

Martin Luger

Körperpolitik, Körper- technik, Habitus, Zwischen- leiblichkeit und andere somatosystemische Anhaltspunkte

„Wenn das Bild neu ist, dann ist die Welt auch neu.“

(BACHELARD, 1987A, S. 68)

EINSTIMMUNG

In den letzten Jahren hat sich das *Systemische Kaffeehaus* – eine in Form einer Tagung abgehaltene, fortlaufende Weiterbildungsveranstaltung der Lehranstalt für systemische Familientherapie – als Rezeptionsplattform therapeutischer Praxis im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungen erwiesen. Gesellschaft, zumindest ihre Begrifflichkeiten und Erzählungen sind stets auch Problem psychotherapeutischen Tuns. Gerade die Systemische Familientherapie, die ja nicht vom isolierten Leiden des Individuums ausgeht, sondern vielmehr vom Leiden an systemischen Weltbezügen, hat kritische Positionen von Gesellschaft in ihre Erkenntnis- und Praxiswege – also in ihre Episteme und Techne – einzubeziehen.

SOMATOSYSTEMIK WIDER LEIBVERGESSENHEIT

Dieser Text entstand aus einem Vortrag vom 21. Mai 2019, gehalten im Rahmen des Systemischen Kaffeehauses zum Thema „Wie kommt die Gesellschaft in den Körper, wie kommt der Körper in die Gesellschaft?“. Er wurde im Nachhinein in diese erweiterte Fassung gebracht und ist als Vortrag, wissenschaftlicher Beitrag aber auch als Gedankenexperiment kon-

zipiert und will zu viel. Eines seiner zentralen Argumente lautet, dass Leibvergewisserung durch relationale Zusammenschau – verstanden als zirkulär-kausal-praktisch-empirische Episteme – von individuellen, sozialen sowie gesellschaftlichen Körperkonzeptionen erreicht werden kann. Diese Schau wird hier mit dem Neologismus *somatosystemisch* etikettiert, womit unterschiedliche Begriffe der Leib- und Körperlichkeit und damit einhergehende Lebens- und Weltbezüge beschrieben werden können. Eine derart vorgestellte Somatosystemik durchdringt die angesprochenen drei Körperkonzeptbereiche, ohne dabei eine der Domänen überstrapazieren oder vernachlässigen zu müssen. Ihre Positionen stellen sich somit auch gegen die partielle Leibvergesessenheit systemtherapeutischer Praxis (vgl. Luger, 2014; 2016).

Zunächst sollen einige geistesgeschichtliche Vorbedingungen therapeutischen Erkennens anhand ausgewählter philosophischer und wissenschaftstheoretischer Quellen skizziert werden, um in Folge sozialwissenschaftliche Ansätze zu *sozialem und symbolischem Körper* (Scheper-Hughes und Lock, 1987), *Habitus* (Bourdieu, 1982), *Zwischenleiblichkeit* (Merleau-Ponty, 1976), *Körpertechniken* (Mauss, 1935) bis hin zu einer *Politik des Körpers* (Foucault, 1973) zu diskutieren. Dies geschieht nicht zuletzt auch im Zuge des übergeordneten Anliegens, die hohe Relevanz sozial- und geisteswissenschaftlicher Zugänge innerhalb einer fundierten Psychotherapiewissenschaft und damit als

Grundlage therapeutischen Handelns und Reflektierens zu unterstreichen.

KURZER STREIFZUG DURCH GEISTES- UND ERKENNTNISGESCHICHTE

Schon sehr früh begannen sich Menschen mit dem Problem der Gesellschaft und deren Ordnungen und Unordnungen auseinanderzusetzen. Dies ist beispielsweise an einem mit Konfuzius – der ca. 500 Jahre vor unserer Zeitrechnung lebte – in Verbindung gebrachten Zitat abzulesen:

„Die Männer des Altertums, die dem ganzen Reich ein Beispiel der Tugend sein wollten, brachten zuerst ihr eigenes Fürstentum in Ordnung. Wollten sie ihr Fürstentum in Ordnung bringen, so ordneten sie zuerst ihre Familie. Wollten sie ihre Familie ordnen, so kultivierten sie zuerst ihren Charakter. Wollten sie ihren Charakter kultivieren, so läuterten sie zuerst ihr Herz.“

Wie aus dem Zitat zu entnehmen, waren im patriarchalen Altertum scheinbar ausschließlich Männer für Herz, Charakter, Familie, Tugend und Kultur zuständig. Für diesen Beitrag womöglich interessanter ist die ebenfalls daraus zu lesende Aufgefächertheit und Verbundenheit – also Relationalität – zwischen leiblich-seelischen und gesellschaftlichen (Ordnungs-)Bereichen.

