

3 Sozialtheoretische Verortung: Kulturelle Selbst-Welt-Modelle

Mit dem Begriff der ›kulturellen Selbst-Welt-Modelle gelingenden Lebens‹ wird in diesem Kapitel nun der analytische Schlüsselbegriff dieser Arbeit eingeführt, den ich meist verkürzt als ›Selbst-Welt-Modelle‹ bezeichne. Dieser Begriff bedarf der Explikation verschiedener Elemente: Was wird hier unter einem ›Selbst‹, was unter der ›Welt‹ und was unter den diese beiden Elemente verbindenden ›Selbst-Welt-Beziehungen‹ verstanden? Was qualifiziert diese Modelle als Modelle gelingenden Lebens? Nachdem die drei Elemente oder Submodelle des analytischen Schlüsselbegriffs bestimmt wurden, werden die Selbst-Welt-Modelle in einer kulturwissenschaftlichen Praxistheorie fundiert (Kapitel 3.2). Kulturelle Praktiken dienen, so die im Folgenden entwickelte Position, als Träger der Selbst-Welt-Modelle. Dabei ist das Ziel, eine praxeologisch informierte Soziologie der Selbst-Welt-Modelle zu begründen, die sowohl das Vorgeformt-Sein als auch die formende Kraft von Praktiken in den Blick nimmt.

3.1 SELBST-WELT-MODELLE

Mit dem analytischen Begriff der Selbst-Welt-Modelle rücken die in der Achtsamkeitsströmung verhandelten und durch sie vorgeschlagenen, angeleiteten und ausgeübten Achtsamkeitsmeditationspraktiken affirmierten Modelle des ›Selbst‹, der ›Welt‹ und des ›Selbst-Welt-Verhältnisses‹ in den Fokus der Arbeit. Um diesen Zugang zu verdeutlichen, seien erneut die in der Einleitung angeführten Vignetten herangezogen: Während etwa in der ersten beschriebenen Vignette, der *vipassanā*-Meditation des Theravāda-Buddhismus, die Meditationsübung dazu dient, die Vergänglichkeit der Welt und die Illusion eines stabilen Selbstkerns durch eine genaue

und regungslose Beobachtung der Erfahrungsinhalte zu erkennen, so zeigt sich in der zweiten Vignette, der *Mindfulness-Based Stress Reduction* (MBSR), ein anderes Bild. Hier wird vielmehr ein Verhältnis zu sich selbst und der Welt eingeübt, in dem ein Zugang zu der Lebendigkeit der Welt und zum ›eigentlichen‹, ›wahren Selbst‹ etabliert werden soll. Die Achtsamkeitsströmung umfasst also verschiedene Selbst-Welt-Modelle, da in ihr je nach der Ausrichtung unterschiedliche Submodelle – Selbstmodell, Weltmodell und Selbst-Welt-Beziehungsmodell – modelliert werden.

Um die Heterogenität in den Blick zu bekommen, wird im Folgenden eine Definition der Selbst-Welt-Modelle vorgeschlagen, in der diese minimal inhaltlich bestimmt werden. Auch die Trennung der drei Elemente oder Submodelle ist dabei analytischer und nicht empirischer Natur, da sich diese in konkreten Untersuchungsgegenständen aufs innigste verwoben erweisen. Die Selbst-Welt-Modelle werden daher nicht objektivistisch oder anthropologisch, sondern strikt subjektivistisch-phänomenologisch und konstruktivistisch zu bestimmen versucht. Die Selbst-Welt-Modelle erscheinen somit als historisch kontingente Formen des In-der-Welt-Seins. Das Selbst-Welt-Modell der einen Achtsamkeitspraktiken ist dabei in keiner Weise ›wahrer‹ oder ›realistischer‹ als das anderer Achtsamkeitspraktiken, sondern alle Selbst-Welt-Modelle der Achtsamkeitsströmung sind als historisch und kulturell spezifische und in diesem Sinne als real gegebene Modellierungen aufzufassen.

Das ›Selbst‹

Der Begriff des ›Selbst‹¹ ist ein umfangreicher und in unzähligen wissenschaftlichen Debatten diskutierter Begriff, der auf viele andere Konzepte wie ›Identität‹ oder ›Subjekt‹ verweist. Vor allem am Konzept des Subjekts wird die spannungsgeladene Diskussion der vergangenen Jahrzehnte in der Kulturwissenschaft und Soziologie deutlich. Während auf der einen Seite in poststrukturalistischen Kreisen der ›Tod des Subjekts‹ verkündet wird (dazu prägnant Reckwitz 2008a: 11ff.), rücken Analysen zum Subjekt seit den 1970er-Jahren vermehrt in den Fokus der Sozialwissenschaften, so dass Alkemeyer/Budde/Freist (2013: 10) gar von »Subjekt-Konjunkturen« sprechen.

Diese unversöhnlich erscheinende Spannung wird jedoch abgeschwächt, wenn man sich vergegenwärtigt, von welchem ›Subjekt‹ gesprochen, welches abgelehnt

1 | Im Folgenden werde ich von ›Selbstbegriff‹ sprechen, wenn es darum geht, die hier vorgeschlagene minimal-inhaltliche Konzeption des ersten Elements der Selbst-Welt-Modelle darzulegen. Die durch diese begriffliche Lupe erfassten inhaltlichen Füllungen bezeichne ich dann als Modellierungen des Selbst oder als Selbstmodelle.

und welches untersucht wird: Die provokante und programmatische subjektkritische Diskussion wurde vor allem von poststrukturalistischen Denker*innen, etwa von Foucault oder Barthes, vorangetrieben und steht damit in einer Tradition, die von Nietzsche über Freud bis hin zur phänomenologischen Strömung reicht (vgl. zur poststrukturalistischen Kritik Reckwitz 2008a: 19ff.). Die Kritik dieser Ansätze entzündet sich vor allem an einer Substanzialisierung des Subjekts (vgl. Rosa 1998: 57f., 2016: 61f.), wie sie in der klassischen neuzeitlichen Subjektphilosophie vorzufinden ist. Dieses »klassische Subjekt«, wie es Andreas Reckwitz nennt,

»erscheint als eine irreduzible Instanz der Reflexion, des Handelns und des Ausdrucks, welche ihre Grundlage nicht in den kontingenten äußeren Bedingungen, sondern in sich selber findet. Das klassische Subjekt ist als Ich eine sich selber transparente, selbstbestimmte Instanz des Erkennens und des – moralischen, interessegeleiteten oder kreativen – Handelns. Das klassische Subjekt erhält seinen Kern in bestimmten mentalen, geistigen Qualitäten, die zugleich Ort seiner Rationalität sind.« (Reckwitz 2008a: 12)

Es ist eben jenes von Descartes ausgehende und in der kantischen und nachkantischen Philosophie des deutschen Idealismus – aber ebenso das in der angelsächsischen liberalen politischen Theorie eines Lockes oder Hobbes (vgl. ebd.: 11) – modellierte Subjekt, das sich als Gegenstand der poststrukturalistischen Kritik ausgesetzt sah. Das Subjekt als Zentrum, Ausgangspunkt und Vereinigungsinstanz – kurzum: das autonome Subjekt – wird in diesen Analysen als überaus fragwürdig angesehen (vgl. auch Alkemeyer/Budde/Freist 2013: 21).

Während also die Subjektphilosophie die Autonomie des Subjekts setzt² und verteidigt, betonen kultur- und soziologische Ansätze ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dementsprechend das Subjekts als Unterworfenen.³ Statt die Autonomie zu setzen, analysiert etwa Foucault die Unterwerfung unter eine strikte Disziplin als Bedingung des modernen Menschen (vgl. Foucault 2013). Dem in sich selbst zentrierten Subjekt wird nun ein von gesellschaftlichen Strukturen geformtes Subjekt entgegengestellt, weshalb Reckwitz (2008a: 13) hier von einer »Dezentrierung des Subjekts«

2 | Mit diesem Verb klingt freilich Fichtes Diktum aus seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* an: »Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst[.]« (Fichte 1988: 16, Herv. im Original)

3 | Illustrativ für diese Verschiebung ist die zweite Bedeutung des Begriffs »Subjekt«, wie es die englische Phrase »to be subjected to something« als »etwas ausgesetzt sein« andeutet (vgl. zu dem Beispiel Reckwitz 2008a: 14).

spricht. In dieser Denzentrierung ›stirbt‹ also das auf Zentrierung ausgelegte klassische Subjekt.

Eine solche Perspektive der Auflösung ermöglicht jedoch, positiv gewendet, das Subjekt im Plural denken zu können und so verschiedene Formen des Subjekts auszumachen – etwa ein bürgerliches oder ein gegenkulturelles romantisches Subjekt (vgl. Reckwitz 2006). Dementsprechend definiert Reckwitz auch das Subjekt als »sozial-kulturelle Form, in der das Individuum als körperliche und psychische Einheit zu einem gesellschaftlich verständlichen und akzeptablen Wesen wird.« (Reckwitz 2015: 288) Dem Subjekt kommt nun nicht mehr primärer, sondern sekundärer, ein »nachgeordnet[er]« (Alkemeyer/Budde/Freist 2013: 21) Status zu. Anstelle des abgelehnten klassischen Verständnisses des Subjekts wird nun von dem Subjekt als Ergebnis eines gesellschaftlichen Produktionsprozesses, der Subjektivierung, gesprochen.

Die vorliegende Arbeit schließt sich dieser Kritik des universalen, autonomen Subjekts an und möchte die Pluralität und historisch-kulturelle Kontingenz der »Subjektformen« oder »Subjektmodelle« (Reckwitz 2006: 34ff. bzw. 16 und passim) betonen (zum ›kontingenten Subjekt‹ vgl. auch Reckwitz 2015: 288; Rosa 1998: 58). Aber anstelle einer Vorstellung der Subjektivierung als monokausalem Passungsvorgang, wird hier im Anschluss an Charles Taylors hermeneutisches Werk, an Hartmut Rosas Fortführung desselben und, wie weiter unten deutlich werden wird, im Anschluss an praxistheoretische Ansätze die These vertreten, dass sich das Subjekt notwendig auch durch Selbstdeutungsprozesse konstituiert, die aber wiederum nicht akulturell gedacht werden. Aus dem ›Tod‹ des autonomen Subjekts folgt nicht zwangsläufig, um es pointiert zu formulieren, die Gleichsetzung des Subjekts mit einem Stein, der beliebig verschoben, bearbeitet und moduliert werden kann.

Eine solche, um die Kritik des klassischen Subjekts informierte Perspektive, muss demnach eine minimale Definition des Subjektseins anbieten können.⁴ Für eine solche bietet sich die Fähigkeit zur Reflexivität an. Diese muss angenommen werden, um überhaupt ein Subjekt denken zu können, das sich nicht völlig in gesellschaftlichen Strukturen oder Diskursen auflöst.⁵ Aus dieser hermeneutischen Perspektive ist

4 | Rosa versucht diese Minimaldefinition etwa wie folgt zu liefern: »Subjekte sind dabei durch zwei wesentliche [...] Eigenschaften gekennzeichnet: Sie sind, zum Ersten, diejenigen Entitäten, die *Erfahrungen machen* oder [...] an denen sich Erfahrungen manifestieren; und sie bezeichnen, zum Zweiten, den Ort, an dem sich psychische Energie motivational materialisiert, an dem also Handlungsantriebe wirksam werden.« (Rosa 2016: 65, Herv. im Original)

5 | Charles Taylor bestimmt in seiner Anthropologie in diesem Sinne den Menschen als ein »selbstinterpretierendes Tier« (vgl. dazu Rosa 1998: 84ff.).

das Subjekt also ein in sich gespaltenes, das sich zu sich selbst in Beziehung setzen muss. Alle selbstthermeneutischen Begriffe wie Selbstinterpretation, Selbstdeutung, Selbstverhältnis oder die wirkmächtige Differenz zwischen ›I‹ und ›Me‹, die von Georg Herbert Mead eingeführt wurde (vgl. Köbel 2018: 12f.), basieren auf dieser Annahme eines Mindestmaßes an Reflexivität.⁶

Das ›Subjekt‹ dieser Arbeit ist daher nicht nur ein subjektiviertes, sondern auch ein sich artikulierendes, sich deutendes.⁷ Um diese Differenz zu markieren, wird in der Arbeit der Begriff des ›Selbst‹ verwendet.⁸ Damit folgt sie auch der terminologischen Verschiebung Foucaults, der in seinem späteren Werk bei der Betonung der Produktivität des Einzelnen von einem ›Selbst‹ spricht und damit den Schwerpunkt

6 | Aus der hier angenommenen minimalen Definition des Selbstseins folgt dabei jedoch nicht, dass der Stellenwert dieser Reflexivität nicht soziologisch und historisch zu kontextualisieren ist. Wenn gerade in den letzten 50 Jahren, wie bereits angeführt, die Behandlung des Subjekts Konjunktur hat, so mag dies vor allem daran liegen, dass in der Spätmoderne eben Reflexivität an Bedeutung gewinnt. Davon ausgehend können dann auch Moderne-Theorien formuliert werden, die die Reflexivität als zunehmenden Faktor sehen, wie von Ulrich Beck oder Margaret Archer herausgearbeitet wird (vgl. dazu Rosa 2017). So sieht Alkemeyer (2013: 10f.) die »Subjekt-Konjunkturen« im Kontext eines hegemonialen Neoliberalismus und einer damit einhergehenden sozialstaatlichen Umwälzung durch eine Aktivierungspolitik, in der gerade die Selbstreflexivität an Bedeutung gewinne (vgl. dazu auch Lessenich 2008).

