

## II Einstieg

»In Wahrheit würde ein Bruch in der scheinbaren Kohärenz unseres geistigen logischen Prozesses als eine Art Tod erscheinen. Ich bin dieser tief verwurzelten Vorstellung bei meiner Arbeit mit Schizophrenen immer wieder begegnet, und man kann sagen, daß diese Vorstellung grundlegend ist für die double-bind-Theorie, die ich vor etwa 20 Jahren zusammen mit meinen Kollegen in Palo Alto entwickelt habe. Ich möchte behaupten, daß die Zeichen des Todes in jedem beliebigen biologischen Kreislauf anwesend sind.«

*Gregory Bateson<sup>1</sup>*

»Diese Transzendenz ist nicht die Teilhabe an einem dritten Bezugspunkt, sei es an einer Person, an einer Wahrheit, an einem Werk, an einem Beruf. Es ist eine Kollektivität, die keine Gemeinschaft ist. Es ist das Von-Angesicht-zu-Angesicht ohne Vermittelndes, und es ist uns im Eros gegeben, in dem in der Nähe des Anderen uneingeschränkt die Distanz aufrechterhalten wird, im Eros, dessen Leidenschaftlichkeit von dieser Nähe und dieser Dualität zugleich gebildet wird. Was man als Misslingen der Kommunikation in der Liebe ausgibt, stellt gerade die Positivität des Verhältnisses dar; diese Abwesenheit des Anderen ist gerade seine Anwesenheit als des Anderen.«

*Emmanuel Lévinas<sup>2</sup>*

Dieses Buch handelt von der Beziehung des Menschen zu sich selbst, einem Selbst, das sich nicht in sich finden kann, einem Menschen, der deshalb nur im Nicht-Selbst zu sich kommen kann, an der Schnittstelle zu einer Welt, die er als Mensch zugleich ist wie auch nicht ist. Es handelt von einem Menschen, dessen Selbst nur als *Relation* in den Blick zu bekommen ist, nämlich als ein Selbst- und Weltverhältnis – als ein dynamischer Prozess, immer in Bewegung und damit zugleich prekär und krisenhaft.

<sup>1</sup> Bateson (1987, 160).

<sup>2</sup> Lévinas (1984, 64f.).

Das Selbst erscheint damit seiner Natur nach unbeständig. Es bedarf kontinuierlicher Arbeit, andauernder Bewegung, um es aufrechtzuerhalten. Die geistig-körperlichen Prozesse des Menschen sind entsprechend ständig in Unruhe, denn von Moment zu Moment gilt es, ein neues Selbst- und Weltverhältnis aufzubauen. Die Welt und das Selbst stellen dabei das Ergebnis eines fortdauernden Ergreifens von Unterscheidungen, Setzungen und Differenzierungen dar, das als ein jeweils spezifisches Seinsverhältnis seine eigene Welt hervorbringt.<sup>3</sup>

Aus dieser Perspektive stehen Metaphysik und Ontologie nicht mehr außerhalb der menschlichen Praxis. Die Lehre vom Sein kann und darf jetzt nicht mehr in dem Sinne hierarchisch gedacht werden, als dass das Denken in Verbindung mit der Wahrnehmung eine gegebene Welt erkennen oder erschließen lässt. Vielmehr erscheint das *Sein* (griechisch: ὅν, óm) selbst erst in *konditionierter Koproduktion* mit sozial angelifertem *Sinn*. Auch Reflexion und Phänomenalisierung von Welt stehen nun nicht mehr in einem hierarchischen, sondern in einem heterarchischen, sich wechselseitig hervorbringenden Verhältnis zueinander.<sup>4</sup> Entsprechend kann auch Maurice Merleau-Ponty in seiner Philosophie der Wahrnehmung formulieren: »Die phänomenologische Welt ist nicht Auslegung eines vorgängigen Seins, sondern Gründung des Seins«, um fortzufahren: »die Philosophie« ist »nicht Reflex einer vorgängigen Wahrheit, sondern, der Kunst gleich, Realisierung von Wahrheit«.<sup>5</sup> Dies bedeutet aber auch: Hinter oder jenseits (μετά, metá) der Phänomene (φύσις, phýsis) und ihrer Gestaltung findet sich keine höhere oder tiefere Wahrheit. Jenseits der Prozesse der Ausgestaltung und Ausdifferenzierung von Selbst und Welt ist buchstäblich nichts – Leere. Gleches gilt dann folgerichtig auch für das, was wir psychisch oder sozial als unser Ich-Selbst empfinden oder mit diesem identifizieren. Um es mit den treffenden Worten von Keiji Nishitani auszudrücken: Auch unser Ich-Selbst erscheint als eine »Erscheinung«, »ohne etwas dahinter, was erscheint«. Die Person kommt gleichsam »ins Dasein als ›formlose Form‹«:<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Andreas Weber (2011) überträgt diesen Gedanken generell auf alle biologischen Formen. Ein Lebewesen erscheint jetzt im Sinne einer »Poesie der Natur« als eine Form, die gleichsam einen hermeneutischen Standpunkt generiert. Gemeint ist hiermit, dass nun interne und externe Stimuli mit den durch den Lebensprozess generierten wie auch verkörperten Werten interferieren. Hierdurch entsteht eine Bewegung, die Kohärenz sucht, jedoch – um in den Begriffen der Hermeneutik zu bleiben – erneut auf Verständigungsprobleme stößt. Bedeutung und Wert werden damit gewissermaßen im Organismus sichtbar, nämlich als Ausdruck von Bedeutung und Gefühl in seiner eigenen Geschichtlichkeit.

<sup>4</sup> »Ein System ist dann heterarchisch, wenn mindestens zwei verschiedene Subsysteme auf zwei verschiedene Weisen miteinander verbunden sind« (Klagenfurt 2001, 139).

<sup>5</sup> Merleau-Ponty (1974, 17).

<sup>6</sup> Nishitani (1986, 134f.).

Entsprechend der »alten Vorstellung von *persona*« kann auch gesagt werden: Die Person »sei eine Maske, die ein Schauspieler aufsetzt, um auf die Rolle hinzuweisen, die er auf der Bühne zu spielen hat. Freilich ist es eine Maske, die vom absoluten Nichts getragen wird. Sie darf sogar als Maske im üblichen Sinne gelten, als geliehenes bzw. angenommenes ›Gesicht‹ oder als zeitlicher oder vorläufiger Schein.

