

### III Empirische Metaphysik – Rekonstruktion der Reflexionsverhältnisse

»Subjektive Bedeutung ist Gefühl. Leben ist Gefühl. Eine Zelle ist Gestalt gewordene Empfindung. Fühlen ist der unmittelbare Eindruck davon, am Leben zu sein. Es ist die magische Verwandlung, die aus Materie eine Identität katalysiert. Anstatt also wie der Barockphilosoph René Descartes mit seinem berühmten ›Cogito ergo sum‹ die letzte Gewissheit im rationalen Denken zu sehen, zieht vielmehr das Fühlen die nicht mehr überschreitbare Grenze zwischen dem Lebendigen und den Gegenständen«

Andreas Weber<sup>1</sup>

*Reflexion* als Produktion von Selbst- und Welthaftigkeit ist als ein empirisches Phänomen ernst zu nehmen. Von innen betrachtet erscheint Reflexion als Existenzial, nämlich als eine bestimmte Art des In-der-Welt-Seins.<sup>2</sup> Von außen betrachtet – also beobachtet – manifestiert sich Reflexion als eine jeweils spezifische Systemik des Lebendigen, wonach Lebewesen nicht nur Teil der Welt sind, sondern zugleich eine Welt haben, diese gemeinsam mit anderen Lebewesen hervorbringen und sich zu dem, was sie hervorgebracht haben, ihrerseits wiederum verhalten müssen.

Selbst- und Weltverhältnisse – einschließlich der hiermit verbundenen Metaphysiken und Ontologien – erscheinen damit als empirische Lagerungen, die sich aus einem jeweils spezifischen Lebens- und Gestaltungsprozess ergeben. Denn das was ist (altgriechisch *ón* ›seiend‹) ergibt sich jetzt nicht mehr aus einem *lógos* (*λόγος*), der außerhalb der menschlichen Praxis, sondern eben aus der Logik der Praxis. Entsprechend ist nun zu fragen, wie eine bestimmte Ontologie (unter anderen möglichen Ontologien), also ein bestimmtes Selbst- und Weltverhältnis, aufgebaut und stabilisiert wird.

Hiermit einhergehend ergibt sich das Desiderat einer empirischen Metaphysik, die theoretisch bereit und methodologisch darauf vorbereitet ist, das Denken über die Ontologie zu deontologisieren, also nicht mehr an festen Konzepten oder theoretischen Vorannahmen darüber festhält,

1 Weber (2008, 61f).

2 Siehe aus existentialphilosophischer Sicht Heidegger (2006 [1926]), für den sich der Mensch als Akteur gerade dadurch vom Ding unterscheidet, dass er seine eigenen Ontologie produzieren kann.

was beispielsweise ein Ich-Selbst, ein Akteur, eine Gruppe, eine Gemeinschaft, ein System, die Umwelt oder gar die Realität *ist*. Fruchtbarer erscheint es nun vielmehr, sich von vornherein in »Welten ohne Grund«<sup>3</sup> einzurichten und zu fragen, wie diese Begriffe ihrerseits als Unterscheidungen eingeführt werden – oder besser: performativ aufgeführt werden –, um damit jeweils eine eigene Ontologie aufzubauen.

Nicht zuletzt Bruno Latour hat aufgezeigt, dass eine solche Verflüssigung des epistemischen Status von Konzepten – einschließlich von Objekten und Subjekten – gerade aus empirischen Gründen notwendig ist, da Menschen im Alltag ihre ontologischen und epistemischen Perspektiven gleichsam wechseln wie ein Modell seine Kleider. Menschen stellen sich beispielsweise »je nach Kontext und Situation als Subjekt oder Objekt dar, als autopoietisch geschlossene Monaden oder als kommunikativ offene und beeinflussbare Prozessstrukturen, als Handelnde oder Erleidende. In Hinblick auf ihre eigentheoretische Leistung operieren sie als Idealisten, Konstruktivistinnen oder Realisten, als Monisten oder Dualisten, als Materialisten oder Transzentalisten. Ihre Praxen, so die *empirische* Wendung dieser Perspektive, erscheinen damit immer schon von Metaphysik durchsetzt und – insofern diese Praxen reflexiv werden – von Philosophie und Epistemologie.«<sup>4</sup>

In diesem Sinne sind nun Sprecher, Akteure, Psychen, Kommunikationen, Systeme etc. in Hinblick auf ihre Seinsform ontologisch zu verflüssigen, um die hiermit verbundenen Behauptungen und Setzungen selbst als Praxis sehen zu können, die genau jene Reflexionsleistungen (mit) produzieren, die nach der bereits in der Einleitung eingeführten Redeweise als *fungierende Ontologien* ausflaggen. Fungierende Ontologien erscheinen als temporär stabilisierte Selbst- und Weltverhältnisse, in denen dann, wenigstens für einen Moment eindeutig ist, was als Subjekt und als Objekt, was als Ursache und als Wirkung erscheint.

Theorie und Praxis dürfen dabei selbstredend nicht mehr voneinander getrennt werden, sondern stellen jeweils ein spezifisches Arrangement gemeinsamer Koproduktion dar. Hiermit einhergehend ist mit Latour eine methodologische Haltung zu fordern, mit der sich das Verhältnis von philosophischer Begründung und praktischer Anwendung umkehren lässt, denn die alltäglichen Praxen bergen aus dieser Perspektive selbst bereits all die Reflexionsleistungen, welche die philosophische Tradition im Rahmen ihrer Denkgeschichte als idealtypische Reflexionsformen herausgearbeitet hat.

Menschliche Praxis wie auch die sie erhellende (empirische) Sozialforschung darf und kann aus dieser Perspektive nicht mehr ohne

<sup>3</sup> Varela, Thompson und Rosch (1992, 344), dann aufgegriffen und expliziert in Vogd (2014c).

<sup>4</sup> Jansen und Vogd (2014, 455).

Metaphysik und Erkenntnistheorie gedacht werden, denn Praxis als Selbst- und Weltbezug ist ohne Reflexion nicht zu haben. Allerdings – und dies ist die eigentliche Pointe – kann es jetzt nicht mehr die eine Position geben (sozusagen der Gottesaugenstandpunkt), von der aus epistemische und ontologische Richtigkeit beansprucht werden kann. Vielmehr *offenbart* sich jetzt erst empirisch und das jeweils nur situativ, welchen epistemischen und ontologischen Figuren die Verhältnisse in ihren Konstruktionsleistungen folgen. Hier sind dann, je nach Praxis, vielfältige Formen möglich. Für Latour geben die Erfindungen der philosophischen Tradition die literarischen Vorlagen (nicht jedoch die Begründungen), um die aufzufindenden Figuren in ihrer jeweiligen metaphysischen Dramaturgie nachvollziehen zu können:

»Wie könnten Feldforscher einer Hausfrau, einem Buchhalter, einem Pilger, einem Kriminellen, einer Sopransängerin zuhören und dem folgen, was diese zu sagen haben, hätten sie nicht Hegel, Aristoteles, Dewey oder Whitehead, um ihnen zu helfen? Haben diese Autoren nicht viel nützliche Arbeit geleistet, um zu klären, was ein Akteur, eine Existenzform, eine Entität sein kann? Das bedeutet nicht, daß Philosophen es besser wüßten, tiefer eindrängen, fundamentaler wären als Sozialwissenschaftler, noch bedeutet es, daß sie der Soziologie eine ›Grundlage‹ lieferten oder eine ›Metatheorie‹ bereitstellten. Aber wenn man die Sozialwissenschaften von den Reservoirs philosophischer Innovationen abschneidet, dann ist das ein sicheres Rezept dafür, daß niemand je die philosophischen Innovationen gewöhnlicher Akteure bemerken wird, die oft über die professioneller Philosophen hinausgehen. Noch schlimmer wird es, wenn die Sozialwissenschaftler sich nicht nur der Metaphysik enthalten, sondern es geradezu als ihre Pflicht betrachten, auf einer äußerst beschränkten Liste von Handlungsträgern zu bestehen, und die unendlich mannigfaltigen Produktionen der Akteure ständig in diesen rudimentären Wortschatz übersetzen. Akteure bevölkern die Welt mit sehr unterschiedlichen Existenzformen«.<sup>5</sup>

Der Blick auf die Selbst- und Weltverhältnisse lebender Formen, wie wir Menschen sie darstellen, hat sich nun gerade auch mit Blick auf die Frage, was Subjekte oder Handlungen seien, von den ontologischen und kausalen Vorannahmen einer wie auch gearteten Anthropologie und Sozialtheorie frei zu machen, ohne dabei jedoch das Kind mit dem Bade auszuschütten, also auf die Reflexionsmöglichkeiten metaphysischer Begegnlichkeiten zu verzichten. Um es paradox zu formulieren: Wir deontologisieren das Denken über Ontologie, um der Ontologie den ihr gebührenden Raum geben zu können. Wir verzichten nicht auf Ontologie, betrachten diese jedoch nicht mehr als Verweis auf ein Sein oder eine Realität, sondern ihrerseits als eine Konstruktionsleistung einer Praxis,

<sup>5</sup> Latour (2007, 91).

die bestimmte rekonstruier- und bezeichnbare Formen generiert. Diese erscheinen ihrerseits als selbsttragende Figuren, wenngleich diese Phänomene auf nichts anderem als auf »leerer Selbstreferenz« beruhen.<sup>6</sup> Die vermeintlichen Elemente des Seins und die *a priori* des Erkennens erscheinen jetzt also selbst als geschichtlicher Ausdruck einer konditionierten Koproduktion,<sup>7</sup> einer bedingten Entstehung, in der Unterschieden, Erleben und Form unentwirrbar ineinander verwoben sind.

### *Negativität als Grundmatrix*

Die Grundmatrix einer solchen Analyse können also weder die als sinnliches Datum gegebenen Phänomene (Positivität der Dinge oder des Erlebens) bilden, noch die metaphysischen Reflexionsformen (Ideen, Anschauungen der Metaphysik) darstellen. Auch Letztere erscheinen als empirische Phänomene im Sinne der bedingten Entstehung einer konditionierten Koproduktion, da die ›Metaphysik‹ jetzt nicht mehr hinter (metá) oder jenseits einer jeweils konkreten Praxis steht, sondern selbst ein Produkt ebendieser Praxis darstellt.

Eine solche Matrix ist gewissermaßen im Grundlosen gegründet, in einer Negativität, die sich erst aus einem Verständnis der Dynamik des Spiels der Erscheinungen erschließt. Dieses Negative geht nicht in der Negation von Sein auf, sondern ist als ein (logischer) Raum zu konzipieren, der erst die Unterscheidung von Sein und Nichtsein aufspannt, in dem in Folge dann auch die Reflexion von Selbst und Welt erscheinen kann. Bekannt ist diese Figur etwa aus der negativen Theologie, die alle positivsprachlichen Attribute und Eigenschaften für Gott als unangemessen verworfen hat. Es bleibt allein das unaussprechliche Mysterium, das durch keinen Namen, nicht einmal durch den Begriff des ›Unaussprechlichen‹ charakterisiert werden kann und deshalb zugleich alles und nichts ist<sup>8</sup> – ein Mysterium, das im Sinne von Jacques Derrida zugleich der Sprache als Supplement bedarf.<sup>9</sup> Denn wie anders als über die Positivität symbolischer Handlungen, die sich in einer Spur phänomenalisieren, könnte sich ein solches Nichts entfalten, das zugleich mit höchster Subjektivität einhergeht? »Das wahre Nichts ist ein lebendiges Nichts; und ein lebendiges Nichts kann sich nur im Selbstsein und als das Selbstsein

6 Baecker (2016, 176ff.).

7 Spencer Brown (2005, ifx.) führt den Begriff der konditionierten Koproduktion explizit mit Verweis auf das aus den buddhistischen Lehren stammende Gesetz der ›bedingten Entstehung‹ ein.

8 Siehe aus religionsphilosophischer Perspektive Rentsch (2010), dabei auch im Rekurs auf Wittgenstein (1989): »Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen« (Wittgenstein 1990, Proposition 7). Eben hierdurch ist das zu sagen, was nicht gesagt werden kann.

9 Derrida (2014).

selber bezeugen«, reformuliert Nishitani das hierin zum Ausdruck kommende paradox anmutende Reflexionsverhältnis.<sup>10</sup>

Wenngleich in Hinblick auf die Reflexion des Negativen die Beziehungen zur Religionsphilosophie offensichtlich sind sowie die eine oder andere Parallel zu den einschlägigen Theoriefiguren aus den mystischen Traditionen aufscheint, verfolgen wir diesen Pfad an dieser Stelle nicht weiter.<sup>11</sup>

Mit Blick auf unser Vorhaben, die Matrix einer empirischen Metaphysik zu entwickeln, die unterhalb der Unterscheidung von Sein und Nichtsein ansetzt, erscheinen uns hier zwei Traditionen anschlussfähig: die leiborientierte Phänomenologie von Maurice Merleau-Ponty sowie die Theorie der Polykontexturalität von Gotthard Günther. Letztere ist insbesondere durch die Rezeption der soziologischen Systemtheorie bekannt geworden.<sup>12</sup>

## Phänomenologische Schnitte

Merleau-Ponty erscheint in unserem Zusammenhang insbesondere deshalb von Interesse, weil es mit Hilfe seiner Arbeiten gelingt, *Reflexion* noch unterhalb der sprachlichen Aktivität als eine primär vom Leiblichen her zu verstehende Bewegung zu begreifen. Zunächst meint Reflexion für ihn schlicht die »Rückwendung auf den eigenen Ausgangspunkt« der Erfahrung, und zwar als leiblich zu empfindende Bewegung, die in der »Doppelempfindung« der Begegnung des Leibes mit sich selbst seinen Ausgangspunkt nimmt: »Wenn die rechte Hand die linke berührt, dann findet bereits auf der Ebene des Leibes eine Rückwendung auf sich selbst statt, erfährt sich doch dabei das leibliche Ich als zugleich berührend und berührt, als Subjekt und als Objekt von Empfindung.«<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Nishitani (1986, 134f.).

<sup>11</sup> Siehe zur Affinität komplexer Theorie und Mystik auch Fuchs (2008) sowie Vogd (2014b, 283ff.).

<sup>12</sup> Insbesondere Luhmann hat diesbezüglich bereits auf die Parallelen zwischen Günther und Merleau-Ponty hingewiesen: »In seiner Auseinandersetzung mit Sartre hat Merleau-Ponty die Kritik des Sein/Nichtsein-Schematismus so weit getrieben, daß Konvergenzen mit der polykontexturalen Logik Gotthard Günthers, also mit Theorieentwicklungen in der Kybernetik, sich aufdrängen. Damit ist nicht nur eine objektive, sondern auch eine subjektive Metaphysik auf traditionellen Grundlagen aufgegeben. Weder postuliert das Subjekt eine an sich seiente Welt, indem es sich selbst auf kantische Funktionen reduziert; noch findet es in sich selbst ein unbedingtes Sein. Nur die Reflexion auf das operative Fungieren in der subjektrelativen, horizonthaften Lebenswelt bleibt« (Luhmann 1996a, 283).

<sup>13</sup> Alloa/Fischer (2013b, 15) mit Verweis auf Merleau-Ponty (2004, 47ff.).

Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Selbstberührung lässt gewahr werden, dass die Leiblichkeit keine logische Einheit, sondern vielmehr selbst ein Reflexionsverhältnis darstellt. Zum Ausdruck kommt dies etwa schon in der Dynamik der Beziehung von *ein Leib sein* und *einen Leib haben*. Die empfundene Leiblichkeit wird selbst zu einer immer wieder neu zu definierenden Schnittstelle – sie bringt sich als Empfindung *und* Wahrnehmung hervor und definiert damit jeweils situativ, was als Gegenstand einer Beobachtung erscheint, wie die jeweilige Grenze von Identifikation und Reflexion verläuft und was als stillschweigende »Zuhandenheit«<sup>14</sup> mitläuft, ohne dabei als Bewusstseinsphänomen zu gelten.<sup>15</sup> Die Reflexion lässt hierbei schon in Hinblick auf den Bezug zum eigenen Körper, zu Gefühlen und Empfindungen fluide Selbst- und Weltverhältnisse ausflaggen. Deutlich wird dies etwa an der Frage, ob sich ein Subjekt mit dem Fluss seiner Empfindungen und Körpervollzüge identifizieren kann oder leibliche Phänomene als den eigenen Lebensfluss störend oder gar als fremd erlebt.

