universität wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Korporalität des Denkens

Körper denken Körperdenken

Verfasserin

Flavia Devonas BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 941
Studienrichtung lt. Studienblatt: Masterstudium Philosophie
Betreuer: Univ.-Doz. Mag. Dr. Arno Böhler

Dank

Mein Dank gilt all jenen, die das Entstehen dieser Arbeit begleitet haben, insbesondere Herrn Univ.-Doz. Mag. Dr. Arno Böhler, der die Arbeit betreute und mich auf mannigfaltige Aspekte des Problems hinwies, meinen Eltern, die mich immer förderten und unterstützten und jenen, die in zahlreichen Diskussionen wie auch dem abschliessenden Korrekturlesen mir mit Rat und Tat zur Seite standen.

3. Mai 2012, F.D.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 7

2. Korporalität 11

2.1. Körper-Haben vs. Leib-Sein 11

2.2. Leib als Grundphänomen 13

2.3. Leib als Medium? 17

2.4. Ambiguität von Subjekt und Objekt 19

2.4.1. Empfindender Leib – Empfundener Körper 19

2.4.2. Selbst- und Fremdbezug des Leibes 21

2.5. Körperschema 23

2.5.1. Propriozeption 26

2.5.2. Motorische Programme 28

2.6. Leibbewusstsein - Selbstbewusstsein 29

3. Denken 32

3.1. Ego cogito als erstes Prinzip der Erkenntnis 32

3.2. Das Denken denken 35

Korporalität des Denkens I 38

4. Kognition als Inszenierung 38

4.1. Zirkularität von Denken und Körper 43

4.2. Der mittlere Weg: Achtsamkeit, Gewahrsamkeit 45

4.3. Intentionalität 46

Korporalität des Denkens II 48

5. Körperliches Denken (Jean-Luc Nancy) 48

5.1. Körper berühren 48

5.2. Exposition 49

5.2.1. Ausgedehnte Körper 52

5.2.2. Ausdehnung von Innen und Aussen ... 53
5.3. Sinn ... 55
5.3.1. Was ist Sinn? ... 55
5.3.2. Sinnhafte Körper ... 57
5.4. Über die Seele ... 58
5.4.1. Wahrnehmung ... 59
5.4.2. Erleiden ... 61
5.4.3. Aristoteles in Nancy ... 63
5.5. E-motion, Ex-tension, Ex-istere ... 64
5.5.1. Ego ex-isto: Bewegung der Substanzen ... 66
5.5.2. Sinn „Körper“ – Sinn „Denken“ ... 68

Korporalität des Denkens III ... 69
6. Tanz ... 69
6.1. Was ist Tanz? ... 69
6.2. Tanz als Körperdenken ... 75
6.2.1. Tanzwissenschaftliche Perspektive ... 76
6.2.2. Kognitionswissenschaftliche Betrachtung ... 82
6.2.3. Phänomenologische Betrachtung: Tanzdenker ... 87
6.3. Philosophische Sichtweise des Körperdenkens ... 90

7. Schlussfolgerung ... 93

Abstract ... 103
curriculum vitae ... 105

1. Einleitung

Die Frage nach der Verbindung bzw. dem Verhältnis von Leib und Seele, Körper und Geist, physischen und psychischen Phänomenen bzw. Körper und Denken gehört – neben Untersuchungen zum menschlichen Bewusstsein – traditionell in den Bereich der Philosophie des Geistes. In methodischer Hinsicht trifft diese auf das Problem der Beschäftigung mit Entitäten (Leib und Seele, Körper und Geist), die sich grundsätzlich unterscheiden, dennoch in einem Verhältnis zueinander stehen – wie uns zumindest unser Kontrollmechanismus der Intuition einzuflüstern versucht. Diese Unterschiede, ja Gegensätze, scheinen Grundlage des Körper-Geist-Problems zu sein, welches unwillkürlich die Frage mit sich bringt, ob es sich nicht um ein künstlich geschaffenes handelt, da mit der Untersuchung der *Verbindung* von Entitäten eine Verbindung angesprochen wird, die nur dann hergestellt werden kann, wenn ein ontologischer Dualismus angenommen wird. Mit Miriam Fischer zu sprechen, steht der „Dualismus, den der ‚ordentlich Philosophierende' erkennt, […] im Widerspruch zu dem, was der Mensch ‚ohne zu philosophieren' begreift und von Natur aus als ‚wahr' empfindet." (Fischer 2010, S. 66) Obgleich unsere Intuition diesem Dualismus zu widerspricht scheint, ist es umso erstaunlicher, dass das Problem nicht erst beim prominentesten Vertreter des Dualismus, René Descartes, sondern 1500 Jahre davor bei Platon ausformuliert wurde, der sich im Phaidon dafür ausspricht, die Seele erkenne nur dann die Wahrheit, wenn sie nicht durch leibliche Empfindungen getrübt werde, „denn wenn sie mit dem Leibe versucht, etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem hintergangen." (Phaidon, 65b). Ist der Leib bei Platon noch Gefängnisgebäude der Seele, wird dieses vor allem unter Einfluss der christlichen Religion im wahrsten Sinne weiter beschmutzt, als unrein, lustvoll, schwer zu kontrollieren, begehrend charakterisiert. Diese negative Sicht des Leibes ist für den christlichen Glauben Werkzeug, da der Dualismus von Leib und Seele in letzter Konsequenz nur dadurch überwunden werden kann, indem sich die Seele vom Leib löst, diesen zu Staub werden lässt, während die Seele höheren Zielen entgegenstrebt. Die Tatsache hingegen, dass der Körper Bewegungen und Handlungen vollbringt, die nicht bewusst vom Subjekt gesteuert werden müssen oder gar können, sondern dass der Körper „von der ihm immanenten Struktur eines Verweisungsgefüges *medial* bewegt

wird“ (Böhler, S. 16), rechtfertigt eine Sicht des Körpers, die diesen nicht als zweitrangig und untergeordnet, wertet. Dennoch können wir nicht *wissen*, ob der Körper von dieser ihm immanenten Struktur *weiss* oder *nicht weiss*, da der Begriff des Wissens als psychisches Phänomen nicht begrifflich auf den Körper adaptierbar ist. Die alleinige Behauptung „mein Körper weiss“ impliziert eine Argumentationsstruktur aus der Position sowie mit Hilfe des Vokabulars des Geistes, was bereits eine Gegenüberstellung von Körper und Geist impliziert.

Seit etwa 80 Jahren wird zur Beschreibung des genannten Phänomens der Begriff des Körperdenkens verwendet, wodurch dieser zu einem intensiv diskutierten Terminus wurde. Bereits 1937 hatte Mabel E. Todd in ihrem Buch „The Thinking Body“ einen Vorschlag geliefert, wie Körper und Denken verbunden sein könnten; sie entwirft das Bild der Eigenintelligenz des Körpers und der direkten Beeinflussung des Körpers durch Gedanken wie auch der Gedanken durch Körperhaltung, Körperbewegung etc. Wie verwurzelt jedoch die Philosophie im dahergebrachten Dualismus der Entitäten verharrt, zeigt

Todds Buchtitel in deutscher Übersetzung, „Der Körper denkt mit“, ist Beweis für ein Verharren im dahergebrachten Dualismus, da dem Körper von vornherein eine ledigliche Teilnahme, jedoch keine Eigenständigkeit zugesprochen wird. Körperdenken ist heute zu einem Gemeinplatz in der Kognitionswissenschaft wie auch der Tanzwissenschaft geworden, aber auch in der Philosophie ist zunehmend von einem Körperdenken die Rede; so widmet sich Miriam Fischer diesem Begriff, wobei sie (ohne Quellenangabe) auf Merleau-Pontys Auffassung des „Leib-Denkens“ verweist. (vgl. Fischer 2010, S. 22) Die englischsprachige Literatur kennt der Begriff „embodied mind“, der schon allein aus grammatikalischer Sicht den Körper zu einem Attribut erklärt, den denkenden Geist hingegen als Subjekt wertet. So tragen viele, an die Kognitionswissenschaft anlehnende Abhandlungen Variationen von „embodied mind“ im Titel, so z.B. Varela/Thompson „The embodied mind“ (1992), andere gehen immerhin so weit, dem Körper einen direkten Einfluss des Körpers auf das Denkens zuzuschreiben, beispielsweise Shaun Gallagher „How the body shapes the mind“ (2006) oder Pfeifer/Bongard „How the body shapes the way we think“ (2007). Dieses langsame In-den-Vordergrund-Treten des Körpers ermöglicht ein Denken des Denkens in Verbindung *mit* dem Körper und nicht von diesem abgelöst. Hierbei ist es naheliegend, Disziplinen heranzuziehen, die sich von der „denkenden“,

nicht immer körperbezogenen Philosophie – eine Geisteswissenschaft – durch eine Vorrangstellung des Körpers wie ihrer Körperlichkeit abheben und dennoch keiner wissenschaftlichen Untersuchung und Konzeption entbehren. Letztere sind allein schon deshalb wichtig, weil das Handwerkszeug des Denkens beherrscht und in für die denkende Philosophie greifbare Formulierungen gefasst werden muss. So war die Dringlichkeit der Erforschung eines Körperdenkens beispielsweise 2005 Anlass für die Gesellschaft für Tanzforschung, ihr Jahresthema „Tanz im Kopf“ zu nennen und im Rahmen dessen einen Sammelband herauszugeben, der sich sowohl aus tanzwissenschaftlicher, wie auch kognitionswissenschaftlicher und philosophischer Sicht diesem Thema widmet. (Birringer/Fenger 2005) Dennoch muss in aller Deutlichkeit angemahnt werden, dass der Begriff des Körperdenkens zu einem zentralen Forschungsgegenstand wurde, der jedoch eine genaue Definition bzw. Beschreibung seiner selbst vermissen lässt. Ein Zeichen dieser Unsicherheit zeigt sich in der Tatsache, dass Wörter wie Denken oder Körperdenken in Anführungszeichen gesetzt werden und kein einheitlicher Tenor in der konsequenten Verwendung des zentralen Forschungsgegenstandes vorliegt; so ist neben dem Körperdenken vom „Köper-Denken“ (vgl. Kottow/Graf 2005), „Denken-im-Körper“ (vgl. Brandstetter 2007, S. 87), „thinking body“ (vgl. Todd 1937 sowie Mitra 2005, S. 182), vom „Körper, der denkt“ (vgl. Caspersen 2004, S. 107), oder vom Körper, der die Fähigkeit zu einem „Denken“ besitzt (vgl. Fischer 2010, S. 23), die Rede, um nur einige Beispiele zu nennen. Hierbei darf natürlich nicht unterschätzt werden, dass das Konstrukt des Wortes Körperdenken, eine Verknüpfung eines Substantives mit einem substantivierten Leib, nur im Deutschen existieren kann und selbst da, wo noch getrennt geschrieben (Körper denken), eine neue Funktion erfüllt – Körper denken Körperdenken.

Grundsätzlich sind Körper und Denken von unserer westlichen (christlichen) Kultur und Tradition geprägte Begriffe mit Definitionen und Konnotationen, die per se nicht zueinander passen wollen, findet sich doch eine dominierende Auffassung vom Denken als begriffliches Denken; ein Denken, über das sich verständigen lässt. Der Körper jedoch ist auf keine begriffliche Sprache angewiesen, er spricht eine eigene und will in dieser angesprochen werden. Wendy Houston bringt es folgendermassen auf den Punkt (2012, S. 10f):

Q: Does the body think through movement?
A: My body doesn't want to answer that. My body would prefer to answer that on its own terms. My body wants a question in its own language.

Vorliegende Arbeit will durch eine interdisziplinäre Betrachtungsweise der Frage nachgehen, inwiefern es sinnvoll ist, von einem Körperdenken zu sprechen. In einem ersten Schritt soll unter dem Leitbegriff der Korporalität untersucht werden, was Körper und Leib sind, welches Verhältnis zwischen ihnen besteht, inwiefern Körper und Leib Grundphänomene unseres Seins sind, welche Fähigkeiten ihnen zukommen und inwiefern Körper und Leib eine Rolle bei der Subjektkonstitution und der Ausbildung des Selbstbewusstseins spielen. Nach einem Versuch, das Denken als Denken aufzufassen, zeigt sich sogar mit Descartes, dass Denken nicht losgelöst vom Körper betrachtet werden kann, worauf Varela/Thompson ihre kognitionswissenschaftliche Konzeption von Kognition als Inszenierung aufbauen, eine Konzeption, die eine Zirkularität von Denken und Körper behauptet. Diese Konzeption kann jedoch auf der Grundlage der Prämisse, dass Körper und Denken nicht zu trennen sind, nicht nur in einer geistigen Dimension erkannt, sondern *muss* auch körperlich erfahren werden. Diese Auffassung einer Korporalität des Denkens wird von einer Auslegung Jean-Luc Nancys gefolgt, der das Verhältnis von Körper und Denken nicht in einer zirkulären Struktur, sondern in einer gegenseitigen Berührung versteht. Für das Nachzeichnen der Konzeption Nancys ist es notwendig, seine Begriffe von Berührung, Sinn, Exposition und Extension zu erläutern, wobei sich ein Querverweis auf die Aristotelische Konzeption der Seele anbietet. Nach dem Versuch einer Definition des Tanzes wird der Begriff des Körperdenkens an der Kunstform des Tanzes untersucht. Dabei werden Erkenntnisse der Tanzwissenschaft und Kognitionswissenschaft hinzugezogen. Hierbei steht der Begriff des Körperdenkens nicht nur für eine Interaktion von Körper und Denken, sondern für Bewegungsabläufe, die der Körper auf Grundlage seiner Struktur ohne vollkommene Kontrolle des Subjekts hervorbringt. Dies impliziert das Problem, dass dieses sich im Tanzen *ereignende* Denken in seiner Dimension als ein leibliches Spüren nicht begrifflich erfasst werden kann, was die Frage aufwirft, ob sich das Körperdenken nicht dem wissenschaftlichen wie philosophischen Diskurs entzieht.

2. Korporalität

Unter Korporalität werden die Begriffe Körper und Leib subsumiert und in ein Verhältnis zueinander gebracht, um zu zeigen, dass es sich dabei nicht um zwei voneinander getrennte ontologische Entitäten, sondern um verschiedene epistemologische Zugänge zur eigenen Materialität handelt.

2.1. Körper-Haben vs. Leib-Sein

Die Unterscheidung von Körper-Haben und Leib-Sein hat Helmuth Plessner 1925 eingeführt. Trotz der fragwürdigen Methode Plessners, den Menschen in Relation zum Tier zu untersuchen[1], ist die Differenz von Körper-Haben und Leib-Sein ernst zu nehmen, weil damit ein Denkansatz geliefert wird, der (sogenannte) cartesianische Probleme des Leib-Seele-Dualismus im Kern unterbindet. Krüger (2011, S. 584) fasst Plessners Konzeption von Körper-Haben und Leib-Sein treffend zusammen:

> „Eine Person erfahre sich a) von aussen kommend als ein Körper wie andere Körper auch. Sie kann Körper haben, insofern sie an den Praktiken der Vermittlung und Reflexion in der Aussenwelt teilnimmt. Eine Person *habe* einen Körper in dem Masse, in dem er für sie vertretbar, austauschbar oder sogar ersetzbar wird. Eine Person erfahre sich aber ebenso b) als in einem Körper *lebend*, das heisst als *in* einem *Leib* seiend. Insofern sie in ihrem Leib lebt, ist er der Person hier und jetzt nicht vertretbar, nicht austauschbar, nicht ersetzbar, also kein *Körper*."

Es lässt sich hier eine Verbindung zu Husserl sehen, der bereits vor Plessner zwischen dem naturalistischen Körperding und dem fungierendem Leib, d.h. zwischen der objektivistischen und der personalistischen Perspektive auf den Leib unterschied. (vgl. z.B. Hua XIII, S. 240, Hua XIV, S. 57) Körper und Leib sind sowohl bei Husserl als auch bei Plessner nicht zwei verschiedene ontologische Entitäten einer Person, sondern nur zwei unterschiedliche epistemologische Zugänge zu dieser. Bei Körper, Leib und Person handelt es sich um eine Unterscheidung von Modi, in welchen personales Leben vollzogen

[1] Vgl. Böhme 2003, S. 25ff. Zur Verteidigung der Methode Plessners siehe Krüger 2011, S. 577ff.

wird. Da das Leben immer ein *Vollzug* ist und immer die Balance zwischen Körper, Leib und Person gefunden werden muss, ist das Leben eine Aufgabe: Personen, die im Leben stehen, stehen immer in einer Differenz.[2] Im Gegensatz zum Phänomen des Körpers hat eine Person zum Phänomen des Leibes eine unmittelbare, direkte und damit auch willkürliche Zugangsweise, er *erscheint* uns. Ausgehend von der Unterscheidung von Körper-Haben und Leib-Sein entwickelt Plessner seine Theorie der *exzentrischen Positionalität* des Menschen. Es ist die spezifische Fähigkeit des Menschen zur Distanznahme: „der Mensch erlebt nicht nur, sondern er *erlebt* sein Erleben" (Kämpf 2001, S. 49), wodurch die Möglichkeit der Selbstdistanzierung gegeben ist. Diese, wie Plessner meint, nur dem Menschen und nicht dem Tier zukommende exzentrische Positionalität und die damit ermöglichte Rückbezüglichkeit des Menschen hat Folgen für die Auffassung von Innen und Aussen: „'Ich' ist eine Öffnung nach 'innen'. […] Ich erlebe meinen Körper als ‚Umkleid' als ‚Futteral, in dem ich stecke'." (Plessner 1972, S. 61, zit. nach Kämpf 2001, S. 50) Insofern ist für Plessner der Körper etwas, das der Mensch zur Verfügung *hat,* eben wie z.B. ein Umkleid. Aber die Aussenbezogenheit verschmilzt mit einer reflexiven Rückbezüglichkeit, durch die sich der Mensch als in seinem Leib seiend versteht, vielleicht sogar mehr als das, er seinen Leib *durchlebt*. (vgl. Kämpf 2001, S. 50) Die Problematik von Innen und Aussen, das Problem der Distinktion von res cogitans und res extensa wird umgangen, da nach Plessner eben gerade nur durch den Selbstbezug Aussenbezug hergestellt werden kann.[3] In der „Verquerung von Körpersein und Körperhaben, der Verschränkung des Leibes in den Körper, die nicht als Polarität zu denken ist, eröffnet sich dem Menschen nicht nur ein gegenständlicher Bereich der Aussenwelt, sondern in dieser Vermittlung eröffnet sich auch der Eigenbereich. Fremd- und Selbstwahrnehmung bedingen sich im Vermittlungsverhältnis wechselseitig und verweisen darin auf eine irreduzible Abständigkeit des Menschen zu sich […]." (Kämpf 2001, S. 53) Ich habe nicht nur einen Körper, ich bin auch mein Leib.[4] Durch das Leib-Sein und der

[2] Vgl. Krüger 2011, S. 597 und S. 581 in Bezug auf das Lachen und Weinen bzw. allgemein Böhme 2003.

[3] Gegen diese Auffassung siehe Nancy, Punkt 5.2.2

[4] Hier sehe ich ein Versäumnis Monica Alarcons (2009), die nicht zwischen dem Leib und dem Körper, geschweige denn zwischen dem Leib-Sein und Körper-Haben unterscheidet. So behauptet sie z.B.: „Die radikalste und erste Erfahrung des „Habens" macht man mit dem eigenen Leibkörper. Man erlebt sich selbst als Subjekt, dessen Wünsche der Körper ausführt oder bei

Rückbezüglichkeit auf dieses Leib-Sein, d.h. durch die extzentrische Positionalität eröffnet sich eine Exteriorität des Leibes, das Wissen um seine Aussenseite und die Reziprozität der Perspektiven. (vgl. Kämpf 2001, S. 50)
Durch die von Husserl und Plessner aufgezeigten zwei Zugangsweisen zum Leib bzw. Körper eröffnet sich im Zusammenhang mit dem Leib-Sein eine Bedeutungsdimension des Leibes, nämlich den Leib als Grundphänomen für andere Phänomene aufzufassen.

2.2. Leib als Grundphänomen

Nach Waldenfels ist der Leib ein Grundphänomen, das mit ähnlichen Grundphänomenen wie z.B. Zeit oder Sprache vergleichbar ist: „er ist an der Konstitution anderer Phänomene immerzu beteiligt“ und man kann ihn, wie Zeit, Sprache und auch den Raum nicht „in irgendeinem Seitenwinkel lokalisieren, er mischt sich überall ein.“ (Waldenfels 2000, S. 9)
Mit Merleau-Pontys Verständnis des Leibes können wir argumentieren, dass der Leib mehr ist als bloss ein Grundphänomen ähnlich wie Raum und Zeit, sondern dass der Leib das grundlegendste Grund-Phänomen ist für unser Sein, für unsere Erkenntnisse, für unsere Handlungen, für (unsere Auffassung von) Raum und Zeit, wie auch für die Sprache, d.h. er bietet den Grund, die Basis, dass Erkenntnis, Handlungen, Sprache überhaupt möglich sind. Dieses Grund-Phänomen ist der Leib unter dem Aspekt seiner Leiblichkeit im Gegensatz zum Aspekt seiner Körperlichkeit. Deshalb müssen wir zuerst aufzeigen, inwiefern sich der Leib bei Merleau-Ponty vom Körper, von einem blossen Objekt, unterscheidet.
Merleau-Pontys Beschreibung eines Objektes besteht aus drei Punkten: Es ist räumlich lokalisiert, es ist zeitlich lokalisiert und es kann aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden. (vgl. Merleau-Ponty 1945, S. 91 – 93) Ein Objekt steht *für sich* und *an sich* und bleibt dasselbe, auch wenn es unter anderen Gesichtspunkten betrachtet wird. In diesem Sinne unterscheidet

---

deren Ausführung er scheitert.“ (Alacron 2009, S. 34) Nach Plessner *hat* man einen Körper und *ist* ein Leib, man kann also nicht von einer „Erfahrung des Habens mit dem Leibkörper“ sprechen. Ausserdem erlebt man sich als Subjekt eben gerade *nicht* durch einen Körper, den wir haben, sondern durch das Bewusstsein, dass wir der eigenen Leib *sind*. Vgl. Punkt 2.6. dieser Arbeit.

Merleau-Ponty zwischen dem *objektiven Körper* bestehend aus Muskeln, Knochen und Neven, d.h. der Körpermaschine oder den Eigenschaften, die, wie Descartes ebenso bemerkte (vgl. Descartes 1641/2008, S. 51), einem Leichnam zukommen, und dem *lebenden Leib* d.h. dem Leib, den wir im prä-reflexiven Bewusstsein erfahren und mit welchem und durch welchen wir in der Welt handeln. (vgl. de Vignemont) Diese Unterscheidung findet ihren Anfang, wie schon erwähnt, bei der Husserlschen Unterscheidung zwischen dem objektiven, thematisierbaren Körperding und dem fungierenden, subjektiven Leib. Auch bei Merleau-Ponty sind Körper und Leib nicht zwei verschiedene ontologische Entitäten, sondern zwei Perspektiven auf dieselbe „Sache“.[5] Der Leib ist der Gesichtspunkt für die Welt, er ist es, der das Bewusstsein von Objekten überhaupt erst ermöglicht (vgl. Merleau-Ponty 1945, S. 95); wir erfassen Objekte aus der Perspektive unseres Leibes. Der Leib als Voraussetzung der Möglichkeit der Erfassung von Objekten kann nicht wie der Körper bloss ein Objekt sein, da einem Objekt nicht die Fähigkeit der aktiven Bezugnahme auf ein anderes Objekt zukommt. Ein erstaunliches Ergebnis: etwas verstehe ich nicht durch das reine, abstrakte und reflexive Denken, sondern durch meinen fungierenden Leib und *nur durch diesen*. Der Leib ist also ein Grund-Phänomen der Erkenntnis.

Merleau-Ponty wendet sich gegen die Vorstellung, dass sich der denkende Geist auf den Leib als einer unter vielen äusseren Gegenständen bezieht, also den Leib auf eine *res extensa* bzw. auf die blosse Dimension als Körper reduziert. Denn nicht nur das Denken, sondern auch der Leib ist Voraussetzung für das In-der-Welt-Sein des Subjekts, was nicht nur eine Wahrnehmung der Welt, sondern auch die lebendige Auseinandersetzung mit der Welt, d.h. insbesondere das aktive Eingreifen in die Welt. Das aktive Eingreifen in die Welt ist ein spezifisches Vermögen des Leibes. Ich handle durch den Leib „hindurch“ in der Welt – der Leib ist das Medium *und* der Ort, an dem meine Handlungen stattfinden. Insofern ist der Leib das Grund-Phänomen unserer Handlungen.

Der Leib *ist*, sofern wir sind, und wir sind nur, insofern wir *Leib sind*, er ist somit ein Grund-Phänomen unseres Seins, der Leib ist eine Basis für alle Lebenswelten. Er ist zwar unter dem Gesichtspunkt des Körpers ausgedehnt,

[5] Da es im Französischen Begriffe wie Leib und Körper nicht gibt, verwendet Merleau-Ponty für diese Unterscheidung die Begriffe chair (Fleisch) und corps propre (Leib, da *eigener* Körper).

aber es kommen ihm Eigenschaften zu, die auf die unbeteiligte, bloss da-seiende *res extensa* nicht zutreffen. Seine Stellung in der Welt ist in Bezug auf den Raum und die Zeit eine gänzlich andere als diejenige der Objekte: Er *ist* nicht in Raum und Zeit, sondern „er *wohnt* Raum und Zeit *ein*" (Merleau-Ponty 1945, S. 169)[6], er ist immer im Hier und Jetzt und dies notwendigerweise: „er kann nie ‚vergangen' werden, […] stets aber ist er in die Gegenwart gleichsam eingeschlossen", eben gerade deshalb, weil er, wenn er vergangen wäre, nicht mehr ein Leib, sondern ein Leichnam, ein Objekt wäre. Der Leib ist immer „da", im Gegensatz zum Gegenstand, dessen Gegenwart immer auch die Möglichkeit der Abwesenheit zukommt, „seine Ständigkeit ist keine solche der Welt, sondern Ständigkeit ‚meinerseits'." (Merleau-Ponty 1945, S. 115) Der Leib ist damit vor jeder Vorstellung von Raum und Zeit schon da; insofern der Leib der Gesichtspunkt der Welt ist, haben wir erst durch den Leib eine Vorstellung von Raum und Zeit, weshalb er ein grundlegenderes Grundphänomen ist als Raum und Zeit.[7] Dennoch lässt sich der Leib räumlich und zeitlich lokalisieren, nämlich wenn ein Übergang von der Erfahrung zur Idee stattfindet und sich damit ein „objektives" Denken bildet, wodurch der Leib unter dem Aspekt des *Körpers* hervortritt. Der Leib ist aber nicht wie Gegenstände in der Welt in „nur äusserlich-mechanischen Beziehungen" (Merleau-Ponty 1945, S. 97) verknüpft, sondern er bleibt immer „am Rand meiner Wahrnehmung" (Merleau-Ponty 1945, S. 115), denn ich habe ihn – den Leib und nicht den Körper – nie *vor* mir, er ist immer *mit* mir.[8] Durch diesen unmittelbaren Bezug zur Welt hat mein Leib „seine Welt oder begreift seine Welt, ohne erst den Durchgang durch ‚Vorstellungen' nehmen oder sich einer ‚objektivierenden' oder ‚Symbol-Funktion' unterordnen zu lassen." (Merleau-Ponty 1945, S. 170) Eben in diesem Sinne habe ich Erfahrungen von mir selbst nicht nur als Erfahrung meines Leibes, sondern als Erfahrung meines Leibes *in der Welt*. (Merleau-Ponty 1945, S. 171)[9] Auch „die Funktion des

[6] Dieses „wohnen" ist nicht bloss eine Metapher, vgl. Waldenfels 2000, S. 151f.

[7] Dies widerspricht Kants Auffassung von Raum und Zeit als Anschauungsformen a priori, auf deren Grundlage dann Objekte wie z.B. mein Körper erkannt werden können. Während uns die Form der Erscheinung a priori gegeben ist, ist uns die Materie der Erscheinung und damit der Gegenstand der Empfindung in der äusseren Erscheinung als a posteriori gegeben. Vgl. Kants Transzendentale Ästhetik in der Kritik der reinen Vernunft (1787/1998).

[8] Dass mein Leib nie „vor" mir sein kann folgt alleine schon aus der Tatsache, dass der Leib mir immer nur aus einem einzigen bestimmten *Blick*winkel gegeben ist: „Ich kann mich nicht nach meinem Leib umdrehen." (Waldenfels 2000, S. 31f.)

[9] Dafür ist das Körperschema von grosser Bedeutung. Vgl. Punkt 2.5. dieser Arbeit.

lebendigen Leibes kann ich nur verstehen, indem ich sie selbst vollziehe, und in dem Masse, in dem ich selbst dieser, einer Welt sich zuwendende Leib bin.“ (Merleau-Ponty 1945, S. 99) Der Leib ist deshalb Grundphänomen der Erfahrung.

Der Leib ist in seiner Materialität unter dem Aspekt des Körpers auch ein Grund-Phänomen der Sprache. Wie kann sich die Sprache raum-zeitlich vollziehen und in einer bestimmten Art artikulieren? Dafür ist der Körper in seiner ganzen Materialität notwendig, die Stimmbänder, Resonanzkörper, Muskeln, Lungen u.v.m. umfasst, also ein gesamtes funktionierendes System, damit die Voraussetzungen für die physikalische Äusserung der Sprache überhaupt gegeben sind. Krämer (2002, S. 331f) fasst die Verkörperung von Sprache folgendermassen auf:

> „Es gibt keine Sprache jenseits des raum-zeitlich situierten Vollzugs ihrer stimmlichen, schriftlichen oder gestischen Artikulation. Sobald wir Sprache als ein radikal zeitliches Phänomen erfassen, kommen die unausdrücklichen, die material und technisch gebundenen Bedingungen des Sprachgebrauches unausweichlich ins Spiel. […] „Verkörperte Sprache“ wird zu so zu einem Suchbegriff nach den materialen, den vorprädikativen Formgebungen unserer Sprachlichkeit.“

Auf der Suche nach diesen Formgebungen postuliert Krämer dafür, die sprachliche Performativität als Medialität zu rekonstruieren. Denn einerseits muss Sprache, um zu einer Wirklichkeit zu gelangen, vollzogen werden und existiert auch nur im Vollzug, andererseits ist sie in entscheidender Weise auf ein Medium angewiesen oder wird sogar durch Medien konstituiert. Der Körper ist dabei in seiner Materialität ein Medium für den Vollzug, für die Performativität von sprachlichen Äusserungen, und der Körper ist zugleich der Ort, an welchem die sprachliche Äusserung im Sinne einer Performativität (wieder-)aufgeführt wird.

Die Verkörperung „ist nicht als Leibapriori im Sinne einer vorgängigen Körperlichkeit zu verstehen, sondern als Frage nach der Materialität, nach den „stummen“, den vorprädikativen Formgebungen von Sinn“, so Krämer (2002, S. 345). Da, wie oben ausgeführt, Körper und Leib nicht zwei ontologisch getrennte Entitäten, sondern Resultate zweier verschiedener Betrachtungsweisen sind, stellt sich die Frage, inwiefern überhaupt von „Leibapriori“ und einer „vorgängigen Körperlichkeit“ gesprochen werden kann. Mit Merleau-Ponty könnten wir zwar sagen, dass wir erst durch unseren Leib als Gesichtspunkt der Welt ein Verständnis von unserem Körper haben können, dem Leib also eine gewisse

apriorische Funktion zukommt, da aber Krämer vom Leibapriori „im Sinne“ einer vorgängigen Körperlichkeit spricht, vermute ich, dass sie nicht zwischen Leib und Körper unterscheidet. Diese Vermutung wird noch unterstrichen, da sie nicht ausführt, was sie eigentlich mit „leibhaftiger Anwesenheit“ (Krämer 2000, S. 337) meint, die ja, wie sie schreibt, in Sprechakt- und Kommunikationstheorien sehr wichtig ist, und ob bzw. inwiefern sich eine leibhaftige Anwesenheit von einer körperlichen Anwesenheit unterscheidet. Die Unterscheidung von Körper und Leib im Bezug auf die Medialität erscheint mir wichtig, da mit dieser Unterscheidung die Frage nach der Materialität *und* der vorprädikativen Formgebung von Sinn genauer gestellt werden kann. Dass der Körper in seiner Materialität eine mediale Rolle im Vollzug von Sprache ist, haben wir bereits gesehen. Aber wie fügt sich der Leib in diese Theorie ein?

