

Werner Vogd

# Selbst- und Weltverhältnisse

Leiblichkeit, Polykontextualität  
und implizite Ethik

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

Werner Vogd  
Selbst- und Weltverhältnisse



Werner Vogd  
Selbst- und Weltverhältnisse  
Leiblichkeit, Polykontextualität  
und implizite Ethik

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

Erste Auflage 2018  
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2018  
www.velbrueck-wissenschaft.de  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-95832-144-1

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

# Inhalt

I	Vorwort .....	7
II	Einstieg .....	II
III	Empirische Metaphysik – Rekonstruktion der Reflexionsverhältnisse . . . .	29
	Phänomenologische Schnitte .....	33
	Empirische Metaphysik und ihre reflexionslogische Infrsprache .....	42
	Das Selbst im Kontext von Leib, Sprache und Reflexion .....	58
IV	Problematische Selbstverhältnisse und Vermittlung – das Beispiel einer Psychose und ihrer Behandlung ..	71
	Polykontexturale Verhältnisse .....	73
	Vermittlung im Wahn .....	77
	Polykontexturale Psychotherapieforschung .....	84
V	Doing religion – doing ontology im Phowa-Kurs Studien zum ›bewussten Sterben‹ im Diamantweg- Buddhismus .....	87
	Religiöse Praxen als polykontexturale Lagerungen .....	90
	Arrangements aus Praxis, Glauben und Erleben .....	98
	Transzendenz in der Immanenz? .....	125
VI	Die Inklusion des Todes – Versuche zu einer Epistemologie des Terrors .....	129
	Felder epistemischer Ambivalenz .....	131
	Konstellationen (selbst-)mörderischer Akte .....	138
	Arrangements des Terrors .....	156
	Epilog .....	162

VII Implizite Ethik, Leiblichkeit und Polykontextualität . . . . .	165
Einstimmung und Problemaufriss . . . . .	167
Heinz von Foerster – die Verbindung von Ethik und Epistemologie . . . . .	181
Tugendhats Arbeiten zur Ethik . . . . .	190
Wittgensteins Spuren folgen – von der Egozentrik zur Mystik . . . . .	213
Stanley Cavell – Tragödie und implizite Ethik . . . . .	219
Die Fäden zusammenführen: implizite Ethik unter dem Blickwinkel von Polykontextualität . . . . .	233
 Literatur . . . . .	 271
 Personenregister . . . . .	 287

# I Vorwort

Um die dem Menschen typischen Probleme auf einer tiefen Ebene verstehen zu können, kommen wir nicht umhin, uns ein wenig mit ontologischen und erkenntnistheoretischen Fragen – also mit Metaphysik – zu beschäftigen. Denn wir Menschen finden nicht ein Sein vor, sondern wir erschaffen innerhalb des Kreislaufs von Erkennen und Handeln miteinander unsere eigene Welt. Wir können nicht anders, als ein Selbst- und Weltverhältnis aufzubauen, das ein Ich-Selbst sowie komplementär hierzu auch eine Welt generiert. Unweigerlich erscheinen hiermit bestimmte Kausalzusammenhänge bzw. Zurechnungen von Ursachen und Wirkungen, die wir dann glauben bzw. für ›wirklich‹ halten müssen, da die Möglichkeit, eine stabile Welt und ein stabiles Selbst aufzubauen, davon abhängt, dass unsere Ideen, Imaginationen und Handlungsrouninen eine gewisse Kohärenz haben.

Risse und Brüche in den Konstruktionen, die unsere Welt ausmachen, bedrohen damit gleichsam unser eigenes Ich-Selbst, denn in »Wahrheit würde ein Bruch in der scheinbaren Kohärenz unseres geistigen logischen Prozesses als eine Art Tod erscheinen.«<sup>1</sup> Einzig unter den Sonderbedingungen einer spirituellen Schulung erscheint die hiermit verbundene Leere nicht als ein Schrecken, sondern als eine mystische Einsicht in ein Selbst, das sich zugleich als Nichts offenbart.<sup>2</sup> Unter Alltagsbedingungen wiederum erscheint es für uns existenziell zu sein, unser Ich-Selbst auch unter widrigen Umständen aufrecht zu erhalten und zu verteidigen.

Das universelle Mittel, um die Risse und Brüche in unserem Selbst- und Weltverhältnis zu kitten, ist *sozial angelieferter Sinn*, also all die Sinnformen, die uns Gesellschaft und Gemeinschaft mit der Sprache sowie anderen symbolischen Formen zur Verfügung stellen. Unsere Imaginationen, Träume, Hoffnungen, ebenso wie Vorstellungen über Kausalität und sinnhafte Beziehungen, – all die Sinnformen, die unser Ich-Selbst so selbstverständlich aufgreift und für seine eigenen Prozesse nutzt – verdanken sich der sozialen Sphäre – also dem Nicht-Selbst. Zugleich erscheint jedoch das Mittel, das die Lösung zu bringen scheint, selbst problematisch. Gemeinschaftliche Zusammenhänge und der hiermit zum Ausdruck kommende Sinn können sich auflösen und auseinanderfallen. Gesellschaftliche Semantiken erweisen sich in bestimmten Konstellationen als unpassend, falsch oder leer. Hiermit ist das Selbst, was sich diesen Sinn zum Aufbau seines eigenen Selbst- und Weltverhältnis zunutze

1 Bateson (1987, 159f.)

2 Siehe diesbezüglich aus empirischer und theoretischer Perspektive die Ergebnisse der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Studie ›Buddhismus im Westen‹, insbesondere Vogd und Harth (2015).



gemacht hat, erneut bedroht, denn die Psyche nutzt in konditionierter Koproductioen den gleichen Sinn wie die Kommunikation.

Die Kohärenz unseres geistigen logischen Prozesses bleibt also auch in seiner sozialen Einbettung prekär, denn das Soziale selbst erscheint in seinen Strukturen und in Hinblick auf die hiermit einhergehenden Bedeutungen keineswegs stabil und beständig, sondern vielmehr schwankend und unbeständig.