7 | Auch Reckwitz (2008a: 17) macht den Unterschied zwischen ›Subjekt‹ und ›Selbst‹/›Identität‹ an einem Deutungsvorgang, der Selbstdeutung, fest. Letzteres ist demnach für ihn der engere Begriff als Ergebnis dieser Selbstinterpretation, während mit dem Begriff des ›Subjekt‹ »die gesamte kulturelle Form gemeint ist, in welcher der Einzelne als körperlich-geistig-affektive Instanz in bestimmten Praktiken und Diskursen zu einem gesellschaftlichen Wesen wird« (ebd.). Da aber gerade diese »körperlich-geistig-affektive« Dimension auch in Selbstinterpretationen verhandelt werden kann, nämlich etwa ein Subjekt als ein solches zu definieren, führt dazu, dass ich hier von einem ›Selbst‹ spreche.

8 | Auch der Begriff ›Selbst‹ wird in der abendländischen Philosophie erst mit dem Aufkommen der neuzeitlichen Subjektphilosophie prominent (vgl. Schrader / Schönplüg 1995: Sp. 292), womit diese begriffliche Markierung nicht begriffsgeschichtlich zwingend, sondern heuristisch ist. Demnach ist auch Alkemeyer / Budde / Freist (2013: 22) zu widersprechen, die lediglich im Subjektbegriff einen neuzeitlichen diskutierten Begriff sehen, um von »Selbst-Bildungen« statt von Subjektivierungen zu sprechen. Taylor tendiert dazu, die anthropologische Bestimmung des Menschen mit dem Begriff des ›Selbst‹, das Ergebnis dieser Selbstdeutungen hingegen als ›Identität‹ zu bezeichnen (Rosa 1998: 83f.).

der durch Diskurse und Machtpraktiken geformten Subjekte seiner früheren Schaffensphase in Teilen revidiert (vgl. Foucault 2007; Lembke 2005).

Dieses hier vertretende Konzept von Selbst ist als die Antwort auf die folgende Frage zu verstehen:⁹ »Wer bin ich?« (Rosa 1998: 62, auch 84) Diese Frage wird, wie gezeigt, von unterschiedlichen Traditionen unterschiedlich beantwortet. In dieser Arbeit gilt es also herauszuarbeiten, wie innerhalb der Achtsamkeitsströmung diese Frage beantwortet wird.¹⁰ So wird auszuführen sein, dass in der Achtsamkeitsströmung ganz verschiedene Selbstmodelle verhandelt werden. Wenn etwa die Antwort in dem konkreten Fall der *vipassanā*-Meditation des Theravāda-Buddhismus lautet: »Das Ich ist eine Illusion.«, dann ist zum einen zu fragen, welches spezifische Selbst hier verneint wird. Zum anderen wird aber auch deutlich, dass hier ein anderes Selbst modelliert wird, als in der Emphase eines »Zu-sich-Kommens«, wie es etwa im MBSR-Kurs Jon Kabat-Zinns zu finden ist.

Die ›Welt‹

In jedem Selbstmodell sind, mal mehr und mal weniger explizit, Modelle über die Welt enthalten. ›Selbst‹ und ›Welt‹ verweisen jeweils aufeinander. In den soeben behandelten Ansätzen der Subjektphilosophie und Subjektivierungstheorie wird jedoch diese gegenseitige Bedingtheit einseitig aufgelöst. Diese einseitige Reduktion führt dabei tendenziell entweder zu einer Welt- oder aber zu einer Selbstvergessenheit der entsprechenden Theorien. Diese Konsequenz ergibt sich also aus

»einer Position, welche das Subjekt setzt und die Welt als ›konstruiert‹ erscheinen lässt, und einer Gegenposition, welche die Welt (und sei es die des Diskurses oder der Dispositive) als

9 | Bei Rosa wird das Selbst als eine »qualitative Identität« (Rosa 1998) bezeichnet. Die Frage nach der »qualitativen Identität« trennt er dabei von der Frage nach und dem Problem der diachronen personalen Identität, die nach der Einheit einer Person fragt und von Rosa als »quantitative Identität« (ebd.: 68) bezeichnet wird. Diese, vor allem seit John Locke angestoßene Diskussion ist vielfältig und führt bis heute vor allem in der analytischen Philosophie zu regen Diskussionen (vgl. einschlägig Olson 2003; Quante 2007).

10 | Obwohl es sich bei diesen Selbstmodellen um Selbstdeutungen handelt, müssen diese inhaltlich keineswegs mentalistisch oder kognitivistisch gefasst sein. Es kann durchaus Selbstmodelle geben, die das Selbst in erster Linie körperlich bestimmt sehen, etwa in der Biopsychologie, oder aber das Selbst als leiblich verfasstes Selbst definieren, wie es etwa in der Leibphänomenologie geschieht.

Wirklichkeit setzt und das Subjekt als deren (illusionäres) Ergebnis oder Epiphänomen postuliert.« (Rosa 2016: 62)

Sowohl in der subjektphilosophischen Zentrierungs- als auch in der subjektivierungstheoretischen Dezentrierungsbewegung wird so zwar die Welt bzw. das Selbst mitverhandelt; beide degenerieren dabei jedoch jeweils zu einem bloßen Phantombegriff.¹¹ Gegenüber einer theoretischen Vorentscheidung für eine der beiden Reduktionen schlägt Hartmut Rosa in der von ihm ausgearbeiteten »Soziologie der Weltbeziehungen« vor,

»dass beide Seiten – Subjekt und Welt – in der und durch die wechselseitige Bezogenheit erst geformt, geprägt, ja mehr noch: konstituiert werden. Was und wie ein Subjekt ist, lässt sich erst bestimmen vor dem Hintergrund der Welt, in die es sich gestellt und auf die es sich bezogen findet; Selbstverhältnis und Weltverhältnis lassen sich in diesem Sinne nicht trennen.« (Ebd.)

Dieser aus der phänomenologischen Tradition entwickelten Konzeption zufolge erscheint jedes Selbst und jede Welt somit immer schon als eine ›Selbst-Welt‹, oder das Selbst ist, in der heideggerischen Diktion, schon immer ›in die Welt gestellt‹.¹²

Die Trennung von Selbst und Welt ist zwar »in einer phänomenologischen Perspektive unhintergebar« (ebd.: 65), d. h. im alltäglichen Lebensvollzug wird beständig eine Grenze zwischen Selbst und Welt artikuliert. Gleichzeitig ist die Welt als das Andere des Selbst nicht zu fixieren und steht mit dem Selbst in einem dynamischen Wechselverhältnis. Daher soll auch der hier verwendete Weltbegriff analog zum bereits eingeführten Selbstbegriff inhaltlich minimal bestimmt werden. Die Frage nach

11 | Als Beispiel mögen die poststrukturalistisch informierten Subjektivierungsanalysen von Reckwitz (2008a) dienen. Hier findet sich kein systematischer Weltbegriff. Aber auch hier taucht ›die‹ Welt vereinzelt auf, entweder wenn die Distanz zur Welt des cartesianischen Subjekts benannt wird oder wenn Fredric Jamesons Analyse zum »postmodernen Subjekt« beschrieben wird (ebd.: 11 bzw. 128).

12 | In den wenigen Fällen, in denen, wie in der vorigen Fußnote ausgeführt wurde, bei Reckwitz die Rede von einer ›Welt‹ ist, geschieht dies in der hier verwendeten Weise: »Dieses [das postmoderne Subjekt in der Analyse Jamesons, Anm. J.S.] betrachtet *seine* Welt, d. h. andere Subjekte sowie Objekte, zum einen vor dem Hintergrund einer basalen Annahme ihrer ›depthlessness‹, d. h. ihrer reinen Äußerlichkeit. Die Welt wird auf der Ebene einer Sequenz von Bildern, von visuellen Darstellungen, wahrgenommen, ohne dass dabei eine Verknüpfung von Repräsentation und Referent oder von Subjektdarstellung und Innerlichkeit vorausgesetzt würde.« (Ebd.: 128, Herv. J.S.)

dem Selbst – ›Wer bin ich?‹ bzw. ›Wer ist das Selbst z. B. für spezifische Achtsamkeitspraktiken‹ – kommt daher nicht aus, ohne auch die Frage nach der Welt zu stellen: ›In welcher Welt lebe ich?‹, ›In was bin ich gestellt, in was finde ich mich vor?‹ So definiert Rosa diesen inhaltlich minimal bestimmten Weltbegriff wie folgt: »Die *Welt* ... lässt sich ... konzeptualisieren als *alles, was begegnet* (oder auch: *was begegnen kann*), sie erscheint als der ultimative Horizont, in dem sich Dinge ereignen können und Objekte auffinden lassen[.]« (Rosa 2016: 65, Herv. im Original) Das Weltmodell als Antwort auf die Frage nach dem, was das Selbst umgibt, kann dabei verschiedene Dimensionen umfassen: Welten des Materiellen, Sozialen oder aber auch des Intelligiblen.

Dieser hier vorgeschlagenen Konzeption von ›Welt‹ liegt, analog zu der soeben erarbeiteten Konzeption des Selbst, keine objektivistische, sondern eine phänomenologisch-subjektivistische und konstruktivistische Auffassung zugrunde. Der empirisch offene Begriff soll damit ermöglichen, die verschiedenen inhaltlichen Fixierungsversuche, die Modellierungen von Welt oder Weltmodelle, einzufangen. Gefragt wird also danach, in welcher Welt das Selbst lebt. Es steht damit das im Fokus der Analyse, was in der Redewendung ›in einer eigenen Welt leben‹ zum Ausdruck kommt, allerdings ohne dabei die vorwurfsvolle, pathologisierende oder realistisch-paternalistische Konnotation zu übernehmen.¹³

Diese der Analyse von Weltmodellen zugrundeliegende Konzeption von ›Welt‹ grenzt sich von zwei anderen, umfassenderen Konzeptionen ab. Zum einen ist dies ein Weltbegriff, der sich auch auf die Innenwelt des Selbst bezieht.¹⁴ Aus der hier vertretenden Perspektive ist gerade die Rede von einer Innenwelt als ein spezifisches Selbstmodell aufzufassen, das ein Selbst mit ›innerer Tiefe‹ modelliert und damit, wie noch ausführlich in Teil III behandelt werden wird, vor allem ein modernes und

13 | Der hier verwendete Weltbegriff korrespondiert daher am ehesten mit dem, was in der phänomenologischen Tradition seit Edmund Husserl und in dessen Folge bei Alfred Schütz als Lebenswelt (oder bei Merleau-Ponty als ›être-au-monde‹) bezeichnet wird. Husserl etwa umschreibt die Lebenswelt als eine »Erfahrungswelt«, ›(subjektive) Umwelt‹, ›Erlebniswelt‹, ›Welt für mich‹ (Janssen/Mühlmann 1980: Sp. 151). Wissenssoziologisch könnte hier von ›Wirklichkeit‹ gesprochen werden, die in dem Sinne real ist, dass sie eine reale Konstruktion eben einer spezifischen Wirklichkeit darstellt (vgl. Berger/Luckmann 1969; und das vorangestellte Vorwort Plessners, der die Unterscheidung von ›Welt‹ und ›Wirklichkeit‹ als Leistung der beiden Autoren hervorhebt Plessner 1969: X).

14 | So unterscheidet Rosa (2016: 69) – im Gegensatz zu dem zuvor bestimmten, engeren und d. h. auf wechselseitiger Bedingtheit basierenden Weltbegriff (vgl. ebd.: 65) – auch zwischen einer Innenwelt, sozialen Welt und objektiven Welt.

von der Romantik forciertes Selbstmodell darstellt (vgl. Reckwitz 2006: 204; Taylor 2012). Zum anderen grenzt sich der hier vorausgesetzte Weltbegriff von all denjenigen Verwendungsweisen ab, in denen ›Welt‹ als Begriff für das Ganze, die allumfassende Entität, den Kosmos, verwendet wird. Diesen umgreifenden und umfassenden Weltbegriff, der Selbst- und Weltdeutungen durchzieht (vgl. dazu Rosa 2016: 214), werde ich als ›Weltbild‹ fassen.¹⁵ Mit dem Begriff ›Weltbild‹ bezeichne ich zentrale Annahmen über das Seiende, auf die die Selbst-Welt-Modelle bezogen werden oder woraus diese ihre Plausibilität gewinnen. Ein Beispiel hierfür wäre die buddhistische Lehre der Unbeständigkeit aller Phänomene oder das naturwissenschaftliche Weltbild der therapeutischen Achtsamkeitspraktiken. Da Weltbilder dazu neigen, naturalisiert zu werden – ein Phänomen, das besonders in der »bürgerlichen Moderne« des 19. Jahrhunderts auftritt, etwa in der Bestimmung von Mann/Frau (vgl. etwa Reckwitz 2006: 54, 147) –, spreche ich dabei auch von ontologischen Grundannahmen.

Die in dieser Arbeit angestrebte Rekonstruktion von Weltmodellen setzt zusammengefasst daher einen Weltbegriff voraus, der, erstens, lediglich aus analytischen Zwecken, von dem Begriff des Selbst getrennt wird. Dabei wird, zweitens, ›Welt‹ als diejenige Entität definiert, die ein Selbst umgibt, die es angeht, in der es sich bewegt. Drittens und schließlich ist dieser Weltbegriff von ontologischen Grundannahmen, den Weltbildern, abzugrenzen, auf die Modellierungen von Selbst-Welten rekurren.

