

Phänomenologie sinnlicher Erfahrung in interkultureller Perspektive. Zur Bedeutung des „Bewegungssinns“

Rolf Elberfeld

I. Die Welthaftigkeit der Sinne

Sinnlichkeit ist das Offenstehen von Welt. Je mehr der Mensch diesen Bereich des Offenen entdeckt und entwickelt, umso reicher werden die Möglichkeiten der Weltbezüge, aus denen er sich konstituiert. Die Bedingung der Möglichkeit von Sinnlichkeit ist die Leiblichkeit. Der Leib ist der Knotenpunkt jeder *individuellen* sinnlichen Erfahrung. Leibsein ist der Nullpunkt, von dem aus sich die beiden „Grundquellen“ der Erkenntnis – *Sinnlichkeit* und *Verstand* – entfalten. Die Sinnlichkeit ist jedoch gegenüber dem Verstand und dem Denken primär, weil zunächst ausgehend vom Fungieren sinnlicher Ordnungen Weltbezüge hervorgehen, die dem Individuum eine bestimmte Gestalt verleihen. Der Säugling ist nicht zunächst reiner Geist, der sich dann noch denkend der sinnlichen Welt zuwendet. Er ist vielmehr sinnliches und leibliches Eingewobensein in welthafte Bezüge, das durch Denken und Urteilen und die damit einhergehende Überzeugung von einem konstanten „Ich“, mehr und mehr abgeschnitten werden und als lebendige Gestaltungskraft verloren gehen kann. Denken – als ein geistiges Verknüpfen von Vorstellungen – entwickelt sich aus Erfahrungen, die dem Menschen nur über seine Sinnlichkeit zugänglich sind.¹

Die fünf Sinne – Tasten, Schmecken, Riechen, Hören und Sehen –, von denen wir noch immer wie selbstverständlich ausgehen, sind durch einen langen evolutionären Prozess hervorgegangen. Die Kombination von fünf Sinnen finden wir erstmalig im Tierreich. Der Vergleich der sinnlichen Fähigkeiten von Tieren mit denen des Menschen zeigt, dass bei Tieren oft ein Sinn in besonderer Weise entwickelt ist, so dass man von den „Supersinnen“ der Tiere sprechen kann (Gehörsinn der Wale, die Sehfähigkeit von Raubvögeln, Riechvermögen der Hunde usw.).

¹ „Aus ihrer altgriechischen Bedeutungsgeschichte ist ästhetisch alles, was unsere Sinne beschäftigt, in uns Empfindungen und Gefühle entstehen läßt und auf solchen Wegen unser Bewußtsein prägt. Zugleich sind alle Eindrücke, Empfindungen, Wirksamkeiten ästhetische darin, daß Bewußtsein sie menschlicher Geschichte verbindet. Bewußtsein ist dabei selbstverständlich im weitesten Sinne seelischer Beteiligung, nicht als ‚bewußte‘ Kontrolle zu verstehen. So wurzelt das Ästhetische in der sich bewegenden und erlebten Einheit des Lebens und weist hin auf den Anspruch, sie ebenso bewegt und vereinigend auf allen Stufen der geschichtlichen Weltentwürfe wiederzufinden.“ Rudolf zur Lippe, *Sinnenbewußtsein. Grundlegung einer anthropologischen Ästhetik*, Reinbek bei Hamburg 1987, 17. Die folgenden Ausführungen sehen sich in enger Verbundenheit mit diesem Ansatz.

Der Vergleich mit den Tieren zeigt, dass die Sinnlichkeit beim Menschen eine ganz bestimmte Dimensionierung angenommen hat, die selber Ausdruck einer *geschichtlichen* Entwicklung ist. Die spezifische Sinnlichkeit der Pflanzen, der Tiere und des Menschen ermöglichen somit unendlich viele aus der Konstellation und Qualität der Sinne hervorgehende Weltspielräume. Montaigne bemerkt hierzu nach einem längeren Vergleich zwischen den Fähigkeiten der Tiere und des Menschen Folgendes:

„Solche Leistungen, die wir bei den anderen Lebewesen beobachten und die größer sind als unsere, beweisen aber, daß sie diesbezüglich eine uns überlegene Fähigkeit haben, die uns verborgen bleibt – wie wahrscheinlich viele andere Anlagen und Kräfte, die nicht einmal bis zu unserer Wahrnehmung dringen.“²

Wie der Hinweis auf das Tierreich bereits impliziert, ist auch die biologische Entfaltung der Sinne des Menschen *nicht notwendig* abgeschlossen, vielmehr kann es sein, dass sich neue Sinne für ihn *erschließen* oder auch wieder *verschließen*. Wie die Geschichte der Sinne sich weiter entfaltet, darüber entscheiden wesentlich auch die kulturellen Ordnungen und die Interpretationen, die der Menschen ausgehend von seiner sinnlichen Offenheit entwickelt.

Wenn die Menschen ihre sinnlichen Erfahrungsspielräume unterschiedlich nutzen, so kann man davon ausgehen, dass sich unterschiedliche Ordnungen von Wirklichkeit und Welt ergeben. Hier kann ein Ursprung der Verschiedenheit menschlicher Kulturen ausgemacht werden. Es ist inzwischen ein Allgemeinplatz, daß in der europäischen Kultur für die philosophische Deutung der Wirklichkeit der Sinn des Sehens eine überragende Bedeutung gespielt hat. Schon Heraklit sagt: „Augen sind genauere Zeugen als die Ohren“ (B 101a). Und seit Platon die „eigentliche Wirklichkeit“ mit den „Ideen“ (dem Geschauten) in Verbindung gebracht hat, und diese nur durch die „Theorie“ (die Schau) erfasst werden kann, orientierten sich viele philosophische Ansätze immer wieder am „Sehen“.³ Warum dieser Sinn eine besondere Auszeichnung erfahren soll, wird dabei nicht genügend bedacht. Kant argumentiert:

„Der Sinn des Gesichts ist [...] doch der edelste; weil er [...] sein Organ am wenigsten affiziert fühlt (weil es sonst nicht bloßes Sehen sein würde), hiermit also einer reinen Anschauung (der unmittelbaren Vorstellung des gegebenen Objekts ohne beigemischte merkliche Empfindung) näher kommt.“⁴

Auch Kant erweist sich in diesem Zitat als Platoniker, dem es um die möglichst „reine“ „Anschauung“ geht, die sich so weit wie möglich von der konkreten Empfindung entfernt und damit die größtmögliche Distanz zur sinnlichen Welt gewährleistet. Viele philosophische Konzepte sind in der europäischen Tradition

² Michel de Montaigne, *Essais*, übers. v. H. Stilet, Frankfurt a.M. 1998, 232.

³ Vgl.: T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1968.

⁴ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, BA50.

am Paradigma des Sehens und z.B. nicht am Paradigma des Hörens⁵ oder Duftens⁶ entfaltet worden. In diesem Sinne sagt MacLuhan:

„Any culture is an order of sensory preferences, and in the tribal world, the senses of touch, taste, hearing and smell were developed, for very practical reasons, to a much higher level than the strictly visual.“⁷

Wenn die sinnliche Ordnung für die Entwicklung einzelner Kulturen eine Rolle spielen sollte, ergibt sich ein Forschungsgebiet, das die Gewichtungsstruktur und die Gestaltungsspielräume der Sinne in einzelnen kulturellen Traditionen näher untersucht. Aufgrund dieser Forschungen könnte sich ergeben, dass einzelne Kulturen bestimmte Sinnesbereiche kultisch, philosophisch und künstlerisch besonders entwickelt haben, womit zugleich bestimmte Wirklichkeitsevidenzen erzeugt und weitergegeben werden, die Bestimmtes als wichtig erachten, was in anderen Kulturen nur eine untergeordnete Rolle spielt.

II. Sinnlichkeit und kulturelle Ordnungen

Ein mögliches Beispiel hierfür bietet die alte chinesische Kultur, die bereits in ihren Anfängen eine besondere Affinität zum Sinn des Hörens besaß. Daraus resultierend finden wir in der philosophischen Deutung von Wirklichkeit bei den alten Chinesen oft musikalische Deutungsmuster, wie z.B. im *Yueji*, dem *Klassiker der Musik* (einem Buch aus dem *Liji*, dem *Klassiker der Riten*):

„Der Grundton (gon) ist der Fürst, der Ton *shang* ist der Beamte, der Ton *jue* ist das Volk, der Ton *zhi* sind die Werke und der Ton *yu* sind die Gegenstände. Wenn diese fünf nicht in Verwirrung sind, so gibt es keine unharmonischen Töne. Wenn der Grundton unrein ist, so entsteht Not, weil der Fürst hochmütig ist. Wenn der Ton *shang* unrein ist, so entsteht Verfall, weil die Beamten verdorben sind. Wenn der Ton *jue* unrein ist, so entsteht Trauer, weil das Volk grollt. Wenn der Ton *zhi* unrein ist, so entsteht Schmerz, weil die Werke zu mühsam sind. Wenn der Ton *yu* unrein ist, so entsteht Gefahr, weil die Güter Mangel zeigen. Wenn alle Fünf unrein sind und miteinander disharmonieren, so ist das die allgemeine Auflösung, und wo es so ist, da steht der Untergang des Volkes in allernächster Zeit bevor.“⁸

⁵ Vgl. W. Welsch, *Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens?*, in: *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart 1996.

