

Bettina Wuttig, Barbara Wolf (Hg.)



Körper Beratung

Beratungshandeln im Spannungsfeld
von Körper, Leib und Normativität

[transcript] S o m a S t u d i e s

Bettina Wuttig, Barbara Wolf (Hg.)
Körper Beratung

Editorial

Die interdisziplinäre Buchreihe Soma Studies beschäftigt sich aus normierungskritischer Perspektive mit der Frage der sozialen Einbindung des Körpers. Im Vordergrund steht die Frage, wie eine lebendige, eigensinnige und sinnlich-sinnhafte Dimension von Materialität, die weder in der sozialen noch in der kulturellen Dimension vollends aufgeht noch durch symbolische Prozesse vollständig einholbar ist, in sozialwissenschaftliche Diskurse Eingang finden kann. Soma Studies wollen einen *materialist turn* weitertreiben: Das somatische Subjekt erscheint als Effekt von Performativität genau wie als Aufschlags-, Ansammlungs- und Durchgangspunkt von Ereignissen, Erfahrungen, Spürbarem und Gespürtem. Zugleich wird eine Beschreibbarkeit von physischen Vorgängen, eine Eigenlogik von Materialität als Physio-Logik, mit Hilfe eines geisteswissenschaftlich kritischen Bezugs auf Natur- und Lebenswissenschaften ausgeleuchtet. Davon ausgehend, dass Körper als *agent matter* einen Ankerpunkt für soziale Positionierungen und Lokalisierungen samt der von diesen erzeugten Lebens- und Erfahrungsräumen bilden, werden Anatomien wie etwa Faszien, Zellen, Organe, Gewebe, Gelenke, Energien, Intensitäten, Atem, Haut, Hormone relevanter Gegenstand einer (von naturwissenschaftlichem Körperwissen inspirierten) sozialwissenschaftlichen Analyse.

Der Zusammenhang von GenderBinarity und Trauma, die Konstruktion von Intergeschlechtlichkeit und darin die Rolle der konkreten körperlichen Materialität, das implizite (vergeschlechtlichte) Wissen im Forschungsprozess, somatische Aspekte im Bildungsdiskurs, (post-)migration spaces als verkörperte Heterotopien sowie Erfahrungen von Grenzen und Begrenztheiten im Schnittfeld körpergebundener Materialität und Sozialität sind beispielhafte theoretische und empirische Verdichtungen der Soma Studies.

Die Reihe wird herausgegeben von Bettina Wuttig, Anke Abraham (verst.), Joris Anja Gregor und Lea Spahn.

Bettina Wuttig (Prof. Dr. phil.) ist Erziehungswissenschaftlerin und Professorin am Fachbereich Erziehungswissenschaften und dem Institut für Sportwissenschaften und Motologie der Philipps-Universität Marburg. Sie vertritt dort den Lehrstuhl »Psychologie der Bewegung«. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: Poststrukturalistische Theorie und Gender_Körperwissen, Queer Studies, Theorien der Verkörperung des Sozialen, Soma Studies, (soziales und kulturelles) Trauma, Machtsensible und machtkritische Körperpsychotherapie, New School Beratungswissenschaften, leibbezogene Gesundheitsförderung im Sport, rassismuskritische Bildung und autoethnografische Forschung. Sie ist Herausgeberin der Reihe Soma Studies.

Barbara Wolf (Prof. Dr. phil.), Erziehungswissenschaftlerin und Soziologin, ist Studiendekanin der Fakultät für Sozial- und Rechtswissenschaften und hat den Lehrstuhl für Kindheitspädagogik an der SRH Hochschule Heidelberg inne. Ihre Forschungs- und Interessensschwerpunkte bilden u.a. phänomenologische Kindheitsforschung und qualitative Sozialisationsforschung, Diversität (Soziale Ungleichheit, Migration, Gender), soziologische und pädagogische Theorie und kritische Erziehungswissenschaften. Sie ist im Vorstand der Gesellschaft für Neue Phänomenologie sowie Mitglied im Deutschen Akademikerinnenbund und im Hochschulnetzwerk Bildung und Erziehung in der Kindheit Baden-Württemberg.

BETTINA WUTTIG, BARBARA WOLF (Hg.)

Körper Beratung

**Beratungshandeln im Spannungsfeld von Körper, Leib
und Normativität**

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2019 transcript Verlag, Bielefeld

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Sven Schönwetter

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4412-8

PDF-ISBN 978-3-8394-4412-2

<https://doi.org/10.14361/9783839444122>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

„Manchmal glaubt man sich in der Zeit auszu-
kennen, wenn man doch nur eine Folge von
räumlichen Fixierungen des feststehenden Seins
kennt, eines Seins, das nicht verfließen will, das
sogar in der Vergangenheit, auf der Suche nach
der verlorenen Zeit, den Flug der Zeit ‚aufheben‘
will. In seinen tausend Honigwaben speichert
der Raum verdichtete Zeit.

Dazu ist der Raum da.“

Gaston Bachelard

Inhalt

Körper Beratung: Beratungshandeln im Spannungsfeld von Körper, Leib und Normativität.

Eine Einleitung

Bettina Wuttig, Barbara Wolf | 11

I KÖRPER UND SUBJEKTVERSTÄNDNISSE IN DER BERATUNG

Beratung als somatisch-leibliche Subjektivierung(spraxis)

Bettina Wuttig | 29

Valenzen leiblicher Kommunikation zwischen Macht und Diversität

Barbara Wolf | 61

Beratung als Verkörperung des Sozialen und als zwischenleiblicher Resonanzraum

Holger Jessel | 87

II EMBODIMENT UND LEIBLICHKEIT IN DER BERATUNG

Zwischenleibliche Resonanz und Intersubjektivität in Beratung, Supervision und Coaching

Renate Schwarz | 109

Multimodale, kontextbezogene psychosoziale Beratung bei somatischen Erkrankungen und körperlichen Beeinträchtigungen

Andrea Goll-Kopka | 123

Das falsche Selbst.

Zur Bedeutsamkeit von Embodiment und der sozialen Dimension für Beratung und Psychotherapie.

Eine macht- und kognitivismuskritische Perspektive

Juliane Tugendheim | 139

III NORMATIVITÄTSKRITIK UND DEKONSTRUKTION (IN) DER BERATUNG

Fluchtpunkt Resilienz?

Psychosoziale Beratung unter neoliberalen Vorzeichen

Simon Bohn | 167

Das verletzbare Selbst.

**Zur Rolle von Macht und Anerkennung in Beratungskontexten aus
bildungstheoretischer Sicht**

Kerstin Jergus | 183

Glücksversprechen oder: Causes of pain are far from random.

Beratung als Orientierung. Beratung als Normierung.

Eine queer-phänomenologische Perspektive

Eva Georg | 197

IV METHODEN (DER BERATUNG)

Die Arbeit mit Körperlandkarten –

**Ein leibphänomenologischer Zugang im Kontext der Kinder- und
Jugendlichenpsychotherapie und Beratung**

Stephanie Schwab | 221

Beratung als Praxis der Unterscheidung.

**Die Unterscheidungstheorie von Georg Spencer Brown, angewandt
auf Beratung für LGBTIQ und Geschlecht**

Tanja Rode | 245

Wir sind immer auch die Anderen:

Ein Essay über Körperlichkeit und Normativität im Mensch-Sein

Bea Carolina Remark | 273

Poem and Picture:

Wir sind die anderen

Bea Carolina Remark | 281

V BERATUNG (KÖRPER-) UND SOZIALPHILOSOPHISCH REVISITED

**Der vernünftige Leib bei Nietzsche
(oder Beratung als Perspektivismus) – ein Essay**

Knut Eming | 285

**Des/Orientierung –
ein leiblich-somatisches Moment in (k)einer Beratungssituation**

Lea Spahn | 303

**Die Besänftigung des Subjekts:
Beratung und der utopische Körper**

Christoph Baier, Rebekka Rau | 323

**Wege in die Einsamkeit.
Eine perspektivische Erweiterung von Beratung im Rekurs auf
Hannah Arendts Begriff der Einsamkeit**

Targol Dalirazar | 339

Autorinnen und Autoren | 355

Körper Beratung: Beratungshandeln im Spannungsfeld von Körper, Leib und Normativität

Eine Einleitung

Bettina Wuttig, Barbara Wolf

Im September 2017 veranstalteten wir an der Fakultät für Sozial- und Rechtswissenschaften der SRH Hochschule Heidelberg die interdisziplinäre (Workshop-) Tagung mit dem Titel „Beratung verkörpern – Leiblichkeit – Macht – Differenz“, an der die Studiengänge Soziale Arbeit – Psychosoziale Beratung und Gesundheitsförderung sowie Kindheitswissenschaften (*childhood studies*) beteiligt waren. Die Tagung hatte zum Ziel, einerseits an die bereits unter dem Label New School Beratungsansätze firmierenden normativitätskritischen bzw. post-strukturalistischen Ansätze in der Beratung anzuschließen¹ und diese zu erweitern, zudem körperbasierte und leibphänomenologische Perspektiven auf Beratung und Beratungshandeln zu diskutieren. Der interdisziplinär angelegte Austausch von sozialwissenschaftlich und geisteswissenschaftlich alias körpersozio-logisch, sozialpädagogisch, bildungstheoretisch, leibphänomenologisch, philosophisch sowie auch psychologisch-neurowissenschaftlich Forschenden zu Bera-

-
- 1 Hier ist insbesondere die vernetzte, heterogene, reflexive Perspektive (John McLeod 2013) sowie die inter- und transdisziplinär geforderte Vernetzung der Disziplinen (im Besonderen, Soziologie, Philosophie, Kulturwissenschaft) gemeint, sowie diversitäts- und kulturtheoretisch, machtkritisch, feministisch, narrativanalytisch, diskurstheoretisch, ethisch, selbstreflexive Ansätze in der Beratung die auch als „Doing Counseling“ (Mc Leod 2013) bezeichnet werden (vgl. Nestmann; Engel; Sieckendiek 2013).

tung sollte in mindestens zwei Richtung wirken: einmal galt es zu fragen, was psychologische Beratungsansätze der Sozialtheorie/Sozialphilosophie zu geben hätten und die andere Fragerichtung war, was die Bildungstheorie, was sozialtheoretische Ansätze bzw. leibtheoretisch, körpersoziologisch-praxeologische Zugänge der – sich immer noch zum großen Teil sich als Wissenschaft vom autonomen Subjekt verstehenden, dazu in den Kinderschuhen steckenden – Beratungswissenschaft geben könnte. Die Dimensionen der Normativität, der Macht- und Differenzkritik sowie der somatischen Materialität und der Leibbezogenheit von Beratung bildeten zentrale thematische Bezugspunkte der Tagung. Die (Workshop-)Tagung verfolgte das Anliegen, heterogene Diskurse in Bezug auf die oben genannten Dimensionen in ihrer Bedeutung für Beratungshandeln sichtbar zu machen, und ähnlich eines Kaleidoskops aufzufächern, um das Feld und mögliche Perspektiven darin zu sondieren.

Dies steht nicht nur in dem vielzitierten Zusammenhang, dass der Umgang mit Diversität immer bedeutsamer wird, Beratung sich daher den gesellschaftlichen Herausforderungen stellen muss (vgl. Nestmann; Engel; Sickendiek 2004), sondern korrespondiert mit einer ethisch-postkolonialen Haltung, die (an-)erkennt, dass Beratung als kulturelle und soziale Praxis selbst an machtvollen Differenzkonstruktionen beteiligt ist, in die immer bereits ein Machtgefälle eingeschrieben ist, um überhaupt einen Beratungsbedarf geltend machen zu können (vgl. Mecheril 2014; Kessl/Plöber 2010; Mecheril; Plöber 2013; Scholte/Bergold – Caldwell 2013). Beratung als kulturelle Praxis ist an sich nicht „unschuldig“. Sie muss vielmehr auf die in ihr enthaltenen „stummen Sakralisierungen“ (Foucault 1999; Baier/Rau in diesem Band), als verdeckte Annahmen, die Macht- und Herrschaftsverhältnisse reproduzieren und soziale Ordnungen herstellen, überprüft werden.

Im Rahmen der Tagung wurden daher verschiedene theoretische Zugänge zu Körper, Leib, körperlicher Leib bearbeitet und diskutiert sowie auch Subjektverständnisse u.a. mit Blick auf die Topoi *somatic turn* (*Soma Studies*), Subjektivierung(en), Resonanzbeziehungen, Atmosphäre(n), Zwischenleiblichkeit, (Des-)Orientierungen in ihrer Bedeutung für Beratungshandeln extrapoliert. Im Zentrum stand die Auseinandersetzung mit Macht-, Herrschafts- und Normativitätskritik, mit der (Re-)Produktion von Biases in Bezug auf gesellschaftliche Differenzierungskategorien und Diskriminierungsverhältnisse, sowie Möglichkeiten und Grenzen einer körper- und leibbasierten Beratung zur Reflektion und Transformation von Beratungssituationen und sozialen Ordnungen im Modus widerständiger Subjektivierungen. Hierbei ging es, insbesondere in den Workshops, um gender- und queerbezogene, ableismuskritische sowie rassismuskritische Analysen, begleitet von der Suche nach Anerkennung und Sprechbarkeit von

Differenzerfahrungen in Beratungssettings ohne Biases zu reifizieren oder schematische Lösungen hierfür zu zimmern.

Im Zentrum stand gleichermaßen die Frage, wie sich Beratung anmutet, wenn sie nicht nur kognitionsbasiert gedacht wird, bzw. philosophisch gesprochen: sich nicht an eine „Seele als Substanz“ (Eming) wendet, wenn Beratung also kein „psychosoziales Problem“ adressiert, keine „psychosoziale“ Beratung ist, sondern „Körper-Beratung“ bzw. „Leib-Beratung“, wenn Beratung als somatisch-leiblich-affektives, intersubjektives resp. zwischenleibliches sozial konfiguriertes und konfigurierendes Resonanzgeschehen begriffen wird. Welche Chancen ergeben sich für Menschen, die Hilfe suchen, wenn ein (somatisch)-leibliches Verständnis des Subjekts in den Anschlag gebracht wird? Aber auch: Welche Gefahren sozialtechnologischer Vereinnahmung werden offensichtlich, wenn man Beratung jenseits eines humanistisch-psychologischen Verständnisses² (auch) als regierungstechnologisches Instrumentarium (Foucault 2005) im Sinne einer sozial geforderten „Arbeit am Selbst“ (Georg und Bohn in diesem Band) herausschält.

Die Spannungsfelder, die sich hieraus ergeben, rangieren daher zwischen einem eher „humanistischen“ Verständnis von Beratung, als eines einer guten Helferbeziehung und dem damit verbundenen Pragmatismus: Wie kann Beratung selbst optimiert werden? Und zum anderen der kritischen Sicht auf Beratungshandeln selbst, welches gleich welcher Schulen spezifischen Annahmen niemals telosfrei ist, in das also immer bereits dominante Rationalitäten einer postfordistischen Gesellschaft (bspw. die Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit, Beziehungsfähigkeit, Erlangung von Glück usw.) eingeschrieben sind (vgl. hierzu insbesondere Illouz 2011; 2018, Ahmed 2010). Das Spannungsfeld, welches sich hier auftut, und sich auch in den unterschiedlichen Beiträgen wiederfindet, ist eines von Beratungsimmanenz und Beratungsoptimierung einerseits und sozialtheoretischer Metareflexion und Normativitätskritik an Beratung als kultureller und sozialer Praxis andererseits: wenngleich nicht alle Beiträge auf diese Weise kontrastiert werden können, da einige die systematische Verknüpfung von Theoriebildungen der Normativitäts- und Machtkritik an Beratung als kultureller und sozialer Praxis zugleich mit Ideenbildung zu einer kritisch-selbstreflexiven Beratungspraxis verbinden.

Ein weiteres Spannungsfeld ergibt sich zwischen den auf neurowissenschaftlichen und vitalistisch-philosophischen Theorien basierenden Verständnissen

2 Zur Machtvergessenheit der humanistischen Psychologie siehe insbesondere Jürgen Straub 2012.

somatischer Materialität, die (auch) einen *somatic turn* verfolgen und solche, die neurowissenschaftliche Wissensproduktionen aus der Perspektive der leibphänomenologisch inspirierten Positivismuskritik durchaus kritisch gegenüberstehen (implizit oder explizit). Auch hier finden sich Beiträge, die die Spannungsfelder besänftigen, und bspw. eine Ko-Rezeption sensomotorischer Körperkonzepte und leibtheoretischer Zugänge verfolgen (insbesondere Wuttig, Jessel, Spahn, in diesem Band).

Interesse der Tagung war es zudem, über eine, Differenzierungskategorien kennzeichnende und dekonstruierende Haltung hinaus, dominante (abendländische) Rationalitäten die Beratungshandeln zu Grunde liegen, bspw. der freiwillige Zwang zur Optimierung des Selbst, der Vermeidung von Einsamkeit, Leid und Verletzbarkeit freizulegen und alternative Lesarten in Form der Produktion anderen (an-)erkennbaren Wissens auf die Spur zu kommen.

Dieser Austausch findet nun Wiederhall und Erweiterung in diesem Tagungsband, der Beratung zugleich als soziales Phänomen und als subjektive körperlich-leibliche Erfahrung extrapoliert.

DAS SUBJEKT DER BERATUNG

Beratung kann als ein Ort definiert werden, an dem (Neu-)Orientierung über unterstützende Kommunikation stattfindet (vgl. Großmaß 2004: 98f.). Beratung reagiert dabei auf ein zunehmendes Bedürfnis menschlicher Existenz, das sich aufgrund der funktionalen Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilbereiche, der zunehmenden Individualisierung der Lebensentwürfe und der Globalisierung der Lebensverhältnisse ins Unermessliche steigert (vgl. Nestmann; Engel; Siekendiek 2014: 34ff.). Zugleich werden über Beratungsdiskurse und -angebote spezifische Subjekte einer Beratungsbedürftigkeit regierungstechnologisch regelrecht erzeugt (vgl. Bohn 2017). Das bedeutet, das Subjekt erhält im Beratungsprozess die Chance sich neu zu formieren, indem es einerseits in einem rationalen Bildungsprozess Begründungszusammenhänge über Ursachen von Krisen ergründet und Erwägungen für künftige Einstellungen, Gefühle und Handlungen entwickelt (Bohn 2017: 43). Gleichmaßen kann Beratung gerade wegen ihres transformatorischen Potentials³ beratungskritisch als Ort neoliberaler Subjektivierung, als Ort der Regulierung und Normalisierung verstanden werden (Weber/Maurer 2006; Schulze 2018; Bohn 2017; Duttweiler 2004). Das

3 Zum Begriff der Transformation siehe Wuttig 2016.

bedeutet, dass Beratung als Ort sichtbar gemacht werden muss, an dem sich das Subjekt womöglich in einer Verflechtung mit Prozessen des Empowerments auf Leistungssteigerung hin optimiert und im Sinne der herrschenden diskursiven Schemata formiert. Bei allem findet die Reflexion des eigenen Handelns, in und durch Beratung nicht ausschließlich auf rationaler Ebene statt. Das Subjekt erlebt seine Lebenswelt nicht ständig als kompetenter Akteur, der sein Handeln *rational* zu reflektieren vermag (Giddens 1988: 56), sondern auch zugleich als Patient, der von den ihn umgebenden Atmosphären affiziert wird (vgl. Hasse 2015: 45). Die Verschränkung normativitätskritischer Sozialtheorien mit solchen, die das Subjekt als leiblich verfasst begreifen – als *embodied* – um Beratungshandeln in seiner Vielschichtigkeit erfassen zu können, ist hier schon deshalb zentral, weil – wie bspw. Gesa Lindemann (2014) postuliert – soziale Ordnungen durch raumzeitlich verfasste leibliche Umweltbeziehungen entstehen, von denen das Subjekt spürbar betroffen ist (vgl. Lindemann 2014: 90 f.). Daher kann das leiblich affektive Betroffen-Sein des Subjekts als Bedingung der Möglichkeit von Sozialität *überhaupt* betrachtet werden (vgl. Gugutzer 2017: 150).

Insbesondere in Krisensituationen nehmen Betroffene eine Differenz von Erwartetem und Erfahrenen wahr, die sie aus der Fassung bringt, verletzt oder ohnmächtig macht. Indem sich die Umwelt anders zeigt, als erwartet wird das eigene Selbstkonzept torpediert (Jergus 2017: 257). In Konzepten der Alterität wird die Irritation des Selbstkonzeptes als Chance der Anerkennung, der in die menschliche Existenz eingeschriebenen Facetten von Vulnerabilität und Abhängigkeit zugunsten der Annahme eines autonomen Subjekts, das nur scheinbar „Herr im eigenen Haus“ ist, begriffen. Vor dem Hintergrund poststrukturalistischer und postkolonialer Wissensproduktionen ist in den letzten Jahrzehnten das autonome, sich selbst immer verfügbare Subjekt kritisiert worden. In diesem Zuge steht auch ein teleologisches Identitätskonzept, demnach das Individuum eine stabile kohärente Ich-Identität entwickeln muss (zum Beispiel entlang von Entwicklungsaufgaben), um psychische Gesundheit zu erlangen oder zu behalten zur Disposition (Jungwirth 2007; Wuttig 2016). Vielmehr kann vor dem Hintergrund poststrukturalistischer Annahmen, nicht von *einer* Identität ausgegangen werden, sondern von einer Ontologie der Vielheit des Subjekts. Das Subjekt ist in dieser Perspektive von der Beständigkeit der Bedingungen, die es anerkennen, abhängig (Butler 2006: 49f). Die stabile singuläre Identität, welche lange Zeit in der psychosozialen Beratung sowie der Psychotherapie als Behandlungsziel galt, kann daher vor dem Hintergrund postkolonialer sowie poststrukturalistischer Theoriebildung auch immer als Zuschreibung, als Zumutung als sprachlicher Artefakt, bzw. als politische Reklamierung im Sinne eines strategischen Essentialismus verstanden werden (vgl. Spivak 2008).

Diese (neue) Perspektive repräsentiert ein radikal antirationalistisches und antiteleologisches Subjekt- und Handlungsverständnis, welches hier für Beratungshandeln geltend gemacht werden soll. Sie verweist auf ein wechselseitiges Durchdringungsverhältnis zwischen einem somatisch-leiblich verfassten Subjekt und Sozialität. Sie verweist auch darauf, dass das „Ich“ als eine *somatisch-leibliche* Vielheit zu verstehen ist, als lebendiger Organismus (Fuchs 2013: 100), dem viele „Bewusstseine“ zu Grunde liegen (vgl. Wuttig 2016; Eming in diesem Band). Es ist genau diese leibliche Betroffenheit (Böhme 2008), bzw. somatische Offenheit (Grosz 1998; Wuttig 2016) die es ermöglicht, dass wir Schmerzen empfinden, Leid erleben, Freude, Mitgefühl, zur Resonanz fähig sind usw. Beratungshandeln soll hier also weiterhin als (Neu-)Orientierung durch Kommunikation verstanden werden, nur dass „Kommunikation“ als *leibliche Interaktion*, als zwischenleibliches Resonanzphänomen, als somatische Praxis, in der die Körper mit ihren vitalen Impulsen, die Leiber als (kollektive) Atmosphäre, Gefühle als sozial konfiguriert sowie Sozialität als *embodied knowledge* zu Tage treten.

Kurz: In diesem Band sollen zuvorderst beratungswissenschaftliche Perspektiven erhellt werden, die nicht vorwiegend an klassisch kognitiven Modellen orientiert sind, sondern an Ansätzen, die das Subjekt als lebendigen Organismus in seiner Leiblichkeit bzw. als *embodied* verstehen, sowie als Subjekt welches sich in den somatischen Praktiken und es umgebenden Atmosphären konstituiert (Wolf 2015; Wuttig 2016). Beratung wird darüber hinaus, als ein Ort von (somatischer) Subjektivierung und Reproduktion der sozialen Ordnung extrapoliert.

Wie bereits angekungen, ist uns bewusst, dass die unterschiedlichen Beiträge bezogen auf Theoriebildungen, Methodik und Methodologie untereinander nicht immer anschlussfähig sind. Die Herausforderung besteht aber gerade darin, die Brüche zwischen den unterschiedlichen Zugängen nicht zu glätten, sondern zur Diskussion zu stellen. Dazu sprechen wir uns für eine heterogene Repräsentationspraxis aus: Die meisten Beiträge folgen einem wissenschaftlichen Duktus, andere wiederum sind eher in Form eines philosophischen oder eines autobiografischen, bebilderten Essays verfasst. Auch hier ist es unser Anliegen, in einem machtkritischen Gestus wissenschaftliche Schreib- und Erzählkonventionen zu überschreiten.

ZUR GLIEDERUNG DES BANDES

Kapitel I

„Körper und Subjektverständnisse in der Beratung“ versammelt Beiträge, die – überblicksgebend – Beratung vor dem Hintergrund körperlich-leiblicher Subjektverständnisse rekapitulieren und dabei auf Macht- und Differenzdynamiken Bezug nehmen.

Der Beitrag „*Beratung als somatisch-leibliche Subjektivierung(spraxis)*“ von Bettina Wuttig versteht sich als theoretisches Rahmenwerk, für eine Theorie einer poststrukturalistisch informierten Beratungswissenschaft, die dazu vor dem Hintergrund des *somatic turn* (Wuttig 2016) Beratung als somatisch-leibliche Subjektivierung(spraxis) in den Augenschein nimmt. Subjektivierung wird hier sowohl in ihrer sprachlichen als auch leiblich-somatischen Dimension – als *somatische Praktik* – hergeleitet, um darauf Bezug nehmend, am Beispiel von *weißer* Subjektivierung, Rassifizierungen und *implicit bias*, Beratung gerade ob der leiblich-somatischen Verfasstheit der am Beratungsprozess beteiligten Subjekte, als Reproduktions- und Reflexionsort von Macht- und Herrschaftsverhältnissen auszuweisen.

Im Rahmen ihres Beitrags „Valenzen leiblicher Kommunikation zwischen Macht und Diversität“ diskutiert Barbara Wolf aus soziologischer Perspektive den Machtbegriff in seinen mannigfaltigen Facetten, um die leiblich induzierte Bedeutung von Macht- und Ohnmachtsprozessen in der Beratung mit Bezug auf Hannah Arendt, Niklas Luhmann und Hans-Herbert Kögler zu explizieren. Die daraus entstehenden Ungleichheiten sind zugleich verschränkt mit den unterschiedlichen Spielarten von Diversität und Intersektionalität. Es wird deutlich, wie sich via *Einleibung* (Schmitz) ein leiblicher Dialog in der Beratung entfaltet, der nicht nur Über- und Unterordnung verhandelt, sondern wie über Bewegungssuggestionen auch die Begleitung von *personaler Regression* in *personale Emanzipation* (Schmitz) ermöglicht wird. Dies erfordert zugleich Sicherheit und Offenheit gewährende Atmosphären, die durch Beratungshandeln räumlich und persönlich gestaltet werden können.

Mit seinem Beitrag „Beratung als Verkörperung des Sozialen und als zwischenleiblicher Resonanzraum“ gewährt Holger Jessel einen breiten Überblick über fundamentale Spannungsfelder und Dilemmata, die als konstitutiv für Beratungshandeln betrachtet werden können. Dabei wird Beratung einerseits als Verkörperung des Sozialen und andererseits als zwischenmenschlicher Resonanzraum reflektiert. In diesem Prozess kommt die nonverbale Sprache des Körpers zur Geltung, welche sich in Bereichen der Zwischenleiblichkeit voll-

zieht. Als Konsequenz der Verschränkung von impliziten und expliziten Bildungsprozessen im Beratungshandeln arbeitet er die Lernform „*Deliberate Practice*“ (Weinhardt) als Entwicklung eines reflexiven Habitus und reflexiver Kompetenz aus.

Kapitel II

„Embodiment und Leiblichkeit in der Beratung“ fokussiert in einer kognitivismus- (und macht-)kritischen Perspektive auf die methodische Einbindung leibbezogener, multimodaler und bewegungsorientierter Prozesse in (psychosozialer) Beratung, Supervision, Coaching und Psychotherapie.

Renate Schwarz setzt sich in ihrem Beitrag „Zwischenleibliche Resonanz und Intersubjektivität in Beratung, Supervision und Coaching“ mit der *face-to-face*-Situation in der konkreten Beratungssituation auseinander. Auf der Basis des Embodiment-Konzeptes von Sabine Koch (2011) zeigt sie, wie leibliche Zustände und Emotionen mit Gesten und Haltungen korrespondieren und wie diese unbewusst die Perzeption von Personen und Situationen beeinflussen. Dabei beleuchtet sie Aspekte der Resonanz, die sich in Bewegungen „im Dazwischen“ (Lowinski 2007) von Beratungsinteraktion ereignen und möglich werden. Ziel ihres Ansatzes ist es, eine verkörperte Haltung, eine „*embodied stance*“ in Supervision und Beratung und Coaching einzunehmen, die eigenleibliche Resonanzphänomene mit in den Beratungsprozess einbezieht.

Andrea Goll-Kopka zeigt in ihrem Beitrag „Multimodale, kontextbezogene psychosoziale Beratung bei somatischen Erkrankungen und körperlichen Beeinträchtigungen“ anhand von zwei Fallvignetten auf, inwieweit somatische Erkrankungen sowie körperliche Beeinträchtigungen in ihrer je eigenen Weise ein traumatisches Ausmaß erlangen können. Körperliche Beeinträchtigung verortet sie dabei mit Bezug auf die *Disability Studies* als ein gesellschaftlich bedingtes Unterscheidungsmerkmal. Als wichtigen Gelingensfaktor psychosozialer Beratung hebt sie u.a. die Berücksichtigung der Familienbezogenheit und die intersubjektive Bezogenheit hervor, innerhalb letzterer der Mensch sich stets affektiv, somatisch und kontextgebunden erlebt.

Juliane Tugendheim entwickelt in ihrem Beitrag „Das falsche Selbst. Zur Bedeutsamkeit von Embodiment und der sozialen Dimension für Beratung und Psychotherapie. Eine macht- und kognitivismuskritische Perspektive“ ein Verständnis der Entstehung und Förderung von Machtunterschieden und Machtmissbrauch als Verkörperung des „falschen Selbst“ (Winnicott). Vor dem Hintergrund Embodiment-theoretischer Perspektiven und zudem foucaultscher Macht- und Diskurstheorie greift sie Winnicotts Konzept des „wahren Selbstes“

auf, und liest dieses mit Pierre Bourdieus Habitusbegriff quer. Die Kernthese dieses Beitrages ist, dass ein Bewusstsein darüber, wie struktureller und individueller Machtmissbrauch zusammenhängen, unabdingbar ist, um Gesundheit zu fördern, da das Verständnis darüber mit der Förderung einer Verkörperung des *wahren Selbstes* einhergeht.

Kapitel III

„Normativitätskritik und Dekonstruktion (in) der Beratung“ versammelt Beiträge, die Beratungshandeln aus soziologischer, bildungstheoretischer und queerphänomenologischer Sicht als normalisierende soziale Praxis kennzeichnen.

Der Beitrag von Simon Bohn „Fluchtpunkt Resilienz? Psychosoziale Beratung unter neoliberalen Vorzeichen“ stellt Beratungshandeln vor dem Hintergrund eines empirisch gearbeiteten Poststrukturalismus, der auf die Erzeugung kultureller Hegemonien fokussiert, als Praxis der Orientierung heraus, durch die sich bestimmte Selbstverständnisse und Haltungen ausbilden. Am Beispiel von Interviewauszügen mit Studierenden in der Studienberatung legt Bohn dar, dass Beratung sich zunehmend einem neoliberalen Resilienzparadigma verpflichtet sieht, welches die „Neuordnung des Selbst“ in der Krise im Dienste der Optimierung und Leistungssteigerung der Einzelnen zum Ziel hat; eine Neuordnung des Selbst, die mit der Inszenierung der Ratsuchenden als „unternehmerischen Selbst“ (Bröckling) im Modus radikalisierten Eigenverantwortung einhergeht und die Strukturbedingungen von Krisen desavouiert.

Kerstin Jergus erarbeitet in ihrem Beitrag „Das verletzbare Selbst. Zur Rolle von Macht und Anerkennung in Beratungskontexten aus bildungstheoretischer Sicht“ ein Verständnis von Beratung als Bildungsprozess alterierender Öffnungen des Selbst auf den Anderen hin. Die Denkbewegung einer poststrukturalistisch/gouvernementalitätskritisch gewendeten pädagogischen Beratung als „Bildungssinn“ (Mollenhauer) führt Jergus zu dem Schluss, dass sowohl der Bildungsbegriff als auch die pädagogische Beratung von einer Subjektvorstellung geleitet ist, die mit spätmodernen Flexibilisierungsanforderungen und Mobilitätssteigerungen, und somit permanenten Anpassungsanforderungen durchaus kompatibel ist. Will (pädagogische) Beratung nicht zu einem weiteren machtvollen Instrument der Unterwerfung unter die Norm optimierbarer Lebensläufe werden, sollte sie dem Aufruf zur Anerkennung von auf die Existenz bezogenen Verletzungs-, Leidens- und Differenzerfahrungen im Modus von „Gastlichkeit“ (Derrida) und Alterität folgen. Auf diese Weise ergäbe sich nicht nur eine Kritik der Pathologisierung und Moralisierung von Leiden (welches zur Verteidigung aufruft) und wiederum auf das autonome Subjekt verweist, sondern auch eine

Chance für ein reflexives Beratungsverständnis als Einbruch des Unvorhergesehenen.

Eva Georg konzipiert in ihrem Beitrag „Glücksversprechen oder: *Causes of pain are far from random*. Beratung als Orientierung. Beratung als Normierung. Eine queer-phänomenologische Perspektive“ auf der Basis der affektpolitischen Arbeiten Sara Ahmeds Beratung als normalisierendes Projekt. Die „Arbeit am Selbst“ folgt dominanten gesellschaftlichen Logiken, denen ein kontingentes Glücksversprechen innewohnt, welches gleichsam rahmt, worauf wir uns hin orientieren. Dabei versteht Georg mit Merleau-Ponty und Ahmed, Orientierung, in einer Bewegung des Schauens, was hinter den Phänomenen liegt, als leiblich-räumlichen wie normalisierenden Prozess der Ausdehnung des Leibes in den Raum. Relevant für Beratungshandeln ist hier im Besonderen die Dimension des Ankommens als räumlich-leibliches Zusammentreffen zwischen Subjekt und Objekt und die Produktion von „*unhappy subjects*“ als „*failed subjects*“ (Halberstam). Beratung sieht Georg daher in der Pflicht sich einer Kritik der normativen Lebensentwürfe zu verschreiben, statt präreflexiv (*queeren*) *unhappy subjects* für ihr Unglück (und das der anderen) verantwortlich zu sprechen.

Kapitel IV

„Methoden (der Beratung)“ versammelt Beiträge, die (normativitätskritische) und körper-, leib- und bewegungsbezogene Ansätze in eine eigene neue Methodik überführen.

Stephanie Schwab stellt zunächst in ihrem Beitrag „Die Arbeit mit *Körperlandkarten* – Ein leibphänomenologischer Zugang im Kontext der Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie und Beratung“ mit Bezug auf die aktuellsten psychotherapeutischen Forschungsergebnisse die Frage nach geeigneten Interventionen für Kinder, die durch die fest etablierten Methoden in der Kinder- und Jugendlichen Psychotherapie nicht erreicht werden können. Angeregt durch Ansätze der integrativen Therapie zeigt sie auf, wie Kinder und Jugendliche mit dem Konzept der Leibesinseln (Schmitz 2007) einen Zugang zum eigenen Körper zurückgewinnen können (Geuter 2015; Baer 2000). In einem Anwendungsbeispiel zeigt sie Möglichkeiten und Grenzen der Verwendung der von ihr auf der Basis der neuen Phänomenologie eigens entwickelten Methode „Körperlandkarten“ auf, die bisher verschüttete Empfindungen sichtbar machen. Abschließend diskutiert sie die Bedeutung einer „philosophischen Therapeutik“ im Sinne von Hermann Schmitz’ Leibphänomenologie als therapeutischen Ansatz in der Beratungsarbeit mit Kindern und Jugendlichen.

Die Ausgangsposition des Beitrags von Tanja Rode „Beratung als Praxis der Unterscheidung. Die Unterscheidungstheorie von Georg Spencer Brown, angewandt auf Beratung für LGBTIQ und Geschlecht“ bildet George Spencer Browns Unterscheidungstheorie sowie Matthias Varga von Kibeds Tetralemmaarbeit. Rode zeigt anhand körperwahrnehmungsbezogener Aufstellungsarbeit wie und auf welche Weise die Lebensaspekte Trans*-Gender-Identität als Konstruktionsprozesse von Welt verstanden werden können. Daran anschließend, entwickelt sie ein Angebot, *welches kein Modell ist*, sondern dazu dient, das Zustandekommen von Modellen als verkörpertes Erleben einer Unterscheidung aufzuschlüsseln, um angewandt auf Beratung neue Lösungen und Freiheiten aufzuzeigen, sich (nicht) – bzw. „eigen“ – vergeschlechtlichend im Sinne eines „Reentry“ wahrzunehmen.

Der Beitrag von Bea Carolina Remark gliedert sich in zwei Teile. Einmal ein Essay: „Wir sind immer auch die Anderen: Ein Essay über Körperlichkeit und Normativität im Mensch-Sein“ und ein (Foto-)Gedicht. In ihrem (autobiografischen) Essay geht es um ihre Arbeit und soziale Existenz als spastisch gelähmte Tanztherapeutin. Remark beschreibt die praxisphilosophischen Grundlagen ihrer Arbeit mit heterogenen Gruppen auf der Basis von Anerkennung, Nachhaltigkeit und Reflexion. Vielfalt und Differenz erkennt die Autorin als Stärke einer Gesellschaft. Ihr Ziel ist es, durch den Tanz vorhandene individuelle Potentiale gemeinsam mit den Teilnehmer_innen zu erkennen und zu erweitern. Das (Foto-)Gedicht „wir sind die anderen“ verweist auf den Modus der Alterität, der unmöglichen Lokalisierung des Anderen im Außen, und dem Drang zur Konstruktion des „Anderen“ als „Anderen“ in einem Akt der Projektion, um sich der (eigenen) Spannung zu entledigen.

Kapitel V

„Beratung (körper-) und sozialphilosophisch revisited“ liefert Ausblicke auf ein durch unterschiedliche (körper-) und sozialphilosophische Diskurse inspiriertes Beratungshandeln.

Der Beitrag von Knut Eming „Der vernünftige Leib bei Nietzsche (oder Beratung als Perspektivismus) – ein Essay“ nimmt Nietzsches postmetaphysische Sprach- und Erkenntniskritik der klassischen Philosophie(n) in den Blick. Wird in diesen ein hierarchisierter Leib-Seele-Dualismus in Anspruch genommen, scheint bei Nietzsche der Leib selbst in seiner praktischen Vernunft auf. Anhand der Ausdeutung der Kapitel „Von den Hinterweltern“ und „Von den Verächtern des Leibes“ (Z, KSA 4, 35ff.) in Nietzsches Zarathustra und in einem Brückenschlag zu Foucaults Subjektverständnis (Überwachen und Strafen) sowie über

eine Re-Narration Franz Kafkas „Verwandlung“ weist Eming praktische leibliche Vernunft als *somatic turn* aus, und erarbeitet, daraus abgeleitet, Beratung als eine auf den Leib bezogene perspektivische Praxis.

In Lea Spahns Beitrag „(Des/Orientierung) – ein leibliches somatisches Moment in (k)einer Beratungssituation“ steht die sozialtheoretische Annahme im Vordergrund, dass die leibliche Disposition von Menschen als Sozialpartner symbolische Formen hervorbringen, Sozialität konstituieren und in dieser Weise auf die Subjekte zurückwirken kann. Beratung sieht Spahn als potentiell normalisierenden Orientierungsprozess; sie fragt nach möglichen Öffnungen und dekonstruktiven Momenten von machtgeprägten Beratungspraxen über Bewegungsimprovisation als „(k)einer Beratung“. Am Beispiel einer Situationsanalyse einer Anfangsrunde einer Improvis performativen Forschungspraxis zeigt sie auf, wie ationsstunde, basierend auf einer räumlich-leibliche Differenz-Erfahrungen gerade darüber möglich werden, dass die Anwesenden in einen zwischenleiblichen Resonanzraum involviert sind, der somatisch und leiblich-affektiv gefühlt wird. Es sind vor allem out of place-Erfahrungen, die sich mit einem Modus des Ankommens und der Desorientierung verbinden, in denen mit der Gewohnheit gebrochen, und womöglich eine andere Richtung eingeschlagen werden kann. Die sich in diesem Prozess verkörpernde Kritik an einer sich materialisierenden sozialen Ordnung als somatische Erfahrungen und leibliche in situ-Regungen gilt es, (nicht nur) für Beratungssituationen fruchtbar zu machen.

Der Beitrag von Christoph Baier und Rebekka Rau „Die Besänftigung des Subjekts: Beratung und der utopische Körper“ verortet Beratungshandeln vor dem Hintergrund Michel Foucaults Ausführungen zum utopischen Körper in einer phänomenologisch-sozialtheoretischen Sicht; die Überlagerung und Wechselwirkung von gesellschaftlichem Raum und Utopie erzeugt eine Handlungspraxis, die die Subjekte jeweils nur in einem spezifischen Kontext lesbar machen. Der Körper als Einzeichnungstopos symbolischer Ordnungen fungiert dabei als stumme Sakralisierung, welche wiederum die Voraussetzung dafür bildet, dass das Subjekt überhaupt innerhalb eines spezifischen Raumes verortet werden kann. Dieses überzogen-werden-mit-Bedeutungen besänftigt dabei zugleich die dem Subjekt zugrundeliegende Offenheit *uno actu* der Subjektivierung. Will Beratungshandeln die normalisierende Dynamik von Subjektivierungen durchkreuzen, muss es genau diesen stummen Sakralisierungen des Körpers innerhalb seiner räumlichen Verortung auf die Spur kommen. Der therapeutische Spiegel könnte hier im Sinne einer Praxis der kritischen Besänftigung des Subjekts dienen.

Targol Dalirazar nimmt in ihrem Beitrag „Wege in die Einsamkeit. Eine perspektivische Erweiterung von Beratung im Rekurs auf Hannah Arendts Begriff

der Einsamkeit“ den schlechten Ruf, der sich der Affekt der Einsamkeit in gängigen beraterischen und psychotherapeutischen Diskursen einhandelt, zum Ausgangspunkt einer Reflexion affektnormalisierender Prozesse in Beratung und Therapie. Mit Bezug zu dem von Hannah Arendt beschriebenen Zustand der Einsamkeit als „Zwei-in-einem-sein“ (Arendt) der zuallererst Voraussetzung des Denkens ist, welches ein Nachdenken über sich selbst einschließt, und damit Dalirazar zu Folge, überhaupt den Schlüssel zur prominenten Beratungsfrage „Was soll ich tun?“ birgt, zieht sie via einer semantischen Verschiebung des Begriffs der Einsamkeit den inneren (sokratischen) Dialog für ein gelungenes Beratungshandeln in Erwägung. Die Synopse zwischen Arendts Denkbewegungen zu den Aspekten Einsamkeit, Verlassenheit, Isoliertheit und den von Carl Rogers aufgestellten Basisvariablen, führt Dalirazar zu der Argumentation, dass Beratungshandeln immer dann *ethisch und wirksam* ist, wenn es einen Weg in die Einsamkeit weist; der die Beraterin übernimmt hierbei übergangsweise den inneren Gesprächspartner, der dem Ratsuchenden im Zustand des Leidens abhandengekommen ist.

Damit ist ein Überblick über das Werk gegeben und wir laden ein, nun das Spannungsfeld von Körper, Leib und Normativität im Kontext von Beratung zu betreten.

Wir danken Hanna Vatter für die Mitarbeit und unser besonderer Dank gilt Prof. Dr. jur. habil. Peter Baumeister für seine Unterstützung!

Heidelberg, Marburg, im März 2019
Bettina Wuttig und Barbara Wolf

LITERATUR

- Ahmed, Sara (2010): Das Glücksversprechen. Eine feministische Kulturkritik. Münster: Unrast.
- Böhme, Gernot (2008): Böhme, Gernot (2008): Ethik leiblicher Existenz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bohn, Simon (2017): Die Ordnung des Selbst. Subjektivierung im Kontext von Krise und psychosozialer Beratung. Bielefeld: transcript.
- Butler, Judith (2006): Noch einmal: Körper und Macht. In: Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): Foucault, Michel. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault Konferenz 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 52 – 67.
- Duttweiler, Stefanie (2004): Beratung als Ort neoliberaler Subjektivierung. In: Foucaults Machtanalytik und Soziale Arbeit. Eine kritische Einführung und Bestandsaufnahme. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 261 – 277.
- Foucault, Michel (1999): Andere Räume. In: Engelmann, Jan (Hg.): Foucault, Michael. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart: DVA, 145 – 157.
- Foucault, Michel (2005): Die politische Technologie der Individuen. In: Schriften in vier Bänden. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 999 – 1.016.
- Fuchs, Thomas (2013): Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Stuttgart: Kohlhammer.
- Giddens, Anthony (1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Großmaß, Ruth (2014): Psychotherapie und Beratung. In: Nestmann, Frank/Engel, Frank/Sieckendiek, Ursel (Hg.): Das Handbuch der Beratung, Bd.1, Tübingen: dgvt-Verlag, 89 – 103.
- Gugutzer, Robert (2017): Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der neophänomenologischen Soziologie, In: Zeitschrift für Soziologie, 46(3), 147 – 166.
- Hasse, Jürgen (2015): Was Räume mit uns machen – und wir mit ihnen. Kritische Phänomenologie des Raumes. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Illouz, Eva (2011): Die Errettung der modernen Seele: Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe. Berlin: Suhrkamp.
- Jergus, Kerstin (2017): Die Erfahrung der Verletzbarkeit und der „Rat“ der Deonstruktion. In: Jäckle, Monika/Wuttig, Bettina/Fuchs, Christian (Hg.): Handbuch Trauma-Pädagogik-Schule. Bielefeld: transcript, 256 – 280.
- Kessl, Fabian/Plößer, Melanie (2010): Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. – eine Einleitung. In:

- dies. (Hg.): Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS, 7 – 17.
- Koch, Sabine (2011): Embodiment. Der Einfluss von Eigenbewegung auf Affekt, Einstellung und Kognition. Berlin: Logos.
- Kupfer, Anette (2018): Rassismus in der Beratung. In: Schulze, Heidrun/Höblich, Davina/Mayer, Marion (Hg.): Macht-Diversität-Ethik in der Beratung. Wie Beratung Gesellschaft macht. Opladen: Barbara Budrich, 74 – 94.
- Lindemann, Gesa (2014): Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen. Weilerswist: Velbrück.
- McLeod (2013): Beratung als narrative Praxis. In: Nestmann, Frank/Engel, Frank/Sieckendiek, Ursel (Hg.): Das Handbuch der Beratung, Bd.3, Tübingen: dgvt-Verlag, 1.353 – 1.367.
- Mecheril, Paul (2014): Beratung interkulturell. In: Nestmann, Frank/Engel, Frank/Sieckendiek, Ursel (Hg.): Das Handbuch der Beratung, Bd.1, Tübingen: dgvt-Verlag, 295 – 305.
- Nestmann, Frank/Engel, Frank/Sieckendiek, Ursel (2013): Beratung zwischen „oldschool“ und „new style“. In: dies. (Hg.): Das Handbuch der Beratung, Bd.3, Tübingen: dgvt-Verlag, 1325 – 1349.
- Nestmann, Frank/Engel, Frank/Sieckendiek, Ursel (2014): „Beratung“ – ein Selbstverständnis in Bewegung. In: dies. (Hg.): Das Handbuch der Beratung, Bd.1, Tübingen: dgvt-Verlag, 33 – 45.
- Plößer, Melanie (2013): Beratung poststrukturalistisch: Von sich erzählen. In: Nestmann, Frank/Engel, Frank/Sieckendiek, Ursel (Hg.): Das Handbuch der Beratung, Bd.3, Tübingen: dgvt-Verlag, 1.367 – 1.381.
- Schmitz, Hermann (2007): Der unerschöpfliche Gegenstand. Bonn: Bouvier.
- Schmitz Hermann (2014): Atmosphären. Freiburg im Breisgau/München: Verlag Karl Alber.
- Scholle, Jasmin/Bergold-Caldwell, Denise (2013): Beratung als macht- und vorurteilsbewusstes Handlungsgeschehen?! Eine Perspektive auf differenzmarkierende Subjektivierungsprozesse. In: Psychodynamische Beratung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 226 – 240.
- Schulze, Heidrun (2018): Macht in der Beratung und wie wir in der Beratung Gesellschaft machen. In: Schulze, Heidrun/Höblich, Davina/Mayer, Marion (Hg.) (2018): Macht – Diversität – Ethik in der Beratung. Wie Beratung Gesellschaft macht. Opladen: Barbara Budrich, 31 – 56.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulationen. Wien: Turia und Kant.
- Straub, Jürgen (2012): Der sich selbst verwirklichende Mensch: Über den Humanismus der Humanistischen Psychologie. Bielefeld: transcript.

- Weber, Susanne Maria/Maurer, Susanne (Hg.) (2006): Gouvernamentalität und Erziehungswissenschaft. Wiesbaden: VS.
- Wolf, Barbara (2015): Atmosphären des Aufwachsens. Rostocker Phänomenologische Manuskripte. Band 22, Rostock: Universitätsverlag.
- Wuttig, Bettina (2016): Das traumatisierte Subjekt. Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies. Bielefeld: transcript.

I Körper und Subjektverständnisse in der Beratung

Beratung als somatisch-leibliche Subjektivierung(spraxis)

Bettina Wuttig

EINLEITUNG

In den letzten Jahren haben sich Beratungsdiskurse poststrukturalistischen Theoriebildungen angenähert und diese wurden – wenn auch zögerlich – rezipiert. Gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse, Diskriminierungen, Normalisierungsprozesse in und durch Beratung werden zunehmend – vor allem aus sozialtheoretischer Perspektive – in eine Kritik der Beratung überführt, die Beratung als Subjektivierungsmacht begreift (Bohn 2017; Schulze 2018; Duttweiler 2007; Berggold-Caldwell; Scholle 2013; Georg und Jergus in diesem Band).

Dieser Beitrag knüpft an diese macht- und herrschaftskritischen Analysen in der Beratung an, und macht dabei nicht nur Beratung als Subjektivierungsgeschehen geltend, sondern diskutiert Beratung zudem in seiner körperlich-leiblichen Dimension und der Bedeutung dieser Dimension für Subjektivierung (in der Beratung). Dabei versteht sich dieser Beitrag als ein Rahmenwerk für eine Theorie der Beratung als somatisch-leibliche Subjektivierungspraxis. Unter Subjektivierungspraxis verstehe ich die in Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingebundenen, in die Existenz sprechenden Zuweisungen, die wissensproduktive Einteilung von Menschen in Differenzierungskategorien samt Implikationen wie Unbehagen und Leiden an Subjektpositionen, Privilegien, Normativität, Widerständigkeit und Dynamisierung (vgl. auch Wuttig 2016).

Subjektivierung soll hier demnach nicht nur *sprach-* und *diskurstheoretisch*, als Zuweisung einer Identität bzw. als performative Herstellung von Identität rekapituliert werden. (Wenngleich es wie Schulze (2018: 33) etwa zurecht betont, bedeutsam ist, den Zusammenhang von Sprache, Macht und Gesellschaft zu analysieren, um Prozesse der (impliziten) Herabsetzung und Entwürdigungen von Klient_innen zu verstehen).

Subjektivierung wird hier vor dem Hintergrund der *Soma Studies* (Wuttig 2016), der Praxistheorien (hier insbesondere Alkemeyer 2012) sowie leibphänomenologischen Theorien in ihrer semantischen wie ihrer körperlich-leiblichen Dimension aufgegriffen. Auf diese Weise kann deutlich werden, dass es jenseits eines zuweisenden Sprechens körperlich-leibliche Praktiken als Praktiken der Herstellung von sozialen Ordnungen sind, die Ungleichheit erzeugen sowie, dass Praktiken der Subjektivierung als Somatisierungsprozesse (von Herrschaft) zu verstehen sind (vgl. Bourdieu 2005; Wuttig 2016).

Wie Schulze (2018) gehe ich davon aus, dass Sprechakte/Sprechhandlungen in ihrem Potential soziale Wirklichkeit herzustellen, bzw. eine soziale Wirklichkeit (ungewollt) zu reproduzieren, in den allermeisten Beratungsausbildungen einen „blinden Fleck“ darstellen (vgl. Schulze 2018: 33). Hierbei handelt es sich – auch wenn diese Positionierungen nicht als starre Säulen verstanden werden dürfen, sondern als bewegliche Gebilde-widerständige Subjektivierungen eingeschlossen – meist um eine soziale Wirklichkeit, die Privilegien für *weiß*¹, männlich, christlich oder atheistisch (je nach Kontext das eine oder das andere), heterosexuell, gesund, schlank, bürgerlich positionierte Menschen bereithält und Benachteiligung für *People of Color*², Schwarz positionierte Menschen³, Menschen mit Behinderung, Frauen*, arme Menschen, Obdachlose, psychisch Kranke, dicke Menschen, LGBTIQ* usw., hervorbringt und verstetigt. Subjektivierung

-
- 1 Weiß bezeichnet hier eine politische Positionierung, die „im Hinblick auf Rassismus als die Position betrachtet werden kann, welche die superiore in dieser Bezogenheit ist. Weiß wird aufgrund des Charakters der Konstruktion kursiv gesetzt, jedoch im Gegenteil zu ‚Schwarz‘ klein geschrieben, da diese Bezeichnung nicht aus emanzipativen Kämpfen hervorgegangen ist.“ (Bergold-Caldwell u.a. 2017: 283; Eggers u.a. 2005).
 - 2 *People of Color* ist eine Selbstbezeichnung von Menschen, die durch eine Zuordnung zu einer ethnischen Gruppe oder Hautfarbe markiert und in ein spezifisches Verhältnis von Diskriminierung und Unterordnung gesetzt werden. „Mit dem Begriff *People of Color* sind generell Menschen angesprochen, die Rassismuserfahrungen machen. Der Begriff soll einer Ethnisierung der einzelnen Menschen vorbeugen und ihre gemeinsame Erfahrung als ‚negativ von Rassismus betroffen‘ in den Vordergrund bringen.“ (Bergold-Caldwell; Wuttig; Scholle 2016 i.E.).
 - 3 „Die Bezeichnung ‚Schwarz‘ ist eine politische Bezeichnung und kennzeichnet, dass Menschen, die sich dieser Beschreibung zuordnen, negativ von Rassismus betroffen sind. Die Bezeichnung ist aus emanzipativen Kämpfen hervorgegangen.“ (Bergold-Caldwell u.a.; Eggers u.a. 2005).

vierungen wirken normalisierend und eine gesellschaftliche Normativität bringt in einem Akt der Normalisierung (ihre) Subjekte hervor.

In diesem Sinn stimme ich Kupfer (2018) zu, dass Berater_innen ein explizites Verständnis von Diskriminierung in Form von Rassismus, Sexismus, Ableismus usw. benötigen, um Beratung diskriminierungskritisch auszurichten. Der vielzitierte Hinweis vieler Kolleg_innen (auf meine Anregung hin ihre Beratungspraxis aus der Perspektive diskriminierungskritischer Ansätze zu reflektieren) sie würden humanistisch arbeiten, bzw. allzeit Übertragungs- und Gegenübertragungsphänomene analysieren, den Klienten Experten sein lassen, seinen Eigensinn fördern⁴, und damit sei – wie von selbst – bereits gewährleistet, dass in der Beratung nichts oktroyiert und daher auch nicht diskriminiert würde, legt Zeugnis für diese Art der Blindheit ab. Es handelt sich hier nicht um eine intentionale, individuelle Auslassung, sondern, um eine kollektive präreflexive Sprechweise, die in westlich-hegemoniale kulturelle Kontexte und ihre Wissensproduktion eingeschrieben ist, die, mit Gayatri C. Spivak als „gestattete Ignoranz“ gefasst werden kann, nicht zuletzt, weil sie sich in einen Gestus der Objektivität kleidet (vgl. Spivak 1999).

4 In der Regel wird in diesen Sprechweisen meist nur die männliche Form verwandt, was daraufhin deutet, dass Studien zum Zusammenhang von geschlechterungerechter Sprache und der Reproduktion von Ungleichheitsverhältnissen nicht zur Kenntnis genommen werden. (Vgl. Sprachleitfaden der AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin 2014): Was tun? Sprachhandeln – aber wie? W-Ortungen statt Tatenlosigkeit. www.feministisch-sprachhandeln.org/wp-content/uploads/2014/03/onlineversi-on_sprachleitfaden_hu-berlin_2014_ag-feministisch-sprachhandeln.pdf. Letzter Zugriff am 28.03.2019. Die symbolische Gewalt, die mit einer nicht inklusiven Sprache verbunden ist, steht dabei diametral den Zielen der Beratung z.B. des Empowerments entgegen. (Vgl. Sprachleitfaden der AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin 2014): Was tun? Sprachhandeln – aber wie? W-Ortungen statt Tatenlosigkeit. www.feministisch-sprachhandeln.org/wp-content/uploads/2014/03/onlineversi-on_sprachleitfaden_hu-berlin_2014_ag-feministisch-sprachhandeln.pdf. Letzter Zugriff am 28.03.2019.) entweder nicht bekannt, oder nicht gebührend ernst genommen werden. Die symbolische Gewalt die mit einer nicht inklusiven Sprache verbunden ist, steht dabei diametral den Zielen der Beratung z.B. Empowerment entgegen.

Diskriminierung, Rassismus, Sexismus und Anti-Genderismus ist dabei nicht nur kein Phänomen „rechtspopulistischer“ Gruppierungen⁵, es ist nicht nur mitten in unserer Gesellschaft verankert (Kupfer 2018: 74), vielmehr ist institutioneller, struktureller und epistemischer Rassismus, Sexismus, Ableismus als Teil der Kolonialgeschichte, der Geschichte weißer männlicher Herrschaft westlicher Gesellschaften als „Dominanzkultur“ (Rommelspacher 1995) omnipräsent sowie in die postfordistische Konsumgesellschaft als neoliberale Diskursfigur und implizite Wahrnehmungsweise und mitunter Handlungsanleitung (auch wenn diese von Gleichstellungsdiskursen und -gesetzen flankiert wird) eingelassen; er ist Rahmen und Gerüst, ohne welchen diese Gesellschaft basierend auf Beschleunigung, Leistungsmaximierung und Optimierung der Individuen nicht ohne weiteres funktionieren würde.⁶ Es ist logisch, dass die Parameter einer Dominanzkultur nicht vor dem Beratungsraum haltmachen, sondern unkritisch in diesen hineingetragen werden, und zwar immer dann, wenn sie nicht reflektiert werden. Die mangelnde Reflexion postkolonialer Durchzogenheit sozialen Handelns im Rahmen der Beratungstheorie und -praxis liegt zudem an einer wenig substantiellen Rezeption sozialtheoretischer und postkolonialer Theoriebildungen im Rahmen von Beratungsdiskursen. Wissenschaftshierarchische und berufsständischen Privilegien der Psychologie, an die sich Beratungsdiskurse und Ausbildungskonzepte aspirativ anlehnen, stärken individualisierende wie systemische Beratungsverständnisse (letzte dürfen nicht mit sozialtheoretischen Perspektiven verwechselt werden, da sie gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse nicht systematisch in ihre Analysen einbeziehen). Der Stellenwert der (Ver-)Messbarkeit des Individuums und seines Verhaltens, seiner Affekte und Gedanken, welches vor dem Hintergrund neurotechnologischer Ansätze noch zuzunehmen scheint, wirkt tief in die Beratungspraxis hinein,

-
- 5 Zur Kritik an der Einordnung nationalistischer Gruppierungen und Parteien als (rechts-)populistisch siehe Sara Farris 2017. „Rechtspopulismus“ kann nicht erklären, wieso insbesondere anti-islamische Ideologien sich der Frauenrechte bedienen, um ihre Ideologie durchzusetzen, und damit erfolgreich sind. Der Terminus verschleierte sogar eher widersprüchliche Diskursfiguren sowie Allianzen zwischen Neoliberalismus, Nationalismus und Femokratismus, und erwecke den Anschein, dass es sich um randständige Demagogie handelt, statt um weit bis in die Mitte der Gesellschaft hineinragende wirkmächtige Diskurse. (Farris 2017: 1ff.).
 - 6 Zum Zusammenhang von Neoliberalismus, Beschleunigungslogiken und Diskriminierung bzw. Rassismus siehe insbesondere Achille Mbembe 2014, Foucault 2004; Hartmut Rosa 2011; 2016; Zygmunt Baumann 2005.

während umgekehrt die Psychologie Theorien der sozialen Ungleichheit weitestgehend ausklammert; methodisches Arbeiten (ob dieses verhaltenstherapeutisch, humanistisch oder tiefenpsychologisch/psychoanalytisch ausgerichtet ist) wird hier oft implizit zum Garanten für eine gelungene Beratungspraxis genommen. Das dabei unbemerkt Stereotype weiter reproduziert werden können, liegt daran, dass im Rahmen der Reflexion der eigenen Beratungspraxis in der Regel kein explizit diskriminierungskritisches Aufmerksamkeitsraster angelegt wird. Diskriminierungskritische Beratungspraxis ist aber hochkomplex: sie erfordert die Spannung auszuhalten zwischen sich mitunter widersprechenden Wissensproduktionen; sie bedeutet Rekurs zu nehmen auf das beraterische Instrumentarium (Methoden, Haltungen), und zugleich diese – oft in situ – auf ihre impliziten hegemonialen und normativen Annahmen zu überprüfen.⁷ Das eigene Handeln und die eigene Wahrnehmung gilt es hier konstant-subjektivierungstheoretisch zu lesen, beides auf die ihnen innewohnende „gestattete Ignoranz“ (Spivak) zu durchforsten, und Methoden im Sinne einer diskriminierungs-, rassismus- und genderbinärkritischen bzw. feministischen Beratungspraxis einzusetzen. Denkimpulse für solch eine Praxis zu geben, ist Anliegen dieses Beitrags.

In diesem Beitrag wird es zuvorderst um *weiße* und *rassifizierende* Subjektivierungen als Analysekatgorie gehen, deren Effekte aber mit Einschränkungen und unter Berücksichtigung der spezifischen Diskriminierungsdynamiken, für andere Differenzierungskategorien fruchtbar gemacht werden könn(t)en. Unter Rassismus verstehe ich mit Bezug auf Maria do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan (2015) ein (post-)koloniales *weiß* perspektiviertes Denksystem, welches in die *weiße* europäische Geistes- und Kulturgeschichte und die Praxis des Imperialismus eingeschrieben ist (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015:15ff.). Als gesell-

7 Ein Beispiel hierfür: Die in Gruppenberatungspraxis gängige Methode des Feedbacks, wo Gruppenteilnehmer_innen aufgefordert werden nacheinander alleine in die Mitte eines Kreises zu gehen, um dort eine Rückmeldung von den restlichen Gruppenteilnehmer_innen zu bekommen (manchmal auch im Rückgriff auf gestalttherapeutische Konzepte als ‚heißer Stuhl‘ bezeichnet), kann (nicht nur) für people of color zu einem ‚Alptraum‘ werden: handelt es sich hier doch um eine Situation, die sie tagtäglich in der sich immer noch als homogen begreifenden bundesdeutschen Öffentlichkeit erfahren, nämlich von mehrheitlich weißen Menschen angestarrt zu werden. Diskriminierungskritische Beratung heißt nicht nur heterogenitätssensibel mit dem eigenen Methodenkoffer umzugehen, sondern in Dialog zu treten und offen für Kritik zu sein, von Seiten der von Rassismus und anderen Diskriminierungsformen Betroffenen; heißt, daran zu lernen und daran die eigene Beratungspraxis zu erweitern.

schaftliche Praxis gründet Rassismus sich auf den Sprachformen und Bildern (post-)kolonialer Narrative.

Rassifizierend meint in diesem Zusammenhang die diskursive, sprechaktliche und praxeologische Eigenschaften und Charaktermerkmale zuweisende Einteilung der Menschen in Kategorien auf der Basis postkolonialer, kulturalisierender Narrative; eine Einteilung, die auch biopolitischen strategischen Gesichtspunkten folgt (vgl. Foucault 2004: 114ff). Sie verweist auf den Begriff der Privilegiensicherung im Rahmen von white supremacy für weiß positionierte Menschen und Benachteiligungen für people of color, Schwarz positionierte Menschen bzw. für Menschen muslimischer Identifikation oder zugeschriebener Identifikation (vgl. Hall 2000; Said 2008). Subjektivierung bezieht sich dabei auf die Fremd- und Selbstidentifikation mit dominanten gesellschaftlichen Zuschreibungen.

Dieser Beitrag ist als ein theoretisches Rahmenwerk zu verstehen, um Beratung neu zu denken. Neu ist hier vor allem, wie das Subjekt prinzipiell und seine „Genese“ verstanden wird. Nachdem also, vor dem Hintergrund einer Kritik am „traditionellen“ Identitätsverständnis von „old school“-Beratungsansätzen (Nestmann 2013) (1), in einen poststrukturalistischen und praxeologischen Subjektbegriff eingeführt wird (2), wird im nächsten Schritt Subjektivierung (im Kontext von *implicit bias*⁸) am Beispiel von *weißer* Subjektivierung verdeutlicht (3), um von da aus, auf subjektivierendes Sprechen und Rassismus als somatisch-leibliche Atmosphäre der Beratung einzugehen (4). Zuletzt wird aus leibphänomenologischer Perspektive sowie vor dem Hintergrund der Theorien zu *somatische Praktiken* im Rahmen eines *somatic turn* (Wuttig 2016) das Subjekt in seiner leiblichen, atmosphärischen und sozialen Situiertheit betrachtet und Beratung als somatisch-leibliches Resonanzphänomen mit Potential zu einer kritisch-reflexiven Subjektivierungspraxis (5).

8 „Implicit Bias“ beschreibt präreflexive vorurteilsbezogene Bewertungen und Verhaltensweisen. (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2015; 1) In diesem Beitrag wird *implicit bias* in Zusammenhang mit Theorien der Verkörperung des Sozialen sowie der somatisch-leiblichen Dimension von Subjektivierungen besprochen. Ich beziehe mich daher insbesondere auf die Ausführungen von Markus Wild (2018) zu implizitem Bias und epistemischer Glaubwürdigkeit wie er sie im Rahmen seines Vortrags „Begriffsgenealogie, Verkörperung und epistemische Ungerechtigkeit“ beim Symposiums „Verkörperter Wissen revisited“ am Ludwik-Fleck Institut im September 2018 in Zürich vorgetragen hat.

KRITIK DES „TRADITIONELLEN“ IDENTITÄTSVERSTÄNDNIS DER BERATUNG

Old School Beratungsansätze (vgl. Nestmann 2013) berufen sich implizit oder explizit auf ein identitätsteleologisches Verständnis vom Subjekt, das heißt, ein Individuum gilt dann als gesund, wenn es entsprechend chronologischer aufeinander aufgebauter Entwicklungsstufen (psychosexuelle Entwicklung) eine eindeutige und kohärente (Geschlechts-)Identität entwickelt hat.⁹ Identität wird hier naturalisiert und zum Garanten für eine stabile Persönlichkeit erklärt (vgl. Wuttig 2016). Wenngleich Theorien zur (Geschlecht essentialisierenden) psychosexuellen Entwicklung im Rahmen von Beratungs- und Therapieausbildungen, zumindest wenn diese systemisch oder humanistisch ausgerichtet sind, kaum Gegenstand der Ausbildung sind, halten sich Identitätsvorstellungen hartnäckig, sie werden häufig unreflektiert aus den diagnostischen Manualen ICD11 bzw. DSM-5 übernommen, ohne zu überprüfen, inwieweit diese Vorstellungen überhaupt mit einem humanistischen bzw. einem systemisch-konstruktivistischen oder einem (post-)modernen psychoanalytischen Verständnis vereinbar sind.

Besonders aus den Gender Studies, den poststrukturalistisch und postkolonial informierten Sozialwissenschaften kommen (seit rund vier Dekaden) Impulse zu einem identitätskritischen Subjektverständnis. Diese Impulse entlehnen sich

9 Die Annahme der Mensch müsse eine stabile, noch dazu geschlechterdifferente eindeutige Identität entwickeln, stammt von dem Psychologen Erik Erikson. Gemäß Eriksons Modell „Identität und Lebenszyklus“ von 1966 sollte der Mensch mit Beendigung der Adoleszenz eine stabile Identität entwickelt haben, um ein gelingendes Geschlechts- wie Sozialleben führen zu können (vgl. Erikson 2015; Gugutzer 2002: 23ff.). Eriksons Begriff der Adoleszenz beruht auf als natürlich angenommenen geschlechterdifferenzen biologischen Trieben und körperlichen Ausstattungen, die neben der Sozialisation ausschlaggebend für das Entwicklungsziel sind (vgl. Gugutzer 2002: 23ff; Wuttig 2016; Jungwirth 2007). Im Rahmen dieses sogenannten Entwicklungsziels postuliert Erikson bspw. dass der Junge im Alter von ca. fünf Jahren – hier verdeutlicht Erikson Sigmund Freuds mehrdeutige Theorie des Ödipuskomplex hin zu einem eindeutigen entwicklungstheoretischen Pragmatismus – „seine Freude am Wettbewerb, an Zielstrebigkeit und Eroberungslust entdeckt“, während das Mädchen „früher oder später dazu übergeht sich anziehend und lieb zu machen“ (Erikson 2015: 91).

philosophisch wie auch strukturalistisch-psychoanalytisch fundierten Ausdeutungen des Begriffs Identität:

Die wesentlichen Kritikpunkte lauten:

1. „Identität“ kann niemals linear und kohärent entwickelt werden.
2. „Identitäten“ sind immer brüchig, das Unverfügbare prekarisiert stets eine kohärente Identität.
3. „Identität“ bildet sich entlang von sozialen Normen aus, und ist immer relativ auf diese zu sehen.
4. Soziale Normen wiederum sind eingebettet in kontingente, historische Macht- und Herrschaftsverhältnisse.
5. Identität wird unter Ausschluss dessen, was in einer Gesellschaft als nicht anerkannt gilt, gebildet (bspw. die Identität des heterosexuellen Menschen kann nur unter Ausschluss und Nicht-Anerkennung anders sexueller Lebensformen sinnhaft gebildet werden).
6. Um eine kohärente Identität aufrecht zu erhalten, muss das gesellschaftlich Unerwünschte sowohl innerlich als auch im sozialen Raum immer wieder unter größter Anstrengung verworfen werden.

Diese Impulse werden derzeit in den sich im Entstehen befindenden Beratungswissenschaften systematisch aufgenommen; sie spiegeln sich bspw. in postmigrationstheoretischen und rassismuskritischen Analysen, in Beiträgen zu poststrukturalistischer Beratung und narrativanalytischen, dekonstruktivistischen Einbettungen von Beratungshandeln (vgl. Nestmann u.a. 2013).

Auf der Ebene der Beratungs*praxis* scheint sich allerdings die Vorstellung, die Entwicklung einer vertrauten Identität sei ein Grundbedürfnis des Menschen (vgl. Erikson 1975: 119) hartnäckig zu halten. Einer unreflektierten (eriksonischen) Logik „Identität versus Krise“ (vgl. Jungwirth 2007) folgend, werden Krisen im Alltagssprechen hier nach wie vor im Modus der „Identitätskrise“ oder „Identitätsstörung“ formuliert. Gemäß Schulze (2018) werden so, im Rahmen eines „wirkungsmächtigen Beratungsjargon(s)“ normative Defizitzuschreibungen perpetuiert, die sich aus dem Identitätsdiskurs zu Normalität und Abweichung speisen (Schulze 2018: 37).

Im Folgenden soll auf der Basis poststrukturalistischer Identitätskritik in ein Verständnis vom Subjekt eingeführt werden, das die „Entwicklung des Menschen“ nicht zuvorderst aus der scheinbar eindeutigen Lesart der Körper als anatomische Unterschiede ableitet, sondern soziale Interaktionen bzw. Praktiken und Sprache als Sprachhandlung als konstitutiv für das Subjekt sieht.

DAS SUBJEKT AUS POSTSTRUKTURALISTISCHER UND PRAXEOLOGISCHER SICHT

Das Subjekt kann aus sozialtheoretischer Sicht nicht als ein „präpraktisches Subjekt“ (Schatzki 2002; Alkemeyer 2012) bzw. als ein prädiskursives Subjekt verstanden werden, welches seinen Handlungen und Sprechweisen auf der Basis eines autonomen Willens vorausgeht, (der lediglich durch pathologische Zurichtungen verstellt wäre), sondern das Subjekt *konstituiert sich* in sozialen Praktiken und Diskursen als ein historisch spezifisches Subjekt der Wahrnehmung (Foucault 1989). Das hier unterstellte Beratungsziel des Wiederfindens oder Zurückgewinnens einer „eigenen Identität“, (dem Entgegenwirken der Identitätsdiffusion) wird in diesen Ansätzen herausgefordert, dadurch, dass Leiden nicht mit Identitätsverlust in Verbindung gebracht wird, sondern als Effekt eines „dem Menschen Aufprägen einer Identität“ (Foucault 1999). Indem das Individuum in Kategorien eingeteilt wird, („männlich“, „weiblich“, „transsexuell“, „Flüchtling“, „behindert“, „psychisch krank“ usw.) verbunden mit der Produktion wissenschaftlich unterfütterter Annahmen, die weitenteils als unhinterfragte Wahrheiten gelten (z.B. im Fall von Diagnosen; nationalstaatlichen Grenzen), wird das Individuum an eine Identität gebunden, die aus ihm ein kohärentes Subjekt machen soll. Michel Foucault hält fest:

„Diese Form von Macht wird unmittelbar im Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muss und das andere in ihm anerkennen müssen. Es ist eine Machtform, die aus Individuen Subjekte macht.“
(Foucault 1999: 166)

Dieses zu-einem-Subjekt-werden nennt Foucault *Subjektivation/Subjektivierung*.¹⁰ Hiermit soll gesagt sein, dass sich das Subjekt in diskursiven Praktiken der Anrufung formiert, in dem es sich einer Norm unterwirft.¹¹ Subjektivierung ist hier

10 Ich verwende die Begriffe Subjektivation und Subjektivierung synonym. Vgl. dazu auch Alkemeyer 2012.

11 Zu einem vertieften Verständnis sei hinzugefügt: Subjektwerdung ereignet sich aus poststrukturalistischer Sicht entlang normativer Zwänge der Unterscheidung. Es handelt sich um Unterscheidungen im Sinne einer Konstruktion einer Zentrums-Rand-Dualität (Castro Varela/Dhawan 2003). Dasjenige, was im Zentrum steht, ist die soziale anerkannte(re) Position und markiert zugleich diejenige Position, die gesell-

durchaus auch als Autoformation gemeint (vgl. Alkemeyer 2012: 42). Diese Unterwerfung ist aber nicht gleichzusetzen mit Handlungsunfähigkeit, einer Unfähigkeit zu rasonieren, zu fühlen usw. Hier soll gesagt sein, dass Handlungsfähigkeit, Denk- und Wahrnehmungsschemata sowie affektive Schemata nicht jenseits gesellschaftlicher machtförmiger Diskurse, sozialer Normen und sozialer Ordnungen von einem autonomen Subjekt entwickelt werden, sondern, dass diese stets als Effekte und Strategien der Macht, einer dominanten gesellschaftlichen Rationalität analysiert werden müssen (vgl. Foucault 1999; Butler 2009; Ricken 2012; 73). Mit Foucault geredet: „Wir müssen die Formen analysieren, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt“ (Foucault 1976: 250 ebd.). Die Frage

schaftlich nicht (so) anerkannt ist und *vice versa*. Normalität und Marginalität bilden hier ein wechselseitiges-kontingentes-Verweissystem. Die normative Position in westlichen und mit Einschränkungen in Kolonialgesellschaften, besetzt durch weiß – sein, Jugendlichkeit, Männlichkeit, christlich oder atheistisch – sein, gesund, heterosexuell, Sesshaftigkeit usw. Damit normative Positionen aufrechterhalten werden können, bedarf es dessen Pendant, das anormale, ausgeschlossene: Figuren, die niemand besetzen möchte, bzw. die mit erheblichen Nachteilen, Verfolgung und mithin Überwachung und Kontrolle einhergehen. Beispiel hierfür sind: ‚der kriminelle Muslim‘, ‚die psychisch kranke Borderlinerin‘, ‚der Flüchtling‘, die ältere alleinstehende Frau‘ usw. ‚Figuren‘ und ‚Anti-Figuren‘ in der Sprache poststrukturalistischer Theorie als Selbst- und Fremdpositionierungen bezeichnet, werden im Rahmen eines Dispositivs, eines diskursiven epistemologischen Verweissystems gebildet: Rechtswissenschaft, Medizin, Psychologie, Soziale Arbeit, Politik, Pädagogik, Medienberichterstattung generieren eine spezifische Rationalität und I,als wechselseitige Glaubwürdigkeitspraxis, ein Dispositiv als Netz des Wissens, welches unbemerkt die Denk- und Wahrnehmungsschemata (als Weisen von was man spricht und wie man fühlt) der Einzelnen anlegt und normalisiert. Innerhalb der Dispositivlogiken werden Subjekte im Alltag wiederholt durch performative Sprechakte stets aufs Neue hervorgebracht (Butler 1991; 1995; 1998; 2001; 2009; Butler 1991: 49). Mit Sprechakten sind Anreden (Anrufungen) gemeint, die sich wie Taten verhalten und in einem „Akt der Konstituierung [...] das Subjekt ins Leben rufen“ (Butler 1998: 43). Judith Butler verdeutlicht dies am Beispiel der Zwangsheterosexualität: die scheinbar selbstverständliche gängige diskursive Praxis Kinder nach der Geburt als „Mädchen“ oder „Jungen“ zu adressieren, (häufig noch vor allen anderen Adressierungen) reproduziert das System der Zweigeschlechtlichkeit innerhalb demselben die Individuen nur dann als ein Subjekt lesbar sind, wenn sie sich dieser Ordnung unterwerfen. (vgl. Butler 1991; 1995).

lautet also nicht, wie *ist* jemand? Wie *ist* das zu beratende Subjekt? Sondern, wie sind die machtvollen *Prozesse* beschaffen, innerhalb derselben das Individuum als ein spezifisches Subjekt zu Tage tritt? Autoformationen oder Selbstpositionierungen (vgl. Schneider/Bührmann 2008) korrespondieren dabei mit, oder bestreiten Fremdpositionierungen. Das Bestreiten einer Anrufung als jemand ..., bzw. einer Fremdpositionierung zieht aber häufig einen Verlust der Anerkennung der sozialen Existenz überhaupt nach sich, weswegen die Bestätigung der Fremdpositionierung zugleich auch diejenige Handlung ist, die die soziale Norm aufrechterhält. Kurz: Das Subjekt wird zu einem Subjekt – *Subjektivierung* – indem es sich der Anrede unterwirft, beziehungsweise sie umwendet (vgl. Butler 2001: 157). Das Subjekt kann sich der Anrede nicht ohne weiteres entziehen, da es sodann seine soziale Existenz, das heißt, überhaupt als ein Mensch mit Rechten anerkannt zu sein, aufs Spiel setzen würde. Das Bedürfnis nach symbolischer und sozialer Anerkennung hält das Subjekt in der normativen Spur. Die Norm wird ihrerseits wiederum über Praktiken der Subjektivierung aufrechterhalten (widerständige Subjektivierungen sind nicht unmöglich, in der Regel haben sie aber einen Preis, der in Anstrengungen besteht, soziale Normen zu verschieben, etwa durch individuelle Prekariisierung und/oder kollektives Engagement). Sozialwissenschaftliche Theoretiker_innen haben die subjektivierungstheoretischen Analysen von Judith Butler und Michel Foucault mit Blick auf die Herstellung gesellschaftlicher Differenzierungskategorien und darin intersektionaler Analysen fruchtbar gemacht. Subjektivierung kann als ein Modus verstanden werden, innerhalb desselben, Differenzierungskategorien wie sex, race, class, ability, age, body in ihren sich überschneidenden und spezifischen Machteffekten an den Subjekten mit den erzeugten normativen spezifischen Eigen- und Fremdwahrnehmungen und disparaten affektiv-leiblichen Effekten hervorgebracht werden. In den letzten Jahren ist aus soziologischer und praxistheoretischer Sicht wiederum erarbeitet worden (insbesondere Reckwitz 2006; Alkemeyer 2012), dass nicht nur Sprachhandlungen, sondern auch *soziale Praktiken* in einer Verknüpfung aus „*doings* und *sayings*“ (Alkemeyer 2012: 62) subjektkonstitutiv wirken. In den Vordergrund der Analyse rücken hier spezifische Stätten, die menschliches Handeln, aber auch nicht-menschliches Handeln (architekturelle Anordnungen: Sitzordnung, Möbel, Türen, Gegenstände, Werkzeuge, technische Apparaturen usw.) genauso einschließen wie körpersprachliche und atmosphärische Interaktionen. Das Subjekt geht auch in dieser Perspektive seinen Adressierungen, nicht voraus (s.o.), es wird *uno actu* der Herstellung einer spezifischen Stätte (z.B. ein Beratungsraum) als ein Subjekt (der Beratung) hergestellt. Ein Beispiel hierfür wäre, sich als Flüchtling erkennen zu geben (zu müssen), (Autoformation des Subjekts) um Recht auf Asyl zu haben, vor dem Hintergrund einer gesellschaftlichen Rationalität (im Sinne von Logik), die Menschen, welche

nationalstaatliche Grenzen ohne gültigen Personalausweis überschreiten, als „Flüchtlinge“ beziffert, ihnen einen entsprechenden Status zuweist, der rechtsdiskursiv verankert ist usw. Die geflüchtete Person nimmt hier in Kauf, nun zuvor-derst als Flüchtling gelesen – „angerufen“ (Althusser) – bzw. adressiert zu werden (Ricken 2012), und nicht mehr als Student_in, Schauspieler_in, Ärztin, Krankenpfleger usw. Die Statusminderung, die mit der Subjektivierung als „Flüchtling“ einhergeht, ist der Preis dafür, asylrechtlich anerkannt zu werden. Subjektivierung geht hier auch einher mit bestimmten Praktiken und Atmosphären: der mangelnden Privatsphäre, der Ungewissheit in Bezug auf die Zukunft, der tagtäglichen Unfreundlichkeiten des Sicherheitspersonals in den Lagern, der Unmöglichkeit Ort, Zeit und Art der Nahrungsaufnahme zu wählen, der Verwehrung von Vorhängen usw.¹² All diese Praktiken und wiederkehrenden Adressierungen können als performative Praktiken bezeichnet werden, die das Individuum zu einem Flüchtling machen. Es ist unschwer vorzustellen, dass damit auch Gefühlsqualitäten einhergehen, die in der Beratung adressiert werden müssen. Es handelt sich um affektive Qualitäten, die sich – paradoxerweise – unter anderem aus dem Setting – der „Stätte“ – in diesem Fall bspw. die Erstaufnahmeeinrichtung samt seinen Materialitäten und Sprachhandlungen sowie der Interaktion mit dem_der Berater_in ergeben. Versäumt man es, diese Probleme machtheoretisch als Frage der Subjektivierung zu adressieren, und fragt man hier bspw. allein vor einem traumatheoretischen, systemischen, tiefenpsychologischen humanistischen Hintergrund, unterstellt man dem Klienten_der Klientin *implizit* er_sie wäre autonom genug, verantwortlich genug, um sich mit der Unterstützung des_der Berater_in aus seiner misslichen (Gefühls-)Lage zu lösen. Dies käme einer Praxis der „*Responsibilisierung*“ (vgl. Oelkers 2013) gleich, also einer Verlagerung soziale Probleme in den individuellen Bereich. Der_die Klient_in wird unter der Hand für soziale Verhältnisse verantwortlich gesprochen, für deren Genese er_sie nicht verantwortlich sein kann, die sie ihn aber zuvor-derst in die missliche Lage gebracht haben (z.B. Zwangsmigration). Beratung vor subjektivierungstheoretischem Hintergrund bedeutet also zu fragen: Welche Normen, welche Machtbeziehungen, welche dominanten gesellschaftlichen Rationalitäten, welche Praktiken haben dazu geführt und führen *in situ* dazu, dass ein Individuum sich als ein bestimmtes Subjekt erfährt (erfahren muss)?

12 Es handelt sich hierbei, um Eindrücke die eine Masterstudentin der Sozialen Arbeit, die anonym bleiben will, während ihres Praktikums im Patrick Henry Village, eine Erstaufnahmeeinrichtung für Geflüchtete in Heidelberg gewinnen konnte, und deren Praktikumsbetreuung ich im Rahmen meiner Professur für Soziale Arbeit an der SRH-Hochschule übernahm.

Kurz: Die Art und Weise, wie aus Individuen Subjekte gemacht werden, muss zum Gegenstand von Beratungshandeln werden. Subjektiviert-werden bedeutet dabei unfreiwilliger Träger einer vermeintlich klar umrissenen Identität zu werden; Positionen können hier zwar verschoben werden, sie sind jedoch nicht frei wählbar (vgl. Wollrad 2010: 144). Im Folgenden soll am Beispiel *weißer* Subjektivierung verdeutlicht werden, welche Bedeutung Subjektivierung im Alltag sowie im Beratungshandeln hat.

WEIßE SUBJEKTIVIERUNG UND IMPLICIT BIAS

Eske Wollrad (2010) beschreibt in ihrem Aufsatz „Getilgtes Wissen, überschriebene Spuren. *Weiß*e Subjektivierungen und antirassistische Bildungsarbeit“¹³, dass *weißen* Menschen systematisch der Blick für ihre eigenen Privilegien verstellt wird; sie in dem Glauben aufwachsen, Rassismus ginge sie, allein aufgrund bestimmten Engagements (ein Schwarzes Kind adoptieren, sich als links bezeichnen usw.) nichts an (vgl. Wollrad 2010: 141). In einer kritischen Reflexion gängiger antirassistischer Bildungsarbeit, arbeitet sie heraus, dass *Weiß*e oft meinen, dass nur die „Anderen“ auf eine spezifische Weise anders sind, und von Rassismus betroffen, für die sich entweder Bildungsprogramme implementieren lassen, oder denen gegenüber der eigene potentielle Opferstatus reklamiert werden müsste (um nicht aushalten zu müssen, dass sie über Privilegien verfügen) Wollrad (2010) kennzeichnet nun genau in einer zunächst widersprüchlich erscheinenden reflexiven Umkehrbewegung (widersprüchlich deswegen, weil hier auf den ersten Blick selbst eine Zuschreibung erfolgt, auf den zweiten Blick dennoch deutlich wird, dass Unterordnungs- und Diskriminierungsverhältnisse den Vektor bilden, von dem aus die Kennzeichnung der *weißen* Subjektpositionen abgesetzt wird), dasjenige was *weiße* Menschen im Modus *weißer* Subjektivierung begründet. Sie hält fest:

13 Die Forschung Wollrads ist eingebettet in eine Forschungsrichtung, die sich *Critical Whiteness Studies* nennt; sie beschäftigt sich kritisch mit der Konstruktion von weißsein als Norm und ihrer unhinterfragter Wirkmächtigkeit als derjenigen die andere markiert und selbst unmarkiert bleibt (Eggers u.a. 2005; Bergold-Caldwell u.a. 2017: 285).

„Weiße Subjektivierungen gründen in der Herstellung von Weißen als Gruppe, die als ‚normal‘ und homogen sowie sich außerhalb von Rassifizierungsdynamiken befindend repräsentiert. Sabine Broeck zitierend und dabei Weißseinsfacetten auf der Spur fährt sie fort: Weißseinsfacetten bestehen in einem inneren Zwang, das Ungeformte formen zu wollen, sich der Umgebung aufzuzwingen, eine Unfähigkeit, Dinge so zu lassen, wie sie sind [...]; Ich-Bezogenheit; Naivität in Bezug auf Privilegien; eine verzweifelte, immer schon zum Scheitern verurteilte Besessenheit in Bezug auf gesellschaftliche und private Kontrolle, eine bestimmte Art grenzüberschreitender Neugier, die Selbstermächtigung die Welt durch wertende Beobachtung zu erkennen (zu besitzen); [...] ein Geburtsrecht auf Korrektheit, die Erkenntnis, dass man am Universellen und nicht am Partikularen teilhat; ein Gefühl der persönlichen und historischen Unschuld; das Privileg, geben zu können“ (Broeck zit. nach Wollrad 2010: ebd.).

„*Weiß*“ bezeichnet subjektivationslogisch eine politische Kategorie und keinen anthropologischen Essentialismus. Im Modus der Subjektivierung im Rahmen einer dominanten Rationalität, also dessen, was in Bildungsinstitutionen, Alltagsdiskursen, Wissenschaftssprechen und öffentlichen Reden vermittelt wird, erkennt sich das *weiße* Subjekt nicht als ein solches, dass ebenfalls anders, partikular, verantwortlich für Ausbeutungsstrukturen, privilegiert ist. Das bedeutet ganz konkret, nicht zu wissen wie es ist, aufgrund seiner „Hautfarbe“ oder seines Kopftuchs in Bewerbungsverfahren und Studienplatzvergaben abgelehnt zu werden, nicht zu wissen, wie es ist, angestarrt zu werden, wenn man einen Raum betritt, der Kriminalität aufgrund seines Aussehens verdächtigt zu werden usw., es sich im Modus *gestatteter Ignoranz* (Spivak 1999) leisten zu können, keinen Gedanken daran zu verschwenden. *Weiße* Menschen sind sich dabei oft gar nicht bewusst, dass ihre Hautfarbe die Norm darstellt (vgl. Eddo-Lodge 2019: 9). Die diskursive Erzeugung einer westlichen und weißen Berichterstattung, bilden das *Framing*, welches die Situation *weißer* Menschen als universell erscheinen lässt, zum Beispiel Menschen auf der Flucht nicht in ihrem Kampf mit spezifischen Situationen, bspw. durch westliche Gesellschaften und ihre Wirtschaftspolitik verursachte Zwangsmigration repräsentiert, oder aber auch in ihrem Erfolg zeigt, sondern sie als Opfer oder Bedrohungen (für die eigene Sicherheit) konstruiert (vgl. Farris 2017). *Framing* wirkt nicht nur als kognitives Aufmerksamkeits- und Wahrnehmungsraster, also, nicht nur das Nachdenken über etwas wird hier angesprochen, vielmehr handelt es sich um eine Konfiguration dessen, wie andere auf der affektiver Ebene wahrgenommen werden, wie man sich selbst in Bezug auf andere wahrnimmt. Kurz: dominante Rationalitäten von *weiß-sein* als universell, unschuldig, unsichtbar, gebend, Dankbarkeit einfordernd usw. schreiben sich in eine somatisch-affektive Dimension ein. Die „individuelle“ Wahrneh-

mung ist daher immer bereits enteignet, sie ist viel weniger individuell als man intuitiv meint, der Affekt ist sozial konfiguriert (vgl. auch Butler 2009: 23; 2010: 45). Die, besonders in der Philosophie und darin der Forschung zu *embodied cognition* sowie die von den *Affect Studies* derzeit vorangetriebene Forschung zu implizitem Bias zeigt, dass sich soziale Ordnungen und darin transportierte Vorurteile verkörpern, zu einer unbewussten leiblichen Disposition werden können. Sie bilden ein implizites Wissen aus, welches von einer regelrechten „Ökonomie der Glaubwürdigkeit“ (Wild 2018) flankiert wird. Diese sorgt dafür, dass wir, „intuitiv“ glauben zu wissen, wem wir vertrauen können und wem nicht. Empirische Studien in den USA zu *implicit bias* zeigen, dass Angstaffekte sozial konfiguriert sind: zeigt man *weiß* positionierten Menschen Bilder von Schwarz positionierten Männern, an einem potentiell Angst einflößenden Ort (bspw. ein dunkles verlassenes Industriegelände), lösen diese mehr Angst bei *Weiß*en aus, als Bilder von *weiß* positionierten Männern an vergleichbaren Orten. Diese Urteile vollziehen sich präreflexiv, sie sind Effekte einer Verkörperung des Sozialen und keine prädiskursiven Empfindungen (vgl. Wild 2018). Es sind nun genau diese Affektlogiken, die in einer Beratungssituation dazu führen können, dass sie scheitert. Es sind genau jene Wissensformen in ihrer Verschränkung mit Affektqualitäten und die versäumte Auseinandersetzung mit dem eigenen privilegierten Standpunkt, der Beteiligung in Rassifizierungsdynamiken und die Verweigerung einer „advokatorischen Standpunktsensibilität“ (Mecheiril/Melter 2009; Schulze 2018:32) für Menschen, die von Rassismuserfahrungen betroffen sind, überaus zermürend und erschöpfend sein kann. (vgl. Eddo-Lodge 2019: 9) Struktureller und institutioneller Rassismus ist aber omnipräsent, es ist daher unmöglich, nicht von Rassismus betroffen zu sein. Möglich ist es aber, der eigenen Privilegien gewahr zu sein, solidarisch an einer Veränderung der Gesellschaft mitzuwirken, und offen für eine Reflexion der Reproduktion von Rassismen im eigenen Beratungshandeln zu sein. Dazu gehört zum einen, nicht in die Falle zu gehen, Diskriminierungsgeschichten nicht wahrzunehmen, den Ratsuchenden die Definitionsmacht über das Erlebte zu entziehen und sie zu individualisieren - die Klient_innen für ihre Diskriminierungserfahrungen verantwortlich zu machen - und auf der anderen Seite, sich nicht selbst mit zum Opfer zu machen. Marke: „Das kenne ich auch, ich wurde schon mehrmals als Deutsche in Österreich diskriminiert“ (vgl. dazu auch Kupfer 2018: 75). *Weiß*e Deutsche werden in Österreich zwar möglicherweise diskriminiert, diese Diskriminierung, kann aber einer solchen, die geflüchtete Menschen aus den Ländern des Südens erfahren nicht gleichkommen. Dies schon allein deswegen nicht, weil *weiße* Deutsche in der Regel nicht mit den gleichen diskursiv orches-

trierten Stigmatisierungen in Form von Armuts-, Rückschrittlichkeits- und Bedrohungszuschreibungen belegt werden.

Ein Rückzug auf altbewährte beraterische Methoden, zum Beispiel, tiefenpsychologisch inspiriert nach Motiven zu suchen, wieso jemand sich immer wieder diskriminiert fühlt, ebenso wie humanistisch inspiriert eine empathisch-authentische Wertschätzung für das scheinbar individuelle Gefühl des Gegenübers einzunehmen, ohne Anerkennung der politischen Verhältnisse und dominanten *Weißseins*logiken, in die eine, meist *weiß* positionierte Berater_in selbst verstrickt ist, ist problematisch. Ebenso problematisch wäre, eine systemische Intervention, die annimmt, der_die Klient_in konstruiere seine eigene Wirklichkeit. Diese Art Hypersubjektivismus verkennt gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse in ihrer Wirkmächtigkeit. Dies kann bedeuten, dass Klient_innen sich aufgrund des in der Beratung existierenden Machtgefälles zwischen dem_der Berater_in und Klient_in die Sichtweise und Wahrnehmung des_der Beraterin übernehmen. In diesem Fall geschieht genau das, wovor dieser Artikel warnen möchte: eine Subjektivierung des_der Klient_in in den herrschenden Diskursen, um als ein intelligibles Subjekt anerkannt zu sein. In diesem Moment ist Beratung nicht mehr als eine Stätte, an der sich Macht- und Herrschaftsverhältnisse über Praktiken der Subjektivierungen als *doings* und *sayings*, (s.o.) und man möchte hinzufügen „*feelings*“ rekapitulieren.

SUBJEKTIVIERENDES SPRECHEN, SOMATISCHE PRAKTIKEN UND RASSISMUS ALS ATMOSPHERE DER BERATUNG

Sozialtheoretisch betrachtet ist Beratung also selbst eine Stätte, in der Praktiken der Subjektivierung stattfinden. Diese Praktiken können als „*sayings*“, also als Sprachhandlungen oder Sprechakte und als „*doings*“ rekapituliert werden (s.o.), also als dasjenige, wie die zu Beratenden adressiert werden, und welche Materialitäten und Atmosphären sie dort vorfinden (Räumlichkeiten, Sitzanordnung, Zeitbegrenzung, Gestiken, Mimiken, Bewegungen). Berater_in und zu Beratende sind zudem als somatisch-leiblich verfasste Subjekte in den Beratungsprozess eingebunden und werden in ihrer somatisch-leiblichen Verfasstheit affiziert. Dies geschieht mindestens auf zweierlei Weisen: 1. durch die Sprechweisen selbst, und 2. über Körpergesten, Mimiken, Atmosphären als *somatischer Praktiken* (s.u.), die nicht als Theatralik zu verstehen sind, sondern verkörpern, wel-

cher Glaube dem Leib eingekörpert wurde. Sie gründen sich auf einer „impliziten Pädagogik des Alltags“¹⁴ (Alkemeyer 2012), die ebenfalls in Beratungskontexten wirksam ist; sie bringen Subjekte auf praktischer, energetischer und atmosphärischer Ebene hervor.

Subjektivierung durch Sprechweisen

Schulze (2018) macht darauf aufmerksam, wie zentral eine Standpunkt-sensible Sprache, eine solcher der Ermächtigung und nicht eine der Dominanz ist (vgl. Schulze 2018: 32). Dabei ist es vor allem die normative Gewalt der Sprache, die *Sprecherposition* der Berater_in¹⁵, die eine Schlagkraft entwickeln kann und sich

14 Unter der impliziten Pädagogik des Alltags versteht Thomas Alkemeyer (2012) Wissen, dass „ohne explizite verbale Instruktionen auskommt“. Es ist Wissen, dass sich aus den Alltagspraktiken, in den Vollzügen der Praxis selbst realisiert. Als „performed knowledge“ kommt es in Bewegungen, Gesten und Auftreten zum Vorschein. Hierin ist eine implizite Normativität immer bereits angelegt. Alkemeyer hält dazu fest: „Im Verflechtungszusammenhang wechselseitiger (Re-)Adressierungen zeigen sich Partizipanden [...] wie [...] Praktiken gehen und wo die Grenzen dessen liegen, was als eine adäquate Handlung (gerade noch) akzeptiert wird.“ (Alkemeyer 2012: 59) Alkemeyer geht es in seinen theoriebezogenen Analysen zu impliziter Pädagogik auch um Praktiken als Arrangement der Materialitäten, Sachen, Technologien, Artefakte (s.o.). In dem hier vorliegenden Beitrag werden jedoch zuvorderst Gesten, Bewegungen und Atmosphären unter dem Topic somatische Praktiken als Teil einer impliziten Pädagogik besprochen. Dazu zählt performed knowledge (Alkemeyer) genauso wie somatisch-leibliche Resonanzen bzw. Resonanzverweigerungen und die implizite Erzeugung/Entstehung von Atmosphären (Wuttig 2016; 2017; 2018) Zur Konstituierung des Beratungsprozesses via Artefakte, Körper und Räume siehe die ethnografische Studie „Materialität in der Beratung im Übergang in Arbeit“ von Christiane Dittrich und Nina Wasslows (2017).

15 Der Begriff *Sprecherposition* verweist auf die dem Sprechen innewohnende verletzende Gewalt. Diese wiederum beruht auf einer „verfügenden Gewalt“ (vgl. Kuch/Herrmann 2007: 197, Herv.i.O.). Verfügend heißt, dass die verletzende Rede in irgendeiner Weise durch die Subjektposition des Sprechers legitimiert ist (vgl. ebd.: 197ff.). Das bedeutet, der_die Sprecher_in hat eine autoritative Sprecher_innen-Position inne. Ihre_seine Worte, die des/der verletzenden Sprecher_in, sind deshalb wirkungsvoll, weil sie/er sich auf die symbolische Kraft einer Gruppe, einer Institution, eines Gesetzes (Althusser) beruft, oder etwa im Namen einer Wissenschaft spricht. Es

im leiblichen Empfinden sowie in den materiellen Körpern als empfundene Verletzung festsetzt. (Als empfundener Schlag in den Magen, sowie vorstellbar als dauerhafte Somatisierung der sozialen Ordnung in Form bspw. eines Magengeschwürs¹⁶). Kurz: Die mit der Anrufung (Anrede) verbundene soziale Markierung, als „Anderer“ kann eine Körperkraft entfalten, als eine Sprache der Macht, sie affiziert nicht nur den Kopf, sondern hat eine regelrecht physische Wirkung. Sie kann in einer ähnlichen Weise wie körperliche Gewalt eine physische Verletzung darstellen (vgl. Gehring 2007). Dazu gehört etwa – neben vielen anderen Adressierungen und gebräuchlichen Begriffsverwendungen¹⁷ – die immer wiederkehrende Frage nach der Herkunft, die Schwarze Menschen und People of Color im bundesdeutschen Alltag gestellt bekommen (vgl. Bergold-Caldwell/Wuttig/Scholle 2017: 292) und die ihnen das Gefühl gibt, nicht hierher zu gehören. Anhand der Ausdeutung einer Schulsituation,¹⁸ die eine Schwarze Schülerin erleidet, wo in der Klasse in einer überheblichen und stereotypen Weise über Afrika gesprochen wird, und sie in einer impliziten Logik, als native informant adressiert wird, zeigen Bergold-Caldwell, Bettina Wuttig und Jasmin Scholle (2017), welche somatische Aufschlagsenergie implizites Wissen als epistemi-

kann sich dabei aber auch ‚nur‘ um die symbolische Kraft der vorherrschenden Norm, des medial produzierten Konsens usw. handeln. Die der Verletzende erhält also seine symbolische Schlagkraft, indem sie er sich auf wirkmächtige soziale Normen und Werte bezieht (vgl. ebd.: 202).

- 16 Man denke hier an das Drama von Reiner Werner Fassbinder „Angst essen Seele auf“ aus dem Jahr 1974. Es stellt ein wahrhaftiges somato-psychisches Programm dessen dar, was es heißt, an den Verhältnissen zu erkranken. Der im Nachkriegsdeutschland stigmatisierte Migrant ‚Ali‘ entwickelt ein Magengeschwür. Kameraführung und Regie machen deutlich, dass sein Leiden an den vielen herabsetzenden Zuschreibungen, die sich bis zur körperlichen Gewalt durch andere steigern, erwächst. Im Rahmen meiner poststrukturalistisch perspektivierten Falldarstellungen (Wuttig 2016) habe ich den Zusammenhang zwischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen, Psychosomatosen und Möglichkeiten zu einer machtsensiblen und machtkritischen körperpsychotherapeutischen Herangehensweise ausgelotet.
- 17 Ein umfassendes Überblickswerk zu rassifizierenden Sprachhandlungen findet sich in dem von Adibeli Nduka-Agwu und Antje Lann Hornscheidt – bereits in der 2. Auflage erschienenen Nachschlagewerk „Rassismus auf gut Deutsch. Ein kritisches Nachschlagewerk zu rassistischen Sprachhandlungen“. (2013).
- 18 Die Schulsituation haben wir dem Film PERSPEKTIVWECHSEL II – SCHWARZE KINDER UND JUGENDLICHE in Deutschland (2009) entnommen.

sche Gewalt und Form ‚ganz normalen‘ alltagsrassistischen Sprechens haben kann. Diese reicht von einem „Luft-weg-bleiben“, zu einem Gefühl „am Platzen zu sein“, und kann sich zu einer traumatischen Dimension ausweiten, in der die rassifizierende Anrede einer Situation auf bereits erlebte Sprechweisen und seine (Körper-)Erinnerung daran trifft. Sprechweisen resultieren ebenfalls allzu oft aus implizitem Wissen. In Beratungssituationen überlagern sich in der Regel explizites und implizites Wissen im Sprechen und in den Handlungen. So sind methodische Interventionen, wie etwa die systemische Technik des zirkulären Fragens als explizites Wissen aufzufassen, die sich mit implizitem Wissen, Verkörperungen eines *sense of one's place*¹⁹, welcher in postkolonialen Gesellschaften mit Vorurteilen und dominanten rassifizierenden oder sexuierenden Wissensproduktionen einhergeht und häufig im Gewand des „intuitiven“ Handelns daher kommt, verflochten. Besonders schmerzhaft ist die Reproduktion von implizit bias in Beratungssituationen (gegenüber dem alltäglichem Sprechen), weil die Ratsuchenden sich hier nicht ohne weiteres entziehen können. Sie befinden sich in einem Abhängigkeitsverhältnis, auf der Suche nach Orientierung, oft in existentieller Not und nicht selten findet Psychosoziale Beratung im Zwangskontext statt. Gesagtes wird hier möglicherweise wie unter einem Brennglas wahrgenommen; es affiziert in jedem Fall nicht nur den Kopf, sondern hat eine regelrecht physische Wirkung. In Wuttig 2016 habe ich im Rahmen der Begründung der Soma Studies und in einem Plädoyer für einen somatic turn in der Subjektivationsforschung herausgearbeitet, dass Subjektivierungen nicht nur als diskursive und soziale Praktiken gedacht werden müssen, sondern als somatische Affizierungen. Das Individuum wird als ein bestimmtes Subjekt angerufen, und weil diese Anrufung wie ein körperlicher Angriff auf den Organismus als Energie und Kraft (Deleuze/Guattari 2002) trifft, der Körper in der Lage ist, sich an diesen Angriff via Körpergedächtnisbildung zu erinnern, können Anrufungen überhaupt erst ihre identitätsstiftende Wirkungsmacht entfalten. Pasqual Delholm (2007) macht ähnliches deutlich, wenn er den Zusammenhang von Sprechweisen und der Zuweisung einer Identität wie folgt kulminiert: „Durch die erlittene Gewalt werden die Erleidenden [...] auf eine körperliche Identität zurückgeworfen [...]“

19 *Sense of one's place* ist die englische Übersetzung für den von Pierre Bourdieu (1987) geprägten Begriff des praktischen Sinns. Pierre Bourdieu (1987) meint damit intuitives (präreflexives) Wissen über den gesellschaftlich richtigen, im Sinne von zugewiesenen Ort. Der in den Körper eingeschriebene *sense of one's place* wird etwa dann deutlich spürbar, wenn der vertraute soziale Platz verlassen und eine Grenze des gesellschaftlich konfigurierten Raumes überschritten wird. (vgl. Wuttig 2016a).

(Delholm 2007: 245). Beratung ist also als eine Praxis zu verstehen, die Subjekte hervorbringt, und die auf Subjekte trifft, die in unterschiedlichen Kontexten bestimmte Subjektpositionen einnehmen; genau wie der_ die Beraterin eine bestimmte Subjektposition einnimmt.

Somatische Praktiken in der Beratung und Atmosphären

Repetitum: Subjektivierung findet in Alltag und Beratungspraxis, nicht nur über Sprechweisen, sondern auch über somatische Praktiken, die Paraverbales, (Körper-)Gesten, Blicke und die Erzeugung von (leiblichen) Atmosphären einschließen. Valerie Batts (2001) postuliert, dass bspw. alltäglicher Rassismus als *Modern Forms of Racism* nicht über Gesetze wirkt, sondern in negative Vorstellungen, Bildern und Gefühlen *weiß* positionierter gegenüber Schwarz positionierten Menschen münden, die an *old fashioned racism* (Rassismus der in Gesetzen, Strukturen und Institutionen verankert ist) anknüpfen, dessen Wirkweisen auch nach seiner offiziellen Abschaffung auf individueller, zwischenmenschlicher, institutioneller wie kultureller Ebene, präsent sind (Batts 2001: 7ff.) Anhand von Franz Fanons Schreiben über Rassismuserfahrungen wird deutlich, dass Rassismus sich in einem schwer greifbaren Konglomerat aus atmosphärischem, körpersprachlichen und energetischem entäußern kann, und eine enorm verletzende Subjektivierungsgewalt entfaltet, oftmals bevor ein Wort gesprochen wird: „The other fixes me with his gaze, his gestures and attitude, the same way you fix a preparation with a dye. I lose my temper, demand an explanation.... Nothing doing. I explode. Here are the fragments put together by another me“ (Fanon 2008: 89; Bergold-Caldwell u.a. 2017). Auch die Ausführungen von Eddo-Lodge (2019) weisen auf die somatisch-leibliche Involviertheit der Subjekte in rassifizierenden und Privilegien verschleiernenden Interaktionen hin. In ihrem 2019 ins Deutsche übersetztem Essay „Warum ich nicht länger über Hautfarbe spreche“ beschreibt sie eine Abwehrhaltung *weiß* positionierter Menschen, den Abbruch der emotionalen Verbindung, wenn *Weiß*e gebeten werden, sich mit strukturellem Rassismus auseinanderzusetzen. Dieser Abbruch der Verbindung äußert sich weniger in dem was gesagt wird, sondern in Gesten und in Atmosphären, die Eddo-Lodge in Metaphern gießt: „Man sieht, wie sich ihr Blick verschließt und hart wird. Es ist als würde ihnen Sirup in die Ohren gegossen, der ihre Gehörgänge verstopft. Es ist als könnten sie uns nicht mehr hören“ (Eddo-Lodge 2019: 9). Und an anderer Stelle: „Sie mussten nie darüber nachdenken, was es – in Bezug auf Macht – bedeutet, weiß zu sein, und jedes Mal, wenn sie auch nur vorsichtig daran erinnert werden, interpretieren sie es als Affront. Ihr Blick verschleiert sich vor Langeweile oder funkelt vor Empörung.

Ihre Lippen beginnen zu zucken, während sie in den Defensivmodus schalten.“ (ebd.: 10) Wenn Beratung nun ihr Versprechen halten will, „eine vielgestaltige, sich ständig verändernde und durch viele externe Einflussfaktoren bestimmte professionelle Hilfeform“ zu sein, die „in variantenreichen Formen bei der Bewältigung von Entscheidungsanforderungen, Problemen und Krisen und bei der Gestaltung individueller und sozialer Lebensstile und Lebensgeschichten [unterstützt]“ (Nestmann u.a. 2014b: 599), dann muss Beratung bzw. Beratungshandeln vorurteilskritisch sein (vgl. auch Scholle/Bergold-Caldwell 2013). Anders: Beratungshandeln muss subjektivierungsbewusst, Standpunkt-bewusst, und vor allem sich der Transportation von implizitem Wissen gewahr sein. Wenn Beratungshandeln genau dieselben Stereotype präreflexiv wiederholt, die Frauen*, *People of Color*, Muslim_innen, LGBTIQ*, Männer* aufgrund von Diskriminierungen und Ausschluss alltäglich erfahren, die ihre Entscheidungen erschweren, dann ist Beratungshandeln „mehr Desselben“ und keine Antwort auf diese Problemlagen und Verhältnisse. Beratungshandeln sollte also daraufhin befragt werden, welche Zugänge, Formen der Intervention und des Wissens geeignet sind, sich der eigenen impliziten sich verkörpernden und ausdrückenden, sozial konfigurierten Affekte und Überzeugungen, bewusst zu werden. Neben einer reflexiven, intellektuellen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Diskursen und der Politiken des Subjekts ist es daher für eine diskriminierungskritische Haltung von Bedeutung, Methoden zu entwickeln, den (eigenen) Verkörperungen des Sozialen auf die Spur zu kommen. Im Folgenden wird Beratung als leiblich-somatische Resonanz genau dafür in den Anschlag gebracht.

BERATUNG ALS KRITISCH-REFLEXIVE SUBJEKTIVIERUNG(SPRAXIS) LEIBLICH-SOMATISCHER RESONANZ

In jüngster Zeit sind für die Beratung neurowissenschaftliche Befunde sowie leibphänomenologische Erkenntnisse fruchtbar gemacht worden, die nahe legen, dass „Entwicklung und Beziehung durch komplexe *somatisch vermittelte Resonanzen* ermöglicht werden“ (Maurer/Täuber 2010: 306, Kursivierung, B.W.). Somatische Resonanz bildet in dieser Perspektive sogar ein wesentliches, wenn nicht das wesentliche methodische Werkzeug: „Somatische Resonanz beschreibt [...] ein Phänomen des gegenseitigen Einstimmens, der spontanen Spiegelung körperlich-seelischer Zustände des Klienten/der Klientin im Körper des Therapeuten/der Therapeutin und kann als wichtiges Diagnostikum interventionsleitend eingesetzt werden“ (Maurer/Täuber 2010: 303).