Die ›Selbst-Welt-Beziehung‹

Während in den letzten beiden Abschnitten eine Konzeption von ›Selbst‹ und ›Welt‹ erarbeitet wurde, in der beide Elemente wechselseitig aufeinander verweisen und sich bedingen, so ist es jedoch eine eigenständige Frage, *wie* in konkreten Ausprägungen von Selbst und Welt das Verhältnis zwischen diesen modelliert wird. Diese Verhältnisbestimmung kommt etwa in Begriffen wie ›Verbundenheit‹, ›Geworfensein‹ oder ›Indifferenz‹ zum Ausdruck. Das Element der ›Selbst-Welt-Beziehung‹

15 | Der Begriff Weltbild hat einen Vorläufer in dem etwas antiquierteren Begriff ›Weltanschauung‹. Diesen Begriff verwendet etwa Wilhelm Dilthey in seiner Weltanschauungslehre. Vgl. zu den Begrifflichkeiten auch Köbel (vgl. 2018: 40ff.). Deutlich wird dies auch in Karl Jaspers Studie *Psychologie der Weltanschauungen*, in der er den Begriff ›Weltanschauung‹ wie folgt definiert: »[W]enn wir von Weltanschauungen sprechen, so meinen wir Ideen, das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft der Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt[.]« (Jaspers 1919: 1)

soll durch den Bindestrich zwischen Selbst und Welt in dem Begriff der Selbst-Welt-Modelle angezeigt werden.

Es ist gerade diese Verhältnisbestimmung zwischen Selbst und Welt, die in zahlreichen sozialphilosophischen Arbeiten verhandelt wird.¹⁶ So wird etwa in dem Begriff der Naturbeherrschung ein Verhältnis der Hierarchie zwischen Selbst und Welt beschrieben, in der ersteres über letztere dominiert. Aber auch mit Begriffen wie dem der Entfremdung wird in neueren Arbeiten ein spezifisches Selbst-Welt-Verhältnis konzeptualisiert, das sich gerade durch eine »Beziehung der Beziehungslosigkeit« auszeichnet (vgl. Jaeggi 2005; Rosa 2016).¹⁷ Eine Vielzahl der Kritiken an der Achtsamkeitsströmung, wie sie im vorigen Kapitel zum Forschungsstand ausgeführt wurden, entfalten sich dabei genau entlang dieses Submodells, wenn die Achtsamkeitsströmung als Flucht vor oder als Ignoranz der sozialen Welt kritisiert wird.

Ein ›Selbst-Welt-Modell‹ enthält daher nicht nur die Antworten auf die Frage ›Wer bin ich?‹, die im Selbstmodell abgebildet werden, und die Antworten auf die Frage ›In welcher Welt lebe ich?‹, die im Weltmodell gefasst werden, sondern auch die Antworten auf eine dritte Frage. Das Submodell der Selbst-Welt-Beziehungen lässt sich folglich entlang der Frage ›Wie stehe ich im Verhältnis zu der Welt?‹ oder, in Bezug auf die Achtsamkeitsströmung, ›Wie steht das Selbst im Verhältnis zur Welt für spezifische Achtsamkeitspraktiken?‹ entschlüsseln. So wird in den folgenden Teilen deutlich werden, dass in der Achtsamkeitsströmung verschiedene Selbst-Welt-Beziehungen modelliert werden, die beispielsweise das Selbst in einer Differenz zur Welt setzen oder gerade versuchen, das Selbst an die Forderungen der Welt zu adaptieren.

Der Begriff der Selbst-Welt-Beziehungen unterscheidet sich dabei von dem von Hartmut Rosa eingeführten Begriff der ›Weltbeziehung‹. Dieser dient Rosa als zentraler Begriff, von dem ausgehend nicht nur Selbst und Welt, sondern auch gesellschaftliche Verhältnisse gedeutet werden.¹⁸ Ich schreibe hingegen den Modellen der

16 | Vgl. dazu etwa die von Max Weber angestoßene Diskussion verschiedener Haltungen wie der Weltanpassung oder Weltflucht (vgl. Rosa 2016: 221f.), oder die Diskussion verschiedener Verhältnisbegriffe wie der Getragenheit, der Sicherheit, des Ausgesetztseins und der Indifferenz, die in Hartmut Rosas Theorie der Weltbeziehungen diskutiert werden (vgl. Rosa 2012: 387ff., 399).

17 | Auf die umfangreiche Rekonstruktion der Transformation des Selbst-Welt-Verhältnisses in der Neuzeit weg von einem durchlässigen hin zu einem zähen, die Charles Taylor vorgenommen hat, wird in Teil III genauer eingegangen.

18 | »Der Begriff der ›Weltbeziehungen‹ meint dabei die Art und Weise, wie Menschen *in die Welt gestellt sind* oder, besser: in der sie sich als *in die Welt gestellt* erfahren.« (Rosa 2012: 7, Herv. im Original) Der Weltbeziehungs-begriff umfasst nach der hier vorgeschlagenen Diktion

Selbst-Welt-Beziehungen keinen primären Status im Vergleich zu den anderen Submodellen der Selbst-Welt-Modelle zu, da auch dieses Submodell mit den anderen beiden aufs innigste verflochten ist. Darüber hinaus verankere ich, wie im nächsten Kapitel ausgeführt wird, die Selbst-Welt-Modelle in kulturellen Praktiken.

Affirmierte und kritisierte Selbst-Welt-Modelle

Wenn in der Achtsamkeitsströmung Selbst-Welt-Modelle artikuliert werden und Achtsamkeitsmeditationspraktiken vorgeschlagen werden, mit denen sich Einzelne entlang dieser modellieren können, so werden zugleich andere Modelle ausgeschlossen. Mehr noch: Die Überzeugung, dass in einem spezifischen Selbst-Welt-Modell der Schlüssel zu einem gelingenden Leben liegt, heißt im Umkehrschluss, dass die Achtsamkeitspraktiken gerade zur Überwindung von kritisierten Formen des Selbst, der Welt und deren Beziehung zueinander anleiten. Letztere Modellierungen innerhalb der Achtsamkeitsströmung werde ich als kritisierte Selbst-Welt-Modelle bezeichnen, die das ›Andere‹ der emphatisch beschriebenen und in Achtsamkeitsmeditationsübungen zu affirmierenden Selbst-Welt-Modelle darstellen.

Die Verdopplung von Selbst-Welt-Modellen lässt sich nicht nur darin begründen, dass jegliche Selbstdeutungen und Weltdeutungen auf eine Vorstellung vom Guten verweisen,¹⁹ sondern auch in der poststrukturalistischen Annahme der Identitätsbildung durch Differenz verorten. Letztere besagt, dass spezifische Selbstmodelle im-

eben bereits die drei Elemente oder Submodelle des Selbst-Welt-Modells. In einer vorbereiteten Studie *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* verwendet Rosa (2012: 386) auch den Begriff »Selbst-Welt-Verhältnis«, definiert ihn aber nicht in der eingeschränkten Form, die ich vorschlage.

19 | Charles Taylor argumentiert etwa, dass alle Selbstinterpretationen bereits eine Orientierung an dem Guten beinhalten, »[d]a wir ohne eine Orientierung auf das Gute nicht auskommen können[.]« (Taylor 2012: 94) Damit wird jede Konzeption des Selbst und der Welt bereits zu einer Antwort auf die Frage nach dem Guten, die sich in »moralischen Landkarten« immer entlang »schwacher« und »starker Wertungen« vollzieht (vgl. zu diesen Begriffen Taylors Rosa 1998: 98ff.). Diese Wertungen beziehen sich auf einen »moralischen Raum«, der durch Sprache und Kultur bereits in die Gesellschaft eingebunden ist (vgl. ebd.: 126f.). Das Konzept der starken Wertungen entstand aus Harry Frankfurts Unterscheidung von Wünschen erster und zweiter Ordnung. Bei einem Wunsch zweiter Ordnung handelt es sich, in den Worten Hans Joas', um »den Wunsch, einen Wunsch zu haben oder nicht zu haben« (Joas 1999: 201). Starke Wertungen sind also von den moralischen Landkarten entnehmbare Maßstäbe zur Beurteilung der Wünsche erster Ordnung (vgl. Rosa 1998: 108).

mer in »der Logik der Differenzmarkierung« gebildet werden: »Positive Subjektmodelle hängen von einer Differenzmarkierung, einer ›Distinktion‹ gegenüber einem negativen Subjektmodell, einem Anti-Subjekt und entsprechenden Innen-Außen-Unterscheidungen ab.« (Reckwitz 2006: 45, auch 16) Gerade diese Notwendigkeit der Bestimmung und Abgrenzung von Subjektformen ist dabei für Reckwitz das zentrale Kennzeichen der Moderne und wird von ihm als »Kontingenzproblem« (ebd.: 14) beschrieben.

Selbst-Welt-Modelle müssen daher entlang einer ethischen Dimension verdoppelt werden, um die Unterscheidung zwischen affirmierten, gelingenden oder guten und kritisierten, misslingenden oder verwerflichen Selbst-Welt-Modellen abbilden zu können. Damit erweisen sich die Selbst-Welt-Modelle als ethische Modelle.²⁰ In einem Selbst-Welt-Modell werden also zum einen Selbstmodelle, Weltmodelle und Selbst-Welt-Beziehungsmodelle kritisiert, problematisiert oder verurteilt. Neben diesem Selbst-Welt-Modell des Misslingens tritt sodann ein Selbst-Welt-Modell des Gelingens auf, in dem die zu affirmierenden, zu erstrebenden und bejahten Selbst-, Welt- und Selbst-Welt-Beziehungsmodelle verhandelt werden. So lässt sich beispielsweise im Selbstmodell der im Kontext des Theravāda praktizierten Achtsamkeitsmeditationspraktiken eine Kritik von spezifischen, als verwerflich erachteten Selbstanteilen, wie etwa Gier, und die Affirmation von spezifischen anderen Selbstanteilen, wie etwa Gleichmut, rekonstruieren, wie ausführlich im folgenden Teil II expliziert werden wird.

Ein kleiner Exkurs: Modelle

Bevor sich nun den kulturellen Praktiken als Träger der Selbst-Welt-Modelle zugeordnet wird, soll in einem kurzen Exkurs der Modellbegriff als letzter Teil des analy-

20 | ›Ethisch‹ wird hier im Unterschied zu einer an allgemeinen Regeln orientierten Moral als »eine Antwort auf die Frage, wie Menschen leben wollen und welches Bild sie von sich selbst haben« (Köbel 2018: 32) verstanden. Diese Verwendung des Adjektivs ›ethisch‹ ist innerhalb der Philosophie unüblich, da unter Ethik gängigerweise die philosophische und wissenschaftliche Reflexion der Moral verstanden wird (vgl. Hübner 2014: 17; Knoepffler 2010: 18f.). Ich folge hier aber Habermas' Verwendung, der die Differenz zwischen Ethik und Moral inhaltlich vornimmt. Demnach beziehen sich »moralische Normen« auf »öffentliche, universell verbindliche Ordnungsformen« (Hübner 2014: 21), das Ethische hingegen auf »individuelle[] oder kollektive[] Entwürfe einer guten Lebensführung« (ebd.: 22) oder »bedeutsame Werthaltungen, die der gelungenen Orientierung des eigenen Daseins dienen« (ebd.: 21). Dieser Wortgebrauch leitet sich wahrscheinlich von dem Begriff ›Ethos‹ ab (vgl. ebd.).

tischen Schlüsselbegriffs geklärt werden. Der Begriff ›Modell‹ erfreut sich nicht nur in den empirischen Sozialwissenschaften zunehmender Popularität, sondern auch in der Sozialphilosophie wird der Begriff, leider meist unreflektiert, häufig verwendet.²¹ Bei einem intuitiv leicht eingängigem und zugleich wissenschaftstheoretisch so umfangreich diskutierten Begriff mag dies auch nicht verwundern, da ein unmittelbares Verständnis angenommen werden kann bzw. die Einarbeitung in die Komplexität der Modelltheorien aus pragmatischen Gründen vermieden wird.²² Ich möchte jedoch zumindest zwei Gründe exemplifizieren, weshalb in dieser Arbeit der Begriff ›Modell‹ verwendet wird:

(1) Modelle konstituieren sich, so die Modelltheorie Bernd Mahrs, durch drei Entitäten – Modellobjekt, Applikat, Matrix – und entsprechend drei Relationen – die als-, für- und von-Relation. Zunächst wird mit dem Modellbegriff ausgedrückt, dass ein Objekt in einem Akt der Modellierung *als* ein Modell aufgefasst wird. In dieser als-Relation wird das Objekt des Modells zu einem »Modellobjekt« (Mahr 2015: 330). Als Beispiel mag eine Landschaft dienen, die nicht *a priori* modellhaft für ein Landschaftsgemälde ist, sondern erst durch eine*n Künstler*in *als* ein Modell aufgefasst wird. Wichtig ist dabei, dass Modell und Modellobjekt unterschieden werden, gleichzeitig aber auch zusammenfallen – die Landschaft ist, wenn sie als Modell aufgefasst wird, Modellobjekt, das zugleich das Modell repräsentiert. Diese »*Differenz der Identität*« (ebd.: 331, Herv. im Original) ist notwendig, da etwa auch mehrere Modellobjekte ein Modell repräsentieren können, also zum Beispiel verschiedene Berglandschaften (Modellobjekte) *als* Modell für ein Gemälde aufgefasst werden können.

Der Akt der Modellierung basiert dann auf einem funktionalen oder pragmatischen Moment, das sich aus der für-Relation ergibt. Ein Modell bildet sich demnach erst in der Antizipation einer Anwendung. Eine Landschaft, um im Beispiel zu bleiben, wird noch nicht dadurch zu einem Modellobjekt, indem sie *als* Modell aufgefasst wird, sondern konstitutiv auch dadurch, dass sie *für* das Gemälde dient, die Modellierung also in Antizipation auf ein Gemälde stattfindet. Die für-Relation gibt also die Beziehung zwischen dem Modell und dem »*Applikat des Modells*« an, wie Mahr es

21 | Als rein exemplarische Beispiele hier verhandelter Autoren vgl. Rosa (etwa 2012: 104ff.), Celikates (2009) oder Reckwitz (2006).