⁶ M. Onfray, *Die Verächter der Nase*, in: *Der sinnliche Philosoph. Über die Kunst des Genießens*, Frankfurt a.M. 1992. (*L'art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste*, Paris 1991).

⁷ Zitiert nach D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto 1991, 172.

⁸ *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*, hrsg. und übers. v. R. Wilhelm, Köln 1981, 72.

Nach diesem Zitat liegt auf der Hand, dass die Musik auch ein wesentliches Instrument für die Erziehung des Menschen im alten China war. Dies lässt sofort an Platon denken, bei dem auch die Musik eine wichtige Rolle in der Erziehung des Menschen spielte.

„Ist nun, mein Glaukon, die Erziehung durch Musik nicht darum von entscheidender Wichtigkeit, weil Rhythmus und Harmonie am meisten in das Innere der Seele eindringen und sie am stärksten ergreifen, indem sie die rechte Haltung mit sich bringen und den Menschen demgemäß gestalten.“⁹

Man beachte jedoch den wesentlichen Unterschied in der Bedeutung für die jeweiligen philosophischen Zusammenhänge. Die musikalische Erziehung des Menschen bei Platon bereitet den Menschen nur vor auf das eigentliche *Sehen* der Ideen. Die Form der letzten und tiefsten philosophischen Erkenntnis ist ein Sehen und nicht ein Hören. Im alten China hingegen gibt es keine *Ideen*, die über den konkreten „musikalischen“ Vollzug hinaus als konstituierend *geschaut* werden müssten. Der Vollzug selber als das Ineinsschwingen der verschiedenen beteiligten Momente ist nicht zu schauen, sondern konkret zu *realisieren*, was mehr im Modus des Hörens und Miteinanderklings als in dem der Schau beschrieben wird.

Ein Wort, das in den alten Texten immer wieder benutzt wird für die Beschreibung eines gelingenden Vollzugs, ist das chinesische Wort *ying*, das verschiedene Bedeutungsebenen enthält:

Im ersten Ton bedeutet es 1. müssen, sollen, erforderlich sein, 2. passend, passen, gehörig, 3. zutreffend, zweckentsprechend, 4. im modernen Chinesisch auch: zustimmen, zusagen, versprechen, annehmen; im vierten Ton bedeutet es: 1. entsprechend, Folge leisten, erfüllen, erwidern, sich anpassen, sich nach etwas richten, 2. vergelten, 3. Antwort, antworten, Erwidern, Echo, Resonanz, 4. im modernen Chinesisch auch: begegnen, mit etw./jem. umgehen, mit etw. fertig werden.

In der Bedeutungsbreite von *ying* sind drei Momente enthalten: 1. das antwortende Eingehen auf eine Sache, 2. Die Zusage auf eine Sache hin, 3. das resonierende Aufgehen in einer Sache.

Ein anderes in unseren Zusammenhang passendes Wort ist *zhi* (wissen) *yin* (Klang, Ton). Es kann übersetzt werden mit „musikalisch sein; kennen, vertraut sein mit; Beweggründe würdigen“. Das heißt, wenn ich den Ton von *Jemandem* oder von *Etwas* kenne, bin ich mit dieser Person oder dieser Sache vertraut.

Nicht zuletzt ist hier ein architektonisches Beispiel anzuführen, in dem die akustische Dimension den Bedeutungsgehalt wesentlich bestimmt. Im Himmels-tempel in Beijing befindet sich der „Himmelsaltar“ und das „Kaiserliche Himmelsgewölbe“. In der Mitte auf dem Resonanzstein der obersten Ebene des „Himmelsaltars“ stehend – er ist noch oben hin offen –, durchdringt jeder

⁹ Platon, *Politeia* 401.

erzeugte Ton den ganzen Raum der oberen Ebene, so dass das Gefühl entsteht, man nehme den gesamten Raum durch einen akustisch erweiterten Leib ein. Auf diesem Altar richtete der Kaiser Jahr für Jahr Raum und Zeit für das gesamte Reich neu ein. Im „Kaiserlichen Himmelsgewölbe“ ist vor allem die sich um den ganzen Platz ziehende Resonanzmauer beeindruckend. An einem Ende der Mauer stehend ist jedes geflüsterte Wort auch am anderen Ende der Mauer hörbar. Jeder kleinste Ton durchschwingt somit das ganze Reich.

Es soll hier nicht behauptet werden, dass *Sehen* keine Rolle im alten China gespielt habe, vielmehr soll betont werden, dass in jeder Kultur alle Sinne und vielleicht noch andere als die von uns normalerweise angenommenen Sinne eine bestimmte Rolle spielen. Eine zentrale, hier vertretene These ist, dass in verschiedenen Kulturen das Gewebe sinnlicher Erfahrung eine je andere Gewichtungstruktur besitzt, so dass die einzelnen Sinne eine unterschiedliche Wichtigkeit in der Auslegung der Wirklichkeit erhalten. Mit dieser Gewichtung treten dann die den einzelnen Sinnen entsprechenden Grundweisen der Wirklichkeits-eröffnung in der Kulturgestaltung in den Vordergrund oder in den Hintergrund.

Wenn es stimmt, dass die philosophische Ausrichtung am *Sehen* eine *gegenstandsorientierte Ontologie* hervorbringt, die Ausrichtung am *Hören* ein *Leben vom Ereignis* her motiviert¹⁰ und die zentrale Stellung von *Duft* und *Geschmack* das *Atmosphärische* in den Mittelpunkt rückt, so legt die Tradition der Sinnlichkeit, in der ein Philosoph steht, ihn zwar nicht auf eine bestimmte Deutung der Wirklichkeit fest, legt sie ihm aber durch seinen eigenen kulturellen Sinnlichkeitshorizont immer wieder nahe.

Dieses *Nabelegen* bestimmter sinnlicher Erfahrungen wird zudem von den einzelnen Sprachen, die in der Gestaltung einzelner Kulturen mit hervorgehen, unterstützt. In den verschiedenen Sprachen entwickeln sich Wortfelder für bestimmte Phänomenbereiche, die wiederum den Menschen nicht festlegen in seiner Wahrnehmung, aber ihm bestimmte Sinnesweisen nahelegen, die gut verbalisiert zur Sprache gebracht werden können und somit auch für die philosophische Deutung relevant werden.

Im Chinesischen und Japanischen ist hier z.B. das Wortfeld des sinojapanischen Wortes *ki* hervorzuheben,¹¹ was in etwa mit *Dunst*, *Geist*, *feinster Einfluss*, *Lebensatem*, *gasförmige Ausbreitung*, *Ätherstoff*, *Fluidum*, *Odem*, *Lebenskraft* übersetzt werden kann. Es wird z.B. im Japanischen in folgender Weise verwendet: *ki ga aru* (*ki* haben: wenn man an einer Tätigkeit oder an einer Frau Interesse hat), *ki ga kiku* (*ki* wirkt: wenn man aufmerksam und umsichtig erspürt, was die Situation erfordert), *ki ga shizumu* (*ki* sinkt: wenn man melancholisch und schwermütig wird), *ki ga haru* (*ki* spannt sich: wenn man verspannt und steif wird). Bei *ki* handelt es sich nicht einfach um eine subjektive Empfindung, die ich einem Ob-

¹⁰ Vgl. B. Waldenfels: *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden* 3, Frankfurt a.M. 1999, 194f.

¹¹ Zu diesem Wortfeld im Japanischen vgl.: Jeff Garrison, Kayoko Kimiya, *Communication with Ki. The „Spirit“ in Japanese Idioms*, Tokyo/New York/London 1994.

jekt gegenüber habe, vielmehr beschreiben die Ausdrücke im Zusammenhang mit *ki* eine atmosphärische Situationsverfassung, in der der einzelne Mensch ein Moment ist. Das Phänomen des *ki* ist vermutlich besser von einer Geruchssituation her zu erschließen, wo ich mich in einem unsichtbaren Geruchsfeld befinde und mich dieser Geruch meist unmittelbar in eine spezifische Stimmung versetzt. *Ki* ist unsichtbar und unhörbar, aber es ist da, ähnlich wie ein Geruch, der mich ganz umfängt und in sich hineinnimmt. Da *ki* jedoch keinem der fünf Sinne ganz entspricht, drängt sich die Frage auf, ob es sich hier vielleicht um einen eigenen „Sinn“ handelt.