2.3. Leib als Medium?

Die These, dass der Leib ein Medium ist, liesse sich nicht mit folgender Beschreibung eines Mediums von Georg Christoph Tholen vereinbaren: „Medien sind indifferent gegenüber dem, was sie speichern, übertragen und verarbeiten.“ (Tholen, S. 17) Wäre der Leib in diesem Sinne das Medium unserer Handlungen, d.h. wäre er der Ort, *an* dem Handlungen verarbeitet, *durch* den Handlungen übertragen und *in* dem Handlungen gespeichert werden, so müsste er, um der Definition zu entsprechen, diesen Handlungen völlig indifferent gegenüberstehen, doch ist er dies gerade nicht, denn der Leib wird von den eigenen Handlungen affiziert und ist von diesen direkt betroffen. Ebenso ist fraglich, ob denn der Leib, wenn ihm die „Eigenschaft“ des Mediums zukommt, nämlich Botschaften zu übertragen, er diese wirklich, wie ein „richtiges“ Medium überträgt, *ohne* ihren Sinn zu beeinflussen oder zu bestimmen. (vgl. Tholen, S. 17) Ausserdem unterscheidet sich der Leib grundsätzlich von einem Medium, da dem Leib die Fähigkeit zukommt, selbst und von sich aus zu handeln – das Medium ist an sich vollkommen passiv. Der Leib unterscheidet sich z.B. dadurch von dem Medium der Zeitung, die Inhalte und Bedeutungen speichert und überträgt, dass er nicht nur die Voraussetzungsbedingung bzw. Vollzugsbedingung von Handlungen ist, sondern der Ort ist, an dem Handlungen überhaupt erst stattfinden können. Doch

trotz diesen Einwänden haftet dem Leib etwas Mediales an: Handlungen finden *durch* den Leib statt, also kommt dem Leib eine mediale Funktion zu. Die Medialität des Leibes muss aufgrund der oben genannten unausweichlichen Betroffenheit eine andere sein, als die eines (technischen) Mediums. Möglicherweise sollten wir die mediale Beschaffenheit des Leibes im Sinne eines „Zwischenraumes“ (Tholen, S. 1) auffassen, was bedeuten kann, dass der Leib der Raum ist zwischen einer Intention und einer Handlung.

Dass die Unterscheidung zwischen Körper und Leib in Bezug auf die Medialität von Bedeutung ist, betont auch Waldenfels. Er unterscheidet in Anlehnung an Husserl zwischen dem *als Medium fungierenden* Leib und dem naturalistischen Körperding als zwei Gesichtspunkte auf den Leib. (Waldenfels 2000, S. 249) Wir können somit sagen, dass der Leib zwar Medium ist - aber *nicht nur*, da mit einer solchen einseitigen Betrachtungsweise die Materialität des Körpers und somit die doppelte Seinsweise des Körpers im Sinne eines objektivierbaren Körpers und eines eben nicht objektivierbaren Leibes verlorengeht. Meines Erachtens lässt sich das Verhältnis von Körper und Leib über die Begriffe Materialität und Medialität begreifen: Der Körper ist die Materialität des Leibes und der Leib ist die Medialität des Körpers. Dadurch wird klar, dass es sich beim Leib und beim Körper nicht um unterschiedene Entitäten handelt. Dieser Vorschlag steht ihn Kohärenz zu Krämers Theorie der Rückführung von Performativität auf Medialität bzw. kann als eine Erweiterung ihrer Theorie der Sprachlichkeit um die Dimension der Leiblichkeit gesehen werden. Performativität, d.h. ein Vollzug von etwas, kann nur stattfinden, wenn ein Medium vorhanden ist, das den Vollzug ermöglicht. Insofern dem Leib Medialität zukommt, kann er sprechen, handeln, d.h. etwas *vollziehen* – Aktivitäten, die sich in der Materialität des Körperdings äussern. Dadurch wird deutlicher, was es bedeutet, dass der Leib *und* der Körper als zwei ontologisch nicht getrennte Entitäten der Ort ist, an dem Handlungen stattfinden können. Der Leib wird so zu einem Medium der Selbstdarstellung. Zugleich ist der Leib ein Medium, da er uns in der Welt verankert, er ist gewissermassen das Bindeglied zwischen dem Ich und der Welt, sei dies durch Wahrnehmung, Handeln oder Bewegung; der Leib ist das Medium, in dem eine Welt als solche überhaupt auftreten kann. (vgl. Waldenfels 2000, S. 210, S. 249)

2.4. Ambiguität von Subjekt und Objekt

2.4.1. Empfindender Leib – Empfundener Körper

„Die äussere Wahrnehmung und die Wahrnehmung des eigenen Leibes variieren miteinander, weil sie nur zwei Seiten ein und desselben Aktes sind“ so Merleau-Ponty (1945, S. 240). Der Leib ist die Grundlage aller Empfindungen, da zwangsweise alles „vom Gesichtspunkte meines Leibes“ (Merleau-Ponty 1945, S. 239) her betrachtet wird. Empfindungen sind hier einerseits sinnliche Wahrnehmungen, aber auch die Empfindung einer Bewegung. Obwohl der Leib als etwas Einzelnes auf dem „Nullpunkt“ steht, kommt dem wahrnehmenden Eigenleib die Ambiguität von Subjekt *und* Objekt zu. (vgl. Bermes 1998, S. 69) Diese Auffassung steht ganz in der Tradition Husserls, der der dies am Beispiel der Berührung der linken durch die rechte Hand erklärt. Hierbei gilt, dass nicht nur die rechte Hand spürt, dass sie etwas berührt, sondern die linke Hand spürt, dass sie berührt wird.[10] Dieses „doppelte“ Berührungsbewusstsein, eine doppelte Empfindung, haben wir z.B. bei der Berührung eines Buches mit der Hand nicht, da wir nicht spüren, dass das Buch berührt wird, sondern nur, dass meine Hand das Buch berührt. Auch wenn ich mich bewege, bewege ich *mich* und spüre, dass ich mich bewege. Aber wenn wir einen Tisch verschieben, wissen wir nicht, wie der Tisch spürt, dass er bewegt wird – es kann zudem nur schwerlich angenommen werden, dass er es überhaupt spürt. Dieser Aspekt der Doppelempfindung gehört nach Waldenfels entscheidend zum Leibverständnis: „Zur Sinnlichkeit des Leibes gehört die Möglichkeit, dass man sich selber tastet, sich selber sieht und auch sich selber hört.“ (Waldenfels 2000, S. 37) Damit kommt dem Leib die Ambiguität von Objekt und Subjekt zu. Merleau-Ponty erklärt dies wie folgt: „Wir haben aufs neue gelernt, unseren eigenen Leib zu empfinden, wir haben, dem objektiven, distanzierten Wissen vom Leibe zugrunde liegend, ein anderes Wissen gefunden, das wir je schon haben, da der Leib immer schon mit uns ist und wir dieser Leib sind. […] der Leib, mit dem wir wahrnehmen, [ist] gleichsam ein natürliches Ich und selbst das Subjekt der Wahrnehmung.“

[10] Durch Überlegungen anhand dieses Beispiels gelangt Husserl zur Unterscheidung der personalistischen und der naturalistischen Perspektive auf den Leib. Vgl. Husserls Cartesianische Meditationen.

(Merleau-Ponty 1945, S. 242f) Waldenfels verdeutlicht dies folgendermassen: „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*, mit der Welt.“ (Waldenfels 2000, S. 87) Durch dieses Empfinden wird dem Leib ein Selbstbezug und zugleich ein Welt-, bzw. Aussenbezug ermöglicht. Der Selbstbezug des Empfindenden ist einerseits ein Bezug *auf sich selbst als Leib*, andererseits auf das, *was sich mir ständig entzieht*, es ist also zugleich ein Fremdbezug.

Merleau-Ponty stellt fest, dass sich „niemals beide Hände zugleich wechselseitig zueinander […] als berührende und berührte verhalten.“ (Merleau-Ponty 1945, S. 118) Zwar kommt dem Leib die Möglichkeit dieser Doppelempfindung und damit der Zirkularität von Empfindendem und Empfundenem zu, doch sind die Empfindungen nie gleichzeitig, weshalb sich eine Empfindung, also etwas in und über meinen Leib, immer entzieht. Empfinden ist ein Prozess und bedeutet von vornherein ein Bezogensein auf ein Anderes. (vgl. Waldenfels 2000, S. 46) Der Leib steht damit an einer Schnittstelle von Innen und Aussen oder besser gesagt: durch ihn verflechten sich Innen und Aussen. Die Sinnlichkeit, d.h. das Empfinden ist in entscheidender Weise ein Zur-Welt-Sein und hat nicht nur motorische oder Überlebensbedeutung. (vgl. Merleau-Ponty 1945, S. 249) Die Ambiguität des Leibes wird erneut deutlich, er ist „weder Geist noch Natur, weder Seele noch Körper, weder Innen noch Aussen“ (Waldenfels 2000, S. 42), vielmehr ist er *Ursprungsort* von Subjekt und Objekt, von Innen und Aussen. (vgl. Bermes 1998, S. 69) Diese Überlegungen zu asynchronen Doppelempfindungen führen zu einem klareren Verständnis der Unterscheidung von Körper und Leib: „Leiblichkeit besagt also, dass wir auf uns bezogen sind, aber *wer* auf sich bezogen ist, ist nie identisch mit dem, *worauf* er bezogen ist, Sehen und Gesehenes und so auch die anderen Sinnesdarstellungen sind immer auf gewisse Weise gespalten. Dies unterscheidet das leibliche *Wer* von einem blossen körperlichen *Was*.“ (Waldenfels 2000, S. 260) Wie bereits erwähnt, geht mit dem Empfinden des Leibes, mit der Selbstbezüglichkeit aufgrund des Selbstentzugs immer auch ein Fremdbezug einher.

2.4.2. Selbst- und Fremdbezug des Leibes

Waldenfels erklärt die *Mehr*dimensionalität der Leiblichkeit unter der Prämisse, dass der Selbst*be*zug immer auch ein Moment des Selbst*ent*zugs ist (Waldenfels 2000, S. 11, S. 44), wie folgt: der Leib hat einen Weltbezug, weil er sich auf Grundlage von transitiven Empfindungen auf Phänomene der Welt bezieht und damit etwas subjektiv über die Welt aussagen kann, z.B. „es ist kalt“. Er hat aber auch einen Selbstbezug, da der Leib sich im Bezug nach aussen, d.h. im Weltbezug, auch selbst erfährt, so ist z.B. dieses Frieren ein Empfinden seiner selbst. In diesem Selbstbezug ist immer auch ein Fremdbezug eingeschlossen. Folglich ist uns unser eigener Leib (und damit wir uns selbst!) immer auch in einem gewissen Masse fremd ist. Dies mutet unbehaglich an, da wir uns doch so vertraut mit unserem Leib glauben. Deutlich wird dies, wenn wir uns selbst wahrnehmen, wenn wir beispielsweise unsere Stimme im Radio hören oder uns selbst in einem Video sehen, ich kann zwar diese Stimme oder diese Erscheinung eines Körpers al meine Stimme und meine Erscheinung identifizieren, doch stellt sich meist (und v.a. wenn man nicht daran gewöhnt ist), sofort die Frage ein: bin das wirklich ich? Indem ich mich auf mich selbst beziehe, bin ich mir zugleich entzogen. Waldenfels verdeutlicht diesen Punkt auch am Beispiel der Geschlechtlichkeit: „Männliches und Weibliches lassen sich nur bestimmen *im* Bezug auf eine andere Leiblichkeit“ (Waldenfels 2000, S. 44), und so lautet Waldenfels Schlussfolgerung, dass es nicht ein reines Selbst gibt, dem nichts Fremdes beigemischt wäre.

Mit dem Selbstbezug des Leibes gelangen wir zum Paradox der Selbstbezüglichkeit des Leibes: „*über den Leib* sprechen heisst, in gewisser Weise, *leiblich* sprechen“ (Waldenfels 2000, S. 9). Inwiefern ist dies ein Paradox? Man könnte argumentieren, dass die Notwendigkeit, leiblich zu sprechen, sobald etwas über den Leib ausgesagt werden soll, keine Ausgangslage für objektive, allgemeingültige Erkenntnisse vom Leib darstellt, da die Erkenntnis, die Schlussfolgerung selbst, als Voraussetzung verwendet wird und es sich somit um einen Zirkelschluss handeln würde. Besteht das Paradox darin, dass wir dennoch allgemeingültige Erkenntnis über den Leib gewinnen können? Oder besteht es darin, dass der Leib, auch wenn er in viele Lebensbereiche einwirkt, dennoch *bei sich selbst* bleibt? Der Leib ist durch leibliche Reflexionen wie das Sich-

Empfinden, Sich-Bewegen usw. auf sich selbst bezogen. Auch in der Sinneswahrnehmung gibt es, wie oben beschrieben, einen Selbstbezug, die berührende Hand ist zugleich die berührte. Das Paradox der Selbstbezüglichkeit des Leibes besteht darin, dass sich der Leib auf sich selbst bezieht, *bevor* überhaupt eine Unterscheidung zwischen dem Leib und dem Objekt gemacht wurde. Der Leib kann von sich selbst her gedacht werden, und er denkt sich von sich selbst her: „Mit der Verlagerung des cogito in einen Bereich ursprünglichen Selbstempfindens bliebe der [sic!] Primat des Selbst und seiner Eigenheitssphäre ungebrochen." (Waldenfels 2000, S. 43)

Ein weiterer Aspekt der Selbstbezüglichkeit ist nach Waldenfels das Empfinden von Lust und Schmerz, das immer auch ein Sich-selbst-Fühlen ist. „Der Schmerz selber [entfaltet] eine bestimmte Räumlichkeit, verbunden mit dem Raumgefühl, das der Leib vermittelt." (Waldenfels 2000, S. 38) Hierbei spielt die Immunität gegen Irrtum durch Fehlidentifikation eine Rolle: ich kann mich nicht darin täuschen, dass *ich* diesen Schmerz empfinde. Ich beziehe also den Schmerz auf mich als Subjekt. Ausserdem bin *ich* in der Lage, *meinen* Schmerz zu lokalisieren[11], d.h. ich kann diesen Schmerz auf meinen Körper beziehen. Hiermit wäre die Selbstbezüglichkeit der Affektivität aufgezeigt. Inwiefern erfahre ich mich *als* meinen Körper als räumlich? Durch die Lokalisierung des Schmerzes – wie konkret diese ist, ist irrelevant – ist bereits ein Bewusstsein für Räumlichkeit gegeben, andernfalls könnte die Frage nach dem „wo" gar nicht gestellt werden. Zudem ist Schmerz in den allermeisten Fällen nicht punktuell, sondern er „strahlt aus", oder nimmt zumindest eine gewisse, wenn auch noch so kleine Fläche auf oder Tiefe im Körper ein. Die Lokalisierung und die Bestimmung der Ausdehnung des Schmerzes, also die dreidimensionale Bestimmung des Schmerzes, verweist auf das räumliche Bewusstsein des körperlichen Subjekts.

Ein weiterer Punkt im Zusammenhang mit der Selbstbezüglichkeit des Leibes betrifft die Kinästhesie, denn der Leib ist in der Lage, *sich selbst* zu bewegen, er ist „unmittelbar spontan beweglich". (Waldenfels 2000, S. 39f mit Hinweis auf Husserl Hua IV, S. 152) Meine Bewegung kann von mir her gedacht werden, also quasi „von innen", ich muss mich nicht von aussen betrachten, um zu verstehen,

[11] Ich kann den Ort, an dem ich den Schmerz empfinde, bestimmen, dieser Ort muss aber nicht unbedingt mit dem Ort der Schmerzursache zusammenfallen. Ein Beispiel dafür wäre eine Erkrankung an Gürtelrose.

dass und wie ich mich bewege. In diesem Zusammenhang spielt das Körperschema (umfassend die Propriozeption und die motorischen Programme) eine wichtige Rolle.

2.5. Körperschema

Das Körperschema[12] umfasst gemäss Gallhager/Zahavi (2008, S. 146) zwei Aspekte:

(1) Die beinahe automatischen Systeme von Prozessen, die konstant die Haltung und Bewegungen regulieren, um intentionale Handlungen zu ermöglichen.
(2) Unser prä-reflexives und nicht-objektivisierbares Körperbewusstsein.

Das Körperschema ist ein System von sensomotorischen Fähigkeiten, die ohne Bewusstsein oder ohne Notwendigkeit von Beobachtung durch Wahrnehmung funktionieren. (vgl. Gallagher, S. 24) Es umfasst einerseits motorische Programme, wie unter (1) beschrieben, andererseits die Propriozeption wie unter (2). Das Körperschema „is a system of sensory-motor functions that operate below the level of self-referential intentionality“ (Gallagher 2005, S. 26), also ein System, das unterhalb der Ebene der selbstreferentiellen Intentionalität, d.h. unterhalb der Ebene der auf sich bezogenen psychischen Zustände, und damit unterhalt der Ebene des Körperbildes, wirkt.
„A body schema operates in a close to automatic way.“ (Gallagher 2005, S. 26) Insofern das Körperschema motorische Funktionen, Fähigkeiten und Gewohnheiten umfasst, ist es dasjenige System im Körper, das Bewegungen und Körperhaltungen sowohl ermöglicht als auch erzwingt. (vgl. Gallagher 2005, S. 24) Dieses Erzwingen bedeutet die Möglichkeit der automatischen Ausführung einer Bewegung, die durch das Zusammenspiel der Propriozeption und der

[12] Theorien zum Körperschema haben ihren Ursprung bei Henry Head und Paul Schilder, später auch bei Merleau-Ponty. (vgl. Waldenfels 2000, S. 113) Da aber Begriffe wie Körperschema und Körperbild terminologisch austauschbar verwendet, oder die Inhalte gleichgesetzt, oder in verschiedenen Disziplinen anders definiert wurden, folge ich in diesem Abschnitt Gallagher und Zahavi, deren Ziel in einer genauen begrifflichen Distinktion besteht. Gallagher und Zahavi unterscheiden nicht zwischen dem Leib und dem Körper. Da ich ihre Argumentation nachzeichne, übernehme ich ihre Begriffe von Körperschema und Körperleib, obwohl es konsequenter wäre, von Leibschema und Leibbild zu sprechen.

motorischen Programme ermöglicht wird, wodurch ich nicht meine ganze Aufmerksamkeit auf eine simple, aber ganzheitliche Bewegung (z.B. das Heben eines Wasserglases richten muss), da die Intention, d.h. das Vorhaben, die Handlung auslöst und durch das Körperschema automatisch gesteuert wird. Wird der Arm gehoben, um das Wasserglas zu greifen, stellt sich eine Gewichtsverlagerung ein, die vom Körper ausbalanciert werden muss. „This is an automatic and holistic function on the level of the body schema." (Gallagher 2005, S. 54) Dadurch ermöglicht das Körperschema einen hohen Grad von Integration zwischen dem Körper und der Umwelt. (vgl. Gallagher 2005, S. 57) Der Grossteil unserer Bewegungen ist in diesem Sinne unbewusst und erst pathologische Fälle zeigen auf, welcher Anstrengung es bedarf, um einfache Bewegungen auszuführen, wenn dieses „Erzwingen" einer Bewegung, d.h. die automatische Ausführung und die damit verbundenen Kontrollbewegungen, nicht funktionieren.

Um eine automatisierte Handlung auszuführen, müssen also folgende drei Bedingungen erfüllt sein:

(1) *Intakte Propriozeption:* Der Körper weiss aufgrund der Propriozeption, wie der Körper und dessen Körperteile im Raum positioniert sind. Dieses Wissen ist andauernd vorhanden, das Subjekt muss sich aber dessen nicht immer bewusst sein und ist es auch nicht. Mit Gallagher: „Sometimes we are attentive to our aware of our bodies; other times we are not." (Gallagher 2005, S. 27f.)

(2) *Vorhandene Intention:* Das Subjekt übermittelt dem Körper die Intention einer Bewegung. Das Ziel der Bewegung ist dem Subjekt (meistens) bewusst, nicht aber das Übermitteln, wie dies bei simplen, automatisierten Bewegungen meist der Fall ist.

(3) *Funktionierende Motorschemas bzw. motorische Programme:* Der Körper führt eine zielgerichtete Bewegung aus, die aufgrund von verschiedenen verinnerlichten motorischen Programmen nicht bewusst gesteuert werden muss. Ein motorisches Programm funktioniert nur dann, wenn das propriozeptive System den momentanen Zustand des motorischen Programms registriert und propriozeptive Informationen das motorische Programm fortlaufend aktualisieren (updaten).

Diese Bedingungen sind Voraussetzung für die Möglichkeit des oben genannten „Erzwingens“. Unmittelbares propriozeptives Bewusstsein von Bewegung und Stellung meiner Gliedmassen ist nicht nur, wie Bedingung 1 zeigt, die Bedingung für die Ausführung von motorisierten Bewegungen, sondern das unmittelbare propriozeptive Bewusstsein ist eine notwendige Bedingung, um überhaupt handeln zu können. Dass aber motorische Handlungen, auch wenn sie erzwungen werden, nicht völlig automatisch sind, zeigt die Bedingung 2: die Intention, der Wille zur Bewegung muss vorhanden sein, und dieser wird nicht automatisch erzeugt. Jedoch muss das Bewusstsein nicht auf die Ausführung der Bewegung (z.B. das Händeschütteln) gerichtet sein, sondern auf das Ziel (Begrüssen einer Person) – dass sich der Körper auf eine koordinierte Art und Weise bewegen kann, wird durch das koordinierte Funktionieren verschiedener, parallel ablaufender Motorschemas ermöglicht. Wie Gallagher schreibt: „In such movements a body schema contributes and supports intentional action.“ (Gallagher 2005, S. 27)

Nicht nur bei automatischen Bewegungen ist das Zusammenspiel von Propriozeption, Intention und motorischen Programmen nötig, besonders deutlich wird dieses „Erzwingen“ auch, wenn eine bestimmte Körperhaltung aufrecht erhalten werden soll, z.B. eine stehende Stellung. Der Körper muss andauernd ausbalanciert werden: durch die Intention zu stehen und durch korrekte propriozeptive Informationen, aufgrund derer motorische Programme funktionieren und deshalb Gewichtsverlagerungen veranlassen, kann die aufrechte Haltung über lange Zeit beibehalten werden, ohne dass sich das Subjekt über die Vorgänge im Körper bewusst sein oder sie bewusst steuern müsste. Dasselbe gilt für ganzheitliche Bewegungen, die so komplex sind, dass die mentale Kapazität nicht ausreichen würde, um die Bewegung in der gewünschten Zeit und Qualität zu vollenden.

Diese Ausführungen zeigen das Abhängigkeitsverhältnis der motorischen Programme von der Propriozeption, weshalb ich nun einen genaueren Blick auf die Propriozeption und auf das Köperschema voneinander getrennt richten werde. Gallagher selbst unterteilt das Körperschema nicht in Propriozeption und Motorschemas.

2.5.1. Propriozeption

Die Propriozeption erlaubt uns zu wissen, wie unser Körper und unsere Extremitäten positioniert sind und erlaubt uns die Verortung von Empfindungen am und im Körper selbst ohne dass eine Sinneswahrnehmung (z.B. der Gesichtssinn oder der Tastsinn) hinzugezogen werden muss. Dadurch erlangen wir ein räumliches Bewusstsein unseres eigenen Körpers, d.h. ein Bewusstsein für die Ausdehnung unseres Körpers und ein Bewusstsein unseres Körpers als im Raum positioniert, d.h. ein Bewusstsein für die Position und Lage unseres Körpers und unserer Körperglieder im Raum. Durch das Bewusstsein unseres Körpers als Körper im Raum und durch unser Körperbewusstsein können wir uns im Raum orientieren[13], wir können mit geschlossenen Augen laufen und können auch mit geschlossenen Augen nicht motorisierte Bewegungen ausführen.[14] Die Propriozeption geht dem Bewusstsein und den darin erscheinenden, mit dem Raum verbundenen Inhalten voraus; sie sind Grundlage dafür, dass ich Erfahrungen, die ich mache, überhaupt auf meinen Körper beziehen kann. (vgl. Sigmund 2008, S. 30)

Die Propriozeption teilt sich in zwei Aspekte, nämlich in das propriozeptive Bewusstsein (bewusste Erfahrung des Körpers aus der Innenperspektive) und in die propriozeptiven Informationen. "[…] proprioception can mean either nonconscious information or a form of conscious awareness." (Gallagher 2005, S. 7) Die Propriozeption umfasst somit folgende Elemente:

(1) *Propriozeptive Informationen*: Informationen über Körperhaltung und Bewegung. Diese informieren die motorischen Programme und ermöglichen damit die unbewusste Ausführung einer Bewegung.
   (a) Somatische Propriozeption: Information von sich als körperlichem Subjekt.
   (b) Kinästhetische Propriozeption: Information von sich selbst als bewegendem, d.h. handelndem Subjekt.

[13] Vgl. zur Frage, inwiefern der Körper als Kartograph fungiert, ausführlich Stenzel 2010.

[14] Ein Beispiel für eine Übung, die durch das Vorhandensein der Propriozeption gelingt: Die Augen werden geschlossen und die Arme werden zur Seite ausgestreckt. Die Hände werden mit ausgestreckten Zeigefingern so zusammengeführt, dass die beiden Zeigefingerspitzen vor dem Körper aufeinandertreffen. Mit relativ grossem Erfolg treffen die Zeigefinger aufeinander, ohne dass wir den Sehsinn als Kontrolle hinzunehmen müssen.

(2) *Propriozeptives Bewusstsein*: Reflexives oder vorreflexives Bewusstsein einer Bewegung.
    (a) Das propriozeptive System: ein System, das die eigenen Bewegungen (self- movement) registriert. (Gallagher 2005, S. 1)

Die propriozeptiven Informationen stellen einen sehr wichtigen Untersuchungsgegenstand der Neurowissenschaft und der Kognitionswissenschaft dar. Aus philosophischer Sicht sind die propriozeptiven Informationen jedoch weniger interessant, da sie mehr über die physiologische Beschaffenheit des Menschen als über dessen Bewusstseinsgenerierung Auskunft geben. Das propriozeptive Bewusstsein hingegen ist für philosophische Fragen bzgl. der Verkörperung von Bewusstsein, das intentionale Erfahrung affiziert oder auslöst[15], von grosser Bedeutung, da die Propriozeption eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung dafür ist, dass man sich selbst als handelnd und wahrnehmend verstehen kann.

Aus philosophischer Sicht stellt sich die Frage, ob Propriozeption eine Form der Wahrnehmung oder eine Form des Bewusstseins ist. „Proprioception signifies one of the specific areas where the distinction between phenomenal consciousness and physical body gets redefined", schreibt Gallagher (2005, S. 6). In diesem Sinne kommt der Propriozeption eine Sonderstellung in der Sammlung der Körperfunktionen zu, da sie nicht als Wahrnehmungs-, sondern als Bewusstseinserzeugung fungiert, aber dennoch Informationen über einen Gegenstand, nämlich meinen eigenen Körper, liefert. Die Propriozeption ist in keinem Fall *nur* Wahrnehmung - wie Gallagher schreibt, ist das Körperschema und damit auch die Propriozeption „not reducible to a perception of the body; it is never equivalent to a body image." (Gallagher 2005, S. 27) Die Propriozeption unterscheidet sich gerade dadurch von den fünf Sinnen, da sie eben *nicht* Informationen über die Ausserwelt liefert, sondern über den Körper selbst, was bedeutet, dass die Propriozeption nur Informationen über ein einziges Wahrnehmungsobjekt liefert und nicht, wie die fünf Sinne, über eine nahezu unbegrenzte Zahl von Objekten. Im Gegensatz zu nach aussen gerichteten Sinneswahrnehmung, ist die Propriozeption nach innen gerichtet. Die

[15] So die Fragestellung des Buches von Gallagher *How The Body Shapes The Mind.*

Propriozeption ist also keine *Sinnes*wahrnehmung, sondern eine *Selbst*wahrnehmung, was zu einer Form des Bewusstseins führt, nämlich zu einem *Selbst*bewusstsein, d.h. Bewusstsein von sich selbst *als* (handelndem) Subjekt.

2.5.2. Motorische Programme

Die motorischen Programme (motor programs) sind ein Repertoire von Motorschemata, d.h. von automatisierten Bewegungen. Während des ganzen Lebens er- und verlernen wir Motorschemata. Das entscheidende Charakteristikum der motorischen Programme ist, dass sie funktionieren, ohne dass sich das Subjekt dessen bewusst sein oder die motorischen Programme sogar kontrollieren muss. Wurden die motorischen Programme einmal erlernt (verinnerlicht, einverleibt), funktionieren sie ohne Mitwirken des Subjekts, d.h. sie funktionieren auch bereits *bevor* die Identifikation von sich selbst mit dem Ich geschehen ist, was bei Kindern bis zum ca. dritten Lebensjahr der Fall ist. Die motorischen Programme werden erlernt, indem eine Bewegung zuerst langsam und – je nach Alter – bewusst ausgeführt wird und indem die Bewegung durch den Gesichtssinn bzw. durch das Körperbild kontrolliert wird.[16] Nach und nach kann die Bewegung beschleunigt werden, sodass nicht mehr auf alle Aspekte der Bewegung geachtet werden muss. Jeder Mensch macht die Erfahrung des Erlernens motorischer Programme, z.B. wenn man im Kindesalter laufen lernt. Aber auch im Sport, Tanz oder in Berufen, wo handwerkliche Fähigkeiten gefragt sind, werden Bewegungen in motorischen Programmen gespeichert, die jederzeit abgerufen werden können. Interessant dabei ist, dass man sich auch beim Lernprozess nicht darüber bewusst sein muss, welche Muskeln man genau betätigt, sondern man weiss, welche Bewegung man ausführen will und der Körper entscheidet gewissermassen selbst, welche Muskeln dafür aktiviert werden müssen. Dies wäre ein Hinweis darauf, dass jeder Körper schon rudimentäre Motorschemas verinnerlicht haben muss, bevor überhaupt eine neue

[16] Neuere Forschung hat gezeigt, dass es Spiegelneuronen gibt, d.h. Neuronen, die aktiviert werden bei der Betrachtung einer anderen Person. Ob und inwiefern diese Spiegelneuronen eine Rolle bei der Erlernung von Bewegungen spielt, ist Gegenstand der momentanen Forschung. Zum Zusammenhang von Spiegelneuronen und Tanz vgl. Punkt 6.2.2.

Bewegung erlernt werden kann, was die Frage aufwerfen würde, ob Motorschemas angeboren sind, bzw. inwieweit Motorschemas schon im Mutterleib erlernt werden.

2.6. Leibbewusstsein - Selbstbewusstsein

Dem Leib kommt auch eine epistemische Eigenschaft zu: Um ein Bewusstsein von sich selbst als Subjekt zu haben, ist es notwendig, sich selbst als leibliches (und auch psychisches) Wesen zu erfahren. So lautet die These Peter Kaisers, der sich mit der genaueren Untersuchung der Propriozeption gegen die epistemische Priorität des Psychischen wendet.