Verkompliziert wird die Sachlage vor allem durch die Beziehung zu anderen, fremden Wesenheiten, die ihrerseits ein Selbst- und Weltverhältnis aufspannen. In der phänomenologischen Tradition begegnen wir hier dem Problem der Intersubjektivität, der Frage, wie unter der Voraussetzung, dass die Grenze zwischen Subjekt und Objekt schon innerhalb des eigenen leiblichen Feldes alles andere als klar ist, eine mit anderen Wesen geteilte Welt aufgebaut werden kann.

Forscher, die sich dem sogenannten Sozialkonstruktivismus zurechnen,<sup>16</sup> verweisen hier üblicherweise auf die objektiv gegebene Institution der Sprache, auf der sich die eigene wie auch die fremde Subjektivität fundieren ließe.<sup>17</sup> Edmund Husserl war sich demgegenüber recht genau darüber im Klaren, dass sich transzendentale Subjektivität nur in Verbindung mit transzentaler Intersubjektivität denken lässt. Dies führt jedoch unweigerlich zu Aporien und Paradoxien, denn die mit der Sprache gesetzten Konzepte müssten hiermit gleichsam als universales Gesetz essentialisiert werden, was jedoch sowohl in theoretischer Hinsicht als auch mit Blick auf die Diversität und den Reichtum empirisch

<sup>14</sup> Heidegger (2006 [1926]).

<sup>15</sup> Siehe zu letzterem Punkt Drew Leder (1990): »The Absent Body«.

<sup>16</sup> Siehe grundlegend Berger/Luckmann (2003).

<sup>17</sup> Gewöhnlich bleibt die soziologische Diskussion des Problems der Intersubjektivität weit hinter dem Reflexionsstand der phänomenologischen Forschung zurück. So auch Luhmanns Kritik an den »Nachlässigkeiten, die unterlaufen, wenn Soziologen noch heute von ‚phänomenologischer‘ Soziologie sprechen und damit in die von Husserl sorgfältig vermiedene Falle des Objektivismus laufen, der zu all dem noch an den Unbegriff der ‚Intersubjektivität‘ gebunden wird, so als ob es einen Kompromiß zwischen Objektivismus und Subjektivismus geben könne, einen halben, sozialen Konstruktivismus, der den Soziologen ins Geschäft bringt« (Luhmann 1996d, 25).

auftretender Reflexionsverhältnisse unbefriedigend erscheint. Dies fängt schon in der Begegnung mit einem anderen Menschen an, der – so vertraut er einem auch immer erscheinen mag – zugleich ein Fremder bleibt. Entsprechend stieß schon Husserl, der Gründungsvater der Phänomenologie, immer wieder auf das Problem, dass man in der konkreten sozialen Praxis nicht umhinkommt, das Gegenüber als Fremden zu betrachten, der letztlich unzugänglich am Horizont bleibt und nicht einmal annähernd sprachlich erfasst werden kann.<sup>18</sup> Dem Anderen (dem Alter Ego) kommt damit unweigerlich die paradox anmutende Doppelrolle zu, den Prozess der intersubjektiven Begegnung und Verständigung sowohl zu fundieren (als leibliche Erreichbarkeit) als auch zu stören und zu transzidieren (nämlich als absolute Fremdheit des anderen Bewusstseins). Merleau-Ponty fasst diese komplexe Beziehung mit folgenden Worten zusammen:

»Für Husserl gibt es bekanntlich sehr wohl ein Problem des Anderen, ist das *alter ego* ein beunruhigendes Paradox. Ist der Andere, über sein Für-mich-sein hinaus, wahrhaft ein Sein-für-sich, und sind wir wirklich einer für den anderen, und nicht allein einer wie der andere für Gott, so muß der eine dem anderen erscheinen vermögen, muß er und muß ich ein Äußerer haben, muß es außer der Perspektive des Für-sich – meines Blickes auf mich und des Anderen Blickes auf sich – eine Perspektive des Für-Andere geben – die meines Blickes auf den Anderen und des Blickes des Anderen auf mich. Beide Perspektiven können nicht einfach in einem jeden von uns sich nebeneinanderstellen, *denn dann wäre nicht ich es, den der Andere sähe, und wäre es nicht der Andere, den ich sähe.* Ich muß mein Äußerer sein, und der Leib des Anderen muß er selbst sein. Dies Paradox, diese Dialektik von *ego* und *alter* ist möglich nur, wenn ich wie der Andere aus der Situation nicht unabhängig von jeglicher Bindung sich definieren [...]. Reduziert mein Existieren sich auf mein Bewußtsein zu existieren, so bleibt der Andere ein leeres Wort; es muß aber dieses mein Existieren auch das Bewußtsein umfassen, das *man* von ihm haben kann, und damit seine Inkarnation in eine Natur und die Möglichkeit mindestens einer geschichtlichen Situation. Das *cogito* muß mich solcherart situiert entdecken, und nur unter dieser Bedingung kann, mit Husserl zu reden, die transzendentale Subjektivität Intersubjektivität *sein».*<sup>19</sup>

Die eigentliche Pointe Merleau-Pontys besteht darin, Kants ›transzendentale Subjektivität‹, jenes abstrakte Konstrukt eines a priori gesetz-

<sup>18</sup> »Die Konstitution der Intersubjektivität und intersubjektiven Welt ist beständig auf dem Marsch und hat einen entsprechenden Horizont, in dem sie mir vorweg gilt als immer noch neuen intersubjektiven Sinn mit Beziehung auf neue Ichsubjekte annehmend« (Husserl, zitiert nach Zahavi 1996, 41).

<sup>19</sup> Merleau-Ponty (1974, 9 Hervorhebungen im Original).

ten Ichs,<sup>20</sup> zurück ins Sein, nämlich in die konkrete leibliche Praxis verkörperter Interaktionen zu verlegen. Damit kann und darf aber auch in Bezug auf das Problem der Intersubjektivität nicht mehr auf ein transzental begründetes Sprach- oder Regelverständnis rekuriert werden. Als empirischer Referenzpunkt bleibt allein die geschichtliche Verkettung wechselseitiger, sich leiblich manifestierender Praxen und ebendiese kann auch nur innerhalb ebendieser Praxen reflektiert werden. Um es mit Merleau-Ponty zu formulieren:

»Die phänomenologische Welt ist nicht reines Sein, sondern Sinn, der durchscheint im Schnittpunkt meiner Erfahrung wie in dem der meinigen und der Erfahrungen Anderer durch dieser aller Zusammenspiel, untrennbar also von Subjektivität und Intersubjektivität, die durch Übernahme vergangener in gegenwärtige wie der Erfahrung Anderer in die meine zu einer Einheit sich bilden«.<sup>21</sup>

Die eigenen und die Erfahrungen anderer finden hier in einem Spiel von Reflexionen zueinander. Sie bilden jeweils ein konkretes Arrangement, in dem Einheit und Differenz, Subjekt und Objekt, wir und andere, Konkreta und Abstrakta jeweils *situativ* – d. h. in einem konkreten Praxiszusammenhang – ausflaggen können. Diese Ausdifferenzierung lässt sich jedoch nicht mehr aus Perspektive einer Hierarchie von Grund und Begründetem fassen (auch transzendentale Subjektivität oder Intersubjektivität kann jetzt nicht mehr als das primär Fundierende angesehen werden). Es gibt kein Fundament mehr, sondern nur noch eine komplexe Heterarchie multipler Praxen, die einander wechselseitig zur Realisation bringen. Im gleichen Sinne dürfen Reflexion und Rationalität nicht mehr außerhalb dieser Praxen verortet werden. Um es wieder mit Merleau-Ponty auszudrücken:

»Rationalität bemüht sich nach diesem Begriff genau an der Erfahrung, in der sie sich enthüllt. Daß es sie gibt, besagt, daß Perspektiven sich kreuzen, Wahrnehmungen sich bestätigen und ein Sinn erscheint«.<sup>22</sup>

Wir treffen hier nolens volens auf ein Konstitutionsverhältnis, wonach Sinn, Rationalität und selbstredend auch die anderen Phänomene, die als Selbst- und Weltverhältnisse ausflaggen, als sekundäre Produkte der bedingten Entstehung einer gemeinsamen Koproduktion aufzufassen sind. Woraus speist sich aber jetzt die Matrix in diesem grund- und bodenlosen Spiel? Merleau-Ponty selbst versucht in seinem letzten großen Werk mit dem Titel »Das Sichtbare und das Unsichtbare (Le visible et l'invisible)« eine Antwort zu geben. Sein Lösungsvorschlag besteht darin, die rigide, einer zweiwertigen Logik folgende Gegenüberstellung von

<sup>20</sup> Kant (1952 [1781]).

<sup>21</sup> Merleau-Ponty (1974, 17).

<sup>22</sup> Ebd.

Sein und Nichts bei Jean-Paul Sartre zu überschreiten,<sup>23</sup> um auf diese Weise zu einer prozessuellen Offenheit des Seins als primärem Datum der phänomenologischen Analyse zu gelangen, welche die Möglichkeit von Sein und Nichtsein umschließt. Damit gelangen wir zu einer negativsprachlichen Konzeption des Nichts, die nicht in der Negation des Seins aufgeht:

»Wir lassen das Sein nicht ex nihilo aus dem Nichts auftauchen, sondern gehen von einem ontologischen Relief aus, von dem man niemals behaupten könnte, sein Hintergrund sei nichts. Am Anfang steht nicht das volle und positive Sein vor dem Hintergrund des Nichts, sondern ein Feld von Erscheinungen, von denen eine jede in der Folge vielleicht zerplatzt oder durchgestrichen wird (das ist der Anteil des Nichts), von der ich aber jeweils nur weiß, daß sie durch eine andere ersetzt wird, die dann ihre Wahrheit ist, und dies alles, weil es Welt gibt, weil es etwas gibt, eine Welt, ein Etwas, die nicht zuerst das Nichts annullieren müssen, um selbst zu sein. Man sagt noch zuviel vom Nichts, wenn man von ihm sagt, daß es nicht ist, das es reine Negation ist: dadurch fixiert man es in seiner Negativität und behandelt es als eine Art Wesenheit, und dadurch flößt man ihm die Positivität der Worte ein, wonach es nur noch als etwas gelten kann, was weder Name, Ruhe noch Natur hat«.<sup>24</sup>

Die Offenheit der Existenz erscheint damit vorrangig vor der Unterscheidung von Sein und Nichts. Sie schließt diese Unterscheidung ein und nicht umgekehrt:

»Nach unserer Meinung bestünde die Aufgabe darin, unseren Weltbezug genau zu beschreiben, und zwar nicht als Offenheit des Nichts für das Sein, sondern schlicht als Offenheit: durch diese Offenheit werden wir das Sein und Nichts verstehen können und nicht durch das Sein und Nichts diese Offenheit«.<sup>25</sup>

Das Nichts erscheint damit nicht mehr (nur) als die Negation des Seins, sondern als der Raum (als Offenheit der Existenz), aus dem die Unterscheidungsoperationen auftauchen, die das Sein wie auch die hiermit einhergehenden Ontologien und Epistemologien als Reflexionsmöglichkeit einführen. Diese gleichsam dynamische Negativität ermöglicht die Bewegung des Unterscheidens, welche erst die Phänomene setzt und zeittigt. Wir treffen hiermit also auf der einen Seite auf eine *positivsprachlich* beschreibbare Welt, in der sich eindeutig bezeichnen lässt, was *ist* oder *nicht ist* (nämlich das, was wir sehen, wahrnehmen und begrifflich bezeichnen können), sowie auf der anderen Seite auf eine nur *negativsprachlich* formulierbare Welt eines offenen, noch nicht entschiedenen Seins, das nicht positiv erreichbar ist, jedoch über die *Reflexion* in die

<sup>23</sup> Sartre (2006)

<sup>24</sup> Merleau-Ponty (2004, 121f.).

<sup>25</sup> Merleau-Ponty (2004, 133f.).

Welt eintritt und hier einen Unterschied macht. Wir landen gleichsam bei einer dialektischen Beziehung, die das Subjekt nirgends verharren oder stehen bleiben lässt, auch nicht beim Nichts:

»Mit anderen Worten: was wir von der Dialektik ausschließen, ist das rein Negative, und was wir suchen, ist eine dialektische Definition des Seins, die weder das Sein für sich noch das Sein an sich sein kann – rasche, zerbrechliche, labile Definitionen, die uns, wie Hegel zutreffend bemerkt hat, von der einen zur anderen und wieder zurück führen –, noch das An-sich-für-sich, das die Ambivalenz auf die Spitze treibt, [eine Definition] die das Sein vor seiner reflexiven Gespaltenheit, in deren Umfeld, an deren Horizont wiederfinden muß, nicht außerhalb von uns und nicht in uns, sondern dort, wo beide Bewegungen sich kreuzen, dort, wo ›es‹ etwas ›gibt‹«.<sup>26</sup>

Schauen wir aus dieser nun in grundloser Offenheit gegründeten Perspektive nochmals auf das Problem der Intersubjektivität. Wie *kreuzen* sich hier die positiv- und negativsprachlichen Bewegungen? Analytisch erschließt sich das Problem erst dann, wenn wir auch hier bereit sind, die übliche Subjekt-Objekt-Dichotomie zu unterlaufen und die sich hiermit ergebende komplexe Lagerung in der Beziehung Ich und Du nicht vorschnell durch eine transzendentale (Husserl) oder kommunikative (Schütz) *Intersubjektivität* zu überbrücken:

»Schon aufgrund der Tatsache, daß ich eine Bresche einschlage in die Mauer meines Solipsismus, durch die der Blick des Anderen eindringt, habe ich es nicht mehr mit einer Dichotomie zu tun – der ›des‹ Für-sich und der ›des‹ Für-Andere –, sondern mit einem System, das aus vier Gliedern besteht: mein Sein-für-mich, mein Sein-für-Andere, das Für-sich des Anderen und sein Sein-für-mich. [...] [E]inzig schon dadurch, daß ich es umschrieben habe, und sei es punktiert, ist es in mein Universum eingeschnitten, gibt es eine Schnittfläche zwischen meinem Universum und dem des Anderen«.<sup>27</sup>

Der mir gegenüberstehende Mensch lässt sich sowohl aus einer Subjekt-Objekt-Perspektive als Ding oder Körper aneignen als auch in Form sprachlicher Typisierungen. Darauf hinaus fungiert dieser Mensch immer auch als ein Alter Ego (ein anderes Ich) mit einer mir unzugänglichen Subjektivität. Jeder andere Mensch verweist damit immer schon auf die Transzendenz der Unterscheidung von Sein und Nichtsein, denn sein Bewusstsein befindet sich aus meiner Perspektive, wie Emmanuel Lévinas formuliert,<sup>28</sup> bereits »jenseits des Seins«. Es ist kein Teil meiner phänomenalen Welt – weder als Objekt noch als Subjekt. Es stellt ein

<sup>26</sup> Merleau-Ponty (2004, 129f.).

<sup>27</sup> Merleau-Ponty (2004, 111).

<sup>28</sup> Lévinas (1998).

»Unjekt« dar, um mit Peter Fuchs zu sprechen.<sup>29</sup> Es ist nicht Teil meiner Welt, doch zugleich tritt es in meine Welt ein. Es ist kein Nichts im Sinne einer Nichtigkeit, denn mittels seiner Leiblichkeit berührt es mich und wird damit als das Unerreichbare, das Offene und Überraschende Bestandteil der Reflexionsbeziehung, die mich ausmacht.<sup>30</sup>

Mit Blick auf den Leib des Anderen ergeben sich komplexe Reflexionsverhältnisse, in denen Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit in einem zirkulären Begründungsverhältnis auf vier logische Räume verteilt werden, die sich dabei wechselseitig begründen, ohne jedoch kausal aufeinander zurückgeführt werden zu können. Denn im Sinne einer empirischen Metaphysik ergibt sich die jeweilige Grenzziehung wiederum nicht aus einem vorgängigen Sein heraus, das die weiteren Schritte determiniert, sondern erst durch eine jeweils konkrete Praxis, die durch eine jeweils spezifische Interpunktionslinie die Grenze zwischen Selbst und anderem *hervorbringt*.