Ganz allgemein geschehen Formen der Vergesellschaftung aus einer Notwendigkeit heraus, Umgangsweisen – oder eben Ordnungen – zu entwickeln, die über die näheren Bezugspersonen und sozialen Gruppen hinausgehen. Diese Formierungen schaffen gewissermaßen Verbindlichkeiten und diese wiederum stehen zur Disposition, indem sie stets neu verhandelt werden müssen, sie sind also gewissermaßen andauernd prekär. In den letzten wenigen Jahrhunderten haben sich gesellschaftliche Verhältnisse und ihre Ökologien drastisch verändert. Weitgehend animalisch-pflanzlich-geologisch-regionale Umgebungen vor-moderner Zeiten sind mittlerweile zusehends in so genannten Naturschutzzonen kontaminiert und mehr und mehr spätmoderne Menschen leben in städtischen Ballungszentren mediatisierter und technosozialer Vergesellschaftung.

DER LEIB UND ANDERE VERGESSENHEITEN

An anderer Stelle habe ich bereits über die partielle Körper- oder Leibvergessenheit systemischer Zugänge oder deren Hintanstehen gegenüber strategischen, narrativen,

problem- oder lösungsorientierten Ansätzen geschrieben, wobei wie stets Ausnahmen die angenommene Regel brechen (vgl. Luger 2014; 2016). Hier seien vor allem unterschiedliche Techniken der Skulptur- und Aufstellungsarbeit, oftmals in Kombination mit multi-modalen Metaphern und inneren Bildern sowie zaghafte Versuche einer dezidiert körperorientierten systemischen Therapie genannt. Einige Ursachen dieses Vergessens sind wohl auch auf geistesgeschichtlich tiefer liegenden Spaltungen der menschlichen Erkenntnisbemühung zurückzuführen – zum Beispiel auf jene zwischen Leib und Seele, Natur und Kultur oder Materie und Geist. Spaltungen, die sich im Zuge europäischer Aufklärung weiter ausdifferenzierten und auch in der Konstituierungsphase moderner Wissenschaftsdisziplinen im Zuge des 19. Jahrhunderts – wie der Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie und Anthropologie – eine bedeutende Rolle spielten. Auf Grundlage dieser Entwicklungen ist nicht zuletzt auch psychotherapeutische Theorie und Praxis in ihren vielfältigen Ausprägungen hervorgegangen.

Es soll hier zunächst, passend zu diesen historischen Prozessen, die Stimme eines gewissen Friedrich Nietzsche, eines Zeitgenossen dieser Konstituierungsphase, aufgegriffen werden, der nicht nur Gott für tot erklärte, sondern zudem den notgedrungen leidenden Menschen als das kränkste aller Tiere bezeichnete. Dies nicht zuletzt aufgrund von Anpassungsstörungen und Entfremdungserkenntnissen innerhalb sich dynamisierender gesellschaftlicher Bezugssysteme – wie zum Beispiel im Austritt aus dem vermeintlichen Paradies edler Wildheit oder im Zuge von Kapitalisierung, Technisierung und Industrialisierung. Vielleicht für unsere Zwecke noch hilfreicher sprach Nietzsche in

seiner Sprachkritik – unter anderem im Text *Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* – vom modernen Wissenschaftsgebäude und darin von einem dreifachen Vergessen, zusammengefasst als „Vergessen des Körpers im geschlossenen Bewusstseinsfenster. Vergessen des Unterscheidenden in der Begriffsbildung. [Und einem] Vergessen der Illusionen am Ursprung aller Wahrheit.“ (Nietzsche, 1980, S. 877f., zit. n. Bolz, 1999, S. 169) Nietzsche betrachtet also das partielle Vergessen des Körpers im dominanten Bewusstseinszimmer des Geistes als Merkmal der Moderne. Zudem unterstreicht er, wie im zweiten Teil des Zitats ersichtlich, durch Einführung einer Perspektive des Unterscheidenden, die nicht zuletzt auch für die Psychotherapie hochrelevante Relationalität gegenüber einer Absolutheit in unseren Betrachtungen und Begriffsbildungen. Das angesprochene



