

aus:

Thomas Fuhs,

"Leib und Vernunft"

Essay Sammlung 2012

in: Graue Edition,

S. 15-36

Der Leib zwischen Animalität und Rationalität

Die traditionelle abendländische Anthropologie beruht auf dem Gedanken einer grundlegenden Doppelnatur des Menschen. Danach ist er einerseits ein Lebewesen wie die Tiere (*animalia*), andererseits aber durch seine Rationalität prinzipiell von ihnen verschieden. In seinen leiblichen Bedürfnissen, Trieben und Affekten gleicht er seinen tierischen Verwandten; die Vernunft jedoch zeichnet ihn vor allen anderen irdischen Wesen aus. Durch sie allein erlangt er Sprache, Kultur, Kunst, Wissenschaft und Technik. Die beiden Komponenten der Doppelnatur sind nach diesem Bild grundsätzlich heterogen: Die Animalität als triebhaft-irrationale Naturseite trägt keine rationalen, die Rationalität als geistige Vernünftigkeit keine animalischen Züge. Als Naturwesen ist der Mensch ein Getriebener seiner Affekte und Impulse, als geistiges Wesen hingegen zu freier Selbstbestimmung befähigt. Somit ist *Homo sapiens* ein in sich widersprüchliches Kentaurenwesen, ein Zwitter aus Animalität und Rationalität, ein *animal rationale*.

Grundlegend verschieden sind danach auch Rang und Herkunft der beiden Wesensglieder: Die vernünftige Natur kann nicht aus der Tierheit erwachsen, sondern muss einen anderen, höheren Ursprung haben. Als Teilhabe am Geistigen, Idealen oder Göttlichen kann sie dem Menschen nur von außen oder oben her zugekommen sein. So heißt es bereits bei Sophokles:

„... die Götter pflanzen die Vernunft
Dem Menschen ein als höchstes aller Güter.“¹

Während die Vernunft diesem Bild zufolge den Menschen kultiviert und adelt, widersetzt sich seine niedrige, animalische Natur notorisch dieser Kultivierung, ja sie stellt sogar ihre Möglichkeit in Frage. Skeptische Anthropologien wie die der Psychoanalyse beziehen ihren Impetus geradezu aus der Umkehrung der traditionellen Hierarchie zwischen den beiden Komponenten. Die Animalität, nicht die Rationalität soll in Wahrheit das Bestimmende am Menschen sein. Seine vermeintlich edlen Züge werden als verkappter Eigennutz entlarvt, denn tatsächlich lässt sich die menschliche Triebnatur durch alle „Kulturauflagerungen“ immer nur notdürftig unterdrücken und verbergen.² Unter dem Firmis, so die skeptische These, bleibt der Mensch doch der „alte Adam“. – Seine Doppelnatur als solche wird dabei freilich nicht in Frage gestellt.

Nun hat dieses dualistische Bild des Menschen in den letzten Jahrzehnten Risse erhalten. Die vergleichende Evolutionsbiologie hat gezeigt, dass sich vermeintlich exklusive Eigenschaften des Menschen auch schon bei seinen nahen Verwandten, den Primaten, finden – etwa altruistisches Verhalten, elementare Formen von Selbsterkenntnis oder ein Bewusstsein von den Absichten anderer Artgenossen („*theory of mind*“). Die Hirnforschung hat – ähnlich wie bereits die Psychoanalyse – die Bedeutung unbewusster und emotionaler Prozesse für die Verhaltenssteuerung betont und die Idee eines souverän waltenden autonomen Subjekts in Frage gestellt. Und in den Kognitionswissenschaften haben sich neue Paradigmen entwickelt, die die Bedeutung der Verkörperung für die Entwicklung höherer geistiger Leistungen zunehmend in den Vordergrund rücken.³ Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob das traditionelle Bild des Menschen als „Bürger zweier Welten“ nicht durch eine Anthropologie zu ersetzen ist, die seine spezifisch-geistige Natur stärker in seiner leiblichen Natur verankert, und die einen *Übergang* von Animalität zu Rationalität denkbar macht, ohne Geist auf Naturprozesse zu reduzieren.

Nun verweist gerade der Begriff der Animalität selbst etymologisch auf die triadische Struktur der aristotelischen Anthropologie, die den Menschen von Natur aus charakterisiert sah durch *Belebtheit*, *Beseeltheit* und *Geistigkeit*. Der Mensch ist Lebewesen, *animal*, damit ist er zugleich von der empfindenden und fühlenden Seele, *anima* durchdrungen, und er ist schließlich mit dem *animus*, dem Geist ausgestattet, also mit Besonnenheit, Gedächtnis und weiteren geistigen Vermögen. Die gemeinsame etymologische Wurzel dieser Bestimmungen legt die Idee einer Einheit des Lebendigen nahe, die dann freilich in der abendländischen Geschichte durch vielfältige dualistische Aufteilungen bedroht war: die Trennung etwa von Leib und Seele, Körper und Geist, Natur und Kultur, Es und Ich, Emotion und Kognition – um nur einige zu nennen; Trennungen, die dann vergeblich wieder zu überbrücken versucht wurden. Man könnte fragen, ob es nicht die Preisgabe der Trias selbst ist, die den menschlichen Verstand immer wieder dazu verführt, sich in unauflösbare Antagonismen und Paradoxien zu verstricken.

Allerdings ist auch Aristoteles' Konzeption nicht einheitlich. Auf der einen Seite steht seine berühmte Definition des Menschen als *zōon lōgon echon*: Im Gegensatz zu den Tieren hat die Natur den Menschen mit Sprache ausgestattet, das heißt mit der Möglichkeit, sich mit anderen zu verständigen und Vorstellungen von Recht und Unrecht zu entwickeln.⁴ Der *lógos* oder der *noûs* aber ist für Aristoteles nicht in gleicher Weise Wesensglied der Seele wie die anderen „animalischen“ Funktionen, sondern tritt gleichsam von außen her hinzu (*thyrathen* – „zur Tür hinein“).⁵ Dies entspricht also der schon beschriebenen dualistischen Konzeption des *animal rationale*.

Auf der anderen Seite ist Aristoteles' Definition des Menschen als vernünftiges, sprachbegabtes Lebewesen unmittelbar verknüpft mit seiner nicht minder berühmten Bestimmung als *zōon politikón*, als „politisches Tier“ oder soziales Lebewesen.⁶ Danach ist die Gemeinschaft mit anderen für den Menschen

essenziell, denn ohne die anderen vermag er weder zu bestehen noch seine spezifische Natur überhaupt zu verwirklichen. Wer außerhalb des Staats lebt, der muss, so Aristoteles, „entweder ein wildes Tier oder aber ein Gott“ sein. Im Unterschied zu den Tieren ebenso wie zu den Göttern ist der Mensch sich nicht selbst genug, nicht *autark*, sondern zur Realisierung seiner Natur auf seine Mitmenschen angewiesen. Erst in Gestalt der staatlichen Gemeinschaft, der *pólis*, vermag er Antarkie zu erlangen.