Das sinojapanische Wort *ki* – in chinesischer Umschrift *qi* – gehört zweifellos zu den Grundworten der ostasiatischen Lebenswelt und der Philosophie sowohl in China als auch in Japan.¹² Es spielt auch heute noch bis in die geläufigsten Wendungen der Alltagssprache eine überragende Rolle. Sein Bedeutungsfeld ist so weit, dass es möglich wäre „eine Phänomenologie menschlicher Beziehungen bzw. gegenseitiger Wahrnehmung oder Erfahrung zu formulieren, die sich nur an den Stimulanz-, Reaktions- und Responseformen des *ki* oder, wenn man so will, der interagierenden *ki* orientierte“.¹³ Die Ebene, auf die die Aufmerksamkeit anhand des *ki*-Wortfeldes gerichtet wird, bezieht sich vor allem auf Stimmungen und Atmosphären, die sich einer einfachen Vergegenständlichung entziehen. Es wird ein Bereich angesprochen, der allen Tätigkeiten und damit auch dem Denken eine bestimmte Farbe oder Gestimmtheit bzw. einen Duft, einen Geschmack oder eine Empfindungsqualität verleiht.

Ein weiteres Beispiel sei hier aus dem indischen Raum angefügt. In der Yogacara-Schule des Buddhismus hat sich eine Theorie des Erfahrungswissens entwickelt, die den *Geruch* als Interpretationsansatz benutzt. Ein zentraler Begriff in der Erkenntnistheorie der Yogacara-Schule ist *vasana*. „Es ist im Sanskrit eine Bezeichnung für die Eindrücke der Erfahrungen im Geist und stammt von \sqrt{vas} , wohlriechend machen. So wie der Duft einer Sesam-Blüte in ihrem Samen enthalten ist oder wie ein Parfüm in den Kleidern zurückbleibt, die parfümiert worden sind, so lassen auch die Erfahrungen ihre Spuren im Geiste zurück. Diese Spuren oder Eindrücke werden im Unterbewusstsein aufbewahrt und sollen die Fähigkeit besitzen, wieder zu erscheinen, wenn die Zeit und bestimmte Bedingungen zur Reife gelangen.“¹⁴ Das heißt, jede Erfahrung und Erkenntnis, die wir machen, ist wie ein Duft oder Geruch, der sich in unserem ganzen Leib – wie ein bestimmter Duft in einem Kleidungsstück – sedimentiert. Wir werden gleichsam von jeder Erfahrung, die wir machen, „durchduftet“, so dass jeder Mensch

¹² Im November 2003 wurde von mir eine Diskussionstagung zum Thema Qi/Ki organisiert. Ein wichtiges Ergebnis war, dass Qi das beziehungsreichste Wort in der chinesischen Sprache überhaupt ist. Was dies bei einer Sprache wie der Chinesischen bedeutet, ist erst noch zu erarbeiten.

¹³ P. Pörtner, *Notizen zum Begriff des Ki*, in: Referate des VI. Deutschen Japanologentages in Köln, 12.–14. April 1984, hrsg. v. G.S. Dombrady und F. Ehmcke, Hamburg 1985, 226.

¹⁴ J. Masuda, *Der individualistische Idealismus der Yogacara-Schule*, Heidelberg 1926, 30.

gleichsam eine individuelle Duftstruktur (= Erfahrungsstruktur) besitzt. Dieser Gedanke kann mit dem der „Habitualisierung“ bei Merleau-Ponty verglichen werden, der vielleicht mit der indischen Vorstellung noch konkreter entfaltet werden kann.

1991 erschien ein Buch mit dem Titel *Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, das den gerade skizzierten Ansatz im Gebiet der *Cultural Anthropology* verfolgt. Im Vorwort ist dort Folgendes zu lesen:

„Western societies are overwhelmingly dependent on visual and verbal faculties for their experience of the world. But different societies use and combine the senses in different ways and to different ends. What is the world like to a culture that takes actuality in less visual, more gustatory or tactile, auditory or olfactory terms than those to which we are accustomed? What is the impact of other ‚sensory ratios‘ on the life of the mind and the emotions? What is the relation of the hierarchy of the senses to social hierarchy, or relation between the sexes?“¹⁵

Bemerkenswert ist, dass viele, von westlichen Forschern durchgeführte ethnologische Studien sich bisher nur wenige Gedanken in Bezug auf die sinnliche Orientierung der von ihnen erforschten Gesellschaft gemacht haben und darüber hinaus noch von der sehzentrierten europäischen Kultur unbewusst bestimmt waren:

„Far more cross-cultural research has been undertaken on the topics of visual illusion and colour classification than on the perception of timbre or tactile qualities‘ – not to mention the perception of olfactory or gustatory qualities“¹⁶

In dem Buch werden Beispiele aus verschiedenen Kulturen gegeben, die zeigen, wie einzelne Sinne kulturell eine umfassende Bedeutung annehmen können. Zum Beispiel wird bei den Weyewa der Geschmackssinn bei einem *Social Visit* als Bedeutungsträger und Kommunikationsmittel eingesetzt. Weiterhin wird die konstitutive Bedeutung des Geruchssinns für die *rites of passage* untersucht. Der Tastsinn spielt in der alten indischen Medizin eine wesentliche Rolle. Hier wäre hinzuzufügen, dass auch die chinesische Medizin mit ihrem System der Meridiane insbesondere bei der Akupressur den Tastsinn für die Diagnose einsetzt.

Diese neue Sensibilität für die Differenzierung der Sinne und ihre Bedeutung für die Gestaltung und Bildung der jeweiligen kulturellen Ordnungen bringt eine erhebliche Erweiterung der bisherigen Methoden der Anthropologie.

Bei der Betrachtung der Ordnung der Sinne in verschiedenen Kulturen wird man von der Tatsache überrascht, dass die Sinnlichkeit menschlicher Erfah-

¹⁵ David Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto 1991.

¹⁶ Howes, *Introduction*, in: *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto 1991, 14f.

rungswelt nicht übereinstimmend eingeteilt wird, wie wir dies anhand des Topos der „fünf Sinne“ gewohnt sind.

„Da der Ausdruck ‚5 Sinne‘ in vielen modernen Sprachen vorkommt, suggeriert er die Existenz eines ahistorischen semantischen Universals, das sowohl das Konzept ‚Sinnesorgan‘ als auch deren Fünffzahl zum Inhalt hat. In Wirklichkeit ist der Begriff einer abzählbaren, festgelegten Anzahl von Sinnen als körperlichen Organen mit einer an sie gebundenen mentalen Funktion (Empfindung oder Wahrnehmung) ein Ergebnis früher philosophischer Reflexion, das sich erst durch Kombination mehrerer gedanklicher Voraussetzungen ergibt. Solche Voraussetzungen sind: Herausgliederung einer mentalen ‚Innenwelt‘ aus dem ursprünglich als psychophysische Einheit aufgefaßten Individuum; Unterscheidung von ‚Erkennen‘ und ‚Handeln‘; innerhalb der kognitiven Funktionen Unterscheidung sensorischer und intellektueller Erkenntnis, und Herstellung einer funktionellen Beziehung zwischen beiden.“¹⁷

Durch einen Blick in die klassische indische Philosophie kann das Gesagte belegt werden. In der Brhadaranyaka Upanisad wird eine Achterliste der Sinne aufgezählt: 1. *Prana* (Atemorgan, d.h. Nase, bedeutet zugleich aber auch ‚Lebensatem‘), 2. das *Sprachorgan* 3. *Zunge* (Geschmack), 4. *Auge* (Farben), 5. *Ohr* (Töne), 6. *Manas* (Denken, mind, inneres Organ), 7. *Hände* (Arbeit), 8. *Haut* (Tastsinn). Es fällt auf, dass das Geruchsorgan als erstes genannt wird, da es im Zusammenhang steht mit dem Lebensodem und damit grundlegende Funktion besitzt. Im krassen Unterschied hierzu sagt z.B. Kant:

„Welcher Organsinn ist der undankbarste und scheint auch der entbehrlichste zu sein? Der des Geruchs. Es belohnt nicht, ihn zu kultivieren, oder wohl gar zu verfeinern, um zu genießen; denn es gibt mehr Gegenstände des Ekelns [...], als der Annehmlichkeit, die er verschaffen kann, und der Genuß durch diesen Sinn kann immer auch nur flüchtig und vorübergehend sein, wenn er vergnügen soll.“¹⁸

In der Liste fällt ein weiterer wichtiger Punkt auf: Auch das „Denken“ (manas) wird zu den Sinnen gezählt, was erhebliche Konsequenzen für philosophische Argumentationsstrategien hat.

Neben den unterschiedlichen Einteilungen der Sinne kann man davon ausgehen, dass die Sinne jeweils eine eigene Geschichte in den verschiedenen Kulturen besitzen, so dass einzelne Sinne in Bezug auf Deutung und Gestaltung der Wirklichkeit im Laufe der Zeit an Wichtigkeit gewinnen oder verlieren können.