MAG. DR. PHIL MARTIN LUGER ist promovierter Kultur- und Sozialanthropologe, Absolvent der Ia:sf (LG 22), Forschungsbeauftragter der Fachsektion Systemische Familientherapie im ÖAGG, Psychotherapeut (SF) und Feldenkrais-Lehrer in St. Pölten. Kontakt: info@selbstbild.at

Illusionäre am Ursprung der Wahrheit erklärt sich anhand seiner sozusagen sozialkonstruktivistisch daher kommenden Theorie der Metapher. Nietzsche schreibt hier zu den Verhältnissen der Wahrheit:

„Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“ (Nietzsche, 1980, S. 880f.).

Folgen wir diesen Schilderungen und tauchen – wir Metapherntiere – vollends in das Wogen und Brodeln metonymischer Bilderwelten hinab, dann brechen die Gefängniswände des Glaubens an ein Selbstbewusstsein zwangsläufig zusammen und erlauben Einblicke in die imaginative Kraft und Dynamik des relationalen Weltbezugs. Wir nähern uns dann womöglich – wie dies wohl auch Nietzsche höchst selbst durchexerzierte – der Psychose und geistigen Umnachtung schwerer Depression oder aber einer fundamental phantasiebegabten Phänomenologie. Zur Unterstreichung hier noch einmal der dramatische Nietzsche:

„Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, diese Sonne, dieses Fenster, dieser Tisch sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als künstlerisch schaffendes Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Konsequenz; wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängniswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem Selbstbewusstsein vorbei.“ (Nietzsche, 1980, S. 883).

Dieser hier nun beinahe verwechselbar als Psychotherapeut daher kommende Nietzsche war es schließlich auch, der an die Notwendigkeit mehrstufiger, um nicht zu sagen komplexer Übersetzungsleistungen innerhalb relational-metaphorischer Weltbezüge und Erkenntnisweisen erinnerte. In den Worten von Anne Tebartz-van Elst:

„Die Übertragung eines Nervenreizes in ein Bild ist eine Metapher. Die Übertragung eines Bildes in einen Laut ist eine Metapher. Die Übertragung innerer Formen, Empfindungen und Bilder in die Sphäre des Objektiven, die Nietzsche auch als Übergang vom Individuellen zum Allgemeinen betrachtet, ist metaphorisch.“ (Tebartz-van Elst, 1994, S. 105f.).

Unser Welt- und Lebensbezug im Herausbilden geteilter Bedeutung und Sprache ist also auf komplexe, imaginative und metaphorische Übertragungen zwischen nervöser Aktivität und Allgemeinbildung angewiesen.

Darunter das phänomenale Brodeln, darüber die Gefängnisse starr gewordener, geteilter Wahrheiten. Zoomen wir noch ein Stück näher, dann dürfen wir uns unser Erkennen und damit unsere Begriffe und Bezüge vom und zum Leben in etwa so gegenständlich machen: jeder unserer Gedanken ist System, jede Handlung, jede Aktion, jede Bewegung ist System und Teil mannigfaltiger Systeme.

GESELLSCHAFT ALS DYNAMISCHE ERKENNTNIS

Auch andere Philosophen schreiben von der Rückbesinnung auf die Imagination als dynamische Ein- und Formbildungskraft. Henri Bergson ([1907] 2013) spricht von einer alles durchdringenden Lebensdynamik (*élan vital*) und einer ihr entsprechenden genetischen Phänomenologie sich permanent verändernder Wahrnehmung. Vom vergleichsweise geradezu statisch daher kommenden Descartes'schen „ich denke, also bin ich“ emanzipiert er sich in Richtung eines „ich bin, weil ich werde“. Auch Gaston Bachelard ([1938] 1987b) schließt sich an, indem er meint, dass sich unser Ich bereits durch das Denken von Differenz ändert (*élan intellectuel*). Diese wohl allen in Entstehen und Vergehen begriffenen Phänomenen inhärente grundlegende Dynamisierung ihrer Erkenntnis kann nun als therapeutische Einladung verstanden werden, das alltägliche Leben zum Hochleben zu erklären, darf jedoch auch als sozialwissenschaftliches Einfühlungsvermögen in größere, gesellschaftliche Dynamiken bis hinein in rezente Resonanzkatastrophen (vgl. Rosa, 2016) gedeutet werden.