22 | Versuche der Begründung einer allgemeinen Modelltheorie hat etwa Stachowiak (1965) vorgenommen. Davon ausgehend hat sich Mahr (2003, 2008, 2015) darin versucht, die Modelltheorie als eine Meta-Sprache für verschiedene wissenschaftliche Disziplinen zu begründen, die vor allem in der Literaturwissenschaft rezipiert wird (vgl. Erdbeer 2015; Kerschbaumer 2018; vgl. auch Thalheim/Nissen 2015).

nennt, und somit, »wofür es [das Modellobjekt, Anm. J.S.] ein Modell ist[.]« (Mahr 2015: 331, Herv. im Original)

Schließlich verweist die von-Relation darauf, dass ein Modell immer das Produkt einer Selektion ist. Schränkt die Antizipation das Modell ein – und macht es eben just dadurch anwendbar – so zeigt sich in dieser von-Relation, wovon diese Einschränkung ausgeht, vor welchen Möglichkeiten genau ein spezifisches Modell existiert. Diese Relation bezieht sich somit auf die »Matrix«, im Sinne von »Ursprung, Grund und Ursache« (ebd.: 341), eines Modells. Auf das Beispiel angewendet heißt dies etwa: die Umriss der Berge *als* Modell *für* ein Gemälde *von* einer Landschaft (vgl. für ein ähnliches Beispiel ebd.: 331).²³

Modelle finden sich in zahlreichen Kontexten: von dem Modell der menschlichen Anatomie in Leonardo Da Vinci *Der vitruvianische Mensch*, über Architekturmodelle, Lehrmodelle und Lernmodelle bis hin wissenschaftlichen Modellen, wie sie zur Darstellung etwa von Molekülen oder zur Berechnung von Raumfahrten verwendet werden (für eine Geschichte des Modellbegriffs vgl. Mahr 2003). Zu unterscheiden sind dabei Modelle, die an materiell existierenden Objekt festgemacht werden können (etwa Architekturmodelle, Fertigungsmodelle für Massenproduktion oder Aktmodelle in der Malerei), und *konzeptuellen Modellen*. Letztere »beschreiben [...] in abstrakter Form Merkmale und Zusammenhänge von Objekten« (Mahr 2015: 335), wobei alle zuvor eingeführten Relationen weiter gelten. Damit gehen mit der wissenschaftlichen Modellierung konzeptueller Modelle drei Prozesse einher (vgl. Stachowiak 1965: 438):²⁴ das »Verkürzungsmerkmal« im Verhältnis von Matrix zum Modell, das »Abbildungsmerkmal« im Verhältnis von Modellobjekt(en) und Modell und das »Subjektivierungsmerkmal« als die subjektiv zugesprochene spezifische Funktion des Modells.²⁵

23 | Hier zeigt sich auch, dass die Matrix potenziell unendlich ist. Denn auch zahlreiche andere Bedingungen müssen für diese Modellierung gegeben sein, wie etwa Praktiken des Messens oder Darstellens einschließlich der dazu notwendigen Geräte.

24 | In einer Art Review verschiedener Modelltheorien listen Nissen / Thalheim (2015: 11f., 20) neun Eigenschaften auf. Vor allem die im Anschluss an Steinmüller (1993) formulierte *Erweiterungseigenschaft* und im Anschluss an Frigg / Hartmann (2012) *Abweichungseigenschaft* ist aus soziologischer Perspektive hervorzuheben, da sie darauf verweist, dass eine Modellierung nicht nur eine Abbildung, sondern auch eine Produktion bzw. Verzerrung ist, die somit Realität nicht nur abbildet, sondern auch schafft.

25 | Es kann daher durchaus gesagt werden, dass in dem »Modell des Modellseins« (Mahr 2008), wie es Mahr entwickelt, Konstruktivismus (*von*), Phänomenologie (*als*) und Prag-

Für die sozialwissenschaftliche Verwendung des Begriffs besteht der Vorteil darin, eine klärende Heuristik zur Verfügung zu haben. Wenn beispielsweise in dieser Arbeit die Achtsamkeitsströmung hinsichtlich ihrer Selbst-Welt-Modelle untersucht wird, dann geschieht dies selektiv (anhand des verwendeten Quellenmaterials), abbildend (nicht alles interessiert, sondern das, was sich für die Modellierung als relevant erweist) und in pragmatischer Funktion, nämlich für die Systematisierung der Achtsamkeitsströmung und für die kultur- und gesellschaftswissenschaftliche Weiterführung. Um es also konkret zu benennen: Die Achtsamkeitsströmung ist die Matrix der Selbst-Welt-Modelle; die Aussagen und Praktiken innerhalb der untersuchten Texte, die drei Submodelle betreffen, sind Modellobjekte; die kultur- und gesellschaftliche Einbettung der Achtsamkeitsströmung stellt das Applikat dar. Die Selbst-Welt-Modelle ergeben sich aus diesen drei Relationen: Selbst-Welt-Modellobjekte *von* der Achtsamkeitsströmung *als* Modell *für* die kultur- und gesellschaftswissenschaftliche Weiterführung.

(2) Neben der der wissenschaftlichen Modellierung, die im Zuge der in dieser Arbeit stattfinden Analysen vorgenommen wird, eignet sich der Modellbegriff noch aus einem weiteren Grund: Mit dem Begriff des Modells kann eingefangen werden, dass Selbst-Welt-Modelle als Vorbilder fungieren. Aus modelltheoretischer Perspektive kann gesagt werden, dass in der Achtsamkeitsströmung in Form von Lehrer*innen, Meditationsanleitungen, Apps, Büchern usw., materielle oder konzeptuelle Modelle im Sinne von Vorbildern oder Idealen vorzufinden sind. An diesen Modellen kann sich mittels Achtsamkeitsmeditationspraktiken gebildet werden. Die Achtsamkeitspraktiken lassen sich aus dieser Perspektive als Versuche auffassen, sich anhand von Selbst-Welt-Modellen zu formen. Diese Zweideutigkeit des Modellbegriffs verwende ich intentional, um diese zwei unterschiedlichen »Modellsituationen« (Mahr 2015: 335) einzufangen: Einmal die wissenschaftliche Modellierung der Selbst-Welt-Modelle innerhalb der Achtsamkeitsströmung und einmal die in der Achtsamkeitsströmung vorgeschlagenen Achtsamkeitsmeditationspraktiken als sich an den jeweiligen Selbst-Welt-Modellen orientierenden Bildungspraktiken. Der Modellbegriff fungiert daher zugleich als Heuristik/Rekonstruktionsergebnis²⁶ und als praktisch einzuübendes Modell im Sinne eines ›Vor-‹, ›Leit-‹ oder ›Wunschbilds‹.

Mit der heuristischen Suchbrille der Selbst-Welt-Modelle als konzeptionelles Modell soll also der Versuch unternommen werden, in der Achtsamkeitsströmung artikuliert Selbst-Welt-Modelle (die *achtsamen Selbst-Welt-Modelle* oder *Selbst-Welt-*

matismus (*für*) zusammenfließen (vgl. für Konstruktivismus und Pragmatismus Stachowiak 1965: 432; vgl. zur Rezeption Husserls Mahr 2015: 337).

26 | Zu dem Verhältnis von Heuristik und Rekonstruktionsergebnis vgl. unten, Abschnitt 4.

Modelle der Achtsamkeit), die als Modellierungsvorlage der Achtsamkeitspraktiken dienen, zu rekonstruieren. Dabei wird durch den Modellbegriff und die ihn konstituierenden Relationen deutlich, dass die rekonstruierten Modelle immer das Ergebnis eines selektiven, deutenden und zweckgerichteten Vorgangs sind, der dazu auffordert, diese Prozesse möglichst transparent zu explizieren.

3.2 KULTURELLE PRAKTIKEN ALS TRÄGER DER SELBST-WELT-MODELLE

Die vorliegende Arbeit bleibt nicht bei der Rekonstruktion der Selbst-Welt-Modelle innerhalb der Achtsamkeitsströmung stehen, sondern begründet sich insbesondere in der Frage danach, was die Selbst-Welt-Modelle der Achtsamkeitsströmung mit ›der‹ Kultur und Gesellschaft ihrer Zeit zu tun haben. Um diese Verzahnung der Achtsamkeitsströmung mit den kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnissen zu analysieren, schlage ich vor, drei heuristische Ebenen zu unterscheiden:

Erstens: die *Selbst-Welt-Modelle der Achtsamkeitsströmung* oder die *achtsamen Selbst-Welt-Modelle*. Diese umfassen die in der Achtsamkeitsströmung vorgeschlagenen und affirmierten und in den Achtsamkeitsmeditationspraktiken eingeübten Selbst-Welt-Modelle. Es wird dabei im Plural von ›Modellen‹ gesprochen, da sich in der Achtsamkeitsströmung, wie in Teil II zu zeigen sein wird, verschiedene Selbst-Welt-Modelle unterscheiden lassen, die in den darauf folgenden Teilen der Arbeit im Zentrum des Interesses stehen.

Zweitens: die *Selbst-Welt-Modelle der modernen Kultur* oder *modernen Selbst-Welt-Modelle*. Diese umfassen in der Moderne etablierte und hervorgebrachte Selbst-Welt-Modelle, auf die innerhalb der Achtsamkeitsströmung selektiv zugegriffen wird. Dabei handelt es sich etwa, wie in Teil III vertieft wird, um buddhistische, naturalistische und romantische Selbst-Welt-Modelle.

Drittens: die *kulturellen Selbst-Welt-Modelle der spätmodernen Gesellschaft* oder *gesellschaftliche Selbst-Welt-Modelle*. Hiermit sind jene Selbst-Welt-Modelle gemeint, die in der spätmodernen Gesellschaftsstruktur und in den damit gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgebracht, begünstigt, belohnt, verdrängt, prekarisiert oder gebilligt werden. Hierzu zählt etwa, um auf den Teil IV beispielhaft vorzugreifen, das durch den flexiblen Kapitalismus verdrängte Selbst-Welt-Modell eines ›Charakters‹ (Sennett) oder das Selbst-Welt-Modell einer ›situativen Identität‹ (Rosa) infolge des spätmodernen sozialen Beschleunigungsschubs.

Die drei Ebenen werden, so der in diesem Kapitel auszuführende sozialtheoretische Vorschlag, von kulturellen Praktiken gebunden. Die Träger der Selbst-Welt-

Modelle, ob es sich nun um die der Achtsamkeit, der modernen Kultur oder der spätmodernen Gesellschaft handelt, sind also nicht Subjekte, kulturelle Ideen oder gesellschaftliche Strukturen, sondern kulturelle Praktiken. Eine praxeologische Perspektive eignet sich für die vorliegende Arbeit gerade deswegen, da in dem Kernbegriff, den kulturellen Praktiken, ein Begriff vorliegt, mit dem die in Teilen vereinzelt wirkenden Übungsformen der Achtsamkeitsströmung in ihrer kulturellen und gesellschaftlichen Situiertheit in den Blick genommen werden können.

Mit dieser kulturtheoretischen Position, die das Soziale immer an konkrete, materiell-körperlich verankerte Praktiken bindet, geht die methodologische Forderung einher, dynamisch zwischen den drei Ebenen der Selbst-Welt-Modelle hin und her zu pendeln und daher die Perspektive der Halbtotalen einzunehmen, die bereits in der Einleitung benannt wurde. Die Analyse bleibt so weder der Achtsamkeitsströmung verhaftet, noch sieht sie die Achtsamkeitspraktiken als bloße Symptome der modernen Kultur oder der spätmodernen Gesellschaft. Vielmehr ist es Aufgabe, von den Praktiken der Achtsamkeitsströmung ausgehend – und mögen es noch so vereinzelt wirkende Praktiken wie die der Sitzmeditation sein –, die kulturellen und gesellschaftlichen Verweiszusammenhänge aufzudecken. Indem also die Selbst-Welt-Modelle der Achtsamkeitsströmung entlang ihrer diskursiven und meditativen Praktiken aufgespürt werden, weitetet sich davon ausgehend der Blick für die kulturelle und gesellschaftliche Verflechtung dieser Modelle. Der Blick ins Konkrete stößt daher zugleich auf das dieses Konkrete Umgebende wie auch auf das dem Konkreten Vorausgegangenen. In der Sitzmeditation mag an der Hervorbringung eines spezifischen Selbst-Welt-Modells geübt werden, aber dieses erweist sich als historisch gewachsenes und vielfach transformiertes, das just in einer spezifischen Gesellschaft an Bedeutung gewinnt.

Kulturelle Praktiken

Die Praxeologien oder Praxistheorien sind eine relativ junge Forschungsperspektive.²⁷ Sie werden in Frankreich mit Pierre Bourdieus Studien zur Reproduktion sozialer Ungleichheit, Bruno Latours wissens- und technosoziologischen Arbeiten oder

27 | Ob, wie etwa Schatzki/Knorr-Cetina/Savigny postulieren, ein neuer *turn*, der *practice turn*, in den Sozialwissenschaften auszumachen ist, mag hier offen bleiben, ist aber ein Hinweis darauf, dass Praxistheorien tatsächlich einen immer breiteren Einfluss finden (vgl. auch Moebius 2008: 123). Für einen einführenden aktuellen Überblick vgl. die Einleitung in Schäfer (2013) und Schäfer (2016b).