Die in diesem Buch vorgelegten Studien verweisen auf Sinnkrisen sowie auf Versuche, die hiermit einhergehenden Risse und Brüche wieder zu reparieren. Sei es das Wahnerleben in einer Psychose, die Zufluchtnahme zu religiösen Formen oder die Suche nach Erlösung im terroristischen Gewaltakt – mit Blick auf die Tatsache, dass Menschen nicht anders können, als in ihrem Denken und Erleben eine Welt hervorzu- bringen, zeigen sich hier mehr Gemeinsamkeiten, als man gemeinhin annehmen würde. In jedem dieser Fälle wird eine typische *epistemische Weichenstellung* getroffen, entsprechend der sich der Mensch in einer Weise in imaginäre Projektionen verwickelt, so dass nun für ihn sein Lebensvollzug zugleich real wie auch zwingend erscheinen muss.

Der von dem griechischen Wort *epistémē* (Erkenntnis, Wissen) abgeleitete Begriff Epistemologie darf in diesem Buch selbstredend nicht im Sinne einer Lehre vom ›richtigen‹ Erkennen verstanden werden. Im Sinne des späten Wittgenstein wird auch in dieser Studie die Wende zur Praxis vollzogen, also hin zu der Frage, wie unter Menschen mit Hilfe von Kommunikation eine bestimmte Form des Erkennens hergestellt wird.

Vom Baum der Erkenntnis essen geht nur gemeinsam. Doch – wie bereits angedeutet – sind die Mittel, welche die Gemeinschaft hierzu liefert problematisch, denn der vermittelte Sinn ist nicht stabil. Der Apfel ist gewissermaßen vergiftet.

Mit dieser Einsicht beginnt sich also mit Blick auf unser Selbst- und Weltverhältnis das Ergebnis des Descartes'schen Zweifels (›Ich denke also bin ich‹) zu einer sozialen Ungewissheit zu erweitern. ›Ich kommuniziere, also bin ich, da aber an verschiedenen Orten anderes gesagt wird und das, was gesagt wird, eine andere Bedeutung bekommen kann, erscheint das, was als mein Ich-Selbst erscheint, seinerseits ungewiss, denn mit den Worten kommt zugleich der Zweifel‹. Um es mit Ludwig Wittgenstein auszudrücken: »Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt nach dem Glauben.«<sup>3</sup>

Kommunikation lässt Sinn auf verschiedene epistemische Orte verteilen. Was an einem Ort gilt, muss nicht dem entsprechen, was an einem anderen Ort der Fall ist oder für wahr gehalten wird. Entsprechend gibt es vielfältige Orte, Perspektiven und Möglichkeiten, aus denen heraus Selbst- und Weltverhältnisse aufgebaut werden können. Oder um einen

3 Wittgenstein (1992, 153).

der zentralen Begriffe einzuführen, welcher diese Untersuchung leitet: Die Welt ist *polykontextural*. Da wir aber das, was wir leben auch fühlen, ergibt sich auf theoretischer Ebene das Desiderat der Verbindung einer polykontexturalen Perspektive mit einer leiborientierten Phänomenologie. ›*Ich fühle, also bin ich*‹ ließe sich hier zunächst wieder in Variation von Descartes formulieren, was aber in einen neuen Zweifel führt, da Kohärenz und Stimmigkeit in unserem Fühlen alles andere als selbstverständlich ist. Vielmehr werden die vielfältigen, untereinander oftmals inkommensurablen Zumutungen der unterschiedlichen Gemeinschaften und vielfältigen Funktionsbereiche, in denen wir leben, zugleich gefühlt. Sie manifestieren sich damit ihrerseits in einer *polykontexturalen Leiblichkeit*. Schon mit Blick auf die Einheit der Differenz von ›Leib sein‹ und ›einen Körper haben‹ sind wir buchstäblich gespalten und uneins mit uns. Da wir das, was wir leben, auch fühlen (selbstredend auch die Dissonanzen und Brüche), stellt sich die Frage, wie die polykontexturale Perspektive mit einer leiborientierten Phänomenologie zusammen gebracht werden kann. Die in diesem Buch vorgestellten Studien beleuchten diese Beziehung von unterschiedlicher Seite.

Nicht zuletzt stellt sich dabei die Frage, was dies alles für unsere menschliche Lebenspraxis bedeutet. Dabei lässt sich zunächst feststellen, dass die Mittel, welche zunächst als Lösung erschienen, schnell zum Problem mutieren können. »*Sucht und Pathologie*« stellen »*die andere Seite der biologischen Anpassung*« dar, hat bereits Gregory Bateson festgestellt.<sup>4</sup> Was ist also, wenn unsere Worte, unser Denken und das hiermit einhergehende Fühlen – also all das, was uns geholfen hat, unser Ich-Selbst aufzubauen – nun zum Problem wird – und zwar nicht nur für uns selbst, sondern auch für unsere Mitwelt? Hiermit landen wir unweigerlich bei ethischen Fragen.

Freilich erscheinen die ethischen Diskurse, welche üblicherweise im Kontext der praktischen Philosophie ventiliert werden, recht weit entfernt von einer Perspektive, die mit einer Vielheit unterschiedlicher, epistemisch und ontologisch gleichberechtigter Orte rechnet und zudem von der Verkörperung epistemischer und moralischer Haltungen ausgeht.

Dies führt uns zum dritten Projekt dieses Buches: In kritischer Auseinandersetzung mit der philosophischen Ethik möchten wir nochmals intensiver – gewissermaßen von einer zugleich abstrakteren wie auch konkreteren Seite – über das von Wittgenstein aufgeworfene Desiderat der *impliziten Ethik* nachdenken. ›*Wie können wir gut mit unserer eigenen Blindheit umgehen?*‹ wird sich dabei als eine der Leitfragen herauskristallisieren. Die Antwort hierauf ist verblüffend – dazu jedoch erst später.