Der hier nun wiederholt angesprochene, fließende Übergang vom Individuellen zum Allgemeinen eröffnet Sichtweisen auf dialektische und damit relationale Gesellschaftsbegriffe. Karl Marx betonte bereits in seinen *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* (etwa 1858), dass die Gesellschaft niemals aus Individuen besteht, sondern vielmehr Ausdruck der Summe von deren Beziehungen und Verhältnissen zueinander ist. In seinen *Elementarformen des religiösen Lebens* (1912) verweist Émile Durkheim auf die gegenseitigen Entsprechungen von religiösen Vorstellungen und gesellschaftlichen Prozessen. Gesellschaft ist die geteilte und ordnende Projektion individueller Körper. Nach Durkheim dienen religiöse Praktiken der sozialen Organisation eines organischen Zusammenhaltes, zum Beispiel in Form eines Totemismus, der soziale Gruppen anhand zentraler Tier-Gestalten, Narrativen und Handlungsanweisungen ordnet. Und auch Sigmund Freud bedient sich, beispielsweise in seiner ethnologischen Schrift zu *Totem und Tabu* (1913), im Zuge seiner Konzeptbildung des psychischen Apparats, zahlreicher Übertragungen zwischen gesellschaftlichen und indi-

viduellen Gestimmtheiten und Zuständen. Hier seien etwa die in der Psyche des Individuums stattfindenden Konflikte und Kriege, die an sich ein gesellschaftliches Phänomen beschreiben, erwähnt. Kultur und Gesellschaft sind in unserem Körper sozialisiert und machen, wie von Marcel Mauss in seinem Beitrag zu *Techniken des Körpers* (1935) eindrucksvoll beschrieben, eben diese Sozialisierungen als Habitualisierungen sichtbar. Die Gesellschaft diszipliniert und ordnet individuelle Körper. Eine weiterführende Verfeinerung derlei Beschreibungen findet sich in Pierre Bourdieus *Feinen Unterschieden* vorgetragen als *Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (1982), speziell ausgearbeitet in den Konzepten des Habitus und des sozialen Feldes, auf die hier später noch etwas näher eingegangen wird.

Im Aufkommen moderner Theoriegebäude und Untersuchungsmethoden orientieren sich Körper- und Gesellschaftsbegriffe zusehends an biologischen und technischen Zugängen, die beide – sowohl Körper als auch Gesellschaft – entweder als Organismus oder Maschine ansehen. In Georges Canguilhem's *Das Normale und das Pathologische* ([1943] 1977) finden wir Hinweise, dass wissenschaftsgeschichtliche Entwicklungen und technologische Innovationen Metaphoriken des Körpers mitbestimmen und damit gewissermaßen auch Kategorien von Gesundheit und Krankheit dominieren. Eine sich in Aufklärung begreifende Gesellschaft erzeugt Bilder positivistischer, messbarer und physiologischer, qualitativer und quantitativer Körper und determiniert damit auch durch deren Abweichungen gekennzeichnete pathologische, gereizte und somit zu regulierende Körper. In all dieser gesellschaftlichen Bilderzeugung finden sich auch normative Bestrebungen, so verhält sich beispielsweise ein mit gesund etikettierter gegenüber einem als krank eingestuften Körper normativ.