Auf Basis neuester Erkenntnisse der embodied cognition-Theorie demnach Gefühle und Gedanken sich verkörpern (Fingerhut u.a. 2013), kann somatische Resonanz überhaupt als dasjenige beziffert werden, was Sinngebung organisiert. Maurer und Täuber halten dazu fest: „Erst die Reaktionen des Körpers auf bestimmte Ereignisse oder Situationen verleihen diesen eine gefühlte Bedeutung“ (ebd.: 308). Beratung ist also niemals nur kognitiver Austausch, auch wenn keine explizit körperpsychotherapeutisch inspirierten Interventionen angewandt werden, sondern allzeit zwischenleiblicher Prozess und atmosphärische Begegnung (vgl. Fuchs 2014: 18). Als leiblich verfasste Wesen²⁰ ist Kommunikation immer auch leibliche Kommunikation und wechselseitige leibliche Resonanz. Merleau-Ponty umreißt das wie folgt:

„Die Kommunikation, das Verstehen von Gesten, gründet sich auf die wechselseitige Entsprechung meiner Intention und der Gebärden des Anderen, meiner Gebärden und der im Verhalten des Anderen sich bekundenden Intentionen. Dann ist es, als wohnten seine Intentionen meinem Leib inne und die meinigen seinem Leib“ (Merleau-Ponty: 1956: 219).

Thomas Fuchs wiederum, der sich zudem auf neurowissenschaftliche Wissensproduktion bezieht, erklärt leiblich-somatische Resonanz auf Basis der Theorie von den Spiegelneuronen: „Spiegelneurone stellen [...] ein ‚Resonanzsystem‘ dar, das Körper mit Körper verknüpft: Die wahrgenommene Bewegung wird in die eigene Motorik übersetzt und kann so virtuell mitvollzogen werden“ (vgl. Fuchs 2013: 21). Die Inkorporation von Sozialität findet also nicht nur über diskursive orchestrierte Sprechweisen und Praktiken der somatischen Affizierung durch

20 Der Leib wird in der hier bemühten leibphänomenologischen Perspektive (wenn auch je nach Schule etwas anders gelagert) vom Körper abgegrenzt. Bei Schmitz heißt es dazu: „[Der Leib ist], was er von sich, als zu sich selber gehörig, in der Gegend – nicht immer in den Grenzen – seines Körpers spüren kann, ohne sich der fünf Sinne Sehen, Hören, Tasten, Riechen, Schmecken und des aus ihren Erfahrungen [...] gewonnenen perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung des eigenen Körpers) zu bedienen“ (Schmitz 2014: 16). Somit bezeichnet Leib das, was im Gegensatz zum Körper nicht messbar oder sichtbar, sondern vielmehr spürbar und dennoch etwa am gleichen Ort lokalisierbar ist. Der spürbare Leib hat keine flächige Grenze wie beim Körper die Haut, sondern er spürt darüber hinaus Qualitäten wie wärmende Zuneigung, feuchte Kälte, oder schroffe Abweisung (Schmitz 1992: 11).

dieselbe statt (vgl. Wuttig 2016), sondern auch intersubjektiv oder zwischenleiblich – von Körper zu Körper – in einem mimetischen bedeutungsgenerierenden Prozess. Hermann Schmitz (2007) beschreibt den Prozess der wechselseitigen Resonanz als „*Einleibung*“. „Durch *Einleibung* mit dem Gegenüber wird dann das am anderen wahrgenommene Gefühl, wie etwa Begeisterung, Panik oder Langeweile zum eigenen“ (vgl. Wolf 2017: 540). *Einleibung* wiederum geht einher mit einer Art Gefühlsansteckung, die leiblich auf das Subjekt wirkt und sich wechselseitig (von Leibsubjekt zu Leibsubjekt) überträgt. Diese Gefühlsansteckungen extrapoliert Schmitz (2007) als *kollektive Atmosphäre*. Durch gemeinsam erlebte Situationen entstehen kollektive Atmosphären im Modus einer wechselseitigen *Einleibung* als eine „besondere Konzentration auf ein Gegenüber“ (Schmitz 2007: 151). Atmosphären können demnach feindselig, wohlwollend, zugewandt, frostig, traurig usw. sein; sie sind kollektive, überindividuelle Gefühle. Resonanzbildungen und Atmosphären sind dabei immer auch Residuen eingekörperter habitualisierter sozialer Ordnungen (vgl. dazu auch Jessel in diesem Band). Sie können zwar spontan und situativ entstehen, und tun das auch (vgl. Feldermann 2018), nichtsdestoweniger ist das leiblich verfasste Subjekt immer von sozialen Ordnungen als raumzeitlich verfasste leibliche Umweltbeziehungen betroffen und wird in diesen – wenn auch nicht ohne Eigensinn – konfiguriert (vgl. Lindemann 2014: 90 f.; Wuttig 2016). Hartmut Rosa entwirft in seiner Schrift *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen* (2016) eine Kulturkritik der Resonanzverhältnisse. Resonanz sieht er als mögliche Antwort auf die in kapitalistischen Systemen sich zuspitzenden Beschleunigungsverhältnisse. Mit der Beschleunigung gerät die Fähigkeit, sich die Welt anzuverwandeln in eine Krise. Rosa unterscheidet zwischen resonanten Weltbeziehungen, solche die von Verantwortlichkeit getragen sind und repulsiven oder stummen Weltbeziehungen. Diskriminierung, Ausgrenzung und Missachtung wertet er dabei auch als eine Frage der Verantwortlichkeit/Resonanz (vgl. Rosa 2016: 57ff.). Resonanzunterdrückungen werden in seiner Hinsicht kultur-, erziehungstechnologisch und affektlogisch u.a. im Angesicht des Leids oder des Todes des anderen künstlich erzeugt (vgl. Rosa 2016: 121ff.). Rosas Überlegungen mit denen von Valerie Batts zu *Moderns Forms of Racisms* verknüpfend, demnach Rassismus in negativen Vorstellungen, Bildern und Gefühlen *weiß* positionierter gegenüber Schwarz positionierten Menschen besteht (s.o.), und dazu mit den Überlegungen zu *implicit bias*, demnach repulsive Affekte präreflexive Verkörperungen des Sozialen darstellen (Wild 2018), können in die Gesellschaft eingeschriebene diskriminierende Strukturen zu einem verstummen der Resonanz(achsen) (Rosa 2016) führen, bzw. zu frostigen, repulsiven, ablehnenden Atmosphären, begleitet von Gesten der Ablehnung, zu Blicken, die wie Speere sind (vgl. Schmitz 2007:

40) und die auch vor dem Beratungsraum nicht Halt machen. Subjektivierung ist somit auch eine Frage der somatisch-leiblichen Resonanz und der kollektiven Atmosphäre bzw. muss unter diesen Gesichtspunkten betrachtet werden. Über Praktiken der Achtsamkeitsschulung, wie sie bspw. im Rahmen somatischer Techniken und Methoden²¹ oder auch der Körperpsychotherapie stattfinden, lässt sich erlernen, zwischenleibliche Prozesse, also Gefühle und die an sie geknüpften körperlich-leiblichen Empfindungen zu beobachten, wahrzunehmen und zu reflektieren. Gemäß Thomas Fuchs stellt diese Wahrnehmungsfähigkeit einen wichtigen Bestandteil therapeutischen Wissens dar (Fuchs 2014: 18). Im subjektivationstheoretisch inspirierten und machtkritischem Beratungshandeln geht es nun darum, dieses Wissen systematisch für eine Reflexion inkorporierter – *biased* – Schemata einzusetzen. Denn: Die Bewusstheit über die eigenen Gefühle zu erlangen, kann in dieser Hinsicht als „die Wahrnehmung des Körpers, der sich in einem emotionalen Zustand befindet“ (Maurer/Täuber 2010: 308) beschrieben werden. Nur, dass eben die „eigenen“ Gefühle nicht so ganz eigen sind, wie es die Individualpsychologie gerne hätte; als kollektive Gefühle haben sie eine überindividuelle Dimension, sie sind auch immer Abbilder eines impliziten Bias, „eingekörperte Geschichte des Rassismus und des Kolonialismus“ (Täuber/Maurer 2010: 311). Über eine Entwicklung der Wahrnehmungsfähigkeit für zwischenleibliche Prozesse, die dazu ein diskriminierungskritisches Aufmerksamkeitsraster anlegt, können erlernte, eingekörperte Biases samt der in und durch sie ausgelösten Atmosphären – so die Hoffnung – ebenfalls spürbar und somit zum Gegenstand von Reflexion werden. Auf diese Weise kann womöglich bewusstwerden, wenn „der Vorhang runter geht“, „die Schotten dicht gemacht werden“, man sich in den eigenen Leib zurückzieht, sich „hartleibig“ macht, usw. Sich für eine am eigenen Leib stattfindende Diskriminierungskritik als widerständige Praxis der Subjektivierung zu öffnen, sollte Bestandteil des Curriculums von Beratungsausbildungen werden. Auf diese Weise könnten wertvolle (leibphänomenologische) Erkenntnisse zur Verkörperung des Sozialen, Subjektivierungstheorien sowie diskriminierungs- und rassismuskritische bzw. feministische und genderbezogene Studien zu einem Gelingen von Beratung beitragen. Eine Praxis der Beratung, die sich bewusst ist, dass das Subjekt allzeit in den Bedingungen der Existenz situiert ist, durchsetzt von einer Politik der Gefühle, die es zu dechiffrieren gilt, statt das Individuum in der Phalanx des herrschenden Diskurses eine Identität aufzubinden, die das Gegenüber in einem Sein konstitu-

21 Z.B. Alexandertechnik, Feldenkrais, Body-Mind Centering, Rolfing, u.v.m.

iert, an dem es nicht gehört wird, nicht mehr antworten kann, und das Sprechen mit eigener Stimme verliert.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Beitrag hat Beratungshandeln als somatisch-leibliche Subjektivierung diskutiert. In einem ersten Schritt wurde vor dem Hintergrund einer poststrukturalistisch informierten Kritik an entwicklungspsychologischen Identitätsverständnissen und deren Gültigkeit für die Beratungspraxis der Topos der Subjektivierung, demnach das Subjekt durch machtinformierte diskursive und nicht-diskursive Praktiken in die soziale Existenz gesprochen wird, für ein Verständnis von Selbst- und Weltverhältnissen erarbeitet. Es wurde in diesem Zuge dafür sensibilisiert, dass auch Beratung eine „Stätte“ (Alkemeyer) ist, wo machtvolle Subjektivierungsprozesse in Gang gesetzt werden. Am Beispiel von Rassifizierungen und Spielarten *weißer* Subjektivierung wurde deutlich, inwieweit *implicit bias* als Verkörperung sozialen Alltagshandelns über Sprechweisen, und somatische Praktiken (Körpergesten, Mimiken) und über Atmosphären transportiert wird, die in den Beratungsraum hineinwirken. Abschließend wurde das Phänomen der somatisch-leiblichen Resonanz vor dem Hintergrund leibphänomenologischer (und neurowissenschaftlicher) Theorien, (welches in den somatischen Techniken und der Körperpsychotherapie bereits Anwendung findet), für eine Beratung als kritisch-reflexive Subjektivierungspraxis stark gemacht.

LITERATUR

- Alkemeyer, Thomas (2012): Subjektivierung in sozialen Praktiken. Umriss einer praxeologischen Analytik. In: Ders./Budde, Gunilla/Freist, Dagmar (Hg.): Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung. Bielefeld: transcript, 33 – 69.
- Batts, Valerie (2001): Is Reconciliation possible? Lessons from combating „modern rac-ism“. [<http://visions-inc.org/wp-content/uploads/Is-Reconciliation-Possible.pdf>; abgerufen am 20.03.2019].
- Baumann, Zygmunt (2005): Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne. Hamburg. Hamburger Edition.
- Bergold-Caldwell, Denise/Wuttig, Bettina/Scholle, Jasmin (2017): Always placed as the other. Rassialisierende Anrufungen als traumatische Dimension im Kontext Schule, In: Jäckle, Monika/Wuttig, Bettina/Fuchs, Christian (Hg.), Handbuch. Trauma-Pädagogik-Schule. Bielefeld: transcript, 281 – 307.
- Bohn, Simon (2017): Die Ordnung des Selbst. Subjektivierung im Kontext von Krise und psychosozialer Beratung. Bielefeld: transcript.
- Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bührmann, Andrea D./Schneider, Werner (2008): Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse. Bielefeld: transcript.
- Butler, Judith (2009): Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2009a): Krieg und Affekt. Zürich: Diaphanes.
- Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1998): Hass spricht. Zur Politik des Performativen. Berlin: Berlin.
- Butler, Judith (1995): Körper von Gewicht. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2003): Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik. In: Steyerl, Hito/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast, 270 – 290.
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. 2. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (2002): Tausend Plateaus. Berlin: Merve.
- Delhom, Pascal (2007): Die geraubte Stimme. In: Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld: transcript, 229 – 249.

- Dittrich, Christiane, /Wasslows, Nina (2017): Materialität in der Beratung im Übergang in Arbeit: Vortrag im Rahmen der Tagung „Beratung verkörpern: Macht – Leiblichkeit – Differenz“ an der SRH Hochschule Heidelberg. Vortragsmitschrift.
- Duttweiler, Stefanie (2004): Beratung als Ort neoliberaler Subjektivierung. In: Foucaults. Machtanalytik und Soziale Arbeit. Eine kritische Einführung und Bestandsaufnahme. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 261 – 277.
- Eddo-Lodge, Reni (2019): Warum ich nicht länger über Hautfarbe spreche. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Eggers, Maisha Maureen/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (2005) (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Wissensforschung in Deutschland. Münster: Unrast.
- Erikson, Erik H. (1973): Das Problem der Ich-Identität. In: Ders./Hügel, Käte (Hg.): Identität und Lebenszyklus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 123 – 212.
- Erikson, Erik H. (1975): Dimensionen einer neuen Identität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz (2008): Black Skin White Masks. Northhampton: Pluto Press.
- Farris, Sara (2017): In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism: Duke University Press.
- Feldermann, Katrin (2018): Marginalisierte Leiblichkeiten und Atmosphären in Jugendstrafanstalten – Resozialisierung im Medium von Körper und Leib am Beispiel von Capoeira; Dissertation am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Philipps-Universität Marburg, unveröffentlichtes Manuskript.
- Foucault, Michel (1976): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1976a): Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1977): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1989): Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1999): Warum ich die Macht untersuche: die Frage des Subjekts. In: Engelmann, Jan (Hg.): Foucault. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart: DVA, 161 – 172.
- Foucault, Michel (2005): Die politische Technologie der Individuen, In: Schriften in vier Bänden. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 999 – 1.016.
- Foucault, Michel (2006): Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Fuchs, Thomas (2013): Verkörperung, Sozialität und Kultur. In: Breyer, Thiemo u.a. (Hg.): Interdisziplinäre Anthropologie. Leib – Geist – Kultur. Schriften des Marsiciuskollegs, Band 10, Heidelberg. 11 – 35.
- Fuchs, Thomas (2014): Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. In: Psychologische Medizin 25/1, 13 – 20.
- Gehring, Petra (2007): Über die Körperkraft von Sprache. In: Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld: transcript, 211 – 229.
- Gugutzer, Robert (2002): Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Hall, Stuart (2004): Introduction. Who needs Identity? In: Ders./du Gay, Paul (Hg.): Questions of Cultural Identity. London: Sage, 1 – 17.
- Herrmann, Steffen K./Kuch, Hannes (2007): Verletzende Worte. Eine Einleitung. In: dies. u.a. (Hg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld: transcript, 7 – 31.
- Jungwirth, Ingrid (2007): Zum Identitätsdiskurs in den Sozialwissenschaften. Eine postkolonial und queer informierte Kritik an George H. Mead, Erik H. Erikson und Erving Goffman. Bielefeld: transcript.
- Koch, Sabine C. (2011): Embodiment: Der Einfluss von Eigenbewegung auf Affekt, Einstellung und Kognition. Empirische Grundlagen und klinische Anwendungen. Berlin: Logos.
- Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (2007): Symbolische Verletzbarkeit und sprachliche Gewalt. In: Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld: transcript, 179 – 211.
- Kupfer, Anette (2018): Rassismus in der Beratung. In: Schulze, Heidrun/Höblich, Davina/Mayer, Marion (Hg.) (2018): Macht – Diversität – Ethik in der Beratung. Wie Beratung Gesellschaft macht. Opladen: Barbara Budrich, 74 – 94.
- Lindemann, Gesa (2014): Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen. Weilerswist: Velbrück.
- Maurer, Susanne/Täuber, Lars (2010): Körperbezogene Wahrnehmung in pädagogischen und therapeutischen Settings. Ein Seminarprojekt. In: Abraham, Anke/Müller, Beatrice (2010): Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld: transcript, 119 – 141.
- Mbembe, Achille (2014): Kritik der schwarzen Vernunft. Berlin: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter.

- Nduka-Agwu, Adibeli/Lann Hornscheidt, Anntje (2013): Rassismus auf gut Deutsch. Ein kritisches Nachschlagewerk zu rassistischen Sprachhandlungen. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Nestmann, Frank/Engel, Frank/Siekendiek, Ursel (2014): Das Handbuch der Beratung. Band 1: Disziplinen und Zugänge; Band 1: 2. Aufl. Tübingen: Dgvt-Verlag.
- Nestmann, Frank/Engel, Frank/Siekendiek, Ursel (201b): Das Handbuch der Beratung. Band 2: Disziplinen und Zugänge; Band 1: 2. Aufl. Tübingen: Dgvt-Verlag.
- Nestmann, Frank/Engel, Frank/Siekendiek, Ursel (2013): Das Handbuch der Beratung. Band 3: Disziplinen und Zugänge; Band 1: 2. Aufl. Tübingen: Dgvt-Verlag.
- Oelkers, Nina (2013): Responsibilisierung oder Verantwortungsaktivierung in der Sozialen Arbeit. In: Oelkers, Nina/Richter, Martin (Hg.): Aktuelle Themen und Theoriediskurse der Sozialen Arbeit. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Reckwitz, Andreas (2006): Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist: Vellbrück Wissenschaft.
- Ricken, Norbert (2012): Anerkennung als Adressierung. Über die Bedeutung von Anerkennung für Subjektivationsprozesse. In: Alkemeyer, Thomas/Budde, Gunilla/Freist, Dagmar (Hg.): Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung. Bielefeld: transcript, 69 – 101.
- Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Rosa, Hartmut (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Said, Edward W. (2008): Western Conceptions of the Orient. 25. Aufl. New York: Vintage Books.
- Schatzki, Theodore, R. (2002): The Site of the Social: A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change: The Pennsylvania State University Press.
- Schmitz, Herrmann (2007): Der Leib, der Raum und die Gefühle. Bielefeld: Edition Sirius.
- Schmitz, Hermann (2007): Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (2008): Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik. 3., erw. Aufl. Bielefeld, Locarno: Ed. Sirius.
- Schmitz, Hermann (2011): Der Leib. Berlin: De Gruyter.

- Schmitz, Hermann (2014): *Atmosphären*. Freiburg im Breisgau/München: Verlag Karl Alber.
- Scholle, Jasmin/Bergold-Caldwell, Denise (2013): Beratung als macht- und vorurteilsbewusstes Handlungsgeschehen?! In: Schnorr, Heike (Hg.): *Psychosoziale Beratung im Spannungsfeld von Gesellschaft, Institution, Profession und Individuum*. Göttingen: V&R.
- Schulze, Heidrun (2018): Macht in der Beratung und wie wir in der Beratung Gesellschaft machen. In: Schulze, Heidrun/Höblich, Davina/Mayer, Marion (Hg.) (2018): *Macht – Diversität – Ethik in der Beratung. Wie Beratung Gesellschaft macht*. Opladen: Barbara Budrich, 31 – 56.
- Spivak, Gayatri C. (1999): *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Calcutta/New Delhi: Seagull.
- Wild, Markus (2018): Begriffsgenealogie, Verkörperung und epistemische Ungerechtigkeit. Vortrag im Rahmen des Symposiums „Verkörperptes Wissen – revisited. Putting Brain, Body, and World together again?“ Was bedeutet Verkörperung (heute)? September 2018, Ludwik-Fleck-Zentrum Zürich: Vortragsmitschrift.
- Wolf, Barbara (2017): Leiblichkeit, Kindheit, Trauma. In: Jäckle, Monika/Wuttig, Bettina/Fuchs, Christian (Hg.), *Handbuch. Trauma-Pädagogik-Schule*. Bielefeld: transcript, 536 – 555.
- Wollrad, Eske (2010): *Getilgtes Wissen, überschriebene Spuren. Weiße Subjektivierungen und antirassistische Bildungsarbeit*. Bielefeld: transcript. 141 – 163.
- Wuttig, Bettina (2016): *Das traumatisierte Subjekt. Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies*. Bielefeld: transcript.
- Wuttig, Bettina (2016a): amöben: Transgressing incorporated Gendernorms in Contact Improvisation? Versuch eines autoethnografischen Zugangs zu Tanzerfahrung. In: Amelang, Katrin/Bergmann, Sven/Binder, Beate/Vogel, Anna-Carolina/Wagener-Böck, Nadine (Hg.): *Körpertechnologien. Gendertheoretische und ethnografische Perspektiven auf die Refiguration des Körperlichen*. Berlin: Berliner Blätter, 83 – 95.
- Wuttig, Bettina (2017): Über Schule als traumatischen Ort der Individualisierung: heteronormative und anti-muslimisch rassistische Verkennungen und ihre Materialität. In: Jäckle, Monika/Wuttig, Bettina/Fuchs, Christian (Hg.): *Handbuch Trauma-Pädagogik-Schule*. Bielefeld: transcript. 346 – 367.
- Wuttig, Bettina (2018): Jihad als Heterotopie? Sicherheitsdispositiv, Biomacht und der (un)verwundbare Körper des Selbstmordattentäters. In: Spahn, Lea/Scholle, Jasmin/Wuttig, Bettina/Maurer, Susanne (Hg._innen.): *Verkör-*

perle Heterotopien. Zur Materialität und (Un-)Ordnung ganz anderer Räume.
Bielefeld: transcript. 239-253

Valenzen leiblicher Kommunikation zwischen Macht und Diversität

Barbara Wolf

DIE BERATUNGSGESELLSCHAFT

Beratung ist in der postmodernen Gesellschaft zu einem ubiquitären Angebot geworden, das Menschen in jeder Phase von Desorientierung zur Seite steht. In bifokaler Blickrichtung werden Klient_innen mit psychosozialen Problemlagen auf der Basis unterschiedlicher Motivation, Introspektionsfähigkeit, Resignation, Anspruchshaltung und Bedürftigkeit im Bemühen um kommunikative Verständigung beraten (Eggebrecht/Pehl 2002: 57).

Dabei wird Beratung ebenso vor dem Hintergrund von Zwangskontexten wie aufgrund autonomer Entscheidung in Anspruch genommen (Kähler/Zobrist, 2013: 9). Sie hat den Anspruch, eine zeitlich begrenzte, verlässliche und funktionale Beziehung zwischen Berater_innen und Klient_innen herzustellen, auf deren Grundlage eine emanzipatorische Klärung und Bewältigung von aktuellen Problemlagen im Sinne von Empowerment ermöglicht wird (Schäfter 2010, Seithe 2008). Solche Zielsetzungen und entsprechende Methoden psychosozialer Beratung wurden bisher vorwiegend vor dem Hintergrund kognitiv-neurophysiologisch orientierter Modelle unter der Prämisse handelnder Akteure diskutiert (vergl. Kriz 1994, McLeod 2004). Ausgeblendet wurde lange Zeit die Perspektive auf den empfangenden Patheur (Hasse 2015: 45), der sich ebenso intensiv in einem dialektischen Prozess von Internalisierung und Externalisierung mit der Umwelt auseinandersetzt (Berger/ Luckmann 1980), als lebendiger Organismus in seiner Leiblichkeit (Fuchs, 2013, 100).

Doch seit dem *body turn* (Gugutzer 2006) bzw. dem *affective turn* (Clough/ Halley 2007) in den Sozialwissenschaften wird die Relevanz von affektiven Gestimmtheiten für Sozialität nicht länger geleugnet und die leibliche Wahrnehmung zunehmend ernst genommen (Wiesse/Pfaller 2018: 4). Die phänome-

nologische Soziologie widmet sich einer körper- bzw. leiborientierten Sichtweise sozialer Interaktion (Gugutzer 2002, Uzarewicz 2011, Lindemann 2014). Die neophänomenologische Soziologie versteht sich als eine „leib- und situationsbasierte Soziologie“, die sich vor allem auf die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz bezieht (Gugutzer 2017: 149). Jene phänomenologischen Konzepte und Begrifflichkeiten aus Philosophie, Psychologie und Soziologie werden zunehmend in die Sprache der Sozialarbeitswissenschaften transformiert, um die ubiquitäre Relevanz von Affektivität im intersubjektiven Prozess von Beratung zu verdeutlichen.

Beratungskonzepten jeglicher Couleur liegt die Zielsetzung zugrunde, in der gemeinsamen Situation des Beratungssettings dem Subjekt innewohnende Kräfte zur Bewältigung seiner Lebenslage zu aktivieren, wiederzuentdecken und hervorbringen, die aktuell nicht zur Verfügung stehen. Dieser Mangel liegt aus leibphänomenologischer Perspektive darin begründet, dass sich die Person in *personaler Regression* befindet, einem Zustand nachhaltigem affektiven Betroffenseins, der zu tiefer Erschütterung der personalen Integrität führt und mögliche oder bereits bestehende Handlungskompetenzen und Denkmuster hemmt (Schmitz 2007: 156f). Die Aufgabe von Berater_innen liegt nun darin – respektive des Machtverhältnisses als Subjekt in der Beratungsbeziehung – die Person wieder in den Zustand *personaler Emanzipation* zu führen, in der sie sich über die Enge der affektiven Betroffenheit erhebt und wieder Zugang zu Strategien der Selbstbehauptung und autonomer Bewältigung belastender Lebenssituationen findet (Schmitz 2007: 158). Wie dies gelingen oder scheitern kann, angesichts von konstitutiv gegebenen Machtstrukturen der Beratungssituation, die sich auf unterschiedlichen Ebenen von Diversität vollzieht und nicht nur von Atmosphären geprägt ist, sondern diese sogar erst hervorbringt, soll im Folgenden aus unterschiedlichen Perspektiven angedacht werden. Diversität wird im Sinne des anglo-amerikanischen *Diversity*-Konzeptes als *Traveling-Concept* (zwischen den Disziplinen) verstanden und zielt auf die Wertschätzung vielfältiger sozialer Gruppenmerkmale und -identitäten, die als positive Ressource verstanden werden (Walgenbach 2017: 92).

Zunächst wird der Machtbegriff für die Beratung diskutiert, bevor Konzepte der Leiblichkeit erörtert werden, die dann im Theorem *leibliche Kommunikation* in der Beratung münden. Anschließend wird der Übergang von personaler Regression in personale Emanzipation näher betrachtet, sowie die Bedeutung von Atmosphären im Beratungsprozess erörtert, die wiederum bei der Aushandlung von Macht vor dem Hintergrund von Diversität wirksam werden.

ANNÄHERUNG AN EINEN LEIBBASierten MACHTBEGRIFF IN DER BERATUNG

Die Beratungsbeziehung ist wie jede zwischenmenschliche Interaktion von Phänomenen der Über- und Unterordnung, der Macht und Ohnmacht, der Inferiorität und Omnipotenz geprägt. Dabei kann der Grad der Freiwilligkeit in der Beratung ebenso eine bedeutsame Rolle spielen, wie der soziale Status oder die soziale Rolle der Interaktionspartner*innen (Kähler/Zobrist 2013: 9). Die Rollen zwischen Berater_in und Klient_in sind meist strukturell festgelegt. In aktionaler Hinsicht bestätigen Berater_in und Klient_in ihre funktionalen Rollen durch die Sitzordnung, Qualifizierung, Kompetenz, Vorerfahrungen und das Anliegen (Schäfter 2010: 48). Es überwiegt eine uneinholbare Asymmetrie aufgrund von Fachwissen, Problemdistanz, Handlungs- und Lösungsübersicht und affektiver Betroffenheit. Diese „funktionale Asymmetrie“ wird häufig bestärkt durch eine mögliche Abhängigkeit, in der der Klient_in durch ihre Bedürftigkeit zur Fachkraft steht (Schäfter 2010: 54).

Weiterhin sind folgende Aspekte relevant: Gehört die Berater_in einer staatlichen Institution an oder eher einem freien Träger mit gemeinnützigem Auftrag? Geht es um individuelle Anamnese und Lösungssuche oder um Wiedereingliederung im Sinne gesellschaftlicher Normen (Schulpflicht, Arbeitsverhältnis, etc.). Führt der Klient_in ein autonomes Leben oder ist sie von sozialstaatlichen Maßnahmen abhängig geworden? Verfügt sie über ausgeprägte kommunikative Kompetenzen oder steht ihr ein restringierter Sprachcode zur Verfügung? Solche und andere Faktoren konstituieren und beeinflussen Machtverhältnisse im Beratungskontext vor dem Hintergrund von Diversität.

Für die Phänomene von Macht und Herrschaft kann im philosophischen und soziologischen Diskurs retrospektiv auf eine lange Tradition machtbbezogener Theorien geblickt werden. In ethischer Indifferenz proklamierte Niccolò Machiavelli schon früh das Ziel des Menschen „anderen ihren Willen aufzuzwingen“ und sah im Angriff die beste Verteidigung (Machiavelli 2007: 9). Thomas Hobbes erkannte die Tendenz des Menschen zu „Mehr-Macht-Haben-Wollen“, um eigene Bedürfnisse zu befriedigen und die eigene Unsicherheit zu minimieren (Anter 2012: 30). Wegen der korrumpierenden Facette der Macht fordert Montesquieu daher die Gewaltenteilung (Montesquieu 1994: 215). Hier zeigt sich bereits eine anthropologische Perspektive vom Machtmissbrauch derjenigen, die sich in Machtpositionen befinden. Sozialpädagogisch gewendet könnte man nun davon sprechen, dass zu Beratende häufig erst Beratung aufsuchen, wenn sie in eine ohnmächtige Position geraten und gleichsam das Empowerment suchen, um ihre Situation wieder selbstaktiv zu verändern. Dies gelingt jedoch

nur, wenn die Beratung nicht aufgrund eines Zwangskontextes zu einer Reaktanz bei der zu Beratenden führt (Kähler/Zobrist 2013: 50). Sobald Klienten scheinbar unberechtigte oder gravierende Einschränkungen ihrer Autonomie bemerken, lehnen sie sich gegen wohl gemeinte Unterstützung auf (Hartung 2010: 72).

Max Weber beschreibt in seiner erfahrungswissenschaftlichen Analyse Macht als soziologisch amorphen Begriff, durch den „alle denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen“ diesen in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen (Weber 1984: 89). Für Hannah Arendt existiert Macht nur im wechselseitigen Handeln und verschwindet nach der gegebenen Situation wieder (Arendt 1960: 194). Aus diesen Definitionen wird deutlich, wie Macht innerhalb von Beziehungen generiert, in der Interaktion ausgehandelt wird und wie sie an spezifische Situationen, so auch die Beratungssituation, gebunden ist. Nicht allein der Zwang, aufgrund rechtlicher Vorschriften eine Beratung aufzusuchen, könnte also machtheoretisch wie handlungspraktisch die Beratung beeinflussen. Das Gefühl der Angst, unbekannten Personen und Institutionen ausgeliefert zu sein, führt zu Reaktionen wie Misstrauen, Aggression bis hin zu Boykott von Hilfsangeboten, oder aber zu Motivation zur Veränderung (Kähler/Zobrist 2013: 51f).

Einen facettenreichen Machtbegriff hat Michelle Foucault geprägt: „Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“ (Foucault 1983: 93). Hier wird die ubiquitäre Existenz von Macht in allen Lebensbezügen betont. Auch professionelle Beratende können, insbesondere im Rahmen von Zwangskontexten, Verhaltensweisen zeigen, die reaktiv-impulsiv und an der eigenen Machterhaltung in der Situation orientiert sind (Schwabe 2012: 75). Sie leugnen unter Umständen eigene unreflektierte Aggressionen und verhalten sich tendenziell abwertend-machtorientiert.

Georg Simmel und Arnold Gehlen verweisen stärker auf die Entlastungsfunktion der Macht, welche aus der verantwortlichen Entscheidung entlässt (Anter 2012: 50). Daraus resultiert manche Schieflage im Beratungsprozess, denn Ohnmacht kann aus diesem Grunde auch als attraktiv erlebt werden. Wenn ein Selbstverständnis der Berater_in im Sinne einer (omni-)potenten Helferin ausagiert wird, kann sich der_die Ratsuchende eher zurücklehnen und sich quasi passiv bedienen lassen, bis das Problem scheinbar gelöst wird. Wesentlich für einen gelingenden Beratungsprozess ist jedoch, die Motivation, Bedürftigkeit und Anspruchshaltung der zu Beratenden zu reflektieren, um in kommunikativer Verständigung Verhaltensänderungen zu ermöglichen (Eggebrecht/Pehl 2002: 57).

In differenzierter Weise geht Hans-Herbert Kögler auf das Machtverhältnis im Dialog ein. In kritischer Auseinandersetzung mit Gadamers hermeneutischen

Sprachidealismus beschreibt er das Vorverständnis des hermeneutischen Zirkels als „ein strukturell in sich differenzierter Komplex aus symbolischen Grundüberzeugungen, sozialen Machtpraktiken“ und „individuellen Sinnperspektiven“ (Kögler 1992: 58). Das subjektive Vorverständnis ist somit bereits geprägt durch tiefsitzende Überzeugungen und implizite Wertungen, welche den Dialog fördern oder beschränken können. Im Sinne Foucaults ist Macht in gesellschaftliche Praktiken eingelassen, das Verstehen ist schon durch Herrschaftsstrukturen konstituiert. Doch kann nicht von einem grundlegenden Machtprinzip gesprochen werden, sondern es existieren vielfältige Formen von Ungleichheit, gesellschaftlichen Zielen und Institutionalisierungen, welche wiederum verschiedene Qualitäten von Macht generieren (Foucault a.a.O.: 257).

Diese Ungleichheiten stehen in engem Zusammenhang mit Diversität und den daraus resultierenden Momenten sozialer Ungleichheit. Diversität berücksichtigt neben diskursiv konstruierter Kategorien wie Kultur, Ethnie, Religion, Alter, Geschlecht und Bildungshintergrund zusätzlich die Intersektionalität, was die Überschneidung von unterschiedlichen möglichen Diskriminierungsformen bedeutet (Jansen-Schulz 2014: 8). Dies betrifft vor allem Personen, die nicht der westlichen Leitkultur des männlich, weißen, nichtbehinderten Menschen entsprechen, etwa „schwarze Menschen, *people of colour*, *queers*, *queers of colour*, Frauen, Staatenlose, die allermeisten Menschen, die in den Ländern des Südens leben oder in den von Armut bedrohten ‚Ghettos‘ der westlichen Welt“ (Wuttig 2016: 251). In binär gedachten Systemen werden Aufwertung und Abwertung spezifischer Merkmale durch *performative acts* festgeschrieben (Butler 1991: 204). Um bestehende Defizitperspektiven im Rahmen der Differenzdebatten zu dekonstruieren wurde mit dem *Diversity* Ansatz eine positive Wertschätzung von vielfältigen Identitäts- und Gruppenmerkmalen angestoßen und als Antidiskriminierungsstrategie entwickelt (Banks 2006). Dabei ist im Sinne der historischen Entwicklungslinie zu unterscheiden zwischen den betriebswirtschaftlich orientierten *Diversity*-Management-Konzepten und den *Diversity* Ansätzen im Kontext der Erziehungswissenschaften. Beim *Diversity*-Management werden zwar Begabungspotenziale berücksichtigt, jedoch eher vor dem Hintergrund von ökonomischen Rekrutierungsproblemen von *high potentials* aufgrund des demographischen Wandels innerhalb der Leitkultur (Kimmelmann 2009: 7). Somit steht eine utilitaristische Business Perspektive zur Erreichung strategischer Wettbewerbsvorteile durch personelle Vielfalt vor einem emanzipatorischen Anspruch von Diversität (Vedder 2006: 8). In den Erziehungswissenschaften wurde *Diversity* seit den 1990er Jahren zum Diskursfeld. Die „Differenz der anderen“ wird hier als Voraussetzung gerade auch für sozialarbeiterisches Handeln betrachtet (Mecheril/Vorriink 2012: 95). Somit dient Differenz – als Parado-

xie der Sozialen Arbeit – einerseits zur Identifizierung von Bedarfen der Zielgruppen, andererseits als Bezugsrahmen für normierende Anpassungen und Disziplinierungen (Plößer 2013: 259). Durch den *Diversity*-Diskurs werden häufig Differenzlinien in der Sozialen Arbeit erst bewusstgemacht und die Dimensionen *gender*, *race*, *colour* etc. im Sinne der Intersektionalität verknüpft. Jedoch muss auch im erziehungswissenschaftlichen Diskurs unterschieden werden zwischen machtsensiblen *Diversity*-Ansätzen, die komplexe Verschränkungen von Identitätskonstruktionen mit Strukturen sozialer Ungleichheit thematisiert (Scherr 2008: 53) und affirmativen *Diversity*-Management-Ansätzen, die eine Berücksichtigung und Würdigung von Unterschieden letztlich nur vor dem Hintergrund des Unternehmenserfolges betrachtet (Schrör 2012: 10). Obwohl die verschiedenen Ansätze in unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereichen eine Berechtigung haben, liegt die übergreifende Kritik von *Diversity* darin begründet, dass sie Ungleichheit und Hierarchien reproduziert und implizit affirmiert, indem sie nicht mehr die Rechte von Minderheiten in den Fokus stellt, sondern nur die Potenziale im Blick hat und damit Machtverhältnisse determiniert (Emmerich/Hormel 2013: 189).

Dennoch kann Macht keiner Person oder spezifischen sozialen Gruppen zugesprochen werden, sondern bezeichnet ein „spezifisches soziales Verhältnis zwischen Individuen, Gruppen“ und sozialen Institutionen (Kögler 1992: 196). Dieses ist einerseits bestimmt durch die Anerkennung des freien Subjektes, andererseits durch ein Handeln, das in gewisser Weise den anderen manipuliert und lenkt. Freiheit und Macht schließen sich mit Foucault gesprochen somit nicht aus, sondern bilden die Existenzbedingung des jeweils anderen. Zur Auseinandersetzung von Macht stehen Strategien des offenen Konfliktes denen der „Normalisierung und Habitualisierung“ gegenüber (Kögler 1992: 201).

In der konkreten Beratungssituation besitzt die Beziehung zwischen Berater_in und Klient_in und das verhandelte Machtverhältnis eine hohe Relevanz. Sowohl Beratende als auch zu Beratende bringen in den BeratungsdialoG bereits Vorurteile, Erwartungen, Hoffnungen und Befürchtungen mit ein. Die Vorerfahrung von Macht und Ohnmacht in diesem Kontext beeinflusst wiederum Überlegenheit und Unterlegenheit der Interaktionspartner_innen. Dabei spielen beide Interaktionspartner eine wesentliche Rolle bei der Verteilung von Macht und der „Machthaber ist für das Zustandekommen von Macht“ nicht wichtiger als der „Machtunterworfenen“ (Luhmann 1975: 16). Macht wird zwischen den Beteiligten im Beratungskontext ausgehandelt, kann zwischen Beratenden und zu Beratenden oszillieren und eröffnet mehr oder weniger Freiheitsgrade für künftige Problemlösungen. Dies bildet nun den Kulminationspunkt für die Verteilung von Chancen und Benachteiligungen und bringt erst zum Vorschein, in wie weit

Hierarchien in der konkreten Beratungsbeziehung expliziert und Differenzen emanzipatorisch reflektiert werden.

Den diskutierten Machtkonzepten ist gemeinsam, dass hier der Körper bzw. der Leib eine eher untergeordnete Rolle spielt. Macht vollzieht sich zwischen Akteuren und wird als kognitiver Prozess betrachtet. Doch kann das Erleben von Macht und Ohnmacht auch als subjektive Erfahrung betrachtet werden, die leiblich spürbar wird in affektivem Betroffensein und die sich in der Beratungssituation entfaltet (Schmitz 2014: 23). Nietzsche bezeichnet den Leib als etwas, „an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit allen organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird“ (Nietzsche 1964: 440). Er geht davon aus, dass eine treibende Kraft des Menschen in seiner leiblichen Verfasstheit der Wille zur Macht ist: „Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird [...] als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich eins und vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd [...] aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklanges [...]. Diese Welt ist der Wille zur Macht...“ (ebd).¹ Diesem Gedanken folgend wird der Intellekt in seine Schranken verwiesen, ein Gedanke, der von Phänomenologen unterschiedlicher Couleur aufgegriffen wurde. Der Leib ist aufgrund seiner Empfindsamkeit ein bewegliches Kräftefeld, das zur Aufnahme sozialer Einwirkung fähig ist und somit auch „eine Art anthropologische Voraussetzung für das Aufnehmen von Macht und sozialen Ordnungen überhaupt“ (Wuttig 2016: 153).

Herrmann Schmitz bezeichnet Macht als „Steuerungsfähigkeit, d.h. das Vermögen, einen Vorrat beweglicher Etwasse in gerichtete Bewegungen zu versetzen, diese im Verlauf zu führen oder Bewegungen anzuhalten“ (Schmitz 2008: 5). Damit transformiert er den Begriff auf eine leibliche Basis, indem er die Bewegung bzw. das Verhindern von Bewegungen zugrunde legt. Dabei unterscheidet er zwischen der objektiven Macht als einer „tatsächlichen Verfügungsgewalt“ und der subjektiven Macht, die „im charakteristischen ‚Vollgefühl‘ der Macht erlebt wird, die Macht, sofern sie berauschen, erstrebt, genossen werden kann [...]“ (Schmitz 1998: 360). Wie genau nun Macht im Beratungskontext leiblich erfahrbar wird und wie ihre Wechselwirkung in der leiblichen Kommunikation beschrieben werden kann, soll im Folgenden thematisiert werden. Doch zunächst werden unterschiedliche Konzepte des Körpers und des Leibes betrachtet, um zu verstehen, wie leiblich erfahrbare und verkörperte

1 Die Quelle muss – so eindrücklich sie erscheint – vor dem Hintergrund betrachtet werden, dass bekanntlich Elisabeth Förster-Nietzsche Einfluss auf den Text genommen hat.

Praktiken in der Beratung entstehen. Diese Interdependenzen können für die Beratung reflektiert werden, um symbolische Prämissen und habitualisierte Machtpraktiken zu durchschauen.

KÖRPER UND LEIB IN DEN SOZIAL- UND KULTURWISSENSCHAFTEN

In den Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften erfolgte zu Beginn der 90er Jahre eine Wende der Betrachtungen des Menschen vom vernünftig handelnden Akteur hin zu einem körperlich verfassten Wesen (Gugutzer 2006: 10). Vorher wurden Personen eher als körperlose Wesen betrachtet, die engelsgleich durch die Gesellschaft schweben (Gugutzer 2006: 21, Lindemann 2005: 114). Die Hinwendung zum Körper vollzieht sich auf drei Ebenen, dem Körper als empirischen Forschungsgegenstand, dem Körper als zentrale theoretische Kategorie der Soziologie und der körperbasierten Epistemologie, wobei erstere stärker, letztere schwächer ausgeprägt sind (Gugutzer 2006: 11). Der *bodyturn* kann somit als noch zu erfüllendes Versprechen betrachtet werden, das als Soziologie der Körper auf sehr unterschiedlichen Ebenen bearbeitet wird. Ihre Wurzeln finden sich bereits bei Klassikern der Soziologie (Mauss 1975, Simmel 1992). Weiterhin beschäftigte man sich mit der Frage, wie Gesellschaft auf den Körper einwirkt, etwa durch Erziehung und zivilisatorische Prozesse (Elias 1976, Foucault 1976) oder wie der Körper diskursiv hervorgebracht wird (Foucault 1977). Ebenso wird der Körper als Symbol betrachtet, das klassenspezifische Eigenheiten inkorporiert und verkörpert (Bourdieu 1976, 1987) oder noch umfassender, wie eine soziale Prägung des Körpers durch leibliche Erfahrungen erfolgt (Gugutzer 2006: 16). Gesa Lindemann geht davon aus, dass „ein leibliches Selbst in einer dem Körper entsprechenden Weise räumlich ausgedehnt und abgegrenzt ist“ und zu einer „leiblich evidenten Realität“ wird (Lindemann 2014: 106). Körper Routinen stellen nicht nur eine allgemeine soziale Ordnung her, die in Regeln und Normen mündet, wie etwa Tischmanieren, sondern auch spezifische wie die Geschlechterordnung. Gender wird über den Körper erlernt und getan durch „doing-gender“ (Wesely 2000: 18). Erwin Goffman zeigt, wie der Körper inszeniert wird und dadurch soziale Wirklichkeit herstellt (Goffman 1983: 25). Thomas Csordas führt im angloamerikanischen Diskurs den Begriff *Embodiment* als körperlich-leibliche Verfasstheit ein, die er als existenzielle Grundlage von Kultur und Selbst ansieht (Csordas 1994: 6). Dabei bezieht er sich auf Maurice Merleau-Pontys Konzept der *intercorporéité*, der Zwischenleiblichkeit (Merleau-Ponty 1960: 261). Die Leiblichkeit wird hier nicht nur als verbindende Stelle

zwischen Ich und Du verstanden, sondern als eine gemeinsame Totalität zweier verbundenen Leiber. In der französischen und deutschsprachigen Rezeption findet vor allem Bourdieus Habituskonzept für Entwicklung von Körpertheorien große Beachtung. Der Körper wird hier als Speicher sozialer Strukturen und sozialer Ungleichheit betrachtet, der soziale Ordnung inkorporiert (Gugutzer 2006: 26). Bourdieu spricht von „körperlicher Erkenntnis“, die sich eher unbewusst als ein praktisches Erfassen von Welt vollzieht (Bourdieu 2001: 174). Lindemann konnte mit ihrer körperbezogenen Handlungstheorie zeigen, wie leiblich-affektive Erfahrungen die Geschlechterordnung konstituieren und determinieren (Lindemann 1992, 1994). Diese Beispiele verdeutlichen, wie durch Internalisierung und Externalisierung soziale Praktiken auf den Körper und das Subjekt wirken und wiederum durch Körperhandeln oder Nichthandeln in die Gesellschaft zurückwirken. Diese Prozesse können leibbasierte Determinierung von sozialer Ungleichheit im Kontext von Diversität beschreiben. Anke Abraham verdeutlicht, wie prägend und wirkmächtig präverbale Erfahrungen und „Einsparungen“ nicht nur in der frühen Kindheit, sondern lebenslang sein können (Abraham 2006: 134). Im positiven Sinne sind damit Erfahrungen gemeint, bei denen man sich selbst in Bewegung setzt, sich einer Sache aussetzt und sich darauf einlässt, etwas in sich hinein holt und verankert und so eine je eigene wertvolle Bedeutung der Sache für sich entwickelt (Abraham 2006: 123/124; Alheit/Hoernings 1989). Dagegen graben sich in negativer Konnotation traumatische Erfahrungen tief in den Körper ein und führen so zu leiblich-affektiven Empfindungen, die das in-der-Welt-sein nachhaltig beeinflussen. Selbst in der Biographiearbeit wurde lange Zeit der kognitive Konstruktionsprozess biographischer Erfahrungen betont, bis Autoren wie Wolfram Fischer-Rosenthal von der „Sprache des Leibes“ sprachen (Fischer-Rosenthal 1999: 17). Biographie und Leib werden hier als bedeutsame Einheit anerkannt, die das Leben des Menschen in der Welt strukturieren, indem sie leibliche Manifestationen rekonstruieren (Fischer-Rosenthal 1999: 17). Damit wird das von Sigmund Freud entdeckte *Unbewusste* aus seinem Biologismus befreit und erhält eine weitere, nichtsprachliche und leibfundierte Dimension, die subjektive Sinngefüge eröffnet (Lorenzer 2002: 99f). Der Körper entwickelt ein „implizites Wissen“, mit dem er sich der Welt öffnet und sich Erfahrungen, Empfindungen und Verletzungen aussetzt (Abraham 2006: 134). Mit dieser Perspektive vom „Wissen des Körpers“ kann eine Verschränkung von Kultur und Materialität des Körpers geleistet werden (Abraham 2006: 134).

Maurice Merleau-Ponty betrachtet den Leib nicht als peripheren Teil der Person, sondern als faktische und personale Existenz des Ich, als Möglichkeit des Zugangs zum anderen (Merleau-Ponty 1960: 287). Der gespürte Leib geht

also über die Körpergrenzen hinaus und kann eine Verbindung zwischen Ich und Du herstellen. Nach Thomas Fuchs ist der Leib im Gegensatz zum vermessbaren Körper das Vermögen, zu sehen, berührt zu werden und zu empfinden (Thomas Fuchs 2013: 99). Der Leib wird zu einem Medium des sich Befindens zur Welt, das nicht nur durch objektive Sachverhalte, sondern auch durch Phänomene wie Atmosphären und Stimmungen geprägt wird. Hermann Schmitz schreibt dem Leib in Abgrenzung zum Körper folgende Attribute zu: Alles „was er von sich, als zu sich selber gehörig, in der Gegend – nicht immer in den Grenzen – seines Körpers spüren kann, ohne sich der fünf Sinne Sehen, Hören, Tasten, Riechen, Schmecken und des aus ihren Erfahrungen [...] gewonnenen perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung des eigenen Körpers) zu bedienen“ (Schmitz 2014: 16). Somit bezeichnet Leib das, was im Gegensatz zum Körper nicht messbar oder sichtbar, sondern vielmehr spürbar und dennoch etwa am gleichen Ort lokalisierbar ist. Der spürbare Leib hat keine flächige Grenze wie beim Körper die Haut, sondern er spürt darüber hinaus Qualitäten wie wärmende Zuneigung, feuchte Kälte, oder schroffe Abweisung (Schmitz 1992: 11). Er bildet eine integrale Instanz des Subjektes, das durch den Körper wirken kann, ohne ganz in ihm aufzugehen. Dieser kursorische Ausflug in die sozial- und kulturwissenschaftliche Begriffswelt zum Thema Körper und Leib sollte genügen, um sich nun spezifischer mit der leiblichen Kommunikation und der Aus handlung von Macht im Kontext von Diversität in der Beratung zu beschäftigen.

LEIBLICHE KOMMUNIKATION IN DER BERATUNG

Im Folgenden soll nun differenziert dargelegt werden, wie Körper und Leib am sozialen Handeln, insbesondere in der Beratungsinteraktion, beteiligt sind und wie inkorporierte Vorannahmen oder Vorverständnisse, sowie die aktuelle Verfasstheit und leibliche Kommunikation zwischen Anwesenden die Beratungssituation beeinflussen (Schmitz 2007: 135f). Zunächst wird die leibliche Existenz näher strukturiert aufgrund von Grundtendenzen des leiblichen Erlebens, die sich nach Schmitz zwischen Enge und Weite abspielen. Als Person leiblich existent zu sein bedeutet, „zwischen Enge und Weite in der Mitte zu stehen und weder von dieser noch von jener ganz loszukommen“ (Schmitz 2007: 122). Engung erfährt man in Zuständen von Schock, Schreck, Angst, Überraschung, gespannter Aufmerksamkeit und Konzentration. Diese Enge resultiert aus dem Ausgeliefertsein an das affektive Betroffensein im Plötzlichen der primitiven Gegenwart als Ursprung von Hier, Jetzt, Wirklichkeit, Diesheit (Identität und Verschiedenheit) in dem sich Subjektivität erst entfaltet (Schmitz 1990: 3). Weitung ist die

gegenteilige Widerfahrnis, welche tendenziell als Öffnen des Leibes in Raum und Zeit, ein Aufgehen im All-eins-sein ermöglicht. Sie wird häufig als erleichterndes Gefühl des „Sichweitens, Sichöffnens der Brust“, als Entspannung oder Erleichterung erlebt (Schmitz 1998: 75). Das leibliche Spüren vollzieht sich somit in einem Kontinuum von Engung und Weitung (Schmitz 2007: 135).

Bei der Interaktion erfolgt das gleiche Wechselspiel affektiven Betroffen-seins intersubjektiv zwischen den beteiligten Personen und wird von Schmitz als „Einleibung“ bezeichnet (Schmitz 2007: 137). Wechselseitige Einleibung gilt als Verbindung zwischen Alter und Ego, als Grundlage der Du-Evidenz, die wesentlich durch den Blick gesteuert wird, ganz im Sinne Sartres „Betroffenheitstheorie“ (Schmitz 2003, 39; Gugutzer 2017, 153; Sartre 1993). Die Enge als besondere Konzentration, Anspannung des Körpers und Intonation der Stimme oszilliert als Engepol in Intervallen zwischen den Interaktionspartnern. Die Dominanz wird dabei vor allem leiblich über den Blick, Mimik, Gestik und Haltung verhandelt. Winzige Signale der Zustimmung, Abneigung oder Indifferenz bilden den Faden, der das Gespräch am Laufen hält (Wolf 2017: 543). Im Beratungsgespräch entsteht eine dialogische Spannung, die zwischen empfundener Engung und Weitung hin und her schwingt. Die_ der Berater_in stellt eine Frage, mit der sie in Engung einen bestimmten Habitus, eine spezifische Betonung, eine öffnende oder schließende Geste in die Interaktion einbringt, die leiblich auf zu Beratende wirkt und sie mehr oder weniger affektiv betroffen macht, Befindlichkeiten und Reaktionen erweckt oder auch Schweigen. Die_ der Ratsuchende öffnet sich womöglich in Weitung, um dann nach und nach selbst in Engung zu treten und kongruente oder konträre Antworten zu geben. So erfolgt ein Wechselprozess von Engung und Weitung, der im Hin- und Herschwingen der aufgebrauchten Energie erfahrbar wird (Wolf 2012: 31). Dabei entspricht Weitung in der leiblichen Dynamik des Beraterverhaltens eher dem Prinzip einer akzeptierenden Öffnung und geduldigen Zurückhaltung und Engung steht eher für eine klare Ansage oder ein Standhalten in einer spezifischen Position.

Dieser Kommunikationsprozess der Einleibung als „Konzentration auf ein gegenüber“ legt die Über- und Unterordnung und somit die Machtverhältnisse in der Interaktion fest (Schmitz 2007: 151). Jene Konzentration vollzieht sich jedoch nicht rein kognitiv, sondern die Anwesenden werden durch subtile oder raumgreifende Bewegungen und damit übermittelte Gefühle angesteckt. Eine solche Ansteckung vollzieht sich über Bewegungssuggestionen und Gestaltverläufe, die leiblich vom einen auf das andere Subjekt wirken und sich wechselseitig übertragen. „Bewegungssuggestionen sind Vorzeichnungen von Bewegung an ruhenden oder bewegten Gestalten oder an Bewegungen, immer über das Ausmaß der eventuell ausgeführten Bewegungen hinaus“ (Schmitz 2014: 67).

Eine einladende Geste zur Couch eröffnet Raum und Zeit für ein Gespräch. Hektisches Eintippen auf das Handy und der Blick auf die Uhr vermitteln Unruhe, Eile und Ablenkung gegenüber der Gesprächspartner_in. Im Gespräch treten Subjekte in eine umfassende Kooperation antagonistischer oder solidarischer Art. Bei der antagonistischen Einleibung wird die Hierarchie von Über- und Unterordnung ausgehandelt, ein Vorgang, der zur Einschätzung von Situationen in der leiblichen Disposition des Menschen verankert ist. Schon die Begrüßung per Handschlag verdeutlicht, wer das Sagen hat und Blicke verhandeln präkognitiv die Inferiorität oder Hegemonie der Begegnung. „Blicke, [...] greifen tief in das leibliche Befinden beider Partner ein, die sich dadurch bedeutsame Signale geben, [...] und entfalten sich im Drama des ‚Augenblicks‘ zu einem vielfältigen Wechselspiel“ (Schmitz 2007: 136). Die Qualität des Händedrucks, der Schwung der Bewegungen, die gesamte Haltung leiten ein Intermezzo der Leiber ein, die sich aneinander orientieren. Ebenso werden Worte in konzentrierter Engung in die Interaktion geworfen und vom Gegenüber entweder in Weitung aufgefangen oder in Engung zurückgeschleudert. Diese Verschränkung von Engung und Weitung in wechselseitiger Einleibung generiert einen gemeinsamen vitalen Antrieb, der das dynamische zwischenleibliche Schwingungsverhältnis gestaltet (Schmitz 2011: 32). Jedes Subjekt verfügt zunächst über einen individuellen vitalen Antrieb, der die expansive sowie kontraktive Lebendigkeit der leiblichen Kräfteverhältnisse darstellt. Der individuelle vitale Antrieb kann die Grenzen des eigenen Leibes überschreiten und sich bei der Einleibung mit einem anderen zu einem gemeinsamen vitalen Antrieb verbinden (Schmitz 2015: 178). Über einen solchen gemeinsamen vitalen Antrieb beziehen sich Berater_in und Klient_in aufeinander. Durch leiblich ausgehandelte Signale wie Stimme, Blick, Gesten, Haltungen oder Berührungen „ist ihr leibliches Befinden wechselseitig antagonistisch miteinander verbunden“ (Weishaupt 2009: 18). Während die antagonistische Einleibung eher die Hierarchie aushandelt, bezeichnet die solidarische Einleibung eine Kompetenz, sich leiblich auf etwas Drittes zu konzentrieren, mitzuschwingen im Bewegungs- oder Sprechrhythmus und eine gewisse Symmetrie herzustellen, die auf ein gemeinsames Ziel hinführt, wie beim Singen im Chor (Schmitz 2007: 151f). Es entsteht ein vorreflexives Schwingungsverhältnis zwischen den Leibern.

Renate Schwarz spricht in der Beratungswissenschaft von einem Wechselspiel zwischen Eindruck und Ausdruck. „In der zwischenleiblichen Resonanz spürt Person A am ‚eigenen Leib‘ Person B, deren Stimmung, deren Gestik und Gefühle“, sowie gesprochene Worte (Schwarz 2017: 68). Person A spürt diesen Eindruck durch Person B als eigenleibliche Resonanz. Fast gleichzeitig wird in Sekundenbruchteilen das Wahrnehmen dieses Eindrucks übersetzt in „Mimik,

Gestik, Haltung oder Stimmung“, was dann Person B wieder affektiv betroffen macht, einen Eindruck veranlasst, der Ausdruck verlangt (Schwarz 2017: 68). Bei diesem raschen Wechselspiel von Eindruck und Ausdruck dient der Leib als Resonanzkörper, der zwischen den Subjekten vermittelt. Im Embodiment-Ansatz wird dieses Phänomen als „*interbodily resonance*“ bezeichnet mit dem Wechselspiel von „body feedback“ als Eindruck und „*bodily resonance*“ als Ausdruck zwischen Alter und Ego (Koch 2011, Schwarz 2017). Lindemann beschreibt diese Kompetenz als ein sich auf den anderen richten: „Der Ort [...] des anderen Leibs wird vom eignen leiblichen Zentrum her erlebt“ (Lindemann 2014: 141).

Eine in leiblicher Kommunikation geschulte Beraterin vermag den Prozess der Einleibung zu nutzen, indem sie einerseits erspürt, welche Bewegungssuggestionen vom Gegenüber ausgehen, etwa gleichgültige, verzweifelte oder hoffnungsvolle Signale und sich andererseits dazu entscheidet, den Blickkontakt zu suchen und empathische, verstehende, erstaunte oder konfrontierende Signale auszusenden. Der Impuls wird aus der Enge in die Weite gerichtet und erzeugt ein Ziehen und Zerren in die eine oder andere Richtung unter Einsatz von Vitalität (Schmitz 1997: 84). Das Gegenüber nimmt zunächst in Weitung auf, was da entgegenkommt, um dann möglicherweise in Engung ein Signal zurück zu senden. So entsteht in leiblicher Kommunikation eine „Reziprozitätsspirale“ (Schmitz 2005: 56) zwischen Berater_in und Klient_in, die den Rahmen psychosozialer Beratungshandlung generiert.

Eine erfahrene Fachkraft entwickelt professionelles Taktgefühl bezüglich Initiative oder Zurückhaltung (Muth 1962: 35). Eine solche Fähigkeit zu entwickeln, im passenden Moment zuhören oder schweigen zu können, gehört zum Unverfügbaren des Beratungshandelns, da es erst aktuell im Beratungssetting entfaltet werden kann (Wolf 2018: 168).

EMPOWERMENT ODER PERSONALE EMANZIPATION IN DER BERATUNG

Jedes Beratungskonzept, gleichgültig, ob es sich um tiefenpsychologische, kognitiv-verhaltenstherapeutische, humanistische, systemische, gestalttherapeutische, oder neuere lösungsorientierte Ansätze handelt, erhebt den Anspruch, das Subjekt zu befähigen, seine verschütteten Ressourcen zur Bewältigung von krisenhaften Lebenslagen wieder zu aktivieren, zu entwickeln oder neue hervor zu bringen (Schäfer 2010: 66f). Entscheidend ist hier jedoch, wie das Subjekt verstanden wird, welchen Begriff von Identität man dabei vor Augen hat. Gerade in Krisensituationen erleben Menschen eine Differenz von Erwartetem und Er-

fahrenen, das sie irritiert, verletzt, aus der Fassung bringt oder ohnmächtig macht. Das eigene Selbstverständnis wird erschüttert, da sich die Umwelt anders zeigt, als erwartet. „Wird etwas anders als erwartet und zugemutet erlebt, berührt dies eine Grenze des Eigenen“ (Jergus 2017: 257). Die Unverfügbarkeit und Entzogenheit des Anderen, der Welt, bezeichnet Alfred Schäfer als Alterität (Schäfer 2004: 707). Mit dem Konzept der Alterität wird der Subjektbegriff erweitert, indem nicht nur Aspekte wie Souveränität und Autonomie, sondern auch Facetten der Verletzbarkeit und Angewiesenheit mitgedacht werden (Jergus 2017: 261). Konstitutiv für dieses Bild von Subjekt ist die Offenheit und Bezogenheit auf andere als Beziehung und Verlust, als verfügbare und unverfügbare Komponenten des Daseins. Damit kann nicht länger von *einer* Identität ausgegangen werden, da diese von der Anerkennung durch andere und die Beständigkeit von Bedingungen der Anerkennung abhängig ist (Butler 2006: 49f). Identitäten werden konstruiert in einem Wechselspiel von dem Außen der Welt und dem Innen des Ich.

Auch Hermann Schmitz vertritt einen Subjektbegriff, der keine kohärente Identität voraussetzt, sondern eher einen fluktuierenden Prozess beschreibt, eine facettenhafte Komposition, die sich lebenslang vollzieht. Er verwendet den Begriff der *persönlichen Situation*, den er als Äquivalent für die Personalisation verwendet (vergl. Meyer-Drawe 2000: 145). Schmitz grenzt sich jedoch gegen soziologische Modelle der Individuation ab, die sich in Abgleichung von Selbstreflexion und Fremdrelexion erschöpfen und in bestimmte Rollenmuster münden, aber auch gegen psychologische Konstrukte des Selbst, die eine schematische oder stufenförmige Entwicklung vorsehen (Parsons 1977, Mead 1969, Mitscherlich 1983, Rustemeyer 1993). „Die [...] persönliche Situation macht im Wesentlichen aus, was man sonst als Persönlichkeit, Eigentümlichkeit, Individualität pp. eines Menschen ausgibt und mit Hilfe solcher Ausdrücke doch nicht scharf und schmiegsam an den Phänomenen zu fassen weiß“ (Schmitz 1990: 287). Dieses Persönlichkeitskonzept ist gerade nicht zu verstehen als eine Summe von Eigenschaften und Erfahrungen, die sich in einer Biographie als beständig und konsistent darstellen, sondern es handelt sich um „ein dynamisches Ganzes chaotischer Mannigfaltigkeit [...], aus der Spitzen der Individualität [...] herausragen“ (Schmitz 2007: 168). Damit bleibt ein breiter Raum zwischen Identität und Verschiedenheit, in dem sich bestimmte Aspekte der Persönlichkeit zeigen, je nachdem, ob sie sich gerade eher als Akteur_in oder als Patheur_in erlebt (Hasse 2015: 45). Denn Schmitz' Phänomenologie betrachtet den Menschen nicht nur als kompetente Akteur_in im Sinne Giddens, die aktiv, vernünftig und reflexiv handelt, sondern auch als jemand, der überwältigt wird von affektivem Betroffensein durch unterschiedliche Widerfahrnisse (Giddens 1988:

56). Daher spielt bei Schmitz weniger die Objektivität eine Rolle, welche Tatsachen bezeichnet, über die jeder eine Aussage machen kann, der einer Sprache mächtig ist. Vielmehr liegt sein Hauptinteresse bei den subjektiven Tatsachen, die nur einer in eigenem Namen aussagen kann und die sein affektives Betroffensein ausdrücken. „Ohne affektives Betroffensein gäbe es keinen Bewußthaber, daher auch kein Bewußthaben“ und alles wäre „in gleichmäßige Neutralität getaucht“ (Schmitz 2007: 7). Somit gäbe es keine Person, die sich für etwas begeistert oder engagiert, die etwas verhindert oder bekämpft, die an etwas leidet oder verzweifelt. Die Subjektivität ist also eine wesentliche Komponente des Menschseins, ohne die es auch keine Beratung gäbe, weil dann niemand von einer Lebenslage so betroffen wäre oder einen Leidensdruck erführe, dass sie etwas ändern wollte. Das affektive Betroffensein wird insbesondere im Zustand der Engung erlebt, bei plötzlichem Schreck oder einer Überraschung. Dabei nimmt das Plötzliche in Schmitz' Phänomenologie bei der Subjektwerdung eine besondere Bedeutung ein. „Plötzlich ist etwas, sofern es betroffen macht, stutzen lässt, und damit ist jemand engagiert, aufgerufen, auf sich selbst hingewiesen [...]. Das ist die Zündung der Subjektivität. Im Plötzlichen meldet sich drastisch die Wirklichkeit“ (Schmitz 2007: 50).

Zum Verständnis, wie Wirklichkeit einem Subjekt offenbar wird, differenziert Schmitz zwischen primitiver und entfalteter Gegenwart, ein Antagonismus, innerhalb dessen sich das gesamte Leben abspielt. Ein erwachsener, vernünftig handelnder Mensch im Wachzustand erlebt zunächst die entfaltete Gegenwart. Er befindet sich in einem ausgeglichenen Zustand zwischen Engung und Weitung, nimmt sich als Ich in Raum und Zeit wahr, das sich unterscheiden kann von anderem und zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und er kann sogar die eigene Existenz transzendieren. Diese entfaltete Gegenwart schwindet mehr oder weniger drastisch im plötzlichen affektiven Betroffensein wie Schreck, Schmerz, Angst, Scham aber auch Überraschung oder erotischer Lust. Die Person wird in die Enge getrieben, dem Plötzlichen ausgeliefert, verliert sich im Hier und Jetzt und wird von der Wirklichkeit gepackt, ohne ihr die „Distanzierungsfähigkeit zu lassen“ (Schmitz 2007: 49).

In *personaler Emanzipation* nimmt die Person Abstand von der primitiven Gegenwart, indem sie sich über das affektive Betroffensein, das Gefangen sein in Affekten, erhebt (Schmitz 2007: 155). Dies geschieht meist mithilfe von Konzepten, Strukturierungen und Modellen, Regeln und Normen, mit deren Hilfe wir uns die Welt erklären, in unser Verständnis einordnen und so die Gegenwart als entfaltet erleben können. Die rein subjektive Sicht nimmt mit dem Erwachsenwerden ab und die Person wird zunehmend befähigt, Sachverhalte zu objektivieren und aus einer neutralen Sichtweise zu betrachten. Dennoch bleibt das Sub-

jekt niemals frei von affektivem Betroffensein und fällt daher immer wieder in *personale Regression*, die sich beim Empfinden von heftigen Gefühlen wie Zorn, Eifersucht, Angst, Schock, Überraschung oder Verliebtsein zeigt. Hier fällt es in primitive Gegenwart zurück und ist unfähig, sich über das Hier und Jetzt des Plötzlichen zu erheben. Doch gerade das macht menschliches Dasein aus: „Die Person ereignet sich also nur im Spielraum zwischen primitiver und entfalteter Gegenwart; deshalb ist personale Regression für sie ebenso wichtig wie personale Emanzipation“, da sie im affektiven Betroffensein eine Vergewisserung ihrer selbst erfährt, dass sie es ist, die empfindet und lebt (Schmitz 2007: 156). Auch in Helmuth Plessners Konzept der Verkörperung wird Identität in einer Dialektik von „Innen und Außen, Selbst und Andere/m, körperlich sinnlichen und verstandesmäßigen Aspekten“ stets ausgehandelt (Kubitza 2005: 18). Die chaotische Mannigfaltigkeit der persönlichen Situation entsteht durch den oszillierenden Prozess zwischen personaler Regression und personaler Emanzipation, der das Erleben, Befinden und Handeln beeinflusst. Problematisch wird es erst, wenn die Person nicht aus der personalen Regression herausfindet (Wolf 2010: 25f).

Kleinkinder fangen im Zustand personaler Regression meist zu weinen an. In dem Maße, wie sie erfahren durften, dass sie in personaler Regression Zuwendung, Akzeptanz, Trost, Unterstützung und Ermutigung erfahren, erringen sie die Fähigkeit, den Übergang von personaler Regression in personale Emanzipation zu bewältigen und das Wechselspiel zwischen beiden konstruktiv zu erleben (Wolf 2012: 306f). Doch erfahren nicht alle Menschen eine solch zuverlässige, kontinuierliche und sensitive Unterstützung und darüber hinaus stoßen dem Subjekt auch Ereignisse zu, die sie überwältigen und die üblichen Bewältigungsstrategien verstummen lassen. Dies kann bei Traumata oder kritischen Lebensereignissen passieren. Psychische Traumata treten dann auf, wenn das Individuum „in seinen elementaren Lebensbedürfnissen bedroht und verletzt, in seiner menschlichen Würde und Freiheit missachtet wird“ (Fischer/Riedesser 2003: 18). Aus leiblicher Perspektive ereilt das Subjekt bei kritischen Lebensereignissen wie beispielsweise dem Trauma eine extreme affektive Betroffenheit, die den vitalen Antrieb so lähmt, dass die Schwingungsfähigkeit zwischen Engung und Weitung eingeschränkt wird und die Person gleichsam in personaler Regression feststeckt (Wolf 2017: 548). Erlebensvarianzen und entsprechende Reaktionsmöglichkeiten gehen massiv zurück (Langewitz 2010: 157). Häufig verfestigt sich die leibliche Engung noch an bestimmten Leibesinseln, wie das Kribbeln der Hände oder das empfinden eigener Extremitäten als Fremdkörper (Schmitz 1998: 151). Die personale Regression hat sich somit verfestigt und leiblich manifestiert.

In Situationen extremer Engung ist es nun die Aufgabe der Beratungsfachkraft, die Qualität der personalen Regression der Klient_in gerade auch in ihren leiblichen Dimensionen wahrzunehmen, mit-zu-spüren, einzuordnen, Schlüsse zu ziehen, das Erleben rück zu spiegeln und gemeinsam mit dem Gegenüber prospektive Schritte in Richtung personale Emanzipation zu gehen. Dies geschieht bestenfalls in einer Haltung des „partiellen Engagements“, die von einer Balance zwischen Distanz und Nähe gekennzeichnet ist (Schäfter 2010: 62). Hier ist der_die Klient_in erlaubt zusammen mit der_dem Berater_in folgende Erfahrungen zu machen (Wolf 2016: 127f):

- Sie ist mit dem affektiven Betroffensein (Scham, Angst, Wut, Trauer) nicht allein
- Das Betroffensein hat zwar Wucht, ist aber nicht omnipräsent
- Die personale Regression wird aktuell stark gespürt, kann sich aber abschwächen
- Die Engung betrifft speziell mich als Person, aber auch andere
- Es gibt eine mögliche Zukunft ohne die Regression
- Die eigene Person ist nicht reduziert auf die aktuelle affektive Betroffenheit

Mithilfe von „*interbodily resonance*“ kann die_der Ratsuchend_e das affektive Betroffensein in personaler Regression mit Unterstützung des Beratenden spüren, aushalten, beschreiben, benennen und sich über die affektive Auseinandersetzung in Bezug setzen zur aktuellen Lebenssituation (Koch 2011, Schwarz 2017). So entsteht eine Vorstellung, ein Konzept, vielleicht sogar ein Modell über die eigene Situation, das womöglich die subjektive Tatsache des von etwas Betroffen-Seins schrittweise objektiviert. Man kann das eigene Problem einordnen, klassifizieren und mögliche Lösungswege leiblich und gedanklich durchspielen. Die/der Berater_in unterstützt dabei mit Bewegungssuggestionen, die sowohl körperlich vermittelt sein können durch behütende, tröstende, akzeptierende, ermutigende Gesten als auch sprachlich durch Fragen, Metaphern, Provokationen, die den Raum der gemeinsamen Interaktion öffnen und die reduzierte Perspektive vom Plötzlichen der primitiven Gegenwart wieder in Richtung personale Emanzipation weitet. Ziel ist es dabei nicht, die Person in einen Dauerzustand personaler Emanzipation zu versetzen, sondern einen flexibleren Wechsel zwischen personaler Regression und personaler Emanzipation zu ermöglichen. Schmitz betont die Relevanz dieses Prozesses: „Die Ausbildung und Bereicherung der persönlichen Situation, und damit die Reifung der Persönlichkeit, ist [...] das Werk eines Kreisprozesses, in dem beide Antagonisten, personale Emanzipation und personale Regression, einander in die Hände arbeiten. Ohne

personale Emanzipation bliebe der Mensch tierisch und würde gar nicht zur Person; ohne personale Regression bliebe die Person gleichsam hohl“, da die Verbindung zur eigenen Gefühlswelt abgeschnitten wäre (Schmitz 1990: 105).

In einer solch sensiblen Begegnung spielen Aspekte von Macht, wie sie oben erläutert wurden, eine bedeutsame Rolle. Im vermeintlichen Besser-Wissen kann die Berater*in rasch in die Position des „gut Zuredens“ kommen, um durch Appelle an die Vernunft Ratsuchende zu gewissen Verhaltensänderungen zu drängen (Burger 2013: 90). Dies verstärkt jedoch die Engung, die in personaler Regression empfunden wird und wirft die/der Klient_in implizit einen schwachen Willen vor, erarbeitete Lösungsoptionen umzusetzen. Doch die/der Berater_in trägt die Verantwortung für eine gelingende Beratungsbeziehung und es kommt auf das Maß ihrer eigenen Reflexivität an, ob sie die Situation, bewusst oder unbewusst nutzt, um eigene Bedürfnisse (nach Überlegenheit, Bevormundung, Kontrolle, Erfolg) zu befriedigen und in antagonistischer Einleibung durchzusetzen oder eine angemessene Begleitung von personaler Regression in personale Emanzipation zu ermöglichen, welche zu einer Selbstermächtigung des_der Klient_in beitragen kann.

BERATUNG IN ATMOSPHEREN VON MACHT UND DIVERSITÄT – EIN RESÜMEE

Bei der leiblichen Interaktion erfolgt ein gegenseitiges sich-richten-auf aus der Mitte des Leibes heraus, dabei wird der Ort des anderen Leibes vom eigenen leiblichen Zentrum her erlebt. „Indem sich die leiblichen Grenzrealisierungen berühren, erleben sie einander wechselseitig und realisieren damit eine gemeinsame Gegenwart“ (Lindemann 2014: 141). Diese gemeinsame Gegenwart der Beratungssituation ist nun von unterschiedlichen symbolischen Grundüberzeugungen, wie etwa Perspektiven, Erwartungen und Befürchtungen geprägt, die in antagonistischer Einleibung verhandelt werden und soziale Machtpraktiken generieren (Kögler 1992: 58). Im Habitus der Beratenden und der zu Beratenden sind Haltungen festgeschrieben, wie etwa der weißen, europäischen, christlich orientierten, akademisch gebildeten Frau oder des männlichen, muslimisch geprägten jugendlichen Migranten ohne Schulabschluss. Solche Merkmale von Diversität können gleichberechtigt nebeneinanderstehen, können aber auch die Basis impliziter Macht- und Ohnmachtgebärden sein, die in binäre Denk- und Verhaltensweisen übergehen und zu *performative acts* führen (Butler 1991: 204). Wie das spezifische soziale Verhältnis zwischen den Akteuren (oder Patheuren) sich entwickelt, hängt von der Kommunikation zwischen beiden ab

(Hasse 2015: 45; Kögler 1992: 196). Diese wird überwiegend leiblich vermittelt in der kollektiven Atmosphäre der konkreten Beratungssituation.

Kollektive Atmosphären werden über Bewegungssuggestionen in leiblicher Kommunikation wahrgenommen, die in gemeinsamen Situationen entstehen (Schmitz 2014: 56f). Eine solche Atmosphäre kann als räumliches Phänomen wahrgenommen werden, das gleichsam als „Hintergrund unseres leiblichen Befindens jeweils unwillkürlich mitgegeben ist“ (Schmitz 2007:292). Dieses Befinden ist vom eigenleiblichen Spüren bestimmt, also der Art und Weise, wie man sich in der betreffenden Situation fühlt, etwa angespannt, hilflos, ungeduldig, etc. Schmitz bezeichnet Gefühle als „räumlich ergossene Atmosphären und leiblich ergreifende Mächte“ (Schmitz 2014: 30). Diese Gefühle als Atmosphären streben danach, den Raum des eigenen Leibes völlig auszufüllen, das Subjekt zu beherrschen, können aber in personaler Emanzipation auch bloß wahrgenommen werden, ohne sich davon überwältigen zu lassen.

Der Einfluss geht einerseits von räumlichen Faktoren aus, wie etwa Farbe, Oberfläche, Licht, Temperatur, Gerüche, Materialien, usw. (Hasse, 2015: 216f). Andererseits bestimmen anwesende Personen mit ihrer Gestimmtheit die Atmosphäre im Raum mit. Nach Gernot Böhme beeinflussen sie durch „ihr Verhalten, ihr Reden, Gestikulieren, durch die Aufmachung, durch ihre pure leibliche Anwesenheit, durch ihre Stimme und vieles mehr“ (Böhme 2013: 38) die gemeinsamen Situationen der Beratung. Der Einfluss bezieht sich dabei auf Berater_in und Klient_in. Denn die_der Klient_in bringt in die aktuelle Situation der Beratung vielfältige Gedanken, Gefühle und Bilder aus ihrer zuständlichen Situation mit, welche sich auf eine längere Frist des Erlebens, etwa ein Ausschnitt aus der eigenen Biographie, bezieht (Schmitz: 2005: 24). Ebenso ist die/der Berater_in bereits in bestimmter Weise gestimmt, sei es aufgrund der Tageszeit, in der sie sich mehr oder weniger frisch fühlt, aufgrund von vorangegangenen Gesprächen, einem erfreulichen oder bedrückenden Erlebnis usw. (Wolf 2015: 11). Durch antagonistische Einleibung fluktuiert die Dominanzrolle, indem beide abwechselnd Initiative einbringen und aufgreifen oder ablehnen, es entspinnt sich ein wechselseitiges Engagement, aus dem ein gemeinsamer vitaler Antrieb entsteht (Goffman 1980: 377, Schmitz 2014: 56).

Entlang der Diversität der Gesprächspartner_innen wird nun durch subtile leibliche Signale, die im Blick, in der Mimik und Gestik, der Körperspannung zu finden sind, durch eine kurze Verzögerung der Antwort, Pausen, Betonungen, Vor- und Zurücklehnen, Lächeln, Staunen, Erschrecken eine Atmosphäre gesponnen, die den Nährboden für die Interaktion bildet. Aufgrund dieser Grundstimmung entstehen Akzeptanz, Empathie, Echtheit, Mitgefühl, Neugier, Offenheit, Gleichgültigkeit, Abwehr usw. Die transportierte Botschaft des gesproche-

nen Wortes wird verändert durch helle und schrille, also epikritische Qualitäten der Stimme, der Bewegungen einerseits oder dunkle und ruhige, eher protopathische Aspekte andererseits (Schmitz 2007: 143). Wie sich die Beteiligten in den Dialog einbringen, ist schon durch ihr Vorverständnis im Sinne des hermeneutischen Zirkels geprägt (Kögler 1992: 58). Dieses ist jedoch immer auch von gesellschaftlichen Differenzdiskursen geprägt, die sich mehr oder weniger bewusst in der Beratungssituation niederschlagen (Leiprecht 2008: 428). Gesten von selbstverständlicher Überlegenheit, vorsichtiger Annäherung, prohibitiver Ablehnung, unterwürfiger Selbstanklage, großzügiger Annahme, belehrender Besserwisserei sind häufig tief im Habitus eingegraben und selten bewusst. Sie gehören zu den sozialen Machtpraktiken, welche sich vor allem atmosphärisch über die Beratungssituation ziehen und jenseits des gesprochenen Wortes Einklang erzeugen oder Gräben ziehen können. Diese Praktiken können nur bewusstgemacht werden, wenn die Möglichkeit eines Feedbacks durch Dritte besteht, obgleich auch ein_e Beobachter_in stets eine soziokulturell gefärbte Perspektive einbringt. Ein weiterer Spiegel kann die_der Klient_in selbst sein, bei der man durch achtsame Aufmerksamkeit erspüren kann, ob ihre leiblichen Gesten im Gespräch von beginnender Selbstermächtigung zeugen oder von zunehmender Resignation (Schwarz 2017: 68).

Atmosphären wirken auf die leibliche Disposition von Klient_in und Berater_in als konstituierender Hintergrund (Schmitz 1990: 315). Sie nehmen Einfluss auf die Beratungssituation und die Dynamik der Interaktion, stärker als bisher angenommen. In gewisser Weise lassen sie sich gestalten und vorbereiten durch räumliche Strukturierungen und innere Haltungen, bleiben jedoch bis zu einem gewissen Grade unverfügbar.

Wenn es gelingt, eine Atmosphäre zu entwickeln, in der ein gemeinsamer vitaler Antrieb der Beteiligten entsteht, der trotz Diversität individueller Lebenslagen eine kommunikative Verständigung ermöglicht, sind grundlegende Bedingungen für eine gelingende Beratung gegeben. Dies heißt nicht, dass Macht ein zu negierender Aspekt jeglicher Beratung sei, jedoch ist eine sensible Wahrnehmung bezüglich der leiblich vermittelten Machtpraktiken notwendig, um nicht am Ziel der Beratung vorbei zu schießen. Dies wäre, das Subjekt dabei zu unterstützen, sich flexibel zwischen personaler Regression und personaler Emanzipation weiter zu entwickeln und damit wieder Zugang zu Strategien der Selbstbehauptung und autonomer Bewältigung der Lebenslage zu finden (Wolf 2010: 25f).

LITERATUR

- Abraham, Anke (2006): Der Körper als Speicher von Erfahrung. Anmerkungen zu übersehen Tiefendimensionen von Leiblichkeit und Identität. In: Robert Gugutzer (Hg.): *Body Turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld: transcript, 119-141.
- Alheit, Peter/Hoerning, Erika M. (1989): *Biographisches Wissen. Beiträge zu einer Theorie lebensgeschichtlicher Erfahrung*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
- Anter, Andreas (2012): *Theorien der Macht zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Arendt, Hannah (1960): *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Banks, James A. (2006): *Cultural Diversity an Education: Foundations, Curriculum and Teachings*. Boston: Routledge.
- Berger, Peter L./Luckmann Thomas (1980): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Böhme, Gernot (2013): *Architektur und Atmosphäre*. München: Fink.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2006): Noch einmal: Körper und Macht. In: Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.) *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 53 – 67.
- Burger, Walter (2013): Die Neue Phänomenologie in der Kinder- und Jugenddiabetologie, In: Becker, Heinz (Hg.) *Zugang zu Menschen. Angewandte Philosophie in zehn Berufsfeldern*. Freiburg im Breisgau/München 2013: Verlag Karl Alber, 73 – 99.
- Clough, Patricia/Halley, Jean (Hg) (2007): *The affective turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.
- Csordas, Thomas (1994): Introduction: the body as representation and being-in-the-world. In: Csordas, Thomas (Hg.): *Embodiement and Experience. The existencial ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1 – 24.
- Eggebrecht, Frank/Pehl, Thomas (2002): *Chaos und Beziehung. Spielweisen und Begegnungsräume von Sozialtherapie, Psychotherapie und Beratung*, Tübingen: edition discord.

- Elias, Norbert (1976): *Über den Prozess der Zivilisation*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Emmerich, Markus/Hormel, Ulrike (2013): *Heterogenität – Diversity – Intersektionalität. Zur Logik sozialer Unterscheidungen in pädagogischen Semantiken der Differenz*. Wiesbaden: Springer.
- Fischer, Gottfried/Riedesser, Peter (2003): *Lehrbuch der Psychotraumatologie*. München: Reinhardt.
- Fischer-Rosenthal, Wolfgang (1999): *Biographie und Leiblichkeit. Zur biographischen Arbeit und Artikulation des Körpers*. In: Alheit, Peter et. al. (Hg.): *Biographie und Leib*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 15 – 43.
- Foucault, Michelle (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michelle (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michelle (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michelle (a.a.O.): *Das Subjekt und die Macht*. In: H. Dreyfus/P. Rabinov, Michelle Foucault a.a.O.
- Fuchs, Thomas (2013): *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Goffman, Erving (1980): *Rahmenanalyse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1983): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper.
- Gross, Peter (2005): *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gugutzer, Robert (2002): *Leib, Körper und Identität*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Gugutzer, Robert (2006): *Body Turn, Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperung des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*. Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2017): *Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der neophänomenologischen Soziologie*, In: *Zeitschrift für Soziologie* 2017; 46(3): Oldenburg, 147 – 166.
- Hartung, J. (2010): *Sozialpsychologie. Psychologie in der Sozialen Arbeit*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.
- Hasse, Jürgen (2015): *Was Räume mit uns machen – und wir mit ihnen. Kritische Phänomenologie des Raumes*. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber.

- Jansen-Schulz, Bettina (2014): Veränderung der Fach- und Lehrkultur durch Gender-Diversity. In: Ingrid Rieken/Lothar Beck (Hg.). Gender-Schule-Diversität. Genderkompetenz in der Lehre in Schule und Hochschule. Bielefeld: transcript, 1 – 34.
- Jergus, Kerstin (2018): Die Erfahrung der Verletzbarkeit und der Rat der Dekonstruktion. In: Jäckle, Monika/Wuttig, Bettina/Fuchs, Christian (Hg.): Handbuch Trauma-Pädagogik-Schule. Bielefeld: transcript, 256 – 280.
- Kähler, Harro Dietrich/ Zobrist, Patrick (2013): Soziale Arbeit in Zwangskontexten. Wie unerwünschte Hilfe erfolgreich sein kann. München: Reinhardt.
- Kimmelman, Nicole (2009): Diversität als Thema in der beruflichen Bildung. In: Kimmelman, Nicole (Hg.): Berufliche Bildung in der Einwanderungsgesellschaft. Diversity als Herausforderung für Organisationen, Lehrkräfte und Auszubildende. Aachen: Shaker, 7 – 16.
- Kögler, Hans-Herbert (1992): Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty. Stuttgart: Metzler.
- Koch, Sabine (2011): Embodiment. Der Einfluss von Eigenbewegung auf Affekt, Einstellung und Kognition. Berlin: Logos.
- Kriz, Jürgen (2014): Grundkonzepte der Psychotherapie. Eine Einführung. Weinheim: Beltz.
- Kubitza, Thorsten (2005): Identität – Verkörperung – Bildung, Pädagogische Perspektiven der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners, Bielefeld: transcript.
- Langewitz, Wolf (2010): Leib und Körper als Orte von Traumatisierungen. In: Künzler, Alfred/Böttcher Claudia/Hartmann, Romana/Nussbaum, Marie-Helen (Hg.): Körperzentrierte Psychotherapie im Dialog. Berlin: Springer, 151 – 160.
- Lindemann, Gesa (1992): Die leiblich-affektive Konstruktion des Geschlechts. Für eine Mikrosoziologie des Geschlechtes unter der Haut. In: Zeitschrift für Soziologie, 21. Jg. H. 5, 330 – 346.
- Lindemann, Gesa (1994): Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion. In: Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hg.): Denksachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 115 – 146.
- Lindemann, Gesa (2014): Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen. Weilerswist: Velbrück.
- Lorenzer, Alfred (2002): Die Sprache, der Sinn, das Unbewusste. Psychoanalytisches Grundverständnis und Neurowissenschaften. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Luhmann, Niklas (1975): Macht. Stuttgart: Georg Thiemes.

- Machiavelli, Niccolo (2007): *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Übersetzt von Rudolf Zorn, Stuttgart: Kröner.
- Mauss, Marcel (1975): *Die Techniken des Körpers*. In: Mauss, Marcel (Hg.): *Soziologie und Anthropologie (Teil 2)*. München: Hanser, 199 – 220.
- McLeod, John (2004): *Councelling – eine Einführung in Beratung*. Tübingen: DGVt Verlag.
- Mead, George Herbert (1969): *Sozialpsychologie*. Neuwied: Luchterhand.
- Mecheril, Paul/Vorriink, Andrea (2012): *Diversity und Soziale Arbeit: Umriss eines kritisch reflexiven Ansatzes*. In: *Archiv für Wissenschaft und Praxis der Sozialen Arbeit. Themenheft: Diversity und Soziale Arbeit*, 92 – 101.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960). *Le Philosophe et son Ombre*, In: *Èloge de la Philosophie et autre Essais*, Paris: Gallimard.
- Meyer-Drawe, Käte (2000): *Bildung und Identität*, In: Wolfgang Eßbach (Hg.), *wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, Würzburg: Ergon.
- Mitscherlich, Alexander (1983): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Muth, Jakob (1962): *Pädagogischer Takt*. Essen: Neue Deutsche Schule Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1964): *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*. Stuttgart: Alfred Körner Verlag.
- Parsons, Talcott (1977): *Sozialstruktur und Persönlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plösser, Melanie (2013): *Umgang mit Diversity in der offenen Kinder- und Jugendarbeit*. In: Sturzenhecker, Benedikt/Deinet, Ulrich (Hg.): *Handbuch offene Kinder- und Jugendarbeit*. Wiesbaden: VS Verlag, 257 – 270.
- Rustemeyer, Ruth (1993): *Aktuelle Genese des Selbst*, Münster: Aschendorff.
- Sartre, Jean-Paul (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek: Rowohlt.
- Schäfer, Alfred (2004): *Alterität: Überlegungen zu Grenzendes pädagogischen Selbstverständnisses*. In: *Zeitschrift für Pädagogik*. 50 (5), 706 – 726.
- Schäfer, Cornelia (2010): *Die Beratungsbeziehung in der Sozialen Arbeit. Eine theoretische und empirische Annäherung*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Scherr, Albert (2008): *Diversity im Kontext von Machtbeziehungen und sozialen Ungleichheiten*. In: GPJE (Hg): *Diversity Studies und politische Bildung*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag, 53 – 64.
- Schmitz, Hermann (1990): *System der Philosophie Bd. IV, Die Person*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1992): *Leib und Gefühl*. Paderborn: Junfermann.
- Schmitz, Hermann (1998): *System der Philosophie, Bd. II/1. Der Leib*, Bonn: Bouvier.

- Schmitz, Hermann (1997): Höhlengänge. Berlin: Akademie Verlag.
- Schmitz, Hermann (2003): Was ist Neue Phänomenologie? Rostock: Univ.
- Schmitz, Hermann (2005): Die Aufhebung der Gegenwart. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (2007): Der unerschöpfliche Gegenstand. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (2008): Die Legitimierbarkeit von Macht. In: Wendel, Hans Jürgen/Kluck, Steffen (Hg): Zur Legitimierbarkeit von Macht. Freiburg im Breisgau/München: Verlag Karl Alber, 5 – 19.
- Schmitz, Hermann (2011): Der Leib. Berlin: De Gruyter.
- Schmitz Hermann (2014): Atmosphären. Freiburg im Breisgau/München: Verlag Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2015): Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Persönlichkeit. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber.
- Schröer, Hubertus (2012): Diversity Management und Soziale Arbeit. In: Archiv für Wissenschaft und Praxis in der Sozialen Arbeit: Diversity Management und Soziale Arbeit. Heft 1, 4 – 16.
- Schwabe, Mathias (2012): Professionelle Beziehungen in Zwangskontexten. Zeitschrift für Jugendkriminalrecht und Jugendhilfe 1, 77 – 80.
- Schwarz, Renate (2017): Embodiment und leibliche Kommunikation in der Beratung. In: Supervision 1.2017, 66 – 71.
- Seithe, Mechthild (2008): Engaging. Möglichkeiten klientenzentrierter Beratung in der Sozialen Arbeit. Wiesbaden: VS Verlag.
- Sennet, Richard (2006): Der flexible Mensch. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag.
- Simmel, Georg (1992): Exkurs über die Soziologie der Sinne. In: Simmel, Georg (Hg.): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humboldt, 722 – 742.
- Uzarewicz, Michael (2011): Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen. Stuttgart: Lucius.
- Vedder, Günther (2006): Die Historische Entwicklung von Diversity Management in den USA und in Deutschland. In: Krell, Gertraude/Wächter, Hartmut (Hg.): Diversity Management – Impulse aus der Personalforschung. München: Rainer Hampp, 1 – 23.
- Weigand, Kurt (1994): Montesquieu. Vom Geist der Gesetze. Stuttgart: Kohlhammer.
- Weishaupt, Sabine: Subjektivierendes Arbeitshandeln in der Altenpflege – die Interaktion mit dem Körper (2006). In: Fritz Böhle/Jürgen Glaser (Hg.): Arbeit in der Interaktion – Interaktion als Arbeit. Wiesbaden: VS Verlag.
- Wesely, Sabine (2000): Gender Studies in den Sozial- und Kulturwissenschaften, Bielefeld: Kleine.

- Wiese, Basil/Pfaller, Larissa (2018): Aktive Gestimmtheiten in den Sozial- und Kulturwissenschaften, In: Pfaller, Larissa/Wiese, Basil (Hg.): Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen. Wiesbaden: Springer.
- Wolf, Barbara (2010): Die persönliche Situation als Bildungsaufgabe. Rostocker Phänomenologische Manuskripte. Band 9. Rostock: Univ.
- Wolf, Barbara (2012): Bildung, Erziehung und Sozialisation in der frühen Kindheit. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber.
- Wolf, Barbara (2015): Atmosphären des Aufwachsens. Rostocker Phänomenologische Manuskripte. Band 22 Rostock: Universitätsverlag.
- Wolf, Barbara (2016): Kinder lernen leiblich. Praxisbuch über das Phänomen der Weltaneignung. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber.
- Wolf, Barbara (2017): Leiblichkeit – Kindheit – Trauma, In: Jäckle, Monika/Wuttig, Bettina/ Fuchs, Christian (Hg.): Handbuch Trauma – Pädagogik – Schule: Bielefeld: transcript, 536 – 554.
- Wuttig, Bettina (2016): Das traumatisierte Subjekt. Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies. Bielefeld: transcript.

Beratung als Verkörperung des Sozialen und als zwischenleiblicher Resonanzraum

Holger Jessel

EINLEITUNG

Der Beitrag beginnt mit einer Problemskizze, die einige wesentliche Herausforderungen der menschlichen Subjektstellung in der reflexiven Moderne und deren Bedeutung für das Beratungshandeln und die Beratungswissenschaft betrachtet. Damit verbunden ist die Notwendigkeit der Klärung des Ortes, von dem aus über Beratung gesprochen wird; ein kurzer Rückgriff auf den Diskurs- und Dispositivbegriff in Kapitel zwei soll Möglichkeiten der Bearbeitung dieser Herausforderung beschreiben. Beratung wird in diesem Beitrag einerseits als Verkörperung des Sozialen und andererseits als zwischenmenschlicher Resonanzraum gefasst. Der Blickwinkel auf Beratung als Verkörperung des Sozialen verdeutlicht einige fundamentale Spannungsfelder und Dilemmata, die im dritten Kapitel diskutiert werden. In Kapitel vier wird eine Fallvignette dargestellt, die die wortlose Sprache des Körpers illustriert. Darauf aufbauend wird in den Kapiteln fünf und sechs die These entfaltet, dass ein wesentlicher (und häufig vernachlässigter) Schlüssel zur Klärung des Beratungsphänomens in den Begriffen der Zwischenleiblichkeit und der Resonanz zu finden ist. Auf der Basis dieser Vorüberlegungen werden in Kapitel sieben exemplarisch Perspektiven für die Beratung und das Beratungslernen formuliert.

PROBLEMSKIZZE: SUBJEKTE IN DER REFLEXIVEN MODERNE UND DEREN BEDEUTUNG FÜR DAS BERATUNGSHANDELN UND DIE BERATUNGSWISSENSCHAFT

Die außerordentlich hohe Nachfrage nach Beratung spiegelt nach Seel (2014) „die Anforderungen an das Handeln und Leben der Subjekte in den hochkomplexen und diversifizierten abendländischen (,westlichen‘) Gesellschaften/Kulturen wider“ (Seel 2014: 21). Die Dynamiken und Charakteristika dieser gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse wurden unter anderem als „Risikogesellschaft“ (vgl. Beck 1986) inklusive damit einhergehender Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse oder als „reflexive Modernisierung“ (vgl. Beck/Giddens/Lash 1996) beschrieben. Damit verbunden sind Chancen und Risiken zugleich, denn die Möglichkeiten der individuellen Lebensgestaltung sind einerseits so ausgeprägt wie möglicherweise nie zuvor in der Menschheitsgeschichte, andererseits geht damit jedoch auch die Notwendigkeit der individuellen Gestaltung eines gelingenden Lebens einher, mit allen damit verbundenen Entscheidungsherausforderungen, Verantwortungen und Ambivalenzen (vgl. Seel 2014: 21ff). In einer Gesellschaft, in der alles in Bewegung ist, ist zugleich nichts mehr selbstverständlich. „Die aufgeklärten Subjekte stehen einer fluiden Gesellschaft, die alles Stabile verflüssigt, zunehmend allein und ohne Bindungen gegenüber: Vor ihnen türmt sich eine aufregend-verwirrende Pluralität von Handlungsmöglichkeiten und Lebensstilen auf, bei der die Wahl nicht selten zur Qual wird“ (Wandhoff 2016: 293).

Nicht umsonst betrachten Engel, Nestmann und Sickendiek (2004: 34) die „Be- und Verarbeitung von Modernisierungsprozessen“ als Hauptaufgabe von Beratung. Damit sind jedoch auch grundlegende Spannungsfelder – sowohl für das Beratungshandeln als auch für die Wissenschaft der Beratung – verbunden. Folgt man Seel (vgl. 2014: 29f), so lassen sich u.a. die folgenden Aspekte problematisieren:

- Verstärkung von Tendenzen sozialer Ungleichheit, verbunden mit der Frage, wem in welchen Settings und mit welchen Finanzierungsmöglichkeiten Beratung zugutekommt,
- Verschärfung von Selbstoptimierungsmanagement-Aufgaben durch die individuelle Auswahl und Organisation der „richtigen“ Beratung,
- Gefahr der Verinnerlichung von Ansprüchen der Selbstoptimierung, verbunden mit der permanenten Infragestellung des eigenen Lebensentwurfs,

- Entwicklung von Beratung als Reflexivitätsinstitution zu einer „Individualisierungsagentur der Selbstoptimierung“ (Seel 2014: 30).

Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund formuliert die Deutsche Gesellschaft für Beratung e.V. (DGfB) den Anspruch einer reflexiven Beratung wie folgt:

„Sie kann den gesellschaftlichen Akteuren dabei helfen, ihre Lebens- und Arbeitsbedingungen, Erfahrungen, Beziehungen und Vernetztheiten zu reflektieren. Jenseits rein informatorischer Beratung macht sich bei reflexiver Beratung der zu Beratende mit seinen sozialen und gesellschaftlichen Bezügen selbst zum Gegenstand prüfender Betrachtung. Beratung in diesem Sinne reicht also über die Selbstreflexion hinaus und reflektiert in professioneller Weise – auf wissenschaftlicher Grundlage – auch die gesellschaftlichen Zusammenhänge. Dabei orientiert sich die reflexive Beratung an Menschen- und Grundrechten sowie den Erfordernissen von Gerechtigkeit und Partizipation.“

(DGfB 2015: 2).

Marc Weinhardt (vgl. 2018: 28) spricht in seinem systemischen Wirkfaktorenmodell von reflexiver Kontextualisierung. Seiner Auffassung nach können Beratungsprozesse nur gelingen, wenn:

„die Frage ‚Wer tut hier was in welchem Kontext mit welchem Ziel?‘ beständig mitgedacht wird, und zwar bereits vor, aber auch während und nach der Auftragsklärung, die ja vor allem auf Ziele und Wünsche der unmittelbar Beteiligten eingeht und sich den weiteren Kontext permanent reflexiv erschließen muss – wenn man so will eine Dauerbeobachtung des Beratungssystems von Anfang an.“

(Weinhardt 2018: 40f)

Zwei Beratungsdefinitionen erscheinen für eine vertiefte Auseinandersetzung mit den angesprochenen Herausforderungen als besonders hilfreich. Die erste Definition verweist auf das Beratungsphänomen selbst und charakterisiert dieses als eine spezifische Form der zwischenmenschlichen Kommunikation:

„Eine Person ist (oder mehrere Personen sind) einer anderen Person (oder mehreren anderen Personen) dabei behilflich, Anforderungen und Belastungen des Alltags oder schwierigere Probleme und Krisen zu bewältigen. Beratung umfasst Hilfen bei der kognitiven und emotionalen Orientierung in undurchschaubaren und unübersehbaren Situationen und Lebenslagen. Sie unterstützt Ratsuchende dabei, Wahlmöglichkeiten abzuwägen, sich angesichts mehrerer Alternativen zu entscheiden oder aber Optionen bewusst offen zu

halten. Beratung ermöglicht und fördert Zukunftsüberlegungen und Planungen [...] und begleitet erste Handlungsversuche mit Reflexionsangeboten.“

(Nestmann/Sickendiek 2015: 153)

Die zweite Definition verweist auf den wissenschaftlichen Diskurs zum Beratungsphänomen:

„Beratung ist nur multidisziplinär und multiprofessionell verstehbar; Beratung generiert in Form von bearbeiteten Einzelschicksalen auch gesellschaftlich-strukturelle Rahmungen und Schwierigkeiten. Sie ist in ihrem Kern als ‚reflexive Beratung‘ zu verstehen, das heißt, im wissenschaftlichen Diskurs geht es um die vertiefende, verstehende und zu untersuchende Dimension des Beratungsgeschehens selbst, der Rolle der Berater/der Beraterin, des Anliegens, der Schwierigkeit des Ratsuchenden sowie des Erlebens von Beratenden und Beratenen bezüglich gesellschaftlich-politisch wirksamer Widersprüche.“

(Hoff/Zwicker-Pelzer 2015: 20)

DISKURSE UND DAS OPTIONALISIERUNGSDISPOSITIV

In der oben wiedergegebenen Formulierung aus einem Positionspapier der DGfB e.V. kommen Relevanzen zum Ausdruck, die auf ein hohes Maß an Gemeinsamkeit hindeuten. Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass „die Intersubjektivität der Relevanzbildung einer Asymmetrie unterliegen kann: Relevanzen können offenbar von Akteuren *für* andere Akteure entworfen werden, ohne dass sich beide Akteure in einer gemeinsamen Situation befinden“ (Traue 2010: 39). Damit ist die Frage aufgeworfen, wie Relevanzen im Hinblick auf Beratung – u.a. die in den beiden Definitionen enthaltenen – gesellschaftlich konstruiert werden. Ein kurzer Rückgriff auf den Diskurs – wie auf den Dispositivbegriff ermöglicht eine erste Teilantwort.

Mit Traue (2010) können *Diskurse* als überindividuelle Wissensbestände bezeichnet werden, „die Deutungsprozesse Einzelner anleiten. Diskurse beinhalten Problematisierungen, die interpretative Rahmen zur Deutung jeweils individueller ‚Probleme‘ anbieten, nahelegen oder aufzwingen“ (Traue 2010: 40). Die Entstehung von Diskursen ist demnach nicht an subjektiv-biographische Relevanzen gebunden, auch wenn diese in sie eingehen können.

Folgt man Traue (2010), so werden in der Beratung verschiedenste Handlungsprobleme „als Problem der Generierung von Optionen, zwischen denen sich entschieden werden muss, aufgefasst“ (2010: 284). Das Verhältnis zwischen Individuen und ihrer sozialen Welt wird infolgedessen als Verhältnis von Mög-

lichkeiten beschrieben, Traue (2010: 284) bezeichnet dies als *Optionalisierungsdispositiv*. Dispositive „antworten auf gesellschaftliche Probleme. [...] sind also Problemlösungen, die im Allgemeinen von Expertengruppen entwickelt werden, die durch Diskursarenen miteinander verbunden sind“ (Traue 2010: 51). Das Optionalisierungsdispositiv enthält allerdings drei grundlegende Problematiken.

Die erste bezieht sich darauf, dass das Spektrum an Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten stets situativ, sozial und historisch konstruiert ist und damit jegliche Entscheidungen implizit und/oder explizit privilegiert bzw. abgewertet werden. Die zweite Problematik verweist auf den Widerspruch zwischen behaupteten und realen Optionen. Die Gefahr ist, dass strukturelle gesellschaftliche Probleme „in einer Art ideologischen Kategorienfehler auf den Einzelnen projiziert werden“ (Traue 2010: 288). Die dritte Problematik zeigt sich darin, dass ein Verständnis der Option als Erweiterung von sichtbaren Möglichkeiten die Möglichkeit des Eintretens von unerwarteten Ereignissen ausschließt. Der Aspekt der (zwischen-)leiblichen Widerfahrnis wird damit von vornherein ausgeblendet.

Am Beispiel des Optionalisierungsdispositivs offenbart sich eine grundlegende Herausforderung, die als Klärung der Beziehung zwischen Wissenschaft und Beratung (vgl. Seel 2014: 48) bezeichnet werden kann. In den folgenden Kapiteln soll eine doppelte Perspektive eingenommen werden, die das Beratungsphänomen selbst sowie das Sprechen und Forschen über Beratung einerseits als Verkörperung des Sozialen und andererseits als zwischenleiblichen Resonanzraum fasst.

BERATUNG ALS VERKÖRPERUNG DES SOZIALEN: SPANNUNGSFELDER UND DILEMMATA

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass in der Beratung gesellschaftliche Strukturen und Prozesse (re-)produziert werden, man könnte auch sagen sie verkörpern sich und dies erfolgt auf eine überwiegend implizite Art und Weise. Will man nun verstehen, „wie genau Sozialität immer wieder in das Somatische einbricht, ist aber eine vielperspektivische transdisziplinäre Sicht auf Körper im Sinne der Erkenntnis geboten“ (Wuttig 2016: 172). Im Folgenden werde ich ausgewählte Beobachtungen aus erkenntnistheoretischer, gesellschaftstheoretischer und leibphänomenologischer Perspektive formulieren.

Aus *erkenntnistheoretischer Perspektive* liegt ein übergeordnetes Spannungsfeld von Beratung in der Klärung des Verhältnisses von Erfahrung und Diskurs, von Beratung und Wissenschaft (siehe oben). Die zentralen Fragen lauten erstens, wie Berater_innen bzw. Klient_innen das Beratungsphänomen

(u.a. körperlich-leiblich) erleben, zweitens, wie dieses Phänomen im Beratungsdiskurs verhandelt wird, und drittens, wie sich Erfahrung und Diskurs wechselseitig beeinflussen. Wuttig (2016) argumentiert, dass eine Klärung dieser Fragen nur durch die Kombination leibphänomenologischer bzw. lebenswissenschaftlicher *und* diskurstheoretischer bzw. gesellschaftswissenschaftlicher Ansätze realisierbar ist (vgl. 2016: 173). Diese notwendigen Zusammenhänge sollen in den folgenden Ausführungen berücksichtigt werden.

Aus *gesellschaftstheoretischer Perspektive* lassen sich exemplarisch die folgenden Spannungsfelder und Dilemmata differenzieren:

- a) Folgt man den gegenwärtigen Modernisierungsdiskursen, so lässt sich problemlos die Thematik der Beweglichkeit (vgl. Traue 2010: 275) bzw. der Bewegung sowie des fortlaufenden Change bzw. der Veränderung (vgl. Wandhoff 2016: 293) identifizieren. Transportiert wird hierbei auch eine Verpflichtung zur dauerhaften Selbstproblematisierung und -verbesserung sowie zur Flexibilität als notwendige Anpassungsleistung (vgl. Schröder 2009; Sennett 2000). „Jedermann und jede Frau ist aufgerufen, sich für ein mobiles und flexibles Leben im technologischen, medialen und lebensweltlichen Dauerwandel fit zu machen“ (Wandhoff 2016: 293). Im Umkehrschluss heißt dies jedoch auch, wer erfolglos bleibt, kann sich selbst die Schuld geben oder wird mit Schuldzuschreibungen konfrontiert. Er bzw. sie hat zu wenig Potenzial, hat die Störungen nicht beseitigt oder evtl. zu wenig oder die falsche Beratung in Anspruch genommen. Nicht umsonst fordert Seel für die reflexive Beratung „eine *Reflexion vorgegebener Reflexionsprozesse* oder -standards“ (Seel 2014: 33).
- b) Mit dem Spannungsfeld von Selbstsorge und Vereinnahmung ist eine zentrale Frage verbunden: In welchen Kontexten und gesellschaftlichen Verhältnissen sind die Praktiken der Beratung dazu geeignet, „Subjekte zusammenzusetzen, die der Vereinnahmung durch ihre eigenen Impulse und durch die Methoden der ‚Nutzung‘ des Humankapitals widerstehen können“ (Traue 2010: 281). Beratung kann demnach einerseits Praktiken der Selbstsorge initiieren, die sich in interpersonalen Beziehungen entwickeln, sie kann jedoch auch implizit und unbeabsichtigt ökonomisch nützliche Interventionen beinhalten. Wandhoff (2016) verweist hier auf Baecker (2007), dem zufolge die gesellschaftliche Hauptfunktion von Beratung in der „Verarztung“ und dem Wieder-fit-Machen der (vorerst) Gescheiterten“ (Wandhoff 2016: 298) besteht. Für Bröckling (2007) erscheint das Selbst als „reflexives Projekt, das sich allein oder mithilfe professioneller Berater,

Therapeuten, Coaches oder anderer Autoritäten einem permanenten Selbstmonitoring unterzieht, um die ‚Flugbahn‘ seines Lebens immer neu zu adjustieren“ (Bröckling 2007: 26).

