

Körper, Selbst und (Ich-)Identität

Wolfgang Jantzen

1 Definitionen

Körper (engl.: *body*, franz.: *corps*) wird als ‚beseelter Körper‘ auch mit dem Begriff ‚Leib‘ bezeichnet. Im Unterschied zur cartesianischen Annahme eines beseelten Körpers bloß auf menschlichem Niveau sind beide Begriffe auf allen Lebensniveaus anzuwenden, da Leben grundsätzlich nicht als unbeseelt, als bloße Maschinenkonstruktion betrachtet werden kann.

Selbst ist die Reflexivität von Lebewesen auf ihre körperliche Existenz, die sich bereits bei Einzellern in ihrer Fähigkeit zeigt, aktiv „in ihrem Sein zu verharren“ (Spinoza 1989, III, LS 6–8). Sie ist vom Standpunkt des äußeren Beobachters über Appetenz- oder Vermeidungsverhalten zu erschließen. Dies entspricht der allgemeinen Definition von Lebewesen als autopoietische Konstruktionen, die fern vom thermodynamischen Gleichgewicht ihrer Umgebung existieren, an diese durch Wahrnehmung und Bewegung strukturell gekoppelt sind und ihren kognitiven Bereich in der Bewältigung von Fluktuationen/Perturbationen an ihrer Körperperipherie herausbilden (Maturana & Varela 1986). Die Entwicklung höherer Formen des Selbst bei verschiedenen Tiergattungen sowie eines vorrangig bewussten Selbst beim Menschen erweisen sich als Resultate der Hierarchisierung psychischer Funktionen. Höhere Formen des Selbst sind in zunehmendem Maße sozial vermittelt. Hierauf verweisen Bindung, Prägungslernen, instrumentelles und soziales Lernen bei höheren Wirbeltieren. Beim Menschen sind alle Formen des Selbst gesellschaftlich, kulturell und symbolisch vermittelt.

Identität bezieht sich auf die Abstimmung von Organisation (Realisierung stammesge-

schichtlicher Voraussetzungen) und Strukturbildung (ontogenetische Variation durch Aktivität des Lebewesens, Lernen, Gedächtnis) der psychosomatischen Prozesse. Auf deren Hintergrund ist zu jedem Augenblick eine Rückkoppelung des Verhaltens an bisherige Erfahrungen gegeben. Ich-Identität bezieht sich auf ein Reflexionsniveau des eigenen Selbst, das es ermöglicht (1) den eigenen Körper als getrennten Körper zu erkennen (z.B. im Spiegelbild), (2) das erwartete Verhalten von anderen Individuen der eigenen Art reflexiv zu erkennen und zu berücksichtigen (theory of mind) bzw. das eigene Verhalten als Werkzeug einzusetzen, um andere zu beeinflussen (role-taking-ability) sowie (3) die Kontinuität des Selbst in diesen Prozessen symbolisch zu identifizieren (mit dem Wort oder der Geste ‚Ich‘). Die beiden ersten Formen sind auch bei höheren Tieren zu finden, die dritte bisher nur bei den Menschen. Hier sind nochmals (1) die Selbstbenennung mit ‚Ich‘ im Übergang vom Kleinkind- zum Vorschulalter von (2) der Selbstbenennung der inneren psychischen Prozesse in der in Pubertät und Adoleszenz entwickelten inneren Position des Erwachsenen zu unterscheiden (= ‚reflexives Ich‘, das sich in der innerpsychischen Differenz von ‚I‘ und ‚Me‘, zwischen ‚Ich‘ und ‚Ich als Du‘ realisiert).

2 Begriffs- und Gegenstandsgeschichte

Körper (Leib), Selbst und (Ich-)Identität sind zentrale Begriffe anthropologischer Reflexion. Sie bilden mit den Begriffen Ich, Person und

Persönlichkeit ein zentrales Feld humanwissenschaftlicher Forschung und Diskussion. Diese erfolgt zwischen verschiedenen ontologischen und erkenntnistheoretischen Polen und schlägt sich in unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich des Körper-Geist- bzw. Leib-Seele-Problems nieder. Wasserscheide der Debatte ist die cartesianische Trennung des sich selbst reflektierenden Geistes („Ich denke, also bin ich“) und des als bloßen Automaten gedachten ausgedehnten Körpers in zwei auf immer voneinander getrennte Substanzen („res cogitans“/denkende Substanz und „res extensa“/ausgedehnte Substanz).

Der Versuch von Descartes, diesen Dualismus durch die Setzung der Emotionen als vermittelndes Glied monistisch zu überwinden, scheitert. Die Emotionen, nur dem Menschen eigentümlich, unterliegen nach Descartes selbst einer Trennung in niedere, körperliche und höhere, geistige Emotionen (Vygotskij 1996).

Ein Versuch der Lösung in der Lehre von der ‚dritten Substanz‘ als ‚einfache Reizbarkeit‘ scheitert ebenfalls. Im Gegensatz zur Annahme des Körpers als seelenlosen Automaten zwang die Feststellung der Kontraktilität der Muskelfaser und Sensibilität der Nervenfaser als spezifische Eigenschaften des Lebendigen ab Mitte des 18. Jahrhunderts zu einer anderen Definition von Lebensvorgängen (Toellner 1980, 100). Da an den Emotionen als nur den Menschen zugehörigen Prozessen festgehalten wurde, entstand bestenfalls ein Verständnis von lebenden Körpern als Automaten anderer Art. Dieses Verständnis löste sich nur teilweise auf, insofern höheren Tieren eine vergleichbar komplexe psychische Struktur wie Menschen zugestanden wurde. Trotzdem ist ein solches Verständnis in Biologie und Medizin auch heute noch vorherrschend, so z. B. in der Debatte um das Hirntodkriterium oder den Status schwerbehinderter Kinder bzw. dementer alter Menschen. Dies verweist darauf, dass der Gegenstand ‚Körper‘ im sozialen Akt der Erkenntnis sichtbar wird bzw. entsteht.