›Person ist Maske‹ heißt jedoch nicht, daß es gesondert von ihr etwas ›Wahres‹ oder ›Wirkliches‹ gäbe, daß sie zum Zwecke der Täuschung etwas künstlich Ersonnenes oder daß sie bloß trügerische Erscheinung wäre. Die Person ist durch und durch real, ja die realste Realität. Sie kommt als die einzige wirkliche Seinsweise des Menschen ins Dasein, die nicht die geringste Täuschung oder Künstlichkeit enthält. Zugleich aber ist sie in der ursprünglichsten Weise von Grund auf zeitlich und vorläufig, und zwar deshalb, weil die personale Seinsweise nur dadurch sein kann, daß sie eins mit dem absoluten Nichts und als dessen Vergegenwärtigung ins Dasein tritt.«<sup>7</sup>

Zugleich entfalten sich hier – gleichsam als Nebenprodukte dieses Spiels – ontologische und metaphysische Positionierungen innerhalb dieser Gestaltungsprozesse, gewissermaßen als Folgeleistungen der Performativität der hiermit einhergehenden Personifizierungen. Es entstehen Phänomene, die dann als Subjekt und Objekt erscheinen. Es entstehen Oberflächen und Schnittstellen, die als Realität genommen werden müssen, wenngleich sie sich einem Prozess verdanken, hinter dem nichts ist, außer dem Prozess der konditionierten Koproduktion selber. Der Begriff der Koproduktion verweist hier – homolog zum ›Gesetz der bedingten Entstehung‹ innerhalb der buddhistischen Lehren<sup>8</sup> – darauf hin, dass alles, was erscheint, sich Bedingungen verdankt, die außerhalb des Horizonts dessen liegen, was als die eigene Welt zugänglich ist. Koproduktion bezeichnet die Tatsache, dass weder Beobachter noch Welt in der Erklärung dessen, was der Fall ist, eine Vorrangstellung haben, sondern Beobachter (hier im Plural zu denken) und Welt nur in einer gemeinsamen Koevolution entstehen können.<sup>9</sup> Für uns Menschen, die in der Sprache leben, heißt dies, dass wir unsere Selbst- und Weltverhältnis insbesondere auch in Koproduktion mit Kommunikation, also der Sphäre des Sozialen aufbauen. Dies führt jedoch schnell zu vertrackten Lagerungen, da nun dass, was wir Glauben oder für gewiss halten, sich divergierender kommunikativer Kanäle verdanken kann. Schauen wir auf ein Beispiel, das aufzeigt, was dies bedeuten kann:

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Siehe auch Vogd (2014c, 130ff.).

<sup>9</sup> Auch Spencer Brown (2005, ixff.) führt den Begriff der konditionierten Koproduktion in Anlehnung an buddhistische Quellen an.

*Stephen Batchelor berichtet von einer Szene, die er 1973 in Dharamsala, dem Sitz der tibetischen Exilregierung, erlebt hatte:*

»Und dann gab es plötzlich einen mordsmäßigen Krach. Der Regen hämmerte auf die Wellblechdächer der anderen Seite der Library und übertönte die Worte des Dalai Lama. Der Lärm hielt mehrere Minuten an. Der Lama am Berghang stampfte mit seinen Füßen, blies in seinen Hüftknochen und bimmelte immer heftiger mit seiner Glocke. Die schweren Regentropfen, die auf die Würdenträger und die Menschenmenge herabfielen, hörten abrupt auf.

Nachdem der Dalai Lama gegangen war und die Menge sich zerstreut hatte, gesellte ich mich zu einer kleinen Gruppe Mitinjis. In ehrfurchtsvollem Ton diskutierten wir darüber, wie der Lama namens Yeshe Dorje den Sturm daran gehindert hatte, uns alle zu durchnässen. Ich hörte mich sagen: „Und man konnte den Regen rings um uns herum weiter hören: drüber bei der Library und auch dahinter bei den Regierungsgebäuden.“ Die anderen nickten und lächelten in ehrfürchtigem Einverständnis.

Schon während ich sprach, wusste ich, dass ich nicht die Wahrheit sagte. Ich hatte keinen Regen auf den Dächern hinter mir gehört. Nicht einen Tropfen. Doch um überzeugt zu sein, dass der Lama den Regen mit seinen Ritualen und Sprüchen verhindert hatte, musste ich glauben, dass er einen magischen Schirm errichtet hatte, um die Menschenmenge vor dem Sturm zu schützen. Sonst wäre das, was geschehen war, nicht so außergewöhnlich gewesen. Wer hat noch nicht erlebt, wie in kurzer Distanz Regen fällt, während man selbst auf trockenem Boden steht? Vielleicht hatte sich nur ein lokaler Regenguss auf den nahen Berghang entladen. Aber niemand von uns hätte es gewagt, eine solche Möglichkeit anzudeuten. Denn das hätte uns gefährlich nah daran gebracht, die Macht des Lama in Frage zu stellen und damit gewissermaßen das ganze ausgeklügelte Glaubenssystem des tibetischen Buddhismus.

Noch mehrere Jahre lang ging ich mit dieser Lüge hausieren. Es war mein Lieblingsbeispiel (das einzige) für die übernatürlichen Kräfte der tibetischen Lamas, das ich selbst miterlebt hatte. Aber wann immer ich es erzählte, fühlte es sich seltsamerweise nicht wie eine Lüge an. [...] In anderen Situationen vermied ich peinlichst, fast schon neurotisch, die kleinste Unwahrheit zu sagen. Doch irgendwie zählte das hier nicht. [...] Ich vermute, dass meine Lüge sich nicht wie eine Lüge anfühlte, weil sie dazu diente, eine größere Wahrheit zu bestätigen, an die ich glaubte. Meine Worte kamen spontan aus meinem Herzen aufgrund der leidenschaftlichen Überzeugungen, die wir miteinander teilten. Auf sonderbare Weise fühlte es sich nicht so an, als hätte ›ich‹ sie ausgesprochen. Es war, als ob etwas viel Größeres, etwas, das uns alle überragte, durch mich sprach«.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Batchelor (2012, 16f.).

Diese kurze Erzählung und der Versuch ihrer Interpretation durch den Autor verweisen auf eine in unserem Zusammenhang bemerkenswerte Dynamik. Ein Mensch kann etwas glauben, es als real empfinden und zugleich wissen (oder zumindest mitbekommen), dass der hiermit verbundene Sachverhalt so gar nicht stattgefunden hat. In der Erinnerung müssen hier also zwei Gedächtnisformationen mitlaufen, die ihre jeweils eigene Dignität und phänomenologische Qualität bergen, wenngleich sie inhaltlich miteinander inkompatibel sind. Trotz dieser Inkommensurabilität kommt es offensichtlich zu einem Arrangement, das diese beiden Spuren der Erfahrung miteinander verbindet. Die Erzählung weist auf einen früheren, längst vergangenen Modus, in dem die Lüge noch als real erschien, also den primären Rahmen des Selbst- und Weltverhältnisses des Autors dargestellt hatte. Daneben findet sich ein zeitlich späterer Erfahrungsmodus, in dem der Sachverhalt als Unwahrheit markiert ist, wobei jedoch nicht die Tatsache negiert wird, dass der Sprecher pathischerweise ebendiese Lüge als größere spirituelle Wahrheit verkündet hat. In der Retrospektive erscheint das Selbst gespalten, so als ob damals eine andere Macht vom Leib Besitz ergriffen hätte (»etwas viel Größeres ... durch mich sprach«). Wir treffen hier auf einen »Willen zum Glauben«,<sup>11</sup> der bestimmte Aspekte des Erlebens überschreiben lässt (ohne sie zu löschen), auf Gruppenphänomene, welche Selbst- und Weltverhältnisse rekursiv stabilisieren (»die anderen nickten und lächelten in ehrfürchtigem Einverständnis«). Darüber hinaus stehen religiöse Institutionen auf dem Spiel (»die Macht des Lama« und damit das Glaubenssystem des tibetischen Buddhismus). Die Situation und der Kontext übertrumpfen die Wahrheit, bzw. generieren ihre eigene Wahrheit.