Was bedeutet dies aber nun für das Verständnis von *Sprache*? Merleau-Ponty kommt hier zu dem in unserem Zusammenhang zentralen Befund, dass die sprachliche Praxis, also das Sprechen und Zuhören (und wohl auch das Schreiben und Lesen), die Grenze von Subjekt und Objekt, von *ego* und *alter* zugleich konstituiert wie auch *unterläuft*.<sup>31</sup> Da alle symbolischen und sprachlichen Praktiken mit körperlichen Prozessen verbunden sind, drückt sich in und mit ihnen auch die Ambivalenz der Beziehung, ein ›Leib zu sein‹ und einen ›Leib zu haben‹, aus. Auch hier müssen also die Grenzen zwischen innen und außen, zwischen Subjekt und Objekt verschwimmen oder diese konstituieren sich wiederum erst als eine Reflexionsleistung, also als ein Sinnprozess, der im Sinne einer fungierenden Ontologie situativ eine Ordnung herstellt:

»Der Leib ist es, der nicht nur Naturgegenständen, sondern auch Kulturgegenständen, wie etwa Worte es sind, ihren Sinn gibt. Zeigt man jemandem ein aufgeschriebenes Wort für einen so kurzen Augenblick, daß er es nicht entziffern kann, so führt doch das Wort ›warm‹ z. B. eine Art Wärmeerfahrung herbei, die es wie mit einem Bedeutungshof umgibt. [...] Plötzlich merke ich, wie das Wort in meinen Körper hineinschnappt«.<sup>32</sup>

Symbol- und Zeichenoperationen verweisen damit nicht einfach nur auf etwas anderes, sondern sie konstituieren eine jeweils spezifische Erkenntnis, die als empfundene leibliche Erfahrung ihre eigene ontologische Dignität produziert.

<sup>29</sup> Fuchs (2005c, 142).

<sup>30</sup> Auch aus diesem Grunde kann Nishitani (1986, 386ff.) davon sprechen, dass sich das Selbst im Nicht-Selbst ereignet.

<sup>31</sup> S. in einem ähnlichen Sinne auch die Arbeiten aus dem Umfeld des Pragmatismus, etwa Mead (1998) und Dewey (1986).

<sup>32</sup> Merleau-Ponty (1974, 275).

Als synästhetisch empfundene Gestalten, die komplexe soziale Referenzen zugleich integrieren wie auch ausdifferenzieren, lassen sich sprachliche und andere symbolische Handlungen nicht mehr im Sinne eines Referenzsystems begreifen, das auf ein ontologisches Gerüst rekuriert (etwa: draußen sind Objekte, die von einem Subjekt erkannt werden und auf die verwiesen werden kann). Sie erschließen sich damit auch nicht mehr auf Basis einer propositionalen Logik, wonach die Kausalität und Grammatik der Referenzbeziehung vordefiniert sind. Je nach Arrangement und Konditionierungen der jeweiligen Reflexionsbeziehungen sind hier jeweils unterschiedlichste Modi der In-Beziehung-Setzung denkbar. Wie auch immer, die Sprache – oder besser: die sprachliche Praxis – steht nicht außerhalb davon. Auch sie lässt keine Welt erkennen, sondern produziert selbst Welt, ist selbst an der Ausfaltung der als Welt erscheinenden Selbst- und Weltverhältnisse und der hiermit entstehenden fungierenden Ontologien beteiligt:

»Die Sprache ist weit davon entfernt, das Geheimnis des Seins der Welt in sich zu bergen, denn sie ist selbst eine Welt, ein Sein, – eine Welt und ein Sein in zweiter Potenz, da sie nicht ins Leere spricht, sondern *vom* Sein und *von* der Welt also deren Rätsel verdoppelt, statt es zum Verschwinden zu bringen«.<sup>33</sup>

All dies eröffnet zudem eine aufschlussreiche Perspektive auf religiöse, spirituelle und künstlerische Praxen, denn diese lassen ebenso wie die Begegnung mit dem Alter Ego Transzendenz erfahrbar werden.<sup>34</sup> Dies geschieht auch hier als Berührung einer Alterität, die zwar epistemisch wie auch logisch als Bestandteil des eigenen Seins nicht zugänglich, jedoch als Kommunikation dadurch erfahrbar ist, dass im eigenen Leib etwas passiert, das die Egozentrik der eigenen Perspektive überschreitet und das Verhältnis von Selbst und Welt in einer anderen, möglicherweise neuartigen Weise sortieren lässt. Auch diese phänomenologische Perspektive auf die Eigendynamiken von Transzendenzerfahrungen ist bei Merleau-Ponty bereits deutlich ausformuliert:

»[P]lötzlich ergreift das Sinnliche mein Ohr oder meinen Blick und ich liefere einen Teil meines Leibes oder gar meinen ganzen Leib jener Weise der Schwingung und Raumerfüllung aus, die der das Blau oder das Rot besteht. So wie das Sakrament das Wirken der Gnade nicht in sinnlicher Gestalt symbolisiert, sondern darüber hinaus die wirkliche Gegenwart

<sup>33</sup> Merleau-Ponty (2004, 131), kursiv im Original.

<sup>34</sup> S. mit Bezug auf diesbezügliche Homologien zwischen ästhetischem und religiösem Erleben auch Dewey (1987), sowie mit Blick auf die Krise einer ästhetischen Erfahrung, in der sich das Gesehene und Gehörte als kognitiv noch nicht angeeignete Überraschung offenbart und in der die Sinneseindrücke dementsprechend als besonders intensiv und lebendig wahrgenommen werden, auch Oevermann (2008).

Gottes ist, diese einem Stück des Raumes einwohnen lässt und denen vermittelt, die das geweihte Brot essen, wenn sie innerlich darauf vorbereitet sind, ebenso hat das Sinnliche nicht allein motorische und lebensmäßige Bedeutung, sondern ist es nichts anderes als eine je bestimmte Weise des Zur-Welt-Seins, die sich von einem Punkte des Raumes her uns anbietet und die unser Leib annimmt und übernimmt, wenn er dessen fähig ist: Empfindung ist buchstäblich eine Kommunion«.<sup>35</sup>

Merleau-Pontys phänomenologische Perspektive fordert auch in Hinblick auf die Frage der Logik, die Verhältnisse vom Kopf auf die Füße zu stellen, um dann jeweils situativ zu schauen, welche Assoziationen, Reflexionen, Differenzierungen und Zurechnungen sich hier ergeben. Als Antwort erscheint im Sinne von Lakoff eine »natürliche Logik«,<sup>36</sup> deren Regeln und Implikationen nicht durch formale Gesetze, sondern durch die Geschichte der Reflexionen leiblicher Prozesse formatiert werden. Auch hier kehrt sich das Verhältnis von Logik und Erkennen zugunsten einer Praxis um, die wir im Sinne von Gregory Bateson als die *Epistemologie des Lebendigen* bezeichnen können, nämlich als die jeweils besondere Art und Weise, wie Kognition, Fühlen, Kommunikation und Leben miteinander verwoben sind.<sup>37</sup>

Die in der traditionellen Erkenntnistheorie formulierte Logik der gültigen Schlüsse erscheint aus der benannten Perspektive nur noch als ein begrenzter Sonderfall von einer bestimmten *Anwendung* und einer bestimmten Form von *Konditionierung* sprachlicher Handlungen, in der die eigenen logischen Operationen expliziert werden und entsprechend eindeutige Kausal- und Hierarchiebeziehungen *benannt* werden müssen.<sup>38</sup>

Müssen wir aber damit auf eine analytische (Infra-)Sprache verzichten, mittels der sich die Reflexionsverhältnisse darstellen, rekonstruieren und verstehen lassen, die sich in den natürlichen Prozessen der menschlicher Praxen ausdrücken? Oder kann eine dem Gegenstand gerecht werdende Beschreibung selbst wiederum nur noch mäandernd, in Metaphern schwimmend versuchen, sich den vorgefundenen Verhältnissen anzunähern?<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Merleau-Ponty (1974, 249).

<sup>36</sup> Lakoff (1971).

<sup>37</sup> »Es wird deutlich, daß Metaphorik nicht bloße Poesie ist. Sie ist nicht entweder gute oder schlechte Logik, sondern sie ist in der Tat die Logik, auf der die biologische Welt gebaut ist, das Hauptcharakteristikum und der organisierende Leim dieser Welt geistiger Prozesse« (Bateson/Bateson 1993, 50).

<sup>38</sup> Insbesondere Bourdieu hat aufgezeigt, was an sozialen Zwängen und Konditionierungen laufen muss, um eine bestimmte Form philosophischer und wissenschaftlicher Reflexion stabil halten zu können (Bourdieu 2001) – und was für ein Preis dafür zu zahlen ist (Bourdieu 1998).

<sup>39</sup> Eine einschlägige und produktive Lösung liefert die Ethnografie mit der »Dichten Beschreibung« (Geertz 1983), wobei der Anthropologe zugleich Schriftsteller,

Auch hier wiederum darf das Kind nicht mit dem Bade ausgeschüttet werden, denn der Rückzug allein in eine Welt von Bildern aus Analogien und Homologien würde den für unseren Gegenstand konstitutiven Begriff der Reflexion tilgen. Wir hätten hiermit vor dem Projekt der empirischen Metaphysik kapituliert.

## Empirische Metaphysik und ihre reflexionslogische Infrasprache

Wie lassen sich aber nun im Bodenlosen gegründete Reflexionsverhältnisse fassen? Wie lassen sich Lagerungen rekonstruieren, die nur noch heterarchisch, also als konditionierte Koproduktion begriffen werden können? Offensichtlich geht dies nicht mit den Mitteln einer klassischen Logik, denn darin lässt sich das Verhältnis von Gegenstand und Reflexion nur hierarchisch denken, also *monokontextural* von einer bedingen-den Kausalität her. Zirkulare Verhältnisse und nichtkausale Koppelungen oder Koppelungen, die auf einer schwächeren Kausalität beruhen, können hier nicht gefasst werden.<sup>40</sup> Zudem lässt sich so die Unterscheidung von Sein und Nichtsein entsprechend dem Satz vom ausgeschlos-senen Dritten (*tertium non datur*) nicht in Richtung weiterer Mög-lichkeiten und logischer Räume transzendieren, die jeweils eine neue, eigenständige Ontologie aufspannen. Folglich ist es auch nicht möglich, die Beziehung unterschiedlicher Reflexionspositionen – man denke etwa an die komplexe Beziehung zwischen Ich und Du – in Form vermittelnder Operationen zu beschreiben.

Die konditionierte Koproduktion als heterarchische Vermittlung und Bedingung unterschiedlicher ontologischer Zentren und Seinsweisen<sup>41</sup> ist hier nicht denkbar. Dies wird erst mit einer mehrwertigen, polykontex-

aber eben auch mehr ist – nämlich ein Akteur, der sich dem Sinngewebe der fremden Kultur durch fiktive Vergleichshorizonte anzunähern versucht (Geertz 1993). Dies stellt mit Blick auf die ›natürliche Logik‹ nicht die schlechteste Va-riante dar, insofern auf einen kulturrelativen Blick rekurriert wird, der die nötige Tiefenschärfe vorhält.

- 40 Auch für die Quantentheorie ergibt sich das Problem, dass wir hier gleichsam eine schwächere Logik mit einer schwächeren Kausalität brauchen, um die em-pirischen Verhältnisse wie auch die sie beschreibende theoretische Modellierung aufschließen zu können. Siehe Peter Mittelstaedt (2000) und mit Blick auf eine wissenschaftssoziologische Rekonstruktion Vogd (2014b).
- 41 Auf ein homologes Problem stößt Latour (2013) mit seinen *Modes of Existence*, denn auch hier sind Beschreibungsebenen und Ontologien zu vermitteln, die logisch nicht ineinander überführt werden können. Latour spricht entsprechend von einem Hiatus, der überschritten werden muss. Siehe auch Jansen und Vogd (2014) sowie Vogd (2015).

turalen Reflexionslogik möglich, wie sie insbesondere Gotthard Günther entwickelt hat.<sup>42</sup>

Nach Günthers grundlegendem Gedanken ist in der klassischen zweiwertigen Logik mit der Operation der Negation ein Schritt bereits angelegt,<sup>43</sup> der über die Zweiwertigkeit der hierzu gehörigen Unterscheidung hinausreicht: Durch die Axiomatik der klassischen Logik, den Satz der Identität, den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch und den Satz des ausgeschlossenen Dritten, wird eine Umtauschrelation zwischen  $p$  ( $p$  ist) und  $\sim p$  (der Sachverhalt  $p$  ist nicht) etabliert, in der beide Positionen durch die Differenz zu der je anderen bestimmt sind. Einzig die Negation bildet sich dabei selbst ab.<sup>44</sup> Ist der eine Wert gegeben (etwa ein bestimmtes Sein), ergibt sich homolog zur Wechselseitigkeit einer Gestalt durch Vordergrund und Hintergrund die andere Seite (all das, was nicht das Bestimmte ist). Günther weist nun darauf hin, dass die Negation die Zweiwertigkeit nolens volens allein schon dadurch transzendiert, dass sie diese als Umtauschrelation der Werte überhaupt erst konstituiert, wenngleich innerhalb der Axiomatik die hiermit verbundene Reflexionsbeziehung nicht bestimmt wird. Der Akt der Unterscheidung selbst, welcher ebendieses wechselseitige Bestimmungsverhältnis aufspannt, vollzieht sich im blinden Fleck, im *unmarked space*,<sup>45</sup> einer ontologisch nicht bestimmbaren Sphäre.

Die Negation bildet für Günther entsprechend den Ausgangspunkt für den Aufbau einer mehrwertigen Logik. Sie erscheint in dem Sinne als eine *transjunktionale Operation*,<sup>46</sup> dass sie die Einheit einer bestimmten Zweiwertigkeit als *Kontextur* erst konstituiert. Indem diese Operation der Konstitution gleichsam transzendiert wird, ist die Möglichkeit des Aufbaus weiterer Kontexturen geschaffen. Die transjunktionale Operation geht in diesem Sinne mit dem Hinweis auf die jeweilige Beobachterposition einher. Sie ermöglicht das Umschalten zwischen verschiedenen Kontexturen als unterschiedlichen Orten der Reflexion, die dann als eigenständiges Reflexionsverhältnis eine eigene Ontologie aufbauen. Notwendig wird dies bereits in der Begegnung mit einem anderen Menschen, denn dieser erscheint zugleich als Körper erreichbar wie in Hinsicht auf die von ihm selbst aufgespannten Selbst- und Weltverhältnisse unerreichbar. Das andere Sein produziert eine andere Ontologie, die

<sup>42</sup> Siehe zu einer Einführung in Günthers Werk Klagenfurt (2001), Kaehr (1993) und Ort (2007) sowie darüber hinaus natürlich Günthers Schriften selbst. Siehe als Einstieg etwa Günther (1979c).

<sup>43</sup> Die folgenden Gedanken sind in Zusammenarbeit mit Till Jansen entstanden. Siehe zu den einschlägigen Publikationen Jansen/Vogd (2013), Jansen (2014), Jansen, von Schlippe und Vogd (2015).

<sup>44</sup> Günther (1963, 26).

<sup>45</sup> Spencer Brown (1972).

<sup>46</sup> Günther (1976a)

nicht oder bestenfalls in Teilaspekten mit der eigenen zur Deckung gebracht werden kann.

Die allein schon aus empirischen Gründen, der Erfahrung der intransparenten Eigenaktivität anderer Wesen, notwendige Reflexion anderer Seins fordert eine reflexive Relationierung heraus, die wiederum das eigene Selbst- und Weltverhältnis konfiguriert. Wir begegnen hier dem Problem der doppelten Kontingenz (ich weiß nicht was der andere macht und umgekehrt), das nur in Form von Kommunikation als einer wechselseitigen Konditionierung gelöst werden kann (man orientiert sich aneinander).<sup>47</sup> Sich an einem anderen zu orientieren, verändert wiederum die Selbst- und Weltverhältnisse der Beteiligten. Nachdem man sich auf die Kommunikation eingelassen hat, ist die Welt für den Betroffenen eine (etwas) andere, da die hiermit einhergehende Reflexionspraxis das Selbst- und Weltverhältnis, also das reflektierte Sein selbst verändert hat, allein schon indem es eine neue Kontextur einführt.