Ausgehend von der Prämisse, dass jedes Subjekt ein einzigartiges Körperbewusstsein, ein Bewusstsein aus der Innenperspektive hat, welches durch die somatische Propriozeption ermöglicht wird, ist Kaiser der Ansicht, dass die Propriozeption ein Bewusstsein von sich als körperlichem Subjekt liefert. (vgl. Kaiser 2005, S. 64) Dualistische Probleme werden dabei umgangen: „Kein anderer Körper lässt sich auf diese Weise bewegen; ich bewege *mich* nicht selbst, ich *selbst* bewege mich, wie ich keinen anderen Körper bewege." (Kaiser 2005, S. 65) Durch diese Selbstbezüglichkeit, durch das durch Propriozeption ermöglichte Bewusstsein von sich selbst aus der Innenperspektive wird ein Fremdbezug hergestellt und das Subjekt kann sich von anderen Gegenständen unterscheiden, sich in der Welt lokalisieren, bewegen, handeln und sich somit seiner selbst bewusst werden. Hier finden sich Parallelen in der Denkart Kaisers und Plessners.[17] Wichtig ist die „integrated bodily totality", die besagt, dass ich durch das Bewusstsein von verschiedenen Körperteilen ein Bewusstsein von meinem gesamten, totalen, von meinem einen Körper erhalte und damit einhergehend auch von der räumlichen Ausdehnung meines Körpers. „Körperempfindungen haben gleichzeitig einen psychisch-qualitativen und einen körperlich-räumlichen Charakter. Deshalb stellen sie zentrale Kandidaten zur Überbrückung der beiden Aspekte eines selbstbewussten Subjekts dar. Der Körper *ist* nicht nur Träger psychischer Eigenschaften, sondern er präsentiert

[17] Plessner wird von Kaiser selbst nicht direkt rezipiert.

sich auch so.“ (Kaiser 2005, S. 76) Wenn also der Körper Träger ist, kommt dem Physischen des Subjekts eine bedeutendere Rolle als dem Psychischen zu, da das Physische eine Voraussetzung für das Psychische ist. Damit ein Subjekt ein Selbstbewusstsein von sich selbst als Subjekt hat, ist es notwendig, dass es sich vom Standpunkt der ersten Person aus, nämlich der internen Perspektive wahrnimmt. (vgl. Kaiser 2005, S. 81) Die Voraussetzung für diese notwendige Wahrnehmung ist das Bewusstsein vom eigenen Körper und damit von sich *als* Körper. Ich bin mir als physisches und psychisches Subjekt gegeben und bin mir dessen selbst-bewusst, da ich ein Bewusstsein von mir selbst als körperliches Subjekt habe, da ich mich nicht darüber täuschen kann, dass ich durch *meinen* Körper handle, dass ich mich mit *meinem* Körper bewege, dass ich an *meinem* Körper Schmerz empfinde oder noch grundlegender, dass ich *meinen* Körper empfinde, sei dies bewusst oder unbewusst.[18] So lautet Kaisers Resultat, dass die epistemische Priorität des Psychischen vor dem Physischen durch eine genaue Analyse der bedingten Immunität gegen Irrtum durch Fehlidentifikation verabschiedet werden kann. „Dadurch hat sich eine *prima facie* Evidenz für unmittelbares Körperbewusstsein ergeben, das zugleich ein Bewusstsein von sich selbst als körperlichem Subjekt ist.“ (Kaiser 2005, S. 89)

Auch Böhme führt diesbezüglich mit der Spiegelmetapher für die geistige Reflexion ein Argument an, das vor allem aufgrund seiner Einfachheit überzeugt und ausserdem die praktische Dimension des Körpers beachtet:

> „Um mich in meinem Spiegelbild zu identifizieren, muss ich mich ja im Spiegelbild erkennen, d.h. ich muss bereits mit mir vertraut sein. […] Als routinierter Erwachsener weiss man natürlich, wie man aussieht, und da ergibt sich kein Problem. Aber irgendwann, früh und ursprünglich, muss doch die Identifikation mit dem Spiegelbild ohne die Bekanntheit mit dem eigenen Aussehen zustande gekommen sein. Die Basis dafür ist, wie mir scheint, die Tatsache, dass man am eigenen Leibe spürt, was man am Spiegelbild an Bewegung, Grimassen, Mimik sieht. Das Sich-Erkennen im Spiegelbild gründet damit in der Vertrautheit mit sich, nämlich in der Weise, wie man sich selbst im Sich-Spüren gegeben ist. Dass auf diese Weise Selbstbewusstsein leiblich fundiert ist, hat sicherlich eine allgemeine Bedeutung für die Ethik. Jedoch wurde die „*Vertrautheit mit sich* nur kognitiv – als ein *Sich-Kennen* – verstanden […] oder besser gesagt: missverstanden […]. Es fehlte die emotionale Beteiligung. Dass ich es bin, was ich da spüre, enthält ja seine eigentliche Pointe nicht durch ein Erkennen oder Wiedererkennen, sondern vielmehr durch die Beteiligung, das unausweichliche Engagement.“ (Böhme 2003, S. 79f.)

[18] Zum Wahrnehmungs-, Bewegungs- und Handlungsraum Kaiser 2005, S. 85ff.

Böhme erweitert somit den Begriff des leiblichen Selbstbewusstsein um eine ethische Ebene: „Als Leib bin ich mir selbst gegeben in unausweichlicher Betroffenheit“ (Böhme 2003, S. 80), wobei, was Böhme eher nebenbei erwähnt, beachtet werden muss, dass aus ontologischer Sicht der Körper früher da ist als der Leib, da der Leib nur über den Selbstbezug bzw. den Bezug zum Ich in Erscheinung tritt, diese Ichperspektive aber erst entwickelt werden muss.

Allerdings entbehren Beschreibungen obiger Art, wie wir den Leib bzw. den Körper *denken* müssen, immer eines Elementes, da wir mit der Aufreihung dieser Prädikate im Kognitiven bleiben und damit der Tatsache, dass der Leib als Phänomen eines Seins *Gegenstand der Praxis* ist, nicht gerecht werden.

3. Denken

Je nach Epoche, Theorie und Kontext der Verwendung kommt dem Denken eine unterschiedliche Bedeutung zu. Ist der Begriff des Denkens nicht nur in der Umgangssprache, sondern auch in der Philosophie ein Grundwort, so reicht die breitgefächerte Bedeutung von „etwas mit dem Bewusstsein erkennen“ (cognoscere) über „etwas verstehen“ (intelligere), „etwas durch die Vernunft erkennen“ (perspicere), „etwas begreifen“ (comprendere), bis zur Unterscheidung von diskursivem und schliessendem Denken. (vgl. Ritter 1972, S. 62) Cogitare und Cogitato sind lateinische Begiffe, die ihr Pendant im Deutschen finden, wobei damit „allgemein die intellektuelle Tätigkeit des Menschen, dann in engerer Bedeutung ‚betrachten‘ und ‚überlegen‘, ferner aber auch ‚im Sinne haben‘ (in animo habere) als auch ‚beabsichtigen‘, etwas zu tun ‚gedenken‘, schliesslich auch ‚ausdenken‘ und in Gedanken vorstellen (fingieren)“ (vgl. Ritter 1972, S. 70 gemeint ist. Während die Bedeutung des Mediums des Denkens ebenso je nach Epoche variiert (Seele, Geist, Zeichen, Sprache, Gehirn etc.), so steht meist ausser Frage, dass es sich beim Denken um einen *inneren* Vorgang handelt, der zur befriedigenden Durchführung nur bedingt mit dem Körper in Verbindung stehen kann.

3.1. Ego cogito als erstes Prinzip der Erkenntnis

Bekanntlich kommt Descartes nach der konsequenten Anwendung des methodischen Zweifels (2. Meditation) zur Einsicht, dass alles anzweifelbar ist, nur die eigene Existenz nicht, denn selbst wenn ich mich andauernd täusche, etwas da sein muss, das getäuscht wird, und dies kann nur das Ich sein. Dem folgt die Frage, *was* dieses Ich ist, ob es vielleicht ein Kompositum von Körper und Seele (Denken) ist und wie folglich das Verhältnis von Körper und Seele verstanden werden muss. Doch selbst über meinen Körper kann ich mich täuschen (das Phänomen des Phantomgliedes wäre eine solche Täuschung, Bilder meines Körpers können blosse Traumbilder sein), somit bleibt nur noch das Denken als unanzweifelbar: „Das Denken ist es; es allein kann nicht von mir

getrennt werden. Ich bin ein wahrhaftig existierendes Ding; […] ein denkendes“ (Descartes 1641/2008, S. 53) – ich bin eine *res cogitans,* eine denkende Substanz. Durch dieses Denken nehmen wir in Form von sinnlicher Wahrnehmung oder Anschauung Bezug auf körperliche Dinge (vgl. Descartes 1641/2008, S. 69) – auf die *res extensa*, auf die ausgedehnte Substanz, d.h. auf die Materie. *Res extensa* und *res cogitans* sind real wie auch logisch voneinander unterschiedene Substanzen (vgl. Perler 2006, S. 41); sie unterscheiden sich real hinsichtlich des Attributs der Ausdehnung und logisch hinsichtlich der Ableitbarkeit bzw. Reduzierbarkeit, daraus folgend kann eine *res exensa* keine teleologische Eigenschaften haben und eine *res cogitans* keine geometrische und kinematische Eigenschaften, woraus mit Descartes eine Lokalisierung des Denkens im Geist und der Empfindungen im Körper einhergeht. Insofern kann von einer Realdistinktion gesprochen werden. Nach Descartes kann nur das denkende Ich wahre Erkenntnis gewinnen, nicht aber das körperliche, denn dieses kann von seinen Sinneswahrnehmungen und Empfindungen getäuscht werden. Das Subjekt ist sich „unhintergehbar selbst gewiss.“ (Perler 2006, S. 32) Das *ego cogito* setzt sich selbst als erstes Prinzip der Erkenntnis, der Körper wird dabei auf ein bloss materielles, erkenntnishinderndes Ding oder auf eine Körpermaschine reduziert - der Leib mit seinen Wahrnehmungen und Empfindungen geht verloren.

Dass aber die von Descartes bewiesene Unterscheidung von Körper und Seele das modellhafte Resultat eines methodischen Zweifels ist, der zum Zweck der Etablierung eines sicheren, unumstösslichen Fundamentes der Wissenschaft so radikal durchexerziert wird, und nicht tatsächlich etwas über das Verhältnis von Körper und Seele aussagt, zeigt sich unter besonderer Berücksichtigung der 6. Meditation an folgenden Punkten:

a) in Bezug auf die Methode selbst: Zum Schluss der Meditationen zweifelt Descartes selbst über die Methode des Zweifelns, die er als lächerlich verwirft, da zwischen dem Träumen und Wachen ein so grosser Kontrast besteht, dass sehr wohl gewusst werden kann, ob man wach ist oder träumt (vgl. Descartes 1641/2008, S. 181). Der methodische Zweifel kann als Gedankenexperiment aufgefasst werden, dessen Resultate methodische (Zwischen-)Ergebnisse sind. (vgl. Fischer 2010, S. 47; Perler 2006, S. 68)

b) in Bezug auf die Existenz des Körpers: Descartes schreibt in der Übersicht der Meditationen: „Es wird nachgewiesen, dass der Geist real vom Körper unterschieden ist. Es wird gezeigt, dass der Geist gleichwohl so eng mit dem Körper verbunden ist, dass er sich mit ihm zu einem einheitlichen Etwas zusammensetzt.“ (Descartes 1641/2008, S. 29) Weiter unten bemerkt er ganz nebenbei, dass niemand von „gesundem Geist ernsthaft daran zweifeln“ kann, dass Menschen Körper besitzen. Für die Suche nach fundamentalem, sicherem Wissen, auf dem die Wissenschaft aufgebaut werden kann, ist die Methode des Zweifelns gerechtfertigt. Im Grunde geht Descartes aber von einem einheitlichen, zusammengesetzten „Etwas“ aus.

c) in Bezug auf die Funktion des Körpers: „die Natur lehrt, dass ich zu meinem Körper nicht etwa nur so hinzugefügt bin, wie ein Seemann sich auf dem Schiff aufhält, sondern, dass ich mit ihm aufs engste verbunden und gewissermassen vermischt bin, sodass ich mit ihm zu einem einzigen Etwas zusammengesetzt bin.“ (Descartes 1641/2008, S. 165) Zu dieser Einsicht gelangt Descartes, weil er selbst das Bedürfnis hat zu erklären, in welchem Verhältnis der menschliche Körper zum Denken steht, denn er muss sich erklären können, wie es möglich ist, dass an unseren Hunger-, Durst- und Schmerzgefühlen „ein gewisser Anteil“ von Wahrheit liegt. Ausserdem ist es nach Descartes nur möglich, von umliegenden Körpern „auf eine vielfältige angenehme oder unangenehme Weise affiziert“ zu werden, „insofern ich aus Körper und Geist zusammengesetzt bin“. (Descartes 1641/2008, S. 165f) Auch wenn Descartes durch den methodischen Zweifel zu einer Realdistinktion von Körper und Geist gelangt, kann er dafür argumentieren, dass zwischen diesen eine Rea*lunion* bestehen muss. Der Dualismus von Körper und Geist ist also nicht absolut zu fassen.

d) in Bezug auf Äusserungen Descartes‘ in Briefen: Descartes Resultate in den Meditationen stehen in grosser Diskrepanz zum Inhalt der an Prinzessin Elisabeth gerichteten Briefe. Ihr gegenüber beteuert Descartes die untrennbare Einheit von Körper und Denken, ihr kann Descartes nicht „verheimlichen, dass die Seele nicht nur denkt, sondern dass sie auch als

mit dem Körper vereinigt begriffen werden muss.“ (Fischer 2010, S. 48 mit Bezug auf Descartes Brief vom 21. Mai 1643 an Elisabeth)

Der radikale Körper-Seele-Dualismus ist also ein Resultat des *methodischen* Zweifels, der Gefahr läuft, voreilig interpretiert zu werden und so – auch entgegen Descartes Auffassung – ausser Acht zu lassen, dass für das Denken eines Gedankens immer ein Rekurs auf ein materielles Dispositiv notwendig ist. Wie müssen wir diesen geistigen Rekurs auf ein materielles Dispositiv verstehen? Eine erste Schwierigkeit besteht in der Auffassung der Art des Verhältnisses zwischen mir und meinem Körper – wir sagen, dass wir einen Körper *haben*, z.B. einen schönen, starken, kranken usw. Das Verhältnis von Körper und Ich ist nicht nur eines im Sinne eines Körper-Habens oder Körper-Besitzens, sondern auch eines Leib-Seins (die Folgen hiervon sind unter Punkt 2.1. dargestellt).

3.2. Das Denken denken

Unter der Prämisse, dass jedes Denken auf ein materielles Dispositiv angewiesen ist und somit Denken und Körper untrennbar miteinander verknüpft sind, stellt sich die Frage, wie wir das Denken denken können, als nicht angemessen bzw. nicht richtig formuliert, da die Möglichkeit des reinen Denkens des Denkens nicht gegeben ist: der Körper ist immer „beigemischt“, hat immer in gewisser Weise am Denken Teil. Daher scheint es als performativer Widerspruch, etwas zu behaupten, aber etwas ganz anderes zu tun, also im Falle dieser Arbeit die Verbundenheit von Körper und Denken zu behaupten, sich dann aber bloss denkend auf das Denken zu beziehen. Dieser Widerspruch konnte in Bezug auf den Körper nicht geschehen, da die Methode einer philosophischen Arbeit voraussetzt, sich denkend auf den Körper zu beziehen, womit sofort eine Verbindung von Körper und Denken stattfindet. Ein gänzlich anderer Ansatz wäre eine Untersuchung des Körpers auf rein körperliche Weise, wobei es uns schwer fällt, sich diese Möglichkeit der geistlosen, nicht reflektierten Körperlichkeit überhaupt vorzustellen. Nancy verdeutlicht dieses Problem – das möglicherweise mit dem Wesen der Philosophie zusammenhängt – folgendermassen: „Der

bezeichnende Körper – der gesamte Corpus der philosophischen, theologischen, psychoanalytischen und semiologischen Körper – *verkörpert* nur eines: den absoluten Widerspruch, nicht Körper sein zu können ohne das Sein *eines Geistes*, der ihn entkörpert.“ (Nancy 2007, S. 62) Folgen wir den von den Kognitionswissenschaflern Varela/Thompson (1992) präsentierten Ausführungen, dann ist es nicht möglich, das Denken rein, d.h. unabhängig von unserer „körperlichen und geschichtlichen Verfassung*“* wie auch unabhängig von unserer „Erfahrung“ zu erforschen. Dies hat einen Einfluss auf die Fragestellung, mit welcher wir das Denken untersuchen können. Die in der Philosophie und Wissenschaft üblichen abstrakten, isolierten Fragen „Was ist der Körper?“ und „Was ist der Geist?“ und die anschliessende Frage nach der ontologischen, von aller Erfahrung unabhängigen Beziehung zwischen Körper und Geist sind nach Varela/Thompson aufgrund der *wirklichen* Erfahrung des Körpers, des Geistes und der *wirklichen* Beziehung zwischen Körper und Geist nicht angemessen, da, wie Nancy ebenso bemerkt (siehe Punkt 5.1.), entweder entkörpert oder geistlos. Wer diese Frage wie stellt und was der Prozess des Fragens selbst ist, muss in eine pragmatische, offene Reflexion einbezogen werden, um den Sinn der Frage zu bewahren. (Varela/Thompson 1992, S. 49 – 54)

Zwar gibt es, wie Varela/Thompson betonen, Versuche der Philosophie, namentlich der Phänomenologie, körperliche Erfahrung in theoretische Reflexionen einzubeziehen und dadurch zu erkennen, dass die Welt nicht einfach *da ist*, sondern durch unsere körperliche Struktur geprägt ist. (Varela/Thompson mit Bezug auf Husserl, S. 35) Dennoch scheitert die Phänomenologie gemäss Varela/Thompson daran, dass sie sich *rein theoretisch* auf die menschliche Erfahrung bezieht, wodurch die Zirkularität von Denken und Erfahrung, die Varela/Thompson als entscheidendes Element der Kognition verstehen, einseitig bleibt: zwar bezieht sich die Phänomenologie denkend auf die Erfahrung und räumt der Erfahrung einen gewissen Einfluss auf das Denken ein, dennoch bezieht sich die Phänomenologie nie *erfahrend* auf das Denken. Sowohl die Wissenschaft, die Philosophie und die Psychoanalyse erkennen den Geist aposteriorisch und die Reflexion bleibt ausserhalb jeder pragmatischen Dimension. (vgl. Varela/Thompson 1992, S. 38ff) Es wird über den Geist gesprochen, nicht aber über den *meinigen* Geist, d.h. der Ausgangspunkt der Frage nach dem Geist geht vergessen; die Reflexion wird partiell. „Wir [in der

üblichen Ausbildung und Praxis als westliche Wissenschaftler und Philosophen F.D.] versuchen, in den Worten des Philosophen Thomas Nagel, einen ‚Blick aus dem Nirgendwo' auszudrücken. Ironischerweise führt gerade dieses Streben nach einem entkörperten Blick aus dem Nirgendwo dazu, von einem sehr spezifischen, theoretisch begrenzten, durch Vorurteile geprägten Irgendwoher zu sehen." (Varela/Thompson 1991, S. 50). Mit der Forderung nach durch körperliche Unabhängigkeit gegebener Objektivität wird die Frage nach dem Wesen des Denkens entkörpert, d.h. einseitig und nicht ganzheitlich, da derjenige, den es eigentlich betrifft, in seiner Körperlichkeit zugunsten einer vermeintlichen Objektivität ignoriert werden muss. Varela/Thompson versuchen, „die menschliche Erfahrung sowohl in ihren reflexiven als auch in ihren unmittelbar gelebten Aspekten" (Varela/Thompson 1992, S. 41) zu untersuchen. Unter diesem Ziel entwickeln sie das Konzept der Kognition als Inszenierung und schlagen einen mittleren Weg der Erkenntnis zwischen Erfahrung und Welt vor. Damit liefern sie eine Möglichkeit, wie Denken nicht als abstrakte, entkörperte Aktivität, sondern als verkörperter, achtsamer Prozess zu begreifen ist.

4. Kognition als Inszenierung

Nach Varela/Thompson (1992, S. 27) ist Kognition „nicht die Repräsentation einer vorgegeben Welt in einem vorgegebenen Geist, sondern das In-Szene-Setzen einer Welt und eines Geistes auf Grundlage einer Geschichte vielfältiger Aktionen eines Lebewesens in der Welt."

Mit der Auffassung der Kognition als Inszenierung wenden sich Varela/Thompson explizit gegen den kognitiven Realismus, der sich im Kognitivismus oder Konnektivismus äussert. Der Kognitivismus, auch Repräsentationalismus genannt, versteht Kognition als mentale Repräsentation: „Der Geist verarbeitet Symbole, die Eigenschaften der Welt oder die ganze Welt in einer bestimmten Weise repräsentieren." (Varela/Thompson 1991, S. 24) Diese Auffassung beruht auf dem Vergleich und z.T. sogar Gleichsetzung der mentalen Vorgänge mit den Rechenvorgängen eines Computers, sodass Kognition als „rechnerische Verarbeitung symbolischer Repräsentation" definiert wird. (Varela/Thompson 1991, S. 65) Die symbolische, geistige Repräsentation der auf eine bestimmte Art und Weise beschaffenen Welt ist Voraussetzung dafür, dass Intentionalität und Handeln in der Welt möglich und erfolgreich sind. Die Repräsentationen sind im Gehirn physisch umgesetzte, symbolische Codes, und insofern ist die Funktionsweise des Gehirns mit dem des Computers gleichzusetzen. Auch der Computer arbeitet mit Symbolen, unter denen eine semantische Beziehung besteht und die durch Syntax sinnstiftende Bedeutungen erzeugen[19]; jedoch ist gemäss dem Kognitivismus diese Syntax sowohl dem Computer wie auch dem Menschen nicht bekannt. Kognition ist demnach lediglich eine auf Regeln beruhende Informationsbearbeitung von Symbolen, wobei jedoch das kognitive System nicht mit der Bedeutung, sondern nur mit der Form der Symbole interagiert. Wenn die Symbole in der realen Welt etwas adäquat repräsentieren und die Informationsverarbeitung zu einer erfolgreichen Lösung des dem System

[19] Anders ausgedrückt: Ein Computer arbeitet mit in Zahlen (0,1) umgeformten Symbolen, die durch eine Syntax in Form einer algorithmische Funktion Bedeutung erzeugen. Der Algorithmus wird in ein physisches Gerät implementiert, ist also auf eine materielle Grundalge angewiesen. Vgl. Ansgar Beckermann 2008, S. 301f in Bezug auf J.A. Fodors Repräsentationale Theorie des Geistes.

gestellten Problems führt, funktioniert das Kognitionssystem richtig. (vgl. Varela/Thompson 1992, S. 68f.) Mit diesem Verständnis von Kognition gehen mehrere Probleme einher: Der Kognitivismus beruht auf der Annahme, dass das Gehirn ein Medium der Informationsverarbeitung ist und selektiv auf Merkmale der Umgebung reagiert, sie selektiv repräsentiert. (Varela/Thompson 1992, S. 71). Damit verbunden ist die Annahme, dass es kognitive Prozesse gibt, derer wir uns prinzipiell nicht bewusst sein können, die also nicht durch eine bestimmte Methode (z.B. Psychoanalyse) ins Bewusstsein gebracht werden können. Die Frage, wie die unpersönlichen Rechenleistungen des Gehirns mit der persönlichen Ebene des Bewusstseins verknüpft ist, bleibt unbeantwortet, „da vermutlich niemand von uns sich eines Rechenvorganges in einem internen symbolischen Medium gewahr ist, während er/sie denkt." (Varela/Thompson 1992, S. 77) Dem Bewusstsein wird keine Rolle bei der Entscheidungsfindung und beim Handeln des Subjekts zugeschrieben, da dem Bewusstsein jede kausale Wirksamkeit im symbolischen Repräsentationssystem fehlt. (vgl. Varela/Thompson 1992, S. 87). Intentionalität (verstanden als Repräsentation) und Bewusstsein sind in der kognitivistischen These scharf voneinander getrennt; der Bezug zwischen Rechenzuständen, Repräsentationen und Erfahrungen zueinander bleiben ungeklärt. Wenn die Kognition als blosse Rechenleistung des Gehirns verstanden wird, stellt sich die Frage, ob und wie das Subjekt in diese Rechenleistungen, deren es sich nicht bewusst werden kann, einzugreifen vermag. Würde das Resultat – auch wenn es unserer Erfahrung widerspricht – lauten, dass das Subjekt keinen Einfluss auf die mentalen Prozesse hat, brächte dies sehr grosse und untragbare ethische Probleme z.B. bezüglich Willensfreiheit und Verantwortlichkeit mit sich.[20] Wie Varela/Thompson (1992, S. 80) meinen, besagt die kognitivistische These implizit, dass für die Kognition kein Ich und keine Subjektivität erforderlich ist – die kognitiven Prozesse sind unbewusste Rechenleistungen, die kein Eingreifen verlangen. Eine weitere Schwäche dieser

[20] 2004 löste Benjamin Libet heftige Diskussionen um den Einfluss des Bewusstseins auf mentale Prozesse aus. Wie er in verschiedenen Versuchsanordnungen zeigte, finden im Gehirn neuronale Prozesse statt *bevor* sich das Subjekt darüber bewusst ist. Es lässt sich rund 350ms, bevor das Subjekt einen Entscheid fasst, neuronale Veränderungen messen, die in direktem Zusammenhang mit diesem Entscheid stehen. Libet behauptet, dass das Subjekt nur glaubt, Entscheidungen zu fällen, während in Wahrheit das Gehirn bereits entschieden hat. Dies hätte weitereichende ethische Konsequenzen. Gegen diese Schlussfolgerung siehe z.B. Martine Nida-Rümelin 2006. Vgl. 6.6.2.

Auffassung liegt darin, dass ein absolut fehlerfreies und vollkommenes Regelsystem vorhanden sein muss, andernfalls treten erhebliche Störungen im System auf. (vgl. Varela/Thompson 1992, S. 124)

Der Konnektivismus, auch Emergenz genannt, berücksichtigt Probleme, die im Kognitivismus in Zusammenhang mit der rechnerischen Verarbeitung von Symbolen entstehen und besagt, dass „kognitive Funktionen (etwa Sehen und Erinnern) am besten von Systemen mit vielen einfachen Komponenten ausgeführt werden; verbindet man diese Komponenten nach geeigneten Regeln, ergibt sich jenes Gesamtverhalten, das der gewünschten Funktion optimal entspricht." (Varela/Thompson 1992, S. 26) Der Unterschied zum Kognitivismus besteht in erster Linie darin, dass diese Theorie „nicht mehr von abstrakten, symbolischen Beschreibungen, sondern von grossen Mengen einfacher, unintelligenter neuronaler Komponente" (Varela/Thompson 1992, S. 125) ausgeht. Die Idee der Selbstschaffung, -erhaltung und –organisation während des eigenen Funktionierens (Autopoiesis[21]) gewinnt durch den Übergang von lokalen Regeln zur globalen Kohärenz an Bedeutung (vgl. Varela/Thompson, S. 127), was aufgrund der Annahme von *flexiblen* Strukturen neuronaler Netze (vgl. Beckermann 2008, S. 321) ein dynamisches Verständnis von Kognition sowie eine Erklärung von Lernprozessen ermöglicht. Jede Komponente wirkt nur in ihrem jeweils lokalen Umfeld, wodurch ein Netzwerk entsteht, das nicht zentral organisiert werden muss. Die einfachen, lokalen Regeln können je nach Notwendigkeit schnell verändert werden, da sie nur ein kleines Wirkungsfeld haben – in der Summe erzeugen aber unzählige Regeln und Komponenten ein emergentes Netzwerk. Der Konnektivismus liefert damit ein Erklärungsmodell für kognitive Fähigkeiten wie Schnellerkennung, assoziative Erinnerung und die kategoriale Verallgemeinerung. (vgl. Varela/Thompson 1992, S. 132). Die Allgemeinheit des Konnektivismus, die im Gegensatz zum Kognitivismus gegebene Unabhängigkeit von Symbolen sowie die Nähe zur Struktur biologischer Systeme lassen die Thesen des Konnektivismus sehr plausibel erscheinen; jedoch bleiben, auch wenn der Konnektivismus diesbezüglich Probleme des Kognitivismus überwindet, Fragen nach der Verbindung zwischen Symbolen und Emergenz sowie nach der Verbindung zwischen der Kognition

[21] Der Begriff der Autopoiesis wurde von Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela 1973 in die Kognitionswissenschaft eingeführt (vgl. Maturana/Varela 1980).

und der menschlichen Erfahrung unbeantwortet. Ebenso ist der Konnektivismus nicht in der Lage, „die Produktivität und insbesondere die Systematizität unseres Denkens zu erklären." (Beckermann 2008, S. 325) Zu beantworten ist die Frage nach der Repräsentation der Welt innerhalb dieses Netzwerkes: Wie ist Intentionalität möglich – wie ist es möglich, dass eine Beziehung zwischen dem autopoietischen Netzwerk und der Welt besteht?

Da der Kognitivismus und der Konnektivismus diese Probleme nicht lösen[22], argumentieren Varela/Thompson dafür, Kognition wie oben kurz erläutert als *Inszenierung* aufzufassen. Dieses Verständnis ist durchaus mit dem Konnektivismus verknüpft, bringt aber eine grundlegende Veränderung unserer Vorstellung der Welt *da draussen* mit sich:

> „[W]ir müssen die Idee der Welt als unabhängiges äusseres Faktum aufgeben […], wir haben vielmehr anzunehmen, dass die Welt unlösbar mit der Struktur dieser prozessualen Selbstmodifikation (des Gehirnes) verbunden ist. Darin äussert sich neben einer neuen philosophischen Vorliebe auch die Notwendigkeit, Kognitionssysteme nicht nach ihren Beziehungen zwischen Input und Output [wie dies im Kognitivismus der Fall ist, F.D], sondern nach ihrer operationalen Geschlossenheit zu beurteilen. Operational geschlossene Systeme sind dadurch charakterisiert, dass die Ergebnisse ihrer Prozesse diese Prozesse selbst sind. […] Statt eine unabhängige Aussenwelt zu *repräsentieren, inszenieren sie* [derartige Systeme, F.D.] *eine Welt*; diese ist als Feld von Unterscheidung untrennbar mit der im Kognitionssystem verkörperten Struktur verbunden." (Varela/Thompson 1992, S. 196)

Die im Kognitionssystem verkörperte Struktur bringt den Begriff der Kognition als „*verkörpertes Vorverständnis"* mit sich. (Varela/Thompson 1992, S. 208) Was sollen wir unter diesem verkörperten Vorverständnis verstehen?

Unser erfolgreiches Handeln in der Welt, d.h. Handeln, das das Überleben bzw. Fortdauern des Individuums wie auch der Gattung garantiert, ist von einem Hintergrundwissen, das alle unsere Handlungen begleitet, abhängig. Dieses Hintergrundwissen ist nicht propositional, sondern viel eher ein Wissen-Wie. Deshalb ist es technisch äusserst schwierig, wenn nicht sogar unmöglich, einen Roboter zu bauen, der komplexe Aufgaben, wie sie der Mensch kennt, erledigt, da er dieses Hintergrundwissen nicht selbst erzeugen kann, zudem ist das Feld des Hintergrundwissens fast unendlich und viel zu komplex, um einprogrammiert

[22] Beckermann (2008, S. 328) weist darauf hin, dass Theorien wie der Kognitivismus und der Konnektivismus zur Klärung *verschiedener* Fragen entwickelt wurden, ein direkter Vergleich ist somit nur bedingt möglich.

werden zu können. In einer dynamisch erzeugten Welt muss auch die Kognition dynamisch, oder wie Varela/Thompson sagen *kreativ*, sein; die Anlage für diese kreative Kognition liegt in den Strukturen unserer biologischen Verkörperung. (vgl. Varela/Thompson 1992, S. 207f) Auf Grundlage unserer Verkörperung und Situierung in der Geschichte ist Kognition und Handeln nicht nur *möglich*, sondern Kognition *ist* verkörpertes Handeln. Sehr wichtig dabei ist, dass neben dem pragmatischen Handeln auch Denken als Handeln aufgefasst wird, da zwischen Handeln und Denken kein struktureller Unterschied besteht.[23] Die Schlussfolgerung Varela/Thompsons lautet:

> Wenn wir zugeben, dass man die Kognition ohne *Vorverständnis* nicht angemessen begreifen kann, und dass dieses Vorverständnis nichts anderes ist als unsere körperliche und gesellschaftliche Geschichte, lautet die unausweichliche Schlussfolgerung: Der Erkennende und das Erkannte, der Geist und die Welt, bestimmen einander wechselseitig oder entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit. (1992, S. 209)

Wir sind also keine Input-Output-Systeme; „die Bedeutung dieser oder jener Interaktion eines lebenden Systems wird nicht von aussen auferlegt, sondern resultiert aus Organisation und Geschichte des Systems selbst." (Varela/Thompson 1992, S. 217) Dieses System funktioniert über ein Netzwerk, das aus vielfältigen Ebenen wechselseitig verknüpfter sensomotorischer Teilnetzwerke besteht. Ob ein Kognitionssystem richtig funktioniert, erkennt man daran, dass es sich in eine fortbestehende Welt einfügt oder eine neue Welt gestaltet. (Varela/Thompson 1992, S. 282)

Varela/Thompsons Begriff von Kognition als Inszenierung negiert also die Existenz einer unabhängigen, vorgegebenen Welt, wodurch uns gewissermassen der feste Boden unter den Füssen wegrutscht. Wenn die Welt bloss durch Prozesse entsteht, die wir selbst hervorbringen, entgleitet der archimedische Fixpunkt unserer Erkenntnis, jedoch sehen Varela/Thompson darin keinen Verlust oder Mangel, sondern die Grundlage der Möglichkeit für die „eng verwobene, interdependente Welt der menschlichen Erfahrung" (1992, S. 202). So gilt es, einen mittleren Weg zu finden, der die Zirkularität von Denken und Erfahrung beinhält, also einen mittleren Weg zwischen dem Ich und der Welt, zwischen Denken und Wahrnehmen bzw. Handeln, zwischen Körper und Geist.