- c) Beratung bedingt nach Traue (2010: 291) gegenläufige Prozesse der Responsibilisierung und De-Responsibilisierung, in denen Subjekte einerseits Verantwortung für sich selbst übernehmen, diese andererseits aber unter Umständen *ausschließlich* für sich selbst übernehmen. Die Selbstsorge der Gegenwart wird als halbierte Selbstsorge kritisiert, der die Sorge um Andere sowie die Bereitschaft, sich der Kritik Anderer auszuliefern, fehle. Die Gefahr besteht in einer Ökonomisierung des Subjekts mit Anleihen in der Managementsprache (Zielvereinbarung, Visionsentwicklung, Soll-Ist-Vergleiche) (vgl. Traue 2010: 14) sowie mit einer „Tendenz zur Vereinzelung“ (Wandhoff 2016: 300).
- d) Mit Rosa (2016) lässt sich darüber hinaus eine gesellschaftlich ungleiche Verteilung von Resonanzchancen beobachten. Diese kann auch für Beratungskontexte eine entscheidende Rolle spielen. Dispositionale Resonanz (vgl. Rosa 2016: 418), d.h. Dingen, Menschen, Ereignissen in der Welt bzw. dem Fremden, Neuen und Anderen mit intrinsischem Interesse und hoher Selbstwirksamkeitserwartung entgegenzutreten, sieht er als Voraussetzung für den Erwerb von kulturellem, sozialem und körperlichem Kapital und damit als „das zentrale Kriterium für die Bestimmung von Lebensqualität“ (Rosa 2016: 753f). Das Gegenstück bezeichnet er als dispositionale Entfremdung, als Welthaltung, „die von der Erfahrung ausgeht, dass die meisten [...] ‚Weltdinge‘ langweilig und nichtssagend oder sogar bedrohlich und verletzend sind und dass sie dies auch bleiben“ (Rosa 2016: 418). Rosa (vgl. 2016: 753) geht nun davon aus, dass Bildungsinstitutionen als Resonanzverstärker für privilegierte Bevölkerungsgruppen und als Entfremdungszonen für sogenannte Bildungsverlierer wirken und damit zur Reproduktion sozialer Ungleichheit beitragen.
- e) Ein weiteres Spannungsfeld ergibt sich aus unserer dualistisch geprägten Denkkultur: Folgt man Seewald (vgl. 2003: 84), so liegen Körper, Leib und Bewegung „im Schatten“ dieser Kultur, die eigentlich auf das Engste miteinander verwobene Phänomene dichotom zerteilt.

Beispiele hierfür finden sich in den Dualismen Körper – Geist, Psycho – Somatik, Psycho – Motorik, Natur – Kultur sowie Animalität – Rationalität (vgl. Fuchs 2013). „Dieses dualistische Bild des Menschen hat inzwischen immer mehr an Plausibilität verloren“ (Fuchs 2013: 11), wie u.a. die Erkenntnisse der Evolutionsbiologie und der Embodiment-Forschung unterstreichen.

Aus *leibphänomenologischer Perspektive* lassen sich zumindest die folgenden beiden Spannungsfelder bzw. Dilemmata unterscheiden:

- a) Die *Struktur der menschlichen Leiblichkeit* ist nach Fuchs „grundlegend charakterisiert durch die Polarität oder Ambivalenz zwischen subjektivem Leib und objektiviertem Körper oder zwischen Leib-Sein und Körper-Haben“ (Fuchs 2011: 565). Im Rückgriff auf Hegel spricht er von „vermittelter Unmittelbarkeit“ (Fuchs 2011, 565). Der Leib als Medium vermittelt uns einerseits mit der Welt, „bleibt aber selbst transparent, und so wird unsere Beziehung zur Welt eine unmittelbare. Andererseits ist diese Vermittlung nicht selbstverständlich, sondern anfällig für vielfältige Störungen“ (Fuchs 2011: 566). Diese Polarität hat demnach für Unterbrechungen des unbefangenen Lebensvollzugs (wie sie in therapeutischen oder beratenden Kontexten auftreten) eine grundlegende Bedeutung. Der Leib dient dann nicht mehr als Medium des Weltbezugs, sondern macht sich als Körper störend und widerständig bemerkbar. „Selbstverständliches wird auf einmal unvertraut, zweifelhaft oder fremd; Implizites wird explizit und tritt in den Fokus der Aufmerksamkeit. Diese Explikation des Impliziten bedeutet immer auch eine gewisse Selbstentfremdung und hat als solche bereits eine vermehrte Selbstbeobachtung zur Folge“ (Fuchs 2011: 565).
- b) Betrachten wir die *Phänomenologie der Leiberfahrung* (vgl. Eberlein 2016: 220ff), so wird deutlich, dass diese immer schon dialogisch strukturiert ist. Eberlein führt die zentralen Zusammenhänge auf der Grundlage des „Alphabets der Leiblichkeit“ von Schmitz (vgl. u.a. 2007) wie folgt aus:

„Leiblich sein heißt nämlich, immer zwischen Engung bzw. Verdichtung und Weitung zu stehen und weder von dem einen noch dem anderen ganz loszukommen [...]. Jede Atem-Bewegung, die sich in den Raum ausdehnt, kann nicht endlos in die Weite nach außen gehen, sondern kommt an einem gewissen Punkt an ihre Grenze und wird aus der Weitung in die Engung bzw. Verdichtung zurückgeholt usw.“ (Eberlein 2016: 223)

Aufgrund dieser dialogischen Struktur der eigenen Leiberfahrung „ist auch die vorgängige und unhintergehbare Bezogenheit auf den anderen bzw. anderes und die vorsprachliche leibliche Kommunikation überhaupt erst möglich“ (Eberlein 2016: 222). Daraus können jedoch nicht nur gleich-, sondern auch gegengerichtete Dynamiken leiblicher Kommunikation und Abstimmung entstehen. Leibliche Resonanz entsteht demnach nicht mecha-

nisch durch Homogenität, sondern stellt ein komplexes Geschehen unterschiedlicher, u.U. widerstrebender Beziehungen und Antworten innerhalb eines Gesamtprozesses in komplexen Netzwerken dar (vgl. Eberlein 2016: 227). Dies ist von großer Bedeutung für unser Responsivitäts- bzw. Antwortbedürfnis (vgl. Waldenfels 2000; Rosa 2016) sowie für Phänomene des zwischenleiblichen Verstehens, nicht zuletzt auch im Kontext von Beratung.

FALLVIGNETTE: DIE WORTLOSE SPRACHE DES KÖRPERS

Die folgende Fallvignette verdeutlicht zentrale – vorsprachliche – Facetten des Beratungsphänomens. Der Traumaforscher Peter A. Levine (2011) beschreibt einen Prozess mit einer Klientin:

„Miriam betritt den Raum, setzt sich zögernd hin und umklammert mit beiden Armen ihren Brustkorb. Diese Haltung vermittelt den Eindruck, dass sie sich selbst stark schützen muss. [...] Miriam ist aufgeregt, drückt die gekreuzten Beine wiederholt zusammen. Ihr Gesichtsausdruck ist sichtbar verhalten; die Lippen sind schmal und zusammengepresst. Miriam erzählt, dass sie mit ihrer Ehe und ihrer beruflichen Situation unzufrieden ist und viel Ärger verspürt.“

(Levine 2011: 202)

Wahrscheinlich tauchen bereits beim Lesen dieser Beschreibung erste leibliche Resonanzen auf. Befinden wir uns in einer Beratungsinteraktion mit dieser Klientin, dürfte die Intensität der Resonanzen noch deutlich stärker sein. Was könnte Miriam zum Ausdruck bringen? Levine beschreibt dies in einem ersten Schritt wie folgt: „Miriams Körpersprache spiegelt sowohl ihre Bedrängnis als auch ihren Widerstand wider. Dieser Widerstand hat bestimmte Gründe: Er bringt körperlich zum Ausdruck, wie Miriam sich schützt. Zum Teil verteidigt Miriam sich gegen ‚Angriffe‘ von außen. Primär jedoch schützt sie sich vor den eigenen abgespaltenen Empfindungen und Gefühlen“ (Levine 2011: 202).

Es versteht sich von selbst, dass dies nur eine von mehreren möglichen Deutungen der körpersprachlichen Signale darstellt. Von zentraler Bedeutung für den Beratungsprozess ist, dass die Klientin in Kontakt mit ihren Empfindungen und Gefühlen kommt, dass die Beraterin bzw. der Berater dies – auch – auf einer körperlich-leiblichen Ebene sehr präzise und präsent wahrnimmt und auf dieser Basis einschätzen kann, „wie wirkungsvoll und intensiv unterschiedliche thera-

peutische Interventionen sind, sowohl verbale als auch nonverbale“ (Levine 2011: 203). Gelingt es der Klientin, sich ihrer Erfahrung zu öffnen und dabei auch somatische Selbstschutzmechanismen wahrzunehmen, beginnt das unbewusste Kommunikationssystem des Körpers zu „sprechen“. Durch den tieferen Zugang zu den eigenen Gefühlen werden Themen deutlich, die dann erkundet werden können. Levine beschreibt dies wie folgt:

„Indem sie Kontakt aufnimmt zu ihrer nonverbalen Körperhaltung, kann Miriam durch die Oberfläche ihrer Grübeleien über Henry und ihre Arbeit vordringen bis zu der Geschichte, die ihr Körper ihr erzählt, und diese frei erforschen. Durch die Entfaltung dieser kinästhetischen und propriozeptiven Wahrnehmung kann sie in die *neuromuskuläre Haltung* hineinspüren, die ihren inneren Konflikten zugrunde liegt.“
(Levine 2011: 205)

Dieser Wahrnehmungsprozess kann auch zu starker Erregung führen, z.B. indem die Herzfrequenz steigt oder die Atmung schneller und flacher wird. In solchen Situationen, kann die Beraterin bzw. der Berater die Konzentration auf den Körper unterstützen. Im hier skizzierten Fall entspinnt sich der folgende Dialog, beginnend mit einer Äußerung der Klientin:

„Ich fühle mich jetzt irgendwie fester ... als hätte ich mehr Substanz.“ Als ich sie bitte herauszufinden, wo sie diese Festigkeit im Körper spürt, sagt sie: „Weiß ich nicht. Ich fühle mich einfach so.“ „Nehmen Sie sich Zeit“, schlage ich vor. „Bemühen Sie sich nicht zu sehr. Ruhen Sie einfach in Ihrem Körper und schauen Sie, was Ihnen dabei auffällt.“ [...] „Am meisten in meinen Armen und Beinen ... Es fühlt sich an, als hätten sie mehr Substanz ... Sie fühlen sich fester an ... *Ich* fühle mich so.““
(Levine 2011: 205)

Die hier geschilderte Sequenz zeigt exemplarisch das in der Erkundung von Körperempfindungen und körpersprachlichen Äußerungen enthaltene Potenzial (vgl. Geuter 2006). Es wird deutlich, dass sich biografische Erfahrungen und Lebensthemen in Körperhaltungen und Bewegungsmustern niederschlagen und dass diese im Rahmen von Beratungsprozessen achtsam und behutsam erschlossen werden können. Hierfür müssen Beraterinnen und Berater zahlreiche Kompetenzen entwickeln, die zum Beispiel mit Hilfe der Tübinger Beratungskompetenz-Skala (TBKS) (vgl. Weinhardt 2014) erfasst werden können. Die TBKS basiert auf der Analyse von Fachliteratur zum Thema Beratung sowie verschiedenen Pilotstudien und erfasst anhand von 19 Items die folgenden sechs Merkmale psychosozialer Beratungskompetenz: „1. Interesse und Anerkennung zei-

gen/Kontakt herstellen, 2. Problem explorieren, 3. Beratungssitzung vertiefen, 4. Veränderungen abwägen und initiieren, 5. Beraterisch-therapeutische Beziehung gestalten und 6. Strukturierung des Kontaktes“ (Weinhardt 2014, 221). Hier wird deutlich, dass in der TBKS – wie auch in der Wirkfaktorenforschung – ein empirisch mittlerweile sehr gut abgesicherter *Common Factor* – ein allgemeiner Wirkfaktor – auftaucht, der als Gestaltung der beraterisch-therapeutischen Beziehung bezeichnet wird (Weinhardt 2014: 221). Von entscheidender Bedeutung für Professionalisierungsprozesse ist nun Folgendes:

„In jeder Psychotherapie spielen sich aber auch die zwischenleiblichen Prozesse ab, die die Atmosphäre der therapeutischen Begegnung und letztlich ihren Erfolg entscheidend beeinflussen. Umso mehr wird es eine der wichtigen Aufgaben künftiger Aus- und Weiterbildung sein, die Wahrnehmungsfähigkeiten von Ärzten und Therapeuten für zwischenleibliche Phänomene zu schulen [...].“

(Fuchs 2014: 18).

Beraterinnen und Berater sind hier mit einer besonderen Herausforderung konfrontiert, die sich auf ihre Resonanzfähigkeit bezieht. Diese erfordert für Siegel (2010) Verletzlichkeit und Demut: „Wir wissen nicht, wohin der Austausch mit einem anderen Menschen uns bringt, und können das Ergebnis nicht kontrollieren. Wir tauchen bei Resonanz ins Unbekannte ein und kommen in Berührung mit Ungewissheit“ (Siegel 2010: 95). Im Hinblick auf die Professionalisierung von Beraterinnen und Beratern geht es vor diesem Hintergrund u.a. um die Förderung von Unsicherheitstoleranz und Begegnungsfreude (Zwack/Zwack 2016). Weinhardt (vgl. 2018: 32ff) spricht in seinem systemischen Wirkfaktorenmodell von echter Beziehung im Sinne von Natürlichkeit sowie von Zugehörigkeit.

Beratung als zwischenleiblicher Resonanzraum

Der Leib kann als tragender Grund aller Lebensvollzüge bezeichnet werden: „Alles Fühlen, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken und Tun vollzieht sich also auf der Basis eines *leiblichen Hintergrunds*, oder mit anderen Worten: Das Subjekt dieser Tätigkeiten ist immer leiblich“ (Fuchs 2008: 98).

Fuchs geht weiterhin davon aus, „dass die spezifische Befähigung des Menschen zur symbolischen Intersubjektivität und Reflexivität (Sprache, Selbstbewusstsein, Rationalität) in seiner ‚Leiblichkeit und Zwischenleiblichkeit‘ selbst verankert ist“ (Fuchs 2013: 12). Der menschliche Leib stellt für ihn einerseits das natürliche Subjekt (Merleau-Ponty 1966) dar, andererseits ist dieser Leib grundlegend auf Intersubjektivität hin angelegt. Wie ist dies zu verstehen? Es

lassen sich vier Erscheinungsformen der Leiblichkeit unterscheiden, 1. der fungierende, 2. der pathische bzw. affizierbare, 3. der mimetische bzw. resonante und 4. der inkorporative bzw. kultivierte Leib (vgl. Fuchs 2013: 13ff).

Der fungierende Leib

In unseren alltäglichen Handlungen, zum Beispiel beim Gehen, Sprechen oder in der Orientierung im Raum ist der Leib „das selbstverständliche Medium unserer Existenz“ (Fuchs 2013: 14). Maurice Merleau-Ponty (1966) spricht deshalb auch vom Leib als „natürliches Subjekt“, das allen bewussten und reflektierenden Handlungen vorausgeht und zugrunde liegt (vgl. 1966: 234). Über die genannten Fähigkeiten verfügt der Mensch aber nicht von vornherein. Der Säugling gewöhnt sich vielmehr im „wiederkehrenden Funktionskreis von spontaner Bewegung und wahrgenommener Antwort der Umgebung [...] an seinen Körper und lernt sich in der Umwelt geschickt zu bewegen“ (Fuchs 2013: 15). Diese sensorische Eingewöhnung, die lebenslang stattfindet, wird dem impliziten Gedächtnis oder Leibgedächtnis zugeschrieben. Die in Kapitel vier dargestellte Fallvignette hat gezeigt, wie soziale Erfahrungen in das Leibgedächtnis eingehen können. Die außerordentliche Plastizität und Formbarkeit des menschlichen Leibes ist einerseits Voraussetzung dafür, dass der Mensch durch Gesellschaft und Kultur so stark geprägt werden kann, und andererseits ist sie „eine entscheidende Voraussetzung für die Entwicklung der Kultur“ (vgl. ebd., 16).

Der pathische bzw. affizierbare Leib

Der pathische Leib umfasst Erlebnisformen wie Hunger, Müdigkeit, Schmerz etc. Leiblichkeit ist hier etwas, „was einem widerfährt, was man an sich selbst spürt, und wovon man betroffen ist“ (Fuchs 2013: 17). Hermann Schmitz (2011) unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen „bloßen leiblichen Regungen und [...] leiblichen Regungen, die affektives Betroffensein von Gefühlen sind“ (Schmitz 2011: 94). In beiden Fällen ist die menschliche Empfindlichkeit und Verletzlichkeit, seine Bedürftigkeit und sein Angewiesensein angesprochen. Der Mensch ist mit leiblichen Impulsen bzw. Grundbewegungen konfrontiert, die mit intensiven Affekten und Bedürfnissen verbunden sind und schon Säuglinge in vielschichtige Beziehungsgeflechte mit den Anderen verstricken (Fuchs 2013: 18). Diese Offenheit ist die Basis für die Feinheit und Vielschichtigkeit menschlicher Beziehungen, wobei frühe Beziehungs- und Resonanz Erfahrungen maßgeblich auch die späteren Beziehungen sowie die Entwicklung der Sprach- und Gefühlsfähigkeit beeinflussen (Rosa 2016: 257). Leibphänomenologisch be-

trachtet liegen die „frühesten Wurzeln des Ich [...] im Pathischen: im Begehren, in Lust und Unlust, in Angst und Schmerz“ (Fuchs 2013: 18).

Dieser Zusammenhang ist für sämtliche Beratungsinteraktionen von grundlegender Bedeutung. Er verweist auf die Notwendigkeit von (biografischer) Selbstreflexion als wesentliche Voraussetzung der Professionalisierung sowie auf den Stellenwert der Spürfähigkeit für Klient_innen und Berater_innen.

Der mimetische bzw. resonante Leib

Babys verfügen bereits kurz nach der Geburt über eine angeborene Ausdrucksresonanz (Imitation von wiederholt ausgeführtem Mundöffnen, Zunge-Zeigen etc.) „und zwar nicht nur reflexartig, sondern gezielt. [...] Sie sind also von Geburt an in der Lage, eine wahrgenommene Mimik in ihre eigene, propriozeptive Körperempfindung und entsprechende Bewegung zu übersetzen“ (Fuchs 2013: 20). Wenn zwei Personen einander leiblich begegnen, so Fuchs (2008: 186),

„sind sie von vorneherein in ein systemisches Interaktionsgeschehen einbezogen, das ihre Körper miteinander verbindet und ein präverbales und präreflexives Verstehen herstellt. Die Gefühle des Anderen werden in seinem Ausdruck unmittelbar verständlich, weil dieser in uns einen meist unbemerkten leiblichen Eindruck mit subtilen Empfindungen, Bewegungs- und Gefühlsvorstufen hervorruft. Daraus ergibt sich eine zwischenleibliche Resonanz [...].“

Dies erklärt auch, wie Kinder bereits sehr früh ein implizites Beziehungswissen erwerben, d.h. ein leibliches Wissen, wie man gelingende Kontakte zu anderen gestaltet. Daraus entstehen „implizite Beziehungsstile“, die die Grundstrukturen des lebenslangen Beziehungsraums prägen (Fuchs 2013: 22). „Primäre Intersubjektivität“ (Trevarthen 2001) spielt jedoch nicht nur im Säuglingsalter eine zentrale Rolle (vgl. Dornes 1993), sämtliche Interaktionen des Menschen werden stark „von leiblichen, affektiven und intuitiven Formen der Beziehung getragen, die der symbolisch und verbal vermittelten Kommunikation lange vorausgehen“ (Fuchs 2008: 184). Diese zwischenleiblichen Aspekte der Kommunikation, das dadurch entwickelte implizite Beziehungswissen sowie deren (immer nur bedingt mögliche) Explikation und Reflexion sind für die Gestaltung professioneller Beratungsinteraktionen von grundlegender Bedeutung.

Der inkorporative bzw. kultivierte Leib

Mit ca. 16-18 Monaten erkennen sich Kinder im Spiegel und spätestens ab diesem Moment wird der Körper auch zum gesehenen Körper und zum Träger sozialer Symbolik. Hier verdeutlicht sich bereits sehr früh in der kindlichen Entwicklung das von Helmuth Plessner (vgl. 1975) formulierte ambivalente Verhältnis des Menschen zu seiner körperlichen Existenz, die er ist (Leib-Sein) und gleichzeitig hat (Körper-Haben).

Der Mensch kann sich dadurch einerseits in seinem Körper selbst darstellen, er muss es aber auch. Dazu gehört auch die Fähigkeit, sich zu verstellen, verschiedene Rollen zu spielen und das spontane Ausdrucksverhalten zu hemmen. Mit der Entwicklung der Fähigkeit zum Perspektivenwechsel wird der Leib zunehmend auch der von anderen gesehene bzw. missachtete, der sich zeigende bzw. verbergende oder der wertgeschätzte bzw. abgewertete Leib (vgl. Fuchs 2013: 25). Der Umgang der wichtigsten Bezugspersonen mit den spontanen leiblichen Impulsen und Bewegungshandlungen des Kindes ist auch hier von entscheidender Bedeutung.

Insgesamt gehen sämtliche zwischenleiblichen Beziehungs- und Erfahrungserfahrungen des Menschen sowie das Erleben von Kultur und gesellschaftlichen Strukturen (u.a. Normen, Werte, Umgangsweisen in der Familie, in Bildungseinrichtungen etc.) als Habitus (vgl. Bourdieu 1982) in das Leibgedächtnis ein. Der Habitus ist damit die einverlebte, gleichsam zur Natur gewordene (Lebens-) Geschichte des Menschen. Da diese Lebensgeschichte hochindividuell ist und mit großer Wahrscheinlichkeit von der der Beraterin bzw. des Beraters abweicht, sind diese auf die Entwicklung und Kultivierung einer neugierig-forschenden Grundhaltung angewiesen (vgl. hierzu auch Weinhardt 2018: 18ff).

Die Perspektive der Resonanztheorie

Hartmut Rosa (2016) befasst sich in umfassender Weise mit dem Phänomen der Resonanz und entwirft auf dieser Grundlage eine Soziologie der Weltbeziehung bzw. des gelingenden Lebens. Seine Theorie besitzt das Potenzial, den Wirkfaktor Beziehungsgestaltung im Kontext von Beratung grundlegend zu rahmen. Resonanz ist für Rosa (2016) „eine emotionale, neuronale und vor allem durch und durch leibliche Realität. Sie ist die primäre Form unserer Weltbeziehung“ (2016: 747). Diese Weltbeziehung enthält die folgenden Charakteristika (Rosa 2016: 298):

1. Sie wird durch Affizierung (von lat. *adfacere* bzw. *afficere* – antun) und Emotion (von lat. *emovere* – hinausbewegen), intrinsisches Interesse und Selbstwirksamkeitserwartung gebildet; dadurch berühren sich Mensch und Welt gegenseitig.
2. Es handelt sich um eine Antwortbeziehung; Voraussetzung ist, dass beide Seiten mit eigener Stimme sprechen, und dies setzt wiederum starke Wertungen voraus. Damit impliziert Resonanz auch ein Moment der Unverfügbarkeit, der Nichtkontrollierbarkeit.
3. Resonanzbeziehungen basieren darauf, dass Mensch und Welt einerseits hinreichend geschlossen sind, um mit eigener Stimme zu sprechen, und andererseits offen genug, um sich erreichen zu lassen.
4. Resonanz ist kein emotionaler Zustand, sondern ein Beziehungsmodus, eine spezifische Art des „*Auf-die-Welt-Bezogeneins*“ (Rosa 2016: 289). Die Art der Resonanzbeziehung variiert nach Rosa (2016: 331) je nach Art des resonierenden Weltausschnittes. Er unterscheidet hierzu eine horizontale (u.a. soziale und politische Beziehungen), diagonale (Beziehungen zur Dingwelt) und vertikale (Beziehung zur Welt, zum Dasein, zum Leben als Ganzem) Dimension (vgl. Rosa 2016: 331).

Resonanz kann als Kernelement menschlichen In-der-Welt-Seins gefasst werden. „Menschen sehnen sich danach, die Welt als tragend, nährend, wärmend und entgegenkommend und sich selbst als in ihr wirksam zu erfahren, und sie fürchten sich vor einer schweigenden, mitleidlosen Welt, der sie ohnmächtig ausgesetzt sind“ (Rosa 2016: 747f). Daraus entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen dem Bedürfnis nach Begegnung und Kontakt (mit uns, mit anderen und mit der dinglich-natürlichen Umwelt) einerseits und dem Bedürfnis nach Eigenmächtigkeit und Selbstwirksamkeit (und der Vermeidung von Ohnmacht) andererseits.

Welche konkreten inhaltlichen Erfahrungen für ein gutes und gelingendes Leben, für die Qualität unserer Weltbeziehung, elementar sind, lässt sich von außen nicht bestimmen. Entscheidend dürfte hingegen die Erfahrung einer existentiellen „Resonanzgewissheit“ (Rosa 2016: 297) sein, die Erfahrung, gesehen und gehört zu werden, die Erfahrung, antworten zu können und Antworten zu erhalten.

Perspektiven für Beratung und Beratungslernen

Intersubjektivität kann nach den bisherigen Ausführungen als anthropologische Basis verstanden werden. Die Bedeutung der Zwischenleiblichkeit besteht darin,

dass sie ein übergreifendes System bildet, „in dem die biologische und die soziale Entwicklung von frühester Kindheit an miteinander verknüpft sind“ (Fuchs 2013: 27). Rosa hat überzeugend herausgearbeitet, „dass sich die Verknüpfung leiblicher, affektiver und kognitiver Weltbeziehungen als eine Folge oder als ein Prozess von Spiegelungen – oder besser: von Resonanzen – verstehen lässt“ (Rosa 2016: 246). Subjektwerdung entsteht demnach in einem „dichten, interaktiven Resonanzfeld, aus dem heraus sich die Einsozialisation in die Welt und die Entwicklung der Sprach- und Gefühlsfähigkeit entfalten“ (Rosa 2016: 257), wobei diese Prozesse von unserer „hohen Empfänglichkeit für mikrointeraktive Signale von anderen Menschen“ (Collins 2011: 45) gesteuert werden. Sie laufen überwiegend implizit, präreflexiv und zwischenleiblich ab und sind in der Reflexion – teilweise – explizierbar.

Was bedeutet dies nun für Professionalisierungsprozesse von Berater_innen? Im Rückgriff auf das Kompetenzmodell psychosozialer Beratung von Weinhardt (vgl. 2014) wird professionelle Handlungskompetenz von Beraterinnen und Beratern durch biografisch-informelle Kontexte, Wissen und Können beeinflusst. Vor dem Hintergrund der hier entfalteten Argumentation ist der Erwerb professioneller Handlungskompetenz ohne einen Bezug zur Leiblichkeit nicht konzipierbar. Faulstich (2013) formuliert dies wie folgt: „Wir können nur lernen, weil wir leiblich leben [...]. Menschen sind nicht nur sinnsuchende, vernünftige Geistwesen, sondern auch sinnliche und zugleich herausragende, empfindsame und somit auch verletzbare Körper in Raum und Zeit. Unhintergehbare Voraussetzung menschlichen Lernens ist seine Leiblichkeit“ (2013: 143). Daraus ergibt sich als Leitprinzip einer am Können ausgerichteten Didaktik „die Bekanntschaft mit dem Tun, nicht seine Beschreibung. Insofern können wir sie als situations-, erfahrungs- oder tätigkeitsorientiert kennzeichnen“ (Neuweg 2004: 368). Auch wenn die Verbindung zwischen Wissen und Können empirisch nur schwer zu präzisieren ist (vgl. Weinhardt 2014), so benötigt ein solches erfahrungsorientiertes (und damit leibliches) Beratungslernen jedoch immer auch „die Einübung in wissenschaftliches Denken, in die Praxis rationalen Argumentierens und nicht zuletzt die Vermittlung von Wissenschaftswissen“ (Neuweg 2004: 375), um die (Neben-)Wirkungen des eigenen Handelns umfassend und mit Blick auf gesellschaftliche Entwicklungsdynamiken reflektieren zu können (vgl. hierzu auch Seel 2014).

Wissensbildungsprozesse im Kontext von Beratung sind vor diesem Hintergrund einerseits als Verleiblichungen zu begreifen, da sich die dort stattfindenden sozialen Interaktionen dem leiblichen Gedächtnis einprägen (vgl. Fuchs 2013: 29). Entscheidend für die oben angesprochene sensomotorische Eingewöhnung ist demnach das „Wissen-wie“, ein leibliches Können und Vertraut-

sein, welches dem explizit-deklarativen Wissen zu einem Großteil nicht zur Verfügung steht (vgl. Fuchs 2013: 29). Die große Bedeutung dieser impliziten Wissensbildungsprozesse sollte andererseits nicht dazu verleiten, „die Konzepte des *handlungsvorbereitenden*, des *wahrnehmungs-* und *problemdefinitionsleitenden* und des *handlungsrechtfertigenden* Wissens aufzugeben“ (Neuweg 2015: 38).

In der Konsequenz bedeutet dies zweierlei: Erfahrungslernen im Kontext von Beratung bedarf zum einen der professionellen Begleitung durch die Lehrenden und zum anderen müssen sich die an der Erfahrung Lernenden selbst begleiten können (vgl. Neuweg 2015: 41). Die Forschungen zur *Deliberate Practice* können in diesem Zusammenhang „Auskunft darüber geben, wie die Lernwege zu hohen Leistungen in komplexen Tätigkeiten idealerweise beschaffen sind“ (Weinhardt 2018: 59). *Deliberate Practice* als Lernform umfasst im Kern zwei Bestandteile, zum einen eine motivationale Grundorientierung bezüglich des eigenen Lern- und Bildungsweges sowie eine zielorientierte Verzahnung der drei Bildungsbestandteile Wissenserwerb, Erfahrung und Reflexion (vgl. Weinhardt 2018: 59).

Professionalisierung im Kontext von Beratung verläuft demnach nicht über implizite oder explizite Wissensbildungsprozesse allein, es bedarf vielmehr der Entwicklung eines reflexiven Habitus und der Ausbildung von reflexiver Kompetenz (vgl. Neuweg 2015: 41; Seel 2014: 19).

LITERATUR

- Baecker, Dirk (2007): Die Beratung der Gesellschaft. In: Leggewie, Claus (Hg.): Von der Politik zur Gesellschaftsberatung: Neue Wege öffentlicher Konsultation. Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag, 73 – 94.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott (1996): Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Collins, Randall (2011): Dynamik der Gewalt. Eine mikrosoziologische Theorie. Hamburg: Hamburger Edition.
- Deutsche Gesellschaft für Beratung e.V. (DGfB) (Hg.) (2015): Positionspapier Beratung in der reflexiven Gesellschaft. O.O.
- Dornes, Martin (1993): Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen. Frankfurt am Main: Fischer.
- Eberlein, Undine (2016): Zwischenleiblichkeit. Formen und Dynamiken leiblicher Kommunikation und leibbasiertes Verstehen. In: Eberlein, Undine (Hg.): Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen. Intercorporeity, Movement and Tacit Knowledge. Bielefeld: transcript, 215 – 248.
- Engel, Frank/Nestmann, Frank/Sickendiek, Ursel (2004): „Beratung“ – Ein Selbstverständnis in Bewegung. In: Nestmann, Frank/Engel, Frank/Sickendiek, Ursel (Hg.): Das Handbuch der Beratung. Bd. 1: Disziplinen und Zugänge. Tübingen: dgvt, 33 – 43.
- Faulstich, Peter (2013): Menschliches Lernen. Eine kritisch-pragmatistische Lerntheorie. Bielefeld: transcript.
- Fuchs, Thomas (2014): Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. In: Psychologische Medizin 25 (1), 13 – 20.
- Fuchs, Thomas (2013): Verkörperung, Sozialität und Kultur. In: Breyer, Thiemo/Etzelmueller, Gregor/Fuchs, Thomas/Schwarzkopf, Grit (Hg.): Interdisziplinäre Anthropologie. Leib – Geist – Kultur. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 11 – 33.
- Fuchs, Thomas (2011): Psychopathologie der Hyperreflexivität. In: DZPhil, 59 (2011) 4, 565 – 576.
- Fuchs, Thomas (2008): Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Stuttgart: Kohlhammer.

- Geuter, Ulfried (2006): Körperpsychotherapie – Teil 1. Der körperbezogene Ansatz im neueren wissenschaftlichen Diskurs der Psychotherapie. In: Psychotherapeutenjournal 5 (2), 116 – 122.
- Hoff, Tanja/Zwicker-Pelzer, Renate (Hg.) (2015): Beratung und Beratungswissenschaft. Baden-Baden: Nomos.
- Levine, Peter A. (2011): Sprache ohne Worte. Wie unser Körper Trauma verarbeitet und uns in die innere Balance zurückführt. München: Kösel.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter.
- Nestmann, Frank/Sickendiek, Ursel (2015): Beratung. In: Otto, Hans-Uwe/Thiersch, Hans (Hg.): Handbuch Soziale Arbeit: Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik (5. Aufl.). München/Basel: Ernst Reinhardt, 153 – 163.
- Neuweg, Georg Hans (2015): Das Schweigen der Könnner. Strukturen und Grenzen des Erfahrungswissens. In: ders.: Das Schweigen der Könnner. Gesammelte Schriften zum impliziten Wissen. Münster: Waxmann, 19 – 42.
- Neuweg, Georg Hans (2004): Könnerschaft und implizites Wissen. Zur lehrerlerntheoretischen Bedeutung der Erkenntnis- und Wissenstheorie Michael Polanyis (3. Aufl.). Münster: Waxmann.
- Plessner, Helmuth (1975; im Orig. 1928): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin/New York: de Gruyter.
- Rosa, Hartmut (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmitz, Hermann (2007): Der Leib, der Raum und die Gefühle. Bielefeld: Aisthesis-Verlag.
- Schmitz, Hermann (2011): Der Leib. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Schröder, Jörg (2009): Besinnung in flexiblen Zeiten: Leibliche Perspektiven auf postmoderne Arbeit. Wiesbaden: VS Verlag.
- Seel, Hans-Jürgen (2014): Beratung: Reflexivität als Profession. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sennett, Richard (2000): Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. München: Goldmann.
- Siegel, Daniel (2010): Der achtsame Therapeut. München: Kösel.
- Traue, Boris (2010): Das Subjekt der Beratung. Zur Soziologie einer Psycho-technik. Bielefeld: transcript.
- Trevarthen, Colwyn (2001): The Neurobiology of Early Communication: Inter-subjective Regulations in Human Brain Development. In: Kalverboer, Alex Fedde/Gramsbergen, Albert (Hg.): Handbook of Brain and Behaviour in

- Human Development. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 841 – 881.
- Waldenfels, Bernhard (2000): Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wandhoff, Haiko (2016): Was soll ich tun? Eine Geschichte der Beratung. Hamburg: Corlin Verlag.
- Weinhardt, Marc (2018): Kompetenzorientiert systemisch beraten lernen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weinhardt, Marc (2014): Kompetenzentwicklung in der psychosozialen Beratung am Beispiel von Studierenden der Erziehungswissenschaft. In: Bauer, Petra/Weinhardt, Marc (Hg.): Perspektiven sozialpädagogischer Beratung. Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 214-231.
- Wuttig, Bettina (2016): Das traumatisierte Subjekt. Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies. Bielefeld: transcript.
- Zwack, Julika/Zwack, Maria (2016): Jenseits der Methoden – wie bleiben wir wach in Lehre und Beratung? In: Rohr, Dirk/Hummelsheim, Annette/Höcker, Marc (Hg.): Beratung lehren. Erfahrungen, Geschichten, Reflexionen aus der Praxis von 30 Lehrenden. Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 47-63.

II Embodiment und Leiblichkeit in der Beratung

Zwischenleibliche Resonanz und Intersubjektivität in Beratung, Supervision und Coaching

Renate Schwarz

Der Beitrag beleuchtet die professionelle Beratungssituation aus einer leibbezogenen Perspektive. Hierfür wird zunächst das Konzept des Embodiment herangezogen. Auch wenn Embodiment inzwischen zu einem vielfach verwendeten und nicht immer klar abgrenzbaren Begriff geworden ist, wurde bisher noch kein besseres deutsches Wort gefunden. Alles, was wir wahrnehmen, erfahren, fühlen, denken, wollen und tun, geschieht leiblich oder anders ausgedrückt „embodied“ (vgl. Petzold 2009: 40; Fuchs 2014: 13; Fuchs 2014a: 14).

So sind wir auch in jeder Beratungssituation körperlich-leiblich gegenwärtig. Dies trifft auch für Online-Beratung zu, in der keine direkte Face-to-Face Situation stattfindet. In jeder Beratung, Supervision und in jedem Coaching spielen sich zwischenleibliche Prozesse ab, die den Erfolg mit beeinflussen (vgl. Fuchs 2014: 18). Hierbei spielt die beratende Person eine entscheidende Rolle. Wie erlebe ich mich als Berater_in in der Beratungssituation, was strahle ich aus, etwa an Optimismus, eine Lösung für eine prekäre Situation entstehen zu lassen, mit Stress entsprechend umgehen zu können oder einfach einen „Raum zu halten“ (Laloux 2017: 149), der Zuversicht und Weiterentwicklung ermöglicht? Jede Form von Beratung spielt sich in einem Beziehungskontext also intersubjektiv ab. Was für die therapeutische Beziehung gilt, lässt sich auch auf Beratung, Supervision und Coaching übertragen:

„Therapiebeziehung‘ muss als emotional gut erlebt werden, um wirksam zu sein. ‚Problemaktualisierung‘ muss sich in einem konkreten Hier und Jetzt ereignen und [...] emotional erlebt werden. Möglicherweise gibt es kaum Wirkfaktoren, die ohne körperliche

Anteile, ohne Embodiment, funktional werden können. Die Implementierung von Wirkfaktoren der Psychotherapie erfolgt nach unserer Auffassung über ihr Embodiment.“ (Tschacher/Storch 2012: 265).

Eine am Konzept des Embodiment orientierte Beratung, Supervision oder Coaching bezieht leibliche Vorgänge in den Beratungsprozess mit ein. Dies vollzieht sich zum einen an einer fokussierten Wahrnehmung auf die eigenen leiblichen Vorgänge bei der beratenden Person, zum anderen wird die, der zu Beratende auf die eigenleiblichen Wahrnehmungen aufmerksam gemacht und zum dritten entwickeln Berater_in und zu Beratende_r einen Blick auf das, was sich im Zwischenraum, im Dazwischen oder „*in-between*“ (De Jaegher u.a. 2017: 493), in der Kommunikation und Intersubjektivität zwischen beiden ereignet. Diese drei Ebenen werden im Folgenden zunächst theoretisch beleuchtet und dann praktisch analog anhand einer supervisorischen Fallvignette konkretisiert. Aus dem Dargelegten werden abschließend einige Implikationen für eine am Embodiment orientierte Beratung vorgeschlagen.

EMBODIMENT

Embodiment ist an allen kognitiven, emotionalen, erfahrungsorientierten Prozessen eines Menschen und in kommunikativen Prozessen zwischen Menschen beteiligt. Auch in der Beratung sind wir leiblich, körperlich anwesend und suchen nach Lösungen, Entlastungen oder neuen Handlungsperspektiven. Auch in einer digitalen Beratungssituation sind beide Beteiligte leiblich Seiende, die durch ein wie auch immer geartetes Dazwischen miteinander verbunden sind. Was nun ist unter dem Konzept Embodiment zu verstehen?

„Embodiment bezeichnet Leibphänomene, bei denen dem Körper als lebendigem Organismus, seinen Bewegungen und Funktionen sowie der Interaktion von Leib und Umwelt eine zentrale Rolle im Rahmen der Erklärungen von und den Wechselwirkungen mit Denken, Wahrnehmen, Lernen, Gedächtnis, Intelligenz, Problemlösen, Affekt, Einstellungen und Verhalten zugewiesen wird.“ (Koch 2011: 22).

Embodiment kann aus phänomenologischer Sicht auch verstanden werden als „das Konzept der grundlegenden Leiblichkeit oder Verkörperung aller menschlichen Erfahrung“ (Fuchs 2014: 13) als „verkörperte Wahrnehmung“ (Fuchs 2014a: 14), als „Verkörperung von Gefühlen“ (Fuchs 2014: 13) oder als „kreis-

förmige Dynamik zwischen verkörperten Subjekten, die durch wechselseitige Blicke, Gesten und Handlungsrichtungen miteinander verkoppelt sind“ (Fuchs 2014: 18). Zahlreiche Forschungen haben gezeigt, dass leibliche Zustände und Emotionen mit leiblichen Empfindungen, Haltungen, Gesten und Mimik untrennbar verknüpft sind und dass diese Leibzustände auch unbewusst unsere Wahrnehmung und Bewertung von Personen und Situationen grundlegend beeinflussen (vgl. Fuchs 2014; Fuchs/Koch 2014; Tschacher/Storch 2012; Gallagher 2008 u.a.).

Da wir es in Beratung, Supervision oder Coaching immer mit mindestens zwei Akteur_innen zu tun haben, spielt das, was leiblich gespürt, gefühlt, gedacht und wie gehandelt wird und sich in der Kommunikation der Beteiligten abspielt, eine zentrale Rolle und kann für einen effektiven Beratungsprozess fokussiert und genutzt werden. Resonanz und Intersubjektivität sind Begrifflichkeiten aus den Disziplinen Phänomenologie, Psychologie und Soziologie. (Fuchs/Koch 2014; Rosa 2017 u.a.) und werden im Folgenden genauer bestimmt.

RESONANZ

Resonanz ist die Kunst des Hin- und Herschwingens. Schon Kinder im Alter von wenigen Monaten haben die Fähigkeit, resonant auf ihre Bezugsperson zu reagieren. Wenn mit ihnen in enger Bezugnahme gesprochen wird, reagieren sie gleichsam als könnten sie den inhaltlichen Gehalt des zu ihnen Gesprochenen verstehen. Sie antworten leiblich in der Interaktion aufgrund ihrer angeborenen Fähigkeit, auf das Gesagte mitsamt der Gestik, Mimik, der tiefen Zuwendung und des Interesses des Gegenübers zu reagieren. Als Zuschauer_in mutet es an wie ein Tanz (vgl. Stern 2016: 87) zwischen Kind und Vater oder Mutter, als ein Spiel, das beide Seiten beglückt.

Was nun ist unter Resonanz zu verstehen? Hartmut Rosa bestimmt Resonanz als einen „relationalen Begriff“ (Rosa 2017: 285):

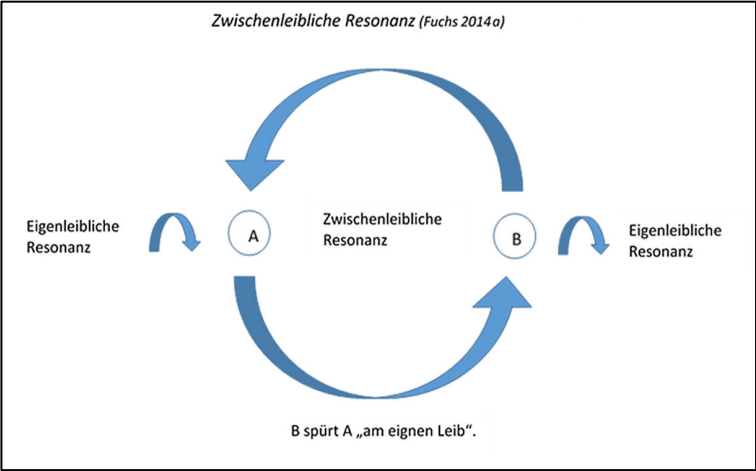
„Resonanz beschreibt eine Beziehung zwischen zwei (oder mehreren) Objekten oder Körpern [...]. Als Kernmoment lässt sich dabei die Idee isolieren, dass sich die beiden Entitäten der Beziehung in einem schwingungsfähigen Medium (oder Resonanzraum) wechselseitig so berühren, dass sie als *aufeinander antwortend*, zugleich aber auch *mit eigener Stimme sprechend*, also ‚zurück tönend‘ begriffen werden können. Resonanz ist daher [...] strikt zu unterscheiden von Formen der kausalistischen oder instrumentalistischen (‚linearen‘) Wechselwirkungen [...]“ (ebd.).

Re-sonare bedeutet *widerhallen, ertönen*. Die Schwingung des einen Körpers erzeugt die *Eigen-schwingung* des anderen Körpers. „Resonanz entsteht also nur, wenn durch die Schwingungen des einen Körpers die *Eigenfrequenz* des anderen angeregt wird“ (ebd.). Beim Beispiel des Säuglings bleibend bedeutet dies, dass er mit seinem Körper bzw. leiblich in eigener Form und individuell etwa mit Lachen, Jauchzen, Bewegen aller Körperteile auf die Schwingung der Bezugsperson, auf seine Stimme, sein Singen oder Reimen in eigener Schwingung reagiert. Von Bedeutung ist hierbei, dass ein *Resonanzraum* sowie eine *Resonanzbeziehung* zur Verfügung steht, in dem diese wechselseitige Resonanzwirkung überhaupt erst entstehen kann. Rosa betont in seinen Ausführungen, dass Resonanz *kein Gefühlszustand, sondern ein Beziehungsmodus* sei (vgl. ebd.: 288). „Resonanzbeziehungen sind also nur in einander entgegenkommenden *Resonanzräumen* möglich“ (ebd.: 294). Eine entwicklungsförderliche und befriedende Resonanzbeziehung kann auch verstanden werden als „Berühren und Berührtwerden“ (ebd.: 284). Nur wenn wir emotional berühren und uns berühren lassen, entsteht Resonanz im Sinne von Eigen-Schwingung. Bildungsprozesse scheinen nur zu gelingen, wenn sie dadurch gekennzeichnet sind, dass „sie die *Begegnung*, das wechselseitige Berührt- und Begeistert-werden, aber auch die genuine Anteilnahme voraussetzen, wenn sie erfolgreich sein sollen“ (ebd.: 29).

INTERSUBJEKTIVITÄT

Resonanzerfahrungen beschreiben also einen bestimmten Modus der Beziehung zwischen einem Subjekt und einem spezifischen Weltausschnitt oder einem anderen Subjekt. Rosa lässt diese Beziehung als einen vibrierenden Draht verstehen, „der durch Af \leftarrow fekt und E \rightarrow motion, also durch die doppelseitige Bewegung des Affiziert-werdens und der (aktiven) Bezugnahme, gebildet wird“ (ebd.: 296). Hier wird aufgegriffen, was an anderer Stelle unter *interbodily resonance* (Fuchs/Koch 2014) bzw. *zwischenleiblicher Resonanz* (Fuchs 2014a) beschrieben wird. „Unser Leib wird affiziert von dem Gefühlsausdruck eines anderen Menschen, und wir erfahren die Kinetik und Intensität seiner Emotionen an unseren eigenen leiblichen Bewegungsimpulsen und Empfindungen“ (Fuchs 2014: 17). Hierbei spielen zwei Komponenten eine Rolle, die „eigenleiblichen Resonanzen“ und die „interaktive oder zwischenleibliche Resonanz“ (ebd.: 17).

Abbildung 1: Zwischenleibliche Resonanz



Quelle: Fuchs 2014a: 13

Tabelle 1: Embodiment

Group No. ...	Perceptions (Sensing) regarding...	
	a) Self-perception, SP	b) Other-perception, OP
1) <div>Interactor 1</div>	1a) SP 1 <i>During the practice sequence I perceived myself and sensed in myself</i>	1b) OP 1 <i>During the practice sequence I put myself in interactor 2's shoes. It seemed to me that s/he sensed...</i>
2) <div>Interactor 2</div>	2a) SP 2 <i>During the practice sequence I perceived myself and sensed in myself...</i>	2b) OP 2 <i>During the practice sequence I put myself in interactor 1's shoes. It seemed to me that s/he sensed ...</i>
3) <div>Observer</div>	3a) SP 3 <i>During the practice sequence I perceived what happened <u>between</u> the two interactors and sensed in myself...</i>	3b) OP 3 <i>During the practice sequence I put myself in what happened <u>between</u> the two interactors. With regard to sensing, it seemed to me that between them....</i>

Quelle: De Jaegher u.a. 2017: 498

In der interaktiven oder zwischenleiblichen Resonanz spürt Person A „am eigenen Leib“ Person B, deren Stimmung, Ausdruck, Gestik und Gefühle, auch das gesprochene Wort oder der Inhalt einer Nachricht hinterlassen einen leiblichen Eindruck. Diesen Eindruck spürt A als eigenleibliche Resonanz. Gleichzeitig wird dieses eigenleibliche Spüren übersetzt in einen Ausdruck, der sich in Mimik, Gestik, Haltung, Handlung oder Stimmung äußert. Dies wiederum löst in B eigenleibliche Resonanz aus z.B. in Form von Gefühlen von Stress oder Traurigkeit, Müdigkeit oder auch Freude und Entspannung. Dieser Eindruck wiederum wird übersetzt in einen Ausdruck, der seinerseits bei Person A einen Eindruck (Impression) auslöst usw. Ausdruck (Expression) wird zu Eindruck und Eindruck wird übersetzt in Ausdruck. Dieses Wechselspiel von Eindruck und Ausdruck geschieht in Sekundenbruchteilen und verändert permanent das leibliche Befinden beider Personen.

Die Interaktion oder zwischenleibliche Resonanz zwischen zwei oder mehreren Akteuren_innen ist also immer eine kreisförmige. In der Tanzimprovisation, einer postmodernen Kunstform des Tanzes, in der ohne vorgegebene Schrittformationen Tanz aus jedem Augenblick neu kreiert wird und deren Grundvoraussetzung die „Wahrnehmung eigenleiblicher Empfindungen und Regungen“ (Gugutzer 2010: 174) ist, lässt sich dieses Phänomen gut veranschaulichen. Person A bewegt sich mit einer bestimmten Emotion, Kraft, Form und Dynamik, Person B nimmt diese Bewegung wahr, im gleichen Moment nimmt Person B wahr, welchen Gefühlsausdruck A vermittelt bzw. welches Gefühl diese Person gerade erlebt und reagiert mit einer eigenen Gefühlsregung in der Bewegung, die sich in einer Form, Richtung, Dynamik etc. „sensorisch exploriert“ (Koch 2017). Dabei ist vielleicht zu beobachten, dass B die Bewegung von A spiegelt oder komplementär auf diese reagiert. Auf jeden Fall wird das Gespürte, das eigen Erlebte in Bewegung umgesetzt und das wirkt dann wieder auf das Spüren und Empfinden von A und wird innerlich zu einem neuen Erleben verarbeitet und mündet dann wieder in eine Expression, in eine neue Bewegung oder Handlung und so weiter. Es entsteht ein kreativer Prozess, der in jedem Moment neu erschaffen wird als „zwischenleiblicher Bewegungsdialog“ (Gugutzer 2010: 176) oder anders ausgedrückt in einem Prozess des „*moved by movement...and moved to move...*“ (Fuchs/Koch 2014: 1, vgl. hierzu auch das Tanzvideo Russi/Hassmann 2005).

In jeder sozialen Interaktion, also auch in jeder Beratungssituation, finden sich diese Resonanz- bzw. intersubjektiven Vorgänge. So haben wir es bei jedem Resonanzprozess sowohl mit *eigenleiblicher* als auch mit *zwischenleiblicher Resonanz* zu tun. Gut beobachten lassen sich diese Resonanzen ganz praktisch in einer Beratungssituation, in der sich Möglichkeiten leiblicher Resonanz als An-

steckungsphänomene, als phasengleiches oder -verschobenes Verhalten, Imitation, synchronische Mikrobewegungen u. a. beobachten lassen (vgl. Fuchs 2014a: 9). Als Beobachter_in ist dann etwa zu beobachten, dass Berater_in und zu Beratende_r gleichzeitig die Beine übereinanderschlagen, eine Hand zum Kopf führen oder sich im selben Moment entspannt im Stuhl zurücklehnen.

DAS DAZWISCHEN – „IN-BETWEEN“

Was geschieht in dem Raum „zwischen“ Personen in einem Interaktionsprozess, der als Raum „*in-between*“, der als Zwischenraum bezeichnet werden kann (De Jaegher u. a. 2017: 493)? Eine Beratungs-, Coaching- oder Supervisionssitzung kann im doppelten Sinn als ein Zwischenraum verstanden werden, in dem „Bewegung im Dazwischen“ (Lowinski 2007) möglich wird. Es ist ein Raum, in dem zum einen Lösungen für eine schwierige Situation gefunden werden wollen, in dem ein Konflikt geklärt, neue Handlungsperspektiven und Denkmuster entwickelt werden wollen, in dem negative Gefühle transformiert, in dem über berufliche Gegenwart oder Zukunft nachgedacht und Visionen benannt oder ein anderes Anliegen bearbeitet werden will. Zum anderen bietet Beratung einen Raum, in dem durch *zwischenleibliche Resonanz* einer oder mehrere der genannten Aspekte beleuchtet und verändert werden wollen.

Beratung ist auch im Sinne des Innen und Außen ein Zwischenraum zwischen beruflichem Alltag und Privatraum. Zumindest in Supervision und Coaching entsteht idealerweise ein Transfer zwischen Gespürtem, Erlebtem, reflexiven Prozessen, Perspektivenwechsel, erprobendem Handeln und beruflicher Realität.

Was geschieht in diesem Dazwischen und welche Bedeutung hat dabei Embodiment? Rudi Ballreich (2007) fokussiert diesen Aspekt für Konfliktberatung, indem er den Raum zwischen den Menschen bei der Mediation als bedeutend für eine Konfliktlösung erkennt. Er nennt dieses Zwischen „dämonisierte Zone“, in der gehandelt wird ohne Verantwortungsübernahme und in der Kräfte wirken, „die der Ich-Steuerung entzogen sind“ (Ballreich 2007: 471).

„Die Qualitäten dieses Raums zwischen Menschen können nicht mit normalen Augen gesehen werden, und trotzdem können sie durch künstlerisches Einfühlungsvermögen und aktive Fantasietätigkeit bewusstgemacht werden. So wie im Konflikt das Zwischenmenschliche von zerstörerischen und fesselnden Kräften bestimmt ist, die nicht mit dem bewussten Menschen verbunden sind, so ist im Dialog das ‚Zwischen‘ von Kräften geprägt, die direkt mit Bewusstheit, Ver-

stehen, Liebe usw. zusammenhängen. Martin Buber hat dieses dialogische ‚Zwischen‘ beschrieben“ (ebd. 473/Buber 1984).

Ballreich zeigt in einem Fallbeispiel eindrücklich, wie dieser „dämonisierte Raum“ (Ballreich 2007: 471) erspürt werden kann. Dieser Raum des Dazwischen ist also geprägt von einer somatischen Erfahrung. Mit den erfahrbaren Sinnen kann implizit wahrgenommen werden, was diesen Zwischenraum gerade ausmacht.

Um sich diesem Bereich des „*in-between*“ anzunähern, bietet die am Embodimentkonzept ausgerichtete Forschungsmethode „*Embodied Methodology*“ (De Jaegher u.a. 2017: 492), eine „praktisch-theoretische Forschungsperspektive“ (Pieper/Clénin 2010: 261). Hier wird davon ausgegangen, dass der lebende Körper eine große Rolle spielt, einander zu verstehen. Das Verstehen des anderen ermöglicht eine gemeinsame Sinnerfahrung „*the embodied, interactive coordination of sense-making*“ (De Jaegher u. a. 2017: 492). Aus diesem Grund werden in dem Forschungsprozess drei leiborientierte Wahrnehmungsperspektiven eingenommen – die „*self-perception, other perception* und *the in-between perception*“ (ebd., 496). Es geht somit in der Rolle der Forschenden nicht nur darum, eine bifokale sondern eine trifokale Perspektive einzunehmen. Die Leiblichkeit bzw. Körperlichkeit der Forschenden werden selbst zum Nutzen und tragen zum Erkenntnisprozess bei (Pieper 2018).

„[...] each time, participants focus on singular aspects of the interaction: on themselves (self-perception), on the other (other-perception), or on what happens between them (the in-between). Moreover, they are asked to do this in different modes of perception: sensing (focusing on bodily sensations, e.g. breathing, posture), feeling (emotional state or process) or, thinking. [...]. We call these differentiations *references of perception*.“
(De Jaegher 2017: 496f.)

Bei der „*in-between perception*“ geht es darum, während der beobachteten Sequenz wahrzunehmen, was zwischen den Interakteuren geschieht und welches Spüren, Fühlen und Denken das beim Beobachten im oder in der Beobachtenden selbst auslöst. Die Beobachtungen auf den unterschiedlichen Wahrnehmungsebenen werden in mehreren Durchläufen und von mehreren Personen durchgeführt, aufgeschrieben, anschließend verglichen und ausgewertet (vgl. Pieper/Clénin 2010; De Jaegher u.a. 2017).

Nach der Annäherung an die Begriffsbereiche Embodiment, Resonanz und Intersubjektivität sowie „*in-between*“ wird nachfolgend eine Sequenz einer Supervisionssitzung skizziert, in der nachvollzogen werden kann, wie sich eine am Embodimentkonzept orientierte Supervisionssitzung gestalten kann und wie

dabei Eigen- und Fremdwahrnehmung genutzt werden, um eine Lösung für das eingebrachte Anliegen herbei zu führen.

FALLVIGNETTE EINER EINZELSUPERVISION

In einer Supervisionssitzung äußerte die Supervisorin, nennen wir sie Frau M., das Anliegen, in ihrer selbständigen Tätigkeit als Kunsttherapeutin den Aspekt zu beleuchten, welche Verantwortung sie als Therapeutin für den Erfolg der therapeutischen Sitzungen hat. Sie verspüre einen enormen Druck in einem konkreten Fall, in dem es sich um einen selbstzahlenden Patienten handelt, die Therapie zum Erfolg zu führen.

Wir konkretisierten ihr Anliegen und es ergab sich für die Supervisorin folgende Fragestellung: „Inwieweit habe ich als Therapeutin Verantwortung für den Therapieerfolg meines Patienten?“ Diese Frage wurde auf einem Flipchartpapier notiert.

Bevor wir uns verbal-kognitiven Reflexionen zuwandten, lud ich die Supervisorin zu einer leiblich-körperlichen Erfahrung ein. Ein Seil wurde der Länge nach auf den Boden gelegt. Ein Ende des Seils wurde mit einer Null = 0 Prozent, das andere Ende mit der Zahl 100 = 100 Prozent markiert. Null bedeutete, dass die Therapeutin keinerlei Verantwortung für den Therapieerfolg hat, 100 steht für die alleinige Verantwortung, die die Therapeutin für ein erfolgreiches Therapieergebnis hat. Die Supervisorin wurde eingeladen, sich spontan an eine für sie passende Stelle des Seils zu stellen. Frau M. wählte in etwa den Bereich 50 Prozent und stellte sich dabei quer zum Seil. Ich fragte, wie es ihr in dieser Position ginge, was sie spüre und welche leiblichen Empfindungen sie feststellen könne.

Gleichzeitig achtete ich auf meine eigenen leiblichen Reaktionen und Resonanzen auf ihre Entscheidung. Frau M. bemerkte, dass sie an der gewählten Stelle großen Druck verspüre, vor allem im oberen Brustbereich. Für mich war deutlich zu beobachten, dass Frau M. nahezu bewegungslos und angespannt dastand, dass sie ihre Atemfunktion reduziert hatte und dass ihre Gesichtszüge fest wurden.

Als körperliche Resonanz konnte ich beobachten, dass sich mein Atem abflachte und eine leichte Spannung in der Magengegend entstand. Frau M. meinte indessen, das sei kein guter Platz an dieser Stelle, sie würde hier wohl definitiv zu viel Verantwortung für den Therapieerfolg übernehmen. Daraufhin wurde die Supervisorin eingeladen, ggf. um eine kontrastierende Erfahrung zu machen, sich an die Stelle des Seils zu stellen, die wir mit Null markiert hatten. Frau M.

wirkte an dieser Stelle sichtlich erleichtert, ihr Gesicht hellte sich auf, sie machte eine scherzhafte Bemerkung, ihre Arme schwingen locker hin und her und der ganze Körper bewegte sich leicht und fast lässig. Sie meinte, das fühle sich gut an, eine große Last weiche von ihr bei der Vorstellung, innerlich die Verantwortung an den Patienten abzugeben.

Auch ich spürte als leibliche Resonanz Entspannung und fühlte Druck von mir weichen. Bei aller erlebten Entlastung stellte die Supervisandin allerdings fest, dass diese Position nicht die richtige sei und nicht ihrem therapeutischen Ethikverständnis entspreche. Außerdem würde sie sich überflüssig fühlen, wenn sie keinerlei Verantwortung für den erfolgreichen Verlauf des Therapieprozesses übernehmen würde.

Nach diesen kontrastierenden Erfahrungen war jetzt der Moment, Frau M. im Raum zu ermöglichen, den für sie passenden Punkt analog am Seil zu finden, der ihrem Verständnis einer Therapeutin entspricht und gleichzeitig Ausdruck ist für das Maß an Verantwortung, das sie übernehmen kann und will.

Frau M. stellte sich spontan an den Punkt, den sie mit 25 Prozent gleichsetzte. Frau M. stellte sich so, dass das Seil zwischen ihren Beinen war, also einen Fuß auf die rechte und einen auf die linke Seite des Seils. Ihr Blick war somit in Richtung des Seilendes gerichtet. Mir fiel sofort auf, dass Frau M. äußerst konzentriert wirkte, was auch in ihrer Körperspannung zu beobachten war. Der Tonus war gehalten, aber nicht angespannt, die Augen offen und wach nach vorne gerichtet, der ganze Körper bewegte sich leicht, es sah aus wie ein Hin- und Herwiegen. Die Atmung war fließend. Befragt nach dem, was sie gerade spüre und fühle meinte sie, es ginge ihr gut, sie sei konzentriert und wach und insgesamt entspannt.

Diese leiblich zu beobachtenden und von der Supervisandin genannten Reaktionen und Beobachtungen konnte auch ich als innere Resonanz wahrnehmen. Mein Geist war klar, mein Oberkörper aufgerichtet, der Atem tief und gleichmäßig. Insgesamt fühlte ich mich wach, konzentriert und entspannt. Mein eigenes Spüren und Fühlen und gleichzeitig die Beobachtung ihrer leiblichen Reaktionen meldete ich der Supervisandin zurück. Ein sogenannter „*now-moment*“ (Stern 1998: 302) oder „Moment der Begegnung“ („*moment of meeting*“) (Fuchs 2018: 14), eine besondere Art der Nähe und Gleichzeitigkeit, war entstanden. Nach einem leiborientierten Suchprozess hatte die Supervisandin eine Lösung für ihre anfangs gestellte Frage gefunden und konnte diese als leiblich stimmig wahrnehmen. Ich als Supervisorin konnte die Stimmigkeit der Lösung ebenfalls leiblich spüren. Wir genossen beide einen Moment diese gemeinsame Erfahrung. Es war ein dichter „Zwischenraum“ sowohl innerlich als auch äußerlich entstanden.

Das entstandene „Dazwischen“ kann in diesem Fall auch als Lösung des eingebrachten Anliegens verstanden werden.

Danach legten wir das Seil beiseite und arbeiteten verbal-kognitiv weiter. Es ging jetzt darum, die erfahrene Lösung, die sich mit 25 Prozent Verantwortung auf einer Skala von 100 Prozent auf den Punkt bringen ließ, zu konkretisieren. Einige Punkte wurden angesprochen und aufgeschrieben, für die sich Frau M. verantwortlich fühlte. Genannt wurde u. a. die Vorgabe der Rahmenbedingungen, die Entwicklung eines mit dem Patienten gemeinsam formulierte Ziel für die Therapie, die genaue Auftragsklärung für Frau M. als Kunsttherapeutin mit bedarfsorientierter Zusammenarbeit mit der Psychiaterin des Patienten. Es folgte eine ausführliche Fallbesprechung. Die Frage nach der Verantwortlichkeit von Frau M. tauchte nicht mehr auf. Die Konzentration auf die Reflexion der therapeutischen Arbeit mit dem Patienten zeigte, dass diese Frage im Moment nicht weiter thematisiert werden musste und somit beantwortet zu sein schien.

Am Ende der Sitzung äußerte Frau M. Erleichterung. Sie hatte leiblich erfahren und verbal-kognitiv benannt, für welche Aspekte sie in einem kunsttherapeutischen Prozess als selbständige Therapeutin Verantwortung übernehmen kann und will, welche Anteile bei ihren Patient_innen liegen und wann gegebenenfalls andere Berufsgruppen hinzugezogen werden sollten.

EINIGE IMPLIKATIONEN FÜR BERATUNG, SUPERVISION UND COACHING

Nach den bisherigen Darlegungen dürfte deutlich geworden sein, dass eine an Embodiment orientierte Beratung mehr beinhaltet als körperorientierte Methoden zur Anwendung zu bringen, auch wenn diese sich beim Entwickeln von Lösungen oder neuen Perspektiven als sehr nützlich erweisen können. Das Züricher Ressourcen-Modell (ZRM) (Storch/Kraus 2007) als angewandtes Embodiment in Beratung und Therapie zeigt sehr deutlich, wie leibliche Wahrnehmungen zu wirkungsvollen Ergebnissen führen. Auch viele Methoden und Tools aus dem Bereich der systemischen Beratung, Supervision und Coaching sind verbunden mit leiblichen Erfahrungen wie z.B. die Verkörperungen in der Aufstellungsarbeit (vgl. Weber 2012), bei der leiblichen Reaktion auf Metaphern, Bilder und Symbole, Farben und andere Materialien (vgl. Neumann-Wirsig 2009).

Als Herausforderung für die beratende Person gestaltet sich analog zu inhaltlich-sprachlichem und methodischem Vorgehen eine „*embodied stance*“ (De Jaegher u.a. 2017: 500). Damit ist eine Haltung gemeint, die von dem Wissen geprägt ist, dass alles Lebendige verkörpert ist, eine Haltung, die einen grund-

sätzlichen Zugang zur eigenen Leiblichkeit und zur Wahrnehmung eigenleiblicher Vorgänge voraussetzt. Hierbei kann die Aufmerksamkeit z.B. auf das Atmen, die Körperspannung, den Pulsschlag, Hitze- und Kälteempfindungen, Bewegungsimpulse wie Wippen des Fußes oder Impulse, die Körperhaltung oder die Sitzposition zu verändern oder aufzustehen wahrgenommen werden (vgl. Schwarz 2017: 70f.).

Was vom Gehörten und Wahrgenommenen löst Resonanz im Sinne von Berührt-Sein, Betroffen-Sein in der beratenden Person aus, was tönt wider, was schwingt im Raum, was wird als innere Resonanz erlebt? Die Körperlichkeit bzw. Leiblichkeit der beratenden Person wird ganz im Sinne einer „*embodied research*“ für den Erkenntnis- und Lösungsprozess genutzt. Der Beobachtungsfokus liegt darauf „Was habe ich bei mir gespürt?“ (Pieper 2018). Das Gespürte muss hierbei nicht expliziert werden. Als implizites Wissen kann es an anderer Stelle im Prozess bereitgestellt und mit in die Lösungsfindung einbezogen werden.

Bei der Anwendung von Methoden oder auch im Gesprächsverlauf wird die zu beratende Person immer wieder eingeladen, den Fokus darauf zu richten, was sie spürt, welche körperlichen Reaktionen und Impulse sie beobachtet und was sie fühlt und denkt. Auch das Miteinbeziehen der Wahrnehmungen und Beobachtungen leiblicher Reaktionen des Gegenübers von Seiten der beratenden Person können wertvolle Impulse für die Hinführung zu einer Lösung oder Klärung eines Anliegens liefern. Neu und ungewohnt für viele Berater_innen und Supervisor_innen ist vielleicht, den Zwischenraum der Interaktion in die Beobachtung miteinzubeziehen und Gefühlsräume, Atmosphären und Stimmungen (vgl. Fuchs 2015: 45), „dämonische Räume“, erlebte Leerräume oder „unbenannte“ gefüllte Zwischenräume als implizites Wissen wahrzunehmen und zu benennen.

Für die Zukunft könnte es eine wichtige Aufgabe in Fort- und Weiterbildungen für Supervision und Coaching sein, eine „*embodied stance*“, eine verkörperte Haltung einzunehmen, die es ermöglicht, eigene leibliche und Resonanzprozesse in die Beratung einzubeziehen, die es ermöglicht, die zu beratende Person auf ihre leiblichen Phänomene aufmerksam zu machen und sie als implizites Wissen zu verstehen und zu nutzen.

Fazit ist, dass „*self-perception, other perception und the in-between perception*“ (De Jaegher u.a. 2017) lohnenswerte und vielversprechende Aspekte sind, die sowohl für den Weiterbildungsbereich als auch für die Beratungs-, Supervisions- und Coachingforschung nutzbar gemacht werden können.

LITERATUR

- Ballreich, Rudi (2007): Vom Konflikt zum Dialog-Martin Bubers Zwischen als Ansatz in der Mediation. In: Ballreich, Rudi/Fröse, Marlies/Piber, Hannes: Organisationsentwicklung und Konfliktmanagement. Innovative Konzepte und Methoden. Bern/Stuttgart/Wien: Haupt und Concadora, 465 – 491.
- Buber, Martin (1984): Das dialogische Prinzip. Heidelberg: Lambertus Schneider.
- De Jaeger, Hanne/Pieper, Barbara/Clénin, Daniel/Fuchs, Thomas (2017): Grasping intersubjectivity: an invitation to embody social interaction research. Phenomenology and the cognitive Sciences: Springer, Volume 16, Number 3, 491 – 523.
- Fuchs, Thomas (2018): Non-verbale Kommunikation: Phänomenologische, entwicklungspsychologische und therapeutische Aspekte. [https://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/pdf/non_verbal.pdf; abgerufen am 01.06.2018].
- Fuchs, Thomas (2014): Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. Psychologische Medizin. Jahrg., Nr. 1, 13 - 20.
- Fuchs, Thomas (2014 a): Festvortrag: Wie verstehen wir einander? Die non-verbalen Grundlagen unserer Beziehungen. Universitätsklinikum Heidelberg [https://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/pdf/non_verbal.pdf; abgerufen am 01.06.2018].
- Fuchs, Thomas/Koch, Sabine (2014): Embodied affectivity: on moving and being moved. Frontiers in Psychology, Volume 5, Article 508, 1 – 11.
- Fuchs, Thomas (2015): Leiblichkeit und Intersubjektivität. Phänomenologie und Psychopathologie. Sommersemester 2015. [https://www.uni-heidelberg.de/md/philesem/phaenomenologie/folien_fuchs_vl_leiblichkeit_und_intersubjektivitaet_ws_2014-15.pdf; abgerufen am 17.09.2018].
- Gallagher, Shaun. (2008): Intersubjectivity in perception. DOI 10.1007/s11007-008-9075-8, 63–178.
- Gugutzer, Robert (2010): Soziologie am Leitfaden des Leibes. Zur Neophänomenologie sozialen Handelns am Beispiel Contact Improvisation. In: Böhle, Fritz/Wehrich, Margrit (Hg.): Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen. Bielefeld: transcript, 65 – 84.
- Koch, Sabine (2017): Body Memory: Concept, Empirical Findings and Applications in Therapy and Counselling. Vortrag bei der Tagung: Beratung verkörpern. Leib – Macht – Differenz 21.09. – 22.09. 2017 SRH Hochschule Heidelberg.

- Koch, Sabine (2011): *Embodiment. Der Einfluss von Eigenbewegung auf Affekt, Einstellung und Kognition*. Berlin: Logos.
- Laloux, Frederic (2017): *Reinventing Organizations. Ein illustrierter Leitfaden sinnstiftender Formen der Zusammenarbeit*. München: Vahlen.
- Neumann-Wirsig, Heidi (Hg.) (2009): *Supervisions – Tools: die Methodenvielfalt der Supervision in 55 Beiträgen renommierter Supervisorinnen und Supervisoren*. Bonn: ManagerSeminare.
- Petzold, Hilarion (2009): *Der Informierte Leib*. In: Waibel, Martin J./Jakob-Krieger, Cornelia (Hg.): *Integrative Bewegungstherapie. Störungsspezifische und ressourcenorientierte Praxis*. Stuttgart/New York: Schattauer, 7 – 44.
- Pieper, Barbara (2018): *Persönliches Telefonat zwischen der Autorin und Barbara Pieper am 27.05.2018*.
- Pieper, Barbara/Clénin, Daniel (2010): *Verkörperter Selbst- und Fremdwahrnehmung sozialen Handelns. Eine praktisch-theoretische Forschungsperspektive*. In: Böhle, Fritz/Weihrich, Margrit (Hg.): *Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen*. Bielefeld: transcript, 61 – 296.
- Rosa, Hartmut (2017): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. 6. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Russi, Adrian/Hassmann, Jörg (2005): *Free Improvisation based on Contact Improvisation. Performance in Estonia*. [<https://www.youtube.com/watch?v=r1EzO9HSo-Q> abgerufen am 08.06.2018].
- Schwarz, Renate (2017): *Embodiment und leibliche Kommunikation in der Beratung. Supervision 1.2017/ Freier Beitrag*, 66 – 71.
- Stern, Daniel (2016): *Die Lebenserfahrung des Säuglings*. 11. Aufl. Stuttgart: Klett-Kotta.
- Stern, Daniel (1998): *The process of therapeutic chance involving implicit knowledge: some implications of development observations of adults psychotherapy: Infant Mental Health*. Journal. Michigan Association for Infant Mental Health, Vol 19(3), 300 – 308.
- Storch, Maja/Cantieni, Benita/Hüther, Gerald/Tschacher, Wolfgang (2010): *Embodiment. Die Wechselwirkung von Körper und Psyche verstehen und nutzen*. 2. Aufl. Bern: Huber.
- Tschacher, Wolfgang/Storch, Maja (2012): *Die Bedeutung von Embodiment für Psychologie und Psychotherapie*. Psychotherapie 17. Jahrg., Bd 17, Heft 2. München: CIP-Medien, 259 – 267.
- Weber, Gunthard (2012): *Aufstellungen*. In: Wirth, Jan V./Kleve, Heiko (Hg.): *Lexikon des systemischen Arbeitens. Grundbegriffe der systemischen Praxis, Methodik und Theorie*. Heidelberg: Carl-Auer, 32 – 36

Multimodale, kontextbezogene psychosoziale Beratung bei somatischen Erkrankungen und körperlichen Beeinträchtigungen

Andrea Goll-Kopka

In meinem Beitrag wird zunächst in einer theoretischen Rahmung durch den Bezug auf die *Disability Studies* und einer eigenen Konzeptualisierung basierend auf systemischen Grundlagen erläutert, dass eine somatische Erkrankung oder Funktionsbeeinträchtigung nicht nur als körperliches Phänomen eines Einzelnen betrachtet werden kann, sondern auch ein gesellschaftlich bedingtes Unterscheidungsmerkmal darstellt und somatische, soziale und familiäre Entwicklungslinien einzubeziehen und aufeinander bezogen sind. In einem zweiten Schritt möchte ich den Blick schärfen für traumabezogenes Stresserleben im Kontext dieser biographischen Erfahrung eines beeinträchtigten Körpers. Ausgehend von dieser theoretischen Rahmung, empirischen Studien und der eigenen jahrzehntelangen psychosozialen Begleitung von Menschen mit körperlichen Erkrankungen und Funktionseinschränkungen und ihren Angehörigen wird eine integrierende Konzeption der psychosozialen Beratung für diese Adressatengruppe entworfen. Dabei werden die ressourcenorientierte, systemische und tiefenpsychologische Perspektive, das multimodale körperorientierte Vorgehen, die intersubjektive Bezogenheit, das Erkennen und Diagnostizieren von traumabezogenem Stresserleben und die familienbezogene Orientierung als wesentliche Aspekte hervorgehoben. Abschließend wird das Vorgehen durch zwei Fallvignetten aus meiner eigenen psychosozialen Begleitung veranschaulicht. Die Beschreibung des Phänomens des Posttraumatischen Wachstums und eine bündelnde Zusammenschau runden den Beitrag ab.

THEORETISCHE RAHMUNG UNTER BEZUGNAHME AUF DIE DISABILITY STUDIES UND SYSTEMISCHE KONZEPTUALISIERUNGEN

Eine Erkrankung oder Beeinträchtigung kann nicht nur als körperliches Phänomen eines Einzelnen oder unter psychosozialen Gesichtspunkten der individuellen und familiären Prozesse betrachtet werden, sondern sie stellt auch ein gesellschaftlich bedingtes Unterscheidungsmerkmal dar (Dederich 2012). Das Erleben einer Erkrankung oder Behinderung ist zum Beispiel abhängig von den gesellschaftlichen Wertvorstellungen zu Gesundheit, Behinderung und Inklusion. Diese Wertvorstellungen zeigen sich auf vielfältige Art und Weise zum Beispiel in den Bemühungen zur Umsetzung der UN-Konvention über die Rechte für Menschen mit Behinderungen zur gesellschaftlichen Teilhabe (Goll-Kopka 2012).

Um das komplexe Wechselspiel zwischen den jeweiligen individuellen Funktionsbeeinträchtigungen und Folgen, den Leistungen des Einzelnen und seiner Familie, den gesellschaftlichen Ausgangsbedingungen und Wertvorstellungen zu Gesundheit und Inklusion zu charakterisieren gibt es in den verschiedenen pädagogischen, systemischen, medizinischen und rehabilitativen Diskursen unterschiedliche Konzeptualisierungen (Altmeyer/Kröger 2003; Dederich 2012; Goll-Kopka 2018; Retzlaff 2014; Waldschmidt/Schneider 2007). In diesen Modellvorstellungen werden verschiedene Einflussfaktoren in unterschiedlichem Ausmaß in den Fokus genommen.

Die gesellschaftliche Konstituierung der Realität und die jeweiligen Interaktionsmöglichkeiten zwischen dem betroffenen Menschen und seinem sozialen Umfeld stellen m.E. wesentliche zu beachtende Faktoren dar. Behinderung ist nicht nur als individuelles Defizit zu betrachten, sondern entsteht durch eine Vielzahl von Barrieren, die Einzelne daran hindert, am gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Leben teilzunehmen (Waldschmidt/Schneider, 2007). Neben der scheinbar „objektiven“ Feststellung in medizinisch-rehabilitativen Kontexten sind die Schwierigkeiten in den Beziehungen zur Umwelt auch strukturell bedingt.

Die Disability Studies versuchen als transdisziplinäres Forschungsfeld das Phänomen „Behinderung“ in einem Perspektivwechsel aus der Umklammerung des medizinischen und rehabilitativen Blicks zu lösen und grundlegende Fragen zu stellen – wie Behinderung in gängigen Diskursen, Situationen und Alltagsinteraktionen entsteht und gesellschaftliche Praktiken zur Ausgrenzung beitragen. Gleichzeitig verfolgen die Protagonisten der Disability Studies die Leitvorstellung gesellschaftliche Sichtweisen und Praktiken so zu verändern, dass für

Menschen mit gesundheitlichen Beeinträchtigungen Selbstbestimmung und uneingeschränkte Partizipation möglich wird (Dederich, 2012; Schneider & Waldschmidt, 2007).

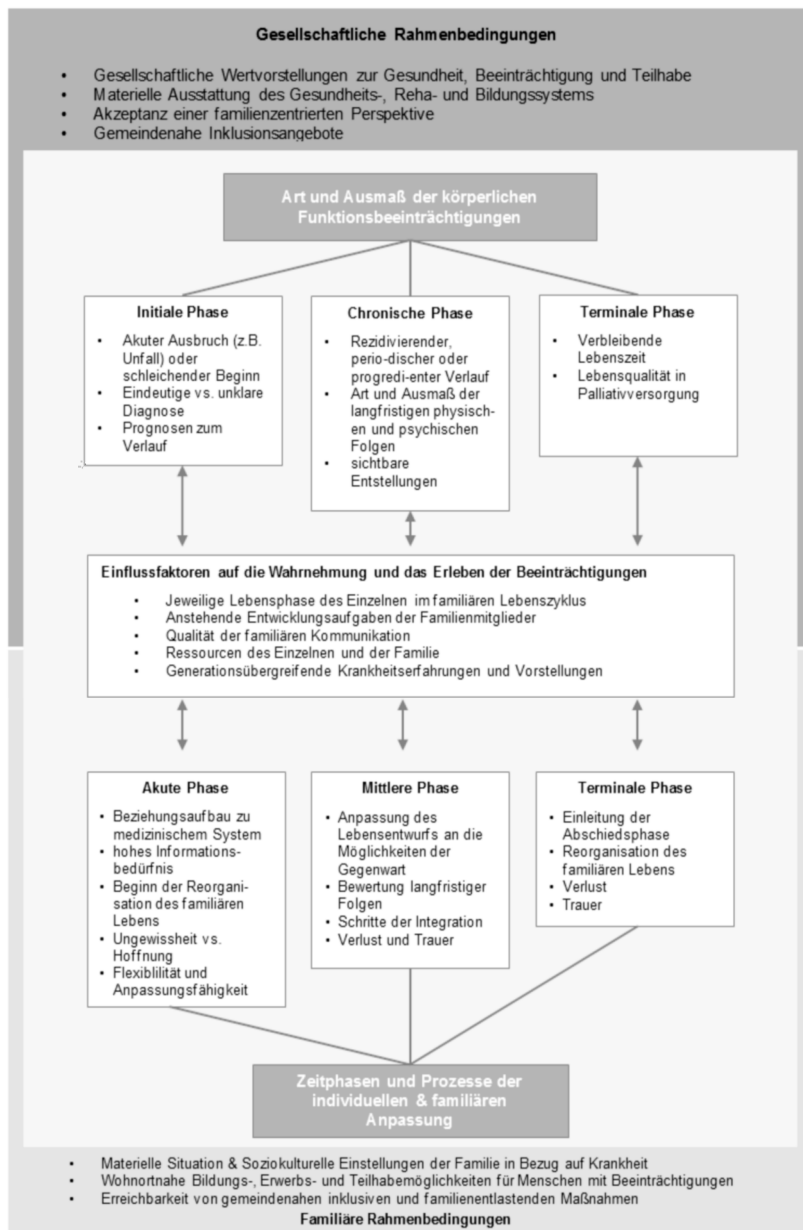
Stehen bspw. den Einzelnen mit Mobilitäts- oder Sinnes Einschränkungen und ihren Familien durch bestimmte Transport-, Informations- und Kommunikationstechnologien Ressourcen zur Verfügung, so kann die familiäre Kommunikation und der Kontakt zur Umwelt ganz anders wahrgenommen werden, als wenn diese Möglichkeiten zur Partizipation nicht zur Verfügung stehen (Goll-Kopka, 2012; 2018).

Die Disability Studies thematisieren die grundsätzliche Bedeutung des Blicks, der Bewertung und Sichtbarkeit für die Konstitution der Behinderung und der biographischen Erfahrung. Meine Fallvignetten verdeutlichen, wie auf körperliche Geschehnisse und die jeweiligen Erklärungen, Diagnosen, Abwägungen nächster (Behandlungs-)Schritte kontextbezogene Vorstellungen, soziale Zuschreibungen und subjektive Annahmen einwirken.

Die Erfahrung der (Ver-)Objektivierung ist sehr eng mit der Erfahrung von Behinderung verknüpft. Körperobjekt zu sein in den Händen von Ärzten, Therapeuten und Pflegenden ist eine grundlegende biographische Erfahrung von Menschen mit Funktionseinschränkungen. Der Körper wird in den Disability Studies als Feld der Macht und als Medium sozialer Ungleichheit, ebenso wie als Ort der Inszenierung und symbolischen Repräsentation konzeptualisiert. Die Differenzierungen gehen gewissermaßen durch den Körper hindurch. Zugleich ist der Körper auch ein eigensinniger Akteur und Quelle subjektiver schmerzhafter Erfahrung, wie ich weiter unten ausführen werde.

Neben den Disability Studies begreifen auch die systemischen Modellvorstellungen und Perspektiven Erkrankung und Behinderung als Konstruktionen in sozialen Situationen und arbeiten heraus, wie gesellschaftliche Rahmenbedingungen individuelle und familiäre Bewältigungsprozesse beeinflussen (Altmeyer/Kröger 2003; Goll-Kopka/Born 2018; Kazak/ Schneider/Kassam-Adams 2009; Retzlaff 2014). Bei somatischen Erkrankungen und Funktionsbeeinträchtigungen mit erhöhtem Therapie- und Rehabilitationsbedarf bestehen komplexe Wechselwirkungen von individuellen, familiären Faktoren, krankheitsbezogenen Merkmalen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Abbildung 1 gibt die komplexen Wechselwirkungen, Anforderungen und Merkmale einer Erkrankung und der Situation eines Individuums und der Familie in einem systemischen Modell wieder.

Abbildung 1: Systemische Perspektive auf Erkrankung und Beeinträchtigung



Quelle: Goll-Kopka 2012; Rolland 2000

Die Bewältigung der komplexen Anforderungen kann besser gelingen, wenn in der (psychosozialen) Begleitung von Einzelnen und ihren Familienangehörigen die verschiedenen psychosozialen und körperlich-medizinischen Perspektiven (vgl. Abbildung 1) zusammengeführt werden. Insbesondere wenn die Kommunikation und Interaktion zwischen allen Beteiligten in der Familie und die sie umgebenden signifikanten Bezugspersonen fokussiert werden, verbessert sich das Befinden aller und es kann insgesamt ein signifikant positiver Effekt auf den körperlichen und psychischen Zustand nachgewiesen werden (Retzlaff 2014). Diese Komplexität und Dichte von Anforderungen und einwirkenden Bezugspersonen und Institutionen bei Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen wird in Fallvignette zwei aufgezeigt.

TRAUMABEZOGENES STRESSERLEBEN IM KONTEXT KÖRPERLICHER ERKRANKUNGEN UND FUNKTIONSEINSCHRÄNKUNGEN

Körperliche Erkrankungen, Unfälle, Diagnosephasen und medizinische Behandlungsprozeduren können potenzielle traumatische Ereignisse mit kurz- oder langfristigen komplexen Konsequenzen und zum Teil schwerwiegenden Folgen für die betroffenen Menschen und ihre Familienangehörigen darstellen. Die Studienlage geht davon aus, dass ca. 15-20% der Menschen mit somatischen Grunderkrankungen unter traumabezogenem Stresserleben und Belastungen leiden; bei Erkrankungen mit dem Bedrohungspotential der Lebensbegrenzung kann diese Valenz bis zu 25% steigen (Ahrens-Eipper/Nelius 2017; Bering/Reddemann 2007; Esser/Mehnert/Glaesmer 2017; Sauer/Emmerich 2017; Söllner/Venkat, 2017).

Die Menschen mit medizinischen Traumatisierungen fühlen sich festgefahren und völlig überfordert durch die Heftigkeit oder den plötzlichen Ausbruch der Erkrankung bzw. durch die Phase der Diagnosemitteilung, die anstehenden zukunftsweisenden Entscheidungen oder die Schwere der als invasiv erlebten medizinischen Maßnahmen. Diese Zustände und dieses Erleben kann Ohnmachtsgefühle, existenzielle Ängste und manchmal auch Schockzustände hervorrufen. Gleichermäßen betrifft es chronische Zustände und alltägliche körperliche Einschränkungen sowie medizinische Traumatisierungen in der Kindheit von heute erwachsenen Menschen, die noch immer unter den Folgen der Schmerzerfahrungen, Verluste und Grenzüberschreitungen leiden. Dies kann sich auch in einem sprachlosen Terror durch psychische und physische Symptome bei Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zeigen, die keinen bewussten

Zugang mehr haben zu diesen früheren invasiven medizinischen Grenzerfahrungen (Van der Kolk, 2017).

Patientinnen, Klienten und Angehörige berichten eindrücklich nach der akuten Krankheitsphase von prägenden, sie belastenden inneren Bildern, schmerzhaften Körpererinnerungen und Erlebnissen in der als massiv machtvoll erlebten medizinisch-klinischen Umgebung im Umgang mit dem Körper. Neben der Verarbeitung dieser Erfahrungen geht es oftmals auch um eine Überforderung durch die psychischen Folgen des Auftretens und Erleidens der Erkrankungen-Gefühle der Ohnmacht, Angst oder Trauer, quälende Körpererinnerungen oder innere Schreckensbilder werden berichtet. Im Phänomen des sprachlosen Terrors durch ungeklärte physische und psychische Symptome ist zunächst der bewusste Zugang zu diesen erfahrenen medizinischen Traumata verschüttet.

Die psychischen Belastungen, inneren heftigen Bilder und Ängste verschlimmern sich deutlich, wenn sie keine Beachtung finden und auch die physischen Beschwerden verstärken sich. Das traumabezogene Stresserleben erschwert bedeutsam den Heilungsprozess. Eine Nichtbeachtung verschlechtert die Prognose der Grunderkrankung und die Mortalität erhöht sich dadurch bei bestimmten Erkrankungen.

Während zunächst nur die erkrankten Menschen selbst im Fokus standen, sowohl des wissenschaftlichen Interesses wegen, als auch in der Versorgung, zeigt sich inzwischen auch, dass insbesondere nach sehr invasiven Prozeduren Angehörige teilweise höhere Belastungswerte aufweisen, als die Betroffenen selbst (Glaesmer 2017; Kazak/Schneider/Kassam-Adams, 2009). Die Häufigkeit von traumatischem Stresserleben bei Kindern und ihren Angehörigen, die von Beeinträchtigungen und Unfällen betroffen sind und ihren Familienangehörigen, wird auf 12-30% geschätzt. Die individuelle und familiäre Verarbeitung wirkt festgefroren und die Bewältigungsstrategien sind reduziert.

Das medizinische Handeln selbst kann psychisch beeinträchtigende traumatische Folgen haben, und zwar nicht nur durch den möglichen fehlerhaften Einsatz, sondern durch den regelhaften therapeutischen Einsatz von medizinischen Interventionen und ihren Folgen. Hier geht es um zuweilen als mächtig und invasiv erlebte Interventionen, die positiv intendiert sind, z.B. in der Onkologie, Kardiologie, Unfallchirurgie, Transplantationsmedizin oder Geburtshilfe (Glaesmer 2017; Mundlos 2015; Sauer/Emmerich 2017). Dazu gehören auch physische, psychische und strukturelle Gewaltformen in medizinischen Einrichtungen insbesondere für Menschen, die auf einen respektvollen, Grenzen wahrenden Umgang angewiesen sind, da sie sich durch ihre Beeinträchtigungen nicht angemessen zur Wehr setzen können. In diesen strukturellen Gewalterfahrungen in medizinischen und pflegenden Einrichtungen zeigen sich die von

Wuttig (2016) in ihren Soma Studies ausgeführten gesellschaftlichen Macht- und Kräfteverhältnisse, die zu grenzverletzenden und traumatischen Stresserfahrungen führen können. Hier wirken gesellschaftliche Machtverhältnisse durch das Handeln bei Beziehungs- und Berührungserfahrungen in medizinischen Einrichtungen auf das Subjekt. Durch Ressourcenmangel auf der personellen und finanziellen Ebene in medizinischen Einrichtungen werden Strukturen der Fremdbestimmung gefördert und manifestiert. Tätigkeiten werden abgenommen, die selbst durchgeführt werden könnten, weil es nicht schnell genug geht. Es werden Wünsche und Bedürfnisse missachtet und die Intimsphäre verletzt, da vorgegebene Abläufe einzuhalten sind und für empathisches situatives Eingehen oft die Zeit und Freiräume dafür fehlen (Glaesmer, 2017; Mundlos, 2015).

PSYCHOSOZIALE BERATUNG FÜR MENSCHEN MIT SOMATISCHEN ERKRANKUNGEN UND FUNKTIONSEINSCHRÄNKUNGEN

Im Folgenden werde ich ausgehend von der oben dargelegten theoretischen Rahmung, von empirischen Studien, und von meiner sich über drei Jahrzehnte erstreckenden psychosozialen Begleitung dieser Adressatengruppe in verschiedenen institutionellen Kontexten, eine integrierende Konzeptualisierung von psychosozialer Beratung herausarbeiten.

Systemische ressourcenorientierte und tiefenpsychologische Perspektive

In der konsequenten Fortführung der eingangs ausgeführten Perspektive, dass eine Erkrankung oder Funktionseinschränkung nicht nur als körperliches Phänomen eines Einzelnen betrachtet werden kann, sind in der psychosozialen Beratung der soziale Kontext, die familiären Prozesse und die individuellen psychisch-biographischen Einflussfaktoren neben dem subjektiven Erleben der Funktionseinschränkungen zu berücksichtigen und das Wechselspiel dieser sich gegenseitig beeinflussenden Ebenen sind zusammenzuführen. Je nach Anliegen und Ausgangsbedingungen der Menschen ist ein flexibles prozessorientiertes Vorgehen in einem Wechsel des Settings in Einzel-, Paar-, Familien- oder Gruppensitzungen und einem Aufgreifen des beeinflussenden gesellschaftlichen Kontextes, der vorhandenen Kompetenzen, der psychisch-biographischen Bedingungen und Thematisierung der Ressourcen notwendig (Goll-Kopka/Born 2018; Retzlaff 2014; Rieforth/Graf 2014). Ressourcenaktivierung hat einen

hohen Stellenwert, da der zuweilen erlebte Kontrollverlust und die Hilflosigkeit auch den Zugang zu Ressourcen verschüttet.

Stabiler Rahmen

Um sich auch den existenziellen Fragen und Themen, die immer berührt sein können, zuwenden zu können, braucht es einen hohen Grad an Sicherheit, Kontinuität und Stabilität in der Beratung. Das Verstehen der inneren erlittenen Erlebniswelt in der Beratung beinhaltet auch die Thematisierung, das Aushalten, die Akzeptanz und den Umgang mit ambivalenten, schwierigen und belastenden Gefühlen wie Trauer, Wut, Ohnmacht, Kontrollverlust oder Resignation der Familienangehörigen und der betroffenen Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen. Zuweilen führt dieses respektvolle Beistehen und das bewusst begleitende Aushalten der situativen und eigenen Ohnmacht zur Wahrnehmung von Potential (Frick 2018; Reddemann 2016; Yalom, 2010). Die Würdigung der ersten möglichen Schritte aus der Verzweiflung und Ohnmacht kann in einer individuellen Förderung von persönlichen und psychosozialen Ressourcen übergehen.

Multimodales körperbezogenes Vorgehen

Um der Externalisierung von übermächtig erlebten Gefühlen, der Umsetzung von inneren Bildern in äußere Bilder und der Integration von Veränderungen in die Biographie eine zusätzliche Möglichkeit des Ausdrucks neben dem gesprochenen Wort zu geben, ist es sinnvoll vielfältige multimodale Angebote zu machen. Das Malen von Bildern, das Schreiben von Klagepsalmen oder Gedichten, die Arbeit mit Materialien, das Hören und Erleben von Musik, das Aufschreiben der eigenen erlebten Geschichte, der Einbezug von Imaginationen und Bewegungseinheiten, um eine Auswahl zu nennen, können unterstützende Interventionen im Bewältigungs- und Verarbeitungsprozess darstellen. Es werden dadurch Brücken zum eigenen Selbsterleben gebildet. Künstlerisches Tun, Schreiben, schöpferisches Gestalten oder Bewegungs- und Tanzsequenzen stellen mögliche Resonanzräume dar. Das Erleben des Ausdrucks, der Kraft, der Dynamik oder des ästhetischen Moments bei diesen gestaltenden Sequenzen ermöglichen bedeutsame Resonanz Erfahrungen und wirken unterstützend. Körper- und bewegungsorientierte Einheiten dienen der Affektregulation und Förderung von positiven ressourcenorientierten Prozessen. Insgesamt wird eine Stärkung der gesunden, lebendigen Anteile durch die Auseinandersetzung mit den Materialmedien oder ein positiver Bezug zum beschädigten Körper wieder möglich.

Intersubjektive Bezogenheit

Innerhalb dieses mehrdimensionalen, multimodalen, integrativen Ansatzes in der psychosozialen Beratung stellt die intersubjektive Bezogenheit der sich begegnenden Menschen in der Beratung einen weiteren wichtigen Aspekt dar. Bei der intersubjektiven Bezogenheit geht es um Begegnung und Resonanz von kontextuell eingebundenen, affektiv und somatisch sich erlebenden Menschen. Zwischen den Menschen, die sich in einem interaktiven Dialog befinden, gibt es einen Zwischenraum – eine Zwischenkörperlichkeit, in der eine verkörperte wechselseitige, gegenseitige Beeinflussung sich realisiert. Es bestehen relationale Bezogenheiten und gegenseitige Wechselwirkungen (Boston Change Process Study Group 2013; Fuchs 2009, 2017). Das erfordert die eigene körperliche Präsenz, also die Wahrnehmung eigener körperlicher Empfindungen und das bewusste Wahrnehmen von körperlichen Reaktionen auf das Erleben des Anderen. Der Körper wird somit zu einem möglichen Instrument der Veränderung, indem die Wahrnehmung der eigenen körperlichen Resonanzen und Impulse neue Ansatzpunkte und Hypothesen für weitere Angebote ergeben. Es geht darum, dem Prozess des körperlichen Empfindens, Selbsterlebens und den Bedürfnissen des Klienten fokussiert im jeweiligen Moment zu folgen und sich mit den eigenen körperlichen Reaktionen, mit dem Atem auf das Gegenüber einzustellen.

Erkennen und Diagnostizieren von traumatischem Stresserleben

Da sich wie oben ausgeführt die psychischen Belastungen und Ängste deutlich verschlimmern, wenn sie unerkannt bleiben und auch die physischen Beschwerden sich verstärken, ist es zunächst notwendig, traumabezogenes Stresserleben und entsprechende Symptome zu erkennen und zu diagnostizieren. Eine Nichtbeachtung verschlechtert den Heilungsprozess und die Prognose der Grunderkrankung und die Mortalität erhöht sich dadurch bei bestimmten Erkrankungen. Bei sich nicht erklärenden psychischen Symptomen und existenziellen Ängsten bei Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen sollten immer auch überfordernde, belastende Grenzsituationen im Rahmen der Erkrankungen und Funktionseinschränkungen als mögliche Zusammenhänge anamnestisch abgeklärt werden. In einem zweiten Schritt wird differenziert evaluiert, wie bei anderen Themen und Anliegen der zu Beratenden, inwieweit ausreichend Unterstützung im eigenen zeitlichen und institutionellen Beratungsrahmen geleistet werden

kann oder es notwendig ist, andere Berufsgruppen und Institutionen miteinzubeziehen.

Familienbezogene Perspektive

Während zunächst nur die erkrankten Menschen selbst im Fokus standen, sowohl des wissenschaftlichen Interesses wegen, als auch in der Versorgung, zeigt sich inzwischen auch, dass insbesondere Angehörige teilweise höhere Belastungswerte aufweisen, als die Betroffenen selbst (Glaesmer 2017; Kazak/Schneider/Kassam-Adams 2009).

Zu den Risikogruppen dieser Adressatengruppe in der medizinischen Versorgung, psychosozialen Beratung und Rehabilitation gehören insbesondere Familien mit nur einem Elternteil ohne weiteres soziales Umfeld, Familien aus kulturellen Minderheiten und Familien in prekären finanziellen Lebenslagen. Diese Familien sind eher in der Gefahr, eine Krise durch die zeitintensive Befolgung von (kostenaufwändigen) therapeutischen und medizinischen Maßnahmen zu entwickeln (ebd. 2009). Mehrfamiliengruppen mit sechs bis zehn Familien stellen hier ein eigenständiges kontextbezogenes, psychosoziales Unterstützungsangebot dar. Sie bieten einen wirkungsvollen Kontext für das gegenseitige Tragen von einschneidenden, belastenden Herausforderungen und Veränderungen für erwachsene Patienten, die gleichzeitig auch noch Eltern sind, Partner*innen die mit Beziehungsbelastungen kämpfen oder für Jugendliche, die sich für ihre erkrankten Geschwister oder betroffenen Eltern verantwortlich fühlen. Zu erleben, wie andere ihre Herausforderungen meistern, vermittelt Mut und neue Hoffnung. Familien können ihr implizites Alltags- und Fachwissen explizieren, ihre oft gefühlte Ohnmacht und Hilflosigkeit überwinden und ihr Expertentum auf verschiedene Weise erfahren. Gestaltende, tanz- und körperorientierte Angebote bilden auch hier wesentliche Bestandteile in diesen Familiengruppen. Sie werden bei empirischen Studien von den Beteiligten als die Familieneinheit und die Eltern in ihrem Tun bestärkend beschrieben, als positive Aktivitäten genossen und als förderlich und wohltuend erfahren, weil sie Erwachsenen und Kindern zusammen auch Raum geben, persönliche Gefühle auszudrücken. Für Menschen, die sich aufgrund von körperlichen und kognitiven Einschränkungen nicht so gut verbal äußern können, stellen diese kreativen Sequenzen zusätzliche Ausdrucksmöglichkeiten bereit (Goll-Kopka/Born, 2018).

Zwei Fallvignetten

Einem heute physisch genesenen erwachsenen Mann, der mit einer körperlichen Beeinträchtigung geboren wurde, wurde in seiner Kindheit von seinen Eltern und dem medizinischen System einseitig vermittelt, er habe einen „körperlichen Fehler“. Diese ihn sehr prägende medizinische Zuschreibung und Fokussierung auf den körperlichen Makel in seiner Kindheit und die notwendigen Interventionen überforderten ihn und haben bis heute Auswirkungen. Er beschreibt u.a. ein geringes Selbstwerterleben und ein heftiges körperliches nicht kontrollierbares Zittern bei Leistungssituationen. In der Bearbeitung seiner biographischen defizitorientierten Zuschreibungen und seinem Erleben bei herausfordernden Erfahrungen bei den frühen stationären und ambulanten medizinischen Interaktionen hat sich als weiterführend erwiesen, neben dem gesprochenen Wort ein multimodales Vorgehen zu integrieren. Beim Abschied von einer längeren psychosozialen Begleitung mit szenischem Spiel, Schreiben von Klagepsalmen und Bewegungssequenzen formuliert der Patient, dessen körperliches Zittern sich komplett aufgelöst hat und der sich als selbstwirksamer und selbstbewusster beschreibt: „Wir haben meinem gebrochenen Herzen zugehört, es zum Sprechen gebracht. Ich habe Wege durch das Schreiben und Bewegen gefunden meine Kränkungen und Verletzungen auszudrücken.“

Der sechs Jahre alte Moritz und seine alleinsorgeberechtigte Mutter Frau Berger wurden zur psychosozialen Beratung wegen einer seit 2.5 Jahren bestehenden therapieresistenten fokalen Epilepsie mit hoher Anfallsdichte bei Moritz überwiesen. Als möglicher nächster Behandlungsschritt war eine Operation in einer amerikanischen Spezialklinik zur Entfernung eines sehr eng umschriebenen verursachenden Großhirnbereiches mit möglichen Folgen der Hemiparese vorgesehen. In dieser vulnerablen Phase wurde mit der alleinerziehenden und vollberufstätigen Mutter zusammen mit Moritz eine psychosoziale Begleitung, u.a. zur weiteren Entscheidungsfindung, zum Umgang im Alltag mit der Erkrankung und zur Findung einer angemessenen Schulform für Moritz durchgeführt. Ein Familienstammbaumbild (Genogramm) u.a. zur Bedeutung weiterer Familienmitglieder in Bezug auf die Krankheit und einer Netzwerkanalyse zum weiteren Umfeld, zeigten folgende weitere Personen und Dienste, die auf die Kernfamilie einwirkten: Die Eltern von Frau B., der Vater von Moritz, ein neuer Freund von Frau B., Freunde und Nachbarn, Heilhilfsmittelversorgung, familienentlastender Dienst, Kita und Hort, mögliche Grundschulen, zwei Kliniken und das Sozialpädiatrische Zentrum. Sie alle vertraten sehr unterschiedliche Sichtweisen und Zuschreibungen in Bezug auf den angemessenen Umgang mit der Krankheit, den Erklärungsmodellen zur Entstehung der Erkrankung und die

weiteren Behandlungsschritte. So setzten beispielsweise die Eltern Frau B. deutlich unter Druck mit ihrer Erklärung, „die Epilepsie habe sich nach der Trennung ihrer Tochter vom Kindsvater, ihrem damaligen Mann entwickelt und der operative Eingriff sei viel zu gefährlich mit unüberschaubaren Folgen für Moritz“. Der im Kontakt mit seinem Sohn stehende Vater wiederum überließ seiner ehemaligen Frau alle Entscheidungen, da er „sich außerstande sehe, die Folgen der Behandlungen einzuschätzen und sein Sohn eh sehr robust und ein Wildfang sei, vielleicht würde dies alles erklären...“. Durch ein flexibles multimodales Konsultationssetting mit Mutter und Sohn, der Teilnahme an einer oben beschriebenen Multifamiliengruppe, beide als Experten ihrer Alltagssituation respektierend, und mit dem Fokus auf die vielfältigen Kompetenzen und das Potential dieser kleinen Kernfamilie, konnte wieder ein Gefühl der Selbstwirksamkeit und Kontrolle ihrer Lebenssituation aufgebaut werden. Das Herausarbeiten der die Kleinfamilie umgebenden Zuschreibungen und teilweise negativen Bewertungen ermöglichte der Mutter, sich gegenüber der weiteren Familie und institutionellen Forderungen abzugrenzen und die nächsten Behandlungsschritte in die Wege zu leiten. Durch den Einbezug der weiteren signifikanten Bezugspersonen insbesondere auch der Tageseinrichtungen von Moritz, wie Kita und möglicher anstehender Grundschulen und einer grundlegenden Wertschätzung der Perspektiven von Mutter und Sohn in Helfer- und Familienkonferenzen, gelang es einen gemeinsam getragenen Weg zu erreichen.

Resilienz und Posttraumatisches Wachstum

Einzelne und Familien, die ihre Herausforderungen integrierend bewältigen, zeigen die Fähigkeit, mit belastenden Lebensherausforderungen gut zurechtzukommen, daran zu wachsen und neue Kraftquellen zu entdecken. Eine behutsame und gelingende Integration der psychischen Verwundungen und eine Besserung der körperlichen Situation durch genesungsfördernde Faktoren schaffen gelingende Voraussetzungen für das Phänomen der Resilienz oder des posttraumatischen Wachstums bei Menschen. So erleben und berichten Einzelne und Familien, die ich begleite, nach einer Bewältigung von stürmischen, existenziellen Phasen immer wieder auch von einer gewachsenen Wertschätzung ihres Lebens, einer Intensivierung persönlicher Beziehungen, einem Bewusstwerden ihrer eigenen Stärke, von der Entdeckung neuer Möglichkeiten oder auch einer Intensivierung ihres spirituellen Bewusstseins (Collier 2016; Frick 2018; Retzlaff 2014).

ZUSAMMENSCHAU

Beratung im Spannungsfeld von Körper, Normativität, gesellschaftlichen und sozialen Einflüssen wird hier durch die Thematisierung und Auseinandersetzung von Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen als Adressaten von psychosozialer Begleitung mit Bezug auf die Disability Studies und einer systemischen Konzeptualisierung aufgegriffen. In dem hier vorgestellten integrativen Beratungsansatz wird der Fokus auf das multimodale, körperbezogene Vorgehen gerichtet, um die Erschütterungen im selbstverständlichen Bezug zum eigenen Körper und die vielfach strukturellen Veränderungen im Selbsterleben wirksam und angemessen begleiten und bearbeiten zu können. Die Verbindung zum Körper wird oftmals jäh und heftig unterbrochen, bis hin zu einem verkörperten Schrecken der eigenen Erfahrungen, Erlebnisse und Erinnerungen. Dieses traumatische Stresserleben gebunden im Körpergedächtnis von Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen gilt es zu erkennen, zu diagnostizieren und zu bewältigen, denn die Nichtbeachtung verschlechtert den Heilungsprozess und die Prognose der Grunderkrankung. Inzwischen zeigt sich in Versorgung und Forschung, dass Angehörige teilweise höhere Belastungswerte aufweisen als die Betroffenen selbst, deshalb wird hier auch eine familienbezogene Perspektive eingenommen, denn diese Familien sind eher in der Gefahr, eine Krise durch die zeitintensive Befolgung von aufwändigen medizinischen, therapeutischen und rehabilitativen Maßnahmen zu entwickeln. Ein abschließender Ausblick auf posttraumatisches Wachstum zeigt die Fähigkeit zur Resilienz und die Ressourcen, die Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen und ihre Angehörigen auch in diesen herausfordernden zuweilen existenziellen Lebenssituationen entwickeln.

LITERATUR

- Ahrens-Eipper, Sabine/Nelius, Katrin (2017): Posttraumatische Belastungsstörung bei körperlichen Erkrankungen und medizinischen Eingriffen im Kindesalter. *Trauma und Gewalt*, 4 (11), 268 – 279.
- Altmeyer, Susanne/Kröger, Friedebert (2003): *Theorie und Praxis der systemischen Familienmedizin*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bering, Robert/Reddemann, Luise (Hg.) (2007): *Jahrbuch Psychotraumatologie 2007: Schnittstellen von Medizin und Psychotraumatologie*. Kröning: Asanger Verlag.
- Bleckwedel, Jan (2015): *Systemische Therapie in Aktion: Kreative Methoden in der Arbeit mit Familien und Paaren*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Boston Change Process Study Group. (2013): Enactment and the emergence of new relational organization. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 61(4), 727 – 749.
- Collier, Lorna (2016): Growth after Trauma. Why are some people more resilient than others – and can it be taught. *Monitor on Psychology*, American Psychology Association, 47 (10), 48 – 52.
- Dederich, Markus (2012): *Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies*. 2. Auflage, Bielefeld: transcript, 206.
- Esser, Peter/Mehnert, Anja/Glaesmer, Heide (2017): Traumatische Erfahrungen und Posttraumatische Belastungsstörungen im Rahmen von Krebserkrankungen. *Trauma und Gewalt*, 4, 294 – 307.
- Frick, Eckhard (5/2018): Vortrag und Diskussion: Durch Verwundung heilen. Zum Heilungsarchetyp in der Psychoanalyse C. G. Jungs. Seminar Heilsame Kunst. Spiritual Care in Musik, Malerei und Architektur. L. M. Universität, München; Hochschule für Philosophie, München & E. Schickling Stiftung.
- Fuchs, Thomas (2009): *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan: eine phänomenologisch-ökologische Konzeption* (2. Auflage): W. Kohlhammer Verlag.
- Fuchs, Thomas (2017): Embodiment – Verkörperung, Gefühl und Leibgedächtnis. *Psychoanalyse im Widerspruch*, Nr 57, Gießen: Psychosozial-Verlag, 9 – 28.
- Glaesmer, Heide (2017): Editorial: Traumatisierung im Kontext körperlicher Erkrankung und medizinischer Behandlung. *Trauma und Gewalt*, 4 (11), 265.
- Goll-Kopka, Andrea (2000): Tanz und bewegte Systeme: Ein Werkstattbericht zur Integration der Tanz- und Bewegungstherapie und der Familientherapie. *Zeitschrift für Tanztherapie*, 3, 8 – 13.

- Goll-Kopka, Andrea (2012a): Erworbene Hirnschädigungen und die Familienperspektive. In: Schulze, Gisela C./Zieger, Andreas (Hg.), *Erworbene Hirnschädigungen. Neue Anforderungen an eine interdisziplinäre Rehabilitationspädagogik*. Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt, 205 – 216.
- Goll-Kopka, Andrea (2012b): *Multifamiliengruppen als therapeutisches Angebot bei somatischer Erkrankung und Behinderung*. Kumulative Dissertation, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.
- Goll-Kopka, Andrea/Born, Anja (67/2018): Multifamiliengruppen als psychosoziales und kontextorientiertes Angebot bei somatischer Erkrankung und Behinderung. *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Nr. 67, 461 – 479.
- Kazak, Anne E./Schneider, Stefanie/Kassam-Adams, Nancy (2009): *Pediatric Medical Traumatic Stress*. In: Michael C. Roberts/Ric G. Steele (Hg.): *Handbook of Pediatric Psychology* (4. Aufl.). New York: Guilford Press, 205 – 215.
- Kiser, Laurel/Figley, Charles R. (2013): *Helping traumatized families* (2.Aufl.). New York: Routledge.
- Levine, Peter A. (2011): *Sprache ohne Worte: Wie unser Körper Trauma verarbeitet und uns in die innere Balance zurückführt*. München: Kösel.
- Mundlos, Christina (2015): *Gewalt unter der Geburt: der alltägliche Skandal*. Marburg: Tectum.
- Ogden, Pat/Minton, Kekuni/Pain, Clare (2010): *Trauma und Körper*. Paderborn: Junfermann.
- Reddemann, Luise (2016): *Eine Reise von 1000 Meilen beginnt mit dem ersten Schritt: seelische Kräfte entwickeln und fördern*. Freiburg: Herder.
- Retzlaff, Rüdiger (2014): *Familien-Stärken: Behinderung, Resilienz und systemische Therapie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rieforth, Joseph/Graf, Gabrielle (2014): *Tiefenpsychologie trifft Systemtherapie: eine besondere Begegnung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rolland, John (2000): Krankheit und Behinderung in der Familie. Modelle für ein integratives Konzept. In: Kröger, Friedebert/Hendrichke, Askan/McDaniel, Susan (Hg.): *Familie, System und Gesundheit. Systemische Konzepte für ein soziales Gesundheitswesen*. Heidelberg: Carl-Auer-Verlag, 62 – 104.
- Sauer, Manfred/Emmerich, Sabine (2017): Posttraumatische Störungen durch fehlende Behandlung. *Trauma – Zeitschrift für Psychotraumatologie und ihre Anwendungen*, 15(2), 22 – 35.
- Söllner, Wolfgang/Venkat, Sandra (2017): Die Behandlung von traumatisierten Patienten in der multimodalen Schmerztherapie. *Trauma*, 15(1), 53.