Diese Hinweise sollen hier genügen, um die Möglichkeit der Verbindung anzudeuten zwischen dem philosophischen Projekt einer „Anthropologie der Sinne“, wie es bereits ansatzweise in *Peri psyche* bei Aristoteles zu finden ist und

im 20. Jahrhundert von Helmuth Plessner,¹⁹ Erwin Straus,²⁰ Merleau-Ponty²¹ und anderen wieder in Angriff genommen wurde und dem ethnologischen Projekt einer „Anthropology of the Senses“, ausgehend von den Sinnesordnungen in den Kulturen der Welt.²² Bei den westlichen Philosophen bleibt die Frage zumeist auf den abstrakten Bedeutungsgehalt der Sinne bezogen, wohingegen Kulturanthropologen die konkreten Sinnesstrukturen in verschiedenen Kulturen der Welt im Auge haben. Das Verbinden dieser beiden Projekte kann deshalb fruchtbar sein, weil es, auf die westliche Philosophie bezogen, blinde Flecken in der sinnlichen Orientierung westlicher Philosophie deutlich zu machen vermag.

III. Das erweiterte Spektrum der Sinne: Bewegungssinn und Gleichgewichtssinn

Die Sinne und auch die *Ordnung der Sinne* haben eine Geschichte. Nicht immer gab es Augen, die im Licht Gegenstände und Bilder wahrnehmen. Nicht immer gab es Muskeln, die Bewegungen empfinden. Nicht immer hat man nur fünf Sinne für den Menschen angenommen. Sinnliche Erfahrung ist ein vielschichtiges Phänomen, das auf sehr unterschiedliche Weise geordnet und erschlossen werden kann. In Bezug auf die Ordnung und Interpretation der Sinne wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Europa eine Wende eingeleitet, die noch immer nicht abgeschlossen ist. Es waren vor allem zwei Sinne, die zu dieser Zeit erstmalig im Rahmen der Wissenschaften beschrieben wurden. Es handelt sich dabei um den Gleichgewichtssinn und den sogenannten „Muskelsinn“, der später auch Bewegungssinn genannt wurde. Gemäß dieser Entwicklung sagt Robert Jütte in seinem Buch *Die Geschichte der Sinne*:

¹⁹ *Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923), *Anthropologie der Sinne* (1970), in: Helmuth Plessner, *Gesammelte Schriften III, Anthropologie der Sinne*, Frankfurt a.M. 1980.

²⁰ *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, zweite, vermehrte Auflage Berlin 1956.

²¹ *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945.

²² Sehen: *Sehsucht: Über die Veränderung der visuellen Wahrnehmung*, hrsg. von Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Redaktion Uta Brandes, Göttingen 1995. Hören: *Welt auf tönernen Füßen. Die Töne und das Hören*, hrsg. von Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Redaktion Uta Brandes, Göttingen 1994. Riechen: *Das Riechen. Von Nasen, Düften und Gestank*, hrsg. von Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Redaktion Uta Brandes, Göttingen 1995. Tasten: *Tasten*, hrsg. von Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Redaktion Uta Brandes, Göttingen 1996. Geschmack: *Geschmack-sache*, hrsg. von Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Redaktion Uta Brandes, Göttingen 1996. *Der Sinn der Sinne*, hrsg. von Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Redaktion Uta Brandes, Göttingen 1998. Dietmar Kamper (Hg.), *Das Schwinden der Sinne*, Frankfurt a.M. 1984.

¹⁷ E. Scheerer, *Die Sinne*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 825.

¹⁸ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 453.

„Die von den führenden Sinnesphysiologen des 19. Jahrhunderts entwickelten Methoden und Instrumente zeitigten zahlreiche, auch heute noch gültige Forschungsergebnisse, die allerdings mit der traditionellen Vorstellung von den fünf Sinnen kaum noch zu vereinbaren waren.“²³

Im Folgenden möchte ich vor allem der Bedeutung des Bewegungssinnes als Erweiterungsschritt der Gesamtthematik nachgehen und danach fragen, welche philosophischen und kulturwissenschaftlichen Perspektiven sich daraus ergeben können. Dabei geht es nicht um die Behauptung, dass es einen „Bewegungssinn“ gibt oder nicht, sondern darum, was die Beschreibung dieses Sinnes und die damit einhergehende Erweiterung der Ordnung der Sinne für philosophische Konsequenzen nach sich ziehen kann.

1. Die leitende Perspektive

Leibliche Bewegung wurde und wird in verschiedenen Kulturen der Welt sehr unterschiedlich gestaltet und genutzt. Bewegungskulturen öffnen und prägen den je individuellen Leib des Menschen und tragen dadurch sehr grundlegend bei zu seiner Selbst- und Welterschließung.

Der Diskuswerfer im alten Griechenland verbindet seine Bewegung mit einer Scheibe, um sie in die Weite zu schleudern. Der Yogi übt verschiedene leibliche Haltungen ein, um seine spirituellen Kräfte zu entfalten. Im klassischen Ballett wird die Bewegung in geometrischer Weise geformt und so ausgeführt, dass die Muskelbewegung und -anstrengung möglichst nicht mehr spürbar ist, um die Schwerkraft des Leibes unsichtbar zu machen. Beim Fließbandarbeiter ist jede Bewegung ausgerichtet auf Effektivität. Im Taiji werden fließende Bewegungen ausgeführt, die mit dem Qi-Fluss des Kosmos in Resonanz gebracht werden. Im militärischen Drill werden Bewegungen eingehämmert, um einen aggressiven Angriff zu ermöglichen. Auf dem japanischen Schwertweg werden Bewegungen gestärkt, um einen Angriff des Gegners erst gar nicht zu ermöglichen. Im Tanz der Derwische werden Drehbewegungen zelebriert, um sich mit Gott zu vereinen. Bei Mary Wigman erhalten Bewegungen ihren Impuls aus inneren Gefühlen. Merce Cunningham untersucht Bewegungen als abstrakte Formationen. Bei Tanaka Min werden sie mit Bewegungsqualitäten in der Natur verbunden. Bei Feldenkrais-Übungen geht es um Mikrowahrnehmungen von Bewegungen im Leibe, um den eigenen Bewegungsspielraum zu erkunden und zu entfalten.

Ich habe Beispiele aus dem Bereich des Sports, der Religion, der ostasiatischen Bewegungskunst, des klassischen und modernen Tanzes, der Arbeitswelt und der Bewegungstherapie genannt. Die Liste ließe sich leicht verlängern. Es geht mir aber nicht um eine möglichst vollständige Aufzählung, sondern um die Frage, wie die genannten Beispiele zusammengehören. Mein Versuch wird darin

²³ R. Jütte, *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*, München 2000, 254.

bestehen, die verschiedenen Weisen von leiblicher Bewegung als spezifisch gestaltete Wahrnehmungen zu verstehen. Mir geht es darum, die Trennung von sinnlicher Wahrnehmung und leiblicher Bewegung aufzuheben. Ich möchte versuchen, jede leibliche Bewegung als ein sinnliches Geschehen zu erschließen und nicht nur als eine Technik oder einen semiotischen Prozess. In dieser Perspektive bilden die Bewegungsempfindungen im Zusammenhang mit anderen Sinnesqualitäten wie Seh- und Hörempfindungen Strukturen und Gestalten von Bewegungswahrnehmung aus.

2. Zur Geschichte des „Bewegungssinns“ in der Sinnesphysiologie

Bereits 1811 sprach Steinbuch in einer Schrift über die Physiologie der Sinne von „Bewegungsempfindung“. Der erste, der im Rahmen der Sinnesphysiologie ausreichend begründen konnte, dass die Muskeln auch sinnliche Empfindungen liefern, war Charles Bell in einer Schrift von 1833.²⁴ Zunächst setzte sich daher die Bezeichnung „Muskelsinn“ durch, bis Henry Charlton Bastian 1880 in seinem Buch *The Brain as an Organ of Mind* das Wort „Muskelsinn“ durch das Wort „kinesthesia“ ersetzte. Es war dann Sir Charles Sherrington, der 1906 drei unterschiedliche Felder der Wahrnehmung unterschied: 1. Extero-ceptive field, 2. Intero-ceptive field, 3. Proprio-ceptive field.²⁵ Unter Interozeption verstand er dabei die Wahrnehmung in Bezug auf die inneren Organe. Dieses Wort hat sich nicht in gleicher Weise durchsetzen können wie das Wort „Propriozeption“, das neben dem Wort „Kinästhetik“ heute durchaus geläufig ist. Dennoch ist diese Weise der Sinneswahrnehmung noch nicht allgemein in die Ordnung der Sinne integriert worden. Andere gebräuchliche Wortprägungen für die Intero- und Propriozeption sind „Somatosensorik“ oder „somatische Sensibilität“. Spätestens 1913 wurde von Rudolf Steiner in einem Aufsatz über die Einteilung der Sinne auch das Wort „Bewegungssinn“ benutzt, dem ich hier den Vorzug vor allen anderen Bezeichnungen gebe. 1922 benutzt auch Rudolf von Laben in seinem Buch *Die Welt des Tänzers* dieses Wort.

