespondiert in der Tunserfahrung der höhere Wert mit der mechanisch durchsichtigen, elementaren Gesetzmäßigkeit der vollendeten Tat, so wäre das, was so erscheinen kann, auch an der Quelle des Tuns wirksam. Und da die durchsichtige, einfache Gesetzmäßigkeit die eigentliche Weise der Mittelbarkeit, der Verständlichkeit für andere ist und die Form der Wißbarkeit und Erinnerungsfähigkeit für uns selbst, so steckt alles dieses als selegierend bereits in Absicht und Vorsatz, insofern es als höherer Wert immer schon vorgezogen und intendiert wurde. (...) Sicher sind das nicht die einzigen Grenzen für Absichtsbildung und Vorsatz. Sie bilden aber einen Hinweis dafür, daß aufkeimende Möglichkeiten, Strebungen u.U. nicht an die Sphäre der Absicht gelangen (mithin unschwellig bleiben für das Tun), sofern sie in der Ordnung des Werts nachgesetzt werden.“ (Christian 1963, 43-44)

⁴⁴¹ „KLEMM u.a. untersuchten die Zielsicherheit bei Würfeln und Rekordleistungen beim Sport. Sie fanden, daß ein Hinblick auf irgendwelche Geschwindigkeitsabfolgen der werfenden Hand, der Hinblick auf den Vollzug selbst, die Leistung sofort verschlechtert. Die völlige Freiheit der Gestaltung ist obligate Voraussetzung für regelhaftes Tun. DERWORT variierte seine

gestaltschaffender, strukturfolgender und organisatorischer Natur ist. Wenn hier nicht ein distanziertes, exzentrisch positioniertes Ich einem zu bewegendem Körper gegenübersteht und Bewegungsphasen instruiert, sondern das gestaltschaffende Sich-Bewegen an der Evidenz von Werten orientiert ist, die im Bewegungserleben gegenwärtig sind, dann sind auch methodische Bewegungshilfen und erleichternde bzw. vereinfachende Bewegungsanweisungen zu überdenken. Da relevante Wahrnehmungszugriffe nämlich mit Bewegungsaktionen verknüpft sind, kann eine differenzierte Bewegungsgestalt unter einer strukturierten Wahrnehmung eher entstehen als unter vereinfachten Bewegungsbedingungen. Die Entfaltung des Bewegungsgefühls in der freien motorischen Gestaltung beschreibt demnach eine Bewegungszentrierung auf eine Bewegungssache, indem die Richtung der individuellen Aufmerksamkeit nicht auf Bewegungsparameter oder den Bewegungsvollzug gerichtet ist, sondern auf den Gegenstand in einer Umwelt selbst.⁴⁴²

„Und zur Schönheit einer Bewegung gehört geradezu jene Naivität, die um die speziellen Empfindungen ihres Ablaufs nicht weiß, wie jener Jüngling im Kleistschen ‚Marionettentheater‘ seine Grazie verlor, nachdem er seine Bewegungen im Spiegel prüfte. Das Wertbewußtsein im Tun ist also nicht aufgebaut auf

Kraftsinnsuntersuchungen dahingehend, daß er der Vp. den Auftrag gab, die Geschwindigkeitsänderungen des bewegendem Arms zu beobachten, willkürlich zu gestalten, schließlich gab er ihr künstlich einen Schrittmacher vor. Bei all diesen Anordnungen (die in konstruktiver Weise den Erfolg hätten erleichtern sollen) litt die Evidenz des Wahrnehmungsurteils erheblich gegenüber jenen Versuchen, bei denen der Vp. in der Gestaltung ihrer Bewegungen jegliche Freiheit gelassen wurde. KLEMM konstruierte einen kleinen Wurfapparat und legte den mechanisch günstigsten Wurfwinkel zwangsläufig fest, so daß nur die Wurfstärke zu variieren war. Umgekehrt legte er die optimale Wurfstärke fest und ließ den Winkel variieren. Diese mechanisch elementarere und scheinbar günstigere Voraussetzung führte jedoch keineswegs zu besseren Ergebnissen: Die besten Würfe erfolgten, wenn im Apparat sowohl Wurfstärke als Wurfwinkel freigegeben wurden. Daraus folgt: Je ungebundener sich ein Wollen und Tun verwirklichen kann, um so exakter gestaltet sich die Leistung, nicht nur hinsichtlich des äußeren Erfolgs (z.B. Trefferzahl), sondern auch in ihrer inneren Regulation (beim Werfen die Zuordnung des optimalen Wurfwinkels zur optimalen Wurfstärke). Werterfüllendes Tun verwirklicht sich also in Ungebundenheit und weiß sich zugleich als in Regeln bestimmbare Gesetzmäßigkeit.“ (Christian 1963, 30-31). Vergleiche dazu auch Loosch/Böger 2001, 59-67.

⁴⁴² Leist weist hier auf Bewegungsinstruktionen hin, die auf das Herstellen von Person-Umwelt-Beziehungen gerichtet sind und in einer Überwindung des Spannungsverhältnisses zwischen Körper-Haben und Leib-Sein das menschliche Leibverhältnis als ein mimetisches, wie in Kleists Marionettentheater, neu strukturieren: „Im Rahmen seines dialogischen Bewegungskonzeptes und der damit verbundenen pädagogischen Position lehnt GORDIJN die <Nachahmung der Form> ausdrücklich ab. Förderung der Form-Nachahmung gründet in einem ihm fremden Bewegungsverständnis, das Bewegen als <Ortsveränderung des Körpers und/oder dessen Teile> begreift, oder anders gesagt, <ein Bewegungskonzept, das im Körper seinen Ansatz findet> (...). Erkennbar ist ein solches Bewegungskonzept in Anweisungen, die sich ausschließlich auf den Körper beziehen: <Halte die Hände so!>, <Bleib in den Knien gestreckt>, <Beachte den Stand der Füße!> usw. Im Gegensatz dazu spricht sich GORDIJN für <Umgebungsanweisungen> aus, d.h. Anweisungen aus der Welt der motorischen Bedeutungen: Solche Anweisungen lauten nicht <Halte die Hände so>, sondern <Ziele auf jene Stelle des Basketballbretts!> <Die Korrektur des Bewegens soll in der gegebenen Situation und von ihr aus erfolgen; Bewegen ist tatsächliche Bezogenheit und soll dies auch im Rahmen des Lernprozesses bleiben> (...) Nach GORDIJN, so TAMBOER (...) eröffnet dann das wiedergewonnene Einheitserlebnis die Möglichkeiten des Erfinderischen und Schöpferischen :<<Man verfügt erneut über seinen Körper, den man überschreitet. Das Ergebnis dieser Überschreitung ähnelt in hohem Maße dem der <direkten Überschreitung>. Der Mensch kann der Welt nunmehr flexibel begegnen und sie –naturgemäß innerhalb gewisser Grenzen– nach eigenem Interesse erweitern und verändern.>>“ (Leist 1993, 346)

Im Rahmen des dialogischen Wechselspiels unterscheidet Gordijn drei verschiedene Überschreitungsformen beim Sich-Bewegen: „a) direkte Überschreitung: Sie ist gekennzeichnet durch „ein spontanes, unmittelbares und problemloses Eingehen auf die Welt motorischer Bedeutungen und ein entsprechendes Beantworten dieser Welt –und zwar aufgrund dessen, was der Leib direkt ‘weiß’ (...). Ein Beispiel dafür wäre das Gehen im Schnee. Es unterscheidet sich zwar aufgrund des erforderlichen Kraftaufwandes vom Gehen auf der Straße. Dennoch ist es dem Menschen in der Regel spontan problemlos möglich, sich im Schnee zu Fuß fortzubewegen. Aufgrund der (...) präreflexiven Intentionalität des Leibes kann dieser solche Bedeutungen der Welt, wie es z.B. verschneiter Untergrund darstellt, direkt erkennen und entsprechend beantworten (im Original kursiv). (...) b) erlernte Überschreitung: Der erlernten Überschreitung geht voraus, dass (...) die Differenz zwischen sich und der Welt, zwischen innen und außen, schmerzlich bewusst wird. Es entsteht für den Menschen hier zunächst eine Diskrepanz zwischen Wissen und Können, eine absichtlich provozierte ‚Distanz-Erfahrung zur Welt der motorischen Bedeutungen‘ (...). Beispiele hierzu sind die ersten Versuche des Fahrradfahrens mit ihren typischen Balanceproblemen und erste Schwimmversuche mit Wasserschlucken und anstrengenden Versuchen, sich über Wasser zu halten. (...) Im Gegensatz zu der direkten Überschreitung (...) wendet sich der Mensch diesen Aufgabenstellungen reflexiv zu, ausgehend von und sich orientierend an einem Bild, das er von der Bewegung hat bzw. das ihm z.B. von einem Lehrer mitgegeben wurde (im Original kursiv). c) erfinderische Überschreitung: In einem flexiblen, kreativen Umgang mit der Welt drückt sich diese Form des Überschreitens der vorgestellten Grenze zwischen der Welt und dem Menschen aus. Im Mittelpunkt steht nicht mehr die bildorientierte Lösung eines Bewegungsproblems wie bei der erlernten Überschreitung. Vielmehr geht es hier um das erfinderische Spiel, die flexible Begegnung mit der Welt, die die handelnde Person dadurch für sich individuell erweitert und verändert (im Original kursiv). (...) Ein Beispiel dafür ist die Umfunktionierung einer Cola-Dose in einen Fußball. Es geht hier also nicht um die (...) Erfahrung einer Grenze zwischen Mensch und Welt, sondern es wird gerade eine erfahrbare Grenze gesucht. Sie durch die dialogische Auseinandersetzung wieder aufzulösen und damit die Urverbundenheit zwischen sich und der Welt wieder zu erleben- darauf zielt der Fortgang des Wechselspiels zwischen Mensch und Welt hier ab(im Original kursiv). Es liegt ein besonderer Reiz, vielleicht sogar Wert darin, jene ‚Relativität der Außenwelt‘ zu entdecken.“ (Pfaffel 2002, 310-311)

*dem Insgesamt der vorfindbaren Bewegungsinhalte, sondern durchdringt sie irgendwie als Ganzes.“
(Christian 1963, 31)*

Das motorische Lernen strukturiert sich daher nicht in einer Akzentuierung einzelner funktionalen Bewegungsaspekte, sondern spannt sich im Sinne einer Realisation von Bewegungszusammenhängen als schrittweise Bewegungsannäherung des hypothetischen Handelns an die Gegebenheiten und Anforderungen einer Bewegungsgesamtlage auf. Der innere gefühlsbetonte Sinngehalt der Bewegungsgesamtlage, die sich in der praktischen Bewegungsaktion unmittelbar dem Lernenden im Bewegungsgefühl⁴⁴³ erschließt, wird im weiteren motorischen Lernverlauf differenziert und ist zudem Grundlage für Bewegungserkenntnisse und Bewegungswissen (Vgl. Leist 1993, 290).

„Unter dem <Prinzip der Sachlichkeit> findet sich auch diese Überlegung bei THOLEY wieder. Er versteht Sachlichkeit im Gegensatz zu Ichhaftigkeit als <die Ausrichtung der Sinne und Aufmerksamkeit, der Gedanken und Gefühle, der Motivation und des Handelns auf das, was von der Gesamtlage gefordert wird> und fordert, <jede Ichzentrierung, soweit wie möglich, von vorneherein zu unterbinden> (...). Mit zunehmender Ausgestaltung des Person-Umwelt-Bezugs durch situative wie funktionale Bedeutungsverleihung und Bedeutungsverwehrung entwickeln sich auf der Subjektseite Sinnes- und

⁴⁴³ Die Erfahrungsarten der Bewegungswerte in Momenten von Bewegungserlebnissen und Bewegungshandlungen sind hier keine ungeordneten Gefühlsaufwallungen oder irrationale Emotionalitäten, sondern sie bilden ein gefühlsmäßig einheitliches, jeder Teilbarkeit widerstrebendes Wertbewusstsein. In der Hinsicht auf die Bewertung von Bewegungsereignissen durch individuelle Wünsche und Ziele, die Bewertung durch Normen im moralischen Sinne, die Bewertung von Personen und Objekten durch Dankbarkeit, das ästhetische Empfinden und die persönliche Zuneigung ist diesem Wertbewusstsein eine bestimmte Rationalität zu eigen, die keinen Gegensatz zu einer rationalen Vernunft bildet. Hoffnung auf Erfolg und Furcht vor Misserfolg, Ärger und Zorn über Gegner und deren Unfairness, Freude und Entzücken über besonders gelungene Bewegungen und Ab- und Zuneigungen gegenüber Spielpartnern und Spielgegnern sind hier Beispiele für Gefühle, die im Sinne von individuellen episodischen Bewegungserlebnissen konstruktiv zu kultivieren sind (Vgl. Leist 1993, 347-349). „Wenn also in der Umgangssprache gefühlsmäßig (i.S. von <intuitiv>) manchmal als Gegensatz zu vernünftig verwendet wird, so darf dies nicht so interpretiert werden, daß Gefühle etwa keine Gründe (Grund heißt hier: was wird mit welchem Kriterium verglichen?) haben, sondern allenfalls, daß diese Gründe (noch) nicht bewußt sind oder sein mögen. Kognition und Emotion sind also nicht länger als Gegensätze zu betrachten, Emotion setzt Kognition voraus: Gefühle haben kein kognitives Defizit, sondern allenfalls ein Bewußtheitsdefizit! ... Umgekehrt wird uns aber durch unsere gefühlsmäßige Reaktion (auf Ereignisse, auf das Tun/Lassen von Urhebern oder auf Personen/Objekte) häufig erst reflexiv bewußt, wie intensiv wir etwas positiv oder negativ bewerten. Gefühle sind also Indikatoren dafür, daß unsere Bewertungskriterien (also Wünsche/Ziele, Normen/Rechte/Standards, Werte und Vorlieben) durch einen bestimmten Umstand berührt sind. <Sich klarwerden> über seine Gefühle heißt dann, sich zu verdeutlichen, welches dieser Kriterien man in welcher Weise und warum durch den jeweiligen Anlaß betroffen sieht.“ (Mees in Leist 1993, 348) Leist unterscheidet hier insgesamt zwischen ästhetischen und moralischen Werten und dem Wert der Freude am Sich-Bewegen, der für ihn jenseits eines subjektiven Lustgewinnes liegt. Im Hinblick auf das Sich-Bewegen, das Bewegungslernen und den Sport geht es Leist darum, durch die Gestaltung und Inszenierung von Bewegungsorten, Lernsituationen, Sportstätten und sozialen Ereignissen diese Werte über Bewegungserfahrungen zu vermitteln. „Die intentionale, die objektive Seite von Freude, von Glück ist hier die Bedingung einer selbstvergessenen subjektiven. Diese stellt sich eben aber nur ein, wenn man selbstvergessen der objektiven folgt und sich von den Fesseln bloßen Selbstbezuges freimacht (...). Die Faszination von Sport, das Glückserleben bei selbstvergessenem Sichbewegen, das beglückende Gemeinschaftsgefühl im Sport setzen das Heraustreten aus der Zentralperspektive und die Einnahme einer Universalperspektive voraus. (...) <Freund-Sein>, <Spiel>, <Gerecht-Sein>, <Fair-Sein>... , das hat seinen letzten Sinn in sich selbst. Wendet man sich ihm denkend, fühlend und wollend zu, so wirkt er <verpflichtend>. Im <kategorischen Imperativ> KANTS ward der Begriff des <reinen> Sollens zum ethischen Grundbegriff. Sittlichkeit war nicht mehr definiert <als Inbegriff dessen, was uns glücklich macht, sondern als Inbegriff dessen, was uns glückswürdig macht> (...). Im Fall des Gelingens von Bewegungsvollzügen können wir gestalthafte Bewegungsdynamik über unser <Wertbewußtsein im Tun> (im Original kursiv) (...) in ästhetische Erfahrung bringen: Das <Schweben im Tiefschneerhythmus>, <den satten Volley-Schuß>, den <tragenden Schwung des Schaukelns>, das Glück erfüllt (im Original kursiv) Zeit beim selbstvergessenen Gleiten über Tiefschneehänge. Das ist nicht ganz gleichzusetzen mit der sog. <flow-experience> (im Original kursiv) (CSIKSZENTMIHALYJ), der Erfahrung des Flusses, des Geschehensstroms, von der man bei sachorientiertem, selbstvergessenem Tun getragen werden kann, wenn eine angemessene Spanne zwischen Schwierigkeit einer Aufgabe und eigener Fähigkeit gerade <den Strom erzeugt>, der einen tragen kann. Aber auch dies kann als Ästhetik gestalthafter Ordnung erfahren werden, als schön (im Original kursiv). Hinzu kommt bei all diesen leiblich vermittelten ästhetischen Erfahrungen das Moment sinnlicher Erfüllung (...). Zu ästhetischer Erfahrung gehören somit die Momente des Sinnlichen, der gestalthaften Schönheit, der (symbolischen) Bedeutung und der Exzentrik. Und erst aufgrund des Zusammenhangs der drei ersten Momente mit letzterem kann ästhetische Erfahrung das Schöne treffen, durch welches man zur Freiheit wandert! Nur so kann man den Kontext seines Tuns mitwahrnehmen. (...) <Fairness> (im Original kursiv) ist sicher der zentrale moralische (im Original kursiv) Wert im Sport und von daher auch vielfach verankert: in der Grundidee von Sport überhaupt, in den Regeln zur Regulation von Leistungswettbewerb und der sozialen Symbolik von Sport, in dem Bild von sportlichen Menschen. Festzuhalten ist hier vor allem, daß moralische Haltungen nicht als rein kognitive Strukturen zu verstehen sind. (...) Moralische Werthaltungen bzw. Standards entwickeln sich (...) im Zuge der Entwicklung von Personen als Individuen und Gesellschaftswesen: Mag etwa individuelles Wohlergehen im frühkindlichen Alter die zentrale Wertorientierung sein, einseitige Achtung eigener Interessen der Standard, an dem dies gemessen wird, und Gehorsam ein Mittel, um individuelles Wohlergehen zu erreichen, so ist später zwischenmenschliches Wohlergehen ein zentraler Wert, gegenseitige Achtung der entsprechenden Standard und Kooperation oder auch Verzicht ein entsprechendes Mittel. Standards und Werthaltungen entwickeln sich im Kontext von Handlungen.“ (Leist 1993, 58-64)

Selbstsicherheit, was zu vertieftem Sich-Einlassen mit dem Medium ermuntert; auf der Umweltseite entfalten sich Bewegungsraum und Bewegungszeit als Qualitäten. (...) Richtschnur für solche Vermittlung ist das, was Lernen zugrunde liegt, die Dialektik des Spiels mit ihrem Wechsel von Verhaltenintentionen, dem daraus folgenden Wechsel in den Reaktionen der Objektwelt auf die motorischen Aktivitäten, dem so möglichen Entdecken neuer Objekteigenschaften, die ihrerseits neue Intentionen anregen können.“ (Leist 1993, 292-294)

Zusammenfassend zielt das hypothetische Handeln im Bewegungslernen darauf ab, die Erfahrungs- und Vorstellungswelt des Lernenden anzusprechen und aus dieser inneren Einstellung und der Struktur von Selbst-Bewegen, Wahrnehmung und Umwelt eine individuelle Bewegungsgestaltung zu ermöglichen. Auf der „Suche nach den Bewegungsbedeutungen“ (Vgl. Leist 2002) für den Lernenden kommt es für Leist hier auf den Zusammenhang und die Zuordnung zwischen Bewegungsbild, Bewegungsbegriff und Bewegungshandeln an, um im Sinne von Kants Schemata⁴⁴⁴ gestalthafte Bewegungsvorstellungen zu schaffen, die über die individuelle Wahrnehmung nachkonstruiert werden können. In dieser Hinsicht erfasst die individuelle Wahrnehmung die Bewegungsvorstellungen nicht bloß figurativ, als Abbildung von Bewegungsabläufen, sondern operativ, als Erfassung von Bewegungsereignissen, mitvollziehend, nachvollziehend und vorvollziehend. Bewegungsvorstellungen können daher operativ in der Form von Episoden, Metaphern oder Gleichnissen, die Bewegungsereignisse und Bewegungshandlungen in ihrer Bewegungsstruktur darstellen, vermittelt werden. Der Lernende kann dann bestimmte Bewegungsmerkmale auswählen, aus denen er in Bezug auf den bestmöglichen Gebrauch Folgerungen für seine Bewegungsrealisation ziehen kann (Vgl. Leist 1993, 295-297). Mit Volger und Quitsch gibt Leist hier Beispiele für episodische (Delphinschwimmen) und metaphorische (Geräturnen) Bewegungsinstruktionen, die gerade Bewegungsaktionen und Bewegungshandlungen auch als begriffliche Bewegungseinheiten kennzeichnen:

„ Die Arme machen ein sorgenvolles Gesicht und sagen zu den Beinen: <Wir haben ein großes Problem, wir müssen den Körper durch das Wasser bewegen>. Die Arme sagen zu den Beinen: <Wir machen einen Vorschlag. Wir legen uns gestreckt auf das Wasser und wir beginnen zu ziehen. Wenn wir die Zugphase beendet haben, also wenn die Hände in der Höhe der Schulter sind, müssen wir gemeinsam (im Original kursiv) etwas unternehmen, denn jetzt will der Körper auch atmen. Damit wir nun nicht absacken, müßt ihr uns in der Druckphase unterstützen und einmal kräftig schlagen. Dann werfen wir uns wieder nach vorne. Danach sind wir ziemlich müde und müssen uns einen Augenblick ausruhen. Damit wir nun wiederum nicht absacken, wäre es wichtig, wenn ihr ein zweites Mal schlägt. Danach haben wir uns erholt und beginnen wieder mit dem Zug. <Gute Idee>, sagten die Beine, <genauso werden wir es machen. >' (...) (2) „Stell dir vor, du liegst auf einem riesigen Schallplattenteller, dem du mit einer Hand einen kräftigen Drehschwing geben sollst. Paß dabei auf, daß du deine Füße über den Tonabnehmer schleuderst. Sonst gibt es ein häßliches Geräusch und deine gute Schallplatte bekommt einen bösen Kratzer (...).“ (Volger in Leist 1993, 297-298)

„Welches sind die entscheidenden Operationsmerkmale des Handstandschwingens? <Schub> der Hände gegen die Stützstelle, <Hub> des Abdruckbeins und <Zug> des Schwungbeins in Richtung Hallendecke. Welcher bildhafte Vergleich ist für das Vorstellen und Umsetzen hilfreich? <Stelle dir vor, die Wand/der Weichboden ist ein zerbrechlicher Spiegel. Davor soll ein langer Fahnenmast senkrecht mit Hilfe einer <Spiralfeder> (Abdruckbein) aufgerichtet werden. Was gelangt leichter in die Senkrechte, ein kurzer oder ein langer Fahnenmast- welcher kann aber besser balanciert werden? > Quintessenz: <Suche schon im Aufrichten die größte Körperlängsstreckung! > Wie kann man kontrollieren (Feedback), ob man in der richtigen Haltung (größte Körperlängsstreckung) <steht>? <Du müßt auf deine Fingernägel schauen! Die Oberarme müssen deine Ohren berühren! Du müßt zwischen den Pobacken und zwischen den Füßen einen Geldschein festhalten! > Korrespondierend zu solchen Instruktionen sind

⁴⁴⁴ „KANT (1789) hat solche Konstruktionsvorschriften als Schemata bezeichnet –im Zusammenhang mit der Frage, warum beliebige Dreiecke als solche erkannt werden können, wo doch die zugrundeliegende Abstraktion nicht auf einzelnen Sinnesdaten basieren kann. Das Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, das Schema bzw., modern ausgedrückt, die Konstruktionsregel leistet eben dies: Ein beliebiges Bild des Begriffs Dreieck, sei es ein in der empirischen Anschauung gezeichnetes oder ein in der reinen Anschauung vorgestelltes, kann über die Konstruktionsregel für beliebige Dreiecke (das Schema) dem Begriff Dreieck zugeordnet werden.“ (Leist 1993, 296)

Aufgabenbedingungen zu variieren, die geeignete Handlungsweisen provozieren. <Die Aufgabenbedingungen sind so früh wie möglich <zwingend> zu verändern. Das heißt allmähliches Zurückverlegen der Handstützstelle von der Wand. Das Aufschwung-Balance-Problem hat nur derjenige gelernt, der die Senkrechte als momentanen Zustand der <Bewegungslosigkeit> vergegenwärtigen und zwei Folgen bemerken kann: Im Falle des Zurückfallens hat der Schwung nicht ganz gereicht, im Falle des Umfallens gilt nach wie vor: Die Wand ist ein Spiegel, an den sich der Mast <leise> anlehnt. Wer einknickt, hat sich beim Aufschwung nicht wie ein stabiler Mast, sondern wie eine lose <Perlenkette> verhalten.“ (Quitsch in Leist 1993, 298)

Im motorischen Lernen verändern sich deshalb nicht nur der Charakter von Bewegungsaktionen und die Organisation von Bewegungshandlungen, sondern auch die Bedeutung der Umwelt, der Umweltgegenstände und der Umweltereignisse. Neben dem situationsgebundenen Bewegen und der funktionalen Bedeutung von Selbst-Bewegen, Bewegungsaktionen und Bewegungsbedingungen stehen Bewegungserfahrung durch die Veränderung von Person-Umwelt-Beziehungen daher immer auch in einem direkten Zusammenhang mit der Persönlichkeitsentwicklung und der personalen Identität (Vgl. Leist 1993, 176-179).⁴⁴⁵

⁴⁴⁵ Die Identitätsentwicklung ergibt sich für Leist hier aus der Dingkonstanz des Körpers, der Konstanz des Körpers als Handlungsorgan, der Funktion von Körper und Körperaktionen als Maß für Umweltereignisse, der Bewegung als Medium der Welt- und Selbsterfahrung und der exzentrischen Positionalität des Menschen (Vgl. Leist 1993, 176-179). Zentrale Bewegungsfunktionen sind für ihn dabei folgende: „Die produktive Funktion: Sie ergibt sich daraus, daß Kinder sich durch Bewegung Aktionsräume schaffen, Fähigkeiten erproben. -Die explorative Funktion: Sie führt zur Erfahrung der Umwelt, ihrer materialen Eigenschaften. – Die Wahrnehmungsfunktion: Bewegungsmäßig erfassen wir spürend, merkend (im Original kursiv) und deutend (im Original kursiv) die Umwelt und entwickeln umgekehrt ein entsprechendes Bewegungsgefühl. –Die adaptive Funktion: Sich an Gegebenheiten anpassen, aus ihnen aber dabei auch soviel wie möglich herausholen.- Die expressive oder impressive Funktion: Vor Freude lachen oder hüpfen und dies auch darstellen können, Eindrücke aufnehmen und bewegungsmäßig verarbeiten. -Die komparative Funktion: Sie liegt im Wettstreit mit sich selbst und mit anderen. -Die dialogische bzw. kommunikative Funktion, die sich auf Umwelt und Mitwelt bezieht.“ (Leist 1993, 180)

VII. Selbst-Bewegung, Identität und symbolisches Bewegen

17. Körper und Identität

In Jungs Theorie entsteht das Ich aus dem Zusammentreffen der körperlich bedingten Grenzen des Individuums mit der Umwelt. Die psychischen und körperlichen Entwicklungen beruhen dabei auf weiteren körperlichen Konfrontationen mit der Außen- und Innenwelt des Menschen.

Für Jung ist das Ich hier in erster Linie eine Entität im Zentrum des Bewusstseinsfeldes, die für die Identität und Kontinuität in der Zeit und im Raum verantwortlich ist. Das Ich als Mittelpunkt im Bereich des Bewusstseins erfährt über eine bewusste Wahrnehmung die innere und äußere Welt und vollzieht eine Anpassung an sie.

„Unter >Ich< verstehe ich einen Komplex von Vorstellungen, der mir das Zentrum meines Bewußtseinsfeldes ausmacht und mir von hoher Kontinuität und Identität mit sich selber zu sein scheint. Ich spreche daher auch von Ich-Komplex (im Original kursiv). Der Ich-Komplex ist ein Inhalt des Bewußtseins sowohl wie eine Bedingung des Bewußtseins (im Original kursiv) (...) denn bewußt ist mir ein psychisches Element, insofern es auf den Ich-Komplex bezogen ist.“ (Jung 1993, 143)

Das Ich liefert damit zunächst die Definition für eine menschliche Individualität, die den Kern des Ich und des Ich-Bewusstseins bildet. Dabei enthält das Ich alles, was mit dem Gefühl der persönlichen Identität einschließlich aller mit dem Körper und der eigenen Persönlichkeit assoziierten Vorstellungen beschrieben wird. Das Ich ist hier mit allen körperlichen Handlungen verbunden und letzten Endes für seine Willenskraft und den freien Willen verantwortlich (Vgl. Samuels 1989, 113). Jung weist deshalb auch auf die Wechselbeziehung zwischen geistiger Individualität und individuellem Körper und deren Bedeutung für die Identität der Persönlichkeit hin.

„Auf den Körper gründet sich auch die geistige Individualität, die nie zustande kommen kann, wenn nicht die Rechte des Körpers anerkannt werden. Umgekehrt kann auch der Körper nicht gedeihen, wenn die geistige Eigenart nicht angenommen wird.“ (Jung 1964, 324)

Aus diesen Überlegungen ergibt sich hier eine Erweiterung des von Jung erarbeiteten typologischen Schemas der verschiedenen Bewusstseinsorientierungen. Mit dem Körper oder dem Leib geraten auch die menschlichen Reaktionen, das Verhalten und das Handeln als Faktoren ins Blickfeld, die sich ihrerseits von den sozialen und materiellen Umweltbedingungen innerhalb einer Kultur nicht trennen lassen. Damit bildet der Körper als nach außen gerichtete Schnittstelle bewusste oder unbewusste individuelle Verhaltensmuster, Symptome, Handlungen und Bilder ab und aus, die mit seiner Umgebung in einer direkten, spiegelnden Beziehung stehen. Als menschlicher Körper steht er außerdem unmittelbar in einem Bezug zu den bewussten und unbewussten Funktionen des Denkens, Fühlens, Intuierens und Empfindens, die sich als besondere Ausdrucksformen in ihm repräsentieren (Vgl. Grundmann 1996, 299).

Neben der Beziehung zu den verschiedenen Bewusstseinsfunktionen wird im Körper aber auch die der Öffentlichkeit zugewandte Außenseite sichtbar. Eine äußerlich wahrnehmbare Gestalt trägt allgemein menschliche und individuelle Züge, die sich im Aussehen als Funktionen des Bewusstseins durch Mimik, Gestik, Kleidung usw. bemerkbar machen. Der Körper definiert zudem das Geschlecht und unterstreicht auch dadurch seinen Einfluss auf die gesamte psychische Entwicklung. Er kann im Zusammenhang mit den verschiedenen Bewusstseinsfunktionen eingesetzt werden, in dem er weiblich oder männlich gestaltet wird. Das äußere Erscheinungsbild provoziert hier die Sexualität des Menschen und strukturiert die Kommunikation zwischen den Individuen. Ob ein Mensch sich selbst in seiner Körpergestalt akzeptiert, kann außerdem entscheidende

Rückwirkung auf seine Einstellung zur Sexualität haben. Bei der Bedeutung geschlechtstypischer Körpergestaltung ist daher immer eine Integration von Körper und Sexualität miteinander verbunden.

In dieser Hinsicht bietet die körperliche Erscheinung einerseits eine reichhaltige Informationsquelle über die eigenen bewussten und unbewussten Einstellungen, andererseits bedeutet das Körper-Du des Menschen eine reflektierende Instanz der eigenen Selbst-Erfahrung und Bewusstwerdung. Wie der Spiegel zum vollständigen Anblick des eigenen Körpers benötigt wird, ist eine Bezogenheit und eine Auseinandersetzung mit anderen Menschen notwendig, um sich selbst im Du, das potentiell das gesamte tradierte Wissen und die Erfahrungen der Menschen symbolisiert, erfahren und erkennen und aus der wechselseitigen menschlichen Spiegelungsfähigkeit ein individuelles, selbstständiges Denken, Fühlen, Reflektieren und Handeln erreichen zu können (Vgl. Grundmann 1996, 301-305).

In dieser Hinsicht hängen die allgemeinen psychischen Verhaltensweisen des Menschen gegenüber einer Umwelt, die Jung als Persona bezeichnet, mit dem Ausmaß der Differenzierung bzw. Überdifferenzierung des Bewusstseins zusammen. Als psychisches Beziehungssystem, durch das der Mensch mit der Umwelt in Berührung tritt, stellt die Persona einen Teil des Ich dar:

„Die Persona ist also ein Funktionskomplex, der aus Gründen der Anpassung oder der notwendigen Bequemlichkeit zustande gekommen, aber nicht identisch ist mit der Individualität. Der Funktionskomplex der Persona bezieht sich ausschließlich auf das Verhältnis zu den Objekten.“ (Jung 1993, 174) ⁴⁴⁶

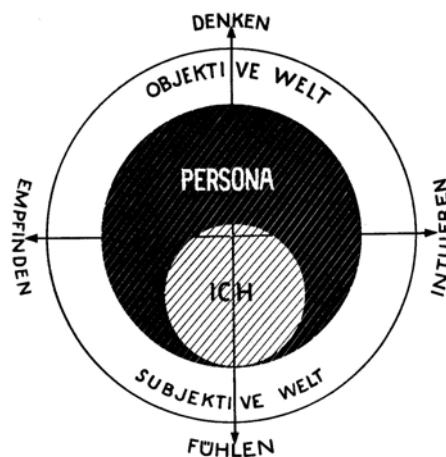
Die Persona erscheint hier als ein Kompromiss zwischen den Anforderungen einer Umwelt und der inneren psychischen Struktur des Individuums (Vgl. Jung 1991 a). Die Persona trägt dabei drei entscheidenden Faktoren Rechnung: Erstens einem Ich-Ideal oder individuellen Vorstellungen, die jeder Mensch in sich trägt und die er verwirklichen will. Zweitens allgemeinen Bildern, Normen und Werten, die eine Umwelt oder soziale Gemeinschaften an das Individuum stellen. Zum Dritten den psychischen und physischen Bedingungen, die der Verwirklichung des Ich bzw. des Umweltideals Grenzen setzen. Zur Persona gehören damit nicht nur psychische Eigenschaften, sondern alle körperlichen und habituellen Eigenschaften, alle Umgangsformen, körperlichen Ausdrucksformen und Bewegungen (Vgl. Jacobi 1972, 39-40).⁴⁴⁷

Wenn das Individuum hier mit der sozialen Außenwelt oder Umwelt und seiner inneren Struktur in einer flexiblen und wechselseitigen Beziehung steht, kann das Bewusstsein über die Persona frei verfügen und sie den Anforderungen der verschiedenen Situationen anpassen, d.h. sie verändern und individuell gestalten. Jacobi stellt die Persona als Beziehungssystem zur Umwelt deshalb folgendermaßen dar:

⁴⁴⁶ Jung verweist aber auf die Einseitigkeit dieser Behauptung und die Notwendigkeit, die Persona als Funktion für die Anpassung an eine äußere und innere Realität im Sinne der Individualität zu nutzen. *„Es wäre aber ungerecht, den Tatbestand in diesem Zustand der Darstellung zu belassen, ohne zugleich anzuerkennen, daß in der eigentümlichen Auswahl und Definition der Persona allbereits etwas Individuelles liegt, und daß (...) die eigentliche Individualität (...) doch stets vorhanden ist und, wenn auch nicht direkt, so doch indirekt sich bemerkbar macht.“ (Jung 1991a, 42)*

⁴⁴⁷ Vergleiche hierzu das Kapitel über die „Persona und die Individuation“.

Abb.26: Die Persona und ihre Beziehung zur Umwelt



Ich und Persona
mit den vier Funktionstypen

(Jacobi 1972, 40) ⁴⁴⁸

Zur Persona gehören hier das körperliche Erscheinungsbild, Verhaltensweisen und Rollen, die eine Gesellschaft von einer Person oder einer sozialen Funktion erwartet. Ihre Ausbildung stellt damit eine notwendige und sinnvolle Anpassung des Individuums an die Gesellschaft und die Realität dar. Sie steht daher im direkten Zusammenhang mit körperlichen Sozialisationsprozessen und ihren Wirkungen, die im Rahmen von Interaktionen in einem gesellschaftlichen Kontext ablaufen und die Individualität des Menschen formen. Sie haben einen Einfluss darauf, wie Menschen sich körperlich oder leiblich erfahren, welche Funktionen Handlungen und Bewegungen in ihrem Alltag haben, wo Spielräume eingeschränkt sind und neue Handlungs- und Bewegungsformen entwickelt werden müssen (Vgl. Becker 1992, 339).

Das menschliche Körperverhältnis, seine Wahrnehmung und Einschätzungen unterliegen damit in hohem Maß dem Einfluss von sozialen und kulturellen Normen und Werten, die wie die Einstellungen z.B. des Geschlechts oder des Alters zusätzlich vom historischen Wandel geprägt werden.

„In diesem Zusammenhang wäre der Körper in seiner sozialen Typisierung und subjektiven Aneignung und Entfaltung zu thematisieren. Zu berücksichtigen ist dabei, daß für das Individuum der Körper stets in seinen zwei Aspekten als 'social body' und als persönlicher Körper (=Leib) vorliegt und damit auch zwei unabhängig voneinander wirkenden Grammatiken untersteht: Als 'social body' erfährt der Körper eine Verobjektivierung und Verdinglichung nach Maßgabe der dominanten kulturellen Körperbilder oder aber der Körperbilder in verschiedenen gesellschaftlichen Subsystemen; als persönlicher Körper wird er entsprechend dem bürgerlichen Rückzug aus der Öffentlichkeit als umfassend subjektiv, privat und intim erlebt.“ (Klein 1991, 171)

⁴⁴⁸ In der Graphik wird von Jacobi das Denken als Hauptfunktion betrachtet, welches damit auch zunächst der objektiven Welt zugewandt wird. Dies kann aber auch für jede andere Bewusstseinsfunktion gleichermaßen gelten. Eine gleichmäßige und flexible agierende Persona steht in Verbindung mit allen anderen Bewusstseinsfunktionen und der inneren subjektiven Welt. Dies geschieht im Verlauf der Individuation durch eine Differenzierung der verschiedenen typologischen Einstellungen Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren auch im Sozialisationsprozess. „Eine sozusagen richtig sitzende und funktionierende Persona ist also eine Hauptbedingung psychischer Gesundheit und von größter Wichtigkeit, wenn die Forderungen der Außenwelt erfolgreich bewältigt werden sollen. Wie eine gesunde Haut den Stoffwechsel der darunterliegenden Gewebe vermitteln hilft und, wenn sie hart wird und abstirbt, den inneren Schichten das Leben abschneidet, ebenso kann eine <gut durchströmte> Persona den Beschützer und Regulator im Austausch zwischen der inneren und der äußeren Welt spielen, wird aber, wenn sie ihre Elastizität und Durchlässigkeit verliert, ein lästiges Hindernis oder gar eine tödliche Schranke.“ (Jacobi 1972, 44)

Da für die vorliegende Arbeit die Herausbildung des Selbst mit sozialen und kulturellen Körperbildern verknüpft ist, soll dieser Aspekt nachfolgend näher untersucht werden. Wenn daher der Mensch als bestehendes, soziales, kulturelles und historisches Wesen verstanden wird, so bezieht sich das auch auf sein Körperverhältnis.

„In diesem weiten Verständnis der Körperlichkeit (im Original kursiv) des Menschen wurde von Plessner (1970) darauf aufmerksam gemacht, daß der Mensch zum einen in und durch seinen Leib lebt – sein Leib ist, zum anderen seinen Körper hat, über den er verfügt, ihn gestaltet und kontrolliert. Somit ist stets von einer engen und unauflösbaren Verflechtung von sozialer Umwelt, Organismus, Identität, Körperbild und Körpergebrauch auszugehen (...).“ (Klein 1992, 200-201)

Das Individuum erlebt sich daher nicht nur als Wesen, das mit seinem Körper eine Einheit bildet, sondern auch im Rahmen von sozialen und kulturellen Normen und Werten über seinen Körper verfügt. In diesem Sinne ist der menschliche Körper individuelles und auch soziales Gebilde oder Objekt, das einer sozialen Formung unterliegt und soziale Kräfte verkörpert (Vgl. Heinemann 1990, 70). Dieser Begriff des Körpers umfasst für Heinemann auch die Techniken des Körpers, die Art und Weise, wie traditionsgemäß in einer Gesellschaft Bewegungsabläufe vollzogen werden. Dies bezieht sich daher auch auf expressive Körperbewegungen, Körperhaltungen, Gestik, Gesichtsausdruck usw., die als symbolische Ausdrucksformen der Selbst-Darstellung und der nicht verbalen Kommunikation im Sinne der Körpersprache dienen. Hierzu gehören auch Vorstellungen über das Bild des eigenen Körpers, Scham- und Peinlichkeitsschwellen, Schönheitsideale und Körperpräsentationen, die versuchen, einer personalen und sozialen Selbst-Verwirklichung gerecht zu werden. Eine Auffassung vom menschlichen Körper als sozialem Gebilde schließt hier ein, dass seine Einschätzung, Behandlung, Bewertung oder Verwendung möglichen Veränderungen unterliegt (Vgl. Heinemann 1990, 70).

In diesem Zusammenhang findet in den modernen Gesellschaften offenbar eine Bewegung zur Selbst-Verwirklichung statt, bei der besonders der Körper den entscheidenden Bezugspunkt bildet. In den letzten Jahren tauchen hier unterschiedliche Attribute auf, mit denen der Körper belegt wird. Die Facetten dieses Phänomens reichen vom verschwundenen zum wiederkehrenden bis zum anderen und abwesenden Körper, und einem Verlust folgt dabei die Renaissance des Körpers (Vgl. Brähler 1995, 4; Vgl. Kamper/ Wulf 1982). Insgesamt ist dabei ein Spannungsverhältnis zwischen einer zunehmenden Verdrängung der Körperlichkeit aus großen Bereichen der Gesellschaft und der Aufwertung von Emotionalität und körperlicher Ausdrucksfähigkeit kennzeichnend. Eine das individuelle Erleben unterbindende Existenzform des Menschen ist hier das Produkt einer Körperdistanzierung, die sich unter anderem in der Gesellschaft durch die Zunahme an psychosomatischen Krankheiten und in Problemen mit einer menschlichen Natürlichkeit und Identität ausdrückt (Vgl. Bette 1989/Vgl. Rittner 1982).

In der Zivilisationstheorie von Elias ist diese Disziplinierung des Körpers das Ergebnis eines über Jahrhunderte andauernden Prozesses. Das Ziel dieses sich allmählich beschleunigenden Vorgangs ist letztendlich die Naturbeherrschung am Körper zu einer Angelegenheit der Selbst-Kontrolle zu machen.⁴⁴⁹

„So hat Elias (im Original kursiv) in seiner Untersuchung über den Prozeß der Zivilisation das kontinuierliche Vorrücken von Scham- und Peinlichkeitsschwellen, die Dämpfung der Triebstruktur, die Zunahme der Körperkontrolle und die Disziplinierung des Körpers am Beispiel der Entwicklung der

⁴⁴⁹ „So werden die Triebimpulse mit immer „größerer Strenge“ daran gehindert, die Skelettmuskeln „direkt, also ohne Zulassung durch diese Kontrollapparaturen“, für deren Bezeichnung Elias den psychoanalytischen Begriff des „Über-Ich“ adaptiert, zu steuern. Es ist nach dieser Konzeption ein „höheres“, psychisches Selbst, das beständig ein „niederes“, körperliches Selbst überprüft und überwacht.“ (Alkemeyer 2001, 147)

abendländischen Kultur nachweisen können. (...) Entkörperlichung in modernen Gesellschaften ist verbunden mit einem Rückgang der Funktion der Körpersprache. Die Bedeutung verbaler Kommunikation wächst, weil Körpersprache oft mehrdeutig ist, Abstraktionen nicht zulässt und damit den Kommunikationsanforderungen in formalisierten und komplizierten sozialen Systemen, in denen Gefühle als Steuerungsmöglichkeiten nicht mehr zugelassen sind und individualisierte Wahrnehmungsprozesse kaum noch eine Bedeutung besitzen, nicht mehr gerecht wird.“ (Heinemann 1990, 79)

Elias weist hier nach, dass im Zivilisationsprozess Veränderungen der Sozialstruktur mit einer Modellierung der Psyche und des Körpers korrespondieren und damit eine Veränderung des menschlichen Verhaltens und Empfindens eintritt.

„Der Körper ist demnach prinzipiell ein sozialer und kultureller Körper und damit Träger von Symbolen und Elementen der Gesellschaft. Ist man entsprechend aufmerksam für die soziale Dimension der Körperlichkeit, so lässt sich schnell erweisen, daß soziale Ordnungen Körper-Ordnungen sind, und daß die sozialen und kulturellen Systeme ihre Herrschaft mittels spezieller Regeln gerade auch in die Bereiche der Körperlichkeit erstrecken. Soziale Ordnung und Körper-Ordnung korrespondieren miteinander.“ (Rittner 1986, 125)

In dieser Hinsicht legen sich Menschen durch Internalisierung Fremdbestimmungen auf, sodass natürliche Verhaltensweisen verdrängt werden und das Trieb- und Affektleben einer Selbst-Kontrolle unterliegt, die immer umfassender und stabiler wird. Arbeits-, Funktionsteilung und Konkurrenzdruck wirken in ihrer Komplexität durch Regeln, Verbote usw. als Zwang zur Selbst-Beherrschung und zielen deutlich auf eine Triebregulierung und Affekteinschränkung ab. Diese zunehmende Tendenz zur Abstraktion von natürlichen Erlebens- und Erfahrungsprozessen hat daher eine Emotionsarmut und einen Spontaneitätsverlust zur Folge. Die Rationalität drängt in einer komplexer werdenden Gesellschaft den Körper in einen unlösbaren Zusammenhang mit der Psyche zurück (Vgl. Heinemann 1990, 80).

„Als wichtigstes Ergebnis der Distanzierung des Körpers, so wie sie die abendländische Geschichte prägt, erscheint die Fähigkeit, den Körper vom Ich zu trennen, die analytische Fähigkeit der Differenzierung von Körper und Selbst (...) Was außen mittels Messer und Gabel und Maschinen geschieht, passiert im Innern mit der Psyche. In Gang gesetzt wird die Modellierung der Identität, die folgenschwere Entstellung europäischer und westlicher Identität aus Graden der Körperbeherrschung.“ (Rittner 1986, 138)

Die hier thematisierte Körperbeherrschung als Selbst-Beherrschung, die eine Spaltung zwischen Körper und Geist artikuliert, beruht außerdem auf einer wissenschaftlichen Durchdringung aller Lebensbereiche, der Beherrschung und Berechnung der Natur und der Vorstellung eines unendlichen menschlichen Fortschritts. Daraus resultiert eine Instrumentalisierung des Körpers mit den Bildern von der unbegrenzt möglichen technischen Manipulation und Perfektionierung des Körpers gleichermaßen. Für das individuelle Selbst-Erleben und eine sinnhafte Weltorientierung ist diese Tendenz aber nur mit großen Opfern durchzusetzen, da auch isolierte Bewegungsfertigkeiten und –fähigkeiten und körperliche Instrumentalisierungen der Natur des individuellen Körpers widersprechen (Vgl. zur Lippe 1978).

In diesem Zusammenhang beobachtet Heinemann eine Abnahme der individuellen Körperkontrollen und konstatiert eine Renaissance der persönlichen Körperaufmerksamkeit. Dies legt die Vermutung nahe, dass die aus der Instrumentalisierung des Körpers entstandenen Probleme inzwischen in einem größeren Umfang bewusst geworden sind. Es entstehen nach Heinemann vielmehr körperliche Präsentationen und Bewegungsformen, die das Ziel haben, den Körper, seine Empfindungen und Bedürfnisse wieder in den Vordergrund zu stellen (Vgl. Heinemann 1990, 81). So argumentiert auch Klein, der in der gesellschaftlichen Entkörperung und zunehmenden Körperkontrolle eine Verarmung und Reduzierung des sozialen Menschen sieht (Vgl. Klein 1991, 176).

„In letzter Zeit wächst allerdings mehr und mehr die Erkenntnis, daß im Rahmen dieses Körpermodells die Identität des Menschen, mit der seine Körperlichkeit unauflöslich verknüpft ist, seine Erfahrungsmöglichkeiten und sein Erleben immer unwichtiger werden und der Körper des Menschen, bei dem nur noch in den Blick gerät, was meßbar, planbar, beherrschbar ist, auf einen Bewegungsapparat reduziert wird.“ (Klein 1992, 203)

Mit der Abspaltung von den körperlichen Potentialen des Menschen vollzieht sich hier auch eine Abkehr von körperlichen Erlebens- und Verhaltensmöglichkeiten, die im seelischen, geistigen, emotionalen und sozialen Bereich liegen und u.a. auch zur Verarmung einer Bewegungskultur führen. Der Körper und die körperlichen Handlungen bilden in dieser Hinsicht zum einen die Voraussetzungen, um in einer alltäglichen Lebenswelt leben und sie verstehen zu können. Diesem Verständnis nach sind sie zum anderen auch durch Intentionalität und Sinnhaftigkeit gekennzeichnet.

„Damit gehen auch in die individuelle körperliche Lebensgeschichte gesellschaftliche Sinnstrukturen und Deutungsmuster ein. Der Aufbau eines lebensgeschichtlichen individuellen Orientierungssystems vollzieht sich als die allmähliche Aufschichtung von Typisierungen, die in Interaktionen gewonnen wurden. Bei diesem Vorgang handelt es sich um Interpretationsprozesse, deren Ergebnis ein aus vergangenen Erfahrungen gewonnenes und an antizipierbaren Ereignissen ausgerichtetes Orientierungswissen darstellt.“ (Klein 1991, 177)

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich, dass der Körper mit der zunehmenden Komplexität der modernen Gesellschaft objektiviert und körperlich-sinnliches Verhalten zurückgedrängt wird. Körperbewegungen und -haltungen werden in hohem Maß instrumentalisiert, formalisiert und Bewegungsabläufe im Hinblick auf isolierte Einzel-elemente systematisiert (Vgl. Klein 1991, 172). Bietet in dieser Hinsicht Elias' Zivilisationstheorie allein jedoch keine Strategien und Möglichkeiten zu einer Umkehr von diesem körperlichen Entfremdungsprozess an, so ist die Wiederentdeckung des Körpers in den modernen Gesellschaften, der regelrechte Körperboom, der neue Deutungsmuster und Darstellungsformen des Körpers entdeckt oder alte wiederbelebt, nur als Gegensatz zu der beschriebenen Entwicklung zu verstehen. Hierzu gehören die veränderten Einstellungen von Nacktheit und Sexualität, zu Gesundheit und Krankheit und zu Bewegung und Sport.⁴⁵⁰

Das bestehende, wachsende Interesse an Körperausdruck und Körper-Selbst-Erfahrung, an Körper und gefühlsbezogener Psychotherapie, die Suche nach alternativen Lebensstilen und Erfahrungen in der Natur deuten deshalb darauf hin, dass die Defizite an einer sinnlichen Subjektivität und die möglichen Irreführungen durch einen einseitig verbalen Austausch den Körper eher zu einem Medium machen. Am Körper und durch ihn findet nämlich jetzt die Suche nach einer authentischen Selbst-Verwirklichung und dadurch die Vergewisserung der eigenen Identität und auch der Gruppenidentität statt (Vgl. Klein 1991, 179).

„Für mich besteht der einzig sinnvolle Weg, die instrumentelle und funktionale Ausrichtung des `social body` zu überwinden und damit die (...) Versöhnung von Leibsubjekt und gesellschaftlichem Körper anzugehen, zur Zeit in integrativer Körper- und Bewegungserziehung und rekonstruktiver Arbeit am Körper, um eine Wiederbelebung der kulturell und gesellschaftlich verschütteten Potentiale des Körpers zu initiieren und die fatalen Konsequenzen der Verdrängung des Emotionalen und Irrationalen unter der Maßgabe der ganz engen und engstirnigen funktionalen Rationalität des Beherrschens und Bewirkens am eigenen Körper aufzuarbeiten (...).“ (Klein 1991, 182)

⁴⁵⁰ „Sport ist eine spezifisch organisierte Form des Verfügens über den Körper und der Veränderung des Körpers. So wie nun der Körper als soziales Gebilde für verschiedene gesellschaftliche Gruppen etwas Unterschiedliches beinhaltet und verschiedenartigen Wert- und Kontrollmustern unterworfen ist, bedeutet auch derselbe Sport für verschiedene soziale Gruppen etwas je Unterschiedliches (...).“ (Heinemann 1990, 81)

Der Körper gewinnt damit als Träger des individuellen Selbst eine wichtige Orientierungsfunktion, weil die Zuwendung zu ihm eine Natürlichkeit und Konkretheit aufbaut und Intimität und Authentizität schafft (Vgl. Rittner 1986). Der Körper gilt dabei als veränderbarer und veränderlicher Träger von Bedeutungen, der beispielsweise durch Moden und Muskularbeit besondere Zeichen setzen kann. Als symbolisches Darstellungsmoment des Selbst ist der Körper damit auch ein Kristallisationspunkt wesentlicher Persönlichkeitskriterien, die sich in unterschiedlichen Formen wie z.B. der Ausdrucksfähigkeit, der Geschicklichkeit, der Beweglichkeit, der Körperkraft und der sexuellen Attraktivität bemerkbar machen. Im Körper trifft hier die Individualität auf die Grenze zur Umwelt, sodass symbolische Selbst-Entwürfe des Körpers und seine Ausdrucksformen auch Beziehungen zu anderen Menschen herstellen und diese durch den Körper aufrechterhalten werden.

In der Hinwendung zum Körper sind hier unterschiedliche Ausrichtungen zu erkennen. Zum einen ist dies die Bearbeitung des Körpers z. B. durch Fitness und Bodybuilding zur Darstellung von Leistungsfähigkeit und Schönheit und zum anderen die Betonung der Körpererfahrung mit dem Streben nach einer Intensivierung der körperlichen Ausdrucksfähigkeit und der Orientierung an subjektiven inneren Erlebnissen und Emotionalität.⁴⁵¹ Variablen, die innerhalb sich verändernder kultureller Normen den Wandel des Körperverhältnisses beeinflussen, sind aber auch das Alter, das Geschlecht oder der soziale Status eines Menschen.

„Hierbei ist dann davon auszugehen, daß die Auseinandersetzung mit der Lebenswelt und die dabei erfolgende subjektive <Aneignung> zu keiner Lebensphase als abgeschlossen gelten kann: Immer wieder entstehen neue Lebenssituationen und -bedingungen, es vollziehen sich Veränderungen von Einstellungen und Handlungsgewohnheiten, Bedeutungen, die vertraute Gegebenheiten erhalten haben, erleben Umschichtungen, und bis ins hohe Alter hinein können neue Dinge gelernt werden.“ (Klein 1982, 49)

Der Körper wird daher in verschiedenen Lebensabschnitten in unterschiedlicher Weise erlebt und bewertet. Dies geschieht sowohl aus subjektiver Sicht als auch in der Form von gesellschaftlichen Normen und Werten. Durch sie werden die Wahrnehmung, der Umgang mit dem Körper und die Einstellung zu ihm ebenso bestimmt wie seine Verwendung als Ausdrucksmittel.

„Mit fortschreitendem Alter ändert sich (...) auch die Form der Ausübung: Statt direktem Körperkontakt in der Auseinandersetzung mit Gegenspielern wird das Miteinanderspielen wichtiger; statt Wettkampf, der auch immer die Betonung von Kondition und Taktik beinhaltet, treten <Spaß>, kommunikative und erholsame Momente stärker hervor.“ (Klein 1982, 61)

Die soziale Umwelt, die Sprache und das personale Selbst sind hier ebenso miteinander verbunden wie das Körperbild und der Körpergebrauch. Das Individuum bleibt einerseits also Mitglied einer Gesellschaft, die einen maßgeblichen Anteil an der Herausbildung der eigenen Individualität hat. Andererseits sind durch die Körperlichkeit und die Selbst-Bewegung die umgebende Kultur, die soziale Welt und das personale Selbst innerhalb dieser Ordnung erfahrbar. Insgesamt sind aufgrund der gesellschaftlichen und kulturellen Umwelt Vorstellungen und Idealbilder über den Körper, die Normen von z.B. Gesundheit, Krankheit und Schönheit und die Bedeutung des Körpers in Interaktions- und Kommunikationsmustern daher auch veränderbar (Vgl. Heinemann 1990, 196-198).⁴⁵²

⁴⁵¹ Nicht nur die steigende Zahl der Bodybuilding-Center mit ihren spezialisierten Geräten spiegeln hier den Einfluss moderner Technologien für die Gestaltung des Körpers wider. Auch medizinische Eingriffe wie Schönheitsoperationen oder Experimente mit der menschlichen Fortpflanzungsfähigkeit sind ohne eine Technik nicht denkbar. Dort wo die äußerlichen Konturen nicht ausreichen, werden Anabolika und Hormone eingesetzt.

⁴⁵² „Berücksichtigt man hingegen die unterschiedlichen Effekte je nach Person und deren sozialem Lebenskontext, so lassen sich in diesen spezifischen Zusammenhängen auch im späten Erwachsenenalter noch gravierende Auswirkungen feststellen. Ein eindrucks-

In dieser Hinsicht kann von einer Lebenswelt der Menschen gesprochen werden, in der der Körper, die Leiblichkeit und die Bewegung eine Bedeutung gewinnen. Eine Lebenswelt als Körper- oder Bewegungswelt lässt sich dadurch erschließen, dass Menschen durch den Körper ein Mensch-Körper-Welt-Verhältnis konstituieren. In den Blick gerät damit in der sozialen Umwelt des Menschen auch das Wohnen, der Arbeitsplatz und die gesamte Infrastruktur, insofern sie Bedingungen für den Körper und die Bewegung darstellen.

„Gegenstand unserer Betrachtungen ist die Summe aller körperlichen Aktivitäten und Bewegungsformen, die von Menschen im Bewußtsein ihrer Bedeutung unternommen werden. Immer dann, wenn der Körper/die Körperlichkeit aus dem Zustand des fraglos Gegebenen herausgenommen und bewußt in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und Lebensgestaltung gestellt wird, wenn also Körper und Bewegung relevant für das Handeln, Denken und die Beziehungen zwischen Menschen werden, dann konstituiert sich eine Wirklichkeit, die bedeutsam wird (...).“ (Dietrich/Landau 1990, 85) ⁴⁵³

Auf der Basis eines Lebensweltkonzepts lassen sich hier anhand von biographisch körperlichen Erlebnissen, Erfahrungen und Beschreibungen Einsichten darüber gewinnen, wie und warum sich Menschen gerade hinsichtlich ihrer Körperlichkeit mit ihrer Lebenswelt arrangieren. In diesem Zusammenhang ist z. B. von einer Erlebnisschichtung körperlicher Erfahrungen zu sprechen, sodass Bewusstsein und Körper-Selbst auch die Ergebnisse von nacheinander gemachten, chronologisch geschichteten Erfahrungen und deren Verarbeitung sind. Hierbei thematisiert eine körperliche Sozialisation im Lebenslauf nicht nur körperliche Kumulationsprozesse, die in der Kindheit angelegt und später tendenziell verstärkt werden, sondern auch körperliche Kompensationen und Akzentuierungen, die als Merkmale individueller Persönlichkeitsanteile und der darauf bezogenen Verhaltensweisen gelten (Vgl. Klein 1982, 50).

„Mit der Aneignung dieser zentralen Muster über den Prozeß der Sozialisation geschieht zweierlei. Auf der einen Seite gewinnen Individuen Möglichkeiten, ihre (...) Handlungen in einen sinngebenden, allgemein akzeptierten Interpretationszusammenhang zu bringen – sie gewinnen bzw. stabilisieren Identität; auf der anderen Seite <etablieren> sich gesellschaftliche Erwartungen in den Köpfen der Individuen – gesellschaftliche Wirklichkeit wird reproduziert (zum Prozeß dieser <Resubjektivierung> siehe Berger/Luckmann 1970).“ (Becker 1982, 17)

In dieser Hinsicht sind Lebenswelten aber auch an objektive Grundlagen innerhalb eines gesellschaftlichen Systems gebunden. Einrichtungen der öffentlichen Verwaltung, Raumplanung, Produktionsstätten, Verkehrs- und Kommunikationswege usw., die zur Sicherung des gesellschaftlichen Systems eingerichtet sind, bestimmen maßgeblich darüber, wie Menschen sich körperlich erfahren und welche Funktionen z.B. die Bewegungsformen und Bewegungsvollzüge haben. Dietrich schlägt für das Erfassen dieser Erfahrungen und ihrer Auswirkungen daher eine ergänzende systemtheoretische Betrachtung vor (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 83-89).

„Soziale Systeme bilden sich (nach Luhmann 1986, 9-38) auf verschiedenen Ebenen aus: auf der Ebene der Interaktion, auf der Ebene der Organisation und allgemein auf gesellschaftlicher Ebene. Diese Un-

voller Beleg hierfür sind die beträchtlichen Auswirkungen in Hinblick auf seelisches Gleichgewicht, Vitalisierung, Selbstgefühl, Gesundheit und Geselligkeit, die sich in der gesamten Lebensführung bei Personen nachweisen lassen, die selbst erst in fortgeschrittenem Lebensalter etwa Langlauf zu einem zentralen Lebensinhalt gemacht haben (...).“ (Klein 1982, 65)

⁴⁵³ Ich weise hier darauf hin, dass Dietrich/Landau von einer bewussten Darstellung in einer Lebenswelt sprechen. Heinemann verweist daher auf eine Unterscheidung zwischen systemtheoretischen Ansätzen und Theorien des symbolischen Interaktionismus. Mit dem Begriff der körperlichen Inszenierung wird der Körper hier von Dietrich/Landau innerhalb eines sozialen Systems und einer sozialen Situation interpretiert. „Systemtheoretisch orientierte Ansätze interpretieren Gesellschaft ebenso wie einzelne gesellschaftliche Teilbereiche als ein „Arsenal“ von verbindlichen Verhaltensmustern, das dem einzelnen vorgefertigte Wertorientierungen und Verhaltensformen (...) zur Verfügung stellt, um ihn von der Aufgabe zu entlasten, die Vielzahl der Handlungsprobleme, die sich ihm stellen, individuell zu lösen. (...) Der symbolische Interaktionismus in seinen verschiedenen Varianten stellt stärker das Geschehen in konkreten Handlungssituationen in den Vordergrund. (...) Soziale Normen werden nicht als Anforderungen betrachtet, an die der einzelne sich anzupassen und die er zu erfüllen hat; (...) sie bilden Teile eines Datenkranzes, in dem er agiert, nicht reagiert.“ (Heinemann 1990, 23-25)

terscheidung Luhmanns wird hier eingeführt, weil damit die objektiven Strukturen gekennzeichnet werden können, auf die (...) agierende Menschen treffen und an denen ihre je subjektiven Absichten scheitern können.“ (Dietrich/Landau 1990, 89)

In Anlehnung an Dietrich kann hier daher von körperlichen Inszenierungsformen in einer Gesellschaft gesprochen werden. Die soziale und kulturelle Umwelt und die Lebenswelt bestimmen daher auch die spezielle Ausdrucksfähigkeit des Körpers (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 90-93).

„Der Begriff der Inszenierung und dessen lebensweltorientierte und systemtheoretische Auslegung ist, wie wir sahen, von besonderer pädagogischer Relevanz, weil damit die Aktivitäten der an der Inszenierung mittelbar und unmittelbar Beteiligten ebenso Beachtung finden wie die sozialen Kontexte mit ihren mehr oder weniger festgefügtten Bedingungen.“ (Dietrich/Landau 1990, 101)

In diesem Zusammenhang hat Bourdieu (Vgl. Bourdieu 1990/1996) darauf hingewiesen, dass Individuen ihre subjektiven Konstruktionen als sogenannte Synthetisierungen von sinnlichen Eindrücken der Umwelt aufbauen. Diese werden von Individuen durch historische, gesellschaftliche und biographische Schemata selbst erzeugt. Das heißt mit anderen Worten, dass die Synthetisierung nicht nur ein geistiger Vorgang ist, sondern auch ein sozialer und praktischer, an dem der Körper und die Bewegungen maßgeblich beteiligt sind. In sozialen Situationen existieren daher Bedeutungen, Werte und Wertvorstellungen nicht unabhängig von Haltungen, Gesten und Bewegungsmustern, die z.B. von Kindern auf einer konkreten, körperlich sinnlichen Ebene erfahren und internalisiert werden.

„BOURDIEU zufolge erwerben die Individuen die wesentlichen ‚Spielregeln‘ ihres jeweiligen gesellschaftlichen Umfeldes in der Praxis selbst. Physisches und Ideelles, Körperliches und Geistiges, sind hier untrennbar miteinander verwoben. (...) Körperhaltungen, Bewegungen und Gesten symbolisieren (im Original kursiv) sozialen Sinn nicht bloß, sondern realisieren (im Original kursiv) ihn auch; sie repräsentieren (im Original kursiv) ihn nicht nur, sondern er ist in ihnen unmittelbar präsent (im Original kursiv). Im mimetischen Lernen, also etwa dadurch, dass sich die Kinder den aus ihrer Sicht starken und handlungsfähigen Erwachsenen körperlich-sinnlich ähnlich machen, spielen sie sich regelrecht in die motorischen Schemata und damit zugleich in die soziale und kulturelle Ordnung der Erwachsenenwelt hinein.“ (Alkemeyer 2001, 152)

Mit den Körperhaltungen, Bewegungsmustern und Gesten eignen sich Individuen aber nicht nur soziale Fertigkeiten und Fähigkeiten an und bilden diese aus. Dies gilt gleichermaßen für kulturelle Bilder, Mythologien und symbolische Netze. Bourdieu geht in dieser Hinsicht davon aus, dass sich physiologische in symbolische Vorgänge verwandeln können und jeder Körperausdruck Teil einer umfassenden kulturellen und symbolischen Ordnung ist. Individuen verleiben sich kollektive Repräsentationen und kulturelle Muster ein, die zu einem Aufbau überdauernder Haltungen führen, in der Innen (Wissen, Erinnerungen, Bilder usw.) und Außen (Körperbewegungen, Körperhaltungen, Gestik usw.) untrennbar miteinander verbunden bleiben. Die Einverleibung des Sozialen führt hier über eine unbewusste Zivilisierung, Technisierung und Disziplinierung des Körpers hinaus, da auch körperliche Handlungserwartungen und praktische Fertigkeiten erworben werden. Mit diesen ist das Individuum im Sinne einer Intelligenz des Leibes, einer motorischen Klugheit, fähig, situationsadäquat zu handeln, die soziale Welt zu begreifen, soziale Lebenswelten umwandeln und neue Wirklichkeiten erzeugen zu können.

„Vorsprachlich konstituiert bereits der praktische Sinn, die Welt als signifikant, indem er spontan ihre immanenten Tendenzen antizipiert“, vergleichbar dem intuitiven Erfassen einer Spielkonstellation durch einen Fußballspieler, der die Handlungen seiner Partner und Gegner schon im Entstehungszustand vorwegnimmt (...), einem Weitspringer, der exakt den Balken trifft, einem Billardspieler, der wie im Schlaf die Kugel im Loch versenkt, oder auch einem Geiger, der ohne Überlegung ein geschliffenes Stakkato

spielt. (...) Der Spielsinn weiß voraus; er „liest“ instinktiv auf der Grundlage bereits erworbener Erfahrungen künftige mögliche Zustände aus dem gegenwärtigen Zustand eines Feldes heraus und sorgt für ein entsprechendes Verhalten. Mit dem Begriff des „Spielsinns“ überwindet Bourdieu (im Original kursiv) auch die falsche Entgegensetzung von Reproduktion und Konstruktion: Die Hereinnahme der sozialen Strukturen in mich begrenzt meine Handlungsmöglichkeiten, befähigt mich aber auch erst dazu, in der sozialen Welt angemessen zu handeln und sie – der ich von ihr begriffen bin – meinerseits zu begreifen.“ (Alkemeyer 2001, 157) ⁴⁵⁴

In diesem Zusammenhang hat Bourdieu mit dem Konzept des Habitus⁴⁵⁵ erklärt, warum Menschen aktiv an der Reproduktion von sozialen Ordnungen beteiligt sind (Vgl. Bourdieu 1990/1996). Der Begriff Habitus bezeichnet hier die Struktur der expressiven, verbalen und praktischen Äußerungen bestehender sozialer Gruppen. Dieser bezieht sich daher auch auf das Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Bewerten, Sprechen und Handeln. Verschiedene Habitusformen wie z.B. der kultur-, geschlechts-, klassen- und generationsspezifische Habitus werden zunächst internalisiert, sodass Verhaltensweisen nicht bewusst, sondern auf der Stufe unbewusster bzw. vorbewusster Geschmacksurteile und Verhaltensdispositionen reproduziert werden. ⁴⁵⁵

„Als einverleibte Sozialstruktur strukturiert der Habitus seinerseits alle praktischen, expressiven und verbalen Äußerungen der Individuen und lässt sie damit all jenen anderen Personen ähnlich werden, die unter vergleichbaren Existenzbedingungen aufwachsen und leben. Der Gleichartigkeit der objektiven Existenzbedingungen entspricht also eine gewisse Homogenität der subjektiven Habitus, aus der wiederum eine objektive Übereinstimmung der Praktiken und Werke der entsprechenden Person entspringt, eine Regelmäßigkeit ihrer sozialen Praxis. (...) Zwischen dem Lernen als einem mimetischen Eingewöhnen in eine ‚symbolisch strukturierte Welt‘ (...) einerseits und der ausdrücklichen Weitergabe von Regeln, Vorschriften, Inhalten und Werten in pädagogischen Institutionen andererseits sieht jede Gesellschaft zusätzlich ‚strukturelle Übungen‘ wie Rituale, Spiele, Gesänge, Tänze oder auch Massenfeierlichkeiten vor, in denen ‚die eine oder andere Form praktischer Beherrschung‘ weitergegeben und generative Schemata im Modus des ‚So-tun-als-ob‘ eingeübt werden. (...) Besonders in diesen strukturalen Übungen verleiben sich die Individuen kollektive Repräsentationen, politische Mythologien oder kulturelle Muster von Männlichkeit und Weiblichkeit ein.“ (Alkemeyer 2001, 153-155)

Die unterschiedlichen Informationen für den Aufbau der Habitusformen werden deshalb nicht bewusst oder sprachlich vermittelt, sondern suggestiv und unterschwellig in alltäglichen Situationen, Begegnungen und Handlungen (Vgl. Bourdieu 1990, 28). Dies trifft auch für soziale Bedingungen der Körperlichkeit zu, deren Internalisierung aufgrund von unbewussten und dadurch wirksamen Informationen nur schwer veränderbar ist, weil eine sozial körperliche Welt als etwas Selbst-Verständliches wahrgenommen wird. ⁴⁵⁶

„Unser Körper ist immer auch ein „soziales Gebilde (...). Er ist Ausdruck gesellschaftlicher Tatbestände, die festlegen, wie wir die Physis unseres Körpers wahrnehmen und kontrollieren, wie wir den Körper als expressives Ausdrucksmedium verwenden, wie wir mit dem Körper umgehen und ihn beherrschen, wie wir uns unseres Körpers bedienen, über ihn verfügen und zu ihm eingestellt sind.“ (Heinemann 1990, 70)

In die Kategorien des Geschmacks fallen nach Bourdieu die habituellen Fähigkeiten zur Unterscheidung, Klassifizierung und Bewertung von Personen, kulturellen Gütern und

⁴⁵⁴ „Der Körper ist nicht das Andere der Gesellschaft, sondern hat selbst ein gesellschaftliches Sein – genau so, wie die Gesellschaft (...) ein körperliches Sein hat. Körper und Gesellschaft verschlingen sich praktisch: Indem ich körperlich in der Welt bin, werde ich zu einem Teil dieser Welt und diese Welt zu einem Teil von mir.“ (Alkemeyer 2001, 161)

⁴⁵⁵ „Der Akteur (der weder ein Subjekt oder Bewußtsein ist noch ein bloßer Träger einer Rolle oder eine bloße Aktualisierung einer Struktur oder Funktion) und die soziale Welt (die niemals einfach eine Sache ist, selbst wenn sie in der objektivistischen Phase des Forschungsprozesses als Sache konstruiert werden muß) (...) sind, darauf haben schon Heidegger und Merleau-Ponty hingewiesen, in einem regelrechten ontologischen Einverständnis vereint.“ (Bourdieu 1996, 161)

⁴⁵⁶ „Im übrigen kann man sich der Kenntnis dieser Mechanismen bedienen, um sich ihnen zu entziehen, sich zum Beispiel von seinen Dispositionen zu distanzieren. Wie die Stoiker zu sagen pflegten: Über die erste Regung vermögen wir nichts, wohl aber über die zweite. Die erste Neigung des Habitus ist schwer zu kontrollieren, aber die reflexive Analyse, die uns lehrt, daß wir selber der Situation einen Teil der Macht geben, die sie über uns hat, ermöglicht es uns, an der Veränderung unserer Wahrnehmung der Situation und damit unserer Reaktion zu arbeiten.“ (Bourdieu 1996, 170)

Handlungen. Für die Demonstration und Produktion des Geschmacks stellt der Körper deswegen ein besonderes Medium dar, da er gleichzeitig Subjekt, Objekt, Handlungsorgan und Gegenstand ist. So werden auch nicht nur die Vorlieben für bestimmte Arten der körperlichen Betätigung vom Habitus bestimmt, sondern körperliche Aktionen und die Selbst-Inszenierungen⁴⁵⁷ des Körpers bringen außerdem ein geschlechtsspezifisches und damit gruppenspezifisches Körperverständnis zum Ausdruck. Im Zusammenhang von Körperverhältnis und gesellschaftlichem Rollenverständnis entsteht daher eine Problematik, die beeinflusst wird vom Geschlechtshabitus und vom Geschmack. Dazu gehören die Normen für Schönheit, Körperideale, Weiblich- und Männlichkeit.⁴⁵⁸

„Ebenso bedeutsam für eine Soziologie des Körpers sind die Schönheitsideale (im Original kursiv), also z.B. die Vorstellung darüber, welche Figur, welche Körperfülle, welche Physiognomie usw. als besonders attraktiv, welche als unattraktiv gilt.“ (Heinemann 1990, 74)

Eine nicht näher hinterfragte Anpassung an die gesellschaftlichen Vorgaben oder eine Ablehnung dieser haben hier entsprechende Folgen. Eine Nichtbeachtung z.B. der gesellschaftlichen Vorstellungen von körperlicher Attraktivität kann die Selbst-Akzeptanz eines Menschen erheblich beeinflussen, da das Bild des eigenen Körpers eine wichtige Grundlage für das eigene Selbst und seine Verwirklichung darstellt. Das Körperbild erscheint hier als ein Aspekt des Selbst, als Bestimmung, wie jemand sich selbst erfährt und seine persönlichen Erlebnisse und Vorstellungen auf die Zukunft hin entwirft.⁴⁵⁹

„Einerseits akzeptieren oder kritisieren Personen in ihrer Selbstwahrnehmung wie in der Fremdwahrnehmung bestimmte real (im Original kursiv) gegebene Eigenschaften bzw. Verhaltensweisen, andererseits fehlen ihnen bestimmte idealiter (im Original kursiv) zu setzende (...).“ (Leist 1993, 333)

Eine wesentliche Eigenschaft des Körpers, die das personale Selbst bestimmt, ist hier das Geschlecht. Aufgrund von individuellen körperlichen Merkmalen werden dem Individuum bereits in der frühen Kindheit geschlechtsspezifische Eigenschaften vermittelt, sodass das Bild vom eigenen Körper auch geschlechtsspezifisch variiert. Faktoren, die eine geschlechtsspezifische Unterscheidung erkennbar machen und beeinflussen, sind Wahrnehmung, Definition, Interpretation und Bewertung des Körpers und die damit verbundenen Konsequenzen. Geschlechtsspezifische Unterschiede konstituieren sich durch den Körper als soziales Gebilde daher auch auf der Ebene seiner sozialen Körpergeschichte. Insgesamt liegt es hier nahe, den Körper nicht als geschlechtsneutral zu bewerten, sondern von einer geschlechtsspezifischen Differenz auszugehen. Der Körper

⁴⁵⁷ Dietrich/Landau stellen diese Inszenierungsform folgendermaßen dar: „Eine Vielzahl von Menschen versucht das gleiche Stegreifspiel zu spielen: Skilaufen als Drama, als spannungsreiche Balance zwischen Selbstüberwindung, Selbstbeherrschung und Selbstdarstellung. Man führt als Skiläufer einen <Kampf> mit sich selbst, seinem Körper und dem Skigerät. Der erkundende Umgang mit dem Skigerät ist getragen vom immanenten Drang zu einer gelingenden Bewältigung selbstgewählter Handlungssituationen. In diesem Spiel stellt man sich anderen dar, die ihrerseits gleicherart die Skipiste zur Bühne machen. Aber dabei darf nicht vergessen werden, daß der Auftritt einzelner Akteure auf den Bühnen des Skilaufens nicht möglich wäre ohne die vielen Aktivitäten, die andere hinter der Bühne für die Akteure auf sich nehmen (und sich bezahlen lassen).“ (Dietrich/Landau 1990, 94) Eine Vielfalt von Inszenierungen durch den Körper eröffnet sich daher in folgenden Bereichen des Sports: Breitensportorientierter Wettkampfsport; Staatlich geförderter Leistungssport; Dienstleistungsorientierter Freizeitsport im Verein; Kommerzieller Sport; Privater Sport (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 95-113).

⁴⁵⁸ „Über die Schönheit hat sich der Mensch selbst zum Ding gemacht, denn Schönheit ist herstellbar. Durch ihre industrielle Verwertbarkeit ist sie nicht länger ein rein biologisch bedingter Wert an sich – sie ist ein reproduzierbares Fabrikationsprodukt und hat, wie jedes Produkt, ein Haltbarkeitsdatum. Die Halbwertszeit normativer Schönheit ist an die gesellschaftliche Übereinkunft dessen gekoppelt, was als schön gilt und was nicht, ohne umständlich nach dem Warum und seinen Kriterien zu fragen: Der Waschbrettbauch, die silikongefüllte Brust, das begradigte Nasenbein, das korrigierte Lid, das verkleinerte Ohr, die aufgespritzte Lolita-Lippe, das faltenreiche Altersgesicht – alles Eigenschaften wahrhafter Schönheit?“ (Schüle 2002, 10)

⁴⁵⁹ „So lässt sich am gezielt entfesselten Kult um die Schönheit schließlich ablesen, dass in geistig obdachlosen Zeiten Schönheit als Dogma, als Glaubensimperativ, als letztes Heiligtum eine Quasivergottung ihrer Besitzer nach sich zieht. Selbstgestaltung wird zur Selbsterlösung; Befreiung vom Makel verheißt soziales und persönliches Glück. Die Äußerlichkeitsgesellschaft feiert sich mithilfe retuschierter und technisch veredelter Hochglanzfotos in den ausgeleuchteten Verkörperungen ihres Schönheitsideals: Jedem ist das Schöne möglich, jeder kann schön sein, jeder kann berühmt werden, jedem steht der Reichtum des Idealbildnisses offen, auch dir! Also kann jeder schön sein? Nein, er muss geradezu.“ (Schüle 2002, 11)

kann damit als eine Synthese von biologischem Geschlecht, physischer Erscheinung, psychischer Struktur und gesellschaftlicher Repräsentation beschrieben werden (Vgl. Heinemann 1990, 218-222).⁴⁶⁰

Im Hinblick auf den Habitus werden auch die Merkmale bestimmter geschlechtsspezifischer Attribute aufgrund der gesellschaftlichen Realität und kulturellen Zuordnungen weitgehend unreflektiert übernommen. Dies betrifft auch die Vorstellungen, die Menschen von ihren eigenen Körpern und ihrem körperlichen Erscheinungsbild besitzen. Nach Bourdieu wird hier im Laufe der individuellen Körpergeschichte in das Denken und Handeln des Menschen übernommen, welche körperlichen Eigenschaften als wünschenswert erscheinen, welche nicht akzeptiert werden und in welchem Umfang der Körper das personale Selbst und den sozialen Status mitbestimmt.

Die Selbst-Einschätzung eines Menschen hängt daher besonders von der Übereinstimmung mit oder dem Grad der Annäherung von kulturell bedingten körperlichen Idealvorstellungen ab. Diskrepanzen, die aus der Ablehnung oder Nicht-Entsprechung gesellschaftlicher Körperbilder entstehen, können daher das Selbst-Wertgefühl beeinflussen und in der Folge zu einer persönlichen Veränderung führen. Diese kann sich auf den Umgang mit dem Körper und auf das körperliche Verhältnis zur Welt im Sinne einer negativen Selbst-Bewertung beziehen. Die Orientierung an rein äußerlichen Körperkriterien hat hier eine Verschiebung des individuellen Leib-Verhältnisses zur Konsequenz. Von einer ursprünglichen Identität des Leib-Seins findet eine Verlagerung zu einer distanzierten Position des Körper-Habens statt, die ein instrumentelles und objekthaftes Körperverhältnis begründet (Vgl. Fromm 1989 b, 289).⁴⁶¹

In diesem Zusammenhang kann aus einer soziologischen Perspektive auch die Bedeutung der Körperlichkeit für die Identitätsentwicklung dargestellt werden. Eine personale Identität betrifft hier den kontinuierlichen Aufbau der im Laufe der Individuation anfallenden personalen Rollen, während eine soziale Identität die Zugehörigkeit des Individuums zu verschiedenen gesellschaftlichen Bezugsgruppen bezeichnet. In einem ausgewogenen Verhältnis der verschiedenen Identitätsaspekte kann das Individuum hier seine körperlichen Bedürfnisse interpretieren, reflektieren und seinen Körper in verschiedenen Formen wahrnehmen und kontrollieren. In dieser Hinsicht spielen im interaktionistischen und handlungsorientierten Sozialisationsmodell von Hurrelmann (Vgl. Hurrelmann 1993) der Körper und körperliche Entwicklungsprozesse im Sinne einer Identitätskonstitution eine entscheidende Rolle.

„Grundgedanke des reflexiv-interaktiven Modells ist es, die Persönlichkeitsentwicklung in dauerhafter Abhängigkeit von und Auseinandersetzung mit der äußeren und der inneren Realität zu verstehen. Sowohl äußere als auch innere Realität in ihrer Interdependenz müssen von einem Menschen aufgenommen, angeeignet und verarbeitet werden, wobei es zu einer subjektiven Repräsentanz der äußeren und der inneren Realität kommt, die in ihren überdauernden und gegliederten Formen die Grundstruktur der Persönlichkeit eines Menschen bildet.“ (Hurrelmann 1993, 72)

Da körperliche Auseinandersetzungen mit der Umwelt durch Bewegungen, Handlungen und motorische Tätigkeiten dem Menschen eine soziale Position in seinem Lebensraum erschließen, werden auch sozial definierte Bedeutungen der Umgebung und des eigenen

⁴⁶⁰ „Geschlechtsidentität (im Original kursiv) beschreibt einen Aspekt der Ich-Identität (im Original kursiv), also das Selbstverständnis einer Person als „Mann“ oder „Frau“; es ergibt sich aus einer Bilanz zwischen dem Verhältnis zum eigenen Geschlecht und dessen jeweiliger soziokulturellen Prägung und Überformung. Dabei sind in den meisten Gesellschaften gesellschaftliche Positionen auf Geschlechter verteilt und entsprechende Rollen daran geknüpft, die als „geschlechtsspezifische“ Rollen bezeichnet werden.“ (Heinemann 1990, 220)

⁴⁶¹ „Es sei hier zumindest am Rande erwähnt, daß es auch eine am Sein orientierte Beziehung zum Körper gibt, bei der der Körper als lebendig erfahren wird. Man könnte dies durch die Wendung >ich bin ein Körper< statt >ich habe einen Körper< ausdrücken. Alle Übungen in Körperwahrnehmung streben diese Seinserfahrung des Körpers an.“ (Fromm 1989 b, 289)

Körpers durch diese erlernt (Vgl. Hurrelmann 1993, 160-163). Dem Körper kommt deswegen eine entscheidende Bedeutung bei der Verarbeitung innerer und äußerer Realität zu. In das körperliche Handeln fließen sozialstrukturelle (äußere Realität) und psychophysische Bedingungen (innere Realität) ein

„die von einem produktiv die Realität verarbeitenden Subjekt interpretiert, mit Bedeutung versehen und mit den eigenen sowie den antizipierten Handlungsplänen der Interaktionspartner abgestimmt werden.“ (Hurrelmann 1993, 68)

Das Ziel der Identitätsentwicklung wird hier von Hurrelmann mit dem Aufbau einer personalen Handlungsfähigkeit⁴⁶² definiert, deren Voraussetzungen der Erwerb von z.B. motorischen, ästhetischen, sprachlichen und kognitiven Handlungskompetenzen ist. Handlungskompetenzen bilden sich in dieser Hinsicht durch eine Auseinandersetzung mit der inneren und äußeren Realität und dienen zu ihrer Verarbeitung.

„In einem weiten Begriffsverständnis soll als Handlungskompetenz der Zustand der individuellen Verfügbarkeit und der angemessenen Anwendung von Fertigkeiten und Fähigkeiten zur Auseinandersetzung mit der äußeren Realität, also den sozialen und dinglich-materiellen Lebensbedingungen, bezeichnet werden. In engerem Begriffsverständnis kann unter Handlungskompetenz der Zustand der individuellen Verfügbarkeit von Verhaltens-, Interaktions- und Kommunikationsstrategien verstanden werden, die ein angemessenes Agieren in konkreten Handlungssituationen und eine Koordination der Anforderungen verschiedener Handlungssituationen gestatten, die für die Person und/oder die Umwelt von Bedeutung sind (im Original kursiv).“ (Hurrelmann 1993, 160-161)

Die Herausbildung von Selbst-Bild und Identität ist dabei ein wichtiger Bestandteil für die Entwicklung von Handlungsfähigkeit. Diese setzt auch die Fähigkeit voraus, Situationen ertragen zu können, in denen individuelle und gesellschaftliche Erwartungen und Leistungen sich gegenseitig nicht entsprechen.