KULTUR- UND SOZIALANTHROPOLOGIE DES KÖRPERS

Nancy Scheper-Hughes und Margaret Lock (1987) widmen sich in ihrem einflussreichen Text zur Medizinanthropologie – einer akademischen Disziplin, welche unter anderem die Vielfalt medizinischer Systeme zum Thema hat – der Dekonstruktion westlicher Konzeptionen von Körper und Geist oder Individuum und Gesellschaft. Sie besprechen darin drei unterschiedliche Perspektiven auf Körperlichkeit in soziokulturellen Kontexten. Eine Anthropologie des Körpers (*anthropology of the body*) kann als phänomenal erfahrbares,

individuelles Selbst (*body-self*), als sozialer und damit symbolischer Körper in seinen Bezogenheiten zu gesellschaftlichen Vorstellungen von Natur oder Kultur und als politischer, sozusagen im permanenten Machtkampf befindlicher Körper (*body politic*) analysiert werden. Der Körper wird hierin als physisches, symbolisches, kulturell produziertes und historisch situiertes Artefakt verstanden, also als etwas Seiendes, Gemachtes, Machendes und – stets unfertig – Werden-des.

Im Hinblick auf eine medizinische Anthropologie bedingt der gesunde Körper Imaginationen des Friedens, der Selbstregulation, der Harmonie und des organischen Ganzen. Der Körper in Krankheit offenbart hingegen Symbole der sozialen Disharmonie, des Konflikts, des Prekären und der Desintegration. Die Sichtweise auf eine Politik des Körpers, hier beziehen sie sich zentral auf den französischen Philosophen Michel

Im Hinblick auf eine medizinische Anthropologie bedingt der gesunde Körper Imaginationen des Friedens, der Selbstregulation, der Harmonie und des organischen Ganzen. Der Körper in Krankheit offenbart hingegen Symbole der sozialen Disharmonie, des Konflikts, des Prekären und der Desintegration.

Foucault (1973; 1977), ist vor allem eine Betrachtung des gesellschaftlich überwachten, regulierten und kontrollierten Körpers, zum Beispiel in der Art und Weise seines Auslebens von Sexualität und Reproduktion, seiner Arbeits- und Lustfähigkeit und seiner Einschränkung von Bewegungsfreiheit. Gesellschaftspolitische Formationen bringen gewisse Diskurs- und Sanktionsformen mit sich, wie jene der Bestrafung, des Ausschlusses, der Einschränkung oder Disziplinierung. So macht es einen bedeutenden Unterschied, innerhalb einer Diktatur, eines autoritären Staates oder einer weitgehend demokratischen und egalitären Form von Gesellschaft – oder auch Familie – zu leben. Scheper-Hughes und Lock schlagen für diese drei Dimensionen der soziokulturellen Körperlichkeit nun drei unterschiedliche wissenschaftliche Zugänge vor. Die Phänomenologie für das individuelle Körper-Selbst des erlebten Leibes, den Strukturalismus und Symbolismus für die mannigfaltigen Spielarten des

sozialen Körpers und den Post-Strukturalismus zur diskursiven Analyse und Dekonstruktion körperpolitischer Gesellschaftspraktiken.

Die Frage nach dem Primat des sozialen Körpers oder dem Primat des individuellen Körpers bleibt unbeantwortbar. Prozesse der Vergesellschaftung bringen gewissermaßen symbolisch bildgebende Funktionen und Strukturen hervor, die Verhalten und Wahrnehmung von Individuen beeinflussen. Formen des symbolischen Heilens als Formen der Vermittlung zwischen individuellem und sozialem Körper etablieren sich. In einem früheren Vortrag im Systemischen Kaffeehaus habe ich schon von Gesellschaftskonzepten Indigener im Amazonashochland erzählt, wo die Grenzziehung

HABITUS, FELD UND SOZIALE PRAXIS

Einen anderen wichtigen Beitrag zur zusammenführenden Betrachtung gesellschaftlicher, sozialer und individueller Körperlichkeit liefert das Habitus-Konzept von Pierre Bourdieu. Er bedient sich den Mitteln soziologischer Reflexivität im Zuge einer *teilnehmenden Objektivierung*, die an den Kontaktstellen von Subjektivität und Objektivität angesiedelt ist. Franz Schultheis vermerkt zu dieser dynamischen Struktur der *Interobjektivität* (vgl. Latour, 2001) im Nachwort von Bourdieus *soziologischem Selbstversuch* folgendes:

„Die hier eindringlich vorgeführten Potentiale dieser Reflexivität zeigen sich nicht zuletzt im Vermögen, jene zweifache Wirklichkeit von Gesellschaft, in den subjektiven Strukturen des Wahrnehmens und Urteilens, Denkens und Handelns und den objektiven Strukturen der Klassifizierung und Hierarchisierung von Haltungen und Handlungen an den Tag zu bringen.“ (Schultheis, 2002, S. 142).