In der neueren Sinnesphysiologie wird der „Bewegungssinn“ unter verschiedenen Bezeichnungen behandelt. An dieser Stelle sei nur ein Beispiel aus einem Lehrbuch für Sinnesphysiologie angeführt, um die Behandlungsart zu verdeutlichen:

„Muskeln und Sehnen werden von einer Reihe von Rezeptoren versorgt, von denen die Sehnenorgane und die Muskelspindeln für die reflektorische Steuerung von Haltung und Bewegung von ausschlaggebender Bedeutung sind. Die afferenten Steuerungssysteme werden meist als Propriozeptoren

²⁴ *The Hand: Mechanism and Vital Endowments as Evincing Design*, London 1833. Vgl. Edwin G. Boring, *Sensation and Perception in the History of Experimental Psychology*, London 1941.

²⁵ *The Integrative Action of the Nervous System*, London 1906.

bezeichnet. Sie haben keinen oder nur geringen Anteil an der bewußten Wahrnehmung.²⁶

Die Formulierung „werden meist als Propriozeptoren bezeichnet“ weist darauf hin, dass es auch in der genannten Wissenschaft keine einheitliche Sprachregelung zu geben scheint.

Seit Ende der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts wurde dann erstmalig bei Menschen ein fast völliges Ausfallen der „Propriozeption“ bzw. des „Bewegungsinns“ diagnostiziert. Menschen mit dieser Krankheit spüren weder Muskeln noch Sehnen noch Gelenke. Sie haben fast vollständig ihre Eigenwahrnehmung verloren. Die Untersuchungen und Beschreibungen dieser Krankheit bekräftigen, dass es sich um einen eigenen „Sinn“ handelt.²⁷

3. Verschiedene Sprachspiele, die die menschliche Bewegung erschließen

Heute herrscht noch immer ein großes Durcheinander der Bezeichnungen, wenn man versucht, menschliche Bewegungen zu beschreiben. Der leiblichen Bewegung ist zwar gemäß ihrer Wichtigkeit eine umfangreiche Literatur gewidmet. Aber sie wird in den Texten zumeist unter dem Stichwort „Motorik“ behandelt. Diese Entscheidung zieht allerdings ein eigenes Sprachspiel nach sich, das sich vor allem mit der Sprache der Mechanik verbindet. Damit wird die leibliche Bewegung nicht im Rahmen der Ordnung der Sinne erschlossen neben dem Sehen, Hören usw., sondern in der Ordnung der Mechanik. Diese Interpretation spiegelt das Bild des menschlichen Leibes als „Maschine“, wie es sich spätestens seit Descartes entwickelt hat. In diesem Sinne sprechen wir dann von „Bewegungstechniken“, die wir „mechanisch“ und durch „Training“ erlernen können z.B. im Sport oder im Ballett.

Die Unterscheidung zwischen Motorik und Sensorik hat sich vor allem auch in der Tradition, auf die sich die Leibphänomenologen beziehen und in der Phänomenologie selber durchgesetzt. Viktor von Weizsäcker thematisiert die Verschränkung von Wahrnehmung und Motorik bzw. Bewegung,²⁸ Erwin Straus

²⁶ Robert F. Schmidt, *Propriozeption in Muskeln und Sehnen*, in: *Somatische Sensibilität, Geruch und Geschmack. Sinnesphysiologie I*, hg. v. ders., Wien 1972, 155.

²⁷ Vgl. J. Cole, J. Paillard, *Living without Touch and Peripheral Information about Body Position and Movement: Studies with Deafferented Subjects*, in: *The Body and the Self*, ed. By J. L. Bermudez et al., Cambridge 1995, 245ff.; O. Sacks, *Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte*, Hamburg 1990, 69ff.

²⁸ Viktor von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, dritte Auflage, Stuttgart 1947, 13f.

den Zusammenhang von Sensorium und Motorium,²⁹ Husserl thematisiert die Kinästhesen im Zusammenhang mit der Dingwahrnehmung.³⁰

Besonders bei Merleau-Ponty, der in der Sport- und Tanzwissenschaft immer wieder als Ausgangspunkt herangezogen wird, wirkt sich die zugrundegelegte Ordnung der Sinne erheblich aus. Der erste Teil der *Phänomenologie der Wahrnehmung* handelt über den Leib.³¹ In einem Unterkapitel wird dann über die Räumlichkeit des eigenen Leibes im Zusammenhang mit der Motorik gehandelt. Erst der zweite Teil ist dann der wahrgenommenen Welt gewidmet, wobei wie selbstverständlich nur die klassischen fünf Sinne angenommen werden. Die Welt scheint dem Leib doch irgendwie gegenüber zu stehen, selbst wenn dieser Zusammenhang als ein inniges Resonanzverhältnis gedacht wird. Wenn man aber die leibliche Bewegung als eine Leibwahrnehmung und nicht als Motorik versteht, so müssten beide Kapitel als ein Kapitel neu geschrieben werden und somit eigentlich das ganze Buch.

Man könnte nun einwenden, dass doch aber jede leibliche Bewegung auf die anatomischen Grundlagen angewiesen sei und damit die Motorik notwendig zu den Voraussetzungen der Bewegungsempfindung und -wahrnehmung gehört. Dagegen ist Folgendes zu sagen: Wenn ich hier versuche, die Bewegungsempfindungen und die daraus entstehenden Bewegungswahrnehmungen getrennt zu betrachten von den anatomischen Voraussetzungen, so tue ich nichts anderes als was wir auch bei den anderen Sinnen tun. Denn beim Sehen, Hören, Riechen usw. sprechen wir nicht von Sensomotorik, obwohl alle Sinne immer eine anatomische Grundlage benötigen. Wir betrachten das Sehen als Sehen und das Hören als Hören, das dann auch in seinen anatomischen Voraussetzungen untersucht werden kann. Nur weil die Bewegungsempfindung sehr eng mit der innerleiblichen Anatomie zusammengehört und die Muskeln und Sehnen selber als Sinnesorgan fungieren, ergibt sich eine Beschreibungsunsicherheit.³²

²⁹ Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, zweite, vermehrte Auflage, Berlin 1956, 242f.

³⁰ Edmund Husserl, *Raum und Ding*, 1907, in: *Husserliana* Bd. XVI, hg. v. U. Claesges, Den Haag 1973.

³¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 89ff.

³² Oliver Sacks beschreibt in seinem Buch *Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte*, Hamburg 1990, eine Frau, die ihre Körperwahrnehmung verloren hat: „Sie hat von Kopf bis Fuß jede Eigenwahrnehmung verloren. Sie spürt weder Muskeln noch Sehnen noch Gelenke. Außerdem sind noch andere Sinnesmodalitäten etwas in Mitleidenschaft gezogen – Berührungssinn, Temperatursinn, Schmerzempfinden –, und auch die Motorik ist leicht betroffen. [...] Eine Punktion des Rückenmarkkanals ergab eine akute Polyneuropathie sehr ungewöhnlicher Art: kein Guillain-Barré-Syndrom, das sich fast ausschließlich auf die Motorik auswirkt, sondern eine rein (oder fast reine) sensorische Neuritis.“ 73f. Offenbar kann der „Bewegungssinn“ als Bewegungssinn ausfallen, ohne die Motorik zu beeinträchtigen. Ein Mensch mit diesem Ausfall, kann dann lernen, seine Bewegungen über die Augen zu steuern.

Ein weiterer Verwirrungsfaktor ist, dass die Bewegung häufig mit dem „Gefühl“ in Zusammenhang gebracht und von einem „Bewegungsgefühl“ gesprochen wird. Die Verwirrung wird dadurch gesteigert, dass z.B. in einem Lexikon über Grundbegriffe der Bewegungslehre als englisches Äquivalent für „Bewegungsgefühl“ „movement sense“ und als französisches „sensibilité motrice“ angegeben wird.³³ Das deutsche Wort „Bewegungsgefühl“ steht wahrscheinlich im Zusammenhang mit einer philosophischen Tradition, die vom sogenannten „Selbstgefühl“ spricht. Obwohl die griechische Fassung von Selbstgefühl „aisthesis eautou“ und die lateinische „sensus sui“ heißt, hat man sich in der Wortbildung für „Gefühl“ und nicht für „Sinn“ oder „Wahrnehmung“ entschieden.³⁴ Hier zeigt sich eine weitere Aufgabe, nämlich Sinnlichkeit, Wahrnehmung und Gefühl klarer gegeneinander zu profilieren.

Ein weiteres Sprachspiel, um das Phänomen der menschlichen Leibbewegung zu erschließen, geht vom Modell der Sprache aus und spricht von „Bewegungsvokabular“. In dieser Perspektive wird die Bewegung im Sinne der Semiotik als ein Text verstanden, in dem Bedeutungsmuster generiert werden. Leibliche Bewegung wird als eine „Sprache“ gedeutet, die es zu entschlüsseln gilt. Hierbei ergibt sich eine klare Verschiebung der Interpretation zugunsten der inhaltlichen Bedeutung von leiblicher Bewegung.³⁵ Dies ist vor allem für die Verwissenschaftlichung und Beschreibung von Vorteil. Ich habe nun vier eigenständige Sprachspiele benannt, mit denen leibliche Bewegungen erschlossen werden. Sie gehen aus der jeweiligen Zuordnung der Bewegung zu „Motorik“, „Gefühl“, „Sprache“ oder „Sensorik“ hervor. Diese vier Ansätze verbinden sich mit den Worten „Bewegungstechnik“, „Bewegungsgefühl“, „Bewegungsvokabular“ und „Bewegungswahrnehmung“.³⁶

Wenn wir vom Erlernen einer „Bewegungstechnik“ sprechen, so wird die Bewegung als ein motorisches Können betrachtet, das man durch bestimmte „Bewegungsabläufe“ mit dem eigenen Körper verbinden kann. Die Bewegung bleibt mir als Mensch dabei äußerlich. Die Interpretation als mechanischer und technischer Vorgang kommt vor allem den Robotikern entgegen, die auf diese Weise die leibliche Bewegung zu kopieren versuchen.