„Dieser spezifische Entfaltungsgrad der Kompetenz ist in interaktionstheoretischen Konzeptionen als „Rollendistanz“ und „Ambiguitätstoleranz“ bezeichnet worden (...) an anderer Stelle auch als eine situationsübergreifende Strategie der „Außen-Innen-Vermittlung“ (...). Je höher der Grad der Flexibilität solcher Strategien und je ausgeprägter ihre Reflexivität, also ihre Verfügbarkeit für die bewußte Aufnahme, Beobachtung und Veränderung, desto günstiger sind die Voraussetzungen zur angemessenen Auseinandersetzung mit der äußeren und der inneren Realität, weil die objektiv gegebenen Freiheitsgrade des Handelns in verschiedenen Situationen ausgenutzt werden können und externe Anforderungen nicht mit internen Bedürfnissen in unauflösbare Widersprüche geraten.“ (Hurrelmann 1993, 165-166)

Durch die Fähigkeit eines flexiblen und situationsangemessenen sozialen Handelns gewinnt das Individuum die Möglichkeit, sich von sozial normativen Umwelterwartungen zu lösen und eine innere Akzentuierung zwischen eigenen Bedürfnissen, Motiven und Interessen vorzunehmen. Der Mensch wird daher nicht nur durch die Verfügung über Handlungskompetenzen zu einem selbstständigen Subjekt, sondern auch durch den Aufbau eines reflektierenden, identitätsstiftenden und realistischen Selbst-Bildes, das sich durch persönliche Einstellungen, Urteile und Bewertungen entwickelt. Durch die Wahrnehmung, Beobachtung und Verarbeitung eigener Tätigkeiten und Interessen sowie in der Auseinandersetzung mit der eigenen Körperlichkeit und der Umwelt gewinnt der Mensch hier eine Eigenständigkeit, übernimmt für sich eine Selbst-Verantwortung und besitzt damit die Fähigkeit zur Selbst-Präsentation.

„Das Selbstbild setzt sich nicht nur aus den Ergebnissen der Selbstwahrnehmung, sondern auch denen der Selbstbewertung zusammen (im Original kursiv). (...) In das Selbstbild gehen als wichtige Bestandteile auch Einstellungen zur eigenen Person mit ein, die starke emotionale Komponenten (im Original kursiv)

⁴⁶² „„Handeln“ hebt sich also durch seine spezifischen Merkmale von „Verhalten“ als dem Insgesamt aller menschlichen Aktivitäten einschließlich unbewußter, ungeplanter und reaktiver Formen ab, vermischt sich aber im tatsächlichen Ablauf auch immer wieder mit diesen anderen Formen. Spezialformen des Handelns, die für die Persönlichkeitsentwicklung von großer Bedeutung sind, sind interaktives und kommunikatives Handeln (im Original kursiv).“ (Hurrelmann 1993, 76)

haben. (...) Als dritte Komponente neben Selbstwahrnehmung und Selbstbewertung geht eine Komponente der Selbstreflexion in das Selbstbild ein (*im Original kursiv*). (...) Die Selbstreflexion ist für die Rückkoppelung an das eigene Handeln notwendig, sie sorgt für Impulse derart, daß die Handlungskompetenzen so verändert und weiterentwickelt werden, daß sie zur Verbesserung der Ergebnisse von Selbstwahrnehmung und Selbstbewertung beitragen können.“ (Hurrelmann 1993, 168-169)

In das Selbst-Bild eines Menschen fließen demnach die Ergebnisse der Selbst-Wahrnehmung, der Selbst-Bewertung und der Selbst-Reflexion über die individuellen Handlungskompetenzen und Verhaltensweisen ein. Das Selbst-Bild bildet hier die Grundlage der Identität, die als Kontinuität des Selbst-Erlebens und des Sich-Selbst-Gleichseins definiert wird.

„Die Kontinuität des Selbsterlebens, also das Erleben des Sich-Selbst-Gleichseins, bezieht sich sowohl auf die verschiedenen Stadien der eigenen Lebensgeschichte als auch auf die in den verschiedenen Stadien jeweils unterschiedlichen sozialen Handlungsanforderungen aus den verschiedenen Handlungsbereichen und Handlungsfeldern, in denen eine Person agiert. Eine Person muß sich mit sich selbst identisch erleben, wenn sie zum Handeln fähig sein will (...).“ (Hurrelmann 1993, 169-170)

Die Voraussetzungen für eine Identität sind erst dann erfüllt, wenn das subjektive Verständnis über die eigene Person (personale Identität) mit den Anforderungen und Erwartungen aus verschiedenen sozialen Handlungsfeldern und Handlungsbereichen (soziale Identität) koordiniert, strukturiert und eventuell sogar in eine Übereinstimmung gebracht wird.

„Eine Kontinuität des Selbsterlebens und des inneren Sich-Selbst-Gleichseins kann nach diesem Verständnis nur aus einer Synthese von Individuation und Vergesellschaftung entstehen. (...) Zur Identität gehört aber zugleich auch eine lebensgeschichtliche Komponente, also das Erfahren des Sich-Selbst-Gleichseins im Verlaufe des Durchschreitens verschiedener Entwicklungsabschnitte, Entwicklungsaufgaben und Lebensereignisse.“ (Hurrelmann 1993, 79-80)

Entscheidende Bedeutung für die Herausbildung von Selbst-Bild, Identität und Handlungsfähigkeit haben daher die Körperlichkeit und die zu erwartenden Konflikte zwischen dem eigenen Erleben und den gesellschaftlich kulturellen Lebensbedingungen.

„In der handlungstheoretischen Tradition hatte zuvor schon G.H. Mead maßgebliche Beiträge zur Theorie der Identität geliefert. Als entscheidende Voraussetzung dafür, sich selbst bewußt zum Objekt werden zu lassen, nennt er die Fähigkeit, sich selbst mit den Augen der anderen Menschen zu sehen. Diese Fähigkeit wird in der Interaktion im Verlauf des Sozialisationsprozesses erworben. Identität entsteht für Mead aus dem Spannungsverhältnis zwischen dem Organismus des Menschen, den gesellschaftlichen Vorgaben und dem Selbstbewußtsein.“ (Hurrelmann 1993, 171-172)

Diesem Verständnis nach wird Identität nicht als feststehender Besitz des Individuums verstanden, sondern als ein Zustand des Selbst-Erlebens, der sich ständig durch neue Interpretationsprozesse mit der inneren und äußeren Realität des Menschen verändert. Mit anderen Worten bezeichnet Identität hier einen Koordinationsprozess, der notwendigerweise Spannungen einschließt, die aus der Diskrepanz zwischen individuellen Bedürfnissen und Fähigkeiten und sozialen und materialen Anforderungen entstehen können. In dieser Hinsicht konstituieren sich das Verhältnis des Menschen zur äußeren und inneren Realität, der Aufbau von Handlungsfähigkeit (Handlungskompetenz, Selbst-Bild, Identität) und die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit immer im sozialen und gesellschaftlichen Umfeld und schließen den Bezug zu einer individuellen Körperlichkeit unmittelbar ein (Vgl. Hurrelmann 1993, 173-174).

„Identität (*im Original kursiv*) bezeichnet die Kontinuität des Selbsterlebens, des Selbstbildes und der Selbstdarstellung des Individuums. Identität soll dem einzelnen eine unverwechselbare und einheitliche Verfassung des Ichs geben, aber zugleich mit den durch die verschiedenartigen Rollen abverlangten

Verhaltenserwartungen in Übereinstimmung stehen, damit sich der einzelne trotz seiner (angestrebten) Einzigartigkeit nicht aus Kommunikation und Interaktion ausschließt.“ (Heinemann 1990, 61-62)

Mit dem Begriff der Ich-Identität wird hier die Fähigkeit beschrieben, die Rollenerwartungen und Ansprüche der sozialen Umwelt und die individuelle Persönlichkeit mit ihren Wünschen, Vorstellungen und Erwartungen so in eine Übereinstimmung zu bringen, dass die Individualität der Person bewahrt und der Bezug zu sozialen Interaktionen und Kommunikationsformen erhalten bleibt (Vgl. Heinemann 1990, 201). Diese Definition hebt zum einen das Erleben der individuellen Einzigartigkeit im Selbst-Bild des Menschen und zum anderen den sozial ausgerichteten Aspekt von Identität hervor, der sich in Gesellschaften durch Normen, Werte, Symbole, Techniken und Rollenerwartungen präsentiert. Das menschliche Verhalten kann nach Heinemann deswegen in wesentlichen Teilen als Bemühen um eine Identitätsbestätigung und –sicherheit verstanden werden, die beide für die Selbst-Achtung und das Selbst-Vertrauen des Menschen von entscheidender Bedeutung sind. Die Auswahl von Daseinsbereichen und Verhaltensformen, die zu einer Bestätigung der Identität führen, bezieht sich deshalb auch auf das individuelle Interesse für bestimmte Bewegungsformen und Sportarten in einer Gesellschaft.

„Der einzelne wird solche Verhaltensformen und Daseinsbereiche suchen, die zu einer Bestätigung der Identität führen, solche Verhaltensformen bzw. Daseinsbereiche nach Möglichkeit meiden, durch die seine Identität bedroht werden kann.“ (Heinemann 1990, 62)

Hier ist auch der Einfluss der sozialen Rolle entscheidend, die verschiedene gesellschaftliche Daseinsbereiche so grundlegend strukturiert, dass Verhaltensnormen und –erwartungen einsichtig und vorhersehbar sind.

„Unter sozialer (im Original kursiv)Rolle verstehen wir die Summe der Erwartungen und Ansprüche, die eine Gruppe, ein größerer Daseinsbereich (...) oder die Gesellschaft insgesamt an das Verhalten und das äußere Erscheinungsbild des Inhabers einer sozialen Position richtet.“ (Heinemann 1990, 66)

Ein Teil der Verhaltenserwartungen muss deshalb von dem Individuum erfüllt werden, damit es einer gesellschaftlichen Rolle entsprechen und sie nach wie vor ausfüllen kann. Ein abweichendes Verhalten von diesen Rollenerwartungen wird mit fehlender Anerkennung und nachfolgenden Sanktionen bedacht.

„Die Unterscheidung der einzelnen Rollentypen ergibt sich aus der unterschiedlichen Herkunft der Normen, durch die diese Rollen bestimmt sind. So können die Normen und damit die Rollen, zu denen diese Normen zusammengefaßt werden, unterschiedlich sein, je nachdem, ob sie a) ihren Ursprung in der hierarchischen Struktur einer Organisation (...) haben (organisationsbezogene Rollen) oder b) stärker persönlichkeitsgefärbt sind, durch die Gestaltungskraft, Identifikationsfähigkeit und Ich-Leistung des Rolleninhabers geprägt werden (...) (personenbezogene Rollen); schließlich c) unmittelbar aus der Interaktionssituation entstehen, situationsspezifisch in sehr unterschiedlicher Weise artikuliert und sanktioniert werden und daher auch einen geringen Identifikationsanspruch besitzen.“ (Heinemann 1990, 67)

Im Verlauf des Sozialisationsprozesses⁴⁶³ werden die an das Individuum gestellten Erwartungen an das Verhalten und Erscheinungsbild vermittelt und persönlich erworben. Als Mitglied einer Gesellschaft oder Bezugsgruppe kann sich das Individuum Normen, Werte, Symbole und Techniken aneignen, sie für rollengeprägte Interaktionen nutzen und als verbindlich und richtig anerkennen. Diese erste Dimension der Sozialisation bezeichnet Heinemann daher als „normative Konformität“ (Vgl. Heinemann 1990, 200).

⁴⁶³ „Unter Sozialisation (im Original kursiv)soll ein sozialer Prozeß verstanden werden, durch den einzelne Individuen einer Gesellschaft oder einzelner gesellschaftlicher Daseinsbereiche in die Lage versetzt werden, in normativ und symbolisch strukturierten Handlungssituationen zu interagieren.“ (Heinemann 1990, 200)

Von Heinemann wird nicht nur die Aneignung der sozial normativen Wirklichkeit, sondern auch der subjektive Aufbau eines eigenen Selbst, welches die Kontinuität der Persönlichkeit in verschiedenen Handlungssituationen sichert, als Sozialisation bezeichnet. Die Umwelt wirkt dabei gestaltend auf das Individuum ein, welches wiederum seinem subjektiv kohärenten Selbst-Verständnis nach seine Umwelt gestaltet. Durch das Wahrnehmen und die eigene Handlungsfähigkeit entsteht Ich-Identität damit in einem Prozess wechselseitiger Veränderung. Unabhängig von sozial normativen Erwartungen kann hier als ein Aspekt einer gelungenen Identitätsfindung bezeichnet werden, wenn das Individuum bewusst wahrnimmt, was seine Persönlichkeitsentfaltung, Eigenständigkeit und Selbst-Verantwortung fördert und was sie behindert. So kann bspw. eine individuelle Gestaltungsmöglichkeit auch dort entdeckt werden, wo soziale Normen fehlen oder einen breiten Spielraum lassen. Andererseits führt ein Verhalten, das als normativ-konform bewertet wird, zur fehlenden Grundlagenbildung einer autonomen und zielorientierten Handlungsfähigkeit.

In dieser Hinsicht können daher die Prozesse, die Individuen befähigen, durch den Körper und die Bewegung handlungsfähig zu werden, auch als menschliche Sozialisation verstanden werden. Bewegungen festigen hier innerhalb von sozialen Normen, Regeln und Rollen die Fähigkeit und Bereitschaft zu sozial-normativem Handeln. So bieten sich dem Individuum durch Bewegungen Handlungsfelder mit der Möglichkeit an, eigene Normen und Werte zu setzen, diese über einen körperlichen Einsatz zu erreichen und dadurch auch emotionale Erfahrungen und Einstellungen und charakterliche Fähigkeiten und Eigenschaften zu entwickeln. Über Bewegungen werden Wertorientierungen wie Kooperation, Fairness und Solidarität erlernt, die grundlegend für ein gesellschaftliches Zusammenleben typisch sind und dieses maßgeblich prägen. Hierzu gehören auch kognitive Fähigkeiten, die innerhalb sozialer Kommunikationsstrukturen und Symbolsysteme verbaler und nicht verbaler Art beherrscht werden müssen, um über Bewegungen handlungsfähig zu sein. Im Sinne von elementaren Erfahrungen findet diese Identitätsbildung immer als Ergebnis einer Auseinandersetzung von Mensch und Umwelt statt. Sie erfolgt daher durch eine Integration von Umwelteinflüssen und einer subjektiven Innenwelt des Erlebens (Vgl. Heinemann 1990, 248-249).

„Erfahrungen, die der Mensch in der Auseinandersetzung mit der Umwelt macht, müssen also immer neu verarbeitet werden; außenbezogene Erlebnisse müssen mit inneren Erlebnissen in Einklang gebracht werden. Je nach Umweltregion (äußere Natur, Gesellschaft, Sprache) müssen je eigene Geltungsansprüche (Wahrheit, Angemessenheit, Verständlichkeit) erfüllt, erhoben oder durchgesetzt werden; aber erst die gelingende Vermittlung dieser Außenerfahrungen mit der Subjektivität der inneren Natur sichert die Wahrhaftigkeit der mit sich selbst identischen Person. Sich selbst als Person in der Welt zu behaupten heißt also, in der Lage zu sein, seine subjektiven Meinungen, Stimmungen, Neigungen und Gefühle zu äußern und sich damit als unverwechselbare Person darzustellen; es heißt aber zugleich, fähig und bereit zu sein, die darin zum Ausdruck kommenden Ansprüche gegebenenfalls diskursiv einzulösen und sich den Geltungsansprüchen zu stellen, die von außen mit dem Anspruch auf Wahrheit, Angemessenheit und Verständlichkeit an die Person herangetragen werden.“ (Dietrich/Landau 1990, 219-220) ⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ Dietrich/Landau untersuchen in diesem Zusammenhang die Identitätsentwicklung oder Ich-Entwicklung in Anlehnung an Habermas. „Nach Habermas (1975) vollzieht sich der Aufbau der inneren Welt in drei Entwicklungsdimensionen: der kognitiven, der sprachlichen und der interaktiven. Er geht dabei davon aus, 'daß sich für jede dieser, und zwar nur dieser Dimensionen eine besondere, entwicklungslogisch geordnete, universale Reihe von Strukturen angeben läßt (...). Diese sich herausbildenden Strukturen sind die Erkenntnis-, die Sprach- und die Handlungsfähigkeit. Der einheitsstiftende Gesichtspunkt der Entwicklung dieser Kompetenzen ist der Begriff der Identitätsentwicklung oder der Ich-Entwicklung.“ (Dietrich/Landau 1990, 218) Sie erklären hier die Bedeutung von Bewegung, Spiel und Sport in der Umwelt für die Entwicklung kognitiver Kompetenz, Interaktions- und Handlungsfähigkeit und sprachlicher Kompetenz (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 221-239). „Sich bewegen eröffnet die Chance, nicht nur sich selbst, sondern zugleich die Umwelt zu erfahren. Wie an anderer Stelle bereits erörtert wurde, ist gerade über Bewegung die Selbsterfahrung in der Umwelterfahrung möglich und umgekehrt. Der Begriff der Erfahrung erhält immer zwei Momente: einerseits die Fähigkeit, sich in die Welt mit ihren Gesetzmäßigkeiten und Erfordernissen einzupassen, andererseits auf eben dieser Grundlage Umwelt angemessen zu gestalten. Die Bereitschaft zu erzeugen, sich dabei gegenüber seiner Umwelt verantwortlich zu verhalten, eröffnet die Chance, Bewegungserziehung zugleich als Umwelterziehung auszuarbeiten. Bewegung, Spiel und Sport finden nicht nur in künstlich geschaffenen, isolierten und speziell gestalteten Bewegungsräumen statt, sondern auch in der Natur.“ (Dietrich/Landau 1990, 243)

Die dritte Dimension der Sozialisation, die Fähigkeit zu autonomem Handeln, reflektierter und flexibler Anwendung sozialer Normen in einer Umwelt, bezeichnet Heinemann als „Ich-Stärke“ (Vgl. Heinemann 1990, 201). Handlungsfähigkeit setzt hier ebenso wie Stabilität und Kontinuität von Identität ein ausgeglichenes Verhältnis von normativer Konformität, Ich-Identität und Ich-Stärke voraus. Eine gelungene Sozialisation versetzt Individuen dabei in die Lage, Identität und Ich-Stärke mit einer sozialen Verpflichtung gegenüber anderen zu verbinden und zu integrieren. Diese vierte Dimension der Sozialisation bezeichnet Heinemann als Solidarität (Vgl. Heinemann 1990, 201). Eine Sozialisation hat hier das Ziel, eine immer wieder veränderliche Balance zwischen normativer Konformität, Ich-Stärke, Ich-Identität und Solidarität herzustellen.

In diesem Zusammenhang weisen Dietrich/Landau darauf hin, dass in die Ausführungen zum Prozess und zum Ziel einer personalen und sozialen Identität anthropologische und soziale Prämissen eingehen. Es wird hier das Bild eines Menschen unterstellt, der sich aktiv und handelnd der Welt zuwendet, sich von ihr beeinflussen lässt, sie gestaltet und dadurch seine Identität ausbildet. Das reflexionsfähige Subjekt wird damit als notwendige Voraussetzung betrachtet, um sich im Prozess der Aneignung von und in der Auseinandersetzung mit einer sich verändernden sozialen und materiellen Umwelt als handlungs- und entwicklungsfähig behaupten zu können. Identität als Zusammenspiel von personaler und sozialer Identität umfasst daher Entwicklungsvorgänge und –zustände, um das Leben im Umgang mit der Welt, sozialen Systemen und Personen und Dingen als sinnvoll erleben und es individuell gestalten zu können.

„Gerade das Modell der produktiven Realitätsverarbeitung verweist auf den Doppelcharakter sozialer Systeme: sie sind als solche vorgegeben, sie schaffen einen objektiven Bedingungsrahmen von überindividueller Gültigkeit, in den sich Heranwachsende integrieren; in der subjektiven Aneignung aber wird diese Welt aufs neue rekonstruiert. Indem soziale Realität produktiv verarbeitet wird, ist sie nicht mehr, was sie mal war; umgekehrt kann solche Realität nur bewahrt und tradiert werden, wenn die nachwachsende Generation sie auf diese produktive Weise zu <ihrer> Welt macht. Gebunden sind solche Vorstellungen an ein Bild von Gesellschaft, in der es prinzipiell möglich ist, soziale Zwänge zu überwinden, Herrschaftsbeziehungen aufzubrechen und freie Entscheidungen über zukünftige Lebensgestaltungen zu treffen.“ (Dietrich/Landau 1990, 217)

In dieser Hinsicht kann die Unterscheidung zwischen personaler und sozialer Identität um die Komponente der Unterscheidung von sexueller und geschlechtlicher Rollenidentität erweitert werden, um die Situationen von Menschen in ihrer Identitätsentwicklung näher untersuchen und beschreiben zu können (Vgl. Heinemann 1990, 216). Persönliche Identität bezieht sich diesem Verständnis nach auf das Bewusstsein des Menschen von sich selbst, ein eigenständiges Individuum mit der Fähigkeit zu autonomem Handeln in einer Umwelt zu sein. Sexuelle Identität beschreibt hier die Identität eines Menschen als biologisch weibliches oder männliches Wesen. Sie drückt aus, welches Verhalten ein Individuum zu seinem Körper und seiner Sexualität entwickelt hat. Die Geschlechtsidentität betrifft daher insgesamt auch die Vorstellungen, die Menschen innerhalb einer Gesellschaft oder Kultur haben und wie sie diese interpretieren.

„Das Bild vom eigenen Körper stellt eine wichtige Grundlage für die Identität dar; dieses „body image“ ist ein Aspekt der Selbst-Konzeption, also für die Bestimmung dessen, was jemand sein möchte oder zu sein glaubt, wichtig. Ein wesentliches Attribut des Körpers, das die Identität mit bestimmt, ist das Geschlecht, vor allem, weil dem einzelnen mit seinen körperlichen Merkmalen selbstverständlich, d.h. bereits im frühen Alter gesellschaftlich vermittelt und dann immer wieder verfestigt, jeweilige spezifische Eigenschaften zugeschrieben werden. Die Bedeutung, die das Bild vom Körper für den einzelnen besitzt, variiert wiederum geschlechtsspezifisch: (...) Die Identität wird geschlechtsspezifisch unterschiedlich durch den Körper und das Körperethos mitbestimmt. (...) Hinzu kommt, daß zwar die Selbsterfahrung des

Menschen schwankt zwischen „Körper sein“ und „Körper haben“ – identisch sein mit dem Körper und über ihn verfügen können, daß aber vermutlich für die Identität der Frau eher dieses „Körper sein“, identisch sein mit dem Körper, für Männer eher „Körper haben“, über seinen Körper verfügen typisch ist (...).“ (Heinemann 1990, 220-221)

Zusammenfassend stehen alle Identitätsaspekte in einer Wechselbeziehung zueinander, entwickeln sich lebenslang und prägen das Selbst-Bild eines Menschen. Widersprüche und Ambivalenzen in der Identitätsbildung ergeben sich hier folgerichtig aus der Diskrepanz zwischen den einzelnen Identitätsformen. Dies betrifft auch die Wert- und Deutungssysteme des Körpers, in welchem die Momente gesellschaftlicher Strukturen und geschlechtsspezifischer Unterschiede verinnerlicht werden (Vgl. Heinemann 1990, 220-222). Abschließend konkretisiert Kugelman dieses am Beispiel des Zusammenhangs zwischen Sich-Bewegen und Geschlechtsidentität:

„Wenn das Bewegungsproblem aus einer (sport-) pädagogischen Perspektive begrifflich näher gefasst, wenn es aus dem lebensweltlichen Kontext heraus verstanden wird, gewinnen auch geschlechtsspezifische Aspekte Kontur. Man kann die Spuren des herrschenden Weiblichkeitszwangs besser entdecken. Unter dem aufmerksamen Blick auf die Folgen der gesellschaftlich erwünschten Geschlechterdifferenz erscheint nämlich manches anders, als es aus dem scheinbar neutralen Blickwinkel der Sportwissenschaften zu sein scheint. Ich gehe bei der folgenden Begriffsanalyse von den, der phänomenologischen Auslegung folgenden Ausführungen TREBELS' aus (...), weil sie es erlauben, diese angeblich geschlechtsunabhängige Perspektive zu überwinden (...): 1. Bewegen ist Selbstbewegen und mit Sinn verbunden, 2. Bewegen ist als Handeln immer weltbezogen und verändert diese, 3. Bewegen ist eine leibliche Aktion, der Leib ‚Organ der Bewegung‘. Schon Punkt 1. beinhaltet potentiell geschlechtsbezogene Konsequenzen, vor allem wenn man ihn in Zusammenhang mit Punkt 4. bringt, wo es darum geht, dass Bewegungen ‚Bedeutungen (folgt), die nicht nur vom Bewegungsaktor gestiftet werden, sondern die auch aus der Gerichtetheit meiner Bewegungswelt entspringen‘ (...). Beide Aspekte enthalten die Voraussetzung dafür, Bewegungswelt als auch geschlechtsspezifisch gestaltet zu erkennen. Denn diese ‚Gerichtetheit‘ ist, diese ‚Bedeutungen‘ sind nicht zufällig entstanden. Sie sind –neben ihrer Herkunft aus den ‚objektiven‘ Erfahrungsmöglichkeiten des Gegenstands- vor allem das Ergebnis sozialer Konstruktionen, die u.a. auch Geschlechterdichotomie erzeugen und stabilisieren: Die Bedeutung, die ein ‚Bewegungsaktor‘ seinem Bewegungshandeln verleiht, ist je individuell unterschiedlich, je nach dessen lebensweltlicher Situation, also auch –angesichts der herrschenden Geschlechterordnung –je nach Geschlecht unterschiedlich.“ (Kugelman 2001, 253)

17.1. Selbst-Bewegung und Identität

In diesem Zusammenhang bilden Bewegung und Körperlichkeit für Stelter die zentralen Kategorien für eine Identitäts- und Selbst-Entwicklung, die im Zusammenspiel von Person und Umwelt keine getrennt voneinander zu betrachtenden Perspektiven bilden, sondern eine Grundlage dafür, sich selbst in einem sozialen Kontext „identitätsstabilisierend“ und „identitätsmodifizierend“ zu entwerfen.⁴⁶⁵

„Identität (im Original kursiv) wird definiert als ein Prozess des Aushandelns, der das Streben des Individuums nach ‚Einzigartigkeit‘ und Individualität mit dem Bedürfnis nach sozialer Zugehörigkeit und Anerkennung auszubalancieren versucht. Dabei handelt es sich um einen Prozess, der die subjektiven Verarbeitungen von biographischer Kontinuität bzw. Diskontinuität sowie individueller Konsistenz bzw. Inkonsistenz beinhaltet, d.h.: Die Person ist bestrebt, ihre Identität trotz möglicher ‚äußerlicher‘ Veränderlichkeit in einer relativ gleichbleibenden und stabilen Weise zu erleben. Das Selbst(im Original kursiv) kann definiert werden als die Einheit, die auf der Gesamtheit von Erfahrungen basiert, die das Subjekt auf sich bezieht bzw. von anderen auf das Subjekt bezogen werden können. Im Gegensatz zum Identitätsbegriff kann das Selbst(im Original kursiv) durch Begriffe wie Selbstkonzept, Selbstwahrnehmung, Selbstkontrolle, Selbstvertrauen usw. und daraus ableitbaren ‚Messinstrumenten‘ (vom Test bis zum Interview) operationalisierbar gemacht werden.“ (Stelter 2001, 268)

⁴⁶⁵ Identität wird hier verstanden als Möglichkeit, das Leben im Umgang mit der Welt und dem „signifikanten Anderen“ sinnvoll zu gestalten. Im Zusammenspiel von sozialer und personaler Identität wird eine Konstruktion, Differenzierung und Veränderung der sozialen Position durch die menschliche Freiheit bestimmt, über sich selbst nachdenken zu können. Dieser Definition von Identität liegen sogenannte interaktionistische Identitätskonzepte zu Grunde. Vergleiche hierzu auch die Arbeiten von Erikson 1981, Krappmann 1975, Stelter 1996 und Gienger 1999.

Die menschliche Prozesshaftigkeit (Identität) und der Produktcharakter (Selbst) wird von Stelter in Anlehnung an v. Weizsäcker und Tamboer als ein aktiver Prozess der Aneignung und Verarbeitung von selbstbezogenen Erfahrungen und Wissensbestandteilen⁴⁶⁶ betrachtet, welche das Individuum in der Auseinandersetzung mit seiner sozialen und materialen Umwelt gewinnt. Dabei kann diese Auseinandersetzung sowohl durch soziale und kulturelle Einflüsse bestimmt als auch vom Individuum selbst in sozial bedeutungsvollen und damit sinnstiftenden Situationen initiiert werden. Der sozialen Umwelt kommt damit eine zentrale Bedeutung bei identitäts- bzw. selbstgestaltenden Vorgängen, Handlungen und Prozessen zu. Die spezifische Bedeutungsrelation zwischen Person und Umwelt und die Verwirklichung von „Bedeutungsrelationen“ im Handeln und Sich-Bewegen stehen hier im Hinblick auf die Identitätsentwicklung in einem Zusammenhang mit den individuellen körperlichen und leiblichen Begegnungen mit der Welt und anderen Menschen, die sich nicht auf sprachliche Informationen oder distanzierte Betrachtungen beschränken, sondern die Umwelt in direktem körperlichen und leiblichen Kontakt und Umgang erleben und erfahren lassen. Die Umwelt spielt hier insgesamt bei der Zuordnung von selbstbezogenen Merkmalen eine Rolle, auf sie ist eine Person gerichtet, wenn sie ihre Identität zum Ausdruck bringt und voraussetzt, gesehen, erkannt und beachtet zu werden. Identität und Selbst-Konzept setzen also grundsätzlich ein Gegenüber oder die Existenz eines Anderen voraus. (Vgl. Stelter 2001, 273).

Der phänomenologischen Theorie folgend zeichnet sich für Stelter der Leib hier durch eine „Umweltintentionalität aus“. Menschliches Verhalten und Sich-Bewegen sind für ihn immer in einer konstanten Verbindung mit der Umwelt zu betrachten. Der menschliche Leib kann als „Vermittlungsinstanz“ zur Umwelt verstanden werden, in die seine Bedeutungen als Organ der Wahrnehmung und Erfahrung und als Instrument der Kommunikation mit der sozialen und materialen Umwelt und deren Gestaltung gleichermaßen einfließen. Der Leib und seine Ausdrucksformen konstituieren und konstruieren damit individuelle und soziale Bedeutungs- und Sinnmuster. Die menschliche Leiblichkeit umfasst hier körperliche, seelische und geistige Aspekte, sie wird einerseits durch biologische Faktoren, Regulationen und Automatismen bestimmt, andererseits aber auch individuell gestaltet, wobei die Einschätzung, die Wahrnehmung und der Umgang mit dem Leib und dem Körper sozialen und kulturellen Normen, Werten und Bewertungen unterliegen. Durch diese Wechselbeziehung des menschlichen Leibverhältnisses sind daher auch die Wahrnehmung, Empfindung, Haltung und Bewegung nicht isoliert zu betrachtende Faktoren des menschlichen Weltverhältnisses, sondern unmittelbar mit diesem verbunden.

„In den neueren anthropologischen Ansätzen versteht man das, was traditionell als ‚Körper‘, ‚Leib‘, ‚Seele‘, ‚Geist‘ bezeichnet wurde, als Aspekte(im Original kursiv)eines veränderlichen Ich-Leib-Verhältnisses. Leiblichkeit wird in den dynamischen und prozesshaften Charakter des menschlichen Lebens insgesamt einbezogen. Es gibt nicht auf der einen Seite nur biologische, auf der anderen nur geistige Kräfte; sie gelten vielmehr als ineinander verschränkt, was auch heißt, dass die einen die anderen nicht beherrschen(im Original kursiv). Sie variieren vielmehr in einem von individuellen Situationen und Umständen

⁴⁶⁶ „Handeln setzt immer ein Wissen bzw. eine irgendwie geartete Vorerfahrung voraus. Nimmt die Person eine Situation wahr, handelt sie in einem gewissen Sinne bereits, da Wahrnehmen ja ein sinnstiftender und aktiver Prozess des Umwelt-Verstehens ist. Ein aktives Einwirken auf die Situation setzt nun ein Wissen voraus, um die Situation in konkreter Weise bewältigen und gestalten zu können. Dieses Wissen kann dabei zwei verschiedene Ausformungen haben: 1. Wissen kann diskursiv (im Original kursiv) bzw. explizit (im Original kursiv) sein, d.h. die Person kann Strategien und Handlungspläne verbal oder gedanklich formulieren und so ihr Handeln systematisch und regelbasiert vorbereiten. Weiterhin kann die Person Kosten- und Nutzenüberlegungen anstellen, um so Sinnhaftigkeit und Erfolgswahrscheinlichkeit ihres Handelns abzuwägen. Der Handlungsvollzug setzt zudem Volition (d.h. einen Wunsch bzw. Wille) voraus, um den Rubikon, d.h. die Schwelle zum Handeln, überschreiten zu können. 2. Wissen kann schweigend(im Original kursiv) bzw. implizit(im Original kursiv) sein, d.h. das Wissen basiert auf leiblich verankerten Erfahrungen und Empfindungen, die präreflexiv, also nicht unmittelbar verbal oder gedanklich formulierbar sind. Hier basiert das Handeln auf einem knowing how(im Original kursiv) und nicht wie beim diskursiven Wissen auf einem knowing that(im Original kursiv) (...). Dieses schweigende und implizite Wissen führt zu einem auf Erfahrung und Intuition basierenden Handeln und entspringt unmittelbar aus den materiellen und sozialen Gegebenheiten der Situation.“ (Stelter 2001, 271-272) Vergleiche hierzu auch die von Langer getroffene Unterscheidung zwischen diskursiven und präsentativen Symbolformen und Seewald 1992.

sowie sozialen und ökologischen Gegebenheiten bestimmten Zusammenhang. Dieses Körperverständnis lässt sich in einem ersten Zugriff auf die Formel ‚Leibsein‘ und ‚Körperhaben‘ oder ‚gelebter Leib‘ und ‚erlebter Leib‘ bringen. Diese Formel bietet eine Möglichkeit, das verbreitete dualistische Leib-Seele-Verständnis, das zwar oft deren Einheit behauptet, aber letztendlich der traditionell hierarchischen Vorstellung von Geist und Körper verpflichtet bleibt oder bleiben würde, zu überwinden. Vor allem ist es jedoch die mit ihr verbundene Erweiterung des Geist/Seele-Leib-Verhältnisses zu einem Person-Körper-Welt(im Original kursiv)-Verhältnis, die es erlaubt, den Körper sowohl unter der Perspektive seines Vermittlungscharakters gegenüber Welt und Umwelt zu begreifen als auch aufzuzeigen, dass Erleben, Erfahren und Wahrnehmen unserer Umwelt und auch unsere Selbstwahrnehmung und unser Selbstbild nicht nur von unseren Stimmungen, Gefühlen und Befindlichkeiten, unserer Gesundheit und Krankheit und letztlich unserer Biographie mitbestimmt sind, sondern auch von sozialen Determinanten wie Alter, Geschlecht, Schicht und kultureller Herkunft. Unser Körper ist deshalb nicht nur als ein individuelles(im Original kursiv) Gebilde anzusehen; er ist auch –und das alles und noch mehr ist heute mit ‚Körper‘ gemeint – in Haltung, Bewegung, Ausdruck, Aussehen, Emotionalität, Befinden, Gesundheit, Krankheit, Ernährung, Schmerz, Kleidung, Geschlechtlichkeit und z.B. auch Sportpartizipation oder Sportdistanz kulturell(im Original kursiv) und sozial(im Original kursiv) bestimmt.“ (Grupe 2001, 201-202)

In Bezug auf das erlebende Subjekt beschreibt Grupe das Sich-Bewegen als ein bedeutungsvolles Handeln in Situationen. Die Bewegung ist hier das Medium, durch welches sich das „Zur-Welt-Verhalten“ eines Menschen strukturiert. Die Bewegung wird damit zum unaufhebbaren Teil einer menschlichen Lebenswirklichkeit, in der etwas in der Bewegung über eine Welt und Umwelt erfahren, erschlossen und gestaltet wird.

„Aus naturwissenschaftlicher Sicht wird Bewegung in der Regel als Orts- und Lageveränderung bestimmt. Für viele sportspezifische Fragestellungen –z.B. biomechanische oder trainingswissenschaftliche– ist eine solche Bestimmung ausreichend. Für andere ist sie zu eng. Sie orientieren sich deshalb stärker an Bewegungshandlungen (im Original kursiv) und nehmen damit eine der zentralen anthropologischen Grundannahmen ernst, nach der der Mensch ein handelndes(im Original kursiv) Wesen ist. Geht man von einem solchen Verständnis aus, ist nach Sinn und Bedeutung von Bewegungen zu fragen, also nach ihrer ‚Intentionalität‘, wobei Intentionalität Ausdruck davon ist, dass menschliche Bewegungen als zielgerichtet, motiviert, wertorientiert und sinnhaft anzusehen sind, eben als Handlungen(im Original kursiv) oder auch als ‚Tat‘ oder als ‚Leistung‘ (BUYTENDIJK(...)) und nicht als Resultat von Reizen, die auf den Menschen einwirken. Als solche Handlungen ergeben sie sich aus dem Verhältnis(im Original kursiv) eines ‚Subjekts‘ oder eines ‚Selbst‘ zu seiner Welt und Umwelt (BUYTENDIJK (...); VON WEIZSÄCKER (...)). Ihnen gegenüber erhalten Bewegungshandlungen ihren jeweils spezifischen Sinn. Über sie richten wir uns auf Aufgaben, verfolgen Ziele, realisieren Absichten, entsprechen Anforderungen oder schaffen uns diese erst wie z.B. im Sport, im Tanz, in der Gymnastik. Den Zielen der Bewegung entsprechen dabei nicht nur situative, sondern auch normative und soziale Anforderungen. Was man also als gelungen, gekonnt, fair, als Leistung oder als ästhetisch ansieht und anstrebt, definiert man in der Regel nicht nur für sich, sondern auch in bezug auf die Wertmaßstäbe der eigenen sozialen und kulturellen Umwelt. (...) Im Lichte einer solchen (phänomenologischen) Betrachtung erweist sich die menschliche Bewegung als ein Teil unseres Körper-Verhältnisses(im Original kursiv), die ihre Form –aktuell und langfristig– ebenso sehr gegebenen körperlichen Voraussetzungen als auch gesetzten Zielen, bezeugenden Situationen und sozialen und kulturellen Normen verdankt: Etwas gestalten, ausdrücken, mitteilen, anfassen, ergreifen, darstellen, sich irgendwohin bewegen oder von etwas fortbewegen sind Beispiele dafür, was Bewegung in diesem Zusammenhang ist: einmal ist sie Vermittlung(im Original kursiv) zur Welt, Zugang zu ihr, das Medium, durch das wir uns unsere Umwelt als dem Inbegriff tatsächlicher, möglicher oder symbolischer Situationen zuwenden, auf Dinge und Personen zugehen, uns verständigen, etwas zum Ausdruck bringen; und zum anderen ist sie Wahrnehmung(im Original kursiv) der Welt, durch die wir sie erfahren, erleben und erkennen.“ (Grupe 2001, 206-207)

Die Bewegung ist hier gleichzeitig Ausdruck eines unmittelbar leiblichen Weltbezugs und Organ und Instrument der Wahrnehmung. Sie bleibt dabei physiologischen, biomechanischen und neurophysiologischen Bedingungen unterworfen, steht aber auch in einem psychologisch und subjektiv bedeutsamen, sozialen, kulturellen und historisch sich aufspannenden Rahmen, der die Bedingung und den intentionalen Zielpunkt für Bewegungsprozesse bildet. Erst das Wissen um diese Bedeutungsrelationen und Sinnstiftungen von Bewegungen, deren Intentionalität, leibliche Verankerung und kulturelle Vermittlung, bildet die Voraussetzung für ein Person-Leib-Weltverhältnis, auf das sich auch eine Bewegungslehre beziehen kann. Grupe unterscheidet deswegen vier mitein-

ander verbundene Bedeutungen von Bewegungshandlungen, die sich - unterschieden nach Bewegungssituationen und Bewegungsabsichten- gegenseitig überlagern und verschieben können und in einzelnen Lebensabschnitten einer differenzierten Gewichtung unterliegen.

„Vier (...) Bedeutungsdimensionen lassen sich im Hinblick auf unsere Bewegungshandlungen unterscheiden: (1) eine instrumentelle(im Original kursiv) Bedeutung, indem wir mit unserer Bewegung etwas erreichen, herstellen, ausdrücken, darstellen und durchsetzen, aber auch erfahren, erproben und verändern können; diese (instrumentelle) Bedeutung ist in einem gewissen Sinne für alle unsere Bewegungshandlungen konstitutiv und grundlegend; (2) eine wahrnehmend-erfahrende(im Original kursiv)Bedeutung im Sinne von Exploration und Erkundung(im Original kursiv), indem wir durch unsere Bewegung etwas über unsere Körperlichkeit, über uns selbst, über die materiale Beschaffenheit der Dinge und über andere Menschen erfahren, wobei wir unsere Bewegung zu diesem Zweck der Erkundung und des Erfahrungsgewinns auch instrumentell einsetzen können, aber diese oft auch sozusagen nebenher erfolgen; (3) eine soziale(im Original kursiv) Bedeutung, die man unterscheiden kann nach einer interaktional-kommunikativen(im Original kursiv), indem wir Beziehungen zu anderen Menschen herstellen und wahrnehmen, und in engem Zusammenhang mit dieser eine ausdrückend-expressive(im Original kursiv), indem wir etwas mit neuen Bedeutungen, und eine rituell-darstellende(im Original kursiv), indem wir etwas mit festen Bedeutungen zum Ausdruck bringen; (4) eine personale(im Original kursiv) Bedeutung, indem wir in unserer Bewegung und durch sie uns selbst erleben, erfahren, finden, aber auch verändern können.“
(Grupe 2001, 208)

Die verschiedenen Bedeutungsdimensionen konkretisieren hier im Sinne der Vermittlerrolle von der Bewegung den Zusammenhang von Bewegung, Weltbezug und Identitätsentwicklung. Über die Bewegung und die unmittelbar leiblichen Erfahrungen eröffnet sich ein Erfahrungsfeld der Weltaneignung, Selbst-Erfahrung und Selbst-Gestaltung. Wenn z.B. neue und andersartige Bewegungsformen im Sinne der Exploration erprobt werden, kann der Sich-Bewegende gleichzeitig auch immer etwas über sich selbst erfahren. In dieser Selbst-Erfahrung und in diesem „dialogischen“ Verstehen über die Bewegung liegt auch die bedeutungsvolle Verbindung zwischen dem bisher Vertrauten und dem neu Erlebten. Hier zeigt sich nicht nur eine besondere Form der Auseinandersetzung mit sich selbst und mit dem „Anderen“, sondern auch die spezifische menschliche Fähigkeit, über den Leib und die Bewegung Welt zu verstehen, Erfahrungen zu verarbeiten, sie ästhetisch darzustellen und über sie zu kommunizieren. Über die Bewegung vermittelte soziale Erfahrungen können hier die Ausdrucks- und Darstellungsfähigkeit des Einzelnen erweitern und Unterschiede zwischen dem Eigenen und Gemeinsamen, dem Individuellen und Gesellschaftlichen und Kulturellen prägnanter hervorheben. Über personale Bewegungserfahrungen eröffnet sich damit in der Polarität von Autonomie und Bindung sowohl die Möglichkeit zur Selbst-Verwirklichung und Identitätsbildung als auch deren Behinderung und Einschränkung.

Ausgangspunkt dieser Überlegungen bleibt dabei die Grundannahme, dass sich in den Bewegungen eine Auseinandersetzung des Menschen mit seiner materialen und sozialen Umwelt vollzieht und der Sinn einbezogen wird, den das Sich-Bewegen und die jeweiligen Bewegungshandlungen für das Subjekt besitzen. In dieser Hinsicht können durch Bewegungen bestehende Erfahrungen verstärkt, differenziert, in Frage gestellt und modifiziert werden und zur Entwicklung eines Menschen beitragen, die immer Veränderungsprozesse einschließt. Durch Bewegung sammelt der Mensch im Rahmen seiner Person-Umwelt-Auseinandersetzung aber nicht nur selbstbezogene Erfahrungen und verarbeitet diese, sondern er bringt auch in den Bewegungen seine Identität zum Ausdruck, die wiederum neue, erneuerbare und selbstgestellte Bewegungshorizonte für ihn konstituieren können (Vgl. Grupe 2001, 208-209). In diesem Zusammenhang lassen sich mit Grupe auch bewegungsethische Grundsätze formulieren, die einer an den menschlichen Bewegungen ausgerichteten Identitätsentwicklung, den Ansprüchen einer

demokratisch-pluralen Gesellschaft und der diskursiven Verständigung über Sinngehalte von Bewegungs- und Sportkulturen (Vgl. Grupe 1987) gerecht werden können.

„Aber man muss eben auch erkennen, dass eine Verständigung darüber in unserer demokratisch-pluralen Welt nicht mehr von oben herab verfügt werden kann, sondern in Diskussionen und Diskurs Konsens gefunden werden muss. Mit dem Wandel des Kulturverständnisses und dem Alltagsleben der Menschen, den neuen Vorstellungen von Körperlichkeit, Gesundheit, Ästhetik, Bewegung, Sexualität, ‚Sportlichkeit‘ haben nicht nur Vielfalt und Unübersichtlichkeit zugenommen, sondern auch Beliebigkeit und Orientierungslosigkeit. Umso mehr stellt sich die Frage nach dem eigentlichen Sinn von Sport und Bewegung, nach ihrem Platz zwischen narzisstischer Zuwendung zum Körper und zu unserer Bewegung einerseits und deren oft rücksichtsloser Disziplinierung andererseits, zwischen der öffentlichen Verherrlichung des Körpers und der Tatsache, wieviele Menschen in ihrem körperlichen Leben beschädigt, unterdrückt und vergewaltigt werden. Es ist nach den Maßstäben zu suchen, die in Erziehung, Bildung, Sozialisation und Entwicklung Geltung finden sollten(im Original kursiv), und danach, wie man für möglichst viele Menschen zugänglich machen kann, was in Sport und Bewegung an pädagogischen, sozialen und kulturellen Möglichkeiten bereithält – Gewinn an Körperidentität, Fairness, Solidarität von Gruppen, Selbstfindung, Körper- und Bewegungsästhetik, Gesundheit, Selbstgestaltung über Leistung, Freude am eigenen und am Bewegungskönnen anderer.“ (Grupe 2001, 216)

In dieser Hinsicht führen die Veränderungen aus dem menschlichen Leibverhältnis aber nicht nur zu Veränderungen im individuellen Weltverhältnis, sondern auch zu stabilen, personalen Konstruktionen und Sinnmustern eines Leib-Selbst, die dem Selbst gemeinsam die Erfahrung von Stabilität, Sicherheit, Vertrauen und innerer Konsistenz vermitteln können. Im Sich-Bewegen bildet sich dieser Teil des Leib-Selbst über die Möglichkeit, etwas zu tun, zu handeln und zu lernen und in der Auseinandersetzung, der Zufriedenheit und Übereinstimmung mit dem eigenen Leib auch körperliche „Gewohnheiten“ und „Routinen“ ausbilden zu können. Diese können als eine Vergegenwärtigung von Welt und als Muster der Selbst-Erfahrung beschrieben und lebenslang beibehalten werden. Da dieses Mitteilen, Begreifen und Nachvollziehen von Welt im und durch den Leib geschieht, ist das Verhältnis des Menschen zu seinem Leib-Selbst auch von entscheidender Bedeutung für das Gelingen von Welterfahrung, Selbst-Erfahrung und Selbst-Gestaltung. Durch die Fähigkeit des Menschen, sich im Sich-Bewegen aktiv auf seine Leiblichkeit beziehen und diese auch gestalten zu können, wird Leiblichkeit damit auch zu einem veränderbaren Faktor im Prozess des menschlichen Daseins.

„Diese stabilisierenden Erfahrungen durch Gewohnheiten, Routinen und Modelllernen lassen sich ableiten aus der grundlegenden und kontextuellen Sinnzuschreibung(im Original kursiv) (...), die die Person der Situation zuschreibt und die das Selbst erstens als Wohlbefinden und Bewegungsfreude, zweitens in Form von zunehmendem kontextuellem Wissen und drittens in Form von Selbstwirksamkeit(im Original kursiv)(...) erleben kann. Der Kinderpsychologe D. STERN (...) beobachtet diese grundlegende und kontextuelle Sinnzuschreibung schon bei Säuglingen, denen er die Fähigkeit zum Erleben eines kontinuierlichen Stromes von Selbstwahrnehmung zuschreibt, wodurch sich schon im frühesten Lebensalter ein relativ stabiles und konsistentes Empfinden des eigenen Selbst entwickelt. Wenn man diesem Gedankengang folgt, wird es einsichtig, warum insbesondere (Klein)kinder die Neigung zu Bewegungswiederholung haben und dabei sogar große Freude empfinden. Der Mensch hat weiterhin das Bestreben, Bewegungsroutinen zu überschreiten und nach neuer Stimulierung in der Umwelt zu suchen. In diesem Kanal zwischen Langeweile und Angst kann Flow(im Original kursiv) entstehen, den CSIKSZENTMIHALYI (...) durch folgende Empfindungen beschreibt: intensives Engagement, tiefe Konzentration, Gefühl von Klarheit in Bezug auf die Zielsetzung und die zu erwartende Rückmeldung, schwindendes Zeitgefühl, Rückzug der klaren Wahrnehmung vom eigenen Selbst und Gefühl, dass die Tätigkeit selbst Belohnung ist. Flow ist damit ein Gefühl, das sich oft in gleichbleibenden, aber herausfordernden Bewegungssituationen wie zum Beispiel beim Jogging einstellen kann, und den Wunsch der Person nach stabilen und konsistenten Körper- und Selbstempfindungen verdeutlicht, die sich dann so im Leibselbst verankern und als relativ stabile personale Selbstkonstruktionen vom Individuum wahrgenommen werden. Dieses Streben nach Stabilität und innerer Konsistenz wird laufend gestört durch die Anforderungen der sozialen Umwelt an die Person, sich ihrem Gegenüber und ‚signifikanten Anderen‘ zu stellen. Das Individuum ist veranlasst, sich mit dem sozialen Kontext auseinanderzusetzen und das Selbst im Dialog mit der sozialen Welt auszuhandeln. Dabei tritt der Personenbezug via Eigenwahrnehmung und –erleben in den Hintergrund und das

Individuum ist stärker auf die soziale Umwelt und situative Anforderungen bezogen.“ (Stelter 2001, 274-275)

In diesem Zusammenhang weisen Dietrich/Landau in Anlehnung an Meinberg und Plessner darauf hin, dass die Erlebbarkeit und Verfügbarkeit des Leibes Voraussetzungen dafür bilden, „Ich“ sagen zu können, und dass dieses Verhältnis zu sich selbst im Sinne der Identitätsentwicklung immer neu bestimmt werden muss (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 196). Eine phänomenologisch ausgerichtete Betrachtung von der menschlichen Leiblichkeit, der Bewegung und der mit ihr verbundenen Weltaneignung bedarf ihrer Auffassung nach aber der Ergänzung durch eine Sichtweise, die die sozialen Umstände des Lebens, die soziale und kulturelle Umwelt, die Möglichkeiten zur Lebensgestaltung und damit zur Entwicklung einer eigenen Identität einschließt. In der Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt, die der Mensch durch seine Bewegungen erkundet und gestaltet, vollziehen sich nämlich die soziale Konstruktion des Selbst, die Integration in das soziale Leben und die Entwicklung der Persönlichkeit in einem Vorgang, in dem die Identität im sozialen Kontext insgesamt ausgehandelt wird. Stelter unterscheidet hier drei Ebenen der sozialen Identitätskonstruktion:

„1. Aushandeln von Identität via Sprache (im Original kursiv) und Narration(im Original kursiv): Hier geht es um das Aushandeln von Identität auf der Basis von Rechtfertigungs- und Verständigungsakten (...). Wahrnehmungen, Empfindungen und Vorstellungen und die daraus erwachsenen personalen Konstruktionen des Selbst müssen im sozialen Diskurs erprobt, bestätigt bzw. verteidigt werden. Das Individuum lernt, in sozialen Interaktionen das eigene Selbstkonzept zu bestätigen bzw. es zu revidieren oder den Erfordernissen der Situation anzupassen. Zentrales Ziel dieser Strategie ist die soziale Anerkennung und die Erkenntnis, dass das als sinnhaft und bedeutungsvoll erlebte Handeln (und Sich-Bewegen) auch vom sozialen Gegenüber (in gewissem Umfang) als sinnhaft erlebt wird. (...) 2. Aushandeln von Identität via Deutung sozialer Zeichen und Codes(im Original kursiv): Folgt man dem Symbolischen Interaktionismus, so beruht das Aushandeln von Identität auf der Fähigkeit des Individuums, die Erwartungen innerhalb eines spezifischen sozialen Kontextes zu antizipieren und sich auf Grundlage dieser ‚internen Analyse‘ in entsprechender Weise selbst darzustellen(im Original kursiv).(...) Das Individuum schreibt den sozialen Zeichen und Codes seiner Umwelt Bedeutungen (im Original kursiv)zu. Soziale Zeichen(im Original kursiv) verweisen auf Gruppenzugehörigkeit, Mitgliedschaft und auf soziale Rollen (...). Soziale Codes(im Original kursiv) definieren sich als integriertes System von Zeichen(z.B. Etikette als Ausdruck eines bestimmten sozialen Miteinanders, Mode als Ausdruck einer bestimmten sozialen Identität) (...). Dieser Akt der Bedeutungs- und Sinnzuschreibung eines spezifischen sozialen Kontextes (...) führt zu einer bestimmten Art der Selbstdarstellung, um dadurch die gegebene Situation besser kontrollieren zu können. Im Konzept der Wahrnehmung von Außenwelt als ‚interne Konstrukte‘ können dem Individuum soziale Kontexte deshalb als sinnvoll erscheinen, wenn es diesen (...) Bedeutungen zu schreibt, d.h. wenn in einer aktiven Auseinandersetzung mit Umwelt und im konkreten Handeln (...) subjektive Wirklichkeiten entstehen. 3. Aushandeln von Identität via Selektion sozialer Räume(im Original kursiv): Beim Aushandeln von Identität ist das Individuum nicht grundsätzlich gezwungen, sich mit bestimmten sozialen Kontexten und personalen Gegebenheiten zu ‚arrangieren‘. Sowohl Kinder wie Erwachsene haben heutzutage vielfältige Möglichkeiten (...) bestimmten sozialen Kontexten zu entgehen und andere Kontexte als Bühne zum Zwecke der ‚Selbst-Inszenierung‘ aktiv zu wählen. (...)In diesen Kontexten können sich soziale Beziehungen entwickeln, die das eigene Selbstkonzept bekräftigen oder zumindest dessen Erhalt erleichtern. Somit verfestigen sich bestimmte ‚Persönlichkeitsmerkmale‘ dadurch, dass das Individuum sich immer wieder in bestimmten ausgewählten sozialen Kontexten inszeniert(im Original kursiv).“ (Stelter 2001, 276-278)

In Anlehnung an den Begriff der „Inszenierung“ von Dietrich/Landau entsteht für Stelter die Notwendigkeit, Inszenierungsformen von Bewegung, Spiel und Sport nicht generell festzulegen, sondern den Vorgang des Aushandelns den Individuen selbst zu überlassen und durch die Orientierung an den eigenen Vorerfahrungen, Fähigkeiten, Fertigkeiten und Wissensbestandteilen der Sich-Bewegenden Inszenierungsformen von Bewegung immer wieder neu zu verhandeln und zu konstruieren. Ohne diese Verhandlungssituationen und Mitentscheidungen der Sich-Bewegenden über die Sinn- und Bedeutungsmuster des eigenen Bewegungshandelns, die gleichzeitig Lernsituationen und –prozesse darstellen, kann daher auch kein Identitätsprozess

stattfinden. Am Beispiel des Inline-Skatings⁴⁶⁷ verdeutlicht Stelter die identitätsfördernden Interaktionsprozesse zwischen Personen und ihrer Umwelt, die hinsichtlich eines leiblich-subjektiven Erlebens, dem Streben nach innerer Stabilität und Konsistenz, aber auch in Bezug auf die gesellschaftliche und organisatorische Ebene und die gewählte Inszenierungsform eingeordnet und beurteilt werden können (Vgl. Stelter 2001, 280-287). Das Sich-Bewegen und die Bewegungen werden dadurch noch prägnanter als sozialen und strukturellen Bedingungen unterliegendes dialogisches Geschehen mit Leib- und weltkonstituierendem Charakter, als Bezugspunkt und Medium in dem Verhältnis von Mensch und Welt, hervorgehoben. Erst das Wechselspiel, die Interaktion zwischen individueller bewegungsbezogener Bedeutungs- und Sinnstiftung und den sozialen Strukturen, eröffnet hier auch Perspektiven für die Identitätskonstruktionen der menschlichen Subjekte und die Konstruktionen ihrer gesellschaftlichen Lebenswelt.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ „Line und Michaela spielen auf dem asphaltierten Weg ihrer Nachbarschaft. Der Weg hat die Breite einer schmalen Straße und wird nur von Fußgängern und Radfahrern benutzt. Der Weg zieht sich entlang der Reihenhäuser, die auf der einen Seite durch kleine Vorgärten vom Weg abgetrennt sind. Auf der anderen Seite des Weges sind Hecken gezogen, die die Abschirmung zu den kleinen Gärten der nächsten Häuserreihe darstellen. Line und Michaela gehen in die gleiche fünfte Klasse der nahegelegenen Gesamtschule und bezeichnen sich gegenseitig als beste Freundinnen. Sie spielen fast täglich miteinander. Beide Mädchen wohnen mit ihren Familien in jeweils einem der gelben Backsteinreihenhäuser. Das Wohnviertel ist verkehrsberuhigt und gibt den Kindern gute Möglichkeiten, im öffentlichen Raum des Wohnviertels miteinander zu spielen. Ganz in der Nähe befindet sich zudem eine große Wiese, ein Schwimmbad, ein Freizeitheim und die Schule. Line und Michaela laufen mit ihren Inline-Skates. Sie lassen sich am Gefälle des Weges hinunterrollen und arbeiten sich wieder den ‚Berg‘ hinauf. Viele Male wird dieser Ablauf wiederholt. Dann entdecken die Mädchen, dass sie ein bisher umherliegendes Sprungseil in ihre Aktivität mit einbeziehen können. Line und Michaela halten jeweils an einem Ende des Seiles fest. Wiederum lassen sie sich auf ihren Skates rollen. Das Seil zwischen ihnen ist stramm gespannt. Michaela rollt an Line vorbei und gibt ihrer Freundin nach dem Erreichen des Tiefpunktes durch die sich langsam aufbauende Zentrifugalkraft einen Schwung, der nun wiederum Line die Möglichkeit gibt, an Michaela vorbeizurutschen. Die Mädchen lachen zusammen. Es bringt ihnen einen riesigen Spaß, sich in dieser Weise gegenseitig zu beschleunigen. Nach einer Weile des Experimentierens finden sie eine neue Variante. Die Mädchen verstehen es inzwischen so gut, sich gegenseitig in Schwung zu bringen, dass die Zugkraft am Seil so groß wird und die Beschleunigte das Seilende nicht mehr halten kann. Line ist die erste, die den Halt verliert und in die Hecke am Wegesrand geschleudert wird. Die potentielle Gefahr des Sturzes wird durch das weiche Fallen ins Gesträuch aufgefangen. Die Mädchen lachen beide. Im weiteren Spiel geht es darum, wie lange man das Seil halten kann ohne aus der Bahn geworfen zu werden. Die Mädchen amüsieren sich sehr, wenn der Griff sich löst und die Fahrt des einen kontrolliert in der Hecke endet.“ (Stelter 2001, 280-281)

⁴⁶⁸ „In der Bewegungskultur von Kindern, Jugendlichen und auch Erwachsenen hat das Inline-Skating inzwischen eine relativ große Verbreitung gefunden. Damit liegen auch Michaela und Line ‚im Trend‘. Der Besitz von Inline-Skates kann in gewissem Sinne als soziales Zeichen (im Original kursiv) definiert werden, durch das die beiden Mädchen ihrer sozialen Umwelt und insbesondere signifikanten Anderen deutlich machen können, dass sie ebenfalls ‚dazugehören‘. Die Mädchen versuchen, über das soziale Zeichen (im Original kursiv) ‚Inline-Skates‘ soziale Anerkennung von Klassenkamerad(inn)en und Freund(inn)en zu erreichen, oder nur die Vorstellung und Fantasie von dieser Anerkennung zu haben. Das Benutzen der Inliner gibt den Mädchen auch die Möglichkeit, einen bestimmten sozialen Code (im Original kursiv) einzuüben, nämlich die Fähigkeit sich auf Inlinern elegant und damit auch zeitgemäß bewegen zu können, worin wiederum das Streben der Mädchen nach sozialer Akzeptanz zum Ausdruck kommt. (...) Im Interview (...) unterstreicht Line die Bedeutung der Zweisamkeit mit ihrer besten Freundin. Wie viele Beobachtungen (...) zeigen, hat gerade das Spiel mit einer (im Original kursiv) bestimmten Freundin einen zentralen Stellenwert in der Lebenswelt der Mädchen. Bereits in der Schule oder schon am Tag vorher werden Verabredungen zu einem Zusammensein-zu-zweit getroffen. Dazu werden soziale Räume (...) aufgesucht, die es beiden Beteiligten ermöglichen, ein selbstkonfirmierendes Feedback (im Original kursiv) zu erlangen (...). So dient das Paar-Spiel mit der Freundin den Spielkameradinnen dazu, ihre Beziehung zueinander zu etablieren, auszubauen und zu manifestieren und somit für sich und gegenüber anderen zu bestätigen, dass die Partnerin einen als ‚beste Freundin‘ annimmt und akzeptiert. (...) Das Bewegungsspiel beginnt mit dem Hinunterrollen am Gefälle des Weges. Diese Schräge wird von den Mädchen ‚einverleibt‘ über das Empfinden von Fahrt (im Original kursiv), die sich ohne große Kraftanstrengung der beiden einfach aufbaut. Ein Gefühl von Leichtigkeit und Unbeschwertheit (im Original kursiv) wird sich im Leibeswohl der Mädchen etablieren. Dies drückt sich dadurch aus, dass beide große Freude in der Situation erleben. Im konkreten Beispiel können wir davon ausgehen, dass den beiden das Abfahren des Gefälles keine Angst bereitet, aber sicherlich eine gewisse Herausforderung darstellt. Die wiederholte und mit steigender Sicherheit vollzogene Abwicklung der Aufgabe und das sich damit beständig wiederkehrende Gefühl von Leichtigkeit können bei den Mädchen das Erleben von Bewegungsroutine, Flow (im Original kursiv) und Selbstwirksamkeit (im Original kursiv) generieren, drei verschiedenartige Empfindungen, die alle potentiell die Basis für personale Konstruktionen des Selbst (im Original kursiv) bilden können. (...) Der Umgang mit dem zwischen ihnen gespannten Seil stellt nun eine Herausforderung dar, die die Mädchen an die Grenzen ihrer technischen Fertigkeiten bringt. Doch wird diese Grenze anscheinend nie überschritten, da sie die Situation als freudvoll und anregend empfinden. Laufend fordern sich die beiden Mädchen von Neuem heraus. Die entstehende Zentrifugalkraft drängt sie an den Rand ihres Könnens. Das Beherrschen und Kontrollieren dieser Kraft steigert mit Sicherheit ihr Erleben von Selbstwirksamkeit (im Original kursiv). Das zwischen ihnen gespannte Seil und die dabei entstehenden Kräfte erzeugen ein Gefühl des Nicht-Loslassen-dürfens, das das Loslassen zur Verletzung der Partnerin führen könnte. Die dadurch wahrgenommene gegenseitige Abhängigkeit, die diese Situation einfordert, stärkt das Gefühl der Mädchen, aufeinander bezogen zu sein. Auch symbolisch über das zwischen ihnen gespannte Seil als eine Form von sozialem Zeichen (im Original kursiv) unterstreichen die Mädchen ihre Beziehung zueinander. Schon das gegenseitige Anfassen des Seils zeigt ihnen den jeweiligen Bezug zum anderen, der durch den zunehmend festen Griff am jeweiligen Seilende und das Abstimmen der Gleitbewegungen am Gefälle nur noch verstärkt wird. Das Seil ‚erzwingt‘ einen sozialen Code (im Original kursiv) des Aufeinander-bezogen-seins, der intensiver gar nicht gestaltet werden kann. Über das Seil entwickelt sich ein Gefühl, der Partnerin vertrauen zu können, und gleichzeitig verdeutlicht es die eigene Zusage des ‚Du-kannst-mir-vertrauen‘. Das Seil ist in dieser Situation eine entscheidende Requisite für die Inszenierung von zentralen Merkmalen einer Freundschaft (im

„Das Zentrale (...) ist der Anspruch, Person und Umwelt in gegenseitiger Abhängigkeit verbunden(im Original kursiv) zu sehen. Sich-Bewegen bzw. Handeln als umweltgestaltendes und der Inszenierung dienendes Phänomen auf der ‚einen‘ Seite sind als integrativer Bestandteil des Wahrnehmens als umwelterlebendes Phänomen auf der ‚anderen‘ Seite zu verstehen und vice versa. Kurz: Person und Umwelt bedingen einander. (...)Das vorgelegte theoretische Konzept ist der Versuch, Erleben(im Original kursiv) und Inszenieren(im Original kursiv) als zwei gleichgestellte aber zu unterscheidende Aspekte von Identitätsentwicklung und Selbstausformung vorzustellen. Dabei hat das Sich-Bewegen eine Doppelfunktion: 1. Sich-Bewegen hat als Grundbedingung für die Wahrnehmung eine entscheidende Bedeutung für das Erleben des Selbst(im Original kursiv) in einer spezifischen Umweltsituation. Erst im Sich-Bewegen kommt es zur Selbst- und Welterkenntnis. Das subjektive Erleben stellt somit die Grundlage dar, einen persönlichen Bezug zu sich selbst als Akteur in einer konkreten Umweltsituation aufzubauen. 2. Sich-Bewegen bedeutet gleichzeitig immer das Aushandeln von Identität(im Original kursiv) in einem spezifischen sozialen Kontext, in dem man versucht sich in einer Weise zu inszenieren, die den personalen Konstruktionen des Selbst soweit wie möglich entspricht. Diese bewegungsorientierte Inszenierung basiert überwiegend auf dem Einüben und Darstellen bestimmter sozialer Codes(im Original kursiv) und auf der Wahl einer körperlichen, bewegungsorientierten oder sportlichen Inszenierungsform(im Original kursiv), die der Person die Möglichkeit eines selbstconfirmierenden Feedbacks zusichert. In dieser Doppelfunktion erlangt das Sich-Bewegen in der (...) Selbst- und Identitätstheorie eine kategoriale Bedeutung, die einen wichtigen Beitrag zu einer integrativen Bewegungstheorie geben kann.“ (Stelter 2001, 287-288)

Die Bedeutung von Bewegung, Spiel und Sport für eine Entwicklung der Ich-Identität stellen auch Dietrich/Landau in den Vordergrund ihrer Überlegungen. In Anlehnung an Habermas vollzieht sich eine Differenzierung der Identität durch den Erwerb von kognitiven, interaktiven und sprachlichen Kompetenzen in einer Umwelt, die sich analog dazu in die „äußere Natur“, die Gesellschaft“ und „die Sprache“ aufteilen lässt. Neben der Auseinandersetzung des Subjektes mit seiner Umwelt ist das bereits von Stelter hervorgehobene Moment der menschlichen Selbst-Reflexivität zu betonen, durch die das menschliche Subjekt ein Bild von sich selbst als Person gewinnt und sich damit als unverwechselbare Person darstellen, in der Welt behaupten und dadurch seine Identität sichern kann (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 213-220).

Leist weist hier darauf hin, dass Kinder in der leiblichen Auseinandersetzung mit der Welt und Umwelt bereits in frühen Entwicklungsphasen in der Lage sind, ihre eigene subjektive Entwicklung voranzutreiben und zu gestalten, sich über die Bewegung aktiv auf die Umwelt einzustellen, zu experimentieren und über die gewonnenen qualitativen, materialen Erfahrungen der Objekte und Personen auch eine Abgrenzung zwischen sich selbst und der Umwelt zu erleben. Der hier beschriebene zyklische Austausch von Person und Umwelt wird in besonderer Form im Spiel selbst geschaffen, in dessen Dialektik sich der entlastende, aber auch ernsthafte und mit Hingabe vollzogene dialogische Austausch ordnet und sich durch den Wechsel von Verhaltensintentionen, von motorischen Aktivitäten in Bezug auf die Objektwelt, durch das Entdecken neuer Objekteigenschaften und neuer Bewegungsintentionen individuelle und soziale Bewegungshandlungen gegenseitig ergänzen und differenzieren (Vgl. Leist 1993, 88-90).

Charakteristisch für die Entwicklung der kognitiven Kompetenz als einem Teilbereich der menschlichen Identitätsentwicklung und als Veränderung von Person-Umwelt-Beziehungen sind für Dietrich/Landau in Anlehnung an Piaget und Scherler hier die Prozesse der „Assimilation“ und „Akkommodation“. Als adaptive Formen der Weltzuwendung führen die Erfahrungen sachlicher Qualitäten und deren Invarianz beim Wechsel der Perspektive, die das Kind im motorischen Umgang spielerisch oder

imitativ vollzieht, nicht nur zur Entstehung permanenter und konkreter Objekt-Strukturen, sondern auch zu einem subjektiven Gewinn an Handlungsstrukturen, die über eine situative Bedeutung von „Bewegungsobjekten“ und „Bewegungsaktionen“ hinaus auch funktionale und symbolische Bedeutung haben.

„Indem Dinge in Handlungssituationen einbezogen <als etwas> wahrgenommen werden, vermögen sie Handlungsmöglichkeiten anzuzeigen, Handlungsfähigkeiten anzuregen. Solchen Möglichkeiten jagen wir ja nach, wenn wir auf Jahrmärkten Stände umlagern und bedrängen, an denen es nur darum geht, möglichst gut zu hämmern. Der Nagel hat dort nichts zu verbinden oder zu halten. Wichtig ist allein, daß man die Gelegenheit zum Nageln, also zum Handeln, nutzt, wichtig ist das Nageln-Können bzw. das Hämmern als Nageln-Können. Mit dieser Verwendung sind die Möglichkeiten der Subjektivierung, die ein Hammer bietet, natürlich nicht erschöpft, man kann ihn auch in anderem Sinn handhaben, man kann ihn hoch oder weit werfen und daraus einen Wettbewerb machen, man kann ihn allein oder in einer Gruppe als Rhythmusinstrument nutzen... Solches Können wiederum kann das Selbstverständnis von Personen, etwa das Selbstverständnis als geschickter Handwerker, mit ausmachen und so auch symbolisieren. Ein weiteres Beispiel: Die Einfahrt in einen steilen Tiefschneehang kann als Situation (im Original kursiv) wahrgenommen werden, sich in rhythmischen Schwüngen, in rauschender Fahrt talwärts tragen zu lassen (und dies sinnlich zu genießen), darüber hinaus als Gelegenheit, die Fähigkeit zum Schwingen auszuleben (funktionale Bedeutung(im Original kursiv)), und schließlich unter dem symbolischen(im Original kursiv) Gesichtspunkt der Freiheit, des Freiseins von der Erdgebundenheit im erdenthobenen Schweben, dem Mythos <Ikarus>.“ (Leist 1993, 176-177)

Über die ersten materialen und sozialen Erfahrungen in einer Umwelt hinaus, die in ihrer Funktion als „Übungsspiele“ oder „Spiele mit etwas“⁴⁶⁹ bezeichnet werden können, ist die symbolische Bedeutung der Objekte und Spielgegenstände eine wichtige Voraussetzung für das soziale Handeln. In dieser Hinsicht werden symbolische Bewegungshandlungen zur Grundlage eines sozialen Austausches oder Miteinanders, sie konstituieren eine soziale Wirklichkeit und offenbaren ihren kommunikativen Charakter. In Anlehnung an Buytendijk und Mead verweisen Dietrich/Landau hier auf den zweiten Teilbereich der Identitätsentwicklung, die Interaktions- und Handlungsfähigkeit des Individuums:

„Die Symbolspiele sind Ausdruck dieser Fähigkeit. Für BUYTENDIJK(...) sind dies <Spiele als etwas>, weil die Spielobjekte <etwas anderes darstellen>. PIAGET (...) sieht <in den Symbolen den Ursprung der Spielregeln> und eine Bedingung für die Entwicklung kollektiver Regeln. (...) Eine Reihe von Bewegungsspielen zeichnen sich dadurch aus, daß dort Handlungen von Personen sinnvoll aufeinander bezogen sind. Die Handlungen können also als Interaktionen bezeichnet werden. Motorische Handlungen übernehmen in Bewegungsspielen eine kommunikative Funktion. Die Fähigkeit nicht nur mit den Gegenständen, sondern auch mit Handlungen und der Person selbst etwas zum Ausdruck zu bringen, wird in den Darstellungsspielen sichtbar. Die Handlungen der Spielenden (und auch sie selbst) repräsentieren etwas. PIAGET beschreibt sehr anschaulich, wie die Nachahmung anderer (z.B. größerer Mitspieler oder Erwachsener) dem selbstbestimmten Spiel vorausgeht. Die Fähigkeit, in der Praxis mitzuspielen (die Spielhandlungen anderer zu imitieren), geht der Phase voraus, in der das Kind sich der Regel im Spiel bewußt und damit fähig wird, sein Spiel zu gestalten. Darstellungsspiele entwickeln sich zum Rollenspiel weiter, wenn das Kind Handlungen verschiedener Personen aufeinander bezogen wahrnimmt und diese selbst übernehmen kann. (...) Während in diesen Phantasiespielen Spielpartner erfunden und nachgeahmt werden, müssen sich in Spielen mit realem Partner die Beteiligten untereinander abstimmen. Hier wird nun gefordert, auf die Handlungen anderer zu reagieren und zu lernen, sie zu antizipieren und die eigenen Aktionen darauf abzustimmen. War der fiktive Spielpartner in der Phantasie sozusagen manipulierbar, so muß nun mit real existierenden Personen interagiert werden. Dies gelingt Kindern in der Regel zunächst nur in recht einfachen Spielen, wie z.B. bei Reigenspielen, bei denen die Handlungen durch gesungene Verse definiert sind und durch Körperkontakte (Handanfassen) gelenkt werden. (...) Von diesen einfachen Spielen (...) hebt MEAD das Wettspiel und den Wettkampf als bedeutsame Weiterentwicklung ab. Im Wettspiel (etwa beim Völkerball, Burgball oder Kettenfangen)

⁴⁶⁹ „Im Sinne der Unterscheidungen von BUYTENDIJK (...) handelt es sich hier um <Spiele mit etwas>. Wenn ein Kind ein Spielauto immer wieder eine schiefe Ebene hinunterrollen läßt und dabei die Umgebungsbedingungen (wie Neigungsgrad, Ort, Untergrund und Richtung der schiefe Ebene) variiert, handelt es zwar mit sozial bedeutsamen Objekten (hier mit dem Spielgerät Auto) in sozial definierten Situationen (die Sandkiste in der Nähe der Erwachsenen), aber die Handlungen selbst stiften noch keine unmittelbaren sozialen Bezüge zu anderen Personen. Da <das Spiel individuell bleibt, kann man nur von motorischen Regeln und nicht von eigentlich kollektiven Regeln sprechen> (...).“ (Dietrich/Landau 1990, 226)

müssen die Handlungen innerhalb einer Gruppe (durch Zurufe, Signale, Zuspiel, Einkreisen) koordiniert werden. (...)MEAD denkt dabei nicht nur an die eben erwähnten einfachen Wettspiele, sondern auch an Sportspiele. In diesen Wettkampfspielen sind jene sozialen Situationen abgebildet, in denen das Kind seine Identität als Person in einer Gemeinschaft zu übernehmen lernt (...). In diesen Wettspielen erfährt der Heranwachsende das, was MEAD den <generalisierten Anderen>, oder auch unabhängig von Personen <das generalisierte Andere> nennt. (...)Folgen wir BUYTENDIJK (...) dann handelt es sich bei den hier genannten Wettspielen um <Spiele um etwas>. Hier geht es darum, alle Kräfte nach den Prinzipien <Überbietung> und <Leistung> zu organisieren. Dies fordert, seine eigene Rolle als Spieler in einem System anderer Rollen zu begreifen und wahrzunehmen. In den Sportspielen tritt das, was an anderer Stelle die Normativität der Gesellschaft genannt wurde, besonders deutlich zutage. Denn in Sportspielen genügt die Regel nicht nur der Funktion, das Spiel einer speziellen Spielergruppe zu erhalten und zu konstituieren, sondern dieses Spiel wird zugleich einer Außenkontrolle durch das soziale System Verein und Verband oder durch eine anwesende Öffentlichkeit (Zuschauer, Medien) unterworfen. Ein Sportspiel zu spielen heißt damit, sein Spiel in einem sozialen Kontext zu betreiben, in dem das Spiel vorbereitet, begleitet und vielfältig ausgewertet wird. In keinem anderen (der hier genannten Spieltypen) ist die Gesellschaft mit all ihren Normen so präsent, wie dies in den Sportspielen der Fall ist.“ (Dietrich/Landau 1990, 227-229)

Neben den Grundformen „Spiele mit etwas“, „Spiele als etwas“ und „Spiele um etwas“ zeichnen sich Sportspiele für Dietrich/Landau durch ihre soziale Konstruktion aus, in der verschiedene soziale und identitätsbildende Funktionen der Bewegungshandlungen enthalten sind. Diese müssen die Sich-Bewegenden im Sportspiel als frühzeitig erworbene Kompetenzen nachweisen, um handlungsfähig zu sein und zu bleiben. Werden die Sportspiele außerdem als Inszenierungsformen betrachtet, gehen neben den wechselseitigen Bewegungshandlungen der Sich-Bewegenden auch sozialisierende Wirkungen vom organisatorischen Umfeld und gesellschaftlichen Kontext des Sportspiels aus.

„Im Mittelpunkt aller Handlungen eines kompetenten Sportspielers steht die Fähigkeit, mit dem Spielgerät Ball umgehen zu können. Im explorierenden Umgang, im Spielen <mit etwas>, müssen spezifische Materialerfahrungen erworben worden sein. (...)Der Ball hat aber im Sportspiel zugleich eine symbolische Bedeutung, die von Sportspielern verstanden und auch erzeugt werden muß. Der Ball wird immer <als etwas>, als Besitz betrachtet. (...)Innerhalb der Mannschaft hat der Ball eine kommunikative Funktion. (...) In der Kommunikation über den Ball verwirklicht sich die Kooperation der Spieler untereinander. (...)Die entsprechenden Bewegungshandlungen, die um den Besitz des Balles ausgeführt werden, haben eine komparative Funktion, d.h., es handelt sich um ein <Spiel um etwas>. (...)In diesem Spiel geht es allerdings um etwas, was über den Ballbesitz hinausweist. Das Ziel des Spiels erfüllt sich erst, wenn man im Sinne strategischen Handelns den Ball zum Instrument der Zielerreichung macht, d.h. mit dem Ball trifft. (...)Diese zum Teil widersprüchlichen Handlungsorientierungen (wie Ball halten, Ball abgeben, kooperieren/konkurrieren) fügen sich nur dann zu einem sinnvollen Handlungszusammenhang eines Sportspiels, wenn alle Spieler einem gemeinsam geteilten Satz von Regeln folgen, die das Spiel konstituieren (Spielraum, Gerät, Zeit, Spielerzahl usw. festlegen), es regulieren (d.h. definieren, was erlaubt und was verboten ist) und die darüber hinaus die Spieler befähigen, angemessene Handlungsalternativen in wechselnden Situationen hervorzubringen. (...)Die affirmative Kraft der verschiedenen Regeln wird nicht nur durch externe Kontrollen (Schiedsrichter, Linienrichter) gesichert, sondern auch durch die bei allen Beteiligten (Spieler, Schiedsrichter, Trainer, Organisator, Zuschauer) gemeinsamen Erwartungen an die Spieler, besser zu sein als der Gegner(...). Vom Spieler wird verlangt, diese Regeln zu befolgen. Diese Regeln in einem Sportspiel zu unterlaufen oder individuell auszulegen führt zur Bestrafung.“ (Dietrich/Landau 1990, 230-231)

In dieser Ordnung des Sportspiels eröffnen sich in einem übergeordneten Handlungsrahmen auch unterschiedliche Bewegungsbedeutungen, wenn der Ball bspw. als Wurf-, Fang-, Prell- oder Jonglierobjekt betrachtet oder der Wert auf das Ballhalten oder das Ballverteilen gelegt wird. Mit dem Ball können daher zunächst Bewegungs- und Objektbedeutungen und ein Handlungssinn erfahren, erprobt, reflektiert, strukturiert und situationsadäquat umgesetzt werden, bevor Balltechniken und Sportspieltaktiken systematisch geübt und verbessert werden.

„Der Wunsch, mit dem Ball als Instrument etwas zu erreichen oder zu bewirken, setzt die Bereitschaft voraus, ihn- wenn auch nur für kurze Zeit- aus der Hand zu geben. Was Kinder reizt, auf diese Weise auch ihren Handlungsraum zu erweitern, kann wiederum unterschiedliche Motive haben: - Man möchte die Wirkungen eines Balls erleben und erforschen, z.B. den Aufprall auf eine Wand oder die zerstörerische Wirkung auf einen Bücherturm (<das macht unheimlich Spaß>). –Das Werfen des Balls auf Mitschüler wird als Machtausübung erlebt, kann aber auch Kontaktaufnahme bedeuten. –Mit dem Treffen eines gesetzten Zieles kann man sich anderen gegenüber sichtbar beweisen oder dokumentieren, daß man zum Wettkämpfen bereit ist.“ (Dietrich in Leist 1993, 91)⁴⁷⁰

Die Inszenierungsformen von einfachen Spielideen, Spielen und Sportspielen und deren individuelle Gestaltung bieten somit Möglichkeiten, nicht nur Grundlagen für die Weiterentwicklung der Spielfähigkeit zu schaffen, sondern auch moralische Werthaltungen und Standards in einer gleichberechtigten Interaktion der Spieler untereinander aus dem Kontext der Spielhandlungen zu entwickeln. Erst die diskursive Auseinandersetzung mit den Handlungen eröffnet hier gemeinsame und vernünftige Spiel-Vereinbarungen und Übernahmen und Anpassungen von Spiel-Regeln an individuelle Spiel-Bedürfnisse. So entsteht eine Basis dafür, den Sinn der Regeln in den Vereinbarungen oder Verträgen zwischen Individuen zu sehen, die in Frage gestellt, verändert und neu getroffen werden können (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 233-234).⁴⁷¹ In Anlehnung an Eckensberger und Kohlberg verweist Leist in dem Zusammenhang der Entwicklungsperspektive von moralischen Urteilen auf die parallele Beziehung zwischen kognitiven und affektiven Prozessen, in denen sich Fairness im Spiel stufenweise entwickelt und neue Werthaltungen gerade dadurch entstehen, dass sich bisher verwendete Regeln als ungeeignet erweisen. Konflikte und diskursive Auseinandersetzungen erhalten damit für die Spielfähigkeit, die Identitätsbalance und das moralische Bewusstsein eine positive Bedeutung (Vgl. Leist 1993, 65).