Sofern wir dieses Beispiel nicht als einen obskuren Einzelfall abtun, sondern in dem Sinne für verallgemeinerungsfähig halten, dass der Sprecher ein ›normaler Mensch‹ ist, also keine besondere psychopathologischen Merkmale hat (und alle sozialpsychologischen und kulturanthropologischen Befunde sprechen dafür, dass normale Menschen so etwas tun!<sup>12</sup>), lassen sich hieraus einige bemerkenswerte Schlussfolgerungen ableiten: Ein Mensch ist nicht identisch mit sich selbst oder seiner Wahrnehmung, sondern sein Selbst- und Weltverhältnis wird durch Gruppenprozesse, durch Sprache und durch (andere) symbolische Handlungen moderiert. Dabei entsteht ein Arrangement, das seine Kohärenz nicht in einer logischen Einheit findet, sondern nur performativ in den vollzogenen Handlungen – im benannten Beispiel nicht zuletzt in der Reproduktion der Erzählung im Sinne eines Bekenntnisses, dessen Ausrichtung sich dann im Verlauf der Zeit allerdings ändern kann. Im Sinne der

<sup>11</sup> James (1975).

<sup>12</sup> Siehe zur umfangreichen Aufarbeitung anthropologischer und kognitionswissenschaftlicher Befunde Boyer (2004).

Untersuchungen von Michael Tomasello ist der Mensch – anders als seine nahen Verwandten, die Schimpansen – wohl so gelagert, dass die in sozialen Situationen geteilte Intentionalität in Hinblick auf die Handlungsorientierungen die unmittelbare Wahrnehmung und die sich hieraus ergebenden Kausalitäten übertrumpft.<sup>13</sup> Der Schimpanse erscheint egozentrischer, der Mensch demgegenüber selbst in seinem subjektiven Fühlen und Wollen polyzentrisch gelagert. Das Modell des methodologischen Individualismus und die hiermit einhergehende Beschränkung der Perspektive auf zweckrationale, bedürfnisorientierte strategische Handlungen funktioniert beim Affen noch einigermaßen, nicht mehr jedoch beim Menschen, da sein Selbst nicht er selbst ist, wenn man hierunter eine kohärente mit sich selbst identische Innerlichkeit versteht, aus der heraus die Willensimpulse erwachsen. Vielmehr ist hier mit Peter Fuchs zu formulieren: »Das psychische System« des Menschen, »das SELBST einbegriffen, ist nicht eine *Intimität*, sondern randlose *Extimität*, in der durch Sozialisation unter unendlich vielem anderen auch die Selbstbeschreibung als Intimität verfügbar wird« wie auch »das Erleben eines Körpers etwa«.<sup>14</sup> Subjekte, Objekte und die hiermit einhergehenden Beziehungen (etwa Kausalitäten) sind nicht einfach gegeben, sondern resultieren aus einem Arrangement, das die Elemente, die in ihm enthalten sind, erst mit hervorbringt. Im Sinne von Ludwig Wittgensteins späten Arbeiten beruhen Realität, Gewissheit und Zweifel sowie Glauben, Wahrheit und Irrtum auf einem Sprachspiel – und hiermit geht zugleich eine eine Lebensform einher, also eine gefühlte, lebendige Praxis, die in ihrer Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit eben die Selbst- und Weltverhältnisse generiert, in denen diese Kategorien dann als evident erscheinen.<sup>15</sup>

Uns Menschen bleibt entsprechend nichts anderes übrig, als sich in »fungierenden Ontologien«<sup>16</sup> einzurichten, jenen besonderen Arten von Fiktionen (lat. *fictio*: ›Gestaltung‹, ›Personifikation‹), die eine konkrete und erfahrbare Wirklichkeit produzieren, wenngleich diese eben nicht voraussetzungslos – qua Substanz – gegeben ist, sondern erst durch Reflexion konstituiert wird – und diese Reflexionsprozesse sind wiederum hochgradig sozial formatiert, nämlich durch Gesellschaft und Gemeinschaft.

<sup>13</sup> Tomasello (2009).

<sup>14</sup> Fuchs (2010a, 304).

<sup>15</sup> »Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt nach dem Glauben« (Wittgenstein 1992, 153). »Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.« Und: »Sichere Evidenz ist die, die wir als unbedingt sicher annehmen, nach der wir mit Sicherheit ohne Zweifel handeln. Was wir ›Irrtum‹ nennen, spielt eine ganz bestimmte Rolle in unserem Sprachspiel, und was wir als sichere Evidenz betrachten, auch« (Wittgenstein 1992, 159).

<sup>16</sup> Fuchs (2004b, 11).

*Kleiner Exkurs: Problemaufriss ›kritisch‹*

Das moderne Subjekt, das moderne Selbst oder gar die Seele sind prekär, nicht nur in der philosophischen Reflexion und soziologischen Analyse, sondern auch in einer Lebenspraxis, die mit Blick auf die Ausdifferenzierung der Gesellschaft immer weniger zu ihrer Einheit finden kann. Als menschliche Lebenspraxis kann sie jedoch nicht anders, als ebendies immer wieder zu versuchen.<sup>17</sup> Man mag hier im Sinne der kritischen Tradition von Entfremdung reden,<sup>18</sup> doch dabei muss der Sprecher aber immer schon beanspruchen, über das Wissen zu verfügen, worin die Natur oder das Wesen des wahren Selbst besteht. Eine solche kritische Theorie pflegt auf der einen Seite jene ein wenig romantisch anmutende Vorstellung einer, wenngleich nicht immer harmonischen, aber immer noch menschlichen Lebenswelt, die von kalten System rationalitäten korrumpt wird.