Die hier vorgestellten Texte sind in Zusammenhang mit einer Reihe von Forschungsprojekten entstanden, die an der Universität Witten/

4 Bateson & Bateson (1993, 212).

Herdecke durchgeführt worden sind. An dieser Stelle möchte ich den Teilnehmern der Forschungswerkstatt und insbesondere Martin Feißt, Jonathan Harth, Selma Ulrike Ofner und Till Jansen für die kritische Diskussion des Manuskripts und ihre vielfältigen Anregungen danken.

Witten, Januar 2018

## 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.

1 Bateson (1987, 160).

2 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: *ὄν, ón*) selbst erst in *konditionierter Koproduktion* mit sozial angelieferter *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. Gleiches 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>

3 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.

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

5 Merleau-Ponty (1974, 17).

6 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 einzig 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:

7 Ebd.

8 Siehe auch Vogd (2014c, 130ff.).

9 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: drüben 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 überraschte, durch mich sprach«. <sup>10</sup>

10 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 kulturalanthropologischen 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

11 James (1975).

12 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 einbezogen, 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 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.

13 Tomasello (2009).

14 Fuchs (2010a, 304).

15 »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).

16 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 Systemrationalitäten korrumpiert 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>

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

18 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 Gattungslieben zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungslieben 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).

19 Adorno (1969, 42.).

20 ›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 aniefert (»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

21 Wittgenstein (1990, Proposition 1).

22 Hier im Anklang Marcuse (1967).

23 Vgl. Sloterdijk (1983).

24 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.

25 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.

26 Heidegger (2006 [1926], 26f.).

27 »Schon die altgriechischen Seelenvorstellungen sind recht komplex. Das Substantiv *psychē* (ψυχή) bedeutete ursprünglich ›Hauch‹, ›Atem‹ und war in verschiedener Weise mit dem Leben assoziiert. In Homers Dichtung verlässt die *psychē* 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 beseelt 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 zusammen gedacht 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 ausflagen 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>

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

29 Rheinberger (2006).

30 Jansen und Vogd (2014, 455).

31 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 »Rückstoßeffect 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

32 Serres (1987).

33 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

34 Latour (2014, 506f.).

35 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 »Totalität« 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 enactieren, 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

36 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.

37 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 Zuhandenheit<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

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

39 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 transzendieren 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 Selbst« (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 Sinndynamik 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

40 Durkheim (1973).

41 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 einherzugehen braucht.

42 Vogd (2014c)

43 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 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 anzweifelbare religiöse Haltungen und Sinnsysteme 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 Kämpferin und schließlich wieder der Rekurs auf den Körper – das eigene Laufen, was wiederum eine Letztvidenz 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 aufzeigen 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 Enthaltensamkeit systemtheoretischen Denkens und Forschens.

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



### III Empirische Metaphysik – Rekonstruktion der Reflexionsverhältnisse

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

*Andreas Weber*<sup>1</sup>

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

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

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

1 Weber (2008, 61f).

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

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

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

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

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

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

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

4 Jansen und Vogd (2014, 455).

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

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

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

5 Latour (2007, 91).



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

### *Negativität als Grundmatrix*

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

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

6 Baecker (2016, 176ff.).

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

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

9 Derrida (2014).

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

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

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

## Phänomenologische Schnitte

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

10 Nishitani (1986, 134f.).

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

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

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

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

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

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

14 Heidegger (2006 [1926]).

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

16 Siehe grundlegend Berger/Luckmann (2003).

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

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

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

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

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

19 Merleau-Ponty (1974, 9 Hervorhebungen im Original).

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

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

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

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

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

20 Kant (1952 [1781]).

21 Merleau-Ponty (1974, 17).

22 Ebd.

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

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

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

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

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

23 Sartre (2006)

24 Merleau-Ponty (2004, 121f.).

25 Merleau-Ponty (2004, 133f.).

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

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

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

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

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

26 Merleau-Ponty (2004, 129f.).

27 Merleau-Ponty (2004, 111).

28 Lévinas (1998).

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

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

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

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

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

29 Fuchs (2005c, 142).

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

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

32 Merleau-Ponty (1974, 275).



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

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

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

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

33 Merleau-Ponty (2004, 131), kursiv im Original.

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

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

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

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

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

35 Merleau-Ponty (1974, 249).

36 Lakoff (1971).

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

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

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

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

## Empirische Metaphysik und ihre reflexionslogische Infraprache

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

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

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

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

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

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

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

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

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

44 Günther (1963, 26).

45 Spencer Brown (1972).

46 Günther (1976a)

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

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

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

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

47 Siehe ausführlich Luhmann (1984, 148ff.).

48 Günther (1979a, 188).

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

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

51 Günter (1979, S. 191ff.).

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

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

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

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

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

52 Kaehr (1993, 171f.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



*Kognition und Volition*

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

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

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

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

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

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

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

57 Spencer Brown (2005, 192).

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

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

*Empfindende Wesen und Geister*

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

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

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

60 Günther (1976a)

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

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

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

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

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

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

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

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

63 Luhmann (1984).

64 Vgl. Gustav LeBon (1972 [1960]).

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

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

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

65 Fuchs (2016, 83).

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

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

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

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

### *Transjunktionale Operationen*

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

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

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

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

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

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

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

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

70 Jansen, v. Schlippe und Vogd (2015, Abs. 27).

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

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

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

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

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

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

71 Ebd., Abs. 29.

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

73 Klagenfurt (2001, 140 f.).



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

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

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

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

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

75 Nassehi (2011).

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

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

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

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

77 Vgl. Stichweh (2000, 16ff.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

82 Fuchs (2010a, Bucheinband).

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

84 Tomasello (2009).

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

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

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

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

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

86 Siehe auch Horner und Whiten (2005)

87 Siehe zur Beziehung von Gruppen und Ritual aus einer anthropologischen Perspektive, die kulturanthropologische und kognitionswissenschaftliche Perspektiven verzahnt, Pascal Boyer (2004, 290ff.).