Eine Kulturgeschichte des Körpers zeigt diesen als gesellschaftlich geformt (Elias

1976). Sie begreift ihn als Ort der Einschreibung von Macht und als Resultat gesellschaftlicher Stratifizierung: so erkennbar in der Trennung von bloßem Leben und politischem Leben (Agamben 2002). Diese Einschreibung erfolgt sowohl in der (militärischen) Gleichschaltung von Massen (Theweleit 1977/1978) als auch in Unterwerfungspraktiken von ‚abweichenden‘ Erscheinungsformen des Körpers wie ‚Rasse‘, Behinderung und/oder Geschlecht (Janssen-Jureit 1979, Gould 1983, Foucault 1993), in der Selektion in Sondereinrichtungen (Basaglia 1973) ebenso wie in der sozialen Konstruktion von Monstern (Macho 1998), die sich im wissenschaftlichen Feld als ‚Teratologie‘ (*tera* = Monster), als Wissenschaft von den Missbildungen und Fehlbildungen niederschlägt [→ II Behinderung als sozial- und kulturwissenschaftliche Kategorie]. Darüber hinaus erscheint der Körper als Ort von Gesundheit und Krankheit und damit Einschreibung von ‚Schicksal‘ und ‚Natur‘ in das persönliche und soziale Leben [→ II Naturalistische Dogmen].

Mit der gesellschaftlichen Entwicklung der (kapitalistischen) Ökonomie wird der Körper ökonomisiert und kommerzialisiert und zum Gestand von Designerpraktiken („schön“, „jung“, „sportiv“, vgl. Haug 1971) und zugleich Ort kultureller und geistiger Entwicklung (Theater, Musik, Sport, Tanz) ebenso wie der „Körpertechnologisierung“ (Schürmann 2001) oder pädagogischer und therapeutischer Beeinflussung („Psychomotorik“). Soziologisch betrachtet ist der individuelle Körper fleischgewordene Geschichte. Als ‚Habitus‘ [→ Habitus] ist der Ort des individuellen wie sozialen Unbewussten gemeint (Bourdieu 1976). Soziale Konstruktionen des Körpers erfolgen immer in einem „Feld der Macht“ (Bourdieu 1998, 48 ff.).

Nicht, dass der Körper verdinglicht wird, ist zentrales Problem, sondern das Ansetzen von sozialen Aussonderungs-Praktiken an dieser und in Form dieser Verdinglichung. Denn der Körper ist unabdingbar, das zeigt bereits Descartes’ Dilemma – der Körper als Ding ist ein Teil unseres Selbst, auf das wir

uns beziehen, selbst wenn wir ihm zu fliehen versuchen.

Der Begriff des Selbst taucht als philosophischer Begriff zuerst im Englischen auf. Bei John Locke ist eine Person ein „denkendes, verständiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst als sich selbst betrachten kann“. (Schrader 1995, 293) Bei Berkeley fällt das Selbst völlig mit dem Geist („mind“) zusammen (ebd., 294). Bei Kant ist der Wille unser eigentliches Selbst (ebd., 299). Für Nietzsche ist die Seele nur etwas am Leib; dieser ist unser eigentliches Selbst. Und für Gerhard Roth ist das Selbst nur „ein spezifisch hervorgehobener komplexer Zustand des Gehirns“ (ebd., 302 f.). Der cartesianische Dualismus wird in dieser Begriffsgeschichte entweder zugunsten des Geistes oder zugunsten des Körpers aufzulösen versucht. In allen philosophischen Theorien jedoch bleibt der subjektive Charakter der Erfahrung ungeklärt (ebd., 303).

Psychologisch unterscheidet William James psychologische, soziale und materielle Aspekte des Selbst (vgl. Schönplüg 1995). Im „spiritual self“ erfolgt die Regulierung des eigenen Bewusstseinsstromes, dessen Ausdruck der (freie) Wille ist, im sozialen Selbst ist ein Teil des Bewusstseinsstromes auf andere Personen gerichtet und im materiellen Selbst auf materielle Dinge wie Körper, Kleidung und Besitz. Diese drei bilden ein empirisches Selbst, ein Mich („Me“), in welchem das „reine Ich“ in Form eines „passing through“ des Bewusstseinsstromes die Einheit stiftende Funktion innehat.

Bei C. G. Jung ist das „Ich“ Subjekt meines Bewusstseins und das „Selbst“ Subjekt meiner gesamten, auch unbewussten Psyche. Bei Koffka enthält das Ich das Selbst als permanentes Subsystem (vgl. ebd.). Insgesamt setzen (1) viele Autoren Selbst und Person gleich, betrachten (2) das Selbst als die Gesamtheit der psychischen Prozesse, in denen Subjekt und Objekt identisch sind, und (3) das Selbst als ausgezeichneten, hervorgehobenen Kernbereich (vgl. ebd.).

Der Begriff der Identität als Ich-Identität geht vor allem auf Erikson (1970) zurück.

Ich-Identität ist „die Überzeugung, dass das Ich wesentliche Schritte in Richtung auf eine greifbare kollektive Zukunft zu machen lernt und sich zu einem definierten Ich innerhalb einer sozialen Realität entwickelt“ (Erikson 1970, 17). Entwicklungspsychologisch begriffen ist die Ich-Identität „spezifischer Zuwachs an Persönlichkeitsreife [...] den das Individuum am Ende der Adoleszenz der Fülle seiner Kindheitserfahrungen entnommen haben muss, um für die Aufgaben des Erwachsenenlebens gerüstet zu sein“ (ebd., 123). Soziologisch gesehen ist Identität ein Band, „das den einzelnen Menschen mit den von seiner einzigartigen Geschichte geprägten Werten seines Volkes verbindet“ (ebd., 124). Einerseits existiert ein bewusstes Gefühl der individuellen Identität als Selbstgleichheit, andererseits ein unbewusstes Streben nach der Kontinuität des persönlichen Charakters. Einerseits ist das Kriterium stillschweigender Akte der Ich-Synthese anzunehmen, andererseits das Festhalten an der inneren Solidarität mit den Idealen und der Identität einer Gruppe (vgl. ebd.).