[23] Eine These, die in ähnlicher Form bereits von Aristoteles vertreten wurde (vgl. *De Anima* 417a14) Mehr dazu unter Punk 5.5.2.

4.1. Zirkularität von Denken und Körper

Varela/Thompson stellen die These auf, dass zwischen Denken und Wahrnehmung ein Verhältnis besteht, das (mit dem Verständnis von Kognition als Inszenierung) als zirkulär beschrieben werden kann. Diese These beruht auf der Voraussetzung, dass Kognition als verkörpertes Handeln aufgefasst wird. Dies ist unter folgenden Bedingungen möglich:

Verkörperung bedeutet, dass Kognition von Wahrnehmung abhängt, die ein Körper mit verschiedenen sensomotorischen Fähigkeiten ermöglicht. (vgl. Varela/Thompson, S. 238) Das Denken hängt also in entscheidender Weise von einer materiellen Grundlage ab, die sich in unserer biologischen Struktur äussert. Unter dieser biologischen Struktur darf jedoch nicht nur das Gehirn verstanden werden, sondern diese sensomotorischen Fähigkeiten sind im ganzen Körper angelegt und werden durch Interaktion mit der Welt zur Anwendung gebracht, so z.B. durch Tasten, Sehen, Hören aber auch durch Bewegung im Raum. Ausserdem stehen diese sensomotorischen Fähigkeiten, wie Varela/Thompson selbst betonen (1992, S. 238) nicht nur in einem biologischen, sondern auch psychologischen und kulturellen Kontext. Wenn Kognition durch körperliche Erfahrungen ermöglicht wird und diese Erfahrungen psychologisch und kulturell geprägt sind, kann dies erklären, warum gewisse philosophische Fragen für einige Menschen ein wirkliches Problem darstellen, anderen gar nicht als Problem erscheinen. Varela/Thompson erwähnen diesbezüglich z.B. die kartesianische Angst (Angst als ein psychologisches Phänomen), die in der westlichen Kultur entsteht, wenn uns jede feste Grundlage für das Denken wegrutscht. Menschen in anderen Kulturen sehen darin kein Problem und lassen es sogar zu, diese fehlende Grundlage körperlich zu erfahren, beispielweise in der Achtsamkeits-Gewahrsamkeits-Meditationstechnik. (siehe Punkt 4.2.)

Verkörpertes Handeln bedeutet, dass die Verkörperungsform des Wahrnehmenden und nicht eine vorgegebene Welt festlegt, wie der Wahrnehmende handeln und durch Ereignisse in der Umwelt beeinflusst werden kann. (vgl. Varela/Thompson 1992, S. 238) Sensorische und motorische Prozesse bzw. das sensomotorische Muster ermöglichen eine Lenkung des Handelns auf Grundlage der Wahrnehmung. Wichtig ist zu beachten, dass jeder Handelnde immer nur *lokal* handelt, was durch die körperlich-räumliche

Beschaffenheit des Handelnden per se schon gegeben ist – Handlungen können nur in der sensomotorischen Reichweite, d.h. am (nicht im) Körper stattfinden Da jeder Handelnde durch sein Handeln das lokale Umfeld, die lokale Welt verändert, kann der Ursprung der Wahrnehmung nicht in einer unabhängig existierenden Welt liegen – sondern eben in der Verkörperungsform des Wahrnehmenden. Was hat aber Wahrnehmung mit Denken zu tun? Nach der These Varela/Thompsons sind „sensorische und motorische Prozesse, Wahrnehmung und Handlung, in der lebendigen Kognition prinzipiell nicht zu trennen. […] Kognitionsstrukturen emergieren aus rekursiven sensomotorischen Mustern, die eine Lenkung des Handelns durch Wahrnehmung ermöglichen." (Varela/Thompson 1992, S. 238) Dies impliziert ihr Verständnis von Kognition als Inszenierung, d.h. die Annahme, dass das Denken eine Welt auf Grundlage der verkörperten Handlungsstruktur in Szene setzt.

Zusammenfassend kann folgende Position vertreten werden: Wenn Denken verkörpertes Handeln ist, wenn verkörpertes Handeln auf den durch die körperliche Struktur ermöglichten, sensorischen und motorischen Prozessen beruht und das Denken die Art und Weise des Funktionierens der sensorischen und motorischen Prozesse beeinflusst, dann besteht zwischen dem Denken und Wahrnehmen eine zirkuläre Struktur, die ausgeweitet werden kann auf die zirkuläre Struktur zwischen dem Denken und dem Körper. Eine Zirkularität von Denken und Körper ist gegeben, da Denken durch die biologische Struktur der sensomotorischen Muster beeinflusst ist und da das körperliche Handeln in jener Welt stattfindet, die das Denken selbst hervorbringt. Diese zirkuläre Struktur verwischt Grenzen zwischen Innen und Aussen und stellt die Konzeption von äusserem Körper und innerem Denken in Frage. Ausserdem wird durch die zirkuläre Struktur die cartesianische (und auch christliche) Problematik, dass Erfahrung im Körper und Denken im Geist zu lokalisieren sind, aufgehoben. Das Kognitionssystem entwirft seine Welt selbst und die scheinbare Realität dieser Welt spiegelt nur die internen Gesetze des Systems wieder. (vgl. Varela/Thompson, S. 236) Die Unterscheidung von Innenwelt und Aussenwelt ist besonders dann sinnlos, wenn die Kognition nicht als Wiederherstellung oder Projektion, sondern als verkörpertes Handeln, wie oben beschrieben, aufgefasst wird. Kognition emergiert zwar vor dem Hintergrund einer Welt, die unsere

individuellen Grenzen überschreitet, allerdings lässt sich diese Kognition nicht von unserer Verkörperung trennen. (vgl. Varela/Thompson, S. 237, S. 295)

4.2. Der mittlere Weg: Achtsamkeit, Gewahrsamkeit

Nach Varela/Thompson bietet die buddhistische Methode der Analyse von Erfahrung durch Achtsamkeitsmeditation eine Möglichkeit, die menschliche Erfahrung sowohl in ihren reflexiven als auch in ihren unmittelbar gelebten Aspekten zu untersuchen. (vgl. Varela/Thompson 1992, S. 41) Damit wird der Fehler der Phänomenologie, sich nicht erfahrend auf das Denken zu beziehen, vermieden. Kurz und knapp ausgeführt, ist die Achtsamkeit-Gewahrsamkeit-Meditationstechnik ein Element des Mahayana-Buddhismus[24] und beruht auf der Hypothese, dass die Geist-Körper-Beziehungen veränderbar sind. Der Geist ist, so die Grundannahme, in der verkörperten, alltäglichen Erfahrung präsent, nur sind wir uns dessen selten oder sogar nie gewahr – die Technik der Achtsamkeitsmeditation soll „den Geist aus seinen Theorien und äusserlichen Gedanken, aus seiner abstrakten Einstellung zurückholen, zurück in den Moment der eigenen Erfahrung. […] Bei buddhistischen Achtsamkeit-Gewahrsamkeit-Übungen besteht das Ziel darin, aufmerksam zu werden, die Tätigkeit des Geistes unmittelbar zu erfahren, im eigenen Geist präsent zu sein.“ (Varela/Thompson 1992, S. 42ff) Reflexionen über die Verbindung von Körper und Geist sind also in dieser Meditationstechnik nicht vom körperlichen Dasein abgelöst. Die Frage der Achtsamkeitsmeditation lautet also, welche Beziehungen zwischen dem Körper und dem Geist in der wirklichen Erfahrung bestehen, wie sich diese Beziehungen entwickeln und welche Formen sie annehmen können. (vgl. Varela/Thompson, 1992, S. 52) Reflexion wird damit zu einem dynamischen, offenen, verkörperten Prozess, sie findet nicht bloss *über* Erfahrung statt, sondern *ist* ihrerseits bereits eine Form der Erfahrung – und diese reflexive Form der Erfahrung kann mit Achtsamkeit-Gewahrsamkeit

[24] Die Technik dieser Meditation kann nur im geschichtlichen und kulturellen Kontext umfassend erläutert und verstanden werden, dessen Beschreibung in dieser Arbeit zu viel Raum einnehmen würde. Ich weise dafür auf die Ausführungen Varela/Thompsons hin, die neben der Bedeutung des Mittleren Weges als Weg zwischen Erfahrung und Denken auch auf den Mittleren Weg als anderer Begriff für den Edlen Achtfachen Pfad des Buddhismus hinweisen.

gemacht werden. (vgl. Varela/Thompson 1992, S. 49) In dieser Technik werden also Körper und Geist zusammengeführt – was auch für den Tanz gilt, wie ich weiter unten zeigen werde.[25]

4.3. Intentionalität

Im Grunde sind Kognitivismus, Kognition als Inszenierung und Konnektivismus Versuche, Intentionalität, d.h. die Gerichtetheit des Geistes auf die Welt *da draussen* zu erklären. Wenn nun die Auffassung der Kognition als Repräsentation nicht mehr haltbar ist und an dessen Stelle ein dynamisches Verständnis der Gerichtetheit tritt, wie müssen wir dann Intentionalität verstehen?
Wie Böhme schreibt, hat das „intentionale Bewusstsein, das ein Bewusstsein von Gegenständen ist, […] immer schon das Leibliche übersprungen und sich im Gegenstand verloren. Wenn aber Wahrnehmung als Modifikation der leiblichen Anwesenheit verstanden und vor allem erfahren wird, dann kehrt das Bewusstsein quasi vom Gegenstand zurück und durchtränkt das eigene Dasein selbst.“ (Böhme 2003, S. 120) Damit einhergehend betont Böhme die Wichtigkeit des Leibbewusstseins:

> „Das intentionale Bewusstsein zerfällt gewissermassen in den Subjekt- und Objektpol, es ist ein bewusstes Ich, das sich des Gegenstandes bewusst ist. Diese Differenz gibt es beim Leibbewusstsein nicht. Dabei steigt das Bewusstsein in den Leib hinab und ist dann weder das Bewusstsein eines Ich noch das Bewusstsein eines Gegenstandes. Eine gespürte Leibesinsel – wie etwa die der Hand – ist nicht zu beschreiben durch den Satz Ich spüre meine Hand, vielmehr ist das, was gespürt wird, nämlich die Hand, nichts anderes als das Spüren selbst. Und dieses Spüren ist auch nicht das Spüren eines Ich, das die Hand zum Gegenstand hätte, sondern nichts als das bewusste Hand-Sein. Aber ein solches Bewusstsein ist nicht alltäglich, sondern muss eingeübt werden“ (Böhme 2003, S. 120)

Die Intentionalität dieses Bewusstseins hat keinen propositionalen Charakter, d.h. ist semantisch nicht bewertbar, da sie keine Wahrheits- oder

[25] Es ist für Varela/Thompson ein schwieriges wie auch risikoreiches Unterfangen ist, ein Gedankengut (und in diesem Fall auch eine praktische Körpertechnik) anderer Kulturen in unser verhärtetes Wissenschaftsverständnis einzubringen. Es besteht die Gefahr, einerseits nicht ernst genommen zu werden, da die Abhandlung mit einem Schlag nicht mehr in ein Wissenschaftsgebiet zugeordnet werden kann, andererseits nicht ernst genommen zu werden, da die Bereitschaft des Lesers, sich auf „fremde“ Thematik einzulassen, nicht immer vorhanden ist. Zwar gibt es dem Tanz gegenüber ebenso grosse Vorbehalte, jedoch entspringt Tanz, wie er in meine Arbeit einfliesst, demselben kulturellen und geschichtlichen Kontext, wie die Arbeit selbst.

Erfüllungsbedingungen hat – sie entspricht also nicht den von Beckermann aufgeführten Merkmale intentionaler Zustände. (vgl. Beckermann 2008, S. 300) Aufgrund der Entstehungsweise dieses Bewusstseins gibt es kein eigentliches „Wissen“ vom Körper, sondern nur ein Spüren, ein leibliches Erfahren.[26] Wie Böhme meint, eignen sich autogenes Training und Atemübungen besonders dafür, ein Bewusstsein des Leibes in seinen Leibinseln, d.h. das bewusste Sein dieser Inseln im Gegensatz zum Bewusstsein vom Leib zu entwickeln – Parallelen zu Varela/Thompson werden hier deutlich, auch wenn Böhme nicht auf Varela/Thompson Bezug nimt. Das Wissen vom eigenen Körper soll, wie auch das Bewusstsein vom eigenen Körper *leiblich* gespürt werden, womit es aus den Fängen der Medien- und Bildvermittlung, d.h. dem von aussen generierten Wissen vom eigenen Körper, entfliehen soll – der Leib wird aus seiner Vergessenheit zurückgeholt, er wird damit „aus seiner Funktionalisierung [befreit] und wird quasi in die Selbsttätigkeit entlassen“ (Böhme 2003, S. 127); so geschieht beispielsweise der Übergang von der Erfahrung des Ich-atme zur Erfahrung des Es-atmet-mich. Das Ich spielt dabei nur noch die Rolle des Beobachters; die Bedeutung des Ich-Bewusstsein wird stark abgeschwächt. „Leibbewusstsein ist nicht-intentionales Bewusstsein, und das heisst, es enthält nicht die Differenz von Subjekt und Objekt. […] Die Behauptung von leiblichem Bewusstsein impliziert ein Konzept von Bewusstsein, nach dem es ein Zustand des Leibes selbst ist.“ (Böhme 2003, S. 127) Diese Erfahrung des Leibes, das Spüren des Leibes und das damit erzeugte Leibbewusstsein führen zu einer „Integration des Leibes in das eigene Selbstbewusstsein“ (Böhme 2003, S. 129) Damit wird die These Varela/Thompsons erneut unterstrichen, nämlich dass für die leibliche Anwesenheit und dem damit einhergehenden Leibbewusstsein wie auch Selbstbewusstsein, das *Spüren* der eigenen Anwesenheit absolut entscheidend ist, dass also die Gerichtetheit des Bewusstseins in seiner kognitiven Dimension immer auch erlebt werden muss. Das Bewusstsein für dieses Erleben muss erlernt und geübt werden, wobei es niemals erzwungen werden kann, sondern sich erst im Zurücktreten, in einer Haltung des Abwartens, im achtsamen Dasein, einstellt.

[26] Diese Behauptung wird unter Punkt 5 in Bezug auf Nancy expliziert.

Korporalität des Denkens II

5. Körperliches Denken (Jean-Luc Nancy)

5.1. Körper berühren

Wie bereits oben (Punkt 2.4.2.) in Bezug auf das Paradox der Selbstbezüglichkeit des Leibes erwähnt, ist jede Aussage über den Körper ein Aussage *aus* diesem, da körperlich ge*äussert*. Gemäss Nancy (2007, S. 108) ist eine Rede über den Köper aber nicht bloss eine Rede *ex corpore*, die also aus dem Körper hinaustritt und so etwas dem Körper Äusserliches wird, sondern der Körper wird durch diese Rede exponiert und wird *sich* dadurch *selbst* äusserlich. Damit entgleitet uns der Körper im Moment des Über-den-Körper-Schreibens, wir können ihn in seiner Materialität nicht mit der Immaterialität unserer Gedanken durchdringen. Schrift kann aber „den Körper […] mit dem Unkörperlichen ‚des Sinns' *berühren* [Hervorhebung FD]. […] Das Schreiben rührt an die Körper entlang der absoluten Grenze, die den Sinn des einen von der Haut und den Nerven des anderen trennt. Nichts geht hindurch, und eben dort berührt es." (Nancy 2007, S. 14f) Nancy geht es um ein Entschreiben des Körpers, eine Ausser-Text-Setzung, die sich auch als Dekonstruktion des im Christentum vorherrschenden, durch dieses erfundene und tagtäglich in der Abendmahl-Feier geäusserten „Hic est enim corpus meum"-Körperkonzeptes versteht. In diesem Konzept ist der Körper, obwohl wir immer demonstrativ (hic est) auf ihn verweisen, fremd, weil die auf den Körper bezogene Gewissheit verunsichert und zerborsten ist. (vgl. Nancy 2007, S. 10) Wie müssen wir den Körper verstehen, sodass er *ein meiniger* sein kann (corpus meum), ohne geopfert werden zu müssen, sodass er *dieser* (hic est) sein kann, d.h. dass er die Erde berühren kann, was er im nicht-abstrakten Sinne immer muss? (vgl. Nancy 2007, S. 13) Wie fassen wir den Körper, sodass er uns gewiss erscheint, wie er nämlich ist (hic est *enim* corpus meum)?
Berührung ist zentral in Nancys Körpertheorie, aber auch Sinn, Seele, Geist, Existenz, Ausdehnung und viele andere sind Begriffe, die immer wieder

auftauchen.[27] Zwar ist Nancys *Corpus*, ein literarischer Corpus, er ist offen und soll nie abgeschlossen sein, wie ein Körper, dennoch beruht sein Körperverständnis auf Begriffen, die so stark miteinander verwoben sind, einander so stark einschliessen, dass sie nicht unabhängig voneinander definierbar sind und damit den Anschein einer geschlossenen Theorie vermitteln. Wie Nancy meint, ergibt es „keinen Sinn, von Körper und von Denken als voneinander losgelöst zu sprechen, als ob sie jeder für sich irgendeinen Bestand haben könnten: Sie sind nur ihr gegenseitiges Berühren, die Berührung ihres Einbruches voneinander und ineinander. Diese Berührung ist die Grenze, der Zwischenraum der Existenz“ (Nancy 2007, S. 35) Wie soll man also beginnen? Denn: „was nennt man Denken, wenn Denken heisst, die Körper zu denken?“ (Nancy 2007, S. 19). Wir können – wie Varela/Thompson ebenfalls bemerkten – nicht fragen, was ist der Körper? Was ist das Denken? Was ist Seele und Geist? Wir können aber fragen: was ist es, das Körper, Geist, Seele und Denken zusammenhält? Ist es die Berührung – oder ist es der Sinn?

5.2. Exposition

Eine Berührung hat transitiven Charakter, es gibt nur dann eine Berührung, wenn *etwas* berührt wird. Berührungen finden an und durch Grenzen statt, während Grenzen der äusserste Rand von etwas Geschlossenem sind. Es erhebt sich sogleich die Frage, wie es möglich ist, dass Körper berühren, wenn sie nach Nancy doch gerade das Gegenteil des Geschlossenen und Abgeschlossenen sind. (vgl. Nancy 2007, S. 105) Für Nancy stellt sich die Frage aber nicht in dieser Weise, er fragt nämlich nicht, wie eine Berührung möglich ist, wenn Körper

[27] Gerade weil Nancy mit Neologismen und Fügungen arbeitet, ist es problematisch, sich auf eine Übersetzung zu stützen. Wenn es mir notwendig erscheint, werde ich zur besseren Begriffsdistinktion die französischen Originalbegriffe anführen.
Ein editorischer Hinweis: Das französische Original und die deutsche Übersetzung des *Corpus* stimmen in ihrem Inhalt nicht überein. Der deutsche *Corpus* umfasst 15 Kapitel, der französische 17. Die Kapitel *58 Indizien über den Körper* sowie *Ausdehnung der Seele* wurden in der deutschen Fassung weggelassen, ohne darauf hinzuweisen. Die fehlenden Kapitel wurden in dem Buch *Ausdehnung der Seele* (2010) (erschienen bei diaphanes, d.h. beim selben Verlag wie *Corpus*) abgedruckt mit dem Hinweis auf der hinteren Umschlagseite, dass dieser Band verstreute Texte vereine, in denen sich Jean-Luc Nancy mit dem Themenfeld von Körper und Leib beschäftigt. Die beiden genannten Kapitel sind aber keine verstreuten Texte, sondern gehören gemäss der französischen Originalausgabe in den *Corpus*.

das Offene sind, sondern er gründet die Möglichkeit des Offen-Seins auf der Möglichkeit der Berührung: „Damit es Öffnung geben kann, muss es etwas Geschlossenes geben, muss man an die Schliessung rühren. An das Geschlossene zu rühren ist bereits schon Öffnen. Vielleicht gibt es niemals Öffnung ohne ein Anrühren [un toucher] oder eine Berührung [une touche]." (Nancy 2007, S. 105). Ein Körper ist offen durch angerührte Öffnungen, zu denen Nancy neben den fünf Sinnen (die Haut einbegriffen) auch tatsächliche Löcher des Körpers versteht.

Wenn der Körper durch Berührung angerührte Öffnung ist, nimmt er wahr, wenn er wahrnimmt, existiert er – insofern kann Nancy behaupten, dass ein Körper immer im Zwischenraum einer Berührung, d.h. in der durch die Berührung entstandenen Öffnung, existiert. Die Haut, die angerührt wird und damit die Öffnung des Körpers ermöglicht, schliesst ihn zugleich räumlich ab, sie begrenzt den Körper und ist somit Bedingung der Möglichkeit der *Statt*gabe der körperlichen Existenz. (vgl. Nancy 2007, S. 18) Die Haut ist eine Hülle (envelope) um die Öffnungen des Körpers, durch sie werden die Öffnungen zusammengehalten und seine Ausdehnung begrenzt. Wenn Sinne angerührt oder berührt werden, d.h. wenn der Körper wahrnimmt, öffnet sich der Körper, bezieht sich aber zugleich auf sich selbst, weil er im Genuss der Wahrnehmung von sich selbst erregt wird. (vgl. Nancy 2007, S. 102)

Einerseits sind Körper Offenheit, andererseits sind sie ein *Dies*, d.h. auf eine gewisse Weise räumlich (lokal) abgeschlossen, eine Körper-Stätte. Körper sind jedoch nicht auf jene Weise im Raum, dass sie einen Raum *einnehmen*, sondern vielmehr dass der Raum *im Körper ist*. In der Welt der Körper artikulieren die Körper den Raum; „wenn die Körper nicht im Raum sind, sondern der Raum in den Körpern, dann ist er Aufspannung, Spannung des Ortes." (Nancy 2007, S. 29) Wenn der Raum im Körper ist, dann ist ein Körper ausgedehnt, er ist Ex-*tension*, also Aus- bzw. Auf*spannung*.

Nur ein einzelner, abgeschlossener, separierter Körper ist fähig zu berühren. (vgl. Nancy 2010a, S. 6) Insofern ein Körper separiert ist, ist er potentiell offen, da er berühren und berührt werden kann. Wie Nancy betont, ist Berühren kein Zustand, d.h. nicht statisch, sondern eine Bewegung. Der Grund dafür liegt in der für das Stattfinden einer Berührung notwendigen, aufeinander hingerichteten Bewegung

wie auch in der Ambiguität von Berühren und Berührt-werden, also einer in zwei Richtungen gerichteten Bewegung.

Durch ein an den Wortklang anlehnendes Wortspiel veranschaulicht Nancy den engen Zusammenhang von Haut und Exposition: exposition, peau – ex-*peau*-sition. (vgl. Nancy 2010a, S. 9) Diese Exposition stellt nicht die Materialität eines Körpers aus, sondern einen Aufbruch des Körpers: „Das *fort-von-sich* als Aufbruch ist das, was exponiert wird." (Nancy 2007, S. 33) Dieses fort-von-sich ist

> „der Augenblick, in dem ein bestimmter Körper nicht mehr *da* ist, eben *hier*, wo er war. Jener Augenblick, in dem er dem blossen Klaffen des Zwischenraums, das er *selbst ist*, Platz macht. Der Körper, der fortgeht, nimmt seinen Zwischenraum mit, er nimmt sich als Zwischenraum mit und stellt sich gewissermassen beiseite, er zieht sich in sich zurück – aber gleichzeitig lässt er eben diesen Zwischenraum „hinter sich", wie man sagt, das heisst, *an seinem Platz*, und dieser Platz bleibt seiner, vollkommen intakt und vollkommen verlassen zugleich. […] Der Körper ist sich im Aufbruch, insofern er fortgeht – sich eben vom *hier* in Abstand bringt." (Nancy 2007, S. 33f.)

Dieser Zwischenraum, der entsteht, wenn der Körper sich in Abstand bringt, ist der Raum, in welchem Denken und Körper einander berühren und überhaupt nur deshalb Bestand, da Existenz-Stätten, haben können, weil sie ihr „gegenseitiges Berühren, die Berührung ihres Einbruchs voneinander und ineinander" (Nancy 2007, S. 35) sind. Ohne die Frage gestellt zu haben, antwortet Nancy darauf, *was* ein Körper berühren muss, wenn der Körper nur im Zwischenraum dieser bestimmten Berührung existiert: das Denken. Man kann ebenso gut fragen, *wodurch* der Körper berührt werden muss, da sich in *einer* Berührung immer *zwei* Entitäten berühren und damit immer zwei Entitäten berührt *werden*. (vgl. Punkt 2.4.1.) Passivität und Aktivität sind bei einer Berührung nicht zu unterscheiden. Insofern geht die Berührung von Körper und Denken nicht vom Körper oder vom Denken aus, sondern die Berührung und damit der Zwischenraum findet nur statt, wenn der Körper das Denken berührt und zugleich vom Denken berührt wird – dasselbe gilt umgekehrt für das Denken. Da Körper und Denken einander berühren, eine Berührung nur durch Unterschiedenheit möglich ist und Berührung diese Unterschiedenheit (Separation) nicht aufhebt, können Körper und Denken nicht dasselbe sein.[28]

[28] Das Verhältnis von Denken und Körper wird unter Punkt 5.5.2. expliziert.

5.2.1. Ausgedehnte Körper

„Der Körper exponiert, einfach und absolut, den Einbruch des Sinns, der die Existenz konstituiert. […] Er ist exponierend/exponiert: **ausgedehnt*, Ausdehnung des Einbruchs, der die Existenz ist.“ (Nancy 2007, S. 26) Inwiefern hängen Exposition und Ausdehnung zusammen?

Um ein Körper zu sein, muss ein Körper exponiert sein, d.h. er muss sich in Abstand zu sich selbst bringen, um exponiert zu sein, muss ein Körper ausgedehnt sein. (vgl. Nancy 2007, S. 107) Es stellt sich die Frage, welcher Art Körper sind, um ausgedehnt sein zu können, ob bzw. inwiefern ihnen durch Materialität Ausdehnung zukommt. Körper sind keine Masse und sie sind keine Substanz, wie Nancy mehrmals betont (2007, S. 22, S. 107), denn eine Substanz hat keine Ausdehnung.[29] Substanz ist eine Form einer Konzentration, ein Punkt; Körper hingegen sind ausgedehnt. Welche Rolle spielt die Seele bei diesem Verständnis von Körper? Offensichtlich meint Nancy mit Körper mehr als nur physikalische (und damit undurchdringbare), materielle Körper.

Nancy formuliert das Verhältnis von Körper und Seele folgendermassen: „Wenn der Körper nicht Masse ist, wenn er nicht verschlossen und von sich durchdrungen ist, so ist er ausserhalb von sich. Er ist das Ausserhalb-von-sich Sein. Und darum handelt es sich bei dem Wort „Seele“ […] Die Seele ist die Differenz des Körpers zu sich selbst, eine Aussenbeziehung, die ein Körper für sich selbst darstellt.“ (Nancy 2007, S. 110f) Damit wendet sich Nancy gegen die traditionell christlich überlieferte Vorstellung einer immateriellen Seele *im* Körper, die sich im Moment des Todes vom Körper befreit – vielmehr lehnt er an Freuds posthum veröffentlichte Notiz „Psyche ist ausgedehnt und weiss nichts davon“[30] an und behauptet, dass Körper immer Körper von Psyche sind, d.h. Körper sind „Ausgedehnt- und Ausser-Sich-Sein der Gegenwart in der Welt.“ (Nancy 2007, S. 23) Weiter: „Die Seele ist die Tatsache, dass ein Körper existiert, das heisst, dass es Ausdehnung *[extension]* und Ex-position gibt.“ (Nancy 2007, S. 114) Die Seele ist also die Ursache, dass der Körper ausgedehnt und exponiert ist, dass

[29] Ausführlichere Bemerkungen zum Argument, dass Körper keine Substanz sind, folgen unter Punkt 5.5.1.

[30] Die Notiz lautet im Kontext: „ Räumlichkeit mag die Projektion der Ausdehnung des psychischen Apparates sein… Psyche ist ausgedehnt und weiss nichts davon.“ (Freud, S.152)

dem Körper diejenigen Eigenschaften zukommen, durch die er Existenz hat; sie ist „das Andere, das der Körper für sich selbst und in sich selbst aufgrund seiner Struktur ist." (Nancy 2007, S. 111) Wenn eine Masse beseelt ist, wird sie zum Körper, womit Nancy an Aristoteles' Konzeption der Seele als Form des Körpers anspielt. Auch bei Aristoteles ist die Seele ein Aspekt *des Körpers*, als Form des Körpers ist sie nicht das Gegenteil des Körpers, sondern mit diesem untrennbar verbunden. (vgl. Punkt 5.4.)

5.2.2. Ausdehnung von Innen und Aussen

Mit der christlichen Konzeption der Seele im Blick stösst Nancy auf die Problematik von Innen und Aussen. Wenn die Seele selbst ausgedehnt und damit ein Körper *ist* (vgl. Nancy 2007, S. 67), ist es nicht möglich, dass die Seele irgendwo im Körper ist und im Moment des Todes ausgeatmet wird. Vielmehr ist die Seele „das Aussen-Sein eines Körpers, und in diesem Aussen-Sein hat er sein Innen." (Nancy 2007, S. 116) Insofern ist es verwirrend, von der Seele als einem Körper zu sprechen – sie ist Körper in Form einer Identität, nicht in Form eines Körpers ausserhalb des Körpers. Wenn Offenheit durch berührte Geschlossenheit bedingt ist, sind Fragen nach dem (räumlichen) Innen und Aussen eines Körpers nicht angemessen. Offenheit und Geschlossenheit bedingen sich im Falle eines existenten Körpers gegenseitig, ebenso Innen und Aussen, wobei als Resultat Sinn entsteht:

> „Mal ist dieser ‚Körper' selbst das ‚Innen', wo sich die Repräsentation bildet oder projiziert (Gefühl, Wahrnehmung, Bild, Gedächtnis, Idee, Bewusstsein) – und in diesem Fall erscheint (und erscheint sich) das ‚Innen' als dem Körper fremd und als ‚Geist'. Mal ist der Körper das bezeichnende ‚Aussen' („Nullpunkt" für die Orientierung und das Visieren, Ursprung und Empfänger von Beziehungen, Unbewusstes), und in diesem Fall erscheint das ‚Aussen' als ein dichtes Inneres, eine mit Intentionalität gefüllte, vollgestopfte Höhle. So vertauscht der *bezeichnende* [Hervorhebung FD] Körper unablässig Innen und Aussen, so schafft er beständig das Ausgedehnte ab, um es zu einem einzigen Organon des Zeichens werden zu lassen: jenes, wo sich Sinn bildet und wo der Sinn Gestalt annimmt. […] der Körper [ist] stets als Verweis auf den Sinn strukturiert." (Nancy 2007, S. 61)

In Anlehnung an Derrida schreibt Nancy, dass Körper zu sich selbst Zugang als zu einem Äusseren finden (Nancy 2007, S. 115), dass ich meinen Körper nie

ganz kennen werde, „ich werde mich niemals *genau dort* kennen, wo „corpus ego“ eine vorbehaltlose Gewissheit ist.“ (Nancy 2007, S. 30) Ein Körper kann nur von aussen und damit in seiner Alterität gekannt werden, d.h. als ein anderer, *alter* – so ist die Erfahrung *meines* Körpers, der trotz des Ich-Bezuges ein *corpus alter* ist, etwas anderes als die Erfahrung des *ego*. Allerdings betrifft diese Bemerkung den epistemologischen Zugang zu corpus, ego, alter und enthält keine ontologischen Implikationen. Ob ich mein Körper *bin*, ist eine andere Frage, die u.a. mit der Einzigartigkeit des Zeit- und Raumpunktes des Körpers und nicht zwingend mit dem erkennenden Zugang zum Körper zusammenhängt.

