

Empirisch ernüchterte Phänomenologie des Leibes - über die Fissur in der phänomenologischen Psychologie

Wendt, Alexander N.

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Wendt, A. N. (2015). Empirisch ernüchterte Phänomenologie des Leibes - über die Fissur in der phänomenologischen Psychologie. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 39(4), 97-113. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56585-7>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Alexander N. Wendt

Empirisch ernüchterte Phänomenologie des Leibes

Über die Fissur in der phänomenologischen Psychologie

Im Laufe des 20. Jahrhunderts entstand innerhalb der europäischen Phänomenologie eine innovative und originelle Strömung namens Leib-Phänomenologie, Phénoménologie de la perception. Ihre grundsätzliche Kritik des Intellektualismus, Sensualismus und Objektivismus ist einer wissenschaftstheoretischen Inspiration der etablierten akademischen Psychologie dienlich. Hierbei besteht ihr inhaltlicher Fokus in der Analyse von Leibesphänomenen an der Schnittstelle von Körper und Geist. Während die traditionelle Psychologie hauptsächlich über diese Phänomene hinweggeht, generiert die Leib-Phänomenologie eine integrative Perspektive, um eine ganzheitliche Berücksichtigung der menschlichen Lebenswelt in der Psychologie zu ermöglichen. Die bisherigen Konzepte einer phänomenologischen Psychologie verweisen demgegenüber jedoch bisweilen ausschließlich auf die Methode der Phänomenologie, nicht auf die Perspektiven, mit denen die Leib-Phänomenologie die Psychologie bereichern kann.

Schlüsselbegriffe: Antiobjektivismus, Lebenswelt, Leibesphänomene

Leib und Seele

Alexander Kluge gibt in einem seiner Fernseh-Gespräche ein Beispiel für diejenigen paradoxalen Phänomene der menschlichen Lebenswelt, durch die die schematische cartesische Grenze zwischen Leib und Seele in Frage gestellt wird: Ein Kampfpilot befindet sich auf dem Anflug auf eine vermeintlich militärische, feindliche Versammlung. Seine Instrumente erlauben ihm keine Einsicht darin, dass es sich statt eines gegnerischen Lagers um eine friedliche Hochzeit handelt. Im Moment des Waffeneinsatzes erleidet er jedoch eine Darmkolik, sodass er nicht trifft und die Katastrophe verhindert ist. Was ist geschehen?

Der profane *common sense* bietet den Zufall, die Koinzidenz als Erklärung an. Hierbei handelt es sich jedoch nur scheinbar um eine Erklärung, da kein Zusammenhang gesehen, sondern Unabhängigkeit behauptet wird.

tet wird. Phänomenal allerdings konnte das leibliche Ereignis in dieser Fiktion Menschenleben retten. Die vorliegende Arbeit plädiert in diesem Zusammenhang dafür, den Phänomenen des Alltags, ob extraordinär wie das gewählte Beispiel oder konventionell, nicht indifferent zu begegnen, sondern zu hinterfragen, inwiefern die elaborierten Schemata verhindern, dass ein nonreduktionistisches Verständnis des Leibes möglich ist.

In der auf Franz Brentano und Carl Stumpf zurückreichenden Tradition phänomenologischer Forschung zeigt sich seit Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) eine paradigmatische Dichotomie. Während Husserls idealistische bis spekulative Reformulierung der Phänomenologie einesteils angenommen wurde, begannen andere frühere Gefolgsmänner, die gedanklichen Linien des Husserlschen Oeuvres in diejenige Richtung fortzusetzen, die die Frühwerke andeuten. Ebendiese kardinale Differenz zwischen der Phänomenologie als methodisches Paradigma und im Sinne des späteren Husserls als transzendente Phänomenologie lässt sich wie eine Fissur bis in die Gegenwartsphilosophie verfolgen. Die Kontinuität orthodoxer Husserlinterpretation findet prominente Repräsentanz etwa bei Bernhard Waldenfels, der eine »Verschwisterung von transzendentaler Phänomenologie und Psychologie« (Waldenfels, 1991, S. 75) attestiert. Dem gegenüber stehen die Widergänger obstinater Kohärenz der Phänomenologie. In jüngerer Gegenwart ist die ›Neue Phänomenologie‹ Hermann Schmitz' hervorzuheben. Sich von der transzendentalen Phänomenologie abwendend, verweist sie auf Husserls autochthone Schriften, die die Phänomenologie zunächst als Methode und weniger als »Archäologie und Teleologie« (Waldenfels, 1991, S. 74) konzipieren, und auf diejenigen Denker wie Martin Heidegger oder Ludwig Klages, die die Phänomenologie einer Reform unterzogen haben.