„Es sind offenbar gerade die Konflikte in Erfahrungskontexten, die zu einer Reformulierung von Standards führen. Dabei spielt eine zentrale Rolle, daß diese Prozesse nicht als von außen verursacht angesehen, sondern als aktive Rekonstruktionen des Subjekts verstanden werden. Äußere Bedingungen

⁴⁷⁰ „Entsprechend soziokulturellen Entwicklungen sind persönliche Anliegen (...) nicht einfach da, sie entwickeln (im Original kursiv) sich- wie z.B. das Anliegen, einen sportspieltypischen Aktivierungszirkel zu realisieren: Solche Zirkel sind bestimmt von dem Wechselspiel zwischen den Momenten <Ballbesitz> und <Ball-aufs-Spiel-Setzen>. Aus ihm heraus entstehen Spielverlaufsstrukturen, Spielzüge wie <in den freien Raum laufen, Ball annehmen, Rückpassen>. In einem bestimmten Entwicklungsstadium ist nun <Ballbesitz> zentrales Spielanliegen von Kindern. Zu Spielen, die diesem Anliegen entsprechen, gehören je eigene Spielzüge als Spielverlaufsmuster. Erst wenn dieses Anliegen in gewissem Sinne <ausgereizt> ist, ist die Voraussetzung gegeben, den Reiz des Risikos zu suchen, <Ball-aufs-Spiel-Setzen> zum zentralen Spielthema zu machen, was wiederum zu Spielen mit je eigenen Zügen führt. Die Kombination beider Anliegen führt dann unter dem Vorzeichen sportlichen Wettkampfs zu Sport-Spielen mit wiederum je eigenen Spielzügen. Sport-Spiel-Vermittlung muß solche Entwicklungszusammenhänge berücksichtigen(im Original kursiv)(...).“ (Leist 1993, 175-176)

⁴⁷¹ „Wenn man den Sinn von Regeln im Sport verstehen will, muß man drei Ebenen unterscheiden. 1. Ebene: Betrifft die kodifizierten Regeln, durch die z.B. genau festgelegt wird, wann ein Punkt erzielt ist, der Ball aus ist etc. : Auf dieser Ebene kann man die Regeln auswendig lernen; sie sind das Ergebnis von Absprachen oder willkürlichen Setzungen: <So geht das Spiel>. Die kodifizierte Regel ist das Gesagte. Das reicht aber noch nicht. Wenn ich jemandem, der keinerlei Ahnung hat, was Sport eigentlich ist, sage: <Abseits im Fußball ist ... und ist verboten>, dann bleibt das eine völlig sinnlose Information... Der Sinn der kodifizierten Regel liegt gleichsam davor auf einer 2. Ebene: Sinn der Regeln ist es, Spannung, Dynamik, Chancengleichheit, Offenheit des Ergebnisses, also alles das, was den Sport spannend macht, zu sichern. Deshalb ist z.B. Abseits im Fußball oder das Führen des Volleyballes verboten. Diese Spannung ist das, was mit den kodifizierten Regeln eigentlich gemeint wird. Offenheit des Ergebnisses, Überraschung, Spannung, etc. sind aber Ziele, die unserem sonstigen Denken, das (z.B. bei der Regelung des Straßenverkehrs) auf Sicherheit, Vorhersagbarkeit, auf konkrete Ergebnisse und Effizienz etc. ausgerichtet ist, widersprechen. Das Gemeinte wiederum wird nur verständlich und sinnvoll, wenn man auf der 3. Ebene weiß, daß das sportliche Handlungsziel prinzipiell folgenlos ist. Diese prinzipielle Folgenlosigkeit, die den Sport wesentlich konstituiert, steht ungesagt hinter dem Gemeinten; sie ist das <Ungesagte des Gemeinten des Gesagten>.“ (Volkamer in Leist 1993, 53). Hier spielt auch die der dritten Ebene vorausgehende Tatsache, dass der Mensch auch die Freiheit besitzt, Bewegungen und Sport selbst sinnvoll konstruieren zu können, eine entscheidende Rolle: „Wird nur die 1. Ebene vermittelt (<Die Regel heißt ...>, <Der Tiefstart sieht folgendermaßen aus ...>), so wird der Schüler zum sinnlosen Nachvollzug gezwungen; es findet eine Dressur (im Original kursiv) statt. Auf dieser Ebene bleiben auch Konzepte, die durch Kenntnisvermittlung eine kognitive Dimension im Sportunterricht fördern wollen, wenn sie nicht gleichzeitig die 2. und 3. Ebene mitvermitteln. Die Kenntnis der 2. Ebene ermöglicht dem Schüler ein Sich-selbst-sinnvoll-Werden im Sport. Erst unter Berücksichtigung dieser 3. Ebene entsteht ein nicht-reduziertes Sportverständnis, das –im Gegensatz zur Dressur und zur funktionellen Anpassung –Erziehung ermöglicht. Für den Sportunterricht hieße das also: Sport als Idee (...) in seiner prinzipiellen Folgenlosigkeit und der daraus verstehbaren Willkür muß vorgegeben sein (das Ungesagte), damit die Handlungsprinzipien daraus abgeleitet werden können (das Gemeinte): Diese Prinzipien nennen wir aus der Sicht des Handelnden auch <sportliche Moral>. Dann können sinnvoll Regeln aufgestellt und ggf. explizit formuliert werden.“ (Volkamer in Leist 1993, 53-54)

für solche Umstrukturierungen sind deshalb auch nur mögliche Anregungsbedingungen, die erst wirksam werden, wenn das Subjekt sie tatsächlich ausschöpft. (...) So wird die Ausbildung von konventionellen Urteilsstrukturen in Kindheit und Jugend (...) vor allem durch eine stabile emotionale Zuwendung und soziale Anerkennung durch Eltern und andere Autoritätspersonen, vor allem auch durch Gleichaltrige, insbesondere durch Informationen über negative soziale Folgen individuellen (d.h. eigenen wie fremden) Fehlverhaltens ermöglicht, dagegen durch emotionale Ablehnung oder unberechenbares Schwanken im Verhalten der Autoritätspersonen sowie durch unbegründete Gehorsamsanforderungen und Sanktionspraktiken wie Machtanwendung oder Liebesentzug eher verhindert. Die speziellen Bedingungen für einen Übergang zur Postkonventionalität im Jugend- und Erwachsenenalter werden dagegen vor allem in der Konfrontation mit divergierenden Regeln, Normen und Werten auf der Grundlage konvergierender (liberaler und egalitärer) Prinzipien und vor allem durch die Übernahme echter Verantwortung für die Gestaltung des eigenen Lebens und für andere Personen gesehen. Als eher hinderlich für diesen Übergang zu postkonventionellen Strukturen lassen sich dagegen eine weitgehende Konvergenz oder auch eine völlige Diffusität oder Divergenz der existierenden sozialen Ordnung oder der Reaktionen der Interaktionspartner sowie eine andauernde Vorenthaltung von Mündigkeit oder Haftung für Vorgänge außerhalb der eigenen Einflußmöglichkeiten benennen.“ (Eckensberger in Leist 1993, 65) ⁴⁷²

Für die Entwicklung der Sprachkompetenz als drittem Teilbereich der Identitätsentwicklung bilden für Dietrich/Landau in Anlehnung an Piaget und Gehlen die Bewegung und die sensomotorische Intelligenz entscheidende Voraussetzungen. Lässt sich Sprache hier zunächst als Bewegung und als eine Kategorie besonderer lautmotorischer Vollzüge verstehen, entwickeln sich die Bereiche von Bewegung und Sprache aber mit der Fähigkeit zur Symbolbildung in einer Eigengesetzlichkeit weiter, die eine zunehmende Abstraktion und Distanzierung zwischen Mensch und Welt ermöglicht. Durch die Sprache kann der Mensch seine Aktivitäten, Erlebnisse und Erfahrungen, aber auch Situationen und Ereignisse aus den räumlichen und zeitlichen Dimensionen herauslösen und als eine eigenständige Wirklichkeit darstellen.

„Die Ausführungen (...) verdeutlichen zunächst einmal, daß Bewegung als Medium der Erfahrung eine fundamentale Bedeutung für die sprachliche wie für die gesamte Entwicklung des Menschen hat. Insofern bestehen auch Verbindungen zur kognitiven und zur sozialen Entwicklung. Im Medium der Bewegung wird die materiale und soziale Umwelt erkundet. Im manipulativen Umgang mit den Dingen werden deren <Umgangswerte> (GEHLEN) als objektive Gegebenheiten erfahrbar und benennbar und symbolisch repräsentierbar. Wie schon in den Überlegungen zur kognitiven und sozialen Entwicklung sichtbar wurde, ist die prinzipielle Möglichkeit, Bewegungen und Handlungen (nach innen) in der Vorstellung zu repräsentieren und (nach außen) etwas über Bewegungshandlungen zum Ausdruck zu bringen, die entscheidende Grundlage für die sprachliche Entwicklung. (...) Trotz der Analogien von Handeln und Sprechen handelt es sich doch um grundsätzlich unterschiedliche Formen der menschlichen Kommunikation. Sprachfreies Handeln, wie wir es in Spiel und Sport antreffen, bleibt hinter den Möglichkeiten der Sprache einerseits zurück, andererseits vermag das bloße Handeln mehr zum Ausdruck zu bringen, als Sprache es vermag. Unter entwicklungstheoretischem Gesichtspunkt betrachtet, ist diese Differenzierung höchst bedeutsam: -Sprachfreies Handeln, wie wir es vor allem in ritualisierten Handlungen von Spiel und Sport finden, ist eine beschränkte Form der Kommunikation, weil man sich nur im Kontext des jeweiligen Handlungssystems und mit den dort eingeführten Symbolen verständigen kann. Man kann sich nichts Neues sagen, es ist kaum möglich, Konflikte zu lösen oder Geltungsansprüche von Handlungsnormen zu prüfen. Hierzu bedürfte es der Sprache, mit der freilich die genannten Probleme nur verhandelt werden können, wenn man den Spielfluß unterbricht. Kinder tun dies (...) in ihrem selbstorganisierten Spiel. Sie wechseln nach Bedarf zwischen Handeln und Sprechen. In den von außen kontrollierten Sportspielen ist dies in der Regel nicht der Fall. (...) Die geringe Möglichkeit, sich zu und gegenüber den im Sportspiel gültigen Normen zu verhalten, verweist auf eingeschränkte Bedingungen der Entwicklung sozialer Kompetenz (...). Würde man in den Handlungssystemen des Sports Sprache reflexiv einsetzen, d.h. <diskursive Symbole> verwenden, würde der Handlungszusammenhang selbst unterbrochen oder gar zerstört. Die Spielhandlung könnte zwar auf diese Weise in ihrem zeitlichen Verlauf rekonstruiert und Ereignisse nacheinander besprochen und geklärt werden, aber das bis dahin gelingende Spiel würde außer Kraft gesetzt.“ (Dietrich/Landau 1990, 236-238)

⁴⁷² Vergleiche in diesem Zusammenhang von Kognition, Affekten und moralischem Urteil auch Leist 1993, 66.

Mit Tamboer verweisen Dietrich/Landau aber auch auf die Bedeutungen, die sich im Dialog zwischen Mensch und Welt konstituieren und eine Bewegungs-Sprache erzeugen. Werden die Bewegungshandlungen hier von einem relationalen Leibbild aus betrachtet, übernehmen die Bewegungen in einem persönlich situativen Kontext gleichsam eine sprachliche Funktion. Durch Ausdrucksbewegungen und alle Formen von expressiven Bewegungshandlungen können Aufforderungen, Hinweise und Anregungen zum Ausdruck gebracht und eine sprach-lose Verständigung erzielt werden. Auch in den Spielen und den verschiedenen Sportarten werden hier in genau festgelegten, sozialen Kontexten über die Bewegung bedeutungs- und sinnvolle Zusammenhänge konstituiert, die der Mensch als bestimmte „Lebensformen“ erfahren, verstehen und sich aneignen kann. Voraussetzung dafür bleibt die intentionale Bezogenheit des Menschen zu seiner Welt, die sich nach Tamboer in drei Aspekten des Handelns offenbart:

„Handeln bedeutet in diesem Zusammenhang das Verwirklichen von Bedeutungsrelationen (im Original kursiv). Und das geht auf verschiedene Weisen, so daß man unterscheiden kann zwischen zum Beispiel Sprechhandlungen, Bewegungshandlungen, Denkhandlungen und so weiter. (...) In jeder Handlung (oder jedem Komplex von Handlungen) treffen wir (...) drei Elemente (Eingreifen, Widerfahren(Erleben) und Einsicht, d.V.)an, wenn auch immerfort auf verschiedene Weise. Beim Fußballspielen ist der Aspekt des 'Eingreifens', beim Weinen des 'Widerfahrens' und beim Meditieren die 'Einsicht' dominant, bei jeder dieser Handlungen sind die zwei anderen Aspekte nie vollständig abwesend. Und es ist speziell der dominierende Aspekt, der eine (sei es noch sehr globale) Klassifizierung ermöglicht von der Art, wie Bedeutungsrelationen verwirklicht werden. Dadurch, daß ich den Begriff 'Handeln' auf diese Weise auffasse, wird jedenfalls schon deutlich, daß ich ihn nicht begrenzen will auf den Aspekt des 'Eingreifens'. In manchen Handlungstheorien ist das nämlich der Fall, so daß man 'Handeln' dann kontrastiert gegen zum Beispiel 'Denken' und/oder 'Fühlen'. Auf diese Weise droht die althergebrachte Einteilung von 'Körper', 'Seele' und 'Geist' sich zu erneuern. Denken, Fühlen, Bewegen und so weiter sind vom relationalen Körperbild aus gesehen Formen des Handelns(im Original kursiv), worin jeweils der Aspekt der 'Einsicht', der des 'Widerfahrens' und der des 'Eingreifens' (gewöhnlich) dominant sind. Alle drei sind ganz und gar 'leiblich', d.h.: sie geben Zeichen von einer bestimmten Weise des Erkennens und des Realisierens von Bedeutungsrelationen.“ (Tamboer 1994, 44)

Die Bewegungshandlungen und die Bewegungsdarstellungen in Spiel, Sport und Tanz werden hier außerdem als Formen der präsentativen Symbolbildung verstanden, durch die das Individuum Eindrücke aus seiner Umwelt und des eigenen Empfindens sinnbildlich verarbeitet und über die symbolische Transformation seiner Erfahrungen etwas zum Ausdruck bringt und mitteilt. Diese Form der Verarbeitung ist dabei ein gestaltbildender Vorgang, in dem die Symbole in ihrer ganzheitlichen Struktur Bedeutungsträger von Lebensgefühlen, Erfahrungen, Einstellungen zur und Interpretationen von der Welt sind, aber nicht diskursiv, sondern unmittelbar im tatsächlichen oder inneren leiblichen Nachvollzug verstanden werden können (Vgl. Langer 1984; Vgl. Fritsch 1987, 67).

„Präsentative Symbolisierungen könnten uns, so gesehen, mit den eigenen vitalen Erlebnisprozessen unterhalb des konventionellen Ichs wieder verbinden, sie uns selbst gegenwärtig machen. Möglich ist das, wenn und indem das expressive Medium die Grenzen unseres Begriffsvermögens überschreitet, aber auch, wenn und indem es nicht bei einem blinden Fühlen und unmittelbaren Ausdrücken im expressiven Medium bleibt. LANGERs Nachweis, daß die Sprache nicht das einzige Mittel ist, um artikuliert zu denken, oder umgekehrt, daß nicht jeder artikulierte Symbolismus diskursiv sein muß, sondern auch präsentativ möglich ist, erweitert die üblichen Vorstellungen von Rationalität.“ (Fritsch 1987, 66)

Einerseits eröffnen die Bewegungshandlungen durch ihre Erlebnisgestalt hier die Möglichkeit, nach innen, auf den sich präsentierenden Menschen zurückzuwirken, und andererseits initiieren sie durch ihre Wirkung nach außen zwischenmenschliche und kommunikative Prozesse. Der symbolische Transformationsprozess, die Umformung von individuellen Erfahrungen, Gefühlen und Erlebnissen in leibliche Symbole, stellt nach Fritsch eine Grundlage für die Distanzierungsfähigkeit dar, selbstbewusst und

reflektiert über die Bewegung in eine Wirklichkeit eingreifen, sie erleben, gestalten und erkennen zu können. Diese grenzt das Individuum in der Abstraktion aber nicht aus, sondern bezieht es durch seine individuelle Erfahrung in den symbolbildenden Prozess mit ein. Die Bewegungshandlungen und die Bewegungsgestaltungen können daher als eine Form der Symbolbildung betrachtet werden, durch welche in der leiblichen Vergegenwärtigung Welt- und Selbst-Erfahrungen gleichsam „verkörpert“ werden (Vgl. Fritsch 1987, 67).

In dieser Hinsicht legen Dietrich/Landau in ihrer identitätsorientierten Bewegungslehre -im Gegensatz zum Erlernen von sportmotorischen Fertigkeiten und der Aneignung von sportbezogenen Fähigkeiten (Vgl. Willimczik/Roth 1983)- ihren Schwerpunkt auf den menschlichen Individuationsprozess im Medium der Bewegung, der in einer Auseinandersetzung mit der Umwelt Bewegungshandlungen, Bewegungssituationen und Bewegungsdialoge in einem Wechselverhältnis von kognitiver Kompetenz, Sprache und Handeln konstituiert. Der menschliche Identitätsprozess schließt hier eine Differenzierung und Veränderung des menschlichen Verhältnisses zu seiner Umwelt und eine wachsende Fähigkeit, wechselnde Eigenschaften und Bedeutungen der Umwelt in einer Verantwortung gegenüber der bereits erschlossenen und gestalteten Umwelt zu entdecken, zu erhalten und zu ändern, ein.

„Bewegungserziehung ist unter der hier gewählten ökologischen Betrachtungsweise zugleich Umwelterziehung und auch Gesundheitserziehung. (...) So erfüllen Konzepte der Körpererfahrung gesundheitsorientierte Aufgaben, indem sie Bewegungserfahrungen als sinnliche Erfahrung interpretieren (FUNKE). Bewegungswelt als Lebenswelt der Kinder zu untersuchen (SCHERLER...), Bewegungsumwelt zu gestalten (...) bzw. sie neu herzustellen (wie im Konzept der Bewegungsbaustelle (...)) sind Schritte in die Richtung einer Umwelterziehung. Bewegungserziehung als Gesundheitserziehung und als Umwelterziehung zu verstehen eröffnet aber neben Prinzipien ihrer Gestaltung auch Kriterien zur Analyse bestehender Bewegungsumwelten. So könnte man fragen, welche Umwelterfahrungen jemand gewinnt, der an einem Fitness-Gerät eines Sportstudios <arbeitet>, welche <Bedeutungen> die Bewegungen im Dialog mit der Maschine haben und welches Verhältnis zum eigenen Körper hier konstituiert wird. Diese Fragen sind besonders bedeutsam für Programme, die sich (wie im Falle des Fitness-Sports) bewußt als Gesundheitsprogramme verstehen. Wenn hier die tätige Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt in den Mittelpunkt gestellt wird, so mag der Eindruck entstehen, es gehe hier vor allem um individuelle Erfahrungen einer Person. Daß dies nicht der Fall ist, läßt sich schon daran deutlich machen, daß die heute verfügbaren, bereitgestellten oder geschaffenen Bewegungsräume aufgrund gesellschaftlicher Entwicklungen entstehen. (...) Nun gibt es Bereiche von Spiel, Sport und Bewegung, die besonders geeignet sind, unmittelbar über Bewegungshandlungen soziale Erfahrungen zu machen. Im Rahmen der entwicklungstheoretischen Erörterungen waren die Bewegungsspiele (einschließlich der stark normierten Sportspiele) in ihrer Bedeutung als soziale Einrichtungen gekennzeichnet worden. In diesem Zusammenhang ist deren Bedeutung für das soziale Lernen (...) betont worden. (...) In systematischem Interesse erscheint es allein wichtig, Spiel und Sozialerziehung als Bereiche der praktischen Sportpädagogik auszuweisen.“ (Dietrich/Landau 1990, 245-246)

Zusammenfassend verdeutlichen die Ausführungen zur anthropologischen und identitätsstiftenden Bedeutung von Bewegung und die symboltheoretischen Überlegungen, dass Bewegungen in den Formen von präsentativen und diskursiven Symbolen wichtige Aspekte der Selbst- und Welterfahrung darstellen. Durch den Körper, durch Bewegungshandlungen und Bewegungsgestaltungen werden in der individuellen Verarbeitung von Vorstellungen, Phantasien und Empfindungen ästhetische Ausdrucksformen geschaffen, die einen eigenen Beitrag zu einem bewussten Umgang mit der eigenen Identität und zu deren Differenzierung bilden. Bewegungshandlungen und Bewegungsgestaltungen eröffnen daher im Sinne einer ästhetischen Bildung Freiräume für kreative Handlungsmöglichkeiten, die gleichzeitig mit einer individuellen Sinnfindung verknüpft sind. Nicht die Aneignung von Bewegungsfertigkeiten über Imitation und Reproduktion steht hier im Vordergrund, sondern die erfahrungsbetonte und lebendige Förderung des mimetischen Vermögens,

der Phantasie und der Wahrnehmungsfähigkeit in der Beziehung zu Innen- und Außenbewegungen. In Anlehnung an Adorno sind für Fritsch hier bspw. die ästhetischen Bewegungshandlungen im Tanz als Fähigkeit zu einer mehrperspektivischen Wahrnehmung und Aneignung von der Welt und als symbolischer Transformationsvorgang zu bezeichnen.

„In dem Transformationsvorgang eignen sich Menschen ihre Welt an, indem sie sich ausdrücken. Ausdruck und Aneignung von Welt fallen zusammen. Grundlegend dafür ist nach BENJAMIN das mimetische Vermögen des Menschen, Ähnlichkeiten wahrzunehmen und Ähnlichkeiten herzustellen (...). Ob sich Menschen an Naturgeschehnisse, Sternbewegungen, Jagdtiere, Pflanzen mimetisch tanzend anverwandeln oder gesellschaftliche Ereignisse beschwörend im Tanz vergegenwärtigen, es geht immer um etwas Bedeutungsvolles, Lebenswichtiges, das sie im Tanz gestalten. Die wahrgenommenen oder erzeugten Ähnlichkeiten sind daher weder Spielerei, noch nur Verschönerungsgestus; sie sind eine Möglichkeit, Betroffenheiten Gestalt zu geben. Das, was Menschen betrifft, wird im Tanz zu eigen gemacht und dadurch ein-bildend 'begriffen'. Die mimetische Gabe, sich im Anderen wiederfinden zu können und umgekehrt das eigene Ich hin auf ein Anderes zu verwandeln, enthält das erstaunliche Moment, daß Menschen an den ihnen begegnenden Dingen und Ereignissen einen auf sie bezogenen Sinn erfahren können. Die Welt bleibt nicht fremd, sondern gewinnt – auf die menschliche Bedürftigkeit hin – Sinn und Bedeutung. So erschließt sich der Mensch im anschmiegenden Verhalten das 'Wesen' der Dinge. (...) Ereignisse, die den Menschen berühren, ihn betroffen machen, ihn entzücken oder erschrecken, ihn anziehen oder bedrohen, denen ist er nicht ausgeliefert, denen kann er mimetisch Gestalt geben und sich dadurch seine Welt erschließen. Ästhetisches Verhalten ist, so gesehen, Weltaneignung auf dem Hintergrund von Betroffenheit- und das heißt letztlich Bedürftigkeit (...). Eine notwendige Voraussetzung für diese Weise ästhetischen Verhaltens ist die Verbundenheit und damit Durchlässigkeit zwischen Ich und Welt, zwischen Subjekt und Objekt: man muß sich noch anrühren lassen können, um an den Dingen 'mehr' wahrzunehmen, man muß Betroffenheiten noch spüren, die den Impuls für eine Aneignung seiner Welt in ästhetischer Formgebung allererst bilden. Die Erfahrung der Durchlässigkeit war in einer pathischen Lebensweise, wie sie noch im antiken Griechenland bestand (...) gesellschaftlich selbstverständlich im Sinne der magischen Mimesis. (...) Die neuzeitlich aufgerichtete Trennungslinie zwischen Subjekt und Objekt, die Herausbildung des einerseits ‚zurechnungsfähigen, verantwortlichen, identischen Subjekts‘ (...) und andererseits einer objektiv gegebenen Tatsachenwelt haben jener Durchlässigkeit in mimetischen Fähigkeiten entgegengewirkt. (...) Wahrnehmen und Herstellen von bedürfnisbezogenem Sinn hat sich ‚angesichts einer verdinglichten gesellschaftlichen Realität und einer sinnentleerten Natur in die Innerlichkeit einer absoluten Subjektivität zurückgezogen ...- mit der Schwierigkeit von deren Vergegenständlichung als Dauerproblem.‘ (...) Die Entwicklung der rational-distanzierten Weltsicht ließ eine mimetische Weltverarbeitung nicht nur bedeutungslos werden, man verbannte sie aus dem Realitätsdenken als 'irrational', womit sich eine folgenreiche Trennung zwischen Emotionalität und Rationalität, Sinnlichkeit und Verstand, Bilderwelt und Tatsachenwelt vollzog.“ (Fritsch 1987, 232-234)⁴⁷³

Abschließend bieten für Dietrich/Landau die sich in Bewegung, Spiel und Sport aufspannenden Bereiche von materialer, sozialer und symbolischer Erfahrung eine Chance, die Auseinandersetzung mit der Lebenswelt als autonom handelnde Person in einer individuellen Handlungswirklichkeit zu bewältigen. Im Sinne der Ich-Identität

⁴⁷³ Um ästhetische Lernprozesse initiieren zu können, gibt Fritsch folgende Bewegungsanregungen: „• eigene Erlebnisse, Erinnerungen, Empfindungen, Phantasien wachzurufen und sie mit dem Körper, auch mit Wortsprache, zur Darstellung zu bringen. (...) • die verschiedenen <Antworten> in eine Form, eine Gestalt zu bringen. (...) Die ersten, naheliegenden Bearbeitungsformen sind die Verbesserung der Bewegungsqualität und räumlich-choreographische Überlegungen. Darüber hinaus sollten je nach Aussagewünschen auch jene <Verfahren der erschwerten Form>, also Verfremdungsmöglichkeiten erprobt werden (...): - Verlangsamung der Bewegung im Zeitlupentempo, -Beschleunigung von Bewegungen im Zeitraffer, -Auseinandernehmen von Zusammengehörigem, Isolieren von Details, -Groß-Herausbringen von Unauffälligem, -Beiläufig-Machen von <großen> Dingen, - Wiederholungen in verschiedenen räumlichen Arrangements, - Kontrastieren mit Andersartigem (aus anderen Zusammenhängen), - Wörtlich-Nehmen von bildlich-körper- oder -bewegungsbezogenen Sprach-Ausdrücken, -Verbinden von verschiedenen Medien (Bewegung, Sprache, Musik, Utensilien/Kostüme), die jedes seine eigene <Aussage> haben. Ästhetisches Lehren/Lernen (...) muß einerseits davon ausgehen, daß (...) alle Menschen expressiv-präsentative(im Original kursiv)Potentiale besitzen, mit denen sie sich und ihre Welt auch bildlich-körperlich vergegenwärtigen könnten; es muß andererseits auch berücksichtigen, daß diese Potentiale in einer diskursiv-sprachlich(im Original kursiv) orientierten Welt eher verkümmern und durch ästhetische Schablonen vielfach überlagert und ersetzt werden. Insofern ist für die ästhetische Erziehung (...) entscheidend, ob es ihr gelingt, die Symbolisierungsfähigkeit zu fördern und jene expressiven Potentiale zur Entfaltung zu bringen. Tanzunterricht im Sinne ästhetischen Lehrens und Lernens könnte hierzu beitragen, wenn in einem Wechsel von Nachgestalten und Eigengestalten keine Festlegungen auf Formen erfolgen, sondern im vielfältigen Erproben von tänzerischem Ausdruck und seiner Gestaltbarkeit die Verfügung über <bedeutungsvolle> Bewegungssymbole wächst.“ (Fritsch 1985, 22-23)

erschließt sich hier der Mensch durch das Medium der Bewegung Natur, Kultur und Sprache als gesellschaftliche Realität immer wieder neu und eignet sie sich dadurch an (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 246-248).

„Die (...)Entwicklungsbedingungen lassen sich berücksichtigen, wenn man in der sportpädagogischen Praxis den Doppelcharakter von materialer, sozialer und symbolischer Erfahrung beachtet: Erfahrungen sind einerseits adaptiv insofern, als sich der Mensch in seiner Auseinandersetzung mit der Umwelt an diese anpassen muß, um sie handelnd zu bewältigen, um den von anderen formulierten Ansprüchen zu folgen und um Äußerungen anderer Personen zu verstehen. Als Erfahrung bezeichnen wir aber andererseits zugleich die grundlegende, immer neu zu berücksichtigende Fähigkeit, die Welt kreativ zu gestalten, sich die Dinge in ihr verfügbar zu machen, soziale Beziehungen von Fall zu Fall neu zu regeln und Probleme, soziale Konflikte und sonstige klärungsbedürftige Fragen zur Sprache zu bringen und zu klären. Für den Bereich der materialen Erfahrung heißt dies, die Erkundung der Umwelt als Akkommodation und Assimilation zu ermöglichen; im Bereich der sozialen Erfahrung heißt es, nicht nur zu lernen, Regeln zu befolgen, sondern auch sie zu verstehen und neu zu vereinbaren; im Bereich symbolischer Erfahrung heißt dies, zu lernen, gleichermaßen präsentative wie diskursive Symbole der Bewegung zu nutzen.“ (Dietrich/Landau 1990, 246-247)

17.2. Selbst-Bewegung, Identität und symbolisches Bewegen

Seewald hebt in diesem Zusammenhang die symbolische Interpretation des Bewegungsgeschehens hervor, durch die Bewegungen und das Sich-Bewegen als sinnvolle Äußerungen des Individuums in seinem Lebenskontext erscheinen und vor dem Hintergrund einer individuellen Lebensgeschichte verstanden und eingeordnet werden können. Um den Sinn von individuellen Bewegungen erschließen zu können, ist hier eine Unterscheidung zwischen dem expliziten und impliziten Sinn und dem unbewussten bzw. verdrehten Sinn von Bewegungen zu treffen (Vgl. Moegling 2002 b, 561-562). Bewegungen werden nach Seewald daher zunächst als Teil von Interaktionsformen und Konstruktionen eines erlebten und erfahrenen Sinns dargestellt, um deren symbolische Bedeutung skizzieren zu können.

„Folgende Szene ist uns allen geläufig: Ein kleines Kind, das gerade laufen gelernt hat, wirft sich in die ausgebreiteten Arme seines Vaters und läßt sich juchzend in die Luft hochwerfen. Wenn sich diese Szene öfter wiederholt, bildet sich nach LORENZER (...) eine Interaktionsform. Diese ist mehrschichtig konzipiert, sie umfaßt ebenso die Beziehungsebene mit den beteiligten bewußten und unbewußten Gefühlen wie auch die Bewegungs- und Handlungsebene. In ihr werden 'soziale Inhalte des Erlebens erzeugt' (...), außerdem entsteht der Anspruch auf die Wiederholung der Interaktion. Die Bewegung ist Teil dieser Interaktionsform und geht mit ihr zusammen ein in das szenische Gedächtnis. Damit ist das komplexe Erinnerungsvermögen gemeint, das es uns erlaubt, die Situation in ihrer Vielschichtigkeit und Gefühlsträchtigkeit wiederzubeleben. Die Bewegung vermag nun als pars pro toto(im Original kursiv)eine ganze Szene zu repräsentieren und in unserem Erleben gegenwärtig zu machen. Dazu reicht eine Geste, aber auch ein Blick, ein bestimmtes Wort in einem bestimmten Tonfall. Dies ist der Grund, warum gerade in der Erwachsenentherapie über die Bewegung oft biographisches Material hochgespielt wird, das dem bewußten Sich-Erinnern entzogen bleibt. Auch später noch behalten bestimmte Bewegungen deshalb einen gefühlshaften Unterton, weil sie Teil einer von uns als bedeutungsvoll erlebten Szene oder Interaktionsform gewesen sind. Gerade in der Arbeit mit älteren Menschen kommt dieser vergegenwärtigenden Funktion der Bewegung große Bedeutung zu: Sich auf den Turnhallenboden setzen, macht u. U. das Lebensgefühl einer Zeit präsent, wo man zur Schule ging oder selbst aktiv Sport betrieb. Umgekehrt kann man durch Bewegungen auch Interaktionsformen inszenieren und reproduzieren. Ein älteres Kind, das sich kleinkindhaft bewegt, kann damit an einer früher einmal angemessenen Interaktionsform festhalten wollen, die inzwischen unangemessen ist. Es drückt darin aus, daß es weiter wie ein Kleinkind behandelt werden möchte, eventuell weil es hofft, dann genauso viel Zuwendung wie das jüngere Geschwister zu bekommen. Dieses Bewegungsverhalten ist nur vor dem Hintergrund der damit inszenierten Interaktionsform und der Beziehungsstruktur in der Familie verständlich. (...) Auch das Bewegungsverhalten in Bezug auf Räume läßt sich vor dem Hintergrund erlebter Szenen und Interaktionsformen der Beziehungsgeschichte verstehen. Menschen bewegen sich nicht nur in Räumen, sondern Räume 'bewegen' auch Menschen. Sie 'sprechen zu ihnen', wie MERLEAU-PONTY sagen würde, und diese 'Sprache' richtet sich an den Leib. Die Antwort fällt jedoch höchst unterschiedlich aus. So haben enge, dunkle Räume für manche Menschen eine unwiderstehliche Anziehungskraft, für andere

sind sie sehr stark angstbesetzt. Bekannt ist das unterschiedliche Verhalten von Kindern gegenüber großen leeren Räumen wie Turnhallen. Hier kann das Meiden der Weite des Raumes die unbewußte Angst ausdrücken, darin verloren zu gehen. Dies wiederum kann in mangelndem Vertrauen in die haltende Umwelt, d.h. vor allem in die primären Beziehungen zur Mutter, begründet sein (...). Die Angst vorm Steckenbleiben in engen Tunneln und die Lust am Durchrutschen einer Rutsche können auf Geburtsszenen rekurrieren. Diese möglichen Bezüge ergeben sich überraschend häufig durch Nachfragen bei Müttern, deren Kindern auffällige Vorlieben oder Abneigungen gegenüber tunnelförmigen Räumen zeigen. Auch hier wäre das Bewegungsverhalten nur vor dem Hintergrund einer erlebten Szene verstehbar. Diese Szenen werden dabei wiederholt, umgespielt, neugespielt oder auch gemieden.“ (Seewald 1995, 222-224)

Auf der Basis dieser Prämissen umfassen das Sich-Bewegen und die Bewegungen nicht nur die physikalischen, physiologischen und biomechanischen Aspekte, sondern stehen als aktive Leistungen des Individuums in einer interaktionellen reziproken Beziehung zur Umwelt, durch die sich kontinuierlich ausbilden, verändern und entwickeln und damit als existentielle Phänomene des Menschen in einer Welt betrachtet werden können. Durch das Sich-Bewegen und die Bewegungen werden hier Prozesse angestoßen, die Einheits- und Differenz Erfahrungen erzeugen und Vorstellungen über den eigenen Körper (Körper-Selbst) und die eigene Person (Selbst) ausprägen. Die psychosoziale Entwicklung steht für Seewald hier in einer engen Verbindung mit der Bewegungs- und Haltungsentwicklung in den ersten Lebensjahren.

Um Bewegungen in einen Zusammenhang mit der Wahrnehmung und beide in Verbindung mit dem Individuum, seiner Entwicklung und seinem Verhältnis zur Umwelt bringen zu können, betrachtet Seewald zunächst die Bewegungen im Spiegel der Handlungstheorie und des Gestaltkreises (Vgl. Seewald 1995, 205-213). In dieser Hinsicht sind die Ergebnisse von äußeren Funktionsanalysen (Göhner, Meinel/Schnabel) für ihn nicht ausreichend, um aktuelle Bewegungen umfassend verstehen oder sie über entsprechende Anweisungen verändern zu können. Es ist hier erforderlich, zusätzliche Informationen darüber zu gewinnen, wie es bspw. zu beständigen Veränderungen beim Lösen von Bewegungsproblemen kommt. Die funktionsanalytischen Betrachtungen von Bewegungen sind daher durch Theorien zu ergänzen, die die subjektiven Bereiche menschlicher Aktivitäten erklären können. Vor dem Hintergrund eines funktionalen Bewegungsverständnisses erfüllen hier die sogenannten handlungstheoretischen Konzeptionen diese Aufgabe, indem sie menschliche Handlungen als motiviert, zielgerichtet und damit bedeutungsvolle Aktivität auslegen. Dem Ziel der Bewegung wird zunächst gegenüber dem Bewegungsvollzug -ähnlich wie bei den äußeren Funktionsanalysen- eine übergeordnete Bedeutung zugeteilt, sodass sich eine klare Trennung menschlicher Bewegungshandlungen von zufälligen oder planlosen Verhaltensweisen ergibt.

„Wer beim Skilaufen im Gelände stürzt, als Skateboardfahrer umkippt, als Windsurfer kentert oder als Fußballspieler im Zweikampf zu Fall gebracht wird, zeigt zwar ein bestimmtes Verhalten, vollzieht jedoch keine absichtsvolle Handlung. Auch impulsive und spontane Aktivitäten, deren Ziele und Folgen dem Ausführenden vor Tätigkeitsbeginn nicht (voll) bewußt (im Original kursiv) sind, werden von den meisten Autoren nicht zu den Handlungen gerechnet, d.h. aus handlungstheoretischen Betrachtungen ausgeschlossen.“ (Willimczik/Roth 1983, 118)

Dennoch sind Bewegungshandlungen hier nicht nur durch ihr bewusstes Ziel gekennzeichnet. Auch wenn in einzelnen konkreten Situationen nicht alle Momente der Bewegungshandlungen gegenwärtig sind, muss dabei der mögliche Bewegungsvollzug mitbedacht werden. So können bspw. einzelne Bewegungssequenzen automatisiert und wie von selbst ausgeführt werden und dennoch ihren Einfluss auf die gesamte Bewegung beibehalten.

„Zwar bestimmt das Ziel die Durchführung, aber ohne Reflexion der Realisierungsbedingungen ist die Aufstellung von Zielen sinnlos ... Nur realisierbare Ziele sind handlungsrelevante Ziele. Wenn jemand mit einem Hammer einen Nagel einschlagen will, so ist das Handlungsziel zweifellos der (zu welchem Zweck auch immer) eingeschlagene Nagel. Ein solches Ziel ist jedoch nur dann in sinnvolles Handeln überführbar, wenn mitbedacht wird, ob der Nagel mit dem vorhandenen Hammer in das vorhandene Material eingeschlagen werden kann.“ (Volpert in Willimczik/Roth 1983, 118)

Mit dem Kennzeichen der bewussten Zielorientierung sind außerdem andere Merkmale individueller Handlungen verbunden. Das Ziel kann nur dann handlungsleitend werden, wenn ein bestimmtes Interesse des Individuums besteht, wenn also entsprechende Bedürfnisse, Wünsche usw. vorliegen. Was hier insgesamt als Motivation bezeichnet wird und mit dem Erreichen eines angesteuerten Zielzustandes verbunden ist, ist mit individuellen Erwartungen darüber verknüpft, ob und mit welchen Anforderungen das Ziel überhaupt erreicht werden kann. Individuelle Fähigkeiten und Handlungserfordernisse werden somit in eine Beziehung zueinander gesetzt, sodass Erwartungen in konkreten Situationen die Handlungen maßgeblich beeinflussen, diese auslösen und steuern.

„- Der Handelnde muß erwarten können, daß die Handlung zu einer positiven Ergebnisbilanz führt. –Er muß mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit damit rechnen können, daß die Ausführung der Handlung gelingt und die in ihrer Folge angenommenen Ereignisse eintreten. Beispielsweise muß also der Skifahrer nicht nur mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit erwarten können, daß ihm im Buckelgelände das Ausstemmen des Talskis gelingt. Er muß auch erwarten können, daß dies einen bestimmten Bremsseffekt bewirkt und zum Kantengriff als Voraussetzung für die Entlastung führt. Im Zuge des Übens wird die Erwartung der Ausführung und ihres direkten Resultats (z.B. Ski ausgestemmt) in Folgeerwartungen (z.B. Bremsseffekt) integriert. –Der geschätzte Anstrengungsaufwand muß für den Handelnden in einer bestimmten Relation zum erwarteten Wertzuwachs stehen.“ (Leist in Willimczik/Roth 1983, 119)

Nur wenn das Individuum hier Rückmeldungen über das Handlungsergebnis erhält und diese Informationen mit einem inneren Modell der Zielvorstellungen vergleicht, ist ein zielgerichtetes Handeln möglich. Ergibt sich dabei keine Übereinstimmung, ist eine entsprechende Handlungskorrektur notwendig. Die Handlungstheorien überwinden damit insgesamt klassische, objektivistische Konstrukte, in denen Reflexe oder S-R-Verbindungen als grundlegende Handlungseinheiten anzusehen sind. Die elementare Analyseinheit ist hier vielmehr der Rückkoppelungskreis. Außerdem weisen die handlungstheoretisch ausgerichteten Theorien gegenüber behavioristischen Konzepten auch auf die aktiv gestaltenden Faktoren des individuellen Verhaltens hin, die über eine reine Anpassung an die Umwelt hinausgehen und eine Selbst-Veränderung des Individuums einschließen.⁴⁷⁴ Aus dem Prozess ständiger Wechselwirkungen zwischen Individuum und Umwelt konstituieren sich somit individuelle Handlungen als komplexe psycho-physische Einheiten, in die Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen und Denkvorgänge eingehen und von Gefühlen begleitet werden. In diesem Zusammenhang verdeutlicht Baur die Komplexität individueller Handlungen an einem Beispiel aus dem Kanusport:

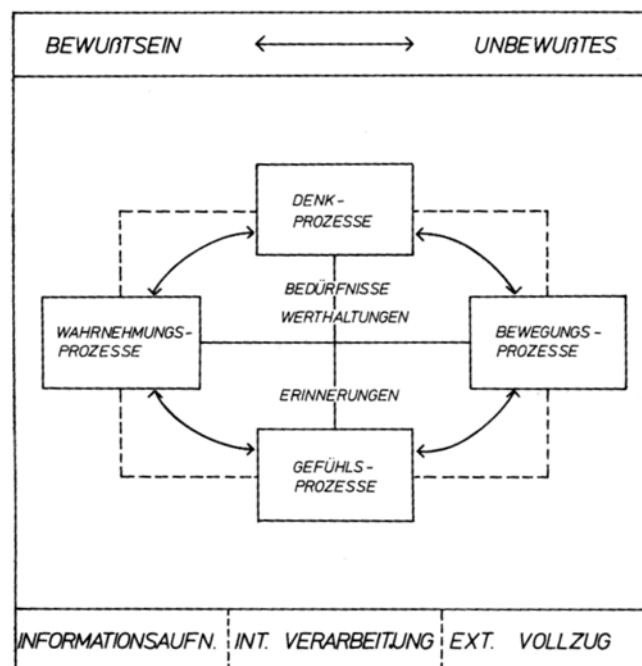
„Eine verblockte Strecke befahren heißt nicht nur, die motorischen Fertigkeiten beherrschen, um das Boot zwischen Felsbrocken hindurchmanövrieren zu können, sondern auch Strömungen und Hindernisse wahrnehmen und kalkulieren, also (kognitiv) Handlungspläne entwerfen (um sie dann motorisch zu realisieren) und (dabei) zu verändern; heißt gleichzeitig, vielleicht auch Angst haben, daß man kentern, in einer Walze hängenbleiben, auf einen Felsblock getrieben werden könnte; oder Lust empfinden darüber, daß es so <rauscht>, wie man <in ein Loch fällt>, <wie es einen versetzt>, <wie man von den

⁴⁷⁴ „Die Interaktion(im Original kursiv) von Person und Umwelt ist eine primäre Gegebenheit: (a) Umwelt ist(im Original kursiv) für Personen bedeutsam, und Personen handeln im Rahmen solcher Bedeutungen und können so ihre Fähigkeiten, Motive, Werte konstruktiv(im Original kursiv)aufbauen. (b) Person-Umwelt-Beziehungen können aber verändert werden; Personen können aufgrund veränderten Könnens neue Bedeutungen sehen, sie können sich aber auch Umwelt teilweise selber herstellen und gestalten, indem sie entsprechend thematischen Anliegen Umweltkonstellationen als entsprechend bedeutsame Situationen schaffen (...).“ (Leist 1993, 191)

Wellen geschaukelt wird> (emotionale Dimension). Und schließlich heißt es, auf den anderen aufzupassen, ihn nicht aus den Augen verlieren, ihm die Fahrspur legen (soziale Dimension).“ (Baur in Willimczik/Roth 1983 120)

Die Handlungstheorien beziehen hier das wahrnehmende, fühlende und sich-bewegende Individuum in jeder Situation in ihre Analysen mit ein. Eine Konzentration auf den reinen Bewegungsvollzug wird damit ausgeschlossen, weil dabei Formen der Informationsverarbeitung sowie emotionale und motivationale Bewegungskomponenten nicht oder nur unzureichend berücksichtigt werden.

Abb.27: Psycho-physische Prozesse bei individuellen Handlungen (Artus in Willimczik/Roth 1983, 121)



„Das abgestimmte Zusammenspiel der psychisch-regulativen Ebenen während der gesamten Dauer von Sporthandlungen kann am besten an Hand eines Beispiels verdeutlicht werden. Betrachtet wird (...) ein Handball-Rückraumspieler, der im 3:3-Angriffssystem den Ball vom linken oder rechten Nebenspieler erhält. Der Sportler muß eine (komplexe) Folgehandlung auswählen, die zu einer möglichst optimalen Lösung dieser Spielaufgabe führt. Er hat Entscheidungen zu treffen, da ihm für diese Situation im allgemeinen mehrere kognitive Handlungspläne zur Verfügung stehen. Der Plan, der in dieser Situation am häufigsten gewählt wird, könnte mit der Überschrift <Vorwärtsstoß aus der Grundaufstellung bei variabler Abschluß(spiel-)möglichkeit> versehen werden. Er beinhaltet, wie alle kognitiven Pläne oder Plansysteme <weniger feste Zusammenfassungen oder Schemata als vielmehr ein System von heuristischen Regeln oder Handlungsprinzipien> (...). Dazu gehören etwa die Kenntnis verschiedener Torwurfvarianten, das Wissen um Modifikationsmöglichkeiten bei der Anlaufrichtung, der Länge des Anlaufs usw. sowie die Kenntnis taktischer Möglichkeiten bei bestimmten Reaktionen der Mitspieler, der Gegenspieler und des Torhüters. Die verallgemeinerten Pläne werden somit dem Sachverhalt gerecht, daß die im Spiel auftretenden Probleme nicht (immer) einmalig sind und daher nicht jeweils völlig neu gelöst werden müssen.“ (Willimczik/Roth 1983, 125-126)

Mit der Einführung des Subjektes in die Handlungstheorie sind deshalb die individuell verschiedenen Erwartungen, Erfahrungen und Bewertungen von Handlungen auch

innerhalb einer Handlungsgeschichte einzuordnen. Bewegungen und Bewegungshandlungen sind in diesem Zusammenhang als zielgerichtet und sinnorientiert und im Kontext vorangehender individueller Bewegungs- und Handlungserfahrungen zu verstehen. In dieser Hinsicht zielt die Integration von physischen und psychischen Prozessen im Handeln und deren Zuordnung zu verschiedenen Regulationsebenen darauf ab, bei Bewegungen, Bewegungshandlungen und Bewegungsabläufen bedeutsame, austauschbare und zu vernachlässigende Bestandteile im Hinblick auf die jeweils konstituierten Ziele und Rahmenbedingungen zu unterscheiden. Somit lassen sich sowohl die Zusammenhänge von Bewegungen und Wahrnehmungen darstellen als auch inadäquate Bewegungsmuster bestimmten Ebenen der Informationsverarbeitung zuordnen und damit korrigieren.

„Im (...) oben beschriebenen Beispiel aus dem Handballsport (<Vorwärtsstoß>) kann der ballbesitzende Rückraumspieler die ursprünglich festgelegten Ausführungsparameter korrigieren bzw. neu spezifizieren, wenn er merkt, daß seine Aktion nicht so verläuft, wie er das kognitiv vorentworfen hatte. In vielen Spielsituationen reichen derartige Modifikationen begonnener Handlungen –wie die Veränderung der Schrittlänge, der Absprunghöhe oder der Wurfriechtung- jedoch nicht aus. Im Falle einer a) völlig unzureichenden Festlegung der energetischen Ausgangsdaten b) Behinderung des Ablaufs durch externe Störgrößen c) Sollwert-Verstellung durch veränderte situative Bedingungen wird es u.U. notwendig sein, neue Handlungsschemata abzurufen. Gerät beispielsweise der Spieler bei der Sprungwurfausführung aufgrund von Körperkontakten mit einem gegnerischen Abwehrspieler (z.B. durch dessen <Wegstoßen>) zu sehr in Rücklage (Fall b) oder durch dessen <frühzeitiges> oder <weites> Heraustreten in eine nicht mehr erfolgreich abzuschließende Wurfposition (Fall c), so ist es ihm möglich –bei nicht zu schneller Aktionsgeschwindigkeit-, die Wurfbewegung abzurechnen und einem eventuell freistehenden Kreisspieler oder Mitspieler aus der zweiten Angriffsreihe zuzupassen (Abruf anderer Könnensmuster).“
(Willimczik/Roth 1983, 134)

Wird hier allgemein die Handlungsfähigkeit durch ein vielfältiges Angebot von Handlungserfahrungen unterstützt und damit das System- und Entwicklungspostulat der Handlungstheorien erfüllt, ergibt sich nach Seewald insgesamt aber eine Schwierigkeit in der Differenzierung zwischen Bewegung und Handlung. Es ist dabei zunächst zu berücksichtigen, dass Bewegungen konstitutive Bestandteile von Handlungen sind und Handlungen ohne Bewegungen überhaupt nicht vorkommen.⁴⁷⁵ Über eine starre Einordnung in ein handlungstheoretisches Modell hinaus beruhen Bewegungen und Bewegungsaspekte aber auf Interpretationen, Definitionen und Beschreibungen und sind mit Lenk als Interpretationskonstrukte aufzufassen, die symbolisch vermittelt und dialogisch und kommunikativ verhandelt werden. So sind Bewegungen nicht innerhalb einer hierarchisch und logisch geordneten Handlungswirklichkeit zu erfassen und zu präsentieren, sondern nur im Zusammenhang mit Emotionen, Erlebnissen und Erfahrungen umfassend zu beurteilen (Vgl. Seewald 1995, 199-210).⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ „Kann ich eine Handlung überhaupt hinreichend beschreiben, wenn ich von der Bezugnahme auf bestimmte Ziele absehe? In einem winzigen Filmausschnitt z.B. zeigen sich Körperbewegungen, sogenannte Basishandlungen. (...) Bei einem solch kontextlosen, winzigen Ausschnitt könnten wir nicht einmal sagen, was der Handelnde tut. Wir sehen in einer Frequenz einen hastig sich bewegenden Menschen auf ein Telefon zueilen. Wenn wir die Geschichte erzählen, sagen wir: >Da taucht jemand auf und eilt zum Telefon<. Im Filmausschnitt sehen wir nun aber nur den hastigen Gang. Wenn wir nichts als diesen eiligen Menschen sehen, so können wir nur noch Körperbewegungen beschreiben, aber nicht verstehen, was passiert; wir sehen einen Ausschnitt, der nicht eindeutig interpretierbar ist, solange man nicht weiß, worauf die Bewegung sich richtet. Ein anderes Beispiel: wird ein Handgriff als reine Körperbewegung beschrieben, abgelöst vom Zielpunkt, auf den die Bewegung hinzielt, so wird er vieldeutig; er kann eine Prüfbewegung, eine Streichelbewegung, eine Zeigbewegung sein oder was immer: Das Ziel der Bewegung spielt mithin schon bei der Beschreibung dessen, was einer tut, eine Rolle. Wenn wir einen Fußgänger beschreiben, so sagen wir nicht: >Er setzt ein Bein vor das andere<, sondern wir sagen: >Jemand geht langsam oder schnell irgendwohin< oder: >Er bummelt<.“ (Waldenfels 2000, 129)

⁴⁷⁶ Mit Bezug auf Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns verdeutlicht Waldenfels den Unterschied zwischen eigenständiger Körpersprache und Körperbewegung und handlungsbezogenen Bewegungen: „Das gewöhnliche Handeln ist begleitet von kausal-relevanten Körperbewegungen: beim Öffnen des Fensters sind kausal relevante (im Original kursiv) Körperbewegungen mit im Spiel; der Körper wird eingesetzt, indem die Hand am Griff zieht usf. Die Handlung selbst besagt dann: >Ich öffne das Fenster<. Auch am Aussprechen eines Satzes ist der Körper beteiligt. Körperbewegungen wie etwa die Produktion von bestimmten physischen Lauten gelten als semantisch relevant (im Original kursiv). Schließlich spricht Habermas von expressiv relevanten (im Original kursiv) Körperbewegungen, die unsere Ausdruckshandlungen begleiten. Der Zorn beispielsweise wird begleitet von aufgeregten Gestikulationen oder vom Erröten der Gesichtshaut. Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns beherbergt weiterhin einen gewissen Dualismus cartesianischer Art, indem er strikt unterscheidet zwischen dem, was ich

„PROHL (...) zeigt, daß die Handlungstheorien nur die Parameterzeit und keine Gegenwart kennen, während es bei der Gestaltkreislehre V. v. WEIZSÄCKERS genau umgekehrt ist (...). Damit verbunden ist ein Subjektbegriff ohne Zugang zum erlebten 'Hier und Jetzt'. Für die Motologie bedeuten diese Einschränkungen, daß Handlungstheorien trotz ihres erheblichen heuristischen Wertes und ihres Differenzierungsvermögens allein nicht ausreichen, um Bewegung verstehen zu können.“ (Seewald 1995, 210)⁴⁷⁷

Seewald ergänzt deshalb die handlungstheoretischen Betrachtungen von Bewegungen durch den Gestaltkreis, der die subjektiv erlebte Gegenwart von Bewegungen und ihre Formgebung im Entstehen (Aktualgenese) stärker berücksichtigt.

„Nach diesem Verständnis ist Bewegung nicht die Wirkung einer Ursache und in kausalanalytischen Termini zu beschreiben, sondern sie ist eine Entscheidung (...), nämlich zur Stiftung einer Formbeziehung zwischen Individuum und Umwelt. (...) In der Konsequenz ist jede Theorie verkürzend, die das Individuum von seiner Umgebung isoliert oder die Wahrnehmung von der Bewegung abkoppelt. Die Bewegung kann nur von ihrem Ziel, der 'Begegnung' oder dem 'Zusammentreffen' mit der Umwelt her verstanden werden und insofern ist sie 'eigentlich eine Resultante zwischen Kräften des Organismus und der Umwelt' (...). Die Wahrnehmung ist von der Bewegung nicht zu trennen, weil beide im biologischen Akt verschränkt sind und sich gegenseitig vertreten können. Im Kern vertritt die Gestaltkreislehre damit einen relationalen Bewegungsbegriff und ein relationales Subjektmodell. (...) Darüber hinaus öffnet der Gestaltkreis den Blick für eine andere Form der Intentionalität (...). Er stellt die Fähigkeit, Formbeziehungen zur Umwelt einzugehen, in den Zusammenhang des motorischen Lernens und der aktualgenetisch verfügbaren Wahrnehmungs- und Bewegungspotentiale.“ (Seewald 1995, 211-212)

Um Bewegungen als Symptome verstehen zu können und die individuelle biographische Ebene des Bewegungsverstehens zu öffnen, greift Seewald zunächst auf die phänomenologische Betrachtungsweise von Bewegungen zurück. Das Phänomen Bewegung erscheint hier dem Bewusstsein auf verschiedene Art und Weise, wobei eine Sinnorientierung erst durch das, was sich im Bewusstsein konstituiert, bestimmt wird. Die Erarbeitung von der Typik der Bewusstseinsweisen und der entsprechenden Typik der Erscheinungsweisen von Gegenständen und Phänomenen (Bewegungen) ist hier der Versuch, die Welt und ihre Objekte ohne vorgefasste Meinungen im Sinne eines Weltvorurteils in ihrer Ursprünglichkeit zu erfassen.⁴⁷⁸ In diesem Zusammenhang ist

erlebe oder tue, und den Körperbewegungen, die damit einhergehen und teils auch maschinell abbildbar sind. Gegen diese Sichtweise möchte ich drei Argumente ins Feld führen: 1. Es geht bei der Körperlichkeit (...) um Realisierungsgrade(im Original kursiv): Etwas kann sich mehr oder weniger realisieren. Bei der Körpersprache bin ich stärker beteiligt, auch ein Zorn realisiert mehr als ein Satz, den ich irgendwann aufschnappe und wiederhole. Die Realisierungsgrade bemessen sich danach, wie weit meine leibliche Existenz als ganze in Mitleidenschaft gezogen wird. 2. Der Begriff des Ausdrucks müßte radikal entsubjektiviert (im Original kursiv) werden. Die cartesianische Tradition berücksichtigt immer drei Dimensionen: die der Dinge, die der Anderen und die des Ich. Die Ausdrucksfunktion wird dann (...) primär auf den Sprecher bezogen: Ausdruck gilt als Ausdruck meiner selbst als eines Sprechenden, er gilt als subjektiver Ausdruck. (...) Doch der Ausdruck betrifft alle drei Bereiche. Ausdruck bedeutet nicht bloß Ausdruck des eigenen Erlebens, denn Realisierung von Sinn heißt auch, daß die Dinge selber zur Sprache kommen und daß der Andere mit zur Sprache kommt. Die Thematisierung der leiblichen Existenz wäre der Gegenversuch zur cartesianischen Sichtweise, die so tut, als hätte ich zu mir selber einen privilegierten, zu den Anderen einen indirekten Zugang. Leiblich existieren heißt, daß man im Blick der Anderen und unter dem Zugriff der Anderen existiert. Mein leibliches Verhalten hat immer schon eine öffentliche Seite. Die Zornesgebärde ist eine Gebärde, die an den Dingen Anstoß nimmt und Andere in Mitleidenschaft zieht. 3. Zur Leiblichkeit gehört von vornherein eine Zwischenleiblichkeit(im Original kursiv) in dem Sinne, daß der eigene Leib auf die Anderen bezogen ist. (...) Zur Körpersprache gehört auch ein Körpergespräch. Merleau-Ponty hat diesen Gedanken in seiner Theorie der Sexualität aufgegriffen, wo ein Körper den anderen sucht, ihm zugewandt ist. Erotische Attraktion und Repulsion hängen damit zusammen, daß ein Körper auf den anderen gerichtet ist und es auf der Ebene des Leiblichen selber ein Zwischen gibt. Der Körper ist nicht derart individuiert, daß er mir allein gehört und infolgedessen bloß indirekt mit dem fremden Körper in Beziehung tritt.“ (Waldenfels 2000, 239-240)

⁴⁷⁷ Vergleiche die Ausführungen zum Gestaltkreis und zur Zeitlichkeit in dieser Arbeit.

⁴⁷⁸ Das Ziel der Phänomenologie ist hier, „zu den Sachen selbst“ (Gadamer 1989 a, 304) zurückzukehren. „Es gibt eine Welt, die wir vorab aller Reflexion immer schon 'bewohnen'. In dieser Welt gibt es wohl Polaritäten, aber keine Dualismen wie die von 'Körper' und 'Geist'. Diese uns vorgegebene und nichtreflektierte Welt erscheint uns in der natürlichen (im Original kursiv) Einstellung. Von ihr unterscheidet HUSSERL eine personalistische und eine naturalistische Einstellung. (...) Die naturalistische Einstellung bildet sich durch Abstraktionen von der praktischen, gefühls- und wertmäßigen sowie historischen Bedeutung für uns. Auf diese Weise wird das naturwissenschaftliche Objekt stilisiert (...). Auf die Bewegung bezogen wird die phänomenal erlebte Bewegung auf die Ortsveränderung von Massepunkten im Raum reduziert. Diese Reduktion ist keineswegs natürlich, sondern ein hochartifizierter Vorgang. Das Spiegelbild der naturalistischen Einstellung ist die transzendente. In ihr wird die Welt zum immanenten Gegenstand eines vorstellenden Geistes. In beiden Einstellungen wird der Übergang vom Erlebenden zum denkenden Bewußtsein vollzogen. Die Welt tritt dem Bewußtsein in je anderer Form gegenüber und wird zum Objekt verschiedenartiger Abstraktions- und Symbolisierungsleistungen. Dabei handelt es sich immer um eine(im Original kursiv)Welt. Die Phänomenologie wendet sich also gegen einen ontologischen Dualismus, sie zeigt vielmehr, wie durch Einstellungsänderung zum Teil unmerklich die

mit Husserl zunächst auf das Phänomen des Leibes zu verweisen, der ein „merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding ist“ (Waldenfels 2000, 32), da er durch das Kennzeichen der Doppelempfindung weder ein Phänomen des Bewusstseins noch Bewusstsein von einem Phänomen ist. Der Leib ist hier Bedingung der Wahrnehmung und begrenzt diese, durch den Leib konstituiert sich die Welt für das Bewusstsein, ohne dass diese Konstitutionsleistung für das Bewusstsein zu erleben ist.

„Die tastende Hand ist zugleich die getastete und vice versa; es kommt zu einer Art Reflexion in der Leiblichkeit. Die getastete rechte Hand spürt selber, daß die linke sie abtastet usw. Man kann das Bibelwort variieren, die linke Hand weiß, was die rechte tut. (...) Und beim Tasten selber ist es wie beim Spiegelbild, es gibt keine völlige Identität zwischen Getastetem und Tastendem, sondern eine Art gleitender Identifizierung, die eine Differenz voraussetzt. Husserl hat dieses Phänomen in den Cartesianischen Meditationen (im Original kursiv) (...) als Reflexion besonderer Art (im Original kursiv) beschrieben, nicht als eine Reflexion in Gedanken (die auf ein nahtloses Denken des Denkens abzielt), sondern als eine leibliche (im Original kursiv) Reflexion: der Leib ist von sich aus auf sich selbst zurückbezogen. Das ist ein Gedanke, den Merleau-Ponty vor allem im Spätwerk aufgegriffen hat. Nicht darum geht es, daß in der Doppelempfindung Empfindendes und Empfundenes schlichtweg eins sind, sondern daß es einen Selbstbezug (im Original kursiv) gibt bis in die Sinnlichkeit hinein. Das Sehen im Spiegel war ein Exempel, das Echo, wo man sich selber hört, wäre ein anderes. Echo bedeutet, daß man sich selber hört, schon im Sprechen geschieht dies. Es gibt eine Selbstbeziehung, die auf gewisse Weise eben das ausmacht, was man Leib nennt. Der Leib ist auf sich selbst bezogen im Sichempfinden, im Sichbewegen usf.“ (Waldenfels 2000, 36-37)

Die ursprüngliche Intentionalität der Bewegungen kristallisiert sich hier in dem Begriff der existentiellen Analyse von Merleau-Ponty heraus, der auf die leibliche Bewegung abzielt, die „in eins Bewegung und Bewusstsein von der Bewegung ist“ (Waldenfels 2000, 147).⁴⁷⁹

„Merleau-Ponty gewinnt auf anticartesianische Weise einen Bewegungsbegriff, der sich nicht aufteilt in eine Bewegung im Raum (die man beschreiben kann als Ortsbewegung oder als Qualitätsveränderung oder wie immer) und ein Bewußtsein von dieser Bewegung. Im cartesianischen Denken wird die bloße Bewegung stets verdoppelt durch jemanden, der davon weiß (im Original kursiv) und etwas im Raum bewirkt (im Original kursiv). Darin ist von vornherein eine Spaltung angelegt. Dagegen setzt Merleau-Ponty eine leibliche Bewegung, die in eins (im Original kursiv) Bewegung und Bewußtsein dieser Bewegung ist. Er spricht im Anschluß an deutsche Autoren auch von >motorischer Intentionalität< oder von >motorischer Bedeutung<, d.h. die Bewegung selber hat eine Bedeutung, eine Intentionalität, es gibt einen Bewegungsentwurf und eine Bewegungsintention.“ (Waldenfels 2000, 147-148)

Die ursprüngliche Intentionalität des sich bewegenden Leibes bezieht sich hier auch auf das Bewegungslernen als einem Erwerb genereller Fähigkeiten, die sich nicht auf bestimmte Einzelaktionen von Bewegungen richten, sondern auf eine Leistung, um auf Situationen und Bewegungsgewohnheiten mit variablen Mitteln antworten zu können. In diesem Sinne bedeutet das Lernen im Gegensatz zu einem Modell von „Trial and Error“ immer eine Ausbildung von allgemeinen Strukturen (Waldenfels 2000, 166-167).

„MERLEAU-PONTY stellt nicht zufällig die Bewegungsgewohnheit in den Vordergrund, da sich hier der Bewegungleib bereits mit der phänomenalen Umwelt synchronisiert hat. Wie kommt es aber zur

Welt in verschiedene Seinssphären aufgeteilt wird. Die Einstellungen zur Welt sind jedoch nicht alle gleich originär, vielmehr hat die natürliche Einstellung den Vorrang. Sie ist das Original, von dem sich die anderen Einstellungen herleiten.“ (Seewald 1995, 215)

⁴⁷⁹ *„In Abgrenzung von der reflexiven und kausalen Analyse empfiehlt Merleau-Ponty als dritte Möglichkeit die >existentielle Analyse<. (...) Unter Existenz versteht er etwas Konkretes und Beziehungsreiches; Existenz ist für ihn ein dritter Term zwischen (im Original kursiv) Physiologischem und Psychischem. Ausgehend von diesem Begriff der leiblichen Existenz vermeidet Merleau-Ponty den Dualismus von physiologischen Mechanismen und psychologischen Bewußtseinsvorgängen. Existenz ist somit eigentlich eine Explikation dessen, was bei Merleau-Ponty Leiblichkeit bedeutet. Die Störungen des Patienten Schneider, der zwar jederzeit eine Mücke von seiner Nase vertreiben (im Original kursiv), nicht aber auf Aufforderung hin auf die Nase zeigen (im Original kursiv) kann, bestimmt Merleau-Ponty als partielle Desintegration. Diese Erklärung verfährt nicht dualistisch, sondern geht (...) davon aus, daß eine gewisse Dissoziation, eine Trennung der Funktionen auftritt. Schneider vermag die Hand zu bewegen, aber dieselbe Hand vermag nicht die verlangte symbolische Geste zu vollziehen. Hier sind bestimmte Funktionen dissoziiert und desintegriert, weshalb Merleau-Ponty von einem partiell desintegrierten Verhalten spricht.“ (Waldenfels 2000, 144)*

Gewohnheit? Am Beispiel des Tanzenlernens stellt er fest, daß die Formel des neuen Tanzes eine 'motorische Aneignung' erfahren haben muß, bevor sie sich bestimmte Elemente der allgemeinen Motorik integrieren kann. 'Der Erwerb einer Gewohnheit ist die Erfassung einer Bedeutung, aber die motorische Erfassung einer Bewegungsbedeutung' (...). Dabei ähneln sich Situationen und Bewegungen weniger durch 'partielle Identität ihrer Elemente' als durch 'Gemeinsamkeit des Sinnes' (...). Damit lehnt MERLEAU-PONTY die Vorstellung ab, daß ein Verstandesakt die Elemente einer Bewegung organisiere und sich dann langsam aus ihr zurückziehe (...). Hier zeigt sich deutlich die Nähe zur aktualgenetischen Vorstellung des Gestaltkreises und die Distanz zu den Handlungstheorien (...).“ (Seewald 1995, 217)

In dieser Hinsicht bezieht sich das Lernen auch immer auf die individuelle Kreativität und Neuschöpfung. Lernen bedeutet demnach keine bloße Anpassung an eine Welt, die kontingent ist und von Anderen für das Individuum produziert wird, sondern im Lernen ändert sich die Welt, da sie eine andere Bedeutung annimmt. Das Lernen als Erwerb und die Wiederholung von Gewohnheiten lässt sich deshalb weder einer intellektuellen noch einer mechanischen, reizbedingten Ebene zuordnen.⁴⁸⁰

„Wird nun das Lernen als Erwerb genereller Fähigkeiten gefaßt, als Fähigkeit, sich auf neue Situationen einzustellen, so stellt sich die Frage, wo (im Original kursiv) dieses Wissen denn lokalisiert ist? Dieses Wissen läßt sich auf gewisse Weise auflisten. Wird der Orgelspieler nach seinem Instrument gefragt, so kann er natürlich sagen: >Es gibt die und die Register<. Aber wo(im Original kursiv) befindet sich dies Wissen des Orgelspielers? Die Antwort kann nur lauten: Dieses Wissen steckt in den Händen oder in den Füßen, es ist im Leib inkorporiert. Der Leib ist geradezu der Inbegriff dessen, was >ich kann<, ohne daß ich es mir ausdrücklich vorstellen muß(im Original kursiv), und teilweise auch, ohne daß ich es mir ausdrücklich vorstellen kann(im Original kursiv). (...) Deshalb kann man auch von einer >motorischen Bedeutung< sprechen, wie Merleau-Ponty es tut, d.h. von einer Artikulation, die in der Bewegung selber erworben und eingeübt wird. Die Bedeutung wird gelernt, indem ich mich bewege, indem ich bestimmte Handgriffe mache oder indem ich spreche. Erlernt werden Strukturen und Gestalten, die einen bestimmten Bewegungsraum vorzeichnen, innerhalb dessen dann Modulationen möglich sind. Nehmen wir noch einmal die Orgel. Was bedeuten hier Struktur und Gestalt? Die Orgel ist ein Bewegungsraum, in welchem bestimmte Apparaturen, z.B. die Tastatur, die Register, die Pedale so angeordnet sind, daß Hände und Füße sie bedienen können. Für Lenkrad und Kupplung beim Automobil gilt ähnliches. Etwas tun können, etwas gelernt haben heißt, sich in diesem Raum orientieren zu können. Man lernt also Strukturen und Gestalten, man lernt sich in einem Raum zurechtzufinden. Dies bedeutet weder, daß Einzelheiten additiv aneinandergefügt werden, noch daß ein intellektuell faßbares Wissen erworben wird, das man dann irgendwann, wenn man mal Glück hat, auch anwendet. (...) Aus diesen Überlegungen folgt weiterhin: Lernen bedeutet eine Bereicherung und eine Neuordnung des Körperschemas. Merleau-Ponty faßt das Körperschema nicht als optische Repräsentation (also nicht so, wie ich meinen Leib sehe(im Original kursiv), das wäre schon eine sehr vermittelte und indirekte Auffassungsweise), sondern zunächst als ein motorisches Schema(im Original kursiv), das hervorgeht aus den Aufgaben in der Welt, aus dem also, was es zu sehen, zu hören oder zu tun gibt. Von dorthin gliedert sich der Leib in der Weise, daß die Hände, der Blick, das Gehör hervortreten und der Leib sich schematisiert. Dazu gehört auch die affektive Besetzung bestimmter Körperpartien und die Ausbildung erogener Zonen. Man denke an den Anschlag des Pianisten auf die Tasten seines Instruments, wo Druck oder Härte sich außerordentlich verfeinern, wo Bewegungen an sich halten, sich zurücknehmen oder sich überstürzen. Oder man denke an die Lippenanspannung und die Atemsteuerung beim Flötenspielen. Ich habe die Gewöhnung als eine Einverleibung(im Original kursiv) von Strukturen bezeichnet. Das Wort Einverleibung, das auch ältere Autoren im Gefolge von Freud benutzen, bedeutet, daß der Leib nicht einfach als Werkzeug eingesetzt wird, sondern daß die Dinge der Welt selber im Leib zur Erscheinung und zur Darstellung kommen. Das In-der-Welt-sein will gelernt sein.“ (Waldenfels 2000, 169-173)⁴⁸¹

⁴⁸⁰ „An einem einfachen Beispiel läßt sich zeigen, was diese generelle Fähigkeit bedeutet. Ein Orgelspieler setzt sich an eine ihm unbekannte Orgel, um sie für ein Konzert einzuspielen. Wie tut er dies? Gewiß nicht, indem er nun alle Tasten und Pedale Punkt für Punkt durchgeht und alle Abweichungen notiert. Beim Einspielen wird nicht Punkt für Punkt das alte Modell durch ein anderes ersetzt, der Orgelspieler verschafft sich keine komplette Vorstellung vom neuen Instrument; (...) Der Orgelspieler setzt sich beim Einspielen der Orgel >auf die Bank, bedient die Pedale, zieht die Register, nimmt dem Instrument mit seinem Leibe Maß, verleibt sich Richtung und Dimensionen ein, er richtet sich an der Orgel ein, wie man in einem Hause sich einrichtet. < (...) Wenn wir uns in einem Haus orientieren, so prüfen wir auch nicht alle Einzelheiten, sondern orientieren uns an typischen Teilbereichen wie Küche, Bad, Gästezimmer etc. Ähnlich orientiert sich der Orgelspieler, wenn er die Register und Pedale abtastet und so eine erlernte Struktur unter neuen Bedingungen reaktiviert.“ (Waldenfels 2000, 167)

⁴⁸¹ Seewald weist hier auf eine Differenzierung des Begriffs Körperschema hin, wie er von Schmitz gebraucht wird: „So zeigt Schmitz (...), daß es sinnvoll ist, zwischen dem Leib und dem Körperschema zu differenzieren, um etwa die Möglichkeit von Phantomgliedern verständlich zu machen. Das Körperschema sichere nämlich die Einheit des habituellen Leibes, der sich in disparate Leibesinseln gliedert (...). Diese besäßen zwar auch eine Einheit, die sich aber nicht unbedingt mit dem empirischen Körper decken müsse. (...) Leib und Körperschema werden so von Schmitz nicht ineins gesetzt, sondern sie bilden gegenläufige

Seewald greift hier außerdem den phänomenologischen Begriff des Leibes zur Erfassung der symbolhaften, bedeutungstragenden und sinnhaften Dimensionen der Bewegungen auf. Der sinnstiftende Aspekt der Bewegungen ist dabei bereits im Begriff des Leibes selbst enthalten.⁴⁸²

„Der Leib besitzt bei Merleau-Ponty das Privileg der ursprünglichen Sinnfindung. Leiblich treten wir in Kommunikation mit der Welt, die ihren Sinn auf einer präreflexiven Ebene offenbart. Merleau-Ponty vermeidet eine vorschnelle Aufspaltung in physische und psychische Welten, die ein Verständnis latenter Sinnprozesse enorm erschwert, wenn nicht gar verhindert. Erst dadurch wird die Thematisierung latenter Sinnprozesse, wie sie in der Praxis zu beobachten sind, überhaupt möglich. Merleau-Ponty versucht, sich sprachsensibel diesen Bereichen zu nähern, die von sich aus schweigen.“ (Seewald 1992, 17)

Der Leib ist hier die Grundlage der menschlichen Existenz und jeder Form der Erkenntnis. Die Erfahrung, Leib zu sein, geht daher allen reflexiven Formen der Existenzgewissheit voraus. Der Begriff der Leiblichkeit beschreibt damit das existentielle Grundverhältnis des Menschen zur Welt.

„Der Leib entwirft sich zur Welt hin, mißt sich den Dingen an und ‚befragt‘ sie. In diesem Sinne war von der virtuellen Bewegung als Verlängerung des Leibes zur Welt hin die Rede und von der ‚Kommunion‘ des Leibes mit den Dingen. Leib und Wahrnehmung, insofern sie Ausdruckserfassung ist, kennzeichnet ein unmittelbares Innesein, ein spontaner Zusammenhang der Teile und eine präreflexive Evidenz. Der inkarnierte Sinn wird hier nicht von einem Cogito oder dem Leib als Cogito-Ersatz konstituiert, ebensowenig wie er passiv empfangen wird. Vielmehr wird der Sinn in eins vorgefunden und neu geschaffen. Sedimentation und Spontaneität sind die komplementären Begriffe zur Kennzeichnung dieser Fähigkeit des Leibes. Leib und Wahrnehmung sind im intentionalen Spannungsbogen zur Welt hin intimer miteinander verflochten als dies in Sprache zu transformieren wäre. Das Gemeinte ist nur unter Sinnverlusten in Richtungen aufzuteilen und an disparate Orte zu verweisen. Nur leiblich erfassen wir den primordialen Sinn, auf dem alle ‚höheren‘ sinn kreativen Funktionen letztlich aufbauen. Der konventionelle Symbolismus muß vom ‚natürlichen‘ Symbolismus des Leibes unterlegt sein. Mit dem Leib in diesem Verständnis ‚erkennt‘ der Künstler die Welt- ‚unwillkürlich‘ und ‚absichtslos.‘ Der Leib wird hier als Begriff verwandt, der sich auf das Sinnproblem (im Original kursiv) bezieht (...). Durch den Leib oder leiblich erfahren wir die basale Sinn-Schicht unserer Beziehung zur Welt. Eine(...) Facette bildet die Bedeutung des Leibes im Zusammenhang der Leib-Körper Problematik. Hier bezeichnet Leib das Phantasma(im Original kursiv) des empirischen Körpers. In diesem Sinne war das Phantomglied eine Freisetzung des Leibes gegenüber dem Körper. Auch die Begriffe Ein- und Ausleibung gehören in diesen Kontext. (...)Die Unterscheidung von <Leiblichkeit>, <Leib> und <Leibphantasma> ist unterschiedlichen Sichtweisen geschuldet, in der ein und dasselbe verschieden hervortritt. Nur vom existentiellen Grundverhältnis her bekommt der Leib das Privileg der unmittelbaren Anschauung der Welt und ihres ursprünglichen Sinnes. Nur der sich entwerfende Leib, der die Dinge einleibt, ‚berührt‘ die Welt und ‚versteht‘ sie. So darf die begriffliche Differenzierung nicht zu einer Ontologisierung verschiedener Wesenheiten führen. Letztlich muß das Gemeinte in der ‚schweigenden Ungeteiltheit‘, die

Kräfte. Das Körperschema moduliert den Leib oder das Leibphantasma (im Original kursiv)(...); es stellt die Kongruenz von Leibphantasma und empirischem Körper her. Das Phantomglied zeigt die Existenz des Leibes an, der sich vom Körper emanzipiert hat, weil das fehlende Glied aus dem Körperschema entbunden wurde. Der Leib als phänomenale Realität übergeht den objektiven Mangel. (...) Schmitz (...) schlägt darüberhinaus vor, die Differenzierung noch einen Schritt weiter zu treiben und das Körperschema selbst zu unterteilen. So unterscheidet er zwischen einem ‚motorischen‘ und einem ‚perzeptiven‘ Körperschema. ‚Das perzeptiv Körperschema ist die habituelle optische Vorstellung vom eigenen Körper. Es ist ortsräumlich gegliedert. Das motorische Körperschema ist die das gesteuerte motorische Verhalten ermöglichende und leitende Orientiertheit über die räumliche Anordnung der Teile des eigenen Körpers‘ (...). Das motorische Körperschema ist ‚richtungsräumlich‘ organisiert und damit ursprünglicher oder ‚primitiver‘ als das perzeptiv Körperschema. (...) So verstanden liegt das ‚motorische‘ Körperschema bei Schmitz mit der ‚virtuellen Bewegung‘ bei Merleau-Ponty auf einer Ebene.“ (Seewald 1992, 42-43)

⁴⁸² Der Begriff des Leibes umfasst hier deshalb auch die somatischen, psychischen, kognitiven und geistigen Dimensionen des Individuums. Leiblichkeit ist daher immer an Bewegung geknüpft, u.a. die Bewegung der Emotionen, Gedanken, Körperteile, Organe und Hormone. Auch in scheinbar nur funktional ausgerichteten Bewegungsangeboten erfährt sich der Mensch als leibliches Wesen gleichzeitig auf psychischer und kognitiver Ebene seiner Person. Umgekehrt enthalten erfahrungsorientierte Bewegungsangebote auch somatische und organische Aspekte. Das Leibliche findet dabei im Handeln, im Lernen, in der Kreativität und in der Bewegung seinen Ausdruck und seine Verbindung zur Welt. *„Der Leib findet seine Bedeutung, ohne den Durchgang durch ‚Vorstellungen‘ nehmen zu müssen (...) und die Wahrnehmung gilt Merleau-Ponty als ‚Urtext‘, der den Sinn bereits in sich trägt (...). Nicht dem äußeren Leib oder dem Leib des Anderen kommt dieses Merkmal zu, sondern dem <gelebten> eigenen Leib als existentieller Basis eines Betroffenen. Die Perspektive, die Merleau-Ponty in der ‚Phänomenologie der Wahrnehmung‘ einnimmt, ließe sich deshalb als eine umschreiben, die sich selbst ins Zentrum des gelebten Vollzugs zu setzen versucht. (...) Die Leiblichkeit ist insofern der Modus des unmittelbaren <Zur-Welt-seins>, welcher sich nicht einfügt in die gängigen Dualismen von Subjekt und Objekt, Innen und Außen, res extensa und res cogitans. Vielmehr liegt sie quer zu diesen Dualismen, indem der Leib den existentiellen Ort bildet, von dem her alles andere erst seinen Sinn bekommt.“* (Seewald 1992, 21-23)

Merleau-Ponty leiblich genannt hat, vorverstanden sein, um begrifflich verstanden zu werden.“ (Seewald 1992, 65-66)⁴⁸³

In dieser Hinsicht ist die Bewegung und das Wechselspiel einer konkreten und einer abstrakten Bewegung ein sinnkonstitutives Moment. Erstere vermittelt hier den Zugang zur Welt und zu einem bereits strukturierten Bereich, während letztere eine Ebene der Reflexion und Subjektivität bildet, in der Neues geschaffen wird. In diesem Wechselspiel konstituiert sich somit sowohl das unmittelbare Zur-Welt-Sein als auch die Fähigkeit, in der Welt Grenzen ziehen, Richtungen einschlagen und Perspektiven eröffnen zu können. Die reine Konzentration auf das Bewusstsein wird dadurch zu einer Dialektik aufgelöst, die eine intentionale Ausrichtung und Unmittelbarkeit gleichermaßen verbindet. Der Sinn wird deshalb weder einseitig empfunden noch konstituiert, sondern im Wechselspiel empfunden wie geschaffen, wobei der Leib immer eine Einheit bildet (Vgl. Seewald 1992, 59-60).⁴⁸⁴

Auch das Verstehen des Anderen und seiner Bewegungen beruht in dieser Hinsicht auf einem dem bewussten Denken vorausgehenden Sphäre der Zwischenleiblichkeit, die einer Zwischenwelt entspricht, die sich von Beginn an als Zwischensphäre darstellt.⁴⁸⁵ Mit Straus ist hier ein leiblicher Selbst-Bezug immer mit einer Beziehung auf das Andere und den Anderen verbunden, dessen Gefühle am eigenen Leib zu spüren und dessen Bewegungen leiblich nachzuahmen sind.⁴⁸⁶

„Ein Beispiel dafür (...) ist das Sichempfinden in der Welt. Diese Formulierung stammt von Erwin Straus: ich empfinde, wie die Dinge mich bedrücken oder mir Auftrieb geben. Es begegnet mir in der Empfindung die Welt, und im Empfinden, in der Art und Weise, wie die Welt uns begegnet, empfinde ich gleichzeitig mich selbst, fühle ich mich selber erleichtert, belastet oder wie immer. Ich habe auf reflexive Verben in

⁴⁸³ „Dem Leib spricht Merleau-Ponty also hier die Fähigkeit zu, ganz ohne Umweg über das setzende (thetische Bewußtsein) (...) sich dem Sinn einer konkreten Situation einzupassen. (...) Im Mittelpunkt steht hier also die Fähigkeit des Leibes zum Bewegungsentwurf (...) oder zur <virtuellen> Bewegung, d.h. der Ausrichtung des Leibes auf eine Welt des Möglichen hin.“ (Seewald 1992, 29)

⁴⁸⁴ „Hier wird deutlich, wie der Zusammenhang gedacht wird: Empfinden und Empfundenes verhalten sich zueinander nicht wie Subjekt und Objekt, so daß ich dann danach fragen müßte, wie sie miteinander kommunizieren, nach welchen Regeln dies geschieht usw., sondern das Empfinden selber greift sozusagen auf das Empfundene über, im Empfinden erlebt der Empfindende sich selbst (hier ist der Selbstbezug angesprochen) und die Welt, d.h. er erlebt sich in der Welt (im Original kursiv), mit der Welt.“ (Waldenfels 2000, 87)

⁴⁸⁵ „Das Zwischen (lateinisch: inter (im Original kursiv)) kommt in der Philosophie des 20. Jahrhunderts häufig vor: bei Martin Buber geht das Zwischen dem Ich und dem Du voraus, bei Heidegger ist der Bezug zum Sein eine Sphäre des Zwischen. In ostasiatischen Interpretationen (...) wird auch das Ki als Zwischen interpretiert: es bezeichnet eine soziale Atmosphäre, in der wir schon leben, bevor sich bestimmte Personen oder Individuen herauskristallisieren (...). Dieses Zwischen bedeutet nicht, daß es ein A und ein B und einen Zwischenraum zwischen beiden gibt, denn das Zwischen ist nicht das, was zwischen A und B ist, sondern dieses Zwischen bezeichnet die Sphäre, die allererst zur Ausdifferenzierung von A und B führt. (...) Im sozialen Bereich bedeutet dieses Zwischen nicht, daß es Individuen gibt, die (...) durch Assoziation zueinander in Beziehung treten. Eine Zwischensphäre wäre am besten zu charakterisieren als eine Sphäre der Differenzierung. (...) Merleau-Ponty hat diese Zwischensphäre auch mit der Figur des Chiasmus umschrieben. Der Chiasmus ist eine rhetorische Figur, benannt nach dem griechischen Buchstaben Chi (geschrieben: X). Chiasmus bedeutet, A und B überkreuzen sich in C. Das Entscheidende am Chiasmus ist, daß die Kreuzungsstelle weder zu der einen Linie gehört noch zu der anderen. (...) Im Hinblick auf den Eigenleib und den Fremdleib bedeuten Chiasmus oder Verflechtung, daß beide Resultate einer immer nur relativen Differenzierung sind. Eigenleib und Fremdleib sind eigene Sphären, die jeweils durch einen Selbstbezug charakterisiert sind und durch einen Fremdbezug, der in beiden Richtungen verläuft. Dabei befinden sich beide Sphären in einer partiellen Deckung, sie sind mehr oder weniger gegeneinander verschoben.“ (Waldenfels 2000, 286-287)

⁴⁸⁶ „Die Zwischenleiblichkeit, d.h. diese ganze Sphäre des Zwischen wäre also schon auf der Ebene der Wahrnehmung anzusetzen. Intersubjektiv (im Original kursiv) wäre (...) eine Subjektivität, die auf Andere übergreift und nicht bloß additiv zusammengesetzt wäre aus verschiedenen Subjekten. (...) Zur Wahrnehmung gehört die Perspektivität, eine Abwandlung von Gegebenheitsweisen, die ineinander übergehen. Wir haben von vornherein ein offenes System vor uns, zu dem Andere Zugang haben. Wenn ich einen Gegenstand sehe, so gehört er mir nicht alleine, ich sehe ihn ja ohnehin nur in einer bestimmten räumlichen Perspektive. Es gibt immer Aspekte, die sich mir verschließen, die mir entgehen, und dies nicht nur im Sinne einer räumlichen Perspektive, sondern auch im Sinne einer Vielfalt von Deutungen, die getroffen werden können. Diese Endlichkeit der Wahrnehmung – daß mir etwas erscheint, aber nur in beschränkter Weise zugänglich ist – läßt von vornherein zu, daß Andere zum gleichen Gegenstand Zugang haben. Ein gedachter Gegenstand besteht für sich selbst, einen Empfindungszustand habe ich nur, während die Ausrichtung auf ein Wahrnehmungsding mir zwar nur einen partiellen Zugang gestattet, doch gleichzeitig andere Zugänge offenläßt; es sind mehrere Perspektiven möglich, so daß der gleiche Gegenstand sich immer schon auf mögliche Andere bezieht. Wahrnehmung bewirkt ein offenes System, das immer mehr Möglichkeiten enthält als jene, die jeweils verwirklicht werden. (...) Diese offene Wahrnehmung eröffnet einen Zugang zu den Anderen. Entscheidend ist hier, daß es einen intra- (im Original kursiv) subjektiven Zusammenhang gibt zwischen den Aspekten meiner eigenen Erfahrung. Dieser intra-subjektive Zusammenhang gleicht den inter- (im Original kursiv) subjektiven Zusammenhängen.“ (Waldenfels 2000, 293-294)

der deutschen Sprache hingewiesen und in anderen Sprachen findet sich ähnliches: das Sich-freuen besteht nicht darin, daß man sich über etwas freut und dann gleichzeitig auch noch auf sich selber bezogen ist, sondern das Sich- (im Original kursiv)freuen hat ein Worüber, einen Anlaß in der Welt oder im Anderen. >Gleichzeitig< bedeutet, daß ich mich so oder so befinde. Heideggers Ausdruck der Befindlichkeit trifft diese Sache sehr glücklich: ich befinde mich mit Anderen in der Welt(im Original kursiv). Die Reflexivität der Selbst(im Original kursiv)befindlichkeit ist hier nicht als bloß sekundäres Moment anzusetzen.“ (Waldenfels 2000, 285)

Die Zwischenleiblichkeit ist hier nicht nur die Bedingung für die Konstitution eines leiblichen Ich und für die Selbst-Reflexion eines leiblichen Bewusstseins, welches durch die Erfahrung anderer leiblicher Bewusstseinsformen vermittelt ist, sondern enthält auch die Möglichkeit zum Fremdverstehen leiblicher Dimensionen anderer Menschen, die mit Bewegungen auf ihre Umwelt antworten, sich an sie anpassen oder sie sich einverleiben (Vgl. Seewald 1995, 218-219).