Günther nennt als Beispiel die Suspendierung der Frage nach Recht und Unrecht durch die Frage der Zurechnungsfähigkeit.<sup>48</sup> Die transjunktionale Operation besteht in diesem Fall genau darin, die Frage nach Recht und Unrecht als Kontextur zu markieren. Logisch wird dies jedoch erst möglich, wenn eine weitere Kontextur formuliert wird: die zwischen zurechnungsfähig und nicht zurechnungsfähig. Darin wird wiederum eine Zweiseitenform aufgebaut, mit der entschieden werden kann, was als der Fall gilt.<sup>49</sup>

Die Eröffnung einer neuen Kontextur mit dem hieran geknüpften Entscheidungskorridor – man denke an die Charakterisierung eines Menschen als psychotisch oder anderweitig psychisch krank<sup>50</sup> – relationiert wiederum die Beziehung zu dem so zugerechneten anderen Sein, was wiederum auf die einzelnen Selbst- und Weltverhältnisse zurückwirkt. Mehrere einzelne Kontexturen können also eine eigene Metastruktur aufbauen. Günter spricht hier von *Verbundkontexturen*.<sup>51</sup> Als Minimalbedingung für eine Verbundkontextur wird die Verschränkung dreier Elementarkontexturen benannt, wobei die dritte Kontextur das Verhältnis der anderen beiden zueinander regelt.

<sup>47</sup> Siehe ausführlich Luhmann (1984, 148ff.).

<sup>48</sup> Günther (1979a, 188).

<sup>49</sup> Gerade an diesem Beispiel sollte klar werden, dass Bühls (2000) Kritik an Luhmanns Rezeption Gotthard Günther nicht trifft. Denn die Polykontexturalität baut gerade auf das Konzept einer Vielheit zweiwertiger Kontexturen auf, die ineinander verschachtelt sind.

<sup>50</sup> Siehe zu der hiermit einhergehenden Psycho- und Soziodynamik und der entsprechend veränderten metaphorischen Grundstruktur Buchholz (1994), zur leiblich körperlichen und psychosozialen Verschränkung auch Ciompi (1988).

<sup>51</sup> Günter (1979, S. 191ff.).

Hiermit wird auch deutlich, dass die Konzeption der Polykontextualität – wie auch des systemtheoretischen Beobachters – nicht akteurstheoretisch missverstanden werden darf. Es geht nicht um den einzelnen Akteur, der beobachtet, reflektiert oder ein Beobachter *ist*. Die Koproduktion miteinander verschränkter Reflexionsverhältnisse ermöglicht vielmehr auch Reflexionen, in denen eine fungierende Ontologie ausfliegt, die sich dann selbst als ›Subjekt‹ oder ›Beobachter‹ ontologisiert.

Mittels der polykontexturalen Logik können also heterarchisch verteilte Selbstorganisationsprozesse, die jeweils ein lokales Selbst- und Weltverhältnis hervorbringen, paradoxiefrei, d. h. ohne logische Widersprüche beschrieben werden:

»Was Operator an einem Ort, ist Operand an einem anderen Ort, und umgekehrt. Damit wird die Zirkularität der Selbstbezüglichkeit von Operator und Operand nach der Figur des Chiasmus über vier Orte verteilt. Die Zirkularität löst sich auf in einen chiaischen Mechanismus von Ordnungs- und Umtauschrelationen, in dem die zwei fundamentalen Zirkularitäten zwischen Operator und Operand im Spiel sind, ohne dabei die fundamentale Hierarchie zwischen Operator und Operand zu verletzen. [...] Umtausch- und Ordnungsrelationen, Hierarchie und Heterarchie der Operativität und Relationalität, fundieren sich gegenseitig.«<sup>52</sup>

Auch hier zeigt sich wieder deutlich die strukturelle Homologie zu Merleau-Pontys Denken, das seinerseits die Konstitution des Selbst an der Schnittstelle zum Anderen als ein Kreuzen und Ineinanderfalten im Sinne eines polykontexturalen Arrangements begreift.

Wenngleich zwei Ich-Selbst-Formationen jeweils eine eigenständige Kontextur darstellen (*Kontextur<sub>Icb</sub>* sowie *Kontextur<sub>Du</sub>*), deren Werte nicht ineinander überführbar sind, so schließt dies dennoch nicht aus, dass die Kommunikation als verkörperte Interaktionsgeschichte (*Kontextur<sub>Interaktion</sub>*) das Verhältnis beider Kontexturen zueinander vermittelt oder konditioniert. Mit der ›Es-, Ich-, Du-Struktur‹ finden wir bereits eine dreiwertige logische Struktur vor, in der gleichzeitig mehrere Reflexionsverhältnisse gelten. ›Ich-Es‹ und ›Du-Es‹ bilden jeweils eine zweiwertige Kontextur, die sich im Sinne der *zweiwertigen* Identitätslogik als *Repräsentation* der Wirklichkeit zeigt (ein Beobachter sieht etwas). ›Ich-Du‹ erscheint demgegenüber als ein Reflexionsverhältnis, das sich durch Deutung und Zurechnung, nicht jedoch als eine repräsentierende Abbildung realisiert. Es gibt keine objektiven Kriterien, um zu beurteilen, ob das Du wirklich ›Subjektivität‹ besitzt oder ob man es lediglich mit einem hoch entwickelten strukturdeterminierten Automaten zu tun hat. Die Frage, ob es andere Subjektivität gibt oder nicht, lässt sich nicht allein durch Beobachtung entscheiden. Man kann Subjektivität nur durch

<sup>52</sup> Kaehr (1993, 171f.).

Reflexion zuschreiben. Hiermit tritt die Reflexion unweigerlich selbst in die Beziehung von Ich und Du mit ein. Die Reflexion fügt der Welt hiermit etwas Eigenständiges, etwas Drittes hinzu, nämlich die Zurechnung einer weiteren Perspektive, die in der Welt und im Erleben einen Unterschied macht. Die Wirklichkeit wird durch die Zurechnung eine andere. Sie entfaltet sich in ihrem Verlauf anders, als wenn diese Zurechnung nicht getroffen worden wäre.

Darüber hinaus ergibt sich eine weitere Möglichkeit der Relationierung, die darauf beruht, dass das Verhältnis von zwei Positionen zueinander reflektiert werden kann. Das ‚Ich‘ kann nun das Verhältnis von ‚Es-Du‘ vergegenständlichen. Es blickt auf die klassische zweiwertige Kontextur von Objekt und Repräsentation und kann aufgrund der reflexiven Distanz mit der *Rejektion* eine *transklassische* Operation vollziehen, welche die durch die binäre Struktur aufgeworfene Sicht verwirft. (So lässt sich beispielsweise sagen: ›Was Du wahrnimmst, ist eine Täuschung.‹) Die durch eine klassische Kontextur aufgespannte Subjekt-Objekt-Dichotomie kann nur feststellen: Da ist etwas Bestimmtes oder dieses bestimmte Etwas ist nicht. Aus dem Blickwinkel einer weiteren Kontextur jedoch, welche dieses Verhältnis reflektiert, ergibt sich ein ganzes Spektrum an Alternativen: Das, was dort ist, kann unbestimmt bleiben, in anderer Weise bestimmt werden oder als noch nicht bestimmt erscheinen.

Beispielsweise sagt ein Mann zu einer Frau: ›Ich liebe Dich.‹ Mit Blick auf die Selektion von Information und Mitteilung mag nun zunächst *klassisch* geschaut werden, ob die Aussage denn wirklich so gemeint sein kann, die Wahrnehmung eines liebevollen Blicks oder einer gegenteilige Geste die Aussage verifiziert oder falsifiziert.<sup>53</sup> Weiter lässt sich aber auch die Alternative Liebe/Nicht-Liebe verwerfen und vermuten, dass es um ein anderes Thema gehe (beispielsweise darum, das schlechte Gewissen zu vertuschen, mit einer anderen geflirtet zu haben). Drittens ist es möglich, die Aussage in der Schwebe des noch Unbestimmten zu halten, um vielleicht durch weitere Anschlüsse dazu beizutragen, dass sich Liebe entwickelt. Schon in diesem kleinen Beispiel finden wir Verweise auf Reflexionsverhältnisse, die sich nicht mehr auf die binäre Struktur von wahr/falsch reduzieren lassen, sondern in denen der Wechsel von einer zur anderen Kontextur in Betracht gezogen werden kann und so eine zukunftsoffene *Prozessualität* und *Potentialität* denkbar wird. Die sich hiermit offenbarenden Möglichkeiten können dann wiederum durch die

<sup>53</sup> »Wahr ist *deshallb* kein einfacher logischer Wert mehr, weil das Wahre in der Ich-Du-Relation eine andere logische Struktur zeigt als in der Ich <→> Es oder Du <→> Es Beziehung. In der klassischen Logik etabliert die Negation eine Existenzdifferenz zwischen Sein und Nichtsein. Es ist evident, daß der Unterschied zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘ nicht als Existenz-, sondern als Reflexionsdifferenz gedacht werden muß« (Günther hier zitiert nach Ort 2007, 95f.).

in Form von Erwartungen bzw. Erwartungsmustern verkörperte Interaktionsgeschichte (*Kontextur<sub>Interaktion</sub>*) vermittelt und konditioniert werden. Auch in Hinblick auf die Bedeutung der Interaktionsgeschichte zeigen sich wieder deutliche Parallelen, insbesondere zum späten Merleau-Ponty, nämlich dass wir immer nur in den Zwischenwelten leben, die sich aus der Geschichte der jeweiligen Vermittlungen und Relationierungen ergeben haben. Hier gilt nämlich,

»daß das, was den Namen Sein verdient, nicht der Horizont eines reinen ‚Seins‘ ist, sondern das System der Perspektiven, das in es einführt, – daß das vollständige Sein nicht vor mir liegt, sondern im Schnittpunkt meiner eigenen Ansichten und jener der Anderen, im Schnittpunkt meiner eigenen Handlungen und jener der Anderen, – daß die sinnliche Welt und die historische Welt immer Zwischenwelten sind, da sie dasjenige sind, was unsere eigenen Ansichten, über sich selbst hinaus, untereinander und mit den Ansichten der Anderen verbindet, da sie die Instanzen sind, an die wir uns wenden, solange wir leben, die Register, in die sich einschreibt, was wir sehen und tun, um dort Ding, Welt und Geschichtete zu werden«.<sup>54</sup>

Der Kreis schließt sich. Wir begegnen auch hier einem komplexen, auf mehrere logische Orte verteilten Arrangement. Je nach Referenz der Beobachtung trifft man auf Subjekte (erfahrene Leiblichkeit), Objekte (beobachtete Körper) oder Interaktionen (sich wechselseitig bedingende Handlungskreisläufe, die ihre eigene Geschichtlichkeit haben), wobei es nicht gelingt, eine Referenz logisch zu präferieren – weder den Handelnden oder das Subjekt noch Objekte, noch die Beziehung oder gar eine objektiv gegebene Welt, aus deren Kausalgesetzen sich alles Weitere errechnen ließe. Es gibt keinen Gottesaugenstandpunkt, von dem aus Grund und Begründetes in eine Hierarchie zu bringen wären. Es erscheint nur das Spiel perspektivistischer Einfaltungen, die weitere Faltungskonditionen.

Für das Selbst – gerade auch als leibliches Selbst – gilt, dass es sich nur als Einfaltung, das heißt als Differenz – sprich: nicht eins mit sich selbst – realisieren kann. Deutlich wird dies bereits an dem Doppelverhältnis von *ein Leib sein* und *einen Körper haben*. Mit der Ausdifferenzierung der Sprache vervielfältigen sich die möglichen Welten, die als Seins- und Weltverhältnis ausflaggen können. Für den Menschen heißt Sprechen buchstäblich In-der-Sprache-Sein, da sich die hiermit verbundenen Praxen ebenfalls nur leiblich ausdrücken können. In diesem Sinne muss unser Leib – so auch Peter Fuchs – als ein »polykontexturaler Körper« erscheinen,<sup>55</sup> als ein leibliches Verhältnis, das in sich nochmals vielfältig relationiert ist.

<sup>54</sup> Merleau-Ponty (2004, 116).

<sup>55</sup> Fuchs (2005a).

*Kognition und Volition*

Mit Blick auf die Frage, wie das Verhältnis von Selbst und Welt ange schnitten und wo das Zentrum der hiermit verbundenen Aktivität lokalisiert wird, ergibt sich eine Matrix aus vier Feldern:

	<i>Kognition</i>	<i>Volition</i>
<i>Selbst</i>	Erleben	Handeln
<i>Umwelt</i>	Fremddetermination	Willensbewegung

Neben der Frage, was im Sinne einer fungierenden Ontologie als Subjekt und Objekt, als Beobachter und Gegenstand der Beobachtung aus geflaggt wird, erscheint jetzt die Frage des Zentrums der Weltbewegung auf. Das Selbst kann sich als Wollender und Handelnder erfahren, als jemand, der Welt ergreift und gestaltet, oder als jemand, der sich als den Bewegungen und Impulsen der Umwelt ausgeliefert sehend reflektiert. Günthers Differenzierung zwischen *Kognition* und *Volition* entspricht auf phänomenologischer Ebene dem Befund, dass das Leib-Selbst-Verhältnis seinerseits immer schon polykontextural gelagert ist. Der Kognition entspricht die Auffassung einer zweiwertigen Logik, wonach das Subjekt das Sein einfach *spiegelt*, ohne etwas hinzuzutun. Würde man nun theoretisch die Welterkenntnis von einem Gottesaugenstandpunkt aus vollkommen in ihren Bewegungen erkennen können, so würde damit auch die Zukunft bestimmt sein, denn dem beobachtenden Subjekt würde entsprechend der zwingenden Einsicht nichts anderes übrig bleiben, als sich den Trajektorien einer längst geschriebenen Rationalität zu fügen.<sup>56</sup> Beobachter und Welt würden damit zusammenfallen. Entscheidend für das Verständnis realer Selbst- und Weltverhältnisse ist aber, dass hier aus prinzipiellen Gründen nicht einmal ansatzweise über eine diesbezügliche Weltbeschreibung verfügt werden kann. Lebewesen im Allgemeinen und Menschen im Besonderen machen vielmehr die Erfahrung einer sich selbst intransparent werdenden Welt. Das hiermit verbundene Selbst- und Weltverhältnis kann sich nur deshalb zum Ausdruck bringen, weil das, was phänomenalisiert wird, als Kontextur erscheint und zugleich einen epistemisch unerreichbaren *unmarked space* mitführt, der eine Vielfalt anderer Welten mit ihren eigenen Ontologien birgt. Wie es George Spencer-Brown in äußerster Knappheit und

<sup>56</sup> »[Ein] absolut allgemeines, *allwissendes* Selbstbewusstsein ist reine Erinnerung und steht somit transzendentale am Ende aller Zeiten. (Denn wenn es für dieses Bewusstsein noch eine Zukunft gäbe, die sich als freie, noch *unbestimmte* Möglichkeit eines handelnden Willens darstelle, dann wäre es eben nicht allwissend infolge seiner Ohnmacht, die Zukunft zu bestimmen!)« (Günther [1976], Wahrheit, Wirklichkeit und Zeit, hier zitiert nach Ort 2007, 196).

Prägnanz ausdrückt: »*Existence is a selective blindness*«.<sup>57</sup> All die Bedingungen der konditionierten Koproduktion, die eine spezifische Phänomenalisierung, eine spezifische Intentionalität hervorbringen, müssen demgegenüber unsichtbar bleiben. Die Auflösung der Intransparenz würde die Grenze des Selbst vernichten und damit gleichsam wie ein Tod erscheinen müssen.<sup>58</sup>

Das Leben entscheidet sich jedoch nicht für den Tod, sondern für eine Bewegung, die weitere Unterscheidungen hervorbringt. Genau dies ist der Willensimpuls, der in der phänomenologischen Tradition üblicherweise mit dem Begriff der *Intentionalität* belegt wird.

Günthers Begriff der Volition knüpft also einerseits an die Intuition eines willentlichen Entscheidungsaktes an, ohne jedoch dabei einer subjektphilosophischen Tradition folgen zu müssen, welche das Konzept der Willensfreiheit transzental überhöht. Volition erscheint hier vielmehr als Antwort auf die Tatsache, dass die Beziehung zwischen Welt und den im Selbst- und Weltverhältnis ausgeflagten fungierenden Ontologien per se *unterbestimmt* sind. Der *intentionale Akt* verweist damit weitaus weniger auf eine äußere Welt, als es dem *Common Sense* erscheint. Er zielt vor allem auf eine näher nicht zu bestimmende *Leerstelle zwischen Umwelt und Modell der Umwelt*, die wiederum eine neue Bewegung herausfordert oder hervorbringt. Die phänomenologische Manifestation ebendieses Reflexionsverhältnisses kann entsprechend der Unterscheidung von Selbst und Welt sortiert – und je nach Praxis der Zurechnung als Selbstbestimmung oder Fremdbestimmung erfahren werden. Die Symmetrie der *einen* Welt ist auch hier in unterschiedliche logische Orte mit ihren eigenen fungierenden Ontologien aufgebrochen. Kognition und Intentionalität, Objektivität und Wollen erscheinen als verschiedene logische Orte der sich selbst konstituierenden Dynamik *eines* übergreifenden Prozesses konditionierter Koproduktion.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Spencer Brown (2005, 192).