- Stern, Daniel N. (2011): *Ausdrucksformen der Vitalität: die Erforschung dynamischen Erlebens in Psychotherapie, Entwicklungspsychologie und den Künsten*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Teigler, Anke (2015): *Entering not-knowing: Psychotherapy and the value of embodied spiritual development in the Discipline of Authentic Movement*. *Journal of Authentic Movement and Somatic Inquiry*, 3. -Online verfügbar, letzter Zugriff, <http://www.authenticmovementjournal.com/?p=1519>
- Van der Kolk, Bessel A. (2017): *Verkörperter Schrecken: Traumaspuren in Gehirn, Geist und Körper und wie man sie heilen kann*. Lichtenau: G.P. Probst.
- Waldschmidt, Anne/Schneider, Werner (Hg.) (2007): *Disability Studies, Kultursociologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*. Bielefeld: transcript.
- Wuttig, Bettina (2016): *Das Traumatisierte Subjekt: Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies*. Bielefeld: transcript.
- Yalom, Irvin David (2010): *Existenzielle Psychotherapie*. Edition Humanistische Psychologie.

Das falsche Selbst

Zur Bedeutsamkeit von Embodiment und der sozialen
Dimension für Beratung und Psychotherapie.
Eine macht- und kognitivismuskritische Perspektive

Juliane Tugendheim

EINFÜHRUNG

Die psychologischen und psychoanalytischen Erkenntnisse über die Selbstentwicklung, für die die Bildung des Körper-Selbst die Grundlage bildet, sind – in Zusammenhang mit den Embodiment-Ansätzen betrachtet – folgenreich für Beratungskontexte und psychotherapeutische Praktiken. Wie Embodiment-Konzepte zeigen, nimmt der Körper bzw. der (in der Phänomenologie so bezeichnete) *Leib* eine entscheidende Rolle bei der Verarbeitung von Informationen ein. Durch die Embodiment-Forschung, die zunehmend Eingang in die Psychologie und Kognitionswissenschaft nimmt, weiß man heute, dass der Körper bzw. Leib die unumgängliche Grundlage sowohl für motivationale Prozesse, Affekte, Emotionen als auch für Einstellungen und Bewertungen darstellt. Alle therapeutischen oder beratenden Interventionen, die darauf beschränkt sind, mit Klient_innen/Patient_innen zu sprechen und das leibliche Geschehen somit nicht bewusst einbeziehen und reflektieren, sind demnach unvollständig (vgl. Tscharcher/Munt/Storch 2014: 58 f.).

In diesem Text wird aufgezeigt, wie die Entstehung und Förderung von Machtunterschieden und Machtmissbrauch einhergehen können mit der Verkörperung des „falschen Selbst“ (Winnicott 1960: 182-199). Gerade in psychosozialen Beratungs- und Psychotherapiekontexten ist eine maktkritische Perspektive unabdingbar, da Ziel jeder psychosozialen Beratung und jeder Psychotherapie die Förderung, Erhaltung und/oder (Re-)Aktivierung von Gesundheit darstellt

und Machtmissbrauch bzw. die Blindheit für gesellschaftliche Machtstrukturen das Gelingen von Therapie und Beratung in Frage stellt. Eine Missachtung der sozialen Dimension führt nämlich – so die These hier – zu einer unzureichenden Betrachtung der Entstehung von psychischen Erkrankungen/Konflikten, da (auch struktureller) Machtmissbrauch damit einhergeht, dass psychosoziale Grundbedürfnisse nicht berücksichtigt und erfüllt werden. Laut Grawe – der auch therapieübergreifende Wirkfaktoren der Psychotherapie nachgewiesen hat – führt die Nichterfüllung von Grundbedürfnissen (oder auch nur die Angst davor) zu Vermeidungsschemata, die therapeutisch, und auch für Beratungskontexte, zu berücksichtigen sind. Vermeidungsschemata dienen nach Grawe der Verhinderung von Verletzungen, Bedrohungen oder Enttäuschungen (vgl. Grawe 2004: 188 f.). Von Machtmissbrauch innerhalb der Psychotherapie kann gesprochen werden, wenn die therapeutische Beziehung im Sinne der Bedürfnisse des_der Therapeut_in ausgenutzt wird. In der Regel handelt es sich um emotionalen Missbrauch ohne sexuelle Komponente, in einer Anzahl von Fällen jedoch auch um sexuelle Übergriffe (Pieglar 2003). Es geht hier in erster Linie nicht darum, wie sich Machtmissbrauch bei Berater_innen und Therapeut_innen entwickelt, sondern darum, wie sich Machtstrukturen herausbilden und wie Machtmissbrauch grundsätzlich in der Gesellschaft gefördert und verhindert werden kann. Die Frage, die hier im Fokus steht, ist also die, wie Berater_innen und Therapeut_innen sich der Reproduktion normativer Ordnungen, durch die Macht ausgeübt wird, widersetzen können. Es wird gezeigt, dass individueller Machtmissbrauch durch die Verkörperung des „falschen Selbstes“ (Winnicott 1960: 182-199) damit zusammenhängt, wie Macht als gesellschaftlicher Diskurs (Foucault 1969) verhandelt wird. Die Frage, die hiermit einhergeht, ist die, ob es – mit Bezug auf Winnicott gedacht – die Möglichkeit eines „wahren Selbstes“ (Winnicott 1960: 182-199) geben kann. In diesem Zusammenhang wird versuchsweise eine Kritik an Bourdieus Totalität des Habituskonzeptes formuliert bzw. sein Habituskonzept genauer untersucht, um herauszufinden, ob die Ansätze von Winnicott und Bourdieu einen gemeinsamen Nenner beinhalten. Die Kernthese dieses Beitrages ist, dass ein Bewusstsein darüber, wie struktureller und individueller Machtmissbrauch zusammenhängen, unabdingbar ist, um Gesundheit zu fördern, da das Verständnis darüber – so die These hier – mit der Förderung einer Verkörperung des *wahren Selbstes* einhergeht.

Da nach der Embodiment-Forschung als negativ empfundene und belastende Verkörperungen im *Leibgedächtnis* gespeichert werden, können psychische und psychosomatische Erkrankungen die Folge sein, weshalb in der Therapie korrekatives *Embodiment* erforderlich ist (vgl. Petzold 2002: 8 – 12). Wie gezeigt werden wird, schreiben sich gesellschaftliche Verhältnisse – die z.B. von Macht-

unterschieden bis hin zu Machtmissbrauch geprägt sein können – in den Körper ein (vgl. Bourdieu 2001: 215ff.). Die Frage, die sich stellt ist die, ob es nicht auch eine Ausleibung geben kann, wenn man von einer Einverleibung (Inkorporation) ausgeht. Allerdings geschehen Ausleibungen „nicht ‚aus dem Nichts heraus‘. Es bedarf hierfür, Körpersubjektivitäten einer machtsensiblen Ökonomie der Hinsicht auf den Leib auszusetzen; einer Ökonomie, die anerkennt, dass Macht- und Herrschaftsverhältnisse Spuren in der somatischen Dimension hinterlassen [...]“ (Wuttig 2016: 406). Nach Foucault wird der Körper durch diskursive Praktiken erst hervorgebracht, wonach er das Produkt der Diskurse ist, die es über ihn gibt. Diskurse sind nach Foucault demnach wirkmächtig, da sie definieren, was als wahr oder falsch, normal oder anormal, dazugehörig oder ausgrenzbar zu gelten hat (vgl. Gugutzer 2015: 78). Macht ist demnach keine Eigenschaft von einzelnen, sondern eher ein Kräftefeld, das bestimmte Praktiken und Positionen der Subjekte in der Gesellschaft hervorbringt. Diese produktive Kraft der Macht zeigt sich in Form von Diskursen, worunter Foucault eine Regelmäßigkeit von verbalen sowie nonverbalen Elementen in einem jeweiligen Wissensfeld versteht. Dadurch, dass durch den Diskurs reguliert wird, was als sagbar und wahr gilt, verbindet der Diskurs Wissen und Macht auf produktive Weise. Durch den Diskurs wird soziale Wirklichkeit hergestellt und da er produktiv wirkt, fordert er dazu auf, bestimmte Praktiken auszuüben (vgl. Nestmann 2013: 1368; Foucault 1994). Der disziplinierte Körper ist nach Foucault demnach nicht nur der unterdrückte, beherrschte und normierte Körper, sondern auch ein produktiver, effektiver und nützlicher. Da der Körper nach Foucault (1973) das Produkt der Diskurse ist, die es über ihn gibt, ist dieser ein unmittelbares Machtinstrument. Haben psychosoziale Berater_innen oder Psychotherapeut_innen keinen Bezug zu ihrem Körperselbst und wissen nicht, wie sie den gesamten Körper/die Leiblichkeit (auch die eigene) in ihre Analysen und Interventionen einbeziehen können, dann bleiben letztere nicht nur unvollständig oder sogar unangebracht, sondern bieten sich auch dafür an, im Kontext des vorherrschenden Diskurses, den Körper einseitig als (Macht-)Instrument zu gebrauchen. Einschreibungen der Macht werden so bei Patient_innen/Klient_innen weiter verfestigt anstatt transformiert. Auch mit Winnicott könnte man argumentieren, dass das *falsche Selbst* als eine normative Darstellungsleistung nach außen zu werten und damit der Fokus darauf zu richten ist, wie sich dieses in den Körper einschreibt und wiederum zur Herausbildung von Machtmissbrauch in der Gesellschaft beiträgt. Die Frage, die damit verknüpft ist, ist die, ob der Habitus (nach Bourdieu) in einer Weise flexibel und transformierbar ist.

Um die Theorie von Winnicott zum *falschen* und *wahren* Selbst zu betrachten und um von dort auf soziologische Machttheorien einzugehen, wird zunächst der Begriff des *Selbst* aus Sicht der modernen Psychologie beleuchtet.

DER SELBSTBEGRIFF IN DER PSYCHOLOGIE

Die moderne Psychologie versteht unter dem Selbst das Zentrum der Persönlichkeit eines Menschen. Es ordnet demnach unsere Gedanken, Gefühle und Handlungen (vgl. Myers 2013: 587). LeDoux weist darauf hin, dass in vielen modernen Persönlichkeitstheorien der Begriff des Selbst auf Prozesse und Inhalte angewendet wird, die bewusst oder bewusstseinsfähig sind und sich daher eher auf das beziehen, was in der Psychologie als *Selbstkonzept* bezeichnet wird, wobei der Begriff des Selbst nicht immer klar vom Selbstkonzept unterschieden wird. Nach LeDoux sollte jedoch zwischen impliziten und expliziten Aspekten des Selbst unterschieden werden:

„Die Dinge an uns, die uns bewusst sind, bilden die *expliziten* Aspekte des Selbst. Aus ihnen besteht unser Selbstkonzept oder Selbstbild, und ihnen gilt das Interesse der psychologischen Selbsttheorie. Dagegen sind die *impliziten* Aspekte des Selbst all die anderen Anteile unserer selbst, auf die das Bewusstsein keinen unmittelbaren Zugriff hat, entweder weil sie ihrem Wesen nach unzugänglich sind oder weil sie verfügbar sind, aber wir im Moment auf sie zugreifen.“

(LeDoux 2006: 44)

Es war William James (1890), der Begründer der Psychologie in den USA, der es ebenfalls als fundamental wichtige psychologische Tatsache herausstellte, dass das Selbst zwei grundlegende Prinzipien beinhaltet. Durch James hat der Begriff Selbst nicht nur eine zweifache Bedeutung erhalten, sondern er ersetzte den Begriff *Seele* durch *Selbst* und führte ihn damit in die englischsprachige Literatur ein (vgl. Coon 2000: 83ff.). James unterschied das *erkennende Selbst* (Ich/reines Ego/Bewusstsein Habendes) vom *erkannten Selbst* (Mich/empirisches Ego/zum Bewusstsein Kommendes). Das *Ich* meint dabei den reflektierenden oder reflexionsfähigen, handelnden Subjekt-Anteil einer Person, das *Mich* meint das Objekt der Reflexion, die Vorstellung, die eine Person von sich selbst hat. Das *Mich* unterteilt James noch einmal in ein *materielles*, ein *soziales* und ein *geistiges Mich*. Das *materielle Mich* meint das körperliche Selbst, das Freud als *Körper-Ich* bezeichnet hat und auch mit dem Körperschemabegriff gleichgesetzt werden kann. Mit dem *sozialen Mich* verbindet James Gedanken,

die mit dem sozialen Ansehen verknüpft sind, d.h. alle internalisierten Erwartungen des_der Anderen. Es gibt dabei so viele soziale „Selbste“/Rollen, wie es Personen gibt, von denen das jeweilige Subjekt eine Vorstellung hat. Zum *geistigen Mich* zählt James Gedanken über das eigene Innenleben. Das zentrale Selbst besteht nach James aus leiblichen Gefühlen. Auch das *geistige Mich* begründe sich daher auf dem Fühlen leiblicher Tätigkeit. Bewusstseinsvorgänge sind nach James somit an den Leib gebunden. Letzterer stelle die erlebnismäßige Grundlage des Selbsterlebens dar (vgl. James 1890: 291 – 401; Ludwig-Körner 1992: 24ff.). William James kann in der Psychologie als einer der ersten betrachtet werden, die sich intensiv mit dem Begriff und dem Konzept des Selbst auseinandersetzen (vgl. Ludwig-Körner 1992: 22).

Der US-amerikanische Philosoph, Psychologe und Soziologe George Herbert Mead führte die Unterscheidung von William James weiter und ging von der Annahme aus, dass das Selbst stets in einer Interaktion mit der Gemeinschaft stehen müsse. Das *Ich* bezeichnet er als Antwort des Subjekts auf Haltungen oder Eigenschaften, die andere Personen dem Einzelnen gegenüber einnehmen. Das *Mich* hingegen „ist die organisierte Gruppe von Haltungen anderer, die man selbst einnimmt“ (vgl. Mead 1968: 218). Nach der Reaktion des *Ich* und der darauffolgenden Reaktion der anderen setzt laut Mead ein Reflexionsprozess ein, der zu einem Zuwachs an Erfahrung und damit zu einer Erweiterung der Identität führe, die er als *Selbst* bezeichnet. Das Selbst bildet sich laut Mead also erst durch Erfahrungs- und Entwicklungsprozesse heraus. Glückt die Verbindung der – zum Teil sehr verschiedenen Elemente – des *Mich* mit dem *Ich*, dann kann nach Mead von einem Selbst gesprochen werden (vgl. Miebach 1991: 61ff.).

Sowohl James als auch Mead spalten das Selbst also in zwei Teile, wobei beide auch Möglichkeiten sehen, wie beide Teile integriert werden können. In den gegenwärtigen psychologischen Theorien wird der Begriff des Selbst sowohl in der einen wie in der anderen Bedeutung verwendet: als Ausdruck für das Selbst als Objekt, als Erkanntes, als das Gewusste, als Total der Einstellungen und Gefühle sich selbst gegenüber als auch als Subjekt, als Prozess, als erkennendes, reflektierendes, dynamisches Ego. Keinesfalls jedoch wird das Selbst heute noch als „inneres Männchen“, welches das Verhalten steuert, aufgefasst: als „Mann in der Brust“, als „Homunculus“ oder als leibunabhängige Seelensubstanz (Häcker/Stapf 2009: 900).

DAS WAHRE UND DAS FALSCHES SELBST BEI WINNICOTT

Der Psychoanalytiker Donald W. Winnicott unterscheidet ein „wahres Selbst“ vom „falschen Selbst“ (Winnicott 1960: 182-199). Er steht mit seiner Feststellung, dass das *wahre Selbst* sinngenerierend sei und sich in seiner Struktur am deutlichsten bei kreativer Tätigkeit, in der Fantasie und im Spiel zeige, in einer engen Beziehung zu Carl Gustav Jungs Begriff des Selbst. Jung führte den Begriff *Selbst* in die Tiefenpsychologie ein und signalisierte dadurch seine Ablösung von der Psychoanalyse Freuds. Nach Jung stellt der Mensch eine psychische Ganzheit dar, die man als *Selbst* bezeichnet. Dieses umfasst damit nicht nur die bewussten psychischen Inhalte, sondern auch die unbewussten (vgl. Brush 2011: 100). Winnicott schreibt über das Selbst:

„Im frühesten Stadium ist das wahre Selbst die theoretische Position, von der die spontane Geste und die persönliche Idee ausgehen. Die spontane Geste ist das wahre Selbst in Aktion. Nur das wahre Selbst kann kreativ sein, und nur das wahre Selbst kann sich real fühlen. [...] Das wahre Selbst erscheint, sobald es auch nur irgendeine psychische Organisation des Individuums gibt, und es bedeutet wenig mehr als die Gesamtheit der sensomotorischen Lebendigkeit.“

(Winnicott 1974: 193-194)

Die Entwicklung eines *falschen Selbst* setzt laut Winnicott bereits dann ein, wenn ein Säugling von seiner Mutter und der ihn umgebenden Umwelt nicht „gehalten“ wird. Der Säugling befindet sich im Stadium der Abhängigkeit und empfindet deshalb eine „archaische Angst“, wie Winnicott sie bezeichnet. Fehlt nun das „Halten“ der Mutter und der Umwelt, bricht laut Winnicott für den Säugling förmlich „eine Welt zusammen“, die Umwelt werde zum Verfolger und Eindringling, was den Säugling dazu zwingt, sein wahres Selbst zu schützen. Wiederholen sich Situationen, in denen der Säugling unerträgliche Angstzustände durchlebt, da er nicht „gehalten“ wird, werde ein Schema der Zerstückelung des Seins in Gang gesetzt (Winnicott 1974: 78 – 80).

„Die Alternative zum Sein ist Reagieren; reagieren unterbricht aber das Sein und vernichtet. Sein und Vernichtung sind die beiden Alternativen. Die Hauptfunktion der haltenden Umwelt besteht deshalb darin, die störenden Übergriffe, auf die der Säugling reagieren muß, woraus eine Vernichtung personalen Seins folgt, auf ein Minimum zu reduzieren.“ (Winnicott 1974: 60 – 61).

Der Säugling reagiert laut Winnicott auf die oben beschriebenen Angsterlebnisse mit Gefügigkeit, er erfahre sich selbst bzw. sein Selbst jedoch als leer, bedeutungslos und nicht authentisch.

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

Das falsche Selbst hinterlässt nach Winnicott (1974) ein Gefühl der Sinnlosigkeit. Es könne als Schutzhülle betrachtet werden, die den Kern des Individuums davor bewahre, dass es der Umwelt gleichgültig ist, ob es existiert oder nicht. Das *falsche Selbst* lege sich im Laufe der Individuation dann wie eine starre Maske über den Kern, um die als lebensbedrohlich empfundenen Erfahrungen des Säuglingsalters zu verdrängen. Winnicott (1974) beschreibt, dass in Situationen, in denen „eine ganze Person“ erforderlich ist, dem *falschen Selbst* etwas Wesentliches fehle und es sich so am deutlichsten zeige: in Lebensbeziehungen, Arbeitsbeziehungen und Freundschaften. Hier sei das *wahre Selbst* verborgen, es führe ein geheimes Leben. Das *falsche Selbst* sucht nach Winnicott zwar nach Bedingungen, die es dem *wahren Selbst* ermöglichen, zu seinem Recht zu kommen, doch müsse es eine neue Abwehr gegen die Ausbeutung des *wahren Selbst* finden, wenn diese Bedingungen nicht zu finden sind (vgl. Winnicott 1974: 185f.). Winnicotts Gedanken sind hier zu vergleichen mit den Haltungen sowohl von Bourdieu als auch Norbert Elias. Beide lehnen die Idee eines freien Willens ab. Stattdessen gehen sie von einer Struktur aus, die das Handeln prägt und begrenzt, zugleich aber auch erst ermöglicht. Diese Struktur wird durch äußere Einflüsse, wie das Umfeld, geprägt. Elias spricht sich gegen die strikte Trennung von Innerem und Äußerem aus. Seine Auffassung von *Habitus* bezieht sich allerdings eher auf das äußerlich Sichtbare, (was der „Hexis“ bei Bourdieu (1979: 190) entspricht). Die inneren Strukturen, die *Selbstzwänge* (bei Elias), meinen hingegen eher das, was Bourdieu unter *Habitus* versteht (vgl. Elias 1997: 65f.). Der *Habitus* bei Elias entspricht daher dem Ergebnis der *Selbstzwänge*, (die sich durch Fremdwänge entwickelt haben). Internalisierte Fremdwänge legen nach Elias den Handelnden Selbstkontrollen auf, wodurch sich Trieb- und Gefühlsimpulse abschwächen (vgl. Elias 1997: 64). Ähnlich argumentiert auch Winnicott, wenn er schreibt:

„Das falsche Selbst wird repräsentiert durch die ganze Organisation der höflichen und gesitteten gesellschaftlichen Haltung, durch den Umstand, könnte man sagen, daß man ‚sein Herz nicht auf der Zunge trägt‘, [...] der Gewinn ist die Stellung in der Gesellschaft, der niemals durch das wahre Selbst allein erlangt oder gewahrt werden kann.“

(Winnicott 1974: 186)

Im Gegensatz hierzu werde bei einem Menschen, der im frühen Kindesalter die Erfahrung gemacht hat, dass er „gehalten“ wird, die Grundlage dafür gelegt, dass er sich als unabhängig erlebt und gleichzeitig Beziehungen aufnehmen kann:

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

(Winnicott 1974: 79)

Ist die oben beschriebene Grundlage gelegt, kann sich das ereignen, was Winnicott als „Integration“ bezeichnet. Da das Ich auf einem Körper-Ich beruht, könne sich die Person – sofern sie ihr *wahres Selbst* nicht wegen einer bedrohlich wahrgenommen Umwelt schützen muss – mit dem Körper und den Körperfunktionen verknüpfen. Erst hierdurch sei die Grundlage dafür gelegt, dass die Person fähig ist, Symbole bilden zu können (Winnicott 1974: 189ff.). Die erste Verwendung eines Symbols geschieht laut Winnicott bei einem Säugling, indem er sich mit einem Übergangsobjekt (z.B. ein Teddy, eine Puppe, ein Kissen etc.) beschäftigt. Die allmähliche Bewusstwerdung der Getrenntheit zwischen ihm und der Mutter, zwischen außen und innen, könne so überwunden werden, da die Verwendung eines Objektes Einheit symbolisiere (vgl. Winnicott 1985: 112). Während des Spielens erfahre man laut Winnicott einen individuellen Zwischenbereich, der an der Grenze zwischen subjektiv und objektiv Wahrgenommenem, zwischen Traum und Realität liege. Phänomene und Objekte aus der äußeren Realität würden dabei vom Kind in den Spielbereich einbezogen. Winnicott zieht hierbei eine Entwicklungslinie von den Übergangsobjekten zum Spielen, zum gemeinsamen Spielen und zum kulturellen Leben (vgl. Winnicott 1985: 63). Die Kreativität, die aus diesem Zwischenbereich entsteht, verkörpere das Lebendig-Sein. Erfahrungen im Bereich der Übergangsobjekte und -phänomene seien deshalb Voraussetzung für die Entstehung von Kreativität und die Erfahrung des

Lebendig-Seins und somit für die Entwicklung des *wahren Selbstes* (vgl. Winnicott 1985: 76f.; 80f.).

DIE VERGESELLSCHAFTUNG DES KÖRPERS UND DIE ENTWICKLUNG EINES FALSCHEN SELBSTES

Der Auffassung Winnicotts, dass eine haltende Umgebung ausreicht, um ein *wahres Selbst* zu entwickeln, hätte Bourdieu womöglich nicht grundsätzlich zugestimmt. Bourdieu vertritt eher die Ansicht, dass der *Habitus* förmlich an einem klebt, dass die soziale Ordnung (nicht nur das Elternhaus) stark determinierend wirkt und der *Habitus* den Horizont eingrenzt: „Er bezeichnet im Grunde eine recht simple Sache: Wer den Habitus einer Person kennt, der spürt oder weiß intuitiv, welches Verhalten dieser Person verwehrt ist. Mit anderen Worten: Der Habitus ist ein System von Grenzen“ (Bourdieu, 1997: 33). So können einverleibte Machtstrukturen dazu führen, dass sich jemand diesem System beugt und sich selbst ausbeuterisch, manipulativ oder egozentrisch verhält und andere Menschen objektifiziert. Es ist an dieser Stelle allerdings zu fragen, ob es nicht auch sein kann, dass man sich von einer vorgegebenen, strukturierenden Struktur distanzieret. So wäre es denkbar, dass sich jemand einem System gegenüber ausgeliefert fühlt und innerhalb der Gesellschaft erlebt, dass das Ausleben des eigenen *wahren Selbstes* als unpassend erscheint, sein *wahres Selbst* allerdings nicht leugnet (wie im ersteren Fall), dass es aber wohl als „lastend“ erlebt wird. Nach Bourdieu ist eine Distanzierung von verinnerlichten Strukturen – und damit ein authentisches Empfinden hinter etwa einem klassenspezifischen *Habitus* – nicht ohne weiteres möglich. Hier unterscheidet er sich von Elias, nach dem es die Kunst ist, nicht sich selbst in der Umgebung, sondern die Gesellschaft als vielfach verzweigtes Gebilde zu betrachten, wodurch Distanzierung zu dem eigenen Verhalten möglich werde (vgl. Elias 1996: 187 – 180). Stellt man sich vor, dass ein Mensch beispielsweise Rassismus aufgrund seiner Hautfarbe in einem rassistischen Umfeld, als auch Mobbing und Folter erfahren hat, dann fällt es allerdings schwer, in solch einer Umgebung, sein *wahres Selbst* vollständig zum Ausdruck zu bringen, oder mit anderen Worten: gesund zu bleiben/sein Kohärenzgefühl (Antonovsky 1997) zu bewahren. Mit William James könnte man also auch sagen, dass Winnicott den Einfluss des *sozialen Mich*, das sich auch außerhalb des Elternhauses oder der Primärumgebung (weiter-)entwickelt, zu wenig berücksichtigt. Obwohl hier nicht der Raum dafür gegeben ist, so wäre es interessant und sinnvoll, spezifisch herauszuarbeiten, welche psychischen Erkrankungen jeweils mit der Verleugnung des *wahren Selbstes*/mit dem *fal-*

schen Selbst oder auch mit einem *inkohärenten Selbst* oder einem *lastenden Selbst* in Verbindung zu bringen sind. Ansätze dafür sind bei Frank Röhrich (2011) zu finden, der aus körpertherapeutischer Sicht neurotische Erkrankungen, wie die Depression, mit einem „lastenden Leib“ in Verbindung bringt, da die Affekte den Neurotiker „überschwemmen“ (Röhrich 2011: 242f.). Bei Psychosen tritt der Leib gänzlich in den Hintergrund; er wird als desintegriert/partiell abgespalten erlebt. Das Körper-Ich kann kaum eine kohärente leibliche Gestalt im Selbsterleben errichten. Der von Psychotikern befürchtete Zerfall des Ichs in desintegrierte Bestandteile ist nach Röhrich (2011) so zu erklären. Bei Persönlichkeitsstörungen hingegen, wie insbesondere der narzisstischen Persönlichkeitsstörung, fungiert der Körper eher als Mittel zum Zweck, wird zum bloßen Objekt und damit wohl am ehesten zu dem, was Winnicott als *falsches Selbst* bezeichnet (vgl. Röhrich 2011: 242f.).

Nach Bourdieu „psychomatisiert“ man nicht, sondern man „soziomatisiert“ Herrschaftsverhältnisse (Bourdieu 2005: 45). Diese Erkenntnis deckt sich mit der aktuellen Forschung zu *embodied cognition*, bei der man von einer Wechselwirkung von inkorporierten und sozialen Strukturen ausgeht, d.h. Kognition entwickelt sich demnach aus der Interaktion von Lebewesen mit ihrer Umwelt, mit der sie körperlich interagieren. Auch das Konzept des Enaktivismus ist damit umrissen, das sich weitgehend mit dem der Embodied Cognitive Science überschneidet und sich als Alternative zu Kognitivismus, Computationalismus und Körper-Geist-Dualismus versteht (vgl. Maturana/Varela 1984). Bei der Embodiment-Forschung verabschiedet man sich von der Vorstellung, Wahrnehmung sei einfach die Abbildung sensorischer Stimuli auf eine interne Repräsentation, die Psyche sei also, wie ein Computer, als abstrakte und körperlose Informationsverarbeitung zu betrachten (vgl. Neumann 2000; Koch 2011). In diesem Zusammenhang ist auch das Habituskonzept von Bourdieu zu sehen. Jede_r Akteur_in besitzt demnach eine Individualität aufgrund seiner_ihrer Herkunft, Biografie und seiner_ihrer, damit in Zusammenhang stehenden, Umwelt, in der er_sie aufgewachsen ist. Die eigenen Erfahrungen in der Welt sind demnach inkorporierte Strukturen, die Einfluss haben auf die eigene Wahrnehmung, d.h. sie organisieren und bewerten. Diese Erfahrungen sind demzufolge als Dispositionen für zukünftige Handlungen, innere Einstellungen und Vorlieben zu betrachten. Veräußert im sozialen Handeln (unter dem jeweiligen gesellschaftlichen Einfluss) werden sie zu sozialen Strukturen (vgl. Gebauer 2017: 28).

Der Habitus nach Bourdieu ließe sich demnach auch als *zweite Natur* beschreiben: „Der Habitus kommt in Lebensstil, Handlungen und Denkweisen, in Bewältigungsmustern, die zu Routinen verfestigt sind, zum Ausdruck und er-

scheint so als zweite Natur“ (Bülow-Schramm; Gerlof 2004: 142). Diese zweite Natur, die auch als *Disposition* bezeichnet werden kann und die den handelnden Personen als völlig selbstverständlich zu sein erscheint, verhindert alternative Handlungen. Bourdieu nimmt an, eine wider-habituelle Handlung sei ohne Reflexion schlichtweg nicht möglich. Dabei vertritt er jedoch keinen Determinismus; der Habitus bildet lediglich den Rahmen, der die Handlungsmöglichkeiten begrenzt (vgl. Hillebrandt 2006: 8). Nur so lange keine Reflexion stattfindet, ist also laut Bourdieu Handeln als deterministisch zu betrachten. Finden sich nun Menschen mit einem, von ihm so bezeichneten, „kulturellen Kapital“ zusammen, dann entsteht ein sogenanntes „Feld“ (Bourdieu und Wacquant 1996: 160f.). Das *Feld* strukturiert den Habitus durch die Regeln des *Feldes* („Illusio“) als auch der *Habitus* das *Feld*, da dieser von jedem_jeder einzelnen das *Feld* ausmacht und so die Annahme entsteht, dass es sich lohnt, in das *Feld* zu investieren (Bourdieu und Wacquant 1996: 160f.).

Sowohl Elias als auch Bourdieu betrachten es als unmöglich, die oben beschriebene *zweite Natur* (bei Elias *Selbstzwang*, bei Bourdieu *Habitus* genannt) vollständig zu verändern, gehen aber davon aus, dass durch eine Schärfung des Bewusstseins, Änderungen erreicht werden können. Um die Spielregeln eines *Feldes* ändern zu können – was nach Bourdieu Macht bedeutet – ist es notwendig, über die geforderte Kapitalstruktur (mit-)bestimmen zu können. In einem Feld seine Position zu behaupten/sich durchzusetzen, mehr *Kulturkapital* anhäufen, ermöglicht es also, Machtstrukturen zu verändern. Nach Bourdieu sind den meisten Menschen ihr Selbstbild und ihre gesellschaftliche Stellung in ihren *Habitus*, in ihren Einstellungen, in ihrer gesamten Wahrnehmung fest eingebrannt. Auch machtärmere Personenkreise nehmen sich somit als solche wahr; ihre Stellung erscheint ihnen selbstverständlich zu sein. Selbst wenn sie sich auflehnen würden, spräche ihre Körperhaltung, Gestik und Mimik, ihr gesamter leiblicher Ausdruck die Sprache der Unterlegenen. Reflexionsfähigkeit und der Wille zur Reflexion sind daher erforderlich, um diese Unbewusstheit im *Habitus* zu durchbrechen (vgl. Wacquant 1996: 46). Um die eigene Position im Raum zu demonstrieren, bedarf es laut Bourdieu des „symbolischen Kapitals“, das dann existiert, wenn es von anderen Personen als wertvoll anerkannt wird. Symbolische Macht ist dann am effektivsten, wenn ihr eigentlicher Charakter verschleiert wird, der aus Gewalt und Willkür besteht. Physische Gewalt spielt eher eine untergeordnete Rolle bei Bourdieu, da sie der symbolischen Macht immanent ist. Ihm geht es vielmehr um das Aufdecken von Verschleierungstechniken und er versucht diese durch Sichtbarmachung zu durchbrechen, denn Bourdieu spricht auch von einem körperlichen Verwachsen-Sein von Akteuren und Beherrschten. Das Vokabular der Herrschaft ist nach ihm voll von Körpermetaphern, wie:

„einen Bückling machen, zu Kreuze kriechen, sich aalglatt zeigen, sich beugen“ etc. (Bourdieu 1992: 82). Die Worte erzeugen demnach die soziale Welt; sie „machen sehen, sie machen glauben, sie machen handeln“ und üben damit eine „magische Macht“ aus, wenn man sie nicht hinterfragt (Bourdieu 1992: 83f.).

Z.B.können durch Euphemismen, also beschönigende/verhüllende Umschreibungen für ein unangenehmes/ anstößiges Wort, machtmisbräuchliche Handlungen/Gewalttaten verleugnet werden. So können in der Politik demokratiegefährdende Äußerungen, (die z.B.unter den Straftatbestand der Volksverhetzung fallen), kriminelle Handlungen in der Wirtschaft, wie Cum-Ex-Geschäfte, oder in der Berufswelt Verleumdung und/oder Beleidigung, (die oft in Zusammenhang mit Mobbing stehen) durch Euphemismen verschleiert, beschönigt und damit verleugnet werden. Die einzige Möglichkeit, feste Machtstrukturen zu lösen, besteht demnach darin, Begriffe auf ihren Ursprung zurückzuführen bzw. die ursprüngliche Bedeutung von Begriffen aufzuzeigen und sich dafür einzusetzen, mit Worten Bedürfnisse auszudrücken (vgl. Bourdieu 1992: 28f.). Das Problem, das Verbalsprache damit darstellt, besteht auch darin, dass Theorie und Praxis bzw. Kognitionen und Körper- und Sinneswahrnehmung getrennt werden. Hierbei wird laut Bourdieu die Illusion vermittelt, dass beides tatsächlich unabhängig voneinander existiert (vgl. Bourdieu 2001: 106). Die illusionäre Wahrnehmung der Trennung führt zu einem Vergessen der Entstehungsgeschichte der Handlungsweisen. Nach Elias (2006) ist die Betrachtung der Auswirkungen äußerer Ereignisse auf die Psyche, wie Niedergeschlagenheit, Angst, Minderwertigkeitsgefühle etc. essenziell, da diese in Zusammenhang mit der Soziogenese steht. Eine Zivilisationstheorie, die sowohl auf die individuellen als auch auf die gesamtgesellschaftlichen Einflüsse und Auswirkungen eingeht, kann demnach zufriedenstellende Antworten auf soziologische Fragen geben (vgl. Elias 2006: 23). Dieser Selbsterkenntnisprozess ist – so die These hier – als immerwährender und lebenslanger Lernprozess zu begreifen. Aaron Antonovsky spricht in Bezug auf diesen Erkenntnisprozess auch vom „Kohärenzgefühl“ (Antonovsky 1997: 34ff.), das notwendig ist, um Gesundheit zu fördern, zu (re-)aktivieren und zu erhalten. Er unterteilt es in drei Komponenten (vgl. Antonovsky 1997: 34ff.):

- Die Fähigkeit, die Zusammenhänge des Lebens zu verstehen – das Gefühl der Verstehbarkeit.
- Die Überzeugung, das eigene Leben gestalten zu können – das Gefühl der Handhabbarkeit.
- Der Glaube an den Sinn des Lebens – das Gefühl der Sinnhaftigkeit/Bedeutsamkeit.

Wie zu erkennen ist, wird auch bei Antonovsky die Bedeutsamkeit der Verzahnung von Kognitionen, Emotionen und Handlungen aufgezeigt. Inkohärenz kann somit festgestellt werden, wenn zu mindestens einer der drei obigen Komponenten kein Bezug hergestellt werden kann, was sich dann ebenfalls auf die übrigen Komponenten auswirkt. Antonovsky begreift das Kohärenzgefühl als eine relativ stabile Persönlichkeitskonstante, das seine grundlegende Prägung im Kindesalter erfährt und spätestens in der frühen Erwachsenenphase abgeschlossen ist, um sich dann zwar weiterzuentwickeln, aber verhältnismäßig stabil bleibt (vgl. Antonovsky 1997: 96). Um Zusammenhänge des Lebens zu verstehen, um das Gefühl zu haben, das Leben handhaben zu können und um eine Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens zu erfahren, ist es notwendig, einen Zugang zu den eigenen Bedürfnissen zu haben und auch die Bedeutung von materiellen und psychosozialen Grundbedürfnissen zu verstehen. Ein Gespür für die eigene Leiblichkeit ist daher essenziell notwendig.

Denn mit einem mangelhaft ausgebildeten Körperbewusstsein können unbewusste Prozesse – und damit auch unerfüllte Bedürfnisse – kaum ins Denken integriert werden, was bedeutet, dass die eigenen Einstellungen und Verhaltensweisen nur spärlich reflektiert werden. Daraus können z.B. unechtes/gekünsteltes oder „automatenhaftes“ Verhalten, Leihidentitäten, widersprüchliches Verhalten, Abhängigkeit, ein Gefühl der Leere, Narzissmus und/oder Machtdemonstrationen resultieren. Winnicott hat genau dies als das *falsche Selbst* beschrieben. Auch wenn man die Definition des Selbst in der modernen Psychologie erinnert, wonach es das Zentrum der Persönlichkeit eines Menschen meint und unsere Gedanken, Gefühle und Handlungen ordnet, so wird jetzt deutlich, welche entscheidende Bedeutung dem Körper bzw. Leib beizumessen ist. Hierin liegt auch begründet, weshalb sich die Theorie von Winnicott und auch die Leibphänomenologie und philosophische Anthropologie sehr gut eignen, um aufzuzeigen, wie es möglich ist, dass jemand Ressourcen an/in sich entdeckt, obwohl diese Person in einer kaum *haltenden Umgebung* aufgewachsen ist, sondern stattdessen Gewalt (ob körperlich, sexuell oder psychisch) bereits in der Primärumgebung erfahren hat, oder auch, wenn eine Person in einer *haltenden, liebevollen Umgebung* aufgewachsen ist, aber z.B. als Heranwachsende_r eine missbräuchliche Umgebung vorgefunden hat. Die Ansätze der Leibphänomenologie und philosophischen Anthropologie werden daher im Folgenden erörtert.

PHÄNOMENOLOGISCHE BETRACHTUNGEN ZUR BEDEUTUNG VON LEIBLICHKEIT UND ZUR UNTERSCHIEDUNG VON KÖRPER-HABEN UND KÖRPER-SEIN

Zunächst ist der Begriff *Leib* vom Begriff *Körper* zu unterscheiden, da mit letzterem auch die bloße „Hülle“ gemeint sein kann. Nach Thomas Fuchs ist Leiblichkeit „die grundlegende Weise des menschlichen Lebens – insofern der Leib nicht als Körperding, sondern als *Zentrum räumlichen Existierens* aufgefasst wird, von dem gerichtete Felder von Wahrnehmung, Bewegung, Verhalten und Beziehung zur Mitwelt ausgehen. Leiblichkeit in diesem umfassenden Sinn transzendiert den Leib und bezeichnet dann das in ihm verankerte Verhältnis von Person und Welt, bis hin zu ihren sozialen und ökologischen Beziehungen.“ (Fuchs 2000: 15).

Zum einen wird hier angesprochen, dass der *Leib* nicht bloßes Ding oder Objekt ist, sondern der *belebte* Leib ist, zum anderen, dass er dadurch auch immer in Kontakt und Austausch mit seiner (ökologischen und sozialen) Umwelt steht. Leiblichkeit kann erlebt werden, indem Physisches und Emotional-Geistiges integriert werden und sich die Modi des *Körper-Habens* und *Körper-Seins* überlagern. Der Begriff *Leib* verweist auf Betrachtungsweisen in der Phänomenologie, nach denen der lebendige, phänomenale Leib sowohl den Körper meint den ich „habe“, als auch den, der ich „bin“. Damit ist der Leib weder reines Objekt/Ding noch reines Subjekt/Bewusstsein. Den Unterschied zwischen „fungierendem Leib“ und „Körperding“ machten bereits Edmund Husserl, nach ihm Max Scheler und Helmuth Plessner (Waldenfels 1985, zit. nach Petzold 1985: 156). Plessner führte die Unterscheidung von „Körper-Haben“ und „Körper-Sein“ ein. Das „Körper-Haben“ meint dabei das Selbst-Bild, das „Körper-Sein“ das Selbst-Gefühl (Plessner 1975 [1928]: 294).

Bei Maurice Merleau-Ponty ([1964] 2004) erweist sich der Leib als Erfahrungsraum an der Grenze von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Bewusstem und Unbewusstem. Leibliche Erfahrung meint, diesen Zwischenraum zu erkunden. Das Unsichtbare gestaltet sich durch die Erkundung dieses Grenzraums nicht nur als Nicht-Sichtbares, sondern als eine Form der Abwesenheit (vgl. Badiou 2001: 87). Der Leib wird nach Merleau-Ponty ([1964] 2004) somit zum Medium einer Welthabe und zur Verankerung in einer Welt. Das Abwesende, das sich in der Bewegung ausdrückt, markiert als Übergangspunkt zu dieser Welt einen Platz. Gegensätze wie Ich und der Andere oder Hier und Dort gehen in diesem Zwischenraum auf und sind nicht mehr von Bedeutung (vgl. Merleau-Ponty [1964] 2004: 26f.). Das Unbewusste ist bei Merleau-Ponty ([1964] 2004)

die Abwesenheit in der Anwesenheit, das nicht Wahrgenommene im Wahrgenommenen, das *Eigentliche* des Sichtbaren, seine unsichtbare Kehrseite. Obwohl das Abwesende nicht sichtbar ist, lässt es sich dennoch leiblich wahrnehmen. In dieser „Zwischenleiblichkeit“ sind in den Kategorien der Leiblichkeit, der Räumlichkeit und der Intersubjektivität die grundlegenden Weisen der Existenz als des „In-der-Welt-Seins“ miteinander verknüpft (Merleau-Ponty [1964] 2004: 185ff.). Etwas Ähnliches beschreibt auch Thomas Fuchs (2003) in Bezug auf therapeutische Settings:

„Die non-verbale Kommunikation ist eine ebenso zentrale wie verborgene Dimension der Arzt-Patienten-Beziehung. Sie vermittelt nicht nur wertvolle Informationen über das emotionale Erleben des Patienten, sondern gestaltet implizit die therapeutische Beziehung wesentlich mit. Gerade die wichtigsten Kriterien des psychischen Befundes wie Stimmung, Ängstlichkeit, Erregung, affektive Spannung oder Antrieb werden vor allem durch die Psychomotorik erfasst – in der Mimik, Haltung, Gestik, Bewegung des Patienten – oder auch paraverbal vermittelt, d.h. durch Stimme, Betonung, Redefluss. Viele Diagnosen sieht oder ‚spürt‘ man auf diese Weise schon atmosphärisch, bevor man sie dann analytisch zu begründen oder zu operationalisieren versucht. Was für die Diagnostik gilt, hat noch mehr Bedeutung für die Psychotherapie: Die Phänomene von Übertragung und Gegenübertragung lassen sich nicht als ‚innerpsychisch‘ und voneinander getrennt begreifen; sie werden vielmehr leiblich empfunden, mimisch und gestisch ausgedrückt, und interagieren so fortwährend miteinander. Die non-verbale Kommunikation erzeugt die gemeinsame Atmosphäre der Beziehung; sie bildet ihren tragenden Grund.“

(Fuchs 2003: 334)

Die von Merleau-Ponty ([1964] 2004) erfasste *Zwischenleiblichkeit* kann heute in den westlichen Kulturen oft nicht wahrgenommen werden, da der Körper verdinglicht wird. Der phänomenologische *Leib* ist nicht beliebig konstruier- und manipulierbar, da er lebendig, und nicht bloß tote Materie/Hülle, ist. Beim *Körper-Sein* geht es um ein unmittelbares, affektives Erleben, beim *Körper-Haben* um ein distanziertes, bewusstes Gestalten der eigenen Darstellung. Die einseitige Betonung auf den Aspekt des *Körper-Habens* bewirkt, dass der Körper kontrolliert, diszipliniert, stilisiert und instrumentalisiert wird. Es geht dabei z.B. um ein „Sich-in-Form-Bringen“ durch Fitnesstraining und Bodybuilding, durch Schönheitschirurgische Eingriffe, durch Diäten bis hin zu Essstörungen wie Anorexie oder Bulimie. Bei diesen „Körperbeherrschungstechniken“ geht es um das Versprechen, den eigenen Körper entsprechend normativer Körperideale zu formen/umzuformen, sich damit entsprechend körperlich darzustellen und so die eigene Identität gestalten zu können (vgl. Alkemeyer 2015: 472f.). An diesem

Punkt treffen sich nun Leibphänomenologie, philosophische Anthropologie und Soziologie, indem herausgestellt wird, dass der Körper als Objekt von Ungleichheits- und Machtstrukturen behandelt werden kann. Ein Lebewesen wird dann z.B. ausschließlich als Instrument gebraucht, um die Zwecke anderer zu erfüllen oder Bedürfnisse, Gefühle und Erfahrungen werden als nicht relevant betrachtet oder es findet eine Reduzierung auf den sichtbaren Körper bzw. Körperteile statt. Eine Maskierung von Machtmissbrauch gelingt wesentlich leichter, wenn der Körper instrumentalisiert und ein Lebewesen objektifiziert wird, so dass ein Körper- bzw. Selbstgefühl gar keine Rolle spielt.

Eine Instrumentalisierung des Körpers kann zu Machtdemonstrationen bis hin zum Machtmissbrauch benutzt werden und bietet sich an, wenn man selten die Erfahrung des *Körper-Seins* gemacht hat, da der Körper „nicht nur Träger, sondern auch Produzent von Zeichen“ ist (Bourdieu 1982: 310). Der Körper ist damit *symbolisches Kapital* und als dieses „immer wieder Gegenstand sozialer, kultureller oder religiöser Machtkämpfe“ (Gugutzer 2015: 72). Wird der *Körper-Haben*-Aspekt betont und als Kapital benutzt, dann kann er eingesetzt werden, um soziale Gewinne wie Anerkennung, Ansehen, materiellen oder immateriellen Erfolg zu erzielen. Mit anderen Kapitalarten weist der Körper als Kapital die Gemeinsamkeit auf, dass man in Zeit, Aufmerksamkeit, Sorge und Mühe, kurz: Arbeit, investiert. Der Körper kann so kontrolliert, instrumentalisiert, diszipliniert und stilisiert werden. (vgl. Röhrich 2011: 242f.).

Körperliches Kapital unterscheidet sich allerdings auch von anderen Kapitalarten, denn es ist nicht wirklich käuflich. Man kann zwar in körperliches Kapital investieren (z.B. durch Trainingsstunden, Schönheitsoperationen, Make-Up etc.), das angestrebte Körperideal (z.B. Schönheit) ist damit aber nicht garantiert. Außerdem verändern sich Körperideale stetig und variieren von Kultur zu Kultur, von sozialem Umfeld zu sozialem Umfeld. Körperliches Kapital kann zudem nicht akkumuliert werden. Es steigt und fällt mit seinem Träger. Hinzu kommt, dass die Produktion körperlichen Kapitals klassenspezifisch erfolgt. Die soziale Klasse hat also entscheidenden Einfluss darauf, wie man seinen Körper wahrnimmt, mit ihm umgeht und welchen symbolischen Wert man ihm beimisst. Ein gelegnetes *Körper-Sein* kommt dem *Körper-Haben* also zwangsläufig früher oder später in die Quere. Die Leugnung des *Körper-Seins* kann allerdings über einen relativ langen Zeitraum praktiziert und maskiert werden, sofern genügend kulturelles (oder auch symbolisches, soziales und ökonomisches) Kapital akkumuliert wurde, um mit Bourdieu zu sprechen. Obwohl starke Kontrolle über den eigenen Körper und seine Regungen eine gewisse Sicherheit bietet und sie ermöglicht, als Zugehöriger einer bestimmten Klassenstruktur erkannt zu werden, um damit Autorität und Macht zu verkörpern, werden hierbei doch auch oft

natürliche, spontane Körpervorgänge und -äußerungen unterbunden bzw. der soziale Druck steigt, diese zu unterbinden. Winnicott meint genau dies, wenn er das *falsche Selbst* erwähnt.

ANWENDUNG DER EMBODIMENT – FORSCHUNG IN DER PSYCHOTHERAPIE UND PSYCHOSOZIALEN BERATUNG

Folgt man der Ansicht, dass Sichtweisen und Gefühle sich auch immer in den Körper einschreiben (Bourdieu spricht von Inkorporation) und umgekehrt: körperliche Sensationen sich zu Einstellungen herausbilden, dann sollte dem Körper/der Leiblichkeit in der Beratungsarbeit und Psychotherapie eine bedeutende Rolle beigemessen werden. In den Anfängen der Psychoanalyse zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es eine Vielzahl von Überlegungen zur Bedeutung des Körpers, da mehrere Vertreter der Psychoanalyse als auch der Reformgymnastik aus der Jugendbewegung und der damit verbundenen Lebensreformbewegung kamen, die ein Interesse an „Ursprünglichkeit“ und an „natürlicher Körperlichkeit“ verband (vgl. Geuter 2015: 27ff.). Selbst bei Freud war der Einbezug des Körpers anfangs festzustellen. Nicht nur Freuds Triebtheorie ging vom Körper aus, sondern er massierte anfangs auch Patienten und bezog den Körper beim „kathartischen Verfahren“ und der Hypnose noch bewusster ein. Allmählich änderte er die erwähnten Verfahren zur reinen „Redekur“ – zur Methode der „freien Assoziation“ – um (Marlock/Weiss 2006: 17). Vor allem da sich Wilhelm Reich – durch welchen insbesondere die Arbeit mit dem Körper (in den 1920er und 1930er-Jahren) in die Psychotherapie integriert wurde – von der Redekur Freuds abwendete, schloss dieser ihn aus der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung aus (ebd.: 51). Obwohl der Körper also mit Entstehung der Psychoanalyse Eingang in die Psychotherapie fand, blieb er bis heute randständig.

Der Grundannahme in der derzeit vorherrschenden kognitiven Psychologie, nach der die Psyche als abstrakte und körperlose Informationsverarbeitung aufzufassen sei, wird heute von Seiten der psychologischen Forschung widersprochen. Der Grund hierfür sind die Erkenntnisse aus der Embodiment-Forschung, die eine konzeptuelle Neuorientierung der Psychologie und Kognitionswissenschaften darstellt. Eine zentrale Annahme des Embodiment-Konzeptes ist die Wechselwirkung von körperlichem und psychischem Geschehen („Bidirektionalität“) (Neumann 2000; Koch 2011). Jede Kognition, jede Emotion und jeder Affekt hat demnach eine sensomotorische Komponente. Diese Ansicht ist auch

folgenreich für die Psychotherapie, da hierdurch dem Körper eine entscheidende Rolle bei der Verarbeitung von Informationen zugestanden wird. Körperzustände, wie Körperhaltungen, Körperbewegungen und Gesichtsausdruck, beeinflussen nach dieser Theorie auch psychische Zustände – und nicht nur umgekehrt, wie man davor bereits annahm (vgl. Niedenthal u. a. 2005; Niedenthal 2007). Der Körper hat damit Einfluss auf Reflexe, Affekte und Emotionen, motivationale Prozesse, Gehirnaktivität, neuroendokrine Vorgänge sowie Einstellungen und Bewertungen. Auch die zwischenmenschliche Interaktion und soziale Kognition wird durch Embodiment beeinflusst. Emotionale Körpersignale wirken z.B., „ansteckend“, da sie sozial synchronisiert werden. Für die heutige Kognitionswissenschaft gilt also folgendes: Nonverbale und unbewusst mitlaufende Prozesse, kurz: die Leiblichkeit eines Individuums, stellen die Grundlage für Kognition dar. Kognition und Kommunikation sind also immer auch verkörpert. Betrachtet man die Erkenntnisse der Embodiment-Forschung, lassen sich Einstellungen und Stimmungen über Veränderungen der Körperhaltung beeinflussen (vgl. Koch 2011; Storch/Weber 2018). Dies hat den Vorteil, dass die eigene Körperhaltung auch unter hohem Stress beeinflussbar bleibt, wohingegen es vielen Menschen schwerfällt, ihre Stimmungen und Gefühle direkt zu verändern. Die Fähigkeit zur Affektregulation stellt in der Psychotherapie einen zentralen Wirkfaktor und eine Kompetenz zur Erhaltung von psychischer Gesundheit dar (vgl. Tschacher/Munt/Storch 2014:54ff.).

Geht man davon aus, dass nonverbale und unbewusst mitlaufende Prozesse die Basis für Kognitionen bilden, dann stellt der Einbezug des Körpers einen entscheidenden Faktor dar, um dem näherzukommen, was Winnicott als das *wahre* und *falsche* Selbst beschrieben hat. Die Embodiment-Forschung zeigt, dass der Zugang zu Empfindungen, Gefühlen und Imaginationen nur über den Einbezug des Leibes und damit über bewusste Verkörperung möglich ist. Dies setzt wiederum voraus, dass man fähig ist, den Körper in seiner räumlichen, also dreidimensionalen Struktur, als Leiblichkeit wahrzunehmen, in der das *Körper-Haben* und *Körper-Sein* eine Integration erfahren. In beratenden und psychotherapeutischen Settings geht es daher darum, dass die subjektive Wirklichkeit eines Menschen mit der sozialen Wirklichkeit in Einklang gebracht wird. Erst Leibwerdung, die auch meint, dass man Fremdes, Schattenhaftes, Abgespaltenes, Ungelebtes integriert, indem man sich in einen körperbezogen-reflexiven Prozess begibt, bedeutet demnach die Verkörperung des *wahren Selbst*. In den westlichen, verbalen Psychotherapien und z. T. auch innerhalb von psychosozialen Beratungskontexten werden Patient_innen/Klient_innen oft nicht in ihrer Leiblichkeit ausreichend wahrgenommen und aus ihrer sozialen Einbettung herausgelöst betrachtet. Es stellt sich die Frage, wie ein sinnstiftender Prozess angeregt

werden kann, wenn die subjektive nicht mit der sozialen Wirklichkeit vereinbart wird, da ein Individuum – wie oben erläutert wurde – stets eingebettet in einen Kontext und als leibliches Individuum zu betrachten ist.

DIE NOTWENDIGKEIT DER LEIBLICHEN UND SOZIALEN DIMENSION IN BERATUNG UND PSYCHOTHERAPIE – MACHT- UND KOGNITIVISMUSKRITISCHE ABSCHLUSSBETRACHTUNGEN

Nach Foucault besitzt die soziale Gruppe, der es gelingt, eine bestimmte Vorstellung vom Körper als normal oder als Ideal durchzusetzen, (Definitions-)Macht. Der Körper lässt sich in dieser Hinsicht als Materialisierung eines Macht-Wissens-Komplexes begreifen (vgl. Gugutzer 2015: 80). Da Diskurse produktiv wirken, ist das Subjekt ihnen gerade nicht einfach unterworfen, sondern kann, wenn die Diskurse transparent gemacht werden – was durch Beratung und Psychotherapie zu leisten wäre – selbst Diskurse mitgestalten. Werden in Beratung und Therapie allerdings weder spontane, körperliche Regungen noch das soziale Umfeld der Klient_innen Patient_innen einbezogen, dann gelangt man nicht über vorgefertigte – auf Wissen und Macht beruhende – Diskurse hinaus. Hierdurch kann der_dem Patient_in/Klient_in leicht etwas übergestülpt werden, wodurch Beratung und Therapie – wenn auch unbeabsichtigt – manipulativ werden. Der übergestülpte Diskurs kann dann zu Selbstzuschreibungen bei den Klient_innen und Patient_innen führen. Wird das soziale Umfeld nur spärlich einbezogen in den Diskurs, dann wird implizit davon ausgegangen, dass Klient_innen und Patient_innen ihre Probleme oder Konflikte eigenverantwortlich lösen und verändernd auf ihre soziale Umwelt einwirken können. Die Verantwortung für die Situation, in der sich der_die Klient_in/Patient_in befindet, wird also hauptsächlich ihm_ihr selbst zugeschrieben. Beratung und Therapie laufen dadurch Gefahr, sich als Teil eines neoliberalen Diskurses zu erweisen, da es hierbei um die permanente Forderung nach Selbst-Optimierung und einen Abbau staatlicher Verantwortung geht (vgl. Nestmann 2013: 1371). Um normative Diskurse also zu durchbrechen, muss man sie zunächst sichtbar machen. Dies erfordert einen reflexiven Umgang mit Verbalsprache, der aber – wie oben anhand der Ergebnisse aktueller Embodiment – Forschung dargestellt – ohne Einbezug des leiblichen Geschehens unvollständig bleibt. Der Einbezug von Körperarbeit im beratenden und psychotherapeutischen Kontext in lediglich randständiger Weise (z.B. als zusätzliches Entspannungsangebot oder rein funktionales Achtsamkeits-

und Körpertherapieangebot, bei dem die Methode in einem Workshop erworben worden sein kann), ist allerdings kritisch zu betrachten, da körperpsycho- oder tanztherapeutische Arbeit eine langjährige, tiefgehende Beschäftigung mit (auch der eigenen) Leiblichkeit voraussetzt. Tanz- bzw. Körperpsychotherapeuten begreifen daher, dass gesellschaftliche Einschreibungen durch Erfahrungen von (Zwischen-)Leiblichkeit deutlich gemacht werden können. Bezieht man den Körper nicht bzw. nur auf funktionale Weise mit ein, dann – so zeigt die aktuelle Embodiment-Forschung – lassen sich Einschreibungen der Macht kaum transparent machen. Für psychosoziale Beratung und Psychotherapie ist es – mit dem Hintergrund, die Gesundheitsförderung zum Ziel zu haben – daher unabdingbar, Methoden, die die Arbeit mit dem Körper/Leib zum Inhalt haben, verstärkt einzubeziehen, wie die Tanz-/Körperpsychotherapie und andere künstlerische Therapiemethoden, die mit dem Körper als Resonanzboden für Interventionen arbeiten.

Wenn Berater_innen und Therapeut_innen sich der Reproduktion normativer Ordnungen, durch die Macht ausgeübt wird, widersetzen wollen, ist es notwendig, den Blick auf gesellschaftliche (ökonomische, rechtliche, pädagogische, symbolische usw.) Diskurse zu richten, um institutionelle Strukturen und Normen kritisch zu hinterfragen, zu erweitern und zu verändern (vgl. Nestmann 2013: 1376). Aufgabe einer macht- und normativitätskritischen Beratung und Psychotherapie ist es demnach, es Klient_innen/Patient_innen zu ermöglichen, eigene Erfahrungen und Bedürfnisse zur Geltung bringen zu können, Anerkennung in ihrem sozialen Umfeld zu erfahren oder Erfahrungen von Nicht-Anerkennung bis hin zu Gewalt zu kommunizieren bzw. publik zu machen, ggf. juristisch anzuprangern. Eine ressourcen(re-)aktivierende und weniger eine defizitorientierte Herangehensweise ist hiernach unabdingbar. Das *falsche Selbst* hätte durch diese Herangehensweise wenig Chance, sich aufrechtzuerhalten, (sofern es sich gebildet hat), da der „Körper nicht lügt“, d.h. durch den geschulten Blick für Bewegungsausdruck (auch Mikro- und Schattenbewegungen) wird erkennbar, was tatsächlich gerade in einem Menschen vorgeht bzw., was ihm nur übergestülpt wurde, um seine wahren Bedürfnisse und Gefühle versteckt zu halten. In der Tanz- und Bewegungstherapie bildet die komplexe Bewegungsanalyse nach Rudolf von Laban/Irmgard Bartenieff/Judith Kestenberg/Warren Lamb die diagnostische Basis und das elementare Handwerkszeug, die für die Anamnese, den Therapieverlauf und letztlich den Therapieerfolg erfasst wird. Bei Schattenbewegungen handelt es sich beispielsweise um unbewusste Körperaktionen, in denen sich geistige Einstellungen und die innere Anteilnahme zeigen. Schattenbewegungen begleiten die ansonsten zweckgerichteten Bewegungsaktionen wie ein Schatten. So kann eine Armgeste offen und einladend

wirken, während in den Augen ein kaltes Starren festzustellen ist oder man erkennt ein Zucken der Gesichtsmuskeln. Schattenbewegungen stehen also in Widerspruch zu anderen Bewegungen. Ein Teil des Körpers kann z.B. bejahend wirken, während der andere verneint (vgl. Laban ([1988] 2003): 18 – 19; 112; 173 – 175).

Das wahre Selbst ist allerdings kaum als etwas Fixes zu verstehen, das sich irgendwann in optimierter oder erlöster Form zeigt, sondern als das, das sich im lebendigen (verbalen und nonverbalen) Diskurs immer wieder neu zeigen kann. Das falsche Selbst hingegen zeigt sich in starrer, maskierender, unbelebter und unbewegter Form, weshalb die professionelle Arbeit mit Bewegungsausdruck und mit kreativen Medien, die die Symbolisierungsfähigkeit fördern, essentiell ist, um Lebendigkeit hervorzubringen. Bourdieus Ansicht, dass man durch die Entwicklung der Selbstreflexionsfähigkeit den Habitus doch verändern könnte, lässt sich nun verbinden mit der Haltung Winnicotts, nach dem sich das wahre Selbst am ehesten im freien Spiel bzw. bei kreativer Tätigkeit zeigt, da hierdurch die Symbolisierungsfähigkeit gefördert wird. Peter Fonagy verweist mit seinem Konzept der Mentalisierung, das dem der Symbolisierungsfähigkeit entspricht, ebenso auf diese Fähigkeit „mit der Realität zu spielen“ („playing with reality“) (Fonagy 1995: 39 – 44). Das Vermögen also zur Empathie (auch sich selbst gegenüber), durch Fantasie Sinnmuster zu enthüllen, zu einem vorausschauenden Umgang mit dem Wechselspiel von Verstand und Gefühl, Geist und Körper, Impulsen und Regulation, Innen- und Außenwelt, Veranlagung und Erfahrung sowie mit Intention, Ziel und Ergebnis lässt sich abschließend mit der Reflexionsfähigkeit im Sinne Bourdieus in Einklang bringen (vgl. Bolm 2010: 59). Durch Einbezug von Embodiment und der (damit einhergehenden) sozialen Dimension in Psychotherapie und psychosozialer Beratung kann daher Ausdruck für das „Unausdrückbare“ gefunden werden, Struktur und Identität gestiftet werden, in Probe gehandelt und Kontakt hergestellt werden. Abgespaltenes und Verlorenes kann im symbolischen Gestalten wieder angeeignet werden. Eine leibbasierte Psychotherapie und Beratung ermöglicht es, die Wirklichkeit neu zu ordnen, korrigierende Neuerfahrungen zu machen und dabei, eine neue Vision von sich selbst zu entwerfen, die Rückschlüsse gibt auf essenzielle Grundbedürfnisse, denen begegnet werden sollte, um sich „echt“ und vor allem wohl in seiner Haut zu fühlen.

LITERATUR

- Alkemeyer, Thomas (2015): Verkörperte Soziologie – Soziologie der Verkörperung. Ordnungsbildung als Körper-Praxis, In: Soziologische Revue 38 (4). Oldenburg: De Gruyter, 470 – 501.
- Antonovsky, Aaron/Franke, Alexa (1997): Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit. Tübingen: Dgvt-Verlag.
- Badiou, Alain (2001): Kleines Handbuch der In-Ästhetik. Übersetzt von Karin Schreiner. Wien: Turin & Kant.
- Bolm, Thomas (2010): Mentalisierungsbasierte Therapie MBT. In: Psychotherapie 15. Jahrg. 2010, Bd. 15, Heft 1. München: CIP München, 58-62.
- Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1996): Die Praxis der reflexiven Anthropologie. Einleitung zum Seminar an der École des hautes études en sciences sociales, Paris, Oktober 1987. In: Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J. D. (1996) (Hg.): Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 251 – 294.
- Bourdieu, Pierre. (1992): Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg: VSA Verlag (Schriften zu Politik & Kultur I).
- Bourdieu, Pierre (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2005): Die männliche Herrschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brush, Jack E. (2011): Glauben als Ereignis: Selbst, Kraft, Zeit, Leben. Zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Münster: Lit Verlag.
- Bülow-Schramm, Margret/Gerlof, Karsten (2004): Lebensweltliche Konstruktionen von Studierenden-Brücken zum Habitus? In: Engler, Steffani/Krais, Beate (Hg.): Das kulturelle Kapital und die Macht der Klassenstrukturen. Sozialstrukturelle Verschiebungen und Wandlungsprozesse des Habitus. Weinheim /München: Juventa, 141 – 158.
- Büntig, Wolf E. (2006): Das Werk von Wilhelm Reich. In: Marlock, Gustl/Weiss, Halko (Hg.) (2006): Handbuch der Körperpsychotherapie. Kapitel 5. Stuttgart: Schattauer, 41 – 60.
- Coon, Deborah J. (2000): Salvaging the self in a world without soul: William James's The Principles of Psychology. History of Psychology, 3, 83 – 103.
- Elias, Norbert (1996): Notizen zum Lebenslauf. In: Elias, Norbert (Hg.) (1996): Norbert Elias über sich selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 107 – 197.

- Elias, Norbert (1997): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band, Gesammelte Schriften, 3.1. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (2006): Die Zivilisierung der Eltern. In: Elias, Norbert: Aufsätze und andere Schriften II. Gesammelte Schriften, 15. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7 – 44.
- Fonagy, Peter (1995): Playing with reality: the development of psychic reality and its malfunction in borderline personalities. *International Journal of Psychoanalysis*, 76, 39 – 44.
- Foucault, Michel ([1969]1973): Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1994, dt. Erstausgabe 1977): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fuchs, Thomas (2000): Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fuchs, Thomas (2003): Non-verbale Kommunikation: Phänomenologische, entwicklungspsychologische und therapeutische Aspekte. *Z. klin. Psychol. Psychiat. Psychother.* 51, 333 – 345.
- Gebauer, Gunter (2017): Habitus. In: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hg.) (2017): *Hanbuch Körpersoziologie Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer.
- Geuter, Ulfried (2006): Geschichte der Körperpsychotherapie. In: Marlock, Gustl/Weiss, Halko (Hg.) (2006): *Handbuch der Körperpsychotherapie*. Kapitel 3. Stuttgart: Schattauer, 17 – 32.
- Geuter, Ulfried (2015): Auf der Suche nach natürlicher Lebendigkeit – Zur Entstehung der Körperpsychotherapie. In: Geuter, Ulfried (Hg.) (2015): *Körperpsychotherapie. Grundriss einer Theorie für die klinische Praxis*. Kapitel 3. Berlin, Heidelberg: Springer, 27 – 57.
- Grawe, Klaus (2004): *Neuropsychotherapie*. Göttingen u.a.: Hogrefe.
- Gugutzer, Robert (2015): *Soziologie des Körpers*. 5., vollständig überarbeitete Auflage. Bielefeld: transcript.
- Häcker, Hartmut O./Stapf, Kurt-H. (Hg.) (2009): *Dorsch Psychologisches Wörterbuch*. 15. überarbeitete und erweiterte Auflage. Bern: Verlag Hans Huber.
- Hillebrandt, Frank (2006): Die Habitus-Feld-Theorie als Beitrag zur Mikro-Makro-Problematik in der Soziologie – aus der Sicht des Feldbegriffs. [<http://www.tu-harburg.de/tbg/Deutsch/Projekte/Sozionik2/WP2.pdf>, abgerufen am 28.10.2018].

- James, William (1890): *The Principals of Psychology* (Chapter X: 291 – 401). New York: Henry Holt & Co.
- Koch, Sabine C. (2011): *Embodiment. Der Einfluss von Eigenbewegung auf Affekt, Einstellung und Kognition*. Berlin: Logos.
- Laban, Rudolf von ([1988] 2003): *Die Kunst der Bewegung*. Wilhelmshaven: Florian Noetzel Verlag.
- LeDoux, Joseph E. (2006): *Das Netz der Persönlichkeit. Wie unser Selbst entsteht*. übersetzt von Christoph Trunk. München: dtv.
- Ludwig-Körner, Christiane (1992): *Der Selbstbegriff in Psychologie und Psychotherapie: eine wissenschaftshistorische Untersuchung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien (DUV).
- Maturana, Humberto/Varela, Francisco (1984): *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*. München: Goldmann.
- Mead, George Herbert (1968): *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Merleau-Ponty, Maurice ([1964] 2004): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Miebach, Bernhard (1991): *Soziologische Handlungstheorie. Eine Einführung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Myers, David G. (Hg.) (2013): *Das Selbst*. In: *Lehrbuch Psychologie*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Nestmann, Frank/Engel, Frank/Sickendiek, Ursel (Hg.) (2013): *Das Handbuch der Beratung. Band 3: Neue Beratungswelten: Fortschritte und Kontroversen*. Tübingen: dgvt-Verlag.
- Neumann, Roland/Strack, Fritz (2000): Approach and avoidance: The influence of proprioceptive and exteroceptive cues on encoding of affective information. *Journal of Personality and Social Psychology* 79, 39 – 48. [<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/10909876>].
- Niedenthal, Paula M. (2007): Emboding Emotion. *Science* 316. P. 1002 – 1005. [<http://science.sciencemag.org/content/316/5827/1002>]
- Niedenthal, P./Barsalou, L.W./Winkelman, P./Kraut-Gruber, S./Ric, F. (2005): Embodiment in attitudes, social perception and emotion. *Personality and Soccial Psychology Review* 9, 184 – 211. [http://journals.sagepub.com/doi/10.1207/s15327957pspr0903_1]
- Oesterreicher-Mollwo, Marianne (1987): *Herder-Lexikon Symbole*. 7. Auflage. Freiburg im Breisgau: Herder.

- Petzold, Hilarion G. (2002): Das Leibsubjekt als informierter Leib-embodied and embedded. Leibgedächtnis und performative Synchronisationen. Hg.: POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für Psychosoziale Gesundheit. Band 07. Düsseldorf: Hückeswagen.
- Piegler, Theo (2003): Macht, Ohnmacht und Machtmissbrauch in psychotherapeutischen Beziehungen. In: Psychotherapie Forum. Band 11, Heft 3, 106 – 112.
- Plessner ([1928] 1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin: De Gruyter Verlag.
- Röhrich, Frank (2011): Leibgedächtnis und Körper-Ich: zwei zentrale Bezugspunkte in der störungsspezifischen körperorientierten Psychotherapie. In: Psychologie in Österreich 4, 239 – 248.
- Samuels, Andrew/Shorter, Bani/Plaut, Fred (1989): Wörterbuch Jungscher Psychologie. München: Kösel-Verlag.
- Sheets-Johnstone, Maxine (2010): The enemy: A twenty-first Century Archetypal Study. Psychotherapy and Politics International 8 (2). Oregon: John Wiley & Sons, Ltd.
- Storch, Maja/Weber, Julia (2018): Embodiment und seine Bedeutung für das Coaching. In: Greif, Siegfried/Möller, Heidi/Scholl, Wolfgang (2018): Handbuch Schlüsselkonzepte im Coaching. Berlin, Heidelberg: Springer, 125 – 133.
- Tschacher, Wolfgang/Munt, Melanie/Storch, Maja (2014): Die Integration von Tanz, Bewegung und Psychotherapie durch den Embodimentansatz. In: Eberhard-Kaechele, Marianne/Geuter, Ulfried/Röhrich, Frank/Trautmann-Voigt, Sabine (Hg.): körper-tanz-bewegung 2. München: Ernst Reinhard Verlag, 54 – 63.
- Wacquant, Loïc J. D. (1996): Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In: Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc J. D. (1996) (Hg.): Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 17 – 93.
- Waldenfels, Bernhard (1985): Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty. In: Petzold, Hilarion (1985) (Hg.): Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. Paderborn: Junfermann-Verlag, 149 – 172.
- Winnicott (1960): Ich-Verzerrung in Form des wahren und des falschen Selbst. In: Winnicott, Donald W. (1974): Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. München: Kindler, 182 – 199.
- Winnicott, Donald W. (1974): Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. München: Kindler.

- Winnicott, Donald W. (1985): Vom Spiel zur Kreativität. 3. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wuttig, Bettina (2016): Das traumatisierte Subjekt: Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies. Bielefeld: transcript

III Normativitätskritik und Dekonstruktion (in) der Beratung

Fluchtpunkt Resilienz?

Psychosoziale Beratung unter neoliberalen Vorzeichen

Simon Bohn

Arbeitsbedingter Stress und psychosoziale Probleme spielen nicht nur in der heutigen Arbeitswelt eine wichtiger werdende Rolle, sondern haben auch an vielen deutschen Hochschulen institutionalisierte Beratungsangebote evoziert. Mit der Psychosozialen Beratung, die zum Portfolio der meisten lokalen Studentenwerke gehört, können Studierende in Krisensituationen und im Vorfeld klinisch relevanter psychischer Krankheitserscheinungen ein Unterstützungsangebot auf den theoretischen und praktischen Grundlagen psychologisch-psychotherapeutischen Handelns wahrnehmen. Die Beratungsstellen sollen bei individuellen Entwicklungsaufgaben helfen, Probleme im Studium in einen Zusammenhang mit biographischen Erfahrungen sowie hochschulspezifischen Gegebenheiten stellen und psychische Bewältigungsstrategien vermitteln (Deutsches Studentenwerk 2006). Um zu verstehen, wie im Rahmen von Psychosozialer Beratung studentische Problemsituationen (re-)konstruiert werden und welche Handlungspraktiken und Diskurse in der interaktiven Fallverhandlung relevant werden, hat sich die Studie „Die Ordnung des Selbst – Sub-jektivierung im Kontext von Krise und psychosozialer Beratung“ den Eigenarten der psychosozialen Akuthilfe an der Hochschule gewidmet (Bohn 2017). Ziel der Untersuchung war es zunächst, aus der Spezifik der Krisenbewältigung einen allgemeinen Modus des Umgangs mit und der Einhegung von arbeitsbezogenen Konflikten herauszuarbeiten. Im Verlauf des Forschungsunterfangens wurde daneben deutlich, dass die Verhandlung von Lebenskrisen im Rahmen von Psychosozialer Beratung die Performanz und „Dynamik von Subjektivierung“ (Schürmann, Pfahl und Traue 2018: 858) im Kern berührt.

Die Untersuchung findet ihren sozialtheoretischen Ausgangspunkt in den Beiträgen der Gouvernmentality Studies, welche die Bedeutung von Handlungspraktiken, Diskursen und institutionellen Strukturen in einen Zusammenhang mit

Formen des Regierens bringen (Gertenbach 2012). Anknüpfend an die späten Arbeiten Foucaults zu den in den 70er und 80er Jahren entstehenden neoliberalen Regierungstechnologien (vgl. etwa Foucault 2006a; Foucault 2006b) richtet sich ihr Blick auf die Logik der Steuerung des Verhaltens von Menschen (Bröckling, Krasmann und Lemke 2000; Krasmann und Volkmer 2015). Die im Kontext der Psychosozialen Beratung beobachtbaren Reflexionsprozesse und die hier geleistete Aneignung von Wissen werden aus dieser Perspektive als ein Ergebnis von Kräfteverhältnissen betrachtet. Diese spannen sich zwischen „Diskursen, Praktiken, Institutionen, Gegenständen [Herv. i.O.]“ (Bühmann und Schneider 2008: 68) sowie individuellen und kollektiven Akteuren auf (ebd.: 68) und werden in neueren Überlegungen im Anschluss an Foucault häufig als Dispositive beschrieben. Bei Giorgio Agamben, der die von Foucault nur unpräzise entwickelte Begrifflichkeit des Dispositivs zu systematisieren versucht, sind es diese Kräfteverhältnisse, die „das Verhalten, die Gesten und die Gedanken“ von Menschen verwalten, regieren, kontrollieren und „in eine vorgeblich nützliche Richtung“ lenken (Agamben 2008: 24). Für die Analyse der Fall- und Problemkonstruktion im Rahmen von Psychosozialer Beratung bedeutete diese Perspektivnahme, die handlungsleitende normative Ordnung und die Logik der Steuerung aus den Berichten und Selbsterzählungen der Akteure im Feld zu rekonstruieren.

Dazu wurden im Zeitraum von 2013-2014 an verschiedenen Universitätsstandorten in Deutschland sechs Experteninterviews (Bogner, Littig und Menz 2005) mit männlichen und weiblichen Psycholog_innen von Psychosozialen Beratungsstellen erhoben. Die in den Forschungsgesprächen thematisierten Methoden der Beratung, das Problemverständnis und die institutionell vermittelte und gleichsam subjektiv geprägte Zielvorstellung und Berufsethik der Berater_innen vermittelten einen ersten Eindruck darüber, welche Hilfestellung Studierende in Krisensituationen von der Psychosozialen Beratung erwarten können. Aufbauend auf diese Erhebungen und durch den bestehenden Kontakt zu insgesamt vier verschiedenen Beratungsstellen in größeren sowie kleineren Universitätsstädten der neuen sowie alten Bundesländer wurden vier Studierende für eine weiterführende Untersuchung ausgewählt. In dieser zweiten Teilstudie sollte die subjektive Problemsicht von Studierenden in Psychosozialer Beratung erhoben werden. Das Sample setzte sich aus männlichen und weiblichen Bachelor- sowie Masterstudierenden unterschiedlicher Fachrichtungen und unterschiedlichen Alters zusammen, welche aufgrund von arbeitsbezogenen Lebenskrisen die Beratungsstelle aufgesucht hatten. Mit ihnen wurde jeweils ein problemzentriertes Interview (Witzel und Reiter 2012) zu Beginn der Beratung und damit gleichsam in der Akutphase der Krise sowie ein Vertiefungsinterview

nach einem Zeitraum von drei Monaten und damit nach Abschluss der Beratung durchgeführt.

In den Analysen der transkribierten Forschungsgespräche ging es darum, Prinzipien der Problem- und Fallkonstruktion auf der einen Seite und eine Typik der Krisenerzählung auf der anderen herauszuarbeiten. Dabei legte das an die Grounded Theory (Glaser und Strauss 1967; Corbin und Strauss 2008) angelehnte mehrstufige Auswertungsverfahren einen besonderen Fokus auf typische Rechtfertigungsstrategien und normative Orientierungsmuster, die in der subjektiven Reflexion der Krise zum Ausdruck kamen. Eine besondere Herausforderung war es dabei, die Prozesshaftigkeit der Selbsterzählung einzufangen und zu verstehen, wie sich die Studierenden in und trotz der Krise als Subjekte zu inszenieren versuchen.

Bestehende Untersuchungen zur Psychosozialen Beratung legen nahe, dass diese mindestens implizit auf die Stärkung personaler Schutzfaktoren bzw. zentraler Resilienzfaktoren zielt (siehe etwa Nestmann 1988; Großmaß 2000; Schnoor 2013; Nußbeck 2014). So fördere sie etwa die Nutzung sozialer und handlungspraktischer Ressourcen (Nestmann und Projektgruppe DNS 2002), die Entwicklung individueller Bewältigungsstrategien sowie die Ziel- und Lösungsorientierung ihrer Klientel (Großmaß und Püschel 2010: 51 ff.). Dennoch scheint die Nähe der Psychosozialen Beratung zum Paradigma der Resilienz bisher weder theoretisch noch empirisch in angemessener Weise beschrieben. Anknüpfend an die Ergebnisse der Studie „Die Ordnung des Selbst“ und ihre zeitdiagnostischen Implikationen soll dieses Forschungsdesiderat deshalb nachfolgend erarbeitet werden.

PSYCHOSOZIALE BERATUNG UND DAS PARADIGMA DER RESILIENZ

Aus wissenssoziologischer Perspektive ist der Begriff *Resilienz* gerade deshalb interessant, weil er sich von einem vormals analytischen Terminus in der Ökologie zunehmend zu einer politischen und therapeutischen Programmatik entwickelt hat, welche in diversen gesellschaftlichen Praxisfeldern ihre soziale Wirksamkeit entfaltet. Die Ursprünge des Resilienz-Paradigmas werden heute in zwei Forschungszusammenhängen ausgemacht, welche vor allem durch ihre neuartige Sichtweise auf Problemzusammenhänge zahllose nachfolgende Untersuchungen inspirierten. Einerseits wird die Langzeitstudie von Emmy Werner und Ruth Smith über die Entwicklung von Kindern auf den hawaiianischen Kauai Inseln (vgl. etwa Werner und Smith 1977; Werner und Smith 1992) als Ausgangspunkt

markiert, da diese in ihrer Untersuchungskohorte explizit auch jene biographischen Verläufe in den Blick nahmen, die trotz schwieriger Lebensumstände als individuelle Erfolgsgeschichten augenscheinlich wurden. Als weiterer Markstein des Resilienz-Paradigmas wird das Salutogenese-Konzept des Medizinsoziologen Aaron Antonovsky (vgl. etwa Antonovsky 1979) betrachtet, der sich in seinen Studien gesundheitsfördernden Maßnahmen, Ressourcen und Copingstrategien zugewandt und zentrale Debatten des Gesundheitsdiskurses der 1970er- und 80er-Jahre aufgegriffen hatte. In beiden Forschungszusammenhängen war der Fokus auf die Schutzfaktoren und Ressourcen gerichtet, unter denen ungünstige Lebensumstände einen weniger großen Einfluss auf die Lebensführung von Menschen haben (Fröhlich-Gildhoff und Rönnau-Böse 2015: 7 ff.). Grundsätzlich bedeutete dieser Perspektivenwechsel die Fokussierung auf Gesundheit und individuell aber auch kollektiv stabilisierende Umstände statt einer tendenziell defizitorientierten Analyse von (psychischen) Krankheiten. Für die Erforschung krisenhafter Lebenserfahrungen und kriseninduzierender Lebensumstände war damit eine Betrachtungsweise angezeigt, die sich bis heute verstetigt hat. Sie bedeutet für die Wissenschaftslandschaft einen Bedeutungsgewinn von Präventions- und Interventionsforschung, d.h. von Untersuchungen zu strukturellen Rahmenbedingungen, individuellen Kompetenzen und Förderprogrammen, unter denen Krisen oder zumindest die Folgen kritischer Lebensumstände minimiert werden können (vgl. Hofer 2016: 50 ff.).

Die in den späten 1970er Jahren langsam entstehende systematische Resilienzforschung in der Psychologie wird Ende der 80er Jahre auch in der deutschen Forschungslandschaft zu einer festen Größe (Lösel und Bender 1999; Fookon 2016). Historisch entwickelt sie sich parallel zu gesellschaftlichen Diskursen und Krisendiagnosen, die ein Ende staatlicher Sicherheitsgarantien und funktionierender politischer Steuerungsmechanismen konstatieren (Bonß 1995). Die These der „Risikogesellschaft“ von Beck, dass in einem Zeitalter globaler Risiken – in welchem nicht-intendierte Folgen des Fortschritts und das allgegenwärtige Katastrophenpotential komplexer Gesellschaften zunehmend deutlich werden – staatliche, wirtschaftliche und zivilgesellschaftliche Akteure und Steuerungsorgane auf Prävention ausgerichtet werden, bringt diese Debatten auf den Punkt (Beck 1986). Historisch vollzieht sich eine Verschiebung von der Logik der Sicherheit hin zu einer Logik der Versicherung und des Risikomanagements (Deleuze 1993), ohne dass damit das Bedürfnis nach Sicherheit aufgegeben würde. Autoren wie Stephan Lessenich haben deshalb die These vertreten, dass das neoliberale Mantra der Eigenverantwortung – welches natürlich auch in einem verheißungsvollen Autonomiestreben gründete – in den 1990er Jahren gerade deshalb zu einer Blüte kommt, weil die Idee der Sicherheit, ver-

mittelt durch den sorgenden Staat und sorgende Institutionen, in eine Krise geraten ist (Lessenich 2008). Während der Begriff des Sozialen, der eine gesellschaftlich geteilte Verantwortung für die Mitglieder des Gemeinwesens verbürgt (Donzelot 1984), von ungebrochener diskursiver Schlagkraft ist, speist das Aktivierungsregime seine Bedeutung aus der realen Gefahr sozialen Abstiegs und der fortwährenden Möglichkeit von Exklusion unter radikal vermarktlichten gesellschaftlichen Verhältnissen.

Resilienz als sozialpolitische Zielgröße gerät deshalb nicht zu Unrecht in die Kritik, wo sie zu einer Verschärfung kapitalistischer Konkurrenzmechanismen durch die Aushöhlung sozialstaatlicher Sicherungsinstrumente führt (MacKinnon und Derickson 2013; Wink 2016). Die geradezu verallgemeinerte Forderung nach Präventionsmaßnahmen kann in jede Richtung ausgeweitet werden und kennt keine natürliche Grenze (Calhoun 2004; Link 2009; Bröckling 2012). Sehr eindrücklich beschreibt Mauricio Lazzarato in seinem Essay über das neoliberale Leben daher, dass unter den gegenwärtigen Verhältnissen die reale oder imaginierte Unsicherheit jeden Einzelnen zu unablässigem Bemühen um eine Einhegung der Zukunft, die Aktivierung von Ressourcen und die Vorbeugung von Risiken durch präventive Handlungen zwingt (Lazzarato 2012).

In der Entwicklungspsychologie, der klinischen Psychologie und der Sonder- und Heilpädagogik entfaltet das Resilienz-Paradigma eine zunehmende Wirkung, weil mit ihm eine psychische Widerstandskraft und Krisenkompetenz beschrieben wird, die nicht nur empirisch evident zu sein scheint, sondern vor allem handlungspraktisch als Zielvorstellung fruchtbar gemacht werden kann (von Hagen und Röper 2007). Unter dem Paradigma der Resilienz fokussiert therapeutisches und beratendes Handeln neben der Arbeit an akuten Problemsituationen immer auch auf mögliche zukünftige Problemlagen und stellt sie in den Dienst langfristiger Entwicklungsaufgaben. So definiert Welter-Enderlin den Begriff Resilienz aus der Perspektive von Beratung und Therapie folgendermaßen:

„Unter Resilienz wird die Fähigkeit von Menschen verstanden, Krisen im Lebenszyklus unter Rückgriff auf persönliche und sozial vermittelte Ressourcen zu meistern und als Anlass für Entwicklung zu nutzen“ (Welter-Enderlin 2006: 13).

Als Förderung individueller Krisenkompetenz scheint der strategische Einsatz des Resilienz-Paradigmas dabei auf ein Set von Fähigkeiten zu zielen, welches Klient_innen der Beratung unter sich dynamisierenden Verhältnissen stabilisierende Ressourcen, Handlungsmodi und Bewältigungsstrategien an die Hand

geben und ihnen trotz widriger Umstände ein Gefühl von Selbstwirksamkeit und Handlungsmacht ermöglichen soll. Das Resilienz-Paradigma, so scheint es, macht Menschen zu aktiven „Bewältigern“ ihrer Lebenssituation (vgl. etwa Wustmann 2004: 69), baut also auf Eigenaktivität und fügt sich entsprechend nahtlos in ein Aktivierungsregime, in welchem der Einzelne zum Gestalter seines eigenen Schicksals stilisiert wird (vgl. dazu etwa Lessenich 2008; Bröckling 2017: 113 ff.). Inwiefern eine Orientierung an Resilienz auch für die Psychosoziale Beratung an den deutschen Hochschulen behauptet werden kann, soll im Folgenden näher untersucht werden.

DIE FALL- UND PROBLEMKONSTRUKTION IN DER PSYCHOSOZIALEN BERATUNG

Die nachfolgenden Ausführungen erlauben einen Einblick in die Fall- und Problemkonstruktion im Rahmen von Psychosozialer Beratung an der Hochschule. Dabei stützt sich die Darstellung zunächst auf die Analyse von Forschungsgesprächen mit Berater_innen. Im Anschluss werden einige Ergebnisse der Untersuchung studentischer Selbsterzählungen im Kontext von Krise und Beratung präsentiert. Wie bisher gezeigt wurde, gilt es vor allem die normative und strukturelle Logik dieser Fall- und Problemkonstruktion, welche mit den Möglichkeiten der Selbsterzählung aufs engste verknüpft ist, kritisch in den Blick zu nehmen. Denn nimmt man die historische Konjunktur des Resilienz-Paradigmas ernst, stellt sich die Frage umso nachdrücklicher, auf welche Modi der Konfliktbewältigung Psychosoziale Beratung unter neoliberalen Verhältnissen setzt (siehe auch Seherr 2004; Schützeichel 2004; Duttweiler 2007).

Als institutionalisiertes Beratungsangebot ist Psychosoziale Beratung in der Wahrnehmung der Interviewten eine Anlaufstelle für Studierende mit diversen psychischen, sozialen, alltagspraktischen, studienrelevanten, familiären oder auch ökonomischen Problemen. Das Spektrum der zutage tretenden Problemlagen können die Berater_innen in den Interviews nur mit Mühe eingrenzen oder gar gewichten. So würden sich im Einzelfall diverse lebens- und arbeitsweltliche Schwierigkeiten überlagern, ohne dass zu Beginn eines Beratungsprozesses ersichtlich sei, worin das zentrale Problem der Studierenden bestehe. Trotzdem müssen die Berater_innen im Idealfall bereits nach der ersten Beratungssitzung darüber entscheiden, ob die jeweiligen Problemzusammenhänge im Rahmen der institutionell und auch therapeutisch beschränkten Handlungsmöglichkeiten aufgearbeitet werden können. Inwiefern studentische Belange zu einem Fall für die Psychosoziale Beratung werden, entscheidet sich dabei weniger nach der Art

der Problemlage, als nach der Schwere ihrer Ausprägung (weiterführend dazu Bohn 2017: 77 – 88).

So folgt die Fallkonstruktion einem Grundverständnis von Beratung, das sich in Abgrenzung von klassischen Psychotherapien konstituiert. Während diese sich als Teil des Gesundheitssystems über eine psychologische Stördiagnostik legitimieren und daher vom Krankheitsbegriff ausgehen, nehmen die Berater_innen ihr Hilfeangebot vielmehr als pädagogisches Handeln mit psychotherapeutischen Anleihen wahr. Studentische Krisen werden als vorübergehendes Orientierungsdefizit verstanden, welches auf Basis von Kommunikation und Selbstreflexion tendenziell eigenständig überwunden werden kann. So schätzen die Berater_innen die kognitiven und handlungspraktischen Kompetenzen der Studierenden sehr hoch ein und berichten an verschiedenen Stellen, wie zügig diese ihre Lebenssituation verändern können. Die Rahmung der Krise als eine biographische Übergangsphase, die durch erfahrungsbasierte Handlungsentscheidungen positiv oder negativ beeinflusst werden kann sowie die Aufklärung der Studierenden über widersprüchliche Anforderungen im Alltag sind deshalb wichtige Ansatzpunkte Psychosozialer Beratung (siehe auch Sickendiek, Engel und Nestmann 2008). Das professionelle Selbstverständnis der interviewten Berater_innen ist deshalb sowohl durch disziplinspezifische Interessen als auch durch feldspezifische Kenntnisse über die institutionellen Strukturen und Arbeitsbedingungen an der Hochschule geprägt. In ihrer Beratung kulminiert ein komplexes psychologisch-psychotherapeutisches Wissen – das heißt ein durch das Studium der Psychologie und eine psychotherapeutische Ausbildung geschulter Bias – mit einem profunden Erfahrungswissen über die kriseninduzierenden Lebensumstände und Handlungsmöglichkeiten von Studierenden. In diesem Spannungsfeld etabliert sich eine spezifische Lesart studentischer Lebenskrisen und entwickelt sich ein pragmatischer Beratungsstil, der als fallbezogen, individuell und nur geringfügig durch externe Vorgaben bestimmt empfunden wird (weiterführend dazu Bohn 2017: 88 – 93).

Unter Rückgriff auf psychotherapeutische Techniken der Gesprächsführung, die Visualisierung „innerer Welten“ sowie durch die Herstellung einer bestimmten räumlichen Atmosphäre (Großmaß 2004) werden intime, konfliktbesetzte Themen der Biographie, aber auch arbeitsbezogene Anforderungen des Studiums, die Hochschule als Ort von Beziehung, Kommunikation und Anerkennung oder etwa die sozialen und materiellen Lebensumstände der Studierenden benennbar. Um die Studierenden zu einer umfassenden Orientierung zu befähigen, zielt die Gesprächsführung auf eine intensive Reflexion biographischer Zusammenhänge, über Wünsche, Bedürfnisse, Ziele und Handlungsweisen.

In den durchgeführten Experteninterviews mit Berater_innen an der Hochschule ging es ganz wesentlich darum, den Zusammenhang zwischen professionellen Erklärungsansätzen sowie subjektiven Theorien zur allgemeinen Lage der Studierenden und den in der Beratungspraxis sich entwickelnden Handlungsempfehlungen zu beleuchten. So kritisierten die Berater_innen in den Forschungsgesprächen die erhebliche soziale und räumliche Mobilität der Studierenden, ihre fehlende An- und Einbindung, die mangelnde Beziehungsarbeit der Lehrkräfte und die institutionelle Trägheit der Hochschule, auf Leistungsschwierigkeiten und die Überforderung einzelner Studierender adäquat zu reagieren. Dabei scheint es für den Erfolg von Beratung zentral, den Konnex zwischen der individuell leidvollen Erfahrung und den strukturellen Bedingungen an der Hochschule heraus zu arbeiten – nicht zuletzt, um die Studierenden von Schuldkomplexen und Selbstzweifeln zu entlasten. Indem die Berater_innen sich auf studentische Problemlagen als ein Ergebnis fehlender Passung zwischen den individuellen und objektiven Möglichkeiten beziehen, wird für sie die Aufklärung über typische kriseninduzierende Rahmenbedingungen in der Lebens – und Arbeitswelt von Studierenden zu einem wichtigen Zwischenschritt von Beratung.

Aber welche Handlungsempfehlungen entwickeln die interviewten Berater_innen, wenn Studierende an selbstgesetzten Ansprüchen und den objektiven Anforderungen des Studiums scheitern? Deutlich wird, dass Studierfähigkeit und Leistungserbringung nicht zu den vordergründigen Zielen von Psychosozialer Beratung gehören. Stattdessen kommt der Herausbildung von Beziehungsfähigkeit, der Sorge um sich und andere sowie der unbedingten Selbstachtung eine hohe Bedeutung zu. Widerstand gegen überzogene Anforderungen und ein Bewusstsein für die eigenen (Leistungs-)Grenzen spielen für die Bewältigung der Krisensituation eine wichtige Rolle. Zugleich bleiben die Berater_innen in ihrer Analyse der Problemsituation ganz bewusst auf einer individuellen Ebene. Überindividuelle Problemlagen werden für sie relevant, wo sie sich im Einzelschicksal und im individuellen Erleben bemerkbar machen.

Da die Berater_innen ihre Klientel in der Regel in einer geschwächten psychophysischen Verfassung erleben, wird den Studierenden die aktive Veränderung überindividueller Problemlagen eher nicht zugetraut. Stattdessen werden diese dazu angehalten, gerade wegen ihrer prekären Situation, die häufig mit psychischer und physischer Erschöpfung einhergehe, ihre Kräfte zu schonen und ihre Anstrengungen auf jene Aktivitäten zu konzentrieren, die absehbar einen individuellen Nutzen versprechen. Kollektiver Protest gegen die arbeits- und lebensweltlichen Zumutungen im Studium mag von einzelnen Berater_innen begrüßt oder zumindest als Möglichkeit in Betracht gezogen werden. In der

Gesamtschau der Untersuchung haben individualisierte Lösungswege hingegen eine größere Bedeutung (weiterführend dazu Bohn 2017: 94 – 109).

Betrachtet man in einem zweiten Schritt die Veränderungen in der subjektiven Krisendiagnose von Studierenden unter dem Einfluss von Psychosozialer Beratung, so zeigt sich der Erfolg dieses individualisierenden Beratungsansatzes auf frappierende Weise. Das im Rahmen von Psychosozialer Beratung entwickelte Wissen über die eigenen Kompetenzen, Ressourcen, Bedürfnisse und Ziele wird von den Studierenden im Forschungsgespräch dazu genutzt, die zunehmend bewusste Gestaltung des Alltags und eine verantwortungsvolle Planung der arbeitsbezogenen Aufgaben zu behaupten. Zugleich scheint ihre Selbsterzählung im Kontext von Psychosozialer Beratung auf eine Form der Lebensgestaltung gerichtet, in der das Individuum in seiner Ganzheit, mit seinen Stärken und Schwächen, Wünschen und Notwendigkeiten in den Blick kommt. In den Forschungsgesprächen nach Abschluss der Beratung berichten die Studierenden von einer verbesserten Gemütslage und von einer größeren Zuversicht, die Problemsituation überwinden zu können. Nichtsdestotrotz ist die zurückgewonnene Zuversicht der Studierenden ambivalent: bei jenen, die sich zu Beginn der Beratung und in der Akutphase ihrer Krise über ihre fehlende Leistungsfähigkeit beklagten und durch das Gefühl gepeinigt waren, im Studium nicht länger an ihr Selbstverständnis besonderer Begabung anknüpfen zu können, dominieren nach einer längeren Beratungsphase zwar die nachsichtigen Töne. Trotzdem stellen sie fest, dass sie durch die Beratung nicht zu ihrer früheren Leistungsfähigkeit zurückgefunden hätten. Stattdessen rekonfigurieren die Studierenden im Prozess der Beratung ihre motivationale Matrix und verabschieden sich scheinbar vom vorherrschenden Leistungsimperativ. So berichten sie etwa von der hinzugewonnenen Erkenntnis, dass Leistungserbringung gerade in problembelasteten Lebenszusammenhängen und unter widrigen Umständen zu Überforderung führt, wo sie absolut gesetzt wird. Leistungsschwächen werden von ihnen nach Abschluss des Beratungsprozesses aus diesem Grund leichter eingestanden. Zudem werden sie für die emotionale Grundstimmung als weniger gravierend wahrgenommen. Auffallend ist, wie diese Einsicht in die eigene Verletzlichkeit zu einem Erfolgsnarrativ stilisiert wird, um schließlich ein neuerliches Passungsverhältnis zwischen eigenen Zielsetzungen, Ansprüchen und Wünschen sowie lebens- und arbeitsweltlichen Rahmenbedingungen zu behaupten (Fingerle 1999; siehe dazu auch Illouz 2009). Subjekttheoretisch gedacht erfahren die Betroffenen im Rahmen von psychosozialer Beratung also die Möglichkeit, sich weniger stark an Leistungsnormen auszurichten und stattdessen auf Basis eines vertieften biographischen Wissens, der Anerkennung der eigenen Verletzlichkeit und einer Veränderung der Lebensziele wie auch der Lebensfüh-

rung, sich selbst auf andere Art und Weise zu begründen (weiterführend dazu Bohn 2017: 138 – 186).

In Bezug auf die in Psychosozialer Beratung dominierende Steuerungslogik kann deshalb eine Verknüpfung von klassisch neoliberalen Ordnungsmustern mit alternativen, individuell entlastenden Formen der Selbstbezugnahme konstatiert werden. Einerseits wird den Studierenden vermittelt, dass eine gelingende Lebensführung nicht ohne Selbstsorge, ohne Kenntnis der eigenen (Leistungs-)Grenzen, Nachsicht mit persönlichen Schwächen und eine verstärkte Selbstakzeptanz zu entwickeln ist. Auf der anderen Seite fördert Psychosoziale Beratung die Fähigkeit zur Selbstreflexion, Zielstrebigkeit in den Handlungsvollzügen, eine effektive Selbstorganisation, Eigeninitiative, die aktive soziale und arbeitsbezogene Kompetenzerweiterung sowie die effektive Nutzung vorhandener Ressourcen (weiterführend dazu Bohn 2017: 110 – 118). Damit steckt Psychosoziale Beratung in jenem Dilemma, den „Wunschcatalog neoliberaler Anrufung“ (Traue 2010: 253) zu bedienen, wo sie einen Schutzraum gegen überzogenen Anforderungen zu errichten versucht.

PSYCHOSOZIALE BERATUNG UNTER NEOLIBERALEN VERHÄLTNISSEN

Wie bisher argumentiert wurde versteht Psychosoziale Beratung die Krisensituation von Studierenden als einen – häufig biographisch bedingten – Orientierungsverlust, durch den etablierte Handlungsmuster nicht mehr greifen und negative Gefühle die Wahrnehmungswelt dominieren. Zugleich versucht sie, die individuelle Problemlage in einen Zusammenhang mit überindividuellen gesellschaftlichen Verhältnissen, biographischen Voraussetzungen und institutionellen Rahmenbedingungen an der Hochschule zu stellen. Indem Psychosoziale Beratung unter ihren eingeschränkten institutionellen und therapeutischen Möglichkeiten auf eine pragmatische Bewältigung der leidvollen Situation der Studierenden setzt und entsprechend auf die praktischen Handlungsmöglichkeiten der Betroffenen fokussiert, fördert sie vornehmlich die Aneignung von Wissen um Sich, die Stärkung von Kompetenzen und die Nutzung individueller Ressourcen. Dadurch kommt es in der normativen Ausrichtung Psychosozialer Beratung zu einer paradoxen Ausgangslage: Obwohl die Problemsituation der Studierenden im Hinblick auf widrige soziale, biographische und universitäre Umstände definiert wird und das professionelle Selbstverständnis der Befragten die Dringlichkeit Psychosozialer Beratung gerade unter diesen gesellschaftlichen, überindividuellen Problemlagen erkennt, werden die Möglichkeiten der Studierenden zu

nachhaltigen Veränderungen der Umwelt niedrig eingestuft. Bei der Analyse der Bewältigungsprozesse von Studierenden in Psychosozialer Beratung fällt folgerichtig auf, dass die externen Leistungsvorgaben und gesellschaftlichen Erwartungen zwar bestehen bleiben, im individuellen, motivationalen und emotionalen Erleben aber als weniger belastend empfunden werden. Um sich in und trotz der Krise als Subjekt inszenieren zu können, korrigieren die Studierenden eigene (leistungsbezogene) Erwartungen und setzen sich neue Ziele. Nicht der Leistungsdruck selbst, sondern der Umgang mit Leistungsdruck wird zum Ansatzpunkt der Problembewältigung. Im Rahmen von Psychosozialer Beratung kommt es zu einer Individualisierung der Problemsituation bzw. der -bewältigung, indem sie individuelle psychische Widerstandsfähigkeit und Krisenkompetenz vermittelt und die individuelle Bewältigung struktureller Problemlagen fördert (ausführlich dazu Bohn 2017: 187). Ich möchte deshalb dafür plädieren, den Modus der Konfliktbearbeitung in Psychosozialer Beratung dem Resilienz-Paradigma zuzuordnen.

In der neueren soziologischen Forschung in Deutschland wird das Resilienz-Konzept gerade erst stärker konturiert und theoretisch entwickelt (Folkers 2018; Rose 2018). Mit ihm soll sich der Fokus darauf richten, wie soziale Entitäten durch Krisen zu Wandlungsprozessen gezwungen werden, während sich noch im vorgeblichen Wandel die große Stabilität von Strukturen verdeutlicht. So formulieren Endreß und Rampp in ihrem Artikel „Resilienz als Prozeß transformativer Autogenese“ den Vorschlag, das Konzept der Resilienz im Kontext von disruptiven Ereignissen fruchtbar zu machen (Endreß und Rampp 2014). Disruptive Ereignisse gehen mit unabsehbaren „[...] Folgen, Unplanbarkeit, Plötzlichkeit, Unausweichlichkeit, Ungewissheit des Eintretens und Unermesslichkeit der Konsequenzen“ (Blum u.a. 2016: 171) einher. „Transformative Autogenese“ meint bei Endreß und Rampp eine Strukturtransformation bei gleichzeitiger Strukturserhaltung (Endreß und Rampp 2014: 84). Resilienz wird in diesem Zusammenhang also als die Eigenschaft eines Systems bezeichnet, „eine Transformation zu durchlaufen, wobei ein Kern, der die Identität des Systems verbürgt, erhalten bleibt“ (Blum u.a. 2016: 171). Eine soziologische Theorie der Resilienz würde entsprechend auf die Dialektik von Wandel und Persistenz verweisen.

Die Krisenbewältigung im Kontext von Psychosozialer Beratung stellt sich, dieser soziologischen Diktion von Resilienz folgend, als eine Transformation zwischen Kontinuität und Wandel dar. Während die Krise der Studierenden schon per definitionem einen Bruch markiert und einen Wendepunkt in Bezug auf die strikte Leistungsorientierung einzuleiten scheint, führt sie unter Psychosozialer Beratung zu einer Fortsetzung neoliberaler Werte und einer Vertiefung des instrumentellen Selbstverhältnisses. Selbstwertschätzung, Achtsamkeit und

Selbstakzeptanz werden nolens volens zur Vorbedingung der Möglichkeit einer zielstrebigem Durchrationalisierung des eigenen Lebens. Der Vorsatz von Psychosozialer Beratung, ihre Klientel bei „Orientierungs-, Entscheidungs-, Auswahl- oder Planungsproblemen sowie bei der Gestaltung [der] Alltags-, Berufs- und Arbeitswelt förderlich zu begleiten“ (Sickendiek, Engel und Nestmann 2008), zielt in der Praxis auf individuelles Empowerment ohne kollektiven Impuls. Die Bewältigung der Krise bedeutet daher eine Rückkehr zum Ausgangspunkt und zugleich keine Rückkehr zum Ausgangspunkt, insofern das Subjekt der Beratung zwar auf Strategien der Leistungsverweigerung zurückgreift, zugleich aber neoliberale Strategien der Verantwortungsübernahme adaptiert und in der Konsequenz die hegemoniale Logik der Selbstaktivierung fortschreibt.

Wenn das Paradigma der Resilienz in der Psychosozialen Beratung aber dazu führt, die Belastbarkeit und Stresstoleranz Einzelner zu erhöhen, muss die Gefahr der Verstetigung struktureller Problemlagen deutlich benannt werden. Die Analyse der Fall- und Problemkonstruktion im Kontext von Psychosozialer Beratung illustriert, dass Stress und arbeitsbezogene Lebenskrisen hier primär als Folge mangelnder individueller Kompetenz und fehlender Ressourcenaktivierung gelesen werden. Die Studierenden in Psychosozialer Beratung entdecken sich in der Position des „unternehmerischen Selbst“ (Bröckling 2007) und lernen, sich trotz oder gerade durch die Krisenerfahrung als eigenverantwortliches Subjekt zu inszenieren. Psychosoziale Beratung unter neoliberalen Verhältnissen steht dabei für einen bestimmten Modus der Konfliktbewältigung: Während die Strukturbedingungen der Krise nicht behoben werden, wird am individuellen Umgang mit diesen gefeilt bis sie die Einzelnen nicht mehr belasten. Bestehende Leistungsimperative werden auf individueller Ebene entschärft, fehlende reale Selbstbestimmung wird in ein Gefühl von Selbstbestimmung transformiert. Selbstbestimmt ist, wer den Versuch unterlässt, das „Unmögliche“ zu erreichen. Im Eingeständnis von Verletzlichkeit und Beschränkung vermittelt sich den Studierenden die Strategie, Ziele niedrig zu stecken. Individuelle Resilienz erscheint daher wie der traurige Rest jener utopischen Hoffnung, dass Menschen in kollektiver Anstrengung gesellschaftliche Missstände verändern können. Indem die Beseitigung der kriseninduzierenden äußeren Umstände ad acta gelegt wird und die Grenzen der eigenen Leistungsfähigkeit akzeptiert werden, verschafft die Konvergenz von Hoffnung und Wirklichkeit Zufriedenheit, trotz beschränkter Handlungsmacht.

LITERATUR

- Agamben, Giorgio (2008): Was ist ein Dispositiv?, Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Antonovsky, Aaron (1979): Health, Stress and Coping, San Francisco: Jossey Bass.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blum, Sabine/Endreß, Martin Endreß/Kaufmann, Stefan/Rampp, Benjamin (2016): Soziologische Perspektiven, In: Wink, Rüdiger (Hg.): Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung, Wiesbaden: Springer, 151 – 178.
- Bogner, Alexander/Littig, Beate/Menz, Wolfgang (Hg.) (2005): Das Experteninterview: Theorie, Methode, Anwendung, 2. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bohn, Simon (2017): Die Ordnung des Selbst. Subjektivierung im Kontext von Krise und psychosozialer Beratung, Bielefeld: transcript.
- Bonß, Wolfgang (1995): Vom Risiko: Unsicherheit und Ungewissheit in der Moderne, Hamburg: Hamburger Ed.
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich (2012): Dispositive der Vorbeugung. Gefahrenabwehr, Resilienz, Precaution, In: Daase, Christopher/Rauer, Valentin/Offermann, Philipp (Hg.): Sicherheitskultur: soziale und politische Praktiken der Gefahrenabwehr, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 93 – 108.
- Bröckling, Ulrich (2017): Gute Hirten führen sanft: über Menschenregierungskünste, Berlin: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (2000): Gouvernamentalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bührmann, Andrea D./Schneider, Werner (2008): Vom Diskurs zum Dispositiv: Eine Einführung in die Dispositivanalyse, Bielefeld: transcript.
- Calhoun, Craig (2004): A world of emergencies: fear, intervention, and the limits of cosmopolitan order, In: Canadian Review of Sociology, 41, Nr. 4, 373 – 395.
- Corbin, Juliet M./Strauss, Anselm L. (2008): Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory, 3. Aufl., Los Angeles: Sage Publications.
- Deleuze, Gilles (1993): Postsriptum über die Kontrollgesellschaft. In: Unterhandlungen: 1972-1990, Ders., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 254 – 262.