In der Soziologie findet die Diskussion um Selbst und Identität ihren zentralen Ausgangspunkt bei G. H. Mead in „Geist, Identität, Gesellschaft“ (in der deutschen Übersetzung wird „self“ mit „Identität“ übersetzt). „Für die Identität typisch ist, dass sie sich selbst zum Objekt hat“ (Mead 1968, 178). Sie entspringt nicht primär dem physischen Organismus, sondern ist „im Grund eine gesellschaftliche Struktur und erwächst aus der gesellschaftlichen Erfahrung“ (ebd., 182). Im sprachlichen Verhalten „trennen wir sozusagen diese gesellschaftliche Phase ab und ignorieren sie für den Augenblick, um zur eigenen Identität zu sprechen, als sprächen wir zu einer anderen Person“ (ebd., 184). Über Spiel und Rollen bauen wir uns ein verallgemeinertes Anderes/einen verallgemeinerten Anderen auf. „Die Haltung dieses verallgemeinerten Anderen ist die der ganzen Gemeinschaft“ (ebd., 196). Diese Haltung muss nicht die der gegenwärtig präsenten Gemeinschaft sein, sie kann auch jene einer vergangenen oder

künftigen sein, vor der wir uns in Reflexion unseres Ich (‘I’) auf unser Mich (‘Me’) verantworten. „Eine Person kann den Punkt erreichen, wo sie sich der ganzen Umwelt in den Weg stellt; sie kann sich ihr allein entgegenstellen. Dazu aber muss sie zu sich selbst mit der Stimme der Vernunft sprechen. Sie muss die Stimmen der Vergangenheit und Zukunft verstehen“ (ebd., 210 f.). Identität ist eher eine Struktur von Haltungen als eine Struktur von Gewohnheiten (ebd., 205), als Identitätsbewusstsein resultiert sie aus der Haltung der Vernunft gegenüber sich selbst (ebd., 180). „Das Wesen der Identität [...] ist kognitiv. Es liegt in der nach innen verlagerten Übermittlung von Gesten, die das Denken ausmacht oder in deren Rahmen Denken und Reflexion abläuft“ (ebd., 216). Unklar bleibt die subjektive Seite des ‚Ich‘: „Wir sprechen zu uns selbst, aber wir sehen uns nicht selbst“ (ebd., 217).

Mead ist sich dieser Tatsache ebenso bewusst wie der Gesellschaftlichkeit des Geistes: „Es ist absurd, Geist einfach aus der Sicht des einzelnen menschlichen Organismus zu sehen. Denn obwohl dort sein Sitz ist, handelt es sich um ein wesentlich gesellschaftliches Phänomen; sogar seine biologischen Funktionen sind primär gesellschaftlicher Natur. Die subjektive Erfahrung des Einzelnen muss mit der natürlichen sozialbiologischen Tätigkeit des Gehirns verknüpft werden, wenn man Geist annehmbar erklären will; und das kann nur geschehen, wenn die gesellschaftliche Natur des Geistes anerkannt wird“ (ebd., 174). Habermas bemerkt hier zu Recht: „Mead hat den intersubjektiven Kern des Ich freigelegt“ (Habermas 1988, 241). Offen bleibt die Frage nach dem subjektiven Kern, es sei denn, man möchte ihn beispielsweise mit der psychoanalytischen Theorie der libidinösen Objektbesetzung bestimmen.

In soziologischer Hinsicht wird der Begriff der Identität u. a. durch Goffman (1967) vertieft. Er unterscheidet zwischen sozial zugeschriebener virtueller Identität und tatsächlich vom Individuum nachweisbarer aktueller Identität. Die soziale Zuschreibung vermag es, Individuen durch die Verknüpfung mit

gewissen Eigenschaften und Stereotypen als fehlerhaft, unzulänglich und/oder behindert zu konstruieren und diese Konstruktion in Form von sozialer Differenzierung als persönliche Identität am Einzelnen festzumachen. Dies wird Ansatzpunkt für Techniken der Bewältigung beschädigter Identität wie Täuschen, Informationskontrolle oder Kuvrieren (freiwilliges Zugeben, um Spannung zu vermindern) und damit Teil der Ich-Identität, die es zu betrachten erlaubt, „was das Individuum über das Stigma und sein Management empfinden vermag“ (Goffman 1967, 213).

Identitätspolitik ist folglich ambivalent, es sei denn sie wird durch Rückgriff auf Vernunft im Sinne von Mead abgesichert.

In einer phänomenologischen ‚Soziologie des Selbst‘, die unmittelbar an Mead ansetzt (vgl. Berger & Luckmann 1980, 142), erscheint die Bewältigung von Ambivalenz als Problem der Legitimation durch ‚symbolische Sinnwelten‘ (→ II: Sinn/sinnhaftes Handeln]. Sie werden gefühlsbegründet in der primären Sozialisation als Teile des sozialen Selbst angeeignet, treten in der sekundären (arbeitsteiligen, berufsbezogenen) Sozialisation in den Hintergrund, können aber jederzeit – ggf. in Form der Resozialisierung und der mit dieser verbundenen Konversion – als Schutz wieder bzw. neu hergestellt werden. „Die symbolische Sinnwelt schützt den Menschen vor dem absoluten Grauen, indem sie den schützenden Strukturen der institutionalen Ordnung die absolute Legitimation verleiht“ (ebd., 109).