<sup>58</sup> Spencer Brown formuliert: »When we die the self-boundary eventually disappears. Before it did so, we described a huge value to what we called ›inside‹ of ourselves, and comparatively little value to what we called ›outside‹. The death experiences thus ultimately cause the loss of selective blindness to see both sides of every distinction equally« (Spencer-Brown 2005, S. 192).

<sup>59</sup> Mit Blick auf das Spiel der konditionierten Koproduktion, also einem Selbst, das sich nur im Nicht-Selbst ereignen kann, erscheint diese Bewegung als eine nicht zweckhafte, nicht teleologische Bewegung. Hierzu Nishitani: »Die Manifestation dieses Willens ist die ewig kreisende Welt in ihrer *Unschuld des Werdens*. Ewige Wiederkehr ist ihr argloses Spiel, ihre zweckfreie (oder suprateleologische) Aktivität. Dieser Wille ist weltimmanent als der unendliche Impuls, der die Welt in Gang hält. Gleichermaßen ist er jedem einzelnen Seienden in der Welt immanent als dessen Wesen bzw. ›An sich‹. Da ist nichts, was nicht Manifestation des Willens zur Macht wäre« (Nishitani 1986, 352f.).

*Empfindende Wesen und Geister*

Welche Aufschlüsse gibt nun Günthers Reflexionslogik auf die Frage, wie von einem spezifischen ontologischen Standort Fremdreferenz, also die Perspektive eines andersartig konfigurierten Selbst- und Weltverhältnisses, bearbeitet werden kann? Da es sich hier erneut um die Aufgabe der Vermittlung unterschiedlicher Kontexturen handelt, kann die Beziehung wiederum nur durch *transjunktionale Operationen*<sup>60</sup> verhandelt werden. Unter einem logischen Raum mit eigener ontologischer Dignität lässt sich jetzt allerdings nicht nur die ›Ich-‹ oder ›Du-Position‹ begreifen, sondern praktisch jeglicher Zusammenhang, der eine Grenze zwischen innen und außen produziert, um auf dieser Basis einen spezifischen Weltzugang, eine spezifische Selektivität auf das, was als Information gilt und als relevant zu erachten ist, zu generieren.

Im Prinzip gilt dies für alle Phänomene, welche sich im Sinne der Kybernetik zweiter Ordnung als Systeme charakterisieren lassen.<sup>61</sup> Formal ist ein solches *System [S]* als *Funktion [f]* seiner selbst *und* seiner *Umwelt [U]* zu definieren ( $S = f[S, U]$ ). Das System erscheint nun weder durch sich selbst noch durch Umwelteinflüsse determiniert. Entsprechend sind solchermaßen konfigurierte Systeme nicht mit den Mitteln einer *zweiwertigen Logik* zu beschreiben, denn es gilt weder die *identitätserhaltende* Beziehung  $S = S$  noch eine eindeutige Kausalbeziehung im Sinne von  $S = f[U]$ , wonach die Systemzustände durch die Umwelt vollständig determiniert werden. Erst eine *polykontexturale* Beschreibung hilft aus dem Dilemma der klassischen Logik, welche ein System nur *tautologisch* (mit sich identisch) oder *paradox* (mit sich nicht identisch) beschreiben kann.  $S_{reflexiv}$  tritt als dritter Wert mit in die Beschreibung hinein.

Das System gewinnt hierdurch neben Selbst- und Umweldeterminierung eine weitere Möglichkeit der Strukturgenese. Es kann jetzt auch die Relation zwischen sich selbst und der Umwelt reflektieren und generiert so buchstäblich eine eigene Welt, mit einer eigenen Ontologie, da es wie gesagt einen selektiven Weltzugang verwirklicht und komplementär hierzu als Eigenwert einen systemischen Zusammenhang produziert, der als Selbst- und Weltverhältnis in Erscheinung tritt.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Günther (1976a)

<sup>61</sup> Mit der Kybernetik zweiter Ordnung kommt der Beobachter ins Spiel. Wir finden jetzt nicht nur einen Regelkreis vor, der Ist- und Sollparameter abstimmt, sondern ein Eigenverhalten von Systemen, das durch innere Konfigurationen bestimmt wird, deren Logik dem äußeren Beobachter intransparent bleiben muss. Es erscheint jetzt so, als ob diese Systeme eigenwillig, d. h. unberechenbar agieren oder reagieren. Das einfachste Modell hierfür ist v. Foersters Nicht-Triviale-Maschine (Foerster 1994, 357ff.).

<sup>62</sup> An dieser Stelle kommt unweigerlich eine Unbestimmtheit mit ins Spiel, ein Joker, um mit Dirk Baecker zu sprechen: »Das kleine f verschob die Frage nach der Reproduktion des Systems auf ein Drittiges, das sich weder in der Identität

Auf diese Weise definiert produzieren nicht nur fühlende Wesen oder biologischen Formen ein eigenständiges Selbst- und Weltverhältnis, auch abstrakte, unsinnliche, da nicht fühlende Zusammenhänge können in diesem Sinne eine fungierende Ontologie produzieren, insofern wir hierunter einen Weltzugang definieren, der sich aufgrund einer komplexen, sich selbst intransparent werdenden Systemdynamik entwickelt und von dort aus selektiv auf sich selbst und seine Umwelt ausgreift.

Das Beispiel par excellence für solche Zusammenhänge sind *soziale Systeme*, wie sie Niklas Luhmann charakterisiert hat.<sup>63</sup> Diese Systeme reproduzieren sich über die Autopoiesis, d. h. der Selbstorganisationsdynamik eines Kommunikationszusammenhangs. Mit zunehmender Entwicklung und Ausdifferenzierung der Gesellschaft geschieht dies vermehrt im Medium der Schrift und digitaler Technologien. Soziale Systeme wiederum können sich in Hinblick auf den mit ihnen verwirklichten selektiven Weltzugang in unterschiedlichen Formen realisieren: als Interaktionssysteme, als Gruppe, als Organisationen, als Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Religion etc.

Aus den Bedingungen der Konstitution sozialer Systeme folgt nun die vielbeachtete Pointe, dass der Mensch in Hinblick auf sein psychisch-leibliches Erleben, sein Wohlbefinden und in Bezug auf seine Sinnreferenz (ja seinen Weltzugang und seine Ontologie) *außerhalb* der sozialen Systeme steht. Dem üblichen Bedeutungshof des Begriffs »sozial« entsprechend, erscheint dieser Befund zunächst kontraintuitiv. Er leuchtet jedoch ein, sobald wir uns bewusst machen, dass sich das Wirtschaftssystem, das Recht, aber auch organisationale Prozesse nicht um psychische Befindlichkeiten der Menschen zu kümmern brauchen, die sie adressieren oder ignorieren.

Beispielsweise scheren sich die rekursiven, sich wechselseitig hervorbringenden Dynamiken von Zahlungen und Nichtzahlungen in der Wirtschaft scheren sich nicht darum, ob Menschen verarmen, Organisationen in den Konkurs oder gar ganze Staaten in den Ruin getrieben werden. Rechtsbescheide – beispielsweise in Hinblick auf Aufnahme oder Abweisung von Flüchtlingen – kümmern sich nicht um Schicksale und das mit ihnen verbundene Leiden, ebenso wenig wie die Systemiken der digitalen sogenannten sozialen Netzwerke. Im gleichen Sinne kümmert sich eine als Gruppe affizierte Masse nicht um die Konsequenzen der Vergemeinschaftung auf die beteiligten Individuen.<sup>64</sup>

Wie Peter Fuchs mit lakonischen Worten beschreibt, sehen, hören und empfinden soziale Systeme nichts, denn sie operieren »sinnfrei«

des Systems ( $S = S$ ) noch in der Differenz zwischen System und Umwelt ( $S \neq U$ ) erschöpfte. Dieses Dritte ist der Joker, den niemand je zu Gesicht bekam, dem die Systemtheorie jedoch nicht aufhört nachzustellen« (Baecker 2002, 86).

<sup>63</sup> Luhmann (1984).

<sup>64</sup> Vgl. Gustav LeBon (1972 [1960]).

– »indifferent gegenüber Sinn und Nichtsinn«. »Sinn lesen« und verstehen können demgegenüber nur Systeme, die Welt erleben, das heißt phänomenalisieren können.<sup>65</sup> Mit Blick auf die benannte Eigenschaft erscheinen soziale Systeme hiermit gleichsam als ›Geister‹, die von Menschen Besitz ergreifen und sie dazu bringen können, die ihnen typischen Formen der Unterscheidung aus Selbst- und Fremdreferenz zu reproduzieren, ohne dabei selbst über Wahrnehmung und Bewusstsein zu verfügen.

Soziale Systeme agieren im Guten wie im Schlechten ›bewusstlos‹, nehmen aber die Sinnesleistungen und Handlungsmöglichkeiten der von ihnen ›besessenen‹ Menschen in Anspruch.<sup>66</sup>

Der Mensch wiederum, d. h. die Psyche und ihre leibliche Verkörperung, kann seine typische Form jedoch nur in Koproduktion mit dem Sozialen, also den in Sprache und anderen Formen angelieferten Sinnangeboten verwirklichen. Auch hier gilt der auf den ersten Blick kontraintuitive Befund, dass sich das Selbst nur in Form des Nicht-Selbst, sprich in Form der Komplexität und Strukturangebote außerhalb seiner selbst reproduzieren kann. Das Selbst kann sich also nur auf Basis von Formen, deren Eigensinn dem Selbst nicht zugänglich ist – eben den Geistern, welche die sozialen Systeme (und in Zukunft vermehrt die sich eigenständig errechnenden digitalen Welten) zur Verfügung stellen<sup>67</sup> – ausdifferenzieren.<sup>68</sup>

65 Fuchs (2016, 83).

66 »Ihre Weise der Beteiligung am Sinngeschehen ist Sinndissemination, die laufende Verwirbelung, die Mischung von Sinndeutungsgelegenheiten für die genuinen Sinnphänomenalierer, die psychischen Systeme« (Fuchs 2016, 83).

67 Siehe zu systemtheoretischen Perspektiven auf die Frage, was digitaler Rechenprozesse für die Kommunikation bedeuten Harth und Lorenz (2017).

68 Sofern man mit Günther die Entstehung von Leben mit der Bildung von Selbst- und Weltverhältnissen gleichsetzt, entsteht Leben nicht aus einer Welt von Unordnung, wie Schrödinger in seiner berühmten Abhandlung »Was ist Leben« angenommen hatte (Schrödinger 1946). Vielmehr kann Leben entsprechend von Foersters Order-from-Noise-Prinzip erst in einem (logischen) Raum entstehen, der zugleich Ordnung und Unordnung enthält: »The noise is something which is capable of instigating a process that absorbs lower forms of order and thereby converts a corresponding degree of disorder into a system of higher order. In other words: it is a synthesis of the order-from-order and the order-from-disorder ideas. Having discarded Schrödinger's simple order-from-order concept we obtain now two basic principles: Schrödinger: order-from-disorder, von Foerster: order-from- (order-plus-disorder). In both cases the logical equivalent of disorder is a distribution of logical terms. But what is distributed is different. Schrödinger's principle refers to the distribution of individual values; von Foerster's concept refers to the distribution of value-systems. In the first case the internal structure of the logical system which suffers the distribution is changed: a theory of formal certainties is transformed into a theory of probabilities. In the second case nothing of this sort happens: The distribution does not concern

Oder anders herum gesprochen, der Mensch selbst erscheint als eine *Verbundkontextur*, die sich aufgrund ihrer leiblichen Sensitivität durch Kommunikation relationieren lässt. Fremdreferenz dringt in Selbstreferenz ein und fordert zur weiteren Reflexion heraus. Hiermit entsteht die Aufforderung, sich zu den erscheinenden Referenzen zu verhalten. Andere Wesen – seien es Menschen in leiblich konfigurierter Eigenaktivität, die unkörperlichen Geister sozialer Systeme und vermehrt auch die Artefakte digitaler Rechenoperationen<sup>69</sup> – sind (ob man es will oder nicht) in Rechnung zu stellen.

### *Transjunktionale Operationen*

Auf welche Weise kann nun von einem spezifischen ontologischen Standort die Perspektive eines andersartig konfigurierten Selbst- und Weltverhältnisses bearbeitet werden? Da es sich hier um die Vermittlung unterschiedlicher Kontexturen handelt, ist die Beziehung durch sogenannte *transjunktionale Operationen* zu verhandeln.

Kontakt und Kommunikation fordern zur Entstehung neuer Reflexionsformen heraus. Insofern wir davon ausgehen, dass ein bereits aufgespanntes Selbst- und Weltverhältnis nicht einfach verschwindet, sondern in der Regel weiterhin performativ in Abgrenzung zu anderen zur Geltung gebracht wird, sind mit Günther drei unterschiedliche Formen einer zugleich bezugnehmenden wie abgrenzenden Beziehung denkbar: die *partielle Reaktion*, die *totale undifferenzierte Reaktion* und die *totale differenzierte Reaktion*.

Partielle Reaktionen stabilisieren die Binnengrenzen einer Kontextur. Hier wird ein von einem anderen logischen Ort vorgeschlagener Wert als Wert abgelehnt. In der Wirtschaft geschieht dies beispielsweise, wenn ein Geschäftsführer eine bestimmte strategische Idee mit Hinweis auf ökonomische Implikationen zurückweist. Eine mögliche andere Perspektive oder ein Akteur, der einen anderen Welthorizont hat, etwa politische, moralische oder anderweitige weltanschauliche Implikationen mitberücksichtigt haben möchte, wird hierbei nicht artikuliert. Die Reflexionsform bleibt eindimensional. Die Auseinandersetzung mit der

the elements which constitute a given system but the system itself as an inviolate entity. This gives us two entirely different meanings of distribution and consequently of disorder. Von Foerster's distinction of disorder and noise is a profound one and opens up much deeper perspectives than his unassuming demonstration with the magnetized cubes suggests at first sight. Of course everything depends now on the question whether we will be able to define a logical operator that would represent a distribution not of values but of closed value-systems. It will not be necessary to discuss value-distribution» (Günther 1976a).

69 Siehe etwa zu den verschachtelten Verhältnissen in der Beziehung zu computergestützten Spielpartnern Jonathan Harth (2014).

Fremdreferenz beschränkt sich darauf, die Tatsache der dort formulierten Perspektive selbst zu negieren. »Die partielle Rejektion ist in dieser Form die einfachste Form der transjunktionalen Operation, da sie keine zweite Kontextur als Reflexionshorizont aufbaut, sondern einfach nur zur Grenzsicherung zwischen einem «>Ich< oder >Wir< und einem unbestimmten Fremden dient«.<sup>70</sup>

Totale undifferenzierte Rejektionen sind demgegenüber sehr wohl in der Lage, eine fremde Perspektive zu artikulieren. Ein ›Anderer‹ im Sinne einer alternativen Reflexivität kann entsprechend benannt und thematisiert werden. Jedoch wird auf diese Perspektive nicht als zu verstehende und berücksichtigungswürdige Bezug genommen. Sie wird vielmehr als illegitim, korrupt, krank oder mit ähnlicher Begründung abgeschlagen. Betrachtet beispielsweise ein Chefarzt den kaufmännischen Leiter nur als ›Feind guter medizinischer Praxis‹, ohne seine Sprecherposition zu akzeptieren, so kann in diesem Fall von einer totalen undifferenzierten Rejektion gesprochen werden. Der Andere wird zwar wahrgenommen, jedoch als Störfaktor und als solcher Anlass für weitere Operationen, da er nicht mehr passiv ausgeblendet werden kann, sondern nun in der Opposition bearbeitet werden muss, etwa in dem Sinne, dass Widerstand zu organisieren ist oder im Modus des Als-ob Einverständnis vorgetäuscht wird, während dann de facto die andere Perspektive unterlaufen wird.