Michel Foucaults spätem Konzept der »Technologien des Selbst«²⁸ und im amerikanischen Raum mit Charles Taylors praktischen Kulturbegriff oder Judith Butlers Performanztheorie der Geschlechter seit den 1970ern diskutiert. In Deutschland ist vor allem seit den 1990ern, vor allem aber seit der Jahrtausendwende ein verstärktes Interesse zu beobachten,²⁹ das im deutschsprachigen Raum ihren systematischsten Ausdruck in den Arbeiten von Andreas Reckwitz gefunden hat. Spätestens seit seinem 2003 erschienenen und vielbeachteten Artikel »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken« (sowie zahlreichen praxistheoretischen Folgewerken) hat Reckwitz sich als einer der führenden Praxistheoretiker in Deutschland etabliert (vgl. Alkemeyer 2013: 39).³⁰

Im Fokus der praxeologischen Diskussion steht dabei ein Dauerbrenner der Sozialtheorie: Die Frage danach, woran das Soziale gebunden ist und worauf sich soziologisches Denken gründet, was also als die »synthesis« des Sozialen (vgl. Rosa / Strecker / Kottmann 2013: 16) oder als der »Ort des Sozialen« (Reckwitz 2003: 286) bezeichnet werden kann.³¹ Praxistheorien verorten sich zwischen den klassischen Positionen von Handlungs- und in Strukturtheorien (vgl. z. B. Alkemeyer 2013: 46; Hillebrandt 2009: 19; Elias et al. 2014: 3; Junge 2009: 102; Freist 2013: 159; Stäheli 2004: 155).³² Erstere betonen das Mikrosoziale und verfolgen bei der Erklärung sozialer Phänomene einen »methodologischen Individualismus«, letztere räumen dem Makrosozialen den Primat ein und verfolgen entsprechend einen »methodologischen Holismus« (vgl. Rosa / Strecker / Kottmann 2013: 19; vgl. auch Heintz 2004: 3). Methodologisch individualistische Ansätze würden etwa im Konsumverhalten oder im Konsumverzicht Ursprung und Lösung einer Konsumkultur vorschlagen, methodolo-

28 | Während die meisten Vertreter*innen der Praxistheorie, z. B. Reckwitz (2003) und Lengersdorf (2011: 66), Foucault als genuine Praxeologen behandeln, wird er von Hillebrandt (2014: 13) mehr als Vordenker denn als Praxeologe gefasst.

29 | Wichtige und häufig zitierte frühe Werke sind hier etwa Joas (1992), Hörning (2001) und Hörning / Ahrens / Gerhard (1997). Zu der Verortung der verschiedenen Autor*innen vgl. auch Schäfer (2013: 15f.).

30 | Dem Versuch Reckwitz', verschiedene Praxistheorien zu systematisieren, sind jüngst weitere gefolgt (vgl. etwa Hillebrandt 2014; Schäfer 2016a; Schmidt 2012).

31 | Rosa / Strecker / Kottmann (2013: 16) definieren diese »synthesis« als »die Basiseinheit der Gesellschaft sowie ihrer soziologischen Beschreibung und Erklärung«. Für sie ist dabei der Praxisbegriff enger gefasst. Er umfasst »die Dimension des Handelns und damit des Einwirkens auf die Gesellschaft bzw. soziale Beziehungen.« (Ebd.)

32 | Am ausführlichsten hat sich Reckwitz (2000, 2003, 2004a) mit der Verortung der Praxistheorien auseinandergesetzt.

gisch holistische Ansätze hingen in diesen individuellen Handlungen aussichtslose Aktivitäten erblicken, die an dem eigentlich strukturellen Problem – etwa die kapitalistisch verfasste Produktionsweise – nichts ändere. So deutet auch etwa der Soziologe Hartmut Rosa Praktiken der Entspannung als hoffnungslose Versuche der Muße, die in einer kapitalistisch-beschleunigten Gesellschaft letztlich illusionär bleiben müsse, da »das systematische Problem [...] bestehen« (Rosa 2015: 232) bleibe.³³ Praxistheorien versuchen, soziale Phänomene weder auf die Handlungen von Einzelnen noch auf gesellschaftliche Verhältnisse zu reduzieren und damit das Verhältnis zwischen beiden Ebenen – Mikro/Makro, Individuum/Gesellschaft, Handlung/Struktur, Einzelne/Kultur – als ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis aufzufassen und es als einen komplexen Zusammenhang von miteinander verwobenen Praktiken zu analysieren.

Kulturelle Praktiken lassen sich als eine Abfolge von Akten oder Tätigkeiten, die einer ihr spezifischen Logik folgen und dabei nur kontextuell zu begreifen sind, bestimmen. In dieser holzschnittartigen Definition treten die vier zentralen Merkmale kultureller Praktiken hervor: die Betonung routinisierter, körperlich-materieller Abfolgen von Akten (1), die Zentralität eines ›praktischen Wissens‹ (2) und die sich daraus ergebenden horizontalen wie auch vertikalen Dezentrierungen, die Praktiken nur kontextuell und historisch begreifen lassen (3).³⁴ Das Merkmal der Dezentrierung weist die Praktiken als *kulturelle* Praktiken aus (4).

(1) *Praktiken als Abfolge von Akten.* Der erste Aspekt der hier verwendeten Definition kultureller Praktiken ist mit Schatzki als »›bundle‹ of activities, that is to say, an organized nexus of actions« (Schatzki 2002: 71) zu begreifen. Diese Akte können, müssen aber nicht sprachlicher Natur sein. Kulturelle Praktiken umfassen sowohl diskursive als auch nicht-diskursive Praktiken, die in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis aufgefasst werden (vgl. Reckwitz 2008a: 137f.; Schatzki 2002: 76f.). Beide Praxisformen sind aus praxeologischer Perspektive konsequent an körperlich-materielle Akte gebunden. Als Praktiken können daher nicht nur ›stumme‹ körperlich-materielle Akte (Sitzhaltung, Gangart, Handbewegungen usw.) bezeichnet werden, sondern auch der Umgang mit Zeichen und Sprache wird praktisch gefasst, etwa

33 | Für eine Kritik der Zeitdiagnosen, die jegliche Formen der Gegenpraktiken, etwa im Anschluss an die Arbeiten *Der neue Geist des Kapitalismus* von Boltanski/Chiapello (2003), als Systemressourcen deuten, vgl. van Dyk (2009).

34 | Diese dreigliedrige Definition folgt der Bestimmung sozial-kultureller Praktiken, wie sie Andreas Reckwitz vorgenommen hat (besonders 1–2), sowie der Systematisierung Hilmar Schäfers (besonders 3). Für die ausführliche Erläuterung der genannten Punkte vgl. vor allem Reckwitz (2003, 2006, 2008a) und Schäfer (2013, 2016b).

als das Lesen oder Verfassen von Text. In Praktiken wird dabei nicht nur mit dem Körper oder mit materiellen Objekten umgegangen, sondern Körper und materielle Dinge sind vielmehr konstitutiver Bestandteil der jeweiligen Praktik. Der Arm oder ein Smartphone etwa werden damit nicht als Objekte oder ›tools‹ für die Ausübung spezifischer, im Subjekt ausgelöster Handlungen gesehen, sondern werden als konstitutive Momente der Praktiken verstanden, sie sind »als ein Teilelement von sozialen Praktiken zu begreifen« (Reckwitz 2003: 291) und rücken damit ins Zentrum sozialwissenschaftlicher Forschung (vgl. dazu auch Hillebrandt 2014: 62).³⁵ Mit Reckwitz (2008a: 135f., 2006: 38f.) kann dabei zwischen »intersubjektiven Praktiken« (Begrüßungen, Tanz etc.), »interobjektiven Praktiken« (Schreiben, Schreiner, Laufbandtraining usw.) und »selbstreferenziellen Praktiken« (etwa Tagebuchschreiben) unterschieden werden. Auch letztere Praktiken, auf die sogleich gesondert eingegangen wird, können dabei Elemente der ersten beiden enthalten (vgl. Reckwitz 2006: 58).

Die Praxeologien betonen dabei insbesondere die Repetitivität von Praktiken (vgl. etwa Hörning/Reuter 2004a: 12; Schmidt 2012; Hörning 2001: 160; auch bei Taylor 2012: 364). So definiert etwa Reckwitz Praktiken auch als »sozial geregelte, typisierte, routinisierte Form des körperlichen Verhaltens (einschließlich des zeichenverwendenden Verhaltens)« (Reckwitz 2008a), womit zugleich Webers Kategorie des traditionellen Handelns nicht mehr als »Residualkategorie« der Moderne angesehen wird, sondern eine Aufwertung erfährt (vgl. Hörning 2001: 164; vgl. auch Reckwitz 2004b: 324). Durch diese »Alltagsroutinen, Gepflogenheiten oder habitualisierten Macharten« entsteht »eine bestimmte Handlungsnormalität im Alltag« (Hörning/Reuter 2004a: 135). Als Antwort auf das sozialtheoretische Grundproblem, worin sich soziale Ordnung erklären lässt, rücken Praxistheorien somit auch das Alltägliche

35 | Die Hervorhebung des Körpers als konstitutives Moment des Sozialen wurde prominent etwa bei Bourdieu (Habitus), Foucault (Disziplinarübungen) oder bei Taylor (*embodied agency*) herausgearbeitet. Der Körper wird, um die foucaultsche Analyse der Disziplin als Beispiel anzuführen, durch Praktiken, etwa der Überwachung, zugerichtet und gleichzeitig ist der zugerichtete Körper konstitutiv für andere Praktiken, etwa der disziplinarischen Selbstbeobachtung. Dieses Beispiel verweist gleichzeitig auf die Rolle von Dingen: Die disziplinarische Praxis setzt eine spezifische Räumlichkeit und Materialität – so etwa das bekannte *Panopticon* – voraus (Foucault 2013). Spezifische Praktiken sind also unauflöslich mit Körpern und Dingen verwoben. Die Materialität des Sozialen wurde vor allem von Latour vorangetrieben (für eine praxeologische Zusammenfassung vgl. Hillebrandt 2014: 76ff.) Mit der »Materialisierung« des Sozialen« versuchen Praxistheorien die im westlichen Denken traditionsreichen Dichotomien von »Geist« und »Körper« sowie zwischen »Subjekt« und »Objekt« abzuschwächen (vgl. Reckwitz 2003: 291).

che ins Zentrum.³⁶ Durch diese Aufwertung des Alltags, der als Ort aufgefasst wird, in dem sich das Soziale zeigt und verhandelt wird, entwickelt die praxeologische Perspektive ein genuines Interesse am scheinbar Beiläufigen: Feine Handbewegungen, Spaziergänge oder eben Meditationspraktiken werden aus soziologischer Perspektive interessant.

(2) *Praktiken und praktisches Wissen.* Die bisher vorgestellte behavioristisch anmutende Bestimmung von Praktiken reicht jedoch nicht aus, denn auch die trivialsten Bewegungen und Akte bedürfen eines spezifischen Wissens. Die körperlich-materiellen Vollzüge lassen sich nur ausführen, indem sie auf »praktische[s]« oder »implizite[s] Wissen« zurückgreifen können (vgl. Reckwitz 2003: 292; bzw. in Reckwitz 2008a: 135), das Reckwitz auch als »implizite Logik der Praxis« (Reckwitz 2003: 291) bezeichnet.³⁷ Das praktische Wissen kann auch als *know how* bezeichnet werden (vgl. ebd.: 285).³⁸ Das *know how* ist dabei auch die Bedingung für kognitives oder propositionales Wissen, da auch das *knowing that* aus praxeologischer Perspektive etwa an Praktiken des Lesens, des Schreibens oder spezifischer Memo-Techniken gebunden ist.³⁹ Auf ein Beispiel angewendet, ist etwa das Lesen- und Verstehenkönnen Voraussetzung für Praktiken des Lesens von Achtsamkeitsbüchern oder das Befolgen von Achtsamkeitsmeditationsanleitungen. Das *know how* ist daher auch Voraussetzung für das *knowing that*. Praktiken können damit, wie in dem Beispiel deutlich wird, auch durch explizite Anleitungen, wie etwa Gebrauchsanleitungen oder Manuale (etwa bei Psychotherapien oder eben Meditationsanleitungen), organisiert sein (vgl. dazu Schatzki 2002: 79f.), ohne dabei auf die Kategorie des impliziten Wissens verzichten zu können.

(3) *Die Dezentrierung von Praktiken.* Mit dem dritten Aspekt wird die Betonung des materiell-körperlichen Vollzugs weiter kontextualisiert. Obwohl sich der praxeo-

36 | Damit verliert aber nicht die Frage nach dauerhaften, sich zur Zeit träge verhalten Bedingungen, also Strukturen im weitesten Sinne, an Bedeutung, sie wird nur anders formuliert. Pioniert hat das Anthony Giddens zur Sprache gebracht (vgl. auch Schatzki 2001: 5): »The true locus of the ›problem of order‹ is [...] of how *continuity of form* is achieved in day-to-day conduct of social activity« (Giddens 1994: 216, Herv. im Original).

37 | Schatzki (2002: 77) begreift dieses Merkmal von Praktiken als einen Aspekt der ›Organisation‹ von Praktiken.

38 | Vgl. zu den verschiedenen Formen dieses praktischen Wissens auch Reckwitz (2004b: 44) und Reckwitz (2003: 292). Zum Konzept des praktischen Sinns innerhalb der Praxistheorien vgl. auch Hillebrandt (2014: 87ff.).

39 | Die Unterscheidung der beiden Wissensformen wurde erstmals ausführlich von Ryle (1945) diskutiert.

logische Blick auf konkrete Formen des Bewegens und Verhaltens richtet, ist der Modus ein dezentrierender, indem die Praxeologie *im* Konkreten über diese hinausgeht und die Zentrierung um konkrete Vollzüge gerade zu einer Dezentrierung führt. Zum einen geschieht das, indem eine Praktik in der materiell-körperlichen Räumlichkeit verstanden wird und nicht auf einen unsichtbaren, atomistischen Handlungsträger reduziert wird. Die hier vertretene Praxeologie korreliert daher mit der oben beschriebenen Kritik des klassischen Subjekts. Mit dieser horizontalen Dezentrierung wird auch das Moment eingefangen, dass Praktiken mit einer Vielzahl anderer Praktiken verbunden sein können, wobei diese Komplexe mit Reckwitz als »umfassende Praxis-/Diskurskomplexe« (Reckwitz 2006: 50) bezeichnet werden können. Aus dieser dezentrierenden Bewegung heraus können dann spezifische Praktiken als Teil spezifischer soziale Felder oder Lebensformen analysiert werden (Reckwitz 2006: 51ff. bzw. 62ff., 2008a: 141f.).