Mit dieser Auffassung bildet Nancy einen Gegenpol zu dem von Husserl und Merleau-Ponty vertretenen Paradox der Selbstbezüglichkeit des Leibes, d.h. zur Annahme, dass sich der Leib auf sich selbst beziehen kann, bevor eine Unterscheidung zwischen dem Körper und dem Objekt gemacht wurde. (vgl. Punkt 2.4.2.) Der Körper spürt und denkt sich nicht von sich selbst her, sondern immer von aussen. Wie Nancy schreibt: „Ich muss zuerst ausserhalb sein, um mich zu berühren. Und das, was ich berühre, bleibt aussen. Ich bin exponiert, um mich selbst zu berühren. Und folglich […] ist der Körper stets aussen, ausserhalb, er ist Aussen.“ (Nancy 2007, S. 115) Der Innenbezug ist ein Aussenbezug - es gibt zwar *de facto* eine Dualität von Innen und Aussen, jedoch entspricht diese Dualität nicht einer Realdistinktion, sondern, wie in Bezug auf Descartes unter Punkt 3.1. erwähnt, einer Realunion – oder in Nancys Worten eine distinkte Indistinktion. Die Seele bildet die Verbindung von Innen und Aussen, von ego und corpus, da sie Gewissheit durch das Spüren des Körpers schafft. Auf dieser Grundlage ist das Sich-Spüren ein Im-Äusseren-in-Bezug-auf-sich-selbst-Sein. Dann ist „die Seele die Bezeichnung für das Spüren des Körpers. […] Das ist es, was der Körper ist. […] Das Körper-Sein, der Sich-Körper, das An-sich-Sein eines Körpers, die Beziehung zu sich als ein Sich-ausserhalb-Spüren, als ein Innen, das sich als Aussen spürt.“ (Nancy 2007, S. 119f), was im Grunde genommen jede Leibphilosophie durch eine Körperphilosophie ersetzt, weil es den Leib als das, was ich von innen her spüre, gar nicht geben kann. Um den Bogen zu dem im oben aufgeführten Zitat erwähnten *bezeichnenden* Körper zu schliessen: „Ist er [der Körper] das Zeichen, so ist er nicht der Sinn: Er braucht also eine *Seele* oder einen *Geist* als echten „Körper des Sinns“. […] Der bezeichnende Körper […] *verkörpert* nur eines: den

absoluten Widerspruch, nicht *Körper* sein zu können ohne das Sein eines *Geistes*, der ihn entkörpert.“ (Nancy 2007, S. 62) Geist und Seele unterscheidet Nancy über die Begriffe von Innen und Aussen: „Offensichtlich bedingen Aussen und Innen sich gegenseitig, und das Innen lässt sich nur auf zwei Weisen definieren: Entweder als reine Konzentration auf sich selbst – und dann nennt man es *Geist* – oder aber als Bezeichnung zu sich, und dann heisst es *Seele*.“ (Nancy 2010b, S. 48)[31]

5.3. Sinn

Eine These Nancys lautet, dass der Sinn von „Sinn“ „Körper“ und der Sinn von „Körper“ „Sinn“ ist. (vgl. Nancy 2007, S. 65) Es gilt zu beachten, dass das französische Wort *sens* sowohl Sinn, als auch Bedeutung, Richtung, Wahrnehmung oder Spüren bedeuten kann.

5.3.1. Was ist Sinn?

Insbesondere in seinem Buch „Das Vergessen der Philosophie“ (2010c) legt Nancy dar, was er unter Sinn versteht. Die Aufgabe der Philosophie besteht ihm gemäss nicht darin, Sinn zu erschaffen und Bedeutungen vorzustellen, sondern den *Sinn vorzustellen*, „weil der Sinn des Sinns, vor aller Bedeutung, vor allem darin liegt: präsentiert zu werden, sich zu präsentieren.“ (Nancy 2010c, S. 95)
„Der Sinn im allgemeinen ist der Sinn, verstanden als Bedeutung.“ (Nancy 2010c, S. 33) Dieses Verständnis von Sinn umfasst beispielsweise unsere alltagssprachliche Wendung „im Sinne von“. Allerdings hat dieser Sinn als „Sinn“ nicht *per se* Bedeutung, diese entsteht erst, wenn Sinn *präsentiert* wird. „Die Bedeutung liegt darin, im Modus des Idealen (oder Intelligiblem: eben das macht „den Sinn“ aus) die Präsenz einer faktischen (oder sinnlichen Realität

[31] An anderer Stelle schreibt Nancy: „Seele, Körper, Geist: Die erste ist die Form des zweiten und der dritte ist die Kraft, welche die erste hervorbringt. Der zweite ist also die Ausdrucksform des dritten. Der Körper drückt den Geist aus, das heisst, er lässt ihn hinaussprudeln, presst ihm den Saft aus, entzieht ihm den Schweiss, entreisst ihm die Funken und wirf alles in den Raum. Ein Körper ist ein Aufflammen.“ (Nancy 2010b, S. 18 bzw. Nr. 44 der 58 Indizien über den Körper)

festzustellen oder zu unterstellen – beziehungsweise umgekehrt im Modus des Sinnlichen (denn die Realität und/oder Materialität des Zeichens ist sinnlich) die Präsenz einer intelligiblen Bestimmung zu unterstellen.“ (Nancy 2010c, S. 33) Wie Fischer (2010, S. 326) expliziert, versteht Nancy Sinn als „*Bewegung*, durch welche Idealität und Materialität aufeinander bezogen werden“, Sinn bleibt also nie in der Idealität verhaftet. Wenn ein Zeichen Bedeutung hat, dann zielt das Zeichen darauf ab, „zum Sinn zu führen oder den Sinn vorzuführen; der Signifikant hat das Ziel, das Signifikat zu präsentieren.“ (Nancy 2010c, S. 48) Dieses Auf-etwas-Abzielen ist ein Streben, ein Begehren – und zwar nach Sinn, was eine Zirkularität des Sinns impliziert, denn einerseits ist Sinn Begehren, andererseits ist das, was Sinn hat, ein Begehren nach Sinn. Ein Subjekt ist in entscheidender Weise durch das Streben nach Sinn konstituiert, was in erster Linie bedeutet, dass das Subjekt danach strebt, Subjekt zu werden. Aber: „Es gibt ganz einfach keine Herkunft des Sinns: es präsentiert sich, das ist alles. […] Der Sinn, das sind wir. Vor allem erzeugten oder entdeckten Sinn und vor allem Austausch von Sinn stellt sich uns unsere Existenz als Sinn vor.“ (Nancy 2010c, S. 97ff) Sinn ist also da, wo Existenz ist, Existenz ist da, wo Sinn ist. Dieser Sinn muss exponiert werden, ebenso wie Existenz exponiert werden muss. (vgl. Punkt 5.2.) Dieses Vor-Stellen unserer Existenz als Sinn ist ein Heraus-Stellen, Exposition unseres Seins und des Sinnes von Sein. (vgl. Nancy 2010c, S. 100)

Dass Existenz und Sinn eng verknüpft sind, zeigt ebenfalls folgendes Argument. Wie Nancy schreibt, gibt es Sinn „gewissermassen im Sinne der fünf Sinne, durch die wir in der Welt sind, geniessend oder leidend, ohne dass das Bedeutung hätte.“ (Nancy 2010c, S. 101) Die fünf Sinne haben in dem Sinne keine Bedeutung, dass sie nicht als Signifikant auf ein Signifikat verweisen, jedoch aber in dem Sinne, dass wir durch sie in der Welt sind, d.h. dass wir *durch* sie, bzw. durch die Berührung dieser Sinne und *in* dem durch diese Berührung entstandenen Zwischenraum existieren. Damit eine Berührung stattfinden kann, muss ein Körper ausgedehnt sein und dadurch ist er exponiert – eben jene Exposition, durch die Bedeutung Sinn hat. „Der Sinn, das sind wir, sofern wir ausgesetzt sind: einem Raum und uns selbst als einem Raum, einer Zeit und uns selbst als einem Raum, einer Zeit und uns selbst als einer Zeit, der Sprache, uns selbst, das heisst uns anderen, dem Bösen, dem Guten, der Wahl, der Entscheidung, den Wahlen und Entscheidungen im Vollzug unserer

Bedeutungen. Dieser Aussetzung (exposition), die uns den Sinn und den Sinn uns vorsetzt (presente), verdanken wir es, dass wir nicht an die Präsenz gefesselt sind, die das Wesen der Bedeutung ausmacht.“ (Nancy 2010c, S. 102)
Unter der Annahme, dass Wahrnehmung *immer* über das Aussen stattfindet, würde Nancy wahrscheinlich das Argument, dass Propriozeption, da nach innen gerichtet keine Wahrnehmung, sondern ein Bewusstsein ist (vgl. Punkt 2.5.1.), zurückweisen. Auch wenn Propriozeption nur Informationen über einen einzigen Gegenstand, nämlich den eigenen Körper liefert, sind dies von aussen kommende Informationen, weil der Körper, sofern er existiert (und nur insofern ist er im Besitz propriozeptiver Informationen), *ausserhalb* seiner selbst ist. Die Unterscheidung von propriozeptiven Informationen und propriozeptivem Bewusstsein würde daran nichts ändern, da propriozeptives Bewusstsein, d.h. das reflexive oder vorreflexive Bewusstsein einer Bewegung im Sinne einer Selbstbezüglichkeit immer erst stattfinden kann, wenn das Subjekt die Position eines Sich-zu-Sich einnimmt, was nur durch ein Ausserhalb-von-sich-Sein möglich ist. (vgl. dazu Punkt 5.5.1.) Da Bewusstsein nach der Art des propriozeptiven Bewusstseins kein Bewusstsein von etwas Äusserem sein kann, wäre Propriozeption nach dieser Auffassung eine Form der Wahrnehmung. Dies kann nur vermutet werden, wobei Nancy sich nicht selbst dazu äussert.

5.3.2. Sinnhafte Körper

Wenn der Sinn in dem Zwischenraum einer Berührung existiert und exponiert, inwiefern kann vom sinnhaften Körper gesprochen werden? „Der *Körper des Sinns* ist keinesfalls die Fleischwerdung einer Idealität des Sinns […]. Der Körper des Sinns *exponiert* diese grundlegende ‚Schwebe‘ des Sinns (er exponiert die *Existenz*), die man ebensogut den *Einbruch* nennen kann, welcher der Sinn eben in der Ordnung des ‚Sinns‘, der ‚Bedeutungen‘ und der ‚Deutungen‘ *ist*.“ (Nancy 2007, S. 25) Insofern ein Körper existiert, ist er ein Körper des Sinns, weil er im Existieren Sinn exponiert. Die Schwebe des Sinns betont Nancy einerseits, weil Existenz und damit Sinn immer nur an oder auf Grenzen bzw. in Berührungszwischenräumen besteht, andererseits, weil Sinn „*über seiner Grenze schwebt*: und diese Grenze *ist der Körper*“ (Nancy 2007, S. 25), d.h. weil Sinn

immer über *Körper des Sinns* schwebt. Wir gelangen also erneut zu einer Zirkularität des Sinnes: Wenn ein Körper existiert, exponiert er Sinn, dieser Sinn ist immer eine Schwebe über seiner eigenen Grenze, nämlich dem Körper. Auf Grundlage dieser Ausführungen lässt sich Nancys These, dass der Sinn von „Sinn" „Körper" und der Sinn von „Körper" „Sinn" ist (vgl. Nancy 2007, S. 65), verstehen. Daraus folgt, dass „der Sinn Körper werden [muss], an sich und für immer, damit der Körper Sinn macht – und umgekehrt" (Nancy 2007, S. 65), und dass „der Körper […], einfach und absolut, den Einbruch des Sinns, der die Existenz konstituiert, [exponiert]." (Nancy 2007, S. 26) Die Sinnhaftigkeit des Körpers versteht Nancy als *Organ* des Sinnes, während der Sinn selbst Organ *ist*. (vgl. Nancy 2007, S. 65f) Sinn setzt immer „Körper des Sinns" voraus; „Körper des Sinns" sind immer beides: „Zeichen *und* Bezeichnendes, Körper *und* Seele, Materialität *und* Idealität." (Fischer 2010, S. 327) Insofern verweist jeder Körper des Sinns auf das Subjekt, das in der Berührung der durch Sinn erzeugten indistinkten Identität von Körper und Seele, Materialität und Identität usw. Statt hat.

5.4. Über die Seele

Nancys Konzeption der Seele steht der Aristotelischen Konzeption insbesondere im Hinblick auf die Wahrnehmung als ein Bewegtwerden und auf das Verhältnis von Seele und Körper sehr nahe.

In De Anima II,1 definiert Aristoteles die Seele als erste Vollendung (εντελεχεια - Entelecheia) „eines natürlichen, organischen Körpers", „der in Möglichkeit Leben hat." (De Anima, 412a28f, 412b5f) Diese Definition impliziert, dass die Seele „Form(ursache) eines natürlichen Körpers" (De Anima, 412a19f) ist, da die Materie, d.h. der Körper die Möglichkeit, die Form aber die Vollendung darstellt. (vgl. De Anima 412a9f) Aristoteles verwendet Entelecheia als Synonym zu Energeia, jedoch ist die Entelecheia im Gegensatz zur Energeia final, hat also eine Zielursache (causa finalis). Die Entelecheia betont den Charakter eines Ziels, bezeichnet also die erreichte Wirklichkeit, Vollendung oder die Erfüllung. (vgl. Gloy 1984, S. 400ff)

In Bezug auf die Textstelle 410a25 schreibt Aristoteles: „Die Wahrnehmung erfolgt im Bewegtwerden und Erleiden, wie gesagt; denn sie scheint eine (qualitative) Veränderung zu sein.“ (De Anima, 416b33) Den qualitativen *Zustand* erörtert Aristoteles mit der Frage „Wie ist etwas?“ oder „Wie ist etwas beschaffen?“. Eine qualitative *Veränderung* bedeutet damit ein Anderswerden der Beschaffenheit eines Körpers oder einer Substanz. Barnes (1992, S. 86) postuliert dafür, „Wirkursache“ und „Ursache der Bewegung“ bedeutungsgleich zu verwenden. Wahrnehmung ist ein Bewegtwerden und Erleiden, da die Bewegung durch das Erleiden bewirkt wird, somit ist das Erleiden Ursache der Bewegung, also Wirkursache der Wahrnehmung.

5.4.1. Wahrnehmung

Zu Beginn des 5. Kapitels des 2. Buches in De Anima schreibt Aristoteles, dass das Wahrnehmungsfähige zu Beginn der Wahrnehmung nur in Potenz tätig ist, was bedeutet, dass es die Möglichkeit hat, etwas vom Wahrnehmbaren zu erleiden. Dieses Erleiden ist eine Veränderung (χινεσις - Kinesis) im Sinne der Qualität, ein Anderswerden, und speziell bei der Wahrnehmung bedeutet dies, dass sich das Wahrnehmungsfähige dem Wahrnehmbaren durch das Erleiden angleicht. Für Aristoteles ist Kinesis ein ontologisches Kriterium: Seiendes gliedert sich in Bewegtes, sich Veränderndes und Unbewegtes, sich nicht Veränderndes. Gott ist als unbewegter Beweger die Ursache aller Kinesis. (vgl. Horn/Rapp, Eintrag Kinesis)

Der Prozess der Wahrnehmung kann folgendermassen beschrieben werden: Das Wahrnehmbare (Objekt) und das Wahrnehmungsfähige (Subjekt) sind in ihrem qualitativen Zustand zunächst ungleich. Damit das Subjekt etwas vom Objekt erleiden kann, müssen Subjekt und Objekt ungleich sein, da Gleiches von Gleichem nichts erleidet. Aristoteles behauptet, dass das Wahrnehmungsfähige das Ungleiche erleide und nach diesem Erleiden dem Ungleichen gleich ist. (vgl. De Anima, 417a20) Da Erleiden und Bewegtwerden identisch sind und die Wahrnehmung ein Bewegtwerden und Erleiden ist, wird das Wahrnehmungsfähige, in dem es vom Ungleichen erleidet, affiziert und dadurch bewegt. Der Prozess des Erleidens ist also im Fall der Wahrnehmung ein

Bewegtwerden, wobei dieses nicht nur Ortsbewegung, sondern jede Form einer Angleichung umfasst. Das Leidensfähige muss zu Beginn dem Wahrnehmbaren ungleich sein, d.h. es ist notwendig, dass das Wahrnehmungsfähige zunächst unbewegt ist, damit dies fähig bleibt, den entgegengesetzten Zustand einzunehmen.[32] Die Wahrnehmung ist also eine qualitative Veränderung, ein Übergang von der Möglichkeit (δυναμις – Dynamis) zur Wirklichkeit (εντελεχεια - Entelecheia): „Das Wahrnehmungsfähige ist in Möglichkeit von der Art, wie das Wahrnehmbare es schon ‚wirklich' in seiner Vollendung ist." (De Anima, 418a4f) Für Aristoteles hat δυναμις (Möglichkeit, Vermögen, Potentialität) zwei Bedeutungen: zum einen ist es der aus dem vorsokratischen Denken entstandene Begriff für Tun und Leiden, zum anderen bedeutet es die Möglichkeit, in einen anderen Zustand überzugehen. Aristoteles benutzt für die Erklärung der Dynamis und der Entelecheia das Beispiel des Wissenschaftlers (vgl. De Anima, 417a21-29)[33]:

Auf der ersten Stufe ist der Mensch ein wissenschaftliches Wesen, d.h. der Mensch ist im Zustand der Unwissenheit, hat aber die Anlage, um sich Wissenschaft anzueignen. Dies stellt die erste Möglichkeit (1. Dynamis) dar, die dann beim Übergang der Anlage zur Haltung zur ersten Vollendung (1. Entelecheia) übergeht. Auf der zweiten Stufe hat der Mensch Wissenschaft, er hat nach dem Wissenserwerb die Möglichkeit, zur wissenschaftlichen Betrachtung überzugehen. Diese Haltung ist die erste Vollendung (1. Entelecheia) und zugleich zweite Möglichkeit (2. Dynamis). Auf der dritten Stufe benutzt der Mensch die Wissenschaft, er hat zur Tätigkeit, also zur Ausübung des Wissens gewechselt und hat dadurch die zweite Möglichkeit, also die Haltung, zur zweiten Vollendung (2. Entelecheia) gebracht. Der Übergang von der Anlage zur Haltung (von der ersten zur zweiten Stufe) bedeutet eine echte Umwandlung, der Übergang von der Haltung zur Tätigkeit aber nicht, wie sich

[32] vgl. Gloy 1984, S. 401. Burnyeat (2002) verwendet für diesen Zustand des Unbewegtseins den Ausdruck Neutralität des Wahrnehmungsorganes (″neutrality of the sense organ″, Burnyeat 2002, S. 30). Diese Bezeichnung bringt aber die Konnotation mit sich, dass sich das Wahrnehmungsorgan zwar schon in einem qualitativen Zustand befindet, sich aber noch für keinen Zustand im Vergleich zum Wahrnehmbaren entscheiden hat. Der Begriff der Unbestimmtheit, wie ihn z.B. Horst Seidel im Kommentar zu De Anima verwendet, empfinde ich in diesem Zusammenhang als treffender, da er keinen qualitativen Zustand impliziert.

[33] Dieses Beispiel leuchtet ein, wenn man weiss, dass für die Griechen das Wissen als ein Vermögen aufgefasst wurde. (vgl. Liske 1991, S.174) Zudem zeigt die Stelle 414a5f (II,2), wie nahe sich die Seele und die Wissenschaft stehen: beide sind das Prinzip der Wahrnehmung und des Verstehens.

z.B. auch der Baumeister nicht verändert, wenn er baut. (vgl. De Anima, 417b9) Der Übergang von der zweiten zur dritten Stufe ist somit keine Veränderung, sondern eine Entfaltung der Qualität.

Die zweite und die dritte Stufe des Wissens können auf die Wahrnehmung übertragen werden, auch wenn sich die Wahrnehmung in zwei Punkten vom Beispiel des Wissens unterscheidet: Erstens befindet sich das Wahrnehmungsvermögen schon nach der Geburt in der ersten Vollendung; die Anlage geht nicht erst durch Erlernen zur Haltung über. Zweitens befindet sich das Objekt der Sinneswahrnehmung ausserhalb der Seele, das Objekt der Vernunfterkenntnis jedoch innerhalb dieser. (vgl. Seidl 1995, S. 243)

> „Der Grund davon ist der, dass die wirkliche Wahrnehmung auf das Einzelne geht, die Wissenschaft dagegen auf das Allgemeine. Dies aber ist in gewisser Weise in der Seele. Daher liegt das vernünftige Erfassen beim Subjekt selbst, während das Wahrnehmen nicht bei ihm liegt; denn es ist notwendig, dass das Wahrnehmbare vorliegt.“ (De Anima 417b22f)

Da die Wahrnehmung in Möglichkeit tätig ist, braucht es einen äusseren Einfluss, um die Wahrnehmung auszulösen, wie auch das Brennbare des Feuers bedarf, um zu brennen. (vgl. Burnyeat 2002, S. 41) Diese Aussage hat ihren Ursprung wohl in der Aristotelischen Metaphysik, in der dieser behauptet, dass es immer etwas geben muss, was die Veränderung einleitet (vgl. Metaphysik, 1049b24-27), womit erklärt ist, dass das Wahrnehmbare der Wirklichkeit nach das ist, was das Wahrnehmungsfähige erst der Möglichkeit nach ist.

5.4.2. Erleiden

Jedes Erleiden bedeutet – wie oben erläutert – eine Veränderung (Kinesis). Die Behauptung, dass Erleiden, Bewegtwerden und Tätigsein dasselbe sind (vgl. De Anima, 417a14), muss konkretisiert werden, um die Erklärung, wie die Wahrnehmung geschieht, präzisieren zu können. Das Erleiden hat zwei verschiedene Bedeutungen, wovon nur eine auf das Wahrnehmungsvermögen zutrifft: Das Erleiden ist einerseits der „Untergang durch das Entgegengesetzte“, andererseits die „Bewahrung des in Möglichkeit Seienden durch das, was in der Vollendung ist“ (De Anima, 417b2). Ersteres betrifft die physischen Vorgänge, z.B. wird nach Aristoteles das Kalte vernichtet, wenn es zum Warmen wechselt,

das Schwarze hat nach dem Übergang zum Weissen keine Schwärze mehr. Anders ist es bei seelischen Vorgängen, wozu in der aristotelischen Konzeption die Wahrnehmung gehört. Beim Übergang zur zweiten Vollendung wird die zweite Möglichkeit nicht vernichtet, sondern es handelt sich hierbei, ganz im Gegenteil, um eine Entfaltung der Qualität. Somit ist die Prämisse, dass die Wahrnehmung ein Erleiden ist, nur richtig, wenn unter dem Erleiden die zweite Variante verstanden wird, denn beispielsweise beim Sehen wird unser Sehvermögen nicht zerstört, sondern hat immer noch die Möglichkeit, zur zweiten εντελεχεια überzugehen.

Um erneut Aristoteles zu zitieren: „Die Wahrnehmung erfolgt im Bewegtwerden und Erleiden." (De Anima, 416a33) Mit anderen Worten: „Die Wahrnehmung ist ein Bewegtwerden des Subjekts durch einen affizierenden Gegenstand im Sinne des Erleidens." (Gloy 1984, S. 406) Während der Wahrnehmung wird das Wahrnehmungsfähige vom Wahrnehmbaren affiziert, wobei Aristoteles Affektion folgendermassen definiert: „Affektion heisst in der einen Bedeutung eine Qualität, dergemäss etwas anders werden kann, wie etwa das Weisse und das Schwarze, Süsse und Bittere, Schwere und Leichte und anderes dergleichen. In einer anderen Bedeutung heissen Affektionen die Verwirklichungen und die bereits eingetretenen Umwandlungen dieser Qualitäten." (Metaphysik, 1022b15f) Dies bedeutet also, dass das Affiziertwerden eine qualitative Veränderung darstellt, genau wie das Erleiden, Bewegtwerden und Tätigsein. Was eine Veränderung ist, gibt Aristoteles in seiner Physik an: „Das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloss der Möglichkeit nach Vorhandenen, insofern es eben ein solches ist – das ist (entwickelnde) Veränderung." (Physik, 201a10-11) Mit anderen Worten ausgedrückt bedeutet dies, dass die Veränderung die Verwirklichung des in Möglichkeit Seienden als solches ist. (vgl. Barnes 1992, S. 78) Somit sind wir wieder bei der Wahrnehmung, die von der Potentialität zur Aktualität übergeht und sehen, dass die Wahrnehmung nur geschehen kann, wenn das Wahrnehmungsvermögen durch ein Erleiden vom Zustand der Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit übergehen kann, sofern das Erleiden als „Bewahrung des in Möglichkeit Seienden" verstanden wird.

5.4.3. Aristoteles in Nancy

Zwischen Nancy und Aristoteles lassen sich zahlreiche Parallelen feststellen, die insbesondere Wahrnehmung, Erleiden und Berührung betreffen. Wahrnehmung ist nach Aristoteles eine Veränderung, die durch ein Erleiden ausgelöst wird, in seiner Physik schreibt Aristoteles, dass „die Veränderung ein Zum-Ziel-Bringen des Veränderbaren ist, sofern es veränderbar ist; dies geschieht aber durch Berührung mit dem in Veränderung Setzenden, so dass also gleichzeitig auch dieses etwas erfährt." (Physik, 202a9f) Nancy betont, dass Sinn durch Berührung erzeugt wird und dass Berührung immer zweidimensional, in zwei Richtungen laufend ist. Aristoteles wie Nancy betonen die Bedeutung einer Berührung für eine Veränderung. Beide sind der Meinung, dass Gleiches von Gleichem nichts erleidet, d.h. dass erst eine Differenz wahrgenommen werden kann. Dies begründet, warum ein Körper nur wahrgenommen werden kann, insofern er ein *anderer* Körper ist, d.h. wenn eine gewisse Unterschiedenheit, eine Separation besteht.

Nancy schreibt, dass eine Berührung nie statisch, sondern immer eine Bewegung ist[34], Aristoteles schreibt, dass das Erleiden mit der Bewegung gleichzusetzen ist, da beide qualitative Veränderungen sind. Berührung und Erleiden ist bei Nancy ein Affiziert-Werden, durch das ein Körper in entscheidender Weise zu dem wird, was er ist: Bei Nancy existiert ein Körper überhaupt erst im Zwischenraum einer Berührung, bei Aristoteles befindet sich die Seele in der dritten Vollendung, wenn sie wahrnehmen, d.h. erleiden kann. Ein Unterschied zwischen Nancy und Aristoteles besteht aber in Bezug auf den Ausgang der Wahrnehmung; während Aristoteles meint, dass nach der Wahrnehmung Subjekt und Objekt einander gleich sind, weil sich das Subjekt dem Objekt gänzlich angeglichen hat, ist Nancy der Meinung, dass durch die für Wahrnehmung notwendige Berührung die Unterschiedenheit von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem nicht aufgehoben wird. (vgl. Nancy 2010a, S. 8)

[34] Auch schreibt Nancy, dass, wenn Exposition ein Ausbruch fort von sich ist, dies immer eine Bewegung impliziert. Wie Nancy betont, ist Exposition nicht im Sinne einer statischen Ausstellung wie z.B. einer Kunstausstellung zu verstehen, sondern „as a permanent movement, an undulation, an unfurling and refolding, an air of continual change in contact with all the other bodies – that ist, in contact with all that comes near and all that is approached." (Nancy 2010a, S. 9)

Im Hinblick auf das Aufeinander-Bezogen-Sein von Körper und Seele bietet sich ebenfalls ein Vergleich an. Nach Nancy wie auch Aristoteles ist die Seele die Form des Körpers und damit ausgedehnt. Die notwendige Verbindung von Körper und Seele betont Aristoteles, wenn er sagt, „dass die Seele weder ohne Körper ist, noch (selber) ein Körper; denn sie ist kein Körper, wohl aber etwas (Prinzip), das zum Körper gehört, und liegt daher im Körper vor, und zwar in einem sobeschaffenen Körper." (De Anima, 414a20f) Nancy seinerseits meint, dass der Körper die Ausgedehntheit von Psyche *ist*. Durch die Form wird ein Körper zum Körper, ohne Form ist ein Körper bloss Masse oder reine Substanz. (vgl. Nancy 2007, S.112) Die Form ist kein äusserer Aspekt des Körpers, sondern er *ist* die Form – der Körper zeigt sich, exponiert sich im Ausstossen als Form. „Form des Körpers, das meint nicht Form einer Materie, die Körper wäre, einer Materie, die ausserhalb der Form wäre – dann das ist nichts anderes als die Ausscheidung –, das bezeichnet im Gegenteil den Körper, insofern er Form ist, essentiell Form ist, d.h. *Körper* ist." (Nancy 2007, S. 112) Hier verweist Nancy auf Aristoteles, indem er sagt, dass die Seele, d.h. die erste „Entelechie eines Körpers […] die Tatsache [ist], dass der Körper Materie als Form ist, und Form als Materie – ein Spüren. […] die Seele ist die Tatsache, dass ein Körper existiert, das heisst dass es Ausdehnung [extension] und Ex-position gibt" (Nancy 2007, S. 114) Dass der Körper durch die Seele als Form vollendet wird, findet sich bei Nancy und Aristoteles. Nancy geht aber insofern über Aristoteles hinaus, als dass er die Meinung vertritt, dass der Körper die Seele ist, wie auch die Seele der Körper.

5.5. E-motion, Ex-tension, Ex-istere

Die Bedeutung der bereits erwähnten These Nancys, dass Denken und Körper nur ihr gegenseitiges Berühren, die Berührung ihres Einbruches voneinander und ineinander *sind*, muss unter Berücksichtigung der obigen Ausführungen konkretisiert werden. Einerseits betrifft diese These die Verbindung von Denken und Körper, andererseits die Bedingung, dass Denken und Körper überhaupt sein, d.h. existent sein können. Wie bereits ausführlich erläutert, existiert ein Körper dann, wenn er exponiert ist – und dies gilt ebenso für das Denken: „Jedes

Denken ist, weil es immer Exposition ist.“ (vgl. Nancy 2007, S. 98) Wie in Bezug auf den Körper beschrieben, existiert auch Denken nur dann, wenn es exponiert ist und es ist nur exponiert, wenn es *ist*. Diese Exposition bietet die Grundlage für Existenz in dem Sinne, dass Exposition den Raum für das Statt-Haben der Existenz bietet. Die Exposition entsteht durch den Aufbruch, durch das Von-sich-weg-Bewegen und durch diese von sich entfernende Bewegung denkt sich ein Körper: „Ein Körper denkt sich, wägt sich unaufhörlich – unter genau diesen Bedingungen, dass dieses *Sich [se]*, das zu denken ist – dieses ‚sich‘, *hoc* ‚ipse‘, hoc *meum* – nicht zu ‚seiner‘ Verfügung steht, nur verfügbar ist als durch eine ganze Arealität angeordnet, die niemals *Sich* zurückkommt, ohne *Sich* zu entfernen.“ (Nancy 2007, S. 97) Denken und Körper sind Seiendes, d.h. sie ex-istieren, bewegen sich von sich fort und dadurch exponieren sie ihr Sein. Da Denken und Körper in ihrem gegenseitigen Berühren ex-istieren, meint Nancy, dass jedes Denken ein Körper ist. (vgl. Nancy 2007, S. 97f.) Dieser gegenseitige Einbruch ineinander von Körper und Denken, die Existenz von Körper und Denken oder gar Körper und Denken selbst gehören nicht in den Bereich des Wissens – sondern in den Bereich des Spürens. Fischer verdeutlicht dies mit folgender Auslegung Nancys: „Ein Subjekt kennt sich nicht (im strengen Sinne eines ‚Wissens‘), sondern es spürt, fühlt und empfindet sich ((s‘)éprouver) vielmehr in der indistinkten Bewegung (Motion) des unablässigen Aus-sich-Herausgehens, des Ex-istierens.“ (Fischer 2010, S. 324) Ich (ego) wird nur erkannt, wenn es distinkt ist vom Erkennenden, d.h. vom Ich – ich muss also mich selbst auf Distanz halten, nämlich durch das Aus-sich-Herausgehen. Dieses Ex-istieren ist nur möglich, wenn Denken und Körper vereint sind, wenn sich der Körper, „der er denkend ist, auf seine eigene denkende Materie zurückführen lässt, direkt dorthin, wo dieses sich aufhebt, auf die res extensa des cogito.“ (Nancy 2007, S. 100) Das Subjekt wird sich durch ein Körperdenken selbst gewahr, doch die „Einheit von Körper und Seele begreift man […] durch die Aktivität des alltäglichen Lebens und nicht durch die isolierten Vermögen des Denkens oder der Vorstellungskraft.“ (Nancy 2010b, S. 76)

5.5.1. Ego ex-isto: Bewegung der Substanzen

Mit Rekurs auf die bereits unter Punkt 3.1. erwähnten Briefe Descartes an Elisabeth schreibt Nancy: „Das, was man in sich empfindet, ist eben man selbst mit sich selbst vereint wie der Körper mit der Seele, weil diese Einheit eigentlich der einzige Ort ist, wo sich ‚eine einzige Person' zeigt, ‚die zugleich [ensemble] einen Körper und ein Denken hat', sodass dieses *Ensemble* erlaubt, dass der Körper sich im Denken spüren lässt und das Denken im Körper zum Motor wird." (Nancy 2010b, S. 77) Die Verbindung von Seele und Körper müssen wir als Berührung der beiden verstehen, wobei diese Berührung gewissen Bewegungen entspringt, nämlich der emotiven (empfindenden) Bewegung der Seele und der extensiven (ausdehnenden) Bewegung des Körpers. Die Berührung bildet wiederum eine Ausdehnungsbewegung, nämlich jene, die das Subjekt erschafft bzw. konstituiert. (vgl. Fischer 2010, S. 321) In dieser Berührung kommunizieren Seele und Körper; die Bewegung des Körpers überträgt sich auf die Seele und die Bewegung der Seele auf den Körper, während die *res* der beiden intakt, d.h. ihre Substanz unverändert bleibt. (vgl. Nancy 2010b, S. 81) Spüren wir uns als Einheit, als Verbindung von Körper und Seele, so empfinden wir die Einheit von Extension und Emotion. In dieser Verbindung bzw. im Zwischenraum von Ex-tension und E-motion; in dieser Verbindung findet das Subjekt Statt, d.h. es wird Ex-position.