Eine totale differenzierte Rejektion erlaubt, die fremde Perspektive als eigenständigen logischen Raum mitzuführen, indem sie diese zu verstehen sucht und sich zu ihr in Beziehung setzt. Sie benennt signifikante Andere, die es in ihrer jeweiligen Eigenlogik zu verstehen und zu beachten gilt. Anders als im vorherigen Fall wird die Eigenlogik der zurückgewiesenen Kontextur jedoch begriffen, d. h., die Selbstreferenz der anderen Kontextur wird in Rechnung gestellt und mitbeachtet. Befasst sich beispielsweise eine Familienunternehmerin mit der »Frage der Nachfolge, so kann dies mithilfe einer totalen differenzierten Rejektion geschehen. Wenn der Sohn oder die Tochter als eine Person wahrgenommen wird, deren eigene Vorlieben und Interessen berücksichtigt werden müssen und die nicht zur Mitarbeit in der Firma gezwungen werden können, sondern dafür motiviert werden müssen, dann wird die Selbstreferenz der jeweiligen Du-Position mitreflektiert. Auch eine Bank kann auf diese Weise betrachtet werden. Sofern der/die Unternehmer/in deren Routinen der Kreditvergabe nicht verwirft und verdammt, sondern ihre spezifische Rationalität zu verstehen und nutzen sucht, um sich in der eigenen Rhetorik der anderen Seite anzupassen, wandelt sich die totale undifferenzierte Rejektion in eine totale differenzierte Rejektion: Die Po-

<sup>70</sup> Jansen, v. Schlippe und Vogd (2015, Abs. 27).

sition der Selbstreferenz der anderen Seite wird zwar nicht geteilt, jedoch aufgegriffen, um eine eigene Form des Umgangs damit zu finden«.<sup>71</sup>

Der Blick auf transjunktionale Operationen eröffnet den methodologischen Zugang zu einer mehrwertigen Hermeneutik. Sie lenkt den Blick auf Negationsverhältnisse, die logische Räume und die hiermit verbundenen fungierenden Ontologien öffnen und schließen, miteinander verbinden oder gegeneinander ausdifferenzieren. Sie stellen ein differenziertes Instrumentarium zur Verfügung, die Emergenz, Entwicklung, Ausdifferenzierung und Transformation von Selbst- und Weltverhältnissen zu untersuchen. Auf diese Weise kommen die Arrangements der sich wechselseitig stabilisierenden Systemiken als *Verbundkontakteuren* in den Blick.<sup>72</sup>

Polykontexturalität als eine Gesellschaft multipler Gegenwarten wird damit im Konkreten untersuchbar, und zwar sowohl auf die Binnendifferenzierung von Reflexionsverhältnissen als auch mit Blick auf die Beziehung unterschiedlicher Kontexturen zueinander. Mit Klagenfurt sind hier nochmals drei Begriffe zu unterscheiden:

- »*Intrakontexturalität*« als Beschreibung einer Struktur oder des hiermit aufgespannten logischen Raums einer Kontextur,
- »*Interkontexturalität*« als die Prozesse und Praxis der Vermittlung zwischen den einzelnen Kontexturen mittels transjunktionaler Operationen und
- »*Diskontexturalität*« als performative Setzung der Grenzen einer Kontextur.<sup>73</sup>

Mit Merleau-Ponty verfügen wir nun über eine leiborientierte Phänomenologie, welche die (menschlichen) Selbst- und Weltverhältnisse als ein Spiel von Einfaltungen und Relationierungen begreift. Dieses Spiel speist sich aus einem offenen Raum, der die Unterscheidung von Sein und Nichtsein übergreift und gleichsam in einer ontologisch offenen Matrix eines lebendigen Nichts gegründet ist. Mit Günther verfügen wir dazu über das Instrumentarium einer mehrwertigen Logik, die den Umgang mit komplexen Negationsverhältnissen erlaubt. Transjunktionale Operationen öffnen, schließen und verbinden logische Räume als Arrangements unterschiedlicher Kontexturen, wobei dann jeweils eine Kontextur eine spezifische Ontologie aufbaut.

In einer polykontexturalen Welt erscheinen Systeme unterschiedlicher Selbst- und Weltverhältnisse in einer heterarchischen Beziehung

<sup>71</sup> Ebd., Abs. 29.

<sup>72</sup> Siehe die Analyse des Managements eines Krankenhauses aus dem Blickwinkel der Arrangements von Kontexturen Vogd (2017b) sowie umfassender Vogd et al. (2017).

<sup>73</sup> Klagenfurt (2001, 140 f.).

zueinander, die sich jedoch in gemeinsamer Koproduktion wechselseitig bedingen. Das Gesamtsystem besteht dann aus *Einzel systemen*, die jeweils für sich sowohl *autonom* als auch *heteronom*, sowohl als Funktion ihrer selbst als auch als Funktion ihrer Umwelt zu beschreiben sind. Jedes Einzelsystem kann entsprechend die von einem anderen System vorgelegte Kontextur und die hiermit implizierten logischen Alternativen partiell, total, differenziert oder undifferenziert zurückweisen (Rejektion).<sup>74</sup>

### *Soziologische Perspektiven: Verschachtelte Räume in der Gesellschaft der Gegenwart*

Von den vorangehenden Überlegungen aus ist es nur ein kleiner Schritt zu einer Soziologie verschachtelter logischer Räume, die sich als polyzentrische Arrangements von Reflexionen, welche sich wiederum auf Reflexionen beziehen, begreifen lassen. Auf diese Weise landen wir mit Armin Nassehi in einer »Gesellschaft der Gegenwart«,<sup>75</sup> die darauf beruht, dass das, was an einem Ort geschieht, an einem anderen Ort mitreflektiert werden kann und dies am ersten Ort reflektiert wird, und sei es nur in der Form, dass man zwar nicht weiß, was dort geschieht aber gerade dies verunsichert und zu weiteren Reflexionen herausfordert.<sup>76</sup>

Die eigentliche soziologische Pointe besteht in dem Befund, dass nicht nur Vorgänge, die unmittelbar in der Interaktion sinnlich wahrgenommen werden können, in die Reflexion mit einfließen können, sondern auch Unkörperliches. Unsinnliche Abstrakta (wie die ›Wirtschaft‹, das ›Recht‹ oder ›Gott‹) werden in Reflexionsverhältnissen ebenso aktualisiert. So wie dann auch der längst verstorbene Vater in der Gegenwart gefühlt werden kann und entsprechend einen Unterschied macht, können auch die gesellschaftlichen Funktionssysteme, die Gemeinschaft oder der Nationalstaat gleichsam als ›Geister‹ (um hier ihren unstofflichen Charakter zu pointieren) wirksam (und um die phänomenologische Seite zu pointieren: fühlbar) in die Wirklichkeit eintreten. Da im Sinne von Günther die Reflexion negativsprachlich dem Nichts entlehnt

74 »In mehrwertigen Logiken gibt es im Gegensatz zur zweiwertigen Logik mehr als nur eine Möglichkeit der Negation. [...] Heterarchische Systeme sind dem Grad ihrer Komplexität entsprechend nicht bloß mit einem Negationsoperator ausgerüstet, sondern mit mehreren. Daher sind sie multinegationale Systeme, die in der Lage sind, (a) eine vielseitige System-Umgebungs-Relationalität zu konstituieren und (b) Umgebung nicht nur außerhalb des Systems, sondern auch innerhalb des Systems zu bilden« (Klagenfurt 2001, 141f.).

75 Nassehi (2011).

76 »Das ist es, was ich mit Gesellschaft der Gegenwart meine – eine Gesellschaft, in der die gleiche Situation stets und unvermeidlich unterschiedliche Perspektiven miteinander vereint« (Nassehi 2011, 29).

ist (Informationen sind kein Stoff, man kann sie nicht sehen oder anfassen), macht es aus funktionaler Perspektive keinen Unterschied, ob man an Engel oder den Markt glaubt oder ob man sich durch den bösen Blick oder die Evaluations- und Controlling-Instrumente seiner Organisation verfolgt fühlt.

Nichts anderes ist mit der Aussage gemeint, dass wir in einer Weltgesellschaft leben.<sup>77</sup> Denn die Unterscheidungen zwischen Mikro, Meso und Makro verschwinden hier im Konkreten einer Lebenspraxis, für die nicht nur das Präsente, sondern auch das Apräsente – sei es zeitlich (in Form von Geschichte und Zukunft) oder räumlich (als Perspektive der Nichtanwesenden) – als Reflexion im Sein erscheint. Die Weltgesellschaft, insofern sie in der Weise real wird, dass sie sich als Reflexion manifestiert, macht im Hier und Jetzt leiblich gefühlt einen Unterschied, um auf diese Weise eine jeweils spezifische Konstellation von Identität und Nichtidentität, von Subjekt und Objekt, von Konkretion und Abstraktion zu moderieren.<sup>78</sup>

Entscheidend ist, wie der Prozess der Reflexion situativ seine eigene Metaphysik mitproduziert. Also welche Selbst- und Weltverhältnisse spielen sich im Arrangement selbst arrangierender Reflexionsperspektiven ein? Welche jeweils spezifischen kulturellen Formen werden entwickelt,<sup>79</sup> die dann bestimmte Perspektiven und Perspektivierungen als real und andere als irreal erscheinen lassen?<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Vgl. Stichweh (2000, 16ff.).

<sup>78</sup> »Soziologisch gesprochen« treffen wir hier mit Nassehi auf »eine Welt, in der gleichzeitig und bisweilen unabhängig voneinander unterschiedliche Beobachtungsverhältnisse statthaben, die sich schon aus empirischen Gründen nicht ignorieren können – oder besser: die sich paradoixerweise nur ignorieren können, wenn sie das aktiv tun. Wenn etwa eine ökonomische Sichtweise auf ein beliebiges Phänomen all das, was geschieht, explizit darauf eingrenzt, ob gezahlt werden soll oder nicht [...], dann sieht diese operative Perspektive zunächst nichts anderes – muss das aber in einer Gesellschaft durchsetzen, die das Problem auch politisch oder rechtlich moralisch beobachten könnte« (Nassehi 2011, 28).

<sup>79</sup> Auf diese Weise gelangen wir mit Baecker zu einer Kulturtheorie, welche zwar auf dem Beobachter aufbaut, jedoch zugleich mitführt, dass der Beobachter sich zugleich selbst der Kontingenz einer kulturellen Bestimmung zu verdanken hat und damit nicht seinslogisch, sondern nur reflexionslogisch begriffen werden kann. »Nenne Kultur die Anerkennung der Position eines Beobachters unter dem Gesichtspunkt der Kontingenz dieser Position«, heißt entsprechend die Maxime (Baecker 2013, 17).

<sup>80</sup> Insbesondere Luhmann hat darauf hingewiesen, dass nicht nur das Vertraute, sondern auch das Unvertraute durch die Kommunikation real erscheinen kann, und sei es nur, dass man weiß, dass man es wissen könnte, wenn man nur wollte: »Das jeweils Unvertraute ist als vertraut vorhanden, es muß nur über Kommunikation erreicht werden können, und dazu ist man mehr und mehr auf Organisation angewiesen. Die Schrift besorgt so gleichsam das re-entry der Differenz von vertraut/unvertraut in das Vertraute, und die Folgeprobleme werden zu

In einer polykontexturalen Gesellschaft zu leben, heißt, aus vielfältigen Perspektiven beobachtet werden zu können, ohne genau zu wissen, ob, wie und welcher Form dies geschieht. Es heißt, sich von der Existenz des Rechts, der Moral, der Massenmedien, der Wirtschaft, der Religion, der Moral, der romantischen Liebe, der Freundschaft, der Tradition, der Kritik, der Entscheidungskommunikation von Organisationen, dem *gender trouble* berühren zu lassen, auch wenn man nicht im Detail weiß, was die jeweiligen Perspektiven für einen wirklich bedeuten. Es heißt, all diesen und noch vielen anderen Reflexionszumutungen ausgesetzt zu sein, um dann als Schnittpunkt all dieser Reflexionen ein jeweils spezifisches epistemisches Arrangement zu verwirklichen. In Form von *Praxis* bildet sich auf diese Weise eine empfundene Identifikation mit einem Selbst aus, die jedoch paradoixerweise nicht in sich selbst gegründet ist, sondern nur als Schnittstelle innerhalb eines übergreifenden Arrangements fassbar wird, in der sich in einer jeweils spezifischen Weise Reflexionen kreuzen, die durch andere Reflexionen arrangiert werden.<sup>81</sup>

## Das Selbst im Kontext von Leib, Sprache und Reflexion

Versuchen wir in den folgenden Abschnitten Leib, Körperlichkeit und Reflexion nochmals aus einer anderen Perspektive zusammenzudenken, nämlich mehr mit Blick auf die Einschreibungen in den Körper. Hierbei sind wir bereits einer paradox anmutenden Beziehung begegnet, nämlich einem Selbst, das sich nur in Form des Nicht-Selbst realisieren kann. Reformulieren wir mit Peter Fuchs diese Beziehung zum vermeintlichen Kern des Selbst nochmals in spitzer Form:

»Mein SELBST ist alles, nur nicht meines.« Es »sieht es ganz so aus, als sei das SELBST alles andere als es selbst und stattdessen Ausdruck einer sozial je fungierenden Phantasmistik, die festlegt, was an ›Orginalität‹ oder ›Selbstheit‹ oder ›Authentizität‹ ausgespielt werden kann und plausibel ist. Das SELBST ist – summarisch formuliert – ein soziales Phänomen, dessen Individualisierung oder Singularisierung durch ›Einkörperung‹ gewonnen wird. Insofern ist die großartige Bibelformulierung

Organisationsproblemen. Und da jeder sich nur mit minimalen Bruchteilen des Vertrauten vertraut machen kann, verliert das gänzlich Unvertraute seine alte Bedeutung« (Luhmann 1996a, 280).

<sup>81</sup> Entgegen dem cartesianischen Dualismus erscheint auch das Ichbewusstsein nicht mehr als ein Fenster, von dem aus eine objektiv gegebene Welt erkannt wird, sondern als Einfaltung ineinander verschachelter Reflexionsverhältnisse. »Ich bin also nicht, mit Hegel zu reden, ein ›Loch im Sein‹, sondern eine Höhlung, eine Falte, die sich im Sein gebildet hat und auch wieder verschwinden kann« (Merleau-Ponty 1974, 252).

›Und das Wort ist Fleisch geworden ...‹ (wenn man metaphysische Instanzen und Pläne für einen Moment suspendiert) in gewisser Weise paradigmatisch.

Das psychische System erweist sich als Produkt der sozialen Interpretation von Hirnereignissen. Die Psyche ist nicht einfach da, wenn Menschen geboren werden. Sie entsteht durch Sozialisation, die ihr nicht noch Fehlendes hinzufügt, sondern sie als Sinnssystem erzeugt«.<sup>82</sup>

Schauen wir, um diesen Zusammenhang etwas besser zu verstehen, auf den Prozess der Entstehung von Sprache. Sowohl aus phylo- wie auch ontogenetischer Perspektive spricht mittlerweile einiges dafür, dem so genannten Spiegelsystem oder den Spiegelneuronen eine zentrale Rolle in der Sprachentwicklung zuzuweisen.<sup>83</sup> Entdeckt wurden diese Prozesse zunächst von der Arbeitsgruppe um Giacomo Rizzolatti in Experimenten mit Makakenaffen. Der Ausgangspunkt der Studien lag in der Beobachtung, dass bereits neugeborene Äffchen bestimmte Verhaltensweisen eines Versuchsleiters – zum Beispiel das Herausstrecken der Zunge – spontan imitieren. Mittels bildgebender Verfahren ließ sich zeigen, dass allein schon die visuelle Wahrnehmung des Verhaltens des einen Akteurs bei einem anderen Akteur in seinem prämotorischen Kortex – also jenem Hirnareal, das für die Koordination von Bewegungsabläufen zuständig ist – eine homologe Aktivität auslösen kann. Für den Menschen spielt dabei wohl, wie Michael Tomasello ausgearbeitet hat, die Zeigegeste und die hiermit verbundene Triangulation von Zeichen, Bezeichnetem, Ich- und Du-Position eine besondere Rolle.<sup>84</sup> Denn hiermit verschränken sich zugleich intentionale Haltungen im Sinne einer geteilten, wir-bezogenen Intentionalität. Menschen sind deshalb in der Lage – wohl im Gegensatz zu anderen, höherentwickelten Säugetieren, die nur Intentionen eines anderen Wesens erfassen und durch Gesten Befehle und Aufforderungen geben können –, ihre Intentionen aufeinander abzustimmen, indem sie sich aneinander orientieren.<sup>85</sup> Kommunikation

82 Fuchs (2010a, Bucheinband).

83 »Rizzolatti und Arbib schlagen deshalb vor, die Entwicklung der menschlichen Sprachzentren in der Gattungsgeschichte als die Konsequenz der Tatsache anzusehen, dass der Vorläufer des Broca-Areals bei höheren Primaten bereits vor der Sprachentwicklung mit einem Mechanismus ausgestattet war, die Handlungen anderer zu erkennen« (Jäger 2013, 69f.).