Zum anderen erstreckt sich diese Dezentrierung des Konkreten über das implizite Wissen auf die historische Genese der Praktiken. Hier wird die Unselbstverständlichkeit, die fundamentale Gewordenheit des Konkreten betont, die sich nur durch die historische Perspektive verstehen lässt. Praktiken basieren damit auf bereits Kultiviertem. »Praktiken bestehen bereits, bevor der/die Einzelne handelt, und ermöglichen dieses Handeln ebenso wie sie es strukturieren und einschränken.« (Schäfer 2016b: 12) Etwa, so das Beispiel Schäfers, kann der Wunsch nach der Ehe gerade erst durch die kulturelle Praktik der Eheschließung entstehen. Dadurch verändert sich aber die zentrierende Metaphorik einer vom (autonomen) Subjekt ausgehenden Handlung: Die Praktiken »werden nicht nur *von uns* ausgeführt, sie existieren auch *um uns herum* und historisch *vor uns*. Sie zirkulieren unabhängig von einzelnen Subjekten und sind dennoch davon abhängig, von ihnen aus- und aufgeführt zu werden.« (Ebd.) Diese Dezentrierung ist daher als eine vertikale oder historische zu bezeichnen.

Im Falle der der Achtsamkeitsmeditationspraktiken mag diese Dezentrierung zunächst überraschen. Ist etwa die Sitzmeditation nicht eine um den Einzelnen zentrierte Übung? Zweifelsohne handelt es sich bei den Achtsamkeitsmeditationspraktiken prädominant um einen bestimmten Typus von Praktiken. Da sie sich, wie in Teil II ausgeführt wird, primär als ein Aufmerksamkeitstraining bestimmen, das zudem primär auf den eigenen Körper und die mentalen Vorgänge gerichtet ist, fallen sie unter das, was Reckwitz als »selbstreferenzielle Praktiken« bezeichnet (vgl. Reckwitz 2008a: 135f., 2006: 38f.). Diese sind »schwerpunktmäßig als kriteriengeleitete mentale Prozesse« (Reckwitz 2006: 39) zu verstehen und dienen dazu, »im ›Innern‹ des Subjekts bestimmte kurzfristige oder langfristige Effekte zu erzielen oder um bestimmte

kognitive oder emotionalen Kompetenzen aufzubauen.« (Reckwitz 2006: 58)⁴⁰ Da in den Achtsamkeitspraktiken die Effekte um die Etablierung einer ethischen Selbst- und Weltdeutung kreisen, stehen sie auch im engen Zusammenhang zu dem, was der »späte« Foucault als »Technologien des Selbst« oder »Selbsttechnologien« bezeichnet hat.⁴¹

Aber auch als selbstreferenzielle Praktiken sind die Achtsamkeitspraktiken nicht isoliert aufzufassen. Schäfer führt gar Meditationspraktiken als Beispiel an, um gerade die Dezentrierung von Praktiken zu exemplifizieren:

»Wir können mit einer Praxis niemals vollständig allein sein. Selbst wenn wir beispielsweise meditieren, um ganz bei uns selbst zu sein, greifen wir Techniken auf, deren Geschichte mehr als zwei Jahrtausende zurückreicht, die schriftlich und mündlich überliefert worden sind und sich dabei auf spezifische Weise weiterentwickelt und in verschiedene Schulen ausdifferenziert haben, die ebenso von uns direkt Bekannten wie von gänzlich Fremden praktiziert werden, um die sich soziale Kreise von Praktizierenden bilden oder die von der Fitness- und Wellnessindustrie beworben und zum »Trend« erklärt werden. Von der vermeintlich lokalen und privaten Handlung des Meditierens führen Verbindungen an andere Orte und andere Zeiten.« (Schäfer 2016b: 13)

Das praxeologische Forschungsprogramm lässt sich demnach als die Suche nach diesen »Verbindungen an andere Orte und andere Zeiten« verstehen, das jedoch immer

40 | Obwohl Reckwitz hier auf das »Mentale« rekurriert, muss auch dieses als eine an körperlich-materiellen Akten gebundene Kompetenz oder Fähigkeit verstanden werden.

41 | Selbsttechnologien sind Praktiken, die es »dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt.« (Foucault 2007: 289) Foucault untersucht dabei die Selbsttechnologien (am ausführlichsten in seiner 1981/82 gehaltenen Vorlesungsreihe *Hermeneutik des Subjekts*) hauptsächlich anhand der griechischen und römischen Stoa und des Christentums. Dabei geht er davon aus, dass in der abendländischen Philosophiegeschichte die Maxime »»Erkenne dich selbst«« Primat über die im griechischen Denken zentrale Maxime der »»Sorge um sich selbst«« gewonnen hat (vgl. ebd.: 290f.). Zu einer Systematisierung dieses Begriffs vgl. Foucault (1991: 37ff.) und Rau (2010: 85ff.). Zur umstrittenen Einordnung der Selbsttechnologien in das Werk Foucaults vgl. Saar (2003). Wichtig ist, dass es sich dabei mitnichten um ein a-soziales Konzept handelt, mit dem weder Diskurse noch Machtverhältnisse ausblenden werden sollen (vgl. Lemke / Krasmann / Bröckling 2000; Bröckling 2003: 88).

an die konkreten, ausgeübten Aktivitäten gebunden bleibt. Praktiken sind demnach zu analysieren

»als ein kultureller Verweisungszusammenhang, in dem einzelne Sinnelemente sowohl negativ als auch positiv auf andere, zeitlich mehr oder weniger weit zurückliegende oder minoritäre Elemente verweisen, auf diese ›zurückgreifen‹ und erst durch diese ihre temporäre Bedeutung erlangen.« (Reckwitz 2006: 88)

Eine Praktik ist also nicht in sich geschlossen, sondern verweist auf eine (letztlich unüberschaubare) Vielzahl von horizontalen und vertikalen ›Spuren‹ (vgl. zu diesem Derridaschen Impuls Reckwitz 2008a: 146).⁴²

(4) *Praktiken als Kultur*. Durch die beiden zuvor genannten Eigenschaften (2) und (3) des hier verwendeten Begriffs kultureller Praktiken lassen sich Praktiken kulturalisieren, ja in der Kultur liegt gerade die notwendige Bedingung der Möglichkeit von zunächst so selbstverständlich erscheinenden Körper- und Dingbewegungen. Mit dieser Betonung des Kulturellen sind die Praxistheorien in die Kulturtheorien⁴³ einzuordnen, die das Soziale als Kultur fassen und wobei häufig von einem »cultural turn« gesprochen wird.

›Kultur‹ wird dabei, im Anschluss an Max Webers Bestimmung,⁴⁴ in den Kulturtheorien in einem weiten Sinne verstanden und als konstitutiv sowohl für das Erfah-

42 | Der Anspruch, alle Verweisungszusammenhänge offenzulegen, ist freilich illusorisch. Zum einen aus einem zeitpragmatischen Grund, zum anderen alleine schon deshalb, da nicht alle Praktiken im Nachhinein nachweisbare Spuren hinterlassen, wie etwa an dem Konzept der *hidden transcripts*, also Praktiken und Artikulationen, die sich abseits der herrschenden Diskurse in Herrschaftsbeziehungen formieren, deutlich wird (vgl. Scott 1990).

43 | Die heterogene theoretische Strömung der Kulturtheorien umfasst neben der Tradition der Hermeneutik (z. B. Alfred Schütz und Charles Taylor), des Strukturalismus (z. B. Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss) und des Poststrukturalismus (Michel Foucault) auch Impulse der Analyse der Sprachspiele des späten Wittgensteins, des Pragmatismus, der Phänomenologie und des radikalen Konstruktivismus (v. a. Reckwitz 2003, 2004a).

44 | Max Weber definiert ›Kultur‹ wie folgt: »›Kultur‹ ist ein vom Standpunkt des *Menschen* aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens.« (Weber 1988: 180, Herv. im Original) Damit grenzt sich Weber von einem Begriff der »konkreten Kultur« ab: »Transzendente Voraussetzung jeder *Kulturwissenschaft* ist *nicht* etwa, daß wir eine bestimmte oder überhaupt irgend eine ›Kultur‹ *wertvoll* finden, sondern daß wir *Kulturmenschen* sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt *Stellung* zu nehmen und ihr einen *Sinn* zu verleihen.« (Ebd.: 180, Herv. im Original) Bourdieu

ren, Wollen und Handeln als auch für die soziale Ordnung, Institutionen und Strukturen bestimmt. Reckwitz bezeichnet diesen Kulturbegriff – in Abgrenzung zu einem normativen, totalitätsorientierten oder differenztheoretischen Kulturbegriff (vgl. Moebius 2008: 16ff.; Reckwitz 2000: Kapitel 2, 64ff.) – als »bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff«:

»Kultur erscheint ... als jener Komplex von Sinnsystemen oder – wie häufig formuliert wird – von »symbolischen Ordnungen«, mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen und einschränken.« (Reckwitz 2000: 84)

Kultur wird hier als »Bedeutungsgewebe« oder »Hintergrundsgewebe« (beide Rosa 1998: 141) verstanden, das Wissensordnungen enthält und somit die Welt und sich selbst erst begreifbar macht. Mit dem hier vorgestellten Kulturbegriff werden kulturelle Formen »nicht mehr als *Epiphänomene*, sondern als *notwendige Bedingung* aller sozialen Praxis wahrgenommen und somit von der Peripherie ins Zentrum der sozialwissenschaftlichen Perspektive gerückt.« (Reckwitz 2000: 16, Herv. im Original) Aus praxeologischer Perspektive existiert Kultur nicht außerhalb von Praktiken. Kulturelle Praktiken können sich nur durch Kultur ereignen und Kultur manifestiert sich jeweils nur in Praktiken.⁴⁵ Die Selbst-Welt-Modelle, wie sie im vorausgegangenen Kapitel beschrieben wurden, manifestieren sich also im Konkreten, in spezifischen Sitzhaltungen wie auch in spezifischen Achtsamkeitsanleitungen und -büchern. Als »kulturelle Codes«⁴⁶ sind die Selbst-Welt-Modelle sowohl ermöglichend als auch beschränkend (vgl. Reckwitz 2008b: 136). Durch die in Praktiken aktualisierten Selbst-Welt-Modelle entstehen neue Selbst-Welten, aber andere werden dadurch verunmöglicht. Indem aber Kultur in der Praxeologie praktisch gefasst wird, enthalten kulturelle Praktiken immer ein dynamisches Moment: Kultur existiert erst dadurch, dass sie

fasst diesen Punkt in einer Frage folgendermaßen zusammen: »Wie können Verhaltensweisen geregelt sein, ohne daß ihnen eine Befolgung von Regeln zugrundeliegt?« (Bourdieu 2011: 86)
45 | Zur Abgrenzung der Praxistheorien von mentalistischen oder textualistischen Kulturtheorien, wie sie etwa bei Max Weber bzw. in den von Foucault angestoßenen Diskursanalysen zu finden sind, vgl. Reckwitz (2003: 288, 293).

46 | Dieser im Anschluss an Saussures Semiotik von Reckwitz entwickelte Begriff ist wie folgt definiert: »Diese Klassifikationscodes [...] kategorisieren die tatsächlichen und vorgestellten Gegenstände der Welt in kontingenter, konventionalisierter, historisch-lokal spezifischer Weise: sie stellen sinnhafte Differenzen zur Verfügung und ermöglichen vor diesem Hintergrund die Identifizierung von Gegenständen qua routinisierter Sinnzuschreibung.« (Reckwitz 2006: 36)

praktiziert wird.⁴⁷ Kultur ist – im weitesten Sinne – Kultivierung oder »doing culture« (Hörning / Reuter 2004b).

Kulturelle Praktiken zwischen reproduzierender und modulierender Aktualisierung

In der Sozialtheorie der Praxistheorien wird der Aktualisierungsvorgang idealtypisch auf zwei grundlegende Weisen akzentuiert: Die eine fasst die Aktualisierung in erster Linie als Reproduktionsvorgang, die andere primär als die Möglichkeit von Überschreitung und Modulation auf (vgl. Reckwitz 2003: 297; Alkemeyer / Buschmann / Michaeler 2015: 27ff.). Während etwa Bourdieus Praxeologie dazu neigt, kulturelle Praktiken als Resultat und damit Reproduktion von Feld, Kapital und Habitus zu sehen,⁴⁸ wird hingegen in den *cultural studies* das gegenteilige Moment betont. Die *cultural studies*⁴⁹ heben das alltägliche »Gemurmel der Gesellschaften« (vgl. Certeau 1988: 9), die »Kunst des Eigensinns« (vgl. Winter 2001) oder eine »profane Kreativität« (Willis 1981: 17, Herv. im Original) hervor. Anstelle der Überbetonung

47 | Soziale oder kulturelle Praktiken als entscheidendes Element von Sozialität zu konzeptualisieren – als »Ort des Sozialen« –, an denen das Soziale sichtbar wird und analysiert werden kann, ist konstitutives Moment der Praxistheorien und wird als solche in den verschiedensten Ansätzen betont (vgl. z. B. Schatzki 2002: 70, 2001: 2f.; Reckwitz 2003: 289f., 2004b: 319; Hörning 2001: 162).