„Die Phänomenologie führt auch hier zu einer Revision. Wir gehen nicht nur von einer gemeinsamen Welt aus, die auch Anderen schon offensteht, sondern auch das Verhalten des Anderen wird wahrgenommen als bedeutsames Verhalten, das sich auf etwas richtet und strukturiert ist. Wenn Sie jemanden eine Tätigkeit verrichten sehen, jemanden, der ein Kind füttert, einen Apparat bedient oder Holz hackt, dann haben Sie keine großen Probleme, zu verstehen, was der Andere tut. Wenn das Verhalten des Anderen einer gemeinsamen Lebensform angehört, so sehen Sie: die Andere sitzt am Computer, hackt Holz oder schmückt irgend einen Totempfehl für ein Fest. Dem Tun des Anderen können sie natürlich nicht all seine Bedeutung ohne weiteres ablesen, es kann sein, daß Sie manches nicht verstehen. Doch in dem Maße, wie Sie mit ihm das Leben teilen, so wie man eine gemeinsame Sprache spricht, sehen Sie, was der Andere tut, ohne daß dieses Tun in ein beobachtbares Außen und ein hypothetisch zu erschließendes Innen zerfällt. Diese Möglichkeit des Verstehens beruht darauf, daß das Verhalten als solches in eine bestimmte Richtung weist und eine bestimmte Struktur aufweist. Man kann im Verhalten lesen, wie man in einem Buch liest, und wenn die Sprache des Verhaltens nicht schon die eigene ist, so muß man sie eben, so gut es geht, lernen. Das Verhalten ist lesbar wie das menschliche Angesicht.“ (Waldenfels 2000, 297)

Um Bewegung außerdem im Rahmen der individuellen Entwicklung verstehen zu können, zieht Seewald die psychologischen Überlegungen Piagets und psychoanalytisch orientierte Ansätze heran (Vgl. Seewald 1992/1995). Konzentriert sich dabei das strukturalistische Konzept Piagets unter Vernachlässigung von Sinn- und Lebenskontexten darauf, die kognitive Entwicklung in den Bereichen von Bewegung, Handlung, dem Umgang mit Objekten und im Rahmen von Assimilation, Akkommodation und Adaptation zu beschreiben, berücksichtigen psychoanalytische Entwicklungstheorien die Beziehungsgeschichte des Individuums im Hinblick auf die Individuation und Identitätsentwicklung. Sind hier nach Piaget Bewegung und Wahrnehmung als grundlegende Tätigkeiten der sensomotorischen Phase einzuordnen, aus denen sich eine Intelligenzentwicklung bis zum formal operativen Denken nachzeichnen lässt, ist hier ebenso die Eigenaktivität des Kindes, die Äquilibration, eine Bedingung für die Entstehung von Wahrnehmungs- und Bewegungsschemata. Ausgehend von den Reflexen konstruiert deshalb das Kind seine Welt durch die Wahrnehmung und die Bewegung und bildet dabei sogenannte Schemata, die eine Ebene und Grenze für andere, neue Wahrnehmungen und Bewegungen bilden. Diese Schemata wirken so als Filter für neue Erfahrungen, die über Bewegungen und Wahrnehmungen gemacht werden und entscheidende Bestandteile für eine neue Konstruktion von Welt darstellen.⁴⁸⁷

⁴⁸⁷ „In diesem Sinne werden Gegenstände durch die Tätigkeit, die zu bestimmten Unterscheidungsoperationen führt, konstruiert und wahrgenommen, wobei die Tätigkeit wiederum aus Wahrgenommenem hervorgeht. Das Gleichgewicht, das hier dynamisch als Regularität rekursiver Prozesse, als die Wahrung eines Verhältnisses veränderlicher Werte aufgefaßt wird, wird dadurch wiederhergestellt, daß die eine Störung darstellende Irregularität durch eine Handlung, als Akt der Äquilibration, ausgeschaltet wird. Wichtig an diesem vereinfacht dargestellten Beispiel ist, daß hier keine in einer unabhängig existierenden Wirklichkeit vorhandenen Unterschiede verdrängt oder entdeckt werden, wie sie ein außenstehender Beobachter wahrnimmt, sondern unser aufgebautes Wissen in den Aktionsschemata und späteren Operationsschemata besteht, deren viables Funktionieren nichts über eine ontologische Realität aussagt (...). Gelernt wird immer dann, (...) wenn ein Schema statt des erwarteten Ergebnisses zu Störungen

Mit zunehmender Differenzierung der Schemata und der Ausbildung der Objektkonstanz⁴⁸⁸ erwirbt das Kind die Fähigkeit, eine Vorstellung (figurativ/kognitiv) von Objekten zu entwickeln, auch wenn diese nicht präsent sind, und neue Verwendungsmöglichkeiten für sie zu finden. Vorstellungen sind in dieser Hinsicht eine Voraussetzung dafür, sich durch Zeichen auf die Objekte zu beziehen und sie damit symbolisieren zu können. Symbole beziehen sich hier aber nicht nur auf Objekte, sondern auch auf innere Schemata und figurative Strukturen. Die inneren Bilder und Symbole entstehen demnach aus den Bewegungs- und Handlungserfahrungen der sensomotorischen Phase, in der eigene und fremde Bewegungen und Handlungen leiblich mitvollzogen und nachgeahmt werden und somit als präsentative Symbolisierungen aufgefasst werden können (Vgl. Seewald 1992, 105-107). In diesem Zusammenhang richtet sich das Bewegungsverstehen auf den Bewegungsausdruck, die verschiedenen Übergänge vom Sich-Bewegen, das symbolische Spiel und die Darstellung des leiblichen Nachahmens. Außerdem rückt hier bei Bewegungs- und Handlungsaufgaben das jeweilige Entwicklungsniveau des Kindes in den Vordergrund, d.h., inwieweit das Kind eine gewisse Unabhängigkeit über körperlich materiale Erfahrungen erreichen, seine Umwelt über Bewegungen beherrschen und über sich selbst motorisch verfügen kann (Vgl. Zimmer 1999, 27).⁴⁸⁹ Mit Bezug auf Zimmer und Kegan⁴⁹⁰ beschreibt Seewald hier eine

führt und wenn diese Störungen ihrerseits eine Akkommodation nach sich ziehen, die ein neues Äquilibrium herstellt' (...). Das aus diesem Lernen entstehende instrumentelle Wissen dient auf der Ebene der Handlungsschemata zur Erreichung von Zielen in Interaktion mit der sensomotorischen Erfahrungswelt, auf operativer Ebene zum Aufbau kohärenter konzeptueller Strukturen, die sich für gegenwärtige Erfahrungen als viabel erweisen und den Ablauf des Handelns und Denkens reflektieren.“ (Balgo 1998, 149)

⁴⁸⁸ Nach Piaget wird ein Objekt auf einer frühen Entwicklungsstufe zu dem, was die Bewegungen aus ihm konstruieren. Je nach Art entstehen hier andere Qualitäten. Der Umgang mit dem Objekt führt hier zur Wahrnehmung sich wiederholender, gleicher Objektqualitäten und zur Objektpermanenz. „Der außerhalb unser selbst liegende Bereich, in den wir Elemente verweisen, wie wir sie für uns vorstellen (im Original kursiv), wenn wir sie nicht(im Original kursiv)direkt erfahren- eine Art von Zwischenwelt, in der vorgefertigte Gegenstände für ihren Eintritt in den Prozeß unserer assimilativen Erfahrung bereit liegen - entwickelt sich unvermeidbar zu dem, was Philosophen als ‚ontologische Realität‘ bezeichnen. Sobald wir nämlich Kontinuität als ein den Dingen zugehöriges Merkmal auffassen, haben wir die Grundlage für eine Welt gelegt, die ‚existiert‘, eine Welt, die ‚da‘ ist, ob wir sie nun wahrnehmen oder nicht, eine Welt, die letztenendes völlig vom erfahrenden Subjekt getrennt erscheint. Statt uns nun unser selbst(im Original kursiv) bewußt zu werden als der Schöpfer von Kontinuität und somit von Rekurrenz und Regularität im Fluß unserer proximalen Signale, fangen wir an, unseren Konstrukten(im Original kursiv)Kontinuität und Permanenz zuzuweisen‘ (...).Aus diesen Grundannahmen der frühen kognitiven Entwicklung leiten sich die Begriffe des Raumes, der Veränderung, der Bewegung, der Ursache, der Zeit, des Ichs etc. als unabdingbar für unsere Wirklichkeitskonstruktionen ab.“ (Balgo 1998, 150-151)

⁴⁸⁹ „Beobachtet man ein Kleinkind beim Spielen, dann läßt sich nicht übersehen, wie früh schon bei ihm der Wunsch vorhanden ist, etwas selbst zu tun, sich selbst zu helfen, und damit immer unabhängiger und selbständiger zu werden. Das Kind bemüht sich um Kompetenz, das Bestreben nach Autonomie und Selbständigkeit (im Original kursiv)ist offensichtlich ein wesentliches Motiv kindlicher Entwicklung. Das Selbständigkeitsstreben des Kindes äußert sich in seiner Aktivität und seinem Bedürfnis nach schöpferischer Gestaltung. Deswegen muß auch dem Stellenwert der aktiven und kreativen Kräfte(im Original kursiv), die der menschlichen Entwicklung innewohnen, ein besonderer Stellenwert beigemessen werden. Das Kind ist ein schöpferisches Wesen, das sein Selbstwerden aktiv betreibt(im Original kursiv). Deswegen stellt erzieherisches Handeln auch keine einseitige kausale Einwirkung dar, bei der durch gezielte Maßnahmen ganz bestimmte Wirkungen erreicht werden. Es handelt sich vielmehr um ein interaktives Geschehen, bei dem ein prinzipiell selbstbewußtes, selbsttätiges Subjekt alle erzieherischen Maßnahmen interpretiert, bewertet und verarbeitet und damit auch in der Lage ist, sämtliche erzieherischen Intentionen zu durchkreuzen (...).“ (Zimmer 1999, 28-29)

⁴⁹⁰ Für Kegan ist die menschliche Existenz generell mit der Aktivität der Bedeutungsbildung verbunden, durch die Gefühle, Erfahrungen, Gedanken und Wahrnehmungen überhaupt erst konstituiert werden. Erst durch die Aktivität der Bedeutungsbildung und den Prozess der Bedeutungsentwicklung im Verständnis von Aufbau, Aufgabe und Wiederaufbau lassen sich Gleichheit, Verschiedenheit, Beziehungen, Regelmäßigkeiten, Ordnungen und Sinn erkennen. „Nach KEGAN (...) beruht der Prozeß der Bedeutungsentwicklung darauf, welcher Teil zum ‚Selbst‘ (Subjekt) und welcher ‚Teil‘ zum ‚Fremd‘ (Objekt) erklärt wird. Er unterteilt die Abfolge und Entwicklung von ‚psychologischen Strukturen‘ in fünf Gleichgewichtsstufen zwischen Subjekt und Objekt (Stufe 0 : einverleibend; Stufe 1 : impulsiv; Stufe 2 : souverän; Stufe 3 : zwischenmenschlich; Stufe 4 : institutionell; Stufe 5 : überindividuell) und entwirft eine Theorie der Entwicklung von Objektbeziehungen, indem er die Bedeutung aufzeigt, die jede Gleichgewichtsstufe für die grundlegende Organisation des ‚Selbst‘ hat. Der Wortstamm des Begriffs >Objekt<, so erläutert KEGAN (...), (...)jekt (im Original kursiv); lat. : jacere = werfen) bezieht sich im Grunde auf einen Bewegungsvorgang, auf eine Aktivität eher als auf ein Ding- genau genommen auf Werfen. Mit der Vorsilbe (ob) deutet das Wort auf den Vorgang oder die Folgen von >wegwerfen< oder >wegwerfen von<. >Objekt< verweist auf etwas, das durch einen Prozeß von etwas anderem abgelöst oder verschieden geworden ist, oder es verweist auf diesen Prozeß selbst. So verstanden sind mit dem Begriff >Objektbeziehungen< Beziehungen gemeint, die wir zu etwas aufbauen, das durch einen bestimmten Prozeß von uns abgelöst oder verschieden geworden ist; das Wort verweist auf unsere Beziehungen zu etwas, das wir von uns weggeworfen haben, oder es verweist auf die Erfahrung des Wegwerfens selbst.“ Erst wenn das Kind zwischen der eigenen Person (Selbst) und den anderen (Fremd) unterscheiden kann, kann es zur Welt in Beziehung treten, anstatt in sie eingebunden zu sein. In dieser Entwicklungsphase werden die Wahrnehmungen und Bewegungen von dem Säugling >weggeworfen<, d.h. zum >Objekt< seiner Aufmerksamkeit: ‚Ich bin nicht mehr meine Reflexe, sondern ich habe sie; >ich< bin jetzt etwas anderes. >Ich< bin jetzt das, was die Reflexe koordiniert und vermittelt; ich bin das, was wir >Impulse< und >Wahrnehmungen< nennen‘ (...). Durch den Vorgang des >Wegwerfens<, der Unterscheidung, wird ein >Objekt< konstruiert (Entstehung von Objektpermanenz), zu dem wiederum durch den Prozeß der

handlungstheoretische Bewegungsperspektive, die entwicklungsorientiert interpretiert wird:

„Für kleinere Kinder ist das Besteigen eines Kastens ein lohnendes Ziel, um davon auf eine Weichbodenmatte zu springen. ZIMMER leitet aus den Versuchen der Kinder im wesentlichen folgende handlungsstrukturellen Unterschiede ab: die Anwendung bekannter Mittel auf unbekannte Situationen ('Heb mich drauf'), das Experimentieren und Ausprobieren neuer Handlungsideen (kleine Kästen auf(im Original kursiv) Weichboden stellen) und das gedankliche Experimentieren und Antizipieren der Handlungsfolgen (mit kleinen Kästen eine Treppe auf der richtigen (im Original kursiv) Seite des großen Kastens bauen). In dieser Sicht erscheint die Bewegung eingebunden in einen Prozeß der Dezentrierung. Antizipation der Handlungsfolgen erfordert Distanz zum erlebten Hier und Jetzt. Diesen Grundgedanken der Dezentrierung nutzt KEGAN (...), um einen Integrationsvorschlag der PIAGET'schen und psychoanalytischen Sichtweisen zu machen. Im Kern gehe es in beiden Theorien darum, 'welchen Teil der Organismus zum Selbst erklärt und welchen er dem Bereich des anderen zuteilt' (...). Nur mit dem Teil der Welt, von dem sich das Selbst löst, kann es Beziehungen eingehen, statt in ihn eingebunden zu sein (...). Das antizipierende Kind hat sich aus der Eingebundenheit in die Situation gelöst. Damit ist der Übergang geschaffen, wie sich in und durch Bewegung die Differenzierung von Selbst und Anderem vollzieht und damit Identität ausbildet.“ (Seewald 1995, 222)

In dieser Hinsicht lassen sich die von Grupe (Vgl. Grupe 2001) beschriebenen Bedeutungsdimensionen der Bewegungen, die instrumentelle, die wahrnehmend-erfahrende oder explorierend-erkundende, die soziale und die personale Bedeutung, in einen Zusammenhang mit der individuellen Entwicklung bringen (Vgl. Seewald 1995, 224).⁴⁹¹ Da Bewegungen hier als Bedeutungsträger betrachtet werden und Bedeutungen aus der jeweils subjektiven Person-Umwelt-Konstellation entstehen und von individuellem Erleben und Erfahrungen abhängen, sind aus ihnen verschiedene Bedeutungsebenen abzuleiten, die wiederum verschiedene Bewegungsmöglichkeiten und Bewegungsangebote eröffnen.

Die instrumentelle Bedeutung der Bewegung bildet dabei zunächst die Basis für die alltäglichen Auseinandersetzungen mit der Welt. Die Bewegung bildet hier eine Art Werkzeug, um etwas zu erreichen, durchzusetzen oder herzustellen, wie es in einer handlungsorientierten Alltagsbewältigung, zur Erfüllung der elementaren Lebensbedürfnisse, in Arbeitsprozessen oder im Beruf notwendig ist. Die instrumentelle Bedeutungsdimension enthält hier entsprechend den Situationsanforderungen die individuelle Verfügbarkeit über den eigenen Körper und auf den Ebenen von Nachahmung, Lernen und Erziehung auch differenzierte soziale Elemente. In dieser Hinsicht wird die Notwendigkeit dieser instrumentellen Bedeutung von Bewegungen oft erst dann deutlich, wenn Bewegungsmöglichkeiten durch Verletzung, Krankheit, Erschöpfung oder Schmerz eingeschränkt sind.

„Unsere Bewegung zeigt sich hier als gelernt, erworben, hergestellt, jedoch innerhalb des Rahmens sozio-kultureller, individuell-körperlicher und situativer Bedingungen. Aber sie ist doch auch Selbstvollzug. Aus der ‚leiblichen Gestalt‘ des Sich-Bewegenden entfaltet sich die Bewegung gleichsam als ‚individuelle Konkretion‘; in ihr wird sichtbar, daß der ‚Leib welthaft ist, d.h. ursprünglich, d.h. ‚je schon‘ der Welt in differenzierter Weise zugeordnet‘ (...). Welthaftigkeit der Bewegung heißt, daß sie sinnlos ohne die Welt, auf die sie sich richtet, wäre; daß sie ihr in spezieller Weise entspricht und wir

Integration eine Objektbeziehung entsteht. Hierdurch wird das Kind erstmalig mit dem Thema des >Findens< und >Verlierens< konfrontiert. In dem Prozeß der Gleichgewichtsfindung zwischen >Subjekt< und >Objekt< sieht KEGAN (...) eine Aktivität, die den sich entwickelnden Kognitionen und Affekten vorgeordnet ist und die diese erst entstehen lassen. In der darauffolgenden Entwicklung geht es darum (...) Gleichgewichtszustände zwischen den Anteilen, die dem Subjekt und denen, die dem Objekt zugeschrieben werden, herzustellen, aufrechtzuerhalten, umzuorganisieren. Dieser Prozeß durchzieht die gesamten Lebensphasen, aber nicht in dem Sinne, daß wir die Lebensthemen der Kindheit wiedererleben, sondern wir erfahren sie als aktuelle Manifestationen einer Aktivität, die in der Kindheit beginnt und das ganze Leben hindurch wirksam ist. Je größer der Unterschied zwischen der Welt der Objekte und dem Subjekt wird, desto mehr kann in Verbindung mit ihr getreten werden. Die Gleichgewichtsverhältnis werden auf jeder Entwicklungsstufe neu organisiert, die Fragen nach Absonderung und Einbindung anders beantwortet, der Konflikt zwischen dem Wunsch nach Zugehörigkeit und Verschiedenheit unterschiedlich gelöst.“ (Balgo 1998, 184-185)

⁴⁹¹ Vergleiche die Ausführungen zur Selbst-Bewegung und Identität in dieser Arbeit.

durch die Bewegungsmöglichkeiten und das Bewegungskönnen unseres Leibes eine besondere Welt ‚haben‘. (...) Insbesondere ist es schließlich die menschliche Haltung, die für die Verschränkung von Ich, Leib und Welt charakteristisch ist. Auch unsere Haltung ist nicht eindeutig fixiert, sondern sie ist eine ‚Möglichkeit‘ (E. Straus(im Original kursiv)). Sie hat, wie O.F. Bollnow(im Original kursiv) im Anschluß an E. Straus(im Original kursiv)bemerkt, einen über das Leibliche hinausreichenden Sinn, indem sie das ‚ganze Verhältnis des Menschen zu seiner Welt‘ bedingt und durchdringt. ; sie ist nicht als eine auf das Körperliche reduzierbare Form zu begreifen, sondern als eine Formung, die der Mensch sich selbst geben muß und die auf sein ‚Verhältnis zur Welt, zum anderen Menschen und zu den Fragen des Lebens‘ zurückwirkt (...). Wie sie verwirklicht wird, ‚ob wir uns aufrichten oder verzagen, standhalten oder uns sinken lassen, widerstreben oder nachgeben‘ wird nicht nur zu einem ausgezeichneten Ausdrucksphänomen, sondern ist auch als ‚Variation‘, als ‚besondere Ausprägung einer konstanten, aber variablen Ich-Welt-Beziehung‘, als ‚Realisation der mit der aufrechten Haltung in generischem Sinn eröffneten Möglichkeiten‘ zu begreifen (E. Straus(im Original kursiv))(...). Aufrechte Haltung, Stand und Gang sind dem Menschen als Möglichkeit gegeben, realisiert werden sie im Vollzug. Sie sind eine ‚Leistung‘; selbst wenn sie schon selbstverständlich geworden sind, erfordern sie ‚erneut Mühe und Anstrengung‘ (...). In diesem Sinne gibt es keine Bewegung an sich wie es kein Ich an sich gibt. Letztlich hat jede Bewegung ich- und welthaften Charakter, auch wenn sie –wie im Fall der abstrakten Bewegung– gleichsam auf sich selbst zurückschlägt. Sie ist ‚unzweideutig als eine ursprüngliche Intentionalität‘ zu verstehen. Sie gehört zu den spezifischen Weisen unseres Gegenstandsbezugs und wenn etwas in ihr zum Ausdruck kommt, so ist es die ‚Bewegung der Existenz‘ selbst, ‚die nicht die radikale Verschiedenartigkeit der Inhalte einebnet, da sie sie nicht verknüpft durch die Unterordnung unter die Herrschaft eines ‚Ich-denke‘, sondern durch ihre Orientierung auf die intersensorische Einheit einer ‚Welt‘ hin‘ (...). Bewegung ist nicht das Denken einer Bewegung, sondern erfolgt gegen einen Hintergrund, der durch die Bewegung bestimmt wird und sie zugleich bestimmt. Sich-Bewegen heißt, durch den Leib ‚hindurch auf die Dinge abzielen‘ (...).“ (Grupe 1975, 41-43)⁴⁹²

Die wahrnehmend-erfahrende oder explorierend-erkundende Bedeutung der Bewegung hat ihren entwicklungspsychologischen Höhepunkt im Kindes- und Jugendalter, da eine soziale und materiale Welt noch zu entdecken ist. Explorierende Bewegungsformen finden sich aber auch im Erwachsenenalter wieder, wenn bspw. Bewegungserfahrungen mit den Möglichkeiten und Grenzen des eigenen Körpers konfrontieren oder Bewegungen zweckorientiert zur flexiblen Anpassung an unterschiedliche Umweltbedingungen selbstbestimmt eingesetzt werden. Elementare, sinnliche und materiale Erfahrungen können auf diesem Wege und durch Übungen zur Entwicklung von Körperbewusstheit und –wahrnehmung, die explorierende Bewegungsaspekte enthalten, neu ins Bewusstsein integriert werden.

Die soziale Bedeutungsdimension verweist auf die Bewegung als Medium der sozialen Erfahrung. Unter diesem Gesichtspunkt eröffnen Bewegungen Möglichkeiten, in sozialen Situationen zu handeln, soziale Verbindungen aufzunehmen, diese aufrecht zu erhalten oder auch abubrechen. Soziale Bedeutungsaspekte von Bewegungen hängen hier von Vereinbarungen und Regeln ab, die ein gemeinsames Wissen über Bedeutungen voraussetzen oder dieses herstellen. Soziale Bedeutungen sind dabei situationsabhängig und können z.B. gruppenspezifisch erlernt werden. Grupe

⁴⁹² Grupe bezieht sich hier auf Merleau-Ponty, der die Einheit von Motorik, Sensorik und Denken als leibliche Bewegung oder als intentionalen Bogen auffasst: „Es gibt eine originäre Motorik, eine Bewegung, die nicht als Zweiheit von >es bewegt sich< und >ich weiß es< zu fassen ist, sondern als >ich bewege mich<. Schon Husserls Beschreibungen weisen ausdrücklich in diese Richtung, z.B. wenn Husserl –wie er es gerne tut– so einfache Sätze anführt wie >ich bewege mich<. (...) Von einer solchen Äußerung denkt keiner, sie sei sonderlich bemerkenswert, weil jeder so etwas irgendwann einmal sagt. Doch die Schwierigkeit liegt darin, zu denken(im Original kursiv), was dieses >ich bewege mich< heißt, ohne auf einen Dualismus hineinzufallen! Es gibt ein >ich kann<, das von vornherein mit dem >ich denke< verbunden und ihm nicht unterstellt ist. (...) Also nicht: >ich denke etwas(im Original kursiv), ich bin ein Subjekt, ein Denkender der etwas(im Original kursiv)denkt, sondern das Denken selbst ist ein >ich kann<, das Möglichkeiten und auch Unmöglichkeiten in sich schließt. Alles, was ich tue, bewegt sich bereits in einem Spielraum von Möglichkeiten. Damit wird auch das Denken als eine Bewegung (im Original kursiv)gedacht. Wir sagen >Gedankengang< oder >Gedankenbewegung< und meinen, das sei eine Metapher, aber eine Metapher wäre hier ziemlich unsinnig: soll das heißen, daß im Gehirn irgendwelche Bewegungen ablaufen? Das wären rein physiologische Vorgänge. Merleau-Ponty und Husserl geben zu verstehen, daß selbst das >ich denke<, also einer der Ausgangspunkte der Moderne, von vornherein mit einem Können, mit einer Bewegung, mit einem >Sichumtun in der Welt< verbunden ist. Der Dualismus von Bewegung im Raum und Bewußtsein von der Bewegung wird auf diese Weise vermieden.“ (Waldenfels 2000, 148-149)

unterscheidet hier interaktional-kommunikative, ausdrückend-expressive, institutionelle und rituell-darstellende soziale Bedeutungen (Vgl. Grupe 2001, 208-209).

Die interaktional-kommunikative Bedeutung von Bewegungen lässt sich bspw. dann beobachten, wenn Menschen auf spielerische Weise in Kontakt mit der Umwelt gebracht werden. Als nonverbale Ausdrucksform (expressive Bedeutung) werden Bewegungen diagnostisch und therapeutisch genutzt.⁴⁹³ Soziale Umgangsformen, Konfliktlösungsmodelle und Mechanismen der Auseinandersetzung (institutionelle Bedeutung) werden in Handlungssituationen bewusst erfahren und als veränderbar erkannt. Bewegungsaufgaben zur Förderung der Expressivität (rituell-darstellende Bedeutung), der verbalen oder nonverbalen Kommunikation, fördern hier insgesamt die soziale Kompetenz, sich abgrenzen, öffnen und bestimmte Funktionen innerhalb einer Gruppe oder Gemeinschaft übernehmen zu können.⁴⁹⁴

*„Der Leib ist nun auch das Medium, mit dem anderen Menschen in Kommunikation zu treten, Kontakte und soziale Beziehungen aufzunehmen und abubrechen (...). Das Soziale zeigt sich als eine der Dimensionen unserer (veränderlichen) Leiblichkeit und der jeweiligen Aktualisierungen unseres Leibverhältnisses. Es ist nicht nur deshalb mit unserer Leiblichkeit verbunden, weil Menschsein immer auch ‚Mitsein‘ mit anderen Menschen heißt, sondern es ist dies vor allem deswegen, weil der Mensch dem anderen Menschen überhaupt nicht anders als leiblich begegnen kann. Seinem Blick, seiner Bewegung, seiner Haltung, seiner Stimme, seiner Gestik und seiner Mimik begegnen Mimik, Gestik, Stimme, Blick, Haltung und Bewegung des anderen Menschen; sie treffen aufeinander und verändern sich gegenseitig je nach Intention und Situation (...). Indem unser Leib die Bedingung unseres Seins als Subjekt und als Objekt für den Anderen darstellt, ist er zugleich jene Stelle, die die Verbindungen unseres Seins mit dem des anderen Menschen herstellt und ‚vermittelt‘. Diese Vermittlungsfunktion vergrößert den Bereich seiner möglichen sozialen Bedeutungen und gibt ihnen auch von Fall zu Fall eine jeweils andere Gestalt. In der Veränderung sozialer Beziehungen verändert sich auch das Leibliche. Seine Veränderungen bedeuten (im Original kursiv) diese sozialen Veränderungen geradezu. Je nach Situation nimmt er verschiedene Bedeutungsqualitäten an. In der Liebe z.B. –so äußert L. Binswanger(im Original kursiv)- ‚ist Leiblichkeit >Durchsichtigkeit<, Du-Transparenz, gehört die leibliche Gestalt zum Wesensbild‘ des anderen Menschen und sind die leiblichen Teilgestalten ‚Liebesgestalten‘ wie der Blick, das Winken und Grüßen, der Kuß und die Umarmung. ‚In der Freundschaft ist die Leiblichkeit Halt aneinander‘, im ‚mitmenschlichen Nehmen-bei‘ ist sie ‚Bedrängung überhaupt und Instrumentalität auf der einen, Bedrängnis, Impressionabilität und Suggestibilität, Griffbarkeit überhaupt, auf der anderen Seite‘; im Handschlag, ‚in der sprachlich-lautlichen Formel‘, in der ‚rituellen Berührung und in der Haltung‘ äußert sich die ‚Symbolhaftigkeit‘ des Leibes (...). Leibsein heißt in diesem Sinne: ‚in der Welt in Erscheinung stehen, Standhaben, in der Welt Grenzen errichten und Wohnen, Eigenes in Anspruch nehmen und Fremdes fernhalten, Abstand wahren, d.h. andere ihrem Rang gebührend fernhalten und zulassen, alles Gewohnte und Erworbene im Schreiten aufs Spiel setzen und bewahren‘ (...).“ (Grupe 1975, 43-44)*⁴⁹⁵

⁴⁹³ „Der Leib ist Symbolträger der eigenen Lebensgeschichte und repräsentiert als solcher die Person, ‚die ich bin‘ in ihrem individuellen, familiären, gesellschaftlichen, politischen, nationalen und kulturellen Gewordensein und Werden. Das Ich ist transmateriell, aber in der Lebensspanne an den lebendigen Körper gebunden. Im Leib sind Atmosphären, Szenen, Ereignisse ‚eingefleischt‘ und finden in Haltung, Gesten Bewegungsformen und Symptomen ihren konkreten Ausdruck. In den ‚Archiven des Leibes‘, im ‚Leibgedächtnis‘ ist die ‚Partitur des Lebens aufgezeichnet‘, selbst wenn belastende, traumatische Erlebnisse nicht mehr bewusst und verfügbar, sondern somatisiert und verdrängt sind. Dennoch wirken sie un-/unterbewusst weiter und bleiben somit präsent. Der Leib ist immer ‚Leib in Bewegung‘ (...). Deshalb ist auch über bewegungsanamnestische und –diagnostische Zugänge eine Entschlüsselung der in den Leib verdrängten ‚Lebenswiderfahrnisse‘ möglich.“ (Drefke-Polzin 2002, 420)

⁴⁹⁴ „Im Rahmen der leiblich vermittelten und getragenen Sozialbezüge werden Bewegung und Haltung damit zu einem ausgezeichneten Ausdrucksphänomen. Sie sind wesentliche Mittler und Träger von Kontakt und Kommunikation zwischen Menschen. Das Händegeben, das Streicheln, die Verbeugung, das Heben der Schultern, der Blick, das Schweigen, das Stammeln, der zornige Schrei zeigen ursprüngliche Beziehungen zwischen Ich und Du, Ich und Welt an. ‚Mein Leib ist der Ort des Phänomens des Ausdrucks oder vielmehr dessen Aktualität selbst‘ (...). Er ist ‚der Ursprung aller anderen Ausdrucksräume, die Bewegung des Ausdrucks selbst, das, was Bedeutungen aus sich erst entwirft und ihnen einen Ort gibt‘. Er ist ‚ein Sich-zeigen‘, ‚ein Gesehenwerden‘, ‚ein Sichverbergen, ein Sichnäher, ein Angreifen, ein Drohen, ein Irgendwoeintreten, ein Sichentfernen‘; er ist ein ‚sich demütig zeigen(im Original kursiv), ist demütig erscheinen(im Original kursiv)‘ (...). Bewegungen zeigen deshalb nicht nur Angst, Verzweiflung, Erregung, Niedergeschlagenheit, Zögern, Nachdenklichkeit an, sie bedeuten sie auch. (...) Dies alles sind Ausdrucksphänomene ‚am‘ Leiblichen, die bestimmte psychische Dispositionen deutlich machen und bestimmte Perspektiven sozialer Art signalisieren. Sie sind jedoch nicht nur ‚Zeichen‘ für etwas Psychisches, das sich anders nicht ausdrücken kann. Es handelt sich vielmehr um Vorgänge, die nur durch das Leibliche und in ihm zum Vorschein kommen können, weil wir in ihm unsere einzige Vermittlung zur Welt und zum anderen Menschen besitzen.“ (Grupe 1975, 47-48)

⁴⁹⁵ „Dieser Vollzug ist immer auch ein Vollzug für(im Original kursiv) den anderen Menschen und immer ist die Art und Weise, wie der Mensch in seiner Leiblichkeit und durch sie sich kundtut, von dem Gesichtspunkt ‚Für-den-anderen‘ mitbestimmt. Insofern ist

In dieser Hinsicht eröffnen Bewegungen außerdem die Möglichkeit, Unabhängigkeit erleben, sich ohne eine von außen geleitete Intention als souverän verstehen und als autark empfinden zu können. Diese personale Bedeutungsdimension verweist auf die Frage, wie Bewegungen insgesamt eine Identität anbieten, diese versagen, Autonomie erleben lassen und dem Individuum ein Wissen über sich selbst vermitteln. Die Erfahrung der eigenen Wirksamkeit und der leiblichen Wirklichkeit kann hier als die zentrale personale Bedeutung von Bewegung angesehen werden. Dazu gehören eine realistische Selbst-Einschätzung und das Wissen über die eigene Stärke und die persönlichen Möglichkeiten und Grenzen.

„Mein leibliches Sein ist Gegenwart bei der Welt, in verschiedenen Weisen zwar vollziehbar, aber letztlich nicht aufhebbar. Ich kann mich von der Welt abwenden, aber nicht aufhören, auf sie bezogen und von ihr betroffen zu sein. Sie ist für mich nicht Gegenstand, ich bin auf sie hin ausgelegt und durch meinen Leib auf sie hin orientiert. ‚Nicht sagen wir‘, so schreibt Merleau-Ponty (im Original kursiv), ‚der Begriff (im Original kursiv) der Welt sei untrennbar von dem des Subjekts, das Subjekt denke sich(im Original kursiv) untrennbar von der Idee des Leibes und der Idee der Welt, denn ginge es allein um ein gedachtes Verhältnis, so ließe eben dieses die absolute Unabhängigkeit des Subjekts als Denker bestehen und das Subjekt wäre nicht situiert. Das Subjekt ist aber in Situation, es ist selbst nichts anderes als eine Möglichkeit von Situationen, weil es seine Selbstheit nur verwirklicht als wirklich Leib seiendes und durch diesen Leib in die Welt eingehendes‘. Wenn ich über das Wesen der Subjektivität reflektiere, finde ich dieses gebunden an das des Leibes und das der Welt, weil meine Existenz als Subjektivität eins ist mit meiner Existenz als Leib und mit der Existenz der Welt und letztlich das Subjekt, das ich bin, konkret genommen untrennbar ist von diesem Leib hier und dieser Welt hier. Welt und Leib im ontologischen Sinn, wie sie uns im Innersten des Subjekts selber begegnen, sind nicht die Welt in der Idee und der Leib in der Idee, sondern die Welt selbst wie sie sich in einen umfassenden Anhalt zusammengezogen findet, und der Leib selbst als erkennender Leib‘ (...).Die starren Grenzen zwischen Ich, Leib und Welt werden damit aufgelöst; an ihre Stelle tritt das ambivalente ‚Verhältnis‘ des Menschen zu seinem Leib und zu seiner Welt, das bei aller Abhängigkeit von bedingenden und einschränkenden Faktoren doch Akt-Charakter besitzt. Was dabei deutlich wird, sind die vielfältigen ‚Bedeutungen‘ und die veränderlichen, von vielen Faktoren wie Schmerz und Krankheit, Jugend und Alter, Befinden und Stimmung, Aufgabe und Situation abhängigen Qualitäten des Leiblichen. Dies zeigt sich vor allem an zwei Punkten. Der erste betrifft das Ich-Leib-Verhältnis. Dieses erweist sich in allen leiblichen Phänomenen als ein vieldeutiges Verhältnis; es wechselt zwischen der Übereinstimmung und Trennung von Ich und Leib und deren zahlreichen Zwischenstufen. Ich und Leib stehen sich nicht unverbunden und undurchdringlich gegenüber; sie sind vielmehr ineinander verschränkt und befinden sich in der ständigen Spannung zwischen Identität und Lösung. Ihre gegenseitige Beziehung ist offen und unbestimmt und damit auf Vollzug hin angelegt. Indem das Leibverhältnis Vollzugscharakter hat, ist es nicht nur auf individuelle Gestaltung ausgerichtet, sondern unterliegt zugleich sozio-kultureller Prägung. In ihm verbinden und durchdringen sich Wachstums- und Entfaltungsprozesse mit Lernprozessen, Reifen und Altern mit Momenten der Wahl, soziale Prägungen mit personalen Möglichkeiten, determinierende Bedingungen mit autonomen Entscheidungen, Faktoren der Gewöhnung mit solchen, die von Bildung und Erziehung abhängig sind. Unser Leib ist eine (veränderliche) ‚Situation‘, die ihre Bedeutung sowohl aus sich hat als auch im Akt der Bedeutungsverleihung zugewiesen erhält; das eine wie das andere hat seinen eigenen Hintergrund und seine eigene ‚Geschichte‘. Der zweite Punkt steht in Zusammenhang mit dem Weltverhältnis des Menschen. Leibverhältnis und Weltverhältnis stehen in vielfältiger Beziehung zueinander, sie beeinflussen sich, tragen sich gegenseitig, verändern einander, überlagern sich. Das Leibliche hat eine Mittlerrolle zu unserer Welt; er erschließt sie uns in jeweils spezifischen Hinsichten; durch ihn sind wir auf sie hin orientiert. Er ist der ‚Zugang‘ zu unserer Welt, zu den anderen Menschen und zu den Dingen und umgekehrt erreichen diese uns ‚über‘ unseren Leib. (...) Die ohnehin schon vielfältigen Bedeutungen des Ich-Leib-Verhältnisses werden damit noch vielfältiger, sein offener Charakter noch offener. Denn kein Erleben und kein Handeln läßt sich vollständig auf das Leibliche beschränken; jedes berührt auch unser Verhältnis zu unserer Welt; und jede Veränderung unseres Weltverhältnisses betrifft uns auch in unserem leiblichen Sein.“ (Grupe 1975, 56-59)

In dieser Hinsicht umfasst das Konzept des Leibes die wechselseitige Verflochtenheit von somatischen und psychischen Komponenten des Erlebens, Verhaltens und Handelns. Die Entwicklung des Leib-Subjektes, der Prozess der leiblichen Selbst-

das Leibliche mehr als die bloß notwendige Bedingung der Möglichkeit sozialer Bezüge; indem das Dasein ist(im Original kursiv), ist es leibliches und damit auch du-bezogenes Dasein, ist es auf Kommunikation hin ausgerichtet.“ (Grupe 1975, 45)

Aneignung, beginnt dabei im Mutterleib (Vgl. Seewald 1992, 259-267). Leiblichkeit ist von Geburt an an Bewegung und Wahrnehmung geknüpft. Psychische Vorgänge sind immer auch leibliche Vorgänge, die als Ausdrucksbewegungen, Bewegungsentwürfe, Handlungspläne, symbolische Bewegungen, Gesten oder als Bewegungs- und Handlungsvollzüge motorische Aspekte enthalten. Auch wenn Vorstellungen von eigenem Leib und vegetative Basisfunktionen dabei oft unbewusst bleiben, können leibliche Prozesse bewusst wahrgenommen werden. In diesem Sinne kann das Individuum sich selbst wahrnehmen und besitzt die Fähigkeit, sich gleichsam exzentrisch und von außen zu betrachten.

„Von der Bewegung aus gesehen scheint unser Leibverhältnis eine Art Übergangs-(im Original kursiv)und Zwischenstellung(im Original kursiv) einzunehmen. Es spannt sich offenbar zwischen Subjekt und Welt, zwischen Ich und Körper aus und ‚besitzt‘ von jedem etwas. Mein Leib zeigt sich als ‚welthaft‘ und hat unter bestimmten Bedingungen auch ‚Subjektcharakter‘, er ist vom Geist ‚geprägt‘ und gehorcht auch den Bedingungen, die für alle Organismen gelten; er ist mein ‚Ich‘ und entzieht sich ihm auch in die Welt des anonymen Daseins, das unser Leben trägt. Gerade dies aber führt dazu, daß unser Leibverhältnis das, was es ist und zu sein vermag, nicht von Natur aus ist, sondern daß es seine jeweilige Gestalt dem Zusammenspiel vieler Faktoren verdankt. Vor allem ohne die Wirksamkeit dessen, was im Rahmen der Bewegungsanalysen ‚Ich‘ genannt wird (...), wäre es in Bewegung, Spiel und Sport nicht das, als was es uns begegnet. Nach allem, was zu sehen ist, ist es ja nicht in den festen Kreis determinierender und es durchgängig festlegender Faktoren eingeschlossen, sondern zeigt sich in Vollzug und Ablauf auf ‚ichhafte‘ Momente angewiesen, die umgekehrt ihre Wirksamkeit erst in ihrem leiblichen Vollzug erlangen; und auch unser ‚Ich‘ formiert sich erst in(im Original kursiv) unserem Leibverhältnis; die mögliche Konfrontation mit ‚unserem‘ Leib (in Bewegung und Haltung, Lernen und Anstrengung z.B.) schafft eine der Grundlagen für seine Entwicklung. Es ist an das Erlebnis und die Erfahrung seines Leibes und dessen (mögliches) Gegenüber ebenso gebunden, wie es sich selbst erst aus dem ‚Erlebnis‘ seiner eigenen Position in einem solchen Gegenüber zu seinem erlebten Leibe heraushebt (...). Positiv besagt dies so viel, daß der Mensch in dem seinem Leib gewidmeten und ihn in Anspruch nehmenden Handeln nicht vollständig durch bedingende Faktoren festgelegt ist, sondern daß er ihm innerhalb gegebener Bedingungen selbst die endgültige Form und den endgültigen Sinn zu geben hat; gerade die spielerisch-zweckfreie Bewegung zeigt dies. Das Leibverhältnis ist nicht allein von objektivierbaren Tatbeständen, sondern ebensosehr von Beurteilungen und Einschätzungen, Deutungen und Sinngebungen abhängig; seine aktuelle Form gewinnt es immer erst im Handlungsfeld bzw. im Handlungsvollzug. Innerhalb dieses Zusammenhangs ist unser ‚Ich‘ zwar immer auch mit den leiblichen ‚Faktoren‘ unserer Bewegung (Beweglichkeit, Können etc.), die die Bewegung bedingen und auf sie einwirken, identisch; es ist ihnen jedoch ebensowenig hilflos ausgeliefert, wie es sich auch nicht autonom über sie hinwegsetzen kann. Es existiert in ihnen, gibt ihnen aber auch ihre Bedeutung; es legt sich in ihnen aus und steht ihnen doch auch auf wechselndem Abstand gegenüber.“ (Grupe 1975, 94-95)

Diese anthropologische Betrachtung der Bedeutungsdimensionen von Bewegungen stellt hier eine Differenzierung von Selbst und Anderem in ihren Mittelpunkt, die für Seewald in Anlehnung an Erikson⁴⁹⁶ zur Ausbildung einer Ich-Identität führt (Vgl.

⁴⁹⁶ „ERIK ERIKSON kann als der(im Original kursiv)psychoanalytisch orientierte Theoretiker angesehen werden, der sich mit dem ‚Selbst als Objekt‘ und Identitätsentwicklung in grundlegender Weise auseinandergesetzt hat. Ihm gelingt es, menschliches Verhalten aus der Enge der ödipalen Dreiersituation von Mutter, Vater und Kind herauszulösen und in einen breiten sozio-kulturellen Kontext einzubetten. Bereits in frühesten Kindheit erstarkt (...) die Überzeugung, ‚daß das Ich wesentliche Schritte in Richtung auf eine greifbare Zukunft zu machen lernt und sich zu einem definierten Ich innerhalb der sozialen Realität entwickelt‘. Dieses Selbstgefühl definiert er als ‚Ich-Identität‘(im Original kursiv), und es ist mehr als die narzißtische Bestätigung von infantiler Omnipotenz. Er stützt dieses bewußte Gefühl, eine persönliche Identität(im Original kursiv)zu besitzen, auf zwei gleichzeitige Beobachtungen: ‚der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit und der damit verbundenen Wahrnehmung, daß auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen. Was wir hier Ich-Identität nennen wollen, meint also mehr als die bloße Tatsache des Existierens, vermittelt durch persönliche Identität; es ist die Ich-Qualität dieser Existenz.‘ (...)Identitätsentwicklung ist für ihn nicht mit der Adoleszenz abgeschlossen, sondern er faßt sie als lebenslangen Prozeß auf (...). Die Identitätsentwicklung wird immer dann als positiv und zufriedenstellend erlebt, wenn das Individuum sich mit seiner Ich-Identität identifizieren kann und wenn es gelingt, die Anforderungen in den verschiedenen Lebensphasen mit gestärktem Selbstwertgefühl und wachsender Handlungsfähigkeit zu bewältigen. Jeder Lebensabschnitt ist gekennzeichnet durch einen bestimmten psychosozialen Konflikt, der entweder zu Identitätsdiffusion oder zu Selbstaktualisierung führt. ERIKSON unterscheidet acht Stadien von Identitätsentwicklung, die er durch die zwei Extrempunkte in bezug auf die Anpassungsleistung beschreibt. Der erste Begriff kennzeichnet das funktionale und adaptive Ergebnis des jeweiligen Identitätskonfliktes, der zweite das dysfunktionale und maladaptive Ergebnis. 1.Ur-Vertrauen gegen Ur-Mißtrauen (im Original kursiv) (1. Lebensjahr) (...). 2.Autonomie gegen Scham und Zweifel (im Original kursiv)(1-3 Jahre)(...). 3. Initiative gegen Schuldgefühle (im Original kursiv) (3-5/6 Jahre)(...).4. Werksinn gegen Minderwertigkeitsgefühl(im Original kursiv) (7- ca. 12 Jahre)(...).5. Identität gegen Identitätsdiffusion(im Original kursiv) (12-18 Jahre)(...).6. Intimität und Solidarität gegen Isolierung(im Original kursiv)(...). 7.Generativität gegen Stagnierung(im

Seewald 1995, 224).⁴⁹⁷ Mit Bezug auf Mahler, Winter und Erikson beschreibt Seewald die verschiedenen Bedeutungsdimensionen der Bewegungen in Relation zu fünf sich überschneidenden und auf das frühe Lebensalter bezogenen Bewegungsphasen.

„Bereits in utero macht der Fötus Bewegungs' Erfahrungen', indem er sich bewegt respektive bewegt wird. Beispielhaft dafür ist das Strampeln und Treten gegen die Gebärmutterwand. Stimmt man der Einschätzung der Pränatalpsychologie zu, daß sich der Fötus im Zustand der Undifferenziertheit gegenüber seiner Umwelt befindet, so deutet sich hier bereits der Differenzierungsprozeß an. Das Bewegtwerden erfolgt überwiegend im Einklang mit der Mutter und aktiviert Einheitserfahrungen, das Strampeln gegen einen Widerstand (Fruchtwasser, Gebärmutterwand) dagegen erzeugt Differenzierungen, erste Vorformen des Sich-Spürens (...). Der Fötus hat noch keine Distanz zu seinen Bewegungen, in dem Sinne, daß er mit ihnen etwas bezwecken oder ausdrücken möchte. So verstanden, ist (im Original kursiv) der Fötus seine Bewegung. Ausdruck und Inhalt sind noch identisch. 'Freude' und 'Lust' drücken sich in der Bewegung aus, sie sind (im Original kursiv) Bewegung. – Im ersten Lebensjahr steht die Bewegung im Dienste der Erforschung der greifbaren und im Krabbeln erreichbaren Umwelt. Die Welt an sich heranbringen, bedeutet, die interessanten Objekte zu greifen, zu belutschen und zu betrachten. Der Vereinigung mit dem begehrten Objekt steht seine Widerständigkeit entgegen: Es läßt sich nicht alles einverleiben. Der Verschmelzung mit der Mutter, die sich im frühen Imitationsverhalten (...) und in der subtilen Synchronisation der Bewegungsrhythmen ausdrückt, steht die Erfahrung gegenüber, daß sich die Bewegungen der Mutter von den eigenen unterscheiden (im Original kursiv). Hinter den Einheitserfahrungen tauchen Diskrepanzerfahrungen auf. Das Wegwerfen des Klötzchens verweist auf den Wegwerfenden zurück. Der Akteur wird hinter seinen Handlungen sichtbar. In diesem Sinne haben viele frühe Spiele ihren Reiz darin, sich die eigene Wirksamkeit und Akteursrolle zu bestätigen, und damit die eigene Existenz. Das Kind nimmt seine eigenen Bewegungen wahr (im Original kursiv). – Im zweiten Jahr liegt der Schwerpunkt darin, daß das Kind sich im Laufen- und Klettern können an die Welt heranbringt. Daß dies nicht immer zur Freude der Eltern geschieht, belegt die Geschichte des Laufstälchens. Tatsächlich werden die Reaktionen der Umwelt in zweifacher Hinsicht für das Kind sehr wichtig: Laufen können heißt, es den Großen in zentraler Hinsicht gleich tun zu können und wird entsprechend stolz gewürdigt. Größenphantasien, die sich aus diesem Könnenserlebnis nähren, stoßen aber leicht an die Grenzen der Verbote: die Wohnungseinrichtung muß ebenso geschützt werden wie das Kind vor Gefahren, die es noch nicht einsieht. Das Kind gerät dadurch erstmals massiv mit der Sphäre sozialer Regeln in Kontakt und häufig auch in Konflikt. Es wird genötigt, sich mit der Perspektive des Anderen auf seine eigenen Handlungen zu identifizieren (...). Die Bewegungsgeschichte ist deshalb häufig auch eine Verbotsgeschichte, andererseits bleibt das Könnenserlebnis ein Leben lang stark an das Erlebnis des Bewegungs(im Original kursiv)könnens gekoppelt. Im Ergebnis dieser Entwicklungsphase sieht das Kind sich (im Original kursiv) bewegen, die erste reflexive Struktur hat sich in Auseinandersetzung mit der sozialen Umwelt gebildet. – Das Kind, das sich als 'schon groß' empfindet, wird zwangsläufig enttäuscht, weil es sein Nicht-Können in vielen Bereichen zu spüren bekommt. Es muß seine Geschlechts- und Generationsrolle lernen. Dazu muß es sich aus der engen Mutterbindung lösen und seine Position in der Familie neu bestimmen. Die Bewegung dient ihm dazu, sich durch Imitation den Vorbildern ähnlich oder verschieden zu machen, z.B. indem ein kleiner Junge wie ein erwachsener Mann große Schritte macht. Sich aggressiv oder verführerisch zu bewegen, kann ebenfalls Teil dieses Findungsprozesses sein. Zusammen mit den Reaktionen der Umwelt entsteht so eine Struktur, durch die das Kind erfährt, wie andere es sich bewegen sehen (im Original kursiv). Es beginnt, sich für die Perspektive des verallgemeinerten Anderen (im Original kursiv) zu öffnen. – Im Spiel mit Gleichaltrigen ist das Bewegungskönnen entscheidend für das Gefühl, dazu zu gehören. Im Sich-Messen und Vergleichen

Original kursiv)(...). 8. Integrität gegen Verzweiflung und Ekel(im Original kursiv)(...). Es ist ERIKSONs Verdienst, menschliche Identitätsentwicklung als lebenslangen Prozeß zu sehen. Er sprengt damit die Enge der FREUDschen Drei-Phasen-Theorie (orale, anale und phallische Phase), die das Erwachsenenleben als quasi determiniert erscheinen läßt. Sein Verständnis von psychosozialer Identität besteht in der Synthese von Ich-Identität und soziokulturellem Kontext. Doch besteht die Gefahr, daß der Identitätsbegriff in dieser 'geordneten Veränderlichkeit' (...) sein kritisches Potential verliert. Denn die mangelnde Synchronizität zwischen gesellschaftlicher Entwicklung und Persönlichkeitsentwicklung muß nicht zwangsläufig zur Identitätsdiffusion führen.“ (Stelter 1996, 31-34) Vergleiche hierzu auch die Kritik aus sozialpsychologischer Sicht und aus dem Blickwinkel des symbolischen Interaktionismus (Vgl. Stelter 1996, 35-40).

⁴⁹⁷ Seewald beschreibt hier die pränatale Phase in einer phänomenologischen Annäherung mit den Worten Montessoris: „Von einem Menschen habe ich gehört, der in der tiefsten aller Finsternisse gelebt hatte. Niemals hatten seine Augen auch nur den Schimmer eines Lichtes gesehen, als läge er auf dem Grunde einer tiefen Schlucht. Von einem Menschen habe ich gehört, der in der Stille gelebt hatte. Kein Geräusch, nicht einmal das leiseste war je an sein Ohr gedrungen. Von einem Menschen habe ich gehört, der wahrhaftig dauernd unter Wasser gelebt hatte, in einem seltsam lauen Wasser, und der dann mit einem Male in eisige Kälte empor tauchte. Und er entfaltete seine Lungen, die nie zuvor geatmet hatten (die Arbeit des Tantalus war leicht, verglichen mit der seinen!). Und er lebte. Mit einem einzigen Atemzug füllten sich diese Lungen, die seit Anbeginn zusammengefoldet gewesen waren. Dann schrie dieser Mensch. Und man vernahm auf der Erde eine bebende Stimme, die nie zuvor gehört worden war. Sie drang aus einer Kehle, aus der nie zuvor ein Laut gedrungen war. Er war der Mensch, der geruht hatte...“ (Montessori in Seewald 1992, 259) Vergleiche dazu auch die Kapitel zu Selbst und Körper-Selbst in dieser Arbeit.

erfährt das Kind sich selbst im Spiegel der anderen. Um an Wettkampf- und Regelspielen teilnehmen zu können, muß es lernen, daß es situativ genauso ist und genauso behandelt wird wie alle anderen. Seine Besonderheit, die sich in individuellem Bewegungskönnen ausdrückt, wird ausbalanciert durch das Gefühl, in mancher Hinsicht genauso zu sein wie alle anderen. Damit ist das Kind in erweitertem Sinn sozial handlungsfähig geworden.“ (Seewald 1995, 224-226)⁴⁹⁸

Seewald ordnet anschließend den fünf verschiedenen Entwicklungs- und Bewegungsphasen Leib- und Beziehungsthemen zu, in denen sich bestimmte Interaktionsformen mit der Umwelt und unterschiedliche Weisen des Zur-Welt-Seins ausdrücken. In Anlehnung an Eriksons Begriff des Organmodus', der eine Aufspaltung in innere und äußere und psychische und physische Erfahrungsebenen vermeidet, verwendet Seewald hier analog den Begriff des Leibmodus' dafür, eine allgemeine individuelle Seinsweise in den verschiedenen Entwicklungsphasen darzustellen. Dabei werden Sinnschichten und Sinndimensionen des leiblichen Zur-Welt-Seins hervorgehoben, die in Bezug auf den menschlichen Körper und die Bewegung an die Einheit des leiblichen Erlebens anknüpfen (Vgl. Seewald 1992, 255). Erlebnisse und Erfahrungen des Kindes stehen deshalb in einer direkten Verbindung mit Beziehungsformen zu dem signifikanten Anderen, zu Objekten, Gegenständen und zur umgebenden Zeit und zum Raum. Durch Differenzierungen bilden sich dabei bestimmte Leitmotive heraus, die sich bedeutungshaltigen thematischen Schwerpunkten zuordnen lassen und in ihrer konstanten Abfolge auch einen strukturalgenetischen Zusammenhang offen legen. Innerhalb von bestimmten Grenzen unterliegen diese „Leibmodi“ deshalb auch einem erzieherischen Einfluss (Vgl. Seewald 1992, 451-453):

1. In der intrauterinen Phase ist der Leib noch ein diffuser, unthematischer Leib. Durch das fehlende thematische Zentrum kennzeichnet das Einssein und die Verbundenheit mit "Allem", wie es der Begriff der „ozeanischen Weite“ umschreibt und auch in der Darstellung Montessoris zum Ausdruck gebracht wird, das leibliche Zur-Welt-Sein. In einem Spannungsverhältnis ist trotz des Einsseins das „Für-Sich-Sein“ bereits angelegt.
2. In der Phase der Geburt und der ersten drei Monate ist mit dem Begriff des oralen Modus' das vorherrschende Zur-Welt-Sein bezeichnet. In ihm vereinigen sich alle Sinnesempfindungen zur leiblichen, einheitlichen Erfahrung der aufnehmenden und

⁴⁹⁸ „In der (...) Darstellung wird (...) eine Phaseneinteilung in der Kombination aus Lebensalter und Hauptthemen der Entwicklung gewählt. In dieser Kombination lassen sich Reifungs- wie Lernfaktoren gleichermaßen berücksichtigen. In den Haupt- und Nebenthemen der Entwicklung kann die Sinnlinie in vielen Facetten aufgedeckt werden, ohne daß die reifungsbedingte organische Basis vernachlässigt würde. Die Orientierung an sensomotorischen Merkmalen eignet sich sehr gut für die leibphänomenologische Bedeutungsanalyse und bewahrt davor, sich vorschnell theoriegeleiteten Einteilungen anzuschließen (...). Zum einen findet sich darin weitgehend die Einteilung der motorischen Entwicklung nach Winter (...) wieder, zum anderen verträgt sich diese Einteilung aber auch mit den besonderen Akzenten, die in der psychoanalytischen Entwicklungslehre, insbesondere von Erikson (...) und Mahler u.a. (...), gesetzt wurden. Dagegen überschneidet sie sich stärker mit der Piagets, unter anderem deshalb, weil Piaget die Entwicklung aus der Perspektive kognitiver Strukturierungsprozesse betrachtet, während hier die affektiven Tiefenstrukturen, wie sie durch die Leib- und Beziehungsthemen geprägt werden, im Mittelpunkt stehen. (...) Um die mit jeder Phaseneinteilung verbundene Gefahr einer normativen (im Original kursiv) Entwicklungsdarstellung zu vermeiden, muß abschließend an den Charakter dieser Darstellung erinnert werden. Sie soll in ihrer idealtypischen Form das wesensmäßig Allgemeine (im Original kursiv) hervortreten lassen. Sie hat insofern Orientierungsfunktion für das Verstehen des lebensweltlich Konkreten, d.h. für die Lebensgeschichte des einzelnen Kindes in seiner konkreten Umwelt.“ (Seewald 1992, 252). Vergleiche zur motorischen Entwicklung auch Willimczik/Roth 1983, 250-303. „Der Zeitraum vom 1. bis 3. Lebensjahr wird von WINTER (...) als Phase der Aneignung (im Original kursiv) vielfältiger Bewegungsformen, die vom 3. bis 7. Lebensjahr als Phase der Vervollkommenung (im Original kursiv) vielfältiger Bewegungsformen charakterisiert. Die Aneignung wie auch die Vervollkommenung der alltagsmotorischen und sportmotorischen Fertigkeiten erfolgt vorzugsweise in der für das Kind charakteristischen Welt des Spiels. Im einzelnen werden für den Zeitraum bis zum 3. Lebensjahr genannt: <Gehen, Steigen, Balancieren, Niederspringen, Laufen, Hüpfen und Springen; das Kriechen, Wälzen, Rollen, Schieben, Ziehen, Klettern, Hängen und Schwingen; das Tragen, die Anfänge des Fangens und verschiedene Formen des Werfens wie z.B. der einhändige Schlagwurf, der beidhändige Schwungwurf oder der Schockwurf bzw. der Einwurf über den Kopf sowie auch das Zuwerfen und das Zielwerfen> (...). Ist die Phase der Aneignung auf die Entwicklung der o.a. alltagsmotorischen Fertigkeiten und elementaren Bewegungen konzentriert, liegt der Schwerpunkt in der Phase der Vervollkommenung – auf einer qualitativen Verbesserung der gelernten Fertigkeiten und ihrer variablen Verfügbarkeit in unterschiedlichen Situationen; – auf der Kombination der gelernten elementaren Fertigkeiten, die zu einer Verbindung von Laufen und Springen, Laufen und Fangen, Werfen und Fangen usw. führt; – auf der Steigerung des Einsatzes konditioneller Fähigkeiten, die dazu führt, daß das Laufen schneller, die Sprünge weiter, das Werfen weiter und fester, das Schieben kräftiger usw. werden; – auf der Aneignung erster sportspezifischer Fertigkeiten z.B. im Eiskunstlauf und Turnen, sofern ein sportliches Training durchgeführt wird.“ (Willimczik/Roth 1983, 265-267)

empfangenden Verbindung mit der Welt. Hier deutet sich bereits das Wechselspiel von Einssein und Begrenzung an, in dem der Andere durch eine wechselseitige Einleibung in einer kreativen Situation vorgefunden und neu geschaffen wird. Durch die Verlagerung und Erweiterung in den Anderen hinein erleben sich Mutter und Kind als eine bedeutungsvolle Einheit. Das Ineinanderaufgehen und Mitschwingen konstituiert einen leiblichen Dialog, eine gemeinsame Leiberfahrung, die über eine gemeinsame Körpererfahrung hinausgeht. Auch hier ergibt sich das Paradoxon, dass die leiblichen Partner im leiblichen Dialog eine Einheit bilden wie Spiegelbild und Gespiegeltes, aber dennoch jeder im Kern für sich angelegt ist.

3. Die Phase der ersten drei Monate bis zu einem Jahr ist durch die identitätsstiftende Funktion der Selbst-Bewegung (Straus) gekennzeichnet. Das „Sich“ im Sich-Bewegen weist auf den Akteur zurück und auf die primäre leibliche Quelle des Sich-Spürens. Mit Straus ist dies auch eine Form des Entdeckens und Kennenlernens, die aber im Verborgenen und Unbewussten bleiben kann. Ist die Funktion der Selbst-Bewegung bereits bei den ungerichteten Massenbewegungen des Neugeborenen zu erkennen, ergibt sich nun durch die absichtsvolle Selbst-Bewegung eine bewegungsqualitative Änderung der Verhältnisse. Die willkürliche Selbst-Bewegung stellt hier die Überwindung der motorischen Ohnmacht und des Beherrschtwerdens durch die Bewegung in Richtung von Autonomie und Selbst-Ständigkeit dar. Bewegungen, die ihr Ziel gefunden haben, werden in einen Zusammenhang mit Erinnerungen und Antizipationen gebracht und von Bewegungsphantasien begleitet, sodass sich auch geordnete und regelhafte Bewegungsabläufe und Gewohnheiten des Leibes ausbilden und wiederholen können. Die virtuelle Bewegung⁴⁹⁹ als vorwegnehmende Bewegungsphantasie wird hier mit Objekten und Situationen in Verbindung gebracht. Die Selbst-Bewegung führt langsam zu einem besseren Überblick (Sitzen, Krabbeln) und dadurch zur Überwindung der sensomotorischen Abhängigkeit. Das leibliche Ergreifen und Wegwerfen von Gegenständen weisen auf Formen der Beziehungsstiftung und die unmittelbare Verbundenheit von Leib und Beziehungsthemen hin. Hier konstituiert sich das dialogische Verständnis von Bewegung in den phänomenalen Grundformen des „Hin-zu“ und des „Von-weg“, in denen die Einheit durch das „Gezogen-Sein“ in die Welt und das „Sich-Richten-auf“ gestiftet wird. Die Selbst-Bewegung wird damit ebenso zur Bewegungsabsicht wie zur Bewegungsantwort. Das Sich-Bewegen und das Sich-Betasten führt zur Erfahrung, dass sich der Körper von anderen Objekten und Gegenständen unterscheidet. Durch die Differenzierung der Doppelwahrnehmung (Palagyi) entwickelt sich das Körperschema aus dem eigenleiblichen Spüren im Zusammenhang mit der sichtbaren Gestalt des Körpers. Durch die neuen Fähigkeiten, die sich mit dem Begriff des „nehmenden Leibmodus“ bezeichnen lassen, kann das Kind dem „Lockenden“ und „Schreckenden“ (Straus) der Welt folgen, sich dabei selbst als konstanten Mittelpunkt und Wirkzentrum seines Handlungsraumes wahrnehmen und Richtung und Absicht seines Bewegungsgeschehens bestimmen. Das Selbst kristallisiert sich dabei als leibliches

⁴⁹⁹ „Im probierenden, ertastenden Umgang mit der Welt entwickelt sich das Vermögen, sich vom tatsächlichen Tun lösend ‚virtuell‘ zu bewegen. So versetzen wir uns per Einbildung in andere Raumlagen, an einen anderen Ort- so auch an das Ende eines Stockes od. einer Sonde, die dadurch gewissermaßen zum verlängerten Körper werden-; wir durchmessen virtuell Distanzen, tasten in der Phantasie Formen und Umrisse nach, und diese Phantasmen sind leitend für unsere willkürlichen Bewegungen. Das phantasiemäßige ‚Einleben‘ in eine Bewegung, auch ohne die Bewegung deshalb in Wirklichkeit ausführen zu müssen, vollzieht sich nach Palagyi nicht in Gedanken, nicht als eine Vorstellung, sondern als vitaler Vorgang, also leiblich (die Rede vom ‚intelligenten‘ Körper wäre mithin nicht nur metaphorisch). Wir können diese vitalen Tast- und Bewegungsphantasien allerdings auch ins Bewußtsein holen, wenn wir gedanklich z.B. Abstände schätzen, uns zu orientieren versuchen, oder wenn wir Bewegungen bewußt mental durchspielen, was in Lernprozessen wichtig wird. Virtuelle Bewegungen, d.h. Tast- und Bewegungsphantasien, bezeichnet Palagyi als die Wurzel aller menschlichen Phantasie, an die sich auch Empfindungs- und Gefühlsphantasien knüpfen. (...) Immer wenn es um das Erproben neuer Situationen, um Herausforderungen geht, und nicht nur routinemäßige Alltagsbewegungen, spielen Empfindungs- und Gefühlsphantasien eine große Rolle und verbinden sich mit den die räumlichen Gegebenheiten nachtastenden ‚direkten‘ Phantasien.“ (Fritsch/Maraun 1998 a, 210) Vergleiche auch die Ausführungen zu Palagyi in diesem Kapitel.

Handlungs- und Erfahrungszentrum in seinen Beziehungen zur Welt, in der Verschmelzung von bedeutsamen Leibesinseln (Schmitz) und im Bestreben nach Einverleibung von Objekten heraus, die sich dieser durch ihre Konstanz widersetzen. Der Gebrauch der neuen motorischen Möglichkeiten steht in dieser Hinsicht in einem Zusammenhang mit der leiblichen Distanzierungsfähigkeit und den Erfahrungen von Einheit und Trennung. Im Spiel und mit der Ausbildung der sogenannten Übergangsphänomene (Winnicott) eröffnen sich hier die Möglichkeiten, mit Einheits- und Trennungserfahrungen umzugehen, sie auszubalancieren und miteinander zu versöhnen. Der kindliche potentielle Raum ist dann ein Zwischen- und Spielraum, der neue Begegnungsmöglichkeiten mit der Welt aufdeckt. Die Übergangsobjekte und der potentielle Raum erhalten deswegen eine besondere Schlüsselstellung, da sie den Beginn des Bedeutsens, des Spielens, der Phantasie und der gesamten kulturellen Wertschöpfung darstellen. In der Verbindung von innerer und äußerer Realität werden hier sinnkreative leibliche Schöpfungen als Ergebnisse einer Kommunikation des Leibes mit der Welt hervorgebracht (Merleau-Ponty).

4. In der Phase von einem Jahr bis zweieinhalb Jahren steht das Laufen insgesamt für eine neue Leibperspektive. Mit der Fähigkeit, sich vom Boden lösen und aufrichten zu können, ergibt sich das „erhebende und weltumspannende Gefühl“, sich von der Schwerkraft lösen und mit der leiblichen Balance spielen zu können. Der sichere Halt des Bodens kann immer wieder aufgegeben und neu gewonnen werden, wodurch der Leib in allen Achsen (Laban) erfahrbar wird. Im Spiel der Muskeln, das der Erdschwere entgegengesetzt ist, findet sich der Halt nicht mehr in den Gegenständen, sondern im Leib selbst. Die neuen Fähigkeiten des Leibes schließen den Raum deshalb nicht nur in seiner horizontalen Weite, sondern auch in der vertikalen Höhe auf. Die erlebte Senkrechte als Vektor, die sich vom Boden nach oben verlängert, steht dann auch für das Groß- und Unabhängigsein und die Fähigkeit, sich mit erwachsenen Menschen vergleichen zu können. Die Unabhängigkeit erhält außerdem eine neue Komponente in der Erfahrung des Raumes, da das Kind nun an Gegenstände heranreichen, jemandem nachlaufen und weglaufen kann. Durch das Laufen verschiebt sich die Bedeutung der unteren Extremitäten (Kontakt zum Boden) und verändert sich der Körperschwerpunkt, indem die entsprechenden Leibesinseln und Körperzonen miteinander verschmelzen. Der Leib findet dadurch ein neues Fundament, indem sich „Innen und Außen“, „Vorne und Hinten“ als Körpergrenzen und Körperzonen und richtungsräumliche Orientierungen ausprägen. In der leiblichen Beziehungsebene finden sich die thematischen Schwerpunkte von Autonomie, Macht und Kontrolle (Anklammern/Loslassen) wieder. Das leibliche Selbst spiegelt sich nun in Bewertungen und Normen und unterliegt impliziten gesellschaftlichen Wertmaßstäben. Das Leiberleben als soziale Inszenierung beginnt sich dadurch zu verdoppeln. Der sozial-normativ erlebte Leib ist nicht mehr der ursprüngliche, unteilbare, autochthone Leib, sondern der Vorläufer des Körpers, der von außen betrachtete Leib.

5. In der Phase von zweieinhalb bis fünf Jahren bilden sich die neuen Akzente in der leiblichen Entwicklung zunehmend aus. Die Bewegungsformen werden flüssiger, harmonischer und kraftvoller und verschmelzen mit den individuellen Bewegungsintentionen. Verglichen mit der früheren Phase kann sich das Kind nun zu Recht wie ein Erwachsener fühlen. Hinzu kommt, dass die genitale Zone zunehmend Mittelpunkt der kindlichen Sexualität wird und der Leib im Erleben des Kindes eine neue erotische Bedeutung erhält. In dieser neuen leiblichen Qualität spielen das Eindringen und Umschließen eine entscheidende Rolle. Das Eindringen kann hier mit einer direkten Annäherung, einem Initiative-Zeigen, einer Neugier und einem Sich-Einmischen in Verbindung gebracht werden, während das Umschließen mit der

Aufnahme- und Anpassungsfähigkeit in Korrelation steht. Durch die Anziehungskraft des anderen Geschlechts und die erotisch polare Botschaft entwickelt sich eine andere Form der Bedeutungshaftigkeit des Leibes. In der Dialektik, ein „Du“ zu finden und als „Du“ erkannt zu werden, bildet sich ein neues Bewusstsein der Leibgrenzen, die vom erotischen Verstehen gezogen werden. Insgesamt ergibt sich dadurch auch eine Neuorganisation in den Beziehungsstrukturen zu den Eltern (Vgl. Seewald 1992, 267-434).⁵⁰⁰

In diesem Zusammenhang setzt Seewald die verschiedenen Leibmodi in Beziehung zu symboltheoretischen Ansätzen (Vgl. Seewald 1992) und begründet auf diese Weise, dass in leiblichen Prozessen auch immer menschliche Sinndimensionen enthalten sind. In Bezug auf Langer unterscheidet er hier zunächst zwischen diskursiven und präsentativen Symbolismen (Vgl. Seewald 1992, 107-113). Während die verbale Sprache und andere formalisierte Zeichensysteme (z.B. Mathematik) zu den Kategorien der diskursiven Symbole gehören und durch die Sukzessivität der Erfassung, die Übersetzbarkeit und eine festgelegte Denotation charakterisiert sind, erfassen präsentative Symbole, wie sie z.B. in den Bewegungen, Tänzen, Bildern, Plastiken, in der Musik und der Pantomime vorkommen, Phänomene, die gleichzeitig vorhanden sind.⁵⁰¹

„Es kommt hinzu, daß sich hochkomplexe Sachverhalte schlecht in Sprache fassen lassen, allein schon deshalb, weil die formale Struktur des diskursiven Symbolismus die menschliche Gedächtnisleistung überfordern würde. Demgegenüber zeichnet sich das Bild gerade dadurch aus, daß es viele Einzelheiten gleichzeitig erfaßt und in einer integralen Ordnung darstellt. Die Bedeutung des Bildes entsteht also durch die Ganzheitlichkeit der Struktur, in die die Einzelteile eingebettet sind und die gleichzeitig anwesend (im Original kursiv) sind oder sich präsentieren (im Original kursiv). (...) Ein weiteres wichtiges Charakteristikum des präsentativen Symbolismus ist seine Eigenart, konkrete Einzeldinge darzustellen. (...) Der ‚wortlose‘, präsentative Symbolismus kennt kein Wörterbuch umgrenzter Denotationen. (...) Seine Semantik ist rein konnotativ. Das Bild kennt deswegen auch keine Wahrheit und Falschheit wie die Sprache, höchstens eine ‚Adäquatheit‘, die im Unterschied zum diskursiven Symbolismus auch graduell variieren kann.“ (Seewald 1992, 108)

Trotz ihrer formalen Verschiedenheit werden die präsentativen und diskursiven Symbole von Seewald als logisch gleichwertig betrachtet, da beide –allerdings auf unterschiedliche Weise– Vorstellungen repräsentieren. Auf diese Weise wird auch die Dichotomie zwischen Vernunft und Gefühl aufgehoben.

„Während der diskursive Modus in der Sprache, das einzige Präzisionsinstrument von allgemeiner Anwendbarkeit‘ zum ‚exakten Vernunftdenken‘ (...) bereitstellt, ist das Erfahrungsfeld des präsentativen Modus eher das, was (...), <Wissen durch Kennen> (...) von affektiver Erfahrung‘ zu nennen wäre (...). Es geht hier um außersprachliche Bereiche des Verstehens, um Bereiche der ‚Intuition‘ und des

⁵⁰⁰ Das Sprechen und die Sprache sind in den Rahmen der leiblichen und symbolischen Entwicklung eingebettet. Leib- und Beziehungsthemen stehen hier zunächst in einem Zusammenhang mit den Vorformen des sprachlichen Dialogs und bestimmen den Übergang zur kommunikativen Tiefenschicht, die die Kommunikationspartner miteinander verbindet. *„Der Beginn des Sprechens geht einher mit dem Ende der Symbiose und der damit vorhandenen Möglichkeit des Kindes, sich einsam und verlassen zu fühlen. Das Hereinwachsen in die Sprache liefert selbst einen Teil der Trennungproblematik, aber es stellt gleichzeitig die Mittel zu ihrer Überwindung oder doch Abschwächung bereit. Um sich nicht einsam zu fühlen, beginnt das Kind zu sprechen. Im Sprechen erreicht es die ganze Welt. So wird die primäre Nähe des Leibes ersetzt durch die sekundäre Nähe des Sprechens. Dieser Übergang vollzieht sich langsam. Das frühe Sprechen ist noch ganz leiblich umhüllt: die Worte sind Teil dessen, was sie bezeichnen. (...) Erst nach und nach abstrahiert das Zeichen vom Bezeichneten und läßt die Willkürlichkeit seiner Zuordnung ahnen. Das Sprechen gerät in den Sog der Sprache, die ihre Ordnung und ihre Regeln gegen den Leib durchsetzt. Als intersubjektiv geteiltes Reglement muß die Sprache vom Kind übernommen und zu eigen gemacht werden. (...) Das Sprechen macht die Sprache zum überragenden Träger der symbolischen Entwicklung. Durch sie läßt sich das Gemeinte darstellen (im Original kursiv) oder repräsentieren. (...) Die Sprache spiegelt die Fortschritte der kindlichen Selbsterkenntnis und treibt den Prozeß voran, indem sie die grammatischen Formen bereitstellt, in denen das Kind sich und seine Beziehungen wiederfindet. Die Sprache bildet das einzige tertium comparationis (im Original kursiv) im Austausch mit den anderen, durch sie werden die entferntesten Dinge für den Verstehensprozeß erreichbar. (...) Die Sprache wird deshalb zur dominanten symbolischen Form, aber die Wurzeln des sich Bewegens in der Sprache oder des Sprechens entstammen der leiblichen Sphäre und müssen auch dort bleiben. Durch die (...) Symboltheorie (Sprechen, Sprache und Bewegen werden durch sie als Sinnträger aufgefasst; d.V.) ist es möglich, Leib, Sprechen und Sprache in einen Zusammenhang zu rücken und entwicklungsorientiert zu betrachten.“ (Seewald 1992, 459–460) Vergleiche hierzu auch Seewald 1992, 381-400.*

⁵⁰¹ Vergleiche hierzu auch die Ausführungen in dieser Arbeit.

„Gefühlslebens‘ (...). Es gibt also für Langer verschiedene Formen des ‚Verstehens‘, auch das Verstehen der Gefühle darf nicht aus dem geistigen Bereich exkommuniziert werden. Sie dehnt den Vernunftbegriff auch auf diese Ebene aus, denn insofern das Präsentative symbolisch ist, bezeugt es die transformierende Kraft des ‚Geistes‘. (...) Haben so die Symbolmodi auch verschiedene Erfahrungstypen zum Gegenstand, so sind sie doch logisch, insofern sie das, was sie vermitteln, formulieren und konzeptualisieren (...).“ (Seewald 1992, 110-111)

In dieser Hinsicht beziehen sich Erlebnisse, die in Form von bildhaften, präsentativen Vorstellungen gespeichert sind, direkt auf sinnliche Wahrnehmungen (kinästhetische, visuelle, akustische, olfaktorische, taktile Elemente) und auf leiblich wahrgenommene Erfahrungen, Atmosphären und Szenen, die insgesamt als präsentative Symbolisierung bezeichnet werden können. Leibliche Erfahrungen haben einen präsentativen Charakter, da in ihnen immer mehrere Aspekte, Wahrnehmungen unterschiedlicher Sinneskanäle und psychische, geistige und somatische Erfahrungsebenen zur gleichen Zeit wirksam sind. Als ganzheitliche, präsentative Symbolisierungsformen, die nicht in Einzelbestandteile zerlegt werden können, verweisen sie außerdem auf etwas, was über die Realität hinausgeht. In diesem Begründungszusammenhang wird auch deutlich, dass leib- und bewegungsorientierte Konzepte die Ebene präsentativer Symbolisierungsformen und zur gleichen Zeit unterschiedliche Ebenen der Person ansprechen können.

„Nichts anderes meint Merleau-Ponty, wenn er Leib und Wahrnehmung als zwei Seiten derselben Medaille auffaßt. Die Phantasien gehen also auf leiblich wahrgenommene Erfahrungen und Szenen zurück. Diese haben deshalb präsentativen Charakter, weil sie nicht in Einzelelemente zerlegbar sind, sondern als integrale Ganzheiten erlebt werden. (...) Dadurch ist die Semantik konnotativ und ohne konventionell festgelegte Bedeutung. (...) Es bildet sich (...) von jeder Szene ein Erinnerungsniederschlag, der bei der Wiederholung einer ähnlichen Szene als Maßstab dient und das Wiedererkennen erleichtert. Dadurch entwickelt sich nach und nach eine Vorstellung, die das Wesentliche und Gemeinsame verschiedener ähnlicher Szenen umfaßt. Diese Vorstellungen oder auch Phantasien neigen dazu, ‚metaphorische Bedeutungen zu übertragen‘ (...). So kann z.B. das häufigere Erleben einer vorbeifahrenden Dampflokomotive das Material für die Phantasie von Gewalt, Geschwindigkeit und unausweichlicher Richtung bereitstellen (...). Durch Erlebnisniederschläge kondensieren sich derart Phantasien, die im logischen Sinne symbolisch sind, weil sie auf etwas jenseits der erlebten Szene hinweisen.“ (Seewald 1992, 119) ⁵⁰²

Mit Bezug auf die Bewegung als Bedeutungs- und Sinnphänomen ist hier also zwischen der Bedeutung und dem Sinn zu unterscheiden, den die Bewegung, das Spiel, die Szene oder das Bild für das Kind selbst und für den Beobachter haben kann. Das Kind präsentiert sich nämlich selbst in einem von ihm gestalteten Bild oder einer Szene, es spielt seine Erfahrungen in einem von ihm gestalteten Bild oder einer Szene nach, die als simultane, ganzheitliche oder präsentativ organisierte Sinnkonfigurationen verstanden werden können. Ein Kind bringt dadurch auch seine inneren Vorstellungen und die von ihm erzeugten äußeren Darstellungen immer mehr zur Deckung.

17.3. Selbst-Bewegung und Selbst-Symbole

Das Agieren des Kindes in der phantasiegeleiteten Darstellungsform, in der Form der präsentativen Symbolisierung, ist hier aber nicht als lineares und bewusstes Geschehen aufzufassen. Der Wechsel von Sinngebung und Sinnfindung findet vielmehr auf einer vorbewussten oder implizit leiblichen Ebene statt. Bewegungsaktionen und Spiele sind deshalb in Form ihres leiblichen Charakters sowohl Ausdruck der Sinnzuordnung als auch Ausgangspunkt für Sinnfindung und sinnstiftende Aktionen. Dabei reaktivieren

⁵⁰² Der Begriff „Phantasie“ umfasst hier sowohl die sinnliche Wahrnehmung als auch somatische, psychische und geistige Vorstellungen. Mit diesem Terminus lässt sich daher auch der leibliche Charakter der Wahrnehmung ausdrücken (Vgl. Seewald 1992, 118).

elementare Bewegungsformen und die im Rahmen von Geschichten, Bildern oder Inszenierungen stattfindenden, sinngeliteten Bewegungsaktionen frühere Körper- und Leibthemen, sodass sich die kindliche Entwicklung als eine Abfolge von Leib-, Beziehungs- und Bewegungsthemen nachzeichnen lässt, die direkt mit der symbolischen Entwicklung zusammenhängen. Die Darstellung bedeutender Leib-, Lebens- und Bewegungsthemen, das Inszenieren, Aufarbeiten und Nachholen von Erfahrungen, das Ausprobieren und Aushandeln möglicher zukünftiger Rollen und das nonverbale Verstehen der eigenen Gefühle z.B. im spielerischen Rollentausch stehen hier in einer unmittelbaren Verflochtenheit mit dem Verstehen und der Aneignung der eigenen Selbst-Werdung und deren Übersetzung in Bewegungen, Bilder und Geschichten.

Seewald versteht die in den Bewegungen zum Ausdruck kommenden Inszenierungen, Leib- und Beziehungsthemen außerdem als symbolische Botschaften des Kindes, die nicht nur in Zeiten zurückreichen, in denen das Kind noch nicht sprechen kann. Sie stellen auch Symbolisierungen dar, in denen auf leibliche Weise versucht wird, etwas „zum Ausdruck zu bringen“ oder „sich über etwas Gewissheit zu verschaffen“. So kommt diesen Bewegungsaktionen und Äußerungsformen überwiegend eine selbstsymbolische Bedeutung im Spannungsfeld von Selbst-Vergewisserung, Selbst-Auslegung und Selbst-Werden zu. In dieser Hinsicht geht es also um die Transparenz und das Sichtbarwerden von individuellen Spuren im Sinne eines „Woher komme ich, wo stehe ich und wohin gehe ich?“ (Vgl. Seewald 1992, 174).

Die individuellen Bedeutungen der Bewegungen beziehen sich dabei auf unmittelbar leibliche Erfahrungen, die mit der Individuation verbunden bleiben und sich gleichsam in den Leib „eingraviert“ haben. Diese Bedeutungen drücken sich für Seewald außerdem in Bildern und Phantasien aus, die sich z.B. in den symbolischen Medien des Spiels und der Märchen- und Malmotive wieder finden lassen. In diesem Zusammenhang ist im Gegensatz zu einer reinen Betonung der sprachlichen oder der sprach-nahen Seite der Symbole mit Jung⁵⁰³ darauf hinzuweisen, dass das Selbst-Werden des Kindes kein ausschließlich oder überwiegend kognitiver Prozess ist, sondern sich symbolisch und phantasiegerichtet vollzieht. Die Entwicklung des Kindes bewegt sich dabei entlang von Phantasien, die symbolisch verdichtete Entwürfe und Antizipationen des werdenden Selbst darstellen. In einer Selbst-Symbolisierung bringt das Kind sich demnach hervor und greift dabei auf Objekte der Realität zurück, die es für sich als bedeutungsvoll erlebt und von denen es zu Handlungen und Motiven angeleitet wird, die weniger aus dem Bewusstsein als aus dem Unbewussten stammen.