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

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

88 Dies geschieht, wie Boyer zeigen kann, auch wieder in Folge der Verschränkung unterschiedlicher Reflexionsperspektiven, die sich im Sinne einer intuitiven Ontologie verzahnen. Die Geister reiten also Unterscheidungen auf (z. B. der von Subjekt und Objekt), um sich in den kommunikativen Praxen weiter plausibilisieren zu können (vgl. Boyer 2004, 250ff.).

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

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

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

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

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

91 Siehe die Studien von Zimbardo (2008) und Milgram (1982).

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

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

94 Han und Northoff (2008; 2009).

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

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

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

95 So auch Rizzolatti/Sinigaglia (2008).

96 Siehe etwa Girard (1987; 1997).

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

auf einer anderen Ebene als Agonie erscheinen mögen. Die Spaltung von System und Lebenswelt gehört damit sozusagen selbst mit zu der Semantik, die ebendiese besondere Systemik reproduziert, in der die Beschreibung dieser Spaltung ausflagt. Was noch übrig bleibt, ist die Gleichzeitigkeit der verschiedensten Referenzen in einer Praxis. Aber wenn diess so ist, dann erscheint dieser Gegensatz auch nicht mehr als analytische Kategorie nützlich, sondern nur noch als eine deskriptive Kategorie einer Selbstbeschreibung der Verhältnisse. Die Lebenswelt selbst wäre dann genau genommen nichts anderes als ›die Wirklichkeit‹ in ihrer polykontexturalen Einfaltung, in der unterschiedliche Wahrnehmungen und Beobachtungsrelationen in ein dynamisches Arrangement treten.

99 Hier mit dem Verweis auf Gehlen (1963).

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

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

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

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

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

101 Maturana (1994, 170).

102 Fuchs (2010a, 81).

103 Ebd.

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

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

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

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

104 Merleau-Ponty (1974, 275).

105 Fuchs (2010a, 103).

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

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

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

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

106 Metzinger (1998, 361).

107 Tugendhat (2006, 7f.).

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

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

110 Bateson (1987, 160).

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

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

111 Nishitani (1986, 388).

112 Nishitani (1986, 354f.).



## IV Problematische Selbstverhältnisse und Vermittlung – das Beispiel einer Psychose und ihrer Behandlung<sup>1</sup>

»Dann geriet er zwischen Schlaf und Wachen in einen entsetzlichen Zustand; er stieß an etwas Grauenhaftes, Entsetzliches, der Wahnsinn packte ihn, er fuhr mit fürchterlichen Schreien in Schweiß gebadet, auf, und erst nach und nach fand er sich wieder. Er mußte mit den einfachsten Dingen anfangen, um wieder zu sich zu kommen. Eigentlich nicht er selbst tat es, sondern ein mächtiger Erhaltungstrieb, es war als sei er doppelt und der eine Teil suchte den anderen zu retten, und rief sich selbst zu; er erzählte, er sagte in der heftigsten Angst Gedichte her, bis er wieder zu sich selbst kam. Auch bei Tage bekam er diese Zufälle, sie waren dann noch schrecklicher; denn sonst hatte ihn die Helle davor bewahrt. Es war ihm dann, als existiere er allein, als bestünde die Welt nur in seiner Einbildung, als sei nichts, als er, er sei das ewig Verdammte, der Satan; allein mit seinen folternden Vorstellungen.«

*Georg Büchner<sup>2</sup>*

Mit diesem Beitrag stellen wir eine methodologische Perspektive vor, mittels der sich therapeutische Prozesse auf Basis der Reflexionsverhältnisse ›Ich‹, ›Selbst‹, ›Körper‹ und ›Gesellschaft‹ rekonstruieren lassen. Mit Gotthard Günthers Reflexionslogik wird ein Analyserahmen vorgestellt und am Beispiel einer Patientin vorgeführt, die ihre Psychiatererfahrungen zunächst nicht integrieren kann, dann aber über ein Beziehungsangebot lernt, ein kritisch-reflexives Verhältnis zu sich selbst zu entwickeln.

Unter dem Blickwinkel der Selbstorganisation psychischer und sozialer Prozesse bilden Sprache, kulturell geprägte Semantiken und psychisches Erleben ein jeweils spezifisches Arrangement. Ein wichtiger

1 Bei diesem Text handelt es sich um eine leicht abgewandelte Version eines bereits an anderer Stelle veröffentlichten Beitrags. Vogd, Werner (2014a): Problematische Selbstverhältnisse und Vermittlung. Qualitative Therapieforschung als Rekonstruktion der Reflexionsverhältnisse. KONTEXT (Zeitschrift für systemische Therapie und Familientherapie) 45, 7-22.

2 Georg Büchner (1998, 28).



Ausgangspunkt ist dabei der mittlerweile auch durch die *cultural neuroscience* bestärkte Befund, dass selbst Prozesse, die üblicherweise dem Kernselbst zugerechnet werden, hochgradig durch kommunikative Vorgänge formatiert werden.<sup>3</sup> Das (personale) Selbst kann nicht unabhängig von seiner jeweiligen sozialen und kulturellen Situiertheit gesehen werden. Es erscheint vielmehr als eine Prozessstruktur, die durch kommunikative Praxen stabilisiert und durch sozial angelieferten Sinn, etwa auf Basis der in einem Kulturkreis üblichen semantischen Figuren, konfiguriert wird. Wichtig ist hierbei, dass dieser Sinn ein *gefühlter* Sinn ist, dass er also leiblich verkörpert ist. Worte können buchstäblich erheben oder verletzen.