- Deutsches Studentenwerk (Hg.) (2006): Beratung im Hochschulbereich, [https://www.studentenwerke.de/sites/default/files/30_Beratung_Hochschulbereich.pdf, abgerufen am 19.11.18].
- Donzelot, Jacques (1984): *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Fayard.
- Duttweiler, Stefanie (2007): Beratung als Ort neoliberaler Subjektivierung. In: Anhorn, Roland Anhorn/Bettinger, Frank/Stehr, Johannes (Hg.): *Foucaults Machtanalytik und soziale Arbeit*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 261 – 276.
- Endreß, Martin/ Rampp, Benjamin (2014): Resilienz als Prozess transformativer Autogenese: Schritte zu einer soziologischen Theorie. In: *Behemoth*, Bd. 7, Nr. 2, 73 – 102.
- Fingerle, Michael (1999): Der riskante Begriff Resilienz – Überlegungen zur Resilienzförderung im Sinne der Organisation von Passungsverhältnissen. In: Opp, Günther/Arens, Dirk (Hg.): *Was Kinder stärkt: Erziehung zwischen Risiko und Resilienz*, München/Basel: E. Reinhardt, 299 – 310.
- Folkers, Andreas (2018): *Das Sicherheitsdispositiv der Resilienz: katastrophische Risiken und die Biopolitik vitaler Systeme*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Fookien, Insa (2016): Psychologische Perspektiven der Resilienzforschung. In: Wink, Rüdiger (Hg.): *Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung*, Wiesbaden: Springer, 13 – 46.
- Foucault, Michel (2006a): *Geschichte der Gouvernementalität. 1: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung: Vorlesung am Collège de France 1977-1978*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2006b): *Geschichte der Gouvernementalität. 2: Die Geburt der Biopolitik: Vorlesung am Collège de France 1978-1979*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fröhlich-Gildhoff, Klaus/Rönnau-Böse, Maike (2015): *Resilienz*, 4. Aufl., München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag UTB.
- Gertenbach, Lars (2012): Governmentality Studies. Die Regierung der Gesellschaft im Spannungsfeld von Ökonomie, Staat und Subjekt. In: Moebius, Stephan (Hg.): *Kultur: von den Cultural Studies bis zu den Visual studies*, Bielefeld: transcript, 108 – 127.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (1967): *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. New York: Aldine.
- Großmaß, Ruth (2000): *Psychische Krisen und sozialer Raum: eine Sozialphänomenologie psychosozialer Beratung*. Tübingen: Dgvt-Verlag.

- Großmaß, Ruth (2004): Beratungsräume und Beratungssettings, In: Nestmann, Frank/Engel, Frank Engel/Sickendiek, Ursel (Hg.): Das Handbuch der Beratung. Bd. 1. Disziplinen und Zugänge, Tübingen: Dgvt-Verlag, 487 – 496.
- Großmaß, Ruth/Püschel, Edith (2010): Beratung in der Praxis: Konzepte und Fallbeispiele aus der Hochschulberatung, Tübingen: Dgvt-Verlag.
- von Hagen, Cornelia/Röper, Gisela (2007): Resilienz und Ressourcenorientierung – Eine Bestandsaufnahme, In: Fookien, Insa (Hg.): Trauma und Resilienz: Chancen und Risiken lebensgeschichtlicher Bewältigung von belasteten Kindheiten, Weinheim/München: Juventa, 15 – 28.
- Hofer, Peter (2016): Krisenbewältigung und Ressourcenentwicklung: kritische Lebenserfahrungen und ihr Beitrag zur Entwicklung von Persönlichkeit, 2. Aufl., Wiesbaden: Springer VS.
- Illouz, Eva (2009): Die Errettung der modernen Seele: Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krasmann, Susanne/Volkmer, Michael (2015): Michel Foucaults Geschichte der Gouvernementalität in den Sozialwissenschaften: Internationale Beiträge. Bielefeld: transcript.
- Lazzarato, Maurizio (2012): Die Fabrik des verschuldeten Menschen: Essay über das neoliberale Leben, Berlin: b-books.
- Lessenich, Stephan (2008): Die Neuerfindung des Sozialen: Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus, Bielefeld: transcript.
- Link, Jürgen (2009): Über die normalisierende Funktion apokalyptischer Visionen. Normalismustheoretische Überlegungen, In: Engell, Lorenz Engell/Siebert, Bernhard/Vogl, Joseph (Hg.): Gefahrensinn, Paderborn/München: Fink, 11 – 22.
- Lösel, Friedrich/Bender, Doris (1999): Von generellen Schutzfaktoren zu spezifischen protektiven Prozessen: Konzeptuelle Grundlagen und Ergebnisse der Resilienzforschung, In: Opp, Günther/Arens, Dirk (Hg.): Was Kinder stärkt: Erziehung zwischen Risiko und Resilienz, München/ Basel: E. Reinhardt, 57 – 78.
- MacKinnon, Danny/Driscoll Derickson, Kate (2013): From resilience to resourcefulness: A critique of resilience policy and activism, In: Progress in Human Geography, 37, Nr. 2, 253 – 270.
- Nestmann, Frank (1988): Beratung, In: Georg Hörmann (Hg.): Handbuch der psychosozialen Intervention, Opladen: Westdt. Verlag, 101 – 113.
- Nußbeck, Susanne (2014): Einführung in die Beratungspsychologie, 3. Aufl., München: Reinhardt.

- Rönnau-Böse, Maïke (2013): Resilienzförderung in der Kindertageseinrichtung: Evaluation eines Präventionsprojekts im Vorschulalter, Freiburg im Breisgau: FEL-Verlag.
- Rose, Stephanie (2018): Das Reproduktionsregime: Sicherung von Arbeits- und Lebenskraft zwischen Effizienz und Resilienz, Wiesbaden: Springer VS.
- Schnoor, Heike (Hg.) (2013): Psychosoziale Beratung im Spannungsfeld von Gesellschaft, Institution, Profession und Individuum, Göttingen/Bristol/Conn: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schürmann, Lena/Pfahl, Lisa/Traue, Boris (2018): Subjektivierungsanalyse, In: Akremi, Leila/Baur, Nina/Knoblauch, Hubert/Traue, Boris (Hg.): Handbuch Interpretativ forschen, Weinheim: Juventa Verlag, 858 – 885.
- Schützeichel, Rainer (2004): Skizzen zu einer Soziologie der Beratung, In: Schützeichel, Rainer/Brüsemeister, Thomas (Hg.): Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 273 – 286.
- Seherr, Albert (2004): Beratung als Form wohlfahrtsstaatlicher Hilfe, In: Schützeichel, Rainer/Brüsemeister, Thomas (Hg.): Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 95 – 110.
- Sickendiek, Ursel/Engler, Fran/Nestmann, Frank (2008): Beratung: Eine Einführung in sozialpädagogische und psychosoziale Beratungsansätze, 3. Aufl. Weinheim: Juventa-Verlag.
- Traue, Boris (2010): Das Subjekt der Beratung: Zur Soziologie einer Psycho-Technik. Bielefeld: transcript.
- Welter-Enderlin, Rosmarie (2006): Einleitung: Resilienz aus der Sicht von Beratung und Therapie, In: Welter-Enderlin, Rosmarie/Hildenbrand, Bruno (Hg.): Resilienz: Gedeihen trotz widriger Umstände, Heidelberg: Carl-Auer-Verlag, 7 – 19.
- Werner, Emmy E./Smith, Ruth S. (1977): Kauai's Children Come of Age. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Werner, Emmy E./Smith, Ruth S. (1992): Overcoming the Odds: High Risk Children from Birth to Adulthood. Cornell University Press.
- Wink, Rüdiger (2016): ResilienzpERSpektive als wissenschaftliche Chance, In: Wink, Rüdiger (Hg.), Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung, Wiesbaden: Springer, 1 – 12.
- Witzel, Andreas/Reiter, Herwig (2012): The problem-centred interview: Principles and practice, Los Angeles: Sage.
- Wustmann, Corina (2004): Resilienz: Widerstandsfähigkeit von Kindern in Tageseinrichtungen fördern, Weinheim/Basel: Beltz.

Das verletzbare Selbst

Zur Rolle von Macht und Anerkennung in Beratungskontexten aus bildungstheoretischer Sicht

Kerstin Jergus

EINLEITUNG

In seinem 1965 erschienenen Aufsatz mit dem Titel „Das pädagogische Phänomen ‚Beratung‘“ vermerkt Klaus Mollenhauer (1965), dass Beratung zu jener Zeit allenfalls als ein neues Randphänomen gelten könne, dem bislang seitens der pädagogischen Theorie kaum systematische Beachtung zugekommen sei. Mollenhauer jedoch wendet sich der Beratung mit eben diesem Anliegen einer systematischen Betrachtung zu, da aus seiner Sicht die Beratung „vor allem ein charakteristisches Element mindestens der Sozialpädagogik, wenn nicht überhaupt ein Stilmerkmal der sich selbst demokratisch verstehenden Erziehungspraxis“ (ebd.: 29) sei.

Im Gegensatz dazu scheint für die heutige Zeit Beratung alles andere als ein Randphänomen zu sein, vielmehr lässt sich gegenwärtig eine enorme Konjunktur und Ausweitung von Beratung feststellen. Für nahezu jeden Lebenskontext und jede Lebenssituation existieren zahlreiche Ratgeberformate, die im boomenden Zeitschriftenmarkt dieses Genres sich ebenso abbildet wie in vielzähligen Buchtiteln, dem riesigen Markt an Tutorials im Internet, unzähligen Beratungsfirmen und Selbsthilfegruppen. Die Expertisierung des Alltags wie auch die zunehmende Expertenberatung in der politischen Arena, der Wirtschaft und der Wissenschaft sprechen geradezu von einem „Beratungsboom“, der „als Ausdruck einer allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung“ zu sehen ist (Dausien 2011: 22). Zu diesen allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungen zählen die Pluralisierung von Lebenslagen und Lebensentwürfen, die verstärkte Individualisierung der Lebensführung, die Ausdifferenzierung von Gestaltungsmöglichkeiten und

-erfordernissen über die gesamte Lebensspanne hinweg – von der Pränataldiagnostik über Einschulungsprozesse und Bildungswege bis hin zur Frage lebensverlängernder Maßnahmen. Angesichts der in der Spätmoderne gesteigerten Anforderung, Entscheidungen fortwährend und im Hinblick auf optimalste Effekte treffen und verantworten zu müssen, wird ein Verhältnis zu sich selbst und zur Welt verlangt, das in jeder Hinsicht eigene Bedürfnisse als strategische Interessen einzubringen, abzuwägen und zu vertreten hat (vgl. Masschelein/Simons 2005). Zugleich jedoch, so lässt sich ebenfalls beobachten, geraten jene strukturell und systematisch der Gestaltbarkeit und Verantwortung entzogenen Bereiche der eigenen Lebensführung zunehmend in den Hintergrund. Es sind diese Bereiche, die dem politischen und sozialen Streit um angemessene Rahmenbedingungen der individuellen Lebensführung zugehören. Während jedoch dieser Streit um die Gestaltung des Sozialen und des Politischen immer weniger als Streit um das Gemeinsame und Geteilte geführt wird, steigt zugleich der Anspruch an eine verbesserte individuell ausgestaltete Lebensführung und einer „Optimierung des Selbst“ (vgl. Mayer/Thompson/Wimmer 2013).

Die folgenden Überlegungen wollen angesichts dieser stark individualisierenden Optimierungsfigur, die das Beratungsphänomen beherrscht, nach der bei Mollenhauer aufgerufenen pädagogischen Seite von Beratung fragen. Dies geschieht in zwei Schritten: Zunächst wird aus einer bildungstheoretischen Perspektive erläutert, wie in der Beratung ein Bildungsmotiv gesehen werden kann. Daran anschließend möchte ich diskutieren, wie Macht und Normen in Bildungs- und Beratungskontexten vermittelt und anwesend sind. Abschließend werde ich auf das hier angedeutete Phänomen der Selbstführung als Entscheidungssubjekt zurückkommen, und auf die Frage zugespitzen, wie Verletzbarkeit und Angewiesenheit in Beratungs- und Bildungskontexte Eingang finden können.

BILDUNG, BERATUNG UND SUBJEKTIVITÄT

Zunächst ist Mollenhauers Behauptung nachzugehen, dass die Beratung ein „exponiert pädagogischer Vorgang“ (Mollenhauer 1965: 35) sei. Mollenhauer sieht die Beratungssituationen als „herausgehobene Momente, in denen die Probleme verdichtet hervortreten, artikuliert und formuliert werden, in denen eine besonders dringliche Frage die Unterbrechung des Gewohnten erheischt“ (ebd.: 30) um die Anliegen und Bedürfnisse des Ratsuchenden zentriert. Eine Beratungssituation sei – etwa im Gegensatz zum pädagogischen Raum der Schule – gerade nicht durch die „Erwartungen, Wünsche, Normen, Hoffnungen des Beraters“ (ebd.: 34) geleitet. „Der Berater empfängt seine ‚pädagogische‘ Legitima-

tion einzig und allein vom Ratsuchenden“ (ebd.: 35). Eine Beratung konstituiere sich durch eine vom Ratsuchenden aufgeworfenen *Frage*, so Mollenhauer weiter, in der sich „die relative Selbständigkeit und Distanz des Klienten“ (ebd.: 34) ausdrücke; der Ratsuchende ist „Subjekt der Situation“ (ebd.). Es ist die Frage der Ratsuchenden, die das Beratungsgeschehen in Gang setzt und die eine Unterbrechung des gewohnten Lebensflusses darstellt. Insofern die Frage des „Ratsuchenden aber eine Frage nach seinen *Möglichkeiten* ist“ (ebd., Hervorhbg. i. O.), sei in der Beratung ein Bildungssinn enthalten. Mollenhauer argumentiert, dass aus pädagogischer Sicht sogar „die entscheidende Funktion der Beratung“ (ebd.: 32) darin liege, die Möglichkeit kritischer Aufklärung zu ermöglichen. Daher habe Beratung aus der Sicht Mollenhauers als pädagogisches Phänomen zu gelten. Da „im Beratungsvorgang gerade jene objektiven gesellschaftlichen Bedingungen als Bedingungen der eigenen Problematik zum Bewusstsein gebracht werden“ (ebd.: 41), schließt Mollenhauer, dass „der Bildungsinhalt von Beratungsvorgängen nichts anderes ist als das unmittelbar dargestellte Problem der eigenen Lebensführung“ (ebd.) und somit als der „exponierteste Teil einer modernen Bildung“ (ebd.) verstanden werden müsse.

Mollenhauers Hinweis auf das moderne Bildungsdenken lässt sich an dieser Stelle vertiefen, um auf das Verhältnis von Subjekt und Beratung eingehen zu können. Exemplarisch nehme ich hier auf die sicherlich prominenteste Fassung der klassischen Bildungstheorie Bezug, die Wilhelm v. Humboldt in seinem kurzen Fragment „Theorie der Bildung des Menschen“ (1793/1980) formuliert hat. Humboldts Verständnis wendet sich gegen eine an äußerlichen Erfordernissen ausgerichtete Bildung und setzt vor jede fachliche Spezialisierung eine zweckfreie, allgemeine, auf die Menschlichkeit des Menschen ausgerichtete Bildung.

Ich möchte mich zunächst auf den kategorialen Gehalt von Bildung konzentrieren, der bei Humboldt in der Vorstellung enthalten ist, dass es sich bei Bildung um die „Verknüpfung unseres Ich mit der Welt“ (ebd.: 235) handelt. Humboldt geht davon aus, dass zwischen dem Selbst und seinen Weltbezügen ein Riss, eine Kluft vorliegt, die auch zur Frage führt, wie eine dem Menschen gemäße Gesellschaft zu gestalten sei. Zwischen der sozialen Ordnung und der Individualität des Einzelnen liegt keine Übereinstimmung vor, sondern es erfordert eine permanente Bewegung und Bezugnahme-Verknüpfung zwischen Ich und Welt. Humboldt nutzt dafür auch das Wort „Wechselwirkung“ (ebd.: 235). Es ist die Abständigkeit, die „Nicht-Identität“ (Adorno) zwischen Ich und Welt, die eine wechselseitige Bezugnahme in Gang setzt. Auch wenn hier hinzugefügt werden muss, dass Humboldt und nicht wenige nach ihm von einer Vorstellung der harmonischen Versöhnung auf Ganzheitlichkeit hin geprägt war.

Für den vorliegenden Zusammenhang ist jedoch das Augenmerk auf diese Differenz zu richten, die eine Art Zwischenraum als grundlegend für die Möglichkeit von Bildung annimmt (vgl. Thompson/Jergus 2014; Jergus 2018). Weder bleibt das Ich bei sich selbst noch wird es von der Welt beherrscht oder kann diese gänzlich beherrschen, es ist in den Formulierungen wie „Verknüpfung“ und „Wechselwirkung“ doch recht deutlich abzulesen, dass hier eine Offenheit des Selbst für Andere und Anderes angenommen wird. Ohne die grundsätzliche Differenz zwischen diesen beiden Polen – „Ich und Welt (d.i. Nicht-Ich)“ (ebd., S. 235) – ist Bildung nicht möglich. Das Selbst würde keine Bezüge zur Welt stiften können, es gäbe keine Räume der Erfahrung, die es erlaubten, etwas anderes als bislang zu sehen, zu erleben, zu sagen und zu hören. Veränderung, oder wie Michael Wimmer (2013) präziser fasst: „Veränderung“, impliziert eine Öffnung auf etwas anderes hin, auf den oder die Anderen.

Für Humboldt ist daher trotz seines stark auf die Vervollkommnung des Individuums ausgerichteten Verständnisses von Bildung auch eine Grenze in der Verfügbarkeit über sich selbst und über die Welt von Bedeutung. Dies zeigt sich nicht nur daran, dass sich Humboldt äußerst strikt gegen politische, ökonomische oder wissenschaftliche Limitierungen des Bildungsgangs wendet. Auch zeigt es sich an dem von Humboldt gewählten Bezugspunkt von Bildung, der nicht das einzelne Individuum, sondern die Menschengattung als Bezugsrahmen annimmt. Mit dem Bezugspunkt der Menschenbildung geht es ihm um anderes und mehr als die für die Aufklärungspädagogik so zentrale Herausbildung des bürgerlichen Individuums als Teil des staatlichen Gefüges. So problematisch in sich die Bezugnahme auf „den Menschen“ als solchen ist, weil diese ihre eurozentrischen, nationalstaatlich codierten und kolonisierenden Beziehungen zum Anderen des Menschen verdeckt, so kann dennoch herausgestellt werden, dass mit der Angehörigkeit zur „Menschengattung“ (ebd.) ein überindividueller Bezugsrahmen und eine soziale Dimension von Bildung angegeben ist.

Die soziale Seite der Bildung bzw. der welthafte Anteil im Ich lässt sich ebenfalls entlang von Humboldts Verständnis von Sprache unterstreichen. Sprache ist für Humboldt „das bildende Organ der Gedanken“ (1836), jede Sprache beinhalte eine „Weltansicht“ (ebd.: 223). Die Sprache liegt nicht in der Verfügung des Individuums, sie gehört ihm nicht im Sinne eines Besitzes. Hieran erhellt sich die Wechselwirkung zwischen Ich und Welt: Die Sprache kommt auf das Individuum zu, räumlich und zeitlich geht sie dem Individuum voraus.¹ Aus

1 Dies kann verdeutlicht werden am Spracherwerb in der Kindheit oder auch am Fremdsprachenlernen: Zunächst kommt die Sprache in einem unentwirrbaren Geflecht

diesem Grund ist das Sprachenstudium für Humboldt auch kein Gegenstand unter vielen möglichen anderen Gegenständen. Das Studium der Sprache ist in Humboldts Sicht das Medium der Erfahrung, dass jede Sprache eine Weltansicht beinhaltet, dass sich in jeder Sprache ein Erfahrungsgehalt ausdrückt, der dem sprechenden Ich andere und neue Formen der Artikulation und des Denkens ermöglicht und zumutet.

Ich belasse es an dieser Stelle bei diesen äußerst knappen Bezügen auf die moderne Idee von Bildung, die Mollenhauer für die Beratungssituation reklamiert. Bildung als Öffnung auf das Andere hin, als Zwischenraum, so könnte mit Mollenhauer im Anschluss an Humboldt argumentiert werden, richtet sich auf die Kluft zwischen dem Gegebenen und dem Möglichen. Bildung setzt die Infragestellung des immer schon Gewissen und des Gewussten in Gang, ohne dass eine Zielmarke wie Gebildetheit oder Wissensbesitz den Bildungsprozess begrenzen würde. Im Zwischenraum der Bildung gibt es keine je gleichmäßig austarierbaren Abstände, die das Fraglich-werden der eigenen Lebensführung zu einem Ende kommen ließen. Auch ist bereits bei Humboldts Bildungsverständnis angelegt, dass der Verfügbarkeit über sich selbst und die Welt eine Grenze gesetzt ist, weil die Welt immer schon Anteil hat am Werden des Selbst.

MACHT, NORMEN, ANERKENNUNG

Gleichwohl ich bis zu dieser Stelle den Bildungssinn von Beratung stark gemacht habe, ist dennoch darauf hinzuweisen, dass in der modernen Idee von Bildung einige ausgesparte Voraussetzungen enthalten sind, die zu thematisieren dringend erforderlich ist.

Die moderne Vorstellung von Bildung ist von Beginn an kritisiert worden, etwa aufgrund ihrer Funktionalität für die kulturelle Hegemonie des Bürgertums, die nur allzu leicht die sozialen und politischen Bedingungen vergessen macht, die dem Befragen und der Gestaltung durch den Menschen entzogen bleiben. Auch ist, etwa von Adorno (1959) und Horkheimer (1952), auf die Verdinglichungstendenzen hingewiesen worden, die den Begriff der Bildung in den der

von Stimme, Intonation, Anrede und Bedeutung als körperlich-leibliche Erfahrung auf das Selbst zu, ehe die Sinn- und Bedeutungsebenen erlernt werden. Alle Marker und Merkmale, in denen sich ein Individuum Auskunft über sich selbst geben kann, sind gebunden an die Sprache, die diesem Individuum – lebensgeschichtlich gesehen – von anderen her zu kommt und es in eine vor ihm stattgefundene Geschichte einbinden.

„Verarbeitung“ (ebd.: 411) haben umschlagen und die Welt zu einem Gegenstand der Aneignung geraten lassen. „Mit der Aneignung ist es nicht getan, es braucht die Hingabe an eine Sache“ (ebd.: 415), schreibt Horkheimer an einer Stelle. Damit verweist Horkheimer auf die bereits hervorgehobene Notwendigkeit einer Zwischenbewegung, auf einen Raum der Erfahrung, die – um es mit Michel Foucault zu sagen – „das Subjekt von sich selbst losreißt“ (Foucault 1996: 27). Ich beziehe mich hier an dieser Stelle deshalb auf Foucault, der zu einem der schärfsten Kritiker der modernen Pädagogik zählen kann, weil Foucault auf die Machtförmigkeit des modernen Subjektdenkens aufmerksam gemacht hat, die sich mit der Kritik Horkheimers am klassischen Bildungsdenken in Verbindung bringen lässt.

Ein vernünftiges Selbst zu werden, so hat Michel Foucault in seinen historischen Studien herausgearbeitet, vollzieht sich als eine spezifische Weise der Zurichtung und Unterwerfung (vgl. Foucault 1969; 1976). Ein solches Subjekt hat etwa alle maßlosen, leidenschaftlichen, irrationalen, melancholischen etc. Anteile des Selbst zum Verschwinden zu bringen oder in rationaler Weise zu bearbeiten. In diesem Sinne ist immer wieder darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Zentrierung um das Selbst (in) der Bildung durchaus in hohem Maße funktional für eine liberalstaatliche Gesellschaft ist (vgl. Masschelein/Ricken 2003). Diese erfordert für die öffentlichen Sphären der Politik und des Marktes sich selbst regulierende und selbst führende Individuen, die jederzeit in der Lage und bereit sind, ihre Wünsche und Bedürfnisse als strategische Interessen ins Spiel bringen zu können (vgl. Hirschman 1987).

Auch gegenwärtig findet sich diese Tendenz der auf Selbstbildung reduzierten Bildung in vielen pädagogischen Settings und Denkvorstellungen. Dies lässt sich für die Forderung nach Integration als Aufgabe der zu Integrierenden sagen, auch lässt es sich sehen an jenen Bildungsoffensiven für eine digitalisierte Welt, die es zur Aufgabe der Arbeitnehmer_innen erklären, sich an das Technikmögliche anzupassen, wie auch daran zu erkennen an den eingangs aufgerufenen Tendenzen, Beratung möge die Klient_innen fit für ihr Leben machen. In diesen unterschiedlichen Hinsichten wird immer wieder eine an Selbsttransparenz und autonomer Handlungsfähigkeit orientierte Figur einseitig als Ideal stilisiert, die auf das Selbst der Bildung fokussiert, weniger aber die soziale Dimension von Bildung als Mit-sein und in Beziehung-Sein in den Vordergrund treten lässt.

Neben der bildungstheoretischen Perspektive ist auch aus soziologischer Sicht auf die soziale Seite der Bildung hingewiesen worden, am treffendsten von Pierre Bourdieu und Jean-Luc Passeron (1971) herausgearbeitet worden, die aufzeigen, wie Bildung als ein Kapital erworben und zum Einsatz gemacht werden kann. Diese bildungssoziologischen Studien zeigen ausführlich, dass mit

Bildung ungleiche Voraussetzungen wie ungleiche Bedingungen reproduziert statt abgebaut werden, wie es doch ursprünglich das Versprechen des öffentlichen Bildungswesens als Neuanfang moderner Staatlichkeit in Kritik ständischer Herkunftslogiken gewesen ist. Die heutigen Leistungsvermessungsstudien weisen immer wieder auf, dass soziale Herkunft für Bildungs(miss)-erfolg entscheidend ist. Es sind also weitaus weniger die individuellen Leistungen als die sozialen Ressourcen ungleich verteilt und diese Ungleichverteilung wird vom Bildungssystem befördert statt ausgeglichen bzw. kompensiert. Leistungsunterschiede werden auf natürliche Leistungs- und Begabungsdispositionen zurückgeführt und die sozialen Mechanismen der Auslese, Distinktion werden dethematisiert (vgl. Schäfer/Thompson 2015).

Sehr häufig, das konnte kürzlich sehr eindrücklich bei Didier Eribon (2016) nachgelesen werden, führt die Fokussierung des Bildungssystems auf die Leistungsfähigkeit des Individuums dazu, dass die Individuen die Barrieren und Hindernisse in der Bildungslaufbahn auf sich selbst und ihr Unvermögen zurückführen. Bildung als ein individuelles Vermögen zu konzipieren, das erworben und eingesetzt werden kann, und die das Selbst als Unternehmer seiner eigenen Ressourcenverwertung stilisiert (vgl. Bröckling 2007), dient in diesem Sinne durchaus gesellschaftlichen Mechanismen der Auslese.

Unter diesen Gesichtspunkten zeigt sich die Verwobenheit von Bildung mit Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Die Machtförmigkeit liegt nicht allein in der asymmetrischen Situation unterschiedlicher Wissens- und Erfahrungsdimensionen, die eine intersubjektive Begegnung bestimmen könnten. Die Machtförmigkeit liegt bereits in der inhärenten Norm, die ein interessegeleitetes, zurechenbares und handlungsfähiges Vertragssubjekt unterstellt. Dieses Subjekt hat jederzeit über sich selbst und die Welt souverän zu verfügen. So wird bei Humboldt etwa davor gewarnt, dass sich das Subjekt in der Welt nicht verlieren möge (vgl. Humboldt 1793/1980: 237). Bildung, so könnte man schlussfolgern, beinhaltet die äußerst wirkmächtige Anrufung, sich als ein Selbst zu sehen und zu begreifen, dessen permanente und fortwährende Veränderung unumgänglich ist. Ein Selbst, das über seine Beziehungen in der Welt strategisch zu verfügen weiß, dass jederzeit die Kontrolle über diese Beziehungen in der Welt und mit anderen zu haben hat. Darin liegt eine große Nähe zur modernen liberalstaatlichen Gesellschaftsform, und diese Subjektvorstellung des Bildungsdenkens ist höchst kompatibel mit spätmodernen Flexibilisierungsanforderungen und Mobilitätssteigerungen, die eine fortwährende Anpassung an sich ändernde Arbeits- und Lebensverhältnisse zur Aufgabe der Individuen geraten lässt (vgl. Masschelein/Ricken 2003).

Der Bildungssinn von Beratung, die Möglichkeit in einem Beratungsgespräch „Distanz“ zu den „objektiven Tatsachen“ zu finden, wie es Mollenhauer im Sinn hat, ist also höchst voraussetzungsvoll; und muss nicht per se kritisch-emanzipatorische Wirkungen zeitigen, wie es Mollenhauer als „kritische Aufklärung“ über die „eigene Lebensführung“ vorschwebte. Ich habe eingangs bereits angedeutet, dass gegenwärtige Bildungs- und Beratungssettings ganz im Gegenteil höchst funktional für die flexibilisierte Arbeits- und Lebenswelten sein können. Sie dienen nicht selten dazu, an der Figur eines permanent sich anpassenden und sich selbst verbessernden Individuums mitzuwirken. Es ist in der Geschichte der Pädagogik sehr häufig vorgekommen, dass soziale und politische Problemlagen pädagogisiert wurden, indem sie zur Aufgabe des Einzelnen deklariert wurden (vgl. Tröhler 2016). Die Norm bzw. die Normalität permanenter Leistungsbereitschaft, fortwährender Anpassung und dauerhafter Selbstregulierung geht konform mit der Orientierung, sich bildend und durch Beratung der eigenen Grenzen zu versichern (und dabei die objektiven Grenzen zu dethematisieren), und an der Optimierung des Selbst zu arbeiten.

VERLETZBARKEIT UND GERECHTIGKEIT

Und dennoch halte ich es für sinnvoll und notwendig, mit Mollenhauer am Bildungssinn von Beratung festzuhalten und danach zu fragen, wie Beratung eine pädagogische Dimension entfalten kann. Diese kann nach dem bislang Gesagten wohl kaum darin gesehen werden, dass Beratung der Verbesserung und Optimierung des Selbst dienlich ist, dass es also zu einem Akt der „Selbstbildung“ wird. Stattdessen ist auf den welthaften Anteil bzw. die soziale Seite der Bildung hinzuweisen. Zu den häufig unterschlagenen Voraussetzungen in der Fokussierung auf „Selbst-Bildung“ gehört die Verwiesenheit auf und Offenheit für Andere und Anderes.

Diese zeigt sich besonders deutlich in Verletzungs- und Leidenserfahrungen, die zwar zu ihrem Begreifen auf Sprache und Verständigung angewiesen sind. Anhand von Erfahrungen der Verletzung und des Leidens wird jedoch auch eindrücklich, dass die Sprache dieser Erfahrung nachgängig ist und ihr in gewisser Weise auch fremd bleibt.

Die Publizistin Carolin Emcke (2016) schreibt in ihren Essays „Weil es sagbar ist“ dazu: „Bestimmte Erlebnisse scheinen nicht erst die Möglichkeit zu begrenzen, sie zu beschreiben, sondern schon das Vermögen, sie zu erfassen“ (ebd.: 14). Emcke macht damit auf ein spezifisches Verhältnis aufmerksam, in das das Selbst der Erfahrung tritt: Ein erfahrenes Unrecht, eine Verletzung oder

ein Gewalterlebnis „erschüttert zweifach: die Beziehung des Opfers zu sich selbst und seine Beziehung zur Welt“ (ebd.: 15). Setzt man dies mit meinen Ausführungen zum Bildungsbegriff in Beziehung, so kann daran abgelesen werden, dass sich hierbei eine Lücke auftut, eine Differenz, ein Zwischenraum erfahren wird. Alles andere als zur Versöhnung drängend, zeigen Verletzungs- und Gewalterfahrungen an, dass ein kohärentes Selbst eine Fiktion ist. Eine Verletzung erfahren zu haben, verweist darauf, dass man nie bei sich selbst gewesen ist, dass man sich gegen die Welt nicht immunisieren kann, dass man die Welt auch nicht beherrschen kann, sondern diese Welt – als Sprache, als Anrede, als Berührung, als Gewalt – auf einen zugekommen ist. Es ist wichtig, hier auf die grammatische Merkwürdigkeit aufmerksam zu machen: Die Verletzung erfahren zu haben und ihr gewahr zu werden muss nicht immer unbedingt ineinander fallen. Manchmal wird erst im Nachhinein deutlich, dass eine Äußerung oder eine Berührung alles andere als wertschätzend oder anerkennend war.

Auch wenn ein kohärentes Ich eine Fiktion sein mag, ruft diese Normalfolie dennoch äußerst mächtige Wirkungen und Effekte hervor. In ihr enthalten ist die Anforderung, sich selbst gegen Leiden und Verletzungen schützen zu können. Das lässt sich selbst da noch ersehen, wo es Teil der schamhaften Erfahrung von Gewalt und Verletzung ist, diese überhaupt erfahren zu haben und dass nicht selten Verdrängung, Verschweigen und Abwehr einen Teil dieser Erfahrung ausmachen. Gerade weil die Norm einer kohärenten Identität bzw. eines über sich selbst verfügenden Selbst die Welthaftigkeit und Anderenverwiesenheit ausspart, kann es schwierig erscheinen, sich selbst diese Erfahrung zuschreiben zu müssen. Auch darauf weist Emcke hin, wenn sie schreibt, dass es nicht nur eine Erfahrung mit der Welt ist, die durch Verletzung und Gewalt gemacht wird, sondern auch die Beziehung zum eigenen Selbst verändert (Emcke 2016: 15).² Die durch Verletzungen erfahrene Veränderung besteht darin, sich selbst als jemanden erlebt zu haben und begreifen zu müssen, die bzw. der eine Gewalterlebnis und Verletzungserfahrung erlebt hat, sie nicht abzuwehren in der Lage war. Die Erfahrung, die das Selbst dabei macht, besteht darin zu erkennen, für andere und anderes geöffnet zu sein, nicht immun gegenüber der Welt, sondern Teil von Beziehungen in der Welt zu sein.

Emcke stellt ihre Überlegungen nicht zufällig unter den Titel der „Gerechtigkeit“, was darauf verweist, dass im Hinblick auf Gerechtigkeit auch verlangt

2 Der Bildungstheoretiker Hans-Christoph Koller (2012) geht davon aus, dass Bildung – im Gegensatz zu Lernen – als grundsätzlicher Wandel der Welt-, Selbst- und Anderenbezüge zu verstehen ist.

ist, eine Sprache und einen Weg des Gesprächs zu finden, die diesem Riss in der Erfahrung Rechnung trägt. „Wie“, so fragt sie an einer Stelle, „lassen sich Traumatisierungen angemessen beschreiben, ohne die Opfer zu pathologisieren und in ihrer Verwehrtheit festzuschreiben“ (ebd.: 96)? Diese Fragerichtung verweist darauf, dass es sehr mächtige Normen des Sagbaren gibt, und dass es – als Frage der Gerechtigkeit gegenüber den Erfahrungen und Leiden der Anderen – auch darum geht, die Normalisierungsweisen in der Ausrichtung an Gelingen, an Heilung, an intakter Identität im Zuhören, Besprechen und in der Verständigung auszusetzen – hier sei an Mollenhauers Diktum erinnert, dass es gerade nicht die Normen und Wünsche des Beraters seien, um die es in der Beratung gehe.

Für Bildungs- und Beratungssituationen geht es also sehr wohl darum, in ein Gespräch einzutreten, ohne jedoch die eigenen Maßstäbe an angemessene Ausdruckweise, kohärente Erzählstränge oder gegliederte Problemaufstellungen anzulegen. „Erzählte Erfahrung,“ so schreibt Emcke, „individuell oder kollektiv, wird sich verdichten und womöglich stimmiger werden, als sie es war, sie wird sich verzetteln und womöglich brüchiger werden, sie wird nicht immer linear oder gar abgeschlossen daherkommen“ (ebd.: 105).

Angesichts der Offenheit des Selbst für Andere und Anderes, die in Gewalt- und Verletzungserfahrungen, im Erleben von Leid und Verwehrtheit, in Erschöpfung und Verzweiflung, Unsicherheit und Ungewissheit zum Vorschein kommt, ist also eine Haltung verlangt, die auf Anerkennung der Anderen und des Anderen zielt. Dabei geht es weniger um ein lobendes Wertschätzungshandeln, als vielmehr um die Aufgabe, die eigenen Normen, Wünsche und Maßstäbe für gelungene Gesprächsführung, Darstellungsweisen, Problemaufrisse und Grenzen einzuklammern. Anerkennung bedeutet, so schreibt es der Philosoph Andreas Hetzel (2011), das „für“ oder „als“ in der Anerkennung durchzustreichen (2011: 18). Es würde sonst lediglich anerkannt, dass Andere sich in den eigenen und vorherrschenden Kategorien – „als“ Opfer, „als“ Betroffene etc. – gezeigt haben. Worum es aber geht, will man Beratung nicht zu einem weiteren machtvollen Instrument der Unterwerfung unter die Norm optimierbarer Lebensläufe werden lassen, ist anzuerkennen, dass Andere und Anderes anders als erwartet, gewünscht und zugemutet im Leben eintreten dürfen.³ Es geht daher um eine ge-

3 Hier wäre einzugehen auf die Figur der „Alterität“, die auf die „Andersheit des Anderen“ aufmerksam macht und die Bereiche des Sag- und Denkbaren berührt, die nicht in Kategorien, Benennungen, Begriffen und Blicken aufgehen und dennoch als ‚Abwesendes anwesend‘ sind (vgl. Schäfer 2004; Wimmer 2013, Jergus 2017).

wisse „Gastlichkeit“ (Derrida 2001) gegenüber den Erfahrungen, für die kein Platz vorgesehen war.

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1959): Theorie der Halbbildung. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, 93 – 121.
- Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude (1971): Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs. Stuttgart: Klett-Verlag.
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dausien, Bettina (2011): Das beratene Selbst. Anmerkungen zu Bildungsbiografien im gesellschaftlichen Wandel und Strategien ihrer professionellen Bearbeitung. In: Hammerer, Marika/Kanuletti, Erika/Melter, Ingeborg (Hg.): Zukunftsfeld Bildungs- und Berufsberatung. Neue Entwicklungen aus Wissenschaft und Praxis. Bielefeld: Bertelsmann, 21 – 40.
- Derrida, Jacques (2001): Von der Gastfreundschaft. Wien: Passagen.
- Emcke, Carolin (2016): Weil es sagbar ist. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit. 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer.
- Eribon, Didier (2016): Rückkehr nach Reims. Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1969): Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1976): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1996): Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hetzel, Andreas (2011): Alterität und Anerkennung. Einleitende Bemerkungen. In: Hetzel, Andreas /Quadflieg, Dirk/Salaverría, Heidi (Hg.): Alterität und Anerkennung. Baden-Baden: Nomos, 11 – 34
- Hirschman, Albert O. (1987): Leidenschaften und Interessen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1952): Der Begriff Bildung. In: Schmid Noerr, G. (Hg.) (1985): Max Horkheimer. Gesammelte Schriften, Bd. 8; Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 409 – 419.
- Humboldt, Wilhelm von (1793/1980): Theorie der Bildung des Menschen. Bruchstück. In: Werke in fünf Bänden. Band 1, Schriften zur Anthropologie und Geschichte, 3. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 234 – 240

- Humboldt, Wilhelm von (1836/2013): Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Berlin: Holzinger.
- Jergus, Kerstin (2017): Alterität – Eine Einführung. In: Kraus, Aanja/Budde, Jürgen/Mietzge, Haus/Wulf, Christoph (Hg.): Handbuch Schweigendes Wissen. Weinheim: Beltz Juventa, 202 – 215.
- Jergus, Kerstin (2018): Zwischen-Überschreitung-Vermittlung. Eine Skizze zur Medialität des Pädagogischen. Erscheint in: Schenk, Sabrina/Karcher, Martin (Hg.): Überschreitungslogiken und die Grenzen des Humanen. Neuroenhan cement – Kybernetik – Transhumanismus. Wittenberger Gespräche V, S. 197 – 215 (i. Dr.).
- Koller, Hans-Christoph (2012): Bildung anders denken. Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse. Stuttgart: Kohlhammer.
- Masschelein, Jan/Ricken, Norbert (2003): Do we (still) need the Concept of Bildung? In: Educational Philosophy and Theory. 35 (2), 139 – 154.
- Masschelein, Jan/Simons, Marten (2005): Globale Immunität. Oder Eine kleine Kartographie des europäischen Bildungsraums. Berlin: diaphanes.
- Mayer, Ralf /Thompson, Christiane /Wimmer, Michael (2011): Inszenierung und Optimierung des Selbst. Wiesbaden: VS.
- Mollenhauer, Klaus (1965): Das pädagogische Phänomen Beratung. In: Mollenhauer, Klaus/Müller, Wolfgang C.: Führung und Beratung aus pädagogischer Sicht, Heidelberg: Quelle&Meyer, 25 – 50.
- Schäfer, Alfred (2004): Alterität: Überlegungen zu Grenzen des pädagogischen Selbstverständnisses. In: Zeitschrift für Pädagogik. 50 (5), 706 – 726.
- Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (2015) (Hg.): Leistung. Paderborn: Schöningh.
- Thompson, Christiane/Jergus, Kerstin (2014): Zwischenraum: Kultur. Bildung aus kulturwissenschaftlicher Sicht. In: von Rosenberg, Florian/Geimer, Alexander (Hg.): Bildung unter den Bedingungen kultureller Pluralität. Wiesbaden: Springer VS, 9 – 26.
- Tröhler, Daniel (2016): Educationalization of Social Problems and the Educationalization of the Modern World. In: Peters, Michael A. (Ed.): Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory. Singapore: Springer VS [DOI 10.1007/978-981-287-532-7_8-1; abruf am 12.11.2018]
- Wimmer, Michael (2013): Vergessen wir nicht den Anderen! In: Koller, Hans-Christoph/Ricken, Norbert/Reichenbach, Roland (Hg.): Heterogenität – Zur Konjunktur eines pädagogischen Konzepts. Paderborn u.a. Schöningh.

Glücksversprechen oder: Causes of pain are far from random

Beratung als Orientierung. Beratung als Normierung.

Eine queer-phänomenologische Perspektive

Eva Georg

DIE SUCHE NACH DEM GLÜCK – EINLEITUNG

„The line one takes does not stay apart from the line of one’s life, as the very shape of how one moves through time and space.“ (Ahmed/2006: 17)

Das Feld der „Beratung“ gewann aus praktischer, theoretischer und forschender Perspektive in den vergangenen Jahren erheblich an Bedeutung. Mit Traue (2010) und Duttweiler (2007) sind die ersten kritischen empirischen Studien zu Beratung, Coaching und Selbsthilfe(ratgebern) entstanden. Parallel dazu ist die Etablierung einer sog. „Beratungswissenschaft“ aber noch völlig in der Entwicklung begriffen (vgl. Möller und Hausinger 2009). Die Themenfelder sollten dabei, so postuliert Hausinger (2009) neben den Fragen zur konzeptionellen Rahmung von Beratungsansätzen, der Analyse der Beratungspraxis, Beratungsverständnis, Rollenverständnis und Selbstverständnis der Berater_innen, Qualität in der Beratungsbildung auch die Frage nach der Funktion von Beratung in der Gesellschaft betrachten. (ebd.). In den Erziehungswissenschaften wurde innerhalb einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Kontext von Beratung insbesondere mit Michel Foucaults Konzept der *Gouvernementalität* gearbeitet. Deutlich wird, wie es in Beratungskontexten nicht nur zu einer Verschränkung von Macht-/Wissenskomplexen kommt, sondern Beratung als Ort neoliberaler Subjektivierung verstanden werden kann (Duttweiler 2004, Volkers 2008, Weber/Maurer 2006). Zahlreiche Studien zeigen auf, dass Beratung und Coaching als Orte der Identitätsbildung fungieren, in denen an der Wahrnehmung von Gefühlen, Entscheidungs-

findung und der Gestaltung von Lebenswegen gearbeitet wird (Alkemeyer u. a. 2013). Dass diese Kontexte keine macht- und diskriminierungsfreien Räume darstellen, zeigten Scholle und Bergold-Caldwell bereits 2011 auf. Entsprechend der Themen, welche in Beratungssettings verhandelt werden¹, ergeben sich analytisch gesehen vier näher zu betrachtende Komplexe: *Subjekt/Selbst* (Wer bin ich, wie kann ich mich verändern?), *Wahrnehmung/Orientierung* (und Handlungsmöglichkeiten), *Verständnis von Gefühl/Emotion* (Wie fühle ich mich und wie kann ich es verändern?), *Verständnis von Veränderung* (Welche Schritte muss ich gehen?). Alle Themenbereiche erfordern eine gesonderte Analyse und alle Themenbereiche benötigen eine Sensibilität für die Wirkweise gesellschaftlicher Machtverhältnisse und Normativitäten. In diesem Beitrag möchte ich den Aspekt der *Veränderung* und der Frage nach dem ‚Wohin‘ herausgreifen. Dieser ist unmittelbar mit der Frage nach Wahrnehmung und den Mechanismen gesellschaftlich-normativer Vorstellungen verknüpft. Als Kontexte von Beratung und Coaching, aber auch Psychotherapie verstehe ich hier jegliche institutionalisierten Settings², die Menschen aufzusuchen, um an „sich selbst zu arbeiten“³ und (zumindest scheinbar) eine Veränderung des Ist-Zustands, sei es auf emotionaler Ebene oder in der Veränderung der Lebensführung, anstreben. Beratung stellt damit immer einen Ort der (Re-)Orientierung dar. Der Berater_in kommt die Aufgabe zu, auf dem Weg der (Re-)Orientierung unterstützend zur Seite zu stehen. Am Beispiel der Idee von „Glück“ und mit Rückbezug auf *queer-phänomenologische* Ansätze von Sara Ahmed 2006 werde ich im Folgenden die Verschränkung des Prozesses von Wahrnehmung, Emotion und gesellschaftlich machtvoll und wirksamen (Hetero-) Normativitäten innerhalb des Beratungshandelns aufzeigen. Dazu beschreibe ich zunächst die Mechanismen von Wahrnehmung und den Prozess der Orientierung aus einer queerphänomenologischen Perspektive. Deutlich wird wie sich (Lebens-) Entscheidungen an gesellschaftlich anerkannten, oder aber „Anerkennung versprechenden“ Wegen orientieren und das Subjekt in seiner Wahl beeinflussen. Normativitäten und Ideen darüber, welche Wege „Glück“ versprechen, wirken auch auf die jeweiligen Berater_innen. Diese Wirkweisen sichtbar (und damit

1 Z.B. (Bauer 2015; Migge 2014; Prohaska 2013).

2 Ich meine damit sowohl Angebote von approbierten Psychologischen Psychotherapeut_innen als auch Angebote unter den Berufsbezeichnungen Berater_in und Coach, die über sog. ‚Fachberatung‘ zu bestimmten Themen (wie z.B. Erziehung, Partnerschaft etc.) hinaus gehen.

3 Zum Thema der Arbeit am Selbst, z.B. im Kontext der Selbstoptimierung siehe (Bröckling 2002, 2007; Reichenbach 2004).

bewusst) zu machen, sollte auch Inhalt jeglicher Ausbildungen für angehende Berater_innen, Coaches und Psychotherapeut_innen sein und ist damit als Schritt in der Etablierung von „Beratungswissenschaften“ zu verstehen. Dies erfordert allerdings eineweitreichende Reflexionen gängiger Konzeptionen von Subjekt, Wahrnehmung und Veränderung.

QUEER-PHÄNOMENOLOGISCHE PERSPEKTIVEN AUF WAHRNEHMUNG, GEFÜHLE UND VERÄNDERUNG

In Kritik und Abgrenzung gegenüber objektivistischer wissenschaftstheoretischer Positionen bietet eine *phänomenologische* Zugangsweise eine tiefer gehende Auseinandersetzung mit Subjekt/Objekt, Wahrnehmung und Orientierung und stellt damit einen entscheidenden Zugang zu der Frage nach und den Veränderungsmöglichkeiten von Subjekten dar. Aktuell befassen sich auch die immer prominenter werdenden Neurowissenschaften mit Orientierungsvorgängen, Bewusstsein und Selbstkonzeptionen bei der Frage nach Veränderungsmöglichkeiten und Entscheidungsfindung (Gallagher/Zahavi 2013; Metzinger 2009). *Queer-phänomenologische* Ansätze (Ahmed 2006, 2014; Halberstam 2011) hingegen bieten unter Einbezug einer gesellschaftskritischen Perspektive einen anderen Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Wahrnehmung an. Dieser ist nicht durch den Versuch einer „reinen“ Beschreibung von Realitätserfahrung (klassische Phänomenologie) oder sensorischer und neuronaler Prozesse (Neurowissenschaften) geprägt, sondern legt den Schwerpunkt auf die Frage *wie* Subjekte nicht nur durch Raum und Zeit, sondern z.B. auch in Entscheidungsfindung *orientiert* werden und diese Prozesse mit gesellschaftlich wirksamen Normativitäten verknüpft sind. Mit Ahmed (2006): „In other words, orientation is for me about how the bodily, the spatial, and the social are entangled“ (ebd: 18). Dies bedeutet Konzepte von Wahrnehmung, aber auch das Erleben von Gefühlen auf ihren normativen Gehalt hin zu prüfen und zu fragen, welche „anderen“ Vorstellungen möglich wären und welche *Lines*/(Lebens-)Wege sich daraus ergeben würden. Mittels *queer-phänomenologischer* Herangehensweisen lässt sich demnach auch die Herstellung gesellschaftlicher Normen und deren Wirkungsweisen im Beratungskontext untersuchen. Mit Ahmed (2010) wird deutlich, wie im Sprechen über Gefühle und einer Arbeit mit Gefühlen, wie sie bspw. eben auch in Beratungskontexten stattfindet, vorausgesetzt wird, dass Subjekte wissen *was* sie fühlen und dies auch sprechen können. Insbesondere Beratungs- und Therapie-Angebote arbeiten mit der Veränderung von Gefühlszuständen, in denen es meist darum geht, sog. *negative*

Gefühle zu reduzieren und gemeinhin als *positiv* geltende Gefühle zu verstärken oder ihr Erleben möglich zu machen. Ahmed stellt eben dies in Frage: *Gefühle* (z.B. sich glücklich fühlen) sind keine individuelle, persönliche Angelegenheit, die nur bei den jeweiligen Individuen selbst liegt. Sie kritisiert die Vorgehensweise (wie sie bspw. in zahlreichen Lebensratgebern propagiert wird)⁴ und den Glauben, dass die Anpassung an bestimmte Lebensformen und Gedanken, „Glück (*Happiness*) herstellen könnte (vgl. Ahmed 2010: 11). Eng verknüpft mit der Frage nach „Glück“ ist auch jene nach Veränderung und damit um die Frage nach den Möglichkeiten von „freier“ Entscheidung und „Wollen“: „Happiness is not simply what motivates will, but is what follows for those who will in the right way“ (Ahmed 2014a: 6). Ähnlich Michel Foucaults Herangehensweise zur Genealogie des Subjekts, zeichnet Ahmed eine Genealogie des *Willens und Fühlens* nach. Ahmed kritisiert damit die gängigen Verständnisse von „freiem“ *Wille/Wollen*⁵, die letztlich meist einer moralischen Intention dienen und insbesondere im Kontext der Veränderung des Selbst dazu führen würden, Subjekten selbst die „Schuld“ an einer „nicht-Verbesserung“ ihres Zustands, ihrer Lebensumstände und ihrem *Unglücklichsein* zu geben: „When social problems are narrated as problems of will, they become a consequence of the failure of individuals to will themselves out of situations in which they find themselves“ (ebd.: 7). *Wille* wird in diesem Verständnis zu einem sog. „straightening device“, zu einer Technik, Subjekte verantwortlich zu halten. Mit der Nachzeichnung einer Genealogie des *Willens/Wollens* wird es möglich bspw. hinsichtlich der Frage nach Entscheidungsfindung auch den Blick auf sog. *Gewohnheiten* zu richten und damit im Sinne Foucaults den Zusammenhang von Macht und Subjektivierungsprozessen zu denken. „When willing is secured, a will project is a security project. Once secured, the will is not easy to apprehend as will“ (ebd.: 16) – das was nicht mehr *aktiv* gewollt werden muss, ist bereits zur Gewohnheit geworden und wird nicht mehr hinterfragt. Ziel muss es sein, diese *Gewohnheiten* in Form von *Wegen, Entscheidungen und Wahrnehmungen* (wieder) bewusst zu machen. Ahmed bietet damit den theoretischen Ausgangspunkt für ein Nachdenken über meist unbewusste, aber machtvoll und überaus zentrale Wirkmechanismen innerhalb von Beratungshandeln an. Die Funktionsweisen von Wahrnehmung, Orientierung, dem Verständnis von Subjekt und ihre Verknüpfung mit dem

4 Vgl. dazu auch Duttweiler 2007.

5 Ahmed 2014a arbeitet sich an den Verständnissen von Wille/wollen der Philosoph_innen Lucretius, Teresa Brennan, Augustine sowie Hannah Arendt ab.

Treffen von Entscheidungen und der Wahl von Wegen werden im Folgenden Abschnitt dargelegt.

WAHRNEHMUNG UND ORIENTIERUNG, TURNING UND ARRIVAL

Ahmed verdeutlicht: Das was uns „nahe“ und „präsent“ ist, ist nicht zufällig, wir gehen Wege nicht „einfach so“, vielmehr sind uns bestimmte Objekte und bestimmte Wege „nahe“, aufgrund von vorherigen Wegen, die wir bereits gegangen sind, aufgrund von Wahrnehmungen, die niemals neutral sind. Wir werden *orientiert*. Doch erst der Blick auf dieses *Wie* der Orientierung erlaubt es zu untersuchen, wie Leben in einige Richtungen gelenkt wird, „mehr als in andere, schon allein dadurch, dass wir einfach dem folgen, was als ‚gegeben‘ erscheint“ (Ahmed 2006: 21; Übersetzung E.G.). Dazu sind zunächst einige Rückbezüge auf die phänomenologischen Überlegungen von Immanuel Kant, Martin Heidegger und Maurice Merleau-Ponty hilfreich, die auch Ahmed anführt. So sind auch für Kant Dinge nicht einfach „gegeben“. Kant geht davon aus, dass Individuen ihren Körper „kennen“ (ebd.: 6f.) wissen, wo „rechts“ und „links“ ist. Für ihn ist dies eine Voraussetzung für *Orientierung*. Mit Kant setzen wir uns, um *orientiert* zu werden, in Beziehung zu Dingen. Am Beispiel des Betretens eines dunklen Raums macht er in seinen Ausführungen deutlich: Wir *wenden* uns etwas zu – z.B. dem Lichtschalter, wir *wenden* unseren Körper und auch unseren Blick in eine bestimmte Richtung. Das heißt, „Space becomes a question of turning“ – Raum, Wahrnehmung und Orientierung werden zu einer Frage des *Wendens*, des: Wohin *wende* ich mich, meinen Körper, meinen Blick, meine Gedanken – und diese *Wendung* (*Turning*) wird bestimmen, was ich wahrnehmen kann, aber auch wer ich „bin“, es gestaltet mein Subjektsein (ebd.). Heidegger 1973 hingegen hebt den Moment bzw. die Frage des *Vertrautseins* hervor. Wir werden *orientiert* durch das was uns vertraut vorkommt – diesem wenden wir uns zu, diesen Wegen folgen wir. Wir fühlen uns „Zuhause“ dort, wo Menschen sind, an Orten und in Gedanken, die uns „vertraut“ sind (ebd.: 144). An dieser Stelle taucht sodann die Frage auf, wie es kommt, dass wir uns irgendwo „zuhause“ fühlen – dass bestimmte Subjekte sich in der Welt mehr „zuhause“ und auch „willkommen“ fühlen als andere, dass es Räume gibt, in denen bestimmte Subjekte nicht „zuhause“ sind und auch nicht „willkommen“. Merleau-Ponty 2002 fügt diesen Perspektiven auf Orientierung noch hinzu, dass Räume niemals neutral sind. Räume sind nicht einfach so gegeben – sie werden geschaffen, durch die Individuen, die sie bewohnen und betreten. Insofern liegen also auch

Räume nicht außerhalb unserer Selbst. Mit Merleau-Ponty ist es unser Körper, der uns mit einer Perspektive ausstattet – einem *Hier* von dem aus ich wahrnehme. So ist Raum stets dynamisch, ist nur als relativ zu verstehen. *Wahrnehmung* wird zu einer *Beziehung* zwischen einem *Hier* und den *Punkten* im Raum, zu denen ich mich in Beziehung setze (ebd.: 289). Wo eine queere Phänomenologie also jene Perspektive ist „one that faces the back, which looks ‚behind‘ phenomenology“ (Ahmed 2006: 29), ist mit Ahmed in der Folge der Blick auf die Frage zu richten, wie es kommt, dass wir uns 1. in bestimmten Räumen „zuhause“ fühlen und 2. uns bestimmten Objekten zuwenden und nicht anderen und damit bestimmte Objekte bei uns „ankommen“ sowie wir 3. dementsprechend auch bestimmten Wegen folgen und nicht anderen.

„The line one takes, does not stay apart from oneself.“ (Ahmed 2016: 28)

Für das Zusammentreffen von Subjekt und Objekt verwendet Ahmed den Begriff des Ankommens – gelungenes Ankommen ist mit Ahmed eine „extension of body into space“ (ebd.: 46). Doch zunächst zu dem Begriff des Objekts: Objekte sind als Phänomene nicht einfach gegeben. Auch Individuen lassen sich als ein Phänomen bezeichnen. Sie sind mit Ahmed geprägt durch die Bedingungen ihres Entstehens sowie durch einen Hintergrund, der sie erst in die Existenz bringt. Auch Judith Butler, Karl Marx oder Michel Foucault haben ähnliche Konzepte zur Subjektivierung, in denen (wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise) deutlich wird, dass Subjekte Gewordene sind, sedimentierte Geschichte, entstanden und reproduziert durch bestimmte Techniken des Selbst (Foucault 2009). Ein Hintergrund ist meist nicht sichtbar. Edmund Husserl gibt ein Beispiel: der Philosoph (vgl. Ahmed 2010: 30f.). Er schreibt an einem Schreibtisch, dieser steht im Arbeitszimmer für ihn bereit. Husserl beschreibt weiter, dass seine Kinder und seine Frau im Ferienhaus seien – sie sind also nicht da. Erst diese Ruhe erlaubt es ihm, Philosoph zu sein, zu schreiben. So wird der Hintergrund, hier die Abwesenheit von Frau und Kindern, zur Bedingung der Ausführung seiner Arbeit und damit verbunden zu Bedingung der Entstehung und Aufrechterhaltung von (seiner) Identität.

Diese Beschreibung birgt auch Implikationen für die Konzeptualisierung von Wahrnehmung. Jene Aufmerksamkeit und Zuwendung, die wir einer Sache schenken können, ja ob sie überhaupt in unser Blickfeld gerät, hängt jeweils von Orientierung ab – davon wie und an was wir *orientiert* sind (vgl. ebd.: 32). Wahrnehmung bedeutet damit immer auch, dass etwas ausgeklammert wird. Ein

Objekt kommt nur durch Ausschluss in die Existenz⁶. Wahrnehmung bedeutet in diesem Zusammenhang auch immer Benennung – die Benennung eines Objekts *als* etwas, z.B. als Philosoph*in. Wahrnehmung geschieht wie oben gezeigt durch *Turning* und ist in der Folge engstens mit dem Prozess der Subjektivierung verbunden. Dieser Prozess und damit seine Folgen, ist allerdings nur selten bewusst: „Turning toward an object turns ‚me‘ in this way or that, even if that ‚turn‘ does not involve a conscious act of interpretation or judgement“ (ebd.: 28). Es ist nicht immer das Individuum selbst, dass sich bewusst in eine Richtung wendet, wir werden auch *gewendet* – etwas zieht unseren Blick, unsere Gedanken, unsere Emotionen an – und sowohl durch die *Wendung* als auch durch das was dadurch folgt, z.B. das Gehen eines bestimmten Weges, das Treffen bestimmter Entscheidungen, werden wir auch zu bestimmten Subjekten: „The line one takes, does not stay apart from oneself“ (ebd.). Damit wird deutlich: die Wege prägen auch uns, wir gehen sie nicht nur, wir „werden“ auch zu diesem Weg.

Ein Fokus Ahmeds (2006) sowie Judith „Jack“ Halberstams (2011) sind sog. *unhappy subjects/unglückliche Subjekte* und *failed subjects/gescheiterte Subjekte*. Zwischen als *unhappy* und als *gescheitert* bezeichneten Subjekten stellt Ahmed einen Zusammenhang her, der für das Beratungshandeln von besonderem Interesse ist. Denn die Ankunft von Objekten zieht immer eine Folge nach sich. Wenn diese die „extension of body into space“ (Ahmed 2010: 46) erlauben, so spricht Ahmed von „gelungener Ankunft“, d.h. das Objekt erlaubt mir etwas zu tun, es verlängert, vergrößert meinen Handlungsspielraum, ist gar „Teil“ meiner Selbst. Zur Veranschaulichung mag das Beispiel mit dem Hammer dienen, welches auch Ahmed wählt: Nehme ich einen Hammer in die Hand, um mit diesem einen Nagel in die Wand zu hauen und gelingt mir dies, so ist die Ankunft, das Zusammentreffen zwischen mir und dem Hammer als ein gelungenes Zusammentreffen zu bezeichnen – der Hammer, hier das Objekt, erlaubt mir das zu tun, was ich mit ihm beabsichtige zu tun. Er wird damit eine „Verlängerung meiner Selbst“, gar für einen Moment ein ‚Teil‘ von mir. Hämmernt der Hammer hingegen nicht den Nagel in die Wand, weil er (vermeintlich) zu schwer, weil er kaputt ist, weil ich unfähig dazu bin, nicht weiss, wie ich einen Hammer bedienen kann, so ist das Zusammentreffen von mir und dem Hammer als *gescheitert* zu bezeichnen. Ahmed definiert *failure* als „the loss of capacity to perform“ – d.h. zunächst als das „Unvermögen“, eine bestimmte Performanz (z.B. den Na-

6 Butler beschreibt, dass es die Verwerfung des „anderen“ braucht, um ein Subjekt in die Existenz zu bringen (vgl. Butler 2001).

gel in die Wand zu hauen) und Handlung zu ermöglichen, und weiter: es ist das „failure of an object to extend a body, which we can define in terms of the extension of bodily capacities to perform actions“ (ebd.: 49). Wenn eine *Ankunft* nicht gelingt, ist das was wir allerdings in der Regel tun, die Zuschreibung von Eigenschaften entweder in die Objekte oder aber zu uns selbst – „der Hammer ist zu klein, der Hammer ist kaputt, ich bin zu schwach“. Ahmed macht an dieser Stelle jedoch deutlich, dass es um einen anderen Fokus gehen muss: Wenn der Hammer nicht hämmert, weil er zu schwer ist, oder weil er kaputt ist, dann ist das im Grunde nicht die dezidierte Eigenschaft des Objekts (also des Hammers). *Failure* beschreibt, dass das Objekt keine „extension of the body into space“ (ebd: 46) erlaubt hat.

„The perception of the object as having qualities is not then a perception of what is proper to the object. The failure would be the failure of the object to enable the action with which it was identified“ (ebd.: 50).

Doch der Hammer (oder ich) wird durch die Zuschreibung von Eigenschaften in der Folge zur Ursache des *Scheiterns*. Der Fokus liegt somit nicht auf der Handlung, der Möglichkeit zu handeln oder darauf, was ein Objekt mir erlaubt zu tun oder nicht, sondern die Analyse fokussiert sich auf die Objekte oder Subjekte selbst. Subjekte werden durch diesen Mechanismus auch zu *failed* oder *unhappy subjects*, wo eben die Ursachen in den Eigenschaften des Subjekts oder Objekts gesucht werden.

WAS HEIßT DAS FÜR BERATUNG?

Es werden zweierlei Blickrichtungen deutlich. Einerseits die Vorgehensweise, Gründe in den Eigenschaften der Subjekte selbst zu suchen (für *Scheitern*, für *Unglücklichsein* etc.). Andererseits wird mit Ahmed eine gänzlich andere Herangehensweise offenbar. Diese legt den Fokus auf die Verbundenheit, auf das Zusammenspiel von Subjekt und Objekt, auf die Intention des Subjekts, ein bestimmtes Objekt zu gebrauchen und auf die Wechselwirkungen. Dabei geht es nicht darum, Objekten gar keine Eigenschaften mehr zu zuschreiben. Jedoch bedarf es für ein kritisch orientiertes Beratungshandeln das Wahrnehmen dieses Prozesses und damit der Tatsache, dass Eigenschaften den Objekten nicht *an sich* innewohnen. Stattdessen gilt es, den Blick stärker sowohl auf den Moment des *Turnings*, als auch der Zuschreibungen zu richten und damit auf den Prozess der Wahrnehmung an sich. Dies verändert sodann auch die Konzeption dessen was *Scheitern* und *Unhappiness* bedeuten können. Für den Kontext von Beratung lassen sich damit zwei zentrale Achtungszeichen zusammenfassen, welche

den Ausgangspunkt für weitere in Selbstreflexion zu bearbeitende Fragestellungen bergen.

1. *Das Verständnis von Wahrnehmung, Orientierung und der Ankunft von Objekten.* Wie kann es gelingen, an den Punkt zu kommen, wo wir mitbekommen, wie dieser Prozess der Ankunft des Objekts verläuft und wie dadurch unsere Wahrnehmung geprägt wird? Mit Ahmed: „How can I or we arrive at the point where it is possible to witness the arrival of the object? How is the arrival a form of witnessing in which ‚what arrives‘ becomes a ‚what‘ only in the event of being apprehended as a ‚what‘?“ (Ahmed 2006: 50).

Und weiter: Wie sind wir durch die Objekte *besetzt*? Wie *beschäftigen* sie uns? Was können wir aufgrund dieser *Besetzung* nicht wahrnehmen? Wie beansprucht diese *Orientierung* Zeit und Raum? Letztlich: wie prägt es „uns“, wenn wir davon ausgehen, dass Objekte eine „Verlängerung“ unserer selbst sind/werden?

2. *Das Verständnis von Subjekt.* Gehe ich von einem eher als stabil gedachten Subjekt aus, das Eigenschaften besitzt, welche unter Umständen (z.B. durch Beratung) auch veränder- und formbar sind und nehme dies als Ausgangspunkt für meine Arbeit als Berater_in? Oder setze ich das Subjekt selbst in einen Zusammenhang mit Verhältnissen, z.B. der Frage, welche Nähe von welchen Objekten dem bestimmten Subjekt erlaubt, bestimmte Handlungen zu vollziehen, bestimmte Gefühle zu fühlen und damit eine „extension of body into space“ (ebd.: 46) zu sein? Je nach Konzeptionalisierung und daraus folgendem Arbeiten als Berater_in, wird sich auch der Blick auf Failure und Unhappiness gestalten bzw. verändern.

ENTSCHEIDUNGEN TREFFEN UND WEGE GEHEN

„Orientiert zu werden“, bedeutet den Blick in bestimmte Richtungen zu wenden – oder aber von bestimmten Objekten gewendet, angezogen zu werden. Dieses, jedes Turning macht auch etwas mit uns – wir werden Teil des Objekts, es wird uns prägen und weitere Turnings bestimmen. Ahmed (2006) spricht in der Beschreibung des Prozesses der Orientierung von Linien/Wegen. Wie entstehen Linien/Wege die wir gehen? Eine Linie, ein Pfad wird gemacht. Er entsteht erst durch Wiederholung, es entsteht mitunter ein breiter, gut sichtbarer, ein ausge-trampelter Weg/ path well trodden (Ahmed 2006: 16). Er wird erhalten dadurch, dass er weiterhin und oft begangen wird. Ahmed betont damit die Performativi-

tät eines Weges – ein Weg existiert nicht an sich, sondern wird durch das Gehen immer wieder hergestellt: „Lines are both created by being followed and are followed by being created“ (ebd.: 17). Wege prägen auch unsere Wahrnehmung und damit verbunden auch unsere Art und Weise zu fühlen. Jeder Weg orientiert uns. Mit Ahmed: „We might say that we are orientated when we are in line. We are ‚in line‘ when we face the direction that is already faced by others“ (ebd.: 5). Wege, ob bewusst oder unbewusst gewählt, sind auch geprägt durch ein bestimmtes Commitment, eine Verbindlichkeit die ich gegenüber einem Weg eingehe, eine Festlegung, eine Zusage. Committed zu sein meint auch bestimmten Zielen auf diesem Weg zu folgen, sich daran zu halten, was ein Weg vorgibt und nicht, oder nicht zu sehr von diesem Weg abzuweichen. Wenn ich unsicher werde, gibt es womöglich „Wegweiser“, die mir zeigen, dass es sich lohnt, weiter zu gehen. Ich investiere auch in diesen Weg: Zeit, Geld, Energie. Stellen wir uns nur vor, ich habe eine Ausbildung angefangen, in einer neuen Stadt, neue Menschen kennen gelernt – spielt nicht all das eine Rolle bei meiner Überlegung diese Ausbildung abzubrechen, wenn es mir darin nicht gut geht? Solange wir orientiert sind, spüren wir diese Orientierung nicht unbedingt. Erst wenn wir desorientiert werden, wird uns die Bedeutung von Orientierung bewusster. Dass wir nach dem Folgen eines Weges an einem bestimmten Ort, vielmehr noch: in einem bestimmten „Gefühl“ ankommen – das passiert nicht einfach so. Die „Wahl“ des Weges (sei es unbewusst oder bewusst) ist besonders von drei Aspekten geprägt: (1) Versprechen, sog. Promises of return⁷. Äußere Marker sind hier bspw. das Verfolgen einer gewissen Linearität im Lebenslauf: Schule, Studium, Arbeitsplatz, finanzielle Absicherung, Partner_innenschaft zwischen (zwei) Menschen, vielleicht Ehe, Kinder, Hausbau. Tief verbunden sind diese Worte mit einem Gefühl: Glück. Zufriedenheit. Ankommen⁸. Auch Gefühle sind nicht einfach so da, Gene nicht mit der Verknüpfung „Ehe = Glück“ ausgestattet. Glück ist keine neutrale Koordinate auf der Karte des Lebens. Wir folgen be-

7 Der Begriff Promise of Return bezeichnet das Versprechen, welches am Ende eines Weges steht – das was man vermeintlich „zurückbekommt“ (return) dafür, einem bestimmten Weg gefolgt zu haben (siehe Ahmed 2006).

8 Ich möchte an dieser Stelle keineswegs leugnen, dass eine bestimmte Ausbildung in dieser Gesellschaft nicht nur zu Anerkennung, sondern auch zu Einkommen führt und für das Überlegen existenzielle Faktoren darstellte. Mein Ziel ist es jedoch hier die emotionale Komponente dieser äußeren Marker deutlich zu machen, um ihren Einfluss und Wirkmechanismus (nicht nur) für das beraterische Handeln heraus zu stellen.

stimmten Wegen (auch), weil Versprechen an ihrem Ende stehen – z.B. auf eine bestimmte Art zu fühlen oder bestimmte Güter, Titel, Anerkennung zu besitzen. Der zweite Aspekt (2) ist Gewohnheit, „Erbe“ und Reproduktion – weil wir es gewohnt sind, weil es immer so getan wurde. Der Sohn, dessen Vater Zimmermann ist, wird auch Zimmermann, die Tochter, dessen Mutter Lehrerin ist, wird ebenfalls Lehrerin. Weil ich schon immer alleine gewohnt habe, ziehe ich auch jetzt wieder in eine Ein-Zimmer-Wohnung. Es liegt auf der Hand, dass wir uns in vielen Lebenslagen, aus finanziellen Gründen, für den einen oder anderen Weg (z.B. das Beenden der Ausbildung mit der Hoffnung bessere Chancen auf dem Arbeitsmarkt zu haben) entscheiden. Doch wie bewusst sind diese Entscheidungen und der Weg, der sich daraus zusammensetzt? Und kann es Teil von Beratung (und Therapie) sein, diese Mechanismen offen zu legen?

Schließlich spielt (3) Die *Angst vor Verlust* eine nicht zu unterschätzende Rolle. Stellen wir uns vor: unterwegs, draußen, mit einer Karte. Die Karte zeigt, wo wir entlanggehen sollen. Aber das Feld ist viel weiter. Wie fühlt es sich an, querfeldein zu wandern? Den Weg zu verlassen – das bedeutet Ungewissheit, möglicherweise werde ich nicht ankommen, dort wo ich hin wollte. Vielleicht werde ich Zeit verlieren. Möglicherweise werden sich Menschen, die mit mir gehen, entscheiden dem eingezeichneten Weg weiter zu folgen. Vielleicht werde ich diese Menschen verlieren. Die *Angst vor Verlust*, die Ungewissheit, aber auch die Unbewusstheit darüber, dass ich immer schon bereits eine Wahl getroffen habe, halten davon ab, Wege zu gehen, die nicht unbedingt auf Karten verzeichnet sind. Je länger ich einem Weg folge, desto schwerer wird es, ihn zu verlassen. Die Wege „schreiben sich ein“, werden zu meiner Identität, sie formen Körper, Gedanken, Handlungen, meine Art zu fühlen, sie beeinflussen auch, wohin ich mich wende und was ich wahrnehmen kann:

„The line one takes does not stay apart from the line of one's life, as the very shape of how one moves through time and space [...] we then come, to have a line, which mean a specific 'take' on the world, a set of views and viewing points [...] Lines become the external trace of an interior world, as signs of who we are [...] What we follow, what we do, becomes shown through the lines that gather on our faces, as the accumulation of gestures on the skin surface over time.“

(Ebd.: 17f.)

Linien werden zu einer Lebensweise und gleichzeitig zu einem Ausdruck dessen wer oder was wir sind. Und hier wird auch die Schwierigkeit deutlich, einen

Weg aufzugeben, zu verlassen. Wir verlassen damit auch einen Teil unserer Identität. Für das Beratungshandeln aus kritischer Perspektive⁹ ist es zentral, diese Mechanismen zu kennen und sie im eigenen Vorgehen zu reflektieren. Am Beispiel des *Promise of Return – Glück/Glücksversprechen* möchte ich im folgenden Abschnitt darstellen, wie dieses sowohl die Wahrnehmung und das gewählte Vorgehen der Berater_in als auch die Wahrnehmung und Entscheidungen der_des Klient_in prägen kann.

ORIENTIERUNG IN DER BERATUNG: DAS BEISPIEL GLÜCKS-VERSPRECHEN UND HETERONORMATIVITÄT

Menschen suchen Kontexte von Beratung auf, weil sie mit bestimmten Formen die ihr Leben angenommen hat, nicht zufrieden sind, leiden, eine Veränderung wünschen. Für das Beratungshandeln ist aus kritischer Perspektive u.a. die Frage relevant, welche Definition von *gelungenen Leben*, von *Glück* und Zufriedenheit ich selbst als Berater_in habe. Zentral wird sich dies auf den Weg auswirken, den ich bereit bin, den_die Klient_in zu begleiten. Das *Versprechen von Glück* – d.h. *Glück* als ein Gefühl, welches eintritt, wenn ich bestimmte Dinge tue, bestimmten Wegen folge, ist ein implizit oder explizit geäußerter Wunsch innerhalb vieler Beratungssettings. Das heißt auch vor dem Hintergrund der bereits zuvor geschilderten Mechanismen von *Wahrnehmung* und *Orientierung*, dass das *Versprechen von Glück* uns *lenkt/wendet*, hin zu bestimmten Dingen, die als vermeintlich „notwendig“ für ein gutes Leben dienen. Die Nähe zu bestimmten Objekten (Überzeugungen, Werten, Lebens- und Identitätsweisen) verspricht bestimmte Gefühle – *Glück*. Im Folgenden halte ich es weiterhin mit Ahmed 2010. Es geht mir nicht darum, zu beschreiben, was *Glück* ist, oder welche Dinge glücklich machen, sondern „to follow the word around“ – dem Wort „herum folgen“ (ebd.: 16), d.h. den Blick darauf zu richten, *wie* es wirkt, *was* es „tut“ und wie dieses Versprechen es vermag, *Turnings* zu bestimmen: „The promise

9 Ich verstehe hier den Begriff kritisch in Anlehnung an das Verständnis von Kritik von Michel Foucault 1992. Kritik meint dann eine genealogische Vorgehensweise in der Analyse, das Sichtbarmachen der Geschichtlichkeit von Welt, dem Geworden-sein. Ein kritisches Verständnis von Beratung und Coaching wäre demnach eine Arbeitsweise und Haltung, die darum bemüht ist, diesen Aspekt in das Beratungshandeln mit einzubeziehen.

of happiness directs us toward certain things as being necessary for a good life. The good life, in other words, is imagined through the proximity of objects“ (ebd.: 90).

DER HAPPINESS TURN – UND DER IMPERATIV GLÜCKLICH ZU SEIN

Als sogenannter *Happiness Turn* lässt sich eine gesamtgesellschaftlicher (sowohl wissenschaftlich theoretische als auch praktisch umgesetzte) Hinwendung und die Durchdringung von einem Diskurs, der sich um die Frage nach dem *Glück* rankt, bezeichnen. Mindestens seit den 2000er Jahren zeichnet sich in westlich geprägten Gesellschaften eine Art *Selbsthilfeboom* ab, der maßgeblich von dieser Frage geprägt ist. Zahlreiche Selbsthilfebücher, Ratgeber, Beratungs-, Coaching- und Fortbildungsangebote wollen Individuen darin unterstützen, ein *glückliches Leben* zu führen (vgl. v.a. Duttweiler 2007). Dieser Diskurs ist geprägt von zunehmenden Forschungen rund um die sog. *Positive Psychologie*¹⁰. Nachdem psychologische und psychotherapeutische Ansätze sich jahrzehntelang damit beschäftigt hatten, Defizite, Abweichungen von der Norm, schadhafte Verhaltensweisen in Form von Krankheiten zu diagnostizieren und zu therapieren, soll der Fokus nun nicht mehr auf dem „Mangelwesen Mensch“ liegen. Ziel *Positiver Psychologie* ist es, Menschen glücklicher zu machen – dabei liegt das Augenmerk auf der Steigerung des Wohlbefindens, positiver Emotionen und Ressourcenorientierung. Problematisch zeigt sich in diesen Forschungen allerdings, dass Ursache und Wirkung keineswegs eindeutig identifizierbar sind. In der Präsentation der Ergebnisse scheint es dann so, als ob bspw. das Führen einer monogamen Ehe zu mehr Glück führe als das Leben ohne feste Partnerschaft. Es scheint stets bereits die Annahme zu bestehen, dass Menschen wüssten, wie sich das Glück anfühlt. Dies kritisiert auch Ahmed 2010. Ausgangspunkt sei eine Definition von Glück, die in etwa folgendermaßen laute: „Happiness is feeling good, and misery is feeling bad“ (ebd.: 5). In dieser Grundannahme ist nicht nur das vielzitierte neoliberale „Anything goes“, sondern auch eine Haltung, die ein „Egal wie du es machst – Hauptsache, du bist glücklich“, nahelegen. Es entsteht so der Eindruck, dass das Individuum nicht nur über unendlich viele Möglichkeiten zur Gestaltung des eigenen *glücklichen* Lebens verfüge, sondern es zudem

10 Der Begriff der Positiven Psychologie wurden von Abraham Maslow, Psychologe in humanistischer Tradition, geprägt.

auch gar nicht relevant sei, was „andere“ Individuen zu bestimmten Lebensweisen und Entscheidungen denken. Glück ist damit im Grunde „undefiniert“. Es kommt „harmlos“ daher, ist jedoch eigentlich mit zahlreichen Grundannahmen, die es den Individuen gerade nicht leicht machen, „einfach so“ glücklich zu sein, verbunden. In der Folge wird es aber zur Aufgabe für das jeweilige Individuum *an sich selbst* und damit *am eigenen Glück* zu arbeiten¹¹. Die *Positive Psychologie* betont ganz besonders die Verantwortung, die das einzelne Individuum bei der eigenen Lebensgestaltung habe. Glücksforschung arbeitet auf der Basis des Selbst-Reports von Individuen – d.h. wenn Menschen sagen, sie sind glücklich, dann sind sie es. In der Folge werden Indikatoren gebildet, die zu *Glück beitragen* und später als Ursachen des *Glücks* erscheinen, denn aus Korrelationen, z.B. einem Zusammenhang zwischen Ehe und *Glücklichsein* werden Kausalitäten hergestellt. So wird (heterosexuelle) Ehe ein Faktor für *Glück* (vgl. Ahmed 2010: 11). Damit entstehen sog. *Happy Places* – Orte, Handlungen, Lebensweisen, Überzeugungen, die als *glücksversprechend* gelesen werden (ebd.). Ahmed (2010) verdeutlicht, dass die Frage nach dem Glück keine neutrale Frage sei. *Glück* ist bereits „Werte-besetzt“. Bestimmte Normen werden beschrieben und es entsteht der Eindruck, als würde die „Nähe“ zu solchen Normen das *Glücklichsein* herstellen. Ahmed eröffnet eine wichtige Perspektive, indem sie das Empfinden von *Glück* als individuell geprägtes Empfinden in Frage stellt. Sie plädiert dafür, den Zusammenhang zwischen *Glück* und der Nähe zu bestimmten Objekten genauer zu betrachten. *Orientierung* geschieht, wie oben aufgezeigt, u.a. durch bestimmte Versprechen, die mit dem Folgen bestimmter Wege verbunden sind – die Nähe zu bestimmten Objekten ist *glücksversprechend* und darauf gilt es den Blick zu richten, „how we are directed by the promise of happiness, as the promise that happiness is what follows if we do this or that“ (ebd.: 14). Wenn also in der Folge bestimmte Lebensweisen, *Glück* versprechen, z.B. eine bestimmte heterosexuelle Lebensweise in der Reihenfolge Ehe, Hausbau, Kinder, so wird die Suche/das Streben nach dem *Glück* zu einer *Promotion/Werbung* für bestimmte Lebensweisen. „If certain ways of living promote happiness, then to promote happiness would be to promote those ways of living“ (ebd.: 11).

11 Vgl. Duttweiler 2004.

GLÜCKLICH SEIN UND HETERONORMATIVITÄT

Ideen über ein gutes Leben sind historisch u.a. mit heterosexuellem Verhalten besetzt – mit romantischer Liebe, Zweisamkeit, der Idealisierung der *häuslichen Privatsphäre*. Die Liebe jener, die dies bestimmte anerkannte Formen einnimmt, wird geschützt, nicht nur per Gesetz, sondern sie verspricht auch Wärme, Komfort, Sicherheit, und: *Glück*. „Heterosexual happiness becomes about the possibility of a happy ending – about what life is aimed at, at being what gives life direction or purpose“ (Ahmed 2010: 90). Ahmed beschreibt dies auch als sog. *Happiness Archives*. Als ein „set of ideas, thoughts, narratives, images, impressions about what is happiness“ (ebd: 15). Innerhalb dieser *Happiness Archives* fungieren auch bestimmte Skripte (*Happiness Scripts*), die den Individuen ein bestimmtes Verhalten nahelegen, damit sie die Erfahrung von *Glück* machen können. Diese Skripte sind immer auch als *vergeschlechtlichte Skripte* zu betrachten, da sie bspw. geschlechterkonformes Verhalten nahelegen und damit immer auch richtungsgebend wirksam werden. Skripte bringen Individuen *auf Linie* indem geschlechtlich nicht-konformes Verhalten sanktioniert wird. Diese Skripte stellen einen machtvollen Moment dar – bei Abweichungen und non-konformen Verhalten, ziehen sie reale Konsequenzen nach sich. So erleben bereits Kinder, die sich nicht entsprechend ihres bei der Geburt zugewiesenen Geschlechts verhalten, *Sanktionen* von anderen Kindern (und Erwachsenen) in Form von physischer und psychischer Gewalt. So ist ein „Abweichen“ von der, in diesem Fall heteronormativen, *Linie* mit dem Erleben von *Unglücklich-sein* verbunden. Ahmed macht deutlich:

„To deviate is always a risk [...] Happiness scripts are powerful even when we fail or refuse to follow them, even when desires deviate from their lines. In this way, the scripts speak a certain truth: deviation can involve unhappiness [...], to deviate from the line means to be threatend with unhappiness“ (Ahmed 2010.: 91).

Nicht-konforme Subjekte werden auch der Auslöser für das *Unglück* anderer – sie „verursachen“ das *Fühlen von Unglück* anderer Subjekte. Ahmed gibt das Beispiel einer jungen Frau, die ihren Eltern erzählt, dass sie nicht, entsprechend heteronormativer Vorhersehungen, mit einem Mann, sondern mit einer Frau zusammenlebt. Ihr Vater antwortet darauf, dass er nur wolle, dass sie glücklich sei. Es schließt sich ein „aber“ an – „aber wie das mit der Gestaltung der Familie, mit den Kindern werde – das sei schon schwerer“ (vgl. ebd.: 93). Die junge Frau wird zum Auslöser des Zweifels der Eltern, des *Unglücklichseins* der Eltern, im schlimmsten Fall lehnen die Eltern ihre Tochter ab. Sie ist dann nicht

nur das Subjekt, das *Unglück* (bei den Eltern) verursacht, sondern in der Folge fühlt sie sich möglicherweise auch selbst *unglücklich*. Insofern gilt es (insbesondere für das Beratungshandeln), darüber nachzudenken, wo wir *Glück* lokalisieren – z.B. in den Subjekten selbst, oder als verbunden mit äußeren Strukturen, was zum Erreichen von *Glück* vermeintlich getan werden muss, sowie die Hinterfragung eines liberalen Verständnisses zur Ausgestaltung des eigenen Lebens, das sich in Haltungen wie „Egal, was du tust, Hauptsache du bist glücklich“ ausdrückt.

QUEERING WAHRNEHMUNG, QUEERING SUBJEKT, QUEERING HAPPINESS – IMPLIKATIONEN FÜR DAS BERATUNGSHANDELN

Ahmed 2006 zeigt in kritischer Perspektive den Zusammenhang eines Verständnisses von Wahrnehmung, Orientierung und Subjekt auf. Es wird deutlich, dass Wahrnehmung als relational und verbunden mit der Nähe zu bestimmten Objekten zu verstehen ist. *Linien* zu folgen und die Auswahl von Lebenswegen, gekoppelt an bestimmte *Versprechen*, die am „Ende“ von *Wegen* stehen, ist nicht willkürlich oder ahistorisch, sondern mit dem was jeweils in das Blickfeld von Subjekten gerät und mit hegemonialen Glücksvorstellungen verschränkt. Eine queer-phänomenologische Perspektive vermag es nicht nur, diesen Prozess von Wahrnehmung, Orientierung und dem Erleben von Glück und damit der Koppelung mit Gefühlsempfinden deutlich werden zu lassen, sondern damit auch den Blick auf Objekte zu richten, die „*less proximate*“ oder *deviant* (zu hegemonialen Normen) sind. Möglich wird es damit auch bspw. die Frage nach sexueller Orientierung nicht als „individuellen Geschmack“ zu betrachten, sondern als eine phänomenologische Frage zu verhandeln – zu fragen: Wie werden Körper z.B. vergeschlechtlicht, sexualisiert, rassialisiert. Sie bietet damit ein Modell der Analyse dazu wie Subjekte *orientiert* und in der Folge Lebensentscheidungen getroffen werden. *Linien/Wege* produzieren auch Ausschlüsse. Bestimmte Räume und Subjekte sind derart von Heteronormativität „besetzt“, dass dort nur wenig Platz für „andere“, *deviante* Subjekte ist. In einer Kultur, die von einem heteronormativ durchgesetzten *Happiness Archive* geprägt ist, haben Skripte, die es zu befolgen gilt, eine nicht zu unterschätzende Rolle auf das Glücksempfinden von Subjekten. Insgesamt stellt Ahmed damit folgendes zur Debatte: 1. Die Idee, dass das Empfinden von Glück allein von den Taten und Denkweisen eines Individuums abhängig sei, 2. Die Annahme eines darin autonom agierenden Subjekts – am Beispiel der jungen Frau, deren Glücksempfinden ganz entscheidend davon

abhängig ist, ob auch ihre Eltern ihr Verständnis für die Lebensweise und ihre Entscheidungen entgegenbringen oder ob die Frau in der Folge zu einem *Unhappy Subject* wird. 3. *Den Prozess der Wahrnehmung und die Möglichkeiten von objektiven Entscheidungen*, den sie 4. *Mit den Faktoren der Entscheidungsfindung*, wie bestimmte *Versprechen (Promises of Return)* bei der Wahl von Lebenswegen, der *Macht der Gewohnheit* und von *Erbe* und *Reproduktionsdruck* im Zusammenhang des Empfindens von *Glück* aufzeigt. Am Beispiel von *Failure/Scheitern* als Auslöser von *Unhappiness* macht sie deutlich, wie wir die Zuschreibungen der Gründe für das Scheitern immer wieder in die Subjekte selbst verlagern, anstatt den Zusammenhang des Aufeinandertreffens von Subjekt und Objekt und damit die wechselseitige Verbundenheit zu betrachten. Für das Beratungshandeln sind diese hier aufgeführten Aufmerksamkeitsfoki nicht unerheblich. *Wohin, wozu und wie* berate ich Individuen, die einen Beratungs- oder Coachingkontext aufsuchen? Das Verständnis von Wahrnehmung, Orientierung, Subjekt und letztlich von *Glücklichsein* auf Seiten der beratenden/coachenden Person werden auch das Beratungshandeln und damit die Interaktion mit der beratungsnehmenden Person und in der Folge die Form der Begleitung prägen. Ausgehend der mit Ahmed dargestellten Zusammenhängen möchte ich drei Desiderata für die Kontexte einer kritisch orientierten Beratungs- und Coachingarbeit aufwerfen:

1. „*Happiness as a form of Worldmaking.*“ (Ahmed 2010: 13)

Sich dem Prozess der Wahrnehmung und der Wirkmächtigkeit des Imperativs zum Glück bewusstwerden.

Der Imperativ zum Empfinden von Glück wo Glück aber immer schon an die Nähe zu bestimmten Objekten gebunden ist, stellt eine Form des Weltmachens (world making) dar (Ahmed 2010:13). Dies meint, dass Subjekte in ihren Ideen darüber, was ein gutes Leben ausmacht, entscheidend von hegemonialen Vorstellungen darüber, welche Lebensweisen und welche Nähe zu welchen Objekten ein Empfinden von Glück herzustellen vermag, beeinflusst werden. In Relation mit den oben dargestellten Funktionsweisen von Wahrnehmung und Orientierung kann dies für das Beratungshandeln heißen sich zu fragen: Was ist meine Art und Weise, die Welt zu bewohnen? Wo fühle ich mich zuhause? Welche Objekte kommen mir „nahe“, welches Gefühlserleben ist damit verbunden? Hinsichtlich einer Reflexion (heteronormativer) Lebensentwürfe kann dies bedeuten, zu fragen, wie Subjekte eigentlich zu glücklichen Subjekten werden und welche Rolle darin hegemoniale Vorstellungen bestimmter Lebensweisen spielen? Nicht nur das Hadern mit der sog. sexuellen Orientierung wird in Beratungskontexten als ein Auslöser von *Unhappiness* thematisiert. Hinzu kommen

bspw. die Thematisierung eines Lebens in Mehrfach-/ (Polyamorösen) Beziehungen oder gewünschte oder ungewünschte Kinderlosigkeit als Auslöser für Unhappiness. Doch was ist das gute Leben? Ahmed beschreibt als Folge für Queers im Umgang mit diesen Themen und im Streben nach dem Empfinden von Glück, dass bspw. eine Reduzierung der Anzeichen von Queerness vorgenommen werde, d.h. der Anpassung von Queers an Formen der heteronormativ geprägten hegemonialen Lebensweisen, um Anerkennung und damit auch Glücksempfinden zu erreichen bzw. zu steigern¹². Dass dies mitunter auch zu Unglücklichsein führt, bleibt unreflektiert.

2. „*Causes of pain are far from random*“ (Ahmed 2010: 215).

Glücksversprechen als Moment von Macht und Normalisierung sichtbar machen. Entkopplung von Glück und Subjekt.

Die Ursachen für das Empfinden von *Nicht-Glück*, von *Traurigkeit*, *Unzufriedenheit* und *Unhappiness* liegen nicht in den Subjekten selbst. *Unhappy Subjects* empfinden nicht zufällig *Unhappiness*. Das Empfinden von *Glück* ist an die Nähe zu bestimmten Objekten gebunden. Manche Subjekte und damit verbundene Lebensweisen werden mehr als andere Lebensweisen mit *Glücklichsein* verknüpft. Jene Subjekte, die auch noch „absichtlich“ durch die Wahl einer bestimmten Lebensweise das Glücksversprechen einer anderen Lebensweise ablehnen, werden gar zu den Ursachen des Empfindens von *Unglück* anderer Subjekte: „Those who refuse the promise of happiness become the causes of bad feeling, which causes unhappiness to take form in specific ways“ (Ahmed 2010: 215). Doch wenn das Fühlen von *Schmerz*, das Erleben von Gewalt und das Empfinden von *Unglücklichsein* nicht willkürlich sind, können wir auch nicht behaupten die Subjekte selbst seien dafür verantwortlich, und in der Folge auch dafür zuständig, sich selbst aus diesem Zustand heraus zu arbeiten. Für das Beratungshandeln müssen diese Mechanismen zumindest auf Seiten der_ des Berater_in bewusst sein, um auch mit den beratungsnehmenden Personen dazu zu arbeiten. Dabei so Ahmed 2010, die sich hier auf Audre Lorde bezieht, könne es jedoch nicht das Ziel sein, sich mit den ausübenden Subjekten von Gewalt, der erfahrenden Gewalt in der Vergangenheit, dem aktuellen Alltag, oder den Lebensweisen zu versöhnen, nach dem Motto des „darüber hinweg kommens“ und die *Welt positiv zu sehen*, einer der Vorgehensweisen in den Ansätzen der *Positiven Psychologie* (vgl. Shane/Snyder 2009). Problematisch zeigt sich hier näm-

12 Ahmed 2010 dazu: „If queers have to approximate signs of happiness in order to be recognized, then they might have to minimize signs of queerness“ (ebd.: 94).

lich, dass die *unhappy subjects* weiterhin jene bleiben, die für das Leiden sowohl in ihrem eigenen Leben als auch im Leben anderer (sei es weil sie queere Lebenswege leben oder andere als die hegemonialen Lebenswege einfordern) zu den Gründen des *Unglücklichseins* anderer Subjekte werden:

„The desire to move beyond suffering in reconciliation, the very will to ‚be over it‘ by asking others to ‚get over it‘, means that those who persist in their unhappiness become causes of the unhappiness of many. Their suffering becomes transformed into our collective disappointment that we cannot simply put such histories behind us“ (ebd.: 216).

Es geht bei einer solchen Sichtweise explizit nicht darum, das Empfinden von *Unglücklichsein* zu propagieren – der Fokus ist mit Ahmed von Anfang an ein anderer. Ziel ist stets, in genealogischer und kritischer Absicht, danach zu fragen, wie es kommt, dass wir die „Nähe“ zu bestimmten Objekten mit dem Empfinden von *Glück* assoziieren:

„I am simply suggesting that we need to think about unhappiness as more than a feeling that should be overcome. Unhappiness might offer a pedagogic lesson on the limits of the promise of happiness. If injustice does have unhappy effects, then the story does not end there. Unhappiness is not our endpoint. [...]. The freedom to be unhappy would thus not leave happiness behind us.“

(Ebd.: 222)

Auch Lorde 1997 formuliert eine deutliche Kritik an dem Imperativ zu *Happiness*. Er diene gar dazu, gewaltvolle Verhältnisse zu dethematisieren. Ein sich Widersetzen gegen die Idee der Eigenverantwortung für das *Glück* bezeichnet sie gar als Form politischen Kampfes. Denn, so fragt sie, was passiert nicht nur mit jenen Subjekten, die nicht nur nicht in der Lage sind aufgrund äußerer Verhältnisse, *happy* zu sein, sondern auch mit jenen, die nicht bereit sind, eine „Nähe“ zu bestimmten Objekten einzugehen, weil es für sie einen Verlust an Identität bedeuten würde, den sie nicht riskieren können oder wollen und die in der Folge nicht nur als *unhappy subjects*, sondern gar als *bad subjects* wahrgenommen werden, weil sie „stören“, weil sie Verhältnisse thematisieren, weil sie sich weigern, bestimmte Wege zu gehen? So wird der Imperativ zur *Positivität* und zur *Arbeit am Glück* des eigenen Lebens mit Lorde zu einem Euphemismus, der gesellschaftliche Machtverhältnisse verschleiert. Sie verweist damit auf ein weiteres Desiderat innerhalb des Beratungshandelns aus kritischer Perspektive.

3. „*Looking on the bright side of things is an euphemism used for obscuring certain realities of life*“ (Lorde 1997: 76): *Anerkennung von Unhappiness, Schmerz und Bad Feelings als ethische Haltung innerhalb der Beratungskontexte.*

In Bezug auf Ahmed 2006/ 2010 und Lorde 1997 heißt das auch innerhalb psychotherapeutischer, beraterischer und coachender Kontexte, Subjekte nicht vor dem Empfinden von Schmerz zu schützen und an dessen (individueller) Überwindung zu arbeiten. Sondern im Gegenteil – die Arbeit, den Schmerz zu spüren und wahrzunehmen, und auch die Gründe für den Schmerz kennen zu lernen, um erst dann in einen Prozess mit diesem zu gehen, muss und darf nicht notwendigerweise das Empfinden hegemonialer Formen von Happiness zum Ziel haben.

„[...] we should not be protected from what hurts. We have to work and struggle not so much to feel hurt but to notice what causes hurt, which means unlearning what we have learned not to notice. We have to do this work if we are to produce critical understandings of how violence, as a relation of force and harm, is directed toward some bodies and not others.“

(Ahmed 2010: 215, in Bezug auf Audre Lorde)

Die Arbeit mit dem *Schmerz* und diesen in Verbindung mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen anstatt individualisierter Geschichte zu thematisieren, wird dann zu einer *ethischen Haltung*, welche Verbunden- und Verschränktheiten nicht leugnet, sondern dieses aufzeigt und ein Kontextualisieren des je eigenen *Schmerzes* mit diesen ermöglicht. Die Arbeit mit dem *Schmerz* beschränkt sich dann nicht allein auf seine Überwindung, sondern die Erfahrung der Verknüpfung mit dem was uns „nahe“ kommt, was uns *wendet* und was dazu führt, dass wir ein Gefühl von *Zuhause*, *Entfremdung* oder *Unhappiness* entwickeln.

LITERATUR

- Ahmed, Sara (2014): *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: University Press.
- Ahmed, Sara (2014a): *Willful Subjects*. New. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, Sara (2010): *The Promise of Happiness*. Durham NC: Duke University Press.
- Ahmed, Sara (2006): *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.
- Alkemeyer, Thomas/Budde, Gunilla/Freist, Dagmar (Hg.) (2013): *Selbst-Bildungen: soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*. Bielefeld: transcript.
- Bauer, Joachim (2015): *Selbststeuerung: die Wiederentdeckung des freien Willens*.
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich (2002): Jeder könnte, aber nicht alle können. In: *Konturen des unternehmerischen Selbst*. Mittelweg. 36 (4), 6 – 26.
- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (2018): *Flow. Das Geheimnis des Glücks*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Duttweiler, Stefanie (2004): Beratung als Ort neoliberaler Subjektivierung. In: *Foucaults Machtanalytik und Soziale Arbeit. Eine kritische Einführung und Bestandsaufnahme*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 261 – 277.
- Duttweiler, Stefanie (2007): *Sein Glück machen: Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie*. Basel: UVK Verlag.
- Foucault, Michel (2009): *Hermeneutik des Subjekts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Gallagher, Shaun/Zahavi, Dan (2013): *Phenomenological Mind* (2nd Edition). Florence, KY, USA: Routledge.
- Halberstam, Judith (2011): *The Queer Art of Failure*. Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart (1994): Der Westen und Rest. Diskurs und Macht. In: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument-Verl, 134 – 179.

- Hausinger, Brigitte (2009): Umriss einer Beratungswissenschaft. In: Quo Vadis Beratungswissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 177 – 183.
- Heidegger, Martin (1973): Being and Time. Oxford: Basil Blackwell.
- Lopez, Shane J./Snyder, Charles R. (Hg.) (2009): The Oxford Handbook of Positive Psychology. New York: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002): Phenomenology of Perception, London: Routledge.
- Metzinger, Thomas (2009): Der Ego-Tunnel: eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik. Berlin: Berlin Verlag.
- Migge, Björn (2014): Handbuch Coaching und Beratung: Wirkungsvolle Modelle, kommentierte Falldarstellungen, zahlreiche Übungen. Mit Online-Material. 3., überarbeitete und erweiterte Aufl. Weinheim: Beltz.
- Möller, Heidi/Hausinger, Brigitte (2009): Quo Vadis Beratungswissenschaft?. 2009. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Prohaska, Sabine (2013): Coaching in der Praxis: Tipps, Übungen und Methoden für unterschiedliche Coaching-Anlässe. Paderborn: Junfermann Verlag.
- Reichenbach, Roland (2004): La fatigue de soi: Bemerkungen zu einer Pädagogik der Selbstsorge. In: Michel Foucault: pädagogische Lektüren. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 187 – 203.
- Scholle, Jasmin/Bergold-Caldwell, Denise (2011): Beratung als macht- und vorurteilsbewusstes Handlungsgeschehen?! Eine Perspektive auf differenzmarkierende Subjektivierungsprozesse. In: Psychodynamische Beratung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 226 – 240.
- Volkers, Achim (2008): Wissen und Bildung bei Foucault: Aufklärung zwischen Wissenschaft und ethisch-ästhetischen Bildungsprozessen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Weber, Susanne Maria/Maurer, Susanne (Hg.) (2006): Gouvernamentalität und Erziehungswissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

IV Methoden (der Beratung)

Die Arbeit mit Körperlandkarten

Ein leibphänomenologischer Zugang im Kontext der
Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie und Beratung

Stephanie Schwab

„Was ist Depression? Es ist die Unfähigkeit zu fühlen, das Gefühl, tot zu sein, während der Körper noch lebt. Es ist die Unfähigkeit, froh zu sein, genauso wie man unfähig ist, traurig zu sein. Ein depressiver Mensch wäre höchst erleichtert, wenn er traurig sein könnte. Ein Zustand von Depression ist deshalb so unerträglich, weil man überhaupt nicht imstande ist, etwas zu fühlen, weder Freude noch Traurigkeit“

Fromm 2006: 174

EINLEITUNG

Betrachtet man Erich Fromms Erklärung einer Depression, verbreitet sich anfangs ein Gefühl der Ohnmacht, ein Gefühl des Kontrollverlusts, ein Gefühl des „Ausgesetzt-Seins“, da ein Entrinnen aus diesem Teufelskreis unmöglich erscheint. Eine Problematik, die sich aus dieser Darlegung ergeben könnte, ist, dass einem depressiv erkrankten Menschen möglicherweise nicht zu helfen ist, da ein Zustand der absoluten Abspaltung von der eigenen Person vorzuliegen scheint. In diesem Kontext drängt sich jedoch die Frage auf, wie Menschen, die von ihren Empfindungen und Affekten abgespalten zu sein scheinen, darin unterstützt werden können, wieder einen Zugang zu diesen, und somit zu sich selbst finden zu können. Neben anderen Fachdisziplinen nimmt sich die Psychotherapie diesen Fragenstellungen an und bemüht sich darin Erwachsene, Kinder

und Jugendliche auf unterschiedliche Weise in diesem Prozess zu unterstützen. Nun schließt sich hier jedoch die weitere Frage an, wie mit Kindern und Jugendlichen ein derart schwer greifbares Phänomen, wie die Abspaltung vom Selbst¹, von Gefühlen, Empfindungen und Regungen adäquat bearbeitet werden kann. Natürlich wurden hier bereits in den einzelnen Psychotherapieverfahren über Jahrzehnte diverse wissenschaftlich fundierte sowie evaluierte Interventionen und Methoden entwickelt, die im psychotherapeutischen Alltag angewendet werden und zum klassischen Werkzeugkoffer gehören (siehe hierzu Senf, Broda, Wilms 2013; Stumm 2011). Wie die Psychotherapieforschung zeigt, ergeben sich in der Behandlung von Kindern und Jugendlichen auch Erfolge, jedoch wurden hier bisher nur wenige therapeutische Maßnahmen ausreichend beforscht, was daher zu folgenden Fragen führt (siehe hierzu Beelmann, Schneider 2003): Wie gestaltet es sich, wenn man mit lang etablierten Ansätzen nicht weiterkommt? Was ist zu tun, wenn man ein Kind mit klassischen Interventionen nicht erreicht? Welche Optionen gibt es, wenn das Kind ein anderes Medium als die fest Etablierten braucht, um diesem Phänomen näherkommen zu können (siehe hierzu Grawe; Donati, Bernauer 1994; Grawe, 2000)?

Eine Antwort und Idee findet sich möglicherweise im leibphänomenologischen Ansatz, der bereits in verschiedenen Therapieverfahren als Hintergrundtheorie genutzt wurde. So haben sich Hilarion Petzold (1960er Jahre) sowie Udo Baer und Gabriele Frick-Baer (Beginn 1987) unter anderem den theoretischen Überlegungen Schmitz² bedient und diese in ihren Ansätzen der „Integrativen Leib- und Bewegungstheorie (IBT)“ sowie „Kreativen Leibtherapie“ fruchtbar gemacht (vgl. Höhmann-Kost 2018; Baer 2012). Im Rahmen dieses Beitrags soll ausführlich erläutert werden, wie Kernaspekte dieses Konzepts – unter ausschließlicher Berücksichtigung der Theorie nach Schmitz – im Rahmen einer kinder- und jugendpsychotherapeutischen Behandlung, aber auch im Transfer auf das Beratungssetting, in Form einer speziellen Methodik nutzbar gemacht werden können. Es soll um die nach Schmitz festgelegten Begrifflichkeiten des „eigenleiblichen Spürens“, „leiblich-affektiven Betroffenseins“ und der „Leibesinseln“ gehen, weshalb die Ansätze von Petzold sowie Baer und Frick-Baer nicht als Basis der vorgestellten Methodik dienen, aber dennoch unbedingt Erwähnung

1 Auf Basis der sozialpsychologischen Betrachtung ist unter dem Begriff „Selbst“ das gesamte Wissen, das eine Person über sich selbst hat sowie die Verortung der Persönlichkeit in der sozialen Welt, zu subsumieren. So ist der Mensch dazu im Stande sich dieses selbstbezogene Wissen über vielfältige Reflexionsvorgänge im Sinne von – Wer bin ich? Wie bin ich? – anzueignen (vgl. Stürmer 2009: 52).

in der Erörterung der körper- bzw. leibtherapeutischen Verfahren finden werden. Diese Methodik nenne ich in Anlehnung an Schwab (2016) Die Arbeit mit Körperlandkarten. Bereits im Jahr 2016 habe ich Rahmen meiner Masterarbeit dieses leibtheoretisch fundierte Verfahren zur Erfassung des subjektiven Erlebens von Kindern und Jugendlichen entwickelt. Zu Beginn dieses Aufsatzes erfolgt eine theoretische Darlegung klassischer Psychotherapieverfahren, um anschließend bereits bestehende körper- und leibpsychotherapeutische Ansätze, deren Wirksamkeit in der Erwachsenenpsychotherapie schon länger diskutiert wird (vgl. Harms 2017), vorzustellen. Anschließend wird im Speziellen das leibphänomenologische Konzept nach Hermann Schmitz erläutert, um auf diese Weise eine Kontrastierung zu ermöglichen. Mit Hilfe einiger ausgewählter Studienergebnisse soll diese Gegenüberstellung gestützt werden. Der zweite Schwerpunkt wird sich sodann auf die leibphänomenologisch orientierte Methodik der Körperlandkarte beziehen und diese anhand eines Fallbeispiels aus der Kinder- und Jugendpsychiatrie explizieren. Eine Übertragung auf den Beratungskontext ist problemlos möglich. Eine kritische Betrachtung der Methodik in der Diskussion und ein Fazit mit perspektivischen Anklängen runden den Beitrag schließlich ab.

THEORETISCHE GRUNDLAGEN

Im folgenden Kapitel werden den wissenschaftlich anerkannten Psychotherapieverfahren zum einen bereits etablierte körper- und leibpsychotherapeutische Verfahren gegenübergestellt. Zum anderen wird der Ansatz der Leibphänomenologie nach Schmitz näher beleuchtet, da dieser die Basis der Methode der „Körperlandkarte“ darstellt und für weitere Erläuterungen unabdingbar ist.

Wissenschaftlich anerkannte Psychotherapieverfahren

Insgesamt sind in der Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie drei Therapieverfahren, für die die Kosten durch die gesetzliche Krankenversicherung übernommen werden, wissenschaftlich anerkannt: Analytische Psychotherapie, Tiefenpsychologische fundierte Psychotherapie und Verhaltenstherapie (vgl. Bundespsychotherapeutenkammer 2014: 17). Nachfolgend sollen nun kurz die Kernaspekte der einzelnen Therapieformen angerissen werden.

Analytische Psychotherapie

Der Kerngedanke der analytischen Psychotherapie ist die Annahme, dass sich hinter Krankheitssymptomen zumeist unbewusste seelische Konflikte und Pro-

bleme verstecken (vgl. Bundespsychotherapeutenkammer 2014: 18). Basis bilden persönliche Lebenserfahrungen und deren mögliche konflikthafte unbewusste Verarbeitung. Behandlungsfokus bilden die Lebenserfahrungen, deren Folgen und Verarbeitung. Ziel ist die Bewussterwerdung über diese Prozesse und einen Zugang zu diesen zu finden (vgl. Bundespsychotherapeutenkammer 2012: 14). Das heißt, Kinder und Jugendliche werden darin unterstützt, diese Konflikte nachzuvollziehen, auszudrücken und schließlich zu bewältigen. Während dies bei Jugendlichen zumeist über therapeutische Gespräche erfolgt, wird bei Kindern ein spielerisches Vorgehen gewählt. In diesem geschützten Rahmen können schließlich neue Potenziale entwickelt werden (vgl. Bundespsychotherapeutenkammer 2014: 18).

Tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie

Die tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie bezieht sich auf die gleichen Annahmen zur Entstehung und Aufrechterhaltung psychischer Probleme wie die analytische Psychotherapie. Im Zentrum der Behandlung stehen hier jedoch eine Verringerung der Symptome sowie gering begrenzte Verhaltensänderungen (vgl. Wöller/Kruse 2015: 15). Des Weiteren bezieht sie sich verstärkt auf die aktuellen psychischen Beschwerden der Kinder (vgl. Bundespsychotherapeutenkammer 2014: 18). Zudem können in diesem Verfahren kreative Methoden wie Kunst-, Musik- und Körpertherapie zur Behandlung eingesetzt werden (vgl. Bundespsychotherapeutenkammer 2012: 15).

Verhaltenstherapie

Die Verhaltenstherapie sieht in psychischen und sozialen Merkmalen, die sich im Lebenslauf entwickelt haben, sowie in genetischen und körperlichen Aspekten mögliche Risikofaktoren, die bei der Entstehung von Belastungen zu psychischen Auffälligkeiten führen können. Hinzukommen sodann Reaktionen der Umwelt, Eigendynamik und eigene Bewältigungsversuche (vgl. Bundespsychotherapeutenkammer 2012: 15). Im Zentrum stehen die akuten psychischen Beschwerden, die sehr genau analysiert werden. So wird explizit erfragt, wann diese auftreten und wodurch diese ausgelöst werden. Bei Kindern geschieht dies häufig über Verhaltensbeobachtungen oder im therapeutischen Gespräch über Gefühle, Gedanken und Körpervorgänge. Die Einbeziehung anderer Perspektiven z.B. aus Schule und Kindergarten stellt eine weitere wichtige Dimension dar (vgl. Bundespsychotherapeutenkammer 2014: 18). Die Besonderheit dieses Verfahrens findet sich sicherlich in der Umsetzung, denn so werden in den Sitzungen bestehendes Verhalten anhand unterschiedlicher Methoden (z.B. SORKC-Analyse) exakt analysiert und auf dieser Grundlage neue Verhaltens-

weisen entwickelt, die schließlich im Alltag (z.B. Konfrontationsverfahren) sukzessive eingeübt werden sollen. Auf diese Weise erfolgt eine dauerhafte und konkrete Arbeit an zuvor genau definierten Problembereichen (vgl. Bundespsychotherapeutenkammer 2012: 16).