Auf diese Weise werden allerdings Welt und menschliche Praxis in merkwürdiger Weise zerteilt, nämlich in real vollzogene Praxis von uns Menschen (die ja auch all die beklagten Systemdynamiken mitvollzieht) und in ein kritisches Bewusstsein, dass nun außerhalb dieser Welt zu stehen scheint (als eine weitere Praxis des Denkens, Redens und Schreibens, die jedoch an dem Kritisierten nichts ändern kann, außer eben die Praxis des Kritisierens zu vollziehen). Sein und Sollen – Leben und Utopie treten in diesem Fall leicht so weit auseinander, dass sie in der Praxis nicht mehr zusammenfinden. Insofern wir also Theodor W. Adornos berühmtes Diktum »Es gibt kein richtiges Leben im falschen«<sup>19</sup> nicht performativ verstehen – nämlich als Aufforderung zu einer bestimmten (politischen), künstlerischen und philosophischen Praxis – mutiert die Kritik also zu einer kognitiven, epistemischen Haltung, die nur noch Entfremdung erkennen kann und damit geradezu den positiven Weltbezug verhindert, den zu stiften mit dieser Kritik eigentlich angestrebt wurde.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Wir treffen hier im Anklang an Ludwig Wittgenstein auf einen Konflikt der Lebensformen, die zu sich selbst in Spannung treten (vgl. Lütterfelds/Roser 1999).

<sup>18</sup> Siehe klassisch Karl Marx: »Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die Gattung; sie macht ihm das Gattungsleben zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben, und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form« (Marx/Engels 1968). Dazu weiterhin der Tenor einer dem Kern des Menschen zuwiderlaufenden Lebensform bei Hartmut Rosa (2013).

<sup>19</sup> Adorno (1969, 42.).

<sup>20</sup> ›Kritik als Weltflucht‹ könnte man diese Haltung an Ludwig Wittgensteins Konzeption der Lebensform benennen. Wir treffen hier nämlich auf eine Praxis, die genau jene Entfremdung mit sich bringt – also den Weltverlust hervorruft, der beklagt wird.

Das Selbst wird jetzt ein ›kritisches Selbst‹, das nicht mehr anders weiß, das Material zu nutzen, das ihm die gegenwärtige Welt an liefert (›Die Welt ist alles, was der Fall ist‹<sup>21</sup>), als ebendieses zur Identität des kritischen Bewusstseins zu verdinglichen. Solchermaßen zur Lebensform geronnen, wird der Kritiker jetzt selbst zum eindimensionalen Menschen,<sup>22</sup> da sein Selbst- und Weltverhältnis vorrangig durch nichts anderes als den Vektor seiner Kritik aufgespannt wird. Unweigerlich gelangen wir so aber auch in Hinblick auf seelische Fragen zu verhärteten Verhältnissen: nämlich zu einer starren, festen Seele, die sich nur noch in Form zynischer Vernunft,<sup>23</sup> eines zynischen Bewusstseins reproduzieren kann.<sup>24</sup>

Indem es die mit ihm aufgespannten Unterscheidungen (und seien es nun kritische) verfestigt, essentialisiert oder ontologisiert, wird die Vernunft, das Denken – wir könnten auch sagen: das Ego – hiermit zu seinem eigenen Gefängnis.

*Die Subjekt-Objekt-Unterscheidung verflüssigen:  
›epistemische Subjekte‹*

Mit den Beiträgen dieses Bandes schlagen wir eine Perspektive vor, welche epistemische, ontologische und normative Unterscheidungen wie Subjekt und Objekt, Sein und Sollen, Selbst und Welt gewissermaßen verflüssigen lässt.

Dies geschieht, indem wir einen Schritt zurücktreten und eine Haltung einnehmen, die Erkennen, Handeln und Welt – Epistemologie, Pragmatik und Ontologie – nicht mehr voneinander separiert, sondern unter dem Blickwinkel ihrer Einheit zu betrachten erlaubt. Die benannte Trias lässt sich nun als eine Form auffassen, die sich selbst in ihren eigenen Operationen hervorbringt.<sup>25</sup> Hierdurch ergibt sich eine äußerst produktive Perspektive auf das (moderne) Selbst und seine Probleme.

Auch Subjekte stellen aus diesem Blickwinkel selbstredend keine Einheiten mehr dar. Im gleichen Sinne lässt sich auch von der Seele – um den tieferen und obskureren Begriff für unser pathisches Selbstempfinden zu verwenden – nicht mehr sinnvoll von einer Entität oder Wesenheit

<sup>21</sup> Wittgenstein (1990, Proposition 1).

<sup>22</sup> Hier im Anklang Marcuse (1967).

<sup>23</sup> Vgl. Sloterdijk (1983).

<sup>24</sup> Oder sie versucht sich gleich im Nihilismus zu verdinglichen, vollzieht also jene Bewegung, in der sich das Selbst stoisch an der Ablehnung von Sinn klammert, um gerade hierdurch als Identität Kontur zu gewinnen. Auch hier verwechselt das Subjekt die getroffenen Unterscheidungen, die erst das Selbst- und Weltverhältnis aufspannen, mit der (eigenen) Realität.

<sup>25</sup> Der Anklang an die soziologische Formtheorie im Anschluss an Spencer-Brown (2005) ist beabsichtigt (vgl. Baecker 2005).

sprechen. Als Form erscheint sie jetzt vielmehr als ein »Dasein«,<sup>26</sup> das sich zu sich selbst verhält wie auch zu anderem Seienden, wobei dieses Verhältnis nicht als selbstgegeben zu sehen ist, sondern geschichtlich – das heißt neben der biologischen Evolutionsgeschichte kulturell – konditioniert wird.<sup>27</sup>

Hiermit wird es möglich, die Aufmerksamkeit auf die Prozesshaftigkeit des Seelischen zu lenken und genau in diesem Sinne möchten wir in diesem Buch eine Perspektive auf die Selbst- und Weltverhältnisse des modernen Menschen richten. Letztere erscheinen jetzt als ein komplexes Arrangement aus Körperlichkeit, Wahrnehmungen, Sprache, Gemeinschaft und gesellschaftlichen Semantiken, was jedoch nicht daran hindert, genau dies zu rekonstruieren und damit zu verstehen.

<sup>26</sup> Heidegger (2006 [1926], 26f.).