Sprechen wir von einem „Bewegungsgefühl“, so bleibt der Ausdruck vage, da die Bewegung in einem Bereich verortet wird, den wir gewöhnlich weder mit

mechanischen noch mit intellektuellen Prozessen in Verbindung bringen. „Gefühl“ als Befindlichkeit betrifft uns irgendwie ganz, ohne genau sagen zu können, in welcher Weise. Vergleicht man die beiden Wendungen „ich habe Angst“ und „ich habe ein Bewegungsgefühl für etwas“ kann man bemerken, dass die Bewegung als Bewegung merkwürdig im Dunkeln bleibt.

Wenn wir von einem „Bewegungsvokabular“ sprechen, so wird die leibliche Bewegung wie eine Sprache gelernt, wobei vor allem der Bedeutungsaspekt der Bewegung betont wird. Eine Bewegungsvokabel ist vor allem eine Bewegungsbedeutung, so dass die leibliche Bewegung als Bewegungsempfindung eher in den Hintergrund tritt zugunsten einer beschreibbaren Bedeutung.

Sprechen wir nun von „Bewegungswahrnehmung“, so ist wohl die erste und gewöhnliche Bedeutung, dass Bewegung an etwas anderem – an Dingen, Pflanzen, Tieren und Menschen – wahrgenommen wird, und zwar vor allem über die Augen. Wir können aber auch von „Bewegungswahrnehmung“ sprechen in Bezug auf die je eigene Bewegung als ein sinnliches Geschehen. Ich nehme mich selber wahr als *meine* Bewegung. In dieser Hinsicht ist das Erlernen einer neuen Bewegung zugleich eine neue Weise der Selbstwahrnehmung. Das Erlernen von Bewegungen bedeutet somit, einen neuen Bezug zu sich selber als leiblicher Existenz und zugleich ein neu strukturiertes In-der-Welt-Sein entstehen zu lassen. In diesem Geschehen stehen Bewegungswahrnehmung und das Ich der Wahrnehmung in einem eigentümlichen Verhältnis. Denn in der neuen Bewegungswahrnehmung entsteht ein neues Ich, das seinerseits wieder neue Bewegungen entwerfen kann. Hierin zeigt sich der Zirkel von Wahrnehmung und Ich, der in der Bewegungswahrnehmung besonders deutlich wird, aber genauso auch für die anderen Sinne gilt.

Dieses Phänomen gewinnt in sehr unterschiedlichen Bereichen der menschlichen Existenz eine zentrale Bedeutung: im religiösen Ritual, im medizinischen Heilungsprozess, in der tänzerischen Bewegung, in der sportlichen Leistung, in der körpertherapeutischen Übung, in der sozialen Begegnung, in den außereuropäischen Bewegungskünsten. Gerade in außereuropäischen Kulturen ist dem Feld des Bewegungssinns besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden. Über die vertiefte Erschließung der Bewegungswahrnehmung könnten nicht nur verschiedene Themenfelder in verschiedenen Disziplinen der Wissenschaft neue Impulse erfahren, sondern auch der Vergleich der Gewichtung verschiedener Sinnesfelder in Europa und in außereuropäischen Kulturen würde neue Perspektiven erhalten. Dass in Europa vor allem das Sehen kulturell im Vordergrund gestanden hat, ist inzwischen häufig beschrieben worden. Dagegen ist in Asien – und wohl auch in Afrika – der Bewegungssinn in besonderer Weise entwickelt worden. So könnte eine bedenkenswerte These lauten.

³³ *Grundbegriffe der Bewegungslehre der Leibesübungen*, hg. v. F. Fetz et al., Frankfurt a.M. 1974.

³⁴ Vgl. M. Frank, *Selbstgefühl*, Frankfurt a.M. 2002.

³⁵ Vgl. die Einführung zu: *Tanz Theorie Text*, hg. v. G. Klein u. Ch. Zipprich, Münster 2002, 1f.

³⁶ Auch der inzwischen zum Klassiker der Bewegungsforschung gewordene Moshé Feldenkrais verwendet verschiedene Terminologien für die Beschreibung von Bewegung. Zunächst unterscheidet er in seinem Buch *Bewußtheit durch Bewegung. Der aufrechte Gang*, Frankfurt a.M. 1995, „Denken“, „Bewegung“, „Sinnesempfindung“ und „Gefühl“. Bewegung bezieht er direkt auf die Motorik (S. 33, 66), verwendet aber auch „Propriozeption“ bzw. „Eigenempfindung“ (S. 80) und „Muskelgefühl“ bzw. „kinästhetischen Sinn“ (S. 108).

4. Bewegungssinn und Bewegungswahrnehmung

Wie deutlich geworden ist, liegt mir daran, die leibliche Bewegung so weit es fruchtbar und evident erscheint, als eine Sinnes- und Wahrnehmungstätigkeit zu beschreiben. Der Ausgangspunkt für diesen Forschungsansatz ist dabei zunächst die Sinnesphysiologie, die eine Erweiterung der Ordnung der Sinne bereits vor längerer Zeit vorgenommen hat. Diese Erweiterung nehme ich zum Anlass, möglichst konsequent verschiedene Bewegungsweisen als „Wahrnehmung“ zu deuten.

Der Bewegungssinn hat im Vergleich zu den fünf herkömmlich angenommenen Sinnen die Besonderheit, dass die Sinnesfähigkeit häufig nicht als ichbewusste ausgeführt wird. Die Bewegungsempfindungen bleiben unterhalb der ichbezogenen Bewusstseinschwelle. Eine weitere Besonderheit besteht darin, dass in der Sinnesfähigkeit nicht ein Etwas außerhalb von mir wahrgenommen wird – ein Gegenstand, ein Klang, ein Geruch –, sondern ich mich selbst wahrnehme.

Der Bewegungssinn und die daraus resultierenden Empfindungen entfalten sich in Bezug auf die innere Offenheit meiner eigenen Leibsituation. Wenn ich bei geschlossenen Augen meine Nase finde, so liegt dem ein sinnlicher Vorgang zugrunde, der nicht von den klassischen fünf Sinnen hergeleitet werden kann. Hier stellt sich sogleich die Frage, ob nicht das sogenannte „Körperschema“ besser „Körperwahrnehmung“ genannt werden sollte, da ein „Schema“ allzu schnell als eine dem Körper nur äußerliche und intellektuelle Form verstanden werden kann. Durch bewusste Übung des Bewegungssinns, der zumeist gerade nicht ichbewusst gesteuert wird, kann ich somit die innere Offenheit und Zugänglichkeit meines eigenen Leibes erfahren. Auf diese Weise entfaltet sich über die Bewegungswahrnehmung ein Leibbewusstsein. In diesem Sinne ist Sinnlichkeit nicht nur das äußere Offenstehen, sondern auch das *innerleibliche* Offenstehen von Welt.

5. Verschiedene Ebenen des Bewegungssinnes

Um die verschiedenen Ebenen des Bewegungssinnes und der leiblichen Bewegungsempfindung deutlich werden zu lassen, möchte ich im Anschluss an Buytendijk³⁷ heuristisch folgende Ebenen unterscheiden:

A) Unterhalb der Bewusstseinschwelle liegende Bewegungsempfindungen

a) Innerleibliche und organische Bewegungsempfindungen, die außerhalb des gewöhnlichen Ichbewusstseins verlaufen (Bewegungen des Blutes im Körperkreislauf, Pupillenreflex für die Hell-Dunkel Einstellung).

b) Bewegungsempfindung, deren Verlauf bemerkbar ist, aber deren Verlauf durch unseren Willen kaum oder gar nicht beeinflussbar ist (z.B. Herzschlag, Patellasehnenreaktion).

c) Bewegungsempfindung, deren Verlauf bemerkbar ist, durch den Willen aber nicht unterbunden werden kann, aber dennoch durch ihn beeinflussbar sind (z.B. Atmung und Sexualität).