Körper- und leibpsychotherapeutische Ansätze

Wie die Sichtung der Literatur ergibt, stellt es ein großes Unterfangen dar, eine möglichst einheitliche Definition für körperpsychotherapeutische Verfahren zu finden. Dies lässt sich damit begründen, dass eine Vielzahl unterschiedlicher Körperpsychotherapien-Schulen, wie z.B. Bioenergetik, Biodynamik, *Somatic Experiencing*, *Focusing*, Tanztherapie, Integrative Bewegungs- und Leibtherapie, existieren und diesen Verfahren zudem differente Theorien zugrunde liegen (siehe hierzu Geuter 2015; Marlock, Weiss 2007; Thielen 2011).

Ulfrid Geuter versucht die Begrifflichkeit auf eine allgemeingültige Aussage zu bringen und nimmt hierbei eine Separation des Terminus in seine zwei Hauptwortstämme vor. So bezeichnet er die Psychotherapie als „Behandlung mit den Mitteln der Seele“ und die Körpertherapie als „Behandlung mit Mitteln des Körpers“. Die Fusion beider Wortstämme zur Körperpsychotherapie ergibt Geuters Ansicht nach sodann die „Behandlung mit Mitteln des Körpers und der Seele“ (Geuter 2015: 17). Kernmerkmal dieses Verfahrens ist die konstante Nutzung körperorientierter Behandlungsmethoden, um auf diese Weise eine einheitliche Gestaltung des therapeutischen Prozesses herzustellen. Auch die methodische und technische Pluralität zeichnet dieses Verfahren aus. Hierzu zählen beispielsweise Körperwahrnehmung, Atemwahrnehmung/-regulation, Analyse der Körpersprache, Förderung des Körperausdrucks und der Affektsprache des Körpers, Ressourcenaktivierung über spürbare Potenziale und weitere Methoden. Daneben diskutiert der Autor die Verwendung der Termini Körper und Leib kritisch. Geuter selbst präferiert die Begrifflichkeit des Körpers, bezieht in seine Überlegungen jedoch die Theorien leibphänomenologisch orientierter Therapeuten wie z.B. von Petzold und Fuchs mit ein, die eine Trennung zwischen objektivem und subjektivem Körper vornehmen und daher den Leibbegriff bevorzugen, da der Körperbegriff dies zu kurz fassen würde (vgl. Geuter 2015: 3; 16; 19). Unter dem Dach der Körperpsychotherapie laufen diverse Ansätze zusammen, gemein aber haben sie dennoch alle den Körper oder gar den Leib in den Fokus der Behandlung zu stellen, um auf diese Weise seelische Leiden bearbeiten zu können.

Erste Ideen zum therapeutischen Nutzen des philosophischen Leibaspektes in der Behandlung von psychischen Leiden finden sich in den Ansätzen der „Integrativen Therapie“ (IT), die bereits in den 1960er Jahren ihren Ursprung haben. Entwickelt wurde dieser Ansatz von Hilarion Petzold, Johanna Sieper und Ilse Orth. Als Basis dienten hier insbesondere die Psychoanalyse, das Psychodrama, die Gestalttherapie sowie behaviorale Konzepte. Im gleichen Jahrzehnt entwickelte Petzold zudem die „Integrative Leib- und Bewegungstherapie“ (IBT), die den Körper bzw. Leib über vielfältige Methoden in den Behandlungsfokus rückt. Wesentlichen Einfluss erhielt dieses Verfahren durch die Philosophie. Insbesondere durch die Phänomenologie, den Strukturalismus und die Leibphilosophie (vgl. Höhmann-Kost 2018: 33). In diesem Kontext ist jedoch auch die „Kreative Leibtherapie“ von Baer und Frick-Baer (2000) zu nennen. Die Entstehungsgeschichte dieser Therapieform, die sich zu den tiefenpsychologischen fundierten Psychotherapieverfahren zählt, begann bereits im Jahr 1987 mit der Gründung der Zukunftswerkstatt *therapie kreativ*². Ziel war es kreative Methoden (Musik, Tanz, künstlerische Gestaltung) mit therapeutischen Mitteln unter Berücksichtigung des Leibaspekts miteinander zu vereinen. Die Ausdifferenzierung des zugrundeliegenden Leibbegriffs erfolgte vor allem anhand der theoretischen Überlegungen von Thomas Fuchs und Hermann Schmitz (vgl. Baer 2012: 11; 351).

Leibphänomenologie nach Hermann Schmitz

In Schmitz Theorie stellt das „eigenleibliche Spüren“ einen fundamentalen Kerngedanken dar (vgl. Jessel 2010: 117). Elementar in seinen theoretischen Überlegungen ist zudem seine Erklärung des Leibbegriffs, den er wie folgt expliziert: „Wenn ich vom Leib spreche, denke ich nicht an den menschlichen oder tierischen Körper, den man besichtigen und betasten kann, sondern an das, was man in dessen Gegend von sich spürt, ohne über ein ‚Sinnesorgan‘ wie Auge oder Hand zu verfügen, das man zum Zwecke dieses Spürens willkürlich einsetzen könnte“ (Schmitz 2007: 115). Schmitz spricht hierbei von Spürbarem, das weder sicht- noch tastbar ist, was entweder als Teil vom Leib (Schmerz, Hunger, Durst usw.) in Form von „leiblichen Regungen“ oder als etwas den Leib Umgebendes oder Befallendes (Wetter, Schwerkraft bei drohendem Absturz usw.) auftritt (vgl. Schmitz 2008: 11; Schmitz 2007: 115). Der gespürte Leib verfügt weder über Haut noch Flächen. Entgegengesetzt ist der Körper für Schmitz

2 Zuvor Zukunftswerkstatt Tanz e. V. (vgl. Baer 2012: 11).

visuell erkennbar, haptisch erreichbar, mit den Sinnen erlebbar und zudem nach außen durch die Haut begrenzt (vgl. Schmitz 2007: 117).

Eine weitere Komponente, die Schmitz dem Leib zuschreibt, ist der ‚universale Resonanzboden‘, „[...] wo alles Betroffensein des Menschen seinen Sitz hat [...]“ (Schmitz, 2007: 116). In seiner Theorie wird zwischen den Gefühlen selbst und dessen „leiblich-affektiven Betroffenheit“ davon unterschieden. Gefühle definiert Schmitz als Atmosphären (vgl. Gugutzer 2002: 92). Atmosphären werden als räumlich anwesende Phänomene, die einen flächenlosen Raum randlos besetzen und typischerweise in Situationen eingebettet sind, beschrieben (vgl. Schmitz 2014a: 10; Schmitz 2014b: 78). Schmitz verbindet schließlich den Gefühls- und Atmosphärenbegriff miteinander und spricht von den „Atmosphären des Gefühls“ (vgl. Schmitz 2014a: 9). Hierbei nähert er sich einer besonderen Form der Gefühlsverarbeitung an und erklärt, dass ein Individuum von einer Atmosphäre „leiblich-affektiv betroffen“ oder ergriffen sein kann oder diese nur wahrnimmt, ohne den Zustand der leiblichen Ergriffenheit zu erfahren (vgl. Schmitz 2005: 106). Den Zustand der „leiblichen Ergriffenheit“ – einem Individuum geht etwas nahe und es wird von etwas in Anspruch genommen – bezeichnet er als „affektives Betroffensein“. Auf diese Weise verfolgt Schmitz das Ziel, sich von der psychologisch-reduktionistisch-introjektionistischen Tradition – der Verortung des Erlebten in die Seele – zu entfernen (vgl. Schmitz 2014a: 9; Schmitz 2005: 140). Im Zusammenhang mit bloß wahrgenommenen Gefühlen spricht Schmitz von einer Ortlosigkeit, während die leiblich spürbaren Gefühle, in Form von „teilheitlichen Leibesinseln“ oder als „Ganzheit“ örtlich lokalisierbar sind (vgl. Gugutzer 2002: 92). Diese „teilheitlichen Leibesinseln“ werden an konkreten Orten wahrgenommen und spiegeln sich in Form von Regungen als „Leibesinseln“ z.B. das Herzklopfen oder der dumpfe Kopf wider (vgl. Schmitz 2007: 120). In Ausnahmefällen können diese auch den sicht- und tastbaren Körper überschreiten, z.B. bei Phantomschmerzen (vgl. Schmitz 2008: 12). Daneben gibt es noch die „ganzheitlichen Regungen“, die sich nicht in einzelnen „Leibesinseln“ bzw. Körperteilen niederschlagen, sondern die Person ganzheitlich ergreifen, wie es beispielsweise bei der Mattigkeit der Fall ist (vgl. Schmitz 2007: 120). Zudem bewegt sich laut der Schmitz’schen Theorie jedes spürbare leibliche Befinden zwischen zwei Polen, die durch die beiden Dimensionen „Engung“ und „Weitung“ charakterisiert sind. Den Zustand der „Engung“ – auch Spannung genannt – erfährt ein Mensch beispielsweise bei Angst, Konzentration, Überraschung. Den Zustand der „Weitung“ – auch als Entspannung bezeichnet – entsteht durch Wollust, Erleichterung etc. (vgl. Schmitz 2007: 122; Schmitz 1985: 82).

Schmitz selbst gibt in der Vorrede seines Werkes „Leib und Gefühle“. Materialien zu einer „philosophischen Therapeutik“ an, dass er zwar von der therapeutischen Nutzbarkeit des phänomenologischen Denkansatzes überzeugt sei, mit seiner Theorie jedoch nie eine therapeutische Technik oder Methode verfolgt hätte. Erst durch die Zusammenarbeit mit Psychotherapeut_innen wie z.B. Petzold seien diese Überlegungen dazu in diesem Werk veröffentlicht worden (vgl. Schmitz 2008: 7). Seine Ideen einer phänomenologischen bzw. leiblichen Therapie beziehen sich auf die Dimensionen der Spannung („Engung“) und Entspannung („Weitung“). In seinen Ausführungen bezieht sich Schmitz zwar auf bereits etablierte Methoden und Techniken oder gar Ansätze anderer Autoren, verbindet diese jedoch mit den Kerngedanken seiner Theorien. Einerseits zielen beispielsweise konzentrierte Selbstentspannung im autogenen Training oder Atemtechniken auf eine Spannungsreduktion, als Teil der „Engung“, ab und verfolgen eine Entkrampfung und Auflockerung, im Sinne der Annäherung an den Zustand der „Weitung“. Aber Schmitz sieht auch in Bewegungssuggestionen wie Tanz und Gymnastik durchaus leibrelevante Therapiemöglichkeiten, die den Antagonismus zwischen „Engung“ und „Weitung“ zu reduzieren versucht. Andererseits gibt es jedoch Krankheitsbilder (z.B. *Anorexia nervosa*), die seiner Meinung nach einer Verstärkung der Spannung verlangen, um dem Leib Stabilität zu geben und auf diese Weise eine Integration zu ermöglichen. Methodisch sieht er in Muskelanspannungen, rhythmischen Spannungen und Bewegungen, was bei der erfüllten Selbstbefriedigung von Frau und Mann beobachtet werden konnte, eine angemessene „Leibtherapie“. Schmitz erklärt schließlich, dass dies mit dem sich-kratzen – ausgelöst durch banale Reize oder Rhythmen – und der dadurch entstehenden Wollust zu vergleichen wäre (vgl. Schmitz 2008: 49).

Schmitz gibt mit seinem leibphänomenologischen Ansatz eine sehr umfassende Betrachtung des Menschen mit seinen Regungen, Empfindungen und Wahrnehmungen wider und entfernt sich damit deutlich von psychologischen Denkweisen. Während es in der Psychologie häufig um messbare sowie nachweisbare Fakten geht, nimmt es sich Schmitz zur Aufgabe, mehr und mehr das subjektive Erleben einer Person in den Fokus zu rücken, was im Kontext einer therapeutischen Behandlung wie auch in der Beratungsarbeit durchaus sinnvoll und unterstützend wirken kann und als Bereicherung erfahren werden sollte. Auch seine Aufzeichnungen und Gedanken zu einer „philosophischen Therapeutik“ erscheinen sinnhaft und lassen sich mit fest etablierten Interventionen anderer körper-/leiborientierter Ansätze ideal vereinen. Zwar verfolgte er nie die Absicht, therapeutische Techniken zu entwickeln, so wäre es sicherlich spannend, sich tiefer damit auseinanderzusetzen und zu überlegen, wie weitere leib-

phänomenologische Methoden anhand seiner Überlegungen aussehen könnten. Eine erste mögliche Idee dazu soll im Verlauf ausführlich präsentiert werden.

Empirische Befunde

Zu Beginn dieses Abschnitts soll direkt darauf hingewiesen werden, dass nachfolgend nur ein geringer Bruchteil der existierenden Forschungsergebnisse in diesem Feld dargelegt wird und in keiner Weise einen Anspruch auf Vollständigkeit besteht. Es soll mit wenigen ausgewählten empirischen Befunden lediglich eine grobe Einordnung in die Forschungslandschaft geboten werden.

Die Wirksamkeit von Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie ist seit vielen Jahren belegt und unbestreitbar (vgl. Schneider 2005: 305). Zu diesen Ergebnissen kommt unter anderem eine Übersichtsarbeit, in der insgesamt 138 Primärstudien aus den Jahren 1993 bis 2009 analysiert wurden. Auch wenn sich hierbei Differenzen in den Effektstärken und somit in der Wirksamkeit zwischen behavioralen und nonbehavioralen Ansätzen ergeben, so bleibt diese Aussage bestehen (vgl. Esser/Blank 2011: 626). Weitere Studien haben sich auch mit dem Vergleich manualisierter und individualisierter Therapie beschäftigt. So konnte in einer Studie eine größere Verbesserung der Angstsymptomatik mittels der standardisierten Therapie (*Exposition in vivo*) festgestellt werden als bei der individuell (individuell abgestimmter Einsatz kognitiver und verhaltenstherapeutischer Methoden) behandelten Gruppe, wobei auch hier signifikante Verbesserungen eintraten (vgl. Schulte, Künzel, Pepping, Schulte-Bahrenberg 1992: 69; 72). Eine weitere Studie zeigte indes Anzeichen der Überlegenheit individualisierter Therapie (individualisierte Funktionsanalyse im Rahmen der kognitiven Verhaltenstherapie) bei der Behandlung von *Bulimia nervosa*, wobei auch die standardisierte Therapie signifikante Besserungen der Beschwerden nachweisen konnte (vgl. Ghaderi 2006: 286). Diese Ergebnisse zeigen, dass beide Vorgehensweisen eine Daseinsberechtigung haben und lassen den Schluss zu, dass die positiven Auswirkungen auf die Beschwerden sicherlich auch im Zusammenhang mit dem Störungsbild zu sehen sind.

Auch im Rahmen körperpsychotherapeutischer Ansätze gibt es bereits Erkenntnisse, die die Wirksamkeit dieser Verfahren bestätigen (vgl. Hausmann 2010: 93). Eberhard Wilke schreibt, dass die „Wirksamkeit körperorientierter Verfahren [...] in zahlreichen Studien belegt ist“ (Wilke 2007: 385). Er fügt jedoch hinzu, dass diese zumeist in Verknüpfung mit anderen Therapieformen angewandt werden (vgl. Wilke 2007: 385). In einer Übersichtsarbeit aus dem Jahr 2006, in der Studien zur integrierten Körperpsychotherapie und Studien zu spezifischen Körperpsychotherapieverfahren (Bioenergetik, Funktionelle Ent-

spannung, Konzentrative Bewegungstherapie, Tanz- und Bewegungstherapie) zusammengefasst wurden, konnten Thomas Loew et al. in der Mehrheit der Studien ebenfalls positive Auswirkungen (z.B. Steigerung des Selbstwerts, Zunahme der Zufriedenheit mit dem eigenen Körper, verbesserte Selbstwahrnehmung) körperorientierter Verfahren feststellen (vgl. hierzu Loew; Tritt; Lahmann; Röhrich 2006). Eine weitere groß angelegte Multizenter-Studie untersuchte indes die Wirksamkeit ambulanter Körperpsychotherapie und konnte diese für verschiedene Störungsbilder (Angst, Depression, andere psychopathologische Symptome, interpersonelle Schwierigkeiten und körperliche Probleme) belegen (vgl. Koameda-Lutz; Kaschke; Revenstorf; Scherrmann; Weiss/Soeder 2006: 8). Es sollte jedoch erwähnt werden, dass sich diese Studien auf die Behandlung von Erwachsenen beziehen und daher nicht automatisch auf die Wirksamkeit in der Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie geschlossen werden kann. Insgesamt scheint die Körperpsychotherapeutische Perspektive für Kinder und Jugendliche noch wenig systematisiert und unterrepräsentiert (vgl. Harms 2017: 3).

Zur Verbreitung der körperpsychotherapeutischen Verfahren lässt sich aus den theoretischen Aufzeichnungen ableiten, dass diese inzwischen unabdingbar für das Feld der Psychotherapie sind, was sich an der Nutzung im klinischen Setting und der Vielzahl wissenschaftlicher Publikationen zeigt, wie Gustl Marlock und Halko Weiss feststellen (vgl. Marlock/Weiss 2007: 1). Auch Alois Michels (2009) bestätigt die Ansicht, dass die Körperpsychotherapie in der Praxis ein elementares Verfahren darlegt und bezieht sich hierbei auf eine Studie zur klinischen Relevanz leiborientierter Therapieangebote in psychosomatischen, psychotherapeutischen und psychiatrischen Kliniken in Deutschland aus dem Jahr 1993 (vgl. Michels 2009: 273). Dennoch bleibt hier der bittere Beigeschmack, dass eine wissenschaftliche und berufspolitische Anerkennung dieses Verfahrens bis jetzt ausgeblieben ist (vgl. Marlock/Weiss 2007: 1; siehe hierzu Bundespsychotherapeutenkammer 2014).

LEIBPHÄNOMENOLOGISCHE METHODE

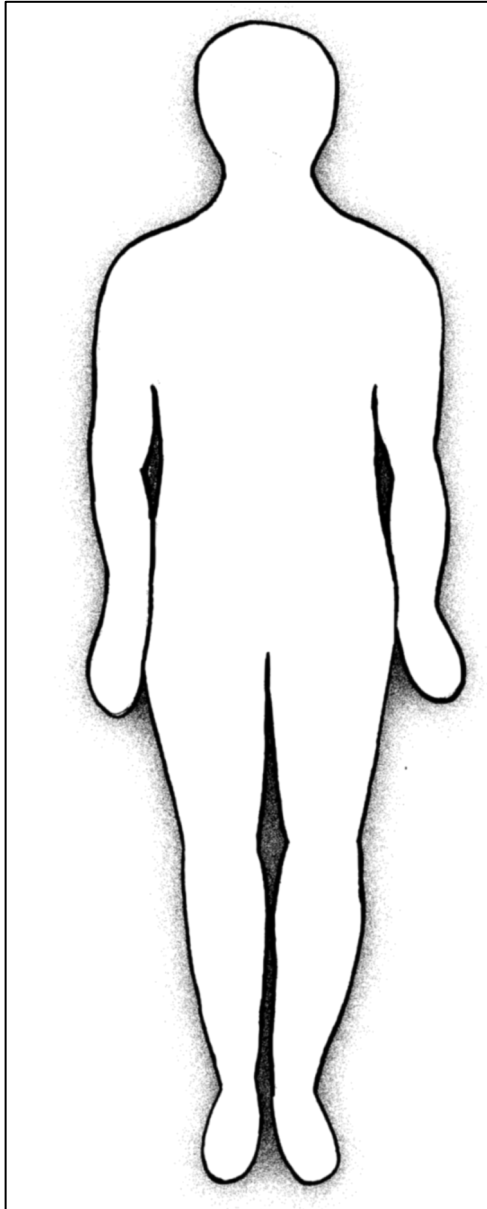
Nachdem nun eine theoretische sowie empirische Einordnung angrenzender wichtiger Verfahren vorgenommen und die Idee der Leibphänomenologie nach Schmitz expliziert wurde, soll nun in einem ersten Schritt eine leibphänomenologische Methode – Körperlandkarte – mit Entstehung und Hintergrund erläutert werden, um diese dann anhand eines ausgewählten kurzen Fallbeispiels aus dem klinisch-therapeutischen Alltag vorstellen zu können. Die nachfolgenden Erläu-

terungen können durchaus als eine Art Anleitung der Methode verstanden werden und lassen sich daher auch problemlos auf den Beratungskontext im Jugendamt, in der Kinder- und Jugendhilfe oder in Erziehungs- und Beratungsstellen übertragen.

Körperlandkarte als neues Therapie- und Beratungstool

Im Jahr 2016 entwickelte ich im Rahmen meiner wissenschaftlichen Abschlussarbeit (Master) die Idee zu dieser Methode. Der Forschungsgegenstand meiner Arbeit war das subjektive Erleben von Jugendlichen im Hinblick auf die Terrorereignisse des 21. Jahrhunderts, was anhand problemzentrierter Interviews untersucht wurde. Das subjektive Erleben wurde anhand dreier Basen analysiert, unter anderem mit Hilfe der leibphänomenologischen Theorie nach Schmitz. Da es sich jedoch bei dieser Theorie, wie bereits erwähnt, um ein schwer greifbares Phänomen handelt und die Komplexität dieser theoretischen Überlegungen auf ein altersangemessenes Niveau gebracht werden musste, um überhaupt eine Befragung mit Kindern dazu zu ermöglichen, entstand schließlich die Idee zu nachfolgend eingesetzter Methode:

Abbildung 1: Körperlandkarte



Quelle: Schwab 2016

Das „leiblich-affektive“ Erleben sollte mit Hilfe dieser *Körperlandkarte*, einer leeren Körpersilhouette, für die Befragten greifbar gemacht werden, indem die Kinder mit Farbmalkreiden ihrer Wahl dieses nachskizzieren sollten. Unterstützt wurde diese Methode unter anderem durch folgende Fragetechniken, die stets an den Kontext angepasst werden müssen:

- Wo spürst Du diese Gefühle/Empfindungen im Körper? Was spürst Du dann dort?
- Was spürst Du vielleicht noch im/am Körper, wenn Du von (drohenden) Terroranschlägen erfährst?
- Wie würdest Du Deine Körperhaltung beschreiben, wenn Du von Terrorgefahren erfährst? Wie fühlen sich Deine Körperteile (Arme, Beine, Kopf...) an?

Diese kreative Methode sollte einerseits die Beschreibung des leiblichen Erlebens, der *affektiven Betroffenheit*, vereinfachen und andererseits ein visuelles Abbild dieses Erlebens der Jugendlichen ermöglichen, um auf diese Weise mögliche gespürte „Leibesinseln“ in bestimmten Körperregionen verorten oder gar eine Ergriffenheit als „Ganzheit des Leibes“ feststellen zu können. Hinzuzufügen ist, dass in der Bearbeitung mit den Jugendlichen bewusst der Körperbegriff gewählt wurde, da eine Verwirrung durch den Leibbegriff vermutet wurde. Stattdessen wurden versucht, die leibphänomenologischen Hintergründe im Dialog durch Umschreibungen zu verdeutlichen, um auf diese Weise Erkenntnisse dazu generieren zu können.

Weiterhin diente bei der methodischen Entwicklung die „Landkarte für Körperempfindungen“ von Peter Levine und Maggie Kline (2010) als Inspiration, die diese im Kontext der therapeutischen Behandlung von Traumata bei Kindern und Jugendlichen einsetzen, um auf diese Weise augenblicklich wahrgenommene Emotionen und Empfindungen – mit dem Hinweis um Beachtung angenehmer und unangenehmer Empfindungen – im Körper zu verorten (vgl. Levine/Kline 2010: 91). Auf den ersten Blick mag eine Differenz zwischen den Methoden nicht direkt sichtbar sein, jedoch liegt diese in den jeweils fundamentalen theoretischen Grundlagen und in der Art der Anwendung begründet. So geht es bei der Methode von Levine und Kline im Speziellen um die Nutzung im traumatherapeutischen Bereich. Darüber hinaus scheint hier deutlich die interozepti-

ve und propriozeptive³ Wahrnehmung – ganz im Sinne Levines Grundannahme wie im *Somatic Experiencing* – Ansatz zur Bearbeitung von Traumata verankert – im Vordergrund zu stehen (siehe hierzu Levine/Kline 2010; Payne/Levine/Crane-Godreau 2015). Diese Überlegung wurde tatsächlich auch vorgenommen, jedoch schien hier wieder das Risiko einer möglichen Verwirrung der Befragten zu hoch. Die „Körperlandkarte“ hingegen bezieht sich hierbei auf leibphänomenologische Ideen und versucht sich von der Tradition alles Erleben ausschließlich in das Innere, in den Körper zu verlagern, zu lösen. Stattdessen bezieht sich die Methode auf die Idee, auch über den Leib hinausspüren, das heißt etwas den Leib Umgebendes oder Befallendes wahrnehmen zu können. Dies geschieht vor dem Hintergrund sich von traditionellen Beschreibungen des Befindens in Form von klassischen Emotionsbegriffen oder Körperempfindungen lösen zu wollen, indem eine neue Dimension geschaffen wird, die wiederum eine individuelle Darlegung des Erlebens eines Individuums ermöglichen soll, wodurch eine Überwindung des Denkens in klassischen Traditionen angestrebt wird. Zudem sollen hierdurch als komplex erfahrbare Zustände, die verbal nur schwer oder gar nicht ausdrückbar sind – aufgrund der schweren Greifbarkeit – für Außenstehende und für das Individuum erklärbar gemacht werden. Im therapeutischen Kontext soll es vor allem auch darum gehen, dem Subjekt einen Zugang zu seinem leiblichen Erleben zu ermöglichen und eine möglicherweise scheinbar unüberwindbare Abspaltung von eigenen Gefühlen und dem Erleben, sofern dies vorliegt, aufzulösen und dabei helfen, sich – im Sinne von Schmitz – eigenleiblich zu spüren. Wie nun eine Anwendung dieser Methode im klinisch-therapeutischen Behandlungssetting aussehen kann, soll nun anhand eines Fallbeispiels erörtert werden.

-
- 3 Interozeptive Vorgänge beziehen sich auf die Wahrnehmung körperinnerer Zustände und Prozesse, wie z.B. Atemnot, Magen- und Darmtätigkeit, Schmerzen, Hunger, Müdigkeit etc. Der Terminus lässt sich jedoch – ausgehend von der Reizquelle – noch in Propriozeption und Viszerozeption differenzieren. Propriozeptive Vorgänge umfassen muskuläre Abläufe, wie Bewegungen und Gelenkstellungen. Bei der Viszerozeption hingegen handelt es sich um Empfindungen im Bereich der Eingeweide, des Herz-Kreislauf-Systems und der hormonproduzierenden Organe und Gewebe etc. (vgl. Rief, Nanke 2003: 104).

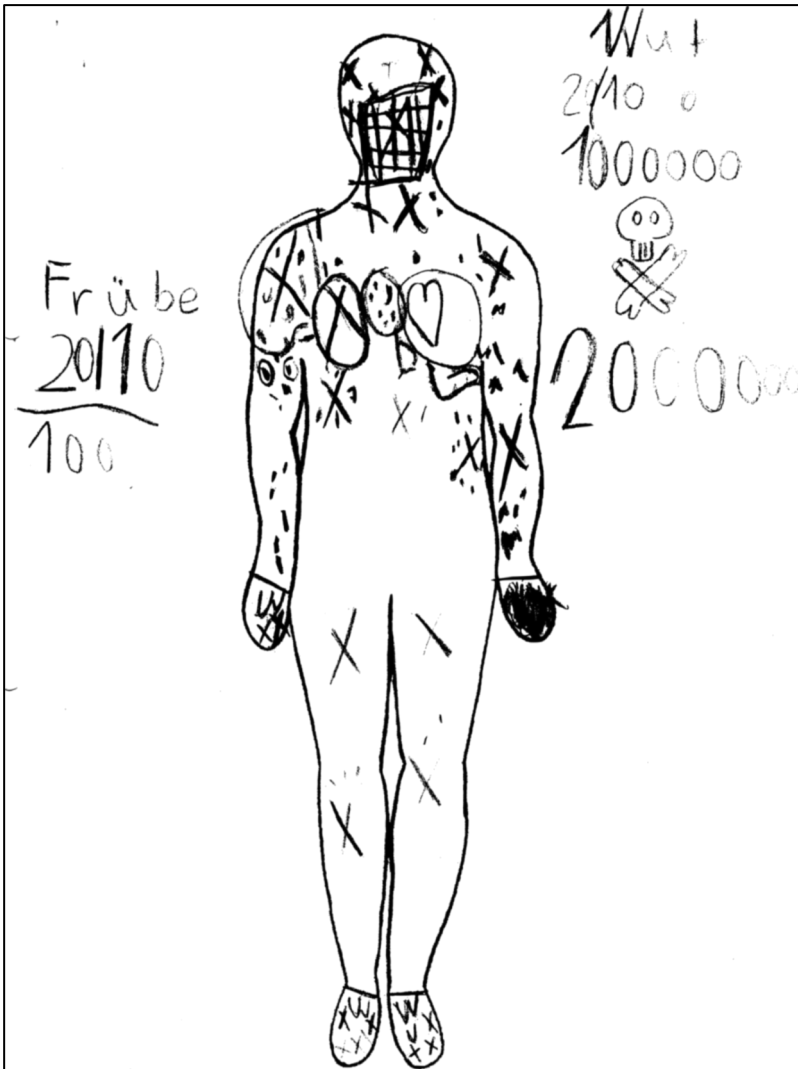
Fallbeispiel aus der kinder- und jugendpsychiatrischen Praxis

Der im Anschluss geschilderte Fall entstammt meiner eigenen psychotherapeutischen Arbeit in der Kinder- und Jugendpsychiatrie. Der Patient befand sich ungefähr ein halbes Jahr in teilstationärer Behandlung (Tagesklinik) und erhielt hier vielfältige einzel- und gruppentherapeutische Interventionen. Bei der Aufnahme des Patienten wurde von der Mutter folgende Problematik berichtet, die sich durch den klinischen Eindruck, zum einen durch mich als behandelnde Therapeutin und zum anderen durch den Pflege- und Erziehungsdienst im Behandlungsverlauf, verdichtete.

Felix (10 Jahre) fällt in der Schule und anderen sozialen Kontexten durch unruhiges, unkonzentriertes, impulsives und aggressives Verhalten auf. Regelmäßig gerät er mit anderen Kindern in handgreifliche und verbale Auseinandersetzungen. Er schafft es nicht, sich in diesen Situationen zu regulieren, bleibt in seinen Emotionen gefangen und lässt sich dann auch kaum durch Außenstehende beruhigen. In der Einzel- und Gruppentherapie scheiterte die Reflexion dieser Situationen und seines persönlichen Erlebens anhand gängiger therapeutischer Vorgehensweisen (z.B. Arbeitsblätter zur Emotionserkennung) bisher daran, dass Felix stets angab, keine Emotionen zu empfinden.

Bezugnehmend auf die Einleitung tritt in diesem Fallbeispiel die Tatsache ein, dass dem Jungen mit gängigen Methoden nicht geholfen werden konnte, noch nicht einmal eine Annäherung an seine Problematik war durch klassische Verfahren möglich. Der Leidensdruck des Patienten indes war jedoch deutlich spürbar, weshalb nach einer anderen Herangehensweise gesucht werden musste, um dem eingangs vorgestellten Zitat von Fromm, das möglicherweise den Eindruck hinterlassen kann, „der Annahme, mir kann nicht geholfen werden!“, zu entkommen. Auf der Basis meiner Studie entschied ich mich sodann die „Körperlandkarte“ als alternative Möglichkeit bei dem Patienten anzuwenden – unsicher wie diese durch den Patienten angenommen wird. Denn bei zuvor verwendeten Tools gab der Patient stets an, keine Gefühle zu haben und beschrieb im Prinzip eine Abspaltung von seinem Erleben. Zu Beginn führte ich niedrigschwellig in das Thema ein – Reflexion des subjektiven Erlebens bei Auseinandersetzungen mit anderen Kindern – und legte dem Patienten die „Körperlandkarte“ vor, die ich ihm noch kurz erklärte. Falls nötig, unterstützte ich den weiteren Prozess durch entsprechende Nachfragen. Während der Durchführung bzw. Erarbeitung achtete ich jedoch stets darauf, dem Patienten viele Freiheiten zu bieten und ihm die Möglichkeit zu geben, frei zu erzählen. Nachfolgend ist das nachskizzierte leibliche Erleben des Jungen während seiner „Wutanfälle“ zu sehen:

Abbildung 2: Ausgefüllte Körperlandkarte des Patienten



Quelle: Schwab 2016

Entgegen der zuvor gemachten Erfahrungen in der Arbeit mit dem Jungen und daraus abgeleiteten Erwartungen, schaffte der Junge es erstmals sein eigenes Erleben sehr detailliert und präzise darzulegen. So beschrieb er den Zustand seiner *leiblich affektiven Betroffenheit*, wenn es zu verbalen und handgreiflichen

Auseinandersetzungen mit anderen Kindern kommt. Dies gelang ihm nicht nur über seine visuellen, skizzierten Überlegungen, stattdessen verdeutlichte er dies zusätzlich durch verbale, höchst subjektive Äußerungen, die nur der klassische Emotionswortschatz hätte gar nicht hergeben können. Insgesamt benannte er in seiner Beschreibung drei Basisemotionen – Wut (rot), Trauer (gelb) und Freude (braun). Wie der Junge skizzierte, entstanden an Händen, Füßen, Oberschenkeln, Waden, in der Brustregion und im Kopf *Leibesinseln*, die dem Wutgefühl zuzuordnen waren. Hier fügte er hinzu, dass er ein Kribbeln spüre, was ihn dann auch so rasend vor Wut mache und er dies manchmal in Tritte oder Schläge gegen andere Kinder umwandle. Sein Herz stellte für ihn eine höchst sensible *Leibesinsel* dar, die es zu schützen gilt, da ein Befall seines Herzes durch die – in einem Gefängnis gehaltenen – Wutpartikel im Kopf infiziert werden könnte und er auf diese Weise zu einem „Wutmenschen“ werden könnte, wovor er große Angst hätte. Im weiteren Verlauf räumte er ein, dass es auch Partikel – vor allem im Kopf, in der Brustregion und den Armen zu verorten – in seinem Körper/Leib gebe, die an einigen *Leibesinseln* – vor allem rechte Hand, Brustbereich und Kopf – andocken würden, um die entsprechenden Gefühle und Empfindungen zu kontrollieren, um eine Oberhand dieser verhindern zu können. Den Gefühlen der Trauer und Freude widmete sich der Patient nur sehr oberflächlich und verortete diese in Form von *Leibesinseln* in Kopf und Schulterbereich und gab hierzu keine weiteren nennenswerten Details an.

Durch den Einsatz dieser Methode gelang es dem Jungen erstmals im Verlauf der Therapie, Zugang zu seinem Erleben zu erhalten und dieses zu reflektieren. Die zuvor scheinbare Abspaltung von seinem Erleben konnte überwunden und darüber hinaus mit Außenstehenden geteilt werden, was im Therapieprozess einen ersten erfolgreichen Schritt darstellte, da auf dieser Grundlage eine weitere Arbeit – nach der Einsicht ein leiblicher Mensch zu sein – an konkreten Dingen (z.B. Entwicklung einer *Skillsbox* auf Basis der Frage „Was kann dir helfen, um deine Wut zu kontrollieren?“) möglich war.

DISKUSSION

Wie der Forschungsstand beweist, ist Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie mit ihren klassischen Verfahren wirksam, allerdings scheinen diese in der Praxis (siehe Fallbeispiel) auch an ihre Grenzen zu stoßen und kommen mit gängigen Methoden und Techniken nicht weiter. Die drei klassischen Therapieverfahren in der Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie verfügen über unterschiedliche

Methoden, keines scheint sich jedoch durch eine tiefgründige Integration des Leibes auszuzeichnen. Der Körper – als sicht- und tastbare Entität mit sich im Inneren abspielenden zumeist messbaren Aspekten – spielt indes in allen drei Ansätzen eine Rolle. Es besteht jedoch die Annahme, dass das Erleben hier überwiegend aus der psychologisch-introjektionistischen Dimension analysiert wird. Methodisch wird mit Kindern entsprechend des Verfahrens über zum Teil standardisierte Techniken, z.B. Verhaltensbeobachtungen und -experimente gearbeitet, obwohl die Ergebnisse mehrerer Studien auch die Effektivität individualisierter Herangehensweisen hervorheben. Aber auch über spieltherapeutische Ansätze oder therapeutische Gespräche werden die Beschwerden in den Fokus genommen und behandelt. Eine Ergänzung durch körperpsychotherapeutische Verfahren, die in Studien ebenfalls ihre Wirksamkeit belegen konnten, scheint insgesamt sinnvoll, nicht zuletzt um der Körper-Geist-Seele-Einheit näher zu kommen. Diese Ansätze versuchen gezielt, eine Balance zwischen der Arbeit mit dem Körper bzw. Leib und der Arbeit mit der Seele herzustellen und sehen darin den Gewinn dieses Ansatzes. Trotz der stark verbreiteten Angebotsstruktur dieser Konzepte im klinischen Setting, was jedoch in keiner Studie speziell für die Therapie bei Kindern und Jugendlichen festgehalten wurde, bleibt die Frage offen, inwiefern diese Ansätze im klinischen Setting genutzt werden – nicht zuletzt aufgrund der fehlenden wissenschaftlichen Anerkennung. In diesem Kontext ist auch die Frage relevant, wie viele der Therapeut_innen und Berater_innen über eine entsprechende Qualifikation in diesem Bereich verfügen und in welcher Intensität sie diese körperorientierten Verfahren anwenden können bzw. dürfen. Es wäre wünschenswert, dass dieser Ansatz konsequent über den gesamten therapeutischen Prozess hinweg angewendet wird, wie dies tatsächlich umgesetzt wird, bleibt an dieser Stelle offen. Aufgrund des Nutzens dieser Verfahren, sollte ein weiterer Einsatz für die wissenschaftliche Anerkennung und möglicherweise eine weitere differenzierte theoretische Ausarbeitung erfolgen.

Wie *Die Arbeit mit Körperlandkarten*⁴ zeigt, liegen in der Idee einer „philosophischen Therapie“ Potenziale, die in der Kinder- und Jugendlichenpsycho-

-
- 4 Zur Methode der ‚Körperlandkarte‘ sollen jedoch noch folgende Aspekte erwähnt werden. Im Sinne der Theorie nach Schmitz wäre es eine Überlegung wert, die Körpersilhouette noch einmal zu überarbeiten, um den Grenzen des starren sicht- und tastbaren Körpers zu entkommen, die durch die Linie angedeutet werden. Diesen Umstand könnte man z.B. durch eine gestrichelte Linie der Silhouette oder durch eine Andeutung einer Silhouette in Form einer Schattierung auflösen, um die Verortung

therapie sowie in diversen Beratungskontexten wie in der Kinder- und Jugendhilfe (z.B. Spieltherapie in den Hilfen zur Erziehung, Trennungs- und Scheidungsberatung, Kinderschutz) nutzbar gemacht werden können. So wird in dieser Idee der Leib mit seiner „leiblich-affektiven Betroffenheit“ an „Leibesinseln“ oder als „Ganzheit des Leibes“ in den Fokus gerückt. Eine Erweiterung scheint hier durch die Dimension geschaffen zu sein, etwas den Leib Befallendes oder Umgebendes über den sicht- und tastbaren Körper hinaus verorten zu können, was somit unter Umständen zu einem deutlichen Unterscheidungsmerkmal zwischen dieser Theorie und den körperorientierten Verfahren führt. Zudem können mittels dieses Ansatzes durchaus elementare Zustände des Subjekts – „Engung“ und „Weitung“ – erklärbar gemacht werden und auf diese Weise mit bereits etablierten Techniken aufgearbeitet werden, wie Schmitz schreibt. Daneben existiert in dieser Theorie auch keine Seele, wie es bei körperfokussierten Ansätzen üblich ist. Bezugnehmend auf die vorgestellte leibphänomenologische Methode lässt sich feststellen, dass dieser Ansatz durchaus über Mittel verfügt, die das Erleben auf andere Arten und Weisen darstellbar machen, wodurch eine höchst subjektive Erläuterung dieses Erlebens für das Subjekt selbst aber auch für Außenstehende ermöglicht wird. Auf diese Weise wird eine Entfernung von klassischen psychologischen Traditionen – wie die ausschließliche Verortung von Gefühlen in das Innere und klassischen Emotionsbegriffen – ermöglicht und eine andere Möglichkeit geboten, sofern die etablierten Techniken nicht weiterhelfen. Diese Idee soll in keiner Weise ein tradiertes Verfahren ablösen, vielmehr soll sie als Ergänzung betrachtet werden und in der Behandlung von psychischen Erkrankungen oder in der Beratung psychosozialer Probleme eine neue Dimension eröffnen. Prinzipiell muss für die Nutzung dieser Methode kein psychisches Störungsbild, z.B. im Sinne einer Abspaltung vom Selbst, vorliegen. So kann es im Beratungskontext auch dafür dienen, einen Eindruck vom Erleben

über die Grenzen hinaus zu verdeutlichen. Des Weiteren wäre es zur Abgrenzung von anderen Verfahren oder Techniken sinnhaft die ‚Körperlandkarte‘ als ‚Leiblandkarte‘ oder ‚Leibphänomenologische Körperlandkarte‘ zu bezeichnen. Im Prozess der Abschlussarbeit wurde auch darüber nachgedacht, aufgrund des Risikos der Verwirrung der Kinder durch den ‚Leibbegriff‘ wurde jedoch darauf verzichtet. Um die traditionelle Behandlung durch eine „philosophische Therapeutik“ zu ergänzen, braucht es allerdings eine deutliche Positionierung und Offenheit in der Fachwelt, die zum einen von der Entwicklung und Überprüfung eigener Techniken und zum anderen von dem Erfolg eigener Methoden abhängig ist.

eines Kindes (z.B. bei Trennung der Eltern) – aus mehreren Perspektiven – zu erhalten und anhand dieser Erkenntnisse weitere Interventionen abzuleiten oder den Eltern das Befinden und die möglicherweise daraus resultierenden Verhaltensweisen des Kindes in visueller, eindrücklicher Form erklärbar zu machen. Eventuell könnte es in der Beratung auch als Instrument dienen, um einen therapeutischen Bedarf zu ermitteln (z.B. erkennbare Schwierigkeiten mit den Emotionen). Mit der „Körperlandkarte“ ist eine neue kreative Methode entstanden, die insbesondere für den Einsatz mit Kindern und Jugendlichen geeignet ist – sowohl im Therapie, als auch im Beratungskontext – und einen individuellen Ausdruck des Befindens in unterschiedlichen Situationen zulässt ohne zuvor Einschränkungen oder Vorgaben auszusprechen und Patient_innen daher größtmögliche Freiheiten bietet. Daneben ermöglicht sie es schwer ausdrück- bzw. erklärbar oder diffuse Zustände, Regungen oder Veränderungen über Zeichnungen (kreativer Faktor) mitzuteilen und erleichtert es Therapeut_innen und Berater_innen mit Patient_innen auch über ein anderes Medium (als Sprache) in den Austausch über Emotionen, Gefühle und Befinden zu treten.

FAZIT

Dieser Beitrag beabsichtigt keinesfalls eine Spaltung der Verfahren, vielmehr soll er dazu dienen, neue Wege in der Beratungs- und psychotherapeutischen Arbeit mit Kindern aufzuzeigen und neben den traditionellen, wissenschaftlich anerkannten Verfahren neue Dimensionen in die Arbeit zu implementieren. In aktuellen Studien wird bereits die Zusammenarbeit zwischen Richtlinienverfahren und Körperpsychotherapieverfahren angedeutet, auch wenn Letzteres trotz erwiesener Wirksamkeit noch wissenschaftlich anerkannt werden muss. Zwar gilt es hier, noch einige Hürden zu überwinden, aber dennoch scheint der Aufwand sinnvoll. Zur Integration der Dimension des Leibes könnten schließlich die Theorie der Leibphänomenologie von Schmitz, aber auch die anderer Autor*innen, wie bspw. die Schriften von Hilarion Petzold oder Thomas Fuchs, dienen (2013). Schmitz selbst sieht in seinen theoretischen Überlegungen durchaus den Nutzen und die Idee einer „philosophischen Therapeutik“. An diesen Ideen, wie auch an der hier vorgestellten Methode der „Körperlandkarte“ sollte unbedingt weitergearbeitet werden, um Gehör in der Fachwelt zu erlangen und auf diese Weise einen wertvollen Beitrag, wie im Fallbeispiel gezeigt werden konnte, zur psychotherapeutischen Behandlung sowie Beratung von Kindern leisten zu können. Hierzu bedarf es jedoch insgesamt einer weiteren Befor-

schung leibphänomenologisch basierter Verfahren, insbesondere in der Lebenswelt der Kinder und Jugendlichen.

LITERATUR

- Baer, Udo (2012): Kreative Leibtherapie. Das Lehrbuch (1. Aufl.). Neukirchen-Vluyn: Semnos.
- Beelmann, Andreas/Schneider, Norbert (2003): Wirksamkeit von Psychotherapie bei Kindern und Jugendlichen. Eine Übersicht und Meta-Analyse zum Bestand und zu Ergebnissen der deutschsprachigen Effektivitätsforschung. Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie 32 (2), 29 – 143.
- Blank, Sarah/Esser, Günter (2011): Wirksamkeit von Psychotherapie im Kindes- und Jugendalter. Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 60 (8), 626 – 638.
- Bundespsychotherapeutenkammer (2014): Psychotherapie für Kinder und Jugendliche – Informationen. [https://www.bptk.de/fileadmin/user_upload/Patienten/Einf%C3%BChrung/20180514_BPtK_Elternratgeber.pdf, abgerufen am 25.06.2018].
- Bundespsychotherapeutenkammer (2012): Wege zur Psychotherapie. [https://www.bptk.de/fileadmin/user_upload/Patienten/Druckerzeugnisse/BPtK-Broschuere_Wege_zur_Psychotherapie.pdf], abgerufen am 25.06.2018].
- Fromm, Erich (2006): Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung (5. Aufl.). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Geuter, Ulfried (2015): Körperpsychotherapie. Grundriss einer Theorie für die klinische Praxis (1. Aufl.). Wiesbaden: Springer.
- Ghaderi, Ata (2006): Does individualization matter? A randomized trial of standardized (focused) versus individualized (broad) cognitive behavior therapy for bulimia nervosa. Behaviour Research and Therapy, 44, 273 – 88.
- Grawe, Klaus (2000): Psychologische Therapie (2. Aufl.). Göttingen: Hogrefe.
- Grawe, Klaus/Donati, Ruth/Bernauer, Friederike (1994): Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession (2. Aufl.). Göttingen: Hogrefe.
- Gugutzer, Robert (2002): Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität (1. Aufl.). Wiesbaden: Springer.
- Harms, Thomas (2017): Körperpsychotherapie mit Kindern und Jugendlichen. Die Bedeutung des Körpers in der Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie bei Beziehungs- und Regulationsstörungen. [<https://koerperpsychotherapie-dgk.de/wp-content/uploads/Thomas-Harms.pdf>], 26.06.2018].

- Hausmann, Daniel (2010): Zum Wirksamkeitsnachweis Körperzentrierter Psychotherapie. In: Künzler, Alfred/Böttcher, Claudia/Hartmann, Romana/Nussbaum, Marie-Helen (Hg.): Körperzentrierte Psychotherapie im Dialog. Grundlagen, Anwendung, Integration. Der IKP-Ansatz von Yvonne Maurer: Wiesbaden: Springer, 89 – 101.
- Höhmnn-Kost, Annette (2018): Grundlagen und Konzepte. Theorie-Praxis-Verschränkung. In: Höhmnn-Kost, Annette (Hg.): Integrative Leib- und Bewegungstherapie (IBT). Theorie und Praxis, Bern: Hogrefe, 17 – 120.
- Jessel, Holger (2010): Leiblichkeit-Identität-Gewalt. Der mehrperspektivische Ansatz der psychomotorischen Gewaltprävention (1. Aufl.). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Koameda-Lutz, Margit/Kaschke, Martin/Revenstorff, Dirk/Scherrmann, Thomas/Weiss, Halko/Soeder, Ulrich (2006): Evaluation der Wirksamkeit von ambulanten Körperpsychotherapien-EWAK. Eine Multizenterstudie in Deutschland und der Schweiz, 56, 1 – 8.
- Levine, Peter/Kline, Maggie (2010): Kinder vor seelischen Verletzungen schützen. Wie wir sie vor traumatischen Erfahrungen bewahren und im Ernstfall unterstützen können (1. Aufl.). München: Kösel-Verlag.
- Loew, Thomas Horst/Tritt, Karin/Lahmann, Class/Röhrich, Frank (2006): Körperpsychotherapien-wissenschaftlich begründet? Eine Übersicht über empirisch evaluierte Körperpsychotherapieverfahren: PDP, 5, 6 – 19.
- Marlock, Gustl/Weiss, Halko (2007): Einführung: Das Spektrum der Körperpsychotherapie. In: Marlock, Gustl/Weiss, Halko (Hg.): Handbuch der Körperpsychotherapie, Stuttgart: Schattauer. 1 – 12.
- Michels, Alois (2009): Darlegung tradierter klassischer Körperpsychotherapie-Methoden. In: Hampe, Ruth/Martius, Philipp/Ritschl, Dietrich/von Sprei, Flora/Stalder, Peter (Hg.): KunstReiz. Neurobiologische Aspekte künstlicher Therapien. Berlin: Frank & Timme, 273 – 292.
- Payne, Peter/Levine, Peter/Crane-Godreau, Mardi (2015): Somatic Experiencing: Using Interoception and Proprioception as Core Elements of Trauma Therapy. In: Farb, Norman/Kerr, Catherin/Mehling, Wolf/Pollatos, Olga (Hg.): Interoception, Contemplative Practice, and Health Frontiers in Psychology, 264 – 266.
- Rief, Winfried/Nanke, Alexandra (2003): Psychologische Grundkonzepte der Verhaltensmedizin. In: Ehlert, Ulrike (Hg.): Verhaltensmedizin. Berlin, Wiesbaden: Springer. 95 – 132.
- Schmitz, Hermann (2014a): Atmosphären (1. Aufl.). Freiburg im Breisgau, München: Verlag Karl Alber.

- Schmitz, Hermann (2014b): Kurze Einführung in die Phänomenologie (4. Aufl.). Freiburg im Breisgau, München: Verlag Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2008): Leib und Gefühle. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik (3. Aufl.). Bielefeld: Aisthesis.
- Schmitz, Hermann (2007): Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie (3. Aufl.). Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (2005): Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung (1. Aufl.). Freiburg im Breisgau, München: Verlag Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (1985): Phänomenologie der Leiblichkeit. In: Petzold, Hilariion (Hg.): Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven, Paderborn: Junfermann, 71 – 106.
- Schneider, Silvia (2005): Psychotherapie mit Kindern und Jugendlichen: Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Verhaltenstherapie und Verhaltensmedizin, 26 (3), 305 – 316.
- Schulte, Dietmar/Künzel, Rainer/Pepping, Georg/Schulte-Bahrenberg, Thomas (1992): Tailor-made versus standardized therapy of phobic patients. Behaviour Research and Therapy, 14, 67 – 92.
- Schwab, Stephanie (2016): Wenn der Terror immer näher kommt – Subjektives Erleben von Jugendlichen im 21. Jahrhundert. Masterarbeit am Fachbereich Kindheitswissenschaften der SRH Hochschule (unveröffentlicht).
- Senf, Wolfgang/Broda, Michael/Wilms, Bettina (Hg.). (2013): Techniken der Psychotherapie. Ein methodenübergreifendes Kompendium. Stuttgart: Georg Thieme Verlag.
- Stumm, Gerhard (Hg.). (2011): Psychotherapie. Schulen und Methoden. Eine Orientierungshilfe für Theorie und Praxis. Wien: Falter.
- Stürmer, Stefan (2009): Sozialpsychologie (1. Aufl.). München: Ernst Reinhardt Verlag.
- Thielen, Manfred (2011): Basiscurriculum für Körperpsychotherapie. [<http://www.eabp.org/docs/EABP-BasicCurriculumGerman.pdf>, abgerufen am 25.06.2018].
- Wilke, Eberhard (2007): Körperorientierte Verfahren. In: Reimer, Christian/Eckert, Jochen/Hautzinger, Martin/Wilke, Eberhard (Hg.): Psychotherapie. Ein Lehrbuch für Ärzte und Psychologen, Wiesbaden: Springer. 375 – 386.
- Wöller, Wolfgang/Kruse, Johannes (2015): Tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie: Basisbuch und Praxisleitfaden (4. Aufl.). Stuttgart: Schattauer.

Beratung als Praxis der Unterscheidung

Die Unterscheidungs-idee von George Spencer Brown,
angewandt auf Beratung für LGBTIQ und Geschlecht

Tanja Rode

EINLEITUNG

In meinem Beitrag schlage ich vor, Beratung als eine Praxis der Unterscheidung zu betrachten, präziser: als Unterstützung der Reflexion eigener Unterscheidung/en, damit Unterstützung für einen Zugewinn an Entscheidungs- und Handlungsfreiheit, basierend auf der Unterscheidungs-idee von George Spencer Brown nach Matthias Varga von Kibéd und exemplarisch entfaltet für „Geschlecht“ bzw. LGBTIQ¹. Grundlage meines Beitrags ist die Unterscheidungstheorie George Spencer Browns, wie er sie in *Laws of Form* 1969 formuliert hat, und wie sie von Matthias Varga von Kibéd (z.B. 2008) aufgegriffen und weiterentwickelt wurde bzw. wie ich sie erfasst habe.² Sie kann als eine der basalsten systemischen Ideen gesehen werden. Gerade aufgrund dieser Qualität von Grundlegung ist sie zugleich geeignet, um komplexeste Zusammenhänge aufzuschließen bzw. zu gestalten. Sie ist nicht wahr oder falsch, sondern mehr eine Operation, ein Handwerkszeug. Es geht um die Frage ihrer Nutzung.

-
- 1 LGBTIQ steht für Lesben, Schwule, bisexuelle, transsexuelle, trans* im weiteren Sinne, intersexuelle und queere Menschen.
 - 2 Seit 2006 besuche ich Seminare mit Matthias Varga von Kibéd, seit 2009 nehme ich die Ausbildung zur Systemischen Strukturaufstellung wahr, seit 2012 verfolge ich die Seminare zu George Spencer Brown. Insofern sind die aufgeführten Literaturangaben beispielhaft, mein Verständnis speist sich im Wesentlichen aus dem gesprochenen Wort.

In diesem Text stelle ich diese Idee der Unterscheidung vor, um sie auf Beratung zu beziehen: Beratung kann als eine Praxis von Unterscheidung, genauer: als Ort der Reflexion von Unterscheidung/en betrachtet und gestaltet werden. Beratung kann so unterstützen, die eigenen Unterscheidungen, darin auch Entscheidungen zu verstehen und andere, neue Entscheidungen und Unterscheidungen zu treffen; sie dient somit der Gewinnung von neuen Perspektiv-, Entscheidungs- und Handlungsspielräumen.

Als Instrument ist sie auch besonders geeignet in Auseinandersetzung mit bestehenden Normen, zu denen sich sowohl Klient_innen als auch Berater_in ermächtigend/sie in-Frage-stellend verhalten können (konkret und prinzipiell), indem sie die wahrgenommene Unterscheidung als einen Akt von Entscheidung und Handlung aufschlüsseln können, dem sie wiederum sich entscheidend und handelnd begegnen können. Im Folgenden wende ich diese Idee der Unterscheidung exemplarisch auf den Lebensaspekt „Geschlecht“ (Sex, Gender, tran*, cis...) an. Dabei untersuche ich „Geschlecht“ selbst als eine gesellschaftliche Kategorie von Unterscheidung, die sowohl Rahmen und Bedingung von Beratung darstellt als auch implizit und mitlaufend in Beratung gelebt, hergestellt, (de-)konstruiert, bestätigt, performed, befragt wird, als auch zum Gegenstand, Thema in Beratung werden kann. Mir ist dabei wesentlich, dass es dabei um eine Perspektive, eine Fragestellung, eine Aufschlüsselung geht, die für alle Menschen relevant und interessant ist, und nicht (nur) für eine diskriminierte Minderheit hilfreich sein kann. Diese Sicht ist selbst sowohl basal als auch politisch. Sie rückt in den Blick, dass es um eine Kategorie geht, um eine Unterscheidung, in der wir alle leben.³

Schließlich beschreibe ich ein Experiment zum Nachvollzug wie zur Exemplifizierung der Unterscheidungs-idee, unter Bezugnahme auf den Körper/Leib als Ort der Unterscheidung, als Maßstab, als Akteur und als Prozess/Ergebnis von Unterscheidung: Körpererfahrung, Körpererleben als Akt der Unterscheidung. Ich schließe ab mit einer Reflexion und Zusammenfassung für Beratung und der Darstellung des Experiments.

Ich schreibe aus der Perspektive einer, die berät, vor dem Hintergrund meiner Erfahrungen und Ansprüche. „Ich“ meint konkret mich in dieser Hinsicht. Spreche ich von mir allgemein als Mensch in grundsätzlicherer Perspektive, so

3 Dies ist keine Abhandlung über Geschlecht und Begehren. Auch wenn es um Geschlecht als Thema, als Geschehen und als Bedingung in und für Beratung geht, liegt der Schwerpunkt auf der abstrakten Form der Unterscheidung, und wie ich sie in Hinsicht auf Geschlecht für anwendbar halte.

schreibe ich „je ich“ (Holzkamp 1983: 24). Mit „wir“ hingegen meine ich grundsätzlich (alle) Menschen. Wenn es um Beratende oder Ratsuchende geht, steht das explizit dabei.

DIE UNTERSCHIEDUNGSTHEORIE GEORGE SPENCER BROWNS

George Spencer Brown wurde 1923 geboren und starb 2016. Er war Mathematiker und bezeichnete sein Hauptwerk *Laws of Form* (Gesetze der Form) als ein mathematisches Werk. Es erschien erstmalig 1969. In wissenschaftlichen Kreisen wurde Spencer Brown nur sehr zögerlich rezipiert.

Folgende Aussage von Matthias Varga von Kibéd über die *Laws of Form* kann schon als Witz unter systemischen Denker_innen und Berater_innen gelten:

„Die Idee der Unterscheidung von George Spencer Brown ist so basal, dass man noch nicht mal weiß, basal wofür: für die Mathematik, für die Logik, für Erkenntnistheorie. Sie ist noch elementarer als ein Systembegriff, denn bei der Unterscheidung gibt es noch kein System. Es geht vielmehr um die Frage, wie wir einen Unterschied überhaupt erst produzieren, ein System überhaupt erst beginnen zu konstruieren.“

(Varga von Kibéd 2017)

Und schließlich geht es dabei auch um die Frage, wer „wir“ (die Unterscheidenden) überhaupt sind, bzw. wie „wir“ entstehen, indem „wir“ *etwas* konstruieren. Es geht darum, dass alle Unterscheidung auch Entscheidung und Handlung darstellt, beinhaltet (nicht allein Betrachtung): wir *zeigen* auf einen Hinweis, wir *folgen* einer Aufgabe (z.B. schaue durch das Mikroskop, bemiss diesen Raum mit dem Zollstock, sieh in den Himmel), wir produzieren das Unterschiedene, wir stellen den Unterschied her – und dafür haben wir Gründe, Motive. Der Unterschied wird gemacht, nicht erkannt.

Insofern ist die Unterscheidungs-idee von George Spencer Brown grundlegend für konstruktivistisches systemisches Denken. Jede Unterscheidung ist auch ein Akt der Schöpfung: je ich schöpfe mit einer Unterscheidung (m)eine Welt, in der diese Unterscheidung wesentlich ist. Oder auch: Ein Universum gelangt zum Dasein durch Unterscheidung – in organischer, physikalischer, sozialer und/oder psychischer Hinsicht.

Daher ist auch einer seiner ersten Sätze: „Unterscheidung ist perfekte Beinhaltung.“ (Spencer Brown 1997:1), oder: „Unterscheidung ist vollkommener

Zusammenhang/vollzogener Zusammenhang/ vollständiges Enthaltensein.“ (Varga von Kibéd, 2017).

George Spencer Brown sagt nicht, dass etwas so und so ist, sondern er fordert auf, etwas so zu tun oder zu sehen oder zu verstehen. In seiner Idee gibt es keine „Objektivität“, sondern betrachtende, agierende Subjekte. Deshalb beginnen die Laws of Form auch mit der Aufforderung an den_die Leser_in: „Draw a distinction“ – „triff eine Unterscheidung“ (Spencer Brown 1969; 1997: 3), – und beobachte, was durch die Unterscheidung mit dem Rest passiert. Es geht dabei nicht um den Nachweis von einem „So-ist-es“, es geht ihm nicht um falsch oder richtig, sondern um das Nachvollziehen eines Prinzips. Es geht dabei nicht um konkrete Unterscheidungen, es geht um Unterscheidung als solche, um Unterscheidungsprinzipien, es geht um jede Unterscheidung.

„In der Mathematik, wie Spencer Brown sie versteht, wird keine Aussage über das gemacht, was ist. Dies ist eine Konsequenz aus dem [...] Reduktionsprozess, den Spencer Brown auch als einen von Existenz auf Wahrheit, Wahrheit auf Bezeichnung, Bezeichnung auf Form, und Form auf Leere bestimmt. Es werden keine Existenzaussagen getroffen. Dies heißt aber nicht nur, sich der Existenzaussagen zu enthalten, sondern auch die Idee der Existenz auf ihre Vorläuferin zu reduzieren, also die Idee von (selbständig) Bestehendem fallen zu lassen. In diesem Prozess begegnen wir der Idee von Wahrheit also der Übereinstimmung zwischen Repräsentation und Wirklichkeit. Aber auch diese Idee der Wahrheit fällt in der Bewegung der Reduktion, da es ohne die Idee einer existierenden Wirklichkeit auch keinen Sinn mehr macht, von der Übereinstimmung zwischen Repräsentation und Wirklichkeit zu reden. Es bleibt die Idee des Hinweisens, die aber auf die Idee der Form reduziert werden muss, weil das, worauf hingewiesen werden kann, nicht einfach so vorhanden ist (das ist die Idee der Repräsentation, die wahr oder falsch sein kann), sondern als komplexe Form generiert wird. Diese Form hat aber keinen Bestand, sie hat keine Existenz, sondern muss in immer neuen Akten generiert und aufrechterhalten werden, sie berührt die Grenze zum Verschwinden und löst sich auf, wenn kein Hinweis mehr erfolgt – so kann sie letztlich auf Leere reduziert werden.“ (Wille/Hölscher 2009: 23 – 62; 32f.)

Es geht um das Verlernen von Unterscheidungskomplexitäten, die in der natürlichen Sprache immer schon vorausgesetzt werden, weil die Sprache selbst bereits Ausdruck und Ergebnis bestimmter Komplexitätseinheiten ist. Spencer Browns Aufforderung unterschreitet die Differenz zwischen der aktiven Handlung eines Akteurs, einer Akteurin und eines passiven Ereignisses. Und sie unterschreitet

die Voraussetzung der Existenz des Akteurs, der Akteurin, die zugleich Bedingung ihrer Erkenntnis/Handlung und damit ihrer Welt sind.

„Auf dieser Stufe kann das Universum nicht unterschieden werden von der Art, wie wir es behandeln, und die Welt mag erscheinen wie zerrinnender Sand unter unseren Füßen“ (Spencer Brown 1997: XXXV). Das beinhaltet sowohl eine Zumutung an das Denken, als auch Möglichkeiten neuer Perspektiven, Freiheiten und Handlungsspielräume.

Im Weiteren folgt zunächst eine Skizzierung der Unterscheidungs-idee von Spencer Brown, um diese danach auf Geschlecht als gesellschaftliche Kategorie und Beratung im Verhältnis zueinander zu beziehen. Dies stellt bereits eine Explizierung, eine Realisierung der Form der Unterscheidung auf einen konkreten Sachverhalt dar. Dabei geht es mir nicht darum, die „wissenschaftlich richtige“ oder „politisch korrekte“ Perspektive oder Beratung für LSBTTIQ als einer diskriminierten Minderheit mit besonderem Beratungsbedarf zu formulieren. Vielmehr suche ich nach Erweiterungen von Entscheidungs- und Handlungsspielräumen *aller* beteiligten Akteur_innen in professioneller, politischer wie persönlicher Hinsicht.

Das beinhaltet auch Reflexion und wachsende Freiheit über gesellschaftliche „Gegebenheiten“ und Normen. Normen seien hier verstanden als Unterscheidungen, die wir „vorfinden“, Unterscheidungen, die bereits getroffen wurden und immer wieder aufrechterhalten und hergestellt werden, sodass sie zuweilen als selbstverständlich, als vorgegeben oder gar als natürlich erscheinen. Die stärksten, wirksamsten Normen sind jene, in der die Unterscheidungen und Entscheidungen, die ihnen zugrunde liegen, als solche verschwinden. Daher ist auch einer der ersten Akte der Handlungserweiterung, der Vergrößerung von Freiheit das Wiederentdecken der Entscheidbarkeit, das Nachvollziehen der Unterscheidungen.

Fünf oder sechs Aspekte der Unterscheidung

Notwendig und basal gehören zu jeder Unterscheidung fünf Aspekte:

1. Das Innere/(De)finite/das Bestimmte, das, worauf je ich hinweise
2. Das Äußere/In(de)finite/das Nicht-Bestimmte
3. Die Grenze/Grenzziehung (Prozess und Ergebnis)
4. Der (implizite) Kontext
5. Motiv/intentionale Perspektive (Aspekt des Subjekts/der Subjekthaftigkeit)

Die komplexere Version des Motivs ist das

6. Reentry: die Wiedereinführung des Kontextes in das Innere der Unterscheidung (vgl. Varga von Kibéd/Ferrari 2008)

Eine Unterscheidung wird getroffen, indem je ich eine Grenze herstelle mit zwei Seiten, sodass je ich nicht von einem Punkt auf der einen Seite zu einem Punkt auf der anderen Seite kommen kann, ohne die Grenze zu überqueren. Auf der einen Seite (innen) ist das Benannte, auf der anderen Seite (außen) ist das Nicht-Benannte. Das Benannte und das Nicht-Benannte sind – über das Motiv – asymmetrisch: von verschiedenem Wert.

Die fünf Aspekte entstehen in wechselseitiger Ko-Bedingtheit oder auch abhängiger Ko-Erzeugung. Sie sind interdependent. Dass ich sie *nacheinander* spreche, ist lediglich der Sprache geschuldet. Keinen einzelnen Aspekt kann es allein geben, wie die folgenden Fragen verdeutlichen:

- „Wie könnte ich ein Inneres haben ohne ein Äußeres?
- Oder wie könnte ich über etwas sprechen, ohne das etwas, wovon ich *nicht* spreche, nicht mitgedacht/gehört wird?
- Wie aber sollte es ein Äußeres geben ohne ein Inneres?
- Wie aber könnte es ein Inneres und ein Äußeres geben ohne eine Grenze, die die beiden trennt?
- Wie aber könnte es eine Grenze geben, wenn sie nichts abgrenzt?
- Wie aber könnte es ein Inneres, ein Äußeres und eine Grenze geben – ohne einen Raum, einen Kontext, in dem diese Aufspaltung stattfindet?
- Wie aber könnte es diesen Raum oder einen Kontext geben, es sei denn, er sei der Kontext *für etwas*...
- Wie aber könnte etwas der Kontext für etwas sein, ohne dass dieses Etwas eine Unterscheidung darstellte?
- Wie aber könnte etwas der Kontext für etwas sein, das eine Unterscheidung darstellte, wenn diese Unterscheidung nicht *für jemanden* einen Unterschied macht?“

(Varga von Kibéd 2017)

Hier erscheint der_die Beobachter_in/Akteur_in, für den_die es um irgendetwas geht, die (eine) Instanz, die unterscheidet. Weitergehend: der_die Beobachtende wird erst existent, indem er_sie unterscheidet. Je ich *werde*, indem ich mich zur

Welt ins Verhältnis setze, sie beobachtend, definierend, konstruierend, gestaltend.

Im Folgenden eine kleine Ausführung der fünf Aspekte der Unterscheidung:

Das Innere

Das Innere ist das, worauf ich hinweise, das Benannte, das worum es geht.

Das Äußere

Das Äußere ist das Nichtbenannte, worum es nicht geht.

Die Grenze/Grenzziehung

ist sowohl der Prozess der Grenzziehung als auch das Ergebnis: die Grenze selbst.

DER KONTEXT

Der Kontext (als Prinzip, also *ein* Kontext, *der jeweilige*) ist immer implizit. Sobald je ich⁴ ihn expliziere, gibt es eine neue Benennung, damit eine neue Unterscheidung; und es gibt wieder einen (neuen) impliziten Kontext. Dabei ist es nicht möglich, *jeden denkbaren* Kontext zu explizieren. *Einen* (weiteren) impliziten Kontext gibt es immer. Jede konkrete Kontextualisierung ist eine Entscheidung, ist wieder eine Benennung; und basiert immer auch auf einer Nicht-Benennung. In diesem Sinne gibt es notwendig immer auch etwas, was ich nicht sehe. Jede Benennung, jeder Einschluss beinhaltet notwendig auch einen Ausschluss. Ich kann zwar immer wieder danach fragen: was wird nicht gesehen oder was wird ausgeschlossen? – aber es kann nie die vollständige, eine abschließende Antwort geben. Es ist Teil dieser Perspektive, dieser Erkenntnis, dass Erkenntnis nie vollständig sein kann. Und: ich kann (sinnvollerweise, lebenspraktischerweise) nicht *ununterbrochen* diese Frage nach dem Nicht-Erkannten, Nicht-Eingeschlossenen stellen, weil ich dann *nur* damit beschäftigt wäre, Sätze, Gedanken, Perspektiven, Handlungen in Frage zu stellen – und zu keiner Handlung mehr käme.

4 Das „ich“ dieses Absatzes ist komplett als „je ich“ gemeint.

MOTIV – INTENTIONALE PERSPEKTIVE

Das Benannte und das Nicht-Benannte sind asymmetrisch, von verschiedenem Wert durch das Motiv, durch die Gründe des Unterscheidenden. Voraussetzung für die Unterscheidung, für den verschiedenen Wert ist zunächst eine Inhomogenität, eine Verschiedenheit, die (zunächst) für niemanden relevant zu sein braucht. Erst das für – jemanden ist Grundlage für das und entspricht dem Motiv. Eine Grenzziehung ohne Asymmetrie ist keine Unterscheidung; ohne Richtung, ohne Perspektive entsteht keine Unterscheidung (eine Gerade auf einer Ebene, ein Schnitt im Raum). Erst der_die Unterscheidende mit Motiv, mit Perspektive, mit Gründen, trifft eine Unterscheidung.

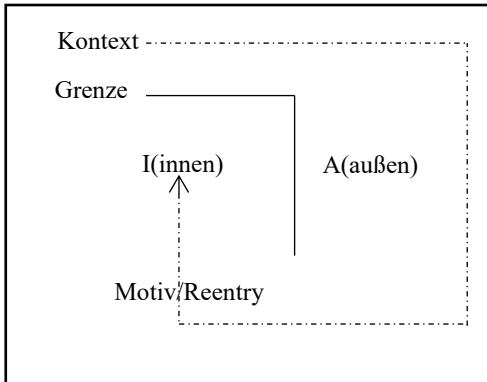
In diesem Sinne sagen die Unterscheidungen, die wir treffen, immer auch etwas aus über uns, unsere Motive, Werte, Absichten, Kontexte. Über unsere Welt, je unsere Welt. Auch das kann ein hilfreicher Gedanke für gelingende Kommunikation sein, (nicht nur) in Beratung.

REENTRY

Reentry ist z.B. die Art und Weise, wie sich etwas für jemanden (der_die unterscheidet) Wesentliches in dem Ganzen immer wieder zeigt. Reentry hat den Charakter eines Prozesses, der immer wieder modifiziert wird, während er stattfindet; z.B. über etwas nachdenken – ohne die Absicht, das Denken abzuschließen, sondern darauf aufbauend weiterreflektierend, oder: immer wieder kritisch hinterfragen, was wir tun: auch kritisch hinterfragen, dass wir kritisch hinterfragen. Und auch hier wird deutlich, dass man das immer wieder, aber nicht ununterbrochen tun kann; denn dann käme man in einen unendlichen Regress, eine Endlosrekursion.

Die nachfolgende Darstellung zeigt eine Grafik der Form der Unterscheidung nach Varga von Kibéd. Sie ist zugleich die Grundlage und Form des am Schluss entfalteten Experiments.

Abbildung 1: Eine Darstellung der Unterscheidungsform



Quelle: Varga von Kibéd, Matthias (2017): George Spencer Brown, Seminar 09.-10.12. 2017, München

GESCHLECHT – BERATUNG – GESCHLECHT

Geschlecht und Beratung

Im Folgenden werde ich einzelne Aspekte der dargelegten Unterscheidungs-idee auf das Verhältnis von Geschlecht und Beratung beziehen: Geschlecht als gesellschaftlich relevante Kategorie kann, im Sinne Spencer Browns, als *ein (zunächst impliziter) Kontext* von Beratung gesehen werden. Beratung betrachte ich hier selbst als einen Ort der Unterscheidung. Indem Geschlecht als Kontextbedingung innerhalb von Beratung thematisiert wird, wird ein Reentry realisiert: die gesellschaftlichen Bedingungen und Strukturen, handelnde, entscheidende und unterscheidende Subjekte, (deren) Motive und Hintergründe werden zum Gegenstand der Beratung, des gemeinsamen Gesprächs, damit der gemeinsamen Unterscheidungen. Dabei sind die Formen und Möglichkeiten dieser Thematisierung selbst Entscheidungen und Unterscheidungen: Vorschläge (seitens des_der Berater_in), Bezugspunkt von Reflexion und ggf. Neuentscheidungen seitens der Klient_in.

Das, was zunächst als individuelles Leid oder Problem erscheint, lässt sich gemeinsam in „seine“ Einzelaspekte auflösen und damit handhabbarer, entscheidbarer machen, einen Zugewinn an Handlungsfreiheit schöpfen. Und auch hier geht es nicht um richtig oder falsch, zutreffende oder unzutreffende Zuordnung oder Auflösung, sondern einzig und allein um eine für den_die Klient_in

nützliche, hilfreiche, passende Perspektive.⁵ Auch Mitgefühl kann betrachtet werden als Nachvollzug einer, von der Klient in getroffenen oder erfahrenen Unterscheidung. „Seine“ Einzelaspekte, die Einzelaspekte des Problems, meint nicht „die“ (zutreffenden) *inhaltlichen* fünf bis sechs Aspekte des Problems, sondern es sind die formalen – oder „grammatischen“ (Varga von Kibéd/Sparrer: 2010: 90; 90ff.) – Aspekte von Unterscheidung, nach denen gesucht werden kann. Das bedeutet auch, dass ein „Problem“ inhaltlich in verschiedene Aspekte aufgeschlüsselt oder, anders ausgedrückt: als verschiedene Unterscheidungsperspektiven aufgefasst werden kann.

Dies wiederum ist ein prinzipielles Herangehen in Beratung, das auf jedes Anliegen anwendbar ist. Ich kann auch gesellschaftliche Strukturen betrachten als eine Vielzahl von Unterscheidungen,

- Die – jeweils – getroffen wurden und werden, und darin historisch gesellschaftlich konkret je verschiedenes benennen und nicht benennen (erster und zweiter Aspekt),
- mit Kriterien der Unterscheidung, die teils offenkundig entschieden sind, häufig jedoch als naturgegeben und lediglich „erkannt“ formuliert werden (was zum einen als Grenze zwischen Benanntem und Nichtbenanntem gesehen werden kann, zum anderen bereits auf den *impliziten* Kontext verweist; denn wo Motive für Kriterien der Entscheidung nicht auftauchen, verschwindet auch der Rahmen der Unterscheidung),
- die Kontexte haben bzw. kontextualisiert werden können (Kontext),
- die entschieden werden von Subjekten, die Gründe haben (Motiv),
- die aufrechterhalten werden (durch Hinweis, Wiederholung),
- die thematisiert werden können (Reentry),
- die sich verändern können, die zu neuen, anderen Unterscheidungen führen können (neue Unterscheidung),
- die fallen gelassen werden könnten durch Loslassen von Kriterien, von Grenzen, Verlernen von Vor-Urteilen im unmittelbaren Sinne des Wortes (Realisierung von Unterscheidung, Reentry und neue Unterscheidung. Nicht: Unterlassen von Unterscheidung (als solcher)).

5 Andernfalls würde ich die Beratung für meine (persönliche, politische) Perspektive instrumentalisieren.

Erste Unterscheidung: Männer – Frauen – Geschlecht

Auch die Kategorie „Geschlecht“ selbst kann auf die in und an ihr vollzogenen Unterscheidungen hin untersucht werden: wie sie historisch gesellschaftlich getroffen wurden, werden und weiterhin verhandelt werden. Die Geschichte von „Geschlecht“ kann aufgefasst werden als Realisierung von Unterscheidung, Explikation des (bisher impliziten) Kontextes und/oder Reentry, neue Unterscheidung, Explikation des (bisher impliziten) Kontextes und/oder Reentry, neue Unterscheidung, Explikation des (bisher impliziten) Kontextes und/oder Reentry, neue Unterscheidung usw.

Ich möchte dies im Folgenden kursorisch aufzeigen; auch hierbei geht es nicht um falsch oder richtig, zutreffend oder unzutreffend, sondern um eine interessante Möglichkeit, das Handwerkszeug zu nutzen: Eines der älteren „Begriffspaare“ zu dieser Frage, die sich in der Form der Unterscheidung ordnen lassen, ist „der Mensch und das Weib“, wie es in der Bibel heißt, und kritisch von Dölling 1991 aufgegriffen wird. Ausgedrückt in der Form der Unterscheidung ist „das Weib“ das Benannte, während „der Mensch“, nicht spezifisch benannt, allgemein, das Nicht-Benannte ist. Gemeint ist der oder ein Mann, dessen Weib es ist. Der Mann ist aber zugleich der Mensch im allgemeinen, oder der Mensch im Allgemeinen ist eben ein Mann. Auch ohne weitere Textbetrachtung ist *ein* Unterschied, eine Grenze, Grenzziehung klar: das Weib ist dem Menschen zugeordnet, ähnlich, aber nicht gleich, eine Art Teilmenge und doch etwas Anderes. Es ließe sich sagen: das, wovon das Weib Teilmenge ist, stellt wiederum den Kontext dar: die Menschen überhaupt (hier übrigens im Garten Eden nackt und sich dessen (noch) nicht schämend, der Garten Eden ist sozusagen ein weiterer Kontext). Das Motiv dieser Unterscheidung könnte sowohl ein göttliches sein (von Gott und seiner Schöpfung ist hier die Rede) als auch ein menschliches, nämlich das des bzw. der Autoren.

Die Vorstellung vom Mann als dem eigentlichen Menschen (und insofern nicht benannt) und der Frau als Abweichung, als Sonderfall (und als solcher benannt), zieht sich durch die Kulturgeschichte und drückt sich z.B. auch in der Medizingeschichte aus.⁶ Als Grenze/Grenzziehung fungieren dabei verschiedene Unterscheidungskriterien (vgl. dazu auch Voß 2010 120ff., 245ff., 283ff.) :

- Chromosomen
- Gene

6 Ausführlich dazu siehe Rode (2000: 127ff.).

- Hormone
- sogenannte primäre und sekundäre Geschlechtsorgane,
- Zeugungsfähigkeit, Empfängnisfähigkeit
- Erscheinungsbild: Körperbau, Haltung, Muskel, Gesichtsform usw.
- Verhalten
- Gefühlswelt
- Gehirn

Diese Unterscheidungskriterien lassen sich selbst wieder in der Form der Unterscheidung darstellen bzw. „auflösen“: Jedes dieser Kriterien beinhaltet alle Aspekte der Unterscheidung, die wiederum auf ihre Motive und Kontexte befragt werden können.

Dabei sind Chromosome, Gene, Hormone, Geschlechtsorgane, Zeugungsfähigkeit, Empfängnisfähigkeit, Erscheinungsbild, Verhalten, Gefühlswelt, Gehirn selbst wiederum *entschieden*, konstruiert und zusammengesetzt – und zu je einer prototypischen oder idealtypischen *Entität* oder zu einem Cluster zusammengefasst werden, welches dann als „Mann“ oder „Frau“ bezeichnet bzw. zugewiesen wird. Der heutige Begriff, der Gedanke, die Vorstellung von „Geschlecht“⁷ entsteht dabei quasi erst, wird zum oder zeigt sich als Kontext, zum Hintergrund, zur darüberstehenden Kategorie, nicht im Sinne eines chronologischen Nacheinanders, sondern als notwendig gleichzeitig, ko-erzeugend, sich wechselseitig bedingend.

(Das) Motiv⁸ zeigt sich u.a. in der Wiederholung des Hinweisens, und damit Aufrechterhaltung der Unterscheidung. Prominente Beispiele hierfür sind das „Baby X-Experiment“ von Phyllis Katz aus den 70er Jahren⁹, das noch heute in gleicher Weise „funktioniert“, wie die Fernsehsendung *Quarks* vom WDR im

7 Noch im 19. Jahrhundert erläutert das „allgemeine Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften“ (Leipzig 1827) „Geschlecht“ auch als menschliches, als Generation und als Rasse.

8 Dabei ist für meinen Gedankengang nicht entscheidend, ob dieses oder jenes Motiv tatsächlich zutreffend ist, der ‚Wahrheit‘ entspricht; Annahmen und Interpretationen dazu sind selbst Gegenstand politischer Auseinandersetzungen. Vielmehr geht es um die Idee, dass es prinzipiell aus rein logischen Betrachtungen eines geben muss und die Suche danach sinnvoll ist, weil es den Sachverhalt aufschließt und Handlungsfähigkeit erweitert.

9 (<https://www.netmoms.de/magazin/kinder/kinderspiele/spielverhalten-gesellschaftliches-rollenverstaendnis/>, letzter Zugriff 10.11.2018).

April 2018¹⁰ nachzeichnen konnte: Ein Baby, das als weiblich benannt wird, wird von Erwachsenen anders behandelt, nämlich mit gesellschaftlich vermeintlich weiblichen Zuweisungen und Spielzeug in Kontakt gebracht, als eines, das als männlich benannt wird; ein solches wird mit gesellschaftlich als männlich geltenden Erwartungen und Spielzeug konfrontiert.¹¹ Ein anderes Beispiel für eine vermeintlich schlichte „Benennung“, gegebener zweigeschlechtlicher Unterschiede, die eher einer Wiederholung, Aufrechterhaltung und (Wieder-) Herstellung dieser Unterschiede gleichkommt, ist der halb witzig, halb ernst gemeinte Bestseller: „Warum Männer nicht zuhören und Frauen schlecht einparken: Ganz natürliche Erklärungen für eigentlich unerklärliche Schwächen“ aus dem Jahr 2000 von Allan und Barbara Pease. Auch Schulbücher wiederholen den Hinweis auf die Unterscheidung und verstärken und „selbstverständlichen“ sie, statt ihr Zustandekommen zu untersuchen und darzustellen. (vgl. dazu: Ott 2016).

Aus dem Bereich der „Biologie“ möchte ich als Aspekt des Motivs für die (Wiederholung der) Unterscheidung die Fortpflanzung herausgreifen, weil sie häufig als vermeintlich unhintergehbare letzter Nachweis der Objektivität des Bestehens der zwei Geschlechter dient. Der Argumentationsstrang lautet: Fortpflanzung geschehe (objektiv) auf Grundlage der natürlichen Zweigeschlechtlichkeit, von „Männern“ und „Frauen“. Was in dieser Argumentation „vergesen“ wird, ist, dass die Bezeichnungen „männlich“, „weiblich“ entschieden sind. Dem Lebendigen, dem Sich-Fortpflanzendem selbst ist es egal, welches Etikett es erhält, um sich zu realisieren – sowohl in der sonstigen Natur als auch beim Menschen. Es können sowohl intersexuelle Menschen zeugungsfähig sein¹² als auch „Männer“ oder „Frauen“ fortpflanzungsunfähig – und gelten doch „Männer“ oder „Frauen“.

10 Sendung vom 10.04.2018, <https://www1.wdr.de/mediathek/video/sendungen/quarks-und-co/video-junge-oder-maedchen-warum-es-mehr-als-zwei-geschlechter-gibt-100.html>, letzter Zugriff 31.12.2018.

11 <https://www1.wdr.de/mediathek/audio/wdr2/audio-experiment-geschlechtsspezifisches-spielen-mit-babys-100.html>, letzter Zugriff 10.11.2018.

12 Siehe: <https://www.welt.de/gesundheit/article13873950/Ein-Geschlecht-das-weder-Frau-noch-Mann-ist.html>, letzter Zugriff 11.10.2018.

Eine sehr kurze Zusammenfassung der Herleitungen der zwei Geschlechter könnte daher lauten: *„Ein Mann ist ein Mann, weil ein Mann ein Mann ist. Eine Frau ist eine Frau, weil eine Frau eine Frau ist.“*¹³

Jedes behördliche Formular fragt regelhaft nach Frau oder Mann, „weiblich“ oder „männlich“. Ausgedrückt in der Form der Unterscheidung: wenn eine Unterscheidung gemacht ist, ist sie eben da und damit „wahr“ und bewahrheitet sich durch Wiederholung des Hinweisens.

In der historisch so dargelegten Unterscheidung *zwischen* Männern und Frauen stecken eigentlich zwei Unterscheidungen, nämlich die Unterscheidung „Mann“ als Benanntes im Unterschied zu einem Nicht-Benannten und die Unterscheidung „Frau“ als Benanntes im Unterschied zu einem Nicht-Benannten. Nicht alles, was Nicht-Mann ist, ist automatisch Frau, und nicht alles, was Nicht-Frau ist, ist automatisch Mann. So aufgeschlüsselt zeigt sich, dass je ich in dieser Art nicht nur zwei, sondern beliebig viele Unterscheidungen treffen kann.

Ich möchte an dieser Stelle betonen, dass meine Darlegung in erster Linie eine logische, nicht eine politische Argumentation sein will. Kritik an der zweigeschlechtlichen Norm wird beispielsweise seitens eines genderkritischen politischen Aktivismus formuliert. Meine Ausführung kann in den Dienst dieser Kritik gestellt werden; sie ist aber nicht gleichbedeutend damit. Die kritische Beleuchtung der Konstruktion der Geschlechter ist auch nicht per se gleichbedeutend mit der Forderung nach Auflösung geschlechtlicher Begriffe oder nach Geschlechtsneutralität. Es geht lediglich um das Aufzeigen der menschlichen und gesellschaftlichen Gestaltetheit und Gestaltbarkeit, damit Entscheidbarkeit und Verantwortung geschlechtsbezogener Begriffe, Ordnungen, Perspektiven.

Zunächst von den Kategorien „Frau“ und „Mann“ ausgehend auf die Ebene von „Geschlecht“ gelangt, lässt sich nun innerhalb dessen die nächste Unterscheidung in der Form Spencer Browns reformulieren.

Zweite Unterscheidung: Sex und Gender

Stellt „Sex“ als schlichte Übersetzung von „Geschlecht“ die ältere Kategorie dar, so lässt sich „Gender“ als in Differenzierung dazu entstanden – und damit als das Benannte – charakterisieren. Die Grenze/Grenzziehung besteht in einer gesellschaftlichen und psychologischen Auffassung des Begriffes „Gender“ als „soziales Geschlecht“, (zunächst) in Unterscheidung zum Begriff „Sex“ als „biologisches Geschlecht“, der eher dem Bereich von „Biologie“ (sowohl im Sinne von

13 <https://www.dgti.org/?id=33>, letzter Zugriff 11.10.2018.

Sosein des Menschen als auch von Wissenschaft) und damit einer Vorstellung von Faktischem, Objektivem, Erkanntem (versus Gestaltetem, Entschiedenem) zugordnet bleibt.

Motiv ist dabei ein politisches, emanzipatorisches, das der Politisierung, gesellschaftlich-historischer Einordnung und damit auch zugänglich-, beweglich-machen. Ausdruck dieser Beweglichkeit ist u.a. die Formulierung „*doing-gender*“ nach West und Zimmerman 1987. Als (einen impliziten) Kontext kann ich gesellschaftliche Verhältnisse betrachten, in denen z.B. gleichzeitig die Vorstellung einer objektiven Wissenschaft und eines objektiv vorhandenen Sachverhalts, der erkannt werden kann, vorherrscht, wie der Wunsch nach Veränderung und Nachweis ihrer Möglichkeit. Ich könnte also mit George Spencer Brown sagen: Die Unterscheidung zwischen „gender“ und „Sex“ liegt in der angenommenen Entscheidbarkeit des einen gegenüber dem anderen. Indem im Zusammenhang mit „Gender“ die darin enthaltenen (gesellschaftlichen) Kriterien benannt und damit grundsätzlich dem menschlichen Denken, Handeln, Verändern zugänglich gemacht werden, verbleibt der Aspekt „Sex“ sowie die Unterscheidung beider selbst als gesellschaftlich unbenannt (was dem impliziten Charakter des Kontextes entspricht).

Intersexualität wurde beispielsweise lange als ausschließlich biologische Kategorie verstanden und damit dem Aspekt „Sex“ zugeordnet.¹⁴ Dass dies selbst wiederum eine Entscheidung darstellt, blieb zunächst unsprechbar. Betrachte ich alles, was unter „Gender“ und unter „Sex“ verhandelt wird, (wieder) als gesellschaftlich konstruiert und zugänglich, dann wird diese Unterscheidung selbst weiter besprechbar und werden zugleich feinere Differenzierungen möglich.

Dritte Unterscheidung: trans* und cis

Aufsetzend auf der – notwendig vorausgesetzten – Unterscheidung zwischen „Sex“ und „Gender“ lässt sich auch die Geschichte der Begriffe „trans“ und „cis“ in der Form der Unterscheidung nachzeichnen: Das Besondere, Andere, Abweichende wurde zuerst mit dem Begriff „trans“/Transsexualität/Transmänner/Transfrauen benannt: Gemeint ist, sich – im Unterschied zum „bestehenden“ biologischen Geschlecht – als dem anderen zugehörig fühlen und dies auch („biologisch“, körperlich) leben, sich dem annähern wollen (Transition). Dass der Begriff *Transsexualität* dabei irreführend und fehl am Platze ist,

14 Das neue Gesetz zum dritten Geschlechtseintrag (seit dem 01.01.2019) verbleibt in derselben Logik.

sei hier nur am Rande erwähnt, denn mit der eigenen Sexualität (Begehren, Ausrichtung, Tun) hat das Identitätsempfinden (wer oder was *bin ich*) wenig zu tun. Nicht nur deshalb, sondern auch weil sich das Zugehörigkeitsgefühl bzw. Nichtzugehörigkeitsgefühl nicht über den (biologischen) Körper und seiner Veränderung ausdrücken muss, ist auch der Begriff „transgender“ entstanden. Dieser Begriff wie auch die Kurzform „trans*“ kann außerdem weitaus mehr meinen als „nicht diesem, sondern jenem Geschlecht zugehörig“, sondern auch: „beides“, „dazwischen“, „weder noch“ und „ganz-außerhalb-geschlechtlicher-Kategorien“.

Zunächst unbenannt ist der unsichtbare Hintergrund: die „Normalität“ (sowohl im Sinne von Üblichkeit als auch im Sinne von gesellschaftlich als richtig, gesund, gewollt betrachtet): sich mit dem zugewiesenen, als erkannt betrachteten Geschlecht zu identifizieren oder jedenfalls: nicht *als unzutreffend* damit zu hadern (im Unterschied zu: sich kritisch politisch mit den damit einhergehenden Zuweisungen, Zumutungen, Einschränkungen usw. auseinanderzusetzen). Es ist ein Akt der Emanzipation, dass dann auch diese zunächst unbenannte Normalität einen Namen erhält: „cis“ als diesseitig: auf der Seite des zugewiesenen Geschlechts „bleibend“.

Die Qualität von Überqueren oder Nichtüberqueren kann als die Grenze/Grenzziehung bezeichnet werden, Achtung, nicht: Das Überqueren verweist auf/überquert die Grenze, sondern Überqueren/Nicht-Überqueren sind *Gegenstand/Kriterium* der Grenze. Kontext ist eine Gesellschaft, die sowohl der Beweglichkeit von Selbstverständnissen Rechnung tragen muss oder will, als auch – weiterhin – geschlechtliche Kategorien und gesellschaftlich kontrollierte Prozesse dieser Bewegungen braucht. Und damit sind auch bereits Motive benannt – wobei weder die Kontextbenennung (als ein impliziter) noch die Motivbenennung in irgendeiner Weise Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

Texte und Theorien, die Geschlecht als gesellschaftliche – und damit bewegliche, auch umkämpfte – Kategorie darlegen, können als konkrete Formen der Anwendung der Unterscheidungs-idee gesehen werden, auch wenn sie dies nicht in expliziter Bezugnahme auf Spencer Brown tun.¹⁵

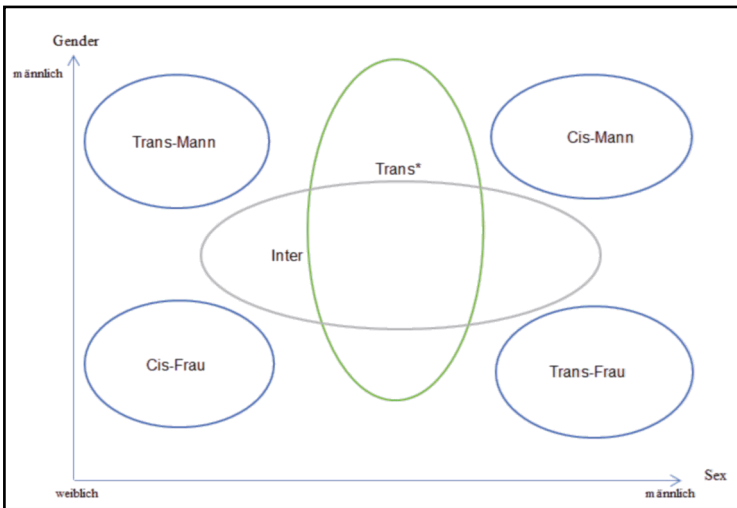
15 Ich meine hier beispielsweise die Arbeiten von Marita Günther-Saeed und Esther Hornung (2012), die Arbeit von Heinz-Jürgen Voß (2010): *Making Sex Revisited*, worin auch die Biologie (als „Gegenstand“ wie als Wissenschaft) in ihrer Gesellschaftlichkeit, damit menschlichen Gemachtheit und Perspektivität erfasst ist, sowie die Arbeit von Christian Schmelzer (2013): *Gender Turn-Gesellschaft jenseits der Geschlechternorm*, und schließlich: die Monografie von Anja J. Gregor (2015): *Cons-*

DARSTELLUNG: VIELFALT, SPEKTREN

Weder die Einführung bzw. Unterscheidung von „Sex“ und „Gender“ noch die von „trans*“ und „cis“ stellen unmittelbar eine Aufhebung der Zweigeschlechtlichkeit dar. Indem sie weitere Koordinaten einführen, ermöglichen sie die Darstellung von Vielfalt bzw. Spektren.

Als Grafik könnte dies so aussehen:

Abbildung 2: Darstellung von Vielfalt bzw. Spektren.



Quelle: Tanja Rode

Erläuterungen

Trans-Mann: auf der Dimension „Sex“ im weiblichen Bereich, in der Genderdimension im männlichen Bereich

Cis-Mann: auf der Dimension „Sex“ im männlichen Bereich, in der Genderdimension im männlichen Bereich

Cis-Frau: auf der Dimension „Sex“ im weiblichen Bereich, in der Genderdimension im weiblichen Bereich

Trans-Frau: auf der Dimension „Sex“ im männlichen Bereich, in der Genderdimension im weiblichen Bereich

tructing Intersex. Intergeschlechtlichkeit als soziale Kategorie, wo sie_er Intersexualität als gesellschaftliche Kategorie reformuliert.

Inter: in der Dimension „Sex“ dazwischen (beides, weder noch), in der Dimension „Gender“ nicht definiert

*Trans/Trans**: je nach Begriff: im engeren Sinne: Transmann und Transfrau, im weiteren Sinne: Trans*gender oder trans*: alles in der Dimension Gender möglich. Der Trans*Begriff fungiert sowohl als eine Form der Bestätigung als auch eine Form der Negierung oder Überschreitung von Zweigeschlechtlichkeit. Und viele Möglichkeiten mehr.

Was (noch) fehlt, ist die Dimension des Begehrens oder des Sich-beziehen-auf. Da auch diese von identitätsgestaltender Bedeutung sein kann, würden sich die Möglichkeiten von Bezugnahmen, Kombinationen und damit Identitäten um ein Vielfaches vermehren.

Dabei basieren auch die Begriffe Heterosexualität, Homosexualität, lesbisch, schwul, bisexuell auf dem Konzept der Zweigeschlechtlichkeit: von diesem zu jenem Geschlecht begehren = heterosexuell, innerhalb des Einen oder innerhalb des Anderen begehren = homosexuell, lesbisch, schwul, „beide“ begehren = bisexuell. Und *ein* Verständnis von queer wäre sowohl im Rahmen der identitätsbezogenen Selbstverortung als auch in Bezug auf Begehren die Kenntlichmachung von: nicht dies *oder* jenes, nicht nur dazwischen oder weder noch, sondern darüber hinaus und jenseits der zweigeschlechtlichen Matrix.

In meiner Darlegung geht es mir nicht darum, diese Dimensionen als richtig zu bestätigen oder als falsch zurückzuweisen, sondern sie über ihre grundlegenden Aspekte als geschaffen aufzuzeigen. Die Auffächerung dieser Geschaffenheit, die Sichtbarmachung der Entscheidungen zu den Unterscheidungen ermöglicht meines Erachtens mehr Beweglichkeit, Verständigung und Veränderung als die Schaffung neuer Begriffe und Konzepte, vor allem wenn sie denn als „jetzt endlich richtig“ gesehen und erkämpft werden wollen.

Was, so hoffe ich, deutlich geworden ist, dass wir uns alle in diesen Unterscheidungen bewegen, dass wir sie vornehmen, nachvollziehen, ihnen widersprechen, dass wir uns selbst darin verorten. Es gibt sozusagen kein Außerhalb, auch wenn die geschlechtliche Selbst- oder Fremdverortung eines Menschen „jenseits geschlechtlicher Kategorien“ lautet. Mit „wir“ sind sowohl alle Menschen gemeint, als auch, im speziellen, Beratende wie Ratsuchende. Mindestens in diesem Sinne geht die Thematisierung alle an: wir verhalten uns alle darin und dazu, implizit oder expliziter. Eine vollständige Explikation ist aus logischen Gründen nicht möglich,¹⁶ wir können nur stets weiter Motive, Kontexte usw.

16 S.o. unter der Einführung des Reentrys.

hinterfragen. Dieses Hinterfragen hat kein natürliches Ende. Es kann und „muss“ vielmehr unterbrochen oder ausgesetzt werden.

Ein politisches Statement, politisches Handeln beispielsweise, ist nicht möglich ohne eine solche Unterbrechung. Denn ein politisches Statement positioniert sich zu etwas, was gerade „ist“ bzw. wahrgenommen wird. Diese „Unterbrechung“ kann – und „sollte“ – nicht unterlassen werden. Das ist keine inhaltlich politische, sondern eine logische Äußerung meinerseits. Ohne Unterbrechung befänden wir uns in einer Unendlichkeitsschleife des Hinterfragens. Der Gedanke ist nur insofern (prozessbezogen oder prinzipiell) politisch, weil ich damit darauf verweise, dass politisches Handeln keine Wirkkraft entfalten kann, wenn es sich ausschließlich mit Hinterfragen beschäftigt, beispielsweise mit dem Hinterfragen von Begriffen. Darin liegt m.E. auch die Schwäche dekonstruktivistischer Perspektiven, sofern sie auch politisch sein wollen oder genutzt werden. Ich kann weder das Unterscheiden grundsätzlich bleiben lassen als *nur* das Unterscheiden als ununterbrochenen Prozess fortsetzen. Mit dem Aspekt des „Unterbrechens“ „schaue“ ich vom Prozess des unendlichen Unterscheidens her.

Im realen Leben positionieren sich die meisten Menschen weitaus häufiger und unterbrechen dies ab und zu, um zu hinterfragen. Oder, noch prinzipieller ausgedrückt: Unterscheiden als Prozess und Unterscheidung als Positionierung bewegen sich in einem dialektischen Verhältnis zueinander. In diesem, doppelten Sinne bewegen wir uns quasi unterscheidend durch die Welt, oder, noch allgemeiner: Leben ist Unterscheidung bzw. Unterscheiden.

Ein größeres Maß an Freiheit kann aus meiner Sicht entstehen durch die bewusste Reflexion meiner Unterscheidungen, ihrer Hinterfragungen, wie des Unterbrechens/mich – positionierens – je nach Kontext und Prozess.

Beratung als Praxis der Unterscheidung

Beratung sehe ich als Teil und als Unterstützung des Lebens. Beratung ist selbst eine Praxis der Unterscheidung, die sich auf Unterscheidungen (und zwar auf die der Klient_innen) bezieht. Beratung als „Unterscheidungsformat“ beinhaltet Bescheidenheit der Berater_in und ein Streben nach Augenhöhe bzw. Reflexivität in Bezug auf die Frage nach Macht im Sinne der Deutungshoheit. Als Berater_in stelle ich vor allem Handwerkszeug zur Verfügung; was damit bearbeitet werden soll, was relevant ist, entscheidet der_die Klient_in.

Beratung verstehe ich als Begegnung zweier oder mehrerer Menschen,

- die Unterscheidungen treffen,
- die in Unterscheidungen leben, die andere treffen,

- die Unterstützung suchen hinsichtlich dieser Unterscheidungen (und zwar nicht in erster Linie inhaltlich, sondern vor allem in Bezug auf die Art und Weise), die Unterstützung bieten in Bezug auf Unterscheidungsentscheidungen und -prozesse (ebenso wenig inhaltlich: dies ist die richtige Unterscheidung – jene nicht; als Beraterin korrigiere ich nicht die Weltkonstruktion der Klient_innen, sondern unterstütze sie in Hinblick auf ihre eigenen Wünsche, Perspektiven, Sehnsüchte – persönliche Wege und Umsetzbarkeiten),
- die auch um (ihre) Position/Positionierung ringen,
- die im Verhältnis zu den sie umgebenden (üblichen) Unterscheidungen selbst wiederum einen mehr oder weniger großen Unterschied machen, erleben und leben. Dies verweist darauf, dass auch Berater_innen nicht per se heterosexuell leben und cis* sind, sowie darauf, dass die hier aufgeworfenen Fragen, Lebensaspekte *alle* Menschen berühren. Die Frage oder der Unterschied ist nicht *ob*, sondern *wie* sie berühren: je größer der Unterschied zwischen je mir, meinen Unterscheidungen zum Rest der Welt ist, desto deutlicher bekomme ich das in der Regel zu spüren. Aber *jeder* Mensch *kann* das eigene Sein und Begehren im Verhältnis zum Rest der Welt reflektieren, kann nach den eigenen und anderen Unterscheidungen fragen.¹⁷

Fragen darin sind: Welche Unterscheidungen erleben Sie? Wie erleben Sie sie? Wie unterscheiden Sie selbst? Wie unterscheiden Sie die Unterscheidungen und wie erleben Sie dies? Und darin, implizit oder explizit: und was, und wer also sind Sie dann, wenn Sie (sich) so unterscheiden? Welches ist Ihre Welt, die Welt, auf die Sie sich als relevant beziehen?

Beratung heißt hier: Ohne eigene inhaltliche Agenda stelle ich Prinzipien der Unterscheidung zur Verfügung, aber auch (meine) konkreten Unterscheidungen als Unterscheidungsmöglichkeiten, mit größtmöglicher Perspektiv- und Handlungsfreiheit der Klient_in. Dazu gehört ein hohes Maß an Selbstreflexion von mir als Beraterin in Bezug auf meine Unterscheidungen, Selbstverortungen, Positionierungen. Je mehr ich diese reflektieren und transparent einordnen kann, sowie als *Möglichkeit und Perspektive* benennen kann, desto größer wird die

17 Mögliche Fragen nach der sogenannten Betroffenheit, dem Expert_innentum, der Expert_innenperspektive, oder der sogenannten Peerberatung sollen hier nicht vertieft werden. Vgl. dazu: <http://www.tanja-rode.de/pdf/Das-Konzept-der-Nicht-Betroffenheit-als-Neutralitaet.pdf>.

Freiheit meines Gegenübers, sich selbst dazu zu positionieren, zu verhalten, zu suchen, zu finden.

Durch die Aufschlüsselung von Unterscheidung in ihre Aspekte nach George Spencer Brown können neue Perspektiven und damit neue kreative Lösungen entstehen. Dabei geht es auch um die radikale Anerkennung der Subjektivität, Unterscheidungen und um die Freiheit des_der Klient_in. Es geht nicht um Fakten, es geht um Erleben, auch verkörpertes Erleben als Form der Unterscheidung, Unterscheidungen des_der Klient_in. Diese Perspektive ist kein neues Modell, sondern ein Angebot der Aufschlüsselung, ein Instrument, das die Frage des Zustandekommens, Kreierens von Modellen berührt. Auch Diskriminierungserfahrungen, dass Leiden an einem „sich nicht richtig in der Welt fühlen“ können interpretiert werden als Formen der Unterscheidung, als Reaktion auf (vor dem Hintergrund von gesellschaftlichen Diskursen getroffenen) Formen der Unterscheidung. Diese Interpretation als Angebot formuliert, kann neue Perspektiven und Handlungsmöglichkeiten aufschließen. Dabei ist es wichtig, als erstes die Unterscheidungen des Gegenübers nachzuvollziehen, zu begreifen und als prinzipiell und konkret verstehbar und erfassbar zu formulieren, und dann gesellschaftliche Unterscheidungen als solche zu formulieren; darin kommt immer auch die eigene Perspektive, Selbstverortung zum Ausdruck. Auch ich als Beraterin bin ein Teil der Welt, die wir erlebend konstruieren, konstruierend erleben – und ich bin eine, die den Raum der Beratung wesentlich mit konstruiert und dafür die Verantwortung trägt. Was immer als relevanter Kontext gesehen wird, er kann selbst thematisiert werden. Aber die Tatsache, dass es außerdem immer einen weiteren *impliziten* Kontext gibt, kann prinzipiell nicht aufgehoben werden. Es geht darin auch um die Bescheidenheit, dass ich den Hintergrund meines Gegenübers nicht kenne, nicht wissen kann und mein Deutungshintergrund nicht der allgemeingültige ist. Ich bemühe mich um ein „Loslassen“, ein Verlernen von Entitäten und Zuschreibungen hin zu Prinzipien von Fragen, Bewegung, Perspektivwechsel.

So wie in Formulierungen wie „Das ist...“ die darin getroffenen Entscheidungen, Bewegungen, Kämpfe, Interaktionen, Prozesse verschwinden, so können diese wieder sichtbar werden in der Form von „ich entscheide das so“ oder „gesellschaftlich wird typischerweise diese Unterscheidung getroffen“ oder „das erlebe ich so, das begegnet mir so“. Diese Neuformulierungen sind bereits erste Verflüssigungen der eingefrorenen Verhältnisse vom So-ist-es zum So-wird-es-gemacht, So-seh-ich-es. Sie vervielfältigt bereits den Denk-, Fühl- und Handlungsspielraum – nicht nur, aber auch in Beratung.

EXPERIMENT ZUR FORM DER UNTERSCHIEDUNG ÜBER DIE WAHRNEHMUNG DES KÖRPERS IM RAUM

Das folgende Experiment zur Form der Unterscheidung kann gesehen werden als eine Form des prinzipiellen Nachvollziehens der Unterscheidungs-idee oder als eine beispielhafte Konkretisierung der Unterscheidungs-idee: als ein eigener Akt bzw. Prozess von Unterscheidung. Grundlage ist hierfür der Körper als (Instrument oder auch als Subjekt von) Unterscheidung. Dies lässt sich aus mehreren Perspektiven entfalten:

Der Körper *trifft* Unterscheidungen: es gibt ein Innen, es gibt ein Außen. Die Grenze dazwischen ist beispielsweise die Haut, aber auch die Atmungsorgane, Mund, Speiseröhre, Verdauungstrakt, Augen und Ohren. Jede Grenze hat verschiedene Kriterien dafür, was außen und was innen ist, was sie trennt, was sie hineinnimmt und wieder herausgibt. Das basalste Motiv ist das Leben selbst, darin oder darauf aufbauend Aspekte wie Sicherheit oder Genuss. Der – oder ein möglicher impliziter – Kontext können Umweltbedingungen, soziales Umfeld, gesellschaftliche Verhältnisse, historischer Kontext sein.

Der ganze Körper mit all seinen Sinnen und Funktionen bewertet, unterscheidet auch emotional. Dies ist hier nicht als Gegensatz gemeint, sondern als eine vollkommene Einheit wie die Steinstatue einer Künstlerin sowohl zu 100% aus Stein ist und zu 100% Kunst ist (nach Joachim Kahl 2011).

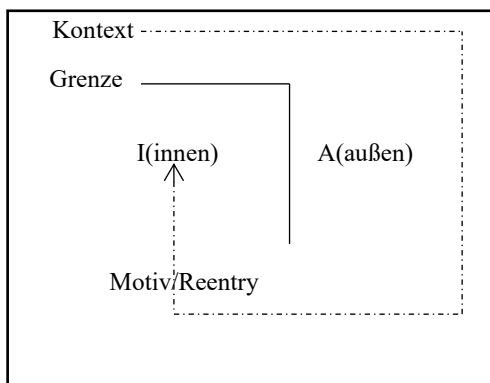
Innerhalb des Körpers lassen sich wiederum verschiedene Einheiten – z.B. Organe oder Zellen – auf ihre jeweiligen Unterscheidungen hin untersuchen, oder, anders ausgedrückt: das ist, was die Biologie als Wissenschaft tut: sie fragt nach und benennt, welche Unterscheidung welches Organ oder welche Zelle trifft.

Und schließlich lässt sich sagen: Der Körper ist selbst (Prozess und Ergebnis von) Unterscheidung. Er wird, indem er unterscheidet; so wie je ich werde, indem ich unterscheide, nicht einmalig, sondern ununterbrochen: der Prozess meines Lebens oder meine Lebendigkeit.

Vor diesem Hintergrund können Sie nun das folgende Experiment nutzen, um mit Ihrem Körper und seiner Unterscheidungsfähigkeit die Idee der Unterscheidung im Raum selbst nachzuvollziehen. Sie können es nutzen, um eine konkrete Unterscheidung zu realisieren bzw. ihr nachzuspüren, sie vielleicht neu und anders zu treffen. Und vielleicht erleben Sie darin auch etwas von der Basalität von Unterscheidung, als Prinzip des Lebendigen. Sie können das Experiment für sich alleine durchführen oder mit anderen zusammen, und sich darüber austauschen.

Dafür kehre ich zurück zur Darstellung der Unterscheidungsform:

Abbildung 3: Eine Darstellung der Unterscheidungsform



Quelle: Varga von Kibéd, Matthias (2017): George Spencer Brown, Seminar 09.-10.12. 2017, München

Die Grenze, in Form eines Hakens, können Sie mit einem Seil oder Tesakrepp auf den Boden legen oder kleben. Denken Sie an einen für Ihre Selbstdefinition oder Selbstverständnis wichtigen Begriff. Im Kontext dieses Artikels liegt der Schwerpunkt auf Aspekten des Geschlechts nahe. Gehen Sie auf Innenseite der Grenze und formulieren Sie das soeben Benannte:

1. Ich bin.... Wie würden Sie Ihre eigene geschlechtliche Verortung bezeichnen, vornehmen – oder vielleicht auch: Wie haben Sie sie bisher als selbstverständlich gesehen? Was nehmen Sie wahr, wenn Sie mit diesem Gedanken dorthin gehen, mit all Ihren Sinnen und Emotionen?