Das Verhältnis der beiden Bestimmungen bleibt bei Aristoteles ungeklärt. Sind Sprache und Geist die entscheidenden Voraussetzungen der menschlichen Sozialität? Ist der Mensch ein *zōon politikón*, weil er ein *zōon lógon échon* ist, oder gehen Sprache und Geist umgekehrt aus seiner von Natur aus besonderen Sozialität hervor? – Ohne dies hier anhand der aristotelischen Schriften näher untersuchen zu wollen, möchte ich im Folgenden der Frage nachgehen, ob in der sozialen Natur, genauer in der *sozialen Leiblichkeit* des Menschen nicht eine mögliche Vermittlung zwischen den Gegensätzen von Animalität und Rationalität, Natur und Kultur zu finden ist. Wenn sich nämlich zeigen lässt, dass spezifisch humane Formen der Intersubjektivität bereits in der Leiblichkeit des Menschen angelegt und realisiert sind, noch bevor sich Sprache und Selbstbewusstsein entwickeln, dann wäre möglicherweise auch der *lógos* als eine Steigerungsform dessen zu begreifen, was Merleau-Ponty „Zwischenleiblichkeit“⁷ genannt hat, also die Sphäre gemeinsamen leiblichen Umgangs, die uns als Menschen immer schon miteinander verbindet. Der menschliche Leib, so lautet dann die These, stellt einerseits das natürliche oder „Ursubjekt“ dar, andererseits ist er immer schon auf Intersubjektivität hin angelegt, so dass der Mensch *qua* Leib ein natürliches und zugleich ein soziales Subjekt ist. Ich werde zur Stützung dieser These verschiedene Erscheinungsformen der Leiblichkeit, wie sie sich in phänomenologischer Analyse zeigen, auf ihre soziale Dimension hin untersuchen. Dazu werde ich insbe-

sondere neuere entwicklungspsychologische, neurobiologische und kulturanthropologische Erkenntnisse heranziehen.

Erscheinungsformen der Leiblichkeit

1) Der fungierende Leib

Alles Erleben ist nicht nur an den physiologischen Körper als seine biologische Basis gebunden, sondern auch an den *subjektiven Leib*. Die phänomenologische Tradition hat daher der leiblichen Existenz seit jeher besondere Aufmerksamkeit zugewandt.⁸ Der Leib, wie ihn zunächst Husserl, später Sartre und Merleau-Ponty konzipiert haben, ist vor allem der latente, sich in seinen Funktionen selbst verbergende Leib – lebendig, von selbst tätig, sich bewegend und wahrnehmend, doch zugleich unbemerkt, vor aller Reflexion. Es ist der „fungierende Leib“, wie Husserl ihn nannte, oder der „fortwährend überschrittene Leib“ nach Sartre („*passé sous silence*“).⁹ Im geschickten Agieren, im gewohnten Umgang mit Werkzeugen, in der Orientierung im Raum, sei es beim Blicken, Hören, Tasten, Gehen, Radfahren, Sprechen oder Schreiben – immer ist der Leib das selbstverständliche Medium unserer Existenz.

Mein Leib ist also nicht der Körper, den ich sehe, berühre oder empfinde, sondern er ist vielmehr mein *Vermögen* zu sehen, zu berühren und zu empfinden. Er ist kein Gegenstand in der Welt, sondern das Vermögen, das mir die Welt eröffnet. Ich vermag ihn daher nie als Ganzes vor meinen Blick, vor mein Bewusstsein zu bringen; ein Teil von ihm bleibt immer „hinter“ meiner Wahrnehmung, als Quelle und Zentrum meines Lebensvollzugs. Alles Fühlen, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken und Tun vollzieht sich somit auf der Basis eines *leiblichen Hintergrunds*, oder mit anderen Worten: Das Subjekt dieser Tätigkeiten ist immer leiblich. Merleau-Ponty hat in diesem Sinn den Leib als „*natürliches Subjekt*“ beschrieben, das allen be-

wussten und reflektierenden Akten voraus- und zugrunde liegt.¹⁰

Gerade dem menschlichen Leib stehen seine Vermögen allerdings nicht von vornherein zur Verfügung. „Während bei den Tieren der Leib, ihrem Instinkte gehorchend, alles durch die Idee des Tieres Nötigwerdende unmittelbar vollbringt, hat dagegen der Mensch sich durch seine eigene Tätigkeit zum Herrn seines Leibes erst zu machen“, schreibt Hegel; erst dadurch entstehe das „magische Verhältnis“ zwischen Geist und Leib.¹¹ Im wiederkehrenden Gestaltkreis von spontaner Bewegung und wahrgenommener Antwort der Umgebung gewöhnt sich der Säugling an seinen Körper und lernt ihn zu beherrschen. Diese sensomotorische Eingewöhnung, durch die wir schließlich unseren Leib „bewohnen“, können wir auch als *Inkarnation* bezeichnen.¹²

Gleichzeitig entwickelt sich auch die Leibliche Aneignung der Welt, das Vertrautwerden mit den Formen, Farben, Klängen und Gerüchen der Dinge, das Erlernen des handelnden Umgangs mit ihnen – vom Gebrauch eines Löffels bis zum Bedienen eines Computers. Diese Prozesse der Leiblichen Eingewöhnung in die Welt möchte ich mit einem Begriff aus der stoischen Philosophie als *Oikeiosis* („Einhausung“) bezeichnen.¹³ Inkarnation und Oikeiosis sind nicht voneinander zu trennen: In dem Maß wie der Säugling Leiblich geschickt zu agieren lernt, erlernt er auch den Gebrauch und die spezifische Eignung der Dinge seiner Umwelt. Die zunehmende Differenzierung des motorischen und -perzeptiven Körperschemas¹⁴ schließt zugleich die Orientierung im Raum und das Erlernen der Handhabung von Gegenständen ein. Sie werden uns durch Übung vertraut und sind dann buchstäblich „zuhanden“, d. h. sie werden im Gebrauch dem eigenen Körperschema angegliedert. Dies lässt sich besonders an instrumentellen Handlungen wie der Bedienung einer Tastatur oder der Schaltung eines Autos gut beobachten.