Anstatt Individuelles oder Gesellschaftliches primär zu setzen, gilt bei

Bourdieu das Primat des Relationalen. Die Konzepte des *sozialen Feldes* und *Habitus* beschreiben darin Bündelungen von Relationen.

„Ein Feld besteht aus einem Ensemble objektiver historischer Relationen zwischen Positionen, die auf bestimmte Formen der Macht (oder Kapital) beruhen, während der Habitus ein Ensemble historischer Relationen darstellt, die sich in Gestalt der geistigen und körperlichen Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata in den individuellen Körpern niedergeschlagen haben.“ (Wacquant, 2006, S. 36f.).

Soziales Feld und Habitus sind zwei relationale Beschreibungen derselben gesellschaftlichen Wirklichkeiten. „Der Leib ist Teil der Sozialwelt – die Sozialwelt Teil des Leibes.“ (Bourdieu 1985, S. 69). Konsequenterweiterung ergibt sich im relationalen Erkennen ein Zusammenfall von Weltinnen- und Weltaußenraum. „Innen und außen sind überhaupt nicht voneinander zu trennen. Die Welt ist ganz innen in mir und ich bin ganz außen von mir“ postuliert bereits Merleau-Ponty (1976, zit. n. Wacquant, 2006, S. 41), neben Marcel Mauss wohl einer der wesentlichen Vor-denker Bourdieus. Speziell für die Psychotherapie, verstanden als soziale Praxis und Praxeologie, erscheint auch der bereits bei Merleau-Ponty zentrale und von Bourdieu aufgegriffene Hinweis auf Zwischenleiblichkeit relevant. In der Wahrnehmung eines anderen Lei-

Gesellschaftliche und leibliche Prozesse sind prekär, und die Systeme, die das Leben konstituieren, sind komplex und dynamisch organisiert. Unser mitunter stabil und koordiniert wirkendes Leben ist ein andauerndes Wechselspiel von Brüchen und Verstörungen, Bifurkationen und Perturbationen.

zwischen beseelten und unbeseelten Personen nicht bei den Menschen endet, sondern Tiere, Pflanzen oder auch Berge und andere Naturphänomene mit Menschen in enger Kommunikation und gemeinsamer Gesellschaft leben (vgl. Luger & Graf, 2018).

Zwei schöne Fallgeschichten derlei gestalteter soziokultureller Ökologien finden sich auch im Text von Scheper-Hughes und Lock (1987, S. 20f.). So gibt es indigene Gruppen in den Anden, wie beispielsweise die Qollahuayas, die den Leib als Berg und Berge (*earthbeings*) als lebendige Körper betrachten und ihnen anatomische, physiologische und personale Eigenschaften zuschreiben. Wenn die Berge in Unruhe sind, sind es auch die Menschen. So gibt es einerseits Heilrituale für die Berge als soziale Körper, andererseits werden Krankheitskonzepte wie Erdbeben, Beben oder Winde in den individuellen Körper übertragen und können mögliche Ursache gewisser Krankheiten sein oder generell als Kontaktverlust zu den Bergen verstanden werden. Bei den Dogon in Westafrika wiederum werden die Metaphoriken des Körpers auf die Architektur übertragen. Dörfer entsprechen in der klassischen Anordnung ihrer Häuser und Wege dem (männlichen) Körper, ergeben sich aus und reglementieren Körpervorstellungen, Geschlechterzuschreibungen und Machtverhältnisse.

bes gibt es eine aktive Verbindung, Gesten können darin aufgegriffen werden und zum Objekt geteilter Intention werden (vgl. Merleau-Ponty, 1966; 1976). Jede Beziehungsdynamik speist sich also aus einer „intrinsic Körperlichkeit des präobjektiven Kontakts zwischen Subjekt und Objekt“ (Wacquant, 2006, S. 41). Ohne hier jetzt noch tiefer eindringen zu können, wird der „Körper als Ursprung einer praktischen Intentionalität“ (ebd.) sichtbar. Der Körper innerhalb historisch bedingter, sozialisierender Bewegungen und Begegnung im sozialen Feld ist hier weder Subjekt noch Objekt, sondern vielmehr „Träger einer generativ-kreativen Verstehensfähigkeit, einer Form von »kinetischem Wissen«, [wir können mittlerweile ergänzen: einer Form von dynamisierendem Wissen,] das strukturierende Kraft besitzt.“ (ebd., S. 42).