Schmitz beschreibt in seinem Versuch einer Schnittstelle zwischen Philosophie und Psychologie *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik* zwei Axiome des »geläufigen und wissenschaftlich gestützten menschlichen Selbstverständnisses« (Schmitz, 1992, S. 27): Erstens »[d]ie Verteilung des Weltstoffs, den der Mensch sich (seither) selbst zuschreibt, auf Körper und Seele« und zweitens »die

Reduktion der Abstraktionsbasis, die der Begriffsbildung zugrunde gelegt wird, von den originären vielsagenden Eindrücken auf wenige intermomentan und intersubjektiv identifizierbare und manipulierbare Merkmale« (ebd.). Zu einer Kritik dieser Kanonisierung des Leib-Seele-Dualismus und des reduktionistischen Atomismus gelangt Schmitz sensu Husserl durch die historische *époque*, die sich in J. M. Bochenskis Worten wie folgt zusammenfassen lässt: »Die historische Epoche zunächst sieht von allen philosophischen Doktrinen ab; den Phänomenologen interessieren nicht die Meinungen anderer, sondern er ergreift die Sachen selbst« (Bochenski, 1951, S. 148). Schmitz distanziert sich vom Zugang des *common sense*, der sichtbare Erfahrung als körperlich und unsichtbare als seelisch beschreibt, und stellt fest, dass es in der »Grundsicht der Erfahrung vor der kulturspezifischen Vergegenständlichung [...] keine den Körper zum Menschen ergänzende Seele und keine auf dürftige, aber bequem identifizierbare Merkmale reduzierte Körper, auch keine abgezielte Innenwelt, aus der ein Subjekt ausbrechen müsste, um Objekte zu erfassen« (Schmitz, 1992, S. 28) gebe. Hiermit ist ein alternativer, phänomenologischer Ansatz jenseits der orthodoxen Husserlexegese ausgesprochen, dessen Pfade sich als Phänomenologie des Leibes von Maurice Merleau-Ponty seit den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts bis Hermann Schmitz von den 60er Jahren an nachzeichnen lassen.

Die Entdeckung des Eigenleibs bei Merleau-Ponty

Am Anfang der Neuzeit steht Descartes, der nichts anerkennt als die *clara et distincta perceptio* und daher in ganz konsequenter Weise den Menschen für einen Automaten erklärte; am Ende der Neuzeit steht Freud, der, noch immer mit rein cartesianischen Mitteln, zu der Erkenntnis gelangt, dass die Seele ein geheimnisvolles Ungreifbares ist, das nur mit seinen letzten Ausläufern in die dreidimensionale Empirie ragt (Friedell, 2009, S. 1008).

Geboren am Ende dieser Neuzeit Friedellschen Sinnes, 1908, bricht Merleau-Ponty mit der cartesianischen Tradition, wobei er »[m]it Gilbert Ryle,

Ludwig Wittgenstein und Martin Heidegger [...] die Intention, diese[n] Dualismus aufzulösen« (Bermes, 1998, S. 15) teilt. Seine Anschlusspunkte hierbei sind die Philosophie des Lebens, Bergson, die Philosophie der Existenz, Heidegger und Merleau-Pontys Weggefährte Sartre, und in entscheidendem Maße die Philosophie des Wesens, Husserl.

Methodisch schließt Merleau-Ponty gewiss an Husserls Phänomenologie an, doch dessen Intellektualismus, »de[n] Gegensatz zwischen der ungeordneten Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken auf der einen und die ordnende Funktion des Denkens (und der Denkformen) auf der anderen Seite« (Prechtel, 1998, S. 157), lehnt er ab. Zu Beginn seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* resümiert Merleau-Ponty den damaligen Status der Phänomenologie: »Phänomenologie ist vollziehbar und ist erkennbar als Manier oder Stil, sie existiert als Bewegung, aber noch ist sie nicht zu abgeschlossenem philosophischem Bewusstsein gelangt« (1966, S. 4). Gleichsam muss Merleau-Pontys phänomenologischer Entwurf als Exploration einer originalen Philosophie seines jungen Zeitalters und Eklektik vormaliger Systeme verstanden werden.

Im Zentrum seiner Überlegungen steht der Leib als »Bedingung der Möglichkeit des Wahrnehmens« (ebd., S. V), sodass sich seine Philosophie als »transzendente Phänomenologie des Gesichtspunktes, des Horizontes und der Perspektive« (ebd.) zusammenfassen lässt. Der Begriff des Leibes muss hier deutlich, und das ist Merleau-Pontys Ansatzpunkt der Sensualismuskritik, vom Körper differenziert werden. Der Körper als rein räumliches Konstrukt ist unreal, es handelt sich lediglich um eine Koordinate im statischen, homogenen Raum der Mathematik. Seine biologischen und physikalischen Funktionen lassen sich mit der Anatomie aufzeigen, die an Leichen arbeitet. Die »Sinngenesen« (ebd., S. 16) erfolgt erst im Rückgang auf den Leib, der die Positionsräumlichkeit zur Situationsräumlichkeit (ebd., S. 125) formt, denn »unser Leib ist nicht zunächst im Raum: er ist zum Raum« (ebd., S. 178). Merleau-Ponty verdeutlicht diesen Zusammenhang beispielhaft: Ohne ein existentiell leibliches Moment nehmen wir den Ort eines Gegenstandes als bloße Koordinate ohne Ursprung wahr und die Lokalisierungen oben, unten, links und rechts haben keinen Sinn. Erst indem die leibliche Wahrnehmung als Fixpunkt

hinzutritt, der »anthropologische Beitrag« (ebd., S. 126) erfolgt, sich in den Gegenstand hineinzusetzen, kann beispielsweise ein Buch auf dem Tisch liegen. Im Gegensatz zum Körper handelt es sich beim Leib also um mehr als einen Gegenstand der Außenwelt (aber auch zusätzlich, im Gegensatz zur Seele, um mehr als einen Gegenstand der Innenwelt), vielmehr um das solitäre Mittel des Zur-Welt-Seins.