Die Prozesse der Inkarnation und der Oikeiosis sind nun von Anfang an in hohem Maß kulturell geprägt. Die Besonderheit der menschlichen Inkarnation beruht auf der biologischen Tatsache, dass der Mensch nicht wie die Tiere über eine vererbte Motorik verfügt, sondern Aufrichtung, Gehen auf zwei Beinen, den Handgebrauch, die Kontrolle der Ausscheidungen und schließlich auch das Sprechen in einer von keinem Tier erreichten Plastizität erlernt, nämlich *im sozialen Kontakt* – durch zunächst unwillkürliche und später zunehmend gezielte Nachahmung. Die „Unfertigkeit“ und Formbarkeit des menschlichen Leibes ist die Voraussetzung seiner Sozialität. Zudem ist die ökologische Umgebung des Kleinkindes immer eine kulturell gestaltete, und gerade an den Kulturgegenständen, mit denen es umgeht, übt es seine Geschicklichkeit. Anfänglich führt es alles in gleicher Weise zum Mund; nach und nach lernt es, wie es z. B. den Löffel in einer bestimmten Richtung halten muss, um ihn zweckdienlich zu gebrauchen. Teller, Stuhl, Spielsachen, Kleidung, Türöffnen, Treppensteigen, Schuhbinden – das meiste von dem, was der kindliche Leib sich vertraut und zur Gewohnheit macht, sind zunächst kulturell gebildete Gegenstände und Vollzüge. Entsprechend verschieden sind die Bewegungs- und Wahrnehmungsmuster, die sich die Individuen in verschiedenen Kulturen aneignen – bis hin zu manchen optischen Täuschungen, die sich nur in bestimmten architektonischen Umgebungen entwickeln.¹⁵ Die besondere Offenheit und Plastizität des menschlichen Leibes ermöglicht also seine Kultivierbarkeit und ist umgekehrt eine entscheidende Voraussetzung für die Entwicklung der Kultur.

2) *Der pathische oder affizierbare Leib*

Der fungierende und als solcher sich verbergende Leib ist freilich nicht die einzige Erscheinungsweise der Leiblichkeit. In weniger latenter Form zeigt sich der Leib in allen pathischen Erlebnismodi, wie sie schon in Husserls „Empfindnissen“ auf-

tauchen, vor allem aber in der Leibphänomenologie von Hermann Schmitz zentrale Bedeutung erlangt haben.¹⁶ Hier ist Leiblichkeit etwas, was einem widerfährt, was man an sich selbst spürt, und wovon man betroffen ist: leibliche Regungen vom Schmerz oder Herzklopfen bis zum Drang, Trieb oder quälenden Bedürfnis. Es sind zugleich Erfahrungen, in denen sich die Natur in uns meldet – „Natur“, insofern diese Regungen meist spontan und ungefragt, nicht selten auch in störender oder beunruhigender Weise auftreten. Wir erfahren am eigenen Leib eine uns mitunter befremdende Selbsttätigkeit, wir erfahren ihn als Medium des Betroffenseins und der Verletzbarkeit, als Träger von Leben, Antrieb und Drang ebenso wie von Krankheit und Tod. Im Hinblick auf diese pathischen Existenzweisen ist das Subjekt nicht mehr selbstverständlich und nahezu unbemerkt inkarniert wie im fungierenden, tätigen Leib. Es zeigt sich vielmehr als *affizierbar*, empfindlich, verletzlich und bedürftig – mit einem Wort: als *Fleisch*.¹⁷ Die frühesten Wurzeln des Ich liegen hier im Pathischen: im Begehren, in Lust und Unlust, in Angst und Schmerz.¹⁸

Die leibliche Triebnatur ist der zentrale Gegenstand der Psychoanalyse. Ihr ist auch die Entdeckung zuzuschreiben, dass die grundlegenden leiblichen Bedürfnisse beim Menschen von Anfang an der zentrale Austragungsort der intersubjektiven Beziehungen sind. Die von der Psychoanalyse in den Vordergrund gerückten Partialtriebe – Oralität, Analität, Genitalität – signalisieren solche Leibbedürfnisse, die nicht bei sich selbst bleiben, sondern sich an die anderen wenden und so zum Begehren, zum Anspruch werden. Der menschliche Leib ist eben, mit Aristoteles gesprochen, nicht autark. Ungleich stärker als bei allen anderen Lebewesen sind die leiblichen Impulse des Menschen mit der erotisch-libidinösen, aber auch aggressiven Beziehung zu anderen Leibern verknüpft. Sie wecken im Kind die Vorstellung, dass die anderen das haben, was ihm fehlt, was seinen Mangel stillen könnte. Saugen, einverleiben, ergreifen, zurückhalten, besitzen, aus- oder wegstoßen, sich zu- oder abwenden – all dies sind leibliche Grundoperationen, die implizit

auf die anderen gerichtet, also immer auch *zwischenleibliche* Operationen sind.

Zugleich sind diese leiblichen Grundbewegungen mit intensiven *Affekten* verbunden, die bereits den Säugling in ein komplexes Geflecht von Beziehungen mit den anderen verstricken. Das gesamte bewegliche System der menschlichen Affekte kann als Nachfolger des starren Instinktsystems der Tiere angesehen werden.¹⁹ Während die Instinkte an fixierte Auslöserreize gekoppelt sind, verbinden sich Affekte mit wechselnden Objekten; umgekehrt können sich an ein Objekt bzw. an eine Person unterschiedliche, ja gegensätzliche Affekte binden. Erst damit werden Affekte zu intentionalen, auf den anderen gerichteten Gefühlen. In der leiblichen Interaktion zwischen dem Säugling und seinen Bezugspersonen erhalten die primären, noch undifferenzierten Affekte erst ihre intentionale und kommunikative Bedeutung. Diese Offenheit in der Ausrichtung der Gefühle ist die Voraussetzung für die unvergleichliche Differenziertheit und Komplexität der menschlichen Beziehungen.

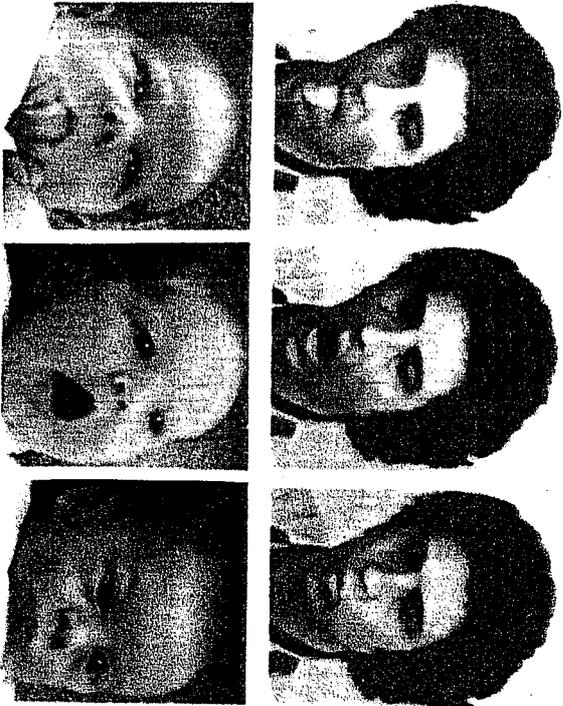
Der Mensch übertreft in seiner leiblichen Affizierbarkeit alle Tiere. Grundsätzlich kann alles für ihn Gegenstand des Interesses und der Trieb Erfüllung werden; sein Beute-, Feind- oder Partnerverhalten ist nicht determiniert. Diese „Weltoffenheit“, wie es in der philosophischen Anthropologie genannt wurde, geht mit einer Potenzierung der expressiven Signale der Umwelt einher. Der gesteigerten Ausdruckswahrnehmung entspricht das hochdifferenzierte mimische Ausdrucksvermögen des Menschen, das bereits bei Menschenaffen weit geringer entwickelt ist und bei Vögeln oder Reptilien noch völlig fehlt. Die besondere Sensibilität der unbehaarten Haut, die durch den aufrechten Gang nach außen gekehrten Geschlechtsorgane, die verlängerte Adoleszenzphase mit ihrer besonderen emotionalen Beeindruckbarkeit, schließlich die gesteigerte und nicht mehr an bestimmte Zeiten gebundene Sexualität²⁰ – all dies verbindet gerade die pathisch-affizierbare