84 Tomasello (2009).

85 Wie Ludwig Jäger formuliert, integriert das »Spiegelsystem« also »nicht nur die visuellen Eigenschaften der zielgerichteten Handlungsmotorik anderer Subjekte, die in absichtsvoller Weise mit Objekten umgehen, sondern es generiert gewissermaßen Bedeutung, denn die emotionalen Signifikanten der Bewegung werden mit übernommen. Es verknüpft also im selben neuronalen Schaltkreis die Klassifikation von Objekten je nach der Handform, die nötig ist sie zu ergreifen, und das ‚Fremdverstehen‘ von Hand-Gesten Anderer, die entsprechende Greifbewegungen ausführen. Das Spiegelsystem koordiniert insofern in gewissem Sinne

bekommt hierdurch die Bedeutung eines sich wechselseitigen *Prägens* in dem Sinne, dass sich buchstäblich die intentionale Bewegung des jeweils anderen in die eigene *leibliche* Form einschreibt. Erst hierdurch wird jene für den Menschen typische soziale Klebrigkeit des In-der-Sprache-Seins möglich. Wir sprechen, um zu sein. Wir sind, weil wir sprechen. Die koordinierende Bewegung des sozialen Raums wie auch die hiermit einhergehenden wechselseitigen Imitationen überschreiben beim Menschen oftmals die unmittelbare Wahrnehmung und die hiermit erscheinenden Intuitionen hinsichtlich kausaler Beziehungen. Das soziale Skript fühlt sich gewissermaßen bedeutsamer (und damit ›realer‹) an, als das, was logischerweise zu tun wäre. So können beispielsweise sowohl Schimpansen als auch Menschen komplexe Handlungsabläufe von einem Vorbild imitieren, etwa in einer bestimmten Reihenfolge fünf unterschiedliche Operationen an einer Box vollziehen, um im Anschluss ein Geschenk zu erlangen. Wenn dieses Experiment aber mit einer durchsichtigen Box durchgeführt wird, der den Mechanismus des Apparats sichtbar werden lässt, ergibt sich ein erstaunlicher Befund. Schimpansen lassen die überflüssigen Schritte weg. Kinder folgen demgegenüber in der Regel den rituellen Schritten des Vorbildes, kopieren also unter Absehung der sichtbaren Kausalität alle Schritte.<sup>86</sup>

Nicht nur bei Kindern bekommen Gruppenidentitäten und Gruppenloyalitäten (›Wir‹ als Kontextur) eine große Relevanz in Bezug auf das Arrangement der Verbundkontexturen (man denke an das Beispiel von dem tibetischen Lama, der Regen macht, aus der Einleitung).<sup>87</sup>

Die oben benannten Prozesse ermöglichen zudem kulturelles Lernen, hier verstanden im Sinn der Aneignung der in einem kulturellen Raum entwickelten Differenzierungen. Mit den Gesten werden zugleich die fundamentalen Differenzierungen der für den Menschen alltagsrelevanten fungierenden Ontologien (innen/aussen, ich, du, es, wir, ihr) als leiblich gefühlte Unterscheidungen verankert, sowie in der Sprache modu-

›begriffliches‹ (=Objektklassifikation) und ›hermeneutisches‹ Wissen (=Fremd-verstehen). Es stellt früh in der Gattungsgeschichte des Menschen eine Verschaltung her zwischen einer quasi-kognitiven Objektklassifikation und dem Verstehen des Alter Ego und beides auf der Basis der Verarbeitung von Informationen im sozialen Raum geteilter Sichtbarkeit, das heißt im Raum leiblicher, gestengestützter Interaktion« (Jäger 2013, 75). Mit Verweis auf Mead ergibt sich dabei die wichtige Pointe, so Jäger, »dass es die leiblich-materielle Gebärde im gemeinsamen Wahrnehmensraum von Ego und Alter Ego ist, die den Prozess der Genese des reflexiven Bewusstseins und der Ausbildung einer Ich-Identität – und damit den Prozess des Auseinandertretens von Ich, Nicht-Ich und Erkenntniswelt – zentriert« (Jäger 2013, 71).

<sup>86</sup> Siehe auch Horner und Whiten (2005)

<sup>87</sup> Siehe zur Beziehung von Gruppen und Ritual aus einer anthropologischen Perspektive, die kulturanthropologische und kognitionswissenschaftliche Perspektiven verzahnt, Pascal Boyer (2004, 29off.).

liert und konfiguriert. Gleches gilt auch für die ›Geister‹, die über die oben benannten Gruppenprozesse als reale Entitäten empfunden werden können.<sup>88</sup> Geister erscheinen im hier entwickelten Verständnis also nicht allein als Phänomen vormoderner magischer Kulturen, sondern tauchen auch immer dann auf, wenn es gelingt, a-sinnliche Kontexturen in ein leiblich verkörpertes Reflexionsverhältnis einzuführen. Nichts anderes geschieht, wenn wenn ein Konstrukt wie die Gruppe, die Nation, die Klasse, die Gesellschaft, die Abstrakta der Funktionssysteme und vieles andere als ›real‹ empfunden wird, was im Guten wie im Schlechten mit entsprechenden Implikationen einhergeht.

Aus der hier entwickelten Perspektive wird verständlich, dass für den Menschen all die Prozesse, die sein Selbstempfinden und seine Selbstwirksamkeit betreffen – etwa die Frage, wie jeweils der Schnitt zwischen *Kognition* und *Volition* zu legen ist –, hochgradig durch kommunikative Vorgänge formatiert werden. Leistung, Selbstwert und soziale Stellung sind entsprechend in hohem Maße von den symbolischen Handlungen anderer – also vom Kontext – abhängig.<sup>89</sup> Dies ergibt sich vor allem aus den kommunikativen Netzwerken, in die ein Mensch eingebunden ist und über welche die symbolischen Werte aktualisiert werden, die diesem eine *soziale Identität* nach Status und Rolle zuweisen. Dabei ist entscheidend, dass diese Netzwerke auch das individuelle Empfinden in Hinblick auf die hiermit verbundenen Wertigkeiten – also auch die psychologische oder *personale Identität* – konditionieren.<sup>90</sup>

88 Dies geschieht, wie Boyer zeigen kann, auch wieder in Folge der Verschränkung unterschiedlicher Reflexionsperspektiven, die sich im Sinne einer intuitiven Ontologie verzahnen. Die Geister reiten also Unterscheidungen auf (z. B. der von Subjekt und Objekt), um sich in den kommunikativen Praxen weiter plausibilisieren zu können (vgl. Boyer 2004, 25off.).

89 Der Soziologie Pierre Bourdieu hat den Begriff ›symbolisches Kapital‹ geprägt. Für den Menschen als symbolisches Wesen erscheinen alle denkbaren Kapitalsorten (ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital und soziales Kapital) als symbolisches Kapital (siehe etwa Bourdieu 2001).

90 Dies erkennen mittlerweile zunehmend auch Wirtschaftswissenschaftler und fordern, Abschied von dem Bild des rationalen Individuums zu nehmen, welches entsprechend seinen eigenen Präferenzen und Bedürfnissen instrumentell sein Leben gestaltet und entscheidet. George Akerlof, Träger des Nobelpreises für Wirtschaftswissenschaften, referiert diesbezüglich beispielsweise auf die bemerkenswerte Studie von »Karla Hoff und Priyanka Pandey zum Thema Bedrohung durch Stereotype und Kasten in Indien. Die Probanden wurden gebeten, Labyrinthrätsel zu lösen, und erhielten für jedes gelöste Rätsel eine beträchtliche Geldsumme. In Indien ist die Kaste am Nachnamen erkennbar. Wenn durch Aufruf per Nachnamen eine Bekanntgabe der Kaste stattfand, lösten die Mitglieder der niederen Kasten 23 Prozent weniger Rätsel. Das schlichte Vorlesen ihrer Nachnamen in der Öffentlichkeit reichte aus, um ihre Leistung zu vermindern, obwohl sie einen beträchtlichen materiellen Erfolgsanreiz hatten« (Akerlof/Krankton 2010, 38). Siehe zur Originalstudie: Hoff u. Pandey (2006).

Das (personale) Selbst kann nicht unabhängig von seiner jeweiligen sozialen Situiertheit gesehen werden. Im Kontext starker Rollen- und Gruppenzwänge – die aus der hier entwickelten Perspektive wieder als eine Verschränkung von Intentionen in geteilter Praxis gesehen werden können – können normale Bürger zu grausamen Vertretern totaler Institutionen mutieren.<sup>91</sup> Im Extremfall starker sozialer Deprivation kann gar die Kohärenz dessen, was als Alltagsselbst erlebt wird, vollkommen zerfallen.<sup>92</sup>

Selbstkonfigurationen erscheinen damit einerseits fluide und verletzlich, andererseits können sie als Habitus – als verkörperte Praxisform – Beständigkeit gewinnen, insofern eine entsprechende kulturelle Verortung eine gewisse Dauerhaftigkeit im Sinne stabiler Praxen der konditionierten Koproduktion zulässt. Sie entstehen durch die wechselseitige Verschränkung von Perspektiven im Sinne einer geteilten, zunächst »wir«-bezogenen Intentionalität, die in der Folge den Aufbau von Selbst- und Weltverhältnissen im Sinne von Identifikation und Differenzierung ermöglicht.

Da sich bislang im Gehirn keine zentrale Integrationsstelle ausmachen (und vermutlich auch nicht finden) lässt, die als übergeordnetes ‚Ich‘ oder ‚Selbst‘ identifizierbar wäre,<sup>93</sup> ist zu fragen, inwieweit *Selbstkonzepte* – hier als nachhaltig realisierte *habituelle* Konstellationen eines Selbst- und Weltverhältnisses – *kulturabhängig* sind. Erste Antworten darauf geben etwa die Studien von Shihui Han und George Northoff, in denen vergleichend untersucht wurde, wie sich bei Chinesen und Nordamerikanern Selbstkonzepte in bildgebenden Verfahren als neuronale Repräsentation darstellen lassen.<sup>94</sup> Dabei zeigte sich, dass Chinesen, wenn sie sich selbst thematisieren, immer auch Regionen im Gehirn aktivieren, die beteiligt sind, wenn sie an ihre Mutter denken. Bei Amerikanern ist dies nicht der Fall. Hier wird die Idee des Selbst nicht mit der Mutter

<sup>91</sup> Siehe die Studien von Zimbardo (2008) und Milgram (1982).

<sup>92</sup> Siehe hierzu etwa die Schilderung des Entführungsopfers Jan Philipp Reemtsma über sein Erleben im Keller (Reemtsma 1998).

<sup>93</sup> Man hat sich vielmehr mit Wolf Singer das Gehirn als ein als »distributiv organisiertes, hochdynamisches System vorzustellen, das sich selbst organisiert, anstatt seine Funktionen einer zentralistischen Bewertungs- und Entscheidungsinstantz unterzuordnen; als System, das sich seine Koordinierungsräume gleichsam in der Topologie seiner Verschaltung und in der zeitlichen Struktur seiner Aktivitätsmuster erschließt, das Relationen nicht nur über Konvergenz anatomischer Verbindungen, sondern auch durch zeitliche Koordination von Entladungsmustern auszudrücken weiß, das Inhalte nicht nur explizit in hochspezialisierten Neuronen, sondern auch implizit in dynamisch organisierten Ensembles repräsentieren kann und das schließlich auf der Basis seines Vorwissens unentwegt Hypothesen über die es ihm umgebende Welt formuliert, also die Initiative hat, anstatt lediglich auf Reize zu reagieren« (Singer 2002, 111).

<sup>94</sup> Han und Northoff (2008; 2009).

verbunden. Ebenso zeigen sich unterschiedliche Muster neuronaler Repräsentation, je nachdem, ob die Probanden Atheisten, Buddhisten oder Christen sind.

*Mimesis und mimetische Rivalität – Spannung zwischen  
Selbst und Vergemeinschaftung*

Beim Menschen führen die biologisch angelegten Mechanismen der Orientierung an anderen – auch Mimesis genannt – zunächst zur Übernahme von Sprache und anderer Verhaltensweisen. Zudem sehen viele Neurowissenschaftler in den spontanen Spiegelaktivitäten den Ursprung der positiv bewerteten Charaktereigenschaft Mitgefühl.<sup>95</sup> Die mimetische Orientierung am Anderen birgt jedoch ein weiteres, oftmals mit gegenteiligen Emotionen einhergehendes Moment mit sich: die *mimetische Rivalität*. Sie führt leicht – man ist zu sagen geneigt, unvermeidbar – zu einer Individuation, die allein schon deshalb konflikthaft ist, weil die Identifikation mit dem Anderen immer schon eine Spur von Neid oder Rivalität aufweist. Die empathische Nachahmung des Anderen bildet zwar einerseits einen gelungenen Ansporn für die eigene Individuation. Andererseits entsteht aber auf Basis der Identifikation eine prekäre Egostruktur, wonach die Existenz der signifikanten Anderen sowohl nährend wie auch bedrohend wirken muss. Mit René Girard, der eine sozialanthropologische Theorie der mimetischen Rivalität ausgearbeitet hat,<sup>96</sup> kommt es in der Folge in menschlichen Gemeinschaften zu Krisen und hiermit einhergehend zu Gewaltmomenten, die nach einer kollektiven Bearbeitung verlangen. Darin finden schließlich die zentralen Elemente der Mythen, Riten und Tabus ihren Ausgangspunkt, und zwar als Versuch, Neid und Konkurrenz auf ein sozial akzeptables Niveau abzusenken.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> So auch Rizzolatti/Sinigaglia (2008).

<sup>96</sup> Siehe etwa Girard (1987; 1997).

<sup>97</sup> Da der Mechanismus und damit auch die destruktiven Emotionen der mimetischen Rivalität nicht grundsätzlich suspendiert werden können, müssen die Riten und Mythen selbst Gewaltmomente aufweisen. In der Stammesgesellschaft ist das Blutopfer die klassische Form, das allerdings immer wiederholt werden muss. Die monotheistischen Religionen setzen demgegenüber auf einen dramatischen gewaltvollen Exzess im Gründungsakt, der in der Folge zu einer dauerhafteren hierarchischen Ordnung führt. Hier werden moralische Grenzen und Tabus, etwa im Umgang zwischen den Geschlechtern und Ständen eingezogen, über die sich die Konkurrendynamik auf ein sozial verträglicheres Maß eindämmen lässt. Das alttestamentliche Paradebeispiel liefert der Tanz der Israeliten um das Goldene Kalb (2. Mose 32). Aaron, der ältere Bruder von Moses, führt in dessen Abwesenheit ein Opferritual durch. Nach der Rückkehr Moses kommt es zum Bruderkonflikt, der zu einem Massenmassaker führt (Die Kinder Levi taten, wie ihnen Mose gesagt hatte, und fielen des Tages vom Volk dreitausend

Die Problematik der mimetischen Identifikation verweist auf eine tiefgehende Selbstproblematik des Menschen, der auch in dieser Hinsicht nicht zu einer Einheit finden kann, denn die (immer auch gefühlte) Bewegung der Identifikation kann mit der (ebenso gefühlten) Bewegung der Rivalität nicht zur Deckung gebracht werden. Möglich bleiben nur weitere Bewegungen der Identifikation und Differenzierung – also der kulturellen Ausformung dieses Dilemmas. Nicht nur Subjekt und Welt (sowie Volition und Kognition), sondern auch ›Ich‹ und ›Wir‹ erscheinen in einem sowohl einander einschließenden wie ausschließenden Konstitutionsverhältnis. Die hieraus entstehenden Verbundkontexturen lassen die Selbst- und Weltverhältnisse permanent zwischen zwei Werten oszillieren.

Es ist nicht möglich, sich auf eine Seite zu schlagen, ohne sein Selbst zu verlieren, da dieses sich selbst eben genau diesem Differenzierungsprozess verdankt, der nie zu einer Einheit führen wird. Die Spannung von Gemeinschaft und Individuation erscheint damit als eine weitere Besonderheit der *Conditio humana*, die uns von anderen Säugetieren, die nicht eine geteilte, wir-bezogene Intentionalität ausbilden, unterscheidet.

Mit der entwickelten Sprache entstehen schließlich vielfältige Möglichkeiten der Verortung, Identifikation, Distanzierung und Relationierung, so dass der Mensch (sein Körper, sein Gehirn, seine Kognitionen und hiermit einhergehend: sein Fühlen) nun selbst polykontextural, d. h. in der Form multizentrischer Reflexionsverhältnisse wahrzunehmen und zu vermitteln lernt.