Für den Menschen als ›sprechendes Tier‹ ergibt sich dabei die Besonderheit, dass er über das ›Innen-Sprechen‹ kontinuierlich Einfluss auf sich selbst nimmt. Der Mensch bringt sich nicht nur im Sinne des kreisförmigen Vollzuges von Erkennen und Handeln hervor, sondern generiert als »Ich-Sager«<sup>4</sup> eine reflexive Spaltung, die mittels der sprachlich-symbolischen Selbstreferenz zwischen ›Ich‹ und ›Lebensvollzug‹ unterscheiden lässt. Hierdurch entsteht ein Spannungsverhältnis, welches im produktiven Sinne zum Ansporn wird, Selbstbild und Lebensform in ein dynamisches Verhältnis zu bringen, etwa indem man an sich arbeitet oder bestimmte Ziele zu erreichen versucht. Es können sich aber auch kognitiv-emotionale Lagerungen herausbilden, die in einen problematischen Selbstbezug münden, etwa wenn eine starke Diskrepanz zwischen Selbstbild und tatsächlich geführtem Leben entsteht. Das Verhältnis zu sich selbst erscheint nun prekär. Es entsteht ›Veränderungsbedarf‹.

An dieser Stelle ist zu betonen, dass das Denken, welches diese Relationen als Reflexionsverhältnisse hervorbringt, zugleich auf sozial angeliefertem Sinn beruht (es entlehnt sich also den in der Kommunikation reproduzierten semantischen Figuren) als auch ein innerlich empfundener Prozess darstellt (die hiermit verbundenen Spannungen und Agonien werden gefühlt).

Erst auf diesem Wege eröffnet sich das Verständnis von Psychotherapie als einer wirksamen *sprechenden* Praxis, die versucht das ›Innen-Sprechen‹, welches das Selbstverhältnis gestaltet, zu moderieren. Aus dieser Perspektive sind Psychotherapie und psychiatrisches Gespräch also weniger als eine gezielte Intervention oder (Be-)Handlung anzusehen,

3 Antworten hierzu geben etwa die Studien von Han und Northoff (2009), in denen vergleichend untersucht wurde, wie sich bei Chinesen und Nordamerikanern Selbstkonzepte in bildgebenden Verfahren als neuronale Repräsentation darstellen lassen. Dabei zeigte sich etwa, dass Chinesen, wenn sie sich selbst thematisieren, immer auch Regionen im Gehirn aktivieren, die beteiligt sind, wenn sie an ihre Mutter denken. Bei Amerikanern ist dies nicht der Fall. Hier wird die Idee des Selbst nicht mit der Mutter verbunden.

4 Tugendhat (2006).

mittels der ein Patient auf den richtigen Pfad gebracht werden kann. Vielmehr sind sie mit Buchholz als eine »Supervision schlechter Selbstbehandlungsversuche« zu verstehen.<sup>5</sup>

Im therapeutischen Prozess treten mindestens drei Relationen auf, die in einer nicht-trivialen Weise miteinander verflochten sind, nämlich die Relation des Klienten zu sich selbst (Ich vs. Selbst), die Relation des Therapeuten zu dieser Relation und die Relation beider zu den kulturell geprägten Semantiken, in denen Therapie stattfindet (Gesellschaft).

## Polykontexturale Verhältnisse

Günther bezeichnet beobachterabhängige Reflexionsverhältnisse als *Kontexturen*. Selbst eine auf den ersten Blick einfache soziale Situation, wie eine Interaktion zwischen einem Ehepaar, ist schon als komplexes Arrangement sich überlagernder systemischer beobachterabhängiger Reflexionsverhältnisse zu beschreiben, das sich nur verstehen lässt, wenn jeweils unterschiedliche Standpunkte eingenommen werden (Ich, Du, Beziehung Ich-Du). In *Interdependenzschleifen* können sich die unterschiedlichen, teils sogar widersprechenden Perspektiven der verschiedenen Akteure so verzahnen, dass ein übergreifendes Muster entsteht, welches einen solch starken Zwang ausübt, dass sich die beteiligten Einzelakteure in der Regel der hiermit verbundenen Dynamik nicht mehr entziehen können.<sup>6</sup>

Die Besonderheit der systemtheoretischen Perspektive liegt darin, *Kommunikation* neben dem *Bewusstsein* als eine eigenständige Sphäre zu betrachten. Diese sondert ihrerseits Bereiche ab, die ebenfalls reflexiv auf sich selbst Bezug nehmen und als eigenständige Kontexturen jeweils eine gewisse »Autonomie« erlangen können. So kann beispielsweise ein »Streit« zu einem sich selbst reproduzierenden *kommunikativen Reflexionsverhältnis* werden, dessen Einfluss sich die Beteiligten selbst dann kaum entziehen könnten, wenn sie es wollten.

Kontexturen sind Reflexionsverhältnisse. Das »Ich« stellt das einfachste Reflexionsverhältnis dar, nämlich die Reflexion von »Ich« auf »Es«. Die Kontextur der Interaktion – in unserem Beispiel der Streit – stellt ein weiteres Reflexionsverhältnis dar. Aber auch abstraktere kommunikative Reflexionsverhältnisse können als Kontexturen erscheinen. Unterschiedliche Kontexturen bilden miteinander ein polykontexturales Arrangement.

Schauen wir an dieser Stelle etwas ausführlicher auf Günthers Verständnis von Polykontexturalität. Er differenziert zunächst zwischen den drei Positionen »Ich«, »Es« und »Du« und leitet hieraus unterschiedliche

5 Buchholz (1994, 300).

6 Vgl. Watzlawick, Beavin u. Jackson (1990).

Reflexionsbeziehungen ab. Das ›Ich-Es‹-Verhältnis stellt die Beziehung eines Subjekts zu einem objektivierbaren Gegenstand dar. Es bildet eine einfache Kontextur. Der Begriff der Kontextur meint hier im Sinne eines Seinsverhältnisses, dass entsprechend der klassischen Identitätslogik etwas *ist* oder *nicht* ist. Ein Gegenstand existiert oder eben nicht und dies ist evident und eindeutig entscheidbar. Beim ›Ich-Du‹-Verhältnis ist die Sachlage jedoch eine andere: Das ›Du‹ erscheint im wechselseitigen Austauschverhältnis als ein anderes ›Ich‹, das selbst eine Subjekt-Objekt-Relation – und damit eine eigene klassische Kontextur – bildet.