Leiblichkeit des Menschen in besonderer Weise mit seiner Sozialität.

3) *Der mimetische oder resonante Leib*

Die Oikeiosis, die Eingewöhnung des Kindes in die Welt beruht, wie bereits angedeutet, wesentlich auf der Fähigkeit zur spontanen Nachahmung anderer. Damit wird das mimetische Vermögen des Leibes zu einer weiteren Voraussetzung für die menschliche Sozialisation. Sowohl entwicklungspsychologische als auch neurobiologische Forschungen der letzten beiden Jahrzehnte haben die zentrale Bedeutung mimetischer und empathischer Intersubjektivität für die frühkindlichen Lernprozesse hervorgehoben.

Wir wissen heute, dass Babys bereits unmittelbar nach der Geburt über eine angeborene Ausdrucksresonanz verfügen: Sie imitieren wiederholt dargebotenes Mundöffnen, Zungezeigen



Angeborene Fähigkeit zur Ausdrucksimitation²¹

und andere mimische Signale, und zwar nicht nur reflexartig, sondern gezielt (Abb. 1). Sie sind also von Geburt an in der Lage, eine wahrgenommene Mimik in ihre eigene, propriozeptive Körperempfindung und entsprechende Bewegung zu übersetzen. Es besteht ein angeborenes Körperschema, das auf Intersubjektivität hin angelegt ist und sich spontan mit der Wahrnehmung der anderen verknüpft: Ihre Körper werden von vorneherein als verwandt zum eigenen erfahren.

Eine zentrale neurobiologische Grundlage für diese Fähigkeit besteht in dem System der Spiegelneurone („*mirror neurons*“) im prämotorischen Kortex und anderen Arealen des Gehirns, das im letzten Jahrzehnt entdeckt und zunehmend erforscht wurde.²² Spiegelneurone werden sowohl dann aktiviert, wenn wir eine bestimmte Bewegung wie etwa das Greifen nach einer Tasse ausführen, als auch dann, wenn wir eine gleichartige Bewegung bei einem anderen Menschen wahrnehmen. Sie stellen somit ein Resonanzsystem dar, das Körper mit Körper verknüpft: Die wahrgenommene Bewegung wird in die eigene Motorik übersetzt und kann so virtuell mitvollzogen oder auch aktiv nachgeahmt werden. Zielgerichtetes, intentionales Verhalten anderer wird so mit den eigenen Handlungserfahrungen in Übereinstimmung gebracht. Die Wahrnehmung von anderen als intentionalen Akteuren hat demnach eine neurobiologische Grundlage: Das Spiegelsystem ruft eine Empfindung dafür hervor, wie sich die Aktion für den Akteur, anfühlt und welchem Ziel sie gilt. Wir nutzen die „operative Intentionalität“²³ unseres Leibes als Instrument, um die intentionalen Bewegungen anderer zu verstehen und nachzuahmen.

Kein Lebewesen imitiert so viel und so mühelos wie der Mensch; er verfügt dementsprechend über weit mehr Spiegelneuronen als alle anderen Tiere. „Ein Schimpanse muss fünf Jahre lang zusehen, bis er selbst eine Nuss aufbrechen kann, indem er einen Stein als Hammer und einen anderen als Amboss gebraucht. Ein Kleinkind lernt das in ein paar Minuten.“²⁴ Bevor Kinder wissen, was Intentionen auf theoretischer oder be-

grifflicher Ebene bedeuten, verfügen sie bereits über ein pragmatisches Verständnis von ihnen. Studien zeigen, dass schon 10 bis 11 Monate alte Kinder auch in kontinuierlich fortgesetztem Bewegungsverhalten von Erwachsenen intentionale Sequenzen (d. h. Beginn, Ziel und Abschluss von Handlungen) voneinander abgrenzen können.²⁵ Kinder von 15–18 Monaten verstehen, was ein Erwachsener tun möchte, und führen eine unvollständige Handlung an seiner Stelle zu Ende.²⁶ Die Intentionalität der anderen ist demnach für uns kein privater mentaler „Innenzustand“, der erst erschlossen werden muss, sondern sie ist sichtbar in den Sinngestalten ihrer Handlungen, verkörpert in den Gesten ihres Leibes im Kontext der Situation.

Über die Nachahmung der wahrgenommenen Mimik und Gestik entsteht aber auch eine affektive Resonanz. Damit wird das neuronale Spiegelsystem zu einer Grundlage von *Empathie*: Sieht man beispielsweise den schmerzverzerrten Ausdruck eines Menschen, der sich in den Finger schneidet, so empfindet man den Schmerz unwillkürlich mit.²⁷ Generell werden Gefühle im Ausdruck verständlich, weil er einen leiblichen Eindruck hervorruft: Man spürt den anderen förmlich am eigenen Leibe. Dies ruft seinerseits einen Ausdruck hervor, der wiederum das leibliche Befinden des anderen modifiziert. So entsteht eine leiblich-affektive Kommunikation, in die beide Partner in der Regel ohne Bewusstheit einbezogen sind. Dies entspricht der von Daniel Stern beschriebenen dyadischen Affektabstimmung („*affect attunement*“) in der frühen Beziehung von Mutter und Kind: Die spontane Wechselseitigkeit und Spiegelung von Gestik, Mimik und Vokalisation erlaubt es ihnen, Gefühle miteinander zu teilen.²⁸

Die frühe Zwischenleiblichkeit hat nachhaltige Folgen, denn sie schlägt sich im impliziten oder leiblichen Gedächtnis des Kindes nieder.²⁹ Bereits in den ersten Lebensmonaten erlernt es typische Interaktionsmuster – Stern spricht von „*schemas-of-being-with*“ – die motorisch, affektiv und zeitlich organisiert sind, und die sein interpersonales Verhalten organisieren: Ich-

mit-Mutter-beim-Stillen, ‚Ich-mit-Vater-beim-Spielen‘ usw. Daraus entsteht das, was Stern *implizites Beziehungswissen* nennt: ein leibliches Wissen, wie man mit anderen umgeht – wie man mit ihnen Vergnügen hat, Freude ausdrückt, Aufmerksamkeit erregt, Ablehnung vermeidet usw.³⁰ Es ist ein zeitlich organisiertes, gewissermaßen „musikalisches“ Gedächtnis für die Rhythmik, die Dynamik und die „Untertöne“, die in der Interaktion mit dem anderen mitschwingen. Nicht erst den aufrechten Gang oder das Sprechen erlernen Kinder mimetisch an den anderen, sondern bereits zuvor subtile Muster des leiblichen Verhaltens und Umgangs. Die frühen Interaktionen verwandeln sich in implizite Beziehungsstile und prägen damit die Grundstrukturen des Beziehungsraums, in dem ein Mensch sein Leben lang lebt. Zugleich erzeugen sie die emotionalen Bindungen, die den pathisch-affizierbaren Leib in die Beziehungen zu anderen einbetten.