ZUM SCHLUSS: PSYCHOTHERAPIE ALS LEIBLICHE, SOZIALE UND GESELLSCHAFTLICHE PRAXIS

Gesellschaftliche und leibliche Prozesse sind prekär, und die Systeme, die das Leben konstituieren, sind komplex und dynamisch organisiert. Unser mitunter stabil und koordiniert wirkendes Leben ist ein andauerndes Wechselspiel von Brüchen und Verstörungen, Bifurkationen und Perturbationen. Eruptionen von Attraktorlandschaften bilden eher die Regel als die Ausnahme und so genanntes psychisches Leid weist darin mannigfaltige Relationen auf, es entfaltet sich innerhalb unserer Welt- und Lebensbezüge. Beide stellen gewissermaßen andauernde Doppelherausforderungen dar. Anstatt sich an einen Begriff der Person, der Identität oder Authentizität zu klammern, wurden hier Sichtweisen der Differenz, der Metaphorik, der Übertragung, der Relationalität und der Dynamisierung vorgestellt, die nicht zuletzt auch Grundlage menschlicher Solidarität bilden können.

„Was uns miteinander verbindet, ist keine gemeinsame Identität. Es ist unser aller Nicht-Identität mit uns selbst. Nur die kann als Basis globaler Solidarität dienen.“ (Marchart, 2004, S. 220).

Zahlreiche Beiträge aus der Medizinanthropologie betonen, dass es soziale, historische, politische und ökologische Kontexte von Begriffen für Krankheit und Gesundheit gibt. Sie kann demnach wichtige Beiträge zu einem soziokulturell-sensitiven Verständnis der Ver- und Behandlung derselben leisten. Nicht zuletzt geht es auch darum, Psychotherapie wie Psychopathologie in unterschiedlichen historisch wie geographisch situierten und gesellschaftlichen Kontexten zu dekolonialisieren (vgl. Gone & Kirmayer, 2010).

Nun, nach diesem wilden Ritt durch verschiedene Philosophien der Leiblichkeit, der lebendigen Relationali-

tät und der Symbolbildung können wir Begriffe von Gesellschaft als Makroaktion, Leiblichkeit und Zwischenleiblichkeit als Mikroaktionen sozialer Kognition betrachten. Nach dieser Sichtweise sind sowohl die Phänomenologie als auch die soziale Ko-Konstruktion als primär und privilegiert anzusehen, beiden kommen ko-konstituierende Rollen in unseren Wahrnehmungen zu. Der Lebensbezug ist die Wahrnehmung des Individualkörpers und Sozialkörpers innerhalb gesellschaftlicher, politischer Felder. Der hier noch eher als Kunstwort vorgeschlagene Begriff der Somatosystemik durchdringt und vereint diese Körper, sucht sie, in systemtheoretische, -dynamische und -praktische Zusammenhänge zu bringen. Fragen der Psychotherapie sind nicht zuletzt Fragen des niemals originären Denkens, der Genese des Erkennens oder des relationalen Lebens- und Gesellschaftsbegriffs. Auch Michel Foucault (1973; zit. n. Eribon, 1993, S. 177) erinnert uns mit dem paradigmatischen Satz, dass der Wahnsinn „keine Gegebenheit der Natur, sondern ein Zivilisationsprodukt“ sei, daran, dass eine reflexive, psychotherapeutische Praxis stets Gesellschaftskritik zu üben hat.

Für die Psychotherapie legt dies, im Dienste ihres Auftrags der Veränderung von Lebens- und Weltbezügen, nun nahe, dass sie soziale und phänomenologische Räume bemüht, um lebendige Erkenntnis zu generieren und zu dynamisieren. Psychotherapie – und vielleicht gilt dies insbesondere für ökologische, also umwelt- und kontextsensitive Richtungen wie auch die Systemische Familientherapie – ist, wie hier versucht wurde zu zeigen, niemals ein individuelles, sondern immer zugleich ein gesellschaftliches Bemühen.