<sup>27</sup> »Schon die altgriechischen Selenvorstellungen sind recht komplex. Das Substantiv *psyche* (ψυχή) bedeutete ursprünglich ›Hauch‹, ›Atem‹ und war in verschiedener Weise mit dem Leben assoziiert. In Homers Dichtung verlässt die *psyche* den Körper nach dem Tod und geht als dessen Schattenbild in den Hades, die Unterwelt. Demokrit interpretierte die Seele materialistisch als kondensierte Ballung von Teilchen des Feuerelementes, die sich dann mit dem Tod auflöst. Für Platon indes ist die Seele unsterblich, in ihren Entwicklungen jedoch stark von den ethischen Entscheidungen des Menschen abhängig. Entsprechend erscheint dann auch mit Sokrates die Sorge um die Seele als die vorrangige Aufgabe des Menschen. Für Aristoteles wiederum ist die Seele an den Körper gebunden. Sie erscheint hier als ihr immaterielles Prinzip der Formwerdung, die Unbelebtes zu Lebendem werden lässt, allerdings mit dem Tod auch wieder verschwindet. Entsprechend lässt sich auch eine Dreigliederung der Seele in einen vegetativen, einen animalischen und einen vernünftigen Teil ausmachen. In der Geschichte der abendländischen Vorstellungen über die Seele, wie sie insbesondere Christoph Wulf rekonstruiert hat, bildet sicherlich Augustinus einen zentralen Wendepunkt, da nun »Leib und Seele in ein hierarchisches Verhältnis gebracht« werden, »das der Beziehung zwischen Herr und Knecht, Wille und Werkzeug, Inhalt und Gefäß gleicht. Hier wird die für das Christentum im Vergleich zur Seele folgenreiche Abwertung des Körpers vollzogen« (Wulf 1991, 5). Die Renaissance greift demgegenüber wieder auf das aristotelische Erbe zurück, erweitert dieses allerdings um die Vorstellung, dass alles im Universum als belebt zu sehen sei. Ein weiterer Wendepunkt folgt mit René Descartes. Für ihn war nun »nicht länger [...] der Körper Sitz der Seele, von nun an wurde er nach dem Modell der Maschine zwar als bewegt, jedoch als seelenlos begriffen. Ihm wurde das Zentrum des Psychischen, das Selbstbewusstsein des ›Ich-denke-also-bin-ich‹ entgegengesetzt. Von diesem Satz ist es nicht weit zu der für die Aufklärung charakteristischen Idee der Autonomie des Menschen, zu deren Verwirklichung die Vernunft und Wissenschaften beitragen sollen (Wulf 1991, S. 5). Mit der Romantik erscheint Seele zwar wieder als ein Gegenpol zur Vernunft, der vor allem auch unbewusste und kulturelle Prozesse beinhaltet, doch mit der Ausdifferenzierung der Wissenschaften Biologie, Medizin, Psychologie und Soziologie im 19. Jahrhundert wird das, was in der »romantischen Seele noch zusammengedacht wird«, wieder »separiert« (ebd.) (Vogd 2013, 147f.).

Insbesondere von den science studies<sup>28</sup> haben wir gelernt, dass es nicht nur hilfreich, sondern mit Blick auf die vorgefundenen empirischen Lagerungen geradezu geboten ist, den ontologischen Charakter von Forschungsobjekten nicht von vornherein festzulegen. Hans-Jörg Rheinberger spricht in diesem Sinne von sogenannten »epistemischen Dingen«,<sup>29</sup> die sich dadurch auszeichnen, dass sie in Hinblick auf ihren ontologischen Status nicht vollständig definiert sind, sondern gewissermaßen darauf warten, in bestimmten Kontexten mit dieser oder jener Charakteristik hervorzutreten. Mit Blick auf unseren Gegenstand – dem Subjekt oder der Seele – erscheint es auch hier notwendig, den epistemischen und ontologischen Status der untersuchten Phänomene offenzulassen. Denn wer kann heute noch in redlicher Form davon sprechen, was das Subjekt, das Selbst oder die Seele ist? Mit Till Jansen haben wir deshalb vor einiger Zeit vorgeschlagen, an diesen Stellen von »epistemischen *Subjekten*« zu sprechen, die Rede ist hier von ›Handelnden‹, ›Systemen‹, Akteuren, Beobachtern etc., »die kontext- und situationsabhängig ausflaggen oder eben auch nicht«.<sup>30</sup> Auf diese Weise deontologisieren wir die Beobachtungsverhältnisse und gelangen damit zu einer Reflexionsperspektive, die unterhalb der dem Alltagsdenken vertrauten Subjekt-Objekt-Dichotomie ansetzt. Wir tun diesen Schritt nicht, um die alltagspraktische Relevanz dieser Unterscheidung zu bestreiten, sondern umgekehrt, weil wir nur auf diesem Wege den mit ihr verbundenen empirischen Reichtum würdigen und zur Geltung bringen können.

Im Blick auf die Fragen, was ist (Ontologie) und wie Erkennen stattfindet (Epistemologie), erscheinen die Verhältnisse jetzt komplex. Epistemologie und Ontologie sind nun nämlich ihrerseits nicht zu trennen, sondern erscheinen über die Praxis als Pole einer sich wechselseitig bedingenden Einheit. Beide Begriffe eignen sich deshalb nur noch als heuristische Kategorien, um bestimmte Bewegungen der Praxis nachzuvollziehen und zu bezeichnen, nicht mehr jedoch als Grundlage einer Sozialtheorie oder gar einer Philosophie, die geeignet ist, die empirischen Verhältnisse menschlicher Erkenntnispraxen aufzuschließen, geschweige denn zu rekonstruieren und zu verstehen.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Siehe Bruno Latour und Steve Woolgar (1986). Vgl. zur Einführung auch Roßler (2008).

<sup>29</sup> Rheinberger (2006).

<sup>30</sup> Jansen und Vogd (2014, 455).

<sup>31</sup> Aus diesem Grunde ist der Großteil der Texte, die im Namen der analytischen Philosophie zu wissenschaftstheoretischen Fragen oder dem Körper-Geist-Problem publiziert werden, für ernsthafte, gegenstandsrelevante Untersuchungen unbrauchbar. Durch das Korsett der eigenen Texttradition gebunden, gelingt es hier nicht, Begriffe wie Subjekt, Objekt und Kausalität so zu verflüssigen, wie es den dynamischen Selbst- und Weltverhältnissen menschlicher Praxen entspricht.

Hiermit entsteht zugleich das Desiderat nach einer empirischen Metaphysik und damit die Frage nach einem methodologischen und meta-theoretischen Zugang zu menschlichen Praxen, in denen sich Innen und Außen, Selbst und andere, Sprache, gesellschaftliche Semantiken und Gemeinschaft in einer nichttrivialen Weise verschränken und dabei zugleich die Unterscheidungen unserer vertrauten Selbst- und Weltverhältnisse ausflaggen lassen.

### *Desiderat der empirischen Metaphysik*

Wie wird eine empirische Metaphysik möglich und auf Basis welcher Begrifflichkeiten lässt sich diese methodologisch konzeptionalisieren?