Die Seele steht mit dem Denken insofern in Verbindung, als jede E-motion, d.h. jede Ausdehnungsbewegung der Seele „die egologische Selbstaffektion oder *cogitatio*" (Nancy 2010b, S. 81) voraussetzt, was bedeutet, dass für das Spüren, für die Wahrnehmung einer E-motion ein Denken notwendig ist, das dieses Spüren auf das distinkte *ego* bezieht. Darauf begründet Nancy die wechselseitige Unabhängigkeit der Substanzen: „Jede *cogitatio* setzt sich *cogito* voraus, und jede *extensio* setzt sich *extenditur* voraus." (Nancy 2010b, S. 82) Obwohl Nancy dem Körper die Fähigkeit des *reinen* (begrifflichen) Denkens abspricht, kann Nancy eine Verbindung von Körper und Denken behaupten, nämlich weil er das Spüren, d.h. die den Körper auszeichnende Fähigkeit als eine Weise des Denkens definiert, aber nur „insofern sich dabei zumindest ein *ego* auf sich selbst bezieht, genauso wie beim Begreifen, bei der Vorstellungskraft oder beim Willen." (Nancy 2010b, S. 77) Der subjektstiftenden, aufeinanderbezogenen

Ausdehnungsbewegung von Körper und Seele haftet ein entscheidendes selbstreflexives Moment an, nämlich die „(auto-référentialité) des Subjektes, das Sich-zu-Sich des vereinten Körper-Denkens. Dieses Sich-zu-Sich ist allerdings nur möglich, weil das Sich einen Abstand zu Sich einnimmt. Die Identität des Körper-Denkens differiert in sich, weist in sich einen Spalt, einen Abstand oder eine Verschiebung auf.“ (Fischer 2010, S. 322) Wenn sich der Körper nur erkennt, sofern er Seele ist und die Seele sich nur erkennt, sofern sie ausgedehnt ist, folgt daraus, dass „weder Körper noch Seele sich (als sich) erkennen können. Im Sich-zu-Sich bleibt eine unüberwindbare Differenz, die jedoch die unaufhörliche Bewegung des Sich-zu-Sich erst ermöglicht.“ (Fischer 2010, S. 322) Wie Fischer weiter bemerkt, führt diese Konzeption zu epistemologischen Konsequenzen: „Die Erkenntnis der Einheit von Körper und Denken stellt […] strenggenommen weder ein ‚Wissen‘ noch ein ‚Nicht-Wissen‘ dar. Dies hat damit zu tun, dass ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ des Erkennens hier ineinander verschachtelt sind: die Seele erkennt sich ausgedehnt; der Körper erkennt sich, insofern er Seele ist.“ (Fischer 2010, S. 319) Dennoch besteht Evidenz über diese Verbindung, nämlich weil es sich um eine „Indistinktion zweier distinkter *res*“ (Nancy 2010b, S. 84) handelt – eine Verbindung, die wir in ihrer Bewegung spürend-erlebend als evident erkennen.

Hiermit lässt sich Nancys These, dass Körper nicht Substanz, sondern Subjekt ist, präzisieren. Sehr wohl ist der Körper (wie auch die Seele) eine Substanz, *res*, wie Nancy in Ausdehnung der Seele (2010b) mehrmals schreibt. Jedoch ist der Körper – sofern wir von Körper sprechen bzw. „wenn es so etwas wie den Körper gibt“ (Nancy 2007, S. 107) – im Gegensatz zur Substanz Subjekt, andernfalls ist er bloss Masse. Die unter Punkt 5.2.1. aufgeführte, auf der Notwendigkeit der Ausdehnung des Körpers beruhenden Begründung dieser These wird zweitrangig, wenn wir das Subjekt als Bewegung auffassen, nämlich als „kontinuierliche Ausdehnungsbewegung der vereinten Substanzen (ego ex-isto), sowie die gleichzeitig als die unablässige Bewegung des Sich-zu-Sich, die allein in der alltäglichen Lebenserfahrung empfunden und gespürt werden kann.“ (Fischer 2010, S. 323) Da das Subjekt immer in dieser Sich-zu-Sich-Bewegung Stätte findet, kann das Subjekt keine Substanz *sein*, auch wenn Substanzen das Subjekt *konstituieren*.

5.5.2. Sinn „Körper“ – Sinn „Denken“

Mit Bezug auf Nancy bringt Fischer das Verhältnis von Körper und Denken auf den Punkt: „Ein Körper existiert niemals ohne ein Denken, das ihm den Sinn ‚Körper‘ gibt; genauso braucht das Denken einen Körper, der es ‚zeigt‘, präsentiert und exponiert.“ (Fischer 2010, S. 327) Dieser Sinn entsteht durch die Ausdehnungsbewegung der vereinten Substanzen Körper und Seele. Wird Sinn als eine Bewegung verstanden, die Idealität und Materialität aufeinander *bezieht* (vgl. Fischer 2010, S. 328), so kann die Dichotomie von Idealität und Materialität durchaus aufrecht erhalten werden., was es ermöglicht, dass durch diese Bewegung und durch die Berührung von Körper und Denken Sinn und Subjekt Statt findet, d.h. das, was Körper und Denken äusserlich im Innersten zusammenhält. Der performative Widerspruch, die Einheit von Körper und Denken zu behaupten, sich aber bloss denkend auf diese Einheit beziehen zu können, vermeidet Nancy, indem er meint, dass diese Einheit nicht „gewusst“, sondern *lebendig gespürt* werden muss. Da Denken selbst eine Form des Spürens ist und spüren körperlich stattfindet, schliesst sich der Kreis, der eine Antwort auf die Frage liefert, was es bedeutet, dass das Denken körperlich ist.
Abschliessend ein ausführliches Zitat Nancys, das den (totalitären) Zusammenhang von E-motion, Ex-tension und Ex-istere verdeutlicht:

> „Eine Welt ist eine Totalität von emotionierender Ausdehnung und von ausgedehnter Emotion: das heisst eine Expositionstotalität, die man auch „Sinn“ nennen könnte, in dem Sinne, in dem der Sinn hier genau das Teilen des ex ist: Was in sich ist, verweist auf sich als auf das Aussen des Sich – aber dieses Aussen ist genau das Innen der Welt, das allein in dieser Exposition besteht, von der wir begreifen (ohne sie zu unterscheiden), dass sie die ununterschieden körperliche und unkörperliche Bewegung dessen ist, was *sich* in einem unauflöslichen doppelten Sinne *ausdehnt*: was sich unendlich verteilt in undurchdringbare *partes extra partes*, und was unendlich durchdringt und sich durchdringt als die *Extra*-Position selbst. Das *extra* der undurchdringbaren Teile verschmilzt hier mit dem existo. Ex-istieren, ex sein, das heisst gemäss der körperlichen Äusserlichkeit exponiert sein, das heisst auf der Welt sein, und es heisst sogar, noch radikaler Welt sein.“ (Nancy 2010b, S. 83f)

Korporalität des Denkens III

6. Tanz

6.1. Was ist Tanz?

„Der Tanz führt dank seiner Eigenheit, Tänze nur im Tanzen produzieren zu können, eine eigenwillige kulturelle und phänomenologische Existenz“, so Sabine Huschka (2002, S. 17). Diese Eigenwilligkeit äussert sich bereits im Versuch, etwas begrifflich über den Tanz aussagen bzw. eine Definition von Tanz liefern zu wollen; eine möglichst allumfassende Definition bedient sich der Abstraktheit auf Kosten der Vielschichtigkeit. So kann nur ein Versuch angestellt werden, wobei dieser immer Raum für Ergänzungen offen lässt: Tanz ist eine Bewegungs*kunst*, in welcher körperliche Bewegungen um ihrer selbst Willen in Raum und Zeit organisiert, d.h. improvisiert oder choreografiert ausgeführt werden. Tanz ist an Raum und Zeit gebunden, weil der menschliche Körper räumlich und zeitlich ist und weil dieser seine Bewegungen nur in Raum und Zeit entfalten kann. Die Qualität und nicht das Ziel einer Bewegung ist im Tanz von entscheidender Bedeutung, sie bestimmt – vor jeder semiotischen Deutung – den Grad des künstlerischen Aspektes des Tanzes. Tanz kann zwar sehr eng mit Musik verknüpft sein, auf diese reagieren und sie interpretieren, ist aber, wie z.B. Merce Cunningham[35] zeigte, nicht von Musik abhängig. Der Grund für die Schwierigkeit, Tanz in Worte zu fassen, liegt nicht nur in der apriorischen Beschaffenheit des Tanzes, ein nicht-sprachliches Medium zu sein, sich aber dennoch kommunikativen Mitteln bedienen zu *können* (z.B. der Körpersprache), sondern ebenso im transitorischen Charakter des Tanzes, der durch dessen performativen Aspekt bedingt ist. Die künstlerische Aufführung von Tanz, die

[35] Grundlage für die Choreografien Merce Cunninghams (1919 – 2009) war nicht Musik, sondern die blosse Bewegung, basierend aus seinem Verständnis des abstrakten, bedeutungslosen Tanzkörpers. Mit einer Stoppuhr als zeitliche Strukturgrundlage wurden die Bewegungen einstudiert und von den TänzerInnen einverleibt, wobei Musik (oft von John Cage) und Tanz erst bei der Premiere aufeinandertrafen. Die Musik selbst entstand vor Ort, war Improvisation, die TänzerInnen konnten die Musik vorher nicht gehört haben. Die Bewegungen sind in ihrer räumlichen und zeitlichen Ausprägung so stark inkorporiert, dass sich die Dauer der abendfüllenden Stücke in verschiedenen Aufführungen jeweils nur um wenige Sekunden unterschied.

Performance, zeichnet sich einerseits aus durch die Ereignishaftigkeit und damit Flüchtigkeit, anderseits durch eine dominante körperliche Präsenz, die insbesondere in zeitgenössischen Strömungen die Notwendigkeit von Bedeutungsgenerierung untergräbt und die Sinnhaftigkeit des Ereignisses im Handeln selbst begründet. Der theatral-performative Aspekt, im Entstehen vergehend zu sein, ist eine Bedingung dafür, dass ein Tanzstück als Kunstwerk überhaupt gelingen kann. Tanz manifestiert sich dadurch, aufgeführt zu werden, d.h. an einen Zuschauer, den Kunstbetrachter, gerichtet zu sein und damit im Prozess der Aufführung, die ein Interaktionsprozess zwischen den drei Dyaden Kunstwerk bzw. Aufführung, Künstler und Betrachter ist, *als Ereignis* einzigartig und unwiederholbar zu sein. Das Tanzstück und damit auch der Tänzer, der das Tanzstück im Akt des Tanzens in jeder Aufführung neu produziert – neu kreiert, ist dem Gelingen ausgeliefert: vom Zuschauer abhängig und ihn dennoch beherrschend oszilliert der Tanz wie alle theatral-performativen Künste zwischen Macht und Ohnmacht. (vgl. Granzer 2011, S. 7) Grund für diese Oszillation ist der fluktuierende Charakter des Tanzes, der nicht mit konventionell geregelten Zeichen arbeitet, sondern mit Zeichen, die sich, wie das Stück selbst, in jeder Aufführung neu konstituieren – in Abhängigkeit vom Publikum. Im Stattfinden des Tanzes erzeugt er Gemeinschaften (Tanzpaare, Tanzgruppen oder die Gemeinschaft von Tänzern und Zuschauern) und zwar auf emotionaler und symbolischer Ebene, er erzeugt also ein Mitsein von Körpern, ein *corpus* im Sinne Nancys – worin Christoph Wulf einen weiteren Aspekt des performativen Charakter des Tanzes sieht. (vgl. Wulf 2007, S. 123ff.)

Aufgrund dieser (performativen) Eigenheiten droht „das Tanzen [...] dem Schreiben immer wieder zu entgleiten, die Wahrnehmung im Schreiben zu verfliessen. [...] In der Beschreibung von Tanz mündet die Übersetzung des Tänzerischen häufig in eine prädikative Sprache, die mit Adjektiven ihren Gegenstand einzusäumen sucht.“ (Huschka 2000, S. 17) Darin sieht Renate Bräuninger den Grund, dass sich die Tanzvermittlung von Körper zu Körper auch in einer Schriftkultur nicht verdrängen liess. „Durch die Nähe der Berührung eröffnet sich ein Erfahrungsraum, der durch schriftliche Weitergabe nicht gegeben ist“ (Bräuninger 2005, S. 146), ein Erfahrungsraum, der sich *in* und *zwischen* den Tänzern, *zwischen* Tänzern und Zuschauern, als auch *in* den Zuschauern manifestiert. Deshalb formen Bewegungen „keine eindeutigen oder

gar objektiven Aussagen wie Begriffe. Sie hinterlassen eher Wahrnehmungseindrücke, die ästhetisch-sinnlich, dramaturgisch gesetzmässig, (vor-)symbolisch oder assoziativ, emotional, an Erinnertes und repräsentiertes Wissen adressiert oder propriozeptiv wirken." (Dröge 2005, S. 155)

Dass das Schreiben über den Tanz immer eine Übersetzung ist, betont auch Christina Thurner (2009, S. 42ff). Die Frage, wie „nicht-sprachliches, intuitives Erleben versprachlicht werden [soll], um Gegenstand von Reflexion und Theorie sein zu können" beruht auf der paradoxen Annahme, dass eine „exakte Überführung" des Mediums Tanz in das Medium der Schrift möglich ist. Unter einer solchen Annahme lässt sich zwar die Frage formulieren, wie eine Sprache beschaffen sein muss, „die nicht nur die Bewegung aufnimmt, sondern das körperliche Empfinden von Bewegung auslöst" (Thurner 2009, S. 42f), was aber die medialen Grenzen und Unterschiede von Tanz und Schrift vernebelt, die *de facto* vorhanden sind. Wie Bräuninger betont: „Tanz, der sich der Schriftlichkeit einer Sprache immer entzogen hat, ist also auch nicht von deren Logik dominiert, der akademische Diskurs dagegen sehr wohl. Dies zeigt, wie problematisch es ist, Tanz als Text zu betrachten und die Elemente einer Choreografie entsprechend als Bedeutungsträger kenntlich zu machen und zu *lesen*, wie dies bei einem intertextuellen Ansatz der Fall ist." (Bräuninger 2005, S. 144) Ein Schreiben über den Tanz kann sich auf Grundlage dieser Problematik produktions-, wirkungs- und rezeptionsästhetischen Inhalten widmen, jedoch nie den Tanz selbst erfassen. Da Tanz als performative Kunst auf der raum- und zeitgleichen Anwesenheit von Tänzer und Zuschauer beruht, überschneiden sich natürlich Wirkung und Rezeption, bzw. ist eine Wirkung nur dann eine Wirkung, wenn sie rezipiert wird. Tanz kann, vorausgesetzt ein Tanzstück wird nicht als Artefakt, sondern als Ereignis von wirkungs- und rezeptionsästhetischen Interaktionen aufgefasst, nur in seiner Prozesshaftigkeit betrachtet werden. Dies hat die erkenntnistheoretische Schwierigkeit zur Folge, dass das, was jetzt geschieht, bereits vergangen ist – ein Zurückspulen, um denselben Moment noch einmal zu sehen, ist nicht möglich. Zusammen mit der Unmöglichkeit der (exakten) Übersetzung birgt dies das Problem der Festhaltung (Notierung), der Überlieferung bzw. Analyse tänzerischer Abläufe. Zwar besteht heute die Möglichkeit, Tanz auf Video aufzuzeichnen, so wie man sich seit einigen Jahrhunderten bemüht, ihn in gewissen Notationssystemen festzuhalten, um auf

diese Weise dem Problem der Überlieferung und der Flüchtigkeit des Tanzes etwas entgegenzusetzen, damit ist jedoch (zumindest) eine Bedingung für das Gelingen des Tanzes nicht gegeben, nämlich die raum- und zeitgleiche Anwesenheit von Tänzern und Zuschauern; eine wie auch immer geartete Aufzeichnung des Tanzes entspricht somit nie in einem deckungsgleichen Verhältnis dem Bühnenereignis, d.h. vermag den künstlerischen Aspekt des Tanzes nie einzufangen. Zudem ist jede Aufzeichnung von vornherein dazu verurteilt, abstrahierend in grosser Reduktion zu verharren. Diese statische Fixierung bewegter Bewegung ist ein Wiederspruch in sich.

Thurner hält mit besonderem Gewicht auf die *Wirkungsästhetik* von Tanz zwei Definitionsmodelle von Tanz fest, wobei zu beachten gilt, dass sich diese Definitionen insbesondere auf den künstlerischen (Bühnen-)Tanz beziehen, der sich seinem Wesen nach beispielswese von rituellen Tänzen unterschiedet. Ein Modell legt den Schwerpunkt auf die semiotische Bedeutungsgenerierung, gemäss welchem „Tanz als Sprache des Körpers verstanden und erklärt [wird], wobei – so die Vorstellung – wie bei der wörtlichen Sprache Zeichen und Codes abgesendet beziehungsweise gelesen werden." (Thurner 2009, S. 35) Zwar eröffnet dieses Definitionsmodell ein weites Forschungsfeld, nämlich jenes der Semiotik, jedoch sind Zweifel an der Bedeutungsgenerierung durch Tanz insbesondere seit dem Postmodernen Tanz virulent geworden. Ein direkt körperbezogenes Definitionsmodell ist das essentialistische oder phänomenologische, bei welchem der Schwerpunkt auf der Erfahrung der Bewegung liegt, die seitens des Tänzers *und* des Zuschauers stattfindet, was die Untrennbarkeit von Wirkung und Rezeption betont. Gemäss dieser Definition ist Tanz nicht bloss eine Sprache des Körpers, Tanz ist also nicht bloss das Medium, um diese Sprache auszudrücken, sondern Tanz selbst wird als Handeln verstanden, das gerade keine Sprachhandlung ist, sondern ein „tatsächliches, pragmatisches Handeln, an dem die Zuschauenden unmittelbar teilhaben, weil sie sich in demselben Raum-Zeit-Verhältnis befinden. Über ihren Bewegungssinn werden sie – gemäss essentialistischer Auffassung – von den auf der Bühne getanzten Bewegungen direkt angesprochen und können diese so im eigenen Körper erfahren. Dabei wird betont, dass die Rezipienten mit dem realen Bewegungserleben nichts anderes verknüpfen als das Erlebnis beziehungsweise die empathische Erfahrung von Bewegung." (Thurner 2009, S. 35). Thurner

konkretisiert zwar nicht, was sie unter dem Bewegungssinn versteht, jedoch scheint der Bezug zur Spiegelneuronen-Forschung nahe, die neurologisch zu erklären vermag, wie das direkte Angesprochen-Sein durch eine Bewegung und die emphatische Erfahrung dieser möglich ist (vgl. Punkt 6.2.2.).

Mit besonderem Schwerpunkt auf die *Rezeptionsästhetik* formuliert Thurner vier Varianten, Tanz zu verstehen: „[E]ine erste Variante könnte man […] jene der Verweigerung nennen, die prinzipiell vom Nicht-Verstehen-Können ausgeht; ein zweites Modell schreibt das unmittelbare, nicht diskursivierbare Verstehen fest, während ein drittes […] die Komplexität des Bedeutungsprozesses hervorhebt. Um noch eine weitere Variante muss man diese Reihe ergänzen: um jene Vorstellung von der universalen Verständlichkeit." (Thurner 2009, S. 45) Thurner geht dem rein ästhetischen Genuss von Linie, Form und Bewegung im Raum nicht nach; einhergehend damit gibt sie der Möglichkeit, dass Tanz nicht verstanden werden *muss* oder *will*, keinen Raum. Zudem richtet Thurner den Fokus ihrer rezeptionsästhetischen Verstehensmodelle von Tanz lediglich auf den Zuschauer, nicht aber auf die Tänzer selbst, die ihren Tanz natürlich ebenso rezipieren und zu verstehen versuchen. Was den Tänzer nämlich vom Zuschauer primär unterscheidet, ist, dass der Tänzer die Bewegung unmittelbar, und nicht wie der Zuschauer durch ein Angesprochen-Sein, spürt und erlebt. Gerade der Tänzer erfahrt die Materialspezifik des Tanzes am eigenen Leib, die nämlich darin besteht, einer „unhintergehbaren Selbstidentifikation unterworfen zu sein, die in der Eigenkörperlichkeit des Tanzes aufbewahrt ist." (Huschka 2000, S. 235) Kommt kein Kunstwerk ohne seine Materialität aus, besteht Tanz gerade *in* seiner Materialität, in der Körperlichkeit. Wie Follmer betont, kann der Körper als die Materialität des Tanzes „nicht als Rückkehr einer authentischen Erfahrung" verstanden werden, sondern als Schwingung bzw. Offenhalten der Kluft zwischen den Polaritäten von „Sich-Ereignen und Bedeuten". (vgl. Follmer 2009, S. 40)

Tanz zeichnet sich zwar durch Selbstreferentialität aus, da die Materialität dieser Kunstform in der durch den Körper gegeben Materialität besteht, doch den Tanz auf blosse Körperlichkeit zu reduzieren würde der Komplexität der Tanz*kunst* nicht gerecht. Im Tanz findet eine zweifache Artifizierung des Körpers statt: „die individuelle, physisch strukturierte sowie gesellschaftlich codierte Körperlichkeit der Tänzer und ihre tanztechnisch und choreographisch erwirkte Gestalt"

(Huschka 2000, S. 24) wirken prozessual ineinander, wobei die Artifizierung der Körper zeigt, dass diese „weder mit dem natürlichen individuellen Körper identisch sind, noch in ihrer konzeptionell ästhetischen Erscheinung ganz aufgehen“ (Huschka 2000, S. 24), sie befinden sich also immer in einem „Zwischen“. Der Tanzkörper ist nicht bloss „ein Ausführender spezifischer Bewegungen“, sondern ein „materiell lebendiges Konglomerat“ (Huschka 2000, S. 25), mit ausgeprägtem Eigensinn. Was Granzer (2009, S. 71) mit Bezug auf den Schauspielerkörper schreibt, trifft ebenso sehr auf den Tanzkörper als ein Körper auf der Bühne zu: „Der Körper macht sich, entgegen der willentlichen Intention, selbständig. Er wirft seine ganze Schwerkraft, sein ganzes Gewicht in die Waagschale, wird selbstmächtig, eigenmächtig, übernimmt das Kommando. […] Der Körper wird zum Klotz, wird unbeholfen, hölzern.“ Tanz ist eben nicht eine „leere Folie von einer expressiven oder formalen Bewegungssprache“ (Huschka 2000, S. 25), sondern Tanz vermittelt auch „die prozesshafte Verflechtung somatischer Erfahrung und kultureller Repräsentation.“ (Traub, zit. nach Thurner 2009, S. 36)

Das breite Spektrum und die Vielschichtigkeit des Tanzes, der nicht nur ein künstlerisches, sondern auch ein anthropologisches Phänomen ist, bringt Gabriele Brandstätter zur Sprache. Sie betont insbesondere, dass Tanz ein Wissen vom Menschen *verkörpert*, und dies als Praxis in einer Weise, die nur dem Tanz eigen ist: „nonverbal, als Körperbewegung, die Raum und Zeit gestaltet – künstlerisch oder sakral, rituell oder als soziales und sportliches Spiel, solistisch und kollektiv“ (Brandstetter 2007, S. 9), was eben verdeutlicht, dass der Bühnentanz als geografisch-historisches Phänomen nur eine Art der vielen tänzerischen Bewegungsformen ist. Allen gemeinsam jedoch ist die Inszenierung der Körperbilder und Bewegungscodes, die Erzeugung und Dekonstruierung der Körpermythen, der Ausdruck ästhetischer Repräsentationen und Inventionen – allgemein formuliert: der Zusammenhang zwischen Bewegung, Rhythmus und Raum. (vgl. Brandstetter 2007, S. 10) Die Verankerung des Tanzes in Gesellschaft, Kultur und Geschichte spiegelt sich in diesem wider und beeinflusst dessen Ausprägung in direkter Weise. Wie der Tanz selbst, ist auch die Rezeption des Tanzes raum- und zeitabhängig. Tanz artikuliert, wie bereits erwähnt, einen Inhalt, der in seiner Wesenheit nicht begrifflich zu fassen ist und sich damit weder schriftlich noch verbal ausdrücken lässt:

> „[Tänze] vermitteln Erfahrungen von Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, der räumlichen Leere und eines Zustandes des ‚Dazwischen'. Ihre Bewegungen und Rhythmen erzeugen selbstreferentielle tänzerische ‚Wirklichkeiten', deren paradoxale Struktur zugleich dazu führt, dass sie über sich hinaus auf Kontexte und Kontingenzen verweisen, die für ihr Verständnis wichtig sind. […] Die Inszenierung und Aufführung von Tänzen erzeugt *Differenz, Transgression und Hybridität* und ermöglicht Erfahrungen von Fremdheit und Alterität. Tänze und Choreografien schaffen im Volks-, Gesellschafts- und Bühnentanz Plattformen körperlicher *Inter-Aktionen*, in denen hierarchisierende und enthierarchisierende Bewegungen, (de)figurative Muster der Repräsentation, *Gender-Verhältnisse* und *ethnische Beziehungen* ausgedrückt werden." (Brandstetter 2007, S. 12)

Wenn Tanz also einen Inhalt, ein Wissen zum Ausdruck bringt, so ist dieses, wie der Tanz selbst, performativ, weil es eben in der Ausführung, in der Darstellung selbst, stattfindet und sich jedes Mal neu konstituiert. In mimetischen Prozessen, denen ebenfalls ein performatives Moment anhaftet, entsteht ein praktisches, körperbasiertes Wissen, das sich nicht bloss auf eine Tanztechnik beschränkt; durch das Erlernen einer Technik verinnerlicht der Tänzer, *inkorporiert* er in seinem individuellen Körperwissen z.B. auch gesellschaftliche Strukturen, Gender Verhältnisse, uvm.

6.2. Tanz als Körperdenken

Fischers These, dass sich an der Kunst des Tanzes erkennen lässt, „dass der Leib die Fähigkeit zu einem ‚Denken' besitzt" (Fischer 2010, S. 23), verlangt nach einer genaueren und ausführlichen Erläuterung. Der bereits in der Einleitung aufgeführte Gemeinplatz des Körperdenkens ist zwar ein sehr aktuelles Forschungsthema, jedoch verharren Aussagen diesbezüglich oft in einer unkonkreten, ungenauen, wagen und z.T. wiedersprüchlichen Verwendung des Begriffes, es scheint, als wäre es lediglich ein Ausdruck des Zeitgeistes, dem Körper die Fähigkeit des Denkens zuzuschreiben und so das Körper-Geist-Problem möglichst elegant aus der Welt zu schaffen. Hierbei setzt jede Disziplin ihre eigenen Schwerpunkte, so beschäftigt sich die Kognitionswissenschaft mit den neurologischen Vorgängen bei körperlichen oder geistigen Bewegungen, die Tanzwissenschaft mit der Bedeutung von Körper und Denken für das *Ereignis* des Tanzes und die Philosophie (so z.B. nach Nancy) mit der Bewegung der Substanzen. Doch fehlt einerseits eine gemeinsame begriffliche Grundlage wie

auch eine gemeinsame Fragestellung, anhand der interdisziplinäre Forschung verfolgt werden könnte. Die Philosophie, die Kognitionswissenschaft und die Tanzwissenschaft profitieren gegenseitig von ihren durch unterschiedliche Methoden gewonnenen Erkenntnissen und diese Fachbereiche können ihre Fragen nur durch den Blick auf das gegenseitige Tun angemessen untersuchen. Das Jahrbuch der Gesellschaft für Tanzforschung aus dem 2005 legt gerade Wert auf diese Vielschichtigkeit der Fragestellung, jedoch anstelle einer Interdisziplinarität findet sich Multidisziplinarität, anstelle eines Austausches ein Nebeneinander von Aufsätzen verschiedener Disziplinen. Eine befriedigende Antwort, was unter dem Körperdenken verstanden werden soll, findet sich nicht.

6.2.1. Tanzwissenschaftliche Perspektive

Ausgehend von der bereits oben formulieren Annahme, dass die Materialität der Tanzkunst in der Materialität des den Tanz ausführenden Körpers liegt, besteht in der Tanzwissenschaft Einigkeit über die zentrale Bedeutung des Körpers für den Tanz. Doch auch in Bezug auf das Denken meint Yvonne Hardt (2005, S. 47), dass man „in der Tanzwissenschaft keinen mehr davon überzeugen [muss], dass Tanzen auch eine kognitive und intellektuelle Leistung ist“, Tanz ist also nicht bloss bewegte Materialität. Diese den Tanz ebenfalls auszeichnende kognitive und intellektuelle Leistung lässt sich bezüglich des zeitlichen Geschehens unterscheiden, nämlich in ein Denken *vor* dem Tanz und ein Denken *während* des Tanzes. Insbesondere die Strömungen des Konzepttanzes liessen Fragen bezüglich der Bedeutung des vor dem eigentlichen performativen Ereignis stattfindenden Denkens für den Tanz aufkommen, da der Konzepttanz dem Denkprozess mehr Gewicht als dem Bewegungsprozess einräumt – die „häufig auf ihre Sinnlichkeit reduzierte Bühnenkunst [rückt] in den Bereich des Intellekts“ (Schulze 2005, S. 115). Jedoch ist das Denken des Konzepttanzes eben ein Vernunftdenken, das sich gerade von einem Körperdenken unterscheidet – ein „Kopf-versus-Körper-Denken“, wie Josephine Fenger (2005, S. 1) schreibt. Sie geht sogar so weit zu behaupten, dass in Bezug auf den Konzepttanz von einem *cognitive turn* – analog zum performative turn – die Rede sein kann. (vgl. Fenger 2005, S. 10) Janine Schulze folgert daraus, dass *Tanzen Denken ist*, was sie

folgendermassen begründet: „Erst das intellektuelle Durchdringen der chorerografischen Konzeption, der Inszenierungsstrukturen und Performance-haltungen führt zum Denken über den Tanz und somit zum Tanz selbst. Tanz ist schon seit langem nicht mehr allein emotional rezipierbar, sondern muss (mehr denn je) durchdacht, entschlüsselt und in Beziehung gesetzt werden“ (Schulze 2005, S. 127), was schlussendlich darauf hinausläuft, dass *Tanz im Kopf* stattfindet, weil er im Prozess der Konzeption sowohl im Kopf beginnt und weil der Zuschauer beim Betrachten des Tanzes im Kopf Körperbilder erzeugt, welche durch Assoziationen an bereits Gesehenes angeregt werden. Tanz findet aber auch seitens des Zuschauers dann im Kopf statt, wenn er, so Fenger, die Spannung zwischen Kopf- und Körperdenken erlebt, nämlich wenn er ungewohnte Bewegungsfolgen „mit dem Gehirn verstehen will – awie wenn es sich um Worte handelte –, anstatt dass er versucht, die Bewegung mitzuerleben.“ (Fenger 2005, S. 8) Granzers weiter unten dargestellte These, dass Kunst ohne den Akt des Denkens zur blossen Repräsentation wird, trifft nicht nur auf den Künstler zu, sondern auch auf den Zuschauer, der sich auf eine gewisse Art und Weise intellektuell beteiligt – sei es, „unbeabsichtigt“ aufgrund seiner Erwartungshaltungen und Erfahrungswerte oder durch die aktive Reflexion über die künstlerische Performance. Weder das Denken *vor* der Performance, d.h. in der Konzeptionsphase, noch das Denken des Zuschauers *während* der Performance stellen in Bezug auf das Körperdenken ein Problem dar.