Gleichermaßen ambivalent sind auch Phänomene des Leibes zu interpretieren, von Merleau-Ponty werden die Beispiele des Phantomglieds, der Anosognosie oder der Doppel-Empfindung herangezogen. Ein Phantomglied, nozizeptives und behaviorales Fortbestehen von Körperteilen nach Amputationen, lässt sich weder seelisch als Verdrängung des Verlustes, noch körperlich als fortbestehende Aktivität der Nervenbahnen, umfassend beschreiben. Erstens kann eine seelische Lokalisierung des Phänomens nicht erklären, weswegen das Phantomglied verschwindet, sobald die zugehörigen Nervenbahnen entfernt werden. Zweitens kann eine körperliche Lokalisierung nicht kausal bestimmen, weswegen sowohl das Verhalten persistiert, als ob das Glied noch vorhanden wäre, als auch der Schmerz nicht am Stumpf, sondern am Ort des vormaligen Gliedes wahrgenommen wird.

Die Erklärung, die Merleau-Ponty für diese Phänomene dem traditionellen Dualismus entgegenhält, ist im Begriff des Eigenleibs elaboriert: »Nicht einem physikalischen Gegenstand, sondern eher einem Kunstwerk ist der Leib zu vergleichen« (ebd., S. 181). Diese Metapher ist allerdings nicht im prominenten orchestralen Sinne misszuverstehen, der allseitigen Zusammenarbeit körperlicher Organe. Merleau-Ponty zielt vielmehr auf die präreflexive quasi-ästhetische Form des leiblichen Bewusstseins ab: »Man hat zeigen können, dass wir unsere eigene Hand auf einer Photographie nicht erkennen, dass sogar viele nur zögernd ihre eigene Handschrift aus anderen heraus erkennen, dass hingegen jeder seine Silhouette oder seinen Gang im Film erkennt« (ebd., S. 179). Der Eigenleib des leiblichen Bewusstseins realisiert sich darin, dass »jeder von uns [...] sich selbst gleichwie mit einem inneren Auge, das uns auf einige Meter Abstand vom Kopf bis zu den Knien anblickt,« sieht. Es ist die Synthese unserer Zugänge zur Welt, ob körperlich oder geistig.

Allem Objektivismus zum Trotz bot Merleau-Ponty mit dem Eigenleib ein Konzept zum Verständnis der menschlichen Lebenswelt an, das durch die Berücksichtigung subjektiver Erlebnisweisen nicht mit neuropsychologischem Atomismus vereinbar ist und zugleich nicht in den Idealismus, der diese Erlebnisweisen als »ewige Subsistenz der Wahrheit« (ebd., S. 181) mystifiziert, zurückfällt. Von dem errungenen Standpunkt nun fragt Merleau-Ponty nach den Erlebnisweisen, die dem leiblich erlebenden Menschen verfügbar sind: das Empfinden, der Raum, das Ding, der Andere. Das Ergebnis dieser phänomenologischen Analysen allerdings ist mit Schmitz (1992, S. 30) wie folgt zu resümieren: »Am ehesten möchte ich meine Bemühungen, wenigstens der Thematik nach, denen von Merleau-Ponty vergleichen, doch ist mir dieser Autor zu vage; er spitzt seine phänomenologischen Analysen kaum je so scharf zu, dass auch nur ein Problem entstünde, das zu kritischer Diskussion reizen könnte«.

In diesem Lichte ist der Beitrag des französischen Philosophen zur Phänomenologie des Leibes als essentiell und wegbereitend zu würdigen. Nachdem er sich Anfang der 50er Jahre mit Sartre wegen des Erscheinens der kontroversen Schrift *Die Abenteuer der Dialektik*, deren Kapitel *Sartre und der Ultrabolschewismus* (1974, S. 115ff) zu Animositäten geführt hatte (Bermes, 1998, S. 36f), überwarf, modifizierte Merleau-Ponty seine Leibphänomenologie. Diese Konzeption seiner letzten Lebensjahre beinhaltet merklich mehr metaphysische und ontologische Motive (ebd., S. 145ff), deren Anschlussfähigkeit für die Leibphänomenologie nur unter Vorbehalt gegeben ist. Die konkreten, detaillierten Analysen, die für die Psychologie und Therapeutik anschlussfähig sind, sind hingegen bei späteren Autoren wie Schmitz zu finden.

Neue Phänomenologie

Auch Schmitz hebt den Zusammenhang der frühen Leibphilosophie um Merleau-Ponty mit der Philosophie der Existenz hervor: »Man kann die moderne französische Leibphänomenologie [...] von Sartre (1943, S. 365-427)¹ und Merleau-Ponty (1945) wohl angemessen als Beginn des

Versuchs würdigen, der hier unter dem Titel ›Erkenntnistheorie‹ dargestellten, aber etwa auch für die Sozialanthropologie grundlegenden Punkte der Leiblichkeit auf die Spur zu kommen; denn dabei ist das Bestreben dieser Autoren, der Einseitigkeit einer bloß naturwissenschaftlichen Sicht auf den Menschenkörper einerseits, seiner Degradierung von Seite der idealistischen Erkenntnistheorie andererseits durch einen Leibbegriff zuvorzukommen, der Leiblichkeit als ›Geworfenheit‹ (Heidegger) in eine Perspektive versteht (1992, S. 13f)«.