⁵⁰³ In Anlehnung an Jung und Bittner stehen die Symbole hier also im Dienst der Selbst-Werdung (Vgl. Seewald 1992, 170). „Jene Lektion, die wir von Jung im gegenwärtigen Zusammenhang vor allem zu lernen haben, betrifft die Bedeutung der archaischen (d.h. averbalen) Symbole für das Selbstwerden des Kindes. Warum braucht das Kind Selbst-Symbole, um sich seiner zu vergewissern? Als ich diesen Winter mit Skiern im Nebel über eine weite Schneefläche ging und alle Richtungen ins Ungewisse verschwammen, glaubte ich zu wissen, warum: Wenn ich schon beinahe versucht war, in der Konturlosigkeit der vernebelten Welt auch meine eigene Kontur- winziger Punkt auf der weiten Schneefläche! – kaum noch zu fühlen, hatte ich doch eine Bestätigung meiner selbst: die Spur im Schnee. Ich ziehe eine Spur, also bin ich!“ (Bittner, 1981 a, 30-31) Jacobi hebt hier in Bezug auf Jung die Bedeutung der Symbole für die Individuation hervor: „Die Symbole haben Ausdrucks- und Eindruckscharakter zugleich (im Original kursiv), indem sie einerseits das innerpsychische Geschehen bildhaft ausdrücken (im Original kursiv) und andererseits dieses Geschehen(...) durch ihren Sinngehalt beeindrucken (im Original kursiv) und dadurch den Strom des psychischen Ablaufs weitertreiben. (...) Der Inhalt eines Symbols läßt sich niemals rational voll ausdrücken. (...) Eine Allegorie ist ein Zeichen für etwas, ein synonyme Ausdruck für einen bekannten Inhalt; das Symbol jedoch umfaßt immer auch noch etwas durch die Sprache, also durch ein Werkzeug der Ratio, nicht Ausdrückbares. (...) Das deutsche Wort für Symbol heißt Sinnbild (im Original kursiv) und drückt mit dieser Wortverbindung vortrefflich aus, daß sein Inhalt beiden (im Original kursiv) Sphären entstammt und angehört: als Sinn ist es dem Bewußtsein, dem rationalen, als Bild dem Unbewußten, dem irrationalen Bereich zugeordnet. (...) Das Sinnbild ist keine Allegorie und kein Zeichen, sondern das Bild eines zum größten Teil bewußtseins-transzendenten Inhaltes. Immerhin können Symbole auch zu Zeichen <degenerieren> (...) indem der im Symbol verborgene Sinn völlig bloßgelegt wird und er aufhört, bedeutungsschwanger zu sein, weil wir ihn rational nun voll erfassen können. (...) Darum spricht ein Symbol auch immer die ganze Psyche, ihren bewußten und zugleich ihren unbewußten Anteil an, ebenso wie alle ihre Funktionen.“ (Jacobi 1972, 144-149) Vergleiche dazu auch Samuels 1989, 175-181; Samuels 1991, 205-208; Hark 1988, 157-161; Jung 1993, 182-190. Vergleiche dazu auch die Ausführungen zu Jung in dieser Arbeit.

Das Symbol lässt auf diese Weise Vorgänge sichtbar werden, die sonst ihrer Natur nach unbewusst und unsichtbar ablaufen. In Bezug auf die Bewegung nennt Seewald hier ein Beispiel für ein Selbst-Symbol:

„Der Ball kann (...) Spielkamerad sein oder Beziehungen stiften. In seiner pathischen Sprache drückt er jedoch noch anderes aus. Er bewegt sich nämlich perfekt, er läuft ohne hinzufallen, mühelos nimmt er Stufen und springt ausgelassen hin und her. Wir mühevoll ist dagegen die Fortbewegung für das kleine Kind. Als Selbstsymbol verkörpert der Ball die Einheit des kindlichen Leibes und seine freie Beweglichkeit. Aber der Ball kann auch fortrollen, wiedereingefangen und in den Arm genommen werden, genauso wie das kleine Kind von der Mutter fortläuft, wieder eingefangen und ‚geherzt‘ wird. Letztendlich verkörpert der Ball das mütterlich Runde und belebt Erinnerungen an das lustvolle Einssein mit der Mutter. Insofern ist der Ball ein Selbst- und Beziehungssymbol ineins. Oder anders ausgedrückt: die Bedeutung des Balls kann unter dem Selbst- und Beziehungsaspekt betrachtet werden.“ (Seewald 1992, 173)

In dieser Hinsicht verdeutlicht Kadinsky die Bedeutung der Phantasie und der Selbst-Symbole für die kindliche Entwicklung am Beispiel des Fahrrads, welches als Symbol eine progressive Entwicklungstendenz aufzeigt, die durch die Betrachtung des Fahrrads als reines Objekt grundsätzlich außer Acht gelassen wird:

„Denn das Fahrrad bedeutet ein wesentliches Stück Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Erwachsensein. Mit dem Fahrrad bekommt das Kind eine größere Unabhängigkeit vom Zuhause, es kann neue Gegenden erforschen, sich weiter vom Elternhaus entfernen – Ausflüge spielen in diesem Alter in den kindlichen Phantasien vom Fahrrad eine große Rolle. Mit dem Fahrrad gerät das Kind in eine neue, höhere Altersklasse, gewinnt an Ansehen und damit auch an Selbstbewusstsein. Aber das Radfahren verlangt auch vieles vom Kind: es muß auf sich selbst achten, verantwortlich sein, Gleichgewicht wahren, sich vorsehen, Übersicht haben, sich zurechtfinden, sich nicht verträumen usw., das heißt, es verlangt ein entwickeltes Bewusstsein. Verstehen wir so die symbolische Bedeutung des Wunsches, ein eigenes Fahrrad zu besitzen, wird die Dringlichkeit verständlich (...).“ (Kadinsky 1983, 15-16)

Mit den Selbst-Symbolen „Ball“ und „Fahrrad“ wird hier gleichzeitig ein Geschehen angesprochen, deren Mehrdeutigkeit eine Verwandlung in sich enthält. Es geht also nicht um die Differenzierung und die Kombination von verschiedenen Interpretationsschemata, sondern um den Gewinn eines Bewegungsspielraumes. Im Sinne der transzendenten Funktion von Jung werden hier in der Begegnung von Unbewusstem und Bewusstem gegensätzliche Einstellungen, Vertrautes und Neues in Bewegung versetzt, sodass Selbst-Symbole in ihrer Vielschichtigkeit Möglichkeiten der individuellen Wendung, Neubewertung, Entwicklung und Veränderung aufzeigen (Vgl. Samuels 1989, 116-117). Selbst-Symbole knüpfen in dieser Hinsicht an die Gegenwart, ihr Verhältnis zur Vergangenheit und Zukunft und eine Umwelt gleichermaßen an, während die Phantasien die Zukunftsprojektionen des Selbst enthalten, die eine konkrete Realität überhöhen, außer Kraft setzen und in gewisser Weise auch ins Absurde transformieren können. Dass die Projektionen des Selbst hier in einem extremen Gegensatz zur Realität stehen können, macht dabei gerade ihren Wert aus. Eine Wirklichkeit erschließt und verändert sich nämlich erst in ihrer Entgegensetzung zur Möglichkeit.⁵⁰⁴

„Symbole, in denen der Leib oder das Selbst sich zur Welt hin entwerfen, lassen sich mit Stegen vergleichen, die durch ein Gewässer führen. Sie schaffen Anhaltspunkte in einem Milieu, das von sich aus fließend und ‚haltlos‘ ist. Sie erlauben, den eigenen Weg zu verfolgen und zu finden. In ihnen manifestiert sich eine Erfahrung, die nur so überhaupt verstanden und zu Bewusstsein kommen kann. Symbole in diesem Sinne verweisen nicht auf das Eigentliche, das dahinterliegt und ‚vergessen‘ wurde. Sie sind Selbstvergewisserungen auf einem Weg, der sein Ziel noch nicht kennt.“ (Seewald 1992, 176)

⁵⁰⁴ Um eine Trennung von Realität und Phantasie und eine Differenzierung des Bewusstseins zu erreichen, müssen die Selbst-Symbole und die Objekte der Realität, von denen das Kind fasziniert ist, aufgelöst und in den Individuationsprozess eingebunden werden.

Charakteristisch für Selbst-Symbole oder „persönliche Objekte“ (Vgl. Habermas 1996, 374) ist hier, dass sie sich auf Gegenstände beziehen können, die das Individuum sich selbst zuordnet und auf die es sich emotional, kognitiv und praktisch mit besonderer Affektivität bezieht. Zentral für die Definition der Selbst-Symbole ist also eine emotionale Bedeutsamkeit oder, mit anderen Worten formuliert, wie sehr das Individuum das Ding liebt, schätzt, an ihm hängt und es bei einem Verlust vermissen würde. Der Begriff ist hier insofern ein perspektivischer, da es darauf ankommt, auf wen sich das Selbst-Symbol durch den vertrauten Umgang mit ihm und eine gemeinsam geteilte Geschichte bezieht (persönliche Bedeutung). Selbst-Symbole sind hier für die individuelle Autonomie und Selbst-Verfügung des Individuums entscheidend und geben daher auch Aufschluss über die Individualität der Person selbst. In diesem Zusammenhang werden gegensätzlich erlebte Erfahrungsbereiche und Tendenzen durch Selbst-Symbole miteinander in Einklang gebracht. Das Individuum setzt sie also als symbolisch Drittes zwischen zwei miteinander opponierende Elemente, die trotz ihrer gegenseitigen Verbindung zugleich ihre Eigenständigkeit bewahren. Selbst-Symbole verwandeln hier Gegensätze in Spielräume, sie gehören zum Bereich des Spielens, in dem Gegensätze des Lebens durch eine Distanzierung von inneren und äußeren Zwängen vereint werden können. Sie bilden daher einen Beitrag zum Selbst-Werden des Individuums.

Selbst-Symbole vermitteln in dieser Hinsicht zwischen Individuum und Natur, indem sie als Instrumente für die Beherrschung der Natur und die Ausdehnung des eigenen Handlungsraumes dienen. Alle vorhandenen und auch selbstgeschaffenen Selbst-Symbole verfügen in einer Kultur bereits über eine Bedeutung, die das Individuum sich in der Auseinandersetzung mit dem Objekt aneignet, akzentuiert oder verändert. Selbst-Symbole vermitteln daher auch zwischen dem Individuum und den Mitmenschen, ihren Reaktionen und Anforderungen, sie können an einen signifikanten Anderen und an die Beziehung zu ihm erinnern oder ihn vertreten. Die Verbindung zu ihm kann dadurch auch in Trennungssituationen gleichsam aufrecht erhalten und stabilisiert werden.

Außerdem dienen Selbst-Symbole hier als Medium, das mit anderen verbindet (gemeinsam geteiltes Objekt) und Aktivitäten organisiert. In dieser Hinsicht erleichtern sie eine Kontaktaufnahme und bieten Anknüpfungspunkte für eine Kommunikation. Selbst-Symbole vermitteln schließlich zwischen dem Individuum und seinen spontanen Tendenzen, Affekten und Gefühlen. Sie können der kathartischen Entladung dienen, bei Enttäuschungen und Traurigkeit trösten und als sogenanntes Drittes eigene Stimmungen und Gefühle transformieren. Selbst-Symbole vermitteln dadurch auch zwischen den verschiedenen Erfahrungsmodi von Phantasie, Affekten und Realitätswahrnehmung und Kognition. Sie verknüpfen damit die Elemente des Zeiterlebens miteinander (Kontinuität und persönliche Zeitgestaltung) und vermitteln mit räumlichen Bezügen, indem sie Orte und Personen miteinander verbinden. Insgesamt integrieren Selbst-Symbole hier divergierende Handlungstendenzen und Persönlichkeitsaspekte und fördern eine bewusste, selbstreflexive Auseinandersetzung mit der eigenen Person und einer sozialen und kulturellen Umwelt (Vgl. Habermas 1996, 439-451).

In dieser Hinsicht sind Übergangsobjekte und Selbst-Symbole des Kindes auch in späteren Lebensphasen als persönliche Objekte wieder zu finden, die durch die Veränderung ihrer Funktionen, aber auch ihre funktionelle Kontinuität bestimmte Entwicklungstendenzen nachzeichnen. Selbst-Symbole wie der Ball, das Fahrrad,⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ Habermas zitiert in diesem Zusammenhang verschiedene Interviews aus der Tageszeitung: „Frank Klein, 27 Jahre: 'Mein MTB (Mountain-Touren-Bike) ist mir genauso viel wert wie eine Frau. Mit dem Fahrrad hat man die letzte Freiheit auf der Straße- das ist die Anarchie des Alltags. Das ist, glaube ich, die Essenz des Radfahrens. (...) Wenn man in der Fahrradszene drin ist, achtet man

Inline-Skates, Skier, etc. weisen demnach in einer symboltheoretischen Interpretation über ihren eigentlichen Gebrauch in Bewegungshandlungen, Bewegungs- und Sportspielen und die Fähigkeiten der Sich-Bewegenden und Sportspieler (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 229-234) ⁵⁰⁶ hinaus auch auf die Leib- und Beziehungsthemen in einer individuellen Lebenswelt hin. Zusammenfassend lassen sich dabei folgende Funktionsveränderungen der Selbst-Symbole beschreiben:

1. Selbst-Symbole beginnen der Selbst-Darstellung zu dienen. Die Selbst-Darstellung geht auf das kindliche Rollenspiel zurück, in dem probeweise Rollenidentitäten übernommen werden können. Hier gewinnt die Übernahme von Identitäten (neue und andere Formen des Sich-Bewegens, verschiedene Sportarten, herausragende Sportler etc.) und Identitätssymbolen (Kleidung, Fanartikel etc.) an Bedeutung, die sich an der Kultur Gleichaltriger (Geschlecht, Gruppe) orientieren und später individualisieren.
2. Selbst-Symbole dienen bereits nach dem Spracherwerb der Selbst-Kommunikation, die sich auch ohne die Perspektive eines konkreten Gegenübers in Form einer imaginierten Person ⁵⁰⁷ zeigen kann. In der Adoleszenz kommt es zu einer Zunahme des Nachdenkens und Reflektierens. Das Nachdenken kann sich im Besonderen mit der eigenen Bewegungsgeschichte beschäftigen. Selbst-Symbole drücken außerdem das Bedürfnis nach Beziehungen zu Gleichaltrigen aus, die weniger durch das gemeinsame Spielen oder Bewegen als vielmehr durch das Teilen von Wünschen, Gedanken und Erlebnissen definiert sind.
3. Spielen kindliche Übergangsobjekte und Selbst-Symbole eine erinnernde Rolle, weil man sie schon lange hat und mit Erlebnissen oder bestimmten Personen assoziiert, übernehmen Selbst-Symbole mit der Entwicklung des autobiographischen Zeitsinns und der beginnenden Identitätsfindung eine primäre Erinnerungsfunktion. Selbst-Symbole verweisen hier auf ein Drittes, das räumlich-zeitlich entfernt ist. Sie erinnern an die Vergangenheit, an bestimmte Personen der Vergangenheit und an Orte. Sie können eine zukunftsgerichtete Intention als Identitätsentwurf enthalten. Außerdem stehen Selbst-Symbole auch für Verbindungen zu signifikanten Anderen (Spielpartnern), zu neuen Zeit- und Raumdimensionen (Treffpunkte, Absprachen) und eröffnen die Möglichkeit, Trennungen von Eltern und Geschwistern zu überwinden (Sozialpartnerschaft).
4. Selbst-Symbole dienen in dieser Hinsicht dem gezielten Kontakt zu anderen Personen, sie werden im gemeinsamen Spiel verwendet und übernehmen eine

natürlich auch auf ganz andere Dinge, zum Beispiel, daß die einzelnen Teile nicht maschinell hergestellt, sondern handgeschweißt werden.' (...) Kurt Felix, 27 Jahre: 'Ich habe total etwas gegen die Mountain-Biker. Für die ist ihr Rad genauso ein Statussymbol geworden wie für Autofahrer der BMW- nur mit sportlicherem Ambiente. Natürlich ist es geil, Mountain-Bike zu fahren, aber die ganzen Biker haben doch überhaupt keine Beziehung zu ihrem Rad. (...) Mein Rad ist 40 Jahre alt und total verrostet, aber ich würde es niemals eintauschen. Alte Sachen kann man nicht mehr zurückholen. In zehn Jahren ist mein Rad vielleicht so selten, daß es schon wieder Luxus ist.' (...) Gisela Schwarz, 60 Jahre: 'Ich bin eine echte, gestandene Radfahrerin. Das liegt auch daran, daß ich nicht mehr allzu gut zu Fuß bin- auf meinem Fahrrad bin ich fit. Ich fahre jeden Tag und überall hin. (...) Wenn ich kein Fahrrad mehr hätte, würde mir wirklich etwas fehlen, ich würde es schrecklich vermissen.' Carola Härtel, 27 Jahre: 'Ich habe eine sehr innige Beziehung zu meinem Fahrrad, immerhin ist es mein einziges Fortbewegungsmittel. Damit es mir Spaß macht, habe ich mir ein Mountain-Bike zugelegt. Ich brauchte schon eine differenzierte Schaltung mit 18 Gängen, sonst wäre mir das irgendwann auf die Knie gegangen. Zudem kommt man sich auf einigen Fahrradwegen (...) wirklich vor wie im Gelände. Seit einem halben Jahr trage ich einen Helm. Anfangs fühlte ich mich damit etwas blöde, aber es gibt zu viele Unfälle.' (Habermas 1996, 7-8)

⁵⁰⁶ Vergleiche auch die Ausführungen zu Bewegung und Identität in dieser Arbeit.

⁵⁰⁷ „Die Form der Perspektivenübernahme gegenüber imaginären Gefährten (im Original kursiv) ist die gleiche wie beim Rollenspiel und Spiel mit Puppen und Stofftieren (im Original kursiv). Je wird eine dyadische Interaktion durchgespielt. Dabei a) versteht das Kind den Spielcharakter der Situation und b) die sprachlichen Äußerungen des Gegenüber; c) übernimmt das Kind im wörtlichen Sinne (im Original kursiv) auch die Rolle des Anderen, da es seine Antworten selbst produziert. (...) Das Gegenüber ist (...) nicht die Phantasie eines realen Anderen, sondern eine Kreation der Person mit eigener Identität. Die Interaktion mit Phantasiecharakteren kann als konkretisierte Form des privaten Sprechens und damit ebenfalls als ontogenetischer Vorläufer einer internalisierten dyadischen Perspektivenübernahme, des inneren Dialogs oder Nachdenkens, der Selbstkritik und der Selbstkontrolle (...) gelten.“ (Habermas 1996, 257)

kommunikative und interaktionsinitiiierende Funktion (Absprachen über Spielregeln, Spielzüge, Konflikte etc). Den persönlichen Kontakt können Selbst-Symbole auch dann erleichtern, wenn sie Anknüpfungspunkte für die Aufnahme eines Kontaktes mit Unbekannten bieten und in bereits bestehenden Beziehungen gemeinsame Tätigkeiten ermöglichen und strukturieren. Zum Kontakt mit anderen Personen gehören im weiteren Sinne auch Kommunikationsmedien wie Radio, Fernsehen, Computer, Zeitschriften, Telefon usw. (bspw. Information, Austausch, Darstellung etc. über Bewegung und Sport).

5. Schließlich verändert sich die Qualität der exklusiven Beziehung zwischen den Selbst-Symbolen und dem Individuum. Beanspruchen bereits Kinder ihre persönlichen Objekte vor allem gegenüber anderen Kindern und gegenüber den Eltern, verändert sich mit dem Beginn der Adoleszenz der Besitzbegriff und die Selbst-Symbole beginnen vor allem gegenüber den Eltern abgeschirmt und mit Freunden geteilt zu werden. Selbst-Symbole dienen so der Errichtung und Aufrechterhaltung eines eigenen Freiraumes, in dem man sich ungebunden bewegen kann. Die Unabhängigkeit, sich fortzubewegen, korreliert hier mit der Kontrolle über einen Binnen- oder Freiraum, der vor anderen Einflüssen weitgehend geschützt sein kann.

Diesen beschriebenen ontogenetischen Veränderungen in den Funktionen der Selbst-Symbole liegen aber andererseits funktionale Kontinuitäten zugrunde:

1. Selbst-Symbole ermöglichen oder erleichtern den Erwerb (Handlungskompetenz, Produktivität) und Aufrechterhaltung eines Spielraumes (Realitätsausschnitt), in dem das Individuum sich erprobt (Spiel, Sportverein, Mannschaft etc.).
2. Selbst-Symbole sind tendenziell mobil und bilden so einen besonders persönlichen Ausschnitt der Umwelt, der bei räumlichen Übergängen (Umzug, Veränderung von Spiel- und Sportplätzen etc.) unverändert bleiben und das Individuum dadurch stabilisieren kann. Sie sind dadurch auch exklusiv der Person zugeordnet, individuell verfügbar und bieten eine Vertrautheit und Sicherheit (Identitätsstabilisierung), die von niemand anderem beansprucht wird, aber auch mit anderen geteilt werden kann
3. Selbst-Symbole erfüllen emotionale Funktionen. Hierzu gehört die Veränderung des Aktionsniveaus in Richtung Spannung, Entspannung, Spaß, Freude, Unterhaltung etc.. Selbst-Symbole vermitteln außerdem die Gefühle der Geborgenheit, der Vertrautheit, Sicherheit, sie beeinflussen Stimmungen und dienen einer kathartischen Entlastung. Schließlich bieten Selbst-Symbole auch Fluchtmöglichkeiten aus belastenden und beengenden Situationen (Vgl. Habermas 1996, 374-393).

In diesem Zusammenhang werden von Seewald die verschiedenen Leib- und Beziehungsthemen des Kindes, die Veränderung des Leibes in den Körper und die Dimensionen von der Unmittelbarkeit bis zur Distanz des Erlebten, die bei einer entsprechenden Integration ihren Ausdruck in bestimmten Bewegungsmustern und Körperhaltungen finden, im Spiegel der Symboltheorie interpretiert. Der symbolische Ausdruck in der Bewegung, im Spiel, aber auch in der Phantasie, im Malen und im Geschichtenerzählen ist hier der Weg, auf dem das Kind sein Selbst darstellt und differenziert.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ „Bei alldem muß (...) betont werden, daß die Darstellung symbolischer Äußerungsformen aus prinzipiellen Gründen keine Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Es kann deshalb auch kein Lexikon symbolischer Bedeutungen geben. Diese bleiben immer in den Kontext des Einzelfalls mit seinen speziellen Hintergründen eingebunden. Anders ausgedrückt: Die symbolischen Produktionen können (im Original kursiv) im Einzelfall die vorgestellte Bedeutung haben, sie ist ihnen aber nicht zwingend in der Art von ‚wenn-dann‘-Beziehungen zugeordnet. (...) Ihr Gültigkeitsanspruch mißt sich vorrangig an der Bewährung als Entwurf für

1. Im Leibmodus fötaler Existenz sind Leib und Welt noch identisch. Im Sinne einer impliziten eingefalteten Ordnung ist der Leib aber bereits auch unverwechselbar und individuell, sodass durch das Paradigma der Gegensätze das Selbst bereit vorhanden und gleichzeitig nicht vorhanden ist. Die symboltheoretische Differenz zwischen repräsentativem und präsentativem Niveau (Langer) wird durch die Unterscheidung zwischen „Gedächtnis-Haben“ und „Erinnerungs-Sein“ deutlich. Das Ungeborene lebt noch ganz in einer präsentativen Welt, in der Zeichen und Bezeichnetes ungeschieden und Raum und Zeit keine Dimensionen, sondern vordimensional sind. Durch fehlende Distanzierungsmöglichkeiten ist das Erleben in dieser Welt von sprachlich-symbolischen und rationalen Bedeutungen am weitesten entfernt. Vorläufer der rhythmischen Erfahrung in der Kindheit ist hier die Erfahrung des rhythmischen „Bewegt-Werdens“, die das Gefühl der unmittelbaren Sorge und des Trostes durch eine höhere Macht vermittelt. Das „Geschaukelt- und Gewiegt-Werden“ (Hängematte, Decke, Matte, Umschließendes) und Situationen der Schwerelosigkeit im Wasser (Baden, Tauchen) reaktivieren diese frühen Erfahrungen, die zu Situationen der tiefen Entspannung (fötale Körperhaltung) führen können. Langsame, amöbenhafte Bewegungen, langsame, harmonische, an- und abschwellende „Sphärenklänge“, die sinnbildlich aus weiter Ferne kommen, und eine akzentuierte Rhythmik im Doppeltakt des Herzschlags (ca. 72 Schläge pro Minute) rekurren ebenfalls auf diese Zeit. Dunkle, enge Räume und Höhlen korrespondieren in dieser Hinsicht mit der Grundstimmung des Sich-Zurückziehens und der Geborgenheit. Eine großflächige Druckbelastung (intrauterine Phase) wird von Kindern ebenfalls als beruhigend und entspannend empfunden. Im diskursiven Medium der Sprache sind es Geschichten, die in Bildern das Gefühl des Schwebens, der Leichtigkeit und der unmittelbaren Verbundenheit mit der Welt ausdrücken. In Bezug auf Materialien und Medien knüpfen Flüssigkeiten (Wasser) und „Umschließendes“ (Decke, Tuch, Matte etc.) an das erste Lebensgrundgefühl in einer Situation der leiblichen Ruhe, der Entspannung und Geborgenheit an, in der das Schweben und Zerfließen der Körpergrenzen und Leibesinseln ein tiefes und ursprüngliches Verhältnis zur Welt und zum Leben ausdrückt.

2. In der Phase der Geburt und der ersten drei Monate gibt es noch keine Unterscheidung zwischen Physischem und Psychischem, Innerem und Äußerem und Zeichen und Bezeichnetem. Die im leiblichen Dialog sich entwickelnde einheitliche Erlebnisstrukturierung des aufnehmenden Leibmodus¹ ist der Ursprungsort des Ausdrucksphänomens, in dem sich Sinn und Struktur der Welt noch nicht voneinander gelöst haben. Raum und Zeit werden durch die kontinuierlich wiederkehrenden Bedürfnisse und Wünsche als symbolische Kategorien gegliedert. Die Umschlossenheit (Uterus) ändert sich zum Weiteraum, in dem den Bewegungen Widerstand entgegengesetzt wird und im „Gehalten-Werden“ sich die Dimensionen des Erlebens verändern. Die Zeit ist ein eindimensional erlebtes und gelebtes „Hier und Jetzt“ ohne die Ausdehnung in Vergangenheit und Zukunft. Körperkontakte und das kontinuierliche Anschmiegen und Ausbalancieren zu zweit oder in der Gruppe führen zum Erleben des tonischen Dialogs, der mit dem Aufgehen des Leibes im anderen Leib und einem tiefen Gefühl des Einsseins mit dem Partner oder der Gruppe verbunden ist. Es entsteht dabei eine erhabene, feierliche Stimmung, die den direkten Körperkontakt überdauert und das Fortbestehen der tonisch-emotionalen Verbindung anzeigt. Der tonische Dialog wird z.B. im Paartanz und in allen Situationen reaktiviert, in denen die Synchronisation der Körperrhythmen und des Gestaltflusses gefordert ist. Die Bewegungsformen des Partners werden hier wie in der Spiegelpantomime gespiegelt, Leib und Partner-Leib

ein erweitertes Verstehen und an der Bewährung in lebenspraktischen Situationen im Sinne Bollnows (...).“ (Seewald 1992, 257-258) Vergleiche dazu auch Seewald 1992, 244.

verschmelzen zu einem tonisch-rhythmischen Dialog, in dem beide Partner nicht mehr unterscheiden können, wer die Bewegung führt und wer ihr folgt. Unterschiedliche Körperrhythmen und eine willkürliche Kontrolle der Bewegungen verhindern aber diesen leiblichen Dialog, der auch in allen Mannschaftssportarten eine Rolle (Zusammenwachsen der Mannschaft) spielt. Bedeutungsvolle Situationen, in denen jemand gewählt und umsorgt wird (Partnerwahl, Spiele mit Wahlcharakter etc.) und das Massieren, Schaukeln, Schminken etc. durch einen Partner weisen auf den empfangenden, aufnehmenden Leibmodus hin. Im Gegensatz zum Nehmen drückt das Empfangen hier einen passiven Vorgang aus, der bspw. in Körperhaltungen (Rücken-, Bauchlage) zum Ausdruck kommt und auf Konflikte zwischen rezeptiv-abhängigen Lebenseinstellungen und Autonomiebestrebungen hinweisen kann. Besonders Gegenstände, die Rhythmen und Spannungen übertragen und Verbindungen herstellen (Bälle, Seile, Stäbe etc.) reaktivieren diese frühen Lebensformen. Das Seil als Sinnbild der Nabelschnur (Entwicklung) und Decken, Tücher, Felle etc., bei denen das Umhüllende, Verbergende (weich, flexibel) hinzukommt, weisen dabei auf Geborgenheits- und Verschmelzungsphantasien hin. In Bezug auf die Raumstrukturen lässt sich der Kontrast von Enge und Weite dieser Lebensphase zuordnen. Das Gefühl des Schützens und Umschließens vermitteln hier Zelte, Baumhäuser, Erdhöhlen etc., das Bedrückende entsteht aus engen (Röhre, Tunnel, Aufzug, Tauchbecken etc.), das Befreiende aus weiten Räumen (Sporthalle, Sportplatz etc.). Den Gegensatz des Bedrückenden bildet in diesem Zusammenhang das Durchrutschen, das in den freien Fall übergeht und damit typisch ist für Fallsituationen. Auch das Wasser („An-Land-Gehen“, Hineinstürzen, Auftauchen etc.) bekommt hier eine neue Bedeutung. Einfache musikalische Formen mit einem ruhigen Rhythmus (Wiegen- und Schlaflieder etc.), aber auch ekstatische Formen, die eine Spannung bis zu einem Höhepunkt treiben und sie dann auflösen, knüpfen an diesen Lebensabschnitt an. Das Motiv der Entstehung des Lebens und der Geburt findet sich in den Schöpfungsmythen der Kulturen wieder (Jung).

3. In der Phase von drei Monaten bis zu einem Jahr entwickelt sich aus dem Eigenen und Fremden, dem Lockenden und Drohenden (Straus) eine neue symbolische Qualität (Bedeutung). Die Übergangsobjekte stehen hier für den Moment, in dem sich Zeichen und Bezeichnetes zu trennen beginnen. In den Übergangsobjekten repräsentieren sich verschiedene Erfahrungen und verdichten sich erlebte und gelebte Szenen, sodass im Sinne ihres Ausdrucksgehalts auch von Übergangsphänomenen oder Übergangssymbolen gesprochen werden kann. Die Übergangsobjekte markieren außerdem den Differenzierungspunkt, in dem sich die Unmittelbarkeit des Erlebten oder Ausdrucks und die darstellende Funktion überschneiden. Die Übergangsphänomene kennzeichnen deshalb den Übergang von der Ausdrucks- zur Darstellungsebene und lassen sich symboltheoretisch den künstlerischen Produktionen zuordnen. Übergangsphänomene sind präsentativ, ganzheitlich und mehrdeutig und bilden eine Verbindung zwischen den bisherigen und den neuen Erfahrungen mit den Objekten, Dingen und ihren Eigenschaften. Übergangsobjekte und Übergangsphänomene bilden in dieser Hinsicht eine Metaebene, in der das unmittelbar Erlebte und das Gelebte durch eine Distanzierung spielerisch verarbeitet werden können. Im nehmenden Leibmodus, durch die absichtsvolle Selbst-Bewegung und die Doppelwahrnehmung entwickelt sich das Körperschema. Der Leib wird hier zum ersten Mal „Mittler zur Welt“ und der Körper ein wahrnehmbares Äquivalent des Leibmodus'. Der Raum, der durch die phänomenalen Grundkategorien der Heimat und der Fremde (Straus) gebildet wird, wird zum Handlungs- und Richtungsraum, der als Zwischenraum selbst verkleiner- und vergrößerbar ist. In ihm entstehen magische Orte, von denen Faszination und Schrecken ausgehen können. Das Erleben der Vergangenheit als verlängerte Gegenwart und das

Ausstrahlen dieser in die Zukunft konstituieren eine neue Qualität der Wirklichkeit, die im Gegensatz zum unmittelbar Erlebten steht. Mit dem Aufrichten aus dem Liegen (überblickende Perspektive) kann das Kind eine Rückenlage (Abhängigkeit) verlassen und den Kampf um das eigene Gleichgewicht (Kontrolle, Selbstmächtigkeit) und die Trennung von der Erde (Autonomie) aufnehmen (zweite Geburt). Vor allem weiche, flauschige, flexible und runde Materialien kennzeichnen den Übergang dieser Zeit. Im Zustand der „Bewegungslosigkeit“ wird die Wiedervereinigung mit den Objekten erfahren. Das Einwickeln des Körpers führt ebenfalls zum „Bewegungsstillstand“. Die glitzernde und fragile Seifenblase drückt hier symbolisch das kindliche Selbst aus, schmelzende Materialien wie Wachs und Blei verdeutlichen das Fließende dieses Prozesses. Im beweglichen Spielzeug lässt sich hier die Möglichkeit zur Selbst-Bewegung wieder entdecken, während die Spiele der Selbst- und Fremd-Bewegung die Grundthemen dieser Zeit symbolisch spiegeln. Das Verkleiden und das Verbergen des Gesichts hinter einer Maske berühren hier die Spannung von Vertraut- und Fremdheit und das Problem der Integration von Teilbildern zu einer konsistenten Person. In den Märchen „Rotkäppchen“, „Der Wolf und die sieben jungen Geißlein“ und „Hänsel und Gretel“ kommt die Umwandlung von vertrautem Guten in das bedrohliche Fremde zum Ausdruck.

4. Durch die instrumentelle Differenzierung (Hereinnahme des Anderen als Teil des Selbst) in der Phase von einem Jahr bis zweieinhalb Jahren wird Eigenes mit dem Blick des Anderen betrachtet und dadurch überhaupt erst als Eigenes erkannt. Im Gegensatz zum eigenen Leib und zum „Du“ erscheint das „Ich“, mit dem gleichzeitig der Übergang vom unmittelbaren Erleben zu einer neuen Form der Bedeutung verbunden ist. Die bedeutungstiftende, unmittelbare, intentionale Funktion des Leibes wird nun maßgeblich durch die Sprache, kulturelle Werte und Normen ergänzt und „durchkreuzt“. Symboltheoretisch löst sich damit das Zeichen vom Bezeichneten und die verschiedenen leibzentrierten Bedeutungen (präsentativer Symbolmodus) werden durch einen leibneutralen Modus ergänzt, in dem die Bedeutungen durch die Nachbar- und Gegenbedeutungen innerhalb eines Bedeutungsnetzes bestimmt sind. Dies kennzeichnet insgesamt den Übergang vom präsentativen zum analytisch-diskursiven Symbolmodus.⁵⁰⁹ Eine Orientierungssicherheit liefert nicht mehr der Leib, sondern die Beachtung und Einhaltung von Regeln und Normen.⁵¹⁰ Die Unmittelbarkeit des

⁵⁰⁹ „Folgt man der hier vertretenen Auslegung, so steht am Anfang des diskursiven Symbolmodus eine Aufspaltung der Erlebniswirklichkeit in die polare Struktur von ‚Nein‘ und ‚Ja‘. Unter dem ‚Nein‘ werden exemplarisch alle Situationen subsumiert, die den affektiven Wert des ‚Gegen‘ für das Kind besitzen. (...) Das ‚Nein‘ stellt insofern das erste diskursive Zeichen dar, weil es trennt und das Getrennte verallgemeinert. Es ist in diesem Sinne das erste ‚Ur-teil‘ (im Original kursiv) (...). Könnte man das Übergangsobjekt als Geburtsort des präsentativen Symbolismus bezeichnen, der seine Bedeutung in einem ‚Sowohl-als-auch‘ anwesend(im Original kursiv) hält, so zergliedert der diskursive Modus die Bedeutungen in klaren Alternativen von ‚Entweder-Oder‘, ‚Nein-Ja‘. Das Prinzip der Ähnlichkeit(im Original kursiv)des präsentativen Modus wird hier ergänzt durch das Prinzip der Unterscheidung(im Original kursiv) des diskursiv-analytischen Modus. In diesem Sinne ist das ‚Nein‘ das erste ‚leere Zeichen‘ (...). Es hat sich aus dem Kontext gelöst und subsumiert unter sich ganz verschiedene Situationen, die jedoch alle den gleichen affektiven Wert ‚Gegen‘ besitzen. (...)Mit der radikalisierten Trennung des diskursiven Modus eröffnet sich für das Kind die Darstellungsebene in seiner ganzen Breite.“ (Seewald 1992, 402)

⁵¹⁰ „Das Kind löst nun bei seinen Handlungen tendentiell bei sich dieselben Reaktionen aus, wie es sie beim Anderen kennt bzw. vermuten darf. Die Betrachtung des Eigenen durch die Perspektive des Anderen verlagert die externe soziale Spiegelung in eine interne. Durch den Blick des Anderen (im Original kursiv), den das Kind sich aneignet und der es von nun an begleitet, lernt das Kind Scham und Verlegenheit kennen, denn es ist ja jetzt nie mehr allein. (...) Die beschriebene Spaltung richtet sich deshalb auch auf den eigenen Leib und schafft die Möglichkeit der Selbstthematisierung. (...) Mit der Spaltung ist gleichzeitig eine Einbuße an eigenleiblichem Spüren im Sinne der Spitz’schen coenästhetischen Wahrnehmung verbunden, weil das Fremde und Körperhafte im Leib diese Quelle versiegen lässt (...) Andererseits: Indem der Leib gebunden(im Original kursiv) wird, kann der Körper seine ungebundene(im Original kursiv)Kraft freisetzen. Ähnlich wie sich das Symbol in die ‚Leere des Objekts‘ einnistet, so bedarf der Körper der ‚Leere des Leibes‘. Hier liegt der ontogenetische Ursprung der Metamorphose des Leibes zum Sport-, Arbeits- und Sexualkörper. Der Körper als Objektivation des Leibes entzieht sich dessen Fluktuationen und Imaginationen. Er wird zum verlässlichen und anonymen Träger des Verhaltens. Das leibliche Spüren wird auf Enklaven des Leibes im Körper zurückgedrängt, denn wenn es ganz verschwände, so bräche der Körper in der ‚psychosomatischen Krise‘ zusammen. Aber nicht nur das auf den eigenen Leib gerichtete Spüren verblaßt, sondern auch die leibliche Modulation der äußeren Wahrnehmung. Diese büßt langsam an Ausdruckscharakter ein und nähert sich der ‚objektiven‘, affektneutralen Wahrnehmung. (...) Wenn Spitz (...) hierin den Beginn der ‚Humanisierung der Art‘ und ‚der Gesellschaft‘ schlechthin (...) entdeckt, so hat er einerseits Recht, er übersieht dabei aber den hohen Preis, der in den westlichen Kulturen normalerweise dafür zu bezahlen ist.“ (Seewald 1992, 396-398)

eigenen Erlebens kann dadurch aber auch im Spiel und in der Sprache thematisiert und ein Zugewinn an Distanz und Sicherheit gewonnen werden. So tritt im Nacherleben, in den Nach- und Vorausbetrachtungen auch in Bezug auf das Lernen eine individuelle Qualität in den Vordergrund. Der Leib wird dadurch ebenfalls von außen betrachtet, Regeln unterworfen und zum Teil in berechenbare Körperteile (objektiver Körper) zergliedert. Das unmittelbare, intentionale Erleben und Ausleben des Leibes löst sich damit zu einem Erleben des Körpers auf, mit dem man Erfahrungen macht. Der Raum verdoppelt sich hier im Sinne der Abspaltung von Leib und Körper. Der Bewegungsraum entwickelt sich in allen Dimensionen zum Abenteuer- und Erkundungsraum mit verbotenen und tabuisierten Raumzonen.. Er wird zum Raum in einem Netz disparater und benennbarer Orte mit konstanten Verbindungen und zum intersubjektiv geteilten Raum mit Regeln und Normen. Auch die Zeit liefert aus der Perspektive des Anderen ein neues Bezugssystem für die individuell erlebte Zeit des Kindes. Die Zeit verdoppelt sich in eine Erlebniszeit und eine intersubjektiv geteilte Zeit (Prohl) und vermittelt ein Gefühl für strukturierte Abläufe. Die erinnerte Zeit wird zur Grundlage des Gedächtnisses und der ersten Versuche der Selbst-Thematisierung und der Selbst-Entwürfe. Das Sich-Aufrichten in die Form der eigentlichen menschlichen Haltung bedeutet, mit „erhobenem Haupt“ und „befreiten Händen“ offen für die Herausforderungen der Umwelt zu sein. Das Spiel mit der Balance und der Schwerkraft findet sich in diesem Zusammenhang in allen Gleichgewichtssportarten und –übungen wieder (Segeln, Surfen, Drachenfliegen, etc.). Das Laufen ermöglicht gleichermaßen ein Gefühl des „Frei-Seins“ und der Selbst-Bestimmung. Es steht außerdem für die Teilnahme an einem gemeinschaftlichen Leben und die Möglichkeit der Distanzierung und der Flucht. Die symbolischen Dimensionen von Medien und Materialien beziehen sich auf die neuen Möglichkeiten des Leibes (Selbst-Bewegung, Autonomie, Entdeckung des Geschlechtsunterschieds). Der Ball repräsentiert in dieser Hinsicht das Beherrschen des Laufens. Der Ball ist immer in Bewegung, er entfernt sich und kann eingefangen werden, er ist rund, anschniegssam und knüpft Kontakte mit anderen Menschen. Als kindliches Selbst-Symbol lädt er wegen der Objekteigenschaften zur Umarmung ein und spiegelt damit exemplarisch die enge Verflochtenheit zwischen der phantasmatischen Wirklichkeit des Kindes und dem signifikanten Anderen. Auch die Bewegungsart von Tieren repräsentiert hier die kindliche Selbst-Bewegung, während die Faszination an der Maschine eher aus dem perfekten Zusammenspiel vieler Teile besteht, die kontrolliert und beherrscht werden müssen. In der Kontrolle der Maschine, dessen Kraft und Funktion sich aus dem natürlichen Kontext gelöst hat, erkennt das Kind die Beherrschung seines eigenen Körpers und das Pendant der Unberechenbarkeit von Leib- und Körpererfahrungen wieder. In den Spielformen und Spielmotiven, die dem Sinnkontext dieses Lebensabschnitts entsprechen, wird der Ambivalenzkonflikt von Nähe und Distanz zum Ausdruck gebracht. Das bewegende Motiv innerer Leibvorgänge drückt das Füllen, Umfüllen und Ausleeren von Behältern mit Sand oder ähnlichen Materialien aus und das Ineinanderstecken und Auseinandernehmen von kleinen und großen Objekten. Hierzu gehören auch Tunnel- und Röhrenspiele, bei denen z.B. Murmeln und Eisenbahnen durch Bahnen und Tunnel geschickt werden. Das Laufen wird thematisiert, wenn man Sand durch die Finger rieseln lässt, das kreative Formen und Gestalten vollzieht sich im Umgang mit verschiedenen flexiblen Materialien. Fangspiele gewinnen in diesem Zusammenhang ihren Reiz aus dem Fortlaufen (Provokation) und in der Spannung des Verfolgt- und Eingefangenwerdens. Die Spiele um Verbindung und Trennung kommen in Objekten zum Ausdruck, die ange- und entkoppelt werden können. In den Märchenmotiven spiegelt sich der Konflikt zwischen der Konfrontation mit den Regeln und ihrer Übernahme wider („Lämmchen und Fischlein“, „Rotkäppchen“, „Daumesdick“).

5. In der Phase von zweieinhalb bis fünf Jahren verschiebt sich die Polarität von Unmittelbarkeit versus Distanz des Erlebens weiter in Richtung der Distanzierung. Die symboltheoretische Trennung von Zeichen und Bezeichnetem erfährt eine stärkere Differenzierung. Zeichen und Bezeichnetes erscheinen hier in ihrer Funktion als Zeichen für das Kind selbst und für andere Personen, die auf ein Bezeichnetes für das Kind und für andere Personen verweisen.⁵¹¹ Durch eine Unterscheidung und Teilung der kindlichen Intentionalität erfährt das Kind die Bedeutungen, die Gegenstände und Sachverhalte haben können. Der Beginn reversibler Strukturen kennzeichnet in dieser Hinsicht den Übergang von der Ebene der Darstellung zu der Ebene der reinen Bedeutung, die durch Konventionen, Regeln, Absprachen und Normen bestimmt wird. Das Selbst-Bewegen und die Harmonisierung der Bewegungen führen zur Veränderung des Leibphantasmas. Der erlebte Leib und die objektiven Parameter des Körperschemas werden in den Bewegungen immer besser synchronisiert und die leiblich-intentionale Ausrichtung zur Welt hin dadurch verstärkt. Der Raum wird nun zum motorisch beherrschten Raum, in dem sich Wege vergleichen und „Nähe“ und „Ferne“ unterscheiden lassen. Der intersubjektiv aufgeteilte, messbare und invariante Raum beginnt sich vom Raum als erlebtem Mittelpunkt zu differenzieren. Der Raum gewinnt außerdem auch eine andere Qualität. Im Laufen dringt das Kind in den Raum ein, es erobert ihn und unterteilt ihn durch die Laufwege vom schützenden und umschließenden Raum. Durch die Entdeckung des eigenen Körperraums und der benennbaren Körperteile findet eine weitere Distanzierung zum Leib statt. Die Entfernungen am Körper verändern sich und die Körpergröße wird zum sozialen Vergleichskriterium (Schuhe-, Wäschegrößen etc.). Als intersubjektiv geteilte Regel entwickelt sich die Zeitroutine und das sprachliche Zeitverständnis. Außerdem hängt die Zeit stärker mit dem eigenen Schicksal zusammen (Kleinsein, Größerwerden). Die Erinnerungen reichen weiter in die Vergangenheit zurück und die Hoffnungen und Erwartungen weiter in die Zukunft voraus. Obwohl die Spielmotive miteinander verwoben sind, lassen sich zentrale Spielthemen hervorheben. Spiele um das Groß- und Starkseinwollen („Tarzan“, „Robinson Crusoe“ etc.), Gewaltspiele („Räuber und Gendarm“, „Ritterspiele“ etc.), Spiele um Familien- und Sozialbeziehungen (Figuren, Rollen, „Platzsuchspiele“ etc.), Spiele um die sexuelle Neugier („Doktorspiele“ etc.) und Bewegungsspiele (ödipale Spiele, Gruppen-, Regel- und Sportspiele). Die Bilderwelt der Märchen spiegelt die spezielle Konfliktlage von Jungen und Mädchen wider (Heldenmotive, „Rapunzel“, „Sneewittchen“). Die Märchen bieten hier insgesamt die Möglichkeit, die Wünsche, Phantasien und Konflikte der Kinder zu thematisieren und zu ihrer Selbst-Werdung beizutragen (Vgl. Seewald 1992, 267-450).

Durch die Berücksichtigung von verschiedenen Leib- und Beziehungsthemen wird in dieser Hinsicht gegenüber der strukturalistischen Sichtweise von Piaget und der Entwicklung kognitiver Kompetenz ein enger Kontakt zur Erlebniswirklichkeit des Kindes hergestellt, zu der auch die affektiven Beziehungen zu Objekten und Personen und nicht nur affektlose Relationen zur gegenständlichen Welt gehören. Bezieht sich Piagets Erkenntnisinteresse außerdem nur auf die Entwicklung von kognitiven

⁵¹¹ „Hier zeigt sich, daß das Kind nach Übernahme der Rolle des Dritten die Einbuße primärer Nähe durch eine erweiterte Kulturfähigkeit kompensieren kann. Es ist jetzt insofern gleichberechtigter Kommunikationspartner, als es den Schritt aus der mütterlich überschatteten Welt des analogen (im Original kursiv) (analog zur Mutter) Anderen (im Original kursiv) in die offene Welt des austauschbaren Dritten (im Original kursiv) als Kommunikationspartner vollzogen hat. Der symbolische Kode erweist sich erst jetzt als unendlich teilbarer und unendlich verbindender. (...) Übertragen auf das Mead'sche Kommunikationsmodell läßt sich der Wandel als Übergang vom ‚I‘ zum ‚Me‘ charakterisieren (...). Erst im doppelten Spiegel des ‚me‘ lassen sich die Intentionen von mehreren anderen gleichzeitig auffassen und mit den eigenen Absichten synchronisieren. Mead (...) hält dies für eine Voraussetzung für den Übergang vom Spiel zum Wettkampf. (...) Die Mannschaft stellt für Mead den ‚verallgemeinerten Anderen‘ dar in demselben Sinne, wie zuvor vom Dritten die Rede war. (...) Durch die Rotation der Rollen erfährt sich das Kind selbst als Dritter, und es nimmt die Haltung des Dritten oder ‚verallgemeinerten Anderen‘ in sich auf. Es wird damit die Voraussetzung für eine Reversibilität (im Original kursiv) der Standorte geschaffen. (...) Die Sprache unterstützt (...) den Prozeß der Spiegelung von außen, indem sie die entsprechenden grammatischen Konstruktionen anbietet.“ (Seewald 1992, 435-436)

Strukturen, werden im Konzept des Leibmodus' mit dem Blickwinkel auf das Selbst-Werden des Kindes auch die Sinnkategorien und Konfliktpotentiale von Einheit und Trennung berücksichtigt, die insgesamt eine differenzierte Betrachtung des leiblichen Zur-Welt-Seins und der Bedeutung von Bewegung betonen (Vgl. Seewald 1992, 454-458).⁵¹²

„Auch die Leib-Körper-Problematik erschließt sich erst im Kontext der leiblichen und symbolischen Entwicklung. Wenn wir der Leiblichkeit auch eine fundierende Rolle bei der Entwicklungsbetrachtung zugestanden haben, so wird die Verkehrung des Leibseins (im Original kursiv) in das Körperhaben(im Original kursiv) doch nur im Zusammenhang anderer Veränderungen, vor allem der des Selbstbewußtseins verständlich. Leibsein und Körperhaben werden als Erlebnisformen(im Original kursiv) aufgefaßt und als Pole in einem Spektrum zwischen Unmittelbarkeit und Distanz gegenüber dem eigenen Leib/Körper. (...) Die ‚Bewohnung des Körpers‘ ist insofern ein kreativer Übernahme-prozeß, der geleistet und auch erlitten sein will. (...) Das Kind lernt im folgenden seinen Körper und dessen Möglichkeiten immer besser kennen, d.h. die Bewegungen, die es unmittelbar leiblich wahrnimmt und ausführt, werden ihm auch als geplante und orientierte möglich. So verfügt das Kind bereits über seinen Körper, es hat ihn übernommen und sich zu eigen gemacht, bevor es weiß, daß es sein(im Original kursiv) Körper ist. Den Körper als eigenen Körper entdeckt das Kind erst, wenn es sich aus der Perspektive des Anderen sehen lernt. Vorher ahnt es erst, daß es sich vom Anderen auch durch seinen Körper unterscheidet. Der Blick von außen auf den eigenen Körper geht einher mit jener Dissoziation, die auch zur Entdeckung des Ichs führt. Die Entdeckung des Ichs und des Körpers als eigenen (im Original kursiv) Körper sind zwei Seiten desselben Vorgangs, an dessen Ende sich das Kind selbst thematisieren kann. (...) Durch die Perspektive des Dritten oder verallgemeinerten Anderen wird der eigene Körper tendentiell zum Körper wie der jedes anderen. Dadurch wird der Körper weiter relativiert. Als potentieller Träger des Anderen wird er zum Träger von Kleidung, von zur Schau gestellter Schönheit, Größe oder Kraft. Er verwandelt sich tendentiell zum anonymen Arbeits-, Sport- und Sexualkörper und zwar besonders dann, wenn das Körperhaben im Spektrum der Erlebnisformen nicht genügend durch das Leibsein ausbalanciert wird. (...) Im Körperhaben sind wir so wie alle anderen, im Leibsein sind wir so wie kein anderer.“ (Seewald 1992, 461-463)

17.4. Selbst-Bewegung und symbolisches Spiel

Im Gegensatz zum reinen Erwerb von kognitiver, interaktiver und sprachlicher Kompetenz (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 215-241)⁵¹³ über die Bewegung, das Spiel und den Sport vollzieht sich die kindliche Entwicklung als symbolische Äußerungsform vom leiblichen Erfahren und Tun über einen phantasievollen Umgang mit Personen und Objekten bis hin zu einer begrifflichen Ordnung. Einem strukturellen Aspekt sind dabei insgesamt die zugrundeliegenden Leib- und Beziehungsthemen, der lebenspraktische Kontext und die Sinnlinien zuzuordnen, innerhalb derer Bewegungen, Spiel und Sport stattfinden können.

⁵¹² Waldenfels weist hier ebenfalls darauf hin, dass Piaget sich einseitig an formalen Kriterien orientiert: „Dagegen, daß Piaget mit formalen und mathematischen Strukturen arbeitet, wäre ja nichts zu sagen, wohl aber dagegen, daß unter dem Deckmantel einer reinen Logik und im Zuge einer Formalisierung ein Wertmaßstab eingeführt wird, in dem Sinne nämlich, daß wissenschaftliche Rationalität und ebenso die dezentrierte moralische Rationalität höher gewertet werden als die vorausliegende zentrierte. Die Entwicklung wird als Höherentwicklung bewertet und nicht als ein bloßes Anderswerden oder als Erwerb neuer Möglichkeiten. (...) In der kindlichen Betrachtungsweise spielen (...) keine bloß quantitativen Verhältnisse und reversiblen Prozesse eine Rolle, sondern es kommt auf qualitative(im Original kursiv) Unterschiede an. Das Kind gebraucht die Sprache und deutet die Wahrnehmung kontextueller als der Erwachsene, so daß z.B. eine Lokomotive, die zurückfährt (eine >Rückwärtslok<) nicht dieselbe ist wie die >Vorwärtslok<, die eben vorwärtsfährt.(...) Der Sinn dieser Überlegungen: die Beschreibung von Lernprozessen als Dezentrierungsprozesse, in denen der Lernende zu immer allgemeineren und formelleren Strukturen fortschreitet, ist einseitig, weil bestimmte Unterschiede in der Ordnung und in der Rationalität zu Wertunterschieden umgedichtet werden. (...) Man sollte sich hüten, ein einseitiges Rationalitätsideal in die Gewöhnung und in das Lernen hineinzutragen. Merleau-Ponty spricht deshalb auch von einem Polymorphismus, von einer Vielförmigkeit in bezug auf Gestaltungen und Strukturen. (...) Polymorph bedeutet sodann, daß in den Neugestaltungen die früheren Gestaltungen nicht völlig aufgehoben sind. Die Neugestaltungen werden also nicht auf Hegelsche Weise gedacht, sondern Neugestaltung bedeutet, daß Gestalten sich auch verlieren können. Es bedeutet, daß Lernen in sich selbst auch ein Verlernen(im Original kursiv) ist. Wir verlernen ständig, wenn wir lernen, und gerade deshalb können wir von Kindern lernen. Wäre das kindliche Verhalten nur eine vorläufige oder vorrational Stufe, so könnten die Kinder zwar von uns, aber nicht umgekehrt wir von ihnen lernen. Wenn jedes Lernen also nicht nur Gewinn, sondern auch Verluste bringt, so bedeutet das Zurückblicken auf sogenannte frühere Stufen kein Zurückschauen auf etwas, das wir überwunden hätten, sondern ein Zurückschauen auf etwas, das auch Möglichkeiten enthält, die einer bestimmten Rationalität zum Opfer gebracht oder von ihr an den Rand gedrängt worden sind.“ (Waldenfels 2000, 175-180)

⁵¹³ Vergleiche auch die Ausführungen zu Bewegung und Identität in dieser Arbeit.

„Die Basis(im Original kursiv)bilden Bedeutungen, die direkt leiblich erfaßt und ausgedrückt(im Original kursiv)werden. Durch sie bekommen Körperhaltungen und –bewegungen gestischen(im Original kursiv)Charakter. Von dieser Art Bedeutung hieß es, daß sie sich direkt in den Leib einzuschreiben vermögen und für immer die Aura ihrer Entstehung in sich tragen. (...) Das tragende Moment dieser Art Bedeutungen sind Bewegungsphantasien(im Original kursiv)im Sinne Palagyi's, die die Bewegungen umkleiden (...). Bei dieser Ausdrucksform hat sich die Bedeutung noch nicht vom Leib getrennt, auch Leib- und Beziehungsthemen sind noch verschmolzen. (...)Die zweite(im Original kursiv)Ebene, die auf der ersten aufbaut und sie überformt, ist die des spielerischen Gestaltens und Handelns(im Original kursiv). Das Spielerische setzt bereits das Entstehen des ‚Übergangsbereichs‘ voraus, in dem sich ‚innere‘ und ‚äußere‘ Welt umfassen. Im Mittelpunkt steht hier der spielerische Umgang mit (Übergangs-)Objekten und -materialien(im Original kursiv). Leib- und Beziehungsthemen werden analogisch im Spiel dargestellt(im Original kursiv), das sich durch häufige Wiederholungen auszeichnet. (...) In der dritten (im Original kursiv)Ebene stehen personenbezogene (im Original kursiv)Ausgestaltungen der Phantasie im Mittelpunkt. Das ‚Nach, Um- und Vorausspielen‘ von Rollen(im Original kursiv), die für das Kind attraktiv sind, machen die Domäne dieser Ebene aus. Leib- und Beziehungsthemen haben sich deutlicher geschieden, die Sprache hat in der Strukturierung der Aktivitäten eine Führungsrolle übernommen. (...) In der vierten(im Original kursiv)Ebene überwiegen die geregelten und geordneten Beziehungen in den symbolischen Äußerungsformen. Hier beginnen die Bedeutungen explizit zu werden, indem sie benannt, klassifiziert und zugeordnet werden können. Die sprachliche Ordnung, die Absprachen erlaubt, ist das Modell der symbolischen Ausdrucksformen. Diese sind so organisiert, daß sich eine Gruppe an ihnen beteiligen kann, wie dies typischerweise in den Regelspielen(im Original kursiv)(games) der Fall ist. Sie erfordern die innere Ausbildung des ‚verallgemeinerten Anderen‘. (...)Wichtig ist nun, daß die frühen Stadien der Entwicklung im Sinne eines strukturgenetischen Zusammenhangs immer mit anwesend bleiben und in den höheren aufgehoben sind. Es sind Fluktuationen zwischen den verschiedenen Ebenen möglich, wobei der Schwerpunkt jeweils auf einer Ebene liegen mag.“ (Seewald 1992, 464-466)

Tab.10: Die Entwicklung symbolischer Äußerungsformen (Seewald 1992, 466)

Akzent	Phantasie	symp. Niveau	Sprache	Beispiel(im Original kursiv)
-normorient.	-gebunden	-Ausdruck/ Darstellung	-leitend	-Regelspiel
-personen- orientiert	-frei	-Ausdruck/ Darstellung	-struktu- rierend	-Rollenspiel
-objekt- orient.	-repetitiv/ analogisch	-Ausdruck/ Darstellung	-begleitend	-Sandkastenspiel
-leiborient.	-verschmol- zen	-Ausdruck	-präverbal	-Gestik

Im Schema der symbolischen Äußerungsformen des Kindes wird hier keine Anordnung von Bewegungsaktionen und Spieltypen dargestellt, die in nicht umkehrbarer Folge Entwicklungsschritte und die Transformation von einfachen Regelstrukturen in neue und komplexe beschreiben (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 230).⁵¹⁴ Im Gegensatz dazu werden die Bewegungen und die „Spiele mit etwas, als etwas und um etwas“ als symbolische Handlungen und Bedeutungsphänomene aufgefasst, in denen sich das Kind ausdrückt und mitteilt. Bewegungen, Bewegungshandlungen und Spiele stehen hier in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem individuellen Sinn einer Bewegungs- und Lebensgeschichte des Kindes. Bewegungshandlungen erhalten durch die Erinnerungen, Vorstellungen und Erlebnisse des Kindes Bedeutungen, die ihre Umgebung in einen

⁵¹⁴ Bewegungs- und Sportspiele werden von Dietrich/Landau als soziale Gebilde bezeichnet, in denen Normen und Werte einer Gesellschaft wieder zu finden sind. Entsprechend den drei Grundformen „Spiele mit etwas (Funktionsspiel/Übungsspiel), Spiele als etwas (Darstellungsspiel/Rollenspiel), Spiele um etwas (Wettspiel/Sportspiel)“ lassen sich ihnen die sozialen Funktionen der Bewegungshandlungen von Exploration, Repräsentation, Kommunikation, Komparation und Strategie zuordnen. Bewegungs- und Sportspiele zeichnen sich demnach in erster Linie dadurch aus, dass widersprüchliche Handlungsorientierungen in ihnen enthalten und miteinander vereinbart werden müssen. Auch die Betrachtung von Bewegungs- und Sportspielen als Inszenierungsform beschreibt hier zum einen nur die Rollen und wechselseitigen Handlungen der Spieler und zum anderen die Funktionen und Wirkungen des organisatorischen Umfeldes, welches auf die Ereignisse von Bewegungs- und Sportspielen Einfluss nimmt (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 232-234).

neuen Sinnzusammenhang stellen. Außerdem finden sich in den Bewegungsszenen, Bewegungsrollen und Bewegungsspielen des Kindes durch motorische und sensorische Erfahrungen mobilisierte Geschichten, Phantasien und Lebensthemen des Kindes wieder, die auf ihre individuelle Bedeutung hinterfragt und verarbeitet werden können.

„Als Motive (im Original kursiv) für solche Inszenierungen können z.B. unterschieden werden (...): - das Nachholen(im Original kursiv) bzw. Aufarbeiten von Erfahrungen(im Original kursiv), die sie in der frühen Kindheit nicht oder nicht lange genug gemacht haben (so kann z.B. das sanfte Geschaukeltwerden Stimmungen früher Geborgenheit reaktivieren); - mögliche Rollen und Bilder (im Original kursiv) von sich selbst werden entworfen und ausprobiert; - Hoffnungen, Wünsche und Ängste(im Original kursiv) können im Spiel –häufig mit Rollentausch- dargestellt werden; _die durch die Medien auf sie einströmenden Bilder(im Original kursiv) werden auf den eigenen Erlebnishorizont übertragen. Indem Kinder sie nachspielen(im Original kursiv), werden aus den aus zweiter Hand vermittelten Erfahrungen solche aus erster Hand. Der Vorteil dieses Ansatzes liegt in der unmittelbaren Berücksichtigung der individuellen Bedeutung kindlicher Handlungen(im Original kursiv). Sie werden auf ihren Sinn hinterfragt, auch störendes Verhalten kann demnach durchaus seinen Sinn haben (...). Das – scheinbar – störende Verhalten des Kindes wird als ein Weg gesehen, seinen Problemen Ausdruck zu verleihen (im Original kursiv), als eine Botschaft des Kindes an seine Umwelt. Gelingt es dem Erwachsenen, diese Botschaft und damit auch das Kind in seinem Lebens- und Verhaltenszusammenhang zu verstehen, kann er Wege finden, die Schwierigkeiten gemeinsam mit ihm aufzuarbeiten.“ (Zimmer 1999, 46-47)

Bei einem entsprechenden Freiraum binden Kinder hier Bilder und Geschichten in ihre Bewegungen und Bewegungsspiele ein, sie spielen komplexe Szenen nach und entscheiden sich dabei für Themen, die für sie selbst eine Bedeutung haben. Setzen die Kinder dabei in Bewegungen und im Spiel vor allem ihren Körper ein, sind Spielszenen häufig auch mit verbalen Äußerungen verbunden (z.B. wird das Schwingen am Tau von Tarzanschreien begleitet). Bewegungen, Bewegungshandlungen, sprachliche Äußerungen und Absprachen zu bestimmten Spielverläufen werden damit in einen sinnhaften Zusammenhang gestellt, dessen Bedeutung sich aus der jeweiligen Lebenssituation und Lebensgeschichte des Kindes ergibt. Bewegungsspiele können hier eine kathartische, reinigende Funktion erfüllen, indem die Kinder das sie belastende Problem sich einfach „vom Leibe“ spielen.⁵¹⁵

„So ist auch Dracula die bevorzugte Rolle von Nils (...). Als Dracula unterliegt Nils zwar bestimmten Regeln, etwas anderen als denen, die (...) üblich sind: Ein Vampir kann weder Pedalfahren noch wird er sich widerstandslos in ein Fangspiel integrieren lassen, aber ein Vampir kann stattdessen fliegen, von hohen Türmen herunterflattern, ein Opfer suchen, den ‚normalen Menschen‘ Angst einjagen. Nils ist ein sprachbehindertes Kind, die Ursachen seiner Behinderung sind vielfältig und liegen u.a. auch in familiären Problemen begründet. Sich sprachlich auszudrücken, fällt ihm schwer, hier scheint er viele Fehler zu machen. Also vermeidet er zunächst das Sprechen, denn dann fällt es ja nicht so auf, daß er manche Laute nicht richtig aussprechen kann, daß andere ihn nicht verstehen. Sich über Bewegung auszudrücken, fällt ihm dagegen leichter. Oft wird das Bewegungsspiel für ihn zu einer Art symbolischen Handlung, er übernimmt eine Spielrolle und wird in dieser meist auch von den anderen akzeptiert. Als ‚Dracula‘ findet der sonst eher ängstliche und zurückhaltende Junge Zugang zu den anderen Kindern, vor

⁵¹⁵ In diesem Zusammenhang ist aber darauf hinzuweisen, dass Phantasie- und Rollenspiele aggressive Tendenzen verstärken können (Vgl. Einsiedler 1991, 81). Wegener-Spöhring verweist deshalb hier auf die differenzierte Spielstruktur, die ein gelungenes Spiel auszeichnet: „Es hatte sich gezeigt, dass die Frage nach einem ‚guten‘ oder ‚schlechten‘ Spiel keine Frage nach den Spielinhalten ist –weder der aggressiven noch der nicht-aggressiven; vielmehr entscheidet sie sich auf der Interaktionsebene: -Ein gutes Spiel zeichnet sich durch eine sensible Dramaturgie aus, ein kompliziertes Beziehungsgeflecht und eine komplexe Inhaltsstruktur. –Entscheidend ist die Art und Weise, wie die Kinder ihre spielerischen Interaktionen regeln. –Entscheidend ist besonders die Wahrung der Spielbalance und das Herstellen der So-tun-als-ob-Ebene des Spiels. Spiel wird gegenüber der Realität verteidigt. – Darüber hinaus ist es notwendig, daß die Spielteilnehmer über verschiedene Spieltechniken verfügen (z.B. Rollen einnehmen und verlassen können, Spielgegenstände identifizieren und umdeuten können) und neue Spielschritte einleiten sowie gute Spielarrangements herstellen können. Nur ein Spiel, in das diese Kompetenzen eingebracht werden, macht allen Beteiligten Spaß; nur eines, das allen Spaß macht, ist ein gutes Spiel. Natürlich möchten Kinder gern gute Spiele spielen, solche, die ihnen Spaß machen; deswegen lernen sie die erforderlichen Kompetenzen bereitwillig und quasi nebenbei. Aggressive Spiele (...) sind häufige Phänomene des Kinderspiels, sie sind ein genuiner Ausdruck der Antithetik des Spiels. (...) Verbote würden daran keinesfalls etwas ändern; sie hätten lediglich die Konsequenz, daß die Kinder ihre phantastischen, wundervollen und aufregenden Spiele vor den Erwachsenen und Pädagogen noch mehr verbergen würden, als sie es ohnehin schon tun. Solche Verbote würden die Kinder von uns entfremden. Die hier empfohlenen Toleranz allerdings meint kein Plädoyer dafür, die Spiele der Kinder zu ignorieren. Vielmehr sollte der Erwachsene mit den Kindern über ihre Spielinhalte sprechen, sofern die Kinder dies wollen, sprechen nicht im Sinne pädagogischer Besserwisserei, sondern im Sinne eines echten Dialoges.“ (Wegener-Spöhring 1995, 281)

Dracula hat jeder Respekt. Es ist ein bißchen Lustangst, die er ihnen einjagt, wenn er sich mit furchterregender Gebärde und drohender Stimme („Dracula beißen“) nähert. Sie jagen Dracula, flüchten vor ihm, verstecken sich, rufen ihn, lassen sich fangen und nehmen Reißaus. Auch wir Erwachsenen, die wir die Gruppe leiten, sind in das Spiel involviert: Uns beißt Dracula natürlich besonders gerne. Und wer fürchtet sich nicht vor den fletschenden Zähnen und dem finsternen Gesicht? In seiner Rolle als Dracula arbeitet Nils vieles auf, was er nicht sprachlich äußern kann und vielleicht auch nicht will, er übt sich in Kontaktaufnahme, wagt Dinge, die er sich in der Realität –zunächst- nicht zutrauen würde und erntet Anerkennung, die ihm Mut zur Bewältigung seiner Kontaktschwierigkeiten gibt.“ (Zimmer 1999, 80-82)

Durch die Identifikation mit einer bestimmten Rolle, Person, Fernseh- oder Phantasiefigur ergeben sich Möglichkeiten, Handlungs- und Bewegungsalternativen auszuprobieren und mit körperlichen und gestischen Mitteln Verhaltensweisen darzustellen, die in der Realität nicht möglich sind. Die Darstellung von Tieren bietet z.B. für das Kind eine Gelegenheit, in die Rolle des Stärkeren oder Schwächeren zu schlüpfen und bestimmte Eigenschaften von ihnen zu übernehmen (Durchsetzungsvermögen, Unbesiegbarkeit, Vorsicht, Zurückhaltung etc.). Hierzu gehört auch die Rollenübernahme von Personen, vor denen sich das Kind fürchtet (Hund, Räuber, Hexe etc.). Mit der Antizipation und Reproduktion von diesen herausfordernden Situationen und Rollen können damit unerfüllte und unerlaubte Wünsche und Phantasien in konkreter und symbolischer Form realisiert und Spannungen und Aggressionen abgebaut werden. Ereignisse und Rollen können sich im Gegensatz zu bestehenden Einfluss- und Machtbeziehungen umkehren, den Absichten und Vorstellungen des Kindes entsprechend gestaltet werden und deshalb auch neue Bewegungshandlungen eröffnen.

„An einer zwar breiten, aber steilen Rutsche – bestehend aus Langbänken, die an einer Sprossenwand eingehängt sind und auf denen feste, glatte Judomatten liegen – sind fast alle Kinder (...) intensiv beschäftigt. Trotz aller Einbahnstraßen-Gebote (um sich selbst beim Rutschen nicht zu behindern, soll an der Sprossenwand hochgeklettert werden, so daß die Rutsche nur in einer Richtung - nach unten - betreten wird), ist auf den Matten ein wildes Klettern und Rutschen zugange. Am Rande steht Anja, ein kräftiges, aber sehr ängstliches, zurückhaltendes sechsjähriges Mädchen, das sich nicht traut, sich in das Gewühle hineinzubegeben. Alle meine Angebote, die Rutsche wenigstens zeitweise für sie freizumachen, ihr Platz zu verschaffen oder mit ihr gemeinsam zu rutschen, werden von ihr nicht angenommen. Sie steht und schaut zu, macht einige vergebliche Versuche, einen Fuß auf den Rand der Rutsche zu setzen, die sie aber sofort wieder abbricht, wenn ihr jemand in die Quere kommt. Plötzlich betritt sie auf allen vieren die Mattenbahn, ruft laut: ‚Jetzt kommt Arthur‘, und begibt sich mitten in die rutschenden und kletternden Kinder hinein. Noch einmal: ‚Jetzt kommt Arthur, Platz da.‘ Etwas verduzt werden die anderen Kinder aufmerksam, aber machen bereitwillig Platz. Anja kriecht bis an die oberste Stelle der Rutsche hoch, dreht sich um und ruft noch einmal laut (so als habe sie Angst vor der eigenen Courage): ‚Jetzt rutscht Arthur, ich bin Arthur‘, und rutscht hinunter. Ich erkundige mich, wer denn Arthur ist und höre von einem der Kinder, daß dies der starke Elefant aus einer Fernsehserie sei- allen anderen offensichtlich wohlbekannt. Als ich Anja ein wenig später mit ihrem Namen anspreche, erwidert sie: ‚Ich bin Arthur.‘ Arthur verschafft sich Platz, Arthur ist stark, das weiß Anja, und das wissen alle anderen, also halten sie sich an die unausgesprochene Regel, daß man einem Stärkeren Platz macht.“ (Zimmer 1999, 86-87)

Im Spiel können sich Kinder langfristige Ziele setzen und Widerstände überwinden, denen sie sonst in der Realität ausweichen würden. Sie eignen sich mit Ausdauer Fähigkeiten und Fertigkeiten an, die sie für das Spiel benötigen. Freiwilligkeit und Entscheidungsfreiheit garantieren dem Kind dabei, dass die Sache, für die es sich einsetzt, seine Sache ist und die zunehmende Bewegungsbeherrschung sie unabhängig und selbstständig werden lässt. Der Erlebnisgehalt der Spiele selbst, der offene Ausgang, die Aufregung, ob ein Problem bewältigt werden kann, und die Spannung, die vom Kind selbst reguliert werden kann, entscheiden hier letztendlich darüber, ob das Spiel und das Bewegungsangebot angemessen ist oder nicht.

„Kinder handeln in ganzheitlichen Bedeutungszusammenhängen (im Original kursiv). Sie erleben eine Spielsituation als Ganzes, das Rollbrett ist für sie kein Gerät, mit dem sich Orientierung im Raum,

Koordination oder Raum-Lage-Wahrnehmung üben läßt, es erhält vielmehr eine symbolische Bedeutung. Meist ist es ein Auto, das man kreuz und quer durch den Raum steuern kann und das vielerlei Geräusche produziert. Wenn die Rollbretter (...) unterschiedliche Farben haben, ergeben sich aus diesen neue Spielideen: Die roten Rollbretter stellen die Feuerwehr, die grünen die Polizei, die gelben ADAC-Autos, die andere abschleppen können, dar. So ergeben sich schnell komplexe Szenen, in denen die Kinder aktive und passive(im Original kursiv)Rollen einnehmen. Aber auch hier ist klar, daß ein Autofahrer lenken, bremsen, ausweichen und steuern können muß, daß er um Hindernisse herumfahren und Zusammenstöße vermeiden sollte. Also ergibt sich aus der Idee ‚Autofahren‘ bereits eine ganze Palette von Handlungsmöglichkeiten, die einerseits zur Zunahme der Bewegungsgeschicklichkeit führen, andererseits jedoch genügend Spielraum lassen für eigene Spielimpulse, Ideen und Situationsdeutungen. Motorische Förderung wird hier in einen, dem Kind einsichtigen Sinnzusammenhang(im Original kursiv)gestellt und nicht als isoliertes Funktionstraining aufgefaßt. Die Spielanlässe tragen dazu bei, daß Kinder in ihrer motorischen, aber auch in ihrer sozialen, kognitiven, sprachlichen und emotionalen Entwicklung auf vielfältige Weise angeregt werden.“ (Zimmer 1999, 92-93)

In diesem Zusammenhang ist auch auf die Materialien und Objekte⁵¹⁶ hinzuweisen, in denen Kinder sich wieder finden können und die eine Bedeutung im Hinblick auf das Selbst haben. Im Spiel können hier Handlungsalternativen erprobt und Handlungsspielräume neu entworfen werden, sodass das Kind sich in neuen Zusammenhängen sehen und sein Selbst-Ideal auch symbolisch darstellen kann:

„Mit heulenden Sirenen düst Sven auf dem Rollbrett durch den Raum, ein Seil mit sich führend, das er jedem, der sich nicht wehrt, um die Hand oder ans Bein bindet- denn er ist ein Polizeiauto. Er ist alles zur gleichen Zeit: Polizeiauto und Polizist, sogar die Sirene. Schnappt er einen anderen Autofahrer, hagelt es gleich Strafmandate: ‚Sie sind viel zu schnell gefahren.‘ Bevor man Gefahr läuft, ins Gefängnis (Tor) abtransportiert zu werden, kann man sich mit horrenden Summen auslösen. Mit dem Erfolg, das man nach zwei Minuten schon wieder beim Zuspneffahren ertappt wird. Die Szene läßt sich aus verschiednen Perspektiven erklären: Die Rolle des Polizisten verleiht Macht(im Original kursiv), er ist gegen jeden Angriff gefeit. Durch das grüne Rollbrett, das von den Kindern eindeutig als Polizeiauto gedeutet wird, konnte sich Sven die unantastbare Macht des Polizisten aneignen. Sie ermöglichte neue Verhaltensweisen, die ihm ohne den Schutz der Rolle nicht denkbar gewesen wären. Bezeichnend ist in solchen Spielsituationen übrigens das ‚Sie‘, das die Distanz zwischen der übernommenen Rolle und der Person, von der sie gespielt wird, ebenso ausdrückt wie das neue Verhältnis zwischen den Spielteilnehmern. Solche Wirkungen können Spielsituationen aber nur dann haben, wenn auch negative Gefühle nicht verboten, sondern in Regeln und gemeinsam festgelegten Grenzen ausgelebt werden können. Gerade das Bewegungsspiel, der Umgang mit Geräten, das Arrangement gemeinsamer Spielsituationen, bieten hierfür viele Möglichkeiten.“ (Zimmer 1999, 90-91)

Insgesamt wird hier zunächst auf einen spieltheoretischen Sachverhalt Bezug genommen, der als die Bipolarität oder Dialektik des Spiels bezeichnet werden kann (Vgl. Sutton-Smith 1978). Wird das Spiel als eine Art der Konfliktlösung, als Bewältigung von Konfliktsituationen oder eben in dialektischer Weise verstanden, wird das Spiel zu einem Verhalten, welches dem Individuum erlaubt, Spannungen in der normalen Erfahrung zu reduzieren und auf Ebenen zu verlegen, auf denen sie lösbar sind. Das Spiel ist dann in einer neurophysiologischen und phänomenologischen Betrachtung sowohl unmittelbar mit vorangegangenen Erfahrungen als auch mit den verschiedenen Spannungsgraden verbunden, denen das Individuum unterliegt. Außerdem werden durch dieses spielerische Verhalten Wirkungen erzeugt, die wiederum die zukünftigen Einstellungen des Individuums, einer Spiel-Gemeinschaft und einer Spiel-Gesellschaft beeinflussen.⁵¹⁷

⁵¹⁶ „So kann ein Luftballon z.B. Beziehungen stiften, auch wenn diese gar nicht ausdrücklich eingegangen werden. Der Luftballon fliegt schon nach geringstem Anstoß durch die Luft- ein sehr hilfreicher Prozeß gerade für ängstliche Kinder, die sich durch den Ballon zum Spielen angeregt fühlen. Er fordert zum Handeln heraus (der Ballon stellt das eigene Selbst dar), er fliegt auch zu nicht angezielten Orten, zu Spielpartnern, die – auch wenn sie den Ballon nicht zurückspielen- zumindest als Abprallfläche dienen; so kommt der Ballon wieder zu mir zurück. Er fliegt- leicht und schwerelos-, so wie ich mich auch selbst gerne bewegen möchte.“ (Zimmer 1999, 89-90)

⁵¹⁷ Neben den freiwilligen Aktivitäten von Exploration und Spiel unterscheidet Sutton-Smith unterschiedliche Verhaltensmuster, die für das Zustandekommen des Spiels als Vorbedingungen notwendig sind. Entscheidend dabei ist, dass das Spiel die Aktivität ist, in der das Individuum im Austausch mit der Umwelt seine eigenen Vorstellungen, Phantasien, Imaginationen und Antworten darstellt, entwickelt und durchsetzt. „In Ergänzung zu der Einteilung in verschiedene Phasen eines Kontinuums freiwilligen Verhaltens, das

„Das Spiel transzendiert die gewöhnlichen Gegensätze und stellt auf einer neuen Ebene einen neuen Gegensatz und dessen Lösungsmöglichkeit dar. Wenn sie spielen, mögen die Spieler die Auseinandersetzung weitertreiben; sie haben aber nicht die aus einem solchen Verhalten sonst täglich entstehenden Konsequenzen zu tragen und können im voraus sicher sein, daß sie, selbst wenn sie dieses Mal auch verlieren mögen, doch ein anderes Mal das Spiel neu beginnen können. So stellt der zyklische Charakter von Spielen eine neue und fortschreitende Synthese von Gegensätzen des alltäglichen Lebens dar. In der Struktur von Spielen treten dabei besonders die Gegensätze zwischen Ordnung und Unordnung (order and disorder (im Original kursiv)), Annäherung und Zurückweisung (approach and avoidance(im Original kursiv)), Erfolg und Niederlage (success and failure(im Original kursiv)) auf. (...) Es ist eines der Hauptziele (...) darzustellen, daß Spiele Gegensätze zwischen Personen ausgleichen, daß das Spiel aber auch Gegensätze innerhalb des affektiven Lebens eines Individuums auflöst.“ (Sutton-Smith 1978, 43)

In diesem Sinne ist das Spiel in erster Linie ein Prozess der aktiven Neubildung, der in der subjektiven Organisation von Erfahrung besteht und für das Individuum kontrollierbare Erregungszustände und Zustände der Erregungsreduktion schafft. Bedingung dafür ist eine subjektive Zentrierung als spontane Organisationsform, die den objektivierten Umgang mit den eigenen Vorstellungen, Haltungen, Phantasien und deren Transformation erlaubt. Dadurch rückt auch die Reversibilität von Konflikten und Gegensätzen im Spiel in den Vordergrund, die den eigentlichen Schlüssel zum Spiel und auch zum Ritual bildet. Das spielende Individuum begibt sich hier gleichsam in eine besondere Sphäre, die durch ihre zeitliche und räumliche Begrenzung und ihre Regeln einfach dadurch bestimmt ist, dass sie „anders“ ist und sich bekannte Bedingungen in ihr Gegenteil verkehren können.

„In der Grenz-Sphäre des Spiels vermögen wir verschiedenen Formen von Umkehrungen zu unterscheiden, die zunehmend wirksam werden und sich zunehmend von dem kulturellen Untergrund entfernen, aus dem diese Spielformen entsprungen sind. (...) Im Spielen liegt eine grundlegende Umkehrung der Haltung gegenüber der Außenwelt vor. Das Kind, welches diese Welt beherrschen soll, konzentriert sich normalerweise, selbst wenn es viel Freiheit hat, darauf, seine Beziehung zur Welt, so wie sie ist, zu kontrollieren. Der Spieler hingegen transzendiert diesen Bezug zur Objektwelt und bezieht sich auf eine Welt, wie sie sein könnte. Er verändert die Dinge, wie sie sind, in Dinge, wie sie sein könnten, indem er der Situation seine Subjektivität aufprägt. (...) Die zuerst in Spielen auftretende besondere Form der Umkehrung ist die Umkehrung der sozialen Kontrolle. Die Spieler haben die soziale Situation übernommen (...). Im Spielen (...) gewinnen wir nicht nur die Kontrolle über das soziale Sein, wir beherrschen auch zunehmend die Rollen- oder Identitätsumkehrung. (...) Eine (...) Umkehrungsform, die man in Spielen und auch im Spiel findet, besteht in einer Reihe von Verschiebungen in der Erwartung oder der Struktur. Diese Negierungen ursprünglicher Spielordnungen vermögen die entscheidende Bedeutung der Negation im Spiel überhaupt zu illustrieren. (...) Im normalen Leben sind Handlungsverläufe zwingend vorgeschrieben, das Spiel dagegen negiert dies. (...) Wenn wir dies zusammenfassen, so erkennen wir eine Parallele zwischen den Phänomenen des Kinderspiels und kulturellen Umkehrritten. Auf einer Ebene ist das Spiel ein Mikro-Ritus; weil es ständig innerhalb der subjektiven Kontrolle des Spielers verbleibt, ist es de facto eine Umkehrung der gewöhnlichen Verhältnisse. Derjenige, der abstrahiert, um zu spielen, geht seinen eigenen Weg. Strukturell ist seine Abstraktion eine Umkehrung der üblichen Ordnung von Macht; und mit seinen Übertreibungen kann er den normalen Kanon des korrekten, sachangemessenen Verhaltens ins Lächerliche ziehen. (...) Im Spiel äußert sich zusätzlich ein vermutlich angeborener selektiver Mechanismus, der es dem Kind erlaubt, in

vom Explorieren bis zum Spielen reicht, ist es sinnvoll, verschiedene Typen spontanen Verhaltens zu unterscheiden. Diese Typen sind: Testen, Erkunden, Imitieren und Konstruieren. Sie alle beginnen zuerst als versuchsweise Prüfung real möglicher Formen des Umgangs mit der Umgebung; und erst später werden sie in spielerische Aktivität transformiert. Das heißt, daß sich die hier diskutierten Spielphasen von der Exploration bis zum Spielhandeln in jeder dieser Typen spielerischer Aktivität finden lassen. Man kann die Auffassung vertreten, daß jede der hier angeführten Wissensmodi (modes of knowing(im Original kursiv)) der Kindheit auch ein genetischer Vorläufer der erkenntnistheoretischen Modelle sein könnte, die Philosophen konstruierten, um den Ursprung des Wissens zu erklären. (...) Aus diesem Grunde wurden sie als Wissensformen und nicht einfach als Formen des Lernens (forms of learning(im Original kursiv)) bezeichnet; denn der Begriff des Lernens hat einen geringeren Bedeutungsumfang (...). Man kann das in ein Diagramm mit dem folgenden Komplex heuristischer Parallelen fassen:

Wissensmodi	Form der Erkenntnistheorie	Spielform
Reproduktion	Ideenlehre (PLATON, Gestalttheorie)	Imitation
Analyse	Kausalismus(Empirismus, HUME, Lerntheorie)	Erkunden
Voraussage	Pragmatismus(DEWEY, Instrumentalismus)	Testen
Synthese	Organizismus(HEGEL, WERNER)	Konstruktion“ (Sutton-Smith 1978, 36)

der Zeit, in der es eine höchst persönliche Manipulation seiner eigenen Fähigkeiten in Gang setzt, andere Stimulierungen auszuschalten. Es handelt sich dabei um den Mechanismus der Umkehrung, von dem hier die Rede ist. Weil er die Basis des Spiels ist, enthält es immer die Möglichkeit des Wechsels, der Änderung, der Satire, der Verspottung von vorhergehenden Haltungen und Handlungen.“ (Sutton-Smith 1978, 53-57)

Innerhalb dieser Konzeption muss berücksichtigt werden, dass das Individuum im Verhältnis zu einer Umwelt nicht nur die Erfahrungen normativer, kognitiver und emotionaler Forderungen ⁵¹⁸ macht, sondern auch die Erfahrungen der Distanzierung und Entfremdung seines eigenen Autonomiestrebens gegenüber einer Kultur und Gesellschaft und ihrem Normensystem. Im Spiel und in Spielen werden daher auch intrapersonale und interpersonelle Konflikte ausgedrückt und transzendiert.