Die Reflexion des ›Du‹ fügt diesem etwas hinzu, was durch die Spiegelung von Sein im Subjekt nicht gedeckt ist, denn es gibt keine objektiven Kriterien, um zu beurteilen, ob das ›Du‹ wirklich ›Subjektivität‹ besitzt oder ob man es lediglich mit einem hoch entwickelten strukturdeterminierten Automaten zu tun hat. Man kann Subjektivität nur durch Reflexion zuschreiben. Hiermit tritt die Reflexion unweigerlich selbst in die Beziehung von ›Ich‹ und ›Du‹ ein und fügt so der Welt etwas Eigenständiges, etwas Drittes, hinzu, nämlich die Erwartung einer Wirkung oder Beziehung.

›Ich-Es‹ und ›Du-Es‹ bilden dabei jeweils eine eigenständige Kontextur, die als zwei unterschiedliche Beobachtungszentren in der Welt erscheinen und für die ihre jeweilige Wirklichkeit phänomenologisch unhintergebar präsentiert wird (was beobachtet wird, *ist*). ›Ich-Du‹ erscheint demgegenüber als ein Reflexionsverhältnis, das sich durch *Deutung* und *Zurechnung*, nicht jedoch als eine repräsentierende Abbildung realisiert. Darüber hinaus ergibt sich eine weitere Möglichkeit der Relationierung, die darauf beruht, dass das Verhältnis von zwei Positionen zueinander reflektiert werden kann. Das ›Ich‹ kann sich etwa das Verhältnis von ›Es-Du‹ (also der Wahrnehmung und Perspektive eines anderen) vergegenwärtigen. Durch die hiermit erzeugte reflexive Distanz kann eine Operation vollzogen werden, welche die durch die binäre Struktur aufgeworfene Sicht einer unhintergehbaren Wahrnehmung *verwirft*. So ließe sich beispielsweise sagen: »Was Du wahrnimmst, ist eine Täuschung«. Eine Täuschung ist für den Wahrnehmenden als solche nicht sichtbar. Aus dem Blickwinkel einer weiteren Kontextur, welche das Verhältnis des Wahrnehmenden zum wahrgenommenen Gegenstand reflektiert, kann jedoch die Wahrnehmung in Frage gestellt oder ihr ein anderer Stellenwert beigemessen werden. Entsprechend sind transklassische Operationen nicht in einem zwingenden Seinsverhältnis gefangen, sondern sie eröffnen die Möglichkeit, die Welt durch Interpretation und Zurechnung mitzugestalten. Reflexion relationiert das Verhältnis anderer Kontexturen, indem bestimmte Reflexionsverhältnisse affirmiert, andere zurückgewiesen, also *rejiziert* werden können. Hiermit entstehen *Verbundkontexturen*, die sich durch eine jeweils spezifische Form des

Arrangements, also ein spezifisches Zueinandner-in-Beziehung-Setzen einzelner Kontexturen, auszeichnen.

### *Leib und Gesellschaft*

Da wir es uns zum Ziel gesetzt haben, psychotherapeutische Prozesse aus einer polykontexturalen Perspektive zu analysieren, haben wir noch zwei besondere Formen der Relationierung genauer anzuschauen, und zwar das Verhältnis von *Ich* und *Körper* und das Verhältnis von *Ich* und *Gesellschaft*.

Die Leiblichkeit stellt keine logische Einheit dar, sondern lässt sich ihrerseits als eine Verbundkontextur begreifen. Dies wird mit Blick auf die Dynamik der Reflexion von ›einen Körper haben‹ und ›Leib sein‹ deutlich. Das Bewusstsein kann sich mit seinem Körper identisch und nicht-identisch fühlen, was durch die Sprache als sozial angeliefertem Sinn moderiert wird. Da es sich beim (Innen-)Sprechen jedoch selbst wiederum um einen körperlich empfundenen Prozess handelt, kann auch das Fühlen nicht zur Einheit gebracht werden. Es ist also selbst als polykontextural gelagert zu verstehen. Offensichtlich wird dies im Falle negativer Gefühle, die in der Regel mit dem Empfinden einer Aversion gegenüber diesen Gefühlen einhergehen. Auf einer subtileren Ebene zeigen sich solche Prozesse bei allen Denkvorgängen, in denen Ambivalenzen oder inkommensurable Ansprüche und Perspektiven miteinander in Beziehung gesetzt werden müssen.<sup>7</sup>

Als weiteren Bereich gilt es, die kommunikativen Reflexionsverhältnisse der Gesellschaft stärker zu betonen als es in der Psychotherapieforschung üblicherweise geschieht. Organisation, Recht, Medizin, Politik, Religion, Wissenschaft etc. bilden jeweils eigenständige kommunikative Kontexturen, welche ihrerseits das Verhältnis anderer Kontexturen moderieren. Auch ›formelle Regeln‹, ›Gesetze‹, ›Machtverhältnisse‹, ›Götter‹, ›Wahrheiten‹ etc. treten strukturierend und relationierend in die Beziehung eines Menschen zu sich selbst und anderen Menschen ein. Im Gegensatz zu den leiblich verankerten ›Ich-Du-Kontexturen (man fühlt sich selbst und kann den anderen sehen und betasten) erscheinen diese Kontexturen als a-sinnliche Abstrakta. Sie stellen eine »leere Selbstreferenz« dar;<sup>8</sup> sind als Reflexionsverhältnis aber in dem Sinne als ›real‹ zu betrachten, als dass sie ordnend auf andere Prozesse einwirken. Menschen reflektieren ihr Selbstverhältnis und ihre Beziehungen immer auch unter dem Blickwinkel abstrakter gesellschaftlicher Referenzen und Bezugssysteme.