Etwas um den 9. Lebensmonat beginnt nun eine entscheidende Veränderung: Die bis dahin überwiegend dyadisch gerichtete Zwischenleiblichkeit erweitert sich zu einer triadischen Struktur: Säuglinge werden nämlich um diese Zeit fähig, gemeinsam mit einer Bezugsperson die Aufmerksamkeit auf dieselben Objekte zu richten (*joint attention*), also die Perspektive des anderen als solche zu erfassen. Wieder ist es ein körperlicher Vollzug, der diesen maßgeblichen Schritt zur symbolvermittelten Intersubjektivität einleitet, nämlich das gemeinsame Zeigen und die damit einhergehende Parallelisierung der Blickachsen: Das Kind zeigt auf ein Objekt und vergewissert sich, ob die Mutter in die gleiche Richtung blickt. Das Zeigen stellt den Ursprung von *Bedeutung* dar und nimmt damit die Symbolik der Sprache vorweg. Zugleich beginnen Kinder in der „gemeinsamen Aufmerksamkeit“, andere als Zentren von intentionaler Kausalität zu erfassen, nämlich als Wesen mit Zielen, Absichten und der Möglichkeit, überlegt zu handeln – kurz: als eigenständige *kausale Akteure*.³¹ Dies schafft die Möglichkeit, kulturelle Lernprozesse durch Hineinversetzen in andere nachzuvollziehen.

Zeigen oder Deuten ist unterbrochenes Greifen. Es „bedeutet“ das Objekt, statt es zu erfassen oder zu gebrauchen. Der andere muss diese Bedeutung verstehen, d. h. die unterbrochene Bewegung geistig zu Ende führen. Hier wechselt also eine zielgerichtete oder instrumentelle in eine symbolische Handlung über. Die Zeigegeste ist der Ursprung geteilter Bedeutungen und damit des *Zeichens* – des Gebildes, das für etwas anderes steht, es repräsentiert bzw. für das Gemeinte transparent wird.³² Zeigen ist jedoch noch an die körperliche Geste gebunden. Erst die Stimme löst das Zeichen von der physischen Bewegung ab und transponiert es in das unsichtbare, nicht mehr lokalisierbare Medium des Schalls. Dennoch bleibt Sprechen immer auch ein Zeigen, eine hindeutende oder „deiktische Handlung“, die vom Gesprächspartner leiblich mitvollzogen wird. Es spricht vieles dafür, dass auch die Entwicklung der menschlichen Sprache durch das System der Spiegelneuronen mitbedingt ist, insofern die Stimme durch deren Vermittlung den Gegenstand der Sprachhandlung auch im Zuhörer aufzurufen vermag.³³

Wie sich zeigt, beruhen zentrale affektive und kognitive Entwicklungsschritte der frühen Kindheit auf biologisch angelegten leiblichen Resonanzsystemen. Die primäre, zwischenleibliche Kommunikation ist vermittelt durch Ausdrucksresonanz, Imitation und Empathie; sie liegt auch der weiteren Entwicklung zu einer symbolvermittelten Intersubjektivität, zur menschlichen Sprache und Kultur zugrunde. Dies bedeutet freilich nicht, dass sich Geist auf biologische Funktionen reduzieren ließe. Doch zeigt sich immer deutlicher, wie sehr der Leib auf die spezifisch menschliche Intersubjektivität hin angelegt und somit „geistbegabt“ ist.

4) *Der inkorporative oder kultivierte Leib*

Die Bedeutung des Leibes für die Sozialisation lässt sich erst vollständig erfassen, wenn wir seinen reflexiven Aspekt mit-

einbeziehen. Sobald das Kind sich selbst im Spiegel erkennt, also etwa mit 16–18 Monaten, erhält sein Leib eine Außenseite: Er wird zum gesehenen Körper, zum *Körper-für-andere*, und damit auch zum Träger sozialer Symbolik, sei es in der willkürlich eingenommenen Pose, im Rollenspiel, in Kleidung oder Schmuck. Hier treffen wir auf Plessners bekannte Unterscheidung von *Leib-Sein* und *Körper-Haben*, also auf das ambivalente Verhältnis des Menschen zu seiner physischen Existenz, die er sowohl ist als auch hat. Er vermag sich in seinem Körper selbst darzustellen, sich zu repräsentieren. Nach Sartre ist die Selbst-Distanzierung, die im Körper-Haben liegt, weniger ein Produkt der Selbstreflexion, sondern vielmehr der Vermittlung körperlicher Erfahrung durch den Blick der anderen. Mit dem Bewusstsein der eigenen Erscheinung vor ihnen sind zentrale Affekte wie Scham, Befangenheit oder Stolz verknüpft. Sie können sich in bleibenden Dispositionen wie Schüchternheit, Empfindlichkeit, Eitelkeit oder einem Hang zur *Theatralik* niederschlagen. Es sind Haltungen, in denen der Leib sein Gesehen-Werden, den Blick der anderen in sich aufgenommen, *inkorporiert* hat.

Es gehört zur anthropologischen Struktur der Leiblichkeit, dass sie sich ihren repräsentativen oder Außenaspekt selbst aneignet und zur ‚zweiten Natur‘ machen kann. Solche Überformungen der Leiblichkeit durch die Übernahme von Haltungen oder Rollen bis hin zur Geschlechtsrolle können wir als *Inkorporationen* bezeichnen. Sie vollziehen sich zunächst im Zuge unwillkürlicher leiblicher Nachahmung oder spielerischer Identifizierung mit anderen. Mit zunehmender Fähigkeit des Kindes, die Perspektive der anderen zu erfassen, wird sein Leib aber immer mehr der von den anderen Gesehene, sich vor ihnen darstellende oder verbergende, von ihnen akzeptierte oder sanktionierte Leib. Dabei spielt auch die Sprache, insbesondere die elterliche Verneinung primärer leiblicher Impulse eine maßgebliche Rolle.³⁵ Nach George H. Mead bildet sich die soziale Identität, indem die Wahrnehmungen und Erwartungen der anderen vom ursprünglichen leiblichen Selbst („I“) inter-

nalisiert bzw. inkorporiert werden; das resultierende soziale Ich („me“) ist dann, „... die organisierte Gruppe von Haltungen anderer, die man selbst annimmt.“³⁶ Man lernt sich im Körper darzustellen, aber auch sich zu verstellen, eine Rolle zu spielen und den spontanen Ausdruck zu hemmen.