Nun gehen Sie auf die Außenseite und formulieren Sie das Nicht-Benannte:

2. Ich bin nicht... Was sind Sie dann nicht? Was entsteht, tut sich auf, verändert sich, wenn Sie dorthin gehen? Was nehmen Sie hier wahr, mit all Ihren Sinnen und Emotionen?
3. Und wenn Sie nun auf die Grenze, den Haken (das Seil oder Tesakrepp) gehen:
4. Der Unterschied besteht in ...Ich unterscheide, frage damit auch andere nach ... Was sind Ihre Kriterien der Unterscheidung? Was unterscheidet das Eine, Innere, Benannte vom Anderen, Äußeren, bisher Nicht-Benannten? Was tut

sich auf, wenn Sie mit dieser Frage auf der Grenze selbst wandeln? Was nehmen Sie wahr, mit all Ihren Sinnen und Emotionen?

Wenn Sie nun weiter hinaustreten, jenseits des Außenbereichs (in der Grafik die gestrichelte Linie), befinden Sie sich auf dem

1. Aspekt: der implizite Kontext oder ein möglicher Kontext. Was ist ein denkbarer Zusammenhang für Ihre Unterscheidung? Vor welchem Hintergrund macht sie Sinn, ist sie naheliegend oder nötig? Was geschieht, wenn Sie diese Linie, als Kontext, abschreiten? Was nehmen Sie wahr, mit all Ihren Sinnen und Emotionen?

Und wenn Sie von dort aus – weiter auf der gestrichelten Linie – wieder nach innen gehen:

2. Welche Motive werden Ihnen dabei deutlich? Was sind Ihre Gründe für diese Unterscheidung? Was nehmen Sie wahr, mit all Ihren Sinnen und Emotionen?

Und wenn Sie nun wieder beim Erst-Benannten angekommen sind:

3. Mein Reentry ist ... Was ist nun anders? Was verändert sich, wenn Sie nach dem Durchgang durch alle Aspekte der Unterscheidung wieder beim Benannten ankommen? Was nehmen Sie wahr, wenn Sie nun auf den Anfangspunkt zurückgehen, mit all Ihren Sinnen und Emotionen?

Diese Körperübung ist eine Form und Möglichkeit, eine abstrakte Idee zugänglich und erfahrbar zu machen und zugleich sie praktisch anzuwenden. Indem Sie für ein Thema, für eine mögliche Unterscheidung exemplarisch alle Aspekte einer Unterscheidung auffächern, haben Sie möglicherweise eine neue Erfahrung bezüglich Ihres Themas und Ihrer darin getroffenen Entscheidungen und Unterscheidungen, und können sich vielleicht zu einem anderen Zeitpunkt an diese Körpererfahrung erinnern, wenn Sie das Prinzip für sich nutzen wollen.

ZUSAMMENFASSUNG

Grundlage meines Beitrags ist die Unterscheidungstheorie von George Spencer Brown. Vor ihrem Hintergrund formuliere ich Beratung als eine Praxis der Unterscheidung. Beispielhaft beziehe ich die Form der Unterscheidung auf die Beratung von LGBTIQ bzw. auf „Geschlecht“ als mögliches Thema in Beratung. Darin verdeutliche ich, dass es nicht nur um die Frage geht, einer diskriminierten Minderheit (in Beratung) adäquat zu begegnen, sondern um einen Aspekt des Lebens, der für alle Menschen unserer Gesellschaft relevant ist. Kursorisch greife ich Aspekte von „Geschlecht“ auf, um daran die Form der Unterscheidung zu entfalten sowie umgekehrt: über die Form der Unterscheidung neue Perspektiven und Differenzierungen auf „Geschlecht“ zu entwickeln. Ich benenne dabei die Grenzen des Logischen als grundlegender als die Kritik des Politischen. Schließlich entfalte ich Beratung als eine Praxis der Unterscheidung, in der „Geschlecht“ stattfindet, thematisiert wird. Dabei kann „Geschlecht“ als gesellschaftliche Kategorie, als ein Kontext von Beratung gesehen werden, der in der Beratung wiederum thematisiert wird (ein Reentry). Ich ende mit der Darstellung einer Körperübung als Einladung zum Nachvollzug und einer exemplarischen praktischen Nutzung der Form der Unterscheidung.

LITERATUR

- Bengsch, Danielle (2012): Ein Geschlecht, das weder Frau noch Mann ist. [<https://www.welt.de/gesundheit/article13873950/Ein-Geschlecht-das-weder-Frau-noch-Mann-ist.html>, abgerufen am 02.01.2019].
- CID-christliche internet dienst GmbH: Bibel online. [<https://www.bibel-online.net/>, abgerufen am 31.12.2018]
- DGTI, Deutsche Gesellschaft für Transidentität und Intersexualität e.V., Startseite. [<https://www.dgti.org/?id=33>, abgerufen am 02.01.2019]
- Dölling, Irene (1991): Der Mensch und sein Weib. Frauen- und Männerbilder. Geschichtliche Ursprünge und Perspektiven. Berlin: Dietz Verlag.
- Gregor, Anja (2015): Constructing Intersex. Intergeschlechtlichkeit als soziale Kategorie. Bielefeld: transcript.
- Günther-Saeed, Marita/Hornung, Esther (Hg.) (2012): Zwischenbestimmungen, Identität und Geschlecht jenseits der Fixierbarkeit? Würzburg: Verlag Königshausen und Neumann.
- Holzkamp, Klaus (1983): Der Mensch als Subjekt wissenschaftlicher Methodik. In: Braun, Karl-Heinz u.a. (Hg. 1983): Karl Marx und die Wissenschaft vom Individuum. Bericht von der 1. internationalen Ferienuniversität Kritische Psychologie vom 7.12. März 1983 in Graz. Marburg: Verlag Arbeiterbewegung und Gesellschaftswissenschaften, 120 – 166.
- Kahl, Joachim (2011): Weltlicher Humanismus: Eine Philosophie für unsere Zeit. Berlin: LIT Verlag.
- Kotzur, Pia: Spielverhalten = Gesellschaftliches Rollenverständnis? [<https://www.netmoms.de/magazin/kinder/kinderspiele/spielverhalten-gesellschaftliches-rollenverstaendnis/>] abgerufen am 02.01.2019].
- Krug, Wilhelm Traugott (1827): Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte. Leipzig: Brockhaus. [https://books.google.de/books?id=P30HAAAAQAAJ&pg=PA848&lpg=PA848&dq=allgemeine+Handw%C3%B6rterbuch+der+philosophischen+Wissenschaften+1827+geschlecht+generation+rasse&source=bl&ots=NSuzJ9U15x&sig=gy0qcOWEbSismIVrVwNV7dP1_oU&hl=de&sa=X&ved=2ahUKEWiFnLSJt9HfAhVC_KQKHxN6BEYQ6AEwC3oECAIQAQ#v=onepage&q=geschlecht&f=false, abgerufen am 03.01.2019].
- Lau, Felix (2015): Die Form der Paradoxie. Eine Einführung in die Mathematik und Philosophie der Laws of Form von George Spencer Brown. 5. Auflage. Heidelberg: Carl Auer Verlag.
- Ott, Christine (2016): Schulbuchforschung zum Aspekt Geschlecht. Würzburg: Universität. [https://www.klinkhardt.de/newsite/media/20170921_Schulbuch

- analysen%20Gender%20Stand%20Maerz%202016.pdf, abgerufen am 31. 12.2018].
- Pease, Allan/Pease, Barbara (2000): Warum Männer nicht zuhören und Frauen schlecht einparken: Ganz natürliche Erklärungen für eigentlich unerklärliche Schwächen. Berlin: Ullstein Verlag.
- Rode, Tanja (2013): Das Konzept der Nicht-Betroffenheit als Neutralität. In: DGfPI, Interdisziplinäre Fachzeitschrift für Prävention und Intervention bei Kindesmisshandlung und Kindervernachlässigung, 16. Jg. 2. [[http:// www. tanja-rode.de/pdf/Das-Konzept-der-Nicht-Betroffenheit-als-Neutralitaet. pdf](http://www.tanja-rode.de/pdf/Das-Konzept-der-Nicht-Betroffenheit-als-Neutralitaet.pdf), abgerufen am: 08.10.2018].
- Rode, Tanja (2000): Zum Begriff der psychischen Krankheit: Die Diskussion über Alkoholabhängigkeit bei Frauen. Dissertation Marburg: Tectum-Verlag.
- Schmelzer, Christian (Hg. 2013): Gender Turn-Gesellschaft jenseits der Geschlechternorm (Gender Studies). Bielefeld: transcript.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Wille, Katrin/Hölscher, Thomas (2009): George Spencer Brown. Eine Einführung in die Laws of Form. 2., überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sparrer, Insa/Varga von Kibéd, Matthias (2010): Klare Sicht im Blindflug. Heidelberg: Carl Auer Verlag.
- Spencer Brown, George (1969): Laws of Form-Gesetze der Form. Lübeck: Bohmeier Verlag.
- Varga von Kibéd, Matthias (2017): George Spencer Brown, Seminar 09-10.12.2017, München.
- Varga von Kibéd, Matthias/Sparrer, Insa: Ganz im Gegenteil (2005): Tetralemmaarbeit und andere Grundformen Systemischer Strukturaufstellungen – für Querdenker, und solche die es werden wollen. 5., überarbeitete Auflage. Heidelberg: Carl Auer Verlag.
- Varga von Kibéd, Matthias (Darsteller)/Ferrari, Achim (Produzent 2008): George Spencer Brown. Die Unterscheidungstheorie Spencer Browns und die Unterscheidungsformaufstellung. Aachen: Ferrari Media (DVD-Box).
- Voß, Heinz-Jürgen (2010): Making Sex Revisited. Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive. 2., unveränderte Auflage 2010. Bielefeld: transcript.
- West, Candace/Zimmerman, Don H. (1987): Doing Gender In: Gender & Society, 1987/1, S. 125 – 151
- WDR: Experiment: Geschlechtsspezifisches Spielen mit Babys. Sendung vom 10.04.2018. [<https://www1.wdr.de/mediathek/audio/wdr2/audio-experiment-geschlechtsspezifisches-spielen-mit-babys-100.html> abgerufen am 02. 01.2019].

WDR: Junge oder Mädchen? Warum es mehr als zwei Geschlechter gibt. Sendung vom 10.04.2018. [<https://www1.wdr.de/mediathek/video/sendungen/quarks-und-co/video-junge-oder-maedchen-warum-es-mehr-als-zwei-geschlechter-gibt-100.html> abgerufen am 31.12.2018].

Wir sind immer auch die Anderen

Ein Essay über Körperlichkeit und Normativität
im Mensch-Sein

Bea Carolina Remark

Unsere Sichtweise auf Menschen ist oft geprägt von vorgefertigten Meinungen und normativen Idealen einer Mehrheitsgesellschaft.

Wir haben eine bestimmte Vorstellung davon, welche Voraussetzungen für Menschen gegeben sein müssen, um einen Zugang zu unserer Gesellschaft im kulturellen Bereich, aber auch im Allgemeinen zu bekommen. Die „davorgestellten“ Bilder verstellen uns die Sicht und lassen den offenen Blick, auf dass was ein Mensch an Potential mitbringt oft nicht zu.

Durch diesen Blick schränken wir die schöpferische Vielfalt und Kreativität einer Gesellschaft ein und das volle Potenzial kann sich nicht entfalten.

Wir bewegen uns mehr und mehr auf Anpassungsstrategien, die der Norm entsprechen zu und die Menschen werden in Gruppen eingeordnet.

Das ist aus meiner ganz persönlichen Sicht auf die Welt ein Rückschritt und trennt Menschen eher, anstatt das Gemeinwohl und die Teilhabe Unterschiedlichster in einer Gesellschaft zu stärken.

Wenn wir immer an bestehenden Normen festhalten, bleibt der Mangel in der Wahrnehmung bestehen, anstatt die Norm aufzubrechen und zuzulassen, dass diese sich mit jeder Entwicklung der Menschheit verändert.

EINE FRAGE DER SELBSTVERSTÄNDLICHKEIT VON ZUGEHÖRIGKEIT

Ich habe mich als Kind, Jugendliche und Erwachsene von meinem inneren Erleben her nie wirklich „behindert“ gefühlt und fühle mich heute noch nicht so. Ich habe mich immer selbstverständlich zugehörig gefühlt.

Ich merke immer erst dann, dass ich einen anderen körperlichen Ausdruck habe, wenn ich von außen so angeschaut werde. Ein neugieriger Blick auf mich hat eine andere Intention, als ein Blick, der mich verstohlen, verwirrt oder bisweilen sogar erschreckt anschaut.

Schauen mich Augen an und schauen auf das was fehlt, werde ich meinem Anderssein erst bewusst. Schauen Augen auf mich und meine Ganzheit, dann fühle ich mich ganz.

Diesen Blick genauer zu untersuchen finde ich spannend.

Ich, als spastisch gelähmte Frau, Tänzerin, Bewegungsbegeisterte und Therapeutin muss mich dem immer wieder stellen – bin ich doch nicht immer frei von Wertung mir selbst und anderen gegenüber. Letztendlich unterscheidet mich von anderen nur das sichtbare Andere. Und das ist universal, das hat nichts mit Behinderung zu tun.

In diesem Zusammenhang bewegt mich, wie sich Wertung im Sprachgebrauch unserer Gesellschaft einordnet und wie sie sich verändern lässt.

Oftmals wird über Tanz- und Theaterproduktionen und auch im Sport von behinderten Darstellerinnen und Darstellern geschrieben, bzw. gesprochen.

Da frage ich mich, warum? Warum braucht es diese Zuschreibungen?

Die Zuschreibung „inklusiv“ findet sich gerade überall in unserer Gesellschaft und ist ein politischer Begriff geworden. Ich möchte nicht als behinderte Frau verortet und wahrgenommen werden, sondern als Mensch ohne Zuschreibung. Jeder Mensch hat viele Identitäten – und ich identifiziere mich nicht mit meiner Behinderung.

Jedoch kann ich nur für mich und aus meiner Erfahrung heraus sprechen. Wie es sich für andere Menschen anfühlt mit einer Behinderung zu leben, kann ich nicht beurteilen. Ich kann mich nur selbst verorten in der Welt und ein Bewusstsein dafür schaffen. Ein Bewusstsein dafür, was Blicke, Aussagen, Vorstellungen, Anpassungen mit mir als Mensch, der scheinbar anders ist, machen.

Auch mit meinem immer wiederkehrenden Schmerz darüber muss ich selbst lernen umzugehen, daran wachse ich.

WELCHES MENSCHENBILD TRAGE ICH IN MIR – VON WELCHER „INNEREN HALTUNG“ BIN ICH GEPRÄGT?

Oftmals reagieren wir in unserem Alltag aus unbewussten Verhaltensmustern heraus und sind uns unserer Haltung gegenüber uns selbst und anderen Menschen gar nicht bewusst. Durch unsere Erziehung und Sozialisation ist unser Menschenbild geprägt. Sich dies bewusst zu machen wird für Eltern, Lehrer_innen und Institutionen immer wichtiger.

Denn nur, wenn ich mir bewusst bin wie und warum ich so handele, kann ich meine Überzeugungen und meine inneren Haltungen Menschen gegenüber reflektieren und überprüfen. Die Veränderung beginnt immer bei mir selbst. Hier bedarf es der Präsenz und liebevollen Achtsamkeit mit sich selbst und anderen Menschen. Genau hier setzt meine Arbeit an: Sie ist geprägt durch Achtsamkeit und Präsenz um das Spüribewusstsein zu aktivieren und um einen vorurteilsfreien Blick auf unser Handeln und Denken zu lenken.

Ich bin fest davon überzeugt, dass jeder Mensch etwas in die Welt und in eine Gemeinschaft einbringt, von dem ich lernen kann.

Haltungen immer wieder überprüfen, reflektieren und verändern – immer vorausgesetzt, dass ich das möchte.

Arbeitsgrundlagen

- Verbindung zwischen Gespräch und Bewegung
- Problem- und Konfliktfindung durch verschiedene Herangehensweisen
- Eingrenzung eines Themas
- Persönlichkeitsentwicklung durch Achtsamkeit und Präsenz
- Stimme, Atem und Körperresonanz
- Einbindung in die Natur
- Umgang mit der Körpersprache
- Ausdrucks- und Theaterarbeit
- Improvisation und Tanz
- Systemische Therapie

INTENTION MEINER ARBEIT ALS TANZ- UND KUNSTSCHAFFENDE

Der Fokus meiner Arbeit liegt auf der Wahrnehmung des Menschen in seiner individuellen (Un-)Vollkommenheit und dem immer wieder neuen Blick auf das Andere. Das Wichtigste ist mir dabei leidenschaftlich und freudvoll mit Menschen zu arbeiten, auch zusammenzuarbeiten und das Gemeinwohl in der Welt – auch durch Tanz – zu fördern.

Die Kunst und Kreativität in den Mittelpunkt zu stellen, in Verbindung mit dem Menschen und *nicht der Zuschreibung ist mir ein wichtiges Anliegen. Das heißt auch den Menschen die Würde für ihre Körper zurückzugeben.*

Jeder Mensch darf in einer Gruppe ein Teil werden und zugleich von der Gruppe verschieden sein, seine eigene persönliche Zeit und seinen eigenen Raum finden.

Das hat Carolin Emcke in ihrem Buch „Gegen den Hass“ (2016) wunderbar beschrieben: „Dass man sich innerlich als etwas Anderes empfindet, als einem von außen angesehen, zugetraut oder erlaubt wird. Dass die Erwartung und Zuschreibung von außen die eigenen Möglichkeiten beschränken“ (2016: 141).

Und an anderer Stelle: „Die Art und Weise, wie ich angesprochen werde, bestimmt auch die Verortung in der Welt. Wenn mir permanent Worte zugeschrieben werden, die belastet sind oder kränken, dann verschiebt sich damit auch meine soziale Position“ (2016: 142).

Die Arbeit mit heterogenen Gruppen – auch im Tanz – erfordert ein hohes Maß an Flexibilität. Jede Gruppe hat eine andere Dynamik. Letztendlich gibt es keine homogenen Gruppen. So arbeite ich immer aus dem Moment heraus und manchmal braucht es eine längere Phase der Beobachtung, um das Bewegungsrepertoire erkunden zu können.

Hier ist es auch von Bedeutung unterschiedliche Herangehensweisen immer auf den Kontext zu beziehen.

Mit einer Gruppe von Menschen, die noch nie getanzt hat arbeite ich anders, als mit Menschen, die schon viel Erfahrung mit Bewegung und der künstlerischen Bildung einbringen. Um Menschen für den Tanz zu begeistern, bedarf es meiner persönlichen Erfahrung nach viel Offenheit, Lebendigkeit und Mut zum Ausprobieren.

ZIELSETZUNG MEINER ARBEIT: NACHHALTIGKEIT UND FREIHEIT

Ziel meiner Arbeit ist es, Menschen an ihre je eigene Freiheit heranzuführen. Das Thema Diversität in der kulturellen Bildung, im Bereich darstellende Künste und auch in vielen anderen Disziplinen ist gerade hochaktuell. Es gibt viele Initiativen und Institutionen, die sich professionell mit dem Thema auseinandersetzen und wunderbare Arbeit leisten.

Dennoch gibt es noch viele offene Fragen. Wie gehe ich mit Berührungängsten um und wo findet Diskriminierung statt, – auch positive Diskriminierung?

Ich selbst bin damit viel unterwegs, gebe Workshops und unterstütze verschiedene Institutionen bei der Umsetzung von Projekten in unterschiedlichsten Kontexten. Hier mache ich die Erfahrung, dass die *Selbstverständlichkeit zu einer Gesellschaft dazugehören noch keinen Raum hat. Ich muss mich sehr oft erklären, für mich als Mensch mit meinem körperlichen Anderssein. Die Wörter Inklusion und Integration erinnern ja immer wieder daran: „Ah, stimmt, an mir ist etwas anders, deswegen muss ich inkludiert werden“, das betrifft aber alle Menschen gleichermaßen. Wenn ich selbstverständlich zu einer Gesellschaft dazugehören würde, wäre der Begriff der Integration und der Inklusion überflüssig.*

WAS BEDEUTET IN DIESEM ZUSAMMENHANG NACHHALTIGKEIT?

Nachhaltigkeit heißt für mich Auseinandersetzung, Neugier und Leidenschaft.

Wir tragen Bilder über andere Menschen im Kopf, die oft mit der Realität nichts zu tun haben. Das merke ich immer wieder, wenn ich in Schulklassen bin und Jugendliche ihre Fragen an mich richten, auf Symposien, wenn ich Vorträge halte, aber auch im Alltag.

Wie kann diese Auseinandersetzung in die Tiefe wirken?

In die Tiefe wirken kann die Auseinandersetzung, indem ich mir meiner moralischen Selbstverortung gewahr werde und offen bin für Ungelöstes, für Fragen, für Unangenehmes, das auch Teil des Menschseins ist. Indem wirkliche

Begegnung zugelassen wird und der Optimierungswahn und die Machbarkeitsstrategie zugunsten von Erfahrung aufgegeben wird.

Damit wir anerkennen, dass wir nicht für alles eine Lösung haben und nie perfekt sind.

Für mich ist es wichtig, Menschen darin zu bestärken, den ganz eigenen Lebensweg zu finden und zu gehen. Das heißt für mich Freiheit und eigenverantwortliches Handeln, soweit das einem Menschen möglich ist, auf den Weg zu bringen. Menschen darin zu unterstützen und ihnen auch zuzutrauen das eigenen Schicksal tragen zu können.

Auf den Körper bezogen und meine Arbeit als Tanzschaffende heißt das für mich, Menschen auch mit einer körperlichen und kognitiven Einschränkung etwas zu zutrauen und etwas anzubieten, sodass das Bewegungsrepertoire sich erweitern kann, wie bei allen anderen Menschen auch. Ziel ist es, etwas dazugeben, was die Anderen ergänzt.

Hier ein Beispiel von mir selbst:

Ich habe mich immer lieber in meinem Oberkörper tänzerisch bewegt und weniger in den Beinen, da dort meine Spastik am deutlichsten wird und ich sie nicht kompensieren kann. So habe ich mich immer im gleichen Muster bewegt und habe oft gehört: „Bea, du machst halt wie du kannst“. Bis ich mit einem Choreografen zusammengearbeitet habe, der mir spiegelte, dass er mich nicht wirklich sieht, weil ich mich immer an die Norm anpassen wollte und mich da, wo meine Behinderung am meisten deutlich wird, verstecken wollte. Da habe ich angefangen mit meinem ganzen Körper zu arbeiten. Heute noch merke ich, dass ich meinen Fokus in der Bewegung immer wieder ausrichten muss, auch auf die Bruchstellen in meinem Körper, die mir meine Grenzen immer wieder aufzeigen.

Hier ist Körper- und Wahrnehmungsarbeit sehr hilfreich, auch für Menschen, die im Rollstuhl mobilisiert sind.

Die Arbeit an der inneren Haltung hilft den Blick auf sich selbst und auf Andere zu verändern und zu stärken!

Das Prinzip: Wir lernen immer gegenseitig voneinander und erhalten dadurch neue Erkenntnisse, durch die wir unsere Arbeit und uns selbst immer wieder neu entdecken und weiterentwickeln können. Die Selbstreflexion zu fördern ist für mich ein wichtiger Aspekt, denn nur, wenn ich mich selbst erfahre

und mich immer wieder neu kennenlerne, kann ich Mitgefühl für andere Menschen haben.

Wie kann ich Menschen, die oft unsichtbar am Rande unserer Gesellschaft leben sichtbar machen? Wie kann ich auch in der kulturellen Bildung das Selbstwertgefühl und den Gemeinschaftssinn von Menschen stärken?

Wenn uns das im Ansatz immer wieder gelingt, können wir darauf hinwirken, dass sich Menschen gesehen und dazugehörig fühlen und somit als Ganzes in der Welt erleben. Dann beschenken wir uns mit Wahrgenommen-sein. Das stärkt die Eigenverantwortung, die Liebe, die eigene Freiheit und das Mitgefühl.

In einer Welt, die immer komplexer und schnelllebiger wird.

LITERATUR

Emcke, Carolin (2016): Gegen den Hass. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer.

Poem and Picture

Bea Carolina Remark

WIR SIND DIE ANDEREN



V Beratung (körper-) und sozialphilosophisch revisited

Der vernünftige Leib bei Nietzsche (oder Beratung als Perspektivismus)

Ein Essay

Knut Eming

Insbesondere die Lektüre von Nietzsches Spätschriften hält selbst für ausgewiesene Philosoph_innen einige Überraschungen bereit, Einsichten und Erkenntnisse gewissermaßen wie reife Äpfel auf einem Baum, die zu ernten erst dann gelingt, wenn man die Anstrengung unternimmt, eine Leiter anzustellen und hinaufzusteigen. Und ja: Pflücken muss man auch noch! Was ist gemeint?

Nun zum einen, Erkenntnis als Wiederkehr von Altbekanntem! Wir „Spät-68er“ und angeblich von Studentenunruhen bewegten, waren *nolens volens* Nietzscheaner_innen, wenn wir die Leibfeindlichkeit und die repressive Moral anprangerten. Wieso das? Weil die konsequente Verkennung und Missachtung des Leibes für Nietzsche ein Ärgernis war, gegen das er – von Geburt an in einem streng pietistischen Elternhaus aufgewachsen – sein Leben angeschrieben und geeifert hat. Er selbst spricht im Rahmen seiner Moralkritik nicht von Leibfeindlichkeit, sondern von Leibverachtung. Warum? Weil Achten und Missachten moralische Themen sind, während Leibfeindlichkeit zu sehr bellizistisch klingt.

Ein zweites wiederkehrendes Thema war die Lustfeindlichkeit. *Make Love not War!* ist ein Motto, das als Weckruf einer verdrängten Lust galt, die in den unterirdischen Verließen unseres Unbewussten angekettet war. Sie galt es zu befreien, wenn du als befreites Subjekt gewissermaßen wie der Phönix aus der Asche auferstehen wolltest! Frei sein hieß, frei von einer repressiven Moral zu werden, die wir alle als Norm internalisiert hatten. Der Traum vom freien Subjekt versprach nicht nur die Entbindung gehemmter Energie, sondern auch ein Leben im Sinne einer neuen Ethik – einer Ethik der Erde, einer Ethik der schenkenden Tugend (Nietzsche), einer Ethik als Liebe zum Leben, zum Ja-sagen.

Schließlich die Abrechnung mit Lust und Frust. Die Spät-68er hatten ziemlich lange eine krude Lust-Frust-Dichotomie. Alles, was Frust bereitet, war schlecht. Meide den Frust und nimm die Lust! könnte man pointiert Nietzsche nachahmend formulieren. Dennoch bleibt nicht nur der Spruch platt, weil der Leidanteil in jeder Lust, in jeder Liebe zum Leben übersehen und verschwiegen wird. „Sagtet Ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet Ihr Ja auch zu *allem* Wehe“ (Z, KSA 4, 402).¹ Es gibt bei Nietzsche nicht nur eine Befreiung des Leibes vom Diktat der (kleinen) Vernunft, worauf ich noch näher eingehen werde, sondern auch eine Rehabilitierung der Lust, sowohl ihrer christlichen Irr- und Umwege und der ihnen korrespondierenden negativen Askese, als auch der Wiederentdeckung der Lust in der antiken Ethik und ihrer positiven Askese. Analog zu Freuds Versuch der Rekonstruktion von Tribschicksalen in der Psychotherapie, kann man behaupten, dass Nietzsche sich der abendländisch-wechselhaften Rekonstruktion der Lustschicksale gewidmet hat. Auch wenn er sagt, „*alle Lust will Ewigkeit... will tiefe, tiefe Ewigkeit*“ (Z, KSA 4, 402f.), so verkennt er nicht, dass Lust in ihrer Vereinseitigung Leid (und damit auch Frust) gebiert. „Wir Spät-68er“ waren, ohne dass dies uns bewusst war, irgendwie Nietzscheaner, genauer: Jünger des Zarathustra, ohne ihn gelesen zu haben.

Im Folgenden werde ich mit Nietzsches Zarathustra den Verquickungen von Lust und Leid, von Leib und Vernunft nachgehen und herausfinden, ob wir bei Nietzsche eine Leibphilosophie finden.

I.

Zuerst geht es um die beiden aufeinander folgenden Kapitel in Nietzsches Zarathustra: „Von den Hinterweltern“ und „Von den Verächtern des Leibes“ (Z, KSA 4, 35ff.) Beide haben dieselben Adressaten: Die „Hinterweltler“. Hinterweltler sind für Nietzsche samt und sonders Leibverächter. Bekanntlich meint Nietzsche mit dem abschätzigen Titel „Hinterweltler“ diejenigen, die hinter der wahrnehmbaren Welt eine zweite „wahre Welt“ annehmen, also gleichermaßen die Platoniker und die Christen, denen gemeinsam ist, dass sie die irdische und

1 Ich verwende die üblichen Abkürzungen. Z steht für Nietzsches Spätwerk: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. KSA steht für Kritische Studienausgabe der Sämtlichen Werke von Friedrich Nietzsche. (15 Bände) Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: De Gruyter, 1988 (2. durchgesehene Auflage).

vergehende Welt und alles, was darinnen ist, verachten und in eine himmlische Welt ausweichen, die eine vollkommene und ewige, weil göttliche ist. Meine These ist, dass Nietzsche tatsächlich die dualistische Weltanschauung der Hinterweltler überblendet mit einer fundamentalen Kritik an der ihr zugrundeliegenden Psychologie, der zufolge die Seele der vornehmste Teil des Menschen ist. Ihre vornehmste Tätigkeit, das Denken, wird durch den Körper und seine Begierden (Hunger, Durst und Schlaf) gestört, so dass in diesem christlich geprägten Platonismus es nur eine einzige Aufgabe gibt: die Seele von dem niederen Körper und seinen endlosen Begierden zu trennen, damit sie für sich allein glücklich sein kann. Tatsächlich finden wir in den platonischen Dialogen immer wieder unterschiedliche Beschreibungen für diesen Trennungsvorgang. Das Auge der Seele müsse gereinigt (Katharsis) werden, indem wir den Blick wegwenden vom Körper hinauf an einen überhimmlischen Ort, dorthin, wo Gottes Geist wohnt.

Nietzsches zentraler Angriffspunkt ist dieser Seelenatomismus, der die Seele als Geist und als Selbstbeziehung denkt. Vergegenwärtigen müssen wir uns, dass diese einseitige Konzeption der Seele bis ins 19. Jahrhundert häufig in unterschiedlicher Weise wiederholt und variiert wurde, um dann im 20. Jahrhundert radikal kritisiert und verworfen wurde, weil ihr eine Konzeption von Denken zugrunde liegt, die unhaltbar ist. Die Reihe der Kritiker spannt sich von Russell, Moore und Wittgenstein bis hin zu Levinas und der gesamten modernen französischen Philosophie.² Was ist das zentrale Argument? Denken – als vermeintliche eigene Aufgabe der Seele – geht ohne den Körper nicht! Auch die Abwertung der Wahrnehmung als minderere Form der Erkenntnis geht ohne den Körper nicht. Es ließen sich noch einige andere Kritikpunkte einwenden (Erinnern geht ohne den Körper nicht!), das wichtigste Argument jedoch ist: Seele und Körper bilden einen durchgängigen Zusammenhang, der durch keine Stufungen (=Hierarchie!), Schichtungen oder Teilen strukturierbar ist.³ Philosophisch ge-

2 Wenn überhaupt irgendetwas die philosophischen Ansätze des 20. Jahrhunderts eint, dann ist es sein Anti-Platonismus.

3 Diesem Argument fällt allerdings auch Nietzsches eigener Ansatz der Seele zum Opfer, denn er geht in „Jenseits von Gut und Böse“ (=JvGuB) davon aus, dass es Unterseelen und Teile der Seele gibt. (Gesellschaftsbau der Triebe) Das gleiche Verdikt müsste man beispielsweise auch der Freudschen Psychologie gegenüber äußern. Alle topischen wie auch die Schichtmodelle sind im Kern platonisch und insofern philosophisch gesehen naiv. Sie haben, wenn überhaupt, nur den Vorteil anschaulich zu sein. Das bis heute von manchen geteilte Drei-Schichtmodell Platons teilt den Men-

sprochen, führt Nietzsche als erster vor, in welche Paradoxien und Aporien die platonisch-christliche Psychologie führt. Gegen diese setzt Nietzsche seine eigene Position, dass der Leib und seine Vernunft das Menschsein ausmachen, während die Seele nur etwas am Leibe ist.

Beschäftigen wir uns also zuerst mit Nietzsches Kritik der Seele als Substanz, also dem, was er die „*Seelen Atomistik*“ nennt, also „jenen Glauben [...], der die Seele als etwas unverteilbares, ewiges, unteilbares, als eine Monade, als ein Atom nimmt“ (KSA 5, JvGuB, 27). Zentrum dieses Glaubens ist die zentrale Annahme, dass der Begriff des „Ich denke“ eine Erdichtung der Philosophen sei, der ersonnen wurde, um das Ich als mächtig zu erweisen, wo es doch nur etwas Anonymes gebe, „es denkt“ (KSA 5, JvGuB, 31). Das Ich ist nach Nietzsche nichts anderes „als Subjekts-Vielheit und [...] Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte [...]“ (KSA 5, JvGuB, 27), die ein „neuer Psycholog“ (ebd.) – damit bezeichnet er sich selbst – zu entlarven habe. Nietzsches Klärungsbedürfnis gilt den traditionellen Begriffen wie etwa „Seele als Substanz“ oder der selbstverständlichen Annahme des „Ich denke“ (zuerst durch Descartes begründet). Wodurch entstehen diese Begriffe? Nietzsches Antwort: aus dem „Eifer“, dem „Ehrgeiz“ [...] dem Willen zur Wahrheit, irgendein irgendwie ausschweifender und abenteuernder Muth, ein Metaphysiker-Ehrgeiz“ (KSA 5, JvGuB, 23). Und wer ist da so mutig: der Philosoph! Sein „Hochmut“, sein „Stolz“ treibt ihn an, ist Movens dafür, zu einer Wirkung, dem Denken, eine Ursache zu erfinden – das es hervorbringt: das Ich (ebd.). Nach Nietzsche besteht die Ausschweifung des „stolzeste[n] Mensch[en]“, das ist der Philosoph“ darin, dass das Ich sich im Willen und Wollen „einen Zuwachs jenes Machtgefühls“ erträumt, welches „alles Gelingen mit sich bringt.“ Aus dem Wollen als der „Freiheit des Willens“ entsteht der Wille als Vorstellung eines „kommandierenden Gedanken“. Danach wäre „das Denken“ die befehlgebende und anordnende Instanz, von dem man meinte, das Wollen als die ausführende Instanz unterscheiden zu können. Das Ursache-Wirkung-Schema von Ich und Handlung ist zugleich auch die Grundlage für die Legitimierung von Machthierarchien, dass nämlich das Ich als Vernunft dem Körper, als der ausführenden Instanz befiehlt, was zu tun ist. Die Begriffsmechanik der atomistischen Seelenkunde ist also zugleich auch ein politisch zu inszenierender Zusammenhang zur Begründung von Hierarchien.

schen ein in Bauch-Herz-Kopf (Begierden-Mut-Vernunft) und versucht daraus, dass der Kopf (=Vernunft) über Herz und Bauch angesiedelt ist, seine Überordnung herzu-leiten. Diese gilt aber nur dann, solange der Mensch aufrecht steht! Und welche Ordnung gilt, wenn er liegt (und zuweilen schläft)?.

Aus diesem Grunde spricht Nietzsche auch von der Seele als „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ (JvGuB, KSA 5 PPP), weil die „Psychologie der Alten“, womit Platon und Aristoteles gemeint sind, zugleich politisch war bzw. politisch zu instrumentalisieren war.

Für Nietzsche ist dagegen der Zusammenhang von Wille und Wollen nicht einheitlich, sondern „eine Mehrheit von Gefühlen“, bestehend aus den Gefühlszuständen des „weg von“, des „hin zu“, dem Gefühl des Zusammenhangs des „weg von“ und dem „hin zu“ sowie den ihn begleitenden physiologischen Gefühlen des Muskelapparats, nämlich den in Bewegung gesetzten Gliedern „Arme und Beine“. Neben der Vernunft (Wille) und dem Wollen finden sich im Körper „die Lustgefühle der ausführenden, erfolgreichen Werkzeuge, der dienstbaren Unterwillen oder Unter-Seelen“ (JvGuB, KSA 5, 33). Die Lust als Befriedigungsgefühl des „Leibes ...“, der selbst „ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen“ (ebd.) ist, wird umgedeutet zum Erfolgs- und Machtgefühl der Vernunft, die die entstehende Lust als Verdienst ihrem Kommando, ihrer Befehlsgewalt zu-rechnet. Nietzsches Argument gegen die Psychologie der Alten ist letztlich ein affekttheoretisches und politisches. Auch in Gemeinwesen, die glücklich sind, „identifiziert sich die regierende Klasse mit den Erfolgen des Gemeinwesens“ (JvGuB, KSA 5, 32). Die Vernunft ist als Befehlsinstanz nichts anderes als „jener Affekt des Commandos“, „der Überlegenheitsaffekt“ (ebd.), der den anderen zwingt, drängt, drückt, widersteht, bewegt, so dass auf Grund dieser Notwendigkeit der Erfolg der ausführenden Glieder zum Erfolg des Befehlenden wird. Befehlen bewirkt ein Machtgefühl, das bewertet und sich über die Zweifelt von Befehl und Erfolg „vermöge des synthetischen Begriffs ‚ich‘ hinwegzusetzen“ trachtet (JvGuB, KSA 5, 33).

Nietzsches Umdeutung der alten Psychologie klingt verworren, denn er behält in *Also sprach Zarathustra* die alten Benennungen bei und verdoppelt sie, wenn er im Kapitel „Von den Verächtern des Leibes“ von zwei Vernünftigen redet: von der kleinen und der großen Vernunft (Z, KSA 4, 39). Neben dem Ich und seiner kleinen Vernunft spricht er vom Leib und seiner ihm eigenen großen Vernunft. „[...] deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du Geist nennst“ ist zu unterscheiden von der großen Vernunft des Leibes: „der Leib ist eine große Vernunft [...] eine Vielheit mit einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt“ (ebd.). Beide Vernünftigen unterscheiden sich also nach einer ihr eigenen Logik: der Geist- und der Sinn-Logik, die sich ihrerseits weiter unterscheiden müssen, wenn man zutreffend von einer kleinen und großen Vernunft reden will. Der Geist der kleinen Vernunft sagt von sich „Ich“, „denn ‚Ich‘ sagst du und bist stolz auf dies Wort“ (Z, KSA 4, 39). Dieses „Ich denke“, so würde Nietzsche argumentieren, ist nichts weiter als eine Erfindung der Philoso-

phen, die über das Bewusstsein zu ihrer Gewissheit des Ich kommen. Dagegen ist nach Nietzsche der „Leib und seine große Vernunft“ größer. Sein Größer-Sein liegt in einer größeren Wirklichkeit und Wirksamkeit, denn: „dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich“ (ebd.). Der Unterschied zwischen beiden Vernünften liegt also im Handlungserfolg. Die kleine Vernunft redet nur „Ich“ und ist in Bezug auf sich „stolz“, hat also einen Sprach- und einen Erkenntniserfolg, wenn sie alles in ihre Schemata zwingt und so alle Ereignisse in eine Ursache-Wirkung-Folge ordnet. Die große Vernunft dagegen handelt: sie „thut Ich“. Was zunächst wie ein praktisch-ethischer Erfolg aussieht, reicht tatsächlich weit darüber hinaus, es ist ein biologischer, der aus der Lebendigkeit des Leibes immerzu sich einspielt und von selbst geschieht. Diese Vernunft des Leibes lässt sich nicht befehlen und ist auch nur begrenzt steuerbar. Erfahrbar wird diese Vernunft und ihr Sinn in der Musik, im Tanz, im selbstvergessenen über-sich-hinaus-Sein jeglicher Form von Kunst.

Nur auf den ersten Blick ist Nietzsches Rede vom Geist, der sich in der Vernunft des Leibes findet, widersprüchlich. Denn er greift zurück auf den ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes *psyche* bzw. *pneuma* bzw. des lateinischen Wortes *spiritus*, das im Alten Testament als *ruach* bekannt ist. Gemeint ist damit der Atemvorgang, mit dem alles Leben anfängt bzw. aufhört. Auch das Sprechen ist ohne das Atmen, genauer: das Ausatmen, nicht möglich. Dieser Rhythmus des Lebens mit seinen Austauschprozessen des Anfüllens und Entleerens ist für Nietzsche das Vorbild für Lebendigkeit. Dies findet sich auch in der ursprünglichen Bedeutung für das Denken wieder. Das griechische Wort für denken *noein* – bei Husserl als *Noesis* noch gebräuchlich – meint ursprünglich: wittern. „Das Wild nimmt Witterung auf“ meint die räumliche Wahrnehmung über das einatmende Schnüffeln. Wir sagen heute noch, wir prüfen, „ob die Luft rein ist“ – ob Gefahr droht. Diese Leibes-Vernunft ist größer als unser Ich, sie ist älter als unser Ich und sie kann mehr als unser Ich.⁴

Neben dem „Ich“ und dem Leib und seiner großen Vernunft gibt es nach Nietzsche ein Drittes, das Selbst, das Nietzsche „hinter deinen Gedanken und Gefühlen“ ansetzt.

„Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er“ (Z, KSA 4, 40).⁵

4 Vgl. Kurt von Fritz (1978).

5 Nietzsche scheut sich also nicht, analog zu den „Hinterweltlern“ von einer anderen Instanz „hinter deinen Gedanken“ zu reden, weil dieses „dahinter“ ist nicht in einer

Mit dem Leib erfindet Nietzsche einen neuen Gebieter, das Selbst. Es ist der Nachfolger des alten Ich. Als Referenzort des Leibes („dein Leib ist er“) ist er nicht ein Teil im Leib, ja nicht einmal sein Zentrum. Der Leib wird von Nietzsche zugleich auch anonymisiert als das Selbst, weil seine Ordnungen je verschieden sind, sich dynamisch verschieben und einander überholen. Es gibt somatisch gesehen nicht eine Ordnung, sondern viele, die sich bedingen und begrenzen. Sie können in sich reflektiert sein und doch im Selbst auch wieder verschwinden.

Nietzsches Archäologie des Selbst stellt als Modell das Selbst und seine große Vernunft des Leibes ins Zentrum, weil es „Eine Vielheit mit einem Sinn ist“ (Z, KSA 5, 39). Ein Selbst zu sein heißt also nicht, reflexiv von sich zu wissen, sondern selbst sinnvoll zu leben. Nietzsche spielt mit dem Ausdruck „Sinn“, um auf diese Weise dessen Vieldeutigkeit nutzen zu können. Die vornehmsten Sinne sind Augen und Ohr und in beiden sucht und hört das Selbst. „Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes“ (Z, KSA 5, 40). Auch die Sinne sind sinnfällig, also auf etwas aus. Nietzsche macht sich hier den umgangssprachlich bekannten Sinn des Wortes „Sinn“ zu Nutze. Wir sagen: Wonach steht mir der Sinn?, und meinen so viel wie, was möchte ich, worauf will ich hinaus? In ähnlicher Weise reden wir von dem Uhrzeigersinn, der nur in einer Richtung läuft, nämlich nach rechts im Kreis herum. Auch er hat seine Richtung, seinen Sinn. Ähnlich weiß das leibliche Selbst seine Richtung, es ist so weise, dass es darüber nicht nachsinnen muss. Es ist ein „mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser“ (Z, KSA 4; 40); ein Gebieter, weil es anordnet, ein Weiser, weil es spürt, wohin der Sinn steht, und ein unbekannter Weiser, weil er immer schon den Weg weist, also handelt und tut.⁶

Wenn also das leibliche Selbst gerichtet ist, dann so, dass es vor allem „Ich sagen“ schon am Werke ist. Was einen wundert, ist Nietzsches Verwendung eines transzendentalen Arguments, das in der Rede vom „immer schon“ enthalten ist. Immer schon hat das Selbst Entscheidungen über Werte getroffen, und zwar die Werte Lust und Leid. „Das Selbst sagt zum Ich: hier fühle Lust! Und da

anderen Welt anzusetzen, sondern philosophisch geredet, etwas Immanentes, etwas im Leib. Gleichwohl entkommt er der Verdoppelung nicht, denn der Leib ist das Selbst. Für beide gilt (wie in der alten Psychologie) einfache Identität wie auch Referenzpunkt zu sein.

- 6 In der philosophischen Psychologie Platons war das Staunen, das Nietzsche als Grübeln umdeutet, das Vornehmste am Ich; diese Tradition endet in dem, was Nietzsche den „Geist der Schwere“ nennt.

leidet es und denkt nach, wie es noch oft sich freue – und dazu *soll* es denken“ (Z, KSA 4, 40). Das Ich wird so zum Instrument des Selbst, denn ihm fällt die Aufgabe zu, auf die Wiederholung der Freude sich zu konzentrieren und das ist sein Zweck, sein Sollen. Also die Zwecksetzung, dass überhaupt Freude wiederholenswert ist, nimmt das Selbst vor.⁷ Ob aber überhaupt Freude – und mithin welche Freude – wertvoll ist, darüber sinnt weder die kleine noch die große Vernunft nach, denn dieser eine Sinn ist in seiner Richtung und nicht numerisch festgelegt.

Nun sind aber die „Verächter des Leibes“ die Adressaten dieser 4. Rede Zarathustras. Dass sie den Leib verachten, und zwar sowohl in seiner Lustverfolgung wie in seiner Leidvermeidung ist das, was sie auszeichnet, oder besser: dessen sie sich vor anderen auszeichnen. Diese Leibverächter nennt Nietzsche auch die Kleingeistigen. Sie suchen die Seelenruhe (sie ist das stoisch christliche Ideal der Ataraxie, der Nichtver(w)irrung) und achten sie für das Höchste. Sie wollen weder Lust noch Leid. Die stoische Seelenruhe ist so in das Christentum – so meint Nietzsche – hinübergeglitten. Und auch hier benutzt Nietzsche wiederum ein Argument aus der Archäologie des Selbst. „Dass sie [die Verächter des Leibes] verachten, das macht ihr Achten“ (Z, KSA 4, 40). Danach ist die Verachtung das Komplement zum Achten oder einfacher: die Verachtung ist die Ächtung von Lust und Leid, die zuvor geachtet waren.⁸ „Das schaffende Selbst schuf sich Achten und Verachten, es schuf sich Lust und Weh. Der schaffende Leib schuf sich den Leib als eine Hand seines Willens“ (Z, KSA 4, 40).

Anders als in *Zur Genealogie der Moral* beschreibt Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* die Entstehung der Leibverachtung nicht als Entstehung eines Vorurteils, als eine Verhexung durch die Sprache. Die Leibverachtung ist von ihm fundamentaler gedacht, denn sie ist kein Vorurteil, das sich demaskieren ließe und das aus uneingestandenen Machtansprüchen erwächst. Tatsächlich ist die

7 Eine Ethik des Selbst (als normative Sollens-Ethik) ist also auch in Nietzsches *Also sprach Zarathustra* Aufgabe des Philosophen.

8 Man hätte auch versuchen können, die Komplementarität von Achten und Verachten je auf Lust und Leid zu beziehen, so dass bei den Leibverächtern es auch einen Bereich gäbe, für den sie Achtung empfinden, etwa in der Hochachtung für die Hinterwelt. Diese denkbare Möglichkeit findet zusätzlich dadurch seinen Reiz, dass man sich Neigungen und Abneigungen als komplementär und sich gegenseitig stabilisierend vorstellen könnte. Nach dem Motto: Nenne deine Neigungen und Abneigungen und es lässt sich zeigen, wodurch dein Affekthaushalt ins Gleichgewicht gebracht wird.

Lebensform der Leibverächter eine grundsätzliche: sie verachten den Leib als solchen. „Euer Selbst selber [...] kehrt sich vom Leben ab“, denn es „selber will sterben“ (Z, KSA 4, 40). Es fällt das entscheidende Stichwort, worauf ihr Selbst sich richtet, auf das Leben oder paradox auf das Lebendig-sein im Leben, auf das „über sich hinaus [...] schaffen“ (Z, KSA 4, 41). Das Ziel der Leibverächter ist nicht, im Leben ein Schaffender zu sein, sondern im Leben das Sterben zu wollen. Modern gesprochen: Die Leibverächter verfolgen den Todestrieb. Weniger spektakulär, weil lebenspraktisch leichter zu bewerkstelligen heißt das in der Psychologie Platons: Philosophieren heißt sterben lernen. (*Phaidon*).

II.

Wenn wir versuchen, einzuordnen, wie weit die Auseinandersetzung zwischen alter (Platon) und neuer (Nietzsche) Psychologie, zwischen antiker Seelenatomistik und moderner Leibphilosophie, gediehen ist, so kann man sagen, es schmeckt nach Revolution, nach einer Umwertung aller Werte, was Nietzsche betreibt. Nietzsche selbst spricht nicht ohne Grund von „Götterdämmerung“, die er als Götzendämmerung gestaltet. Nietzsche liebt jede Form der Dramatisierung. Die modernen Bezeichnungen für diese Vorgänge sind etwas abgegriffen, drängen sich gleichwohl auf. Es vollzieht sich ein Paradigmenwechsel von der Psychologie zur Somatologie, die durch eine Um- bzw. Neudeutung bekannter Begriffe vonstattengeht. Alte Hierarchien werden aufgebrochen (Seele: Körper bzw. Vernunft: Triebe), manche Begriffe werden verabschiedet (Seele wird fast ein Schimpfwort für Nietzsche, „denn es giebt keine Seele [...]“ (NW, KSA 6, 419), ohne dass er sich von ihnen trennt. Warum auch? Nietzsche spricht weiterhin in seiner Ethik von der sich „verschenkenden Seele“ (Z, KSA 4, 97ff.); warum auf einen gut bekannten Begriff verzichten, den jeder kennt? Manche Begriffe werden neu eingeführt, wie etwa der des Selbst als der Name dessen, der sich auf sich bezieht, ohne jemanden zu benennen. Statt von einem Paradigmenwechsel könnten wir auch von einem *turn*, von einem Perspektivenwechsel in der Abkehr von der Seele und der Hinwendung zum Leib – analog zu dem *linguistic turn* in der Philosophie des 20. Jahrhunderts (R. Rorty) – sprechen. In diesem *somatic turn* geht es dann um eine auf den Leib zentrierte Philosophie, der das klassische Subjekt verloren gegangen ist, denn das „Ich“ ist nunmehr nur „als Wort eine Einheit“ (JGB, KSA 5, 32). Subjektivität muss von einem Standpunkt des Leibs aus anders gedacht und verstanden werden.

Betrachten wir in einem größeren Zusammenhang das, was sich mit Nietzsche im 19. Jahrhundert Bahn bricht. Der Altphilologe Friedrich Nietzsche teilt

mit Karl Marx und Sören Kierkegaard das Schicksal, im 19. das 20. Jahrhundert eingeläutet zu haben. Sie sind die Ausnahmephilosophen – und zwar in vielerlei Hinsicht. Sie sind nicht bloß Vorbereiter des nächsten Jahrhunderts, sondern weisen auf dessen Krisen und Abgründe hin. Marx dreibändiger Klassiker „Das Kapital“ entwickelt eine Theorie, die erklären wird, wie es zu den Krisen des Kapitalismus und seinen Umwälzungen kommt. Kierkegaard verfasst mit vier kleinen Abhandlungen (u.a. „Der Begriff Angst“) eine radikal moderne Auffassung von christlicher Existenz, was die Existenzphilosophie, besser gesagt die Existenzialisten vorwegnimmt. Nietzsche dagegen schreibt eine Serie von Kampfschriften (JvGuB, GM, NW, GD) von denen jede allein ihn zu einer Weltberühmtheit machen wird – allerdings nicht mehr zu seinen Lebzeiten. Gleichwohl ist Nietzsche in dem Dreigestirn moderner Philosophen ein Sonderfall: Er hat nicht einmal Philosophie studiert – und hat weder einen philosophischen Lehrer (wenn wir mal von dem selbstbestimmten und glücklosen Arthur Schopenhauer absehen) noch einen philosophischen Dokortitel, geschweige denn einen philosophischen Lehrstuhl (den keiner der drei innehatte). Das war bei Marx wie Kierkegaard anders. Sie hatten denselben Lehrer, von dem beide sich kritisch distanzieren konnten: Gotthold Friedrich Wilhelm Hegel. Bekanntlich hat Marx sich besonders von der hegelschen Rechtsphilosophie abgegrenzt, indem er sie „vom Kopf auf die Füße gestellt“ hat, während Kierkegaard sich von der spekulativen Dialektik der Hegelschen Philosophie absetzt und sich auf die Endlichkeit menschlicher Existenz beschränkt. Wenn sich also Philosophen gern an ihren Vätern abarbeiten, dann fragt man sich: Mit wem bzw. woran hat sich Nietzsche abgearbeitet? An welchen Vordenkern hat er sich gerieben und vor allem: Zu welchem Zweck? Weder ging es ihm um die Formulierung einer politischen Ökonomie (Marx) noch hat er den Ernst der Existenz (Kierkegaard) vorbereiten wollen. Welchen Anfang nimmt also Nietzsches Philosophie? Nietzsche ist Sohn eines Pastors und zwar eines pietistischen und hat nach dem frühen Tod des Vaters – Nietzsche war nicht einmal fünf Jahre alt! – in seine Fußstapfen treten sollen. Er sollte nämlich auch Pastor werden! Sein Vater starb an „Gehirnerweichung“, vermutlich einem Gehirntumor (es gibt noch andere Diagnosen). Gemäß der damals herrschenden Milieutheorie von Krankheit war anzunehmen, dass das Leben des kleinen Fritz (so sein Spitzname in der Familie) einen ähnlichen Verlauf wird nehmen müssen. Von klein auf schwebte also der Todesengel über seinem Leben.

Seiner Profession nach war Nietzsche jedoch klassischer Philologe – gegen den Wunsch von Mutter, Tante und Schwester. Erste Absetzbewegungen vom Christentum hat es schon in seiner Adoleszenz gegeben, die sich langsam verschärften. Es wundert also nicht, dass er sich vom Christentum und seiner Theo-

logie sobald wie möglich distanziert hat, als er in Bonn 1864 zu studieren beginnt. Wenn man also Nietzsches intellektuelle Biographie verstehen will, so muss man seine Befreiungsversuche erkennen – vom eigenen und fremden Vätern, sei es nun das Christentum oder dessen philosophischen Erzvater: Platon. Nietzsche will im pietistischen Kleingeist seines Vater-Fatums nicht verkümmern und auch nicht bloß überleben, sondern schafft sich eigene Helden mit denen er im Krieg gegen die Väter triumphieren kann.

Vielleicht ist unser Exkurs zur Einordnung des Leib-Vernunft Paradigmas Nietzsches zu ausschweifend gewesen? Wie weit sind wir mit den beiden Kapiteln aus *Also sprach Zarathustra* gekommen? Was haben wir eigentlich vor uns? Nietzsche entwirft eine antichristliche Bergpredigt (Karl Löwith) und lässt einen Wanderprediger in prophetischer Rede („Ich aber sage Euch, [...]“) verkünden, dass der Leib die große Vernunft ist, der aus sich das, was er später die große Gesundheit nennt, gebären wird. Theologisch gesprochen: der alte Äon der Seele ist vergangen, ein neuer Äon des Leibes beginnt nun. Ziemlich großes Theater ist das. Es fehlt nur noch das Fanfarengetöse! Nietzsche liebt die Dramatisierung und den großen Auftritt.

Noch in der Sprechweise ist die Gedanken- und Bilderwelt der Vor-Väter präsent. Zwar ist Nietzsche nicht mehr Spielball dieser Mächte, denn er selbst spielt mit ihnen, aber überwunden hat er sie auch noch nicht – er braucht sie und wenn auch nur als Mittel der Inszenierung. Tatsächlich aber ist diese Poetisierung des Philosophierens weit mehr als Theater. Wenn man sich die Wirkungsgeschichte von Nietzsches Leibphilosophie anschaut, so sind vielerlei Anknüpfungen und Ausdeutungen möglich geworden, weil Nietzsche diese nur poetisch angedeutet hat. Diese Unbestimmtheit fordert geradezu auf, immer wieder noch weitere neue und andere Leibwelten zu generieren und sich als Jünger von Nietzsches „Zarathustra“ zu erweisen.

III.

Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine „Seele“ wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers (Foucault, 41).

Abschließend wenden wir uns Nietzsches bedeutendstem Weiterdenker zu: Michel Foucault. Es ist eine noch ausstehende Aufgabe, zu zeigen, was und wie viel Foucault von Nietzsche genommen hat. Und vor allem: Worin er ihn tatsächlich produktiv weiterführt! Zunächst fällt auf, eine Leibphänomenologie gibt es bei Foucault nicht! Ja, er hat nicht einmal phänomenologisch gearbeitet! Nach seinem Nietzsche-Erlebnis, das er selbst bezeugt – vor allem hat ihn die Schrift *Zur Genealogie der Moral* tief beeindruckt – hat er Nietzsches genealogischen Ansatz auf die „Die Geburt des Gefängnisses“ angewendet. Er verbindet diesen mit der Ideologiekritik der Frankfurter Schule,⁹ indem er zeigt, dass der Fortschritt zur liberalen Strafjustiz und die Humanisierung der Bestrafungspraxis nicht bloß aus einem Fortschritt „im Bewusstsein der Freiheit“ (Hegel) entsteht, sondern aus einem anderen Verständnis von gesellschaftlicher Formierung und Kontrolle. Es braucht nicht mehr die Marter der Körper, weil Lenkung und Kontrolle leichter über die Seele funktionieren kann. Eine Spur dessen, findet sich zu Beginn von „Überwachen und Strafen“ (Foucault 1977: 40ff.). Ohne Nietzsches Zarathustra überhaupt zu nennen, beschreibt er dort die europäische Geschichte der Seele, indem er einen anderen Ausgangspunkt wählt, einen, wenn man so will, nicht leibphänomenologischen, sondern genealogie-kritischen! „Man sage nicht, die Seele sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff. Sie existiert, sie hat eine Wirklichkeit, sie wird ständig produziert – um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübung an jenen, die man bestraft, und an jenen [...], die man überwacht, dressiert, korrigiert, an den Wahnsinnigen, den Kindern, den Schülern, den Kolonisierten, an denen, die man an einen Produktionsapparat bindet, und ein Leben lang kontrolliert“ (Foucault 1977: 41).

Warum also ignoriert Foucault die von Nietzsche entdeckte „große Vernunft des Leibes“ und greift auf den Dualismus von Seele und Körper zurück, dessen Plausibilität Nietzsche dekonstruiert hatte? Warum geht Foucault so vor? Weil sowohl die Zurichtung von Seele wie Körper mittels Strategien der Macht und Entmündigung in beide Richtungen leichter beschrieben und analysiert werden kann, wenn man an der Unterscheidung von Seele und Körper weiter festhält. „Historische Wirklichkeit dieser Seele[...]“ (ebd.), so fährt Foucault fort, wird „aus Prozeduren der Bestrafung, der Überwachung, der Züchtigung, des Zwangs geboren“ (ebd.: 42). Auch in der Geschichte der europäischen Literatur wird die Geschichte der Demütigung des Subjekts, seine Verletzungen und Missachtun-

9 Foucault soll mal gesagt haben, wenn er die Kritische Theorie der Frankfurter Schule früher gekannt hätte, dann hätte er schneller zu seinen Themen gefunden. Eines davon lautet: Geschichte der Domestikation der Seele als Kritik der Macht.

gen beschrieben als Geschichte von Entzweiung und Entfremdung, von Körperverlust und Dissoziation, also unter Verwendung des viel geschmähten Dualismus von Seele und Körper. Angefangen von Lessings bürgerlichem Trauerspiel *Emilia Galotti* über Büchners *Woyzeck* und seiner Novelle *Lenz* bis hin Kafkas *Verwandlung* ist die Geschichte des leidenden und gedemütigten Subjekts als Dissoziation, als Selbstverlust dargestellt worden.

Man versuche nur einmal die Geschichte des Selbst- und Identitätsverlusts, den Gregor Samsa in der *Verwandlung* zu erleiden hat, zu erzählen und zu beschreiben. Ohne die grundsätzliche Unterscheidung von Seele und Körper ist das unmöglich. Gregor Samsa ist zwar zu einem Insekt geworden, aber in diesem fremden Körper ist er nicht zu Hause. Zwar lernt er, dass bei bestimmten Willensanstrengungen – wir sprechen von Volitionen – seine vielen Beinchen anfangen, sich wild und unkoordiniert zu bewegen. Sein Geist, seine Seele – interessanterweise nicht sein Ich – könnte also erlernen, sich dieses Insektenkörpers zu bedienen, aber er will nicht dieser Körper sein. Den basalen Satz einer leiblichen Identität, ich bin mein Körper (cartesisch: *ego sum corperem meam*), kann er nicht äußern, denn er erfährt seine Leiblichkeit als Exteriorität in einer Dritte-Person-Perspektive. Philosophisch gesehen haben wir etwas vor uns, was als „ghost in the machine“-Argument bekannt ist.

Den anderen Satz des *mind-body*-Paradigmas: Ich bin mein/e Verstand/Seele (*ego sum mentem [animam] meam*) kann er ebenso wenig äußern, weil er sein Ich allein als sozial bestimmt sehen kann – also auch in der Dritten-Person-Perspektive. Die Möglichkeit des Ich-sagens hat er nur noch dann, wenn er in seine vormalige Existenz (der Handelsreisende Gregor Samsa) zurückspringt und seine Insekten-Existenz ignoriert. Kurz nach dem grotesken Erwachen als Insekt sagt er zu sich:

„Wie wäre es, wenn ich noch ein wenig weiterschliefe und alle Narrheiten vergaße“, dachte er, aber das war gänzlich undurchführbar, denn er war gewöhnt, auf der rechten Seite zu schlafen, konnte sich aber in seinem gegenwärtigen Zustand nicht in diese Lage bringen“ (Kafka 1935: 57).

Sein vormaliges Ich wird über dessen Schlafgewohnheiten, philosophisch gesprochen als Körper-Lage-Position beschrieben, die er mit verzweifelten Anstrengungen nicht wiederherzustellen vermag. Als Mensch ist es möglich „auf der rechten Seite zu schlafen“ und das erste, was er, Gregor, als Insekt zu lernen hat, ist die Alternative, entweder auf dem Bauch (gewissermaßen die natürliche Haltung von Insekten) oder auf dem Rücken – eine für Insekten schwierige, zuweilen gefährliche Raum-Lage-Position. Absurd wird es dann, wenn Gregor Samsa nach großen Anstrengungen es geschafft hat, sich über die Seitenlage in die Bauchlage zu bringen (wobei es, das Insekt, sich verletzt, weil es aus dem

Bett fällt) und in die Senkrechte zu begeben, um hinter der Tür zu seinem Zimmer „aufrecht“ zu stehen und in Ermangelung von Armen versucht „mit dem Mund den Schlüssel im Schloß umzudrehen.“ Sein Wille und seine Absicht ist, mit dem herbeigeeilten Prokuristen zu verhandeln, wann und unter welchen Umständen er doch noch ins Geschäft zu kommen bereit ist. Wie immer ist er gehorsam und will seinen guten Willen zeigen, hat aber nicht realisiert, dass er nur wie ein Insekt sich zu verhalten und zu „sprechen“ vermag. Sein Dasein als „ungeheures Ungeziefer“ bedeutet, bar aller Feinmotorik der menschlichen Greifhand zu sein, so dass er gezwungen ist, mit dem „Mund“ den Schlüssel umzudrehen. Tatsächlich hat er weder Mund noch Zähne („Es schien leider, dass er keine eigentlichen Zähne hatte [...] aber dafür waren die Kiefer freilich sehr stark“ (ebd.: 67)); sondern nur einen Kiefer als Kauwerkzeug. Das Insekt alias Gregor arbeitet sich daran ab, seine neue natürliche Ausstattung kennen zu lernen und dessen Tauglichkeit und Wirkungsweise zu entdecken, was ihn so sehr beschäftigt, dass er sich ganz aus der Situation herausdreht. Situationsadäquat handeln kann das Insekt alias Gregor nicht mehr.

Als Gregor es endlich gelingt, die Tür zu öffnen und die anderen (Prokurist, Mutter, Vater) ihn sehen als das, was er ist, löst das Entsetzen, Niedergeschlagenheit und Trauer aus. Der Prokurist weicht „die Hand gegen den offenen Mund“ gedrückt zurück, die Mutter „ging zwei Schritte auf Gregor hin und fiel ... nieder“, der „Vater ballte mit feindseligem Ausdruck die Faust ... beschattete dann mit den Händen die Augen und weinte, dass sich seine mächtige Brust schüttelte“ (ebd.: 68).

Weder verhandeln, noch Begegnung ist möglich. Gregor Samsa ist nicht mehr der Körper, der er zuvor war und dessen er sich zuvor über Jahre bedient hatte und in dem er wohnte, weil es sein Leib war. Den ihm fremden Insekten-Körper kann er nicht lenken; Gregor Samsa, ist mit der Organisation und Koordination seiner Raum-Lage-Verhältnisse, wie sie bei einem Schalentier vorliegen, überfordert, erst recht dann, wenn er sich menschlich verhalten möchte (aufrechter Stand, Greifhand, Sprechen und Verhandeln etc.). Er hat zu lernen, dass weder die Familie in ihrer Wohnung, noch die Firma in ihren Geschäftsräumen ein „ungeheures Ungeziefer“ dulden wollen. Nicht mehr Gregor Samsa zu sein hängt nicht mehr davon ab, wer er sein will, sondern davon, wen oder was er verkörpert, welche natürliche Ausstattung vorliegt (Kiefer eines Schalentiers, flirrende Beinchen, denen eine leicht klebrige Flüssigkeit anhaftet), die er kennen zu lernen hat, wenn er damit umgehen, leben und handeln will. Die Gattungsgrenze zwischen Mensch und Insekt wird nach unten verlassen, was eine andere Art zu leben verlangt. Ein Insekt zu sein heißt zugleich den Person-Status und seinen Eigennamen zu verlieren. Niemand wird ihn, das Ungeziefer, fortan

mit dem Vornamen Gregor rufen. Hinzukommt, dass für ihn bzw. für es das Sprechen unmöglich wird (das Bewegen des Kiefers erzeugt nur ein Geräusch). Es gibt einen unauflösbaren Hiat zwischen vorher und nachher, zwischen Gregor und Ungeziefer, zwischen vormalig Mensch und danach Schalentier. Nach Heidegger ist das menschliche Dasein derart, dass es „sein Sein zu sein hat.“ Diese Offenheit – manche nennen es Freiheit – hat das Schalentier nicht. Es hat das zu sein, als was es sich vorfindet. Gregor hält krampfhaft an seinem vorherigen, menschlichen Zustand fest. Da er den nicht mehr erreichen kann, resigniert er und hungert sich zu Tode.

Kafka bewertet nicht, sondern berichtet kühl und distanziert, wie das Gregor-Insekt darum kämpft, der sein zu wollen, der er vormals war. Ist die Erzählung *Die Verwandlung* von ihrem Inhalt her grotesk und absurd, so ist Gregors Kampf um sein (vormaliges) Menschsein lächerlich und eine Komödie. Wir wissen, dass Kafka auch diese Erzählung seinen Prager Freunden vorgelesen hat. Mit schallendem Gelächter, so wird berichtet, haben sie darauf reagiert. Was in der Innenperspektive als dramatischer Verlust des Menschseins durchlitten wird, ist in der Außenperspektive erbarmungslos lächerlich. Das eigentliche Drama aber kommt nur indirekt zur Aufführung. Gregor unterwirft sich unhinterfragt der familialen und der betrieblichen Rationalität; er muss und will die Schulden des Vaters bei der Firma abarbeiten, weil er so seine Position als Mittelpunkt in der Familie aufrechterhalten kann. Er ist nicht für sich da, sondern für die anderen. Er hat nicht eingeübt, sich zuerst um sich selbst zu kümmern. Selbstsorge kennt er nicht. Wenn Prokurist, Mutter und Vater mit ihm sprechen wollen, dann nicht aus Sorge um ihn, sondern aus dem Interesse des Erhalts des familialen Systems. Es kann dann weiterbestehen, wenn er als Sohn die Schulden des Vaters abarbeitet. Der Prokurist ist der nach außen vergrößerte Vater, der auf die Zahlung der Schulden pocht. Gregor kann nur verlieren; er hat als Handelsreisender wie als verwandeltes Insekt verloren. Er kann seine Selbstbeherrschung nicht wiederaufrichten; sein Insekt-Status zeigt symbolisch, dass er noch gar nicht frei und selbstbestimmt geworden ist.

IV.

Welche Konsequenzen können wir aus dem bisher Gesagten für die Beratungswissenschaften ziehen? Hier bietet es sich an, Nietzsches Perspektivismus aufzugreifen. Die traditionelle erkenntnistheoretische Annahme einer ursprünglichen Wirklichkeit, von der die Welt des Scheins und der Erscheinung zu trennen sei, wird von ihm strikt abgelehnt. „Gegen den Positivismus, welcher bei dem

Phänomen stehen bleibt ‚es giebt nur Thatsachen‘, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen“ (N, KSA 12, 315). Weder einen absoluten Standpunkt, noch die Besserwisserei der Experten gibt es, sondern viele Perspektiven mit ihrer jeweiligen Auffassungsweise.

Wenn wir unser Beratungshandeln reflektieren, können wir Ereignisse aus verschiedenen Perspektiven beschreiben lassen. Da gibt es zunächst immer die psychische Perspektive, die danach fragt: Wie wurde etwas erlebt und verstanden bzw. gedeutet? Aber es gibt auch die somatische Perspektive: Wie wurde etwas körperlich erlebt und aufgefasst? Welche Phänomene haben sich gezeigt? Nehmen wir beispielsweise ein häufig auftretendes Ereignis wie den plötzlichen Tod eines Anverwandten. Unsere Klienten erzählen aus der psychischen Perspektive Geschichten über Nähe und Distanz, Eifersucht und Stolz, die die Verwandtschaftsverhältnisse je anders darstellen und gestaltet haben. Aus der somatischen Perspektive kommen dann andere Fragen auf: Wo und wie haben Sie die Eifersucht gespürt? Als aufkeimender Zorn oder als Grummeln im Magen oder als Zähneknirschen mit dem Unterkiefer? Derartige Fragen führen mitunter zu somatische Entdeckungen derart, dass der Körper eigene Reaktions- und Verarbeitungsweisen hat. Philosophisch gesprochen hat der Körper eigene Perzeptionen, Wahrnehmungen bzw. Wahrnehmungsweisen, je nachdem, welche Organe wir ansprechen.¹⁰ Nietzsches Rede von der Vernunft des Leibes als „einer Vielheit mit einem Sinn“ hat das gemeint. In der Ausdrucksweise Spinozas können wir sagen, die psychische wie die somatische Perspektive sind zwei Modi, zwei Möglichkeiten, wie etwas gesehen und dargestellt werden kann.

Daneben hat Nietzsche auf eine dritte (über Spinoza hinausgehende) Perspektive aufmerksam gemacht: die einer Vernunft des Leibes. Sie können wir einnehmen, indem wir bei den Klienten nach ihrem spontanen Erleben fragen und sie bitten, das zu beschreiben, was sie selbst eigentlich gewollt hätten. Hier werden dann vielleicht neue Möglichkeiten des Verhältnisses zu anderen wie zu sich selbst entdeckt? Vielleicht sogar ein neuer Sinn des Geschehens oder gar verschiedene Bedeutungen dessen, was hätte passieren können. Frei nach Musil: Wenn es einen Wirklichkeitssinn gibt, so muss es auch einen Möglichkeitssinn geben. Dieser Sinn selbst ist dann nicht einer, sondern seiner Natur nach mächtig und also vielgestaltig. Die Vervielfältigung von Perspektiven verwirrt nicht unsere Klienten, sondern erweitert das Verstehen und die Bedeutsamkeit des

10 Nietzsches Perspektivismus ist verwandt mit Leibniz Monadologie bzw. mit der Doppel-Aspekt-Theorie Spinozas. Welche Zusammenhänge es da gibt und inwieweit Nietzsche sie gekannt und bejaht hat, kann hier nicht weiter ausgeführt werden.

Gewesenen. Und sie führen dazu, die eigene Rolle zu entdecken. Nochmals Nietzsche: „Unsere Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen: unsere Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welcher er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.“ (N, KSA 12, 315)

LITERATUR

- Foucault, Michel (1977): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fritz, Kurt von (1978): Schriften zur griechischen Logik Bd. 1: Logik und Erkenntnistheorie. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Grätzel, Stephan (1989): Die philosophische Entdeckung des Leibes. Stuttgart: Steiner.
- Kafka, Franz (1935): Die Verwandlung. In: Brod, Max (Hg.): Erzählungen. Berlin: Schocken, 57 – 107.
- Nietzsche, Friedrich (1980): Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden, In: Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino (Hg.): Berlin/New York: de Gruyter.

ABKÜRZUNGEN

EH	Ecce homo (KSA 6)
GD	Götzendämmerung (KSA 6)
GM	Zur Genealogie der Moral (KSA 5)
JvGuB	Jenseits von Gut und Böse. (KSA 5)
N	Nachlass 1885-87 (KSA 12)
NW	Nietzsche contra Wagner (KSA 6)
Z	Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. (KSA 4)

Des/Orientierung – ein leiblich-somatisches Moment in (k)einer Beratungssituation

Lea Spahn

„What appears has a history of work, is shaped
by histories of work.“

Ahmed 2006

EINLEITUNG

Anknüpfend an dieses Zitat, können Situationen des (Beratungs-)Alltags aufgefasst werden, als Situationen, die etwas zum Erscheinen bringen, was in und durch Geschichten geformt ist. Aus einer ethnographischen Perspektive lassen sich in diesem Geschehen vielschichtige Interaktionen beobachten, in denen soziale Wirklichkeiten hergestellt und organisiert werden (vgl. Wyssen-Kaufmann 2018). Damit stehen diese Interaktionen paradigmatisch auch dafür, dass soziale Ordnungen nicht für alle sozialen Akteure gleichermaßen zugänglich und lebbar sind bzw. in ihrer sozialen (Selbst-)Verständlichkeit mitunter brüchig werden und im Rahmen von Beratung in professionell und institutionell gerahmte Beratungssettings eintreten.¹

1 „Be-Ratung“, aber auch „sich beraten“ können als machtvolle, teils gewaltförmige Interaktion betrachtet werden. So argumentiert beispielsweise Gesa Lindemann in ihrer mehrdimensionalen Sozialtheorie, „dass Gewalt in einem immanenten Zusammenhang mit der Begrenzung des Kreises sozialer Personen steht“ (2014: 15). Sie argumentiert, (im Anschluss an Helmut Plessners Theorie der Positionalität) Vergesellschaftung als Grenzziehungsphänomen, das an die Realisierung von Grenzen geknüpft

Vor diesem Hintergrund wird in diesem Beitrag eine Situation analysiert, die nicht in einem Beratungssetting angesiedelt ist. Mit Blick auf Beratung sollen so Interaktionsgeschehen in Bezug auf Selbst- und Beziehungsverhältnisse mikroanalytisch beschrieben werden, um die Situation² als Materialisierung von gesellschaftlichen Ordnungen, Normativitäten und Ort von (widerständigen) Subjektivierungsprozessen zu untersuchen: Wie wird in sozialer Praxis in spezifischen Konstellationen Macht hergestellt und ausgeübt? Wie inszenieren Situationsteilnehmer_innen ihre konstruierten und einverlebten Normen und verhandeln damit das eigene und andere Leben? Die Mikroanalyse der Situation eröffnet so eine vertiefende Auseinandersetzung mit Beratungssituationen, die neben den Sprechpraktiken die leib-körperlichen Dimensionen sozialer Praxis umfasst und in ihrer Prozesshaftigkeit und Eigenlogik, aber auch Machtförmigkeit aufzuschließen vermag. Es gilt daher sprachliche, insbesondere jedoch somatische Regungen und kollektive Bewegungen in ihrer Re/Produktion oder Verhandlung von Machtverhältnissen zu fokussieren und analytisch zugänglich zu machen.

Die sozialtheoretische Grundannahme, die diesem Beitrag zugrunde liegt, ist die leibliche Disposition von Menschen (vgl. Müller; Raab 2016: 259), welche als Sozialpartner_innen symbolische Formen hervorbringen, die sich durch die leibkörperlichen Wechselwirkungen konstituieren, zeigen, verändern oder auch verstetigen. Mit diesem Fokus auf die senso-motorische Bedingtheit und Materialität kommunikativer Prozesse, stellt sich die Frage, wie Sozialität durch leibkörperliche Interaktionspartner_innen koordiniert wird (Loenhoff 2016), Ordnungen ko-konstruiert werden und wie sich dies als raum-zeitliches Geschehen materialisiert. Damit kann auch ein Brückenschlag zu Beratung erfolgen, als ein nicht-eindeutiger Begriff, der sich als zeitgeschichtlich entwickelnde und stetig verändernde „Reaktion auf die Pluralisierung von Lebensformen und Lebensentwürfen“ darstellt, die „eine offenbar zeitgemäße Form der persönlichen sozialen Be- und Verarbeitung von Modernisierungsprozessen, die Menschen und

ist. Mit Blick auf Ordnungsbildung bedeutet dies, „eine Ordnung der Sensibilisierung für andere personale Grenzrealisierungen herzustellen und zugleich gegenüber anderem zu desensibilisieren“ (ebd.: 103).

- 2 Situation markiert begrifflich einerseits die spezifische Situation, die hier als empirisches Datum eingebracht wird, andererseits sind aus praxeologischer Perspektive „die variablen Bedingungen des Vollzugs der Praxis situationsanalytisch zu identifizieren, also das Zusammenkommen und -wirken von sozialisierten Körpern mit materiellen Artefakten und Dingen sowie mit diskursiven und symbolischen Formationen“ (Hillebrand 2015: 17).

Organisationen [...] erleben“ (Nestmann; Engel; Sickendiek 2004: 34). Als gegenwartsgebundener Prozess, der zugleich zeiten-vernetzend aufgespannt ist, sind Beratungssituationen strukturell in Unsicherheit, Unvorhersehbarkeit, Nichtwissen, Vieldeutigkeit und Paradoxien verortet (vgl. ebd.: 42). Das bedeutet auch, dass die Möglichkeit des Scheiterns gegeben ist, dass Beratungskontexte in ihrer Rahmung für bestimmte Teilnehmer_innen (nicht) funktionieren bzw. ausschließend wirken (können)³.

Entsprechend fasst Heidrun Schulze Beratung als eine soziale Praxis, die Teil von gesellschaftlichen und vergesellschaftlichen Prozessen (2018: 34) ist. Ein Verständnis von Beratung als Reflexionsort problembelasteter Lebenssituationen ist eine soziale Praxis der Regulierung und Ort der Subjektivierung (vgl. 2018: 36f.). Schulze fordert eine analytische Hinwendung zu Mikropraktiken in Beratungssituationen, um diese macht- und differenzkritisch in ihren performativen Handlungsakten zu untersuchen. Sie verknüpft Foucaults Ausführungen zum Zusammenhang von Wissen und Macht mit Butlers Performativitätstheorem in dem Anliegen Beratung „in sich selbst und durch sich selbst zu kritisieren [...], um Prozesse der Machtausübung in der Beratung anhand der kommunikativen wie positionalen Legitimiertheit von Wirklichkeitserzeugung ad actu zu rekonstruieren“ (2018: 50). Bedeutungsmacht zeige sich in symbolischen Sinnkontexten, situativen Deutungskategorien und sprachlichen Kategorisierungsprozessen (vgl. ebd.). Neben machtanalytischen Theoriepositionen gilt es auch, „die nie machtfreien Verflechtungen in kommunikativ orientierten Interaktionsprozessen beobachtbar zu machen“ (ebd.: 39).

3 Ich verwende bewusst „bestimmen“ als Begriff, um dessen subjektivierungs- und performativitätstheoretischen Bedeutungsschichten mitzuführen. Wir können über bestimmte Individuen sprechen und sie damit metaphorisch zeigend herausheben; zugleich schwingt hier auch mit, dass „jemand bestimmt“ werden kann, dass ein Individuum machtvoll subjektiviert werden kann durch Andere(s) – seien es Anrufungen durch andere Personen, formale Ansprachen oder BeNennungen in bspw. Formularen. Was für mich auch noch in dem Wort mitschwingt ist, dass durch das Bestimmen jemand auch zu etwas bestimmt ist – nämlich zu einer Entsprechung dieser Bestimmung. Alle drei hier genannten Verständnisse bilden den Horizont des Begriffs für diesen Beitrag.

SICH BEFREMDEN ALS WEG ZUR (BEOBACHTUNGS-)PRAXIS

Die leib-körperlichen Dimensionen von Sozialität sollen im folgenden Beitrag entlang einer beobachteten Kreissituation adressiert werden⁴. Durch methodische Befremdung (vgl. Hirschhauer 2010), wie es die soziologische Ethnografie praktiziert, kann das praktische Wissen von Akteur_innen in den Analysefokus gerückt werden: Was *genau* passiert in dieser Situation? Der ethnografische Blick richtet sich neugierig auf das Vertraute und *macht* es selbst zum Gegenstand, macht sich das Betrachtete fremd (vgl. Breidenstein et al. 2016). Im Fall der hier vorgenommenen Analyse soll das praktische Wissen der Teilnehmenden zum Gegenstand werden, denn „mit diesem praktischen Wissen, wie etwas zu tun ist, *vollziehen* sie (wir) zugleich ihre (unsere) kulturellen Annahmen darüber, woraus die soziale Welt besteht“ (Hirschhauer 2010: 219). Das heißt zum einen, dass das Soziale performativ im Sinne einer Materialisierung hervorgebracht und gelebt wird und damit rückt zum anderen die (kulturell und historisch geprägten) Leibkörper der Situationsteilnehmer_innen in den Vordergrund, die sich in diesen Vollzügen subjektivieren. Das Soziale als „verkörpert“ zu bezeichnen (Gugutzer 2006; 2012), ist Ausdruck einer sozialwissenschaftlichen Hinwendung zur Körperlichkeit und Materialität sozialer Prozesse.⁵ Die sozialtheoretische An-

4 Die Beobachtungsperspektive, die das hier diskutierte Material hervorgebracht hat, entstand unter Anwendung einer praxeologischen Methodologie, die die Brennweite der Betrachtung sozialer Situationen weitet. Mit dieser Perspektive rückt soziale Praxis als materielle Vollzugswirklichkeit in den Blick (vgl. u.a. Schmidt 2012; Hillebrandt 2015). Dabei fungiert der Begriff der Praxistheorien als gemeinsamer Nenner für in sich diversifizierte und zum Teil kontrovers verhandelte Theorien und Forschungspraxen. Ihnen gemein ist eine De-Zentrierung des Subjekts in Sozialtheorien, um die situativen Vollzüge auf unterschiedliche Teilnehmerschaften zu verteilen. Praxis vollzieht sich demnach in der Verkettung von Praktiken als dynamischer Prozess in Bündelungen von situativen (Handlungs-)Abläufen, die Praxis darin hervorbringen und vollziehen: als „immer auch sinnhafte, bedeutungstragende und gekonnte Körperbewegungen“ (Schmidt 2012), in Relation mit Dingen, Artefakten und Diskursen (vgl. Schäfer et al. 2015).

5 Vgl. Bachmann-Medick (2006), die einen Überblick über kulturwissenschaftliche turns – Hin-/Wendungen – gibt, Gugutzer (2006), der den „body turn“ bezeichnend fokussiert. Insbesondere Michel Foucaults Schriften trugen im letzten Jahrhundert dazu bei Körper in ihren Subjektivierungsprozessen analysierbar zu machen und in his-

nahme, die dem zugrunde liegt, betrachtet soziale Akteure als leibliche Selbst und verortet Körper und Leib als grundlegenden Zugang zur Welt (vgl. u.a. Abraham 2002; 2010, Gugutzer 2006; 2012; Lindemann 2014; 2017). Soziale Ordnungsbildung ist entsprechend nicht nur als sinnkonstituierende Konstruktion zu verstehen, „sondern auch als ein leiblicher bzw. als ein materieller und sinnlich wahrnehmbarer Vorgang zu begreifen“ (Lindemann 2014: 13)⁶. In den So-ma Studies wird diese Verschränkung akzentuiert durch die Annahme, dass „das Subjekt immer bereits in gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingebunden ist, und somit der Körper am Knotenpunkt von Sozialität und Physis als Materialisierungspraxis aufscheint“ (Wuttig 2016: 14). Durch die Verknüpfung körpersoziologischer, somatischer und phänomenologischer Perspektiven wird die leib-körperliche Dimension von Körpern – eine Ambiguität zwischen Objektivierung und Erleben – ins Zentrum gestellt (vgl. Alloa u.a. 2012; Brinkmann 2016).

Abschließend wird das leib-körperliche Erleben der Beteiligten machttheoretisch als subjektivierend gerahmt und bildet einen Anknüpfungspunkt für die Entwicklung einer Perspektive verkörperter Kritik.

torischen Macht-Wissens-Komplexen sowie den daraus entstehenden Selbst-Verhältnissen einzubetten. Daneben kann die Praxistheorie Pierre Bourdieus über den Habitus-Begriff die Verwobenheit von Struktur und Handlungsträger*innen aufzeigen, in der Sozialisation als verkörperter Prozess stattfindet, in dem Individuen qua ihres körperlichen Seins einen „praktischen Sinn“ entwickeln, welcher – verstanden als einverleibter Wahrnehmungs- und Handlungsraum – in spezifischen sozialen Konstellationen als handlungsleitend wirkt. Zugleich wird damit Handeln weniger über Bewusstseinsvorgänge erklärbar, sondern als relationales Geschehen beschreibbar.

- 6 Zugleich erweitert Lindemann dieses multidimensionale Verständnis von Ordnungsbildung durch eine Betrachtung, wie und wann die Grenzen des Sozialen gezogen werden. So ist der Status eines sozialen Akteurs in unterschiedlichen Gesellschaften auch nicht-menschlichen Wesen zuerkannt. Damit markiert sie die Grenzziehungen als „historisch variabel“ (Lindemann 2014: 14) und argumentiert, dass es andere Analysekategorien brauche, um soziale Beziehungen in dieser Komplexität greifen zu können.

ANKOMMEN IM KREIS – EINE SITUATIONSANALYSE

Die Szene ist in einem Forschungsprojekt entstanden, in dem ich als Teil einer Gruppe durch Bewegungsimprovisation zu biographischen Erlebnissen und Erfahrungen forsche. Die Teilnehmenden „setzen“ als Gruppe interessengeleitet Themen, die in Bewegung und über einen mehrwöchigen Zeitraum in Bewegungsimprovisationen performativ zum Gegenstand ihrer (kollektiven) Erfahrung werden. Dies in einem Prozessgeschehen, das Sprech- und Bewegungsphasen umfasst, die sich zum Teil verzweigen. Zu Beginn jedes Treffens gibt es einen offenen Zeitraum, in dem jede_⁷ nach dem eigenen Bedürfnis „ankommen“ kann. Daran schließt sich ein Zusammenkommen in dem Bewegungsraum an, in dem sich jede_ Teilnehmende zu ihrem momentanen Befinden äußern kann. Ritualisiert und wie automatisch bildet sich dann ein Kreis aller Teilnehmer_innen, dessen Geschehen in seiner körper-leiblichen Prozesshaftigkeit in mehrfacher Hinsicht spannende Einblicke auch auf Beratungssituationen generiert: Die Anfangsfrage lautet: „Wie bist du heute hier?“ und markiert damit den Beginn des Austauschs in der Kreisformation. Die Teilnehmenden sitzen in verschiedenen Positionen, im Schneidersitz, auf den Schienbeinen, mit ausgestreckten Beinen aufrecht, seitlich abgestützt etc., jedoch alle mit der Körperfront und dem Gesicht der Kreismitte zugewandt. Nach dem freien Bewegungsbeginn im Raum sind die Bewegungen der Einzelnen in der Kreisformation sichtbar reduziert: jemand dreht sich noch auf den Zehen in der Hocke, ein_e andere_ kreist die Schultern, ein_e andere_ dehnt sich leicht im Sitzen – und doch zeigt sich eben durch die verhältnismäßig kleineren Bewegungen und vermehrten Blickkontakte ein zunehmender Fokus auf das Kreisgeschehen. Im ersten Moment nach der Frage entstehen viele Blickbewegungen: jede_ richtet ihren Blick auf verschiedene Andere im Kreis, lässt den Blick unbestimmt werden und entzieht sich dem Blickkontakt oder blickt mich als Fragestellerin an bis eine Stimme erklingt: In diesen Moment von Stille hinein und in der Ko-Präsenz aller Teilnehmenden beginnt ein_e Teilnehmer_in zu sprechen, äußert sich zu

7 Ich verwende hier bewusst die Markierung, um mein Verständnis zu verdeutlichen, dass auch innerhalb einer „Frauen“gruppe Differenzachsen wirksam sind. Entsprechend bedeutet die Zugehörigkeit zur sozialen Kategorie „Frau“ keineswegs vereinheitlichende Erlebensweisen, sondern kann und ist durch andere Zugehörigkeiten, Kategorien und Positionierungen durchzogen, wie es intersektionale Perspektiven theoretisch und empirisch aufzeigen (vgl. bspw. Degele; Winkler 2011).

der Frage und erzählt das, was ihr in dem Moment (mit-)teilenswert ist. Das Sprechen selbst ist ein sinnlich-leiblicher Vorgang, in dem das Befinden des eigenen Körpers in symbolisierende, kommunikative Laute geformt wird. Es ist zugleich ein sinnlich-leiblicher Wahrnehmungsprozess des Sprechens, des (sich selbst) Zuhörens, des (Sich-)Berührens oder des gestisch-mimischen Ausdrucks. Es kann als körperlicher Vorgang mit seinen lautlichen, mimisch-gestischen, Blick-, Teil- und Ganzkörper-Bewegungen wahrgenommen bzw. beobachtet werden⁸. Seitens der Zuhörer_innen lassen sich gleichzeitig und re-aktiv Haltungen zu der Sprecher_in oder dem Gesagten wahrnehmen. Ein Prozess, in dem konstant (minimale) Bewegungsveränderungen zu beobachten sind. Wohlgleich nach der ersten Äußerung eine Person nach der anderen einsetzt – sprechend und bewegend in den Fokus gerät –, ist die zu beobachtende Abfolge durch den Kreis eine sich wiederholende Veränderung, sodass die Abfolge mehr als *Rhythmus von Orientierungen* erscheint: alle Augen schauen in die Richtung der Sprechenden, orientieren sich hin zu dem Körper, der dadurch kollektiv fokussiert wird. Die Sprache setzt ein, die Augen der Sprechenden blicken Einzelne an, wandern durch die Kreisform oder bleiben auf einen (unsichtbaren) Ort gerichtet. Die Worte haben einen körperlichen Wiederhall, was durch das Gestikulieren und das Blicken sichtbar wird. In der Gruppe der Hörenden entsteht eine Blickrichtung, Körper lehnen sich vor oder bewegen sich in eine neue Position, lehnen sich zurück und stellen so einen Abstand her, nicken verstehend, lachen auf oder beziehen sich mimetisch auf ihr Gegenüber etc. – es entsteht eine Aufmerksamkeit, die auf die Einzelnen der Gruppe gerichtet ist und zugleich wandert: Zu- und Wendungen.

Was die Einzelne äußert, sprechend und bewegend, macht sie zum Gegenstand einer Mehrzahl von Wahrnehmenden, die durch den kreisenden Rhythmus der Situation selbst auch später zum Gegenstand von Wahrnehmung werden (oder bereits waren). Es ist eine Situation wechselseitiger Wahrnehmung, jedoch nicht auf zwei Seiten beschränkt. Die Gruppensituation macht es erstens zu einer Situation von Vielheit, da die Blicke und Gesten eine wechselnde Gerichtetheit zeigen. Diese Vielheit impliziert zugleich eine Situation von Differenz, gedacht als Wahrnehmungs-Unterscheidungen. Unterscheiden markiert Momente von

8 Ich werde in diesem Artikel die laut-klangliche Dimension des Sprechens in seiner Unterschiedlichkeit und auch im Wechsel mit Stille und auch die genaue Betrachtung individueller Bewegungen, die zum Teil auch körperliche Bewegungsballungen oder Stillstellungen umfassen wenig betrachten, da der analytische Fokus vor allem auf Kollektivität, Des/Orientierungen und Leiblichkeit liegt.

Differenz auf der Ebene sinnlich-leiblicher Wahrnehmung. Dies ist relevant, insofern das sich ausdrückende, sich veräußernde „Da-Sein“ der Einzelnen in der sinnlich-leiblichen Ko-Präsenz mit Anderen zur Aufführung kommt. Erst die Ko-Präsenz der Anwesenden bringt das Eigene und das, was im sinnlich-leiblichen Resonanzraum als Anderes entsteht, als kollektives „Zwischen“ in einem Beziehungsraum hervor.

ZWISCHENFAZIT

Der Analysefokus akzentuiert einerseits beobachtbare Orientierungen, das „Aus-Richten“ und „Ein-Richten“, von Körpern der Teilnehmenden, die sich andererseits als körper-leibliche, von machtvollen Differenzachsen durchzogene Subjekte zeigen, bewegen, äußern und performativ hervorbringen. Die phänomenologische Betrachtung erfasst die Wahrnehmung der Situation als Dualität von Eigenbezug und Fremdbezug: Es ereignet sich ein Prozess auf sprachlicher Ebene, was sich auch in der Art und Weise sich zu halten zeigt, sich zum eigenen Sprechen bewegend zu verhalten, sich in Bezug zu einer Gruppe im Kreis zu setzen und dem architektonischen Raum zu begegnen. Gleichzeitig ist diese beobachtbare Konstellation aus Körpern, Dingen, räumlichen Gegebenheiten etc. leibphänomenologisch betrachtet eine Situation zwischenleiblicher Kommunikation, atmosphärischer Räume und somatischen (Selbst-)Erlebens der Anwesenden.

Die wechselnde Dynamik im Kreisgeschehen kann jedoch auch als eine machtvolle Verhältnisbestimmung rekonstruiert werden, in der Dominanzverhältnisse (re-)produziert werden. So argumentiert Schulze (2018), dass gerade Dominanzverhältnisse durch ein zustimmendes Moment konstituiert sind. Zunächst soll jedoch das Sich-Orientieren näher betrachtet werden.

SICH ORIENTIEREN

„Dieser Leib, den wir nicht nur haben, sondern der wir stets schon sind, unterscheidet sich insofern vom objektiven Körper, als wir nie um ihn herumgehen und ihn entsprechend nie völlig in den Blick nehmen können. Er lässt sich nicht von uns stellen, sondern liegt gleichsam ‚auf unserer Seite‘ und wird sowohl zum Medium unserer Orientierung in der Welt als auch Projektor unseres Handelns“ (Bedorf 2015: 139). Mit anderen Worten: das leibliche Erleben ist Ausgangspunkt des ‚In-der-Welt-seins‘ und durch die sensomotorische Öffnung zugleich ‚zur-Welt-hin‘. Maurice Merleau-Ponty hebt in seiner phänomenologi-

schen Beschreibung des Leibes (1945/1974) die Idee seiner sich-bewegenden und sich-wahrnehmenden Leibstruktur hervor, in der die Verschränktheit von Wahrnehmung (aisthesis) und Bewegung (kinesis) die Beziehung zur Welt sind (vgl. Kristensen 2012: 24 - 26). Leiblichkeit ist „Ausdruck eines Zur-Welt-seins meines eigenen Körpers“ (Waldenfels 2016: 115): Mein Leib ist der Erlebnis- und Wahrnehmungsraum, in der mir Welt begegnet und spürbar wird (ebd.: 9). Merleau-Ponty bezeichnet den Leib „als Vehikel des Zur-Welt-seins“ in der Weise einer „präobjektiven Sicht“ (1974: 104ff.). Da der Leib uns in einer „Ständigkeit“ gegeben ist, ist er kein Gegenstand der Welt, sondern „als Mittel unserer Kommunikation mit der Welt“ zu verstehen, welche „nicht als Summe determinierter Gegenstände, sondern als des latenten Horizonts all unserer Erfahrung“ begriffen wird (ebd.: 115ff.). In seinem Verständnis gibt es nicht die Unterscheidung zwischen Bewusstseinsvorgängen und Handlungen, er betont vielmehr „Bewusst-sein“ als „*Erfahrung-sein*“, d.h. als „Sein-mit-ihnen und nicht Sein-unter-ihnen“ (1974: 122). Mein Leib unterscheidet sich demnach grundsätzlich von anderen Körpern: er ist permanent und unmittelbar da. Gesa Lindemann hebt mit Helmut Plessner hervor, dass diese Unmittelbarkeit jedoch zugleich auch eine (kulturell) vermittelte ist (vgl. Lindemann 2014; 2017). Grundlegend lässt sich leibliche Erfahrung formulieren als: *Ich kann* mich selber hören, tasten, sehen. Waldenfels beschreibt: „Nicht darum geht es, daß in der Doppelempfindung Empfindendes und Empfundenes schlichtweg eins sind, sondern daß es einen *Selbstbezug* gibt bis in die Sinnlichkeit hinein. [...] Der Leib ist auf sich selbst bezogen im Sichempfinden, im Sichbewegen usf“ (Waldenfels 2016: 36f., Herv.i.O.). Er zeichnet sich demnach durch Affektivität aus: ich fühle mich selber und erfahre mich selber in Bewegung. (vgl. ebd.: 38 f.). Ihm zufolge bedeutet Empfinden zugleich auch auf Andere/s bezogen sein (vgl. ebd.: 46). Das Empfinden wird dabei nicht naturalistisch gedacht, vielmehr werden kulturelle und soziale Aspekte des Körperschemas und damit auch des Empfindens und relationalen Wahrnehmens einbezogen. Merleau-Ponty spricht, so hebt Waldenfels hervor, „nicht von ‚Empfindung‘, sondern von *Empfinden* [...]“, was darauf hindeute, dass Empfinden kein Zustand ist, „in dem der Organismus sich befindet oder nicht, sondern um eine Art von Betätigung, um ein Geschehen, einen Prozeß“ (2016: 78, Herv.i.O.). Und hier kommen wir auf Wahrnehmen als Unterscheidung zurück, denn im sinnlichen Gewahren realisiert sich ein Sinn (vgl. ebd.: 85).

Mit Blick auf das Material, lassen sich Situationen als beobachtbares Geschehen beschreiben, die ihr Fundament im (sich) sinnlich wahrnehmenden

Selbst haben. Die Hinwendung zur Wahrnehmung, zur Sinnlichkeit des Sozialen⁹, bedeutet deshalb die Hinwendung „zu einer Welt, in der die Dinge noch vieles bedeuten können. [...] Das Erkennen bleibt vielmehr zurückbezogen auf einen sinnlichen Prozeß der Gestaltbildung und der Strukturierung mit all seinen Kontingenzen, Vieldeutigkeiten und Unabgeschlossenheiten“ (Waldenfelds 2016: 106 f.). Es geht also einmal um den Prozess des Wahrnehmens und zugleich auch um Momente der Schöpfung bzw. Unterscheidung in Momenten der Bestimmung. Dies geschieht auch im Kreis der Teilnehmenden: Im Selbst-Empfinden, erlebt sich das leibliche Selbst in und mit der Welt und verweist zugleich auf die leibliche Positionierung, das Hiersein (vgl. ebd.: 87). „Das >Hier< tritt auf als der Ort des (Sprechenden), der sich ohne ein leibliches Hiersein überhaupt nicht ausdrücken lässt“ (Waldenfelds 2016: 119). Wenn also Teilnehmende im Kreis äußern: „Ich bin heute hier mit ...“, ist das eine Positionierung im Hier und Jetzt. Das „Ich bin ...“ ist eine Selbst-Verortung des Ich im *Hier*, welches nur dann sinnhaft erscheint, wenn *Ich* (auch) an der Situation partizipiere. Es verweist auf einen Ort, an dem Ich *mit-sein* muss, um das „Hier“ sprechen zu können (vgl. ebd.: 119f.). Es ist ein rekursiv-zeigendes Sagen – und auf Sara Ahmed übertragen – ein (sich) orientierendes Sagen. Von dem *Hier* aus, eröffnet sich die sogenannte Situationsräumlichkeit, die durch das leibliche Hier verankert ist: „Es ist genau der Ort, *von dem* eine Bewegung, eine Betätigung, eine Erfahrung, ein Tasten, ein Sehen ausgeht. [...] Die Situation eröffnet ein bestimmtes Raumfeld, in dem dieses oder jenes naheliegt, anderes ferner liegt, wieder anderes durch Hindernisse verstellt oder von den Grenzen des Raumfeldes ausgeschlossen ist“ (Waldenfelds 2016: 115, Herv.i.O.). Verändert sich nun die Perspektive auf die Anwesenden, die noch nicht oder nicht mehr sprechen und die Interaktion *zwischen* den Teilnehmenden, geraten intersubjektive Ereignisse erneut in den Fokus. In diesen Situationsbeobachtungen gewinnt die leibliche Ko-Präsenz bzw. die Dimension der Zwischenleiblichkeit Gewicht. Brinkmann betrachtet intersubjektive Ereignisse in Bezug auf die Materialität des Leibes und fasst leibliche Gebärden in ihrer Unmittelbarkeit des Ausdrucks als „Ereignis, das sich der Dekodierung im Symbolischen entzieht, das aber gleichwohl eine Antwort verlangt“ (Brinkmann 2016: 11). Gebärden können mit Brinkmann entsprechend als Ereignisse verstanden werden, die als Wahrnehmungsgegenstand einen Aufforderungscharakter haben ohne schon einer symbo-

9 Vgl. den gleichnamigen Sammelband von Göbel und Prinz (2015) „Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur“.

lischen Eindeutigkeit zu unterliegen. Dies werde ich nun mit Sara Ahmed queerphänomenologisch gegenlesen.

LEIBLICHES DA-SEIN ALS DES/ORIENTIERUNG

„[O]rientation is a matter of how we reside in space“, so Ahmeds These (2006: 1). Sie diskutiert, „how bodies take shape through tending toward objects (and others, LS) that are reachable, that are available within the bodily horizon“ (Ahmed 2006: 2) – wie Körper durch ihre Beziehung hin zu Objekten und Anderen, die in ihrem körperlichen Horizont liegen, geformt werden. Orientierung setzt sie als zentral, da wir als leiblich verfasste Wesen immer schon auf etwas hin gerichtet sind. Mit einer phänomenologischen Perspektive hebt Ahmed „the importance of the lived experience, the intentionality of consciousness, the significance of nearness or what is ready-to-hand, and the role of repeated and habitual actions in shaping bodies and worlds“ (2006: 2) hervor und unterstreicht die Wechselseitigkeit von Leib-Sein und Weltformung. Nicht nur werden Körper durch ihre Orientierungen bewegt, die Orientierungen, die jemand etwas Anderem gegenüber einnimmt, formen die Raumkonturen dadurch, dass sie Beziehungen von Nähe und Distanz zwischen Körpern bzw. Dingen bestimmen (vgl.ebd.: 3). Dennoch müssen auch „distanzierte“ Objekte oder Andere noch nah genug sein um „Impressionen“ (Ahmed 2010: 245; 247/2006: 9; 27) zu hinterlassen oder zu geben. Ein-drücke, das heißt materiell-somatische Spuren in Verbindung mit leiblich-affektivem Erleben. Dies kann auch durch Ausführungen Merleau-Pontys (1945/1974) unterstrichen werden: in seinem Kapitel „Das Raumniveau, die Verankerungsmomente und der existentielle Raum“ beschreibt er entlang eines Experiments, wie sich Personen verhalten, die in einen Raum treten, der über einen Spiegel 45° seitlich gekippt erscheint. Ihm zufolge kommt es für die Orientierung des Schauspiels nicht auf meinen Körper an, so wie er als Ding im objektiven Raum verortet ist, sondern auf meinen Leib als System möglicher Aktionen, „ein virtueller Leib, dessen phänomenaler ‚Ort‘ sich durch seine Aufgabe und Situation bestimmt“ (1966: 291). Trotzdem entsteht in dem Experiment ein Moment, in dem zunächst räumliche Wahrnehmungen und Bewegungen, die mich innerhalb des Raums orientieren, irritiert werden. Merleau-Ponty beschreibt folgend, dass dann eine Veränderung geschieht, in dem Personen eben jene Arme und Beine empfinden, die sie haben müssten, um in dem gekippten Zimmer tätig werden zu können – was Ahmed (2006) als einen Moment von (machtvoller) Re-Orientierung fassen würde. Hier allerdings hakt Ahmed ein: sie

fragt, wie es denn wäre in eben diesen Momenten von Desorientierung zu verweilen?

Zunächst wäre zu fragen, wie Orientierung entsteht. Ahmed zufolge beruht Orientierung auf dem Bewohnen eines Raums (vgl. 2006: 6). Raum wird aus dieser Perspektive konstituiert durch *Wendungen*, durch genommene Richtungen. Diese Wendungen, die dann „eine Richtung nehmen“ bedeuten, bringen bestimmte Phänomene in Erscheinung, die in dieser Richtung liegen, existieren oder uns angehen. Zugleich ermöglichen diese erscheinenden Phänomene einen Weg durch die Welt zu finden, dadurch dass wir uns in Relation zu diesen Phänomenen situieren. Hier lässt sich auch Anschluss bei Merleau-Ponty finden: Sein heißt ihm zufolge stets Orientiert-sein, denn der Raum ruhe auf unserer Faktizität (vgl.: 1966: 294; 297). Ahmed greift hier jedoch ein spannendes Moment heraus: „familiarity“ (2010: 239/2006: 28; 126) bzw. Vertrautsein mit etwas. Vertrautheit oder Vertaut-sein ermöglicht sich zu orientieren. Ähnlichkeit oder bereits Gewohntes oder Bekanntes im Sinne einer einverlebten Nähe zu etwas nimmt Einfluss auf Orientierungen.

Denken wir zurück zu Momenten, in denen Desorientierung entsteht. Momente, die Merleau-Ponty zufolge als leiblich-somatische Zustände von Übelkeit oder Schwindel erfahren werden können. Ahmed beschreibt Desorientierung auch als „getting lost“ (2006: 7) und argumentiert, dass eben diese Momente auch eine Weise des Raumbewohnens seien. Eine Weise, in der registriert wird, was ungewohnt oder unvertraut ist bzw. *dass* etwas ungewohnt oder unvertraut ist. Es geht mit Ahmed demnach auch darum, dass Körper durch ihre Reaktivität („*responsiveness*“, ebd.: 9) zu ihrer Umwelt hin orientiert sind. Reaktivität fußt auf dem leiblichen Hiersein, das ‚immer schon‘ affiziert, d.h. betroffen ist. Das gilt für individuell erfahrene Prozesse genauso wie für kollektiv erlebte, in denen besonders die Dinge/Subjekte, die ‚out of place‘ erscheinen aufmerksam machen dafür, *wie* normalisierte/normalisierende Orientierungen leiten. Oder wie stark die Orientierung hin zu Vertrautem/Gewohntem funktioniert, um die Orientierung der Welt ‚wiederherzustellen‘. Wenn Sozialität auf spezifische, sozial und historisch konstruierte Figurationen von Raum und Zeit angewiesen ist, dann sind diese Momente ebenso als Materialisierungen sozialer Verhältnisse in ihrer raum-zeitlichen Gestalt bedeutsam. An dieser Stelle wird die Ambivalenz leiblicher Erfahrung deutlich, denn „(d)as, was ich von mir selbst spüre, was sich mir hier und jetzt aufdrängt, ist materiell – und zugleich Ergebnis eines sozial ge-

prägen Prozesses der Materialisierung“ (Jäger 2004: 212). Soziale Ordnungen materialisieren (sich in) Körpern und leiblichem Erleben.¹⁰

Ahmed begreift diese Orientierungsprozesse als „directions“ (2006: 16; 112 – 120), als Richtungen – oder auch richten – im Sinne von Anweisungen zum ‚wohin‘ und zum ‚wie‘. Das Befolgen dieser Richtungsweisungen stellt Richtungen her – hegemoniale Richtungen, so Ahmed (2016). Diese Richtungs-/weisungen funktionieren performativ: aus ihnen entstehen Linien bzw. gangbare Pfade. Einerseits dadurch, dass ihnen gefolgt wird; zugleich kann ihnen erst gefolgt werden, dadurch, dass sie gegangen werden. Ahmed hebt nun hervor, dass es auch „out of line“ (2006: 67) oder „off-course“ (2006: 19) Momente gibt, in den eine neue/andere Richtung eingeschlagen wird, oder Momente der Orientierungslosigkeit, in denen sich ‚Abwege‘ und ‚Umwege‘ auftun – Abweichungen von den Norm-Linien. Diesen Momenten ist ein Potential inhärent, denn mit der Doppelaspekthaftigkeit oder Ambiguität von Körper und Leib ist immer „die Möglichkeit einer Distanznahme gegeben“ (Jäger 2004: 219). Körper-leibliche Erfahrungen von Differenz oder Nicht-Passung sind dann (auch) Möglichkeitsräume, in denen sich Widerständigkeit entwickeln kann. Jäger argumentiert, dass der Leib sich im Spannungsfeld zwischen Reproduktion und Widerstand bewegt (vgl. Jäger 2004: 220). Mein Leib kann der Ort sein, an dem Abweichung von hegemonialen Ordnungen spürbar erlebt werden und damit auch (potentiell) wirksam. Momente der Desorientierung, in der ‚directions‘ nicht-lesbar, gangbar, ungewohnt, verwirrend sind und ein (Be-)Folgen der Richtungsweisungen nicht unmittelbar geschehen kann, sind auch (potentiell) Momente des Zögerns, des Um/Schauens, des Um/Wendens. Ahmed betont jedoch, dass auch diese Momente der Desorientierung Momente des Ankommens sein können. Wenn wir ankommen, so Ahmed, bringen wir unsere vergangenen Erfahrungen, Erlebensweisen und Begegnungen mit und dennoch deuten Momente des Ankom-

10 Jäger bezieht sich in dieser Argumentation auf Gesa Lindemanns Forschungen, die Körper und Leib als verschränkt herausstellen: „Die Verschränkung von ‚Körper‘ und ‚Leib‘ ist wesentlich eine Verschränkung von einem von Wissen und Symbolstrukturen durchzogenen Körper und Leib. Der Begriff der Verschränkung besagt, dass ein leibliches Selbst nicht – relativierbar hier – jetzt auf die Umwelt bezogen ist und zugleich aus dieser Relation herausgesetzt ist und so erfährt, dass es einen Körper hat, der sich an einer relativierbaren Raum-Zeit-Stelle befindet. Wenn es den Körper im Sinne des Wissens und Zeichensystems auffasst, dass es je historisch von diesem gibt, erlebt es sich umgekehrt gemäß dem Körper, den es hat“ (Lindemann 1993: 30 f., zit. nach Jäger 2004: 210).

mens auch auf Zukünftiges hin, von dem wir nicht wissen können, was uns vielleicht begegnet, wenn wir dieser oder jener Linie folgen. In Bezug auf Beratungskontexte argumentiert hier Schulze mit Foucault:

„Der Grund dafür, daß die Macht herrscht, daß man sie akzeptiert, liegt ganz einfach darin, daß sie nicht nur als nein sagende Gewalt auf uns lastet, sondern in Wirklichkeit die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert; man muß sie als ein produktives Netz auffassen, das den ganzen sozialen Körper durchzieht“ (Foucault 1975/1976b: 35, zit. nach Schulze 2018: 39).

Es ist demnach gerade das Moment der Verschränkung von Macht- und Wissensformationen in den Körpern, die erlebt werden, welches hier subjektivierend wirksam wird (Foucault 1999).