Weit schwieriger als das Erfassen des konzeptionellen Vernunftdenkens erweist sich die Erfassung des Denkens des Tänzers *während* des Tanzens, weil es sich der begrifflichen Formulierung entzieht und so die Gefahr besteht, in der Immanenz des Subjekts gefangen zu bleiben. Tänzern wird die ausgeprägte Funktion eines Körpergedächtnisses nachgesagt, woraus geschlossen wird, dass dieser während des Tanzes eben mit diesem besonderen Gedächtnis denkt, so wie wir mit dem Kopf denken, wenn wir einen Text schreiben. Hier sollten jedoch die Erkenntnisse Gallagher/Zahavis hinzugezogen werden, denn diese besagen (wie unter Punkt 2.5.2. ausgeführt), dass jeder (gesunde) Mensch ein Körperschema besitzt, welches die Propriozeption und die motorischen Programme umfasst. Die Propriozeption ist notwendig dafür, dass motorische Schemata erlernt werden können, die in ihrer Summe als motorische Programme oder Körpergedächtnis bezeichnet werden. Nun besitzt aber *jeder* Mensch, der

sich bewegt, motorische Programme bzw. ein Körpergedächtnis. Mit dem Körper zu denken würde dann bedeuten, dass jeder Körper denkt, wenn er sich bewegt, wenn er läuft, wenn er nach einem Glas Wasser greift oder wenn er den Kopf zur Seite dreht. Würde dies aber nicht bedeuten, eine künstlerische Tanzbewegung mit einer „alltäglichen" Bewegung gleichzusetzen, wo doch ein Unterschied zwischen diesen besteht?[36]

Der Unterschied zwischen einer künstlerischen, tänzerischen Bewegung und einer alltäglichen Bewegung liegt in der Notwendigkeit des besonderen *Denkaktes*. Wie das Theater, so wird der Tanz ohne Denken zur Repräsentation und kann damit unter der Prämisse, dass es keine Kunstwerke ohne das Ereignis des Denkens geben kann, nicht als Kunstwerk gelten (vgl. Granzer 2011, S. 5) – ein Denken, das nicht nur in der Konzeptionsphase, sondern noch viel mehr im Aufführungsprozess notwendig ist. Sowohl der Tänzer wie auch der Schauspieler vollbringen eine Gedächtnisleistung[37], doch um die Gedächtnisleistung in eine Kunst zu verwandeln, ist das Denken des Inhaltes absolut notwendig. Im Tanz besteht der Inhalt in der Bewegung – doch was bedeutet es, eine *Bewegung zu denken*? Im bühnenspezifischen Kontext heisst dies, die Bewegung im Probenprozess bewusst einzuverleiben, bewusst zu verarbeiten um sie dann bewusst auszuführen, d.h. die Bewegung zu *leben* und nicht bloss zu absolvieren – ein Prozess, der dem Verdauungsprozess nicht unähnlich ist. (vgl. Granzer 2009, S. 74) So wie im Schauspiel mit Subtexten gearbeitet wird, schlägt Dominik Borucki vor, das Denken im Tanz als Denken des Subtextes zu verstehen, als einen inneren Monolog der Bewegungen, folglich ist das Denken Basis und Bereicherung für den künstlerischen Tanz. (vgl. Borucki 2006, S. 15) Es geht darum, präsent zu sein, und ein Tänzer ist dies, wenn er keinen „Gegensatz zwischen Denken, Fühlen und Bewegung [kennt]. (Der Körper reflektiert seine eigenen Gedanken in Handlung und Haltung) Es entsteht ein reiches Wechselspiel zwischen Idee und Aktion. Dabei ist Fühlen sowohl Teil der

[36] Allerdings stellt sich hier die Frage, was eine alltägliche Bewegung definiert; der Alltag eines Berufstänzers besteht gerade in der Ausführung von künstlerischen Tanzbewegungen.

[37] Was Granzer in Bezug auf das Theater formulierte, trifft ebenso auf den Tanz zu: oft äussern sich Zuschauer staunend, wie man sich den ganzen Text oder eben „all diese Tanzschritte" merken kann. Jedoch besteht die Schwierigkeit nicht in dieser Gedächtnisleistung, sondern darin, seine individuellen psychischen (und im Tanz oftmals auch physischen) Gegebenheiten so zu steuern, dass sie nicht mehr als die individuellen gelten können. Die Kunst ist „der performative Vollzug seiner fleischlichen Existenz" und besteht damit darin „das gesamte Areal seiner Existenz zu kultivieren." (Granzer 2011, S. 10)

körperlichen Bewegung als auch Teil des Denkens.“ (Borucki 2006, S. 15) Es handelt sich dabei eben nicht um ein begrifflich-diskursives, formales, logisches, sondern um ein körperliches Denken, ein Denken *am eigenen Leib*. Hier zeigt sich ein besonderer Erkenntniswert der körperlichen Künste (wie z.B. Tanz, aber auch Schauspiel): verlangt der Objektivitätsanspruch der Wissenschaften bei Abhandlungen über die Körperlichkeit des Subjekts eine „Veräusserlichung“, eine Abgrenzung des Körpers vom Subjekt, gewinnt der Tänzer Erkenntnisse gerade durch die Aufhebung dieser Trennung, der Tänzer *erleidet* Erkenntnisse *am eigenen Leib.* (vgl. Granzer 2009, S. 69) Er gewinnt Erkenntnisse über die eigene Fleischlichkeit, über archiviertes, einverleibtes Wissen, normierte, einverleibte Verhaltens- bzw. Bewegungsmuster und die damit gegebenen Grenzen. Indem der Tänzer seine eigenen Grenzen erfährt, lernt er sich selbst (schmerzhaft) kennen: „In einem kreativen Aufbruch *von sich selbst*, bewegt er sich *zu sich selbst*“ (Granzer 2009, S. 82) und eben „in der Bewegung formuliert der „denkende“ Körper seine Erkenntnis und sein physisches Wissen.“ (Susanne Traub, zit. nach Thurner 2009, S. 35) Inwiefern lässt sich also aufgrund von Tanz (in seiner Ausprägung als Bühnenkunst) begründen, dass Körper die Fähigkeit zu einem Denken besitzen?

Josephine Fenger betont bezüglich des Improvisationsprozesses (der sowohl Inspirationsquelle bzw. Ausgangspunkt für die Kreation von Choreografien wie auch die Aufführung selbst sein kann) die Bedeutung des Denkens: „Kognition kann im Improvisationsprozess als Widerstand wirken, dennoch wird zugleich offenbar, dass der Kopf dem improvisierenden Tänzerkörper unentbehrlich ist, um anstelle einer willkürlichen Ziellosigkeit eine ‚Passivität auf höchstem Niveau‘ zu erreichen, in der eine Kommunikation jenseits der Verbalität erreicht wird.“ (Fenger 2005, S. 12) – Tanz ohne Denken wird zur Repräsentation. Dies impliziert jedoch noch nicht ein Körperdenken, sondern betont lediglich erneut das untrennbare Zusammenspiel von Körper und Denken. Wenn dieses Zusammenspiel nicht funktioniert, ist der intellektuelle Denkprozess während des Tanzens hinderlich, und so ist es meist besser, eine oft geprobte Choreografie zu tanzen und sich auf sein Körpergedächtnis zu verlassen; denn setzt auf einmal das Denken ist, ist der Körper schnell abgelenkt, man verliert die Kontrolle über die einverleibten Bewegungsabläufe, (man fliegt raus). „Der Körper hat ein eigenes ‚Gedächtnis‘, eine körpereigene Intelligenz, die nicht auf das Denken

angewiesen ist. […] In der Aktion (Tanz, Bewegung, Improvisation) ist Denken immer langsamer als das physische Geschehen. So wird es zum Hindernis, wenn Tänzer die Lösungen und Vorschläge, die das Denken findet, wichtiger nimmt als die des Körpers.“ (Borucki 2006, S. 14)

Wird dem Körper die Fähigkeit eines Denkens zugeschrieben, weil das intellektuelle Denken zu langsam ist, um Bewegungen in der gewünschten Geschwindigkeit auszuführen? Diese Frage kann mit Gallagher/Zahavi klar verneint werden, da bei Bewegungen, die die mentale Kapazität übersteigen, das Zusammenspiel von Propriozeption, Intention und motorischen Programmen funktioniert (vgl. Punkt 2.5.). Zwar ist der Prozess des Übermittelns der Intentionen an den Körper meist unbewusst, dennoch stellt sich die Frage, ob diese Intention aus einem geistigen oder körperlichen Prozess hervorgeht. Die Vermutung, dass der Denkprozess, der zur Produktion des Tanzes als Kunstform notwendig ist, eigentlich ein, im Gegensatz zu Alltagsbewegungen bewusstes (intellektuelles) Übermitteln der Intention ist, scheint naheliegend, da die Intention durch Imagination tatsächlich beeinflusst werden kann, ein Phänomen, mit dem im Tanz oft gearbeitet wird. Hierfür spricht, dass bei einer automatisierten Bewegung, wie Händeschütteln, das Bewusstsein nicht auf die Bewegung selbst, sondern auf das Ziel, d.h. im Tanz auf die Qualität der Bewegung, gerichtet ist. Aufgrund der Motorschemata bzw. des Körpergedächtnisses steuert der Körper die Bewegungen dann selbst ziel*bewusst*.

Kommunikation im Tanz, insbesondere in Improvisationen, wird nicht rational gesteuert, sondern *ereignet sich* im „qualitativen und ästhetischen Erleben von Wahrnehmung und Handlung“, so Wiebke Dröge (2005, S. 156). Die Möglichkeit dieses Ereignens wird einem Eigensinn des Körpers zugeschrieben, welcher aus intellektueller Sicht, voreilig als Körperdenken aufgefasst werden kann, weil der Körper etwas hervorbringt, was nicht bloss auf seine organischen Funktionen zurückzuführen ist. Allerdings sollte man fragen, wo der Unterschied zwischen einer Kommunikation im Tanz, sei diese zwischen Tänzerinnen und Tänzern oder zwischen Tänzer und Zuschauern, und einer alltäglichen Kommunikation besteht. Immerhin wird ein grosser Teil der sprachlich geäusserten Botschaft eben nicht durch Begriffe bzw. durch die für die Bildung eines Satzes notwendigen Wörter, die gegebenenfalls gemäss festgelegter Regeln zusammengesetzt sind, und Konnotation der Wörter selbst, sondern zu mehr als

70% durch paraverbale und nonverbale Kommunikation ausgedrückt. Auch diese Kommunikationsmittel *ereignen sich*, und sind damit in ihrer alltäglichen Verwendung performativ. Es fällt uns schwer, etwas in unserem rationalisierten Wissenschaftsverständnis zuzulassen, das *sich ereignet*, es fehlt die Einsicht in einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang. Deshalb scheint der Versuch, dem Körper die Fähigkeit des Denkens zuzuschreiben, auch ein Ausdruck dieses Wissenschaftsverständnisses zu sein – der Ansatz des Körperdenkens hilft als Analogiemodell zum Kopfdenken viele Phänomene zu erklären. „Ein Körper-Denken ist in erster Linie ein Denken gegen: gegen die Vorherschaft der Vernunft, gegen das kausale und lineare Erklärungsmodell." (Kottow/Graf 2005, S. 39) Jedoch basiert, wie alle Modelle, auch dieses immer auf Abstraktion und/oder Reduktion. Auch wenn es nicht zu klären vermag, was es wirklich bedeutet, dass der Körper *denkt*, lässt sich am Tanz die enge Interaktion von Körper und Denken nachvollziehen, wie Fleischle-Braun in Bezug auf den Tanz expliziert:

> „Erfahrung durch Bewegung und mit dem Körper sind die Basis für das Schaffen von mentalen Strukturen und Entwicklungsprozessen. Sie sind als subjektive und durch aktive Tätigkeit verarbeitete Erlebnisse, gespeichert in unserem Leibgedächtnis. Aus solchen konkreten Erfahrungen, gewonnen im Austausch und in handelnder Auseinandersetzung mit der Umwelt, entstehen kognitive Strukturen und Denkschemata. Als affektlogische Bezugssysteme liefern sie in gewissermassen automatisierter Form dem Denken und Fühlen Orientierung, desgleichen existieren sie auf unterschiedlichen hierarchischen Niveaus, auf semsomotorischer, vorbegrifflich-symbolischer, konkret-anschaulicher, konkret-logischer und formal-logischer Ebene. Tänzerische Erfahrungen können auf unterschiedlichen Ebenen dezidiert den Aufbau und die Ausdifferenzierung von affektlogischen Bezugssystemen unterstützen, was u.a. und in besonderem Masse die Entwicklung des Selbst-Konzepts betrifft." (Fleischle-Braun 2005, S. 91)

Im Tanz befinden sich Körper und Denken in einer autopoietischen feedback-Schleife, um mit Erika Fischer-Lichte (vgl. 2004, S. 61) zu sprechen. Wie Solano (2005, S. 81, S. 86) es ausdrückt: „The dancer is implicated in a continuous feedback loop of active awareness that includes his/her physical actions, the interfaces and the multimedia outputs. […] Embodied cognition implies that consciousness and intelligence are not above the corporeal experience, but directly grounded in it. There is no separation of mind from body because there is no way in which the mental is abstracted from the material. All is process, all is emergent." Hiermit kann folglich an die These der Zirkularität von Denken und

Körper von Varela/Thompson angeknüpft werden – Tanz wird so zur Bestätigung und zum Veranschaulichungsbeispiel.

6.2.2. Kognitionswissenschaftliche Betrachtung

Allgemein muss angemerkt werden, dass der Tanz erst langsam Gegenstand der Forschung wird, auch wenn Tänzer als motorische und koordinative Experten nicht erst seit Kurzem ideale Probanden sind. Dies hängt nicht nur mit dem generellen Schattendaseins des Tanzes in den Wissenschaften zu tun, sondern auch mit der Methode der kognitiven Neurowissenschaft, die ihre Resultate meist aufgrund von Defiziten, Verletzungen oder anderen neuronalen Einschränkungen gewann. Ein Tänzer verkörpert hier gerade das Gegenteil – eine überdurchschnittliche Ausprägung der sensomotorischen wie auch imaginativen Fähigkeiten.

Obgleich Tanz bei Betrachtung durch verschiedene Herangehensweisen der Wissenschaften zu einem Schattendasein verurteilt ist, eignet sich Tanz beispielsweise für die Kognitionswissenschaft in besonderer Weise, weil Tänzer als Experten für Motorik und Koordination ideale Probanden zur Klärung der Fragen sind, welche neuronalen Prozesse bei der Betrachtung von Bewegungen vor sich gehen, welche neuronalen Prozesse an der Imagination von Bewegung beteiligt sind, welche neuronalen Vorgänge generell nötig sind, um eine Bewegung auszuführen und inwiefern sich das Erlernen von Bewegungen auf neuronale Strukturbildungen zurückführen lässt. Für die Kognitionswissenschaft wie auch die kognitive Neurowissenschaft ist es keine Frage, ob und inwiefern es ein Körperdenken gibt, da sie ohnehin davon ausgehen, dass „Bewegung, Wahrnehmung, Vorstellung und Erinnerung im gesamten Körper ab[laufen], denn Gehirn und (Rest-)Körper [können] nicht getrennt voneinander betrachtet werden, sie bilden einen unauflöslichen Organismus. Folglich sind Bewegung, Wahrnehmung, Vorstellung und Erinnerung Denk- und Bewegungsprozesse zugleich.“ (Hartmann 2005, S. 197) Oder wie es Julia Stenzel formuliert: „Kognition ist nur embodied zu haben – realisiert in einem Körper.“ (Stenzel 2010, S. 21) Von einem Körperdenken kann nur insofern die Rede sein, als dass

eine sehr enge Verbindung zwischen dem Körper und kognitiven Prozessen besteht. Es stellt sich dann in Bezug auf den Tanz die Frage, inwiefern es sich dabei um ein *Einschreiben* dieser Denk- und Bewegungsprozesse in den Körper und dessen Körpergedächtnis handelt. Nicht zu vergessen hierbei ist, dass der Körper eine konkrete Entität, das Denken aber eine Funktion ist.

Das Körpergedächtnis, im Gegensatz zum episodischen, semantischen und perzeptuellen Gedächtnis ein prozeduales Gedächtnis, zeigt sich „zuständig für Fertigkeiten und Bewegungsabläufe, die automatisiert ablaufen“ (Hartmann 2005, S. 196), umfasst die durch Übung im Körper eingeschriebenen Bewegungen. Auch wenn z.B. durch Training häufig wiederholte Bewegungsmuster für den Tänzer nach einiger Zeit „eine automatische Qualität erhalten“ (Hartmann 2005, S. 188), bedeutet dies nicht, dass die Bewegungen ohne Zutun des Subjekts – oder wie Hartmann es nennt „unbewusst“ ablaufen. (Hartmann 2005, S. 188) Schematisch dargestellt, gehen mit einer Bewegung folgende neuronale Prozesse einher: während oder nach einer Bewegung werden über das afferente Nervensystem sensorische und propriozeptive Rückmeldungen an das Gehirn übermittelt, auf Grundlage derer das Gehirn über das efferente Nervensystem Kontrollsignale aus dem Repertoire der motorischen Programme generiert. Dies wird als Regelung oder Feedback Control bezeichnet und kommt beispielsweise, wie bereits unter Punkt 2.5.2. erwähnt, bei der Aufrechterhaltung einer stehenden Position zur Anwendung. Die nötige Geschwindigkeit der für die Regelung einer Bewegung notwendigen Kontrollsignale wird ausserdem durch das Kleinhirn garantiert, das es ermöglicht, Signale zu senden, bevor Rückmeldungen des efferenten Nervensystems im sensorischen Kortex eingegangen sind. Meist findet zeitlich parallel zu diesem Prozess eine Steuerung bzw. Feedforward Control statt, der ein „zuvor gefasster Bewegungsplan“ (Hartmann 2005, S. 188) oder mit Gallagher/Zahavi eine Intention zugrunde liegt. Das Subjekt hat auf zwei Ebenen Einfluss auf seine Bewegungen, einerseits durch ein Erproben von Bewegungen, wodurch sich dieses ein Bewegungsrepertoire oder, mit Gallager/Zahavi, Motorschemata aneignet, auf Grundlage derer die Regelung geschehen kann. Andererseits kann das Subjekt die Intention oder den Bewegungsplan bewusst beeinflussen, in Bezug auf den Tanz ist dies v.a. durch die Imagination ohne entsprechenden (zeitgleichen) Wahrnehmungsinput der Bewegung der Fall, wobei auch diese Bewegungsvorstellungen Bestandteil des

motorischen Lernens sind. (vgl. Hartmann 2005, S. 194) Wie Hartmann schreibt: „Werden Erinnerungsbilder im Gehirn abgerufen, so handelt es sich nicht um ein getreues Abbild der erlebten Situation oder des wahrgenommene Gegenstandes ähnlich einem Foto, sondern es werden weitgehend die Neuronen aktiviert und bilden eine topografische Repräsentation, die bereits schon an der Wahrnehmungsrepräsentation beteiligt waren. Durch häufiges Aktivieren dieser Muster stabilisieren sich die Erinnerungen, schreiben sich ein." (Hartmann 2005, S. 196) – sie schreiben sich ein in ein Körpergedächtnis. Dieser Prozess des Einschreibens erfolgt also nicht nur über die tatsächliche, eigene Bewegungsausführung, sondern das Körpergedächtnis formiert sich auch über die visuelle Wahrnehmung, was auf das System der Spiegelneuronen zurückzuführen ist. Die Entdeckung der Spiegelneuronen in den späten 1980er-Jahren durch Giacomo Rizzolatti et al. zeigte, dass bei der Ausführung einer Bewegung als auch bei der visuellen Wahrnehmung ebendieser Bewegung neuronale Aktivität im Bewegungszentrum messbar ist und dies sogar in einer ähnlichen Intensität. Zu diesem Ergebnis kam Rizzolatti erstmals durch Messungen an einem Affenhirn, wobei sich diese Resultate später beim Menschen bestätigten. Durch Experimente mit professionellen Tänzern, die Bewegungen ihrer Tanztechnik betrachten, d.h. visuell wahrnehmen, kommen Beatriz Calvo-Merino et al. (2005, S. 206) zum Schluss, dass „our mirror system does not only respond to the visual kinematics of observed movements but additionally transforms visual inputs into the specific motor capabilities of the observer. Importantly, this shows that action observation evokes individual and personal motor representations of the observer's brain." Damit sei es möglich, dass Bewegungen durch Beobachtung entweder vollständig erlernt werden können oder durch Beobachtung das Erlernen bedeutend vereinfacht und verkürzt werden kann. Durch weitere Versuchsanordnungen konnte gezeigt werden, dass bereits die Vorstellung einer Bewegung neuronale Aktivität in der entsprechenden Gehirnregion entstehen liess, nämlich Bereitschaftspotentiale, die aber nicht notwendigerweise zur Ausführung der Bewegung führen müssen. Erstaunlicherweise findet diese neuronale Aktivität statt, bevor sich die Person dieser bewusst ist. Vermutlich in Bezug auf Benjamin Libet beschreibt Ottmar E. Gendera (2005, S. 271), dass „in einem Zeitfenster von etwa einer Sekunde sich vor einer geplanten Handlung elektrische Signale in ihrem Aufbau beobachten

[lassen], bei spontanen Bewegungen etwa mit einem Vorlauf von 500ms. Bewusst wahrgenommen werden solche bewegungsvorbereitenden Potenziale jedoch erst noch später, etwa 200ms bevor es zu einer Muskelkontraktion kommt“, wobei sich natürlich die Frage stellt, ob sich das Gehirn oder das Ich für eine Bewegung oder eine Handlung entscheidet.[38] Auf dieser Grundlage argumentiert Ivar Hagendoorn (2005, S. 237), wenn er meint, dass es unsinnig ist zu sagen, dass das Denken für die Bewegung zu spät kommt, was Saburo Teshigawara in einem Interview behauptet hat (vgl. Hartmann 2005, S. 185). Das Gehirn ist schneller als der Körper, weil neuronale Aktivität vor der eigentlichen Bewegung vorhanden ist, nur ist eben unser Bewusstsein für diese Vorgänge im Gehirn zu langsam. Teshigawara vertritt die Ansicht, dass Gelenke, Muskeln, Haut usw. ein Gedächtnis haben, die es eben ermöglichen, dass der Körper schneller sein kann als das Denken, Hagendoorn wehrt sich aber gegen diese Schlussfolgerung, was mit den Erkenntnissen von Gendera bzw. Libet begründet werden kann. Folglich stellt sich nicht die Frage, ob Körper oder Denken bezüglich der Geschwindigkeit konkurrieren, sondern ob das Bewusstsein zu langsam ist, diese Prozesse wahrzunehmen. Wenn schon die blosse Vorstellung einer Bewegung neuronale Aktivität evoziert, so kommt dieser Imagination im Tanz eine ganz besondere Rolle zu, da es besonders bei Tanzimprovisationen um unerwartete Bewegungen geht bzw. der Tänzer Bewegungen auf sich zukommen lässt. Für die Imagination bzw. der inneren Simulation einer Bewegung ist das spiegelneuronale System verantwortlich, sowie darüber hinaus für die „Fähigkeiten wie das Verstehen, das Wiedererkennen sowie die Imitation von Bewegung, verbunden mit der Anlage zur Modifizierung derselben. […] Das siegelneuronale System gleicht die beobachtete Fremdbewegung mit der motorischen Repräsentation der Bewegung ab, ist als Brücke zischen Bewegung und Wahrnehmung zu verstehen.“ (Hartmann 2005, S. 195, S. 193)

Bereits in Bezug auf das Ereignis des Denkens im Tanz wurde auf die Arbeit mit Subtexten hingewiesen (vgl. Punkt 6.2.1). Diese besondere Form der Vorstellung der Bewegung findet in der Kognitionswissenschaft sein Pendant in den *dance images* oder eben der Bewegungsimagination. Zwar arbeiten Tänzer und Tanzpädagogen sehr häufig mit Imaginationen von Bewegungen, sie sind quasi

[38] Zur entsprechenden Diskussion vgl. Fussnote 20.

ein Bestandteil der tänzerischen Erziehung, dennoch ist es aus neurologischer bzw. technischer Sicht noch schwierig, kognitive Prozesse, die mit der geistigen Imagination verbunden sind, nachzuweisen. „Mental imagery in dance is defined as a mental process which can initiate cognitive processes on the one hand while being the product of cognitive processes on the other. Hence, imagery can act as a top-down process affecting perception of the existing environment or the execution of movements but it can also be influenced by bottom-up processes." (Jola/Mast 2005, S. 215) Die Imagination von Bewegungen hat direkten Einfluss auf die Qualität einer Bewegung, was insbesondere in der Ideokinesis und der Alexandertechnik zur Verbesserung der Qualität einer Bewegung umgesetzt wird. „A central tenet of the approach [ideokinesis F.D.] suggests that disciplined concentration on precisely formulated imagery will improve the coordination underlying our habits of posture and movement". (Matt 2012) Die vorgestellten Bilder sollen helfen, Verspannungen zu lösen, Flexibilität zu erhöhen, das Verletzungsrisiko zu vermindern und das Körperbewusstsein zu fördern. Dadurch sollen, gemäss der Alexandertechnik, Bewegungen, die unvorteilhafte Folgen haben, aber durch Angewöhnung bzw. sehr häufiges Wiederholen zu sehr im Körpergedächtnis eingeschrieben sind, bereits vor ihrer Entstehung in eine „gesunde" Richtung gelenkt werden. „The idea of ideokinesis is to overcome ineffective neuromuscular habits by focusing on mental imagery rather than intentional movement." (Jola/Mast 2005, S. 212). Das Gehirn erzeugt also aufgrund von motorischen Imaginationen als Bestandteil des motorischen Systems die Bewegung in einem hierarchischen Kontrollsystem, wodurch der Tänzer aktiv, aber eben mental und körperlich, Einfluss auf die Durchführung einer Bewegung haben kann. Damit hoffen Jola/Mast (2005, S. 216, S. 229) gezeigt zu haben, dass „the brain gives rise to mental imagery and motor performance and therefore is essentially involved in any kind of dance. […] Motor imagery is an essential function of the motor system, and it is involved when planning, simulating or remembering a particular movement." Diese motorische Vorstellung (motor imagery) einer Bewegung entspricht im Tanz meines Erachtens dem Denken des Subtextes. Jedoch muss diese Imagination nicht den Grad der Konzentration wie in der Ideokinesis haben, sondern kann zu einem gewissen Teil auch unbewusst ablaufen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass zwischen der aktiven, leiblichen Ausführung einer Bewegung und einer geistigen Vorstellung oder einer visuellen Wahrnehmung derselben Bewegung eine Interaktion besteht, wobei sich als Resultat beider das Körpergedächtnis formiert, welches das „Zusammenspiel von Körper- und Denkbewegungen“ (Hartmann 2005, S. 197) organisiert. Insofern ist nachvollziehbar, was mit der Behauptung, Tanzen ist Denken, gemeint ist. Dies betont erneut die enge Verknüpfung von Körper und Denken sowie auch deren Interferenz, verunmöglicht jedoch bereits a priori Aussagen bezüglich eines Körperdenkens. In der Kognitionswissenschaft und der kognitiven Neurowissenschaft kann aufgrund ihrer Prämissen kein Körperdenken thematisiert werden, da der Körper eine konkrete Entität, das Denken aber nicht nur eine abstrakte Entität, sondern vielmehr eine *Funktion* ist, die sich eben einerseits körperlich manifestiert, andererseits durch den Körper und seine Bewegungen wiederum bewegt wird. So ist es möglicherweise sinnvoller, von einem Denken in Bewegungsabläufen anstelle eines Körperdenkens zu sprechen, da dies auch die rezeptionsästhetische Dimension einer Bewegung berücksichtigt.

6.2.3. Phänomenologische Betrachtung: Tanzdenker

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie Tänzer selbst mit Körperdenken umgehen. „Der Körper denkt. Er ist Form, die sich ihren Weg durch die Zeit denkt.“ (Caspersen 2004, S. 107) Bei der phänomenologischen Betrachtung des Körperdenkens stossen wir auf ein methodisches Problem, das Berger/Gugutzer (2007, S. 45) konkretisieren: „Die Leibphänomenologie richtet ihren Blick auf die Selbstwahrnehmung der Tänzer, auf das leibliche Spüren, wohingegen ihr begriffliches Instrumentarium wenig geeignet ist zur Untersuchung von Körpern in Bewegung; umgekehrt hält die Bewegungsanalyse primär Mittel bereit, um die in der Fremdwahrnehmung beobachtbaren Körpererfahrungen der Tänzer zu untersuchen, während ihr die leiblichen Erfahrungen unzugänglich bleiben.“ Kann die Beschreibung der Eigenwahrnehmung des Körpers als Denkakt, der sich in der körperlichen Bewegung realisiert, überhaupt einen Beitrag zur

philosophischen Untersuchung des Körperdenkens leisten? Es geht eben gerade nicht um ein „Repräsentationsverhältnis von innerer und äusserer Realität, auch nicht [um] ein Sichtbar-Werden des ‚Geistes' im und durch den lebendigen Leib. […] Die Argumentation setzt nicht bei der (Selbst-)Wahrnehmung des Menschen als embodied mind an, sondern eine Ebene tiefer – beim cognitive unconscious: ‚The embodies-mind hypothesis therefore radically undercuts the perception/conception distinction. In an embodied mind, it is conceivable that the same neural systems engaged in perception (or bodily movement) plays a central role in conception'", schreibt Julia Stenzel (2010, S. 25) in Bezug auf Lakoff/Johnson.

Der Begriff der Verkörperung spielt demnach eine wichtige Rolle, welcher in klarem Gegensatz zur theaterwissenschaftlichen Begriffsverwendung von Verkörperung steht. Es geht um die „automatische Korrelation von sensomotorischer Wahrnehmung und Konzeptbildung, also um die inhärenten Abstraktionsprozesse der Wahrnehmung." (Stenzel 2010, S. 35) All dies steht in Einklang mit Caspersens Aussage, sie selbst musste zur Vermeidung von Schmerzen die Kunst erlernen, den Körper „zu einem Ganzen zusammenzudenken", was ihr dann zusammen mit der Freiheit, auch in äusserst schwierigen Bedingungen offen zu reagieren, ermöglichte, den Körper als einen Denkzustand zu verstehen, in dem der Blick sowohl nach innen, wie auch nach aussen gerichtet ist. (vgl. Caspersen 2004, S. 107ff) Die sensomotorische Wahrnehmung des Körpers in seinen automatischen, da absolut inkorporierten Bewegungen (wie z.B. des Épaulements im Ballett) korreliert mit der Konzeptbildung durch Imagination (beispielsweise durch das Sich-Vorstellen eines umgekehrten, d.h nach innen gerichteten Épaulements), was die Wahrnehmung, in diesem Fall das „Gespür für das kinetische Potential des Raumes" (Caspersen 2004, S. 109) verstärkt. Conception und Perception korrelieren also im Tanz in prägnanter Weise. Dass dabei Imagination, wie bereits unter Punkt 6.2.1. ausgeführt, eine entscheidende Rolle spielt, zeigt Caspersen am Beispiel der Vorstellung des Körpers dort, wo er nicht gesehen werden kann, was das Feld der Eigenwahrnehmung ausdehnt. Sie schildert eine diesbezügliche Erfahrung folgendermassen.