Einen möglichen Weg weist Bruno Latour mit seinem Vorschlag, die Begriffe Subjekt und Objekt zu entsubstantialisieren – also nur noch relational zu begreifen. Mit Latour betreten wir eine Welt aus Quasi-Objekten und Quasi-Subjekten, die durch ihre Operationen ein Feld aufspannen, das die Positionen innerhalb der Subjekt-Objekt-Dichotomie hervorbringt und evident erscheinen lässt. Der Begriff »Quasi-Objekt« wurde insbesondere von Michel Serres prominent gemacht und charakterisiert Prozessdynamiken um ein Objekt herum (so z. B. Jugendliche, die Fußball spielen), das soziale Prozesse organisiert und zugleich die hiermit verbundenen Rollenidentitäten und sozialen Gebilde organisiert (z. B. »entstehen« durch den Fußball Spieler, Mitglieder einer Mannschaft, Menschen, die Regeln folgen etc.).<sup>32</sup> Quasi-Objekte bringen, so auch Bruno Latour, gleichsam als »Rückstoßeffekt virtuelle Positionen für künftige Subjekte hervor«.<sup>33</sup>

Latour differenziert die Quasi-Objekte darüber hinaus in die drei Felder »Technik«, »Fiktion« und (wissenschaftliche) »Referenz«. Die technischen Artefakte (seien es Maschinen, Dinge des alltäglichen Gebrauchs oder auch Gestaltungen aus Design und Architektur) geben dem Menschen eine Stellung – oder vielleicht besser: eine Haltung –, über die er sich in Wiederholung und Routine wiedererkennt. Erzählungen aus Film und Literatur liefern Fiktionen an, über die sich Menschen mit Sinn, Kultur und Redeweisen aufladen, um so unter anderem qualifiziert von sich selbst reden zu können. Die Referenzketten wissenschaftlicher Kausalität generieren schließlich all jene Objekte, denen der Mensch sich als beobachtendes Subjekt gegenüberstellen kann. Mit den Quasi-Objekten gelangen wir – ganz im Sinne der semiotischen Theorie der »Äußerungsakte« – zu einer Beschreibung, die mehr bei dem »handelnden, denkenden und sprechenden Menschen« beginnt, der hierdurch dann fähig wird, »Techniken zu schaffen«, »Werke zu

<sup>32</sup> Serres (1987).

<sup>33</sup> Latour (2014, 506f.).

imaginieren« oder »objektive Erkenntnis zu produzieren«.<sup>34</sup> Wir landen bei multiplen Arrangements unterschiedlicher, jeweils auf ihre auf ihre eigene Weise produktiver Prozesse, in deren Folgen sich der Mensch als Subjekt – als Handelnder, kreativer und denkender Mensch – dadurch erzeugen kann, dass er die von den Quasi-Objekten angebotenen Skripte übernimmt.

Die Technik und die mit ihr generierten Artefakte bringen als Komplementärposition den Menschen als arbeitendes Wesen hervor. Die Fiktion generiert die Narrative, mit deren Hilfe sich der Mensch in der Welt als Handelnder und Erleidender (wieder)erfinden kann. Die Objekte der (wissenschaftlichen) Referenz lassen schließlich einen separierten Beobachter erscheinen, der offenbar nur objektive Wahrheiten erkennt und von den Praxen absieht, welche die hierin aufscheinenden Subjekt-Objekt-Dichtotomien erst hervorbringen.

Wenngleich als Gegenposition zu den (Quasi-)Objekten definiert, bleiben die Subjekte jedoch zunächst noch Leerstellen. Sie haben hierdurch bereits eine Position gewonnen, sprechakttheoretisch gesprochen jedoch nur eine syntaktische, einen bestimmten Platz im Satzbau. Im Sinne der Latour'schen Konzeption können diese Leerstellen jetzt von den *Quasi-Subjekten* gleichsam inhaltlich gefüllt und bespielt werden. Dabei unterscheidet Latour drei unterschiedliche Existenzweisen, die in Form jeweils spezifischer performativer Akte unterschiedliche Typen der Subjektivität generieren. Die politische Rede lässt Menschen zu »freie[n] und autonome[n] Bürger[n] in einem Kollektiv« werden. Die Texte des Rechts formen Menschen über Raum und Zeit zu einer personalen Einheit, die zurechnungsfähig, also »versicherbar, zuweisbar und verantwortlich für« ihre »Taten« wird.

Das »religiöse Wort« schließlich enaktiert Menschen zu »Personen, die anerkannt, geliebt und manchmal gerettet werden«.<sup>35</sup> All diese Existenzmodi kommen also dadurch zur Geltung, dass Menschen zu Menschen in einer bestimmten Weise sprechen. Mit Blick auf die hierin eingelagerte Performativität handelt es sich jeweils um ein spezifisches »Äußerungsregime«, also buchstäblich um »Redeweisen«, deren

<sup>34</sup> Latour (2014, 506f.).

<sup>35</sup> Latour (2014, 507), und an der selben Stelle weiter: »Um die Originalität dieser [...] Gruppe [der Quasi Subjekte] in einen Satz zu kleiden, sagen wir, daß die Menschen, indem sie den politischen Kreis durchlaufen, fähig werden, Meinungen und Positionen in einem Kollektiv zu artikulieren – sie sind freie und autonome Bürger in einem Kollektiv geworden; indem sie durch die Formen des Rechts rückgebunden sind, werden sie der Kontinuität in der Zeit und im Raum fähig – sie sind Wesen, die versicherbar, zuweisbar und verantwortlich für ihre Taten geworden sind; indem sie das religiöse Wort empfangen, werden sie zu Heil und Verderben fähig, sie sind nun Personen, die anerkannt, geliebt und manchmal gerettet werden«.

Misslingen und Gelingen von der »Form«, der »Situation« und der »Tonalität« abhängt.<sup>36</sup>

Auch hier ist Subjektivität – oder gar das Seelische – nicht per se gegeben (und ist schon gar nicht ›innen‹, im Menschen zu lokalisieren). Sie – die Subjektivität – verdankt sich vielmehr einer spezifischen Form der Interaktion, die erst die für diese Existenzweisen typischen Empfindungen generieren, spüren, nachvollziehen und reflexiv aneignen lässt. Es ist nicht die Religion, die Politik oder das Recht, das Menschen zu Subjekten macht, sondern die diesen Formen eigenen Sprechakte, die den Menschen erlauben, sich als erhaben (oder verdammt), als Teil einer Gemeinschaft (oder als exkludiert), als Rechtssubjekt (oder als gesellschaftlich ungebunden – als vogelfrei<sup>37</sup>) zu erfahren.

Von Latour können wir lernen, dass menschliche Selbst- und Weltverhältnisse zwar komplex sind, diese also nicht in einer simplen Weise in Dichotomien wie Subjekt und Objekt oder innen und außen aufgehen, jedoch dabei aber sehr wohl in ihrer Dynamik verstanden werden können, insofern wir bereit sind, den epistemischen und ontologischen Status der Begriffe ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ einzuklammern.