Auf der individuellen Ebene sind symbolische Sinnwelten „wie schützende Dächer über der institutionalen Ordnung und über dem Einzelleben“ (ebd., 109). Aber diese können zerbrechen und tun dies auch immer wieder in der postmodernen Welt (vgl. Bauman 1995). Die wesentliche Rolle des ‚Ich‘ (‘I’) gegenüber dem ‚Mich‘ (‘Me’) scheint damit klar: Das ‚Ich‘ realisiert zu jedem Zeitpunkt Identität im Lebensprozess als Sinngebung und Intentionalität. Was diesen Prozess der Sinnbildung selbst ausmacht, bleibt noch ungeklärt, obgleich bei Berger & Luckmann der von Husserl übernommene Begriff des ‚Sinns‘

deutlich weiter ent-intellektualisiert wird als in anderen soziologischen Theorien.

Auf vergleichbare Aporien stößt die Debatte um den Begriff des Ich, der als Teilbegriff in die Definition von Ich-Identität eingeht. Dieser Begriff ist eng mit dem Begriff der Persönlichkeit gekoppelt. Als solche könnte die Entwicklungsdimension des menschlichen Individuums verstanden werden, die sich im Prozess der Ich-Werdung ausdrückt. Man könnte mit dem Auftreten der ersten Verwendung des Wortes ‚Ich‘ im Übergang zum Vorschulalter von einer ersten, individuellen Geburt der Persönlichkeit sprechen und von einer zweiten, sozialen Geburt der Persönlichkeit, als Ausdruck der Entdeckung der Innenwelt, der Reflexion des ‚Ich‘ (‚I‘) auf das ‚Mich‘ (‚Me‘) in Pubertät und Adoleszenz (Leont’ev 1979, vgl. Jantzen 1987). Darüber hinaus ist das ‚Ich‘ sozialhistorisch und kulturhistorisch bestimmt: Die Entdeckung der Innenwelt, wie sie sich im ‚Ich‘-Begriff westlicher Zivilisationen ausdrückt, ist ein typisches Produkt der Neuzeit, da erst seitdem eine Reihe von Begriffen zur Benennung einer vorher sicherlich auch gefühlten Innenwelt auftreten (Kon 1983).

Philosophisch erscheint noch bei Kant das Ich als Ausdruck des Sprunges aus der ersten in die zweite (geistige) Natur, als Ausdruck eines Schöpfungsaktes. Doch zeigt die ‚nicht-egologische‘ Debatte innerhalb der Philosophie (vgl. Frank 1986), dass die synthetische Verfassung des Bewusstseins auch auf der Basis der Selbstvertrautheit gedacht werden kann, die in der Entwicklung des Kindes mit der Verwendung des Possessiv-Pronomens ‚mein‘ einsetzt (vgl. ebd., 73). Noch früher könne von Individualität als „Prozess kontinuierlicher Selbstdeutung“ (ebd., 130) gesprochen werden, deren Entwicklungsergebnis die Selbstvertrautheit ebenso wie dann das ‚Ich‘ seien. Vollends löst sich diese Setzung bei Deleuze (1992) auf, da dieser die Entstehung des Selbst und des Ich aus einer Reihe von aktiven und passiven Synthesen in der frühen Entwicklung bestimmt. Diese erfolgen in Form je neuer Wiederholungen als individuieren-

de Differenzen in einem Individuationsfeld. In den passiven Synthesen von Gewohnheit und Gedächtnis entstehen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Und in den aktiven Synthesen durch Gesten, durch die Konstruktion der Mutter als virtuelles Objekt (als Fetzen reiner Vergangenheit) entsteht das Ich, das den Platz der realen und virtuellen Objekte einnimmt (vgl. Deleuze 1992).

Wie aber wurden Selbst, Ich-Identität, Ich und Persönlichkeit jenseits des cartesianischen Dualismus gedacht? Als Rückkehr des Körpers als Leib in das philosophische und anthropologische Denken soll dies zunächst am Beispiel der [→ I] Phänomenologie von Merleau-Ponty aufgegriffen werden.

Dieser schließt in einer relationalen Bestimmung philosophischer Reflexion an die Psychologie seiner Zeit an. Dies ist u.a. die Gestaltpsychologie. Es sind Pierre Janet, Georges Politzer, Kurt Goldstein und Henri Wallon, die jeweils auch für Vygotskij eine wichtige Rolle spielen. Doch ist Merleau-Pontys Phänomenologie nicht restlos hiervon abhängig – sie ist zugleich eigenständiger philosophischer Ansatz (Mertens 2001). Ausgehend von Husserls Phänomenologie ist die phänomenale Welt nicht reines Sein, sondern Sinn (Merleau-Ponty 1974, 17). Die ‚fungierende Intentionalität‘ als (sinnhaftes) Bewusstsein von etwas ist seitens des Subjekts grundlegend. Ihr Vollzugsort ist der Leib (‚corps vivant‘ bzw. ‚corps propre‘) im Gegensatz zum Körper (‚corps physical‘ oder ‚corps objectif‘).

Mit dem ‚Zur-Welt-Sein‘ des Leibs versucht Merleau-Ponty dem cartesianischen Dualismus in einer dritten Dimension zu begegnen. Die ‚fungierende Intentionalität‘ als grundlegende Einheit „geschieht in einer Welt, die vor jeglicher Analyse da ist, und sie wird vollzogen von einem Subjekt, das immer schon in der Welt verwoben ist, das immer schon in der Welt engagiert ist“ (Bermes 1998, 55). Der Leib wird als sinnlich-sinnhafte Instanz verstanden, der die Welt (und den Inhalt der Wahrnehmung) findet und rekonstruiert. „Den Phantomarm haben, heißt für alles Tun,

dessen allein der Arm fähig ist, offen zu bleiben, heißt das vor der Verstümmelung besessene praktische Feld sich bewahren“ (Merleau-Ponty 1974, 106). Durch ein alle Glieder umfassendes Körperschema, das sich im Prozess der Individualentwicklung erst herausbildet (Wallon 1984), bildet „der Körperraum [...] mit dem Außenraum ein System, vor dem der Gegenstand allererst auftreten kann“ (Bermes 1998, 81). „Der fungierende Eigenleib verankert sich ständig in einer Welt, er findet seinen Inhalt an der Welt, und er fühlt sich in ihr heimisch“ (ebd., 75).