> „Stell dir vor, deine innere Spannung und dein Verknotetsein wären so gross, dass, um überhaupt sprechen zu können, du wie ein Bauchredner sprechen müsstest,

> nur rückwärts. Du müsstest deinen Körper in die entgegengesetzte Richtung von deiner Stimme und deinen Gedanken ziehen, bis genug Distanz und Spannung entstanden wären, dass deine Stimme sich aus dem Körper herausstehlen könnte, bevor dieser wieder in seine gedrehte Konfiguration zurückschnappen würde […] Stell dir vor, dies geschähe nicht nur in deinem eigenen Körper, sondern in allen Körpern auf der Bühne […] Stell dir vor, dies geschähe nicht durch Muskelkraft, sondern dadurch, dass du dich dem Rhythmus und dem Fluss des Stücks überliessest. […] Stell dir vor, dass plötzlich alles, was du in deinem Körper und im Stück bislang als Blockade wahrgenommen hast, sich jetzt in einen gelenkten Bewegungsfluss fügte. Stell dir vor, dass du die Gesamtheit des Stücks entdeckt hättest: Der Körper denkt sich in den Fluss der Welt, und die Welt fliesst in das Denken des Körpers.“ (Caspersen 2004, S. 115f)

Prue Lang, eine andere Tänzerin William Forsythes, betont ebenfalls die im Tanz erlebte Spannung zwischen Körper und Denken, die aber besonders bei Improvisationsprozessen ein Spannungsfeld zwischen den eingeschriebenen Bewegungsmustern (z.B. der klassischen Balletttechnik) und den imaginierten Bewegungen ist. (vgl. Lang 2004, S. 130) Da Forsythe die Anforderung stellt, dass eine Improvisation ebenso komplex sein soll wie eine Choreografie und die Improvisation völlig von der individuellen Herangehensweise abhängig ist, muss sich die Tänzerin in den Zustand erhöhter Aufmerksamkeit versetzen, die, wie sie schreibt, „durch eine Art des Denkens aufrecht erhalten [wird], die ausserhalb der gewöhnlichen Parameter des Körpers liegt.“ (Lang 2004, S. 131) Es ist jedes Mal aufs Neue eine Suche nach neuen Zugängen zum Körper und zwar mit Hilfe des Denkens. Es stellt sich die Frage, warum gerade rund um Forsythe, der seine Tänzer selbst Tanzdenker nennt (Forsythe 2006, S. 16), sich die Betonung eines Körperdenkens häuft. Der Grund mag in der Arbeitsweise Forsythes liegen, der jedes Stück als work-in-progress versteht, es also auch nach der Premiere noch verändert, und bewusst Teile des Stückes nicht „auschoreografiert“, so wie man einen Text ausformulieren kann, sondern Raum für Improvisation lässt. Die sogenannte, in diesem Moment entstehende *real time choreography* ist aber „keine freie Improvisation, sondern ein im Probenprozess erarbeitetes und festgelegtes ‚unglaublich rigoroses System‘ […] von Bewegungen und Bewegungssequenzen, die von den Tänzern im Moment der Aufführung nach bestimmten, vorher festgelegten Regeln zusammengesetzt, bezüglich Raumrichtung und Körperteil variiert, erweitert oder verkürzt werden.“ (Berger 2006, S. 44) Erkennbar ist hier das Zusammenspiel von Körper, d.h. der automatisierten Bewegungsmuster einer Technik wie auch der diese Technik

möglicherweise durchbrechenden Bewegungen des für die Improvisation im Probenprozess erarbeiteten Regelsystems, und Denken, da diese Improvisationen, wie in Bezug auf Caspersen gezeigt, sehr stark auf Imaginationen beruhen, und, wie Lang erwähnt, der Zustand erhöhter Aufmerksamkeit durchgehend aufrecht erhalten werden muss. Es liegt zwar nahe, die erfolgreiche Durchführung einer Improvisation – Forsythe erachtet eine Aufführung nicht als erfolgreich, wenn sie schön getanzt wurde, sondern wenn sich ein Tänzer oder eine Tänzerin in diesen freien Improvisationsphasen gut (im Sinne von neu, kreativ, interessant) entschieden hat – einem Körperdenken zuzuschreiben, da dieses sich genug schnell und den Regeln folgend entscheidet. Jedoch lässt sich mit den in Bezug auf die Kognitionswissenschaft angeführten Erkenntnisse zeigen, dass es sich dabei um ein extrem gut funktionierendes Zusammenspiel von Körper- und Denkbewegungen handelt, was aber nicht auf eine Gleichsetzung von Körper und Denken im Sinne eines Körperdenkens verweist. Dieses Zusammenspiel funktioniert insbesondere dann, wenn Körper und Denken auf eine Ebene gebracht werden.

6.3. Philosophische Sichtweise des Körperdenkens

In einer Auslegung Nancys beschreibt Miriam Fischer, was unter einem Körperdenken verstanden werden kann.[39] Gemäss Nancy ist Tanz eine „manière de faire immédiatement du sens avec le corps“ (Nancy, zit. nach Fischer 2010, S. 334), was gemäss den oben ausgeführten Beschreibungen des Sinnes nach Nancy bedeutet, dass Sinn in einer Berührung stattfindet und diese Berührung eine Berührung der Kunst ist, die dadurch die Sensibilität, die Sensualität und das Gefühl des Sinns spüren lässt. (vgl. Fischer 2010, s. 332) Die Besonderheit des Tanzes besteht in dem Zusammenfall von Zweck und Ziel des Körpers, da die Materialität des Körpers die Materialität des Tanzes ist, wodurch Sinn ohne Rückgriff auf eine andere Materialität entstehen kann. „Diese Selbstbezüglichkeit

[39] Ich referiere hier nicht direkt auf Nancy, sondern folge den Ausführungen Fischers, da diese sich auf Texte, die nicht allgemein zugänglich, oder auf nicht festgehaltene Aufführungen, Events, Ereignisse beziehen.

des tanzenden Körpers erklärt für Nancy, warum der tanzende Körper ein denkender Körper ist. Denn in der selbstbezüglichen Bewegung, d.h. im Abstand, den der tanzende Körper zu sich einnimmt, ohne ein Mittel dazwischen zu setzen, sei der Körper Denken." (Fischer 2010, S. 336) Diese Selbstreferentialität des Tanzes, oder mit Nancy das Sich-zu-sich des tanzenden Körpers, ist eine Reflexion. Wie es Granzer (2009, S. 82) formuliert, nämlich dass sich der Schauspieler in einem Aufbruch von sich selbst zu sich selbst bewegt, so betrachtet Nancy das im Tanz stattfindende „Herausgehen, um zu sich selbst zurückzukehren [als eine Reflexion bzw. als ein] Denken des Körpers. […] Damit exponiert Tanz die Entstehungsbewegung, das Werden, die endlose Vollendung des Sinns und des Subjekts." (Fischer 2010, S. 338) Tanz drückt also niemals etwas Abgeschlossenes oder Fertiges aus, sondern immer ein Entstehen, ein Werden, und zwar des Sinnes, der nur gespürt und empfunden werden kann, wenn die Bewegungen des Tänzers im Körper des Betrachters wiederhallen. (vgl. Fischer 2010, S. 341) Zwar erwähnt Nancy nirgends Ergebnisse der Spiegelneuronen-Forschung, doch gelangt diese zu demselben Schluss, nämlich dass im Zuschauer dieselben neuronalen Prozesse wie im Tänzer vorgehen – gleich einem Echo. Wie Fischer mit Nancy schreibt, zeigt das Körperdenken überhaupt „ein Denken, dass nicht nur von der Ordnung des Wissens (im Sinne des reinen Denkens) ist, sondern das auch auf die (sinnliche) Erfahrung, ja schliesslich auf den Bereich der Einheit von Körper und Seele verweist." (Fischer 2010, S. 343) Auf diesen Überlegungen basiert Nancys Schlussfolgerung, dass jedes Denken körperlich *und* intellektuell ist, da der Sinn und die Wahrheit gespürt und ihr „Gewicht gewogen" werden muss. (vgl. Fischer 2010, S. 343) Weiter: „Das philosophische Denken wird dann *wie der Tanz* und *wie jedes wahrhafte Denken* als ‚Körper' bzw. als ein ‚Denken-im-Körper' aufgefasst: Es findet nicht nur in lebendigen Körpern statt; sondern es lässt sich auch nur *durch* den Körper *hindurch*, in Körpern oder als Körper zeigen." Mit Brandstetter (2007, S. 87ff.) können wir sagen: Wenn man den Tanz als ein verkörpertes und performatives Wissen akzeptiert, so kann dies nicht ohne Einfluss auf unser generelles Verständnis von Wissen und Wissenschaft bleiben. Sobald die korporale und performative Idee von Wissen nicht länger abgewehrt wird, müssen wir auch nicht mehr an unseren alten Oppositionen von Theorie und Praxis, von Rationalität und Emotionalität, von Geist und Körper festhalten.

Fischer versteht, Nancy folgend, das Körperdenken auf zweierlei Weise, einerseits wird dieses Denken immer in bzw. von lebendigen Körpern vollzogen, andererseits realisiert sich dieses Denken immer in der Materialität des Körperlichen. „Tanz zeigt auf, dass sich Sinn und Sinnlichkeit, Intellektualität und Leiblichkeit, aber auch Theorie (Wissen) und Praxis (Erfahrung) nicht wiedersprechen müssen, sondern sich gegenseitig stärken und befruchten können." (Fischer 2010, S. 354) Der Grund dafür liegt in der Nancyschen Konzeption des Sinns, der sich in seiner Wahrheit eben nur leibhaftig spüren, nicht aber begrifflich denken lässt. An anderer Stelle fasst Fischer – wieder in Bezug auf Nancy – zusammen, was unter einem Körperdenken verstanden werden kann:

> „Der Tanz stellt das Denken dar, das nicht begrifflich-bewusst denkt, sondern das sich als Bewegung artikuliert. Die Kon-Zentration dieses Denkens zentriert sich in der Mitte des Körpers, am Punkt der Schwerkraft, das Bewusstsein spürt sich in den einzelnen Gliedern und im Erleben von Raum und Zeit. Es ist weder der Körper allein, der auf dieses Wissen, das sich als Spüren vermittelt […], antwortet, noch ist es das Denken, das dieses gespürte Wissen mit Worten übersetzen könnte. […] In der gemeinsamen Bewegung von Körper und Seele, im Moment, in dem die „Ausdehnungen" von Denken und Körpern dieselbe Bewegung beschreiben, wo Ausgedehntes und Bewusstsein deckungsgleich sind, wo Raum und Zeit in eine Präsenz fallen, da antwortet das Spüren (rezeptive Aktion) tanzend (Exposition). Das gespürte Körper-Denken artikuliert (sich) tanzend. Mit anderen Worten: Der Tanz ist die „Philosophie" oder Wissenschaft, in dem Körper-Denken ent-spricht. […] Es [geht] beim vereinten Körper-Denken nicht mehr um die Ordnung der Substanzen, sondern um das Phänomen der Relation. Das vereinende Moment liegt in der Relation und in der (Ausdehnungs-)Bewegung. Seele und Körper dehnen sich in Raum und Zeit aus. […] Das vereinte Subjekt („sub-jectum") entsteht permanent im Zwischen der Substanzen, in der Beziehung von Denken und Körper, in der Wechselwirkung von seelischen „Emotionen" und leiblichen „Extensionen". […] So ist das tanzende Subjekt die Präsenz des sich gebärdenden Körper-Denkens." (Fischer 2006, S. 110ff.)

Hier findet also eine Unterscheidung zwischen dem Körperdenken und dem denkenden Körper statt. Aufgrund der Schilderung des Problems der Ausschliesslichkeit, d.h. der Tatsache, dass sich zwei deutlich voneinander unterschiedene Gedanken (wie z.B. Körper und Denken) nicht zugleich fassen lassen, begründet Fischer, dass bei der Betrachtung von Körper *und* Denken nur deren Relation erfassbar ist – und zwar in ihrer Erscheinung, wie sie beispielsweise durch Tanz geschehen kann. Mit Nancy formuliert, würde dies bedeuten, dass wir den Sinn spüren und wahrnehmen, wo sich Körper und Denken berühren, doch berühren können sie sich ja nur, wenn sie voneinander

getrennt sind, wenn sie sich in Abstand von einander bringen. Insofern bringt der Begriff des Körperdenkens gerade dieses Verhältnis von Körper und Denken in ihrer Berührung zur Sprache, ohne auf andere Begriffe wie Sinn, Berührung oder Ausdehnungsbewegung zurückgreifen zu müssen.

7. Schlussfolgerung

Der Begriff des Körperdenkens zeigt sich schon als Begriff problematisch, da er ein sprachliches Konstrukt ist, das als Verbindung eines Substantivs mit einem substantivierten Verb nur in der deutschen Sprache Bestand hat, wobei eine Beziehung zwischen zwei Begriffen hergestellt wird, die per se nicht zusammengehören, weil sie in ihrer Betrachtung als Phänomen immer verschieden sind. Auch wenn zwischen Körper und Denken eine sehr enge, besondere Verbindung oder sogar eine Parallelität besteht, können Körper und Denken nicht gleichgesetzt, sondern höchstens als pars pro toto verstanden werden. Eine weitere Schwierigkeit bringt der Begriff des Körperdenkens aufgrund zweier historisch und systematisch stark belasteter Begriffe mit sich, sodass im Grunde nicht von einem Körperdenken die Rede sein kann, ohne genau zu bestimmen, welche Auffassungen von Körper und insbesondere von Denken dieser Begriff umfasst. Ist mit Denken ein rationales, begriffliches Denken gemeint, so entbehrt der Begriff des Körperdenkens jeglichen Sinns, da der Körper keine begriffliche Sprache kennt. Wird jedoch, wie Varela/Thompson vorschlagen, davon ausgegangen, dass zwischen Denken und Körper eine zirkuläre Struktur besteht, die körperliche Handlungen in einer Welt stattfinden lässt, die das von der körperlichen und biologischen Struktur abhängige Denken hervorbringt, so kann der Begriff der Körperdenkens, ohne dem Körper eine bestimmte Fähigkeit zuschreiben zu wollen, eben diese Zirkularität ausdrücken. Es gibt keinen geistigen Prozess ohne Rekurs auf ein materielles Dispositiv, was, mit Nancy ausgedrückt, bedeutet, dass das Denken und der Körper erst in ihrem gegenseitigen Berühren Stätte finden und diese Berührung eben gespürt und erfahren werden muss, aber ebenso auch gedacht werden kann, womit auch hier die Zirkularität von Denken und Körper betont wird. In diesem Sinne verdeutlich

der Begriff des Körperdenkens Körper und Denken in ihrer Entität als Phänomen ihrer Relation, die in einer vereinten Bewegung nach Aussen konstituiert.
Im Tanz lässt sich dieser Einbruch von Körper und Denken leiblich spüren, jedoch wird der Begriff des Körperdenkens insbesondere in tanzwissenschaftlichen Diskursen missverständlich verwendet. Wenn Denken Tanzen auslöst oder auch umgekehrt Tanzen Denken hervorbringt, heisst das nicht, wie Janine Schulze behauptet, dass Tanzen Denken *ist*. Aus D → T oder T → D folgt niemals T = D (was gleichbedeutend ist mit D = T). Diese einfache Regel der Logik scheint aus welchen Gründen auch immer nicht respektiert werden zu wollen. Ein unterschwelliges Bewusstsein für ungenaue Sprachverwendung, die sich zudem auf einen einzelnen Sprachraum begrenzt, mag der Grund sein, weshalb in fachlichen Abhandlungen Begriffe wie Körper-„Denken“, „denkender“ Körper oder die Fähigkeit eines „Denkens“ in Anführungszeichen gesetzt werden.

Der Körper ist unmittelbar spontan beweglich, eine Spontanität, die, wie Gallagher schreibt, unterhalb der Ebene der auf sich bezogenen psychischen Zustände wirkt. Dies begründet, weshalb die Intentionalität des Leibbewusstseins keinen propositionalen Charakter hat und damit semantisch nicht bewertbar ist. Das Körperdenken wird als ein Denken aufgefasst, das sich dann ereignet, wenn der Körper, z.B. im Tanz, aus seiner Funktionalisierung befreit und in die Selbsttätigkeit entlassen wird und dadurch nicht auf rekursive Denkstrukturen angewiesen ist. Das Subjekt, im Prozess des begrifflichen Denkens sich dieses bewusst, erfährt, dass es denkt; hingegen findet dieses Zwischenmoment des Bewusstwerdens beim Körperdenken nicht statt, da es für den Prozess selbst nicht notwendig ist. Das Körperschema erzwingt eine Bewegung, ohne dass sich das Subjekt dieser Bewegungen bewusst sein muss. Gerade weil dieses Zwischenmoment fehlt, empfinden wir dieses Denken als ein sich ereignendes Denken und schreiben es dem Körper als eine ihn auszeichnende Fähigkeit zu. Werde ich mir beim begrifflichen Denken selbst gewahr und entwickle dadurch eine Form des Selbstbewusstseins, so scheint es unheimlich, ein sich ereignendes Denken zu erfahren, die Quelle dessen aber nicht auf das denkende Ich beziehen zu können – ich erfahre mich ja in diesem sich ereignenden Denken nicht als im intellektuellen Sinne denkend. So scheint es naheliegend, dieses

besondere Denken dem eigenen Körper zuzuschreiben, um so doch noch den Bezug zum eigenen Ich zu bewahren, was aber lediglich eine Zuschreibung ist und im Grunde auf einem Kategorienfehler der Nicht-Unterscheidung von Material und Funktion beruht. Dem Körper die Fähigkeit des Denkens zuzuschreiben, fördert nicht eine Aufwertung des Körpers in der Philosophie, weil damit wiederum der Fokus auf eine Rationalität, auf eine Kopflastigkeit, gerichtet wird. Wir haben Zugang zum Körper ohne ein Denken, nämlich weil wir ihn immer spüren (können), er hat Fähigkeiten und Funktionen, die sich nicht durch das Denken kontrollieren lassen und nicht durch das Denken kontrolliert werden müssen. Gerade darin sieht das autonome Subjekt einen Mangel bei sich selbst, nämlich dass es diesen Körper hat bzw. dieser Leib ist, ihn jedoch nicht vollkommen kontrollieren kann. Funktioniert, aus der Sicht des Subjekts, der Körper ungenügend, wird er als krank bezeichnet, bringt er Gutes, Erfreuliches, Überraschendes, Neues hervor, werden diese „Produkte“ als Resultate eines den Körper manipulierenden Denkens aufgefasst, also als etwas, wozu das Subjekt seinen Teil beisteuert. Das intellektuelle Denken setzt einem vorhergegangenen Prozess etwas hinzu, welcher dann in eine besondere Bestimmung, nämlich in die des Körperdenkens, gebracht wird. Es scheint insbesondere in der Kultur des Abendlandes schwierig zu sein, den Körper *sein* zu lassen, ihn nicht andauernd manipulieren, steuern, kontrollieren zu wollen, sondern in einer Stellung des Zurücktretens, einer Haltung des Abwartens, einem Zustand des achtsamen Daseins, einem Zustand des Vertrauens in den Körper, der ja selbst, so wie wir, Natur ist, sich dem Körper zu überlassen.

Die Dimensionen eines Körperdenkens können nur dann erfasst werden, wenn sie nicht vom Denken, sondern vom Körper her angegangen werden, was unweigerlich zur Frage führt, inwieweit eine Wissenschaft des Denkens der Körperlichkeit gerecht werden kann, welche Schritte hierzu unweigerlich nötig wären, wenn sich der Begriff des Körperdenkens als solcher überhaupt inhaltlich begrifflich ausdrücken lassen und damit, worin bei einem blossen Spüren des Körperdenkens die Gefahr besteht, aus den Fängen der Immanenz eines Subjekts befreit wird.

Literaturverzeichnis

- Alarcón, Mónica: Die Ordnung des Leibes. Eine tanzphilosophische Betrachtung. Würzburg 2009.
- Aristoteles: Metaphysik. Stuttgart 1970.
- Aristoteles: Physik. Vorlesung über die Natur, erster Halbband: Bücher I(A)-IV(Δ), Hg. Hans Günter Zekl. Hamburg 1987.
- Aristoteles: Über die Seele.. Hamburg 1995.
- Barnes, Jonathan: Aristoteles. Eine Einführung. Stuttgart 1992.
- Beckermann, Ansgar: Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes. Berlin 2008.
- Berger, Christiane: Körper denken in Bewegung. Zur Wahrnehmung tänzerischen Sinns bei William Forsythe und Saburo Teshigawara. Bielefeld 2006.
- Bermes, Christian: Maurice Merleau-Ponty zur Einführung. Hamburg 1998.
- Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005.
- Böhler, Arno: Deleuze in Spinoza – Spinoza in Deleuze. Wissen wir, was das Medium „Körper“ kann? Unveröffentlichtes Manuskript s.a.
- Böhme, Gernot: Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht. Kusterdingen 2003.
- Bräuninger, Renate: Tanz zwischen Muskelgedächtnis und Bilderschrift. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 143 – 152.
- Brandstätter, Gabriele; Wulf, Christoph (Hg.): Tanz als Anthropologie. München 2007.
- Burnyeat, Myles Frederic: De Anima II,5. in: Phronesis XLVII/1, 2002, S. 28 – 61.
- Calvo-Merino, Beatriz; Glaser, Daniel; Grèzes, Julie; Passingham, Dick; Haggard, Patrick: Seeing What You Can Do: The Dancer’s Brain. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 201 – 210.

- Caspersen, Dana: Der Körper denkt: Form, Sehen, Disziplin und Tanzen. In: Sigmund, Gerald: William Forsythe. Denken in Bewegung. Berlin 2004. S. 107 – 118.
- Descartes, René: Meditationes de prima philosophia. Latenisch-Deutsch. Hamburg 2008.
- Dröge, Wiebke: „Stille Post“: Wahrnehmung und Kommunikation in der Tanzimprovisation. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 153 – 166.
- Fischer, Miriam: DENKEN in KÖRPERn: Grundlegung einer Philosophie des Tanzes. Freiburg i.B. 2010.
- Fischer-Lichte, Erika: Ästhetik des Performativen. Frankfurt a.M. 2004.
- Fleischle-Braun, Claudia: Tanz und Salutogenese. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 81 – 98.
- Follmer, Susanne: Am Rand der Körper. Inventuren des Unabgeschlossenen im zeitgenössischen Tanz. Bielefeld 2009.
- Forsythes, William: Der Tanzdenker. Forsythes im Gespräch mit Wiebke Hüster. In: DU 765, Nr. 3, April 2006, Zürich 2006.
- Freud, Sigmund: Gesammelte Werke, Band 17. Schriften aus dem Nachlass 1892-1939. Frankfurt a.M. 1999.
- Gallagher, Shaun: How The Body Shapes The Mind. Oxford 2005.
- Gallagher, Shaun/Zahavi, Dan: The Phenomenological Mind. Routledge 2008.
- Gendera, Ottmar E.: BrainDance – an der Schnittstelle zwischen Bewusstsein und Bewegung. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 267 – 278.
- Gloy, Karen: Aristoteles´ Konzeption der Seele in De Anima. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 38, 1984, S. 398 – 411.
- Granzer, Susanne: Being On Stage. In: Böhler, Arno; Granzer Susanne (Hg.): Ereignis Denken. TheatRealität, Performanz, Ereignis. Wien 2009.

- Granzer, Susanne: Ästhetik als Ethik. Schauspieler hautnah. Handout des Vortrages im Rahmen der Ringvorlesung Ästhetik II „Es *gibt* Kunstwerke, wie sind sie möglich?“ an der Universität Wien, 21. März 2011.
- Hagendoorn, Ivar: Einige methodologische Bemerkungen zu einer künftigen Neurokritik des Tanzes. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 233 – 240.
- Hardt, Yvonne: Der Moderne Tanz in den kultursozialistischen Publikationen der Weimarer Republik. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 47 – 62.
- Hartmann, Anette: Mit dem Körper memorieren. Betrachtung des Körpergedächtnisses im Tanz aus neurowissenschaftlicher Perspektive. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 185 – 199.
- Horn, Ch. / Rapp, Ch (Hg.): Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2002.
- Houston, Wendy: What escapes? In: Walter Heun (u.a.): Scores No. 2, Tanzquartier Wien, Wien 2012
- Huschka, Sabine: Moderner Tanz. Konzepte Stile Utopien. Hamburg 2002.
- Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. In: Strasser, Stephan (Hg.): Husserliana, Band I. Den Haag 1963.
- Husserl, Edmund: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I. In: Strasser, Stephan (Hg.): Husserliana, Band XIII. Den Haag 1973.
- Husserl, Edmund: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II. In: Strasser, Stephan (Hg.): Husserliana, Band XIV. Den Haag 1973.
- Jola, Corinne; Mast, Fred W.: Dance Images. Mental Imagery Processes in Dance. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 211 – 232.
- Kaiser, Peter: Nicht nur in Begleitung meines Körpers. Untersuchungen zu körperlichem Selbstbewusstsein. Frankfurt a.M. 2005.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1998.
- Kämpf, Heike: Helmuth Plessner. Eine Einführung. Düsseldorf 2001.

- Kottow, Andrea; Graf, Robert: Vernunft-Denken und Körper-Denken in kulturellen Koordinaten um 1900. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 31 – 46.
- Krämer, Sybille: Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über die Performativität als Medialität. In: Wirth, Uwe (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M. 2000. S. 323 – 346.
- Krüger, Hans-Peter: Die Körper-Leib-Differenz von Personen: Exzentrische Positionalität und homo absconditus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59. Jg., Heft 4. Berlin 2011.
- Lang, Prue: Denken, Bewegung und Sprache. In: Sigmund, Gerald (Hg.): William Forsythe. Denken in Bewegung. Berlin 2004. S. 125 – 132.
- Libet, Benjamin: Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert. Frankfurt a.M. 2004.
- Liske, Michael-Thomas: Kinesis und Energeia bei Aristoteles. In: Phronesis XXXVI/2, 1991, S. 161 – 167.
- Matt, Pamela: Ideokinesis. www.ideokinesis.com/introduction/introduction.htm, letzter Zugriff 22. April 2012
- Maturana, Humberto R, Varela, Francisco J: Autopoiesis and Cognition. The realization of the Living. Dodrecht, 1980.
- Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966.
- Mitra, Ryona: Cerebrality: Rewriting Corporeality of a Transcultural Dancer. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 167 – 184.
- Nancy, Jean-Luc: Corpus. Zürich Berlin 2007.
- Nancy, Jean-Luc: RÜHREN, BERÜHREN, AUFRUHR. STIRRING, STIRRING UP, UPRISING. In: Walter Heun (Hg.): Scores No 1. Wien 2010a.
- Nancy, Jean-Luc: Ausdehnung der Seele. Zürich, Berlin 2010b.
- Nancy, Jean-Luc: Das Vergessen der Philosophie. Wien, 2010c.

- Nida-Rümelin, Martine: Human Agency and Neurophysiological Data. In Ernst, Gerhard; Niebergall, Carl-Georg (Hg.): Philosophie der Wissenschaft, Wissenschaft der Philosophie. Paderborn 2006, S. 205-233.
- Perler, Dominik: René Descartes. 2. erweiterte Auflage. München 2006.
- Platon: Phaidon. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Stuttgart 1987.
- Plessner, Helmuth: Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ich. In: Plessner, Helmut: Gesammelte Schriften VII. Frankfurt a.M. 1925/1982.
- Plessner, Helmuth: Der Mensch als Lebewesen. In: Rocek, Roman; Schatz, Oskar (Hg.): Philosophische Anthropologie heute. München 1972.
- Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 2 (D – E). Basel 1972
- Schulze, Janine: Du musst Dir ein Bildnis machen, oder: Tanzen ist Denken. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 113 – 128.
- Seidl, Horst (Hg.): Aristoteles. Über die Seele. Hamburg 1995.
- Sigmund, Gerald (Hg.): William Forsythe. Denken in Bewegung. Berlin 2004.
- Sigmund, Gerald: Das Gedächtnis des Körpers in der Bewegung. In: Klepacki, Leopold, Liebau, Eckart (Hg.): Tanzwelten: Zur Anthropologie des Tanzes. 2008 S. 29 – 44.
- Solano, Marlon Barrios: Designing Unstable Landscapes. Improvisational Dance within Cognitive Systems. In: Birringer, Johannes, Fenger, Josephine (Hg.): Tanz im Kopf. Dance and Cognition. Münster 2005, S. 279 – 291.
- Stenzel, Julia: Der Körper als Kartograph? Umrisse einer historischen *Mapping Theory*. München 2010.
- Tholen, Georg Christoph: Medium, Medien. www.xcult.ch/texte/tholen/Tho_Medium_VS_3.pdf. Letzter Zugriff: 6. Dezember 2011.
- Thurner, Christina: Beredte Körper – bewegte Seelen. Zum Diskurs der doppelten Bewegung in Tanztexten. Bielefeld 2009.
- Todd, Mabel E.: The Thinking Body. Priceton 1937/1988.

- Varela, Francisco J., Thompson, Evan, Rosch, Eleanor: Der Mittlere Weg der Erkenntnis. Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft – der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung. Wien 1992.
- de Vignemont, Frédérique: Bodily awareness. http://plato.stanford.edu/entries/bodily-awareness. Letzter Zugriff: 30. November 2011
- Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst. Frankfurt a. M. 2000.
- Wulf, Christoph: Anthropologische Dimension des Tanzes. In: Brandstätter, Gabriele; Wulf, Christoph (Hg.): Tanz als Anthropologie. München 2007, S. 121 – 131.
- Zahavi, Dan: Phänomenologie für Einsteiger. Paderborn 2007.

Abstract

In vorliegender Arbeit unter dem Titel „Korporalität des Denkes“ wird der Versuch unternommen, dem Begriff des Körperdenkens im Sinne einer dem Körper zukommenden Fähigkeit eines Denkens unter Einbeziehung philosophischer, kognitionswissenschaftlicher und tanzwissenschaftlicher Aspekte nachzugehen. Dieses Vorhaben impliziert die Frage nach Körper und Denken, wobei der Körper und der Leib unter dem Begriff der Korporalität subsummiert werden. Die mit der Definition von Denken einhergehende Schwierigkeit, dass das Denken nicht unabhängig von der Verkörperungsstruktur, die dieses Denken hervorbringt, fassbar ist, stellt zugleich eine Möglichkeit dar, eine erste Auffassung der Korporalität des Denkens als zirkuläre Struktur von Körper und Denken zu formulieren. In einem zweiten Erfassungsversuch der Korporalität des Denkens wird im Gegensatz zu einer zirkulären Struktur eine Relation von Körper und Denken aufgezeigt, die in einer direkten Berührung und Überlappung besteht und somit nicht mehr von einem Beziehungsverhältnis gesprochen werden kann. In einem dritten Schritt wird, um die körperliche Dimension zu betonen, der Begriff des Körperdenkens mit Hilfe der Bewegungskunst Tanz hinterfragt, wobei in diesem Zusammenhang das Körperdenken nicht bloss in einer engen Verbindung von Körper und Denken besteht, sondern darin, dass basierend auf Bewegungen, die der Körper auf Grundlage seiner Struktur ohne vollkommene Kontrolle des Subjekts hervorbringt, dem Körper die Fähigkeit eines Denkens zukommt; dies impliziert das Problem, dass dieses sich im Tanzen ereignende Denken eben gerade nicht begrifflich erfasst, sondern nur körperlich gespürt werden kann, und sich somit dem wissenschaftlichen wie philosophischen Diskurs entzieht.

In the present thesis an attempt is made to go into the concept of “Körperdenken”, a concept that ascribes the capability of thinking to a body, whereby aspects of philosophy, cognitive science and dance science are involved. This project implies the question concerning body and mind. Body as “Körper” and body as “Leib” are subsumed under the concept of corporeity. Along with an attempt of defining thinking is the difficulty that thinking cannot be considered independent of the structure of embodiment that emerges thoughts. But in this difficulty lays the possibility of formulating corporeity of thinking as a circular structure of thinking and body. In a second attempt of capturing the corporeity of thinking not a circular structure but a relation between body and thinking is shown, a relation that consists in a direct touch and overlapping of body and thinking – it makes no longer sense to talk about a relationship. In a third step the concept of “Körperdenken” is questioned with the aid of dance as an art form consisting in movement. Here “Körperdenken” does not only consist in the alliance of thinking and body but that the body generates movements based on its own structure and without full control of the subject – movements that are ascribed to the capability of a thinking body. This perspective implies the problem that this special thinking in dancing is a “happening”, performative thinking that cannot be comprehended in conceptual terms but only in a bodily sense and therefore eludes philosophic and academic discourses.

curriculum vitae

Flavia Devonas, geboren am 4. Mai 1989 in Chur (Schweiz)

1996 – 2000	Primarschule Arosa (Schweiz)
2000 – 2006	Gymnasium in Disentis und Chur (Schweiz)
2006	Matura
2007 – 2010	Studium der Philosophie an der Universität Fribourg sowie der Theater- und Tanzwissenschaft an der Universität Bern (Schweiz)
2010	Bachelor of Arts in Philosophy
2010 – 2012	Studium der Philosophie an der Universität Wien (Österreich)

1996 –	Seit früher Jugend Beschäftigung mit Formen der Bewegungskunst wie z.B. Eiskunstlauf mit Wettkampfteilnahme, Hip Hop, Ballett, und anderen Formen des Bühnentanzes.
2005 –	choreografische Arbeiten, Gründung einer eigenen Tanzcompagnie

2008 –	Produktion und Organisation des Bündner Festivals für zeitgenössischen Bühnentanz TanZeiT-ZeiTanZ in Chur (Schweiz)

Sprachkenntnisse

Deutsch	Muttersprache
Englisch	IELTS 7.5
Französisch	Maturaniveau
Latein	latinum