Schmitz selbst jedoch distanziert sich entschieden von den klassischen phänomenologischen und existenzphilosophischen Vordenkern der Leibphänomenologie: »[...] kann ich mir von bruchloser Weiterführung ihrer Arbeit in Inhalt und Methode nichts Gutes versprechen. In meinen Augen sind sie bestenfalls Protophänomenologen, die in den Vorurteilen der klassischen Metaphysik stecken bleiben« (ebd., S. 29f) und kommt diesbezüglich mit Boehm, Merleau-Pontys Übersetzer, überein (1966, S. XVII). Schmitz' Ansatz hingegen ist die »[e]mpirisch ernüchterte Phänomenologie als philosophische Besinnung auf die Lebenserfahrung, als Durchleuchtung des Betroffenseins mit der Besonnenheit« (ebd., S. 29).

Seinem Anspruch gemäß orientieren sich Schmitz' Analysen unmittelbar am »eigenleiblichen Spüren« als »Bastard von Körper und Seele« (ebd., S. 11). Hierbei jedoch radikalisiert er die phänomenologische Methode als »Dreistadienmethode« (ebd., S. 30f), indem er – und dies ist die selbst zugewiesene Aufgabe seines Hauptwerks, des »Systems der Philosophie« – jedes Phänomen des Alltags mit den Mitteln der üblichen Sprache heraushebt, dessen wiederkehrende Grundzüge terminologisch fixiert und zuletzt die komplexen Bestandteile des zugehörigen Gegenstandsbereiches rekonstruiert. Über dieser Methode steht die Maxime, »auf relativ triviale Lebenserfahrung aufzubauen, diese in scharfe Begriffe zu fassen und diese Begriffe nur in logisch übersichtlicher Weise zu kombinieren, um Erfahrungsbereiche zu rekonstruieren, die ihrerseits trivial oder esoterisch sein können« (ebd.). Diese Renaissance der Phänomenologie lässt sich programmatisch als »das Bestreben, durch systematische Abschälung aller vom Belieben abhängigen Annahmen den harten Boden der Phänomene freizulegen,« (ebd., S. 31) zusammenfassen.

Der Kritik eines bloßen Rationalismus oder Sensualismus von Merleau-Ponty stellt Schmitz eine Kritik des Objektivismus zur Seite. »Dass es, falls alle Tatsachen objektiv wären, keine Subjekte gäbe, die Existenz von Bewussthabern also nicht einmal eine objektive Tatsache wäre,« ist Begründung für die Notwendigkeit einer Phänomenologie des Leibes, die sich mit dem Subjektiven jenseits einer isolierten Sphäre der *res cogitans* beschäftigt. Bereits an dieser Stelle lässt sich ein couragierter Fingerzeig zum akademischen Establishment erkennen: »Diese Konsequenz [alle Tatsachen seien objektiv; Anm. A.N.W.] haben die Empiriekritizisten und Positivisten Avenarius und Mach (»Das Ich ist unrettbar«, Bahr 1904, S. 192) ernstlich aus der von ihnen als selbstverständlich unbedacht unterstellten, wenn auch falschen Voraussetzung, alle Tatsachen seien objektive Tatsachen, gezogen, und die gegenwärtig herrschende kognitivistisch-behaviouristische Psychologie, die den Menschen als einen Spezialtyp informationsverarbeitender Systeme interpretiert, segelt in ihrem Fahrwasser, indem sie die gesunde antimetaphysische Wendung zu einer »Psychologie ohne Seele« (Lange, 1915, S. 362) mit dem Irrweg einer Psychologie ohne Subjektivität verwechselt.«

Schmitz' Analyse des Leibes fokussiert sich hierbei auf distinkte Begriffspaare als »harte[r] Boden der Phänomene«, mit denen er die Voraussetzungen eigenleiblichen Spürens zu beschreiben vermeint: Enge und Weite, Spannung und Schwellung, Intension und Rhythmus, protopathische und epikritische Tendenz.

Bevor diese Dichotomien jedoch explizierbar sind, müssen Schmitz' Konzeption der Leibesinseln und seine Idee von dem Alphabet der Leiblichkeit dargestellt werden. Während Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* den Eigenleib als Integral von Erscheinungen und Wahrnehmungen, als eine Art fleischlichen cogitos verstand, stieß Schmitz, der im Gegensatz zum französischen Phänomenologen vom Phänomen und nicht von der Negation der traditionellen Epistemologie ausging, darauf, dass es sich bei eigenleiblichem Spüren nicht um einen konsistenten, kontinuierlichen Erlebnisstrom handele, sondern vielmehr um eine Konvulsion und Amalgamierung diverser, solitärer Einzelakte. Einesteils handele es sich bei dem spürbaren Eigenleib um