7 Siehe zum postmodernen Selbst, das nicht zur Einheit kommen kann, Gergen (1990).

8 Baecker (2013).

Dies betrifft selbstredend auch die Psychotherapie. Innerhalb einer psychotherapeutischen Beziehung, wie sie beispielsweise im Rahmen einer psychosomatischen Klinik entsteht, kommt der Therapeut nicht umhin, die organisatorische Seite des Geschehens (limitierte Zeit und Stundenzahl, die Regeln der Institution), die wirtschaftlichen Aspekte seiner Arbeit (welche Zeiten werden bezahlt) sowie die medizinische und rechtliche Dimension seiner Handlungen (etwa: wie ist die Selbst- und Fremdgefährdung in Bezug auf den Patienten einzuschätzen) mit einzubeziehen. Umgekehrt wird der Patient nolens volens auf die eine oder andere Weise mitbekommen, dass Rationalitäten in den therapeutischen Prozess einfließen, die nicht unmittelbar der Therapie geschuldet sind. Auf beiden Seiten stellt sich damit die Frage, wie die unterschiedlichen Reflexionsperspektiven in ein Arrangement gebracht werden können, in dem es einerseits weiterhin um die »Supervision schlechter Selbstbehandlungsversuche« geht, andererseits aber auch um den Ein- und Ausschluss all jener gesellschaftlicher Reflexionsräume, welche die Bedingung der Möglichkeit von Psychotherapie darstellen.

Hieraus ergeben sich komplexe professionsethische Lagerungen, denen entsprechend Therapeuten in der Lage sein müssen, situativ bestimmte Kontexturen zu affirmieren und andere zu rejizieren, um hierdurch ein Arrangement entfalten zu können, das Therapie möglich werden lässt, ohne dabei aus dem Blick zu verlieren, dass die zurückgewiesenen Reflexionsperspektiven nur partiell ausgeschlossen werden können, da ansonsten die Ökologie des Gesamtarrangements gefährdet würde. All dies lässt deutlich werden, dass der therapeutische Prozess schon auf Seiten des Therapeuten unweigerlich ein komplexes Arrangement von Affirmationen und Negationen darstellt. Auf Seiten des Patienten kommt hinzu, dass auch er um diese Dinge weiß, also reflexiv unterscheiden und zurechnen kann, ob es um ihn geht oder um die Interessen des Therapeuten oder bestimmter gesellschaftlicher Institutionen.

Die Betrachtung der Reflexionsverhältnisse *Ich/Körper* und *Ich/Gesellschaft* öffnet den Blick für eine qualitative Psychotherapieforschung, welche das Augenmerk auf genau jene Arrangements legt, mittels der die am therapeutischen Prozess beteiligten Kontexturen in Beziehung gesetzt werden.

### *Rekonstruktive Psychotherapieforschung*

Den empirischen Zugang zu diesen Prozessen bieten sprachliche Äußerungen, wie sie in narrativen Erzählsequenzen der Beteiligten, Gruppendiskussionen oder Protokollen therapeutischer Gespräche zu finden sind, wobei in Bezug auf das jeweilige Material zu bedenken ist, welche Reflexionsperspektiven in welchem Erhebungsverfahren besonders pointiert zum Ausdruck kommen.

An dieser Stelle kann nicht ausführlich auf die voraussetzungsreichen methodologischen Überlegungen eingegangen werden, die eine Kontexturanalyse im oben benannten Sinne möglich werden lassen. Es folgen deshalb nur wenige Bemerkungen zu wichtigen Weichenstellungen.<sup>9</sup>

Mit Bohnsacks methodologischer Unterscheidung von *formulierender* und *reflektierender Interpretation* eröffnet sich ein Zugang zur Analyse der im Material zum Ausdruck kommenden Reflexionsverhältnisse.<sup>10</sup> Erstere lässt sich als eine Form der Inhaltsanalyse verstehen, letztere als die Rekonstruktion der Rahmungen, aus denen heraus die Inhalte entfaltet werden. Rahmen können moduliert werden – etwa in dem Sinne, dass eine ursprünglich ernsthafte oder gar bedrohliche Situation in den Kontext von Spiel, Simulation oder einer Übung transformiert wird. Aus der Perspektive von Günther stellt eine Modulation einen Wechsel zwischen zwei Kontexturen dar, die im Sinne einer transjunktionalen Operation durch eine dritte Kontextur moderiert werden. Etwa in dem Sinne, dass ein Streit unter Ehepartnern als Spiel gesehen werden kann, wenn die therapeutische Interaktion das Humoreske und Absurde an der ritualisierten Kommunikation hervortreten lässt. Insbesondere die Sinntransformationen der Formen ›So-tun-als-ob‹ und ›In-anderen-Zusammenhang-stellen‹ generieren für die Kommunikation zusätzliche Freiheitsgrade, die genutzt werden können, um komplexere Systemarrangements aufzubauen.<sup>11</sup>

Die Rahmenanalyse öffnet den Blick für Widersprüche und Doppeldeutigkeiten, die sich auch in speziellen ›Markierungen‹ innerhalb der Kommunikationen der beteiligten Akteure zeigen. In vielen Kommunikationen werden gleichzeitig die »Bezugssysteme«, die »Anhaltspunkte« mitkommuniziert, welche auf die »eingeklammerten Kommunikationsteile hinweisen und eine sonst konventionelle Bedeutung in einem anderen Licht erscheinen lassen, z. B. bei ironischen Nebenbemerkungen, indirekter Rede, scherzhaften Anspielungen usw.«<sup>12</sup> Versuchen wir nun die vorangehenden Ausführungen an einem Beispiel zu illustrieren, um die Relevanz der Kontexturanalyse für das Verständnis therapeutischer Prozesse zu verdeutlichen.