Umgekehrt gilt entsprechend: Die gegenwärtige Gesellschaft kann nur deshalb jene psychisch unbegreifliche Komplexität der Weltgesellschaft erzeugen, weil das menschliche Gehirn ebendiese Komplexität aushält. Entgegen der üblichen Rede von der biologischen Natur des Menschen besteht das eigentliche Geheimnis dieser Prozesse also gerade darin, dass der Mensch bei alledem mitspielt, dass er die nahezu undurchschaubaren Zumutungen der modernen Gesellschaft nicht nur erträgt, sondern zugleich kommunikativ und physiologisch beständig reproduziert. System und Lebenswelt bilden – ebenso wenig wie Reflexion und empfundene Leiblichkeit – also auf der Ebene der *Praxis* keinen Gegensatz.<sup>98</sup>

Mann'). Moses nutzt die noch frische Erinnerung an das Grauen der Schlacht, um eine gottgegebene Ordnung zu erlassen, die durch jene zerbrochenen Tafeln legitimiert ist, von denen nur Moses weiß, was ursprünglich darauf stand. Auf ihnen ist also nichts (mehr) zu lesen, ihre Botschaft erscheint jedoch als grundloser Grund angesichts vergangener und möglicher künftiger Gewalt umso eindrakter.

<sup>98</sup> Das Problem der Habermasschen Agonie von System und Lebenswelt besteht darin, dass auch hier wieder eine Unterscheidung zwischen innen und außen vorausgesetzt werden muss, die ja durch den Gebrauch dieser Unterscheidung erst konstituiert wird. Demgegenüber lässt sich einwenden, dass Akteure gerade in ihrer lebensweltlichen Praxis auch die Systeme reproduzieren, die ihnen

Der moderne Mensch kommt offensichtlich – trotz der Rede vom instinktentlasteten Mängelwesen<sup>99</sup> – erstaunlich gut mit einer Welt zurecht, in der mit einer Vielzahl sozialer Unbestimmtheiten zu rechnen ist. Das Bewusstsein als die Schnittstelle der immerfort erneut auszutarierenden Selbst- und Weltverhältnisse erscheint in diesem Sinne vor allem als ein soziales ›Organ‹, das auf den Umgang mit *sozialen Unbestimmtheiten* spezialisiert ist, als ein Phänomen, das auf der Gesamtdynamik der sich hieraus ergebenden Resonanzprozesse reitet.

Insbesondere die soziale Dynamik lässt das Selbst niemals zur Ruhe kommen – dies bringt schon die Spannung zwischen mimetischer Rivalität (Konflikt) und mimetischer Identifikation (Wir-Gefühl) mit sich. Für das solchermaßen situierte Selbst sind Struktur (als performativer, tautologischer Vollzug der eigenen Relationen) und das Aufbrechen dieser Strukturen (allein schon im Prozess der mimetischen Rivalität) zwei Seiten einer Medaille. Sie stellen sich als Ergebnis eines kontinuierlichen Prozessierens dar, das immerfort neue Differenzstrukturen erzeugt, die zu einer weiteren Bewegung herausfordern. Aus der Innenperspektive erscheint als Präferenzwert die jeweils aktual fungierende Ontologie, nicht jedoch die Auflösung der Relation: Die Eigenbewegung zielt auf ein Festhalten an den realisierten Eigenwerten, der übergreifende Prozess demgegenüber auf Negation und Transzendenz, d. h. auf Öffnung im Sinne einer Rekonfiguration der Selbst- und Weltverhältnisse.<sup>100</sup>

Konditionierte Koproduktion wirkt an dieser Stelle also nicht mehr nur wie eine abstrakte Konzeption, sondern erscheint als jene existentielle Sphäre, die uns buchstäblich ausmacht und zu dem werden lässt, was wir sind. »Die menschliche Existenz ist eine kontinuierliche Transzendenz, nicht im Sinne vom Hinausgehen in einen fremden Raum, son-

auf einer anderen Ebene als Agonie erscheinen mögen. Die Spaltung von System und Lebenswelt gehört damit sozusagen selbst mit zu der Semantik, die eben diese besondere Systemik reproduziert, in der die Beschreibung dieser Spaltung ausflaggt. Was noch übrig bleibt, ist die Gleichzeitigkeit der verschiedensten

Referenzen in einer Praxis. Aber wenn diess so ist, dann erscheint dieser Gegensatz auch nicht mehr als analytische Kategorie nützlich, sondern nur noch als eine deskriptive Kategorie einer Selbstbeschreibung der Verhältnisse. Die Lebenswelt selbst wäre dann genau genommen nichts anderes als ›die Wirklichkeit‹ in ihrer polykontexturalen Einfaltung, in der unterschiedliche Wahrnehmungen und Beobachtungsrelationen in ein dynamisches Arrangement treten.

<sup>99</sup> Hier mit dem Verweis auf Gehlen (1963).

<sup>100</sup> Bateson spricht in Hinblick auf Letzteres auch von ›sich selbst heilenden Tautologien:› »Sich selbst überlassen, wird jeder große Ausschnitt der Creatura dazu tendieren, in Richtung Tautologie abzugleiten, das heißt, in Richtung auf die innere Konsistenz von Ideen und Prozessen. Ab und zu wird aber die Konsistenz zerrissen; die Tautologie bricht auf wie die Oberfläche eines Gewässers, wenn ein Stein hineingeworfen wird. Dann fängt die Tautologie langsam, aber unmittelbar an, sich zu heilen. Die Heilung kann unbarmherzig sein. In dem Prozeß können ganze Spezies ausgelöscht werden« (Bateson 1987, 254).

dern im Sinne dieser Dynamik, in welcher unsere Körperlichkeit sich in dem Maße wie unsere Beziehungen verändert und umgekehrt«, schreibt Maturana<sup>101</sup> – und diese Beziehungen verkörpern sich in hohem Maße in unserem gemeinsamen In-der-Sprache-Sein. Erst hier informiert sich unser Selbst- und Weltverhältnis und konfiguriert sich als ein Selbst, das sich über die Zeit hinweg als identisch erfährt. Die letztgenannte Bewegung – die Fiktion der Zeitkonstanz – wird wiederum erst durch sozial angelieferten Sinn ermöglicht.

Über welch ein Arrangement wird ein dynamisches Selbst- und Weltverhältnis nun so zu einem Selbst verdinglicht, das es sich im Sinne einer fungierenden Ontologie als substanzhaft und beständig erfährt?

Hilfreiche Überlegungen hierzu hat insbesondere Peter Fuchs vorgelegt. Sein Vorschlag besteht im Wesentlichen darin, unter dem Blickwinkel sozial interpretierter Hirnleistungen die Sprache als ein »Medium« zu betrachten, das durch zeitstabile Narrative »supercodiert« werden kann.<sup>102</sup> Hiermit würden wir es also mit einem *zweistufigen Prozess* der *konditionierten Koproduktion* zu tun bekommen, als dessen Folge das Selbst als Handelndes und Erlebendes wieder in sich selbst eintritt. Auf psychischer Ebene entstehen zunächst Wahrnehmungen (Empfindungen und andere Sinneseindrücke sowie deren Assoziationen), die jedoch im immer schon Ergebnisse einer dem Erleben vorgelagerten Koordination von Wahrnehmungen und Verhalten durch die Sprache darstellen.

Da Intentionalität und Sinn beim Menschen durch mimetische Prozesse hochgradig sozial vermittelt sind, birgt jede Wahrnehmung bereits eine Verweisstruktur, die mit Blick auf ihre soziale Genese als signifikant gefühlte Referenzen mitführt. Auf der höheren Stufe der semantischen Rekursion kann auf diesen Vorgängen wiederum die ›Erzählung‹ als eine besondere Form der Koordination des Verhaltens auftreten. Die Erzählung verzahnt – gleichsam als ein Hypertext – rekursiv Wahrnehmungen und Texte: »Narrative« liefern »je historisch konditionierte Muster für die Interpretierbarkeit von Wahrnehmungszusammenhängen als Erlebnisse. A fortiori: Narrative stifteten die (erzählbaren) Zusammenhänge etwa in der Weise, in der ein Film zum Film wird durch die Belichtung und die nachgetragene ›Entwicklung‹. [...] Die Idee ist, auf den Punkt gebracht, daß Selbsterzählungen im Blick auf die Disparatheit dessen, womit ein psychisches System im Laufe seiner Existenz konfrontiert wird, die Funktion der Integration ausüben«.<sup>103</sup> Der spannende Punkt an dieser Stelle ist – gerade auch im Unterschied zur sozialphänomenologischen Tradition infolge von Alfred Schütz –, dass es nicht mehr die

<sup>101</sup> Maturana (1994, 170).

<sup>102</sup> Fuchs (2010a, 81).

<sup>103</sup> Ebd.

einzelnen Worte sind (weder die Begriffe noch die hiermit verbundenen Typisierungen), welche das Selbst verkörpern, sondern erst der Bogen der Erzählung als übergreifender Prozessvollzug. Oder anders gesprochen: Wir gewinnen unser Selbst nicht dadurch, dass wir ‚Ich‘ zu uns sagen oder signifikante Andere uns mit unserem Namen ansprechen, sondern weil wir in Erzählungen von uns leben, in denen wir jeweils in spezifischen Skripten und den hiermit verbundenen Dramatisierungen gleichsam in und mit uns selbst voranschreiten.

Nur in Form von Geschichten kann das sich Verändernde in einer Weise als konstant behandelt werden, so dass ‚Wesenheiten‘ gewissermaßen als Geister ausgeflaggt werden können, die auch dann als identisch mit sich erscheinen, wenn sie in Hinblick auf ihre Eigenschaften und das sie verkörpernde Arrangement nicht mehr die gleichen sind. So ist beispielsweise Odysseus offensichtlich nach seiner Heldenreise nicht mehr derselbe wie vor Beginn seiner Odyssee. Doch mittels seiner Geschichte tritt seine Veränderung in einer Weise in ihn selbst ein, dass ein Verlauf entstehen kann, der selbst in der Variation der Erzählung – jede erneute Schilderung ist allein schon aufgrund des veränderten Kontextes eine andere – das gleiche narrative Selbst aufscheinen lässt. Worte und Eigennamen allein können dies nicht leisten. Möglich wird es erst in einer Bewegung aus einem Spannungsbogen, der Personen in der rekursiven Verbindung von Anfang und Ende als Identität reproduziert lässt.

Im Sinne der konditionierten Koproduktion funktioniert all dies nur deshalb, weil Geschichten – und damit auch die Narrative des Selbst – in unserem Körper buchstäblich lebendig werden. Hiermit beginnen allerdings auch die leiblichen Innen- und Außengrenzen zu verwischen. Denn auch hier gilt wie in jedem sprachlichen Gebrauch: Die Dramen, welche die Worte spinnen, ‚schnappen‘ in den ‚Körper hinein‘,<sup>104</sup> ohne dass sich ein Selbst dagegen wehren könnte, so auch Merleau-Ponty. Darüber hinaus werden im »Innen-Sprechen«, also im inneren Dialog des Denkens, die gleichen neurologischen und psychomotorischen Pfade benutzt wie in den Vollzügen der menschlichen Interaktion. Zusammengenommen generiert sich hiermit eine »Symbiotik des Selbst«, welche »alle registrbaren Körperzustände« sowie die hiermit einhergehenden »Sinnesmodalitäten« in den Erzählungen »mitlaufen« lassen.<sup>105</sup> Nur aus diesem Grunde berühren Geschichten (seien sie erzählt, etwa in einem Roman, oder dargestellt, etwa im Film).

Erst mit Blick auf das narrative Selbst gelingt es dem menschlichen Erleben, Selbst- und Weltverhältnisse aufzubauen, die als *ein* Bewusstsein in *einer* Welt erscheinen. Das ‚Ich‘ erscheint jetzt selbst als eine stabile Entität, die sich mit den sie konstituierenden Prozessen verwechselt.

<sup>104</sup> Merleau-Ponty (1974, 275).

<sup>105</sup> Fuchs (2010a, 103).

Es erlebt und empfindet sich so. Das hiermit aufscheinende Selbst- und Weltverhältnis realisiert sich damit – nämlich mit Blick auf die es konstituierende phänomenologische Qualität – als »naiv-realistisches Selbstmißverständnis«.<sup>106</sup> Das Erleben kann nicht anders, als das, was es erlebt, als ›real‹ zu empfinden.

Als Kehrseite dieses Prozesses erscheint neben der Subjekt-Objekt-Dichotomie und der Agonie zwischen Selbst und Gemeinschaft eine weitere Spannung: Sei es mit Blick auf den Stachel des Todes oder all die vielen anderen Situationen, in denen dem Subjekt gewahr wird, dass die Selbsterzählung nicht mit dem realen Lebensvollzug übereinstimmt – das Ich-Selbst erscheint als eine Reflexionsperspektive, zur weiteren Relationierung herausgefordert wird, was unweigerlich mit einer gewissen Tragik einhergeht. Hiermit entsteht, wie insbesondere Ernst Tugendhat herausgestellt hat, als weitere Bewegung das Bedürfnis, »die eigene *Egozentrität* zu transzendieren oder zu relativieren, eine Egozentrität, die andere Tiere, die nicht ›ich‹ sagen, nicht haben«.<sup>107</sup> Auch sind jenseits der mystischen Tradition und den Antworten der Religion verschiedene Arrangements möglich, man denke hier etwa an den Rausch oder den Versuch, dieser Spannung durch altruistische Zuwendung zu hilfsbedürftigen Menschen zu entkommen.

Wie auch immer, auf der Ebene der hiermit verbundenen Reflexionsverhältnisse landen wir bei einer krisenhaften Bewegung, mit der das ›Ich‹, die Gemeinschaft und die damit einhergehende mimetische Rivalität, ja Sinn per se, problematisch wird und – insofern sich dieser Prozess dieser Richtung hingibt – das Selbst mit dem Nichts identisch fühlen würde.<sup>108</sup> Wir landen bei dem Sinnlosen, dem Absurden, mit dem all der sozial angelieferte Sinn, der uns ausmacht, nun zur Disposition steht.<sup>109</sup> Genau dies erleben Patienten, die aufgrund eines Zusammenbruchs in eine psychiatrische Klinik eingeliefert werden. Hiervon und der deshalb um so bedeutsamer erscheinenden Kommunikation handelt das folgende Kapitel.

»In Wahrheit würde ein Bruch in der scheinbaren Kohärenz unseres geistigen logischen Prozesses als eine Art Tod erscheinen«, formuliert Bateson im Eingangszitat.<sup>110</sup> Diese Art von Tod scheint identisch

<sup>106</sup> Metzinger (1998, 361).

<sup>107</sup> Tugendhat (2006, 7f.).

<sup>108</sup> Aus phänomenologischer Perspektive gilt hier aber: Das psychische System kippt im Begreifen der Realität des Todes in eine Leere, die jedoch nicht Nichts ist, sondern üblicherweise mit einem bestimmten Gefühl einhergeht: dem »Grauen« (Fuchs 2015, 240).

<sup>109</sup> Siehe philosophisch und literarisch hier etwa das Werk von Albert Camus oder Emil Cioran. Siehe aus soziologischer Perspektive Peter Fuchs (2016): »Der Fuß des Leuchtturms liegt im Dunkeln. Eine ernsthafte Studie zu Sinn und Sinnlosigkeit«.

<sup>110</sup> Bateson (1987, 160).

mit dem Selbst, von dem Keiji Nishitani spricht: Dem »Selbst auf dem Feld der Leere, wo es sich aus dem Nicht-Selbst als uranfängliches Spiel ereignet«.<sup>111</sup> Oder anders formuliert: Es ist die »Furcht vor den unterschiedlichen Negationen und Selbstnegationen, deren es bedarf, um diesen Willen als das eigene Selbst zu vollziehen, die Furcht nämlich vor all den ›Toden‹, die einem abverlangt werden«.<sup>112</sup>

Offensichtlich können aber Identitäten, die im Bodenlosen gegründet sind, mit sich selbst zurechtkommen. Wie dies mit und ohne Gewahrsein der hiermit verbundenen Krisenhaftigkeit möglich ist – im Guten wie im Schlechten –, ist die leitende Frage, die in den weiteren Beiträgen dieses Buches ausgelotet wird.

<sup>111</sup> Nishitani (1986, 388).

<sup>112</sup> Nishitani (1986, 354f.).