eine räumliche Erlebnisweise, in der andernteils »teilheitliche leibliche Regungen« (ebd., S. 43) ihren Ort fänden. »Versuche man nur einmal, an sich so stetig »hinunterzuspüren«, wie man an sich hinuntersehen und hinuntertasten kann, aber ohne sich auf Augen und Hände oder die durch früheres Besehen und Betasten erworbenen Vorstellungsbilder zu verlassen! Das geht nicht« (ebd., S. 42). Unser leibliches Erleben findet somit nach Schmitz' Auffassung nicht in einem cartesischen Koordinatensystem mit mess-, zähl- und wiegbaren Koordinaten statt, sondern prägt stattdessen situativ uns und unserer Umwelt eine spezifische, variable Räumlichkeit auf. So mag unsere Lebenswelt gelegentlich im Weite- raum, Richtungsraum, Schallraum oder Ortsraum (ebd., S. 15) konstitu- iert sein. Die Orte nun, die sich unserer Wahrnehmung aktuell aufdrän- gen, fasst Schmitz als Leibesinseln auf: »Das bloße eigenleibliche Spüren lokalisiert die einzelnen Leibesinseln [...] an absoluten Orten und deren Weiterbestimmung zu relativen Orten in einem System von Lagen und Abständen wird erst durch Einordnung in das perzeptive Körperschema, das auf Zeugnisse des Behens und Betastens Rücksicht nimmt, voll- bracht (ebd., S. 44)«.

Dieweil die Beschreibung der multiplexen Leibesinseln innerhalb der o. g. Dreistadienmethode als Heraushebung der Phänomene des Alltags zu verstehen ist, sollte das Alphabet der Leiblichkeit als darauf folgende Phase der Analyse interpretiert werden. Es handelt sich um ein Katego- riensystem an Funktionsträgern, die den leiblichen Phänomenen voraus- gehen. Hierzu zählen die obigen, hervorhebenswerten Dichotomien.

»Leiblichsein bedeutet in erster Linie: Zwischen Enge und Weite in der Mitte stehen und weder von dieser noch von jener ganz loszukom- men, wenigstens so lange, wie das Erleben währt« (ebd., S. 45). Ohne dass an dieser Stelle die Nennung notwendig ist, besteht für jede erleben- de Person die Möglichkeit, für diesen Sachverhalt ein Beispiel aus der eigenen Lebenswelt heranzuziehen. Schmitz formuliert prominente Situa- tionen, die intuitiven Einblick in die Tragweite dieses Sachverhalts geben: »Im heftigen Schreck schwindet es [das bewusste Erleben; Anm. A.N.W.] im Extrem einer Engung ohne Weitung, beim Einschlafen und in ver- wandten Trancezuständen im Extrem einer Weitung ohne Engung, und

beide Extreme können auch zusammenfallen, wenn das Band zwischen Engung und Weitung reißt. Solange der Mensch bei Bewusstsein ist, können sich Engung und Weitung aber höchstens teilweise von einander lösen, als privative Weitung z. B. im Augenblick der Erleichterung, wenn es dem Menschen wie ein Stein vom Herzen fällt, als privative Engung im peinlichen oder freudigen Erschrecken (ebd.)«.

Sind Engung und Spannung aufeinander antagonistisch bezogen, handelt es sich um Enge als Spannung und Weite als Schwellung. »Jede kann dominieren; beide Tendenzen können sich auch ungefähr das Gleichgewicht halten. Das ist der Fall beim Einatmen, das leiblich zugleich engt und weitet, und bei der muskulären Kraftanstrengung, z. B. beim Ziehen, Heben und Ringen. Dominanz der Spannung im Verband mit Schwellung liegt vor in gespannter Aufmerksamkeit, Beklommenheit, Hunger, besonders aber in Angst und Schmerz« (ebd.). Diese Konkurrenz von Engung und Weitung kann darüber hinaus in zwei Formen realisiert werden, rhythmisch oder intensiv. Der erste Fall liegt vor, »wenn abwechselnd Spannung und Schwellung das Übergewicht erhalten« (ebd., S. 46), im anderen bleibt eine der beiden dominant. Rhythmisch sind etwa Wollust oder Angst, intensiv ist hingegen Schmerz. Die zuletzt oben genannte Dichotomie ist durch protopathische und epikritische Tendenz bezeichnet. Hierbei handelt es sich um das einzige Kategorienpaar, das nach Schmitz' Analyse unabhängig von der kardinalen Antinomie von Enge und Weite besteht (ebd., S. 48). Die protopathische Tendenz treibt zum Dumpfen oder Diffusen, die epikritische Tendenz zum Scharfen oder Spitzen. »Protopathisch ist z. B. die sanfte, schmelzende, zärtliche Wollust, die vom Streicheln und Kosen der Haut geweckt zu werden vermag, epikritisch dagegen das wollüstige Prickeln und feine Streicheln, das den Rücken hinunterläuft oder -rieselt.«

Anhand dieser prominenten Kategorien lässt sich Schmitz' Phänomenologie des Leibes vortrefflich illustrieren. Eminent ist die »empirisch ernüchterte« Ableitung von alltäglichen Phänomenen bei anschließender epoché, um die unser leibliches Sein fundierenden Elemente zu isolieren und terminologisch zu isolieren. An dieser Stelle wird ebenfalls ersichtlich, inwiefern die Kritik an Merleau-Pontys Vagizität zu verstehen ist.

Der französische Denker vermochte nicht, von der Deduktion mit intuitivem Ausgangspunkt sensu Bergson abzulassen, sodass seine Abstraktionsbasis Schmitz' phänomenologischer Alltagsnähe entbehrte.