Die Erziehung oder kulturelle Überformung des Leibes, die ihm sozial vorgegebene Haltungen, „Manieren“ und „Benehmen“ vermittelt, geht als Habitus in das leibliche Gedächtnis selbst ein. Freilich widersetzt sich die Naturseite des Leibes bis zu einem gewissen Grad der Naturbeherrschung, die der Mensch in der Kulturentwicklung an sich selbst vollzieht. Norbert Elias hat an historischen Beispielen gezeigt, wie der Leib im „Prozess der Zivilisation“ mehr und mehr einer Disziplinierung von Haltung und Bewegung unterworfen wurde, um die Trieb- und Affektkontrolle des Individuums zu erhöhen.³⁷ Erziehungsanstalten, Schule oder Militär waren die klassischen Institutionen solcher schmerzhaften Inkorporationen. Aber auch unter den Bedingungen der modernen technischen Zivilisation besteht die Kultivierung des Leibes im Wesentlichen darin, die pathischen leiblichen Existenzweisen durch instrumentelle zu ersetzen. Der trainierte und „gestylte“ Körper dient dann dem Individuum als Mittel der Selbstinszenierung und Selbstmodellierung. Die eigene Natur wird damit veräußert und instrumentalisiert.

Wie unterschiedlich sich die Formen der Disziplinierung und Kultivierung im historischen Verlauf auch entwickeln: Es gehört zur Dialektik des Leibes, dass er diese äußeren Formen zu inkorporieren vermag, so dass sie zur „zweiten Natur“, zum Teil der – allerdings nicht immer bruchlosen – leiblichen Subjektivität werden können. Die einzigartige Plastizität des menschlichen Leibes erlaubt noch die subtilsten Formen der kulturspezifischen Sozialisierung, die immer auch eine Selbstformung des Individuums darstellt.

Schlussfolgerungen

Mein Ziel war es nachzuweisen, dass im menschlichen Leib Sozialität und Kulturalität von Anfang an angelegt sind und sich realisieren, bevor sich ein reflexiv und sprachlich vermitteltes Ich-Bewusstsein entwickelt. Dazu habe ich vier Erscheinungsformen des Leibes unterschieden:

- den *fungierenden*, mit der Umwelt vertrauten Leib, der sich in der frühkindlichen Inkarnation und ‚Oikeiosis‘ vor allem im Umgang mit kulturellen Gegenständen entwickelt;
- den *pathisch-affizierbaren* Leib, der sich im Begehren immer schon an die anderen wendet und sich mit ihnen affektiv verbindet;
- den *nimetsch-resonanten* Leib, der durch seine Spiegelungs- und Nachahmungsprozesse die grundlegende Kommunikation mit anderen und damit die primäre Zwischenleiblichkeit herstellt;
- und schließlich, im Übergang zur Reflexion, den *inkorporativ-kultivierten* Leib, der zum Körper-für-andere wird, aus der sozialen Sphäre Haltungen und Rollen übernimmt und sich als „zweite Natur“ aneignet.

Wir können nun erkennen, wie der Leib auf verschiedene Weise zwischen der Natur- und der Kulturseite des Menschen vermittelt. Die Kulturentwicklung setzt sich nicht als ein Einschlag von außen her („*thyrathen*“) auf die biologische Natur auf, sondern sie wird vorgebahnt und vorgeformt durch die besondere zwischenleibliche Struktur und Plastizität des menschlichen Leibes. Animalität und Sozialität sind in ihm von vornherein aufeinander bezogen. Durch seine spezifischen sozialen Vermögen, seine Fähigkeit, sich den anderen anzugleichen und anzuzuwandeln, ist er der Leib eines *zoon politikon*, eines gesell-

schafts- und kulturbildenden Lebewesens. Leib und Lebenswelt bilden eine Einheit.

Schon in der ersten Begegnung zwischen Mutter und Kind, noch vor aller Reflexion, stiftet der Leib bereits die grundlegende Verwandtschaft menschlicher Wesen. Im fortgesetzten Umgang mit anderen entwickelt er sich zu einem Ensemble von hochdifferenzierten interaktiven Vermögen, von Intentionen des Blicks, der Berührung, des Begehrens, der Nachahmung und Einfühlung, des Zeigens und schließlich des Sprechens. In den leiblichen Erfahrungsstrukturen ist daher der andere immer schon enthalten, er ist im Ausdruck verstanden, im Begehren intendiert. Die Zwischenleiblichkeit bildet ein übergreifendes System, in dem die biologische und die soziale Entwicklung von frühester Kindheit an miteinander verknüpft sind. Sie ist die Sphäre, in der sich die spezifischen Potenziale des Menschen entfalten können, und die den Dualismus von Natur und Kultur, Körper und Geist übergreift.

Die Sozialität des Leibes liefert damit auch die gesuchte Grundlage für den Übergang von Animalität zu Rationalität. Am Beispiel des Zeigens und der Sprache haben wir bereits gesehen, wie sich die symbolvermittelte Intersubjektivität im 2. und 3. Lebensjahr in der leiblichen Interaktion mit anderen entwickelt: Die Urform von ‚Bedeutung‘ liegt in der gemeinsamen Bezugnahme auf Objekte, die sich in der Zeigegeste und der Parallelisierung der Blickrichtungen von Mutter und Kind manifestiert. Ebenso setzt die Übernahme der Perspektive anderer, als entscheidendes Moment der Entwicklung von Selbstbewusstsein, die leibliche Resonanz und Empathie voraus, die sich bei der Wahrnehmung ihrer Handlungen spontan einstellt. „Personen“, so schreibt Robert Spaemann, „sind uns nur gegeben zusammen mit einer gemeinsamen Welt und so, dass wir sie verstehen, indem wir mit ihnen, in die gleiche Richtung blicken“, das heißt ihre Intention mitvollziehen.³⁸ Wenn unsere wechselseitige Wahrnehmung voneinander als Personen, als je eigene Zentren einer Welt, den Kern menschlicher Vernünft-

tigkeit ausmacht, so liegt ihr unsere zwischenleibliche Wahrnehmung voraus und zugrunde.