48 | Bourdieu beschreibt diesen Zusammenhang in einer Gleichung wie folgt: »[(Habitus)(Kapital)] + Feld = Praxis« (Bourdieu 1987: 175). Diese Konzeption führt jedoch tendenziell zu einem Struktur determinismus, wie Celikates (2009, 2014) ausführlich in seiner Kritik an Bourdieu herausgearbeitet hat. Vor allem ist dabei das Habitus-Konzept zum Gegenstand der Kritik geworden. Nach Honneth hat der Habitus »eine rein instrumentelle Funktion« (Honneth 1999: 197) und jede Aktivität droht »zu einer bloßen Verlängerung externer Strukturen zu werden« (Celikates 2009: 64). Mit Bourdieus Theorie wird es deshalb schwer, sozialen Wandel zu erklären (vgl. dazu Freist 2013: 156; Hörning 2001: 171; Jäger / Weinzierl 2011: 25).

49 | Die *cultural studies* sind dabei eine schwer zu begrenzende kulturwissenschaftliche Strömung, die sich ab den 1950er-Jahren um Protagonisten wie Michel de Certeau oder Stuart Hall formiert, und nach einer frühen am Marxismus orientierten Phase vor allem ab den 1970er-Jahren poststrukturalistisch informiert ist (vgl. van Dyk 2012: 185; Marchart 2008: 12; Winter 2001).

von Strukturen und Praktiken werden Reibungspunkte und kulturelle Modulationen gesucht.⁵⁰

Ich vertrete in dieser Arbeit gegenüber beiden Akzentuierungen die Auffassung, dass sich eine praxeologische Perspektive in ihrer theoretischen Konzeption gerade nicht für eine der beiden Perspektiven entscheiden sollte. Zwar gibt es systematische Gründe dafür, grundsätzlich Modulationen in kulturellen Praktiken anzunehmen (1), aber sowohl die Betonung der Modulation (2) als auch ihre Zurückweisung und damit die Betonung der Reproduktion (3) führt zu spezifischen Problemen.

(1) Die prinzipielle Möglichkeit von modulierender Aktualisierung lässt sich systematisch darin begründen, dass zunächst kaum zu plausibilisieren ist, wie ein praktisches Wissen für alle möglichen Kontexte und Veränderungen vollständig adäquat sein sollte (Reckwitz 2003: 294f.). Dabei ist etwa an die Einführung neuer Betriebssysteme zu denken, die eine Veränderung des Umgangs erfordern. Auch wird eine Modulation dadurch denkbar, dass durch veränderte Zeitverhältnisse eingeübte Formen des Sich-Verhaltens Veränderungen unterworfen sind (ebd.). Hier wäre etwa an die Zunahme von Zeitdruck zu denken, dem sich routinisierte Abläufe beugen müssen. Auf diese beiden bisher genannten Aspekte wird insbesondere in Teil IV eingegangen. Darüber hinaus ist davon auszugehen, dass Praxiskomplexe nicht nur Praktiken enthalten, die miteinander reibungslos verknüpft sind. Als Beispiel ist hier etwa an die Implementierung von Achtsamkeitspraktiken, die das ›Hier und Jetzt‹ affirmieren, in einen unternehmerischen Kontext zu denken, in dem es um das Erreichen von Projektzielen geht. Das Vorhandensein von einem »Konglomerat von Praktiken« und von der »lose[n] Kopplung von Praktiken in Praxiskomplexen« führt zu der Annahme einer »Konkurrenz unterschiedlicher sozialer Logiken in sozialen Feldern« und zu einer »interpretativen Mehrdeutigkeiten« (alle Zitate ebd.: 295).⁵¹ Diese Heterogenität

50 | So formuliert Michel de Certeau in seinen Essays *Kunst des Handelns*: »Indem sie [die Analysen Bourdieus] peinlich genau die Praktiken und ihre Logik untersuchen (in einer Weise, die sicher seit Mauss beispieldlos dasteht), reduzieren sie sie letztendlich auf eine mystische Realität, nämlich den Habitus, der sie dem Reproduktionsgesetz unterstellen soll.« (Certeau 1988: 126f.) Zur Bedeutung de Certeaus für die *cultural studies* und Praxistheorien vgl. auch Stäheli (2004: 160).

51 | Das bezieht sich freilich auch auf die Konzeption eines dezentrierten Konzepts von Subjektivität, wie es bereits im vorigen Kapitel ausgeführt wurde. Statt von eindeutigen Selbstmodellen auszugehen, sei das Subjekt vielmehr »als ein[] lose[s] gekoppelte[s] Bündel[] von Wissensformen« (Reckwitz 2003: 295f., Herv. im Original) zu bestimmen, das er somit Simmels Verständnis des Individuums ähnlich als »Kreuzungspunkte sozialer Kreise« auffasst. Gerade in dem Subjekt, das verschiedenste praktische Wissensformen inkorporiert hat, liegt erneut eine

und Uneindeutigkeit erstreckt sich auch, wie Reckwitz in seiner Studie *Das hybride Subjekt* zeigt, auf die Kultur als Ganzes und wird mit dem Begriff der *kulturellen Hybriditäten* gefasst.⁵² Demnach liegt in der in Praktiken aktualisierten Kultur bereits Hybridität vor, das heißt, die spezifische Kombination verschiedener kultureller Muster.⁵³ Es wird sich zeigen (vgl. Teil III), dass gerade in der Achtsamkeitsströmung zahlreiche kulturelle Selbst-Welt-Modelle der Moderne aufgegriffen werden (so etwa aus dem Buddhismus, aber auch aus der modernen Wissenschaft), wodurch sich die produktive Mehrdeutigkeit der Achtsamkeit erklären lässt.

(2) Weitete sich nun aber die soeben begründete prinzipielle Möglichkeit von Modulationen zu einer grundlegenden Emphase von Modulationen und Überschreitungen in kulturellen Praktiken aus, so läuft ein solches Vorgehen Gefahr, eben jene, eigentlich im Zentrum des Interesses einer praxeologischen Perspektive stehende Frage nach dem makrosozialen Zusammenhang zu verkennen. Urs Stäheli (2004) hat diesen Vorwurf an den *cultural studies* ausgeführt. Demnach laufe die Fokussierung auf Mikropraktiken auf eine Konzeptualisierung des Globalen und Makrosozialen als unabhängiges, homogenes Gebilde hinaus, das sich jeglicher Analyse entziehe. Dies

grundsätzliche Offenheit von Praktiken: »In deren [Bündel der Wissensformen, Herv. J.S.] Heterogenität, Nicht-Aufeinanderabgestimmtheit, möglicherweise auch Inkommensurabilität findet sich ein Potenzial für die Unberechenbarkeit des Verstehens und Verhaltens des Einzelnen und für die kulturelle Transformation der Praxis.« (Reckwitz 2003: 296) Aus diesen beiden Momenten – der »Interferenzen [...] zwischen Wissensordnungen« und der fundamentalen »Unterbestimmtheit«, wie Junge (2009: 102) formuliert – folgt eine Offenheit der Praktiken.

52 | Die Denkfigur der Hybridität stammt aus den *postcolonial studies*, die sich aus den *cultural studies* herausbildeten, und wurde vor allem von Homi K. Bhabha entwickelt. Mit »Hybridität« wird bei Bhabha der »Prozeß der kulturellen Differenzkonstruktion [benannt], der gerade im Bereich zwischen vermeintlich stabilen kulturellen Binaritäten entsteht, in einer permanenten Dekonstruktion von kolonialistischen Dichotomien besteht und sich durch eine Neukonstruktion (durchaus prekärer) kultureller, kollektiver wie subjektiver Identifizierungen auszeichnet.« (Struve 2014: 97) Von kolonialisierten Kulturen aufgegriffene Symbole der Kolonialmächte können so etwas »Drittes« bilden und sogar zum »Ausgangspunkt einer Subversion der Kolonialkultur werden« (Junge 2009: 103).

53 | Diese bestimmt Reckwitz in seiner Studie zu den modernen Subjektkulturen wie folgt: »Die Praxis-/Diskurskomplexe, in denen sich hier ein Subjekt formt, erweisen sich – selbst wenn es sich bei diesen Komplexen um solche aus einem spezialisierten Feld handelt – regelmäßig als synkretistische Kombinationen unterschiedlicher Sinnmuster verschiedener Herkunft, als Überlagerungen mehrerer kultureller ›Schichten‹, [... d. h.] eine gegenseitige Überformung verschiedener Codes.« (Reckwitz 2006: 82) Vgl. dazu auch Reckwitz (2009: 174).

münde in einer Situation, in der die »Widerständigkeit des Lokalen« einem »Phantom des Globalen« (Stäheli 2004: 163) gegenüberstehe und damit letztlich auch die Spannung zwischen beiden Ebenen aus dem Blick gerate. Eine solche Perspektive in dieser Arbeit einzunehmen, würde bedeuten, dem häufig als Heilsversprechen vorgetragenen Anliegen der Achtsamkeitsströmung zu sehr verbunden zu sein und damit die Konkretheit und Heterogenität des Makrosozialen sowie die Verstrickung der Achtsamkeit darin zu übergehen. Stäheli fordert deshalb, »die Subversionsgarantien im Konzept der Mikro-Praktiken [aufzugeben]« und somit die »Unentscheidbarkeiten sichtbar« zu machen, das heißt »zu fragen, auf welche Weise das Universale und Partikulare miteinander verstrickt sind« (ebd.: 164 bzw. 163 für das letzte Zitat).⁵⁴

(3) Die Betonung der Reproduktion – etwa von sozialer Ungleichheit wie im Falle Bourdieus – führt hingegen tendenziell zu einer Logik der Subsumption. In diesem *modus operandi* werden »die sozialen Akteure und ihre Praktiken ständig nach dem Bild der Wissenschaftler geformt und mit den Kategorien des wissenschaftlichen Feldes traktiert.« (Hörning 2004: 25)⁵⁵ Das setzt einen radikalen »Bruch« zwischen dem Alltagswissen und dem sozialwissenschaftlichen Expertenwissen voraus (vgl. Celikates 2009: 25f., 39ff.). Aus dieser Logik heraus würden also die in der Achtsamkeitsströmung artikulierten Selbst-Welt-Modelle primär den theoretischen Konzeptualisierungen des sozialwissenschaftlichen Blicks unterworfen.

Gegen dieses sozialwissenschaftliche Selbstverständnis können mit Celikates vier Einwände erhoben werden (vgl. Celikates 2009: Kapitel I.5, 2014: 222ff.):⁵⁶

54 | In der Betonung der Heterogenität und Verstrickung folgt freilich auch eine Ablehnung eines totalitär gedachten Gesellschaftsbegriff, wie er etwa in manchen Formen der kritischen Theorie vorgeschlagen wird. »Gesellschaft« wird in dieser Arbeit vielmehr als ein letzter Ordnungsbegriff, als »Gesamtzusammenhang« (Rosa/Strecker/Kottmann 2013: 12) soziologischen Denkens verwendet, der aber nicht als in sich stimmige und affirmierte Totalität missverstanden werden darf (vgl. zum poststrukturalistischen Gesellschaftsbegriff Moebius/Gertenbach 2008). Daher fordert die Praxeologie Reckwitz: »Die praxeologische Perspektive [...] leitet [...] eine mikrologische Analyse von Makrophänomenen an, die weder eine Homogenität nach innen noch strikte Differenzen nach außen präjudiziert.« (Reckwitz 2006: 52, vgl. auch 61)

55 | Der Begründer der Ethnomethodologie Harold Garfinkel spricht dabei von »the man-in-the-sociologist's-society« (Garfinkel 1992: 68). Für die Einordnung dieser Positionen als praxeologischer Ansatz vgl. Reckwitz (2003: 297).

56 | Vgl. zu einer Kritik zeitdiagnostischer Subsumtionen aus der Annahme global oder universalistisch konzeptualisierter Systemkräfte van Dyk (2009). Aus dieser Annahme entstünden letztlich Diagnosen, die beschreiben, wie sich »abstrakte Subjekte durch eine entdifferenzierte kapitalistische Welt« (ebd.: 670) bewegen.

Der »normative Einwand« problematisiert die Haltung, die alltäglichen Akteure als verblendet oder gänzlich unwissend aufzufassen und ihnen grundsätzlich mit einem Misstrauen zu begegnen.⁵⁷ Der »politisch-strategische Einwand« kritisiert, dass dadurch soziale Veränderungsbemühungen gehemmt würden und der tendenziell paternalistische Aufklärungsgestus jegliche dialogische Lernpotentiale im gesellschaftlichen Selbstverständigungsprozess verhindere (zum Paternalismusvorwurf vgl. Celikates 2009: 162).⁵⁸ Im »methodologischen Einwand« problematisiert Celikates unter anderem unter Rückgriff auf Charles Taylor, Anthony Giddens, Luc Boltanski und Laurent Thévenot die Verkenntung der »doppelten Hermeneutik«.⁵⁹ Mit der »doppelten Hermeneutik« ist auf den Begriff gebracht, dass der Gegenstand der Sozialwissenschaften im Gegensatz zu den Naturwissenschaften in der Deutung von Deutungen liegt, wodurch das sozialwissenschaftliche Alleinstellungsmerkmal oder Primat des Deutens relativiert wird.⁶⁰ Der vierte und letzte ist ein »empirischer Einwand«, demzufolge eine theoretische Überbetonung sozialer Strukturen an der Empirie und den in dieser zu beobachtenden »Mikropraktiken« des Widerstandes« (Celikates 2014: 224) scheitere.⁶¹

57 | Gerade die »Hermeneutik des Verdachts«, ein Begriff, der auf Paul Ricœur zurückgeht, wird von Celikates (2009: 22, 153) als zentrales Moment der Ideologiekritik und des Modell des Bruchs ausgemacht.