Die genannten drei Ebenen der leiblichen Bewegung sind vor allem seit alters in asiatischen Bewegungsansätzen in verschiedenen Zusammenhängen geübt und entwickelt worden. Hieran knüpft sich meine These, dass im Gegensatz zur europäischen Kultur, wo das Sehen dominant geworden ist, der Bewegungssinn und wohl auch der Gleichgewichtssinn, auch wenn dies unter anderen Bezeichnungen geschah, kultiviert worden sind. Aufgrund der erweiterten Ordnung der Sinne erhalten wir einen Schlüssel, um die Erschließung der Leiblichkeit in Asien und Europa neu zu thematisieren. Da durch die Ordnung der Sinne ein *tertium comparationis* vorliegt, kann die Gewichtsstruktur der Sinne unter dieser Perspektive neu untersucht werden. Zugleich können aber auch die Innovationen in Bezug auf die Bewegungswahrnehmung in der europäischen und nordamerikanischen Kultur neu gedeutet werden, die oft unter außereuropäischem Einfluss entstanden sind. Wenn z.B. die noch nicht sehr alten Methoden des Body-Mind-Centering, der Feldenkrais-Übungen, der Atemtherapie usw. die genannten Ebenen in der leiblichen Übung ins Bewusstsein zu heben versuchen, so verändert sich die Wahrnehmung meiner leiblichen Bewegung. Auf diese Weise entsteht ein neues Wissen über die Bewegungsempfindungen und -wahrnehmungen. Dabei verbinden sich auf eigene Weise asiatische Bewegungstraditionen und westliche Medizin.

B) Mit dem Willen verbundene Bewegungsempfindungen

a) Bewegungsempfindungen, die willentlich ausgeführt werden im Rahmen der jeweiligen leiblichen Beweglichkeit, die von Laban „Kinesphäre“ genannt worden ist (z.B. Gehen, Sitzen, Schreiben usw.).

b) Bewegungsempfindungen, die willentlich eingeübt werden und mit Ausdrucksgehalten versehen werden (z.B. Gesellschafts- und Kunstdanz, Theater usw.).

c) Bewegungsempfindungen, die willentlich eingeübt wurden und dann ohne bewusste Absicht ausgeführt werden können (z.B. im Sport, im Musikspiel und den ostasiatischen Bewegungskünsten).

Auch auf diesen Ebenen der Bewegungsempfindung ereignen sich inzwischen immer häufiger Überschneidungen zwischen alten asiatischen und europäischen Bewegungstraditionen. Wenn die Suzuki-Methode im europäischen Tanz und Theater die Bewegungswahrnehmung verändert und verschiebt, oder Buto-Tänzer, angeregt durch den europäischen Ausdruckstanz, zu eigenen Bewegungswahrnehmungen finden, so geschieht hier interkulturelle Begegnung auf der Ebene des Leibes. Wir wissen, wie sehr der Tanz der Derwische im modernen westlichen Tanz seine Spuren hinterlassen, und wir wissen auch, dass

³⁷ F. J. J. Buytendijk, *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung*, Berlin 1956.

Walter Spieß den balinesischen Tanz für die Balinesen selber neu rekreiert hat. Wir leben in einer längst hoch hybriden Bewegungskultur, ohne bereits angemessene Beschreibungsformen dafür gefunden zu haben. Allerdings muss auch bemerkt werden, dass die Bewegungswahrnehmung sich nicht wirklich leicht verschieben lässt, da es sich um direkt verkörperte Wahrnehmungen handelt. Auch nach zehn Jahren Buto-Tanz und Suzuki-Methode ist der Tänzerin noch die Ballett-Übung der frühen Jugend im eigenen Leibe spürbar und bewegt sich in jeder Bewegung mit.

6. Der Bewegungssinn im Zusammenspiel mit den anderen Sinnen

Der Bewegungssinn ist in hohem Maße kooperativ. Wie auch alle anderen Sinnesfelder, arbeitet er zusammen mit diesen.

a) Bewegungssinn und Gleichgewichtssinn

In vielen Situationen arbeiten beide Sinnesfelder zusammen z.B. beim Stehen und Gehen. Vor allem in der Akrobatik ist dieser Zusammenhang grundlegend entwickelt. Aber auch im zeitgenössischen Tanz wird er thematisiert. In dem Stück „Blush“ von Wim Vandekeybus zeigt sich eine Szene, in der die Tänzer mit den Füßen auf zwei Gläsern stehend um ihr Gleichgewicht ringen. Gezeigt wird die unwillkürliche Bewegung geleitet von der Gleichgewichtssuche, bevor sie zu einer geführten Bewegung wird.

Wie genau Bewegungssinn und Gleichgewichtssinn zueinander gehören und zudem unterschieden werden können, ist ein wichtiges Thema, was noch lange nicht erschöpfend behandelt ist. Bei allen weiteren Ebenen, die ich noch nennen werde, spielt dieser Zusammenhang wahrscheinlich immer mit hinein, ohne explizit zu sein.

b) Bewegungssinn und Hautsinn

In jedem Paartanz verbinden sich zwei Menschen über ihre Haut und spüren so die Bewegung des je anderen. Offenbar kann ich über meine Haut hineinspüren in die leibliche Bewegung des anderen, so dass Bewegungsimpulse aufgenommen werden und sich eine gemeinsame Wahrnehmungsresonanz ausbilden kann.

c) Bewegungssinn und Geschmackssinn

Die Entfaltung von Geschmack und die Bewegungswahrnehmungen im Munde sind von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Bei zu schneller Bewegung kann die Speise kaum noch genossen werden.

d) Bewegungssinn und Geruchssinn

Geruch hat vor allem auf die nicht bewussten Bewegungsebenen eine stark stimulierende Wirkung. Bekanntlich spielt der Geruch eine besondere Rolle in der Sexualität. Durch einen bestimmten Geruch können Bewegungen ausgelöst werden, die von einer besonderen Lust und Wucht sind, was auch muskulär zu spüren ist.

e) Bewegungssinn und Hörsinn

Musik und Bewegung ist ein altes und zentrales Thema nicht nur für die Tanzwissenschaft, sondern auch für Ethnologen und Religionswissenschaftler. Diesem Zusammenhang sind schon viele nachgegangen, aber vielleicht noch nicht als einem Zusammenhang von zwei verschiedenen Wahrnehmungsformen. Zumeist wird dabei nicht die „gehörte Bewegung“, sondern die Bewegung im Zusammenhang mit gehörter Musik thematisiert. Anne Juren hat kürzlich das erstere – die gehörte Bewegung – in ihrem Stück „A?“ wahrnehmbar gemacht. Auf grell erleuchteter Bühne stand sie minutenlang mit kaum merklichen Bewegungen. Dann ging plötzlich das Licht aus, und man hörte dynamische Bewegungen wie Sprünge und schnelles Schreiten, wonach das Licht wieder eingeschaltet wurde und die äußerlich sichtbare Bewegung wieder fast verschwand. Auch Tanzformen wie Steptanz und Flamenco leben natürlich von diesem Zusammenspiel.

f) Bewegungssinn und Sehsinn

Unsere bewussten Bewegungen werden häufig durch die Augen gesteuert und es gibt gerade in Europa immer wieder die Tendenz, Bewegungen fast ausschließlich durch das Auge wahrzunehmen. Dies drückt sich auch darin aus, dass es eine relativ große Zahl von Untersuchungen gibt, die die „gesehene Bewegung“ untersuchen. Vor allem aber ist es das klassische Ballett, das leibliche Bewegung als „gesehene“ Bewegung inszeniert. Bewegungen werden zu Bildern der Leichtigkeit, in denen die Bewegungsempfindung als muskuläres Geschehen so weit wie möglich getilgt wird. Auch die Tanzwissenschaft hat eine gewisse Affinität zu

dieser Verbindung, wenn sie die Bewegungsforschung mit der „Bewegung im Blick“ verbindet. Ohne Zweifel ist diese Ebene von großer Bedeutung, aber sie ist betont zu erweitern auch um die anderen Ebenen, die ich genannt habe.

„Today, as ever, we talk of only five senses; vision, hearing, touch, taste, and smell. This despite the fact that possibly the most crucial of all our senses, position and movement sense or proprioception, was first described nearly 200 years ago. It is so deep within us and so integral to our independence and movement through the world that it has for the most part remained hidden from our personal and collective consciousness.“³⁸

Wissenschaftliche Entdeckungen und philosophische Neuerungen entfalten ihre Wirkung oft nur langsam. Gerade die konventionelle Sprache kann in diesem Prozess eine konservative Funktion ausüben, was große Vorteile, aber auch Nachteile mit sich bringt. Die „fünf Sinne“ haben sich lange als Wendung in der Alltagssprache gehalten. Wie schnell sich dies ändern wird, bleibt der Zeit überlassen.

³⁸ J. Cole, J. Paillard, *Living without Touch and Peripheral Information about Body Position and Movement: Studies with Deafferented Subjects*, in: *The Body and the Self*, ed. by J. L. Bermudez et al., Cambridge 1995, 245.