„Dies ist als ein zweiseitiger Prozeß anzusehen: einer unmittelbaren Beziehung zu vorher erworbenen Fertigkeiten oder zu Spannungen und einer mehr allgemeinen Beziehung zu größeren Spannungszuständen. Das Kind benutzt die neue Kompetenz, das im Leben zu antizipieren, was es noch nicht beherrscht, und um seine Ängste zu simulieren. Sein selbst erzeugter Erregungstaumel (...), in dem es belebt und euphorisch ist, wird zu einer dialektischen Abstraktion jener Spannungsantithesen, die es im Leben selbst (noch) nicht kontrollieren kann. Wenn mit zunehmendem Alter seine Spannung und die überdauernden Probleme einschließlich des Konflikts, der durch Erziehungsmethoden hervorgerufen wurde, zunehmen, dann greift es in der sicheren Spielsphäre auch auf diese voraus und unterwirft sie der besonderen dialektischen Synthese, die im Spiel möglich ist, im Leben jedoch nicht. Konflikte der Ordnung, der Abhängigkeit, der Sicherheit oder der Leistung werden so in den speziellen binären Spielstrukturen symbolisiert und werden darin zu Ordnungs- und Unordnungsspielen, zu Spielen, in denen man zustimmt oder abweist, zu Jagd- und Fluchtspielen, zu Spielen mit Gewinnern und Verlierern etc.“ (Sutton-Smith 1978, 62)

In diesem Zusammenhang transformieren das Spiel, die Spiele und der Sport ihrer Dialektik nach sowohl die Regelhaftigkeit und Ordnung als auch das Ungleichgewicht und die Unordnung. ⁵¹⁹ Das Spiel bildet also die Ordnung einer Gesellschaft als ihr Bestandteil ab und spiegelt diese, gleichzeitig drückt es aber auch die Unordnung, die Unsicherheit und das Bedürfnis nach Veränderung aus. In diesem Sinne sind Konfliktverarbeitungen und Abstraktionen, die das Kind im Spiel vollzieht in gewisser Weise auch als Antizipationen einzustufen, da sie sogenannte Prototypen von Erfahrungen darstellen, die im Verlauf der Individuation in einer Gesellschaft auf das Kind zukommen. Durch die Umkehrung, die Lebendigkeit und die Abstraktionen sind daher im Spiel einerseits soziale Antizipationen (Integration) von bestehenden Regeln einer Gesellschaft und ihre Innovation enthalten. Andererseits übt das Kind im Spiel für sich selbst autonomes Verhalten ein, hält es verfügbar und erzeugt dadurch auch eine optimistische Grundhaltung. In dieser Hinsicht führt die Erfahrung dialektischer Strukturen im Spiel zu einer Aneignung von reversiblen Handlungsalternativen, welche die Möglichkeiten zu neuen Assoziationen, zur Rollenübernahme, zu emotionalem Vertrauen, zu kooperativen Verbindungen und zu ihrer Anwendung im Alltag enthalten.

⁵¹⁸ „Viele Autoren haben das Spiel als die Arbeit des Kindes beschrieben und auf diese Weise versucht, seine Bedeutung (...) zu rechtfertigen. (...) Dadurch erhält das Spiel eine fundamentale Rolle im Prozeß sozialen Werdens. (...) Die Frage (...), die sich angesichts solcher Erklärungsansätze (...) stellt, bezieht sich darauf, ob wir eine freiwillige Aktivität (...) diskutieren, die in der Tat an der Exploration orientiert ist, oder aber eine spielorientierte spontane Aktivität (...). Die meisten Erörterungen des Spiels unterscheiden diese beiden Bereiche nicht klar voneinander; die Folge davon ist, daß die Funktionen des Spiels nicht deutlich von den Funktionen der Exploration getrennt sind. Selbst bei PIAGET, der die Unterscheidung zwischen Akkommodation (Exploration) und Assimilation (Spiel) eingeführt hat, weiß man oft nicht, was er unter spielerischer Assimilation versteht. Er scheint in ihr einen Zusatz zum Denken zu sehen, beschreibt den Inhalt dieser Zutat aber nicht genau. In der Kritik an seiner Theorie habe ich die Auffassung vertreten, der Grund für die Unklarheit liege darin, daß sein Verständnis des Denkens weitgehend nur logische Operationen in Betracht zieht (...): Das Spiel bereitet tatsächlich eher für die kreativen und innovativen als für die logischen Operationen vor. (...) Wir können (...) zur Aufklärung dieses schwierigen Problems (...) mit der Auffassung beitragen, daß es in der Natur des Spielerischen selbst liegt, durch die Erfahrung und Bewältigung von Gegensätzen sozusagen voranzuschreiten. So ist das Spiel vielleicht ein guter Schauplatz, um Gegensätze oder Negationen zu lernen. Diese Auffassung kann helfen, die Tatsache zu erklären, daß das Kind Spielgegensätze einige Jahre früher begreift als die Gegensätze der konkreten Logik. Mit ungefähr fünf Jahren können Kinder Verstecken und Suchen spielen; aber sie haben, bevor sie etwa sieben Jahre sind, keinen Begriff von Identität. Das ist ein weiteres Beispiel für die Art und Weise, in der Spiel das Leben antizipiert.“ (Sutton-Smith 1978, 67-73)

⁵¹⁹ Vergleiche zu „Spielen der Ordnung und Unordnung“ auch Sutton-Smith 1978, 151-163.

Wird eine im Spiel erprobte Möglichkeit zur Realität, wird das Spiel auch in einer anderen und neuen Art und Weise in die Realität integriert. Diese entstandene Synthese ist dabei selbst eine dialektische Operation, und die Bipolarität oder Dialektik des Spiels offenbart damit ihre spielerische und adaptive Natur (Vgl. Sutton-Smith 1978, 82-102).

520

„Beobachtet man das Spiel gemäß diesem theoretischen Konzept, dann muß man nach unterschwelligem Konflikten suchen, die das Kind in seinem Spiel darstellen will. Diese können aus den Bedingungen der physischen Umgebung heraus entstanden sein (ob man Macht hat oder machtlos ist), sie können ihre Quelle in der Beziehung zu physischen Objekten (ob man diese kontrollieren kann oder nicht) oder zu Menschen haben (ob man ihnen nahesteht oder sie meidet). Die volle Einsicht in die Entwicklung des Spiels erfordert parallel dazu die Einsicht in die noch nicht beherrschten Fähigkeiten, die zu beherrschen das Kind anstrebt und die für es Konfliktsache sein können. (...) Wenn Spiel antizipatorischen Charakter hat, dann wird es für das Kind zu einem der wichtigsten Wege, sein zukünftiges Leben zu verstehen und vorwegzunehmen. (...) Spielen impliziert, daß man von einer Alternative zur anderen wechseln kann. Wird diese Auffassung nicht durch das Leben selbst gedeckt, dann ist es unwahrscheinlich, daß man das Einüben der Wahl im Spiel nachbildet und ein solches Verhalten unterstützt. Wo Wählen und die Fähigkeit zur Einsicht in die Dinge als notwendig erachtet werden, dort ist zu erwarten, daß es mehr Gelegenheiten zum Spiel gibt und mehr Mitglieder einer Kultur mit jener radarähnlichen reversiblen Fähigkeit ausgestattet sind, die es ihnen erlaubt, Alternativen in Betracht zu ziehen. Solche Individuen sind wahrscheinlich stärker zur Innovation fähig und haben ein größeres Zutrauen in ihre Fähigkeit, entweder für sich oder für soziale Zwecke Innovationen hervorzubringen. (...) Spielen bedeutet letztlich eben eine Absage an rigide Bindungen und läßt durch den Optimismus und den Enthusiasmus, den es für das Individuum mit sich bringt, neue und flexiblere Bindungen denkbar erscheinen. In einer Welt, in der solche Alternativen möglich sind, ist dies ganz ohne Zweifel von entscheidender Bedeutung.“ (Sutton-Smith 1978, 99-102)

Der besondere Charakter des Spielens eröffnet sich hier in der Möglichkeit, Vorhandenes zu durchbrechen, Neues zu entdecken, sich anzueignen und das vertraute Repertoire dadurch zu bereichern. Das kindliche Spiel ist damit offen für neue Ideen und unkonventionelle Betrachtungen, in denen weder die Beziehung zu anderen Personen noch die Beziehung zu den Objekten unwiderruflich festgelegt sind. Jederzeit kann im Spiel eine gemeinsam geteilte Bedeutung eines Gegenstandes oder die allgemein akzeptierte Rolle außer Kraft gesetzt werden, um einer anderen Sinngebung Platz zu machen. Heimlich verweist hier in Anlehnung an Buytendijks „Hin- und Herbewegung im kindlichen Spiel“, die zwischen Spiel- und Alltagswirklichkeit steht, auf das kreative Potential im Spiel (Vgl. Heimlich 1993, 20). Erst wenn das Kind das Gewöhnliche und Festgelegte mit neuen Bedeutungen und Vorstellungen versieht, kann das Kind auch seine eigene Perspektive von der Welt entwickeln. Das Besondere entsteht deshalb in diesem personalen Zugang des Kindes zur Welt. Das Spiel bietet demnach durch sein eigenes, hin- und herpendelndes Verhältnis zur Wirklichkeit dem Kind eine Gelegenheit, seine Eigenarten auszubilden und selbst jemand zu werden. In Anlehnung an Langeveld konkretisiert Heimlich diese personale Bedeutung des Spiels:

„Insgesamt läßt sich (...) bei LANGEVELD eine Einbettung des kindlichen Spiels in eine Vielfalt situationaler Bezüge erkennen, in deren Zentrum die Herausbildung der Persönlichkeit steht. Spielsituationen (im Original kursiv) können aufbauend auf LANGEVELD als personale Situationen

⁵²⁰ Umgekehrt sind bestehende Konflikte auch mit bestimmten Spielen verknüpft: „Die Beziehungen zwischen den Variablen der Kindererziehung und den kulturellen Variablen lassen sich mit Hilfe der sog. Konflikt-Enkulturations-Hypothese (im Original kursiv) erklären. Sie besagt, daß durch Kindererziehungspraktiken (man wird für die Ausübung bestimmter Verhaltensweisen sowohl belohnt als auch bestraft) hervorgerufene Konflikte beim Individuum eine Bereitschaft erzeugen, sich symbolischen Systemen (Spielen) zuzuwenden, die (in ihren Rollenumkehrungen) diese Konflikte abbilden. (...) Der Enkulturaspekt der Hypothese beruht auf der Eigenschaft von Spielen, Modelle kultureller Machtbeziehungen zu sein, d.h. Strategie, Glück, Stärke oder Willkür zu enthalten. Vergleicht man die Art der Macht, wie sie in Spielen auftritt, mit der Ausübung von Macht in der Familie, so deuten entsprechende Analysen darauf hin, daß es dabei keine einfache Parallele zwischen den beiden Bereichen gibt, obgleich (...) Untersuchungen solcher Machtbeziehungen in Familien Ergebnisse liefern, die als Strategie, Stärke und Glück interpretierbar sind.“ (Sutton-Smith 1978, 106-107) In diesem Zusammenhang spiegeln Spiele auch die umfassenden sozialen Kontrollen (Eltern, Geschwister, Freunde, Sport, Kultur) wider. Gleichzeitig entfalten sie aber auch ihre eigenen Systeme der Kontrollen (Vgl. Sutton-Smith 1978, 114-151).

gekennzeichnet werden, in denen Gegenständen und Personen, Bewegungen und Handlungen eine der gemeinsamen Welt gegenüber unverbindliche Bedeutung verliehen wird, ohne daß die Verbindung zu dieser gemeinsamen Welt gänzlich unterbrochen würde(im Original kursiv). Spielsituationen entstehen somit in diesem Spannungsverhältnis zwischen der zur Welt hin unverbindlichen und der zur Welt hin offenen Sinngebung. Spiel ist für LANGEVELD (...) eine 'existentielle Ernst-Situation' (...), weil das Kind keine andere Möglichkeit hat, sich an der gemeinsamen Welt zu beteiligen und in sie hineinzufinden, als über den Weg des Spiels. (...) Aufbauend auf LANGEVELD müssen wir deshalb die konkrete Spieltätigkeit von Kindern in enger Verbindung mit der gesamten Spielsituation betrachten, also unter Einschluß der räumlichen und gegenständlichen sowie der sozialen Bezüge. Erst wenn wir das Spiel als Situation zu verstehen suchen, können wir erwarten, dem geheimnisvollen und personalen Anteil des Kindes an der Spielwirklichkeit auf die Spur zu kommen. Zwischen dem Spiel der Kinder und ihrer Lebenswelt müssen wir demnach einen Bereich ansiedeln, in dem die gewöhnlichen Beziehungen zu anderen Personen und die in der Regel festgelegten Gegenstandsbedeutungen wieder zur Disposition stehen und auf mögliche neue Bedeutungen hin betrachtet werden können. Dieser Bereich sollte als Spielsituation bezeichnet werden, da in ihm die ganze Vielfalt der räumlich-materiellen, personal-interaktionalen sowie temporalen Bezüge des kindlichen Spiels deutlich wird. Erst wenn wir einen Zugang zu dieser durch das Kind hervorgebrachten Spielsituation erhalten, können wir erwarten, hinter die kindliche Spieltätigkeit zu schauen und auch die nicht sichtbaren Aspekte des kindlichen Spiels zu erfassen. Um das kindliche Spiel zu verstehen, müßten wir (...) nachvollziehen können, wie das einzelne Kind auf seine personale, unverwechselbare Weise, durch seine Spieltätigkeit eine bestimmte Spielsituation konstituiert.“ (Heimlich 1993, 23-24)

Die subjektive Zentrierung und die aktive Verfügbarkeit über die Situationen und das Selbst verweisen hier außerdem auf die verschiedenen Freiheitspotentiale im Spiel, Objekte und Personen in einem anderen Rahmen wahrnehmen zu können und dadurch zu neuen Situationsdefinitionen und personalen Bedeutungen zu kommen. Zunächst ist hier die Befreiung von den Zwängen der Situation zu nennen. Im Spiel lässt sich das Kind nicht nur durch die unmittelbar gegenwärtige Situation und die Wahrnehmung von Objekten bestimmen, sondern es konstituiert einen Sinn in der Situation, über den es selbst entscheidet. Als eine Synthese von Selbst- und Situations-Wahrnehmung bildet das Spiel daher den Anfang, die Erprobung, das Wachstum und die Bestätigung der Freiheit, wobei das Selbst Zentrum ihres Daseins, ihrer Möglich- und Unmöglichkeiten ist (Vgl. Wegener-Spöhring 1995, 58). Grupe kennzeichnet dieses Moment als die „geistige Gestaltung“ des Spiels:

„Diese Verwirklichung aber ist ausdrücklich geistiger Art; sie ist zuerst an den Spieler gebunden. Das Spiel hat deshalb jenen Sinn und jene Bedeutung, die er ihm gibt. Es ist getragen von Motiven und von ihm zu vertretenden Argumenten; es ist auch dort, wo es ‚unsinnig‘ erscheint, durch Sinnhaftigkeit ausgezeichnet. (...) Buytendijk hat das Spiel deshalb mit Recht als eine ‚in der Körperlichkeit sich darstellende Weise geistigen Seins‘ bezeichnet (...). Dieser im engeren Sinne menschliche Anteil am Spiel ist nun nicht eine nur mehr oder weniger zufällige Beigabe; er konstituiert das Spiel überhaupt erst als menschliches Spiel. Das ‚Ich spiele‘ gründet das Spiel im menschlichen Dasein. Es macht den Menschen zum Subjekt und Träger des Spiels. (...) ‚Ich‘ spiele – mit all den Konsequenzen, die dies für mich und mein Spiel hat. Das Spiel ist vom Spielenden nicht zu trennen; Spiel und Spieler gehören zusammen. Das Spiel als Spiel ist dadurch definiert, daß es vom Menschen her jene Sinngebung erfährt, die es erlaubt, es als eine Weise der Daseinserfüllung zu bezeichnen, wobei wir uns darüber klar sein müssen, daß eine Reihe von Voraussetzungen und Bedingungen erfüllt sein müssen, die nicht allein vom einzelnen abhängen, damit Spiel möglich wird. Der Mensch bringt sich in das Spiel ein (...). Auch das weitgehende Engagement in spielerischen Situationen beläßt die Möglichkeit des Abstandes zum Spiel und jener Distanz zum spielerischen Verhalten, aus der Stellungnahme und Entscheidung im Spiel und zum Spiel möglich werden. Gewissermaßen im Sinne einer Verdopplung meines Ich spiele ich (werde auch ‚gespielt‘ im Sinne eines Angemutetseins) und stehe zugleich meinem Spielen wählend und entscheidend gegenüber. Diese Entscheidung und diese Wahl sind keine scheinbaren; sind vielmehr sie selbst zu vollziehen, das heißt zu motivieren und zu verantworten. So wird sachliche und ethische Korrektur des spielerischen Verhaltens nicht nur möglich, sondern auch notwendig, aber auch die Reflexion darüber und das Wissen darum, die die Grundlage der Beurteilung jeder Handlung bilden. Das ‚Ich spiele‘ ist getragen vom personalen und sozialen Sein des Menschen. (...) Die ‚Freiheit‘ des Spiels ist deshalb nicht Beliebigkeit und Willkür, sie ist eine für diesen Bereich charakteristische Bindung. Es gibt nichts, was darauf hinweist, daß die ‚Person‘ im Spiel, weil es in gewissem Sinne außerhalb des ‚wirklichen‘ Lebens als Daseinsbewältigung steht, neutralisiert werden könnte (...).“ (Grupe 1968, 62-63)

Zum Zweiten verweist das Moment der Freiheit auf eine Widerständigkeit des Spiels gegen eine Zweckorientierung der Realität. Als menschliche Grundhaltung trägt das Spiel hier einen Kern der Distanzierung und Verweigerung in sich, der sich von dem „Kampf ums Dasein“, von der „Not und Sorge“ und von objektiven Wert- und Normensystemen befreit (Vgl. Scheuerl 1979, 67-70).

„KANT, dessen Spieldefinition später oft aufgegriffen und modifiziert worden ist, sieht in dem Moment der Freiheit von Zwecken eines der Hauptkriterien des Spiels: Im Gegensatz zur Arbeit, die man ‚einer anderen Absicht wegen‘ unternimmt, beschäftigt man sich beim Spiele, ‚ohne weiter irgend einen Zweck dabei zu beabsichtigen‘. (...) SCHILLER sieht im Spiele einen den ‚natürlichen‘ wie den ‚sittlichen Charakter‘ des Menschen vereinenden ‚dritten Charakter‘, in dem der Mensch frei ist sowohl vom Zwange des ‚Stofftriebs‘ wie vom Zwange des ‚Formtriebs‘. Freiheit von triebhafter Begierde einerseits und von moralischer Nötigung andererseits, von der zügellosen Willkür des ‚Wilden‘ wie vom Rigorismus des ‚Barbaren‘ gehört für SCHILLER zu den unabdingbaren Wesensmerkmalen menschlichen Spiels. (...) HEGEL, der in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte einen Blick auf die Spiele der Griechen wirft, deutet ebenfalls auf die Freiheit hin, indem er sagt: ‚Betrachten wir nun die innere Natur dieser Spiele, so ist zuvörderst das Spiel dem Ernste, der Abhängigkeit und Noth entgegengesetzt: Mit solchem Ringen, Laufen, Kämpfen war es kein Ernst; es lag darin keine Noth des sich Wehrens, kein Bedürfnis des Kampfes.‘ (...) Spiel (...) gehört –zunächst rein negativ- nicht in den Bereich dieses Ernstes. (...) In einer der (...) Spieltheorien hat dann GUSTAV BALLY das Spiel als ‚die Bewegung der Freiheit‘ schlechthin bezeichnet (...) und es mit dem Vorgang der Menschwerdung, mit dem Ursprung des Geistes in enge Verbindung gebracht. Er hat damit den Kerngedanken SCHILLER’s wieder aufgenommen und von den Ergebnissen der modernen Biologie und Anthropologie her neu zu verstehen gesucht. Spiel kann BALLY zufolge schon beim Tier nicht auftreten, ohne daß die ‚instinktiven Nötigungen eine Lockerung erfahren‘, ohne daß das ‚Feld‘ entspannt ist und die Instinktziele ‚an den fernsten Horizont verwiesen‘ sind (...). Beim Menschen aber ist es nicht nur vom Trieb, sondern auch vom Intellekt her bedroht: von einer Welt, die ihres Spielcharakters bar zur Welt der bloßen Arbeit geworden ist, in der ‚der finstere Ernst‘ die Macht hat, Heiterkeit und Spiel zu verdächtigen (...). Unschwer ließen sich die angeführten Gedanken durch weitere Zeugnisse aus den Spieltheorien ergänzen. Obwohl sie zum Teil völlig verschiedenen geistigen Zusammenhängen entstammen und auf ganz verschiedene Erklärungen und Sinndeutungen hinzielen, stimmen sie rein phänomenologisch doch in einem Punkte auffallend überein: Unabdingbares Wesensmerkmal des Spiels ist die Freiheit, das Freisein von etwas: (im Original kursiv) (...) Es ist nicht auf Zwecke gerichtet, was nicht ausschließt, daß es in sich durchaus zweckvolle Zusammenhänge enthalten kann, daß es – um einen Terminus zu verwenden, den KANT zur Bestimmung des Schönen gebraucht, – eine ‚Zweckmäßigkeit ohne Zweck‘ ist (...), von innerer Zweckmäßigkeit durchwaltet.“ (Scheuerl 1979, 70-72) ⁵²¹

Drittens liegen die Freiheitspotentiale des Spiels in der Möglichkeit, die bestehende Realität transformieren und in ihr Gegenteil verkehren zu können. Diese mögliche Wendung gegen eine Realität kann mit einer Aggressivität verbunden sein, die das Spiel zum „Spiel gegen die Wirklichkeit“ werden lässt. Zusammenfassend beschreibt Wegener-Spöhring hier diese Freiheitspotentiale im Spiel mit den Begriffen der Variabilität, dem Denken von Möglichkeiten, der Authentizität, der Gegenwärtigkeit und einer wiedergewonnenen Körperlichkeit:

„Der Alltag legt uns fest auf eine Arbeits- und Leistungsidentität: Zielorientiert, klar umrissen, eindeutig. Variabilität ist nicht vorgesehen, wäre bedrohlich und fatal. Das aber ist das Wesen des Spiels: Ich bin frei, mich in einem überschaubaren Rahmen hier und jetzt auszuprobieren, meine Identität spielerisch zu variieren und ihr neue Bedeutungen zu geben, alles wieder zu verwerfen, neu zu beginnen- alles ist revidierbar, kann so sein oder auch nicht (...). Es geht im Spiel um die Erfahrung einer Offenheit, Variabilität und Vielfalt, die ich zwar intensiv erleben und erproben kann, die mich aber nicht

⁵²¹ Scheuerl unterscheidet deswegen zwischen einer Spieltätigkeit und einem Spielgeschehen. „Spieltätigkeiten sind als Handlungen nicht (im Original kursiv) zweck-, ziel- oder absichtslos. Eine zwecklose Handlung wäre eine *contradictio in adjecto*; denn eine Handlung ist dadurch definiert, daß sie (...) darauf gerichtet ist, etwas hervorzubringen. Was am Spiel zweckfrei ist und über diese Zweckfreiheit hinaus auch noch als in sich unendlich, scheinhaft, ambivalent, geschlossen und an den zeitenhoben Augenblick gebunden charakterisiert werden konnte, das ist nicht die Spieltätigkeit, sondern das von ihr Erzeugte und Unterhaltene: Das Spielgeschehen. Spieltätigkeit und Spielgeschehen sind begrifflich deutlich auseinanderzuhalten (...). Erst das Entstehen des gegenüber der Tätigkeit phänomenal verselbständigten Geschehens macht rückspiegelnd auch die Tätigkeit zur Spieltätigkeit unabhängig davon, aus welcher Haltung diese Tätigkeit resultiert und von welchen Gefühlen und Lüsten sie begleitet ist.“ (Scheuerl 1979, 191)

verpflichtet, denn gleich wird alles vorbei sein. (...) Die Erfahrung, Situationen und Identitäten umzu-deuten, spielerisch variabel setzen zu können, impliziert grundsätzliche Möglichkeiten eines offeneren und großzügigeren Menschseins. (...) Das Konzept der Authentizität 'favorisiert den Bildungsmoment gegenüber seinen Ursachen, Folgen und Funktionen; es favorisiert die Bedeutung gegenüber der Kausalität, den Ich-Entwurf gegenüber seinem objektiven Sinn' (...) Authentisch heißt soviel wie 'vom Urheber selbst beglaubigt, erklärt, verbürgt' (...). Im Spiel (...), das wir mit 'spontanem Engagement', (...) unter 'lebhafter persönlicher Teilnahme' (...) spielen, können wir die faszinierenden Bedeutungen subjektiver Weltvergegenwärtigungen wieder wahrnehmen. (...) Das Mögliche, der Traum, das nicht ganz Wirkliche – es ist die Sphäre des Spiels (...). Wir brauchen es, um zu überleben, '... weil das Wirkliche möchte sagen das wirklich (im Original kursiv) Wirkliche- etwas Furchtbares(im Original kursiv) an sich hat. Es erregt Angst, einfach weil es uns gegenübersteht, weil es nicht mit- uns- ist, sondern Gegenstand, unabhängig, unberührt von uns, gleichgültig gegen uns' (...). Es geht um die Wünsche und Träume, die uns Kraft zum Leben geben. (...) Im Spiel steht die Zeit still; es hat nicht Vergangenheit oder Zukunft, es ist unmittelbar, gegenwärtig. Im Spiel gehen wir subjektiv, erlebnisbezogen und verschwenderisch mit Zeit um, diskontinuierlich und unstetig (...). Das Spiel pocht auf die Erfüllung der Bedürfnisse im Hier und Jetzt, auf Spaß, Erheiterung und Glück durch sein 'penetrantes Beharren auf Erfüllung der Gegenwart (...). Im Spiel können wir die Zeitmaschinerie der Alltäglichkeit, die Postulate von Kontinuität und Stetigkeit hinter uns lassen; hinter uns lassen auch die Forderung, 'daß die Zirkulation der Lebendigkeit des menschlichen Körpers zwischen Antrieb und Ruhe, Befriedigung, daß dieser Kreislauf im Interesse an linearem Fortschreiten der produktiven Tätigkeit Platz machen müsse' (...) In der 'dichten' Kommunikationssituation des Spiels machen wir mit uns und mit anderen ganzheitliche Erfahrungen, die Sinnlichkeit und Körperlichkeit integrieren. Das verdeutlichen bekannte Spiele wie Kriegen, Verstecken, Augenblinzeln, Figurenverformen und Stille Post sofort. Und dann bietet das Spiel die Möglichkeit zu nicht aggressiven, wohltuenden Körperkontakten und Berührungen, wie sie sonst in unserer Gesellschaft tabuisiert sind. Daß die Kinder ihren Körper im Spiel positiv erleben, und in ihm 'mit Geist und Seele' bleiben ist ganz offensichtlich. (...) Im Spiel können wir also unsere Sinne wiederentdecken, unbenutzte Kommunikationskanäle reaktivieren, ungewohnte Antennen ausfahren, mit dem ganzen Körper interagieren.“ (Wegener-Spöhring 1995, 59-66)

Abschließend wird das Spiel in diesem Zusammenhang aufgrund seiner Merkmale⁵²² auch zu Recht mit dem von Csikszentmihalyi beschriebenen „Flow-Erleben“ in Verbindung gebracht. Das Fließerlebnis kann hier als ein Beispiel dafür angeführt werden, wie im Spiel -auch mit Objekten und Gegenständen- ein positiv getöntes Erleben oder Selbst-Wertgefühl auftritt. Dieses Gefühl ist dabei durch die folgenden Merkmale gekennzeichnet:

1. Der Spieler, der die Erfahrung des Fließens macht, ist intrinsisch motiviert und erlebt das Spiel selbst -und nicht nur die Handlungsergebnisse- als befriedigend und belohnend.

⁵²² Die genannten Spielstrukturen, Spielfunktionen und Verhaltensmerkmale im Spiel müssen nicht immer gleichzeitig und vollständig vorhanden sein. Dennoch charakterisieren sie bestimmte Aspekte des Phänomens Spiels, die für seine intentionale Ausrichtung in diesem Zusammenhang entscheidend sind. In Anlehnung an Kant schlägt Einsiedler deswegen vor, bei empirischen Sachverhalten wie dem Spiel auf eine exakte Begriffsklärung zu verzichten und nur einige Merkmale zur Unterscheidung von anderen Phänomenen anzuführen. Eine Begriffsklärung vom Spiel ist also als nicht abgeschlossen zu betrachten und bleibt für andere zu entdeckende Unterscheidungsmerkmale offen. „Das bedeutet, daß zwar Ober- oder Klassenbegriffe aufgeführt werden, die einzelnen Bestimmungsstücke jedoch nicht streng abgrenzen, sondern nur akzentuierte Hinweise geben. Der Spielbegriff wird als ein injunkt Begriff verstanden, d.h. er umfaßt fließende Übergänge zu anderen Verhaltensformen, z.B. zu Erkundungsverhalten oder zielorientiertem Herstellen (dies gilt vor allem für das Bauspiel). Wenn ein einzelnes Merkmal der Begriffsbestimmung im konkreten Fall nicht vorhanden ist, wird bei deutlicher Existenz der anderen Merkmale trotzdem von Spiel gesprochen. Spiel kann nach diesem Verständnis mehr oder weniger Merkmale haben und somit auch mehr oder weniger intensiv ausgeprägt sein. (...) Wir wollen im folgenden auf eine allgemeine Definition des Spiels für Kinderspiele, Spiele der Erwachsenen (...) usw. verzichten, da ein universeller Spielbegriff wenig Erkenntnisgewinn mit sich bringt und da das klassische Definieren für das Phänomen Spiel mit seinen fluktuierenden Erscheinungsformen unangebracht ist. Vielmehr soll die Begriffsbestimmung auf das Kinderspiel begrenzt bleiben, weil dann exakte Angaben möglich sind und weil dazu empirische Forschungsergebnisse vorliegen. Wir verwenden nicht nur einen(im Original kursiv)Klassenbegriff (Handlung), da viele Spieltätigkeiten aus dem Wechselspiel mit anderen oder mit Sachen erwachsen, also Spiel aus einer Geschehniskette bestehen kann; außerdem subsumieren wir unter Spiel auch seelische Prozesse, die nicht stark handlungsorientiert sind, sondern vornehmlich intern repräsentiert werden (Empfindungen, z.B. spielerisches Tagträumen). (...) Wir verstehen unter Kinderspiel eine Handlung oder eine Geschehniskette oder eine Empfindung, - die intrinsisch motiviert ist/ durch freie Wahl zustande kommt, - die stärker auf den Spielprozeß als auf ein Spielergebnis gerichtet ist (Mittel-vor-Zweck), - die von positiven Emotionen begleitet ist – und die im Sinne eines So-tun-als-ob von realen Lebensvollzügen abgesetzt ist. Diese Begriffsbestimmung meint nicht, daß bei Fehlen eines Merkmals von der Bezeichnung Spiel abgesehen werden muß; sie soll im Sinne des Explizierens nach Kant (im Original kursiv) lediglich Hinweismerkmale geben, die zur Identifizierung des Kinderspiels dienen können.“ (Einsiedler 1991, 12-17)

2. Der Spieler konzentriert sich auf das Spiel oder die Spielobjekte, sodass er alles um sich herum vergisst.
3. Der Spieler erlebt sich selbst als aktiv handelndes Subjekt, während sein reflexives Selbsterleben ganz zurücktritt. Der Spieler ist dabei davon überzeugt, dass das Ergebnis der Spielhandlung allein von ihm abhängt.
4. Die Metaphern „in der Spielhandlung aufgehen“ und „Verschmelzung von Handeln und Bewusstsein“ entsprechen dem Bild der Deakzentuierung der Selbstgrenzen. Der Spieler ist im Zustand einer vollkommenen „Bewusstheit“, er kann mit seiner Umgebung verschmelzen.
5. Die Anforderungssituationen im Spiel sind herausfordernd und versprechen durch eigene Anstrengungen lösbar zu sein. Über die Interaktionen im Spiel und die Erfolge oder Misserfolge erhält der Spieler eine eindeutige Rückmeldung (Vgl. Sutton-Smith 1978, 44-45; Vgl. Habermas 1996, 86-90).

17.5. Selbst-Bewegung und Bewegungen-Verstehen

In seinen methodischen Überlegungen zum Verstehen beschreibt Seewald, dass Sinn und Symbole oft an einen Anderen gerichtet werden und es nur dann zu einem Verständnis ihrer nicht von vornherein festgelegten Bedeutungen kommt, wenn sie in einem gemeinsamen Dialog ausgehandelt werden.

„Bei symbolisch eigenaktiven Wesen kann der Erkenntnisgegenstand nicht einseitig durch den Forscher definiert werden, er muß im Dialog verstanden und ausgehandelt werden. Die mit dem Menschen als bedeutungserzeugendem Wesen (im Original kursiv) befaßten Wissenschaften sind deshalb genötigt, sich auf diese Fähigkeit einzulassen und können dies nur in dialogisch(im Original kursiv)-verstehenden Formen. (...) Allein der im Verstehen hergestellte kommunikative Zusammenhang erlaubt es, der Eigenart des Erkenntnisgegenstandes gerecht zu werden. (...)Das Verstehen des Gegenständlichen führt gerade zu jener Kuriosität, daß die Dinge ‚zu einem sprechen‘, d.h. sie werden erlebt, als hätten sie eine eigenen Intentionalität(im Original kursiv). Diese ist aber gleichsam nur geborgt, und sie rührt aus einer Zeit, wo Mensch und Welt erlebnismäßig noch nicht getrennt waren. (...)Das Verstehen des Gegenständlichen eröffnet den Zugang zu jenen ‚Appellstrukturen‘ der Materialien, die vom Erklären völlig ausgeblendet werden. Gerade dieses Verstehen ist aber unverzichtbar, um das Erscheinen der Welt in seiner ursprünglichen Form zu begreifen. Pädagogische und therapeutische Prozesse greifen oft auf diese Sphäre zurück (...), weil sich in ihre jene Selbstvergewisserung abspielt, die wir im Zusammenhang der Selbstsymbole bereits kennengelernt haben (...).“ (Seewald 1992, 238-239) ⁵²³

⁵²³ „Entscheidend ist nun, festzustellen, daß sich Verstehen und Erklären nicht als getrennte Erkenntnismodi gegenüberstehen, sondern daß sie in einem Verhältnis der Schichtung von Unter- und Aufbau zueinander stehen. Es gibt kein Erklären, das nicht auf Verstehen fußt, wohl aber gibt es ein Verstehen, das nicht zum Erklären fortschreitet. Anders ausgedrückt: Man kann das Erklären wohl verstehen, das Verstehen aber nicht erklären. (...) Das Verstehen ist also die ursprünglichere und nicht zu hintergehende Erkenntnisform und die Voraussetzung für das Erklären. (...)Zusammenfassend hat Verstehen seinen Schwerpunkt im zweiseitig oder dialogisch strukturierten und Erklären im einseitig oder monologisch strukturierten Gegenstandsbereich.“ (Seewald 1992, 236-238) Seewald unterscheidet hier zwischen Appellen und Strukturen: „Der Unterschied besteht in der Bedeutungsrichtung (im Original kursiv): Appelle meinen das, was der Gegenstand in mir auslöst (im Original kursiv), wie er zu mir ‚spricht‘. Hier bin ich unmittelbar leiblich involviert, passiv und aktiv zugleich. So appelliert der Ton an meine Hände, ihn zu kneten. Er macht etwas mit meinen Händen, wie umgekehrt meine Hände etwas mit ihm machen. Der Appell einer bewegenden Musik bewegt mich gleichermaßen, wie ich mich zu dieser Musik bewege. Strukturen setzen dagegen einen kühleren Blick auf den Gegenstand voraus. Die Bedeutungsrichtung ist umgekehrt. Strukturen entdecke ich im und am Gegenstand(im Original kursiv). Hier überwiegt die Hinsicht auf das Objekt, das ich aus verschiedenen Gesichtswinkeln anschau. Strukturen entdeckt man in sachlicher und funktionaler Hinsicht. So funktioniert eine Wippe nur, wenn sie zwei Partner bedienen und dazu noch gleiches Gewicht haben oder unterschiedlich weit vom Drehpunkt entfernt sitzen. Der Appell für ein Kind, das eine Wippe sieht, richtet sich darauf, die Wippe auszuprobieren und zu fragen: ‚Wer wippt mit mir?‘ Dabei ist es dann möglich, daß es die sachlich-funktionale Struktur der Wippe entdeckt. (...)Ein großer, leerer Raum besitzt eine offene und ungegliederte Struktur. Er bietet wenig strukturelle Anhaltspunkte. Sein Appell kann für kleine Kinder lauten: ‚Füll mich, indem du in mir herumläufst‘ oder ‚Meide mich, weil du in mir verlorengehen kannst‘. So kann ein und derselbe Raum völlig verschiedenen Appellwert haben. Appelle richten sich demnach viel stärker nach der eigenen Vorgeschichte. Sie sind individuelle Deutungen von Strukturen(im Original kursiv). (...) Es bleibt also festzuhalten, daß es sinnvoll ist, zwischen Appellen und Strukturen zu unterscheiden. Strukturen meinen die sachlich-funktionalen Eigenschaften, an die die Appelle geknüpft sind. Appelle sind individuelle Deutungen von Strukturen. Sie sind mehrdeutig, weil sie durch die individuelle Lebensgeschichte geprägt sind.“ (Seewald 1992, 519-520) Insofern stehen Appelle und Bewegungen in einem unmittelbaren Zusammenhang (Vgl. Seewald 1992, 522-529).

Seewald sieht hier das Fortschreiten des Verstehens durch die Merkmale der empirischen Sozialforschung⁵²⁴, die die Intentionalität des Einzelnen vernachlässigt, und eine ausschließlich logisch erklärende Wissenschaftstheorie gefährdet, die den besonderen Gegenständen der Geisteswissenschaften ihre eigene Qualität und besondere Intentionalität abspricht.⁵²⁵ Für ein erweitertes und umfassendes Verstehen greift Seewald deshalb neben der Phänomenologie auf die Hermeneutik in der Tradition Gadamers zurück, in der Verstehen immer ein „Verstehen-auf-etwas-hin“ ist, womit die Sinnintention und die Sinndimension im konkreten Fall immer mit berücksichtigt werden (Vgl. Seewald 1992, 214).⁵²⁶

In dieser Hinsicht sind bspw. die Bewegungen und die ausdruckshaften Botschaften des Kindes, die in Zeiten zurückweisen, in denen das Kind noch nicht sprechen kann, zunächst einem leiblich unmittelbaren und einem hermeneutischen Verstehen zugänglich. Der implizite, außersprachlichen Sinn, der in den ausdruckshaften Bewegungen wie beispielsweise gestisch-pantomimischen Darstellungen, dem Tanz, aber auch im Spiel, im Sportspiel und in der Gestensprache zum Ausdruck gebracht wird und bei dem die Bewegungen als intersubjektive Bedeutungen anzeigende bzw. austauschbare Symbole betrachtet werden, die mehrperspektivisch interpretiert werden können, kann außerdem anhand von Bildern und Assoziationen und durch das tiefenhermeneutische Verstehen der Psychoanalyse entschlüsselt werden. Damit lassen sich die Bewegungen insgesamt vor dem Hintergrund der individuellen Leib-, Beziehungs- und Bewegungsgeschichte einordnen, die untrennbar mit anderen Entwicklungslinien verbunden ist (Vgl. Seewald 1995, 227).⁵²⁷

⁵²⁴ „Der empirische Sozialforscher steigt gleichsam auf einen Berg, und aus dieser Draufsicht werden regelhafte Abläufe erst erkennbar. Nehmen wir das Bild einmal wörtlich, so könnte der Forscher etwa feststellen, wann die Lichter in den von ihm überblickten Ortschaften aus- bzw. eingeschaltet würden. Er könnte dies zum Indikator für den durchschnittlichen Zeitpunkt des Schlafengehens und Aufstehens der Menschen machen. Die Intentionalität des Einzelnen wird in äußerlichen Merkmalen – das Licht aus- und einschalten- vergegenständlicht und meßbar gemacht. Diese Daten orientieren sich am Mittelwert der Gesamtpopulation, durch den die Fiktion eines Durchschnittsmenschen geschaffen wird. Der einzelne erhält seine Position im Spektrum der Vergleichsgruppe und im Verhältnis zu jenem fiktiven Durchschnittsmenschen zugewiesen. Seine Motive und Befindlichkeiten werden übergangen, sie tauchen nur indirekt in objektivierbaren Verhaltensmerkmalen auf.“ (Seewald 1992, 239)

⁵²⁵ „Es können hier nicht die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des ‚Kritischen Rationalismus‘ untersucht werden, es soll nur den Gefahren einer solchen einseitigen Wissenschaftsauffassung in zwei Richtungen nachgegangen werden. (...) Es besteht zum einen die Möglichkeit, daß der Erklärungsanspruch in Bereiche getragen wird, die selbst nicht logisch strukturiert sind. Dies würde etwa für den Fall gelten, daß man die Qualität der frühen Mutter-Kind-Beziehung allein nach quantitativen Merkmalen, wie z.B. der Anzahl der Körperkontakte, beurteilen wollte. In diesem Fall wird der Erkenntnisgegenstand im Sinne des genetischen Fehlschlusses nach Cassirer (...) verfälscht. Es wird ihm eine ungeeignete symbolische Struktur aufgepflanzt, weil die mitkonstitutive Funktion des eigenen Erkenntniswerkzeuges unbeachtet bleibt. Es wird dadurch auch die dialogische Grundstruktur des Erkenntnisgegenstandes zerstört, weil im Erklären notwendig monologisch vorgegangen wird. (...) Die zweite Möglichkeit besteht darin, den Zuständigkeitsbereich der Wissenschaften auf jene Sphäre einzugrenzen, die sich dem erklärenden Zugriff fügt. Damit wäre allerdings der Wissenschaftsanspruch auf die ‚lebensunwichtigen Bereiche‘ (...) abgedrängt. Es verblieben nur solche, die der technischen Verwertung unterworfen werden könnten. Die Ausklammerung der Sinnfrage ließe den Wissenschaftler in die Rolle jenes geraten, der sich, einem Bild Horkheimers zufolge, allein um das Räderwerk einer Uhr kümmerte und darüber vergäße, daß die Uhr eigentlich ja den Sinn(im Original kursiv)habe, die Zeit anzuzeigen. Auch diese Selbstbescheidung der Wissenschaften auf die lebensunwichtigen Bereiche kann deshalb nicht toleriert werden.“ (Seewald 1992, 241-242) Vergleiche hierzu auch Eberhard 1987, 36-46.

⁵²⁶ „Gadamer bewertet in Anlehnung an Heidegger das Vorurteil neu und befreit es von seinem negativen Beigeschmack. In ihm erscheint das notwendige Vorverständnis, das jemand von einer Sache schon mitbringen muß, wenn er sie verstehen will (...). Das Vorurteil wird von dem Vorurteil gereinigt, es könnte und sollte außer Kraft gesetzt werden. Es bildet im Gegenteil geradezu die Eintrittsmöglichkeit in die Zirkelstruktur des Verstehens, indem es aus einer ‚transzendenten Sinnerwartung‘ heraus einen Sinnhorizont entwirft und an den Text, der auch bei Gadamer im Mittelpunkt des hermeneutischen Bemühens steht, heranträgt. (...) Sowohl hermeneutisches wie phänomenologisches Verstehen haben das Verstehen nicht jeweils neu zu erfinden, sie versuchen nur, die Strukturen des Verstehens offenzulegen und die Bedingungen, unter denen Verstehen erfolgt, aufzuklären. Die methodischen Richtlinien haben so weniger die Funktion, eine kontrollierbare und normierte Technik des Verstehens zu schaffen, als vielmehr das Verstehen in seinem lebensweltlichen Charakter zu bestätigen und es gegen Fehler eben dieses naiven lebensweltlichen Vollzugs abzusichern. So wird deutlich, daß Verstehen in jedem Fall im Spannungsfeld von Vertrautheit und Fremdheit stattfindet und daß Verstehen immer ein Mitbedenken der eigenen Vor-Urteile und der Erkenntnisinteressen, auf die hin verstanden wird, umfaßt. Es wird deutlich, daß Verstehen immer im Wechselbezug von Allgemeinem und Besonderem erfolgt und daß es darin ein ständig sich erweiternder Vorgang ist. Letztendlich bleibt Verstehen immer an die Person des Verstehenden, an dessen Vorverständnis und seine Sinnprojektion gebunden. Verstehen ist so nie ein passives Nachvollziehen, sondern immer ein sinnkreativer Akt.“ (Seewald 1992, 212-221)

⁵²⁷ Hinzu kommt hier eine gesellschaftsorientierte Betrachtung von Bewegungen: „Die subjektzentrierte Sicht der Entwicklung wird so durch eine Sicht kontrastiert, die das Subjekt immer schon als in größere gesellschaftliche Strukturzusammenhänge und deren innere Verweisungen eingebunden auffaßt oder die im Extremfall das Subjekt zur Umwelt von Systemen deklariert. Es geht (...) deshalb weniger um schicht-, geschlechts- und altersspezifische Unterschiede von ‚Bewegungskarrieren‘ (...) als vielmehr um

„Leibphänomenologisches und psychoanalytisches Verstehen ergänzen und korrigieren sich insofern, als ersteres sich gegen die Verselbständigung von Konstrukten richtet, Dichotomien wie die zwischen Physischem und Psychischem, Innen und Außen unterwandert und die phänomenal-leibliche Wirklichkeit in ihr volles Recht setzt. Psychoanalytisches Verstehen übersteigt leibphänomenologisches Verstehen, indem es konfliktorientiert nach den Lebensthematiken sucht, die sich hinter dem verdrehten Sinn verbergen. Es reicht hinab in die ‚andere Ordnung‘ der Bilderwelt des Vorsprachlichen und paßt sich dessen Dynamik an.“ (Seewald 1992, 230)⁵²⁸

Seewald veranschaulicht damit einige wichtige methodische Prinzipien, die beim Verstehen von Bewegungen im Rahmen der individuellen Lebensgeschichte entscheidend sind:

„Verstehen wächst und ereitert sich am Nicht-Verstehen, es läuft immer wieder vom Teil zum Ganzen, es erweitert sich, es wechselt die Ebene und die Figur/Grund Verhältnisse, es schließt Sinnlücken, es korrigiert sich, läuft in Sackgassen und bleibt stecken. Es wechselt vom expliziten Handlungsverstehen zum impliziten ‚leiblichen‘ Verstehen und zurück. Es nimmt Theorien zu Hilfe, es fragt zurück, es entschlüsselt verborgenen Sinn, es folgt subtilen Stimmungen, es verweist auf den zurück, der verstehen möchte, es ist unabschließbar und immer erweiterbar. Im Verstehen von Bewegung bleibt ähnlich wie im Verstehen eines guten Gedichts ein unaufklärbarer Rest, ein Bedeutungsüberhang, den es auszuhalten gilt.“ (Seewald 1995, 232-233)

In Bezug auf eine bewegungspädagogische Praxis im Sportunterricht lässt sich dieses Verstehen von Bewegungen hier im Rahmen von drei Aspekten des Unterrichtsgeschehens verdichten und einordnen. Der erste Aspekt beschreibt dabei das „Sehen und Wahrnehmen“, der zweite das „Verstehen und Erklären“ und der dritte die „Möglichkeiten des Handelns“ (Vgl. Hölter 1988 a, 34). Hölter gibt dazu folgendes Fallbeispiel:

Klaus

„Die ersten vorbereitenden Schwierigkeiten auf dem Weg zur Turnhalle und im Umkleideraum sind vorüber: Andy will Claudia die mutwillig zerbrochene Haarspange ersetzen, die Betätigung des Feueralarms zur allgemeinen Belustigung wurde gerade noch vermieden und Klaus gelingt es endlich, die Schnürsenkel zu binden. 22 quirlige Hauptschüler (13 bis 14 Jahre) stürmen in die Halle... Nicht alle, denn Klaus tastet sich in seinen auch nach Jahren noch wie neu aussehenden Turnschuhen vorsichtig die Treppe hinunter und dann in der Turnhalle die Wand entlang. Seine Grundstimmung ist eher weinerlich wehleidig, was natürlich seine Mitschüler zum Hänseln reizt. Am gemeinsamen Eingangsspiel >Feuer, Wasser, Erde< scheint er Spaß zu haben, und der Lehrer übersieht es, wenn der Schüler sich bei >Wasser< darauf beschränkt, ein Bein zu heben und so das Klettern auf höhergelegene Geräte vermeidet. Ein Abbau der vermeintlichen Höhenangst bietet sich durch die nächste Bewegungsaufgabe an: Überklettern von großen und kleinen Kästen. Es gelingt, diese Aufgabe so weit zu differenzieren, daß sich Klaus nach langem Bitten und Betteln auf einen kleinen Kasten wagt, von dem er nun herunterspringen soll: Aber statt dessen stimmt er ein weinerliches Gezeter an: ‚Das kann ich nicht, das will ich nicht, ich breche mir ein Bein. Meine Mutter hat gesagt, das ist gefährlich, helfen Sie mir doch!‘ Der Sportlehrer beschäftigt vorübergehend die anderen Kinder der Klasse und widmet sich besonders diesem Jungen: Herunterspringen an der Hand auf eine Mattenunterlage und jetzt alleine. Aber wieder dieses weinerliche Gezeter: ‚Ich breche mir ein Bein, helfen Sie mir doch!‘ Und zum Schluß nur noch: ‚Hilfe, Hilfe, Mama, Mama!‘ Dem Sportlehrer reißt der Geduldsfaden und mit einem kleinen Stoß von hinten verhilft er dem Schreihals etwas unsanft auf den Boden. Das Gezeter verdoppelt sich, Klaus geht wie die Psychologen sagen würden, >aus dem Feld< und wagt sich erst im nächsten Unterrichtsabschnitt langsam an andere Geräte.“ (Hölter 1988 a, 34-35)

‘Codes’, ‘Tiefengrammatiken’ und ‘Systeme’, deren interne Verweisungsstrukturen die Akteure nicht zu kennen brauchen, von denen sie aber dennoch unmerklich geleitet und in ihren Spielräumen bestimmt werden.“ (Seewald 1995, 227) Vergleiche hierzu auch die Ausführungen in dieser Arbeit.

⁵²⁸ „Psychoanalytisches Verstehen macht auch die Grenzen des hermeneutischen Verstehens deutlich. Das sprachliche Verstehen ruht auf einem vorsprachlichen Unterbau. Dem ‚Universalitätsanspruch der Hermeneutik‘ (...) werden die Schranken gewiesen, indem das psychoanalytische Verstehen die Verbindung von exkommunizierten Anteilen der Rede mit vorsprachlichen szenischen Interaktions- und Erlebnisformen wiederherstellt. (...) Umgekehrt entfaltet hermeneutisches Verstehen insofern eine kritische Dimension, als es das ‚Vor-Urteil‘ der Psychoanalyse thematisiert und dieser ihren artifiziellen Umgang mit der Sprache bewußt macht.“ (Seewald 1992, 230)

Sind in der Regel physisch bedingte Bewegungsauffälligkeiten im Sportunterricht leicht zu erkennen, entpuppt sich die Verflechtung von motorischen mit psychischen, kognitiven und sozialen Auffälligkeiten als ein komplexes Gefüge. Dieses kann nur dann wahrgenommen werden, wenn auch dem gesamten Verhalten des Schülers im Umfeld des Sportunterrichts Beachtung geschenkt wird. Es kann hier gelingen, typische Verhaltensmuster und Bewegungsabläufe zu erkennen, welche den Sinn einzelner Bewegungshandlungen erklärbar werden lassen. Im Sinne einer Diagnose⁵²⁹ können dann auch die Begleitumstände und hervorzuhebenden Merkmale von Bewegungshandlungen festgelegt werden:

„Hierzu ist es sinnvoll, den folgenden Fragen nachzugehen: -Lassen sich in den Schulakten des Kindes Hinweise auf besondere Lebensumstände, auf Krankheit, auf Schulwechsel usw. finden? – Was sind die aktuellen Lebensbedingungen des Kindes? – Was berichten Kollegen, Mitschüler und Eltern über das Kind? – Wie verhält sich das Kind in anderen Situationen außerhalb des Unterrichts (auf dem Schulweg, dem Schulhof, der Klassenfahrt usw.)? So konnte der Lehrer über Klaus (im Original kursiv) erfahren, daß er kurz nach seiner Einschulung auf eine Körperbehinderten-Schule überwiesen worden war, von dort aus aber wieder in eine normale Grundschule zurückgeschult wurde. Häufig sah der Lehrer, wie der mittlerweile fast 14jährige Junge morgens am Schultor wie ein Kindergartenkind abgegeben wurde. Einmal kam es sogar zu einer kleinen Streiterei mit der Mutter während der Aufsicht, weil sie sich wie eine Furie auf Andy (im Original kursiv) gestürzt hatte, der ihren Klaus (im Original kursiv) ärgerte.“ (Hölter 1988 a, 37)

In einem zweiten Schritt rückt hier auch der Sportunterricht in das Blickfeld einer diagnostischen Betrachtung. Hierzu gehören die Rahmenbedingungen, Inhalte, Normgebungen, Werturteile und Vorurteile des Lehrers, die zum Teil unbewusst die Auseinandersetzung mit den Schülern bestimmen. In dieser Hinsicht geben Curriculum und Lehrpläne Lehr- und Lernziele vor und die Organisation des Sports in der Schule legt Lernzeiten und Lernorte fest, sodass bspw. der Unterricht am Ende eines langen, sitzintensiven Vormittags in einer Dreifachsporthalle mit Kunstlicht und großem Lärmpegel oder in einer weit von der Schule entfernten Schwimmhalle auf einer abgeteilten Schwimmbahn stattfindet. Dietrich/Landau betrachten dieses insgesamt als Inszenierungsform des Sports in der Schule:

„Stärker als in anderen Bereichen des Sports wird in der Schule die Teilnahme verpflichtend; die Sportgruppen, d.h. in der Regel die Klassen und Kurse, sind nach formalen Kriterien zusammengestellt und relativ altershomogen; Zeitpunkt und Dauer des Sportbetriebs sind in der Regel für ein Halbjahr festgelegt. Sportliche Inhalte werden nach Plan (Lehrplan, Curriculum) angeboten. Sport und Spiel sind professionell angeleitet durch einen Sportlehrer, der auch die allgemeinen Funktionen verfolgt, die für beide, Schule und Sport, charakteristisch sind, nämlich: Selektion (in Bewertung, Beurteilung und Zensur), Qualifikation für bestimmte Sportarten und Integration in den Sport allgemein. Die Organisation des Sports im Rahmen der Schule und die ihren Funktionen dienende bürokratische Organisation verändern den Sport selbst. Dies gilt vor allem für die unterrichtliche Organisation von Spiel, Sport und Bewegung im Fach Sportunterricht. (...) Auf dem Hintergrund dieser Tatsache, daß Schule eine gesamtgesellschaftliche Inszenierung mit vielfältigen Wirkungen ist, sind auch die Bezugstheorien, die für schulische und unterrichtliche Entscheidungen geschaffen wurden, neu zu überdenken. (...) Es muß also darum gehen, didaktisch und methodisch angeleiteten Unterricht vor diesem Gesamthintergrund zu betrachten. Eben dies geschieht in der Regel nicht. Dies führt dazu, die pädagogisch bedeutsamen Fragen weitgehend auszuklammern und das Geschäft des Lehrers auf das Lehr-Lern-Problem zu verkürzen. Die Interaktionen von Lehrern und Schülern bekommen ihre pädagogische Bedeutung erst durch die sinnstiftenden Akte, die im sozialen Kontext schulischer Organisation und der funktionalen Verknüpfung mit allgemeinen gesellschaftlichen Kräften liegen. Das Konstrukt Inszenierungsform soll dazu dienen, auf diesen Zusammenhang zu verweisen.“ (Dietrich/Landau 1990, 128-135)

Zu fragen ist in diesem Zusammenhang aber auch nach der persönlichen Sichtweise des Lehrers:

⁵²⁹ Diagnose meint hier die „unterscheidende Beurteilung und Erkenntnis“, die eine „Richtschnur“ für das Einordnen der Bewegungshandlungen und den Umgang mit ihnen bildet (Vgl. Drosdowski u.a. 1963, 107).

„Ein wichtiger Teil der Diagnose ist daher, auf sich selbst zu schauen und zu fragen: –Warum machen mir bestimmte Störungen so zu schaffen? –Kenne ich meine Reaktionen hierauf aus anderen Situationen? – Bin ich bereit, meinen Kollegen davon zu erzählen oder mich beraten zu lassen? –Was will ich eigentlich bei Kindern erreichen? – Ist dazu der Sportunterricht, den ich vertrete, geeignet? (...)Wie läßt sich das eigene Verhalten als Sportlehrer besser verstehen? Ein möglicher Weg ist die Erkundung der eigenen Biographie und Sozialisation. Sie nehmen erheblichen Einfluß auf die Wertvorstellungen, auf das Verhalten und auf die Anforderungen, die der Lehrer für sich akzeptiert und die er an die Schüler weitergibt. Auf der Basis einer grundsätzlich positiven Wertung des Handlungsfeldes Sport haben Sportlehrer in der Regel Wertvorstellungen und Normen stark verinnerlicht, die in der Mittelschicht und auch im institutionalisierten Sport eine bedeutende Rolle spielen. Dies sind z.B. Leistungsbereitschaft, Durchsetzungsvermögen, Ausdauer, Gewissenhaftigkeit, Pünktlichkeit, Ausnutzung von Spielräumen innerhalb festgesetzter Regeln usw., Werte, die dann auch als Anforderungen an die Schüler weitervermittelt werden.“ (Hölter 1988 a, 38 –41) ⁵³⁰

Eine differenzierte Kenntnis der kindlichen Entwicklung und der Blick auf das komplexe Zusammenspiel von Personen und Umweltfaktoren können hier insgesamt die Beurteilungs- und Erklärungsmuster für Bewegungshandlungen und Auffälligkeiten ergänzen und im Sinne eines „Verstehens und Erklärens“ eine Einsicht in umfassende und auch unbewusste Konfliktzusammenhänge fördern. Diese Einsicht trägt auch zur Psychohygiene des Lehrers (Vgl. Scarbath 1992) bei und bietet Ansatzpunkte zu veränderten Interaktionen mit den Schülern. Das Wesentliche an einem psychoanalytisch inspirierten Verstehen und Erklären können hier folgende Punkte sein:

1. Die Betonung der unbewussten Anteile des menschlichen Erlebens und Verhaltens. Erklärungen zu Beziehungsphänomenen zwischen Lehrern und Schülern bietet hier das tiefenpsychologische Konzept der Übertragung und Gegenübertragung. Bei der Übertragung werden aktuelle Geschehnisse oft unbewusst im Spiegel früherer emotionaler Erlebnisse gesehen und eventuell auf den Kommunikationspartner projiziert. Deshalb ergeben sich bei der Aufnahme von Beziehungen positive und negative Vorurteile, die andauern und damit jede neue Lernerfahrung im Keim ersticken können. Obwohl der Lehrer im o.a. Beispiel Erfahrung mit bewegungsauffälligen Schülern wie Klaus hat und seine vermeintliche Höhenangst deutlich wird, fällt es ihm schwer, die Sprünge vom kleinen Kasten als eine sportliche Herausforderung für Klaus (13 Jahre!) zu betrachten. Wenn Klaus auch nach einer halben Stunde individueller Anleitung und Betreuung immer noch nicht vom Kasten springt und dem Lehrer seine eigene sportliche Vergangenheit bewusst wird (z.B. Leistungssport), wird die Reaktion des Stoßens im Licht von Übertragung und Gegenübertragung verständlich.

2. Hierzu gehört auch das Gespür für die Ambivalenzen, die Gefühls-Mehrdeutigkeiten und die Widersprüche in den menschlichen Strebungen und Affekten, also z.B. das Gefühl, zugleich lieben und hassen, Kinder mögen und nicht ausstehen zu können. Daher ist auch das leibliche Verstehen im Sinne der coenästhetischen Wahrnehmung, der Orientierung mit den Nahsinnen, und das Wahrnehmen von Stimmungen, Spannungen, Körperhaltungen und Rhythmen in der pädagogischen Interaktion als

⁵³⁰ „In seinen Interaktionen vermittelt sich der Mensch einer vorgegebenen Welt. In ihren lebensweltlichen Betrachtungen muß sich Sportpädagogik den Interaktionen im Medium der Bewegung unmittelbar zuwenden. Die Bezeichnung unseres Fachgebietes ist nun nicht Bewegungserziehung, sondern Sportpädagogik. Es ist deshalb nahliegend zu prüfen, ob es gelingt, Sport im Sinne der o.a. Betrachtungsweisen so zu rekonstruieren, daß er als pädagogisch relevanter Wirklichkeitsbereich erfaßt werden kann. Die lebensweltliche Betrachtungsweise ist darauf angewiesen, anthropologische mit gesellschaftlichen Aspekten zu vermitteln. Danach wäre es sinnvoll, den Gegenstand der Sportpädagogik dort zu suchen, wo sich die Auseinandersetzung von Person und Gesellschaft selbst vollzieht, d.h. dort, wo in der Lebenswirklichkeit des Menschen und aus ihr heraus Bewegung, Spiel und Sport hervorgebracht werden. Nur in diesem Prozeß der Hervorbringung selbst handeln Menschen in und aus ihrer subjektiven Lage, und eben dort und dabei erfahren sie die vorgegebene, schon bestehende <Welt> als widerständig, hilfreich, formend, gestaltbar oder begrenzend.“ (Dietrich/Landau 1990, 81-82)

wichtig anzuerkennen, um Probleme, aber auch Grenzen der pädagogischen Einflussnahme erspüren, erkennen und akzeptieren zu können.⁵³¹

3. Entscheidend ist außerdem die Beachtung der lebensgeschichtlichen Zusammenhänge aktueller Einstellungen und Verhaltensweisen der Beteiligten und der Versuch, aktuelle Konflikte unter dieser Prämisse zu verstehen. Die Einsicht in die lebensgeschichtliche Vermitteltheit aktueller Konfliktlagen führt hier dazu, auch die kognitiven und emotionalen Reaktionen von Lehrern und Schülern als lebensgeschichtlich mitbedingt zu begreifen und Verhalten im Rahmen einer Beziehungsdynamik zu interpretieren (Vgl. Scarbath 1992, 23-44; Vgl. Hölter 1988 a, 39-42).

„Bei Klaus(im Original kursiv)hat z.B. genaues Sehen den Lehrer dazu gebracht, die motorischen Auffälligkeiten mit der Mutter-Kind-Beziehung bzw. dem psychosozialen Umfeld des Schülers in Beziehung zu setzen. Durch Elterngespräche und gezielte Verhaltensbeobachtungen wurde u.a. deutlich, daß die Mutter ihren 13-jährigen Jungen nicht nur zur Schule begleitete und ihn dort wieder abholte, sondern daß Klaus (im Original kursiv)anstelle des Vaters (der häufig abwesend ist und sowohl von der Mutter als auch vom Kind abgelehnt wird) mit der Mutter in einem Zimmer schläft und sie fast ausschließlich der Spielpartner des Kindes ist. (...) Bei Klaus(im Original kursiv)hat der Lehrer zunächst eine situationsgerechte Hilfe(im Original kursiv)ausprobiert: Durch individuelle Hilfestellung wollte er ihm den Weg zur Bewältigung der Aufgabe erleichtern. Hier war allerdings das besondere Üben nicht sehr wirksam und besseres Verstehen der psychologischen Situation hat dazu geführt, daß der Lehrer ihn weitgehend gewähren ließ. Er bestärkte ihn allerdings dann, wenn er Schritte in Richtung auf eine größere Selbständigkeit unternahm. Hierzu gehörte z.B. die Duldung seiner Erkundungsausflüge in den Geräteraum während der Stunde oder auch Hilfen bei der Auseinandersetzung mit der Mutter, als es um die Teilnahme an einer Radtour ging.“ (Hölter 1988 a, 39-46)

Wird unter dem dritten Aspekt des Handelns oft ein handfestes Zupacken, ein direktes Agieren oder Reagieren auf Problemsituationen verstanden, kann Handeln im Zusammenhang mit dem Bewegungs-Verstehen bereits das Beziehungsfeld des konkreten Handelns im Sportunterricht verändern und wie im o.a. Beispiel in einem geschützten Rahmen -auch außerhalb des Unterrichts- Möglichkeiten der motorischen Selbstentfaltung anbieten. Sind auch solche zielgerichteten, individuellen Maßnahmen der Bewegungs- und Entwicklungsförderung sinnvoll, ist doch darauf zu achten, dass im Rahmen des Inszenierungsfeldes Schule der Sportunterricht in der pädagogischen Verantwortung mit allen Kindern gemeinsam stattfindet. Die Schule bringt also aufgrund ihrer besonderen Organisationsstruktur, ihrer gesellschaftlichen Funktion und der geltenden Handlungsregeln einen eigenen Sport hervor, an dem Kinder mit ihren unterschiedlichen Begabungen, Fähig- und Fertigkeiten teilnehmen.⁵³² In diesem Zusammenhang sind als Anregung für den Umgang mit Bewegungsauffälligkeiten und Verhaltensweisen von Schülern in Anlehnung an Redl solche pädagogischen Interventionstechniken zu nennen, die in einer umfassenden Beziehung zu allen Beteiligten des Sportunterrichts eingebettet sind (Vgl. Hölter 1988 a, 43-47).

„A. Unterstützung der Ich-Kontrolle und Selbstbeherrschung

1. Eingriff durch Signale
2. Kontrolle durch körperliche Nähe und Berührung
3. Verstärkung des Interesses und der Anteilnahme
4. Spannungsentschärfung durch Humor

⁵³¹ Als Ergänzung dieses leiblichen Verstehens ist hier die Intuition als Wahrnehmung auf unbewusstem Weg im Sinne Jungs zu nennen. Die Intuition verleiht dabei die Fähigkeit, die Möglichkeiten, die in den Dingen liegen, und die Hintergründe bestimmter Situationen in einer Art instinktiven Erkennens zu erfassen (Vgl. Jung 1993, 152-153).

⁵³² „Wenn Bewegung und Erziehung Bezugspunkte sportpädagogischen Denkens sind (...), dann müßte es erstens darum gehen zu untersuchen, wie Menschen in solchen Inszenierungen sich selbst in der Bewegung verwirklichen, wie sie Welt in Erfahrung bringen, welchen vorgegebenen oder selbsterzeugten Sinnorientierungen sie dabei folgen und wie solche vorgegebenen Sinnstiftungen entstanden sind, aufrechterhalten werden oder tendenziell sich wandeln. Zweitens wäre zu untersuchen, welche Erfahrungen Menschen über die leibliche Auseinandersetzung mit und in solchen Inszenierungen gewinnen, wie diese auf ihre Entwicklung Einfluß nehmen, welche Identität die dort Handelnden zu gewinnen vermögen.“ (Dietrich/Landau 1990, 138)

5. *Bewußtes Ignorieren von Störungen*
6. *Ableitung von Spannungen durch offene Diskussion*
7. *Vorbeugendes Hinausschicken zur Wiederherstellung von Selbstkontrolle*
8. *Vorausschauendes Besprechen von möglichen Konflikten*

B. Situationsgerechte Hilfen

1. *Individuelle Hilfestellung*
2. *Umstrukturierung der Situation, z.B. durch Umgruppierung*
3. *Unterstützung durch Routineabläufe und -vorschriften*
4. *Physisches Eingreifen als beschützende Handlung*
5. *Einschränkung der räumlichen Bewegungsfreiheit und Beseitigung verführerischer Gegenstände*
6. *Deutliches Setzen von Grenzen, Verbote*
7. *Umdeutungen, paradoxe Aufforderungen*

C. Appell an die Reflexion, das Gewissen und Hinweis auf mögliche Folgen von Handlungen

1. *Direkter Appell*
2. *Deutungen am Rande*
3. *Reflektierende Aufbereitung nach(im Original kursiv)einer Problemsituation*

D. Einsatz des Lust- und Unlustprinzips

1. *Belohnungen und Versprechungen*
2. *Drohungen und Bestrafungen*
4. *Lob und Tadel“ (Hölter 1988 a, 45)*

Die Maßnahmen zur Unterstützung der Ich-Kontrolle können dabei am besten vor möglichen Konflikten und vor bewegungsintensiven Situationen angewendet werden, in denen der Geräuschpegel wahrscheinlich noch stark zunimmt. Hinsichtlich der Kontrolle durch die körperliche Nähe und Berührung ist z.B. darauf hinzuweisen, dass der Lehrer bereits vor Beginn der Sportstunde als Ansprechpartner und Stütze zur Stabilisierung der Ich-Kontrolle anwesend ist. So lassen sich auch mögliche Konfliktsituationen bereits auf dem Weg zur Sporthalle oder dem Sportplatz (Wetter, persönliche Streitigkeiten, Thema der Sportstunde etc.) sinnvoll besprechen und lösen. In dieser Hinsicht bewirken Appelle und Ermahnungen auch nur dann etwas, wenn zumindest in den Grundzügen ein Verständnis für die Realität und für elementare Wertvorstellungen vorhanden ist. Ist bspw. die Realitätswahrnehmung extrem gestört, werden auch die Grenzen dieser pädagogischen Techniken offensichtlich und die psychologische Fachberatung ist dann die einzig sinnvolle Maßnahme. Der Einsatz des Lust- und Unlustprinzips enthält hier besonders die reflektierte Anwendung von Belohnungen und Strafen, die im Zusammenhang mit den genannten Interventionstechniken betrachtet werden müssen. So sind diese durch das pädagogische Handeln zu ergänzen, das sich nicht nur auf die Schüler, sondern auch die Person des Lehrers, die Gestaltung des Unterrichts und des Umfeldes bezieht:

„ 1. Anleitung und Weitergabe von Informationen

Techniken zur Lösung von Schwierigkeiten lehren und Unterrichtsziele und -methoden offenlegen und erläutern.

2. Vermittlung des ‚Prinzips Hoffnung‘

Die Vorstellung vermitteln, daß Veränderung möglich ist; die Aufmerksamkeit auf Stärken und die gesunden Anteile lenken.

3. Herstellung der Allgemeinheit von >Leiden<

Schwierigkeiten kann jeder haben. Es ist bedeutsam, das Gefühl der Einzigartigkeit und damit der Isolierung abzu bauen und auf unlösbare Probleme existentieller Art hinzuweisen.

4. Altruismus

Die Fähigkeit der Schüler fördern, sich gegenseitig zu helfen. Das Wechselspiel zwischen, sich selbst etwas und anderen etwas geben, verdeutlichen.

5. Korrektur bisheriger Erfahrungen

Autoritäre Strukturen aus vorhergegangenen Erziehungssituationen nicht wiederholen und dadurch neues Lernen von Beziehungen ermöglichen.

6. Entwicklung von Techniken des mitmenschlichen Umgangs

Hier können z.B. Dinge wie aussprechen lassen, deutlich sprechen, nicht ausschließlich die Aufmerksamkeit für sich beanspruchen usw. gelernt werden.

7. Modellernen

Die Bedeutung der eigenen Modellwirkung als Lehrperson kennen und danach handeln. Auf Mitschüler als mögliche Modelle hinweisen.

8. Förderung des zwischenmenschlichen Lernens

Eine Schulklasse stellt in gewisser Weise einen Mikrokosmos dar. Eine offene Atmosphäre kann dabei helfen, das ‚affektive Teilen‘ der inneren Welt und der Konflikte zu erleichtern. Es ist außerdem wichtig, Symptome wie z.B. ‚verhaltensauffällig‘ in eine Sprache des zwischenmenschlichen Handelns zu übersetzen: z.B. ‚K. flippt in besonderen Situationen aus.‘ Damit wird eine Bearbeitung erleichtert.

9. Förderung der Gruppenzugehörigkeit

Möglichkeiten zur Bildung von Solidarität und Wir-Gefühl unter Einbezug der Lehrperson erleichtern.

10. Katharsis

Möglichkeiten zum Dampfablassen, zum ‚von der Seele reden und agieren‘ eröffnen.“ (Hölter 1988 a, 47)⁵³³

In diesem Zusammenhang weisen Klaes/Walthes in Anlehnung an Sacks darauf hin, dass das Wahrnehmen von Bewegungen und Bewegungsauffälligkeiten als Element der menschlichen Wirklichkeitskonstruktion wie das Beobachten, Lernen und Handeln subjektabhängig ist. Insofern gibt es eine vom Subjekt oder Beobachter unabhängige Realität überhaupt nicht. Bestehende Phänomene werden erst durch die Beobachtung und Unterscheidung erzeugt, d.h. Objekte der Betrachtung werden durch die Beobachtung eingegrenzt und von anderen Dingen unterschieden. Ist diese Wirklichkeitskonstruktion für das Subjekt auch als sinnvoll anzusehen, ist mit der notwendigen Beobachtung und Unterscheidung von den Objekten aber keineswegs eine Entsprechung in der Realität anzunehmen (Vgl. Klaes/Walthes 1995, 237-239).

„In Analogie zu dem Spiel ‚Mensch ärgere dich nicht‘ können dabei –je nach Perspektive– die Bewegungen B einer Spielfigur weder allein durch die Bewegungen in der Vergangenheit ($B_1, \dots, B_m$) in Verbindung mit allgemeinen deskriptiven Gesetzen/Regeln (z.B. der Regel, daß zu beobachten war, daß die Zahl der Schritte auf den Feldern stets der gewürfelten Zahl entsprach) kausal erklärt, noch durch das Wirksamwerden von in die Zukunft gerichteten, präskriptiven Gesetzen (z.B. das Motiv oder Ziel der Spielfigur, als Erste in die letzten Felder zu gelangen) verstanden werden. Durch die Fixierung der Aufmerksamkeit auf die nur von zwei Variablen abhängigen Bewegungen wird einerseits von den gesamten übrigen Bedingungen des Gesamtkontextes des Spiels abstrahiert (bspw. daß zu dem Spiel mindestens zwei Spieler gehören, daß diese sich auf die gemeinsamen Spielregeln beziehen, daß das Spiel in einem räumlich begrenzten Rahmen stattfindet etc.) und andererseits werden auch die (...) Möglichkeiten (Bekämpfung von Ursachen; Einwirkung auf Absichten, Ziele, Motive) dadurch unnötig eingeschränkt.“ (Balgo 1998, 62)

Bezieht sich die Wahrnehmung von Bewegungen daher auf Unterscheidungen und Aussagen, die ein Subjekt über die wahrgenommenen Bewegungen trifft, können auch Sinn und Unsinn von Bewegungen nur innerhalb der Wirklichkeitskonstruktion eines Subjektes verstanden werden. Als Beschreibungsmodus kann daher von dem Sinn einer Bewegung dann gesprochen werden, wenn die Bewegung in die subjektiven Erlebnisse und Verstehensansätze des Wahrnehmenden integriert werden kann. Ist andererseits diese Integrationsleistung nicht zu vollziehen, erscheint die Bewegung für den Beobachter als unverständlich und unsinnig. Bewegungssinn und Bewegungsunsinn sind daher nicht als primäre Eigenschaften der Bewegungen selbst anzusehen, sondern als subjektive, soziale und zeitbezogene Wirklichkeitskonstruktionen, die etwas zu verstehen versuchen (Vgl. Klaes/Walthes 1995, 240).

„Gerade hier verwischt die Unterscheidung zwischen ‚Sein‘ und ‚Erkenntnis‘, da sich zeigt, wie einerseits die Welt des Kindes seine physiologischen, Wahrnehmungs-/Bewegungs-, affektologischen und sozialen Prozesse beeinflusst, diese andererseits aber wiederum rekursiv auf diese Welt zurückwirken und das Kind somit im Prozeß des Interagierens seine Welt selber hervorbringt. Dies verdeutlicht, daß Materie und Geist, Körper und Psyche, Wahrnehmung und Bewegung, Mensch und soziale Mitwelt, Beobachter und Beobachtetes nicht als voneinander getrennte Gegenstandsbereiche aufgefaßt werden und nicht aus ihrer

⁵³³ Vergleiche hierzu auch Scarbaths „Träume vom guten Lehrer“ (Vgl. Scarbath 1992).

Beziehung zueinander herausgelöst werden können. Werden Aussagen über die Beziehung zwischen Körper, Wahrnehmung/Bewegung, Affektlogik und sozialer Mitwelt gemacht, so können diese nicht auf die Eigenschaften eines der Teile, bspw. des Körpers, zurückgeführt werden, da eines dieser Teile nicht das System als Ganzes determinieren kann. So läßt sich analog betrachtet die Eigenschaft des Wassers, ‚naß‘ zu sein, nicht auf die Eigenschaft eines der Elemente der Beziehung, z.B. Wasserstoff, zurückführen, sondern ist Ausdruck der Beziehung zwischen dem Wasserstoffmolekül und dem Sauerstoffmolekül.“
(Balgo 1998, 63)⁵³⁴

Vor dem Hintergrund der subjektiven Verständnis- und Sinnkonstruktionen ist demnach die Einordnung von Bewegungen als Bewegungsunsinn oder Bewegungsstörung an die Erfahrungen und Bedeutungskonstruktionen der Person gebunden, die eben damit ihr Nicht-Verstehen oder ihr Unverständnis zum Ausdruck bringt.

„Die Person, die unverständliche Bewegungen macht, ist bewegungsgestört oder hat eine Bewegungsstörung, d.h. ihren Bewegungen haftet das Unverständliche an. Diese den Beobachter entlastende Begründung für dessen Unverständnis wird durch die Verflechtung von ‚gestörter Bewegung‘ und ‚Behinderung‘ unterstützt. Entweder handelt es sich bei einer Bewegungsstörung um eine Primärbehinderung, d.h. um eine auf unzureichenden physiologischen Voraussetzungen basierende Unfähigkeit, sinnvolle Bewegungen machen zu können (...). Oder sie ist die Konsequenz einer anderen Behinderung, die sich störend auf die Bewegung auswirkt, sozusagen sinnvolles Bewegen verhindert. Da Behinderung zumeist immer noch als eine Eigenheit der Person verstanden wird, mit der diese von den Qualitäten gesund, normal, fähig, selbständig etc. überdurchschnittlich stark abweicht, wird auch das Unverständliche einer Bewegung als Abweichung vom Sinnvollen gesehen. Der wahrgenommene Unsinn steckt also in der Bewegung selbst, was bedeutet, daß eine gestörte Bewegung (eine Bewegungsstörung) sowohl zur Person als auch zur Umgebung der Person in keiner sinnmachenden Beziehung steht, also keinerlei Nutzen hat.“ (Klaes/Walthes 1995, 243)

Nimmt hingegen der Sich-Bewegende seine Bewegungen und Bewegungsauffälligkeiten als sinnvoll bzw. nicht sinnvoll wahr, wird damit eine völlig andere Qualität der Bewegungsbeobachtung erzeugt. Die Sinn- bzw. Unsinnorientierung erfolgt nämlich durch die Person selbst und kann daher nicht ausgegliedert werden. Eine dialogische Auseinandersetzung mit den eigenen Bewegungen, subjektiven Sinnkonstruktionen und deren Wertschätzung wird damit möglich, wobei die Veränderung des Selbst-Konzepts(Ich führe sinnvolle/nicht sinnvolle Bewegungen aus) zunächst offen bleibt. Die beiden verschiedenen Positionen lassen sich hier folgendermaßen zusammenfassen:

*„**FREMDBEOBACHTER** → **BEWEGUNG** → Vergleich mit der eigenen Bewegungserfahrung → Meine Bewegungen sind richtig und sinnvoll/Die Bewegungen der anderen Person sind unpassend → Es handelt sich um eine Bewegungsstörung → Ich kann die Angelegenheit ignorieren, da sie mich persönlich nicht irritiert und ich mit der Person weiter nichts zu tun habe/Es stört mich, daß die andere Person unpassende Bewegungen macht → Handlungsbedarf → Ich verändere meine Ansicht im Bezug auf die Bewegungen der anderen Person/Ich veranlasse, daß die andere Person ihre Bewegungen entsprechend meinen Erwartungen ändert (...)*

***SELBSTBEOBACHTER** → **EIGENE BEWEGUNG** → **EINSCHÄTZUNG DER BEWEGUNG** → Meine Bewegungen sind in Ordnung/Meine Bewegungen sind unpassend bzw. störend → Handlungsbedarf → Ich verändere meine Bewegungen → Ich passe meine Bewegungen meinen Erwartungen an/Ich verändere meine Einschätzung meiner Bewegungen → Ich passe meine Erwartungen meinen Bewegungen an → Auflösung der Störung“* (Klaes/Walthes 1995, 244-246)

Einen wichtigen Baustein zur Konzeptionierung von Wahrnehmung, Bewegung und Sinn oder Unsinn von Bewegungen bildet in diesem Zusammenhang die Theorie der virtuellen Bewegung von Palagyi (Vgl. Klaes/Walthes 1995; Vgl. Balgo 1998). Ausgangspunkt für den wechselseitigen Entwicklungsprozess und die Herausbildung der menschlichen Bewegung und Wahrnehmung ist dabei die Selbst-Bewegung.⁵³⁵

⁵³⁴ In Anlehnung an Straus muss hier konsequenterweise auch auf das Subjekt hingewiesen werden, dass die Nässe erst in der Begegnung mit ihr als solche erfährt.

⁵³⁵ Vergleiche hierzu auch die Beiträge von Erwin Straus und Viktor von Weizsäcker.

Durch den zirkulären Prozess der Selbst-Berührung, wobei die aktiv berührende und die passiv berührt werdende Berührung gleichzeitig erfolgen, und die Verbindung von Greifbewegungen und Tastempfindungen wird es möglich, seinen eigenen Körper und sich selbst als identisch erleben zu können. Der eigene Körper kann hier durch die aktiv-passive Doppelberührung von anderen Körpern unterschieden und gleichsam begriffen werden. Erst durch die Selbst-Bewegung, das Be-Greifen und die sich eröffnende Möglichkeit der aktiv-passiven Doppelpfindung lässt sich demnach auch der eigene Körper und eine Außenwelt wahrnehmen und damit eine Unterscheidung zwischen Selbst und „Fremd“ treffen.

„Dadurch daß ich beim Prozeß der Selbstberührung (und nur hier entstehen passiv-aktive Doppelpfindungen) Berührender und Berührter zugleich bin, finde ich mich, indem ich mich in einen suchenden (wahrnehmenden) und gefundenen, fremden (wahrgenommenen) Teil spalte und durch diesen konstruktiven Akt die ursprünglich einheitliche Erfahrung als eine interne (eigener Körper) und externe (fremde Körper) unterscheide. Ausdruck dieser Selbstentfremdung ist m.E. daher auch die Tatsache der Abspaltung der Außenwelt in einen von dem eigenen Selbst getrennten, fremden Teil und das Nicht-Erkennen der ‚äußeren Welt‘ als einen untrennbaren Teil des eigenen Selbst, das umgekehrt wiederum auch von diesem abhängt.“ (Balgo 1998, 166)

Ein weiterer Aspekt, der für den Prozess von der menschlichen Selbst-Bewegung, von unwillkürlichen Bewegungen zu willkürlichen und gesteuerten Bewegungen, entscheidend ist, ist die Organisation von Bewegungen durch die virtuelle Bewegung. Die zwischen den Empfindungen, unwillkürlichen Bewegungen, zufälligen Berührungen und Selbst-Berührungen vermittelnden, d.h. wirklich oder lediglich in der Imagination vollzogenen virtuellen Bewegungen oder Bewegungsphantasmen, sind hier die Voraussetzung für die Erfassung einer Realität. Sie erklären damit auch den qualitativen Sprung von der reinen Sinnesempfindung zur gegliederten Wahrnehmung und zu räumlich geordneten Eindrücken der Außenwelt (Vgl. Balgo 1998, 164).⁵³⁶

„Ein Bedeutungsspektrum von virtueller Bewegung ist Sport- und Bewegungspädagogen vermutlich präsent z.B. als Bewegungsvorstellung, als Bewegungsantizipation, als innere Mitbewegung (...) als ideomotorische Reaktion (...) in ihrer beobachtbaren Entladung als Carpenter-Effekt. In der Orientierung vor einer Bewegungshandlung, im Zielen und Schätzen werden virtuelle Bewegungen bewußtseinsfähig. Das Konzept der virtuellen Bewegung geht jedoch weit über diese Aspekte hinaus, in dem es Bewegungsphantasmen/virtuelle Bewegungen als Basis jeglicher Wahrnehmung begreift. (...) Ohne virtuelle Bewegung –keine willkürliche Bewegung und ohne Bewegung- keine virtuelle Bewegung. Bewegung, virtuelle Bewegung, Wahrnehmung, zunehmend willkürliche Bewegung, differenzierte virtuelle Bewegungen und zunehmend größere Wahrnehmungsdifferenzierungen werden als zirkuläre Prozesse verstanden.“ (Klaes/Walthes 1995, 252-253)

Durch diese Perspektive und die Zusammenhänge von Selbst-Bewegung, Wahrnehmung und virtueller Bewegung kann auch das Bewegungslernen als ein Wechselwirkungsprozess beschrieben werden, der nicht unbedingt an die Existenz eines Bewusstseins gebunden ist. Die virtuellen, verdeckten oder unbewussten Bewegungen, auf denen die Wahrnehmung und das Bewegungslernen basieren, gehen hier den willkürlichen und gesteuerten Bewegungen voraus. Mittels einer virtuellen Bewegung

⁵³⁶ „Auch ENNENBACH (...) verweist darauf, daß wir nur zur Vorstellung von Objekten durch die ‚Vorstellung‘ von Bewegungen gelangen, die wiederum auf konkrete Bewegungserfahrungen zurückzuführen sind. Die Vorstellung eines Objektes läßt die ursprünglichen Aktionsschemata, also die Bewegungen, durch die ein Gegenstand konkret erfahren wurde, wieder aufleben, ebenso wie sich unsere Gestik, mit der wir die Beschreibung eines Gegenstandes oder eine Vorstellung von diesem oftmals begleiten, aus diesen Bewegungserfahrungen herleiten läßt. Ein jedes Wahrnehmen ist demnach untrennbar mit einem realen bzw. ‚vorgestellten‘ Sich-Bewegen verbunden. Anhand der Aussagen FREUDS beschreibt ENNENBACH (...), daß der sich Bewegende über die bei wiederholter Bewegungsausführung entstehenden Innervationsempfindungen eine dynamische Vorstellung, ein Maß für die Bewegung hinsichtlich ihrer Form und des nötigen Aufwands für sie entwickelt. Nimmt dieser Bewegungen eines anderen Menschen wahr, ohne sie aktiv nachzuahmen, so führt schon die bloße Vorstellung derselben zu den diesen Bewegungen analogen Muskelinnervationen, wenn auch in einem bedeutsam schwächeren Aufwand. (...)Die (Blick-)Bewegungen, Bewegungsvorstellungen, Mitbewegungen, Wahrnehmungen bzw. Deutungen und Affekte sind dabei in einem zirkulären Prozeß untrennbar miteinander verknüpft, so daß sich die Bewegung als ein bedingender Faktor für die Wahrnehmung erweist und umgekehrt (...).“ (Balgo 1998, 165-166)

wird beim Berühren eines Gegenstandes ein Teil des Körpers sowohl an die Stelle des berührenden als auch des berührten Körpers versetzt und damit das Verhältnis beider zueinander erfasst. Die Raumwahrnehmung, die Lage und Gestalt von Objekten ist damit an die Selbst-Bewegung und die virtuelle Bewegung gleichermaßen geknüpft (Vgl. Balgo 1998, 168).