58 | Selbstdeutungen, die in Widerspruch zu den theoretischen Modellierungen stünden, könnten daher theoriekonform umgedeutet werden: »Alternative Beschreibungen und Deutungen können dann als reaktionär (Verteidigung partikularer Interessen) oder als soziologisch erklärbarer Widerstand (gegen die Aufgabe eines idealisierten Selbstbildes) gedeutet werden. Das aber ist eine Immunisierungsstrategie, die durch die Objektivierung des Gegners jeden Dialog unterminiert und das Gegenüber letztendlich entmündigt.« (Celikates 2014: 222) Zur Notwendigkeit des Lernens in einer kritischen Theorie vgl. auch Jaeggi (2014).

59 | Zum Begriff der doppelten Hermeneutik, der prominent von Giddens eingeführt wurde, vgl. auch Rosa (2012: 104ff.).

60 | Dem ist hinzuzufügen, dass auch die Deutungen der Sozialwissenschaften in die alltäglichen Selbstdeutungen eingespeist werden (vgl. zu diesem Konzept Giddens Oberthür 2014: 246).

61 | Diesen Gedanken entwickelt Celikates vor allem unter Rückgriff auf James C. Scott (1985). Dieser hatte in historischen und empirischen Analysen gezeigt (vor allem anhand des Systems der Sklavenhaltung), dass Herrschaft immer mit Widerstands konfrontiert ist, dass beherrschte Milieus keineswegs (wie eine Ideologietheorie nahelegen kann) in ihren Selbstverständnissen darin aufgehen, sondern etwa utopische Erzählungen entwerfen, und dass sozialer Wandel nicht selten gerade dort seinen Ausgang nimmt (vgl. Celikates 2014: 224, 2009: 89ff.). Neben diesem

»Ein genauerer soziologischer und historischer Blick [...] entdeckt ein vielfältiges Repertoire an Formen der Kritik und des Widerstands, an gegenhegemonialen Praktiken und Selbstverständnissen, mit denen die Akteure die Legitimität des Status quo in Frage stellen.« (Celikates 2009: 92f.)

Aus den dargestellten Problemen beider theoretischen Akzentuierungen leitet die vorliegende Arbeit ihre Haltung der theoretischen Enthaltensamkeit ab.⁶² Grundlegend wird also *a priori* davon ausgegangen, dass kulturelle Praktiken sowohl reproduzierende als auch modulierende Anteile beinhalten. Diesen Punkt betont auch Hörning, wenn er schreibt:⁶³

»Praktiken sind fraglose Anwendungen von bereits bestehenden Möglichkeiten, sind wiederholte Aneignungen, sind immer wieder erneuerte Realisierungen von bereits Vorhandenen. Aber zur gleichen Zeit müssen Praktiken auch produktiv gedacht werden, gesehen als eingespieltes In-Gang-Setzen von Veränderungen, als neuartige Fortsetzung von Eingelebtem, als andersartige Hervorbringung von Vertrautem. Praktiken sind immer beides: Wiederholung *und* Neuererschließung. [...] Routine *und* Reflexion [...]; alles Handeln ist dann reproduzierend und transformierend.« (Hörning 2001: 163, Herv. im Original)

zählt für Celikates auch die grundsätzliche Annahme, dass aufgrund von nur im Ausnahmefall gegebenen homogenen Lebensbedingungen ein notwendiges Mindestmaß an die Reflexivität und subjektiven Anpassungsleistungen notwendig ist, auf die bereits eingegangen wurde.

62 | Vgl. zu dem Problem der Überführung empirischer Feldforschung spezifischer Praktiken zu einer allgemeinen Theorie Reckwitz (2004b). Auch wenn *de jure* im Selbstanspruch vieler praxistheoretischen Ansätze eine Universalisierung vermieden werden soll, zeigt sich *de facto* eine »Tendenz, zumindest bestimmte ihrer allgemeinen Annahmen über die Funktionsweise von Praxis aus sehr spezifischen, partikularen, lokal-temporal situierten sozialen Praktiken zu gewinnen und die Aussagen über diese Fälle kurzerhand zu verallgemeinern.« (Ebd.: 49)

63 | Vgl. dazu auch Hörning / Reuter (2004a: 13). Dies wird auch in der Alltagssoziologie Henri Lefebvres hervorgehoben (vgl. Lefebvre 1987). Lefebvre unterscheidet nämlich zwischen einer *repetitiven* und einer *inventiven* oder *kreativer Praxis*. Erstere Form ist für Lefebvre »unverzichtbarer Bodensatz der Alltäglichkeit [...]. Repetitive Praxis ist analysierbar nach den verschiedenen Arten von Wiederholungen (mechanischen, periodischen, zyklischen usw.)« Letztere ist eine Praxisform, die entweder »materialisierte Werke schafft, [oder] die ein praktisches Tun hervorbringt, d. h. Veränderungen in den menschlichen Beziehungen« (ebd.: 499).

Allerdings ist diese Haltung um den Zusatz zu erweitern, dass die Frage, welche Anteile reproduzierend oder modulierend sind, als eine empirisch offene Frage gestellt und anhand konkreter Praktiken zu beantworten sein wird.

Darüber hinaus will die Arbeit eine zu schnelle Identifizierung von modulierenden Aktualisierungen und makrosozialem Wandel vermeiden, indem zwischen Modulation und Subversion unterschieden wird. Mit Modulation will ich im Folgenden alle Arten von kulturellen Verschiebungen bezeichnen, ohne dass dabei zugleich eine makrosoziologische Relevanz angedeutet werden soll. Demgegenüber wird von Subversion nur dann gesprochen, wenn eine solche makrosoziale Relevanz aufgezeigt werden kann. Während mit assoziierten Begriffen wie Widerstand – aber auch Protest und Kritik – meist eine klare und intentionale Agenda verfolgt wird (Gesetze verhindern, auf einen Systemwechsel hinarbeitend),⁶⁴ möchte ich Subversion breiter fassen: Mit Subversion bezeichne ich kulturelle Praktiken, die den Bedingungen oder Motoren kultureller oder gesellschaftlicher Verhältnisse zuwiderlaufen. Damit ist die Intention eines Subjekts keine notwendige Bedingung für subversive Praktiken⁶⁵ und wird in einem funktionalistischen Sinne aufgefasst. Subversive Praktiken können reflexive Momente enthalten, müssen es aber nicht.⁶⁶

Der Begriff der kulturellen Praktiken wird mit dem analytischen Schlüsselbegriff der Selbst-Welt-Modelle also derart verknüpft, dass anhand von konkreten kulturellen Praktiken – etwa der Sitzmeditationspraktik des Theravāda-Buddhismus – nach den darin artikulierten Modellen von ›Selbst‹, ›Welt‹ und ›Selbst-Welt-Beziehungen‹ gefragt wird (Teil II). Davon ausgehend ist den vertikalen (Teil III) und horizontalen (Teil IV) Spuren dieser Modelle nachzugehen und festzustellen, inwiefern diese reproduzierend, modulierend oder gar subversiv aktualisiert werden.

64 | Für eine begriffliche Differenzierung vgl. Hillmann / Hartfiel (2007: 968), Ernst (2008: 13) und Ballestrem (2013: 69).

65 | Zu einer gegensätzlich, die Intentionen der Akteure einschließenden Verwendung des Begriffs vgl. Schetsche (2007: 645).

66 | Ich verwende Subversion also in dem Sinne, wie Hechler et al. in ihrem Sammelwerk den Begriff ›Widerstand‹ oder das ›Widerständige‹ fassen: »Ein weiter gefasster Widerstandsbegriff (zumeist als Resistenz beschrieben) verschiebt entsprechend den Schwerpunkt von der Intention des Subjektes hin zu einer funktionalistisch orientierten und daher moralisch neutraleren Betrachtungsweise. Als Widerstand erscheint nun, neben seinen klassischen Formen wie der Protest oder das Attentat tendenziell jede Form der Auf- und Ablehnung innerhalb einer asymmetrischen Herrschaftsbeziehung, die als Begrenzung und Abwehr zunehmend ausgreifender Machtansprüche wirkt, gleichgültig aus welchen Einflüssen, Motiven oder Gründen sie sich speist.« (Hechler / Philipps 2008b: 8)

Über die Richtung und den Vollzug sozialen Wandels kann indes eine praxeologische Perspektive durch die Annahme einer heterogenen Kultur und dynamischer Aktualisierungen keine Prognosen treffen. Dies mag vielleicht die Suche nach monokausalistischen Prognosen ernüchtern, folgt aber konsequent der Einsicht Charles Taylors: »Das Knäuel der Ursachen läßt sich nicht entflechten.« (Taylor 2012: 367)⁶⁷ Damit bedeutet die Enthaltbarkeit soziologischer Prognostik aber nicht, dass weder Transformationspunkte *post hoc* noch gegenwärtige Reibungspunkte festgestellt werden können. Auf die Achtsamkeitsströmung gewendet, wird etwa in Teil IV gezeigt werden, inwiefern manche Formen der Achtsamkeit den modernen ›Welthunger‹ durch eine spezifische Gelassenheit modulieren.

Trotz der hier betonten theoretischen und prognostischen Enthaltbarkeit ist die hier entwickelte praxeologische Perspektive ebenfalls nicht unkritisch. Sie dezentriert das universalistische ethische und tendenziell atomistische Selbstverständnis von Praktiken und zeigt dadurch die historisch spezifische Verwobenheit der Achtsamkeit mit der (spät)modernen Kultur und Gesellschaft auf. Diese Form der Kritik ist nicht als ›negative‹ Kritik zu verstehen, die nur die soziale Bedingtheit der Achtsamkeit aufweist, sondern kann auch ›positiv‹ gelesen werden.⁶⁸ Durch sie wird deutlich werden, dass Achtsamkeit keine Privatangelegenheit ist und sie möchte damit eine kritische Reflexion der Akteure selbst gerade über diese soziale Verflechtung anstoßen. Damit versteht sie sich die Arbeit im Kontext einer kritischen Kultursoziologie im allgemeinen und im besonderen im Zusammenhang mit der von Purser / Forbes / Burke (2016b: xxiii) ins Leben gerufenen »critical mindfulness studies«.⁶⁹

67 | Diese Annahme ist kompatibel mit dem von Hartmut Rosa entwickelten Modell der »Vier Ebenen der Selbstinterpretation«, das sich aus zwei binären Unterscheidungen zwischen kollektiven und individuellen sowie impliziten und expliziten Selbstinterpretationen ergibt. Dieses Modell ist als »*heuristische Matrix*« (Rosa 2012: 143, Herv. im Original) gerade deshalb so fruchtbar, da allen Ebenen eine gewisse Eigenlogik zugesprochen wird und somit ein Reduktionismus verhindert wird. Sozialer Wandel ergibt sich dabei »als eine Folge der unvermeidlichen Spannungen und Diskrepanzen zwischen den vier Ebenen der Selbstinterpretation« (ebd.: 143).

68 | Das Begriffspaar »negative/positive Kritik« geht auf die Nachwuchstagung ›*Positive Kritik. Reflexionsmodi in Künsten, Wissenschaften und sozialen Praktiken*«, die an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg vom 24.11.2017 bis zum 26.11.2017 stattgefunden hat, zurück. Diese Unterscheidung wird auch, wenn auch eher beiläufig, von Chantal Mouffe (2015: 144) verwendet.

69 | Das geschieht aber ohne die im Forschungsstand herausgearbeitete Betonung der kritischen Analyse einer spezifischen Form der Achtsamkeit, sondern der gesamten Achtsamkeitsströmung.

Mit Andreas Reckwitz (2018) kann diese Position auch als eine »kritische Analytik«, eine »soziologische Entmystifizierung« bezeichnet werden, die als »kritischer Impulsgeber«, nicht aber als moralische Bewertung daherkommt.⁷⁰ In der Analyse der kulturellen und gesellschaftlichen Verflechtung und Verstrickung versucht sich die Arbeit in der nüchternen Beschreibung, die weder davon verführt wird, dass Protagonist*innen der Achtsamkeitsströmung Achtsamkeit in Teilen messianisch verkünden, noch davon überrascht wird, dass aus einer strukturtheoretischen Soziologie solche selbstreferenziellen Praktiken tendenziell hoffnungslos belanglos, illusionär und daher eine genaue Analyse als überflüssig erscheinen. Die vorliegende Analyse interessiert sich für die konkreten Praktiken immer im Hinblick auf die Homologie dieser zur Kultur der Moderne und der spätmodernen Gesellschaft, aber auch im Hinblick auf Momente der Überschreitung. Diese Kritik fällt daher kein Urteil über die Akteure gleich eines Richtspruchs, sondern möchte »ermitteln« (zu den Kritikformen des »Richters« und des »Ermittlers« vgl. Seel 2007: 260 bzw. 261f.). Die Analyse ist damit letztlich Teil in einem Prozess der Verständigung einer sich aus verschiedenen Perspektiven deutenden Gesellschaft.⁷¹

70 | In Bezug auf die Achtsamkeitsströmung hat dies Ng (2016) vorgeschlagen, in dem in der Tradition des Kritik-Begriffs Michel Foucaults von einer Kritik der Selbstverständlichkeiten spricht (vgl. ebd.: 145).

71 | Dazu auch Celikates: »Insbesondere die kritische Theorie sollte sich aufgrund ihres expliziten Praxisbezugs als eine Stimme im Kontext gesellschaftlicher Selbstverständigung begreifen, deren Ziel letztlich ein besseres Selbstverständnis der Akteure ist, das nur erreicht werden kann, wenn sie *mit* ihnen, nicht bloß *über* oder *für* sie spricht. Das schließt die paternalistische Objektivierung der Akteure ebenso aus wie die Leugnung ihrer Reflexivität und Handlungsfähigkeit.« (Celikates 2009: 32, Herv. im Original)