Auf diesem Wege erschließen sich eine Reihe der besonderen Lagerungen des modernen Menschen. Dieser hat mit Hilfe der Quasi-Subjekte etwa gelernt, darauf zu vertrauen, Recht zu bekommen, um sich auf Geschäftsbeziehungen mit Fremden einlassen zu können. Er hört sich gerne als Sprecher in einer Gemeinschaft und lässt sich zugleich von der Gemeinschaft als Sprecher enaktieren, fühlt also die symbolische Zuweisung als Teil seines Habitus. Er empfindet sich als spirituelles Wesen (was auch immer dies konkret heißen mag), indem er sich persönlich gesehen und gemeint fühlt. Dies kann er jedoch nicht von sich aus wissen, sondern es muss ihm erst von Dritten gesagt werden. Die Quasi-Objekte ermöglichen ihm die Vertrautheit technisch vermittelter

<sup>36</sup> Latour (2014, 511). In diesem Sinne ist es folgerichtig, wenn Latour den Modus, die Existenzweise des Religiösen nicht in der Referenz des Glaubens sieht, also die Wahrheitsansprüche von Glaubensinhalten für belanglos erklärt. »Die Frohe Botschaft informiert nicht. Informationsgehalt gleich null«, wie Latour (2014, 429) lakonisch formuliert. Die Inhalte der religiösen Praxen können und brauchen auch auf nichts zu verweisen. Die ›Wesen‹ des Glaubens definieren vielmehr eine »Subsistenz, die sich auf keinerlei Substanz stützt« (Latour 2014, 409). Sie entfalten ihre Kraft und Wirkung allein im Imaginativen. Sie können gerade deshalb die Wunden der Seele heilen, weil sie sich – wie die Seele selbst – imaginären Werten verdanken. Das paradigmatische Beispiel für solche Prozesse sind für Latour »Liebesbeziehungen« und ihre »Krisen« (ebd.). Denn gerade in der Liebe geht es um jene Form der Subjektivierung, die darauf beruht, sich einer ebenso wenig begreifbaren wie beherrschbaren Alterität auszuliefern, die einen zugleich ermächtigen wie auch zerstören, einen also zu höchster Subjektivität erheben wie auch in Verzweiflung und Einsamkeit stürzen kann.

<sup>37</sup> Siehe Giorgio Agamben (2002).

Routen, die Sicherheit einer verlässlichen Welt. Die Fiktionen aus Text, Bild und Film stellen ihm Skripte und Blueprints zur Verfügung, um sich in Syntax und Semantik einrichten, also eine eigene Erzählung (er-)finden zu können. Die Wissenschaft generiert darüber hinaus Wahrheiten, in denen definierte Beobachtungsverhältnisse bestehen.

Wie auch immer, der moderne Mensch hatte gelernt, die Welt seiner Quasi-Subjekte und Quasi-Objekte so einzurichten, dass er in seiner alltäglichen Praxis unzweifelhaft als Subjekt erschien. Die hiermit verbundenen Prozesse und Vorgänge, welche diese Gewissheit produzieren, erschienen dabei durch die Routinen ihrer Anwendung verdeckt.

Was geschieht aber, wenn die Zuhändigkeit<sup>38</sup> der hiermit verbundenen selbstläufigen Konstitutionsprozesse aufbricht oder prekär wird? Da der sichere Hafen der Subjektivität nicht in einem Selbst liegt, ist in der Innenschau kein Halt und Grund zu erwarten. Ebenso erscheinen die kulturellen Artefakte der vermeintlichen objektiven Welt und mit ihnen verbundenen Institutionen bei genauerem Hinschauen alles andere als gewiss. Aus diesem Grunde sind Krisen des Selbst (und der hiermit einhergehenden Empfindungen von Identität) zu erwarten, sobald die oben benannten Prozesse ins Wanken kommen, also nicht mehr zu einem hinreichend plausiblen Arrangement zusammenfinden, um die Illusion eines »naiv realistischen Selbstmissverständnis« zu nähren.<sup>39</sup> Die hiermit verbundenen Krisen lassen sich deshalb auch nicht allein als ein innerpsychisches Geschehen begreifen. Dies hatte schon Emile

<sup>38</sup> Hier im Anklang an Heideggers Zuhändigkeit als Modus der Selbstvergessenheit im Zeuggebrauch, die dann als ontologische Gewissheit erscheint: »Zuhändigkeit ist ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es *an sich ist*« (Heidegger 2006 [1926], 71 kursiv im Original).

<sup>39</sup> Metzinger (1998), und weiter aus einer philosophischen und anthropologischen Perspektive: »Der naive Realismus ist für biologische Systeme wie uns selbst eine funktional adäquate Hintergrundannahme gewesen. Diesen Gedanken muß man nun im letzten Schritt wieder auf das Selbstmodell anwenden. Wir selbst sind Systeme, die nicht in der Lage sind, ihr eigenes subsymbolisches Selbstmodell als Selbstmodell zu erkennen. Deshalb operieren wir unter den Bedingungen eines ›naiv-realistischen Selbstmissverständnisses‹: Wir erleben uns selbst, als wären wir in direktem und unmittelbarem epistemologischem Kontakt mit uns selbst. De facto sind wir selbst also Systeme, die sich selbst ständig mit dem von ihnen selbst erzeugten subsymbolischen Selbstmodell ›verwechseln‹. Indem wir dies tun, generieren wir eine stabile und kohärente ›Ich-Illusion‹, die wir auf der Ebene des bewußten Erlebens nicht transzendentieren können. Und genau das ist es, was es bedeutet, eine nicht-begriffliche Erste-Person-Perspektive zu besitzen, einen präreflexiven, phänomenalen Standpunkt, der allen späteren Formen von begrifflich vermitteltem und reflexivem Selbstbewußtsein zugrunde liegt, allen späteren Formen von sozialer Kognition und Ich-Du-Beziehungen. Der Kern der Subjektivität des Mentalen liegt also in diesem Akt der ›Selbstverwechslung: Ein Mangel an Information, ein Mangel an epistemischer Transparenz führt zur Entstehung eines phänomenalen Selbsts‹ (Metzinger 1998, 361).

Durkheim in seiner berühmten Studie zum Selbstmord gezeigt.<sup>40</sup> Gesellschaftliche Anomalien können zu solch großen Erschütterungen der Seele führen – so der Befund –, dass der Freitod auf einmal aus sozialen Gründen für all jene als Alternative erscheint, die mit der nun aufscheinenden Bodenlosigkeit nicht umgehen können. Wir begegnen hier dem einschlägigen Topos der Sinnlosigkeit, wie etwa auch in den Werken von Albert Camus oder Samuel Beckett beschrieben ist.

Allerdings zeigen bereits Letztere auf, dass die Begegnung mit dem Absurden nicht im Selbstmord zu münden braucht,<sup>41</sup> sondern dass es sich auch in »Welten ohne Grund«<sup>42</sup> häuslich einrichten lässt – sei es ästhetisch, philosophisch oder mystisch, dabei jeweils in einer Bewegung, die den Sinn des Selbst suspendiert, um auf diese Weise im Fluss des Lebens aufzugehen zu können.