Der Leib ist zunächst nicht im Raum und in der Zeit, sondern in einem Verhältnis *zum* Raum und *zur* Zeit. „Das Subjekt ist nicht in der Zeit wie das Wasser in der Flasche, das Subjekt erlebt Zeit und eignet sich Zeit zu – mit einem Wort: es zeitigt sich [...]. Der Zeit kommt jedoch insofern ein Vorrang zu, als in ihr der Dualismus von Subjekt und Objekt als zwei Momente einer einzigen Struktur in Erscheinung gebracht werden kann: der Gegenwart“ (ebd., 110f.).

Auf eine derartig ‚einzige Struktur‘ des Übergangs verweisen vergleichbare Begriffe in anderen Theorien: So der Begriff der ‚Grenze‘ einer Semiosphäre als Ort von „bilingualen Übersetzungsfiltern“ in Lotmans Semiotiktheorie (1990) oder Luhmanns Begriff der „Interpenetration“ von Systemen (1984).

Das Subjekt differenziert sich zu jedem Augenblick subjektiv nach Raum und Zeit, so wie sich Raum und Zeit objektiv nach ihm differenzieren [→ Organismus und Welt], so könnte man in Bezug auf Bachtins Cassirer-Lektüre festhalten. Das Bewusstseinsselement verhält sich zum Bewusstseinsganzen wie ein Differential zu seinem Integral (Cassirer 1994, 40). Dieser Verweis erfolgt im Kontext der Wechselbeziehungen von (inneren und äußeren) Raum-Zeit-Systemen, von Chronotopoi, die, hier bezogen auf Sprache und Romantheorie, in allgemeiner Hinsicht als Dialoge zu begreifen sind (Bachtin 1986, 456 ff.).

Der Leib konstruiert nicht die Welt, „die Welt ist immer schon vorrangig, es kann sich nur um eine Rekonstruktion des bereits Vor-

handenen handeln, wobei aber zugleich die einheitliche Welt intakt bleibt“ (Bermes 1998, 88 f.). Doch ist die Welt „nie vollständig konstruiert. In der ersten Hinsicht sind wir von ihr in Anspruch genommen, in der zweiten offen für unendliche Möglichkeiten“ (ebd., 112). Sinn und Situation sind über den Leib unmittelbar verbunden. Der Sinn ist situativ und die Situation sinnvoll. „Zur Welt seiend, sind wir verurteilt zum Sinn“ (Merleau-Ponty 1974, 16).

Die Begriffe Selbst, Identität, Ich, Persönlichkeit und Person gewinnen auf diesem Hintergrund eine neue Dimension. Das ‚Ich‘, das ein Anderer ist, erscheint als ‚fungierende Intentionalität‘, als Sinn, ebenso bezogen auf die verleiblichten Welt-Erfahrungen wie auf diesen Leib selbst. Wie aber ist der Sinn als fungierende Intentionalität zu begreifen und nicht apriorisch zu setzen? Und in welchem Verhältnis steht die Intentionalität zum praktischen Feld des Leibes und was ist dieses Feld des Leibes? Wie sind Entwicklung und Struktur des Körperselbst und des Körperselbstbildes zu begreifen? Welches ist die Rolle der Emotionen, die im cartesianischen Entwurf einerseits fundamental ist, andererseits ungelöst bleibt? Ohne Zweifel ist der Weg für die Diskussion über die Kategorien Sinn und Körper geöffnet. Und: Merleau-Pontys Theorie eröffnet den Blick für die Raum-Zeit-Dimension der inneren Zusammenhänge von Körper, Identität und Selbst, die in der modernen Debatte erst an wenigen Stellen aufscheint.

3 Zentrale Erkenntnisse und Probleme

Es ist gänzlich unmöglich, alle Linien der Diskussion in die Gegenwart zu verfolgen. Ich beschränke mich daher auf einige zentrale. Diese sind (1) die neurowissenschaftliche und neuropsychologische Debatte um das Ich als Fiktion bzw. als Erfindung (Selbstmodell-Theo-

rie der Subjektivität), (2) Damasio's Versuch einer Neuropsychologie der Emotionen und des Körper selbst sowie (3) Edelmans Theorie des Selbst im Rahmen eines ‚neuronalen Darwinismus‘. Durch die Öffnung dieser Theorie nach dem ontologischen und erkenntnistheoretischen Status der Bewegung und damit der Erfassung der Raum-Zeit-Struktur der psychischen Prozesse, knüpft diese Theorie unmittelbar an (4) Nikolai Bernsteins Bewegungsphysiologie an. Dessen Theoriebildung ist wiederum eng verbunden mit der (5) kulturhistorischen Theorie Vygotskij's, der Tätigkeitstheorie Leont'ev's sowie der Neuropsychologie Lurij's. Diese leisten fundamentale Beiträge zur Frage der Entwicklung des Selbst und zur Ich-Identität. Sie strahlen aus in die moderne neuropsychanalytische Diskussion um Strukturen der Affektivität und Entwicklung des Selbst (Schoore) und die mit dieser einhergehende Neubegründung einer (6) Entwicklungsneuropsychologie des Selbst und der Intersubjektivität (Trevorthen). Auf diesem Hintergrund soll eine mögliche Lösung der hier diskutierten Probleme anskizziert werden.