„Nach PALAGYI basiert die Wahrnehmung von Gegenständen, die Wahrnehmung von Räumen, die Wahrnehmung von Entfernungen auf virtueller Bewegung. Wir können ein Glas als rund wahrnehmen, weil wir eine virtuelle Bewegung um das Glas herum machen. Die virtuelle, die bewegte Basis jeglicher Wahrnehmung ist aber durch die visuelle Wahrnehmung verdeckt, so daß es uns nicht oder nur sehr schwer gelingt, sie erfahrbar zu machen. Im Grunde sollte man seines Erachtens nicht von einer Auge-Hand-Koordination, sondern von einer Hand-Auge-Koordination sprechen. (...) Daher werden uns die virtuellen Bewegungen, auf denen Wahrnehmung basiert, nur sehr selten deutlich, z.B. dann, wenn wir uns verschätzen. Wir sehen z.B. einen großen Koffer, mobilisieren innerlich die Kräfte, die erforderlich sind, um ihn hochzuheben, und dann erweist er sich als leicht. Das heißt, unsere virtuellen Bewegungen haben, gemäß unserer Erfahrung 'groß ist gleich schwer', eine Bewegung gesteuert, die sich nun als nicht passend erweist.“ (Klaes/Walthes 1995, 254-255)

Bilden Selbst-Bewegung und virtuelle Bewegung die Basis für die Wahrnehmung und Erkenntnis, die Unterscheidung von „Selbst“ und „Fremd“ und damit den Beginn der eigenen Identität, wird Bewegung hier insgesamt als Bedingung, Ausdruck und Ergebnis einer Auseinandersetzung von Individuum und Umwelt verstanden.⁵³⁷ Selbst-Bewegungen, Bewegungen, Wahrnehmungen, Empfindungen und Gefühle sind damit selbstbezogene Prozesse und Konstrukte der individuellen Bewegungserfahrungs- und Bewegungserlebnisgeschichte, die in Situationen aktualisiert werden. Bewegungen knüpfen daher immer an vorherige Bewegungen, virtuelle Bewegungen und Wahrnehmungen an und erzeugen sich in Verbindung mit einer existierenden Wirklichkeit immer wieder neu (Vgl. Balgo 1998, 173-174).⁵³⁸

In dieser Hinsicht ist auch davon auszugehen, dass im Zusammenhang von Selbst-Bewegung, virtueller Bewegung, Empfindung, Wahrnehmung und Gefühl insgesamt sinnvolle Bewegungen entstehen, die für einen Beobachter zwar unverständlich sein können, im Rahmen der individuellen Lebensgeschichte aber als „Wegweiser“ für die Art der Auseinandersetzung einer Person mit ihrer Umwelt betrachtet werden können. Im Sinne des Bewegungs-Verstehens ist hier also nach dem „Kontext“⁵³⁹ von

⁵³⁷ „Bewegung und Wahrnehmung, das, was ‚ist‘ und das, was wir tun, sind untrennbar miteinander verbunden. Aufgrund dieser Zirkularität ‚(...) ist unser Verhältnis zur Welt wie das zu einem Spiegel, der uns weder verrät, wie die Welt ist, noch wie sie nicht ist. Er zeigt uns, daß es möglich(im Original kursiv)ist, daß wir so sind, und so (...) handeln, wie wir gehandelt haben. Er zeigt uns, daß unsere Erfahrung lebensfähig(im Original kursiv)ist‘ (...). Er zeigt uns, so kann ergänzt werden, daß die Unterscheidungen, Ordnungen, Regelmäßigkeiten und Wirklichkeiten, die konstruiert werden, gangbar, nützlich, brauchbar, passend, d.h. viabel sind und nicht, ob sie richtig oder falsch sind, im Sinne eines richtigen Erfassens einer objektiven, unabhängigen Außenwelt.“ (Balgo 1998, 178-179)

⁵³⁸ „PALAGYI unterscheidet alle Lebensprozesse nach dem Kriterium ihrer Zeugenhaftigkeit, d.h. unter der Fragestellung, wem welcher Prozeß zugänglich ist, wer welchen Prozeß beobachten kann: -Wahrnehmung (im Original kursiv)wird als aktiver Prozeß des Unterscheidens verstanden. Wahrnehmung ist diskontinuierlich, d.h. verläuft nicht in der Zeit, ist punktuell. Der Akt der Wahrnehmung kann nicht beobachtet werden, d.h. hat keinen Zeugen. -Empfindung(im Original kursiv) wird als Prozeß verstanden, mit dessen Hilfe Vorgänge der Außenwelt kund werden. -Gefühle(im Original kursiv) sind Ausdruck eigener vegetativer Prozesse. - Empfindungen und Gefühle(im Original kursiv) verlaufen in der Zeit, d.h. können Kontinuität haben. Sie haben einen Zeugen, das eigene wahrnehmende Bewußtsein; für andere sind sie nicht wahrnehmbar. -Mechanische Prozesse(im Original kursiv) sind all diejenigen Vorgänge, die mehrere Zeugen haben, z.B. der Aspekt von Bewegung, den Sie an anderen beobachten können. - Virtuelle Bewegung/Bewegungsphantasma/eingebildete Bewegung(im Original kursiv)sind Erklärungsprinzipien für die Koordination von Empfindung und Gefühl, bzw. ermöglichen die Wahrnehmung von Lebensprozessen und steuern Bewegungen. Sie können einen Zeugen haben, das wahrnehmende Bewußtsein.“ (Klaes/Walthes 1995, 249)

⁵³⁹ Hier können folgende Fragen hilfreich sein: „In welcher Weise bin ich selbst Bedingung dieser Bewegungsäußerung? (...)In welchen Situationen fühle ich mich durch die Bewegung gestört bzw. in welchen nicht? (...)Gibt es Situationen, in denen ich sie tendenziell eher/weniger einordnen kann? (...) Welche Aussage macht die Person mit ihren Bewegungen für mich? (...) Kann ich mir Kontexte vorstellen, in denen die Bewegungen für mich passend wären? (...) Wie fühlt sich diese Bewegung eigentlich an? Welches sind ihre Erlebnisqualitäten? (...)Was geschieht als Resonanz auf die Bewegung? Bzw. was geschieht, wenn die Resonanz ausbleibt oder sich in einer anderen als der gewohnten Weise gestaltet. (...) Gibt es andere Personen, bei denen ich ähnliche Bewegungen feststellen kann und was bedeutet die Bewegung für diese? (...) Was ist das Faszinierende an diesen Bewegungen? (...) Worin liegt der Nutzen für die Person, sich so zu bewegen?“ (Klaes/Walthes 1995, 258)

Bewegungen zu fragen, auf den die Bewegungen bezogen sind (Vgl. Klaes/Walthes 1995, 258). In den Bereichen gemeinsamer Bewegungshandlungen und Bewegungsinteraktionen wird daher auch eine gemeinsam geteilte Bewegungswirklichkeit mit verschiedenen Bewegungsbedeutungen hergestellt. Die Individuen konstruieren hier durch ihre Bewegungen und Wahrnehmungen ihre Wirklichkeit und treffen Unterscheidungen, über die sie nur im dialogischen Kooperieren einen Konsens herstellen können (Vgl. Balgo 1998, 179).⁵⁴⁰

„FREMDBEOBACHTER→BEWEGUNG→ Vergleich mit der eigenen Bewegungserfahrung→ Ich verstehe die Bewegung nicht und fühle mich dadurch gestört→ Handlungsbedarf→ Dialog→ Ich setze mich mit der Person und ihren Bewegungen aktiv auseinander, bis ich sie in dem, was sie tut, verstehe/Dialog→ Ich setze mich mit der Person und ihren Bewegungen auseinander, bis ich sie verstehen kann, halte aber ihre Bewegungsäußerungen für veränderungsfähig und veränderungsbedürftig →Dialog→ Es findet eine gemeinsame Prozeßgestaltung statt, in die sich beide gleichberechtigt mit Vorschlag und Gegenvorschlag einbringen und Veränderungen von beiden Kommunikationspartnern kontrolliert werden“ (Klaes/Walthes 1995, 259)

Insgesamt sind hier Bewegungstheorien und Bewegungskonzepte, die sich am Verstehen von Bewegungen aus phänomenologischer, psychoanalytischer, handlungs- oder gestalttheoretischer Perspektive orientieren, als Interpretationszugänge und Interpretationsmuster zu sehen, die die Möglichkeiten des Bewegungs-Verstehens erweitern und neue, sinnorientierte Bewegungsperspektiven eröffnen. Dennoch besteht gerade bei den psychoanalytischen und tiefenhermeneutisch orientierten Konzepten die Gefahr, Bewegungen unangemessen zu interpretieren und primär organisch oder körperlich bedingtes Verhalten und Bewegungen insgesamt als symbolischen Ausdruck zu betrachten. Hierzu gehört auch die Konzentration auf die in einer Vergangenheit liegenden Erfahrungen und Konflikte, Bewegungsdefizite und Bewegungsstörungen, die sich als vorbewusste und unbewusste Prozesse final in eine Gegenwart ausdehnen und als Motive für die Bewegungsinszenierungen der Kinder dienen sollen. Die menschliche Subjektivität besteht damit nicht mehr aus einem bewussten, eigenverantwortlichen oder selbstbewussten Ich in der Bewegung, sondern das menschliche Bewegungshandeln wird durch vorbewusste und unbewusste Motive bestimmt, über deren Verstehen und Interpretation der Beobachter, Pädagoge oder Therapeut in einer bewegungsdiagnostischen Situation zu entscheiden hat (Vgl. Balgo 1998, 54-60). Außerdem wird dadurch die Reflexion der gesellschaftlichen Dimension von

⁵⁴⁰ „Um auf ein Beispiel aus dem Sportbereich zu kommen: Skiläufer oben am Hang erlauben mit dem Blick in die Tiefe probeweise das Hinuntergelangen und knüpfen an ihre virtuelle Fahrtbewegung subjektiv sehr unterschiedliche Phantasieempfindungen. Es mögen bei dem einen Phantasien des Fallens und Stürzens auftauchen, die dazu führen, daß der Skiläufer möglichst langsam und an den Hang geklammert lange schräg fährt und die sogenannte Falllinie zu vermeiden trachtet. Für ihn werden die Fragen virulent: wie kann ich langsam bleiben, möglichst nicht abrutschen, sondern mit meinen Skiern Halt finden, wie komme ich sicher am Ende der Querfahrt um die Kurve? Bei einem anderen mit dem Phantasma ‚Schußfahrt‘ mag sich Wonneangst einstellen. Er ‚wirft‘ sich gewissermaßen in die Falllinie, und es tauchen für ihn eher Fragen danach auf, wie kann ich noch schneller sausen, und wie gelingt es mir, daß mich der Berg mit seinen Buckeln und Kanten nicht ‚abwirft‘, sondern ich die Fahrt durchstehe und –wenn es nötig ist– schnell und sicher zum Stand kommen kann. (Und bei den Tollkühnen, daß mich ein Buckel oder eine Kante hoch in die Luft wirft, ich zum ‚Fliegen‘ komme, aber sicher wieder lande.) Wieder andere mögen das schnelle, schwingende Spiel um die Falllinie phantasieren und danach fragen, wie gelingt mir das fast tänzerische, kurze Schwingen, das ein rhythmisches Hin und Her, im Wechsel von Leicht- und Schwerwerden ist und sich anfühlt, wie auf einer Schaukel. – Für noch andere ist das virtuelle Hinuntergelangen ein Gleiten in großen, temporeichen Schwingen, bei denen man scheinbar nichts aktiv tun muß, sondern sich fast passiv dem Gleiten und In-die-Kurve-legen überläßt. Für diese stellt sich die Frage, wie denn ein Gleiten auf Kanten gelingt- ohne das sonst übliche fahrt- und schwungabbremsende Rutschen. Ein und dergleiche Skihang kann also sehr verschiedene Herausforderungen für den Einzelnen bedeuten, ganz unterschiedliche Bewegungsphantasien und damit verbundene Lustphantasien –oder auch Angstphantasien– hervorrufen und damit auch zu unterschiedlichen Gelingens-Fragen und Bewegungs-Lernproblemen führen. Didaktisches Denken müßte daher wegkommen von dem üblichen Anzielen von Fertig-Formen (-wie dem Bremspflug, dem Umsteigeschwung etc. -, die vom Lehrerköner elegant vorgefahren und von den Lernenden mehr oder weniger mühsam nachgeahmt werden-) und statt dessen bei den jeweils subjektiv bedeutsamen Tast- und Bewegungsphantasien sowie den damit verknüpften Empfindungs- und Gefühlsphantasien ansetzen und diesen – da sie das willkürliche Bewegen steuern- eine Weiterentwicklungs- und Differenzierungs-Chance geben. Denn: nicht von Anfang an bilden sich Bewegungsphantasien wie z.B. ein Gleiten auf Skikanten aus, sie sind Folge vorangegangener, vielseitiger Grunderfahrungen im Rutschen, wodurch auch erst das Phantasma entstehen kann, daß die zunächst sperrigen Skier allmählich mit dem Körper verwachsen und zu verlängerten ‚Bodenfühlern‘ werden. Der für einen erfahrungsoffenen Unterricht notwendige haltgebende Bezug wären jene sinntragenden Bewegungsmotive, von denen her sich Gelingens-Fragen stellen. Unterricht wäre so zu inszenieren, daß Schülerinnen und Schüler den auftauchenden Gelingens-Fragen nachspüren und für sich Lösungen herausfinden können.“ (Fritsch/Maraun 1998 a, 210-211)

Bewegungen einseitig vernachlässigt, d.h. die Beziehung zu den Phänomenen, wie Kinder aus ihrem individuellen und sozialen Kontext heraus im Zusammenhang von Bewegung und Wahrnehmung ihre Wirklichkeit konstruieren.

„Zudem entsteht der Eindruck, als wirkten die meist durch die familiäre Umwelt des Kindes verursachten vergangenen Erfahrungen im Sinne eines Input-Output-Mechanismus instruierend auf seine sich dadurch abweichend von einem >normalen< Verlauf vollziehende leibliche Entwicklung, da ihre ungenügende Verarbeitung und Integration ihren symbolischen Ausdruck in typischen Körperhaltungen und Bewegungsmustern finden soll, die in der folgenden Entwicklung aufgehoben bleiben. Hier wird vernachlässigt, daß das, was in unserem kulturellen Kontext als ‚nicht normales‘ Verhalten oder als ‚traumatische‘ Sozialisationserfahrungen bewertet wird, in einem anderen kulturellen Kontext durchaus als ‚normal‘ bewertet werden kann (...) Auch ist die Typik von Körperhaltungen und Bewegungsmustern nicht von den Beobachtern zu trennen, die über diese Muster gemäß ihrer Ordnungs- und Klassifikationskriterien einen gemeinsamen Konsens herstellen und diese als ‚normal‘ oder ‚unnormale‘ bewerten. Das gilt auch für die Bewertungen, ab einer welchen Menge Erfahrungen ‚nicht genug‘ gemacht werden, was ‚falsche‘ Erfahrungen sein sollen, wann Erfahrungen nicht ‚entsprechend‘ verarbeitet werden und ob es ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ ist, bestimmte Erfahrungen nicht zu machen.“ (Balgo 1998, 59)

Hinzu kommt, dass sich die symbolischen und psychoanalytisch orientierten Interpretationen des Bewegungsgeschehens sehr weit in die Nähe von psychotherapeutisch ausgelegten Verfahren der Leibarbeit bewegen, wie sie z.B. in der „Integrativen Bewegungstherapie“ von Petzold oder der Mototherapie von Hölter⁵⁴¹ entwickelt werden. Mit Moegling ist hier in Anlehnung an Petzold vor dem Experimentieren mit traumatischen Erfahrungen und aktivierenden Formen der Leibarbeit zu warnen, die über den pädagogischen Rahmen hinausgehen und eine zusätzliche, qualifizierende Ausbildung notwendig machen.

„Ohne eine umfassende entweder leibtherapeutisch ansetzende psychotherapeutische oder eine geisteswissenschaftlich orientierte tiefenhermeneutische Zusatzausbildung bzw. Vorbildung scheint mir eine derartige konfliktaufdeckende und –bearbeitende Arbeit mit lebensgeschichtlichen Bezügen und traumatischen psychosozialen Erfahrungshintergründen nicht seriös leistbar zu sein. Daher sollte die Motologie unter dem Ganzheitsaspekt wohl eher einem pädagogischen Konzept der auf sinnliche Wahrnehmung bezogenen psychomotorischen Entwicklungsförderung, wie z.B. bei ZIMMER (...), verpflichtet sein (...).“ (Moegling 2002 b, 562-563)

Ist in pädagogischen Handlungsfeldern hier die Erhaltung und Förderung von Persönlichkeitspotentialen und die Entwicklung von neuen, anderen, leiborientierten Bewegungsmöglichkeiten ein zentrales Anliegen, können im pädagogischen Rahmen nach Drefke/Petzold auf den Ebenen der „Reflexion“ und der „Vorstellungen und Affekte“ Konflikte und Störungen auf emotionalen und zwischenmenschlichen Gebieten thematisiert werden, die aber nach ihrer Bearbeitung wieder von den leib- und bewegungszentrierten Sachthemen abgelöst werden (Vgl. Drefke/Petzold 1988, 114-115).⁵⁴²

⁵⁴¹ Vergleiche hierzu zusammenfassend Petzold 1986 a und Hölter 1993.

⁵⁴² Drefke/Petzold unterscheiden hier für die Bewegungsarbeit im pädagogischen Rahmen eine funktional-übungsorientierte und eine erlebniszentriert-aktivierende Modalität: „Die funktional-übungsorientierte Modalität: (im Original kursiv) Sie beinhaltet die Verbesserung der Funktionstüchtigkeit des Körpers über Atem- und tonusregulierende Übungen, Bewegungsformen und Übungen zur Verbesserung von Flexibilität, Koordination, Kraft und Ausdauer. Auch Bewegungsaufgaben zur Sensibilisierung von Wahrnehmungsfähigkeit und Körperbewußtheit und die gezielte Erarbeitung von Möglichkeiten des Körperausdrucks gehören zu dieser Modalität. Die erlebniszentriert-aktivierende Modalität: (im Original kursiv) In diesen Bereich gehört die Bewegungsimprovisation (...). Hier kann mit verschiedenen Medien wie Musik, Ton, Malen, Objekten, Materialien gearbeitet werden, aber es können auch durch Phantasie Reisen/Imaginationen und Visualisierungen Stimmungen hervorgerufen und über Bewegung zum Ausdruck gebracht werden. Hierzu gehören auch expressiver bzw. kreativer Tanz und Bühnenspiel.“ (Drefke/Petzold 1988, 112) Vergleiche hierzu auch Drefke-Polzin 2002. Im Hinblick auf die Wahrnehmung und erlebnisorientierte, reflexive Verarbeitung von Körpererfahrungen und situationsangemessenen Bewegungshandlungen im Sinne einer Körperbewusstheit unterscheidet Peter-Bolaender hier fünf unterschiedliche Zielbereiche, auf die eine Aufmerksamkeit gelenkt werden kann: „(1.) die Teile des menschlichen Körpers und deren Bewegungsmöglichkeiten, (2.) der Körper in Ruhe und Bewegung zwischen Anspannung und Entspannung, (3.) der Körper und seine Bewegung im Raum, (4.) der Körper und seine Bewegung in der Zeit, (5.) der Körper und seine Bewegung als Kontaktmedium und Kommunikationsmittel mit Partner und Gruppe, (6.) der Körper und die Bewegung als

„Im folgenden sollen an einem Beispiel die partielle Gleichläufigkeit von bewegungstherapeutischer und bewegungspädagogischer Arbeit aufgezeigt werden, aber auch die Abgrenzungen. Vor allem in den Bereichen Gymnastik und Tanz können die Ähnlichkeiten zum bewegungstherapeutischen Vorgehen sehr groß werden. Aufgaben und Übungen zur Differenzierung und Sensibilisierung der auditiven, visuellen, taktilen und kinästhetischen Wahrnehmung, Aufgaben zur Raum- und Zeitorientierung und zum Umgang mit Kraft und Gewicht, der Umgang mit Bewegungsgrundformen wie Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen in ihren Alltagserscheinungsweisen, aber auch in ihren sportlichen Verwendungen, die Förderung von Phantasie und Expressivität (z.B. über Improvisations- und Kompositionsprozesse), die Arbeit mit Stimme und Atem und nicht zuletzt Interaktions- und Kommunikationsformen finden sowohl in bewegungstherapeutischer als auch im Bereich von Tanz und Gymnastik. (...) Beim Stehen z.B. kann ich auf der funktionalen Ebene (im Original kursiv) über meine kinästhetische Wahrnehmung erfahren, wie ich meine Füße belaste: z.B. stärker auf den Ballen oder auf dem Mittelfuß oder auf den Fersen; ich kann erfahren, ob ich meinen Körperschwerpunkt stärker auf das rechte oder auf das linke Bein verlagere und dabei mehr die Außen- oder die Innenkanten der Füße belaste. Auf der erlebniszentrierten Ebene (im Original kursiv) kann dieses Stehen, vor allem wenn es länger dauert, unangenehme Körperempfindungen und Unlustgefühle hervorrufen. Es können spontane Phantasien aufkommen und Imaginationen induziert werden z.B. von anstehen, Schlange stehen, warten, auf den Rängen stehen usw., und damit ist die Möglichkeit gegeben, kreativ die Situationen etwa über ‚Ändern des Standes‘, ‚Vordrängeln‘, ‚Platz tauschen‘ zu verändern. Es kann aber auch (...) ein Übergang zu biographisch-rückblickenden Vorstellungen mit konflikthaftem Charakter erfolgen. Bilder und Szenen aus der persönlichen Vergangenheit können auftauchen (z.B. in der Ecke stehen, bestraft werden, ausgegliedert sein aus einer Gruppe) und mit ihnen Trauer, Schmerz oder auch Wutgefühle. (...) Im pädagogischen Rahmen können und sollen aufsteigende Bilder, Szenen, Erinnerungen und damit verbundene Gefühle keineswegs unterdrückt und ausgeklammert werden. In Gesprächen und Reflexionsphasen im Anschluß an die Bewegungsarbeit können sie im ‚empathisch-verstehenden Alltagsgespräch‘ (...) benannt und damit deutlich gemacht und geklärt werden. Aber hier ist dann auch die Grenze der bewegungspädagogischen Arbeit. An dieser Stelle muß sie andere Wege gehen. Im Fall des Beispiels könnte der Betroffene selbst in einem weiteren Bewegungsversuch eine Möglichkeit zu stehen finden, die als Körper-Skulptur seinen Gefühlen, Bildern, Szenen Ausdruck gibt. Gemeinsam ist bewegungstherapeutischem und bewegungspädagogischem Arbeiten die Phase der Reflexion, der sprachlichen Benennung und Einordnung.“ (Drefke/Petzold 1988, 115-116)⁵⁴³

In diesem Zusammenhang lassen sich die unterschiedlichen Zielsetzungen von Bewegungslernen, Bewegungs- und Körpererfahrung im pädagogischen und therapeutischen Rahmen und die verschiedenen wissenschaftlichen, theoretischen Betrachtungen des Bewegungsphänomens dann miteinander verbinden, wenn das Sich-Bewegen und das Bewegnlernen als Leiberfahrungen in einem umfassenden Sinne verstanden werden. Die menschliche Leiblichkeit erschließt in dieser Hinsicht den Zugang zur Bewegungswelt in einer sinnlichen Form und verbindet eine rekonstruktive und bedeutungsbezogene Verständigung darüber. Neben dem Aspekt der binnenleiblichen Bewegungserfahrungen ergibt sich hier auch die Verknüpfung mit der sozialleiblichen Dimension des Sich-Bewegens und den darin enthaltenen Perspektiven (Vgl. Moegling 2002 b, 569). Hiermit rücken auch die Bedeutungen der alltäglichen Bewegungsphänomene, die Wahrnehmung von Bewegungen von „innen heraus“ und die Thematisierung von vielfältigen Ausdrucksqualitäten von Bewegungen in den

Medium der Selbstwahrnehmung in Grundsituationen menschlicher Interaktion.“ (Vgl. Peter-Bolaender 1986, 264) Hierzu gehören folgende Bereiche der Wahrnehmung: „1.1. Körper- und Bewegungszentren und Unterzentren (...) 1.4. Impulsübertragungen von Körpermitteln auf Ganzkörper und von Extremitäten auf andere Körperteile oder Ganzkörper (...) 2. 1. Körperteile und Ganzkörper in maximale An- und Entspannung und wechselnden Spannungsgraden (...) 3. 1. Ausmaße des menschlichen Körpers und seiner Kinesphäre (...) 3. 4. Körper und Bewegung in Einklang/Auseinandersetzung mit räumlichen Aspekten (Innen- und Außenraum) (...) 4.2. Bewegung in rhythmischer Form und Gliederung (...) 4.5. Individuelle zeitliche und rhythmisch-dynamische Muster 4. 6. Subjektive (z.B. Puls- und Atemrhythmus) und objektive Zeit (...) 5. 3. Körperkontakt mit wechselnden Körperteilen 5.4. Körperausdruck und Bewegung als nonverbales Kommunikationsmedium (...) 6.1. Aktivität und Passivität, Führen und Folgen 6. 2. Geben und Nehmen 6. 3. Öffnen und Schließen 6.4. Ja- und Nein-Sagen, Zustimmung und Ablehnung 6.5. Tragen und Sich-Fallenlassen 6.6. Einsamkeit und Zweisamkeit/Gemeinsamkeit.“ (Peter-Bolaender 1986, 265)

⁵⁴³ „Ein anderes Beispiel: Führen - Folgen. Unter dieses Thema fallen Imitationsaufgaben. Partner A gibt eine Bewegung vor und Partner B versucht, diese Bewegung möglichst zeitgleich und genau zu imitieren, entweder in spiegelbildlicher oder in schattenartiger Weise. Im bewegungspädagogischen Bereich bewirkt diese Aufgabe bei Anfängern in Bewegungsimprovisation, daß, indem kreative und reproduktive Phasen in relativ kurzer Folge wechseln, eine ‚Kreativitäts-Überforderung‘ vermieden wird. Durch den Partnerbezug kann die Hemmschwelle gerade am Beginn des Sichzeigens und Improvisierens abgebaut und Vertrauen der Teilnehmer zueinander aufgebaut werden. Darüber hinaus hat dieses Vorgehen die Funktion, das Bewegungssehen zu schulen und gleichzeitig die eigene Nachahmungsfähigkeit zu differenzieren.“ (Drefke/Petzold 1988, 116)

Vordergrund. Im pädagogischen Rahmen geht es demnach um die Gleichzeitigkeit der individuellen Erschließung von Bewegungswelten durch die Auseinandersetzung mit Personen und Objekten, die individuelle Förderung der Selbst-Bewegung im Sinne von personaler Mündigkeit, das Bewegungssehen, das erweiterte Bewegungsverstehen und das daraus resultierende pointierte und nuancierte Bewegungshandeln (Vgl. Hölter 1988 a, 50).⁵⁴⁴ Hölter nennt in diesem Zusammenhang die „Vermittlung existentieller Erfahrungen der Leiblichkeit“, die „Wiederentdeckung und Weitergabe der vielfältigen Sinngebungen von Bewegungen in bekannten Sportarten“ und den „Freiraum für selbstgewählte Bewegungs- und Spielaktivitäten der Kinder“ als entscheidende Kriterien für die Gestaltung des Sportunterrichts.

„In einer Umwelt, in der Erfahrungen kaum mehr >leibhaftig<, sondern nur visualisiert und distanziert gemacht werden, muß ein wichtiger Teil des schulischen Unterrichts sein, die Vielfalt der menschlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten und damit auch die Vielfalt von Zugangsweisen zur Welt zu erhalten. Dafür eignen sich Themen, die – sportartenunabhängig - bestimmte Phänomene der Bewegung und Körperlichkeit in den Blick rücken. Wie z.B. >Stehen und Gehen< (GRÄFF(...)), >Schaukeln und Schwingen< (SCHERLER (...)). >Alles rollt<, >Menschen im Wasser< (Frankfurter Arbeitsgruppe (...)) und Überlegungen zu >Stätten der Wahrnehmung< (KÜKELHAUS/ZUR LIPPE (...)). Solche Themen eröffnen außerdem vielfältige Kooperationsmöglichkeiten mit anderen Fächern und sind dazu geeignet, den Sportunterricht vom Image der >lockeren< Freizeitbeschäftigung zu lösen.(...) Bewußte sinnliche Erfahrungen sind eigene wichtige Themen des Unterrichts. Sport geht allerdings darüberhinaus, da seine Inhalte, die Sportarten, historisch gewachsene und gesellschaftlich anerkannte Formen einer Bewegungskultur sind, die nicht einfach ad acta gelegt werden können. Wenn man genauer hinschaut, sind ,die traditionellen Sportarten reicher und tiefer mit Erfahrungsmöglichkeiten ausgestattet, als die Art sie zu betrachten und sie zu lehren gegenwärtig zugänglich macht'. (...)Eine Entdeckung reicherer(im Original kursiv)und tieferer Erfahrungen (im Original kursiv) des Sports ist natürlich eher in einem Unterricht wahrscheinlich, der reich an Erlebnis- und Ausdrucksmöglichkeiten ist und nicht Rituale in den Vordergrund stellt. Überzeugende Beispiele aus unterschiedlichen Sportarten finden sich hierzu u.a. bei WEINBERG (...) und TREUTLEIN et al. (...). Aus einer Analyse des Bewegungsangebotes in der Therapieszene wird auch deutlich, daß der Aspekt der Ruhe, des bewußten Nichthandelns, als Kontrast zur äußeren Bewegung, eine bedeutende Rolle spielt. Dies ist wahrscheinlich eine Reaktion auf die Hektik und >Besinnungslosigkeit<, die Alltag und Freizeit in unserer Gesellschaft größtenteils bestimmt. Eine durch Schule angeleitete >ruhige< Wahrnehmung des Körpers, seiner Bewegung und von sich selbst, z.B. im Tai Chi oder im Aikido, vermag einer solchen Entwicklung entgegensteuern. (...)Die Forderung nach freien Lerngelegenheiten im Sportunterricht, nach einem Freiraum in der Schule ist nicht neu, sie bekommt allerdings aus pädagogisch-therapeutischer Sicht noch einen anderen Akzent. (...) Eine These ist, daß es Kindern im selbstbestimmten Spiel gelingt, innere und äußere Realität miteinander zu verbinden und hiermit >spielerisch< innerpsychische Entwicklungsschritte nachzuvollziehen (...). So konnte ich mir lange nicht die Beliebtheit von Spielen wie >Verstecken und Sich-wieder-finden-lassen< bei älteren Schülern erklären, bis mir deutlich wurde, daß hier für sie die Möglichkeit besteht, die Erfahrung der Trennung und des Wiederfindens in vielfältigen Variationen zu erleben und diesbezügliche Ängste (...) langsam abzubauen. Um allerdings einer idealisierenden Bewertung der freien Spieltätigkeit vorzubeugen (...) bedürfen solche Situationen einer sorgfältigen Auswahl, Planung und Betreuung.“ (Hölter 1988a, 48-49)

Aus der Sicht einer Integrativen Bewegungslehre führt dieses erweiterte Verständnis der menschlichen Bewegung zu einer Bewegungsarbeit, die sowohl das instrumentelle Körperhaben als auch das selbstbezogene Körpersein thematisiert und damit eine umfassende und sensible Wahrnehmung und Zugangsweise zur menschlichen Bewegung anstrebt:

⁵⁴⁴ „Sich Bewegen und Leiblichkeit sind daher nichts Individuelles, sondern wir müssen vom Leibsubjekt vor dem Hintergrund sozialökologischer Bezüge(im Original kursiv)ausgehen, um die Polarität(im Original kursiv) des Körperlichen und Geistigen, von Außen und Innen, von Mensch und Natur, von Mensch und Gesellschaft etc. zu überwinden. Im Leiblichen treffen die verschiedenen Bezüge des Zur-Welt-Seins aufeinander. (...)Lernen- und hierum geht es ja in Pädagogik und Therapie- muss möglichst ganzheitlich gestaltet werden, indem sinnliches Lernen und kognitives Lernen(im Original kursiv) zu einer vom Subjekt ausgehenden Synthese gebracht werden. Lernprozesse in Pädagogik und Therapie sind als selbstaktive Aneignungsprozesse, als aktives Konstruieren von Welt(im Original kursiv)zu verstehen. Diese Konstruktionsprozesse sind subjektiv, d.h. vor dem Hintergrund intentionaler Wahrnehmung und bedeutungshaltiger und interessensgeleiteter Erkenntnis zu verstehen.“ (Moegling 2002 b, 558-559)

„Neben der instrumentellen Fertigkeitsvermittlung, die manchmal durchaus notwendig ist, treten Gelegenheiten, sich selbst zu spüren, sich und andere einfühlsam zu erkunden, freie Lerngelegenheiten und die Hinwendung auf den Prozess, den Weg des Übens und Sich-Bewegens als das Wesentliche. Eine behutsam und sensibel konstruierte, zuweilen auch metaphorische Bewegungssprache hilft dem Üben bei der Selbstkonstruktion der Bewegungsabläufe. Das Wertlegen auf das richtige Verhältnis von Variabilität und Stabilität im Bewegungslernen ist einem bewegungstechnischen Verständnis entgegenzusetzen, das die starre Verpflichtung des Lernenden auf festgelegte, idealtypische Bewegungslinien vorsieht. (...) Die Integrative Bewegungslehre und die sich aus ihr konsequenterweise ergebende Bewegungspädagogik tragen in gewisser Weise befreiende Züge in sich, indem sie dem Menschen die Gelegenheit auf einer direkt-leiblichen Ebene und deren kommunikativer Bearbeitung geben, aus einem verengten und sich zu sehr begrenzenden Menschenbild und Bewegungsverständnis herauszufinden (im Original kursiv).“ (Moegling 2002 b, 555-556)

Nach Seewald ist das leiborientierte Lernen und Bewegungslernen hier einerseits ein Lernen auf einem niedrigen symbolischen Niveau, das an den präreflexiven Erfahrungen der Kinder ansetzt, sie beachtet und positiv bewertet, andererseits aber auch ein Lernen, das den Leib und den Körper in den verschiedenen Dimensionen und Bedeutungen selbst thematisiert und diese bewusst werden lässt.

„Leiborientierung meint hier das physiognomische Erscheinen der Welt, einer Welt, die aus ihrer Mannigfaltigkeit heraus zu den Kindern ‚spricht‘ und Bedeutungen suggeriert. Symboltheoretisch kann man es auch als das Ausdruckshafte (im Original kursiv) der Welt bezeichnen, das die Wahrnehmung infiltriert (im Original kursiv). Mit dem Leib hat es deshalb zu tun, weil sich –analytisch ausgedrückt– leibliche Regungen wie Bewegungsphantasien, Rhythmen, Weitungen und Engungen des Leibphantasmas etc. auf die Wahrnehmung übertragen bzw. umgekehrt durch die Wahrnehmung affiziert werden. Diese Redeweise ist analytisch, weil sie von einer Zweiteilung von Leib und Wahrnehmung ausgeht, während die Untersuchung (...) erbracht hat, daß Leib und Wahrnehmung als zwei Seiten derselben intentionalen Gerichtetheit auf die Welt erscheinen. Wichtig ist die Wertschätzung der naiven, ausdruckshaften kindlichen Weltsicht vor allem aus folgenden Gründen. Zunächst stiftet das Kind eine lebendige Beziehung zum Lerngegenstand, indem es ihn einleibt (im Original kursiv). Ohne diese Beziehung kann es nicht zu einer wirklichen Bildungs(im Original kursiv)erfahrung kommen, sondern höchstens zur Übernahme von Informationen. Durch die Einleibung wird nämlich der Lerngegenstand erst ‚lebendig‘, er verwandelt sich in ein Gegenüber, ein ‚Du‘. (...) Des weiteren fühlt sich das Kind in der Wichtigkeit und im Wert seiner lebensweltlichen Erfahrungen bestätigt. Alles weitere Lernen muß bestrebt sein, das Grundgefühl des Bedeutungsvollen, das mit eigenen lebensweltlichen Erfahrungen normalerweise verbunden ist, zu erhalten. Weiteres Lernen ist eine Umstrukturierung dieser Erfahrungen, aber kein Neuanfang.“ (Seewald 1992, 476-477) ⁵⁴⁵

Das leiborientierte Lernen knüpft hier an lebensweltliche Vorerfahrungen und an ein implizites Wissen an und erlaubt ein Lernen im Übergangsbereich als Umlernen, das subjektiv bedeutsame Erfahrungen berücksichtigt und neue, andere Lebenswelterfahrungen zu integrieren versucht. Eine konflikthafte und mit Enttäuschungen verbundene Seite des Lernens wird dabei nicht ausgeklammert, sondern im Zusammenhang von „Trennen und Neuschaffen“ mit dem Suchen und Finden von Selbst-Symbolen“ und selbstsymbolischen Bedeutungen verknüpft (Vgl. Seewald 1992, 485-490).

„Folgt man dieser Argumentation, so wäre leiborientiertes Lernen ein Lernen, das gleichsam nach zwei Seiten (im Original kursiv) gerichtet ist. Es spannt sich zwischen den Polen einer Beziehung auf, die den Lernenden mit seinem Thema verbindet und dieses auf ihn zurückwirken läßt. Das Lernen als ‚Sich-Trennen‘ und ‚Neuschaffen‘ ließe sich in diesem Sinn als ein Lernen im Spannungsfeld zwischen

⁵⁴⁵ „Besonders einige Vertreter der phänomenologisch orientierten Pädagogik haben die Wertschätzung dieser Art von Vorerfahrung ganz im Sinne des Husserl'schen ‚Zurück zu den Sachen selbst‘ immer wieder betont. So spricht Lippitz (...) von einem Lernen auf dem Boden der urthematischen Vertrautheit mit der Welt (...) und fordert in Anlehnung an v. Hentig ein Lernen ‚in der <Schmuddeligkeit> alltäglicher Praxis, in der Allgemeines und Konkretes unentwirrbar miteinander verwoben sind‘ (...). Rumpf (...) plädiert dafür, nach jenen ‚Menschenregsamkeiten (zu) fahnden, die vor (im Original kursiv) den Fachspezialitäten liegen‘ (...). In der Tat kennzeichnet dieses Verständnis von Leiborientierung ein Lernen, das vor- (im Original kursiv) bzw. über (im Original kursiv) curricular ist. Es hält sich nicht an Fächergrenzen, es drückt sich vielmehr in einer spezifischen Sicht der Dinge aus, die sie gleichsam ‚von unten‘ und mit Kinderaugen anschaut und derart viel von der phänomenologischen Erkenntnishaltung enthält (...).“ (Seewald 1992, 479)

„Wiederfindungs- und Werdelust“ beschreiben. (...) Leiborientiertes Lernen im engeren Sinn vergegenwärtigt das eigene Leibsein, das unbemerkt Sinnprozesse fundiert und als ‚Verankerung in der Welt‘ wesentlich das Selbstgefühl prägt. Es macht die präsentative Ordnung sichtbar, die sich in verschiedenen präsentativ-symbolischen Medien spiegeln und ausdrücken läßt. Leibliche Erfahrungsformen bilden hier einen gemeinsamen Nenner unterschiedlicher präsentativer Lerngegenstände. Leiborientiertes Lernen erleichtert es ferner, Wahrnehmungsschablonen zu durchbrechen und passiv-rezeptive Lerneinstellungen zu überwinden, weil es die Aktualität des erlebten Augenblicks betont und Erfahrungsmöglichkeiten bietet, die unter die Haut gehen(im Original kursiv) und bei denen Hand angelegt(im Original kursiv)werden kann. Letztlich eröffnet es ein weites Feld, in dem sich selbstsymbolische Bedeutungen schaffen bzw. finden lassen. (...)Grob gesagt ist (...) darin begründet, daß Leiborientierung nicht nur eine Orientierung auf (im Original kursiv)den Leib, sondern auch mit(im Original kursiv)dem Leib bedeuten kann. Der Leib selbst kann als ‚Kompaß‘ dienen, vielleicht weniger, um anzuzeigen, wohin man will, als vielmehr, woher man kommt (im Original kursiv). Auch der Kompaß kennt das Ziel des Weges nicht, aber er ermöglicht die Orientierung. Leibliches Wissen ist Orientierungswissen der tiefsten Art (im Original kursiv). Sich in dieser Dimension selbst entdecken oder zumindest näherkommen, kann Halt und innere Sicherheit geben.“ (Seewald 1992, 488-490)

In dieser Hinsicht thematisiert das leiborientierte Lernen auch die intentionale Gerichtetheit des Leibes auf die Welt, die verschiedenen Sinndimensionen von Bewegungen und ihre identitäts- und selbstsymbolisierenden Aspekte, die verbalisiert und dadurch bewusst gemacht werden können.⁵⁴⁶ Damit eröffnet sich auch eine Verbindung von einem unmittelbar leiborientierten Lernen, das von lebensweltlichen Erfahrungen ausgeht, und einem analytisch-diskursiven Lernen, das an die Sprache gebunden ist und eine Selbst-Reflexion und kritische Perspektivenübernahme überhaupt erst ermöglicht. In diesem Sinne geht es also nicht um eine Gegenüberstellung von leiborientiertem und intellektuellem Lernen, sondern um das Verhältnis von leiblich sinnlichen und analytisch-diskursiven Formen des Lernens mit der Intention einer wechselseitigen Berührung, die ein umfassendes Bewusstsein erst ermöglicht (Seewald 1992, 488-498). Seewald konkretisiert hier seine Überlegungen anhand von verschiedenen Situationen, in denen Leib- und Körpererfahrungen zum Unterrichtsgegenstand werden können:

„–Situationen lustvoller Bewegungserfahrung und Bewegungserprobung, etwa: über Kletterlandschaften balancieren, schaukeln in den verschiedensten Formen, sich wälzen, drehen oder ungewohnt fortbewegen. – Situationen des Erfahrens der eigenen Körpergrenzen, etwa: Spiele mit hoher Druckbelastung auf die Körperoberfläche (z.B. ‚Sandwich‘-Spiel), Umrisse des Körpers mit Seilen nachlegen oder aus Zeitungspapier ausschneiden, sich um und unter Hindernissen durchbewegen (‚Wo passe ich noch durch‘). – Situationen der Sensibilisierung einzelner Körperteile, etwa: verschiedenste Erfahrungssituationen zum Thema Hand oder Fuß, Tast- und Spürübungen auf Vorder- und Rückseite des Körpers. – Situationen des Erfahrens von Tonusunterschieden: Wechsel von Anspannen und Entspannen, Situationen der Ruhe und des Ruhigwerdens, des bewußten Atmens. – Situationen des Erfahrens von Gestaltmerkmalen des Leib- und Bewegungsgefühls, etwa: sich voll/leer, groß/klein, kraftvoll/schwach, bedrückt/leicht, harmonisch/unharmonisch fühlen bzw. bewegen. – Situationen des sich Bewegens zu Musik, etwa: die ‚Ansteckungskraft‘ verschiedener Rhythmen und Melodien auf die Bewegung spüren, zu Musik malen oder sich mit Tüchern bewegen, andere über Rhythmusinstrumente in ihrer Bewegung lenken. – Situationen der Körper/Leibphantasien und -verfremdung, etwa: eine Phantasiereise durch oder mit dem eigenen Körper antreten, sich anmalen, verkleiden, Finger- oder Fußtheater spielen, Masken herstellen und damit spielen. – Situationen der kommunikativen Funktion des Körpers, etwa: sich ohne Worte zu verständigen versuchen, eine kleine Szene nonverbal spielen, Unterschiede typischer Gesten von Jungen und Mädchen deutlich machen. – Situationen ungewöhnlicher Wahrnehmungserfahrungen, etwa: ungewohnte Perspektiven einnehmen, sich ohne Augen orientieren, Objekte durch Tasten unterscheiden, angenehme und unangenehme Tastobjekte finden, Gerüche unterscheiden.“ (Seewald 1992, 482-483)

Seewald erweitert diese Orientierung mit und am Leib zu einer Bewegungserziehung für die Schule (Vgl. Seewald 2000), in der Erfahrungssituationen, Leib-Empfindungen

⁵⁴⁶ Seewald spricht in diesem Zusammenhang von dem doppelten Schatten des Leibes. Die intentionale Gerichtetheit und der Zusammenhang von Leiberfahrungen und nicht diskursiv-symbolischen Medien bleiben meistens unbemerkt (Vgl. Seewald 1992, 481).

und Befindlichkeiten erleb- und benennbar und als Basis eines lebenslangen inneren Dialogs mit dem eigenen Körper genutzt werden können. Die Intentionalität der Bewegungserziehung richtet sich dabei zunächst nicht auf eine Zielbewegung, sondern auf eine Bewegungssituation, die subjektiv interpretiert und gestaltet werden kann.

„In der Sporterziehung z.B. kann der Hürdenlauf durch das spielerische Überwinden von Hindernissen vorbereitet werden. Dieses führt jedoch letztlich, selbst wenn verschiedene Sinnperspektiven daran verdeutlicht werden, zur mehr oder weniger kanalisierten Zielbewegung. Bei der psychomotorisch orientierten Bewegungserziehung geht es um das Erkunden der Hindernisse, verschiedene Möglichkeiten der Überwindung oder des Ausweichens, allein, mit Partner oder in der Gruppe, insgesamt um die Bedeutung, die Hindernisse für den Einzelnen haben können. Ziel ist hier, erfahrbar zu machen, dass Hindernisse ein konkretes Problem sein können, dass sie im Sinne der ‚Hindernisse im Leben‘ aber auch metaphorische Qualität entfalten können. Je nach Entwicklungsalter können verschiedene Aspekte und Lesarten der gleichen Situation angesprochen werden. Angestrebt wird also nicht eine Zielbewegung, deren Erreichung nach über-individuellen Maßstäben mit Begriffen wie besser/schlechter bedacht werden können (nicht: müssen)- es geht um das Herausfinden individueller Bedeutungszuweisungen im Spektrum und im Kontrast zu anderen möglichen. Besser/schlechter meint hier allenfalls: ich habe heute meine für mich passende Form besser oder schlechter gefunden. Die Intentionalität ist damit gegenüber der Sporterziehung gleichsam um 180 Grad gedreht. Entscheidend ist also diese Kernfrage: Ist die Intentionalität auf eine Zielbewegung gerichtet, sei dies auch auf verschiedenen methodischen Wegen und Umwegen? Oder ist die Intentionalität ohne eine Zielbewegung auf das Subjekt zurückgebeugt?“ (Seewald 2000, 430)

Zur Veranschaulichung seines Bewegungskonzeptes nennt Seewald mehrere Situationstypen, in denen durch verschiedene Formen der Umstrukturierung, der Verfremdung und der symbolischen Darstellung Wahrnehmungs- und Bewegungsgewohnheiten für die Schüler erkennbar und neue Spielräume eröffnet werden. Hintergrund der Bewegungserziehung ist hier die Annahme, dass Identitätsprozesse im Kindes- und Jugendalter weitgehend auf Bewegungs- und Leiberfahrungen bezogen sind und nicht rein leistungsbezogene Bewegungssituationen eine positive Auswirkung auf das Selbst-Wertgefühl⁵⁴⁷ der Kinder- und Jugendlichen ausüben (Vgl. Seewald 2000, 434-436; Vgl. Zimmer 1999).

„- Situationen elementarer Bewegungsfreude und Ganzkörper-Erfahrung(im Original kursiv)
Dazu gehören Situationen des Rollens, Wälzens, Schaukelns, Springens auf dem Luftkissen, Druckerfahrungen am ganzen Körper etc. Erfahrungen in der Psychomotorik haben gezeigt, dass hier, besonders in jungen Jahren, ein leibliches Grundbedürfnis liegt, das zunächst befriedigt werden will, bevor andere Bedürfnisse und Motive in den Vordergrund treten können. (...) Im Unterschied zu den ‚Grundformen der Bewegung‘ in der Sporterziehung geht es hier darum, dass die Schüler ihre Bedürfnisse wahrnehmen und sich selbst und gegenseitig erfüllen. Es geht also nicht um ‚richtiges‘ Rollen, Schaukeln etc. , sondern um Befindlichkeitsänderungen, die häufig mit Gefühlen der Zufriedenheit, ‚Sättigung‘ und Körperzentriertheit einhergehen.
-Situationen des bewussten Wahrnehmens und Gewärtigens
-Situationen des Zweckentfremdens und der Neustrukturierung(im Original kursiv)(...)
Es geht (...) nicht um das Material, sondern um die Überwindung eingefahrener Wahrnehmungs- und Handlungsmuster. Dazu eignet sich fast jedes Material, auch eine normal Turnhallenausstattung. Entscheidend sind das Auslösen und Umgehen mit kreativen Prozessen.
-Situationen der Lösung von Bewegungsaufgaben und des Erfindens von Bewegungsgeschichten
-Situationen, in denen (Entwicklungs-)Themen und soziale Grunderfahrungen angesprochen werden(im Original kursiv)
Jedes Alter hat seine speziellen Themen und Entwicklungsaufgaben (...) zu lösen. Eine solche Aufgabe besteht z.B. im frühen Grundschulalter darin, die Trennung von der Familie zu akzeptieren und einen Ort in der Gruppe der Gleichaltrigen zu finden. Eine Situation, die darauf anspielen kann, ist z.B. die eines ‚Hüttendorfs‘. Dabei gestaltet jedes Kind einen Raum für sich, von wo aus es sich mit anderen zu

⁵⁴⁷ *„Das Selbstbild (im Original kursiv) beinhaltet das Wissen über sich selbst, z.B. das eigene Aussehen, die Fähigkeiten, die Stärken etc. Demgegenüber steht das Selbstwertgefühl(im Original kursiv)bzw. die Selbstwertschätzung(im Original kursiv), die die Bewertung der eigenen Person umfaßt (die Zufriedenheit mit dem eigenen Aussehen, den eigenen Fähigkeiten etc.). Das Selbstbild bezieht sich also eher auf die neutral beschreibbaren Merkmale(im Original kursiv)der eigenen Persönlichkeit (wie groß, wie schwer bin ich, ich bin in Sport gut, in Musik schwach), während das Selbstwertgefühl die Zufriedenheit mit den wahrgenommenen Merkmalen(im Original kursiv) angibt.“* (Zimmer 1999, 52-53) Vergleiche hierzu auch Zimmer 1999, 51-79.

Aktivitäten auf dem ‚Dorfplatz‘ treffen kann. Das *Tertium comparationis* besteht im Wechsel zwischen Geborgenheit und Sich-Aussetzen. In der Art des Arrangements liegt die Möglichkeit, Entwicklungsaufgaben stellvertretend zu erleben und Umgangsweisen dafür zu entwickeln, ohne dass dies bewusst gemacht werden müsste. Soziale Grunderfahrungen sind z.B. verschiedene Formen der Partner- und Gruppenbeziehung- konkurrierende, kooperierende etc. Auch diese lassen sich in der Bewegungserziehung exemplarisch und altersgerecht erfahren und besprechen. (...)

-Situationen der Entspannung und Gewärtigung von Leib-Empfindungen (im Original kursiv)(...) Entspannung meint das innere Zur-Ruhe-Kommen mit nicht-zentrierter Aufmerksamkeit; Gewärtigung ist dagegen eine ‚frei-schwebende Aufmerksamkeit‘, bezogen auf die Leib-Empfindungen, die sich bei angeleiteten Ruhe- oder Bewegungssituationen ergeben.

-Situationen des symbolischen Ausdrucks und der symbolischen Umformung(im Original kursiv) Gemeint sind hier Situationen, in denen Erfahrungen oder Empfindungen in ein anderes symbolisches Medium gebracht, Leib-Empfindungen z.B. gemalt werden. Oder man kann den Körper in seinen Umrissen darstellen, indem man ihn mit Seilen nachlegt, und in seiner Befindlichkeit symbolisieren, indem man Gegenstände in den Umriss legt, die aktuelle Gefühle ausdrücken. Damit eröffnet sich ein neues Feld, Erfahrungen zu verarbeiten, indem man sie nicht-verbal darstellt. (...)

-Situationen der Bewegungsspiele (im Original kursiv)(...) Man kann etwa ‚kleine Spiele‘ wie Platzsuchspiele unter dem Aspekt der Schulung von Gewandtheit, Reaktionsschnelligkeit etc. in kindgemäßer Form durchführen. Man kann darin aber auch eine Situation sehen, in der es um eine Grunderfahrung von Kindern geht: nämlich den eigenen Platz besetzt zu finden und nicht zu wissen, wohin man gehört. Bewegungsspiele sind wichtig, weil sie viele seit alters her bewährte symbolische Grundmuster enthalten, die ihren Reiz wesentlich mit ausmachen. (...)

Grundstufe(im Original kursiv): Angelehnt an Entwicklungstheorien (...) und Lebensweltanalysen (...) geht es um einen funktional-übenden Umgang mit dem eigenen Körper, um soziale Grunderfahrungen sowie um Geschichtenmotive, die Entwicklungsthemen aufgreifen. (...)Die Verbalisierung sollte erlebniszentriert-deskriptiv gehalten sein. Angebote mit leichter Überforderung im Sinne der Dezentrierung und der Überwindung konkret-operationaler Denk- und Erlebnisweisen sollten gegen Ende dieser Stufe zunehmen. Dazu gehören Situationen, die Perspektivenwechsel und soziale Empathie erfordern. Mittelstufe(im Original kursiv): Hier geht es vor allem um Hilfen bei der Bewältigung pubertärer Irritationen und Labilitäten (...).Körperarbeit sollte strukturiert-funktional oder in symbolischer Verfremdung angeboten werden. Das eigene Aussehen mit dessen Bewertung sollte ausgeklammert bleiben, sofern die Schüler dies nicht anders wünschen. Angebote sollten so gestaltet werden, dass jederzeit vom Schüler selbstgewählte Rück- oder Wiedereinstiegsmöglichkeiten ohne Gesichtsverlust möglich sind. Ein Wechsel zwischen geschlechtshomogener und –heterogener Arbeit ist sinnvoll (...). Die Verbalisierung sollte erlebniszentrierte und funktionale Lesarten gleichermaßen anbieten. Anregungen zum selbst-reflexiven Verbalisieren der eigenen Erfahrung sollten gegen Ende der Stufe zunehmen. Insgesamt ist es wichtig, die Schutz-, Sicherheits- und Orientierungsbedürfnisse der Jugendlichen angemessen zu berücksichtigen. Oberstufe(im Original kursiv): Hier steht der reflexive Umgang mit den eigenen Leib-Empfindungen im Vordergrund. Auch könnten verstärkt soziale Wirkungen und Bewertungen von Körperlichkeit und Bewegung angesprochen werden. Die Situationen werden für metaphorische Interpretationen zugänglich. Theoretische Hintergründe können verstärkt mit eingebracht werden.“ (Seewald 2000, 431-433)⁵⁴⁸

Die Vorteile dieses Bewegungskonzeptes bestehen für Seewald zunächst in den erzieherischen und bildenden Potentialen⁵⁴⁹ mit und durch Bewegung und der

⁵⁴⁸ Bei den Methoden dieser Bewegungserziehung unterscheidet Seewald vier inhaltliche Schwerpunkte: „- Die Situationen werden grundsätzlich als Angebote eingeführt, die auch abgelehnt werden können. Jeder Schüler entscheidet selbst, woran er teilnehmen oder nicht teilnehmen möchte. (...) Angebote können auch von den Schülern selbst vorgeschlagen und in höheren Altersstufen auch strukturiert und durchgeführt werden. – Es werden unterschiedliche Formen der Strukturierung verwendet, die auf Alter und Bedürfnisse der Gruppen abzustimmen sind. Strukturen schaffen Sicherheit (...). Strukturen werden u.a. durch räumlichen Aufbau, Materialien, Medien, Sozialformen, Geschichten und Aufgabenstellungen geschaffen. (...). –Die Lehrkraft hat durch geschickte Passungen der Strukturierung den Prozess anzuregen und zu begleiten. (...)Die Lehrkraft setzt Grenzen bis hin zum Verbot, andererseits erlaubt sie und nimmt Schuldgefühle. Sie ist für eine Atmosphäre der (auch emotionalen) Sicherheit, der Gelassenheit und Bedürfnisakzeptanz verantwortlich. Je nach Alter und Aufgabe steht das gesamte methodische Spektrum zu Gebote: von der direkten kleinschrittigen Anleitung (z.B. bei Entspannungssituationen) bis zur fast vollständigen Öffnung. Für ein Mindestmaß an Struktur muss dabei immer gesorgt sein. Planungen haben sich in der Regel aktuellen Themen und Bedürfnissen unterzuordnen. (...) Von besonderer Bedeutung sind die Auswertungsphasen. Grundsätzlich erlauben die meisten Situationen immer mehrere Interpretationen und Lesarten. Die Lehrkraft kann Lesarten nennen, die von den Schülern nicht angesprochen werden. (...) Die Paradoxie der Lehrerrolle, nämlich gleichzeitig zu fördern und bewertend zu selektieren (...) erfordert sensiblen Umgang mit den persönlichen Erfahrungen der Schüler. (...) Die Zielrichtung der Lehrkraft bei der Auswertung besteht darin, das Selbstverstehen der Schüler durch Verstehensbemühungen zu unterstützen und ihnen zu helfen, ihre Erfahrungen durch Symbolisierung zu klären. (...) Wichtig ist, dass der Schüler, wann immer es geht, eigene Entscheidungen trifft und merkt, dass diese Entscheidungen etwas mit seiner Person zu tun haben.“ (Seewald 2000, 433-434)

⁵⁴⁹ „Dazu gehört mehr als die Erziehung zum(im Original kursiv) Sport und durch(im Original kursiv) Sport, selbst wenn man einen weiten Sportbegriff zugrundelegt. Sport- und Bewegungserziehung bilden die Vor- und Rückseite derselben Medaille.

Verbindung von Bewegungskultur, Gesundheitserziehung und sozialem Lernen. In diesem Zusammenhang lassen sich auch widersprüchliche und komplementäre Prinzipien und Erfahrungen individueller Bewegungen und unterschiedliche Bewegungsmotivationen und Bewegungsidentifikationen thematisieren, die insgesamt eine Verbindung von Sport- und Bewegungserziehung möglich machen.⁵⁵⁰

In diesem Zusammenhang spricht Moegling in Bezug auf den Empfindungskörper und den Aspekt des Körperseins⁵⁵¹ im Sinne der Körpererfahrung⁵⁵² von einer körperlichen

(...)Bildungstheoretisch gibt es zwei Lesarten für diesen Entwurf. Es liegt nahe, darin die Extremisierung materialer und formaler Bildungspositionen zu sehen. Tatsächlich besteht das Besondere des Entwurfs darin, die Integration der verschiedenen Zugänge aufzuschieben und diese in ihrer jeweiligen Andersheit zu radikalisieren. Erst dann tritt ihre mögliche Komplementarität zutage. Es ist jedoch noch eine zweite Lesart möglich, nämlich dass Sport- und Bewegungserziehung jeweils für sich nach einer Synthese materialer und formaler bildungstheoretischer Positionen zu suchen hätten.“ (Seewald 2000, 436) Eine Bewegungs-Bildung besteht demnach für Seewald in einer sinnbezogenen, qualitativen Auseinandersetzung mit kulturell bedeutsamen Bewegungsproblemen, die als strukturierte Bewegungserfahrungen für Individuen entstehen können (Vgl. Seewald 2000, 425).

⁵⁵⁰ Risiken und Probleme in der Umsetzung seines Bewegungskonzeptes sieht Seewald in fünf Entscheidungsfeldern: „Das Problem der Zustimmung durch die Öffentlichkeit(im Original kursiv)(...) Die Psychomotorik verstößt nämlich auf den ersten Blick gegen das Primat des Leistungs- und Konkurrenzdenkens in unserer Gesellschaft, dem der Sport einen Teil seines hohen Stellenwerts verdankt. (...) Das Problem der Qualifikation der Lehrkraft(im Original kursiv)(...) Die Schwierigkeit besteht darin, Sport und sportliche Anteile in der eignen Person zu relativieren und sich von ihnen bis zu einem gewissen Grad zu identifizieren(im Original kursiv) (...) Der Grundwiderspruch der Schule als Institution und die Notenproblematik(im Original kursiv)(...) Bedingt durch die widersprüchliche Doppelfunktion der Schule (Egalisierung der Bildungschancen und Selektion mit der Leitdifferenz besser/schlechter), muss jedes Fach, wenn es Teil des Unterrichts sein will, diese Leitdifferenz bedienen. (...) Die Übertragung des psychomotorischen Settings auf die Schule(im Original kursiv) Hier geht es in erster Linie um die Gruppengröße. Es ergeben sich tatsächlich Probleme, wenn diese die Zahl von ca. 20 übersteigt, denn dann ist das Eingehen auf individuelle Äußerungen und Bedürfnisse fast nicht mehr möglich. (...) Die Gefährdung der Einheit der Fachgrenze (im Original kursiv)Last but not least bleibt die Frage, ob der hier gemachte Vorschlag nicht die Einheit des Fachs gefährdet und damit die Position als Schulfach eher schwächt (...).“ (Seewald 2000, 438-440)

⁵⁵¹ In Anlehnung an Funke-Wieneke ist das Körpersein hier zum einen auf die subjektive, phänomenale Wahrnehmung des eigenen Körpers und der Bewegungen bezogen. Dazu gehören z.B. die Wahrnehmung der Atmung, die verschiedenen körperlichen Spannungsverhältnisse, das Gefühl für den Bewegungsrhythmus und das Empfinden für eine bestimmte Bewegungsfolge im Sinne der Einverleibung. Zum anderen gehen das Körpersein und die Körpererfahrung über das Subjektive hinaus, wenn z.B. der individuelle körperliche Ausdruck in den Augen oder im Verhalten des Anderen gespiegelt wird und über die Zwischenleiblichkeit körperliche Sozialerfahrungen gemacht werden. „Das Körpersein ist an bewusste Wahrnehmung und Sensibilisierung(im Original kursiv)gebunden. In diesem Sinne ist es auch die Voraussetzung für ein erfolgreiches Körperhaben(im Original kursiv). Welcher Bewegungsablauf kann als gelungen angesehen werden, der ohne Bewusstheit und Sensibilität durchgeführt wird. Kein Sprung über eine Latte, kein Korbleger, keine Täuschungsbewegung und kein Tanzschritt kann gelingen ohne die Hinwendung zum Leiblichen im Sinne des Körperseins. Wer nicht in seinem Körper zu Hause ist, kann auch nicht erfolgreich nach außen treten. Ohne die Pflege des Empfindungskörpers kann keine Aneignung und keine situationsangemessene Verwendung im Sinne des Körperhabens eintreten. Hingegen bleibt auch die ausschließliche Kultivierung des Empfindungskörpers, die Betrachtung des Körperlichen ausschließlich über das Körpersein in bewegungspädagogischen Zusammenhängen letztendlich einseitig und unter ihren Möglichkeiten(im Original kursiv). Dies führt letztendlich zu einer narzisstischen Selbstverliebtheit, zu Selbsterfahrung ohne den dialogischen Anwendungsbezug in Bewegung, Spiel und Sport.“ (Moegling 2002 b, 571-572)

⁵⁵² Für Bielefeld ist der menschliche Körper hier gleichzeitig Ausgangspunkt und Gegenstand der Erfahrung. Für eine Verwendung des Begriffs Körpererfahrung, der sowohl die Aspekte des Körperbildes, das Körperschema, das Körperbewusstsein usw. einschließt, spricht seiner Auffassung nach gerade die Ambiguität des Körpererfahrungsbegriffes, der nicht nur den Wahrnehmungs- und Erlebensprozess als solchen, sondern gleichzeitig auch das Resultat oder Produkt dieses Vorgangs, das aus dem Wahrnehmen und Erleben gewonnene Wissen, umfasst (Vgl. Bielefeld 1986 a, 3-33). „Insofern verweist (Körper-) Erfahrung zunächst zwar auch auf das Wahrnehmen (hier des eigenen Körpers), doch wird dieses Wahrnehmen nicht allein als neurophysiologischer Prozeß der Intero- und Exterozeptoren verstanden, vielmehr ist jede Wahrnehmung zugleich auch untrennbar mit Empfindungen (Erlebensqualitäten), mit Gefühlen der Zustimmung oder Ablehnung, der Freude oder des Ärgers, usw. verbunden. In einem dialektischen Beziehungsverhältnis gehen Erfahrungen somit sowohl als Produkt von Wahrnehmungs- und Erlebensempfindungen in den Verfügungsbestand (die Persönlichkeit) des Individuums über, und als Orientierungs- und Bedingungsgröße zugleich in den Prozeß aller folgenden Wahrnehmungs- und Erlebensempfindungen mit ein. In Bezug auf den eigenen Körper, d.h. die Integration von Körperwahrnehmung (Körperschema) und Körpererleben (Körperbild) bietet sich der Terminus Körpererfahrung deshalb in geradezu idealer Weise an, was durch die (...) Begriffsverwendung (...) in den sportdidaktischen Ansätzen von LEIST (...) oder FUNKE (...) und (...) bei PAULUS (...) bestätigt wird.“ (Bielefeld 1986 a, 16-18) Thiele verweist in diesem Zusammenhang auf die terminologischen Schwierigkeiten, die mit dem Begriff der Körpererfahrung und den Konzepten von Leist, Funke, Trebels u.a. verbunden sind (Vgl. Thiele 1996, 90-148). Thiele plädiert hier für eine Verbindung der Kategorien von Leiblichkeit, Aisthesis, Sinnlichkeit und Erfahrung, wobei die Leiblichkeit grundsätzlich den Spielraum für eine Selbstthematisierung der Erfahrung bildet. Die leibliche Erfahrung ist somit ein besonderer Bereich zur Ausbildung und Differenzierung der Erfahrungsfähigkeit überhaupt. Wesentliche Strukturmerkmale des Phänomens Erfahrung sind für Thiele dabei folgende: „Erfahrung soll allgemein verstanden werden als eine Weise des Zur-Welt-Seins(im Original kursiv), als eine Modalität der Relation von Mensch und Welt. (...) Die Analyse der Struktur von Erfahrung wird zeigen, daß Erfahrung immer beides ist, Prozeß und Produkt, wenngleich sich eben stets unterschiedliche Gemengelagen feststellen lassen. (...) Unterschieden wird zwischen einem 'schwachen' und 'starken' Erfahrungsverständnis, wobei das schwache auf einen sehr extensiven(im Original kursiv)Gebrauch bezogen ist, der nicht mehr meint, als etwas zur Kenntnis zu nehmen bzw. 'etwas als etwas' aufzufassen (...). Das 'starke' Verständnis von Erfahrung meint demgegenüber, daß Erfahrungen innerhalb von problematisch gewordenen Orientierungen 'die projektive Erschließung von Situationen einer Welt' initiieren (...). Erfahrung in diesem Sinne zielt auf Veränderungen und Umstrukturierungen (im Original kursiv) und nicht auf ein bloß buchhalterisches Zur-Kennntnis-Nehmen. (...) Erfahrung ist (...) situationsgebunden, aber nicht in dem Sinne, daß der Erfahrende sklavisch den Vorgaben seiner Umwelt ausgeliefert wäre; im Gegenteil, erst durch die individuelle Zuweisung von Bedeutsamkeiten(im Original kursiv)gewinnt die Situation

und leiblichen Bildung. Bezieht sich das Körperhaben hier eher auf eine funktionalisierte Bewegungsperspektive und auf die von außen an den Körper herangetragenen, gesellschaftlichen und normative Erwartungen, ist der Bildungswert der körperlichen und leiblichen Bildung bereits ursprünglich im Mensch-Welt-Verhältnis und seiner bewussten, bewegungsdialogischen Gestaltung angelegt. Leibliche Bildung erhält ihre Basis also zunächst in dem individuellen Körpersein, thematisiert aber auch die in den Bewegungen sichtbar werdenden individuellen Bedeutungen und gesellschaftlichen Sinnmuster im Sinne des Körperhabens, die im gemeinsamen Nachdenken und sprachlichen Austausch bewusst gemacht werden. Eine intentionale Hinwendung und Aufmerksamkeitslenkung auf körperliche Prozesse wie das Ein- und Ausatmen, auf Spannungszustände, Atmosphären des Zwischenleiblichen, die Verbindung zwischen innerer und äußerer Natur, aber auch auf Bewegungsangebote des Explorierens, Variierens und Experimentierens sind hier subjektive Ausgangspunkte für eine körperlich-leibliche Bildung als Selbst-Bildung, die individuelle Bedürfnisse und gesellschaftliche Kontexte beachtet und diese auszubalancieren versucht (Vgl. Moegling 2002 b, 572-574).

„Im Schulsport ist das Körperliche die prioritäre Thematik. Hier können Erfahrungen im Weltzugang im Sinne körperlichen Eindrucks und Ausdrucks gemacht werden. Das Kind/der Jugendliche kann sich unter einer körperlichen Perspektive als etwas Besonderes und als etwas in Gemeinsamkeit mit den anderen Befindliches erfahren. Ich-Identität wird auf einer leiblichen Ebene situativ erfahrbar und damit auch leiblichen Bildungsprozessen zugeführt. Im gelingenden bewegungsdialogischen Kontakt mit dem eignen sozialökologischen Umfeld kann in diesem Sinne Eigenart, Differenz und Gemeinsamkeit im Sichbewegen erfahren und Selbstvertrauen im identitätsgeleiteten Umgang hiermit aufgebaut werden. (...) Hieran anknüpfend ist fast einzigartig die Möglichkeit gegeben, körperliche Erfahrungen zu reflektieren und eine bewusste körperliche Ich-Identität aufzubauen, die resistenter gegen gesellschaftliche Zumutungen und Überforderungen wird. Der Körper kann als von Vergesellschaftung betroffener, genauso wie die Gesellschaft als von Verkörperung durchsetzter begriffen werden. (...) Insbesondere im körperlichen Erspüren dieses Verhältnisses und in der reflektierten Bearbeitung dieses Zusammenhangs ist eine durch Bildungsprozesse eintretende Gesundheitsfunktion des Schulsports unter einer leiblichen Perspektive angesiedelt, die über ein funktionales Fitnesstraining weit hinausgeht. (...) Sich identitätsgeleitet unter einer körperlichen Perspektive kennen lernen und körperliche Signale als gesellschaftlich verursacht vor dem Hintergrund der eigenen biographischen Gewordenheit deuten zu lernen kann zu einer Bewegungskompetenz führen, die zur Auswahl eines bewegungsbezogenen Lebensstils führt, der aus einer mündigen Teilnehmersperspektive heraus Gesundheit im Sinne selbstbewusster Ressourcenstärkung lebt.“ (Moegling 2002 b, 573-574)

In dieser Hinsicht ist eine leibliche Bildung unter dem gemeinsamen Bezugspunkt der Wahrnehmungs- und Ausdrucksaspekte auch als ästhetische Bildung zu bezeichnen, die grundsätzlich integrativ und interdisziplinär ausgerichtet ist und über die Wahrnehmung, Gestaltung, Veränderung der Umwelt und der gesellschaftlichen Bedingungen und Wirkungen eine individuelle Identität durch Sensibilisierung der Perzeption anstrebt. Das Konzept der ästhetischen Bildung bezieht sich demnach auch

ihren spezifischen Charakter (...). Was der einzelne in welcher Weise als relevant einstuft, was ihm wichtig, was unwichtig, was nah, was fern ist, ist dabei sehr unterschiedlich und sicher in wesentlichen Teilen von den jeweiligen biographischen Horizonten der Erfahrungen bedingt. (...) Wenn wir uns ständig in Situationen befinden, dann ist damit ein weiteres Strukturmerkmal der Erfahrung angesprochen, die Kontinuität des Erfahrungszusammenhangs(im Original kursiv)(...).Hier ist an erster Stelle eben auf die zeitliche Vernetzung zu verweisen, da Erfahrungen immer an bereits vergangene Geschehnisse - 'Vor - Erfahrung' - anknüpfen und auf zukünftige Erfüllung - 'Antizipation' - aus sind. (...)Die Betonung der Herstellung und Aufrechterhaltung der Erfahrungsfähigkeit(im Original kursiv), der Balance zwischen Offenheit und Routine ist deshalb von kaum zu überschätzender Bedeutsamkeit (...).Die biographische Dimension von Erfahrung ist (...) deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie verdeutlicht, warum das Phänomen Erfahrung so komplex ist. Der Erfahrungszusammenhang entpuppt sich u.a. als biographischer, d.h. jede neue Erfahrung ist abhängig von in der Zukunft gelegenen Erwartungen, die wiederum selbst nicht ohne die Summe der bislang gemachten Erfahrungen, der Habitualisierungen oder Sedimente von Erfahrung erklärbar sind. Erfahrungen werden also nicht einzeln und unabhängig voneinander gesammelt, sondern sind Resultat vielfach verschachtelter, z.T. bewußt gar nicht mehr zugänglicher Vor-Erfahrungen. (...) Die Andeutungen mögen genügen, um nachzuweisen, daß auch die möglichst systematische Erfassung von Strukturmerkmalen lebensweltlicher Erfahrung nicht auf ein sich gleichsam aufdrängendes Erfahrungsverständnis führt, welches frei wäre von Unbestimmtheiten, Vagheiten und Widersprüchen. Feststellbar ist, daß die Merkmale in sich verwoben sind, aufeinander verweisen und insgesamt so etwas wie ein Strukturgitter oder -netz aufbauen.“ (Thiele 1996, 171-194)

auf den Sportunterricht, der mit dieser Perspektive als Bewegungsunterricht mit ästhetischen und leiblichen Aspekten einzuordnen ist (Vgl. Polzin 2002, 131-136).

„Die pädagogische Unverzichtbarkeit des Faches Schulsport beruht deshalb nicht auf der Verbreitung und Popularität des Sports, sondern auf seinem Charakter als einem Handlungs- und Erfahrungsbereich, in dem die Bewegung und die Leiblichkeit der Schülerinnen und Schüler in einem Maße integriert und gefordert sind, wie in keinem anderen Schulfach. Sich darauf zu orientieren, ist der spezifische Erziehungs- und Bildungsauftrag des Faches (*im Original kursiv*). Die (*folgenden, d.V.*) Pädagogischen Perspektiven auf den Schulsport (*im Original kursiv*) geben eine: -Orientierung für die inhaltliche und methodische Gestaltung des Unterrichts, - sie vermitteln pädagogische Standpunkte, von denen aus das komplexe Handlungsfeld von Bewegung, Spiel und Sport in den Blick genommen werden kann – und sie beantworten die Frage, inwiefern eine sportliche Aktivität pädagogisch wertvoll sein kann: A. Wahrnehmungsfähigkeit verbessern, Bewegungserfahrungen erweitern B. Sich körperlich ausdrücken, Bewegungen gestalten C. Etwas wagen und verantworten D. Das Leisten erfahren, verstehen und einschätzen E. Kooperieren, wettkämpfen und sich verständigen F. Gesundheit fördern, Gesundheitsbewusstsein entwickeln (...). Es darf nicht mehr mit dem ‚Sport-Blick‘ von oben hinunter gesehen werden auf das, was dort unten (z.B. in der Primarstufe) unterrichtlich vorbereitet werden muss, damit dann oben eine bestimmte Sportart herauskommt, die von den Talentierten erfolgreich praktiziert werden kann (*im Original kursiv*). Vielmehr geht es um Bewegungsfelder mit typischen Bewegungsanforderungen, Handlungsstrukturen, Erlebnisgehalten, sozialen Bezügen und Umgebungsbedingungen, welche die vielfältige und umfassende Entwicklungsförderung durch Bewegung, Spiel und Sport betonen und die dann u.a. auch auf Sportbereiche und Sportarten bezogen werden können.“ (Polzin 2002, 137-139)

Der Begriff der leiblichen Selbst-Bildung schließt hier ein, dass verschiedene Sinn- und Bedeutungsebenen des menschlichen Sich-Bewegens eröffnet und eine Vielfalt von Bewegungsgelegenheiten durch offene Bewegungssituationen im Sinne der Entscheidungsfreiheit und Wahlmöglichkeit angeboten werden. Ausgangspunkt einer leiblichen Selbst-Bildung bildet dabei das selbstreferenzielle, selbsttätige und selbstbestimmte Bewegungslernen der Schüler in offenen, aufgaben-, handlungs- und anwendungsorientierten Unterrichtssituationen. Die leibliche Bildung als Selbst-Bildung orientiert sich hier insgesamt an der dialogischen Wechselwirkung zwischen Körpersein und Körperhaben und autotelischem Sich-Bewegen und telischer Bewegungsstrukturierung. Mit dem Konzept der leiblichen Selbst-Bildung ist damit eine mehrperspektivische Sichtweise von Bewegung verbunden, die sich zum einen auf eine veränderte Wahrnehmung bekannter Sportformen bezieht, zum anderen aber auch traditionelle bewegungskulturelle Phänomene wie die Pantomime, das Jonglieren, die Akrobatik usw. in den schulischen Sport- und Bewegungsunterricht einbezieht (Vgl. Moegling 2002 b, 578-585).⁵⁵³

„Lehrkunst in bewegungsbezogenen Bildungsprozessen bedeutet immer wieder, die richtige Balance (*im Original kursiv*) zwischen intentionaler und bedeutungshaltiger Wahrnehmungsarbeit (Konzept der

⁵⁵³ Die Verbindung zwischen leiblicher Bildung und einem integrativen Bewegungsverstehen verdeutlicht Moegling hier an fünf inhaltlichen Schwerpunkten: „• *Integration verschiedener Wahrnehmungsebenen (im Original kursiv) des Sich-Bewegens: Bewegung als körperlicher Dialog zwischen Mensch und Welt, (...als zwischenleibliches Spüren, (... als Körperökologie, über Modellierung der Bewegung im Sinne differenzierter sensomotorischer Regelkreismodelle (... bis hin zum Bezug auf Messvorgänge bezüglich biomechanischer Funktionen, Analysen psychomotorischer (... und neurophysiologischer Zusammenhänge.* • *Integration verschiedener Wissenschaftsdisziplinen(im Original kursiv): (...Wie interessant kann und wird es sein, z.B. psychomotorische Steuerungsprozesse und Leibphänomenologie mit den Mitteln eines interdisziplinären Denkens miteinander ins Gespräch zu bringen und für die Bewegungspraxis fruchtbar zu machen. (...)* • *Integration der verschiedenen Bedeutungszusammenhänge(im Original kursiv)menschlicher Bewegung: (... Bewegung als Fitnessübung, (... als Meditation, (... als Sport, (... als Therapie verlangen nach naturwissenschaftlichen, philosophischen, psychologischen, soziologischen und erziehungswissenschaftlichen Zugängen, die die Voraussetzung für das Freiwerden der Bewegungsthematik für unterschiedliche Zusammenhänge sind. (...)* • *Integration des gesamten bewegungskulturellen Spektrums(im Original kursiv): (... Erst das mehrperspektivische Wahrnehmungssensorium und die(...) Toleranz des integrativen Bewegungsverständnisses ermöglicht die Wahrnehmung und den Respekt gegenüber den breitgestreuten Phänomenen globaler Bewegungskultur, so dass diese auch unter dem Blickwinkel ihres Bildungswertes für pädagogische Prozesse im Rahmen der Institution Schule in den Fokus der Aufmerksamkeit geraten können. (...)* • *Integration von Theorie und Praxis(im Original kursiv): (...Im Mittelpunkt hat hierbei der sich bewegende Mensch zu stehen, dessen Bewegungspraxis bewegungstheoretisch auszuleuchten und an Bildungsansprüchen orientiert anzuregen ist. Hierbei ist unter Bewegungspraxis die gesamte bewegungskulturelle Praxis und insbesondere die bewegungspädagogischen und bewegungstherapeutischen Handlungssituationen zu fassen, auf die sich die Erkenntnisse und Empfehlungen der Bewegungstheorie zu orientieren haben.“ (Moegling 2002 b, 579-580)*

Körper- und Bewegungserfahrung) und Vermittlung technomotorischer Fähigkeiten und Fertigkeiten herzustellen. Dass dies nicht ohne den Schüler als aktiven Konstrukteur seiner Lernprozesse, d.h. ohne die Öffnung des Sport- und Bewegungsunterrichts(im Original kursiv) für die Mitentscheidung der Schüler geht, versteht sich von selbst. Insbesondere leibliche Bildung unter dem Aspekt des Körperseins ist überhaupt nur über das wertschätzende und sensible Berücksichtigen der Empfindungen und Bedürfnisse der Schüler und Schülerinnen möglich. Entsprechende bewegungsbezogene Curricula(im Original kursiv) müssten diesen Überlegungen Rechnungen tragen (...), wo vielfältige Bewegungsfelder mit exemplarischen Vertiefungsmöglichkeiten eine günstige Voraussetzung für körperbezogene Bildungsprozesse im hier gemeinten Sinne darstellen. Sportarten und andere bewegungskulturelle Praktiken sind hierbei weniger Ziel, sondern vor allem Medien des Bildungsanliegens selbst(im Original kursiv). Dass ein derartiges Konzept von Bewegungsbildung nicht an den Grenzen der Sporthallentür Halt machen darf, dürfte ebenfalls klar sein. Körperbezogene Bildungsprozesse müssen im Sinne des Konzepts einer ‚Bewegten Schule‘ (im Original kursiv) auch in den sonstigen fachbezogenen und fächerübergreifenden Unterricht einbezogen werden, wo dies als praktisches Lernen, im Rahmen von Bewegungspausen oder im Rahmen projektorientierter Bearbeitung von Umwelt-, Bewegungs- und Gesundheitsthemen und als bewegungsfreundliche Gestaltung von Lebensräumen in der Schule Sinn macht.“ (Moegling 2002 b, 584-585)⁵⁵⁴

In diesem Zusammenhang weist Scherer aus einer Verbindung von einer bewegungsanthropologischen und ökopsychologischen Perspektive darauf hin, dass beim Bewegungslernen das Sich-Bewegen in den Dimensionen seiner Wahrnehmungsgebundenheit, der Bedeutungs- und Handlungsdimension und seiner Gestalthaftigkeit thematisiert werden kann. Entscheidend für eine Bewegungsvermittlung bleibt dabei, dass bewegungsbezogene Lernprozesse auch ohne Anleitung möglich sind, diese oftmals sogar ohne eine Lernintention stattfinden und sich jeder Lernende immer auf seine Bewegungserfahrungen, -entwürfe und -aktionen bezieht. Die autonomen, selbstreferenziellen Prozesse des Bewegungslernens können daher nur durch entsprechende Bewegungs-Angebote angestoßen werden:

⁵⁵⁴ Im Zusammenhang mit der Körper- und Bewegungserfahrung sind hier besonders auch die Konzepte von Leist, Trebels und Funke/Funke-Wieneke zu nennen, für die Leist/Loibl fünf zentrale Sinngehalte skizzieren. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen sind hier die mehrperspektivischen, bedeutungshaltigen und dialogischen Erfahrungsfähigkeiten des Körpers und mit dem Körper, die für ein Bewegungslernen entscheidend sind. „a) Körpererfahrung als dialogische Erfahrung Sie reflektiert die Bedeutungsbeziehungen zwischen Bewegungsangeboten bzw. -gelegenheiten, darauf bezogener Aktivität und daraus resultierender Zustandsänderung. (...) Auch die Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt ist sozusagen als dialogisch zu verstehen: Der Skiläufer geht mit der Falllinie als Bedeutsamer um, er nimmt sie als Etwas wahr – und dies relativ zu seinen Handlungsmöglichkeiten bzw. Intentionen; entsprechend geht er sozusagen auf die Angebote seiner Umwelt ein. Dies kann er unmittelbar tun, weil das 'Ich' und die 'Welt' wahrnehmungsgemäß untrennbar sind. (...) b) Körpererfahrung als Erschließung einer Umwelt Wir nehmen unsere Umwelt als Handlungsgelegenheit wahr, der Fußballspieler nimmt das Feld nicht als Objekt in der Schachtel eines dreidimensionalen Raumes und in den geometrischen Abmessungen wahr, denen der Platzwart nachgeht, wenn er die Spielfeldlinien zieht. Was ihn reizt, ist z.B. ein Loch in der Deckung und nicht der geometrische Abstand zwischen zwei Spielern (...). Welche Gelegenheiten die Umwelt hergeben kann, welche Möglichkeiten bzw. Reize sie birgt, das müssen wir körperlich in Erfahrung bringen (...). Aber nur phantasievolle Experimente können erschließen, was Umwelt alles hergeben kann. Phantasie kann sich ihrerseits nur entfalten, wenn man sich in Situationen einläßt, und dies wiederum setzt Sinnes- und Selbstsicherheit voraus. Der Vorgang der Umwelterfahrung kann weiter nur voranschreiten, wenn jedes Ergebnis, jede Erfahrung als Anlaß genommen wird, weitere Erfahrungen zu machen. In diesem Sinne setzt Körpererfahrung als Umwelterfahrung die prinzipielle Unabgeschlossenheit von Erfahrungsspielräumen, erfahrungsoffenes Lernen voraus (...). c) Körpererfahrung als Selbsterfahrung Komplementär zur Erfahrung der Umwelt als Handlungsgelegenheit wird der Körper als Möglichkeit erfahren. Und wie wir nach den Gelegenheiten suchen, so müssen wir auch die Möglichkeiten in Erfahrung bringen. So kann das Turnen verstanden werden als ein weit ausgreifendes Suchen nach dem Körper und seinen Möglichkeiten. (...) Was wir dabei in Erfahrung bringen, ist das eigene 'Selbst', und seine Entwicklung ist wiederum abhängig von den Gelegenheiten wie von der Art und Weise, in der man Erfahrungen macht. (...) d) Körpererfahrung als Kulturerfahrung Nun ist aber die Verfügbarkeit über den eigenen Körper wie die Nutzung von Handlungsgelegenheiten sozial geregelt. Schwimmbäder als Badelandschaften, das war noch vor einiger Zeit etwas für Verrückte. Mittlerweile haben sich die sozialen Regelungen verrückt. Solche Regelungen ergeben sich als Niederschläge der Sinnprinzipien, unter denen das Handeln steht. So künden die normierten Einrichtungen von Sportstätten, die Normierung der Verwendungsmöglichkeit von Sportgeräten von den Sinnprinzipien der Überbietung, des Vergleiches. Ungeschrieben aber gleichwohl manifest zeigt sich die soziale Regelung der Verfügbarkeit des Körpers in der Symbolik von Bewegungshandlungen und Geräten. So grenzen die materialen und soziokulturellen Einfassungen von Bewegungstätigkeit Körpererfahrungen ein bzw. aus (...). Gerade diese Begrenzung von Körpererfahrung als Kulturerfahrung muß ausdrücklich zum Unterrichtsthema gemacht werden, wenn man den Auftrag von allgemeinbildender Schule auch als der kritischen Instanz versteht (...). e) Körpererfahrung als Bildnis Bei der Suche nach seinen Möglichkeiten ist man gemeinhin nicht ohne Vorbilder, welche die Erfahrung steuern (...). Die Wirkung dieser Bilder wird dadurch verstärkt, daß man sie bei anderen als die Bilder unterstellt, die sie von einem erwarten. Solche Bilder, zumal wenn sie uns von unserer Umgebung ausdrücklich gegenübergestellt werden, können (Körper-)Erfahrung verfestigen (...).“ (Leist/Loibl 1986, 44-47) Vergleiche zur Körpererfahrung im Sportspiel und ihrer Bedeutung für das motorische Lernen auch Leist/Loibl 1986 und Lange/Leist/Loibl 1986. Vergleiche zusammenfassend zur Körpererfahrung auch Bielefeld 1986, 285-299, Funke 1983, Funke-Wieneke 2001a, Treutlein/Funke/Sperle 1986; 1992.