### *Beiträge dieses Buches*

Es sollte deutlich geworden sein, dass die oben benannten Risse im Sinngefüge kein rein theoretisches oder spekulatives Phänomen sind, sondern als empirische Sachverhalte erscheinen. Der Verlust der großen Erzählungen und die Erfahrung, dass auch die kleinen Sinngebungen nicht mehr tragen, die Einsicht, dass die Institutionen von Recht, Politik, Wahrheit und Religion auf sandigem Grund gebaut sind, dass Techniken versagen können (allein schon mit Blick auf die nicht beherrschbaren ökologischen Konsequenzen), erscheinen allesamt als empirische wie auch in Hinblick ihrer Sindynamik rekonstruierbare Phänomene.<sup>43</sup>

Gleiches gilt für die Bedrohung der psychischen Stabilität – man denke etwa an Zusammenbrüche, wie sie in psychologischen und psychiatrischen Fachbüchern beschrieben werden. Auch hier reißen immer wieder Ontologien und Epistemologien auf und es geschehen Brüche, welche das Seelenleben tief erschüttern. Ebenso deutlich sind aber empirische Bewegungen auszumachen, die neue Seins- und Weltverhältnisse, vielleicht mit einer etwas veränderten fungierenden Ontologie, ermöglichen. Arrangements des Selbst werden brüchig, fallen teilweise auseinander, um dann erneut unter Rekombination unterschiedlicher vorfindlicher Materialien zu entstehen. Empfindungen, Wahrnehmungen, Quasi-Subjekte und Quasi-Objekte können nicht anders, als sich jeweils zu einem

<sup>40</sup> Durkheim (1973).

<sup>41</sup> Siehe dann Camus (2013) aus philosophischer Perspektive zur Frage des Selbstmords und einer Antwort, die daraufhin verweist, dass die Begegnung mit und die Anerkennung des Absurden nicht mit der Verneinung des Lebens einhergehen braucht.

<sup>42</sup> Vogd (2014c)

<sup>43</sup> Siehe zur ökologischen Frage etwa Luhmann (1986).

Arrangement zu verschränken, das Selbst und Welt erneut in Form einer Ordnung aufrichtet.<sup>44</sup>

Die Studien dieses Buches richten den Blick einerseits auf den epistemischen und metaphysischen Reichtum dieser Prozesse, wie auch auf auf die Verirrungen und Verwirrungen, die hiermit einhergehen können.

Dabei werden im folgenden Kapitel zunächst die theoretischen Grundlagen erarbeitet, die notwendig sind, um diese Prozesse verstehen zu können. Es wird gezeigt, wie die aus einer systemischen Perspektive geforderte polykontexturale Haltung sich mit einer leiborientierten phänomenologischen Perspektive verbinden lässt. In Bezug auf die erkenntnistheoretischen und philosophischen Perspektiven von Gotthard Günther und Maurice Merleau-Ponty zeigen sich erstaunliche Parallelen, die bislang wenig aufgegriffen, geschweige denn für empirische Forschung nutzbar gemacht worden sind.

Bei der ersten empirischen Studie handelt es sich um das Beispiel einer Patientin, die ihre Psychiatrieerfahrungen zunächst nicht integrieren kann, dann aber über ein Beziehungsangebot lernt, ein kritisch-reflexives Verhältnis zu sich selbst zu entwickeln. Psyche, Organisation und Interaktion verzahnen sich hier in einer besonderen Weise. Es wird deutlich, was eine leiborientierte polykontexturale Perspektive leisten kann. Methodologische Zugänge werden sichtbar und zudem leuchtet bereits eine implizite ethische Dimension auf, denn es zeigt sich, dass es in der Tat einen Unterschied macht, wie sich ein Arzt zu dem verhält, was er seinen Patienten sagt.

Die zweite Studie beschäftigt sich mit der Frage, wie in ihrer Genese unwahrscheinliche und unter modernen Verhältnissen zudem anzweifbare religiöse Haltungen und Sinnssysteme etabliert werden können. Am Beispiel der im tibetischen Buddhismus verbreiteten Phowa-Meditation des ›bewussten Sterbens‹ wird untersucht, wie für westliche Adept/innen auf den ersten Blick befremdlich und esoterisch anmutende spirituelle Lehren mit zunehmender Praxis an Evidenz und Sinnhaftigkeit gewinnen können, indem sich Gruppenprozesse, Visualisierungen, körperorientierte Übungen und psychisches Erleben zu einem übergreifenden Arrangement verschränken. Dabei wird sich zeigen, dass es im Einklang mit den Arbeiten von John Dewey und William James sinnvoll ist, das

44 Man denke hier beispielsweise an die Odyssee der Eisschnellläuferin Claudia Pechstein: Dopingvorwurf, Rekurs auf medizinische Wahrheiten, Anrufung der Justiz, die sich jedoch nicht zuständig sieht, Momente der Entgleisung und Verzweiflung nach dem Gerichtsurteil, dann Rekonstitution der eigenen Identität in Abgrenzung zu Flüchtlingen, die vermeintlich mehr Rechtsstaatlichkeit bekämen als das ›Opfer‹ Pechstein, dann Rekonstitution als Kämpfernatur und schließlich wieder der Rekurs auf den Körper – das eigene Laufen, was wiederum eine Letztevidenz hinsichtlich der eigenen Identität generiert (allerdings nur so lange, wie der Körper mitspielt) (vgl. Kiyak 2016).

Religiöse weniger als eine spezifische Art von *experience* zu verstehen, denn als ein *adjustment* hin zu einer epistemischen Perspektive, die alle Erfahrungen in einem veränderten Licht erscheinen lässt.<sup>45</sup>

In der dritten Studie steht die Frage im Vordergrund, unter welchen Konstellationen einer konditionierten Koproduktion es zum ‚Einschnappen‘ in eine Todesbereitschaft kommen kann. Angefangen beim Selbstmord und endend beim gesellschaftlich und gemeinschaftlich hoch integrierten Terror im Nationalsozialismus werden unterschiedliche Arrangements aufgezeigt, in denen sich das Ich-Selbst gegenüber dem Leib zu hypostasieren beginnt, um auf diesem Wege epistemische Weichenstellungen aufzuzeigen zu können, die in individuellen und kollektiven Katastrophen münden.

Hiermit stellt sich abschließend die Frage der Beziehung zwischen Epistemologie, Leiblichkeit und Ethik, der ein längeres eigenständiges Kapitel gewidmet ist. Ethik, so der wichtige Befund hängt damit zusammen, wie ein Mensch sich selbst und seine Welt hervorbringt, dabei nicht zuletzt ob er sich als Teil der Welt oder außerhalb der Welt stehend empfindet, ob er sich im Rekurs auf die Imaginären der Gesellschaft als ein unabhängiges Seelenwesen (›Ich‹) versteht oder ob er sich im lebendigen Beziehungsnetz einer vergänglichen Leiblichkeit einrichten kann. In diesem Kapitel wird einerseits eine Auseinandersetzung mit der ethischen Tradition der praktischen Philosophie zu leisten sein, zum anderen wird Wittgensteins Desiderat der impliziten Ethik in Hinblick auf leiborientierte und polykontexturale Perspektiven ausgearbeitet. Nicht zuletzt entsteht auf diese Weise ein notwendiges Gegengewicht zur vermeintlichen ethischen Enthaltsamkeit systemtheoretischen Denkens und Forschens.

45 Dewey (1986) und James (1997 [1901]).