3.1 Das Ich als Fiktion: Metzinger

Das Resümee des populärwissenschaftlichen Buches ‚Ich – wie wir uns selbst erfinden‘ lautet: Das Konzept des Selbst löst sich in Luft auf (Siefer & Weber 2006, 253), so mit Bezug auf den Philosophen Thomas Metzinger.

In dessen Darstellung (Metzinger 2005, vgl. auch 2004) liest sich dies wie folgt:

(1) Menschen haben nicht nur eine subjektiv erlebte Innenperspektive, sondern auch einen Begriff von sich als ein Wesen, das eine solche Innenperspektive hat. Drei phänomenale Eigenschaften stehen im Zentrum: Meinigkeit (‚Ich erlebe meine Gedanken und Gefühle als Teil meines Bewusstseins‘), Selbstheit/präreflexive Selbstvertrautheit (‚Mit dem Inhalt meines Selbstbewusstseins bin ich vor allen gedanklichen Operationen immer schon vertraut‘) und Perspektivität (‚Meine Welt be-

sitzt einen unverrückbaren Mittelpunkt und dieser bin ich selbst‘).

Wie muss ein System beschaffen sein, um solche phänomenalen Eigenschaften zu entwickeln?

(2) Wichtigster Teil in Metzingers Beantwortung dieser Frage ist das phänomenale Selbstmodell, das eine kohärente Selbstrepräsentation immer dann (episodisch aktiv) bildet, wenn sie gebraucht wird (ebd., 9). Mit diesem Modell als „transientes komputationales Modul, das vom System vorübergehend aktiviert wird, um seine Interaktion mit der Umwelt zu regulieren [...] entstehen fundamentale Ressourcen für Perspektivübernahmen, Empathie und Schuldbewusstsein, später auch für metakognitive Leistungen wie die Entwicklung eines Selbstkonzepts und einer *Theory of mind*“ (ebd., 11). Es ist in der Evolution als ‚Waffe‘ entstanden, die im Verlauf eines „kognitiven Wettrüstens“ (ebd., 11) erfunden wurde.

(3) Eine Analyse der drei Zieleigenschaften ergibt, dass die phänomenale Meinigkeit verloren gehen kann bei florider Schizophrenie (bewusst erlebte Gedanken sind nicht mehr meine Gedanken), bei unilateralem Hemi-Neglect (‚Mein Bein ist nicht mehr mein Bein‘ – dies wäre allerdings eher eine Anosognosie, W.J.), bei Depersonalisierung (‚Ich verwandele mich in eine Marionette‘) oder Manien (‚Ich kontrolliere alle Ereignisse in der Welt durch meinen Willen‘). Meinigkeit ist also eine Eigenschaft einzelner Formen phänomenalen Gehaltes, z.B. der mentalen Repräsentation eines Beines oder eines Gedankens. Dem Ich-Gefühl entspricht die „Existenz eines einzigen, kohärenten und zeitlich stabilen Selbstmodells, das den Mittelpunkt des repräsentationalen Gesamtzustands bildet“ (ebd., 18). Das Selbstmodell ist gestört bei neuropsychologischen Störungsbildern oder veränderten Bewusstseinszuständen wie Anosognosien (Verleugnung einer Körperhälfte, Verleugnung der eigenen Blindheit), Dissoziativer Identitäts-Störung (alternierende Selbstmodelle, um mit traumatischen Situationen umzugehen) und Ich-Stö-

rungen (Zerfall des Ichs bei Schizophrenie). Auch die ‚Perspektivität des Bewusstseins‘ kann episodisch verloren gehen in Form der vollständigen Depersonalisierung oder im Zuge mystischer Erfahrungen.

Nicht diskutiert wird, dass alle diese Störungen aus der fehlenden Afferentierung funktioneller Systeme entstehen, die innerer (körperlicher) oder äußerer (physikalischer und/oder sozialer) Natur sein können, dass also, wenn Dialoge zusammenbrechen, sich die soziale Natur des Geistes unter Bedingungen der Unterbindung von Afferentierungen selbst reproduzieren muss.

An dieser Stelle ist Metzingers Argumentation ähnlich der physiologischen Diskussion von Abtragungsexperimenten, die Vorgänge der Organisation und Koordination als solche der Topik und Lokalisation zu diskutieren versucht. Diese von Bernstein (1987) eingeführte Differenzierung verschiedener Ebenen unterscheidet (a) die Topik als „Geographie des Gehirns“ (ebd., 8) von (b) der Lokalisation als „Strukturplan der anatomischen Wechselbeziehungen“ (ebd., 8) und (c) von der Organisation als Strukturbildung in Wahrnehmung und Bewegung, d.h. funktionelle Organisation der Vorgänge in den Einzelneuronen und Neuronenpopulationen. Sie sichert (d) die Koordination, den ganzheitlichen Charakter der Tätigkeit und ihre strukturelle Einheit. Jede Koordination zerfällt bei fehlender Rückkopplung und muss sich unter Bedingungen reduzierter Reafferentierung neu konsolidieren ggf. als „pathologisches funktionelles System“ (Kryzhanovsky 1986).

(4) Die funktionale Zentrierung des phänomenalen Raumes erfolgt durch leibliche Verankerung, denn das Selbstmodell ist die „einzige repräsentationale Struktur, die im Gehirn durch eine kontinuierliche Quelle intern generierten Inputs verankert ist“ (Metzinger 2005, 19). Dies erfolgt in vier Typen intern erzeugter Information: Input aus dem Vestibulärorgan (Gleichgewichtssinn), Input aus dem invarianten Teil des Körperschemas (Hintergrundgefühl, vgl. Damasio 1996, 2003, 2006), Input aus den Sensoren der Ein-

geweide aber auch aus den Blutgefäßen und den somato-viszeralen Formen der Selbstpräsentation sowie schließlich Input aus bestimmten Teilen des oberen Hirnstamms und des Hypothalamus, die sich auf die kontinuierliche homöostatische Selbstregulation beziehen. Verliert man diesen Teil des ‚Selbstrepräsentats‘ wird man zu einem „körperlosen Wesen“ (ebd., 20).