„ (1) Bewegungslernen sollte sich immer in einen für die Lernenden nachvollziehbaren und erfahrbaren Sinnrahmen einordnen. Die Bewegungsthematik gibt die erste und entscheidende Lernorientierung. Über die Thematik konstituieren sich die Aufgaben und konkrete Bewegungsbedeutungen, und von dort her organisiert sich das gesamte Bewegungsgeschehen als Lösung von Aufgaben und als Verkörperung einer gegebenen Thematik. Elementarisierungen, die aus Gründen der Komplexitätsreduktion zweifelsohne oft notwendig sind, sollten sich auf elementaren Sinn beziehen, nicht auf raum-zeitliche Elemente der als Lernergebnis angestrebten Bewegungstechniken. Dieser Sinn muss auch die Vermittlungsmethoden durchdringen und darf nicht erst am Ende für die Lernenden sichtbar werden. Die Frage, worum es geht, steht vor der Frage, wie eine optimale Lösung aussehen könnte. (...) (2) Lernprozesse gehen aufgrund ihrer Selbstreferenz zwangsläufig von individuell gegebenen Erfahrungshorizonten aus. Aufgabe des Lehrens ist es, diese Erfahrungshorizonte anzusprechen und in die Vermittlung einzubeziehen. Wer Gleichgewichtserfahrungen auf Teppichfliesen, Rollbrettern, auf dem Skateboard oder auf Inline-Skatern hat, kann auch die Beschleunigung und das Gleiten der Ski als Anfänger in etwa antizipieren und sein Gleichgewicht über dem gleitenden Gerät dynamisieren. (...) (3) (...) Es ist (...) naheliegend, Lernprozesse über das didaktisch-methodische Arrangement von situativen Bedingungen anzuregen und zu orientieren. Über diese lassen sich weite oder enge, grundlegende oder spezifische Problemfelder arrangieren (...). Solche Arrangements sind keineswegs auf situationsorientierte Sportarten beschränkt. (...) So kann man auf einer schiefen Ebene das Rollen erleichtern und diesbezügliche Grunderfahrungen vermitteln; auf der gleichen schiefen Ebene lassen sich aber auch spezifische Muster wie die Beschleunigung des Schwungbeineinsatzes und die Rotationseinleitung beim Handstützüberschlag entwickeln. In solche Arrangements können nicht nur Bewegungsumwelten, sondern prinzipiell alle Komponenten von Handlungssituationen einbezogen werden wie instrumentelle Bedingungen, Aufgabenstellungen, Regelveränderungen usw. (...) Die eigentlichen Lernprozesse (...) vollziehen sich immer in leiblicher Auseinandersetzung des Lernenden mit konkret wahrgenommenen Aufgaben und in realer Erfahrung im Bewegungshandeln. (4) Lernprozesse sind nicht determinierbar und verlaufen nicht-linear. Vielmehr bilden sich in subjektiven Problem- bzw. Suchräumen über zyklische Erfahrungsprozesse je personenspezifische Erfahrungsnetze von zunehmender Dichte. Dies sollte durch die Struktur von Lehrgängen unterstützt werden. Mehr oder weniger offene oder strukturierte, weitere oder engere Erfahrungsfelder bzw. -räume werden diesem Lernen gerecht, denn sie sind nicht eindimensional nach dem Reihenprinzip angeordnet, sondern mehrdimensional und lassen variable Vernetzungen zu. (...) Um all diesen Ansprüchen gerecht zu werden, müssen Aufgaben und Situationen in sinnvolle, thematisch gebundene und auch nach Anspruchsniveau differenzierte und geordnete Erfahrungs- und Lernfelder gefasst werden. Je nach Problemlösefähigkeit von Schülern und je nach pädagogischer Einbindung von Unterrichtseinheiten können diese Ordnungen didaktisch vorstrukturiert sein oder auch situativ gemeinsam entwickelt werden. (...) (5)(...) Bewegungsbedeutungen entstehen (...) über Relationsbildungen, welche Bewegungen als Funktionseinheiten ausweisen. Dabei ist der Funktionsbegriff im BUYTENDIJKschen Sinne zu fassen und nicht auf instrumentelle Handlungen zu beschränken. Er ist durchaus auch auf Sinnbezirke wie ‚Ausdruck und Gestaltung‘ anzuwenden. Denn auch hier verweist die Bewegung auf etwas außerhalb ihrer selbst, z.B. auf das, was sie zum Ausdruck bringen will oder auf Eindrücke, die sie zu Bewegungsgestalten formt. Deshalb sollten einzelne Aufgaben ebenso wie ganze Erfahrungs- und Lernfelder die Funktionalwerte von Bewegungen immer im Blick haben und sie über ihre Bedeutungen und Funktionen vermitteln. Funktionale Zusammenhänge äußern sich auch (...) im Gestaltcharakter von Situationen und Bewegungen. Sie verdichten sich geradezu in Knotenpunkten und Akzenten und konturieren sich in dynamischen Profilen. So entsteht die akzelerierende Dynamik im Übergang vom Angleiten zum Abstoß beim Kugelstoßen aus der funktionalen Verknüpfung dieser beiden Bewegungsphasen und letztere ist daher durchaus auch über ihre dynamische Gestalt zu vermitteln. Durchtrennt man die Bewegung an diesem Übergang in analytischer Lehrmethodik, können weder Funktion noch Gestalt in Erfahrung gebracht werden. Ein zweiter Aspekt ist zu berücksichtigen: Funktionelle Strukturen von Bewegungen können sich nur über eine gewisse Variabilität von Bewegungsvollzügen und –erfahrungen herausbilden. (...) Nur wenn über variable Aufgaben Lösungsspielräume erkundet werden können und Gleiches in Unterschiedlichem entdeckt werden kann, vermögen sich ‚konstitutive Bewegungsstrukturen‘ (...) herauszuschälen (...).“ (Scherer 2002, 118-122)

Zusammenfassend ist in dieser Hinsicht für Moegling die menschliche Leiblichkeit, die Körpererfahrung im Spannungsfeld von Körpersein und Körperhaben, der kommunikative Austausch darüber und die leibliche Selbst-Bildung in der Schule mit einer ganzheitlichen Bewegungskultur und Bewegungserziehung verbunden. In Anlehnung an Dietrich⁵⁵⁵ formuliert er abschließend sieben didaktische Zielsetzungen,

⁵⁵⁵ In Bezug auf eine ganzheitliche Bewegungserziehung sind für Dietrich vier inhaltliche Ebenen entscheidend: „1. (...) Es müsse überlegt werden, wie sich im Bereich der Bewegungskultur Elementares vermitteln lasse, das den Zugang zum Ganzen enthalte. Hierbei gelte es genau hinzuschauen, wie Kinder und Jugendliche dies selbst für sich, dort, wo sie die Freiheit hierzu haben,

die an die Bedingungen in der Schule (45- bzw. 90-Minuten-Rhythmus, Notengebung etc.), die curricularen Vorgaben und die verschiedenen gesellschaftlichen Einflüsse angepasst werden müssen:

„1. Eine ganzheitliche Bewegungserziehung in der Schule sollte den Schülern einen sozialen Raum überlassen, in dem sie zu identifizierender Selbsterfahrung und zeitvergessendem Aufgehen im Tun kommen können. 2. Ganzheitliche Bewegungserziehung muss Bewegungsgelegenheiten eröffnen, in denen der Dialog zwischen Mensch und Welt mit Freude gelingt und Trennungen und Abspaltungen in der Selbst- und Weltwahrnehmung tendenziell und zumindest eine Zeitlang aufgehoben werden können. 3. Ein ganzheitlicher Bewegungsunterricht müsste den Zusammenhang zwischen Bewegungsweisen und den zugrundeliegenden weltanschaulichen Deutungsmustern bedenken und bewusst machen (...). 4. Ganzheitliche Bewegungserziehung kann nur gelingen, wenn die Schüler an den wesentlichen Entscheidungen beteiligt sind (...). 5. Eine Bewegungslehrer/in kann einen Schüler nur soweit fördern, wie es sein/ihr eigenes Selbstbild und die eigene Entwicklung zulassen. Eine ganzheitliche Bewegungserziehung setzt eine Bewegungslehrer/innen-Persönlichkeit voraus, die sich ihrer Grenzziehungen und Projektionen bewusst ist. 6. Eine ganzheitliche Bewegungserziehung muss von Grund auf leibökologisch sein, d.h., sie ist voller Achtung gegenüber dem menschlichen Körper und den biologischen Impulsen unseres Leibes (...). 7. Eine ganzheitliche Bewegungserziehung im Schulsport muss den schulischen Kontext und die lebensweltlichen Bezüge der Schüler/innen ernst nehmen und ihre Bewegungsangebote im engen Kontext hiermit und in Kontakt zu ihrem gegenwärtigen Entwicklungsstand entfalten.“ (Moegling 2002 b, 568)

Ausblick

In Anlehnung an Carl Gustav Jung und Erich Fromm wird unter Selbst-Verwirklichung das Potential des Individuums und der Prozess der Menschwerdung mit dem Ziel der menschlichen Ganzheit verstanden. Dieser ganzheitliche Erkenntnisansatz versucht das Individuum als Leibsubjekt in einem Netz von psychischen, leiblich-motorischen, gesellschaftlich-kulturellen und sozialökologischen Bezügen zu verstehen. Umfasst diese komplexe Definition der Selbst-Verwirklichung eine Einheit von Körper, Seele und Geist und das Körpererleben als Selbst-Erleben, schließt die menschliche Entwicklung und Entfaltung im Sinne der Körper- und Selbst-Bewegung hier das Ziel einer Körperbewusstheit als Teil einer Selbst-Bewusstheit ein. Bezeichnet dabei das Bewusstsein (engl. consciousness) sowohl einen Zustand des Menschen im Gegensatz zu bewusstlos oder unbewusst als auch ein menschliches Wissen, ist mit dem Begriff der Bewusstheit (engl. awareness) die Fähigkeit zur Wahrnehmung, Achtsamkeit und des Gewahr-Seins in Relation zum Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren (Jung) und in Bezug auf das Selbst-Bewegen, Handeln und Verhalten zu verstehen. Eine Körperbewusstheit als Teil einer Selbst-Bewusstheit bezieht sich daher auf die Fähigkeit, körperliche Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle etc. in der Selbst-Bewegung wahrzunehmen und sie mit den Wirkungen nach Innen und Außen und mit dem eigenen Selbst in Verbindung zu bringen. Die Sensibilisierung gegenüber Körpererfahrungen und Körpersinnen ist hier ein Weg zur Körperbewusstheit und zur individuellen Selbst-Entfaltung. In der Achtsamkeit auf sich und seinen Körper in Ruhe und in Bewegung erhält das Individuum Informationen und Erkenntnisse über sich selbst und sein Da-Sein in der Welt. Im Prozess der Selbst-Wahrnehmung wird die Fähigkeit entfaltet, bei sich und auch beim Anderen sein zu können, bestimmte,

vornehmen. 2. Es sollten Schülern Bewegungssituationen eröffnet werden, in denen sie ganz bei der Sache sein können. Ganz-bei-der-Sache-sein heißt als ganzer Mensch mit allen Sinnen und nicht beispielsweise nur mit den kognitiven, aber auch nicht ohne die kognitiven Anteile bei der Sache sein zu können. Beobachte man Kinder im Spiel, könne man dieses Aufgehen in der Sache erkennen, die zwar noch kein Erkennen des Ganzen sichere, aber den Zugang hierzu öffne. 3. Im erkundenden Durchgang durch das Ganze müsse auch Wert auf das Erkennen und Verstehen der Teile gelegt werden. (...). 4. Daher sei auch besonderer Wert auf die Verknüpfung teilhafter Erkenntnis mit allgemeineren Wissensbeständen zu legen. Der Streit zwischen Mädchen und Jungen beim Sportspiel beispielsweise verweise auf den Geschlechtsrollenkonflikt. Ermüdungserscheinungen des Körpers verweisen auf die Belastbarkeit des Organismus insgesamt. Das Streetballspiel müsse auch im Zusammenhang mit wirtschaftlichen Interessen und entsprechenden Vermarktungsstrategien gesehen werden.“ (Moegling 2002 b, 567)

mechanisch und unbewusst ablaufende Verhaltensmuster zu erkennen und in verschiedenen situativen Kontexten Gefühle wie Angst, Trauer, Schmerz und Freude aufzudecken, die im Hinblick auf eine Selbst- und Rollen-Übernahme akzeptiert, beurteilt, bewertet und verändert werden können (Vgl. Peter-Bolaender 1986). Eine Bewegungswirklichkeit im Sinne einer subjektiven Teilhabe ist nur dem Wahrnehmenden und erst im Nachhinein einer gemeinsamen Reflexion und einem dialogischen Austausch zugänglich. Subjektive Teilhabe ist hier der wichtige Erkenntnisvorgang eines jeden Menschen:

„Um Lebendes zu erforschen, muß man sich am Leben beteiligen. Man kann zwar den Versuch machen, Lebendes aus Nichtlebendem abzuleiten, aber dieses Unternehmen ist bisher mißlungen. Man kann auch anstreben, das eigene Leben in der Wissenschaft zu verleugnen, aber dabei läuft eine Selbsttäuschung unter. Leben finden wir als Lebende vor; es entsteht nicht, sondern es ist schon da, es fängt nicht an, denn es hat schon angefangen. Am Anfang jeder Lebenswissenschaft steht nicht der Anfang des Lebens selbst; sondern die Wissenschaft hat mit dem Erwachen des Fragens mitten im Leben angefangen.“ (v. Weizsäcker 1997, 83)

Eine individuelle Betrachtung und Bewertung von Bewegungssituationen und Körpererfahrungen wird z.B. deutlich, wenn beim Skifahren eine Buckelpiste mit den Augen verschiedener Betrachter gesehen wird. Für den Skianfänger stellt sie ein höchst unwegsames Gelände mit einer wahrscheinlich nicht zu bewältigenden Bedrohung dar, während für den versierten Skifahrer dieselbe Buckelpiste eine Herausforderung ist, der er sich mit großer Lust und Freude stellt und bei deren Durchfahren er die Anerkennung der anwesenden Zuschauer genießen kann. Mit dem Blick auf das menschliche Leibsubjekt und den wahrnehmenden, empfindenden und fühlenden Körper/Leib als Ursprungsort, in dem sich Subjekt und Welt gegenüberstehen, begegnen und sich austauschen, entstehen daher Relationen von subjektiven und weltlichen Bezügen, ohne eine Priorität von Körper, Seele und Geist oder eine getrennte Beobachtung dieser Bereiche besonders hervorheben zu müssen. Das sich-bewegende Individuum steht vielmehr in einem Dialog mit der Welt, in dem unterschiedliche Wahrnehmungs- und Integrationsleistungen und deren subjektive Bedeutungshaltigkeiten dargestellt werden und zu interpretieren sind. Mit diesem phänomenologischen Zugang bietet sich eine Möglichkeit an, die in der menschlichen Selbst-Bewegung enthaltenen intentionalen und bedeutungshaltigen Aspekte zu beachten und die Entfaltung der menschlichen Subjektivität zu fördern.

Grundsätzlich ist das Sich-Bewegen des Leibsubjektes in der Welt hier als dialogisches Zusammenspiel von Mensch und Welt zu bezeichnen, in dem eine persönliche, situative Gestalt von Bedeutungen für das Individuum entsteht und es handeln und sich handelnd verändern kann. Dennoch bewegt sich das Individuum zu keiner Zeit in einer Bewegungsumwelt freier Beliebigkeit, sondern immer in bereits kulturell und gesellschaftlich (vor-)geformten, vorhandenen Kultur- und Bewegungsarten und –techniken und in durch soziale Beziehungen und Verhältnisse geprägten Sozialwelten. Somit wird bereits auf einer elementaren Ebene deutlich, dass man vom gesellschaftlich geformten Körper/Leib nicht von einem frei und dialogisch sich ausbildenden, natürlichen Körper/Leib sprechen kann und dass Sich-Bewegen und Bewegungen im Sinne einer natürlichen, sich selbst genügenden Bewegungsaktivität keineswegs unhistorisch und ungesellschaftlich stattfinden. Vielmehr konstituieren sich Bewegungen als gesellschaftlich bedingte Veranstaltungen, wenn bspw. in normierten Bewegungsräumen vergegenständlichte Bewegungserfahrungen an bestimmten Sportgeräten inkorporiert/einverleibt und gesellschaftliche Bedeutungen, Werte und Körperideale sowie verschiedene Wissensformen erworben werden. Gerade im und am Sport lassen sich die Prozesse der Regelung, der Schematisierung und der Konstruktion

von Raum-Zeit-Strukturen, Organisationsformen, Regeln, Kodifizierungen usw. beobachten, die unter Mitwirkung des Subjektes stattfinden und gleichzeitig subjektive, innere Einstellungen und Haltungen entwickeln. Körperhaltungen, Bewegungen und Gesten symbolisieren und repräsentieren diese nicht nur, sondern realisieren und präsentieren diese auch. So eignen sich Kinder im mimetischen Lernen, im Mittun, Wiederholen und Üben Konstruktionsregeln, Verhaltensweisen, Handlungsprinzipien und raum-zeitliche Schemata einer Welt an, die innerhalb einer sozialen Umwelt im Gebrauch sind. Dennoch ist der vergesellschaftete Körper/Leib nicht nur Gegenstand oder willenloses Objekt einer näher zu definierenden Gesellschaft, sondern auch über seine symbolische Ausdrucksfähigkeit sozialer Formgeber. Das Individuum drückt sich demnach über seine leiblichen Möglichkeiten in einer Gesellschaft aus, eignet sie sich an, reproduziert und stabilisiert sie, verändert sie aber auch. Besteht nun eine grundlegende Einsicht darin, dass im Medium der Bewegung eine Interaktion zwischen dem Subjekt und seiner personalen, dinglichen, natürlichen usw. Umwelt stattfindet, Bewegungen sozialer Beeinflussung, Strukturierung, Disziplinierung und kultureller Bedeutung unterliegen, in der Bewegungspraxis sowohl individuelle als auch gruppenrelevante Bedeutungsstrukturen zum Ausdruck kommen und über eine Formung des Körper/Leibes auch eine Formung der Person erfolgt, dann ist einer pädagogischen Bewegungspraxis generell die Möglichkeit einzuräumen, diese Geschichte des eigenen Körpers/Leibes zu thematisieren, zu begreifen und bewusst zu machen. In dieser Hinsicht ist es dann möglich, bewegungs- und sportpädagogische Situationen so zu inszenieren, dass sich die Bewegungsakteure nicht nur „willensmäßig gegen die organischen Gegebenheiten“ des eigenen Körpers (Vgl. Dietrich/Landau 1990, 170), sondern sich auch gegen ihre einverleibte, gesellschaftlich gebundene und historisch gewachsene Bewegungs-Natur bewegen, habituelle Einstellungen zum Ausdruck bringen und bewusst machen. Hierzu bietet sich eine Vielfalt von verschiedenen Sport-, Spiel- und Bewegungsformen aus unterschiedlichen Kulturen und gesellschaftlich differenzierten Gesellschaften an, die sich unter einem mehrperspektivischen Blickwinkel aus der Praxis des etablierten Sports, des Fitnesports, der Psychomotorik sowie aus verschiedenen Trendsportarten, Körperkünsten, Tänzen etc. zusammensetzen kann. Eine so inszenierte Bewegungspraxis führt hier zur Vergegenwärtigung, Intensivierung und Modellierung von ungewohnten Körpererfahrungen und Gefühlen, zum Verstehen des Eigenen und Fremden, zum spielerischen Umgang mit Bewegungsformen und Körpertechniken und zur Verstehensfähigkeit des eigenen Körpers/Leibes im Sinne einer praktisch-sinnlichen Aufklärung (Vgl. Alkemeyer 2001). In diesem Zusammenhang ist der Körper/Leib auch Symbolträger der individuellen Lebens- und Bewegungsgeschichte. Er präsentiert und repräsentiert das Individuum in seinem individuellen, familiären, gesellschaftlichem und kulturellem Gewordensein und Werden. Bilder, Erlebnisse, Szenen und Atmosphären finden in Bewegungsformen, Haltungen, Gesten und Symptomen ihren Ausdruck, die wiederum die individuellen Wahrnehmungsmuster, Verhaltensweisen und subjektiven Verarbeitungen des dialogischen Austauschs zwischen Mensch und Welt maßgeblich charakterisieren. Eine bewegungsdialogische Sichtweise betrachtet deshalb die Vernetzung von sich-bewegenden Individuen in ihrer Umwelt, die Sinn- und Bedeutungshorizonte von Bewegungen und die Menschenbilder, die hinter den Bewegungsbildern stehen (Vgl. Drefke-Polzin 2002).

„Das Erkennen von Menschenbildern hinter Bewegungsbildern führt uns zu einem Einblick-Nehmen, inwieweit ein Mensch seinen Platz und seine Aufgabe in der Welt erkannt hat und dies dialogisch verwirklichen kann. Wie ein Mensch sich die Sinnfrage beantwortet hat, bzw. welchen gesellschaftlichen Spielraum er sich zur Beantwortung der Sinnfrage erkämpft hat, drückt sich in seiner Haltung und Bewegung aus. Die lebensgeschichtliche und gesellschaftlich beeinflusste Beantwortung der Sinnfrage und die subjektive Interpretation gegenwärtiger Bewegungsbedeutungen in Verbindung mit der

Intentionalität des sich Bewegens formen die Bewegungsqualität in einer Bewegungssituation heraus. Reagiert ein Mensch grundsätzlich mit Angst auf erhöhte soziale Anforderungen, zieht sich seine Muskulatur zusammen, verliert er an Körperhöhe, die Wirbelsäule krümmt sich, duckt er sich weg. Sein Leib formt sich durch ein solches regelmäßig wiederkehrendes Verhaltensmuster entsprechend aus. Der aufrechte Gang geht mehr und mehr verloren. Andererseits kann er auch, wenn ihm dieser Zusammenhang bewusst und wichtig ist, Bewegungspraktiken suchen, sie in Berührung mit einer für sich als Befreiung auswirkenden Bedeutungszuschreibung bringen, deren philosophischer Sinn eher entspannend und aufrichtend wirkt. Die Wahl der Bewegungspraktik in Verbindung mit ihrer jeweiligen Bedeutungszuschreibung (vom Leistungsfußball bis zum Meditativen Laufen) sagt etwas darüber aus, wie ich mich fühle und auf welchem Weg ich mich gern befinden möchte, aber auch welche Wahlfreiheit sich mir durch das Ausmaß meiner kulturellen und gesellschaftlichen Eingebundenheit eröffnet hat (im Original kursiv) (...).“ (Moegling 2002 b, 523)

Bewegungs- und Sportunterricht hat in diesem Zusammenhang die Aufgabe, auch auf die in den Bewegungsbiographien der Schüler verankerten lebensweltlichen Tendenzen einzugehen:

„Gerade zur Untersuchung der sozialen Konstitutionsproblematik von Bewegung ist der sozialökologische Ansatz hilfreich, da er die konkret gegebene dingliche Strukturierung von Umwelt (...) neben den in dieser Umwelt verfügbaren sozialen Definitionen in ihrer zentralen Bedeutung für das Handeln und Verhalten herausstellt. Will man den in den jeweiligen Lebensweltstrukturen angelegten Lösungen des Bewegungsproblems auf die Spur kommen, gilt es zunächst, sich gerade jener Vorgaben zu vergewissern, die der dinglichen Struktur von Umwelt und den für die Nutzer gegebenen sozialen Regeln entspringen. (...) Gerade im Zuge der zeitspezifischen Antwort, die die Bewegungsproblematik der Menschen infolge einer immer stärkeren industriell technischen Durchdringung der Lebenswelten erfährt, ist für uns die Frage von zentraler Bedeutung, wie und aus welchen Gründen sich die Menschen <bewegungsmäßig> einrichten. (...) Kennzeichnend für den lebensweltanalytischen Ansatz ist der Versuch, die typische Ausformung der Lebenswelten einzelner Menschen in den Blick zu nehmen, zu verstehen, wie die Betroffenen sich in der ihnen gegebenen Umwelt einrichten und wie jene selbst ihre Lage definieren, deuten und interpretieren. Der lebensweltanalytische Zugriff richtet sich deshalb sowohl auf die objektiven Bedingungen der Lebenswelten (...) als auch auf die subjektiven Wahrnehmungen der Lebenswelten, auf deren Sichtweise durch den einzelnen.“ (Dietrich/Landau 1990, 171-174)

Verändern sich in dieser Hinsicht die industriellen und technisierten Lebenswelten der Menschen insgesamt nicht nur schneller und chaotischer, sondern auch vielfältiger, so ist die individuelle Wahrnehmung, wer man eigentlich in einer Gesellschaft ist, mit neuen Herausforderungen verknüpft. Durch die Individualisierung von Lebenslagen, Lebensstilen und sozialen Ungleichheiten müssen soziale Verbindungen und Kontakte auch stärker individualisiert aufgebaut und aufrechterhalten werden, was einerseits zu einer sozialen Isolierung, andererseits aber auch zum Erleben eines größeren Handlungsspielraumes führen kann. Dennoch befinden sich die Menschen in ihren Lebenswelten zunehmend in einem Prozess des situativen Suchens nach Spielregeln, da traditionelle Handlungs- und Lebensstrategien grundsätzlich in Frage gestellt werden und durch die zunehmenden Angebote der verschiedenen Medien (Fernsehen, Computer etc.) nicht nur Erfahrungen aus zweiter Hand gemacht, sondern soziale Kontakte dadurch auch als abstrakt, distanziert und unverbindlich erlebt werden. Hierzu gehört eine tiefer werdende gesellschaftliche Spaltung, die vielen Menschen keine Teilhabe am Gesamtprozess der gesellschaftlichen und lebensweltlichen Entwicklungen erlaubt. Das Auffinden von eigenen, maßgebenden Verhaltensrichtlinien wird zusätzlich dadurch erschwert, dass traditionelle Familienbindungen, soziale Einrichtungen, Religion und Staat an Bedeutung verlieren und durch neue Beziehungsnetzwerke ersetzt werden, die zwar Wahlfreiheit und Chancengleichheit versprechen, gleichzeitig aber mit einem Orientierungsverlust und sozialer Ungleichheit besonders in bildungsarmen und ressourcenschwachen Bevölkerungsgruppen einhergehen. Den Aufbau von und die Orientierung in diesen sozialen Beziehungsnetzwerken müssen die Menschen daher selbst vollziehen, um durch ein Geflecht von sozialen Kontakten und Beziehungen eine eigene Stabilität und ein Selbst-Wertgefühl zu gewinnen. Hinzu kommen die zahlrei-

chen technisierten Eingriffe in die natürliche Umwelt sowie deren radikale Zerstörung und verstärkte Spezialisierungen schulischer und berufsbezogener Inhalte, die mit einer Zunahme an Leistungsdruck bei abnehmenden gesellschaftlichen Qualifizierungs- und Bildungschancen verbunden sind (Vgl. Thiele 1996; Vgl. Stelter 1996).

Während daher auf der einen Seite eine Begrenzung von Bewegungs- und Spielräumen durch besagte Eingriffe in den ökologischen und lebensweltlichen Nahraum zu verzeichnen ist, gehören andererseits zweckbestimmte und funktionalisierte Bewegungsräume und Bewegungsorte wie Spielplätze, Kindergärten Schulen, Schwimmbäder usw. zur unmittelbaren Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen. Zeitlich vorgegebene und strukturierte Bewegungsszenarien zwingen die Menschen dazu, sich sitzenden und bewegungsarmen Beschäftigungen bei einer Abnahme von selbstorganisierten Formen des Bewegungslebens im Wohn-, Arbeits- und Leistungsumfeld hinzugeben.

„Mögen sich auch im einzelnen die Arten der Beschäftigung bei Kindern und Jugendlichen unterscheiden, so bestimmt doch die zeitliche und räumliche Auffächerung des Tageslaufs deren Alltag (...). Entsprechend dazu werden auch die jeweils spezifisch dafür bereitgehaltenen Räume aufgesucht. (...) Die weitgehende Offenheit eines großen, sehr vielfältigen Raumareals, in dem Kinder und Jugendliche ihre Spielaktivitäten selbsttätig inszenieren konnten, ist der organisierten Welt moderner Einrichtungen gewichen. Damit hat sich auch die Qualität von Erfahrungen verschoben. V. HENTIG beschreibt Kindheit heute als <eine Stadtkindheit, eine Einkaufs- und Verbraucherkindheit, eine Spielplatzkindheit, eine Verkehrsteilnehmerkindheit, eine Medienkindheit... > In ihr fehlen elementare Erfahrungen: <ein offenes Feuer machen, ein Loch in die Erde graben, auf einem Ast schaukeln, Wasser stauen, ein großes Tier beobachten, hüten, beherrschen... >, das Verstehen und Vergehen der Natur, die Gewinnung und Verarbeitung von Material... >, der Ernstfall, der nicht fiction oder Katastrophe ist, werden dem Kind wie den meisten Erwachsenen vorenthalten> (...). V. HENTIGs Kritik verweist auf einen viel weiter zu fassenden Zusammenhang von Lebenswelt- und Bewegungsstruktur. Ökologisch betrachtet, wirft seine Kritik das Problem auf, inwieweit sich solche Umweltbedingungen in einer spezialisierten, organisierten Industriegesellschaft überhaupt noch herstellen oder, konstruktiv gewendet, durch welche strukturellen Änderungen sich in den Lebensräumen solche erfahrungssträchtigen Situationen rückgewinnen lassen.“ (Dietrich/Landau 1990, 180)

Insofern ist aus der Sicht einer Ökologie des Leibes auch nach den Zusammenhängen und Beziehungen zu fragen, nach denen Menschen ihre Bewegungspraktiken innerhalb einer natürlichen und kulturellen Lebens- und Mitwelt organisieren. Mit einem relationalen Menschen- und Bewegungsbild ist der menschliche Leib immer auch ein Bedeutungs- und Beziehungsträger kultureller Bestimmung, der sich einer instrumentellen Verfügbarkeit widersetzt und eine veränderte Wahrnehmung der Bewegungswelt einschließt.

„Entscheidender(...) für den Umgang mit dem Körper in allen Lebensfeldern und –situationen sind die Bedeutungen, Sinnzuschreibungen und Beziehungsmuster der Leiblichkeit. Die neue, ganzheitliche, flexible Beziehung des Menschen zur Welt und zu sich selbst ist auf eine neue Art von Erziehung und Bildung angewiesen. Es ist weniger die objektbezogene materiale Bildung, als die auf die Muster und Beziehungen gerichtete formale Bildung in den lebensweltlichen Schlüsselqualifikationen gefragt. Die Leiblichkeit und die Bewegung, letztere als motorisches Ereignis in der Beziehungsvielfalt ebenso wie als kulturelle Manifestation, sind solche auf Erziehung und Bildung angewiesene Schlüsselqualifikationen. Die leiblich-motorischen Beziehungen und Bedeutungen, die der Mensch durch seine und in seinen vielfältigen Bewegungshandlungen schafft, festigt und variabel ausbaut, gestalten seine Persönlichkeit und formen seine Lebenswelt von der Geburt bis zum Tod. Gewiss sind sie nicht die einzigen Gestaltungskräfte seines Daseins, aber ebenso gewiss sind sie wesentliche Faktoren seiner Lebensführung und Personwerdung.“ (Grössing 2001, 301)

Obwohl eine sportdidaktische Identifikation mit einem Erfahrungsverlust im Sinne eines Reflexes oder einer Kompensation negativer lebensweltlicher Tendenzen zu einer einseitigen Orientierung (Vgl. Thiele 1996) an aktuellen gesellschaftlichen

Zeitströmungen führt und deshalb Gefahr läuft, lebensweltliche Symptome lediglich kurieren zu wollen, ohne begründete, sportdidaktische Zielsetzungen zu formulieren, muss sich ein zeitgemäßer Bewegungs- und Sportunterricht diesen lebensweltlichen Bezügen öffnen. In die Schule gehören damit das selbstbestimmte, selbsttätige und explorative Bewegen genauso wie bewegungsbezogene, fächer- und klassenübergreifende Projekte (Schule, Stadtteil) und ein an den Bewegungsideen- und -gestaltungen der Schüler interessierter, mehrperspektivischer und leiborientierter Sportunterricht, der zu einem verantwortlichen und kompetenten Umgang mit dem eigenen Körper und Leib anleitet. Eine leibliche Bildung als Selbst-Bildung wird damit nicht einseitig auf den Sportunterricht begrenzt, sondern auf ein umfassendes Konzept einer bewegten Schule erweitert. In dieser Hinsicht verbindet eine mehrperspektivische Betrachtung des Bewegungsphänomens auch die verschiedenen Sinn- und Bedeutungszusammenhänge des menschlichen Bewegens mit dem Erkenntnisgewinn, dass Sport und Bewegungen nicht zwangsläufig nur auf den Aspekt des organisierten Leistungsvergleichs fixiert sind, sondern ebenfalls körpersensibilisierende, entspannungsfördernde, kooperative etc. Elemente enthalten. Der Sportunterricht kann sich deswegen nicht einseitig an bewegungstheoretischen, biomechanischen oder naturwissenschaftlich-analytischen Vorgaben der Lehrmethodik orientieren und nur äußerlich sichtbare, raum-zeitlich idealtypische Bewegungsabläufe unter Vernachlässigung leibrelationaler, situations- und lerngenetischer Aspekte zu Gegenständen des Unterrichts machen. Durch die Zerstückelung eines idealtypisch vorausgesetzten Bewegungsablaufs in kleine, methodisch aufbereitete Bewegungseinheiten lösen sich nämlich die modellhaft präsentierten Bewegungen gerade vom Bewegungssinn und von den Bewegungssituationen der Schüler und von praktischen Phänomenen und Problemen des Bewegungslernens. Lernmöglichkeiten müssen hier also mit den Lernfähigkeiten der Lernenden im Zusammenhang stehen, um Lernchancen zu erkennen und Bewegungsanforderungen erfolgreich zu bewältigen. Bewegungs- und Handlungsangebote werden damit auch erst dann wahrnehmbar, wenn entsprechende Bewegungs- und Handlungsstrukturen vorhanden sind, auf die man sich beziehen kann.

„So wird ein Kletteranfänger eines Griffs, der sich dem Fortgeschrittenen bietet, gar nicht gewahr, weil er die einschlägige Klettertechnik noch nicht beherrscht. Aus gleichem Grund kann der ungeübte Handballspieler die Lücke in der Abwehr nicht als Durchbruchsmöglichkeit für sich entdecken, welche der versierte Handballer als Angebot ‚für einen Spaziergang durch die Abwehr‘ sieht. Für den versierten Skifahrer zeichnet sich im Labyrinth einer Buckelpiste eine Fahrspur deutlich ab, der Ungeübte hingegen sieht nur bedrohliches Chaos.“ (Scherer 2002, 83)

Für das Bewegungslernen ist hier deshalb zwischen sogenannten „Bewegungskernen“ und „Situationskernen“ (Vgl. Ennenbach 1994) zu unterscheiden. Während Bewegungskerne sich auf zentrale Bewegungseinheiten innerhalb einer Gesamtbewegung beziehen, z.B. den Schläger beim Tennis locker durchzuschwingen, betreffen die Situationskerne eine Kohärenz von Person und Umwelt, wenn z.B. das Tor im Handball rechtzeitig während des Spiels in den Blick genommen wird. Ein wesentlicher Bestandteil des Bewegungslernens ist in dieser Hinsicht die Einverleibung von Bewegungsinstrumenten und Bewegungsräumen. Erst wenn diese nicht mehr als „Fremdkörper“ empfunden werden und die phänomenalen Grenzen zwischen Körper, Bewegungsinstrumenten und Bewegungsräumen überwunden sind, lässt sich überhaupt vom Bewegungslernen sprechen. Ein entscheidender Faktor beim Bewegungslernen ist demnach die Eröffnung von situativen und materialen Kohärenzen, der spielerische Umgang mit Geräten, Bewegungspartnern und Lernumgebungen, die selbst Bewegungsanlässe darstellen und als natürliche Varianzen in Bewegungsprozesse einbezogen werden können (Vgl. Scherer 2002).

„Im Lernprozess vollzieht sich das Bewegungshandeln in einem mehr oder weniger strukturierten Suchraum mit fließenden Umrissen, der über Bewegungserfahrungen erst noch zu strukturieren und zu begrenzen ist, um zu einem wohldefinierten Erfahrungsraum zu werden. Das Lernen vollzieht sich also zwischen zunächst grob schätzender Antizipation und Erfahrung. Der Lernende muss dabei sein Bewegungshandeln immer wieder über seinen aktuellen Erfahrungshorizont hinaus entwerfen und die gemachten Erfahrungen in diesen Horizont integrieren, um ihn damit zugleich zu erweitern. Dabei muss er zwangsläufig unvertrautes ‚Wahrnehmungsneuland‘ betreten, und darin liegt ein oft deutlich erlebbares Gefühl der Fremdheit beim Bewegungslernen begründet. Die Erfahrungen in diesem Wahrnehmungsneuland sind zunächst fremd, diffus und in gewisser Weise ungegenständlich, sie gewinnen erst nach und nach Konturen und richten sich auf objektivierte Muster aus. Erst über die Einverleibung der neuen Erfahrungen kehrt der Lernende zu vertrauter, aber reicherer Leiblichkeit im Sich-Bewegen zurück. Nicht von ungefähr ist in diesem Zyklus ein wesentliches Bildungsmoment des Lernens zu sehen.“ (Scherer 2002, 114)

Bilden hier abschließend die subjektiven Sinnkonstruktionen, Bewegungsbedeutungen und Bewegungserfahrungen den Ausgangspunkt für ein selbstreferenzielles und selbstaktives Bewegungslernen, müssen auch Bewegungsaufgaben, Bewegungsangebote und Bewegungssituationen sich an dieser Vorgabe orientieren und sinnvolle, thematisch gebundene und nach Anspruchsniveau differenzierte, mehrperspektivisch geordnete Erfahrungs- und Lernfelder umfassen.

„Die Aufgabe des Bewegungslehrers ist es, sei er nun Sportlehrer, Trainer oder Meditationslehrer, in der Beziehung zwischen Mensch und Mitwelt derart stimulierende Situationen zu schaffen, Anreize zum Bewegungslernen zu eröffnen, dass ein neues (und auch verfügbares) Repertoire an motorischen Fähigkeiten und Fertigkeiten im Sinne anwendbarer Bewegungsmuster entsteht, das in Einklang mit den subjektiven Motiven und Theorien der sich bewegenden steht (im Original kursiv). Stimulierende Situationen in diesem Sinne können materiell-situative Arrangements, z.B. die Exploration von Gerätelandschaften, die Vorbildwirkung der eigenen Bewegung, z.B. durch die Bewegungsdemonstration, die Kombination aus Bewegungsdemonstrationen und begleitender verbaler Instruktion, Vorlage von Serienbildern mit Bewegungssequenzen, Verwenden imaginativer Begriffe und formelhafter Vorsatzbildungen, Anregungen zu Bewegungsimprovisationen, mentale Phasen etc. sein. Unter methodischen Gesichtspunkten findet Bewegungslernen aufgrund des subjektorientierten Bewegungsverständnisses optimale Bedingungen, • wenn die Priorität des selbständigen Entdeckens und Erkundens vor der belehrenden oder korrigierenden Instruktion steht. • die Lehrerintervention nur zur Unterstützung des intendierten Bewegungslernens eingesetzt wird. • der Spielraum hinsichtlich der im Bewegungslernen notwendigen Entscheidungsprozesse in Abhängigkeit zum sozialen Reifestand und zur Fähigkeit des Lernenden eröffnet wird, Bewegungen selbständig zu erlernen.“ (Moegling 2002 a, 28)

Abb. 1: Die Bewusstseinsfunktionen und ihre Differenzierung im Yin-Yang-Symbol.....	34
Abb. 2: Der Funktionskreis nach Jakob von Uexküll.....	108
Abb. 3: Der Situationskreis nach Jakob von Uexküll.....	110
Abb. 4: Die verschiedenen Bewusstseinsverfassungen.....	210
Abb.5: Die Elemente des Bewegungsantriebs und die Antriebsaktionen.....	227
Abb.6: Die Kinesphäre.....	236
Abb.7: Das Dimensionalkreuz in der Kinesphäre.....	237
Abb.8: Die Orientierung im Bewegungsraum.....	238
Abb.9: Die Unterteilung des Raumes durch den Körper.....	239
Abb.10: Die Entstehung des Ikosaeders.....	241
Abb.11: Der „Dreiring“ im Ikosaeder.....	242
Abb.12: Das Symbol des Taichi.....	246
Abb.13: Die pentagonale Pose des Körpers.....	254
Abb.14: Die vier psychischen Funktionen und ihre Polarität.....	257
Abb.15: Die psychischen Funktionen beim Denktypus.....	257
Abb.16: Die verschiedenen Formen der psychischen Funktionen.....	258
Abb.17: Die Bewusstseinsfunktionen und ihre Differenzierung im Yin-Yang-Symbol.....	259
Abb.18: Die psychischen Funktionen und die Bewegungsfaktoren im Vergleich..	260
Abb. 19: Traum- und Wachzustand in Verbindung mit den psychischen Funktionen.....	263
Abb. 20: Rhythmischer und zurückhaltender Zustand in Verbindung mit den psychischen Funktionen.....	264
Abb. 21: Stabiler und mobiler Zustand in Verbindung mit den psychischen Funktionen.....	265
Abb. 22: Die Bewegungsqualität im Bewegungshandeln.....	296
Abb.23: Das Modell der Selbst-Bewegung unter Berücksichtigung der Zeitlichkeit.....	299

Abb. 24: Die strukturbildende und symbolbildende Funktion im Tai-Chi-Symbol.....	314
Abb. 25: Die Konzepte Bewegung, Kreativität, Meditation und Bewusstheit im Tai-Chi-Symbol.....	314
Abb.26: Die Persona und ihre Beziehung zur Umwelt.....	357
Abb.27: Psycho-physische Prozesse bei individuellen Handlungen.....	390
Tab.1: Ausdruck, Darstellung und Bedeutung präsentativer und diskursiver Symbolformen.....	162
Tab. 2: Leib/Körper und präsentative Symbolismen	164
Tab. 3: Innere Einstellungen und Bewegungsfaktoren.....	222
Tab. 4: Elementare Aspekte des Bewegungsflusses.....	224
Tab. 5: Die Verbindung von Bewegungsfaktoren, Antriebselementen und Empfindungen.....	225
Tab. 6: Die Bewegungsfaktoren und der Bewegungsausdruck.....	225
Tab. 7: Die in den Antrieben ausgedrückten Inneren Haltungen.....	226
Tab. 8: Die Bewegungsfaktoren, inneren Einstellungen und Bewegungscharakteristika.....	230
Tab. 9:Die Bewegungsfaktoren, ihre Kombinationen und die psychischen Einstellungen.....	230
Tab.10: Die Entwicklung symbolischer Äußerungsformen.....	421

- Aebli, Hans: Zwölf Grundformen des Lehrens. 6. Auflage Stuttgart 1991.
- Alkemeyer, Thomas: Die Vergesellschaftung des Körpers und die Verkörperung des Gesellschaftlichen. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil I. Immenhausen 2001, 132-178.
- Amft, Susanne; Seewald, Jürgen (Hrsg.): Perspektiven der Motologie. Schorndorf 1996.
- Anders, Frieder: Chinesisches Schattenboxen Tai Chi Chuan. 3. Auflage Bern/München/Wien 1979.
- Anders, Frieder: TAICHI Chinas lebendige Weisheit. 2. Auflage München 2001.
- Anders, Frieder: Taichi Chuan. In: Anders, Frieder: TAICHI Chinas lebendige Weisheit. 2. Auflage München 2001 a, 163-221.
- Apel, Karl-Otto: Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnis-anthropologische Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monadenlehre. In: Petzold, Hilarion (Hrsg.): Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. 2. Auflage Paderborn 1986, 47-70.
- Bähr, Ingrid: Bewegung und Qualität. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil II. Immenhausen 2001 a, 83-106.
- Balgo, Rolf: Bewegung und Wahrnehmung als System. Schorndorf 1998.
- Balmer, Heinrich H.: Die Archetypentheorie von C.G. Jung. Heidelberg 1972.
- Barkhaus, Annette; Mayer, Matthias; Roughley, Neil; Thürnau, Donatus: Identität, Leiblichkeit, Normativität: Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt am Main 1996.
- Bartenieff, Irmgard: Tanztherapie. In: Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 259-285.
- Baur, Georges S.: Zur Verwendung der Archetypentheorie im Recht. Zürich 1995.
- Becker, Peter (Hrsg.): Sport und Sozialisation. Reinbek bei Hamburg 1982
- Becker, Peter: Sozialisation. In: Gottwald, Bernd (Hrsg.): Handlexikon Sportwissenschaft. 2. Auflage Reinbek bei Hamburg 1992, 335 – 341.
- Benesch, Hellmuth: dtv-Atlas zur Psychologie, Band 1. 2. Auflage München 1989.
- Benesch, Hellmuth: dtv-Atlas zur Psychologie, Band 2. 2. Auflage München 1991.
- Benesch, Hellmuth (Hrsg.): Grundlagen der Psychologie. Augsburg 1997.
- Berger, P.; Luckmann T.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. 18. Auflage Frankfurt am Main 2001.
- Bette, K.-H.: Körperspuren: zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit.

Berlin/New York 1989.

- Bernstein, Penny L.: Objektbeziehungen, Selbst-Psychologie und Tanztherapie. In Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 217-244.
- Bielefeld, Jürgen (Hrsg.): Körpererfahrung. Grundlage menschlichen Bewegungsverhaltens. Göttingen 1986.
- Bielefeld, Jürgen: Zur Begrifflichkeit und Strukturierung der Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper. In: Bielefeld, Jürgen (Hrsg.): Körpererfahrung. Grundlage menschlichen Bewegungsverhaltens. Göttingen 1986 a, 3-35.
- Bittner, Günther (Hrsg.): Selbstwerden des Kindes. Fellbach 1981.
- Bittner, Günther: Das Selbst- ein neues tiefenpsychologisches Konzept. In Bittner, Günther (Hrsg.): Selbstwerden des Kindes. Fellbach 1981 a, 12-39.
- Bittner, Günther: Das >falsche Selbst< des Kindes und die >allmächtige Mutter<. In: Bittner, Günther (Hrsg.): Selbstwerden des Kindes. Fellbach 1981 b, 149-159.
- Bittner, Günther: Die Selbst-Symbolisierung des Kindes im pädagogischen Kontext. In: Bittner, Günther (Hrsg.): Selbstwerden des Kindes. Fellbach 1981 c, 200-205.
- Bloch, E.: Conclusio: Das Novum im Unbewußten, Objektive Phantasie. In: E. Bloch: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Gesamtausgabe, Band 10. Frankfurt 1977, 122-131.
- Blofeld, John: Das Tao und sein Wirken. In: Anders, Frieder: TAICHI Chinas lebendige Weisheit. 2. Auflage München 2001, 16-32.
- Böger, Claudia: Der Bewegungsrhythmus- grundlegendes Prinzip beim Lernen und Lehren von Bewegungen? In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil II. Immenhausen 2001 a, 148-164.
- Boas, Franziska: Psychologische Aspekte der Ausübung und des Unterrichts in kreativem Tanz. In: Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 95-114.
- Bourdieu, P.: Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main 1996.
- Bourdieu, P.: Was heißt sprechen? Wien 1990.
- Brähler, Elmar (Hrsg.): Körpererleben. 2. Auflage Gießen 1995.
- Büntig, Wolf Eberhard: Bioenergetik. In: Seifert, Theodor; Waiblinger, Angela (Hrsg.): Die 50 wichtigsten Methoden der Psychotherapie, Körpertherapie, Selbsterfahrung und des geistigen Trainings. Stuttgart 1993.

- Buytendijk, F.J.J.; Christian, P.; Plügge, H.: Über die menschliche Bewegung als Einheit von Natur und Geist. Schorndorf 1963.
- Buytendijk, F.J.J.: Zur allgemeinen Psychologie des Tanzes. In: Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 69-78
- Cabrera-Rivas, Carmen: Der Körper, das Medium zwischen innen und außen - über die Möglichkeit, tanzend Bewegung zu erfahren. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil II. Immenhausen 2001 a, 182-196.
- Caysa, Volker (Hrsg.): Sportphilosophie. Leipzig 1997.
- Christian, Paul: Vom Wertbewusstsein im Tun. In: Buytendijk, F.J.J.; Christian, P.; Plügge, H.: Über die menschliche Bewegung als Einheit von Natur und Geist. Schorndorf 1963, 19-44.
- Chung-Yuan, Chang: Der Prozess der Selbstverwirklichung. In: Anders, Frieder: TAICHI Chinas lebendige Weisheit. 2. Auflage München 2001, 126-140.
- Coenen, Herman: Leiblichkeit und Sozialität. Ein Grundproblem der phänomenologischen Soziologie. In: Petzold, Hilarion(Hrsg.): Leiblichkeit. 2. Auflage Paderborn 1986, 197-228.
- Dieckmann, Hans: Die libidinöse Wiederbesetzung des Körpers in der Psychosomatik. In: Zeitschrift für Analytische Psychologie 1981, 12; S. 269- 285.
- Dieckmann, Hans; Jung, Eberhard: Weiterentwicklung der analytischen (komplexen) Psychologie. In: Eicke, Dieter(Hrsg.): Tiefenpsychologie, Band 4: Individualpsychologie und analytische Psychologie. Weinheim/Basel 1982, 343-402.
- Dietrich, Knut; Heinemann, Klaus (Hrsg.): Der nicht-sportliche Sport. Beiträge zum Wandel im Sport. Schorndorf 1989.
- Dietrich, Knut; Landau, Gerhard: Sportpädagogik. Reinbek bei Hamburg 1990.
- Drefke, Helma; Petzold, Hilarion: Die Integrative Bewegungstherapie und ihre Bedeutung in der Ausbildung von Sportlehrern und Bewegungswissenschaftlern. In: Hölter, Gerd (Hrsg.): Bewegung und Therapie –interdisziplinär betrachtet-. Dortmund 1988, 106-125.
- Drefke-Polzin, Helma: Bewegung und Therapie. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil III. Immenhausen 2002, 415-428.
- Douglas, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Frankfurt am Main 1974.

Drosdowski, Günther; Köster, Rudolf; Müller, Wolfgang; Scholze-Stubenrecht, Werner (Hrsg.): Duden.Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Band 7. Mannheim/Wien/Zürich 1963.

Eberhard, Kurt: Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Stuttgart/Berlin/ Köln/ Mainz 1987.

Eggers, Gerald: Lernen im Sport-Bewegungskulturelle Selbstbegegnung. Salzhausen 2000.

Eichberg, Henning: Es, Ich und Du in Bewegung. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil I. Immenhausen 2001, 219 – 244.

Eicke, Dieter(Hrsg.): Tiefenpsychologie, Band 4: Individualpsychologie und analytische Psychologie. Weinheim/Basel 1982.

Einsiedler, Wolfgang: Das Spiel der Kinder. Zur Pädagogik und Psychologie des Kinderspiels. Bad Heilbrunn/Obb. 1991.

Elias, N.: Über den Prozeß der Zivilisation, Band 1. Frankfurt am Main 1981.

Elias, N.: Über den Prozeß der Zivilisation, Band 2. Frankfurt am Main 1982.

Ennenbach, Wilfrid: Bild und Mitbewegung. 3. Auflage Köln 1994.

Erikson, Erik Homburger: Identität und Lebenszyklus. 7. Auflage Frankfurt am Main 1981.

Espenak, Lilian: Tanztherapie – durch kreativen Selbstausdruck zur Persönlichkeitsentwicklung. In: Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 165-188.

Evers, Tilman: Mythos und Emanzipation. Hamburg 1987.

Fano, Alice: Pa Kua- die >Acht Trigramme<. In: Anders, Frieder: TAICHI Chinas lebendige Weisheit. 2. Auflage München 2001, 61-69.

Fatke, Reinhard: Die Phantasie und das Selbst des Kindes. In: Bittner, Günther (Hrsg.): Selbstwerden des Kindes. Fellbach 1981, 181-190.

Fischer, Klaus; Holland-Moritz, Holger (Red.): Mosaiksteine der Motologie. Schorndorf 2001.

Fordham, Michael: Vom Seelenleben des Kindes. Zürich 1948.

Fordham, Michael: Das Kind als Individuum. München 1974.

Fordham, Michael: Die analytische (komplexe) Psychologie in England. In: Eicke, Dieter(Hrsg.): Tiefenpsychologie, Band 4: Individualpsychologie und analytische Psychologie. Weinheim/Basel 1982, 403-419.

- Fordham, Michael: Explorations into the self. London 1985.
- Franke, Elk: Ästhetik. In: Grupe, Ommo; Mieth, Dietmar (Hrsg.): Lexikon der Ethik im Sport. Schorndorf 1998, 47-52.
- Freud, Sigmund: Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. 6.Auflage Frankfurt am Main 1981.
- Frey-Wehrlin, C.T.: Die analytische (komplexe) Psychologie C.G. Jungs. In: Eicke, Dieter (Hrsg.): Tiefenpsychologie, Band 4: Individualpsychologie und analytische Psychologie. Weinheim/Basel 1982, 184-264.
- Fritsch, Ursula (Hrsg.): Tanzen. Ausdruck und Gestaltung. Reinbek bei Hamburg 1985.
- Fritsch, Ursula: Tanz, Bewegungskultur, Gesellschaft. Frankfurt am Main 1987.
- Fritsch, Ursula; Maraun, Heide-Karin(Hrsg.): Über ein anderes Bild von Lehre. Weinheim 1998.
- Fritsch, Ursula; Maraun, Heide-Karin: Was uns bewegt verstehen lernen. Zur Rehabilitation von Spiel- und Bewegungslust. In: Fritsch, Ursula; Maraun, Heide-Karin(Hrsg.): Über ein anderes Bild von Lehre. Weinheim 1998 a, 204-213.
- Fromm, Erich: Gesamtausgabe in zehn Bänden. München 1989.
- Fromm, Erich: Gesamtausgabe in zehn Bänden, Band 1: Analytische Sozialpsychologie. München 1989 a.
- Fromm, Erich: Gesamtausgabe in zehn Bänden, Band 2: Analytische Charaktertheorie. München 1989 b.
- Fromm, Erich: Gesamtausgabe in zehn Bänden, Band 4: Gesellschaftstheorie. München 1989 c.
- Fromm, Erich: Gesamtausgabe in zehn Bänden, Band 7: Aggressionstheorie. München 1989 d.
- Fromm, Erich: Psychoanalyse und Religion. 4. Auflage München 1990.
- Funke, Jürgen (Hrsg.): Sportunterricht als Körpererfahrung. Reinbek bei Hamburg 1983.
- Funke, Jürgen: Bewegungskunst- ein wiederentdecktes Thema menschlicher Bewegung. In: Dietrich, Knut; Heinemann, Klaus (Hrsg.): Der nicht-sportliche Sport. Beiträge zum Wandel im Sport. Schorndorf 1989, 72-83.
- Funke-Wieneke, Jürgen: Sich Bewegen als Bewegungs- und Körpererfahrung. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil II. Immenhausen 2001a, 166-181.

- Gadamer, Hans-Georg: Philosophisches Lesebuch, Band 3. Frankfurt am Main 1989.
- Gadamer, Hans-Georg: Phänomenologie und Ontologie: Husserl, Heidegger. In:
Gadamer, Hans-Georg: Philosophisches Lesebuch, Band 3.
Frankfurt am Main 1989 a, 304-307.
- Gemoll, Wilhelm: Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch. München 1959.
- Gilch-Geberzahn, Gabriele G.: Gott und die Götzen. In: Bittner, Günther (Hrsg.):
Selbstwerden des Kindes. Fellbach 1981. S. 71-84.
- Gienger, Sibylle: Bewegungsgestaltung als identitätsdynamischer Prozeß. Tübingen
1999.
- Göhner, Ullrich: Bewegung und Funktion. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative
Bewegungslehre Teil III. Immenhausen 2002, 254-277.
- Gottwald, Bernd (Hrsg.): Handlexikon Sportwissenschaft. 2. Auflage Reinbek bei
Hamburg 1992.
- Greven, Claudia: Integrative Tanztherapie in der Psychiatrie. In: Willke, Elke; Hölter,
Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 289-318.
- Grössing, Stefan: Bewegung und Bewegungserziehung als Ökologie des Leibes. In:
Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil I.
Immenhausen 2001, 292-305.
- Gruen, Arno: Der Verrat am Selbst. 8.Auflage München 1993.
- Grundmann, Dieter: C.G. Jung und die psychischen Funktionen des Menschen.
Heidelberg 1996.
- Grupe, Ommo: Studien zur pädagogischen Theorie der Leibeserziehung. 2. Auflage
Schorndorf 1968.
- Grupe, Ommo: Einführung in die Theorie der Leibeserziehung. 3. Auflage Schorndorf
1973.
- Grupe, Ommo: Grundlagen der Sportpädagogik. 2. Auflage Schorndorf 1975.
- Grupe, Ommo: Sport als Kultur. Osnabrück 1987.
- Grupe, Ommo; Mieth, Dietmar (Hrsg.): Lexikon der Ethik im Sport. Schorndorf 1998.
- Grupe, Ommo: Vom Sinn des Sports. Schorndorf 2000.
- Grupe, Ommo: Körper, Bewegung, Sportkultur. In: Moegling, Klaus (Hrsg.):
Integrative Bewegungslehre Teil I. Immenhausen 2001, 199-218.
- Habermas, J.: Zur Entwicklung der Interaktionskompetenz. Frankfurt am Main 1975.

- Habermas, Tilmann: Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung. Berlin/New York 1996.
- Hagedorn, Günter: Spielen. Reinbek bei Hamburg 1987.
- Hamann, Peter: Kinderanalyse. Frankfurt 1993.
- Hark, Helmut. : Lexikon Jungscher Grundbegriffe. Olten 1988.
- Heimlich, Ulrich: Einführung in die Spielpädagogik. Bad Heilbrunn 1993.
- Heinemann, Klaus: Einführung in die Soziologie des Sports. 3. Auflage 1990.
- Heisterkamp, Günter: Heilsame Berührungen. Praxis leibfundierter analytischer Psychotherapie. München 1993.
- Henderson, Joseph L.: Der moderne Mensch und die Mythen. In: Jung, Carl Gustav; Franz von, Marie-Louise; Henderson, Joseph L.; Jacobi, Jolande; Jaffé, Aniela: Der Mensch und seine Symbole. 14. Auflage Solothurn/Düsseldorf 1995, 104-157.
- Hess, Gertrud: Psychische Energetik. In: Eicke, Dieter (Hrsg.): Tiefenpsychologie, Band 4: Individualpsychologie und analytische Psychologie. Weinheim/Basel 1982, 290-297.
- Hölter, Gerd (Hrsg.): Bewegung und Therapie –interdisziplinär betrachtet-. Dortmund 1988.
- Hölter, Gerd: Bewegung und Therapie im Sportunterricht. In: Hölter, Gerd (Hrsg.): Bewegung und Therapie –interdisziplinär betrachtet-. Dortmund 1988 a, 33-52.
- Hölter, Gerd: Von der Erziehung zum Tanz zur Therapie durch Tanz. In Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 449-464.
- Hölter, Gerd (Hrsg.): Mototherapie mit Erwachsenen. Schorndorf 1993.
- Hüllen, Jürgen Wilhelm: Die philosophischen Relationen der Komplexen Psychologie C.G. Jungs. Münster 1967.
- Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie. 4. Auflage Weinheim/Basel 1993.
- Husserl, Edmund: Die Pariser Vorträge. In: Gadamer, Hans-Georg: Philosophisches Lesebuch, Band 3. Frankfurt am Main 1989, 308-337.
- Jacobi, Jolande: Die Psychologie von C.G. Jung. 6. Auflage Olten 1972.
- Jacoby, Mario: Individuation und Narzißmus. München 1985.
- Jaffé, Aniela: Bildende Kunst als Symbol. In: Jung, Carl Gustav, von Franz, Marie-Louise; Henderson, Joseph L.; Jacobi, Jolande; Jaffé, Aniela: Der Mensch

und seine Symbole. 14. Auflage Solothurn/Düsseldorf 1995, 230-271.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 1: Psychiatrische Studien. Zürich 1966.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 2: Experimentelle Untersuchungen. Olten 1979.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 6: Psychologische Typen. Zürich 1960.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 7: Zwei Schriften über Analytische Psychologie. Zürich 1964.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 8: Die Dynamik des Unbewussten. Zürich 1967.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 9/1: Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Olten 1976.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 9/2: Aion. Olten 1976 a.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 10: Zivilisation im Übergang. Olten 1974.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 11: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Zürich 1963.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 12: Psychologie und Alchemie. Olten 1972.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 13: Studien über alchemistische Vorstellungen. Olten 1978.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 16: Praxis der Psychotherapie. Zürich 1958.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 17: Über die Entwicklung der Persönlichkeit. Olten 1972 a.

Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke Band 18: Das symbolische Leben. Olten 1981.

Jung, Carl Gustav: Erinnerungen, Träume, Gedanken. 4. Auflage Olten 1971.

Jung, Carl Gustav: Archetypen. München 1990.

Jung, Carl Gustav: Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten. 3. Auflage München 1991a.

Jung, Carl Gustav: Psychologie und Religion. München 1991b.

Jung, Carl Gustav: Typologie. 3. Auflage München 1993.

Jung, Carl Gustav; Franz von, Marie-Louise; Henderson, Joseph L.; Jacobi, Jolande; Jaffé, Aniela: Der Mensch und seine Symbole. 14. Auflage Solothurn/Düsseldorf 1995.

Kadinsky, David: Die Entwicklung des Ich beim Kinde. Ein Beitrag zur analytischen Kinderpsychologie. Frankfurt am Main 1983.

Kamper, Dietmar; Wulf, Christoph (Hrsg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt am Main 1982.

Kamper, Dietmar; Wulf, Christoph: Die Parabel der Wiederkehr. In: Kamper, Dietmar; Wulf, Christoph (Hrsg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt am Main 1982 a, 9-21.

Klaes, Regina; Walthes, Renate: Über Sinn und Unsinn von Bewegungsstörungen. In: Prohl, Robert; Seewald, Jürgen (Hrsg.): Bewegung verstehen. Schorndorf 1995, 237-262.

Klein, Gabriele: FrauenKörperTanz: eine Zivilisationsgeschichte des Tanzes. Weinheim 1992.

Klein, Michael: Von der Seele des Körpers, Band 1. Oldenburg 1991.

Klein, Michael: Von der Seele des Körpers, Band 2. Oldenburg 1991.

Klein, Michael: Körper. In: Gottwald, Bernd (Hrsg.): Handlexikon Sportwissenschaft. 2. Auflage Reinbek bei Hamburg 1992, 199 – 204.

Klein, Michael: Die Sozialisation zum Sport ist lebenslang. In: Becker, Peter (Hrsg.): Sport und Sozialisation. Reinbek bei Hamburg 1982, 49-65.

Kohut, Heinz: Die Heilung des Selbst. Frankfurt am Main 1979.

Kohut, Heinz: Wie heilt die Psychoanalyse? Frankfurt am Main 1987.

Krappmann, Lothar: Soziologische Dimensionen der Identität. 4. Auflage Stuttgart 1975.

Kürzdörfer, Klaus: Individuation und Gewissen. In: Bittner, Günther (Hrsg.): Selbstwerden des Kindes. Fellbach 1981, 85-104.

Kugelman, Claudia: Bewegung und Geschlecht. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil I. Immenhausen 2001, 245-267.

Kunzmann, Peter; Burkard, Franz-Peter; Wiedmann, Franz: dtv-Atlas zur Philosophie. München 1991.

Kurz, Dietrich: Elemente des Schulsports. Schorndorf 1977.

Laban, Rudolf von: Die Welt des Tänzers. Stuttgart 1922.

Laban, Rudolf von: Gymnastik und Tanz. 2. Auflage Oldenburg 1926.

- Laban, Rudolf von: Der moderne Ausdruckstanz in der Erziehung. 2. Auflage
Wilhelmshaven 1984.
- Laban, Rudolf von: Kunst der Bewegung. Wilhelmshaven 1988.
- Laban, Rudolf von: Der erzieherische und therapeutische Wert des Tanzes. In: Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 79-93.
- Laban, Rudolf von: Choreutik: Grundlagen der Raumharmonielehre. Wilhelmshaven 1991 a.
- Landmann, Rainer: TAIJIQUAN Konzepte und Prinzipien einer Bewegungskunst. Hamburg 2002.
- Lange, Helgard; Leist, Karl-Heinz; Loibl, Jürgen: Zur Bedeutung der Körpererfahrung für das motorische Lernen. In: Bielefeld, Jürgen (Hrsg.): Körpererfahrung. Grundlage menschlichen Bewegungsverhaltens. Göttingen 1986, 59-83.
- Laing, Ronald D.: Das geteilte Selbst. 2. Auflage Köln 1994.
- Langer, Susanne K.: Philosophie auf neuem Wege. Frankfurt am Main 1984.
- Lavier, Jacques: Zwischen Himmel und Erde. In: Anders, Frieder: TAICHI Chinas lebendige Weisheit. 2. Auflage München 2001, 49-60.
- Leist, Karl-Heinz; Loibl, Jürgen: Zur bewegungspädagogischen Bedeutung der Körpererfahrung. In: Bielefeld, Jürgen (Hrsg.): Körpererfahrung. Grundlage menschlichen Bewegungsverhaltens. Göttingen 1986, 36-58.
- Leist, Karl-Heinz: Perspektiven der Bewegungskultur. Reinbek bei Hamburg 1993.
- Leist, Karl-Heinz: Bewegungslernen und Transfer. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil III. Immenhausen 2002, 278-301.
- Lenk, Hans: Eigenleistung sportlich-athletisch. In: Caysa, Volker (Hrsg.): Sportphilosophie. Leipzig 1997, 142-171.
- Lippe, R. zur: Am eigenen Leibe. Zur Ökonomie des Lebens. Frankfurt am Main 1978.
- Lippe, R. zur: Am eigenen Leibe. In: Kamper, D./Wulf, C. (Hrsg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt am Main 1982, 25-39.
- Loosch, Eberhard: Allgemeine Bewegungslehre. Wiebelsheim 1999.
- Loosch, Eberhard; Böger, Claudia: Zur Geschichte des Fachgebietes Bewegungslehre. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil I. Immenhausen 2001, 45-

131.

- Lorenzer, Alfred: Das Konzil der Buchhalter. Frankfurt am Main 1984.
- Lorenzer, Alfred: Der Symbolbegriff und seine Problematik in der Psychoanalyse. In: Oelkers, Jürgen/Wegenast, Klaus (Hrsg.): Das Symbol – Brücke des Verstehens. Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 21-30.
- Luhmann, N.: Soziologische Aufklärung. 3. Auflage Opladen 1986.
- Marlovits, Andreas M.: Das Unmittelbare im Sport. Psychologische Explorationen zum Sporterleben. Wiesbaden 2000.
- Marlovits, Andreas M.: Über die Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen. Eine Einführung in die phänomenologische Bewegungstheorie von Erwin Straus. Hamburg 2001.
- McNeely, Deldon Anne: Berührung. Die Geschichte des Körpers in der Psychotherapie. München 1992.
- Meier, C.A.: Experiment und Symbol. Olten 1975.
- Meyer- Drawe: Leiblichkeit und Sozialität. 2. Auflage München 1987.
- Menge, Hermann: Taschenwörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache. 21. Auflage München 1977.
- Mindell, Arnold. Der Leib und die Träume. 4. Auflage Paderborn 1991.
- Moegling, Klaus: Untersuchungen zur Gesundheitswirkung des Tai Chi Chuan. Kassel 1998.
- Moegling, Klaus: Ganzheitliche Bewegungserziehung. Butzbach-Griedel 1999.
- Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil I. Immenhausen 2001.
- Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil II. Immenhausen 2001 a.
- Moegling, Klaus: Zur Begrifflichkeit und zum bewegungstheoretischen Ansatz einer Integrativen Bewegungslehre- der Ausgangspunkt. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil I. Immenhausen 2001 b, 8-44.
- Moegling, Klaus: Verarbeitung der bewegungstheoretischen Anregungen für die Konstruktion einer Integrativen Bewegungslehre-Erweiterte Bezüge zum Themenfeld „Wahrnehmung, Ausdruck und Bewegungsqualität. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil II. Immenhausen 2001 c, 298- 328.
- Moegling, Klaus: Ausgangslage und Erkenntnisfortschritt in der Entwicklung einer Integrativen Bewegungslehre- zum Beginn des zweiten Konstruktionsschrittes. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil II. Immenhausen 2001 d, 9-28.

- Moegling, Klaus: Phänomenologie der Wahrnehmung am Bewegungsbeispiel Tai Chi Chuan. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil II. Immenhausen 2001 e, 241-266.
- Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil III. Immenhausen 2002.
- Moegling, Klaus: Ausgangslage und Erkenntnisfortschritt in der Entwicklung einer Integrativen Bewegungslehre- zum Beginn des dritten Konstruktionsschrittes. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil III. Immenhausen 2002 a, 7-32.
- Moegling, Klaus: Bewegungstheoretischer Kernbereich der Integrativen Bewegungslehre- ein zusammenfassender Überblick. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil III. Immenhausen 2002 b, 457-596.
- Moegling, Klaus: Taijiquan. Schorndorf 2002 c.
- Mogel, Hans: Psychologie des Kinderspiels. Berlin/Heidelberg/New York 1991.
- Müller, Rudolf: Die aktive Imagination bei C.G. Jung. In: Zeitschrift für Analytische Psychologie 1984, 15; S. 201- 208.
- Neumann, Erich: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Zürich 1949.
- North, Marion: Personality assessment through movement. London 1972.
- Obrist, Willy: Die Mutation des Bewusstseins. Bern 1980.
- Oelkers, Jürgen; Wegenast, Klaus (Hrsg.): Das Symbol – Brücke des Verstehens. Stuttgart/Berlin/Köln 1991.
- Oliver, David J.: The complex archetypal roots of the Jungian self. Syracuse, NY 1995.
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1991.
- Paul, Maria: Integrative Tanztherapie in der Arbeit mit Drogenabhängigen. In: Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 319-356.
- Perrottet, Claude: Ausdruck in Bewegung und Tanz. Bern/Stuttgart 1983.
- Peter-Bolaender, Martina: Persönlichkeitsentwicklung und Selbsterfahrung durch Tanz. In: Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 465-485.
- Peter-Bolaender, Martina: Tanz und Imagination. Paderborn 1992.
- Peter-Bolaender: Integrative Tanztherapie. In: Amft, Susanne; Seewald, Jürgen (Hrsg.): Perspektiven der Motologie. Schorndorf 1996, 100-108.

- Petzold, Hilarion: Leibzeit. In: Kamper, D.; Wulf, C.(Hrsg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt am Main 1982, 68-81.
- Petzold, Hilarion(Hrsg.): Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. 2. Auflage Paderborn 1986.
- Petzold, Hilarion: Die modernen Verfahren der Bewegungs- und Leibtherapie und die „Integrative Bewegungstherapie“. In Petzold, Hilarion (Hrsg.): Leiblichkeit. 2. Auflage Paderborn 1986 a, 347-389.
- Petzold, Hilarion; Orth, Ilse (Hrsg.): Die neuen Kreativitätstherapien. Band 1. Paderborn 1990.
- Pfaffel, Petra: Bewegungslernen und Imagination: Metaphern als Bewegungshilfen. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil III. Immenhausen 2002, 302-316.
- Pfeiffer, Wolfgang M.: Carl. R. Rogers' Theorie der Psychotherapie und ihre Anwendung auf die Praxis. In: Eicke, Dieter(Hrsg.): Tiefenpsychologie, Band 4: Individualpsychologie und analytische Psychologie. Weinheim/Basel 1982, 504-533.
- Plessner, H.: Philosophische Anthropologie. Frankfurt am Main 1970.
- Plügge, Herbert: Über das Verhältnis des Ichs zum eigenen Leib. In: Petzold, Hilarion(Hrsg.): Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. 2. Auflage Paderborn 1986, 107-132.
- Polzin, Manfred: Bewegung als ästhetische Bildung. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil III. Immenhausen 2002, 131- 154.
- Prohl, Robert: Analytische Betrachtungen zum Begriff der „Bewegungsqualität“ in Bewegungserziehung und Gymnastik. In: Röthig, Peter; Bannmüller, Eva (Hrsg.): Grundlagen und Perspektiven ästhetischer und rhythmischer Bewegungserziehung. Stuttgart 1990, 118-136.
- Prohl, Robert; Seewald, Jürgen (Hrsg.): Bewegung verstehen. Schorndorf 1995.
- Prohl, Robert: Die Zeitlichkeit der Selbstbewegung. In: Prohl, Robert; Seewald, Jürgen (Hrsg.): Bewegung verstehen. Schorndorf 1995 a, 17-56.
- Prohl, Robert: Zeit und Zeitlichkeit der Bewegung. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil II. Immenhausen 2001 a, 29-58.
- Prokop, Heinz: Erich Neumann in Israel. In: Eicke, Dieter(Hrsg.): Tiefenpsychologie, Band 4: Individualpsychologie und analytische Psychologie. Weinheim/Basel 1982, 331-342.
- Richter, Horst-Eberhard: Umgang mit Angst. 2.Auflage Düsseldorf/Wien 1994.

- Rittner, V.: Krankheit und Gesundheit: Veränderungen in der sozialen Wahrnehmung des Körpers. In: Kamper, D./Wulf, C.(Hrsg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt am Main 1982, 40-51.
- Rittner, V.: Körper und Körpererfahrung in kulturhistorisch-gesellschaftlicher Sicht. In: Bielefeld, J. (Hrsg.): Körpererfahrung. Göttingen 1986, 125-157.
- Röthig, Peter: Rhythmus und Bewegung. 2. Auflage Schorndorf 1970.
- Röthig, Peter(Hrsg.): Sportwissenschaftliches Lexikon. 6. Auflage 1992.
- Röthig, Peter; Bannmüller, Eva (Hrsg.): Grundlagen und Perspektiven ästhetischer und rhythmischer Bewegungserziehung. Stuttgart 1990.
- Röthig, Peter: Betrachtungen zur Körper- und Bewegungsästhetik. In: Röthig, Peter; Bannmüller, Eva (Hrsg.): Grundlagen und Perspektiven ästhetischer und rhythmischer Bewegungserziehung. Stuttgart 1990 a, 85-97.
- Rogers, Carl R.: Auf dem Wege zu einer Theorie der Kreativität. In: Petzold, Hilarion; Orth, Ilse (Hrsg.): Die neuen Kreativitätstherapien. Band 1. Paderborn 1990, 237-255.
- Rumpf, Horst: Die übergangene Sinnlichkeit. 2. Auflage München 1988.
- Samuels, Andrew: Jung und seine Nachfolger. Stuttgart 1989.
- Samuels, Andrew; Shorter, Bani; Plaut, Fred: Wörterbuch Jungscher Psychologie. München 1991.
- Sanders, H.; Schmid, H.: Selbst und Selbstwerden. In: Bittner, Günther (Hrsg.): Selbstwerden des Kindes. Fellbach 1981, 105 – 117.
- Scarbath, Horst: Träume vom guten Lehrer. Donauwörth 1992.
- Scherer, Hans-Georg: Raum und Bewegung. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil II. Immenhausen 2001 a, 59-82.
- Scherer, Hans-Georg: Modelle des Bewegungslernens. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil III. Immenhausen 2002, 74-130.
- Scheuerl, Hans: Das Spiel. 9. Auflage Weinheim/Basel 1979.
- Schlegel, Leonhard: Die Psychodynamik der Polarität in der Psychologie von Jung. In: Eicke, Dieter(Hrsg.): Tiefenpsychologie, Band 4: Individualpsychologie und analytische Psychologie. Weinheim/Basel 1982, 265–276.
- Schischkoff, Georgi (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. 22.Auflage Stuttgart 1991.
- Schleske, Wolfram: Bewegungsmeditation und die menschliche „Herzenslogik“. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil II.

Immenhausen 2001 a, 215-240.

Schmidt, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. 5. Auflage Frankfurt am Main 1999.

Schmitz, Hermann: Phänomenologie der Leiblichkeit. In: Petzold, Hilarion(Hrsg.): Leiblichkeit. 2. Auflage Paderborn 1986, 71-106.

Schmude, Rita: Der Weg zur Individualität. Bochum 1991.

Schöpf, Alfred: Das Selbst, seine innere Natur und die anderen. In: Bittner, Günther (Hrsg.): Selbstwerden des Kindes. Fellbach 1981. S. 40-49.

Schoop, Trudi: Zur Tanztherapie. In: Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 117-128.

Schüle, Christian: Lauter kleine Dorian Grays. In: Die Zeit 2002, 2, 10-11.

Schulz-Klein: < Von den Wurzeln> und <Ursprungsgeschichte> der Psyche. In: Zeitschrift für Analytische Psychologie 2000, 31; S. 263-289.

Seewald, Jürgen: Leib und Symbol. München 1992.

Seewald, Jürgen: „Entstörungsversuche“ – Bewegung motologisch verstehen. In: Prohl, Robert; Seewald, Jürgen (Hrsg.): Bewegung verstehen. Schorndorf 1995, 199 – 235.

Seewald, Jürgen: Sportpädagogik und psychomotorische Bewegungserziehung - zwei Welten oder zwei Seiten? In: Sportwissenschaft 4/2000, 422-442.

Seifert, Theodor; Seifert, Angela: So ein Zufall! Synchronizität und der Sinn von Zufällen. Freiburg im Breisgau 2001.

Seifert, Theodor; Waiblinger, Angela (Hrsg.): Die 50 wichtigsten Methoden der Psychotherapie, Körpertherapie, Selbsterfahrung und des geistigen Trainings. Stuttgart 1993.

Sheleen, Laura: Bewegung in Raum und Zeit. Zum Sinn von Tanz und Bewegung in der „Expression Corporelle“. In: Petzold, Hilarion(Hrsg.): Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. 2. Auflage Paderborn 1986, 453-464.

Sheleen, Laura: Maske und Individuation. Paderborn 1987.

Sidoli, Mara: Das Selbst im Säuglingsalter und in der Kindheit. In: Zeitschrift für Analytische Psychologie 1992, 23; S. 248-265.

Siegel, Elaine V.: Psychoanalytisch orientierte Tanz- und Bewegungstherapie: Ein ganzheitlicher Behandlungsansatz. In: Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 189 – 216.

Starks Whitehouse, Mary: C.G. Jung und Tanztherapie: Zwei Hauptprinzipien. In

Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie.
Paderborn 1991, 139-163.

Stelter, Reinhard: Du bist wie dein Sport-Studien zur Entwicklung von Selbstkonzept
und Identität. Schorndorf 1996.

Stelter, Reinhard: Die identitätsstiftende Bedeutung der menschlichen Bewegung. In:
Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil I.
Immenhausen 2001, 268-291.

Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Band 1. 2. Auflage
Frankfurt am Main 1971.

Straus, Erwin: Vom Sinn der Sinne. 2. Auflage Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956.

Strauß, Elfie: Lernen und Dialog in der Feldenkrais-Arbeit. Kassel 1999.

Sutton-Smith, Brian: Die Dialektik des Spiels. Schorndorf 1978.

Tamboer, J.W.J.: Philosophie der Bewegungswissenschaften. Butzbach 1994.

Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Frankfurt am Main 1996.

Thiele, Jörg: Körpererfahrung-Bewegungserfahrung-Leibliche Erfahrung. Sankt
Augustin 1996.

Tiwald, Horst: Die Kunst des Machens oder der Mut zum Unvollkommenen. Hamburg
1996.

Tiwald, Horst: Bewegen zum Selbst. Hamburg 1997.

Tiwald, Horst: Yin und Yang: zur Komplementarität des leiblichen Bewegens. Kassel
2000.

Tiwald, Horst: Bewegung und Achtsamkeit- vor dem Hintergrund des Lernens/Lehrens
im alpinen Skilauf. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative
Bewegungslehre Teil III. Immenhausen 2002, 345-366.

Trebels, Andreas H.: Ansätze zu einer integrierten Bewegungs- und Sportwissenschaft –
Problemstellungen und Lösungsperspektiven auch im Hinblick auf
Lehr- und Lernprozesse. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative
Bewegungslehre Teil III. Immenhausen 2002. 34-73.

Treutlein, Gerhard; Funke, Jürgen; Sperle, Nico (Hrsg.): Körpererfahrung in
traditionellen Sportarten.
Wuppertal 1986.

Treutlein, Gerhard; Funke, Jürgen; Sperle, Nico: Körpererfahrung im Sport.
Wahrnehmen- lernen-Gesundheit
fördern. 2. Auflage Aachen 1992.

Ullmann, Lisa: Einige Hinweise für das Studium von Tanz und Bewegung. In: Laban,

Rudolf von: Der moderne Ausdruckstanz in der Erziehung. 2. Auflage
Wilhelmshaven 1984, 123-148.

Von Jesensky, Martha: Jungs Persönlichkeitspsychologie und ihre Auswirkungen in der
Praxis, insbesondere auf den Zusammenhang von Religion und
Neurosen. Eichstätt 1999.

Von Uexküll, Jakob: Theoretische Biologie. Frankfurt am Main 1973.

Von Uexküll, Thure: Der Mensch und die Natur. München 1953.

Von Uexküll, Thure: Lehrbuch der Psychosomatischen Medizin. 2. Auflage München,
Wien, Baltimore 1981.

Von Uexküll, Thure; Wesiack, Wolfgang: Wissenschaftstheorie und Psychosomatik.
Psychosomatische Medizin und das Problem
einer Theorie der Heilkunde. In: Von
Uexküll, Thure: Lehrbuch der
Psychosomatischen Medizin. 2. Auflage
München, Wien, Baltimore 1981, 7-21.

Von Uexküll, Thure; Wesiack, Wolfgang: Wissenschaftstheorie und Psychosomatik.
Die dynamischen und
entwicklungspsychologischen
Dimensionen des Modells. In: Von Uexküll,
Thure: Lehrbuch der Psychosomatischen
Medizin. 2. Auflage München, Wien,
Baltimore 1981 a, 22-40.

Von Uexküll, Thure; Wesiack, Wolfgang: Wissenschaftstheorie und Psychosomatik.
Organismus-Modell und Information.
In: Von Uexküll, Thure: Lehrbuch der
Psychosomatischen Medizin. 2. Auflage
München, Wien, Baltimore 1981 b, 41-55.

Von Uexküll, Thure; Wesiack, Wolfgang: Wissenschaftstheorie und Psychosomatik.
Das Leib-Seele-Problem in
psychosomatischer Sicht.
In: Von Uexküll, Thure: Lehrbuch der
Psychosomatischen Medizin. 2. Auflage
München, Wien, Baltimore 1981 c, 56-71.

Von Weizsäcker, Viktor: Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und
Bewegen. In: Von Weizsäcker, Viktor: Gesammelte Schriften,
Band 4. Frankfurt am Main 1997.

Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst. Frankfurt am Main 2000.

Watts, Alan: Yin und Yang-das ursprüngliche Paar. In: Anders, Frieder: TAICHI
Chinas lebendige Weisheit. 2. Auflage München 2001, 32-49.

Wegener-Spöhring, Gisela: Aggressivität im kindlichen Spiel. Weinheim 1995.

- Wehr, Gerhard: Der Begriff der Individuation bei Jung. In: Eicke, Dieter(Hrsg.): Tiefenpsychologie, Band 4: Individualpsychologie und analytische Psychologie. Weinheim/Basel 1982, 277-289.
- Weinberg, Peter: Traum und Reiz. Theorie der Bewegungsmöglichkeit. In: Moegling, Klaus (Hrsg.): Integrative Bewegungslehre Teil II. Immenhausen 2001 a, 267-297.
- Wigman, Mary: Sprache des Tanzes. In: Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 53-68.
- Willimczik, Klaus; Roth, Klaus: Bewegungslehre. Reinbek bei Hamburg 1983.
- Willke, Elke: Tanztherapie. Zur Verwendung des Mediums Tanz in der Psychotherapie. In: Petzold, Hilarion(Hrsg.): Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. 2. Auflage Paderborn 1986, 465-498.
- Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991.
- Willke, Elke: Einführung Tanztherapie-Grundzüge der Entwicklung tanztherapeutischer Praxis und Theorie. In: Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991, 13-49.
- Willke, Elke: Der verlorene Ausdruck –zur Tanztherapie mit neurotischen Klienten. In Willke, Elke; Hölter, Gerd; Petzold, Hilarion: Tanztherapie. Paderborn 1991a, 375-412.
- Winnicott, D.W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. München 1974.
- Winnicott, D.W.: Vom Spiel zur Kreativität. 4. Auflage Stuttgart 1987.
- Winnicott, D.W.: Das Konzept der Kreativität. In: Petzold, Hilarion; Orth, Ilse (Hrsg.): Die neuen Kreativitätstherapien. Band 1. Paderborn 1990, 227-235.
- Winnicott, D.W.: Familie und individuelle Entwicklung. 2. Auflage Frankfurt 1997a.
- Winnicott, D.W.: Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse. 2. Auflage Frankfurt am Main 1997.
- Ziegler, Alfred J.: Jung und die psychosomatische Medizin. In: Eicke, Dieter(Hrsg.): Tiefenpsychologie, Band 4: Individualpsychologie und analytische Psychologie. Weinheim/Basel 1982, 298-309.
- Zimmer, Renate: Handbuch der Psychomotorik. Freiburg /Basel/Wien 1999.