Von dieser philosophischen, wissenschaftstheoretisch kontroversen Grundlage aus gilt es im Folgenden die Frage nach der Fruchtbarkeit des Ansatzes für die empirische Psychologie und psychologische Psychotherapie sowie dessen Praktikabilität zu stellen. Schmitz selbst spricht in diesem Zusammenhang von einem »neue[n] Paradigma, das den tiefenpsychologischen Ansatz fundiert und übersteigt« (ebd., S. 7).

Silhouetten phänomenologischer Psychologie

Nicht bloß zur Zeit der vorbehaviouristischen Sinnstiftung in der Psychologie zwischen »Elementenpsychologie Wundts« und [...] »Strukturalismus« Titcheners« (Holzkamp, 1973, S. 244) war der Phänomenologie oder durch die Gestaltpsychologie die Prägung des methodologischen Horizonts der Psychologie möglich, sondern auch in jüngerer Zeit etwa durch die Utrechter Schule um F. J. J. Buytendijk oder im deutschsprachigen Raum durch C. F. Graumann. Entscheidend für diese Konzepte in Bezug auf die Perspektiven phänomenologischer Psychologie sind zwei Facetten ihrer speziellen Konstitution. An erster Stelle ist zu konstatieren, dass die Phänomenologie in der Psychologie keine klaren Formen angenommen hat. Vielmehr silhouettenhaft sind aus den Bemühungen phänomenologischer Psychologen bisweilen nur vereinzelt inhaltliche Arbeiten, wie etwa Aron Gurwitschs *Théorie du champ de la conscience* (1957) hervorgegangen, und stattdessen meistens Kritiken der zeitgenössischen Psychologie, die darauf aufmerksam machen möchte, dass »bei der Mehrheit der Psychologen außer Indifferenz nach wie vor Mißverständnisse über ›Phänomenologie‹ und ›Phänomenologische Psychologie‹ bestehen« (Graumann, 1991, S. 23). Gleichzeitig ist der Horizont dieser phänomenologischen Kritik an der Psychologie nicht kohärent, sondern wird aus diversen Quellen – teilweise extradisziplinär – gespeist.

Zweitens geht das Gros der phänomenologisch-psychologischen Arbeiten – ob mit oder ohne Reflexion der methodologischen Fissur – pa-

radigmatisch auf die orthodoxe Tradition der Husserlinterpretation zurück. Graumanns Anliegen bezüglich phänomenologischer Einflussnahme auf die Psychologie etwa bleibt also die »Wesensschau« (1991, S. 29) und auch Métraux fragt in Bezug auf den Leib an erster Stelle nach »den Bezügen zwischen dem Leib- und dem Bewusstseinsapriori« (1975, S. 53). Die ephemere Präsenz der Phänomenologie in der Psychologie beschränkt sich also auf die erste Hälfte der oben charakterisierten Dichotomie zwischen orthodoxen und alternativen Konzeptionen des phänomenologischen Paradigmas.

Zugleich ist mit den bestehenden Vorstößen in Richtung einer phänomenologischen Psychologie ein Fundament – ob als Kontrastfolie oder Anschlussstein – für eine kritische Erweiterung in Richtung der Leibphänomenologie gegeben. Eine markante Wegmarke sind dabei die Schriften von Herbert Spiegelberg, »The Phenomenological Movement. A historical introduction« (1960) und »Phenomenology in psychology and psychiatry. A historical introduction« (1972), deren Übertragung noch aussteht. Spiegelberg resümiert in den beiden Werken die Tendenzen der zeitgenössischen Phänomenologie und phänomenologischen Psychologie vor dem Hintergrund ihrer klassischen Entwicklung. Es lässt sich sagen, dass erst in kritischer Reflexion dieses historischen Kontextes sich der Horizont des phänomenologischen Paradigmas zur Kritik der positivistischen Psychologie aufspannt.

Der blinde Fleck der positivistischen Psychologie

Die menschliche Lebenswelt birgt Phänomene, die sich einem reduktionistischen Objektivismus verschließen, obgleich sie sich im Alltag aufdrängen. Karl Jaspers fasst diesen Umstand im hier beispielhaften Betreff der Größe zusammen:

Größe ist für uns noch nicht da, wenn wir Quantitatives bestaunen, wenn wir etwa am Maß unserer Ohnmacht die Macht derer wahrnehmen, die uns beherrschen. Wir sehen auch noch nicht menschliche Größe, wenn unser Drang zur Unterwerfung uns die

Verantwortung abnimmt, wenn diese Lust am Sklavesein unseren Blick trübt und einen Menschen übersteigert.

Größe sehen wir nicht mehr, wenn wir nur forschend untersuchen. Sie verschwindet daher im Raume psychologischer und soziologischer Wissenschaft. Die Denkweisen der Psychologie und Soziologie, wenn sie absolut werden, machen blind für Größe. Dies löst sich für sie auf in Begabung, Eigenschaften, in das, was durch ›Tests‹ und durch historische Wirkung objektiv und quantitativ feststellbar ist (Jaspers, 1975, S. 11).