(5) Wie entsteht aus diesem funktional zentrierten Repräsentationsraum ein bewusstes Selbst, also das, „was wir als phänomenale Erste-Person-Perspektive zu bezeichnen gewohnt sind?“ (ebd., 21) Die Antwort lautet: „wenn das System das von ihm selbst aktivierte Selbstmodell auf der Ebene des bewussten Erlebens nicht mehr als Modell erkennt“ (ebd., 22). Es entsteht eine phänomenale Transparenz – das System schaut durch seine eigenen Strukturen hindurch (ebd.). „Phänomenale Repräsentationen sind transparent, weil ihr Inhalt und vor allem dessen Existenz in allen möglichen Kontexten festzustehen scheint: Das Buch, das Sie jetzt in Händen halten, wird dem subjektiven Erleben nach immer nur dieses Buch bleiben – egal wie sich die äußere Wahrnehmungssituation ändert“ (ebd., 23).

Der repräsentationale Träger des Erlebnisses ist ein bestimmter Vorgang im Gehirn. „Worauf Sie schauen ist sein repräsentationaler Inhalt, eben die sensorisch gegebene Existenz eines Buches hier und jetzt. Der Inhalt ist also eine abstrakte Eigenschaft des konkreten repräsentationalen Zustands in unserem Kopf“ (ebd., 23). Wenn bei einer Illusion aber erkenntlich wird, dass ich das Buch haluziniere, verschwindet die Transparenz des Trägers. Die Tatsache wird bewusst, dass die Sinnesorgane nicht in allen Situationen zuverlässig funktionieren. Es wird klar, dass ich in einem Modell und nicht in einer Welt lebe. Und da wir Systeme sind, die „erlebnismäßig nicht in der Lage sind, ihr eigenes sub-symbolisches Selbstmodell als Selbstmodell zu erkennen“ (ebd., 24), erleben wir uns selbst, als wären wir in direktem und unmittelbar epistemischen Kontakt mit uns selbst. Auf diese

Weise entsteht – das ist der Kern der Selbstmodelltheorie – erstmals ein basales „Ich-Gefühl“ (ebd., 24).

Doch dies ist nur die halbe Wahrheit. Denn unser Kontakt mit dem Ich als ‚Me‘ ist in epistemischer Hinsicht sowohl vermittelt als auch unmittelbar. Unsere Selbststimmigkeit in der Selbstbetrachtung ist als emotionale Resonanz zwischen ‚I‘ und ‚Me‘, als Kern unserer Sinnbildungsprozesse immer unmittelbar. Und sie erfolgt vermittelt über das je realisierte, kultur- und sprachabhängige semantische Feld der Bedeutungen.

(6) Letztlich dringt Metzinger in einem phänomenalen Modell der Intentionalitätsrelation zu Teilen dieses Sachverhaltes vor. „Eine genuine Innenperspektive entsteht genau dann, wenn das System sich für sich selbst noch einmal als mit der Welt interagierend darstellt, diese Darstellung aber nicht als Darstellung erkennt. Er besitzt dann ein bewusstes Modell der Intentionalitätsrelation“ (ebd., 25). Und diese ist die Hauptsache in der Wissensbeziehung zwischen Subjekt und Objekt. „Ein mentaler Zustand wird dadurch zu einem Träger von Wissen, dass er über sich selbst hinaus verweist – gewissermaßen wie ein Pfeil, der aus dem Geist eines Menschen auf einen Gegenstand in der wirklichen oder sogar in einer möglichen Welt weist. [...] Wenn viele solcher Pfeile im Bewusstsein verfügbar sind, entsteht eine zeitlich ausgedehnte Erste-Person-Perspektive. [...] Es gibt dann nicht nur ein neurobiologisches Kernselbst, ein Selbstrepräsentat, sondern auch eine dynamische, phänomenale Simulation des Selbst als eines über ständig wechselnde Wissens- und Handlungsbeziehungen in die Welt eingebundenen Subjekts“ (ebd., 26). De facto sind wir Systeme, „die sich ständig mit dem Inhalt des von ihnen selbst erzeugten sub-symbolischen Selbstmodells verwechseln“ (ebd., 27). Auf diese Weise „generieren wir eine stabile und kohärente ‚Ich-Illusion‘, die wir auf der Ebene des bewussten Erlebens nicht transzendieren können“ (ebd., 27).

Metzinger zeigt, dass Selbstbewusstsein und Ichbewusstsein unabdingbar an neuro-

psychische Prozesse gekoppelt und in hoher Weise dynamisch sind. Aber nur dann, wenn das Ich solipsistisch gedeutet wird und nicht als Konstruktion eines menschlichen Gehirns im menschlichen Körper, das sich auf Dinge bezieht, die nicht sein Inhalt sind, sondern Inhalt der Welt (Mead 1968, Leont’ev 1981), wird es als Illusion missverstanden. In diesem Verhältnis zur Welt ist qua Affekte und Emotionen die epistemische Erkenntnis dessen abgesichert, was gut für das Subjekt ist (persönlicher Sinn). Und sofern sich die Inhalte der Welt – vermittelt über das Verhältnis von Körper selbstkonstruktion und Inhalt der Welt – als Bedeutungen im Subjekt niederschlagen, ist auch in der Selbstwahrnehmung diese epistemische Unmittelbarkeit über die Emotionen gegeben.