Werfen wir dazu noch einen Blick auf die Ergebnisse der vergleichenden Kulturanthropologie, wie sie insbesondere Tomasello dargestellt hat.³⁹ Sie zeigen, dass sich die spezifischen kognitiven Fähigkeiten des Menschen nicht durch die biologisch-genetische, sondern in erster Linie durch die kulturelle Evolution entwickelt haben. Ihre Aneignung erfolgt in jeder Ontogenese neu, und zwar hauptsächlich in intensiven Interaktionen mit den Mitgliedern der Gemeinschaft. Während die genetische Evolution vergleichsweise langsam verlief, hat die Menschheit damit eine erhebliche beschleunigte „kulturelle Vererbung“ entwickelt, in deren Verlauf einmal entwickelte Fähigkeiten durch Nachahmung und Lernen transgenerational weitergegeben und so immer höher entwickelt werden können. Dieser „Wagenheber-Effekt“ beruht nach Tomasello entscheidend auf der Fähigkeit des Kindes, seine Artgenossen als *ihm ähnliche Wesen*, als intentional handelnde „Alter Egos“ zu erkennen. Dies ermöglicht es ihm, „nicht nur vom anderen, sondern auch *durch* den anderen lernen zu können.“⁴⁰ Die kumulative Entfaltung menschlicher Kultur ist demnach in der *Identifikation mit anderen* als intentional handelnden Wesen begründet. Diese Identifikation wird vermittelt durch den menschlichen Leib, der von Geburt an seine Verwandtschaft zu anderen Leibern erfährt, mit ihnen in Resonanz steht und ihr Tun nachzunahmen in der Lage ist.

Die kulturellen Tradierungsprozesse sind aber auch selbst als Verleiblichungen und Inkorporationen zu begreifen, insofern sich die sie tragenden sozialen Interaktionen vor allem dem leiblichen Gedächtnis einprägen – einem Gedächtnis, das in impliziter, habituelier Weise fungiert und nicht als explizit-deklaratives Wissen zur Verfügung steht.⁴¹ Entscheidend für die Oikeiosis, die Eingewöhnung und Einbettung in die kulturelle Sphäre, ist nicht das „Wissen-dass“, sondern das „Wissen-wie“ – ein leibliches Können, Sich-zurecht-Finden und Vertrautsein.

Bourdieu's soziologischer Begriff des „Habitus“ bezeichnet treffend die gemeinsamen sozialen Praktiken, die in die motorischen Schemata und habituellen Reaktionen des Individuums eingegangen und so zu seiner zweiten Natur geworden sind. Selbst die Sprache lässt sich als eine Sphäre gemeinsamer Praxis begreifen, in der wir uns gewohnheitsmäßig und selbstverständlich bewegen. Im Habitus verschränken sich die körperlich-biologische und die kulturell-soziologische Betrachtungsweise. Kultur in diesem umfassenden, verleblichten Sinn ist nicht etwa nur ein symbolisches System von Zeichen und Bedeutungen, sondern umfasst alle Prozesse der „Bildung“ des Individuums und seiner Fähigkeiten, die in seinem Organismus, insbesondere in seinem hochplastischen Gehirn verankert werden.

Der Mensch ist primär ein *zōon politikón* und dadurch wird er auch zum *zōon lógon échon*. Sprache, Geist und Vernunft sind seiner leiblichen Natur nicht fremd, sondern entwickeln sich auf der Basis ihrer besonderen Sozialität, als höchste Ausdrucksformen der Zwischenleiblichkeit, die uns immer schon miteinander verbindet. Der Mensch ist kein Kentaurenwesen, sondern eine durch leibliche Sozialität vermittelte Einheit von Natur und Geist. Wenn diese Einsicht die Widersprüche der menschlichen Existenz auch nicht aufhebt, so mag sie doch dazu beitragen, sie nicht zu unüberwindlichen Gegensätzen zu verfestigen.

Anmerkungen

- 1 Sophokles, Antigone (um 442 v. Chr.), Vers 683 f.
- 2 Vgl. Freund 1915, S. 59, sowie Freund 1930.
- 3 Gallagher 2005, Thompson 2008.
- 4 Aristoteles, Politik III, 6 (1252 b28 – 1253 a40).
- 5 Aristoteles, De Generatione Animalium, 736 b.
- 6 Aristoteles, Politik, I, c.
- 7 „*Intercorporalité*“ (Merleau-Ponty 2003, S. 256).

8 Hier ist auf eine umfangreiche Literatur zu verweisen; zu nennen sind in erster Linie Husserl (1952), Sartre (1962), Merleau-Ponty (1966), Meyer-Drawe (1984), Schmitz (1965, 1995), Waldenfels (2000), Böhme (2004) sowie Fuchs (2000).

9 Husserl 1952; Sartre 1962.

10 „Es gibt also, mir zugrunde liegend, ein anderes Subjekt, für das eine Welt schon existiert, ehe ich da bin, und das in ihr meinen Platz schon markiert hat. Dieser (...) natürliche Geist ist mein Leib“ (Merleau-Ponty 1966, S. 196). – „So bin ich selbst mein Leib (...) und umgekehrt ist mein Leib wie ein natürliches Subjekt, wie ein vorläufiger Entwurf meines Seins im ganzen“ (ebd. S. 234).

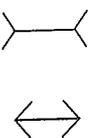
11 Hegel 1970, Bd. 3, S. 190f.

12 Vgl. zu diesem Begriff Fuchs 2000, S. 111, 126. Zum Gestaltkreis von Bewegung und Wahrnehmung vgl. v. Weizsäcker 1986.

13 Fuchs 2000, S. 311, 330 f. Verwandt, wenn auch etwas enger gefasst ist der Begriff der Enkulturation.

14 Das Körperschema bezeichnet ein auch neurologisch verankertes räumliches System von Bewegungsermögen (motorisch) und Körpererkenntnissen (perzeptiv), das es uns z. B. erlaubt, „blind“ zum Ort einer schmerzenden Stelle am Körper zu greifen, die Hände automatisch in die passende Position zu bringen, um einen Ball zu fangen usw. Merleau-Ponty hat betont, dass das Körperschema in diesem Sinn immer zugleich ein Aktionsschema ist, ja letztlich das „Zur-Welt-Sein meines Leibes“ zum Ausdruck bringt (Merleau-Ponty 1966, S. 125f.).

15 So geht etwa die bekannte Müller-Lyersche Täuschung (unterschiedliche Längswahrnehmung der beiden unten gezeigten Figuren) auf eine Anpassung der Wahrnehmung an die Räumlichkeit quaderförmiger Objekte zurück, deren Kanten entweder vorspringen (Schrägke, Häuser – linke Figur) oder aber zurückweichen (Zimmer – rechte Figur), so dass die wahrgenommenen Größenverhältnisse dementsprechend korrigiert werden müssen (vgl. dazu Gregory 1973). Bei Angehörigen von afrikanischen Rundhütten-Kulturen tritt die Täuschung hingegen nicht auf (Deregowsky 1973). Damit zeigt sich selbst in der dauerhaft fixierten neurobiologischen Organisation der räumlichen visuellen Wahrnehmung ein prägender Einfluss kulturspezifischer Umwelten.