Das angesprochene Problem ist epistemologisch insofern, dass der von Jaspers beobachtete und vorgeschlagene Begriff der Größe *in toto* subjektiv vermittelt ist, wissenschaftstheoretisch insofern, dass es ein psychisches Phänomen ist, das sich der akademischen, etablierten Psychologie nicht erschließt, weil sie auf hierfür unzureichenden erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aufbaut. Sofern die Psychologie den Anspruch auf die Wissenschaft aller psychischen Phänomene aufrecht erhalten möchten, lässt sich dieses Problem formal mit zwei logischen Alternativen beheben. Entweder ist die adäquate Beschreibung durch Jaspers zu leugnen und an ihre Stelle einen mit atomistischem Objektivismus vereinbarer Gegenentwurf zu setzen, mit Schmitz' Worten die »Reduktion der Abstraktionsbasis« (s. o.), oder der meta-wissenschaftliche Kanon der Psychologie muss mit einem den phänomenologischen Subjektivismus integrierenden Konzept expandiert bzw. revidiert werden. In Konfrontation mit den Grenzphänomenen ihres Deskriptionsvermögens fällt die Wahl der akademischen Psychologie in der Regel auf die erste Alternative. In diesem Sinne lässt sich beispielsweise die ›Positive Psychologie‹ einordnen. Philipp Mayring (2012, S. 53) kritisiert zurecht, dass diese Arbeitseinheit Immunisierungsstrategien anwendet; gewiss in ideologischem Sinne, um dezidierte Wohlbefindenskonzepte zu propagieren, jedoch auch, um das subjektive Phänomen des Glücks zu trivialisieren und zu objektivieren.

An dieser Stelle wird Partei für den gegenläufigen Ansatz, die wissenschaftstheoretische Revision, ergriffen. Vorgeschlagen wird, mit der

Leibphänomenologie sensu Merleau-Ponty und Schmitz die Axiome der modernen Psychologie zu inspizieren, um ihren blinden Fleck, subjektive (Leib-)Phänomene zu reintegrieren. In Parenthese sei hierbei erwähnt, dass Merleau-Ponty selbst bei der Elaboration seiner Phänomenologie jenseits der o. g. philosophischen Prägungen auf die Gestaltpsychologie als ein Konzept zurückgriff (Bermes, 1998, S. 25), das hinsichtlich subjektiver Phänomene kategorisch anschlussfähig war und ist. Die Progression der akademischen Psychologie muss demnach nicht zwingend in der Diversifizierung aktueller kognitivistischer, neuropsychologischer oder konnektionistischer Paradigmen erfolgen, sicherlich jedoch in Auseinandersetzung mit ihnen.

Die Skizze einer leibphänomenologisch erweiterten Psychologie soll hier die potenzielle Innovation des Gegenstandsbereiches und der Methode illustrieren. Gewiss allerdings ist hierunter nicht die Assimilation der Psychologie als Neue Phänomenologie misszuverstehen. Vielmehr muss die genuin psychologische Perspektive – gereift an einer kontroversen Ideengeschichte – gegenüber denjenigen Gegenständen eingenommen werden, die sich erst unter Berücksichtigung der Leibphänomenologie erschließen.

Bei diesen Gegenständen handelt es sich nicht um eine bloße quantitative Erweiterung, denn mit Schmitz ist »Gegenstand« [...] in weiterem Sinn zu verstehen [...]; denn der Gegenstand, woran der Reduktionismus vorbeisieht, ist nicht nur der, den ich vor mir habe, auf den ich hinsehen und nach dem ich greifen kann, sondern auch der Gegenstand, der mich umschließt und durchdringt, das Atmosphärische, Klimatische nach Art des Wetters, mit dem die europäische Vergegenständlichungsweise nicht anders fertig werden konnte, dass sie es in ein Chaos (Gas) von Molekülen, die sogenannte Luft, und ein Chaos vermeintlicher subjektiver Haut- und Organempfindungen des Menschen zerlegte« (1990, S. 1f). Schmitz akkumuliert diverse Vorschläge für wissenschaftsgeschichtlich prolongierte Phänomene, derer speziell die anthropologischen psychologische Aufmerksamkeit zu schenken ist. Es handelt sich dabei aus einer genuin phänomenologischen Perspektive etwa um die Leiblichkeit des Traumes, für die gilt, dass »in den Angsträumen [...] die Dominanz der Spannung

in der leiblichen Ökonomie Gelegenheit zum Exzeß, in den Flugträumen die privative, von der Engung sich abspaltende Weitung des Leibes [Gelegenheit zum Exzess; Anm. A.N.W.]« (ebd., S. 131) hat. Hier wird also die Frage nach der Interpenetration vom »leibliche[n] Zustand des Träumers im Schlaf« (ebd.) und dem Trauminhalt jenseits der »Schlüsselrolle beim Schlaf-Wach-Rhythmus« (Kolb et al., 1996, S. 510) von Serotonin gestellt. Ein anderes Beispiel ist Schmitz' Diversifizierung des Begriffspaares Introversion-Extraversion, das gemeinhin auf den Score auf einer Skala des NEO-FFI zu reduziert werden tendiert. Nach Schmitz stehen Extravertierte, die »die Grenze zwischen persönlicher Eigenwelt und persönlicher Fremdwelt [...] schwach« (1990, S. 172) ziehen, in Opposition zu Introvertierten, die »den Akzent auf die abgegrenzte persönliche Eigenwelt« (ebd.) legen, und Ultrovertierten, die »die persönliche Fremdwelt« (ebd.) betonen. Demnach drückt die persönliche Konstitution mehr als nur einen Verhaltenstyp aus, sondern vielmehr eine originelle Modalität des Zur-Welt-Seins. Dieses eminente Beispiel lässt sich komfortabel an der eigenen Lebenswelt überprüfen, in der sich ein jeder fragen mag, weswegen charakterlich differente Mitmenschen eine fremde Wahrnehmung der Umwelt zu haben scheinen und nicht bloß im Verhalten abweichen.