Phänomenologie zwischen Pathos und Response

Bernhard Waldenfels

Die Phänomenologie hat eine beachtliche Geschichte hinter sich. Doch nicht um historische Gestalten der Phänomenologie soll es im Folgenden gehen, sondern um aktuelle Herausforderungen, denen sie sich ausgesetzt sieht, sowie um neue Möglichkeiten, die sich anbieten. Was zu denken ist, lässt sich dem Denken nicht von außen her aufpfropfen, aber es ist auch nicht unabhängig von Konstellationen, die sich in seinem Umfeld herausbilden. In diesem Sinne wird hier der Versuch unternommen, Grundlinien oder, besser gesagt, Bruchlinien einer pathisch grundierten und responsiv ausgerichteten Phänomenologie zu skizzieren.¹

1. Im Reich des Sinnes

Ähnlich wie Freud das Unbewusste als das erste Schibboleth der Psychoanalyse anführt, könnte man die Intentionalität als das Schibboleth der Phänomenologie bezeichnen. In ihrer prägnanten Form bedeutet Intentionalität, dass sich *etwas als etwas* zeigt, dass etwas in einem bestimmten Sinn und in einer bestimmten Weise gemeint, gegeben, gedeutet², verstanden oder behandelt wird, eben als Farbqualität, als Tisch, als Fabeltier, als Zahl, als Schreibprogramm, als Terrorakt und so fort. Die Formel *etwas als etwas* besagt, dass etwas (Wirkliches, Mögliches oder auch Unmögliches) mit etwas (einem Sinn, einer Bedeutung) verbunden und zugleich von ihm geschieden ist. Wirklichkeit und Sinn lassen sich nicht gegeneinander aufrechnen wie Merkmale oder Werte. Das winzige Als, das einen gebrochenen Zusammenhang markiert, bildet keine dritte Entität, die sich zwischen zwei anfängliche Realitäten, etwa eine reale und eine ideale oder eine physische und eine psychische, schiebt wie ein Zwischenglied, sondern es steht für ein dynamisches Gefüge, ohne welches es buchstäblich nichts gäbe, was sich zeigt, und somit auch niemanden, dem sich etwas zeigt. Merleau-Ponty spricht

¹ Ich beschränke mich auf eine pointierte Darstellung der entscheidenden Aspekte und verweise im Übrigen auf meine ausführlichen Darlegungen in *Antwortregister* (1994) und *Bruchlinien der Erfahrung* (2002). Zuerst veröffentlicht wurde dieser Aufsatz in dem Kongressband *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, hrsg. von W. Högrefe. Akademie Verlag Berlin 2004; eine erweiterte Fassung findet sich in meinem Buch *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.

² Wenn auf dieser elementaren Ebene von Deutung gesprochen wird, wie es auch bei Husserl mitunter geschieht, so kann diese nur im Sinne einer produktiven Deutung verstanden werden, die von der explikativen Deutung vorliegender Sinn- und Textbestände wohl zu unterscheiden ist.

Zukunft ermöglichen

Denkanstöße aus fünfzehn Jahren
Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit

Zu Ehren des Initiators Rudolf zur Lippe

Herausgegeben von
Reinhard Schulz

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2008

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-3174-8

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

<i>Rudolf zur Lippe: Gegenwart der Zukunft</i>	15
I. Beziehungen: Zukunft leben, <i>Einleitung des Herausgebers</i>	27
<i>Tilman Borsche: Leben wir in Einer Welt? Zum Problem von Referenz und Bedeutung im interkulturellen Dialog</i>	37
<i>Rolf Elberfeld: Vielfalt der Modernen – Weltgeschichtliche Betrachtungen für eine zukünftige Welt</i>	51
<i>Richard Baker Roshi: Kulturelle und persönliche Alternativen des Seins oder Aspekte des Geistes und der Welt</i>	83
<i>Eveline Goodman-Thau: „Immer bleibe ein Mensch“ – Eine Überlegung über das Mensch-Sein aus den Quellen des Judentums</i>	93
<i>Mohammed Arkoun: Islam: Arbeit an einem Entwurf</i>	109
<i>Ignace Marcel Tshiamalenga Ntumba: Der Primat des Wir</i>	125
<i>Hans-Peter Dürr: Die Unmöglichkeit der Distanzierung von der Natur</i>	147
<i>Hans-Peter Dürr: Das Weltbild der neuen Physik</i>	153
<i>Hans-Georg Gadamer: Kunst und Kosmologie</i>	159
II. Bewertungen: Zukunft gestalten, <i>Einleitung des Herausgebers</i> ...	173
<i>Hauke Brunkhorst: Verfassungskämpfe in der Weltgesellschaft – Lässt sich die Demokratie globalisieren?</i>	183
<i>Hans-Joachim Bieber: Globalisierung und Geschichte. Für eine Erweiterung historischer Bildung</i>	197
<i>Michael Daxner: Kosovo, Irak, Afghanistan und der Rest der intervenierten Welt. Trugbilder von Republik, Demokratie und Zivilgesellschaft</i>	211

<i>Jit-Singh Uberoi: Das Manhattan-Projekt und das Ende der Moderne</i>	231
<i>Vandana Shiva: Die Freiheit des Samens. Westliche Entwicklung und dreifache Kolonisierung</i>	253
<i>Christine von Weizsäcker: Zehn Skizzen zum Entwurf einer Landwirtschaftsphilosophie</i>	269
<i>Agnes Heller: Ethik in der gegenwärtigen Welt</i>	289
III. Befreiungen: Zukunft eröffnen, <i>Einleitung des Herausgebers</i>	303
<i>Freimut Duve: Körpersprache im 21. Jahrhundert zwischen Macht und Herrlichkeit</i>	313
<i>Reiner Wiehl: Die Verwirklichung des Unmöglichen. Zum Realitätsproblem in der Pathosophie Viktor von Weizsäckers</i>	317
<i>Karen Gloy: Typologie der Räume – eine Phänomenologie</i>	335
<i>Rolf Elberfeld: Phänomenologie sinnlicher Erfahrung in interkultureller Perspektive. Zur Bedeutung des „Bewegungssinns“</i>	357
<i>Bernhard Waldenfels: Phänomenologie zwischen Pathos und Response</i>	377
<i>Shingo Shimada: Kultur und Technik</i>	391
<i>Raimundo Panikkar: Modern Science and Technology are neither Neutral nor Universal</i>	399
<i>Jakob von Uexküll: Unsere Welt braucht eine andere Menschheitsgeschichte</i>	407
Anhang	417
<i>Rudolf zur Lippe: Die Bedeutung voralphabetischer Schriftzeichen. Ein Bericht</i>	417
<i>Rudolf zur Lippe: Ökonomie als Kultur. Ein Bericht</i>	441
Textnachweise.....	455
Autorinnen und Autoren.....	459

Der Minister des Niedersächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultur

Lutz Stratmann

Ich beglückwünsche die Universität und die Stadt Oldenburg zu den von Herrn Prof. em. Dr. Rudolf Prinz zur Lippe gemeinsam mit dem vormaligen Niedersächsischen Ministerpräsidenten Herrn Dr. Ernst Albrecht im Jahre 1990 ins Leben gerufenen „Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit“. Sie haben der Universität Oldenburg national wie international zusätzliche Beachtung verschafft. Der vorliegende Band gibt einen repräsentativen Überblick über die Gäste der beiden Phasen dieser zunächst in jedem Semester (1990–1995) und seit 1997 einmal jährlich stattfindenden Veranstaltungsreihe.

Die als deutscher Beitrag zur Weltdekade der UNESCO für kulturelle Entwicklung ausgezeichnete erste Phase beeindruckt durch ihr internationales Format mit Referentinnen und Referenten aus allen Teilen der Welt, durch die Aktualität der angesprochenen Themen aus Geschichte, Politik, Kultur, Philosophie und anderen Wissenschaften und dem verschiedentlich gegebenen Hinweis auf die Notwendigkeit einer „Weltinnenpolitik“ (Willy Brandt) bzw. einer „anderen Menschheitsgeschichte“ (Jakob von Uexküll), von der wir nach wie vor weit entfernt sind. Das haben die Inderin Vandana Shiva, der Afrikaner Ignace Marcel Tshiamalenga Ntumba, der Japaner Shizuteru Ueda u.a. mit großem Nachdruck vergegenwärtigt.

Die zweite öfter westlich fachphilosophisch ausgerichtete Phase in Verbindung mit einer Preisverleihung an hervorragende Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler konnte so prominente Gäste wie die deutschen Philosophen Habermas und Henrich oder die Amerikaner Quine und den jüngst verstorbenen Richard Rorty zu ihren Gästen zählen.

Mein Dank geht an die Stiftung Niedersachsen und die Stiftung der Oldenburgischen Landesbank, die über die Jahre die Fortführung dieser Reihe gesichert haben, die im national viel beachteten Vergleich mit anderen Universitäten zu großer Anerkennung und einem Alleinstellungsmerkmal der Carl von Ossietzky Universität geführt haben.

Ich freue mich daher über die Fortführung dieses bewährten Konzeptes und bin zuversichtlich, dass die Veranstalter auch künftig einen wichtigen Beitrag zur überregionalen Wahrnehmung Oldenburgs und Niedersachsens leisten werden. Mit besonderer Freude erfüllt mich das anlässlich des 125. Geburtstages von Karl Jaspers für 2008 angekündigte „Karl Jaspers-Jahr“, das dem großen Sohn Oldenburgs zu noch größerer Beachtung und Anerkennung verhelfen möge.