Folgendes bleibt offen: Woher resultieren die Pfeile der Intentionalität, aus deren Reflexion sich das dynamische Gefüge der Intentionalität des Ich bildet? Es sieht so aus, als wiederhole sich an dieser Stelle der klassische cartesianische Dualismus von Natur und Geist, von Körper selbst und Ich als körperlicher Illusion einerseits und der Intentionalität des Geistes andererseits. Zeigen doch die Schritte 1–4 die Konstruktion eines „seelenlosen Automaten“ (Vygotskij 1996, 128/163 f.), ohne zu erklären, „wie aus dem Selbstmodell ein *Selbstmodell*“ (Metzinger 2005, 21) wird. Die Lösung „immer genau dann, wenn das System das von ihm selbst aktivierte Selbstmodell auf der Ebene des bewussten Erlebens nicht mehr als Modell erkennt“ (ebd., 22) verweist auf die Frage, was denn Erleben und Intentionalität eigentlich sind? Dies ist in Bezug auf ihre neuronalen Korrelate wie in Bezug auf die Genesis des Psychischen zu klären. Und wie hängen Intentionalität als neuronaler Prozess und Intentionalität als psychischer Prozess zusammen? Genau diese ontisch/ontologische Frage des Verhältnisses von Körper und Geist stellt bzw. behandelt Metzinger nicht.

Das Konzept des Selbst löst sich genauso wenig wie das Konzept des Ich in Luft auf. Es zeigt sich lediglich, dass das Selbst losgelöst

von den Bedingungen der sozialen Welt als Dimension des reinen Geistes im Spiegel nur neurowissenschaftlicher Erklärung als Illusion erscheint und erscheinen muss.

3.2 Damasio Konzeption des Körperselbst

Damasio (1996) entwickelt eine integrale Neuropsychologie, in der die Repräsentation der Welt ebenso wie des eigenen Körpers vorrangige Beachtung erfährt. Hierbei haben „Urrepräsentationen des bewegten Körpers“ grundlegende Bedeutung für die Entwicklung des Bewusstseins: „Nach meiner Ansicht bilden sie den Kern der neuronalen Repräsentationen des Selbst und liefern damit ein Bezugssystem für das, was dem Organismus innerhalb und außerhalb dieser Grenze zustoßt“ (Damasio 1996, 313).

Im Prozess der ontogenetischen Entwicklung entstehen erstens stabile neuronale ‚Offline-Kartierungen‘ des Körpers, wie sie sich z.B. beim Verlust von Gliedmaßen und dem resultierenden Phänomen von Phantomgliedern zeigen (vgl. ebd., 209).

Zweitens entsteht eine fortlaufende, dynamische Repräsentation der aktuellen Körperzustände, kartiert in einer Vielzahl kortikaler und subkortikaler Prozesse, die mit nicht kartierten, viszeralen Prozessen verbunden ist. Diese Repräsentation betrachtet Damasio als dynamische On-line-Kartierung (vgl. ebd., 209).

Drittens unterscheidet er ein ‚Hintergrundempfinden‘, wie z.B. bei O. Sacks (1987) in der Geschichte ‚Die körperlose Frau‘ beschrieben. Dieses Hintergrundempfinden des Körpers entsteht nicht auf der Basis von Gefühlsprozessen. Der Begriff Stimmung ist damit verwandt, trifft es aber nicht genau (Damasio 1996, 208). Eher ist es das Bild einer ‚Körperlandschaft‘.

Auf diese Körperstrukturen kann sich das Selbst wie auf eine Bühne beziehen, indem es Prozesse des Körperselbst durch ‚Als-Ob-Mechanismen‘ simulieren kann. Ein Beispiel ist

das ideomotorische Training, ein anderes die emotionale Erregung in einer nur gedanklich gegebenen Situation. Bei bestimmten Störungen wie Anosognosie, also Verlust der Wahrnehmung einer Körperhälfte, eines Armes oder eines Beines, geht dieses Körperselbstbild verloren, nicht aber in gleicher Weise das Selbst.

Was ist nun das Selbst des Körperselbst? Nach Damasio ist das Selbst durch Schlüsselerlebnisse der Biographie repräsentiert sowie durch besondere Vorkommnisse wie die Art zu leben, zu wohnen usw. (ebd., 317). Es entspricht der im biographischen Gedächtnis niedergeschlagenen Erfahrung. Darüber hinaus geht es um die Urrepräsentation des Körpers, wo er sich gerade befunden hat, kurz bevor der Prozess begann, der zur Wahrnehmung X führte (ebd., 318). In dieser Hinsicht markiert die Repräsentation des Körpers (die oben erwähnte On-line-Repräsentation) die Grenze Vergangenheit/Gegenwart zum Prozess der fließenden Gegenwart, innerhalb derer sich die Prozesse des Psychischen ereignen. Bei Anosognosien bleibt das Selbst erhalten, veraltet jedoch zusehends, da das Körperselbstbild bestimmter Körperteile nicht mehr gegeben ist (ebd., 315). Dieses Selbst ist vom Selbst-Bewusstsein bzw. vom Ich-Bewusstsein zu unterscheiden (ebd., 316).

Insofern Damasio für das Selbst sensorische und sprachlich-situative (präoperationale) Repräsentationen gleichzeitig unterstellt, erscheint es sinnvoller, das Selbst bereits auf der sensomotorischen Ebene und das Selbst-Bewusstsein auf der Ebene der Herausbildung eines verallgemeinerten Ichs mit Beginn des frühen Vorschulalters anzusetzen. Wesentliche Grundlage des Selbst ist die Kontinuität der Bewegungs- und Zustandswahrnehmung des Organismus. Dies entspricht der ontogenetischen Konstruktion eines vom Wahrnehmungsfeld getrennten Körperselbst (Übergang zum 4. sensomotorischen Stadium), während das Selbst-Bewusstsein der Konstruktion des verallgemeinerten Ichs im Alter von ca. drei Jahren und das Ich-Bewusstsein der Konstruktion des reflexi-