QUELLEN

- Bachelard, G. (1987a). *Poetik des Raumes*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bachelard, G. ([1938] 1987b). *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes: Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bergson, H. ([1907] 2013). *Schöpferische Evolution*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Bolz, N. (1999). *Die Konformisten des Andersseins: Ende der Kritik*. München: Fink.
- Bourdieu, P. (1982). *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1985). *Sozialer Raum und »Klassen«*. Zwei Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Canguilhem, G. ([1943] 1977). *Das Normale und das Pathologische*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- Durkheim, E. ([1912] 1981). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eribon, D. (1993). *Michel Foucault: Eine Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud, S. (1913). *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Wien: Hugo Heller.

- Foucault, M. (1977). *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1973). *Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gone, J. & Kirmayer, L. (2010). On the Wisdom of Considering Culture and Context in Psychopathology. In Millon, T., Krueger, R. & Simonsen, E. (Hrsg.). *Contemporary Directions in Psychopathology: Scientific Foundations of the DSM-V and ICD-11*. New York: Guilford Press, S. 72–96.
- Latour, B. (2001). Eine Soziologie ohne Objekt? Anmerkungen zur Interobjektivität. *Berliner Journal für Soziologie* 11(2), S. 237–252.
- Luger, M. (2014) Der Körper ist System: Selbstversuch zur Synergiebildung zwischen systemischer Therapie und somatischer Praxis. *Systemische Notizen* 14(2), S. 26–35.
- Luger, M. (2016) Das System im Körper: Überlegungen zur Komplementarität von systemischer und somatischer Praxis. In Wienands, A. (Hrsg.). *System und Körper: Kreative Methoden in der systemischen Praxis*. Göttingen: V&R Verlag, S. 167–184.
- Luger, M. & Graf, F. (2018) Stereotype und Perturbationen: Ansätze systemisch-ökologischer Kritik in der späten Moderne. *Systemische Notizen* 18(2), S. 14–18.
- Marchart, O. (2004). *Techno-Kolonialismus: Theorie und imaginäre Kartographie von Kultur und Medien*. Wien: Löcker.
- Mauss, M. ([1935] 1978). *Soziologie und Anthropologie: Band 2 – Gabentausch, Todesvorstellung, Körpertechniken*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- Merleau-Ponty, M. (1966) *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, M. (1976) *Die Struktur des Verhaltens*. Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 1. München: dtv.
- Rosa, H. (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Scheper-Hughes, N. & Lock, M. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1(1), S. 6–41.
- Schultheis, F. (2002). Nachwort: Etappen einer Anti-Autobiographie. In Bourdieu, P. *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tebartz-van Elst, A. (1994). *Ästhetik der Metapher: Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche*. München: Alber.
- Wacquant, L. (2006). Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie: Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdies. In Bourdieu, P. & Wacquant, L. *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 17–93.

Weiterbildungscurriculum



Systemische Psychotherapie mit Kindern, Jugendlichen und ihren Begleitpersonen

September 2020 bis September 2022

Lehrgangsführung: Mag. Sigrid Binnenstein, Dipl. Päd Werner Eder, BEd, MSc

Seminar 1:	11./12. 9. 2020	Sigrid Binnenstein, Werner Eder: Voraussetzungen und Grundlagen
Seminar 2:	13./14. 11. 2020	Sigrid Binnenstein, Werner Eder: Entwicklungspsychologische Grundlagen
Seminar 3:	29./30. 1. 2021	Katharina Kruppa: Eltern-Säuglingspsychotherapie
Seminar 4:	26./27. 2. 2021	Sigrid Binnenstein, Werner Eder: Spiel und Spielgestaltung
Seminar 5:	30.4./1. 5. 2021	Brigitta Hackenberg: Multiaxiale psychiatrische Diagnostik und Psychopharmakologie im Kindes- und Jugendalter
Supervisionstag:	8. 6. 2021	

Im zweiten Curriculumjahr referieren Alain Schmitt, Wiltrud Brächter, Paula Lanske, Kornelia Kofler, Andrea Zach

Nähere Informationen in der Beilage und auf www.lasf.at