KOLLEKTIVES BEWEGEN UND DES/ORIENTIERUNG – EINE (LEIB-)PHÄNOMENOLOGISCHE PERSPEKTIVE AUF SOZIALE PRAXIS

Bezogen auf die soeben beschriebene Situation des körperlich beobachtbaren und leiblich erlebten Beziehungsraums können mit Sara Ahmed zwei Deutungen von Orientierung¹¹ näher betrachtet werden: „To be oriented in a certain way is how certain things come to be significant, come to be objects *for me*. [...] Orientations also matter in the second sense of being about physical or corporeal substance. Orientations shape the corporeal substance of bodies and whatever occupies space“ (Ahmed 2010: 235). Desorientierung fasst sie als „deviation of orderliness“ (2006: 156f.) - erlebt als leiblich-somatische Erfahrung einer Nicht-Passung, in der die orientierende Normalität der Mit-Welt abhanden gerät.

Bezogen auf die beschriebene Situation ist die anfängliche Fragestellung („Wie bist du hier?“), erstens, in den Kreis gerichtet und spricht damit alle Teilnehmenden als Einzelne an. Der beschriebene Rhythmus kann als Orientierungsfolge gelesen werden: durch die Orientierung hin zu etwas oder jemandem werden sie mir *gegeben*. Durch mein Gerichtet-sein auf etwas/jemanden anderes, entsteht es als Gegenstand meiner Wahrnehmung und gewinnt Signifikanz für

11 Ahmeds Hervorhebung der Objekte bzw. dessen was zum Objekt werden kann, folge ich hier auf einer abstrakten Ebene als „das wahrgenommene Andere“, das nicht das eigenleibliche Ich ist.

mein ‚In-der-Welt-sein‘ - ich orientiere mich und werde in diesem Prozess orientiert. Oder anders formuliert: Etwas richtet meine Aufmerksamkeit auf sich und durch diese Richtung kommt ein bestimmter Ausschnitt von Welt in meine Wahrnehmung.¹² Zugleich führt dieses Gerichtet-sein, Orientiert-sein dazu, dass Anderes außerhalb meines sinnlichen Wahrnehmungsspektrums liegt. Wahrnehmende sind so als situierte und positionierte Prozessgestalten zu fassen. Zweitens, orientiert die Frage die Körper auf Eigenwahrnehmung hin und dies in der Ko-Präsenz der anderen Körper. Die Orientierungen meines Körpers formten ihn – als Leib – historisch und kulturell situiert auf spezifische Weise. Und gleichzeitig formt ‚meine‘ Orientierung das, ‚was Raum einnimmt‘, wie Ahmed formuliert. Damit knüpft sie an materialistische Theorien an und argumentiert das Werden einer materiellen Welt als Prozess des Hervorbringens durch die Orientierung auf etwas. Für das Kreisgeschehen spitzt sich das zu im Moment des wechselseitigen Wahrnehmens und Wahrgenommen seins:

„Each new impression is connected with what has gone before, in the very form of an active ‚re-collection‘; Significantly, the object becomes an object of perception only given this work of recollection, such that the ‚new‘ exists in relation to what is already gathered by consciousness: each impression is linked to the other, so that the object becomes more than the profile that is available in any moment“ (Ahmed 2010: 238).

Das Moment der ‚re-collection‘ betont das beständige Wahrnehmungs-Tun als relationierendes Sammeln. Der Strom der Wahrnehmungen fließt beständig und ist dadurch stets mehr als der Gegenstand, der im Moment der Wahrnehmung entsteht. Der Gegenstand der Wahrnehmung ist die Zusammensetzung von Impressionen, die eine Einheit annehmen, ohne sie sinnlich-wahrnehmend vollständig erschließen zu können. Zugleich ist der Ort dieses Geschehens und das

12 Dieter Mersch konturiert eine Theorie des Performativen als eine Philosophie des Antwortens, die sich durch die Struktur der Alterität und den Charakter des Antwortens bestimmen ließe (2003: 92f.). Ich übersetze diese Überlegungen auf sinnliche Wahrnehmungsakte an und begreife diese ebenso als Antwort-Verhältnis, in dem Wahrnehmung bereits als antwortende „Re-Aktion“ bzw. „Inter-Reaktion“ (ebd.) aufzufassen wäre. Das verkehrt die Richtungsdynamik vom wahrnehmenden Subjekt weg, hin zu einer Umwelt, die in Erscheinung tritt und Antworten herausfordert. Dabei verstehe ich Re-Aktionen im Sinne von Antworten eng verwoben mit Positionierungen, die einen Differenzraum bzw. (Un)Möglichkeitsraum bilden qua Anrufungen, habituellen Dispositionen, situativen Affordanzen, leib-körperlichen Regungen.

Medium der Erfahrung *mein* Leibkörper, der meine raum-zeitliche, soziale Orientierung zur-Welt-hin konstituiert.

In der Analyse der Begegnung im Kreis zeigt sich eine leib-körperliche Be-zogenheit, aber auch Momente der Vielstimmigkeit und Mehrdeutigkeit sind zu beobachten. Die Anwesenden sind involviert in einem zwischenleiblichen Resonanzraum, der somatisch und leiblich-affektiv empfunden wird. Durch die Gleichzeitigkeit und das räumliche Beziehungsgefüge kann die eigene Verfasstheit ähnlich einer *streuenden Reflektion* im Sinne einer Differenz vervielfältigt, verzerrt und lebendig werden – *des- und re-orientiert*¹³.

„Entscheidend ist beim Spiegelbild, daß Sehender und Gesehener oder Gesehene nicht einfach identisch sind. Das [...] zeugt von einer gewissen Distanz: der Sehende ist der Gesehene, doch er ist es auf gewisse Weise auch nicht, weil sein Blick gebrochen ist durch ein fremdes Medium, er sieht sich auf gewisse Weise mit dem Blick des Anderen“ (Waldenfels 2016: 33).

Übertragen auf Beratungssituationen hieße das, somatische Erfahrungen und leibliche Regungen sowohl situations-räumlich als auch zwischenleiblich zu ergründen als machtvoll Orientierungen. Die beobachtete Situation bietet einerseits einen Resonanzraum, in dem aus dem ‚Hier – Jetzt‘ der Situation Richtungen entstehen können: einerseits im Wahrnehmen der eigenen Gerichtetheit und andererseits im Ernstnehmen der ‚anderen‘¹⁴ Gerichtetheit. In dem Kreis geschieht ein Hinhören, ein Sich-Wahrnehmen, ein Andere/s-Wahrnehmen, ein Sich-Empfinden, ein Sprechen und Gestikulieren, ein Warten, ein ...– und dies in ein und demselben Moment. So sind Selbst- und Fremdbezug im gemeinsamen Weltbezug begründet, in dem das Gemeinsame jedoch nicht in eins fällt. Zwischenleiblichkeit beschreibt die Sphäre, in der sich erst etwas ausdifferenzieren kann. Es handelt sich also um eine Verflechtung von Eigenleib und Fremd-leib(ern), die sich im Moment der Begegnung überlagern und dies zeigt sich als Zwischengeschehen zwischen mir und anderen (vgl. Waldenfels 2016: 288). Auf der räumlichen Ebene zeigt sich dies darin, dass ich nie ganz *hier* bin, sondern auch *dort* bin – die Räumlichkeit ist eine gemeinsam konstituierte. In der Wen-

13 Vgl. dazu auch Spahn (2018): Somatische Transformationen. Biographien und kollektive Bewegungspraxis als Heterotopie. Ahmed versteht Re-orientatierung auch als Orientierung aus einer Lücke heraus, in der die Vielheit von Erfahrungshintergründen zueinander in Differenz stehen (2006: 154f.).

14 Anders möchte ich hier als different verstehen. Wohlgleich in Situationen mit Macht-gefallen (un)reflektiert Zuschreibungen, VerÄnderung und BeNennungspraktiken wirken und oft auch (re-)aktiviert werden.

dung meines Kopfes bspw. eröffnet sich mir mit dem neuen Sichtfeld auch ein neuer Blickwinkel. Aus unterschiedlichen Blickwinkeln treten Phänomene auch unterschiedlich in Erscheinung. Im Erleben dieser Differenz, können im übertragenen Sinne neue Blickwinkel entstehen, können andere Blickwinkel sich in ihrer Eigenlogik erfahrbar machen. Unterschiedliche Blickwinkel – verstanden als ‚gerichtet sein‘ auf etwas – sind dann (potentiell) anerkennbar in ihrer Differenz. In Bezug auf Beratung fordert Schulze, über die Analyse von Mikropraktiken eine Standpunktsensibilität zu entwickeln. Wenn Subjekte in Beratung hergestellt würden, könne Beratung auch ein Ort sein, an dem sich die Subjekte der sozialen Positionierung widersetzen und Aushandlungen alternativer Positionierungen und Handlungsfähigkeiten entstehen könnten (vgl. 2018: 49 ff.).¹⁵ Während sich Beratungspraxis (auch) in Sprechhandlungen re-iterierend vollziehen kann, hat dieser Beitrag zudem leib-körperliche Praktiken in den Fokus gerückt, um die Materialität des Sozialen als Ort und Verortung in ihrer machtdurchzogenen Situationsräumlichkeit und somatischen Dimension zu vergegenwärtigen.

Mit dieser Fundierung kommen Leibkörper auch als potentielle Organe verkörperter Kritik in den Blick, die mit Marina Garcés den Mut zu einem Dasein bezeichnet, welches das Wagnis eingeht, *betroffen zu sein* und sich selbst aussetzen (Garcés 2006; 2008). Dieses Verständnis spiegelt sich in den Haltungen und Wendungen, welche in dem Kreisgeschehen in den Mikrobewegungen des wandernden Hin- und Zuwendens sichtbar werden und provoziert die Frage nach Haltungen in Beratung. Haltungen, die Handlungsräume im Erleben der eigenen Verletzlichkeit kollektiv und leiblich ergründen, die materiell-somatisch fundiert und wahrnehmbar sind, ohne dass sie die Distanz des Zwischenraums je schließen.

15 So hebt Jakob Will (2016) hervor, dass sich in dem sozialen Geschehen von Beratungsprozessen eine Beziehung von einem Ich zu einem Anderen in einer unauflösbaren Differenz vollziehe und daher alteritätstheoretisch fundiert werden müsse.

LITERATUR

- Abraham, Anke/Müller, Beatrice (Hg.) (2010): Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld: transcript.
- Abraham, Anke (2002): Der Körper im biographischen Kontext. Ein wissenssoziologischer Beitrag. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Ahmed, Sara (2010): Orientations Matter. In: Coole, Diana/Frost, Samantha (Hg.) (2010): *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke University Press, 234 – 257.
- Ahmed, Sara (2006): *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.
- Alloa, Emmanuel/Bedorf, Thomas/Grüny, Christian/Klass, Tobias Nikolaus (Hg.) (2012): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Begriffs*. Tübingen: Mohr-Siebeck/utb.
- Bachmann-Medick, Doris (2006): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Bedorf, Thomas (2015): Leibliche Praxis. Zum Körperbegriff der Praxistheorien. In: Alkemeyer, Thomas/Schürmann, Volker/Volbers, Jörg (Hg.) (2015): *Praxis denken. Konzepte und Kritik*. Wiesbaden: VS, 129 – 150.
- Breidenstein, Georg/Hirschauer, Stefan/Kalthoff, Herbert/Nieswand, Boris (2015): *Ethnographie. Die Praxis der Feldforschung*. 2. Aufl., Konstanz: utb.
- Brinkmann, Malte (2016): Aufmerken und Zeigen. Theoretische und empirische Untersuchungen zur pädagogischen Interattentionalität. In: Müller, Jörn/Nießeler, Andreas/Rauh Andreas (Hg.): *Aufmerksamkeit und Bewusstsein*. Bielefeld: transcript, 115 – 148.
- Degele, Nina/Winkler, Gabriele (2011): Intersektionalität als Beitrag zu einer gesellschaftstheoretisch informierten Ungleichheitsforschung. *Berliner Journal für Soziologie*, Jg.21, H. 1, 69 – 90. [<https://doi.org/10.1007/s11609-011-0147-y>, abgerufen am 07.12.2018].
- Foucault, Michel (1999): Warum ich die Macht untersuche: die Frage des Subjekts. In: Engelmann, Jan (Hg.): *Foucault. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien*. Stuttgart: DVA, 161 – 172.
- Garcés, Marina (2006): *Die Kritik verkörpern. Einige Thesen. Einige Beispiele*. [<http://eipcp.net/transversal/0806/garces/de> abgerufen am 07.12.2018].
- Garcés, Marina: (2008): *Was vermögen wir? Vom Bewusstsein zur Verkörperung im gegenwärtigen kritischen Denken*. [<http://eipcp.net/transversal/0808/garces/de> abgerufen am 07.12.2018].

- Göbel, Hanna Katharina/Prinz, Sophia (Hg.): (2015): Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur. Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2012): Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen. Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (Hg.) (2006): Body Turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: transcript.
- Hillebrandt, Frank (2015): Was ist der Gegenstand einer Soziologie der Praxis? In: Schäfer, Franka/Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank (Hg.) (2015): Methoden einer Soziologie der Praxis. Bielefeld: transcript, 15 – 36.
- Hirschhauer, Stefan (2010): Der Exotismus des Eigenen. Kultursociologie in ethnographischer Einstellung. In: Wohlrab-Sar, Monika (Hg.) (2010): Kultursociologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen. Wiesbaden: VS, 207 – 226.
- Jäger, Ulle (2004): Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporation. Roßdorf: Ulrike Helmer Verlag.
- Lindemann, Gesa (2017): Leiblichkeit und Körper. In: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hg.) (2017): Handbuch Körpersociologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven. Wiesbaden: VS, 57 – 66.
- Lindemann, Gesa (2014): Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen. Weilerswist: Velbrück.
- Loenhoff, Jens (2017): Kommunikation. In: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hg.) (2017): Handbuch Körpersociologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven. Wiesbaden: VS, 51 – 56.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945/1974): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: De Gruyter.
- Mersch, Dieter (2003): Ereignis und Respons. Elemente einer Theorie des Performativen. In: Kertscher, Jens/Mersch, Dieter (Hg.) (2003): Performativität und Praxis. München: Wilhelm Fink, 69 – 94.
- Müller, Michael R./Raab, Jürgen (2017): Interaktionstheorie. In: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hg.) (2017): Handbuch Körpersociologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven. Wiesbaden: VS, 259 – 276.
- Nestmann, Frank/Engel, Frank/Siekendiek, Ursel (2004): Das Handbuch der Beratung. Band 1: Disziplinen und Zugänge; Band 1: Disziplinen und Zugänge. Tübingen: Dgvt-Verlag.
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. Zeitschrift für Soziologie, Jg. 32, Heft 4, 282 – 301.

- Schäfer, Franka/Daniel, Anna/Hillebrand, Frank (Hg.) (2015): *Methoden einer Soziologie der Praxis*. Bielefeld: transcript.
- Schmidt, Robert (2012): *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schulze, Heidrun (2018): *Macht in der Beratung und wie wir in der Beratung Gesellschaft machen*. In: Schulze, Heidrun/Höblich, Davina/Mayer, Marion (Hg.) (2018): *Macht – Diversität – Ethik in der Beratung. Wie Beratung Gesellschaft macht*. Opladen: Barbara Budrich, 31 – 56.
- Spahn, Lea (2018): *Somatische Trans/Formationen. Biographien und kollektive Bewegungspraxis als Heterotopie*. In: Spahn, Lea/Scholle, Jasmin/Wuttig, Bettina/Maurer, Susanne (Hg.) (2018): *Verkörperte Heterotopien. Zur Materialität und (Un-)Ordnung ganz anderer Räume*. Bielefeld: transcript, 69 – 83.
- Waldenfels, Bernhard (2016): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. 6. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Will, Jakob (2016): *Vom Erwachen der Schlafenden. Zur Amphibologie von Haltung*. In: Kurbacher, Frauke/Wüschner, Philipp (Hg.) (2016): *Was ist Haltung. Begriffsbestimmung. Positionen. Anschlüsse*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 197 – 216.
- Wuttig, Bettina (2016): *Das traumatisierte Subjekt. Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies*. Bielefeld: transcript.
- Wysen-Kaufmann, Nina (2018): *Wie Macht in der Beratung (nicht) zur Sprache kommt*. In: Schulze, Heidrun/Höblich, Davina/Mayer, Marion (Hg.) (2018): *Macht – Diversität – Ethik in der Beratung. Wie Beratung Gesellschaft macht*. Opladen: Barbara Budrich, 243 – 257.

Die Besänftigung des Subjekts Beratung und der utopische Körper

Christoph Baier, Rebekka Rau

EINLEITUNG

Michel Foucault setzt sich aus philosophischer und gesellschaftstheoretischer Perspektive mit wirklichen und unwirklichen Räumen, dem Verhältnis des Körpers dazu und dessen Wirkungen auf den Menschen auseinander. Er stellt heraus, dass die Form eines Raumes neben zeitlichen vor allem von sozialen Faktoren abhängt. Das implizite Alltagswissen und die unausgesprochenen Normen bestimmen die Verteilung von Menschen und Elementen im Raum und geben ihm eine Ordnung. So lassen sich Räume unterscheiden, die öffentlich, privat, nützlich, gesellschaftlich oder familiär sind; Räume für Freizeit oder für Arbeitszeit. „Wir leben innerhalb einer Gemengelage von Beziehungen, die Platzierungen definieren, die nicht aufeinander zurückzuführen und nicht miteinander zu vereinen sind“ (Foucault 1999: 148). Das heißt, alltägliche Handlungspraxen führen zu einer Verortung von Menschen in ihrem sozialen Gefüge, die den Anschein als etwas präfigurativ Gegebenes und damit eine Wirkung auf uns haben. Das wird veräußert durch Markierungen und Klassierungen wie beispielsweise „Frau“, „Student“, „Muslima“, „Manager“, „Angestellter“, „Seniorin“ oder „behindert“, und gibt dem Raum eine Struktur. Foucault bezeichnet diese als unhinterfragbare Tatsache wahrgenommene Platzierung von Menschen im gesellschaftlichen Raum als „stumme Sakralisierung“ (ebd.: 147).

Es gibt allerdings auch Orte, an denen Platzierungen aufgelöst werden können. Foucault nennt diese Orte Heterotopien – sprich „verschiedene, andere“ Orte als gewöhnliche gesellschaftliche Räume. Dort gilt die soziale Ordnung nicht als „Tatsache“, sondern wird *entsakralisiert*. Platzierungen, welche als selbstverständlich wahrgenommen werden und aufgrund ihrer allgegenwärtigen Alltäglichkeit unsichtbar erscheinen, können unter bestimmten Rahmenbedin-

gungen differenzierbar und damit sichtbar werden (vgl. Foucault 2013: 25). Wie solche Orte strukturiert sein können, hängt von den zugrundeliegenden utopischen beziehungsweise als normativ konstituierten Vorstellungen ab. Bezogen auf den psychosozialen Kontext wurde beispielsweise Geisteskrankheit in unterschiedlichsten Kulturkreisen lange mit dämonischer Besessenheit in Verbindung gebracht.¹ Im Mittelalter wurden „die Irren in Türme gesperrt“ (Goddemeier 2011: 1736). Um 1800 dann, im Zuge der fortschreitenden Forschung und Säkularisierung wurden „seelische Störungen“ als Krankheiten des Gehirns und der Nerven bezeichnet (vgl. Schott/Tölle 2006: 19, 78). Begrifflichkeiten wie „Psyche“ und „Heilung“ werden nicht nur im professionalisierten Bereich von Therapie und Beratung verwendet, sondern formen auch im Alltag die Vorstellungen der Menschen und führen zu bestimmten Handlungspraxen und Verortungen. Im Christentum herrscht die Vorstellung einer „Seele“. Um der „Seele“ etwas Gutes zu tun, stellt Sabine Rückert in einem Artikel des *Zeit Magazins* heraus, solle man „[a]nderen helfen, anderen etwas bringen, nicht nur für sich selbst da sein“ (2017). Das heißt die Vorstellung einer Seele führt zu einem Sinnkonstrukt, das eine bestimmte Handlungspraxis nach sich zieht. Damit stellen die utopischen Vorstellungen wie beispielsweise „Psyche“ oder „Seele“ ein verbindendes Element zwischen Heterotopien, gesellschaftlichen Räumen und dem Körper dar.

In diesem Beitrag soll nun Beratung als potentiell heterotopischer Raum in den Anschlag gebracht werden. Ausgehend von Foucaults Konzept des Körpers und seinen utopischen Aspekten werden mithilfe von Beispielen aus der beratenden und therapeutischen Praxis Kriterien unterschiedlicher Räume herausgestellt. Mit der Identifikation dieser Räume wird ein analytischer Blick auf den beratenden Prozess geworfen und diskutiert, inwiefern eine Besänftigung der Utopie des Körpers hergestellt werden kann.

DER KÖRPER ALS PARADOX (U-)TOPIE

„Utopien sind Plazierungen [sic] ohne wirklichen Ort [...] die mit dem wirklichen Raum der Gesellschaft ein Verhältnis unmittelbarer oder umgekehrter Analogie unterhalten. Perfektionierung [...] oder Kehrseite der Gesellschaft: jedenfalls sind die Utopien wesentlich unwirkliche Räume“ (Foucault 1999: 149).

1 Auch heute bestehen dämonologische Vorstellungen weiterhin fort (Schott/Tölle 2006: 78).

Somit lassen sich Utopien als imaginative Orte verstehen.² Indem Foucault den Körper als Utopie bezeichnet (vgl. Foucault 2013: 30), impliziert er eine wechselseitige Beziehung zwischen dem Gesellschaftsraum, dem Körperraum und dem Raum der Imagination. Im Folgenden soll das Verhältnis des Körpers zum utopischen und gesellschaftlichen Raum herausgearbeitet werden, um im Weiteren einen Anschluss an psychosoziale Konzepte als Heterotopien zu ermöglichen.

UTOPIE DES KÖRPERS

Zunächst leitet Foucault die Utopie des Körpers phänomenologisch her. Ausgehend von dem alltäglichen Erleben in und durch diesen Körper zu leben, beschreibt Foucault die „Selbstverständlichkeit“ die Welt wahrzunehmen, dabei jedoch die eigene Körperlichkeit nicht ganz umfassen zu können. Das Verhältnis des Körpers in Bezug zu den wirklichen und unwirklichen Räumen beschreibt Foucault als paradox: Der Körper sei gleichzeitig eine Topie und eine Utopie – gleichzeitig ein reales Ding, als auch ein Ort der Imagination: „Mein Körper ist das genaue Gegenteil einer Utopie [...] er ist der absolute Ort [...] mit dem ich buchstäblich eins bin [...] Mein Körper ist eine gnadenlose Topie“ (ebd.: 25). Doch ebenso: „Der Körper ist ein Fantom (sic), das nur der Spiegelwelt mit ihren Trugbildern angehört. [...] Nichts ist weniger Ding als er. [...] Um Utopie zu sein, brauche ich nur Körper zu sein“ (ebd.: 30). Dieses Paradox lässt sich noch genauer verstehen, wenn eine Vorannahme herausgestellt wird, welche beispielhaft in folgendem Satz verdeutlicht werden kann: „Mein Körper ist der Ort, von dem es kein Entrinnen gibt, an den ich verdammt bin“ (ebd.: 26). Es handelt sich hier um eine implizite Differenzierung zwischen einem Ich³ und

-
- 2 Man kann sie als Quelle der Imagination bezeichnen: „All diese Utopien [...] haben [...] ihren Ursprung und ihren allerersten Anwendungsbereich in nichts anderem als meinem Körper. [...] Sie sind aus dem Körper hervorgegangen und haben sich wohl erst später gegen ihn gewandt [Anm.: um ihn zum Verschwinden zu bringen] [...] Der menschliche Körper ist der Hauptakteur aller Utopien“ (Foucault 2013: 30).
 - 3 Das von Foucault beschriebene Ich bleibt rein konzeptionslos. Wie noch gezeigt wird, kann angenommen werden, dass die Konzeptionen des Ichs selbst im utopischen beziehungsweise kulturell-historischen Kontext entstehen, um die von Foucault beschriebene paradoxe Erfahrung Körper und gleichzeitig Ich zu sein, besänftigen oder

einem Körper⁴. Ich und Körper stehen in einem verwobenen, teils widersprüchlichen, teils verschmolzenem Verhältnis und einer engen gegenseitigen Beeinflussung zueinander. Der Körper ist somit eine Utopie – eine Verkörperung der Imagination –, wenn er sich von den Absichten des Ichs durchdringen lässt und in seiner problemlosen Alltäglichkeit nicht spürbar ist. Er wird jedoch zur Topie, wenn er den Absichten nicht mehr Folge leistet, schmerzt, hässlich erscheint oder verfällt (ebd.: 26; 30). Diese somatischen Prozesse entziehen sich der Kontrolle und der Wahrnehmung des Ichs – der Körper wird zum Ding –, während das Ich und seine Imaginationen einer somatischen Realität unterliegen.⁵ Foucault geht davon aus, dass es unmöglich ist, sich in seiner Körperlichkeit–ohne Hilfsmittel – ganz, beziehungsweise in geschlossener Form wahrzunehmen und beschreibt dies als existenzielles Paradox: „Und zugleich ist dieser doch so sichtbare Körper gleichsam in einer Unsichtbarkeit gefangen, von der ich ihn niemals zu befreien vermag“ (ebd.: 29).

Das beschriebene Auseinanderklaffen zwischen Ich und Körper, diese grundsätzliche Lücke der Wahrnehmung, erzeugt also eine Offenheit, welche mit Utopien gefüllt werden möchte, um das existenzielle Paradox zu besänftigen: „[...] [So] wird deutlich, dass nur Utopien die tiefgründige, beherrschende Utopie unseres Körpers in sich aufnehmen und einen Augenblick lang verbergen können“ (ebd.: 35). Diese Utopien sind zwar imaginiert aber dennoch allzeit mit dem gesellschaftlichen Raum verknüpft. Dies wird im Folgenden genauer beleuchtet.

UTOPIE UND GESELLSCHAFTLICHER RAUM

Foucault geht von einer Überlagerung des gesellschaftlichen und des imaginierten Raumes aus. Er erläutert, dass sich auf Basis des utopischen Raumes Hand-

erklären zu können. Im Folgenden soll die kursive Schreibweise der Begrifflichkeit Ich dafür verwendet werden.

- 4 Nach Foucault ist der Körper nicht als Ganzes wahrnehmbar. Demnach bezieht sich der Begriff Körper auf die ‚Vorstellung des Körpers‘ und bezieht dabei notwendigerweise utopisch-imaginäre Anteile mit ein. Deswegen folgt auch hier die kursive Schreibweise.
- 5 An der betreffenden Stelle verwendet Foucault die Begriffe Körper und Ich synonym (vgl. Foucault 2013: 30). Da an anderen Stellen aber eine implizite Differenzierung vorgenommen wird, ist diese Stelle in der vorliegenden Form gedeutet.

lungspraxen etablieren, welche eine *stumme Sakralisierung* auf den Körper legen, um diesen innerhalb des Raumes zu verorten und um seine ihm zugrundeliegende Offenheit des Subjekts zu besänftigen. Es handelt sich um eine „rätselhafte, verschlüsselte, geheime, heilige Sprache“ (ebd.: 31), welche sich symbolhaft auf den Körper einzeichnet.⁶ Sie stellt dabei Ausdruck der zugrundeliegenden Utopie dar und folgt ihrer *sinnhaft konstruierten* Logik. Der „Körper [sei damit] gleichsam das Produkt seiner eigenen Fantasmen“ (ebd.: 33).

Diese Überlagerung und Wechselwirkung von gesellschaftlichem Raum und Utopie lässt sich als kulturelle Handlungspraxis verstehen. Dies soll heißen, dass die Lesbarkeit von Subjekten – sprich die beigemessene Bedeutung dieser veräußerten Symbolik – nur in kulturellem beziehungsweise in gesellschaftlich-konstruiertem Kontext erfolgen oder entschlüsselt werden kann. Die scheinbar individualisierte Fähigkeit als zurechenbares Subjekt (vgl. Bohn 2017: 42ff.) in Erscheinung zu treten, ist somit im Zusammenhang der Entschlüsselungsfähigkeit des gesellschaftlichen Raum zu sehen und bedingt sich gegenseitig. Die Lesbarkeit hängt damit von der *Vorstellung von Normativität* ab, welche in einem ständigen Wechselspiel zwischen Utopie und Gesellschaftsraum reproduziert wird.

Ein aktuelles Beispiel hierfür ist die mehrdeutige Lesbarkeit von Subjekten, deren Positionierung sich zwischen der binären Geschlechtskonstruktion befindet. Die psychopathologische Diagnose „Störung der Geschlechtsidentität“ und die damit einhergehende (Be-)Handlungspraxis erscheint somit als Versuch eine eindeutige Lesbarkeit des Subjektes wiederherzustellen. Als normativer Begründungszusammenhang dient hier das Rechtfertigungsnarrativ (ebd.: 43) der biologischen Normativität, welcher sich bis hin zu chirurgischen Eingriffen auf die Körper der Betroffenen einschreibt. Um als Subjekt anerkannt zu werden, müssen die Betroffenen sich dieser Normativität unterwerfen (*assujettissement*): „Die Inszenierung als Subjekt ist eine Bekräftigung von sozialen Regeln und ein Versprechen auf die Einhaltung von Normen der Lebensführung“ (ebd.: 45). Die *stumme Sakralisierung*, hier der binären Geschlechterordnung wird somit reproduziert, ohne diese zu hinterfragen oder dekonstruieren zu können. Für die Betroffenen lässt diese *Vorstellung der Normalität* lediglich die Möglichkeiten,

6 Foucault verwendet die Beispiele Schminke, Masken, Tätowierung und Kleidung: „Sie machen den Körper zu einem Teil des imaginären Raumes, der mit der Welt der Götter oder mit der Welt der Anderen kommuniziert. [...] Jedenfalls sind [sie] Operationen, durch die der Körper aus seinem eigenen Raum herausgerissen und in einen anderen Raum versetzt wird“ (Foucault 2013: 31f; 33).

sich entweder zu unterwerfen oder der Nicht-Anerkennung ausgesetzt zu sein, zu. Eine alternative utopische Ordnung der Betroffenen muss somit „an den Grenzen der Gesellschaft verortet werden“ (ebd.: 195) – in Heterotopien. Diese Perspektive ermöglicht es gemäß Simon Bohn (2017), die dort stattfindenden Erscheinungen nicht als bedeutungslos, sondern als „Refugien des Widerstands und als Zeichen einer kulturellen Transformation zu lesen“ (ebd.).

DIE UTOPIE DER SEELE

Um den Zusammenhang von Utopie und Handlungspraxis weiter zu verdeutlichen, lässt sich das von Foucault verwendete Beispiel der „Seele“ heranziehen. Diese sei nach Foucault „die wohl hartnäckigste und mächtigste [...] [dieser Utopien], mit denen wir die traurige Topologie des Körpers auszulöschen versuchen“ (Foucault 2013: 27). In umgekehrter Analogie bildet die im utopischen Raum stattfindende Konstruktion einer „Seele“ die endlich-begrenzte Realität des Körpers nach. Der Körper erscheint als „bloße Hülle“, während das „wahre Selbst“ im utopischen Raum Platz findet. Das existenzielle Paradox wird damit imaginativ gelöst. Von dieser sprachlich-imaginativen Konstruktion ausgehend, etablieren sich weiter *sinnvoll* erscheinende Handlungspraxen, beispielsweise Rituale, um die „ursprüngliche [Anm. als normativ imaginierte] Reinheit [der Seele] wiederher[zu]stellen“ (ebd.: 28). Diese Konstruktion von Begriffen und Sinn⁷, um die Utopie des *Körpers* zu begrenzen, das *Ich* zu verorten und damit das Paradox zu besänftigen, ließe sich als Kartografierung eines Nicht-Ortes bezeichnen, um eine Orientierung zu ermöglichen. Daraus entsteht eine Bemessungsgrundlage – ein Wertesystem – für sinnhaft zielgerichtete Handlungspraxen, welche auf Utopien – wie der Seele – basiert und die von Foucault beschriebenen Räume durchzieht, ordnet und verbindet: 1. Den Erlebnisraum von *Körper* und *Ich*, 2. Den Raum der Heterotopie, 3. Den Raum der gesellschaftlichen Normativität.

Die Identifikation dieser drei Räume ermöglicht einen erweiterten Deutungsrahmen für psychosoziale Praxis, denn auch sie beruht auf der Ordnung, die aus dem Zusammenspiel von Utopie und Gesellschaft entsteht. So ist davon auszugehen, dass in allen drei Räumen angesetzt werden kann, um eine Veränderung

7 Siehe hierzu auch Ausführungen Bohns bezüglich interaktiv konstruierten Sinnhorizonten und implizitem Alltagswissen (vgl. Bohn 2017: 51f).

für Betroffene zu bewirken. Erstens können Interventionsformen⁸, welche sich auf den Erlebnisraum *Körper* und *Ich* beziehen, wie zum Beispiel Gesprächstechniken oder Körpererfahrungen/-übungen, in Hinblick auf die zugrundeliegende Utopie reflektiert werden. Es stellen sich die Fragen, wie ein_e Berater_in entscheiden kann, was für das Gegenüber hilfreich ist? An welchen Indikatoren lässt sich das erkennen? Das mündet in einer selbstreflexiven Praxis, welche die verkörperte Normativität der_des Beraters_in als auch die Kartografie von psychosozialen Konzepten hinterfragt. Zweitens der Raum der beraterischen Heterotopie: Wie ist dieser konstituiert und inwiefern wird durch die Rahmenbedingungen die stumme Sakralisierung im Gesellschaftsraum reproduziert oder alternativ verortet? Welche Konzeption ist in welcher Situation hilfreich? Drittens können beispielsweise mithilfe von Dialog-Konzepten, Empowerment Gruppen oder durch politisches Engagement Impulse gesetzt werden, die den Raum der gesellschaftlichen Normativität selbst potenziell verändern. Inwiefern kann also auch der dritte Raum für die psychosoziale Praxis hilfreich einbezogen werden?

Die Räume Erlebnisraum *Körper* und *Ich*/Heterotopie/gesellschaftliche Normativität sind aufgrund ihrer gegenseitigen Wechselwirkung nicht unbedingt voneinander zu trennen. Eine Einteilung erscheint jedoch für das Verständnis von beraterischen Prozessen hilfreich. Unter anderem lassen sich somit „blinde Flecken“ einzelner Ansätze in den Blick nehmen und die Selbstverständlichkeit etablierter Praxis hinterfragen.

Zur begrifflichen Klärung ist weiter festzuhalten, dass Foucault den Terminus *Utopie* auf zwei Weisen verwendet: Erstens benutzt er den Begriff der Utopie, um die Wahrnehmungslücke zwischen *Körper* und *Ich* zu beschreiben. Wie bereits ausgeführt, scheint Foucault davon auszugehen, dass die generelle Offenheit von Subjekten ihre Verortung im utopischen Raum notwendig macht. Wir wollen diese Spur weiterverfolgen, und hierfür den Begriff *existenzielle Utopie* verwenden. Sobald es um die Art und Weise der Schließung dieser Offenheit geht, also beispielsweise die Vorstellung einer Seele oder auch die der Konstruktion der binären Geschlechterordnung, sprechen wir von einer *sekundären Uto-*

8 Versteht man ‚Intervention‘ als zielgerichtete Handlung zum Wohle des Gegenübers verweist dies auf die zugrundeliegende Kartografie, welche eine Handlung im beraterischen oder therapeutischen Kontext als sinnvoll konstituiert. Wie im Folgenden näher erklärt wird, hilft die Analyse der drei Räume unter anderem, professionelle Praxis – unterschiedliche Formen der Intervention – zu reflektieren und ungleich machtvoll aufgeladene Positionierungen der Beteiligten auf ihre Wirkungsmöglichkeiten und Grenzen zu prüfen und diese in gesellschaftlichen Zusammenhang zu stellen.

pie. Die oben genannten drei Räume befinden sich alle im Bereich der *sekundären Utopie*, da sie alle über die utopische Kartografierung miteinander verbunden sind und zu einer Schließung der Offenheit beitragen. Damit kann angenommen werden, dass Formen psychosozialer Praxis ihren Sinn aus der angenommenen Verortung, der zugrundeliegenden Utopie beziehen. Um die Implikation auf die Beraterische Praxis zu erarbeiten, wird ein Blick auf die von Foucault beschriebenen Möglichkeiten geworfen, den Erlebnisraum *Körper* und *Ich* als geschlossen wahrzunehmen.

DIE BESÄNFTIGUNG DER UTOPIE DES KÖRPERS

Um die Utopie des Körpers zu besänftigen führt Foucault verschiedene Beispiele an. Diese Hilfsmittel, um eine geschlosseneren Wahrnehmung des *Körpers* und des *Ichs* zu ermöglichen sind der Spiegel, der Tod⁹ und die körperliche Liebe¹⁰ (ebd.: 34ff.). Die Gemeinsamkeit der von Foucault angeführten Beispiele lässt sich darin formulieren, dass eine Begrenzung der Offenheit des Subjekts stattfindet und somit eine Verortung möglich wird, indem die „große utopische Rasei“ (ebd.: 35) mit einer Einfriedung – einem Umriss – umgeben wird. Die Grenzen des *Körpers* werden gekennzeichnet, erfahrbar und formen somit die Vorstellung von Körper und *Ich*.

SPIEGEL: DIE TOPISCHEN GRENZEN DES KÖRPERS

Betrachtet man sein Spiegelbild, werden die topischen Grenzen und die unsichtbaren Teile des Körpers sichtbar. Dabei scheint es „selbstverständlich“, dass das *Ich* nicht am Ort des Spiegelbildes sein kann. Ähnliches gilt für das Bild der eigenen Leiche (ebd.: 35): Auch hier kann das *Ich* „selbstverständlich“ nicht denselben Platz besitzen. Das heißt, auch wenn der Tod zwar eine „reale“ Be-

9 Beziehungweise das Bild der Leiche: „Das griechische Wort für [die Einheit des; Anm.] Körper[s] erscheint bei Homer nur zur Bezeichnung einer Leiche“ (Foucault 2013: 34f).

10 An dieser Stelle eröffnet sich der Raum des Sozialen bzw. der Raum des*der Anderen. Foucaults Ausführungen hierzu bleiben in der vorliegenden Literatur skizzenhaft. Im Folgenden soll angenommen werden, dass Spiegelung auch über soziale Beziehung und Berührung stattfinden kann und diese nicht sexualisiert sein muss.

grenzung der physischen Existenz darstellt, findet die Vorstellung des Todes im imaginären, also utopischen Raum statt. Auch wenn der Spiegel ein „reales Abbild“ der physischen Existenz liefert und das „Selbstbild“ formt, befindet sich dieses an einem Ort der Illusion. Die Hilfsmittel besänftigen die generelle Offenheit des Subjekts (*existenzielle Utopie*), indem sie eine Begrenzung bieten, dem *Ich* einen Raum zuweisen und somit eine Verortung von *Körper* und *Ich* ermöglichen – gleichzeitig sind diese Grenzen imaginativ (*sekundäre Utopie*) und müssen prozesshaft immer wieder hergestellt werden.¹¹ So dreht Foucault beispielsweise die humanistische Perspektive auf den Kopf: Nicht das Herausfallen aus der alltäglichen Norm ist der Ausnahmezustand, sondern die Leistung ein zurechenbares Subjekt zu sein. Die „Selbstverständlichkeit“ des impliziten Alltagswissen – oder der *stummen Sakralisierung* – steht somit in Frage. Die Konstitution eines *Ichs* scheint nicht per se – wie im luftleeren Raum – zu existieren, sondern auf die Einbindung einer utopischen Verortung – einer Kartografie – angewiesen zu sein. Dies ist zunächst unabhängig davon, ob diese gesellschaftlich anerkannt oder als pathologisch klassifiziert ist. Aus der Verortung des *Ich* erwächst die gesellschaftliche (Nicht-)Anerkennung und in diesem Zusammen-

-
- 11 Die ‚selbstverständliche‘ Besänftigung der Utopie lässt sich in einem Gedankenexperiment erfahrbar machen, indem die oben genannten ‚selbstverständlichen‘ Regeln bewusst gebrochen und hinterfragt werden: Was wäre, wenn mein Spiegelbild nicht Ich oder Ich mein Spiegelbild wäre? Was wäre, wenn Ich am Ort meiner Leiche oder meine Leiche Ich wäre? Was wäre, wenn jemand anderes den Platz meines Körpers oder Ich den Platz eines anderen Körpers besäße? Dieses Gedankenexperiment lässt sich in unterschiedlichster Form deklinieren. Es wird dabei deutlich, dass damit eine tiefere Verstörung der Wahrnehmung einhergeht. Die Phantastereien die dabei entstehen, erinnern an eine psychotische/dissoziative Symptomatik oder drogen- bzw. meditativ induzierte ‚Ausnahmezustände‘. Eine Zurechenbarkeit als Subjekt liegt in eben genannten Zuständen nicht vor, da auf das implizite Alltagswissen im Raum der gesellschaftlichen Normativität nicht zugegriffen werden kann. Am Rande sei weiter angemerkt, dass diese Gedankenspiele in phantastisch-imaginativen Werken unterschiedlichster Medien Platz finden und durchgeführt werden. In Anlehnung an Foucault stellt sich weiter die Frage, welcher Platz dieser ‚Abgründigkeit‘ in gesellschaftlich-historischem Kontext gegeben wurde, beispielsweise in Form einer ‚Dämonisierung‘ oder einfacher Marginalisierung.

hang die Subjektposition¹² (vgl. Bohn 2017: 44). Diese wirkt wiederum reflexiv auf die Verortung des *Ichs* zurück.

Demnach gilt es zu unterscheiden: Erstens, kann man von der Verortung des *Ich* sprechen, bei welcher durch die Kartografierung von Utopien Orientierung geboten wird und damit die existenzielle Utopie besänftigt werden kann. Das Spiegeln als sekundäre Utopie ist eine Möglichkeit der Eingrenzung oder Besänftigung und betrifft den Erlebnisraum von *Körper* und *Ich*. Zweitens gibt es die Positionierung des Subjekts im Raum der gesellschaftlichen Normativität. Diesen Prozess bezeichnet Simon Bohn als Subjektivierungsprozess: „Subjektivierung geschieht dort, wo jemand sich als Subjekt inszeniert, das heißt, seine Zurechenbarkeit aufzeigt“ (Bohn 2017: 42). Demnach werden diskursiv vermittelte implizite Normen und Alltagspraxen für die eigene Subjektposition geeignet. Daraus entstehen Rechtfertigungsnarrative, die das Subjekt entwickelt, um im gesellschaftlichen Raum anerkannt zu sein. Die Konstitution eines *Ich* ist dabei reflexiv mit diesen Räumen verbunden.

An dieser Stelle sei ein Blick auf den Beratungs- oder Therapiekontext geworfen. Auch hier werden „Spiegel“ eingesetzt. Beispielsweise arbeitet Carl Rogers vor dem Hintergrund eines humanistischen Menschenbildes mit der Methode der „Spiegelung“. Er verbalisiert den emotionalen Erlebnisinhalt von Klient_innen und hält ihnen somit einen „verbalen Spiegel“ vor (vgl. Goetze 2002: 63 – 64). Das kann als Analogie zu Foucaults Spiegel, als Methodik zur Begrenzung der prinzipiellen Offenheit und Besänftigung der existenziellen Utopie gesehen werden. Im verbalen Spiegeln werden nicht die topischen Grenzen des Körpers erfahrbar, sondern die Grenzen des *Ichs*-Gefühle, Gedanken, Bedürfnisse – benannt und *greifbar*. Von dieser Analogie ausgehend lässt sich ableiten, dass nicht nur der Spiegel an sich und das verbale Spiegeln, sondern auch körperorientierte oder mimetische Methoden geeignet sind, um *Ich* und *Körper* zu verorten. Exemplarisch führten wir im Rahmen einer Vorlesung des Masters Soziale Arbeit bei Bettina Wuttig eine Übung durch, welche an dieser Stelle der Illustration dienen soll: Die teilnehmenden Studierenden hatten in

12 Nach Bohn werden im Alltag Subjektpositionen durch den Prozess der Subjektivierung angeeignet. In einem reziproken Prozess etablieren sich Normen, zwischen „diskursiv vermittelte[n] ‚normativen Vorgaben‘ [...], welche in Form von Wissen über Subjektformierungen und -positionierungen greifbar werden [und dem] [...] sich praktisch vollziehenden Prozess, durch den die Subjektpositionen im Alltagshandeln angeeignet werden“ (Bohn 2017: 44).

einer Paar-Übung die Aufgabe sich gegenseitig mimetisch zu spiegeln. Eine Person stellte das Original dar, die andere bildete das Spiegelbild. Nach einem Zeitraum von etwa fünf Minuten wurde gewechselt und im Anschluss im Paar- und/oder Gruppen-Gespräch reflektiert. Ziel war es, die unsichtbare Alltäglichkeit – in Form von Haltung und Bewegung, als auch Körpersprache, Mimik und Gestik – kenntlich und differenzierbar werden zu lassen. Dieser an sich simple Versuch, welcher größtenteils spielerisch, von einigen teils theatralisiert ausgeführt wurde, erzeugte vor allem in der Paarung „männlich“ – und „weiblich“ – identifiziert eindrückliche Schilderungen: „Wie kann man sich nur so verdrehen? Mir tat die Hüfte weh.“, „Ich habe fast das Gleichgewicht verloren.“, „Irgendwie konnte ich besser atmen.“, „Ich wusste, dass ich ruhig wirke, aber dass es wirklich so rüber kommt...“:

Diese Ergebnisse unterstreichen zudem die leibliche Dimension der Geschlechterordnung. Gitta Mühlen Achs (1998) Untersuchungen zeigen, dass sich Geschlechtercodes in den Körper einzeichnen und ein Symbol für die ungleiche Machtverteilung sind. Gemäß Mühlen Achs nehmen „männliche“ Körper eher eine gerade Haltung ein, wogegen „weibliche“ Körper verwundener sind (vgl. Mühlen Achs 1998 zit. nach Wuttig 2014: 216f). Eingebettet in die Ausführungen zum utopischen Körper lassen sich diese Aussagen folgendermaßen deuten: „Das Spiegelbild“ erlebte eine „andere“ Utopie des Körpers an sich selbst, während das Original seine eigene Utopie des Körpers stellvertretend externalisiert sah. Auf der einen Seite wurde somit eine Differenzierung *im Vergleich* zum eigenen *Körper* möglich, auf der anderen Seite *schloss sich die Wahrnehmung* des eigenen *Körpers* durch die im Kontakt sichtbar gewordene Mimesis. Ausgehend von diesem Versuch lässt sich zeigen, dass körperorientierte Verfahren eine Möglichkeit darstellen, Formen der *stummen Sakralisierung*, in diesem Fall die geschlechtliche Binarität und damit einhergehende Machtstruktur, kenntlich und somit veränderbar werden zu lassen.

BERÜHRUNG: KÖRPERKONTAKT IN BERATUNG/THERAPIE

Das dritte Beispiel, das Foucault zur Besänftigung anführt, bezieht sich ebenso auf den *Körper*, und zwar in Berührung mit anderen *Körpern*. Deswegen ist die körperliche Liebe als Besänftigung der Utopie des *Körpers* von denen des Spiegels und der Leiche abzugrenzen, da sie in „der Welt der Anderen“ stattfindet, in Kontakt und Beziehung mit Anderen. Der Einbezug einer direkten physischen Ebene der Wahrnehmung führt zu einem Existieren des Körpers „jenseits aller

Utopie“ (Foucault 2013: 35). Dies scheint zunächst widersprüchlich¹³, lässt sich aber dahingehend deuten, dass es unter bestimmten Bedingungen möglich ist, den *Körper* als das wahrzunehmen *was er ist*, das heißt, ohne etwas hinzu zu imaginieren oder den Raum der gesellschaftlichen Normativität mit ihren unterschiedlichen Positionierungen einzubeziehen. Durch die Berührung einer liebenden Person etwa werden „unsichtbare Teile“ des Körpers wahrnehmbar. So „spürt man, wie der Körper sich in sich selbst schließt“ (ebd.) und erfährt eine Anerkennung der eigenen Existenz. Foucault benennt dies als eine Wirkung „körperlicher Liebe“.¹⁴

Um die Wirkung von Berührung näher zu beleuchten, sollen exemplarisch die Arbeiten von Tilmann Moser (2016) herangezogen werden, welcher aus psychoanalytischer Perspektive heraus körperorientierte Methodik eingebunden hat. So geht Moser von einem Zusammenhang von erfahrenem Machtgefälle und kompensierender Sexualisierung aus und postuliert als „wichtigste These der psychoanalytischen Körperpsychotherapie: Die Berührung dient der Entsexualisierung“ (Moser 2016: 22). Moser beschreibt die Hand als „körperlich konkret [...] und zugleich hochsymbolisch besetzt“ (ebd.: 29f). Die Berührung gehe „mit einem unmerklichen Training der Wahrnehmung von Körperempfindungen einher, [...] [erfasse jedoch auch] die mit der Berührung verbundenen Affekte und Zustand wie Wandel der Übertragungsbeziehung“ (ebd.: 30). Zum vorliegenden Kontext gedeutet, ist die Übertragungsbeziehung als Prozess der gemeinsamen Sinnkonstruktion zu verstehen, indem die Bedeutung der Berührung zunächst erfasst werden muss. An dieser Stelle verbinden sich der Raum des *Körpers* und des *Ichs* im Kontakt mit der_dem Therapeut_in als Stellvertreter_in der „Welt der Anderen“.

13 Eine Beantwortung der Frage, ob ein Wahrnehmen des Körpers ‚jenseits aller Utopie‘ möglich ist, hängt von der Definition des Begriffes ‚Utopie‘ ab. In der vorliegenden Definition bedingt eine Verortung des Ichs eine Form der utopischen Kartografie.

14 Für den beraterischen oder therapeutischen Kontext kann Berührung als eine Form der Besänftigung der Utopie in Bezug auf die drei Räume gesehen werden. Die Wirkung von Berührung bezieht sich primär auf den ersten Raum – den Erlebnisraum von Körper und Ich. Damit eingebunden sind jedoch auch zweitens der Raum der Heterotopie – in welchem Rahmen und mit welcher Bedeutung findet die Berührung statt – und drittens der Raum der gesellschaftlichen Normativität – welche Berührungen sind ‚normal‘ und mit wem tausche ich diese aus. Auch wenn im Folgenden der erste Raum in den Fokus genommen wird, sollen die anderen beiden im Hintergrund mitgedacht werden.

Der Perspektive Albert Pessos folgend¹⁵ verwendet Moser in einem Fallbeispiel diese Form der Berührung¹⁶ als symbolische Einführung „des körperlich präsenten idealen Vaters“ (ebd.: 21). Dabei wird die konkrete Berührung nicht direkt vorgenommen, sondern zunächst der Wirkung des *Angebots* körperlichen Kontakts in Verbindung mit der Utopie des „idealen Vaters“ Raum gegeben. Besonders auffallend ist dabei die Überlagerung der Vorstellung von Berührung und utopisch-imaginativem Raum: „Mit dieser Phantasie [...] hat sich die Berührung auf der seelischen Ebene schon symbolisch und quasi vorbereitend vollzogen, zumindest hat sich die Tür geöffnet für den Eintritt des Vaters auch auf realer, physiologischer Ebene in seine Kapellenwelt, doch auch eine Tür, durch die er später hinausgehen könnte“ (ebd.: 23). Von beiden Beteiligten wird somit der Berührung eine symbolisch aufgeladene utopische Bedeutung hinzu konstruiert. Sie stellt, der im interaktiven therapeutischen Prozess gebildeten Kartografie folgend, das „Destillat“ einer alternativen Verortung zwischen *Körper*, *Ich* und „Welt der Anderen“ dar. Bemerkenswert ist, dass damit im weiteren Prozess scheinbar ein Abbau der symbolischen Aufladung erfolgte: „Wir haben [die Vorfriede und gleichzeitige Hemmung des Klienten] dann so gedeutet, daß er [...] die Wundererwartungen wenigstens im Ansatz abbauen und wirklich begreifen [müsse]: Das geschieht jetzt im therapeutischen Raum einmal die Woche, und es geschieht zwischen zwei Menschen“ (ebd.). Die Utopie der „idealen Eltern“ wird durch die berührende Interaktion *realisiert* – das heißt, sie wird körperlich erfahrbar und findet gleichzeitig Anerkennung im Kontakt zum therapeutischen Gegenüber. Der utopische Raum des Klienten bekommt in diesem Fall durch Inszenierung innerhalb der therapeutischen Heterotopie einen Platz zugewiesen, wodurch eine alternative Ordnung *realisiert* werden kann und ein Abbau der symbolischen Aufladung erfolgt. Das heißt die Subjektpositionierung – in der Sprache der Psychoanalyse gesprochen – das „Kleinheitsempfinden“

15 „Wie Albert Pessó immer wieder betont und inszeniert, kann jedes Gefühl, das nicht durch die Eltern validiert, in der Interaktion geortet und eingegrenzt wird, übermächtig werden, sich bedrohlich anfühlen und Angst machen. Es enthält eine magische Potenz mit Katastrophenphantasien bei seiner vollen Realisierung. Deshalb stellt er haltende Figuren oder ideale Eltern zur Verfügung, die zum ganzen Ausdruck des Gefühls ermutigen, aber Patienten so halten und eingrenzen, daß er kein Unheil anrichtet und spürt: Sie sind meinem Gefühl gewachsen und helfen mir beim Umgang mit ihm“ (Moser 1996: 37).

16 Im beschriebenen Fall entscheidet sich der männlich identifizierte Klient für die Berührung der Brust.

und die destruktiven Größenphantasien, basierend auf der erfahrung sexualisierter Gewalt (vgl. Moser 1996: 33f) – konnten sich verändern.

Das bedeutet, dass durch die berührende Interaktion eine alternative, eine physisch-liebevolle-utopische Verortung des Erlebnisraumes *Körper* und *Ich* realisiert wird. Die aus dem *Körper* entstandenen Utopien und Subjektpositionierungen können durch Abbau der symbolischen Aufladung somit mehr an ihren körperlichen Ursprung gebracht werden (vgl. Foucault 2013: 30f). So wird eine geschlosseneren Wahrnehmung (ebd.: 35) und eine alternative Besänftigung der existenziellen Utopie in Interaktion mit dem_der Therapeut_in als Stellvertreter_in der „Welt der Anderen“ möglich. Dadurch verbinden sich in der berührenden Interaktion die drei Räume.

FAZIT

Zusammengefasst ist festzuhalten, dass verbales und körperliches Spiegeln ebenso wie Berührung in Beratung oder Therapie eine Andersverortung des *Ich* ermöglicht. Für die Besänftigung der Utopie des *Körpers* scheint der Raum der Heterotopie *hilfreich*. In ihm können bestehende Kartografien von Utopien kenntlich gemacht, verändert oder veräußert werden, sowie den Raum der gesellschaftlichen Normativität betreffend, einen (widerständigen) Subjektivierungsprozess einleiten. Damit kann Beratung als Schnittstelle zwischen Gesellschaft und Utopie gesehen werden. In ihr können Utopien neue Formen erhalten.

Trotzdem ist die heterotope Beratung kein unabhängiger oder neutraler Ort. Auch psychosoziale Konzepte nehmen ihren Sinn aus den zugrundeliegenden Utopien. Demnach erwächst dem Verständnis des paradoxen (u-)topischen Körpers und den Möglichkeiten diesen in Beratung zu besänftigen auch die Notwendigkeit der Selbstreflexivität für Berater*innen. Erst durch eine selbstreflexive professionelle Praxis kann *stumme Sakralisierung* sichtbar gemacht werden, können als „selbstverständlich“ angenommene Utopien wie beispielsweise die „Psyche“ oder eine „psychologische Fehlanpassung“ bei Rogers auf einer Metaebene eingeordnet werden und ein tieferes, auch machtkritisches Verständnis dafür entwickelt werden. Damit würde eine zunehmende Transparenz in der Auswahl der Interventionen, Methoden und Konzepte für alle Beteiligten geschaffen und die Beantwortung der Fragen nach *hilfreichen* Interventionsformen und Rahmenbedingungen für eine Eingrenzung der offenen Möglichkeiten des *Ichs* in seiner Verortung erleichtert werden.

LITERATUR

- Bohn, Simon (2017): Die Ordnung des Selbst: Subjektivierung im Kontext von Krise und psychosozialer Beratung. Bielefeld: transcript.
- Foucault, Michel (1999): Andere Räume. In: Engelmann, Jan (Hg.): Foucault. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart: DVA, 145 – 157.
- Foucault, Michel (2013): Die Heterotopien: Les hétérotopies. Zweisprachige Ausgabe. Berlin: Suhrkamp.
- Goddemeier, Christof (2011): Geschichte der Psychiatrie: Wahnsinn ist keine Krankheit. Deutsches Ärzteblatt 108(33), 1.734 – 1.736.
- Goetze, Herbert (2002): Handbuch der personenzentrierten Spieltherapie. Göttingen: Hogrefe.
- Moser, Tilmann (1993): Bonding, Psychoanalyse, Säuglingforschung. Vortrag von Moser, Tilmann bei der Konferenz der ISNP (International Society für the New Identity Process), die vom 15. bis 19. September 1993 in Grönenbach abgehalten wurde, [https://www.tilmanmoser.de/site/wichtige_aufsaeetze/bonding_pschoanalyse_saeuglingsforschung.html]. abgerufen am 07.02.2019].
- Moser, Tilmann (1996): Der Erlöser der Mutter auf dem Weg zu sich selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Moser, Tilmann (2016): Berührung auf der Couch. Formen der analytischen Körperpsychotherapie. Frankfurt am Main: Suhrkampverlag.
- Mühlen Achs, Gitta (1998): Geschlecht bewusst gemacht: Körpersprachliche Inszenierungen. Ein Bilder- und Arbeitsbuch. München-Frauenoffensive.
- Rückert, Sabine (2017): Was ist die Seele? Zeitmagazin, 53. [<https://www.zeit.de/zeit-magazin/2017/53/seele-psychologie-existenz-suche>]. Abgerufen am 26.02.2019].
- Schott, Heinz/Tölle, Rainer (2006): Geschichte der Psychiatrie: Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen. München: Beck.
- Wuttig, Bettina (2014): Der Fall des Traumas: Zur somatischen Dimension geschlechtlicher Subjektivierungen; Eine Schrift zur Einführung in die Soma Studies. Dissertation: Philipps-Universität Marburg.

Wege in die Einsamkeit

Eine perspektivische Erweiterung von Beratung im Rekurs auf Hannah Arendts Begriff der Einsamkeit

Targol Dalirazar

„Niemals ist man tätiger, als wenn man dem äußeren Anschein nach nichts tut, niemals ist man weniger allein, als wenn man in der Einsamkeit mit sich allein ist“

Arendt 1981: 317

EINLEITUNG

In einer vierteiligen Vorlesung aus dem Jahr 1965 führt Hannah Arendt in ihren Denkprozess über das Thema der Normen und Regeln, anhand derer Menschen Unrecht von Recht unterscheiden, ein. Vor allem vor dem Hintergrund des NS-Regimes¹ will Arendt sich Klarheit darüber verschaffen, welche göttlichen oder menschengegebenen Gesetze extreme Situationen überdauern. Die Suche nach der Natur des Bösen führt Arendt zwangsläufig dazu, die Unterscheidung von Recht und Unrecht erneut zu analysieren. Eine Unterscheidung, die bekanntlich mindestens seit Aristoteles in Frage gestellt wird; hier konstelliert sich zugleich die Problematik der Überwindung der Sein-Sollen-Dichotomie.² Geleitet von

-
- 1 Arendts Werk „Eichmann in Jerusalem“ (2006) warf eine heftige Debatte auf und die Kritik davon erschütterte sie zutiefst. Die Vorlesung ist daher gleichzeitig auch als eine Selbstverständigung Arendts zu verstehen.
 - 2 D.h. dass aus einem reinen Faktenurteil, kein normatives Urteil getroffen werden kann und darf. So ist z.B. Mord nach §211 StGB eine Straftat (Fakt). Daraus folgt aber

Sokrates Ausführungen zum stummen Dialog mit sich selbst, entwickelt Arendt ihr Konzept der Einsamkeit als Zwei-in-Einem-Sein. Eben jenen stummen Dialog mit sich selbst führen zu können, verleiht dem Menschen die Fähigkeit zur Einsamkeit.

Zu Beginn stellt sich die Frage, inwieweit die Einsamkeit eine Rolle in unserer Gesellschaft spielt, genauer gesagt: Welche Rolle wird der Einsamkeit aktuell in unserer Gesellschaft zugeschrieben? Wird zunächst die psychologische Perspektive bemüht, so fällt auf, dass Titel wie „Wege aus der Einsamkeit“, „Einsamkeit überwinden“ oder „Einsamkeit als Krankheitserreger“, in den letzten Jahren vermehrt in psychologischen Fachzeitschriften, sowie auf Werbebannern von psychologischen Beratungsstellen prangern. Einsamkeit scheint hier etwas zu sein, was es zu „bewältigen“ gilt und wird oftmals in einem Atemzug mit der Entstehung von Depressionen oder anderen klinischen Krankheitsbildern genannt. Man könnte meinen, Einsamkeit stellt in unserer heutigen Gesellschaft in erster Linie eine Gefahr für die eigene Existenz dar. John Caciappos Buch „Einsamkeit“ beginnt mit dem afrikanischen Sprichwort „Wenn du schnell gehen willst, dann gehe allein. Wenn du weit gehen willst, gehe mit anderen“ (Cacioppo/Patrick 2011) und veranschaulicht unter anderem auch anhand einer Metastudie, die im Jahr 2010 148 Untersuchungen mit insgesamt mehr als 30.000 Probanden_ innen zusammenfasst, dass Menschen, die sich einsam fühlen und keine stabilen Beziehungen zu anderen Menschen aufbauen, im Schnitt früher sterben als ihr Gegenpart. Einsamkeit, so das Ergebnis, ist demnach ebenso schädlich für die Gesundheit wie 15 Zigaretten am Tag zu rauchen, und noch schädlicher als Übergewicht. Cacioppo möchte in seinem Werk, (wie viele andere Psychologen_ innen und Wissenschaftler_ innen vor ihm), neue Wege aufzeigen, wie der Mensch dieser Einsamkeit enttrinnen kann. Es wird deutlich, dass er in seiner Arbeit den Begriff der Einsamkeit mit Verlassenheit bzw. „sozialer Einsamkeit“ gleichsetzt. Diese Tendenz zeichnet sich sowohl im Kontext der psychosozialen Beratung als auch der Sozialen Arbeit ab. Eine Differenzierung der Begriffe *Verlassenheit* und *Einsamkeit* im arendtschen Sinne ist weder im alltäglichen noch im psychologischen Diskurs vorhanden. Würden Berater_ innen ihn nach Arendts Auffassung definieren, dann müsste die psychosoziale Beratung mit Slogans wie „Wege in die Einsamkeit“ oder „Einsamkeit als Chance“ werben. Aber warum wäre eine solche Unterscheidung nach Arendt im Bereich der psy-

noch nicht, dass Mord schlecht ist (normatives Urteil). Für Arendt ist dieser Punkt von besonderer Bedeutung, da sie nach einer humanistischen Grundkonstante sucht, die auch in Zeiten extremen Werteverfalls (NS-Zeit) noch immer gilt.

chosozialen Beratung sinnvoll und welchen Mehrwert könnte sie liefern? Im Folgenden soll Arendts Spur weiter verfolgt werden und auf ihren Mehrwert für die Beratungswissenschaften befragt werden. Doch, bevor Arendts Verständnis von Einsamkeit mit der psychosozialen Beratung in Bezug gesetzt werden kann, muss eine genauere Analyse der zentralen Begriffe Arendts vorgezogen werden. Im Wesentlichen handelt es sich dabei um den Kontext des Alleinseins, die Kategorien des Alleinseins – Einsamkeit, Isoliertheit und Verlassenheit – sowie die Elemente Denken und Erinnern.

DER KONTEXT DES ALLEINSEINS

In den ersten beiden Teilen ihrer Vorlesung findet sich eine Aufarbeitung zentraler philosophischer Positionen: von der Antike bis Nietzsche. Das ist für ihre folgenden Ausführungen besonders wichtig, da sie sich mit keiner neuen Fragestellung beschäftigt, sondern mit einer der Grundfragen der Philosophie: „Was soll ich tun?“ (Arendt 2007: 81). Kurz gesagt, untersucht sie die Fragen der Moral bzw. der Ethik. In ihren Auseinandersetzungen mit den antiken Philosophen findet sie schließlich in Sokrates einen Verbündeten. „Es ist besser Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun“ (Arendt 2007: 50), wird ein zentraler Satz in den folgenden Teilen der Vorlesung, der auch eine große Bedeutung für den Begriff der Einsamkeit hat. Erwähnenswert ist an dieser Stelle, dass es in Sokrates Konzept noch keinen Imperativ im Sinne von „du musst...“ oder „du sollst...“ bedarf. Denn die Überlegung über das Unrecht – leiden ist für ihn eine einfache und unwiderlegbare Behauptung der Vernunft. Und genau das ist es, warum sich Arendt näher mit diesem Satz beschäftigt. Denn hinter Aussagen wie „du musst...“, so Arendt, steht immer ein unausgesprochener drohender Ton von „oder sonst...“. In den monotheistischen Religionen wird man durch einen rächenden Gott gerichtet, die Gesellschaft erledigt das durch die Sanktion der Gemeinschaft, bei Kant geschieht sie durch Selbstverachtung und bei Sokrates durch Selbstwiderspruch. Und genau dieser Selbstwiderspruch ist es, der meines Erachtens den Bezug zur psychosozialen Beratung und Carl Rogers Klientenzentrierung markiert. Erst am Anfang des dritten Teils ihrer Vorlesung kommt Arendt auf den Begriff der Einsamkeit zu sprechen. Sie hat diesen Begriff nicht ohne Grund gewählt, doch erst bei genauerer Betrachtung entfaltet er seine komplexe Bedeutung. Untersucht man den etymologischen Ursprung des Suffixes *-sam*, der auf das indogermanische **sem* zurückgeht, was so viel heißt wie *eins*, *in eins zusammen*, *einheitlich* oder *samt* (vgl: Althochdeutscher Bedeutungsbakasten) so verliert das Wort *einsam* die Konnotation von *unangenehm* und

kann nun in Hannah Arendts optimistischerem Sinn verstanden werden. Für Arendt ist aber die Einsamkeit nur eine Form des Alleinseins, daneben unterscheidet sie noch die Verlassenheit und die Isoliertheit. „Ich erwähne diese verschiedenen Formen des Alleinseins [...], weil es so ungeheuer leicht ist, sie miteinander zu verwechseln“ (Arendt 2007: 85). Die Einsamkeit ist es, die von Arendt exponiert und als bedeutend wichtiger als die Verlassenheit und Isoliertheit eingeschätzt wird. Die Verlassenheit, von Arendt als „Alptraum“ (Arendt 2007: 78) bezeichnet, wird bewusst unheildrohend gehalten. Obwohl sie den Begriff der Einsamkeit neu prägt und damit jegliche abwertende Konnotation aufkündigt, nutzt sie um die Verlassenheit zu extrapolieren, den normalen Sprachgebrauch und die volkstümliche Denotation. Den Begriff der Isoliertheit siedelt sie zwischen den genannten Begriffen an. Es gibt Tätigkeiten die „ein gewisses Maß an Isolierung“ (Arendt 2007: 83) erfordern und positive Auswirkungen haben, daneben gibt es aber ebenso negative Erscheinungen dieser Form des Alleinseins. Ein Grund also, warum es wichtig ist diese Begriffe genau zu benennen ist, dass sie leicht miteinander verwechselt werden können, gerade weil sie sich oft sehr unversehens und diskret ineinander umwandeln können.

KATEGORIEN DES ALLEINSEINS

Wenn man als Begründung seiner Ethik oder Moral keine Sanktion von außen setzen möchte, sei es ein rächender Gott oder die Gesellschaft, so muss man diese Begründung im Subjekt selbst suchen. Selbst in der christlichen Tradition wird das Selbst als Maßstab herangezogen, wenn von „Liebe deinen nächsten wie dich selbst“, gesprochen wird. Also ist auch der Bezug auf das Individuum nichts neues, sondern Arendt stellt durch ihre Untersuchungen vergangener Philosophen fest, dass „moralisches Verhalten vor allem vom Umgang des Menschen im Gespräch mit sich selbst abzuhängen [scheint]“ (Arendt 2007: 34). Was versteht aber Hannah Arendt darunter, wenn sie von einem Gespräch mit sich selbst spricht? Es scheint, dass sich diese Frage in Arendts theorieimmanenter Unterscheidung der Entitäten des Alleinseins „Einsamkeit“, „Isoliertheit“ und „Verlassenheit“ widerspiegelt.

1. Einsamkeit

„Die Existenzweise nun, die in diesem stummen Zwiegespräch zwischen mir und mir selbst gegenwärtig ist, will ich Einsamkeit nennen“ (Arendt 2007: 83).

Unter Rückgriff auf Sokrates kommt Arendt zu einem Kerngedanken, der bestimmend für die ganze Vorlesung zu sein scheint. Sokrates sagt in dem Dialog *Gorgias*:

„Und ich wenigstens [...] bin der Meinung, daß lieber auch meine Lyra verstimmt sein und mißtönen möge oder ein Chor, den ich anzuführen hätte, und die meisten Menschen nicht mit mir einstimmen, sondern mir widersprechen mögen, als daß ich allein mit mir selbst nicht zustimmen, sondern widersprechen müßte.“

(Zitiert nach Arendt 2007: 70)

Arendt stellt fest, dass selbst wenn man alleine ist, eigentlich gar nicht alleine ist. Denn man hat ein Selbst und steht zusätzlich noch zu seinem Selbst in Beziehung. Daraus folgt, dass man nicht nur Einer, sondern Zwei-in-Einem ist. Wenn also nun in dem Selbst zwei Individuen sind, die trotzdem eins sind, so kann man davon sprechen mit sich selbst zusammenzuleben. Weiter schlussfolgert sie, dass es in einer Beziehung immer Harmonie und Disharmonie geben kann, somit auch eine Disharmonie mit sich selbst. Bei Problemen mit anderen Personen oder Individuen gibt es immer die Möglichkeit des Rückzugs, bei einer Disharmonie mit sich selbst hingegen fehlt aber genau diese Rückzugsmöglichkeit. Deshalb ist es umso wichtiger, dass sich der Mensch in Harmonie mit sich selbst befindet. Wie im sokratischen Dialog schon beschrieben, so ist es auch für Arendt wichtiger als alles andere einen Zustand zu schaffen, in dem das Selbst mit sich selbst in Einklang steht. Denn nur in dieser Existenzweise ist es möglich Tätigkeiten auszuüben, die bestimmend für das Mensch-Sein sind. Um deutlich zu machen, wie relevant dies für ihren Begriff des Bösen ist, nämlich eine Existenzweise zu finden, in der es unmöglich ist Böses zu tun, stellt Arendt einen Vergleich an: Man solle sich vorstellen täglich mit dem eigenen Feind leben und kommunizieren zu müssen. Sie bezieht sich erneut auf den sokratischen Spruch des Unrecht-Tuns und -Erleidens und veranschaulicht diese abstrakten Begriffe. Tut man Unrecht, so ist man dazu verdammt für immer mit jemandem zusammenzuleben, der Unrecht tut, auch wenn dieses Unrecht selbst von einem rächenden Gott übersehen werden würde, so müsste man trotzdem für ewig mit dem Übeltäter zusammenleben. Leidet man Unrecht, führt das zu keiner Störung in der Harmonie oder Einigkeit mit sich selbst. Man kann also bestimmte Dinge nicht tun, weil man danach nicht mehr in der Lage wäre mit sich selbst zusammenzuleben. Auch für Arendt ist also die Begründung der Moral, eine Unterscheidung zwischen dem Recht und Unrecht, zwischen gut und schlecht, letztendlich eine subjektive Erfahrung, die keiner Sanktionen von außen Bedarf, sondern lediglich einer Behauptung der Vernunft.

„Was das Selbst als letztes Maß moralischen Verhaltens betrifft so ist es natürlich nur in der Einsamkeit gegeben. [...] Nichts von dem gilt für die Verlassenheit und Isoliertheit“ (Arendt 2007: 85).

2. Isoliertheit

Die zweite Existenzweise des Alleinseins ist die Isoliertheit. Dieser Zustand ereignet sich genau dann, wenn man weder Zwei-in-Einem ist, also weder dem oben beschriebenen Zustand der Einsamkeit, noch sich in Gesellschaft mit Anderen befindet. Dieser Zustand entsteht bei der Beschäftigung mit weltlichen Dingen. Nach Arendt kann dieses Stadium eine elementare Voraussetzung für unterschiedliche Arbeiten sein, wie das Lesen eines Buches, bei dem man weder durch Andere noch durch sich selbst gestört werden möchte. Isolierung kann so auch als Schutz verstanden werden, der dem Selbst einen Raum ohne Ablenkung und Beeinträchtigung bietet und dadurch eine erhöhte Konzentration ermöglicht. Demgegenüber sieht sie in der „Isoliertheit [...] auch [...] [eine] negative Erscheinung“ (Arendt 2007: 83), denn das Selbst kann vom Umfeld im Stich gelassen werden. Arendt gibt das Beispiel des Politikers, dem eine Arbeit aufgezwungen wird, die ihn und seine Mitmenschen trennt, obwohl er selbst auch noch Bürger ist. Trotz einer scheinbaren Nähe, trotz der gleichen Zugehörigkeit – alle sind Bürger_innen eines Staates – entsteht eine Kontaktlosigkeit und eine Verinselung des Selbst des Politikers. Das ist insofern problematisch, als dass diese negative Seite der Existenzweise nicht ertragen werden kann. Sie „kann nur dann ertragen werden, wenn sie in Einsamkeit verwandelt wird“ (Arendt 2007: 84). Durch eine Akzeptanz seiner Situation kann der ausgestoßene Politiker wieder Herr seiner Lage werden, indem er sich selbst beisteht und mit sich selbst in den Dialog tritt. Gelingt ihm dieser Schritt ein *stummes Zwiegespräch* zu führen, so hat er die Tätigkeit des Denkens³ für sich erschlossen und den Übergang zur Einsamkeit, dem Zwei-in-Einem-sein, erfolgreich geschafft.

3. Verlassenheit

In der Existenzweise der Verlassenheit finden sich diejenigen wieder, denen es nicht gelingt in einen stummen Dialog mit sich selbst zu treten. Verlassenheit ist das Gegenteil zum Zustand der Einsamkeit, in der man nie alleine ist. Man kann

3 Was genau sich hinter dem Begriff des Denkens verbirgt, soll im nächsten Abschnitt untersucht werden.

mit sich selbst in Kontakt und Beziehung treten oder wird durch den Kontakt zu anderen aus dem Zustand des Zwei-in-Einem herausgehoben, durch die Identifikation des Gegenübers als Einer wird man auch einer und tritt nicht mehr zu seinem Selbst, sondern zu einem anderen Selbst in Beziehung und Kontakt. Daraus folgt, dass man auch in der Gemeinschaft nicht alleine sein muss. Ob man dabei in Kontakt zu seinem eigenen Selbst oder einem fremden steht, ist dabei irrelevant. Was passiert jedoch, wenn man von dieser Gesellschaft ausgestoßen wird oder „wenn aus gleich welchen geschichtlich-politischen Gründen diese gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht“ (Arendt 1955: 697)? Für Hannah Arendt ist Verlassenheit beinahe das genaue Gegenteil der Einsamkeit, Verlassenheit ist eine der radikalsten und hoffnungslosesten Erfahrungen des Menschen. Und zwar die, überhaupt nicht zur Welt zu gehören. Die Menschen können den Zwiespalt der Einsamkeit nicht realisieren und sind dadurch unfähig die eigene Identität, die von anderen nun nicht mehr bestätigt wird, mit sich selbst fortzusetzen.

„In der Verlassenheit gehen Selbst und Welt, und das heißt echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit, zugleich zugrunde“ (Arendt 1955: 697).

Abschließend kann man nochmals zusammenfassen, dass Einsamkeit die Beziehung mit sich selbst darstellt. In der Isoliertheit ist der Mensch zwar alleine, jedoch ist es erstens möglich durch einen Dialog mit sich selbst in die Einsamkeit zu gelangen und weiterhin ist auch die Isoliertheit ein natürlicher Prozess um den Mensch oder den Geist gegen Störungen von außen oder innen zu schützen. Durch diese erhöhte Konzentration ist es möglich „die konkrete Herstellung eines neuen Gegenstandes [zu] bewirken“ (Arendt 2007: 83). Vereinfacht ausgedrückt ist es demnach der Bezug zu weltlichen Dingen. Die Verlassenheit ist ein „Alptraum“ (Arendt 2007: 78), es ist ein „Von-sich-selbst-verlassen-Sein“ (Arendt 2007: 79) und das in einer Situation, in der es niemanden gibt zu dem man in Beziehung treten kann.

DIE ERFORSCHUNG DER EINSAMKEIT

Die Einsamkeit, das ist der Ort, an dem man ein stummes Zwiegespräch mit sich selbst führen kann. In diesem Dialog des Mit-sich-selbst-Sprechens sieht Arendt ganz in der Tradition von Sokrates die spezifische menschliche Eigenschaft, die den Menschen zum Menschen macht: Das Denken.

Denken

Denken ist einer der zentralen Begriffe, wenn Arendt die Natur des Bösen untersucht. Denken geschieht in der Einsamkeit, denn es ist der Dialog mit sich selbst. Das Zwei-in-Einem-sein besteht deshalb, weil man denkt, denn denken ist nichts Anderes als „eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige, was sie erforschen will“ (Sokrates zitiert nach Arendt 2007: 72). Das Fragen und Antworten des Selbst, und noch viel mehr. „Denken heißt prüfen und befragen“ (Arendt 2007: 89), Denken ist die Eigenschaft die den Menschen auszeichnet und von Tieren abgrenzt. Durch den Prozess des Denkens können die Menschen Wurzeln schlagen in einer Welt, in der alle Menschen als Fremde ankommen, so Arendt. Denken ist damit mehr als eine einfache Tätigkeit, die jeder unbewusst ausübt. Es ist eine Tätigkeit, die verschiedene moralische Ergebnisse liefert und zwar insofern, als dass jemand, der denkt, sich selbst zu einer Person oder Persönlichkeit macht, weil er sich die spezifisch menschliche Eigenschaft zunutze macht.

„Wenn jeder Mensch dazu gebracht werden könnte, zu denken [...], dann mag es tatsächlich auch möglich sein, ohne festgelegte Normen und Regeln auszukommen“ (Arendt 2007: 90).

Dieser Denkprozess schließt andere Tätigkeiten aus; nur solange man Zwei-in-Einem ist, ist es möglich zu denken. Er wird dadurch unterbrochen, dass man aus dem Zustand der Einsamkeit in eine Gemeinschaft integriert wird. Auch wegen Erschöpfung kann diese Existenzweise unterbrochen werden. Wenn ein Mensch in den Zustand der Verlassenheit rutscht, weil er nur noch Einer ist, aber aufgrund von Unerreichbarkeit der Gesellschaft oder Exklusion⁴ keinen Zugang zu einer Gemeinschaft hat, dann kann das eine sehr schwer zu ertragende Existenzweise sein. Denn im Zustand der Verlassenheit gibt es keinen Denkprozess mehr und nicht zu denken heißt gleichzeitig die oben erwähnten Wurzeln, die eine Person oder Persönlichkeit bilden, zu verlieren. Dadurch wird der Mensch zu einem Niemand. Arendt betrachtet den Menschen als „ein denkendes Wesen [...], das in seinen Gedanken und Erinnerungen wurzelt“ (Arendt 2007: 86). Die moralischen Grenzen, die gezogen werden, werden von keiner äußeren Instanz auferlegt, sondern von dem Subjekt selbst bestimmt. Das Schlimmste, das passieren kann, ist also ein Verlust dieser Fähigkeit. Ist ein Mensch unfähig Zwei-in-Einem zu sein, einen stummen Dialog zu führen, ist er auch unfähig eine Person zu sein, es kommt zu einem Verlust des Selbst.

4 Hier verwendet im Sinne einer Ausgeschlossenheit.

Erinnern

Für Arendt ist das Erinnern keine eigenständige Tätigkeit, sondern eine bestimmte Form des Denkens. Sie betont, dass das Denken nicht nur bezogen auf fachspezifisches Denken gemeint ist, sondern dass es aus jedem Ereignis entstehen kann. Auch das Nachdenken über ein Ereignis aus der Vergangenheit ist in ihrer Definition Denken. Indem man sich selbst das Erlebte erneut erzählt und die passenden Wörter sucht um seine Empfindungen anderen Menschen mitteilen zu können, ist man erneut Zwei-in-Einem. Einer, der erzählt, und Einer, der zuhört. Noch stärker gilt dies, „wenn es sich so ergibt, daß Thema meiner stummen Betrachtung etwas ist, was ich selbst getan habe“ (Arendt 2007: 75). Arendt misst dem Erinnern eine ebenso wichtige Rolle wie dem Denken bei, denn ohne nachzudenken kann man sich nicht erinnern. Außerdem stärkt man, wie beim reinen Denken auch, seine Wurzeln in der Welt, es ist möglich sich dadurch „in die Dimension der Tiefe zu begeben“ (Arendt 2007: 77). Weigert man sich diese Wurzeln zu schlagen, so schwebt man in Gefahr sich selbst im Strom der Gesellschaft zu verlieren. Und es ist diese Furcht sich selbst zu verlieren, die eine große moralische Motivation darstellt. Denn mit dem Verlust des Selbst gleitet das Individuum erneut in den Zustand der Verlassenheit.

„Wenn ich mich weigere zu erinnern, bin ich eigentlich bereit alles zu tun, genauso wie mein Mut völlig sorglos sein würde, wenn zum Beispiel der Schmerz eine Erfahrung wäre, die man sofort vergisst“ (Arendt 2007: 76).

Denken und Erinnern als elementare Bedingung

Das Denken und Erinnern ist demnach für Arendt von besonderer Bedeutung. Vor allem bezogen auf das Thema der Vorlesung – Arendt versucht eine Antwort darauf zu finden, worin die Natur des Bösen liegt – sind besonders diese beiden Begriffe hervorzuheben. Sie schreibt, dass „Böses tun heißt, diese Fähigkeit zu beeinträchtigen“ (Arendt 2007: 75). Mit dieser Fähigkeit meint sie das Erinnern. Wer vergisst was er getan hat muss sich selbst gegenüber auch keine Rechenschaft ablegen, oder positiv formuliert: Wer nicht vergisst, der zeigt Reue, indem er zu dem „Ort“ der Tat gedanklich zurückkehrt. Weiterhin betont sie, dass die größten Übeltäter_innen jene sind, die keinen Gedanken an die Tat vergeuden und sich nicht an diese erinnern. Folglich wird es auch in der Zukunft nichts geben, was sie davor zurückhalten würde die Tat erneut auszuführen. Die Fähigkeit des Erinnerns, also des Denkens, ist diejenige die uns daran hindert Unrecht zu tun. Im Umkehrschluss kann man sagen, dass jemand der sich weigert zu denken und sich zu erinnern, also auf die spezifisch menschliche Fähig-

keit verzichtet und somit keine Person mehr ist, sondern zu einem Niemand wird, an nichts moralisch gehindert werden kann, egal wie schrecklich oder grausam sein Unrecht auch sein mag.

„Um es anders zu sagen: Das größte begangene Böse ist das Böse, das von Niemanden getan wurde, das heißt, von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein“ (Arendt 2007: 101).

Abschließend zu dem Thema der Vorlesung sei gesagt, dass Arendt an mehreren Stellen betont, dass die sokratische Moral vor allem in Zeiten der Krisen relevant wird. Wenn alle Normen und Werte, wenn die Moral zusammenbricht, so wie es laut Arendt in der Zeit des Nationalsozialismus geschehen ist, gibt uns die sokratische Moral einen entscheidenden Rückhalt um kein Mittäter_innen zu werden. Denn sie ist negativ formuliert, das heißt sie sagt uns nicht was zu tun ist, sondern liefert einen Anhaltspunkt dafür, was *nicht* zu tun ist. Setzt man ihre begrifflichen Unterscheidungen der Einsamkeit, Isoliertheit und Verlassenheit jedoch in Bezug zu einem psychosozialen Beratungskontext, insbesondere der personenzentrierten Beratung, so lassen sich durchaus Normen für eine Beratungsethik der Einsamkeit ableiten und formulieren.

EINSAMKEIT UND PERSONENZENTRIERTE BERATUNG

Wenn man Arendts Gedanken bezüglich der Einsamkeit als Bedingung dafür, kein Unrecht zu tun, ernst nimmt, dann bestünde der Mehrwert dieser Theoriebildung in dem Zugriff auf einen inneren Dialog mit dem Selbst. Dieser schaffe demnach das Fundament dafür, Erinnerungen überhaupt aufbauen zu können. Diese Erinnerungen wiederum sind ein wichtiger Bestandteil dafür, als Mensch bzw. als Person an der Gesellschaft teilnehmen zu können, denn jemand, der sich nicht erinnern will oder kann, muss als gefährlich betrachtet werden, „er ist zu allem fähig“ (vgl. Arendt 2007: 76). Der Prozess des inneren Dialogs, sowie seine Relevanz bezüglich eines positiven Selbstkonzeptes, steht auch bei der personenzentrierten Beratung nach Carl Rogers im Vordergrund. In der 1942 von Carl Rogers begründeten Gesprächstherapie in Form einer personenzentrierten Beratung geht es in erster Linie darum, dass nicht direktiv gearbeitet wird. Weiterhin soll diese Form der Therapie auch keine interpretative Hypothesenbildung beinhalten, sondern durch einen Prozess der Offenheit, das heißt dass alle Interagierenden an einem interaktiven Verlauf gemeinsam arbeiten, geprägt sein. Dabei werden die Probleme und Bedürfnisse einer Klientin oder eines Klienten situativ erkennbar gemacht, womit sie in weiteren darauffolgenden Entschei-

dungsfindungsprozessen reflektierbar sind. Grundsätzlich geht es in der klientenzentrierten Beratung nach dem Konzept von Rogers darum, verschiedenen „Entmündigungsvorgängen, z.B. durch überfürsorgliche oder Macht ausübende Fachkräfte, entgegenzuwirken, indem gezielt persönliche und soziale Ressourcen erschlossen und im partnerschaftlichen, familiären, nachbarschaftlichen, betrieblichen oder stadtteilbezogenen Kontext gestärkt werden.“ (Nestmann 2004: 644) Das Bewusstmachen von Prozessen und Erlebnissen hat einen hohen Stellenwert innerhalb dieses Beratungsansatzes. Denn die Gefahr, die davon ausgeht, „wenn der Organismus bestimmte Erfahrungen der Gewährwerdung verweigert oder deren bewusste Wahrnehmung so stört, dass diese nicht exakt symbolisiert in die Gestalt der Selbststruktur integriert werden können“, liegt darin begründet, dass eine „Inkongruenz zwischen dem Selbst und der Erfahrung“ (Rogers 1987: 30) entstehen kann. Rogers gesamte Theorie geht nämlich davon aus, dass jeder Mensch in seinem Grundzustand eine Neigung zur Verwirklichung (*actualizing tendency*) besitzt, die in etwa soviel bedeutet, wie dass jedes Lebewesen danach strebt das Möglichste aus ihrer Existenz „herauszuholen“. Dieses Bestreben aus einer intrinsischen Motivation heraus, formuliert auch Arendt, wenn sie Rousseaus Meinung folgt, dass der Mensch prinzipiell gut ist und erst durch die Gesellschaft verdorben wird. Rogers und Arendt ist demnach die intrinsische Motivation jedes Individuums gemein und sollte es in seinem Bestreben scheitern, so liegt es nicht an dem fehlenden Wunsch gut zu sein. Gleichzeitig betonen beide, dass die Gesellschaft per se nicht schlecht ist, jedoch die Möglichkeit bietet sich selbst zu verlieren (Arendt) oder im Hinblick auf Wertvorstellungen (*conditions of worth* – Rogers) irregeleitet zu werden. In diesem Prozess der Verwirklichung bildet in erster Linie die Übereinstimmung, die Kongruenz, des Ideal-Selbst mit dem Real-Selbst den Schwerpunkt (Rogers 1987: 21). Ähnlich wie Arendt teilt also Rogers das eigentliche Selbst in zwei Teile auf, die sich gegenseitig zwar bedingen, trotzdem aber unterschiedlich sein können. Demnach ist der Mensch ebenso ein Zwei-in-Einem. Das Ideal-Selbst darf dabei nicht nur als eigenes Wunsch-Selbst verstanden werden, sondern auch die Erwartungen der Gesellschaft, die an das Selbst gestellt werden, zählen dazu. Wenn aber nun eine Person „im Laufe ihrer Entwicklung gelernt (hat), dass bestimmte Wahrnehmungen und Erfahrungen ‚gefährlich‘ für das Handeln sein können“ und deshalb „sein Selbstkonzept durch Auswahl bestimmter Erfahrungen und durch Verleugnungen anderer gemacht hat“, dann „erhalten (diese) keinen Platz im Selbstkonzept“ (Dörner 2002: 614). Rogers nennt zwei verschiedene Techniken des Menschen um mit diesen Situationen umgehen zu können: Die Verneinung (*denial*) und die verzerrte Wahrnehmung (*perceptual distortion*) (vgl. Boeree 2006). Indem man zum Beispiel eine Erinnerung nicht in das Bewusstsein vordringen lässt oder sie

so uminterpretiert, dass sie weniger bedrohlich erscheint, ist man in der Lage eine für das Selbst bedrohliche Situation zu vermeiden (Brem-Gräser u.a. 1993: 47). Auch Arendt spricht davon, dass „ich mich weigern [kann] zu denken und zu erinnern und dennoch auf ziemlich normale Weise menschlich bleibe [...]“ (Arendt 2007: 76), doch sieht sie genau hier eine große Gefahr zu einem Wesen zu werden, das bereit ist alles zu tun. Wie schon erwähnt, ist für Arendt das Erinnern eine elementare Bedingung um in der Welt „Wurzeln zu schlagen und so sich selbst zu stabilisieren“ (Arendt 2007: 77). Natürlich ist diese Verneinung nach Rogers nur eine vorübergehende Lösung des Selbst, denn das Zusammenleben mit dem Selbst gelingt nur in Harmonie mit sich selbst. Bei jedem Einsetzen eines dieser Abwehrmechanismus entsteht aber eine größere Inkongruenz des Selbstkonzeptes, also zwischen Real-Selbst und Ideal-Selbst, welche sich symptomatisch sowohl auf der psychischen als auch psychosomatischen Ebene offenbaren kann. Werden die Erfahrungen und Erlebnisse aber als kongruent erlebt, so spricht Rogers von einer „*fully-functioning-person*“ (Rogers 1987: 59f), die verschiedene Eigenschaften besitzt: Offenheit für Erfahrungen, Organismisches Vertrauen und die Freiheit der Erfahrung (Rogers 1987: 59f). Der gleiche Ansatz spiegelt sich bei Arendt wider, indem sie einen Menschen, der die Fähigkeit besitzt Zwei-in-Einem zu sein, eine *Person* nennt. Man erkennt schon an dieser Stelle Parallelen zwischen Rogers Begriff der Kongruenz und Arendts Begriff der Einsamkeit, des Zwei-in-Einem-Sein. Doch ihre Konzeption vom Begriff des Menschen liefert mehr als einzelne Überschneidungen mit Rogers personenzentrierter Beratung. Arendts Differenzierung des Denkprozesses in ein zweigeteiltes Selbst zeigt sich auch bei Rogers⁵. Das Ziel von Rogers personenzentrierter Beratung ist es, Klienten_innen einen Raum zu geben, in dem sie ihren inneren Dialog, ihr stummes Zwiegespräch hörbar machen können. Dadurch dass sich der_die Therapeut_in oder Berater_in mit seinen Urteilen und vor allem seiner Bewertung zurückhält, kann sich der_die Klient_in in einem annähernd wertfreien Raum bewegen. Dadurch ist es ihm_ihr möglich seine_ihre Innenwelt voll zu entfalten. So kann der_die Klient_in lernen, sein_ihr Zwei-in-Einem-Sein mit einem anderen Selbst, dem des_der Beraters_in, zu teilen. Diese Existenzweise hat Arendt mit den folgenden Worten beschrieben:

5 Die Schrift „Client-Centered Therapy“ von Carl Rogers ist 1951 erschienen, die Vorlesung ist von 1965. Dabei geht es mir nicht darum nachzuweisen, ob Arendt Rogers rezipiert hat, sondern darum Arendts Philosophie im Sinne einer Interdisziplinarität für die Beratung zur Verfügung zu stellen.

„Wenn sich nun nur eine Person an mich wendet *und wenn wir, wie es manchmal geschieht*, in der Form des Zwiegesprächs über genau die Dinge zu sprechen beginnen, mit denen sich Einer von uns, während er noch in der Einsamkeit war, beschäftigte, dann ist es jetzt so, als ob ich mich an ein anderes Selbst wende. Und dieses andere Selbst, das ‚allos autos‘, hat Aristoteles richtig als den Freund bestimmt.“

(Arendt 2007: 82)

Genau diese_r Freund_in, in Gestalt des_der Berater_in kann nun dabei helfen die Kongruenz wieder herzustellen. Damit sorgt auch Rogers Ansatz dafür, dass Menschen erneut lernen in dem Zustand des Zwei-in-Einem-Sein zu versinken und dadurch sowohl eine „*fully-functioning*-Person“ zu sein, als auch dagegen gewappnet zu sein in Krisenzeiten Unrecht zu tun.

„Es ist ein tranceartiges Sich-Fühlen in der Beziehung, aus dem sowohl der Klient wie ich am Ende der Stunde wie aus einem tiefen Brunnen oder Tunnel auftauchen. In diesem Augenblick existiert, [...], eine wirkliche Ich-Du-Beziehung, ein zeitloses Leben in der Erfahrung zwischen dem Klienten und mir“

(Rogers 2006: 200).

ZUSAMMENSCHAU

Entlang einer Synopse der arendtschen Einsamkeitstheorie und des personenzentrierten Beratungsansatzes habe ich versucht einen Theoriebeitrag zu den sich im Entstehen befindenden Beratungswissenschaften zu leisten. Besonders durch die interdisziplinäre Reorganisation und Neuverknüpfung vorhandener Modelle und Konzepte lassen sich innovative beratungswissenschaftliche Theoriebildungen gewinnen. Nach eingehender Betrachtung von Arendts Differenzierungen der Einsamkeit in Verbindung mit der nicht-direktiven Beratung Carl Rogers besteht der Mehrwert vor allem in der Empfehlung einer Ethik der Beratung, die der Logik der Einsamkeit folgt. An erster Stelle steht dabei die Entkräftung der Denotation des Begriffs der Einsamkeit in aktuellen Diskursen: Mit Bezug auf Arendts kann der Topos der Einsamkeit in eine Theorie und Praxis der Beratung überführt werden und zugleich einer gesellschaftlichen Ethik im Allgemeinen darstellen. Dies gilt vor dem Hintergrund, dass das Mensch-Sein gemäß Arendt im Modus der Einsamkeit und im Dialog mit sich selbst ihren Ursprung hat. Daher wäre auch für den Kontext der psychosozialen Beratung ein differenzierter Begriff bzw. ein reflektierter Umgang mit Einsamkeit wünschenswert, statt einer Vorverurteilung von Einsamkeit als pathologischen Zustand. Ziel jeder

Beratung sollte sowohl die Stärkung der einzelnen Person, im Sinne des Personenbegriffs von Arendt und Rogers sein, als auch die Stärkung sozialer und humanistischer Werte. Wenn Denken und Erinnern in der Einsamkeit als elementare Voraussetzungen angesehen werden, um überhaupt an der Welt als Person teilzuhaben, so muss die Beratung jedes Individuum darin bestärken und unterstützen wieder Zwei-in-Einem zu werden. Denn vor allem durch diese Dualität des Denkprozesses kann es erst zu einer Pluralität in der Gesellschaft, einem In-Gesellschaft-Sein, kommen. In ihrer Laudatio zu Karl Jaspers Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels (1958) sagt Arendt, dass die Humanität nie in der Einsamkeit gewonnen werden könne. Nur wer sein Leben und seine Person mit in das Wagnis der Öffentlichkeit nehme, könne die Humanität erlangen. Da aber im Handeln, ob in der Öffentlichkeit oder der Isoliertheit, die Person zum Ausdruck kommt, ist diesem das Denken notwendigerweise vorgezogen, denn dort konstituiert sich das Person-Sein. Unterstützt also die psychosoziale Beratung das Individuum dabei, eine „*fully-functioning-person*“ oder einfach nur eine Person zu werden, so wird es gleichzeitig im Handeln autonomer, selbstreflektierter und selbstbestimmter. Dabei darf Rogers Begriff des „Funktionierens“ freilich nicht im Sinne einer Anpassung an die Gesellschaft verstanden werden, sondern sollte auf sein humanistisches Menschenbild bezogen betrachtet werden. Abschließend ist festzuhalten, dass in diesem Beitrag bspw. die neuere Traumaforschung, insbesondere die Psychotraumatologie, nicht mitberücksichtigt werden konnte. In diesem Zusammenhang könnte man Arendts Aussage, dass *jemand, der sich weigert sich zu erinnern zu allem fähig ist*, relativieren. Das „nicht in der Lage sein sich zu erinnern“ würde mit Bezug auf die Theorie der posttraumatischen Belastungsstörungen (Graubner 2013: F43.1) als Schutzmechanismus des Körpers ausdeutbar. Dabei würde aber nicht grundsätzlich die Qualität des Zwei-in-Einem-Sein in der Praxis der Einsamkeit hinterfragt. Ihr Zugang gestaltete sich nur schwieriger und es wäre umso wichtiger, dass die Gesellschaft Räume dafür bereitstellt, auch über das Beratungssetting hinaus. Viel mehr wird dabei deutlich, dass gerade dort, wo Einsamkeit nicht möglich zu sein scheint, Behutsamkeit und Achtsamkeit wichtig wird, um den Dialog mit sich selbst wertschätzen und ermöglichen zu können.

LITERATUR

- Althochdeutscher Bedeutungsbaukasten, Universität Tübingen, WS 2000/01.
[<http://homepages.uni-tuebingen.de/henrike.laehnemann/suffixe.htm#sam>,
abgerufen am 07.01.2017].
- Arendt, Hannah (2007): Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, 11.
Aufl., München, Berlin: Piper.
- Arendt, Hannah (1981): Vita activa oder vom tätigen Leben, 2. Aufl., München:
Piper.
- Arendt, Hannah (1955): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München.
Piper.
- Brem-Gräser, Luitgard (1993): Handbuch der Beratung für helfende Berufe.
Band 3, München: Reinhardt.
- Boeree, C. George. (2006): Persönlichkeitstheorien. Shippensburg: University
Press.
- Cacioppo, John/Patrick, William H. (2011): Einsamkeit: Woher sie kommt, was
sie bewirkt, wie man ihr entrinnt. Heidelberg: Spektrum Akademischer Ver-
lag.
- Dörner, Klaus (2002): Irren ist menschlich: Lehrbuch der Psychiatrie, Psycho-
therapie (4. Aufl.). Bonn: Psychiatrie-Verlag.
- Graubner, Bernd (2013): ICD–10–GM 2014 Systematisches Verzeichnis. Inter-
nationale statistische Klassifikation der Krankheiten und verwandter Ge-
sundheitsprobleme 11. Revision-German Modification Version 2014.
Schorndorff: Deutscher Ärzteverlag.
- Rogers, Carl R. (1987): Eine Theorie der Psychotherapie, der Persönlichkeit und
der zwischenmenschlichen Beziehungen. Entwickelt im Rahmen des klie-
nzentrierten Ansatzes. Köln: GwG-Verlag.
- Rogers, Carl R. (2006): Entwicklung der Persönlichkeit: Psychotherapie aus der
Sicht eines Therapeuten (16. Aufl.). Stuttgart: Klett–Cotta.

Autorinnen und Autoren

Baier, Christoph ist Musiker und Musikwissenschaftler (Diplom), Diplommusiktherapeut und Sozialarbeitswissenschaftler (M.A.). Er arbeitet als freier Musiktherapeut in pädagogischen und klinischen Kontexten. Interessenschwerpunkte: Poststrukturalistische Theorie, Performance Studies und therapeutische Handlungspraxis.

Bohn, Simon, Dr. phil. ist Soziologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Seine wissenschaftlichen Schwerpunkte liegen in der Geschlechterforschung, der politischen Soziologie und der qualitativen Sozialforschung. Insbesondere beschäftigt er sich mit Subjektivierungsprozessen im Kontext von Bildung und Beratung.

Dalirazar, Targol ist Musiktherapeutin, Sozialarbeiterin sowie Lehrbeauftragte an der Fakultät für Therapiewissenschaften an der SRH Hochschule Heidelberg. Neben ihrer beraterischen und therapeutischen Tätigkeit im Bereich der Jugendhilfe, sind ihre Interessenschwerpunkte: interkulturelle Beratung, philosophisch-soziologische Auseinandersetzung mit Transdisziplinarität, Intersubjektivitätsansprüche von Wahrheit und Selbsttöge, sowie macht- und differenztheoretisches Denken und Handeln im Beratungssetting.

Eming, Knut, Prof. Dr. habil. ist Professor an der SRH Hochschule Heidelberg; Leitung des Heidelberger Hochschulverlags, Studium der Philosophie, Germanistik, Pädagogik und ev. Theologie an der Ruhr Universität Bochum, Staatsexamen (Lehramt) an der Ruprecht Carl Universität Heidelberg, Promotion zum Dr. phil.; Er war langjähriger wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar (Heidelberg) und dort mit der Betreuung der Publikation der Gesamten Werke von Hans-Georg Gadamer betraut. Habilitation am Karlsruher

Institute of Technology (KIT) mit Verleihung der *venia legendi* für das gesamte Fach Philosophie. Spezialgebiete: (Wirtschafts-)Ethik und Anthropologie.

Georg, Eva ist Soziologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Soziologie der Universität Marburg. Sie ist zudem Systemische Beraterin (SG), Supervisorin sowie Antidiskriminierungsberaterin (advd). Mehrere Jahre hat sie in einer Beratungsstelle gegen sexualisierte Gewalt an Mädchen und Frauen gearbeitet. Sie ist als Dozentin für Systemische Beratung tätig. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: Gewalt und Normativität, Prozesse von Subjektivierung und Therapeutisierung, Queer Studies.

Goll-Kopka, Andrea, Prof. Dr.; Psychologische Psychotherapeutin, Kinder- und Jugendlichenpsychotherapeutin; Professur psychosoziale Grundlagen & Beratung an der SRH Hochschule Heidelberg; Kassenzugelassene Lehrtherapiepraxis; Lehrende systemische Therapie (DGSF), Tiefenpsychologische Psychotherapeutin (KV), Lehrtherapeutin für Tanztherapie (BTD); Supervisorin (Psychotherapeutenkammer Baden-Württemberg); Fortbildungstätigkeit in Kunsttherapie & Brainspotting.

Jergus, Kerstin, Prof. Dr. habil. ist Erziehungswissenschaftlerin und Professorin für Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Technischen Universität Braunschweig. Ihre Arbeits- und Forschungsschwerpunkte sind: Theorie und Geschichte der Pädagogik, Bildungstheorie und kulturwissenschaftliche Bildungsforschung, u.a. zu Universität, Geschlecht, Kindheit und Elternschaft, Professionalisierung, Vertrauen, Liebe, Partizipation.

Jessel, Holger, Prof. Dr. phil., Dipl.-Motologe ist Professor für Psychomotorik in sozialpädagogischen Handlungsfeldern an der Hochschule Darmstadt. Er ist erster Vorsitzender der Deutschen Akademie-Aktionskreis Psychomotorik e.V. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören Körperlichkeit, Leiblichkeit und Bewegung im Kontext von Bildung, Erziehung und Entwicklung in Kindheit, Jugend und Erwachsenenalter; psychomotorische Gewaltprävention; psychomotorische Entwicklungsbegleitung; systemische Beratung; psychomotorisch orientierte Organisationsberatung; Beratung als zwischenleiblicher Resonanzraum und als Verkörperung des Sozialen sowie Lehr-, Lern- und Wissensbildungsprozesse in der Psychomotorik und der Kindheitspädagogik.

Rau, Rebekka ist Sozialarbeiterin (M.A.) und Soziologin (B.A.); Fortbildungen im Bereich Erlebnis- und Zirkuspädagogik sowie Kinderyoga; Lehrbeauftragte

im Bereich Gender Studies und Embodiment an der SRH-Hochschule Heidelberg. Ihre Interessenschwerpunkte sind: Theorien der sozialen Ordnung und leibphänomenologische Perspektiven.

Remark, Bea Carolina ist kreative Tanz- und Bewegungstherapeutin, Körpertherapeutin, Tanzpädagogin, Performerin, Choreografin, Lyrikerin, und Heilpraktikerin (HP). Ihr besonderes Interesse gilt der stetigen Auseinandersetzung und der eigenen persönlichen Weiterentwicklung mit dem Fremden, dem Anderen. Immer wieder neu zu schauen und den Blick offen zu halten – auch für die eigenen Unvollkommenheiten – ist ihr ein wichtiges Anliegen in ihrer Arbeit mit Menschen und auch im Alltag. Sie arbeitet seit Jahren mit unterschiedlichsten Institutionen im In- und Ausland. Zahlreiche Weiterbildungen im Bereich Moderner Tanz, Körperpsychotherapie, Theater, Systemischer Therapie, Traumatherapie, Yoga.

Rode, Tanja, Dr. phil., Diplom-Politologin, seit 2009 selbständig in eigener Praxis in Marburg und Berlin mit Supervision (DGSv), Beratung, Psychotherapie (HPG), Fortbildungen, Workshops, Vorträgen, Mediation, Moderation, Coaching wissenschaftlicher Arbeiten, systemischer Strukturaufstellung sowie als ausbildungsbegleitende Supervisorin tätig für das KIB Köln. Ihr Praxisname „Praxis für Unterscheidung und Zusammenhang“ bezieht sich auf George Spencer Brown und spannt sowohl eine Grundlage ihres Denkens wie ihres Handwerkszeugs auf.

Schwab, Stefanie, Soziale Arbeit, M.A. Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Lehrbeauftragte an der SRH Hochschule Heidelberg. Kinder- und Jugendlichenpsychotherapeutin. Ihre Interessenschwerpunkte sind: (psychische) Auffälligkeiten wie auch psychische Gesundheit bei Heranwachsenden, *critical life events* im Kindes- und Jugendalter und leibbezogene therapeutische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen.

Schwarz, Renate, Prof. Dr. phil., ist Dipl. Sozialarbeiterin, Erziehungswissenschaftlerin, Tanztherapeutin HPG, Supervisorin und Coach DGSv. Sie ist Professorin an der Hochschule Ravensburg-Weingarten und für die Module Beratungsmodelle, Personenzentrierte und Systemische Beratung und Klinische Sozialarbeit verantwortlich. Sie arbeitete als Sozialarbeiterin in der Suchtkrankenhilfe und im Bereich Psychiatrie und ist langjährig als Supervisorin und Coach tätig. Ihr Forschungsinteresse gilt dem Einfluss von Embodiment, Resonanz und Intersubjektivität in Beratungsprozessen.

Spahn, Lea, Erziehungswissenschaftlerin, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im BMBF-geförderten Projekt „Kulturelle Bildungsforschung im Tanz“ bei Prof. Dr. Martin Stern und Mitglied im Kernteam des Weiterbildungsmasters „Kulturelle Bildung an Schulen“ der Philipps-Universität Marburg. Mit Bettina Wuttig und Joris Gregor gibt sie die Buchreihe „Soma Studies“ im transcript Verlag heraus. In ihrer Dissertation befasst sie sich mit „Biographie im (Mit)Vollzug – phänomenologisch-praxeologische Perspektivierungen von Bewegungspraktiken“. Forschungsschwerpunkte sind Körperlichkeit(en), feministische und neumaterialistische Perspektiven, Phänomenologie, qualitative Sozialforschung, Kulturelle Bildung und politische Ökologie.

Tugendheim, Juliane ist Kulturwissenschaftlerin, Tanzpädagogin sowie Psychotherapeutische Tanz-, Bewegungs- und Ausdruckstherapeutin. Seit Februar 2018 arbeitet sie als Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Dozentin an der Fakultät für Therapiewissenschaften der SRH Hochschule Heidelberg sowie außerdem als Psychotherapeutische Tanz- und Bewegungstherapeutin am Klinikum Darmstadt. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich Körpersoziologie, Embodiment, Empathieförderung, leibbezogene Gesundheitsförderung und Psychotherapie, Tanz- und Theateranthropologie, Konflikt- und Gewaltforschung, Soziologie der Macht und Wirksamkeitsforschung in der Psychotherapie und psychosozialen Beratung.

Wolf, Barbara, Prof. Dr. phil., ist Erziehungswissenschaftlerin und Soziologin. Sie ist Professorin an der SRH Hochschule Heidelberg für Kindheitswissenschaften. Ihre Forschungs- und Interessenschwerpunkte bilden u.a. phänomenologische Kindheitsforschung und qualitative Sozialisationsforschung, die pädagogische Beziehung, Diversität (Soziale Ungleichheit, Migration, geschlechtersensible Pädagogik), soziologische und pädagogische Theorie und kritische Erziehungswissenschaften. Sie ist Mitglied im Vorstand der Gesellschaft für Neue Phänomenologie.

Wuttig, Bettina (Prof. Dr. phil.) ist Erziehungswissenschaftlerin und Professorin am Fachbereich Erziehungswissenschaften und dem Institut für Sportwissenschaften und Motologie der Philipps-Universität Marburg. Sie vertritt dort den Lehrstuhl „Psychologie der Bewegung“. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: Somatische Materialität und Bewegungsforschung, Mensch-Maschine-Verhältnisse; Posthumanismus, Gender_Körperwissen in (motologischen Kontexten) und Theorien der Verkörperung des Sozialen, Soma Studies, (soziales und kulturelles) Trauma, rassismuskritische und genderbezogene Beratung und KörperPsy-

chotherapie; New School Beratungswissenschaften; Kritische Soziale Arbeit, Somatische Praktiken; *embodied knowledge* als Praxis postkolonialer Kritik, Diskriminierung im Sport, Performance Studies, kritische leibbezogene Gesundheitsförderung im Sport und autoethnografische Forschung. Sie ist Herausgeberin der Reihe Soma Studies.

Soziologie



Juliane Karakayali, Bernd Kasperek (Hg.)

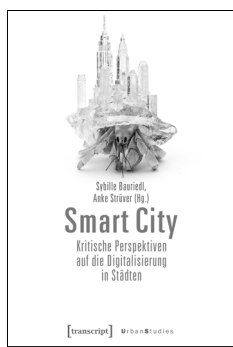
movements.

**Journal for Critical Migration
and Border Regime Studies**

Jg. 4, Heft 2/2018

Februar 2019, 246 S., kart.

24,99 €(DE), 978-3-8376-4474-6



Sybille Bauriedl, Anke Strüver (Hg.)

Smart City –

**Kritische Perspektiven auf die Digitalisierung
in Städten**

2018, 364 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4336-7

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4336-1

EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4336-7



Weert Canzler, Andreas Knie, Lisa Ruhrort, Christian Scherf

Erloschene Liebe?

Das Auto in der Verkehrswende

Soziologische Deutungen

2018, 174 S., kart., zahlr. Abb.

19,99 € (DE), 978-3-8376-4568-2

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4568-6

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4568-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Soziologie



Gianna Behrendt, Anna Henkel (Hg.)

10 Minuten Soziologie: Fakten

2018, 166 S., kart.

16,99 € (DE), 978-3-8376-4362-6

E-Book: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4362-0



Heike Delitz

Kollektive Identitäten

2018, 160 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3724-3

E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3724-7



Anna Henkel (Hg.)

10 Minuten Soziologie: Materialität

2018, 122 S., kart.

15,99 € (DE), 978-3-8376-4073-1

E-Book: 13,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4073-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**