16 Vgl. Husserl 1952, S. 150 et passim, sowie Schmitz 1965 mit einem reichhaltigen Vokabular zur phänomenologischen Analyse der leiblichen Regungen.

17 „Fleisch“ (gr. *sarx*) ist bekanntlich der paulinische Begriff für die leiblich-triebhaftere Natur des Menschen, aber auch der Begriff, den Merleau-Ponty in seiner späteren Philosophie einführt, um die „affizierbare Materie“ des menschlichen Leibes zu bezeichnen, durch die wir der Welt angehören und sie zugleich empfinden (Merleau-Ponty 1986).

- 18 Insbesondere der Schmerz kann als eine Selbstentzweiung des leiblichen Subjekts und damit geradezu als „principium individualitatis“ angesehen werden: An der Negativität des Schmerzes kommt das Subjekt „zu sich“. Böhme (2003, S. 91) spricht von der „Geburt des Selbst aus dem Schmerz“. Vgl. auch den Aufsatz „Das Gedächtnis der Schmerzen“ in diesem Band.
- 19 Vgl. Krause 1983.
- 20 Portmann spricht von einer „stetigen, dauernden Sexualisierung aller menschlichen Antriebssysteme“ (Portmann 1944, S. 61).
- 21 Aus Meltzoff u. Moore 1989. Vgl. auch Meltzoff u. Moore 1977, Meltzoff u. Prinz 2002.
- 22 Die bahnbrechende Entdeckung gelang der Gruppe um G. Rizzolatti und V. Gallese in Parma (Rizzolatti et al. 2001, Gallese 2001). Vgl. dazu im Überblick auch Bauer 2005.
- 23 So der Terminus von Merleau-Ponty (1966).
- 24 V. Gallese in: „Mittigefühl ist Eigennutz“, Interview im ZEIT-Magazin Nr. 21, 15.05.2008, S. 26–33.
- 25 Baldwin u. Baird 2001.
- 26 Meltzoff u. Brooks 2001.
- 27 Für diese Mitempfindung sind eigene „Schmerzspiegelneurone“ im Gyrius cinguli verantwortlich; vgl. Hutchison et al. 1999.
- 28 Stern 1998a.
- 29 Vgl. dazu den folgenden Aufsatz.
- 30 Stern 1998b; vgl. auch Beebe et al. 1997.
- 31 Vgl. Tomasello 2002, S. 92.
- 32 Auf den genetischen Zusammenhang von Zeigen, Zeichen und Sprechen weist auch die Etymologie hin: „Zeigen“ und „Zeichen“ haben die gleiche indogermanische Wurzel <delik>. Sie findet sich auch im griechischen „*deiknymi*“ (zeigen, weisen) und „*dáktylos*“ (Finger), ebenso im lateinischen „*dicer*“ (zeigen, weisen, dann sagen, sprechen) und „*digitus*“ (Finger), mit dem gemeinsamen Stamm <dic> (vgl. Kluge 1989, S. 807).
- 33 Spiegelneuronen reagieren auch auf nur ange deutete Zielbewegungen und „ergänzen“ das Ziel, was sie für die Zeigegeste empfänglich macht. Die kürzliche Entdeckung audiomotorischer Spiegelneurone (Kohler et al. 2003) macht das Analoge auch für die vokale Geste wahrscheinlich: Die gehörte Stimme vermag die gleiche (symbolisch ange deutete) Aktion zu vergegenwärtigen, die der Zuhörer selbst ausführen könnte. Vgl. zum Zusammenhang von Spiegelneuronen und Sprachentwicklung ausführlich Fuchs 2008, S. 207 ff.
- 34 Plessner 1975.
- 35 Vgl. zur Rolle der Negation in der kindlichen Entwicklung den Aufsatz „Quer durch jedes Menschenherz. Das Böse aus psychiatrischer Sicht“ in diesem Band.
- 36 Mead 1973, S. 218.
- 37 Elias 1977.
- 38 Spaemann 1996, S. 67.
- 39 Vgl. Tomasello 2002.
- 40 Ebd., S. 24.
- 41 Siehe dazu den folgenden Aufsatz in diesem Band.
- 42 Bourdieu 1987.

Literatur

- Baldwin, D. A., Baird, J. A. (2001) Discerning intentions in dynamic human action. Trends in Cognitive Science 5: 171–178.
- Bauer, J. (2005) Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone. 6. Aufl. Hoffmann u. Campe, Hamburg.
- Beebe, B., Lachman, F., Jaffe, J. (1997) Mother-infant interaction. Structures and presymbolic self- and object representations. Journal of Relational Perspectives 7: 133–182.
- Böhme, G. (2003) Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht. Die Graue Edition, Kusterdingen.
- Bourdieu, P. (1987) Sozialer Sinn. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Deregowsky, J. B. (1973) Illusion and culture. In: R. L. Gregory, E. H. Gombrich (Hrsg.) Illusion in nature and art. Duckworth, London.
- Elias, N. (1977) Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Suhrkamp Frankfurt/M.
- Freud, S. (1915) Zeitgemäßes über Krieg und Tod. Studienausgabe Bd. IX, S. 33–60. Fischer/Frankfurt/M.
- Freud, S. (1930) Das Unbehagen in der Kultur. Studienausgabe Bd. IX, S. 191–270. Fischer/Frankfurt/M.
- Fuchs, T. (2000) Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Fuchs, T. (2008) Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Kohlhammer, Stuttgart.
- Gallagher, S. (2005) How the body shapes the mind. Clarendon Press, Oxford.
- Gallese, V. (2001) The „shared manifold“ hypothesis: From mirror neurons to empathy. Journal of Consciousness Studies 8: 33–50.
- Gregory, R. L. (1973) The confounded eye. In: R. L. Gregory, E. H. Gombrich (Hrsg.) Illusion in nature and art, S. 49–95. Duckworth, London.
- Hegel, G. W. F. (1970) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Husserl, E. (1952) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II. Husserliana Bd. 4. Nijhoff, Den Haag.
- Hutchison, W.D., Davis, K.D., Lozano, A.M., et al. (1999) Pain-related neurons in the human cingulate cortex. Nature Neuroscience 2: 403–405.
- Kluge, F. (1989) Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache. 22. Aufl. De Gruyter, Berlin New York.
- Kohler, E., Keysers, C., Umiltà, A., Fogassi, L., Gallese, V., Rizzolatti, G. (2002) Hearing sounds, understanding actions: action representation in mirror neurons. Science 297: 846–848.
- Krause, R. (1983) Zur Onto- und Phylogenese des Affektsystems und ihren Beziehungen zu psychischen Störungen. Psyche 37: 1016–1043.
- Mead, G. H. (1973) Geist, Identität und Gesellschaft. Suhrkamp, Frankfurt/M.