Auch die psychologische Therapeutik lässt sich durch die Leibphänomenologie befruchten. Gewissermaßen liegt die Assoziation mit Carl Rogers ›Klientenzentrierter Psychotherapie‹ nahe, deren humanistischen und phänomenologischen Wurzeln auch Schmitz ähnlich erscheinen. Selbstredend jedoch fokussiert Schmitz in seinem Entwurf eines Beitrags zur Psychotherapie den Leib und die Leiberfahrung:

Durch initiale Überdehnung des Bandes der leiblichen Ökonomie nach der Seite der Engung gelingt ein kontrollierbares, dosierbares Freisetzen von Weitung aus Schwellung als privative Weitung. Dieses Verfahren wird seit Jahrtausenden in den mystischen Techniken der Leibbemeisterung (Taoismus, Zenbuddhismus, Yoga, byzantinischer Hesychasmus) zum Zweck der Erleuchtung oder Erlösung geübt (Schmitz, 1965, S. 178-194), neuerdings in Euro-

pa zu therapeutischen Zwecken (u. a. Konzentrative Selbstentspannung im autogenen Training) (Schmitz, 1992, S. 50).

Die bewusste Berücksichtigung der leiblichen Konstitution psychischer Phänomene zum Zweck der Therapeutik eröffnet nach Schmitz vielfältige Anschlussmöglichkeiten zur Behandlung von Störungen.

Anhand dieser Beispiele zeichnet sich ab, dass eine leibphänomenologische Erweiterung der Psychologie nicht bloß neue Phänomene in die Disziplin einzuführen vermag, sondern auch den Blick auf die prominentesten, traditionell psychologischen Gegenstände weitet. Allerdings – und dies gilt es nicht misszuverstehen – werden die vormaligen empirischen Erkenntnisse nicht falsifiziert; vielmehr wird ihr reduktionistischer Anteil identifiziert und dessen Anspruch auf methodische Unität mit der Uerschöpflichkeit des originalen Phänomens konterkariert. Der gewählte Pfad des atomistischen Objektivismus ist ein Holzweg.

► Anmerkungen

- 1 Seitenangabe nach Sartre, Jean Paul: *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1962, deutsch von J. Streller, K. A. Ott und A. Wagner

► Literatur

- Bahr, Hermann (1968). Das unrettbare Ich. In ders., *Zur Überwindung des Naturalismus. Theoretische Schriften*. Stuttgart et al.: Kohlhammer.
- Bermes, Christian (1998). *Maurice Merleau-Ponty. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Bochenski, Joseph Maria (1951). *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern und München: Francke.
- Friedell, Egon (2009). *Kulturgeschichte der Neuzeit. Kulturgeschichte Ägyptens*. Neu-Isenburg: Wunderkammer.
- Graumann, Carl F. (1991). Phänomenologie und Psychologie – ein problematisches Verhältnis. In Max Herzog & Carl F. Graumann (Hrsg.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*. Heidelberg: Asanger.

- Husserl, Edmund (2009). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Gurwitsch, Aron (1957). *Théorie du champ de la conscience*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Holzkamp, Klaus (1973). Verborgene anthropologische Voraussetzungen der allgemeinen Psychologie. In Hans-Georg Gadamer & Paul Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie. Band 5. Psychologische Anthropologie*. Stuttgart: Georg Thieme.
- Jaspers, Karl (1975). *Die Massgebenden Menschen*. München: Piper.
- Kolb, Bryan & Whislaw, Ian Q. (1996). *Neuropsychologie*. Heidelberg, Berlin, Oxford: Spektrum.
- Lange, Friedrich Albert (1915). *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch. Geschichte des Materialismus seit Kant*. Leipzig: Brandstetter.
- Mayring, Philipp (2012): Zur Kritik der Positiven Psychologie. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 141, 45-62.
- Merleau-Ponty, Maurice (1974). *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard (deutsch (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter).
- Métraux, Alexandre (1975). Zur Erfahrung des Leibes. In Alexandre Métraux & Carl F. Graumann (Hrsg.), *Versuche über Erfahrung*. Bern, Stuttgart, Wien: Hans Huber.
- Prechtel, Peter (1998). *Edmund Husserl. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Sartre, Jean Paul (1943). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Schmitz, Hermann (1990). *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1992). *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*. Paderborn: Junfermann.
- Spiegelberg, Herbert (1972). *Phenomenology in psychology and psychiatry. A historical introduction*. Evanston: Northwestern University Press.
- Spiegelberg, Herbert (1960). *The Phenomenological Movement. A historical introduction*. The Hague: Nijhoff.
- Waldenfels, Benhard (1991). Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten. In Max Herzog & Carl F. Graumann (Hrsg.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*. Heidelberg: Asanger.