## Vermittlung im Wahn

Das folgende Beispiel stammt aus einem zweisemestrigen Lehrforschungsprojekt mit dem Titel »Das Bild der Psychiatrie in unseren

9 Eine ausführliche Darstellung findet sich in Vogd (2011). Siehe zur theoretischen Konzeption der Kontexturanalyse auch Jansen/Vogd (2013).

10 Bohnsacks (2007).

11 Vgl. Goffman (1996).

12 Goffman 1978 (zitiert nach Willems 1997, 312).

Köpfen«. <sup>13</sup> Ausgangspunkt der Untersuchung war der Befund, dass psychiatrische Institutionen für diejenigen Menschen, die auf deren Hilfe angewiesen sind, oftmals so wenig attraktiv erscheinen, dass die entsprechenden Hilfsangebote nicht so ohne weiteres angenommen werden können. Aus Perspektive des vorliegenden Textes verweist die Frage auf die Problematik des Arrangements unterschiedlicher gesellschaftlicher und psychischer Kontexturen. In diesem Sinne wurden ausgewählte Interviewsequenzen mit einer ehemaligen Patientin, im Folgenden ›Ina‹ genannt, erneut analysiert. Ina ist zum Zeitpunkt des Interviews 46 Jahre alt und arbeitet in einer Großstadt als Krankengymnastin. Zehn Jahre zuvor führten sie Wahnvorstellungen und eine diagnostizierte Psychose zu mehreren Aufenthalten in psychiatrischen Kliniken.

Ina erlebte die Einweisung in die Psychiatrie als Alptraum. Die Aufnahmestation empfand sie als grausame Einrichtung, in der sie einfach nur irgendwie untergebracht, durch Medikamente ruhiggestellt und von den Pflegern unwürdig behandelt wurde:

»Ja, auf diesen Geschlossenen oder auf der Aufnahmestation, ja klar, weil da auf der Aufnahmestation war sowieso klar, du wirst weitergeleitet, da bist du irgendwie untergebracht, und gewartet, bis dein Medikament wirkt, bis du ruhiggestellt bist und dann kommst du entweder auf die Geschlossene oder eben auf die Therapiestation im [Name einer Klinik], das ist so'n Durchgang, und was da mit Pflegern lief, ja, da war, das war einfach nur furchtbar, wenngleich ich da vielleicht auch ungerecht bin, weil ja auch vieles so mein Wahnerleben auch war, ja, also dass ich vieles vielleicht auch falsch gedeutet habe; es war aber einfach überfüllt, die Leute lagen auf'm Flur, also einfach nur unwürdig, ja.«

Schauen wir auf die Referenzen auf unterschiedliche Kontexturen, die hier zum Ausdruck kommen, so zeigt sich folgendes Bild: »Unwürdig« auf dem Flur zu liegen, verweist unter anderem auf die abstrakte gesellschaftliche Kontextur ›*Mensch*‹, wie etwa den Anspruch, dass bei Patienten im Sinne der Menschenrechte eine gewisse personale Integrität zu gewähren ist. Der Warteraum der Aufnahmestation verweist demgegenüber auf die Kontextur ›*Organisation*‹, entsprechend der Prozesse eben nur in dieser Weise bearbeitet werden können. Das, was mit den »Pflegerinnen« »furchtbar« lief, deutet auf zwei Referenzen hin, nämlich einerseits das Pfleger-Patient-Verhältnis als eine ›*Ich-Du-Relation*‹, die jedoch sehr stark in den Hintergrund tritt (deswegen erscheint die Situation als »unwürdig«), andererseits gestaltet sich dieses Verhältnis hier – und vermutlich dominant – als eine ›*Es-Du-Relation*‹. Die Patientin erscheint hier als *Objekt* der Behandlung, als ein unruhiger, undisziplinierter Körper, der »ruhig gestellt« wird. Interessanterweise tritt zudem eine vermittelnde Kontextur auf, die das eigene Erleben partiell einklammernt

13 Vogd (2001).

lässt (»vielleicht auch ungerecht bin«, »vielleicht auch falsch gedeutet habe«). Diese Reflexionsperspektive erweckt nicht nur deshalb Interesse, weil sich darin ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst ausdrückt (»*mein Wahnerleben*«). Sie durchkreuzt außerdem die zum Zeitpunkt des Interviews noch präsente Erinnerung an das Erleben in einer Weise, welche den epistemischen Status der Erfahrung uneindeutig erscheinen lässt. Das Arrangement der Kontexturen mündet also nicht in den Einklang von Erleben und Bewertung – sei es in Form einer Identitätsarbeit im Sinne einer eindeutigen moralischen Verurteilung der erfahrenen Behandlung oder in einer kohärenten Integration der Erfahrung.

Was dies zudem für die Ebene der Leiblichkeit bedeutet, wird in der folgenden Sequenz deutlich:

»Ich denke im Nachhinein, wenn mir das noch mal passieren würde, und ich weiß zum Beispiel, aber das ist mein großer Konflikt, ich möchte nie mehr eigentlich Medikamente nehmen und weiß aufgrund der Situation oder aufgrund des Umfeldes müsste ich Medikamente nehmen, weil es nicht tragbar ist, ich müsste ja rund um die Uhr 'ne Betreuung haben, und das kann niemand leisten, und insofern muss es eben so 'ne Station geben, wo man dann halt sein kann, aber 'ne Hilfe für einen selbst ist es in dem Moment, wenn du im Wahn bist, nicht; also du bist nur eingesperrt, du willst raus, oder dann, oh ich denke dieses Dilemma, du bist auf Medikamenten, für mich ist es wie, man bringt mich um, ich werde ruhiggestellt, aber in mir tobt es weiter, aber ich kann nichts mehr nach außen bringen, und alle meine Sinne werden zerstört, ich kann nicht mehr lesen ich kann nichts mehr machen, ja, ich kann dann noch auf's Essen warten und fresse wie 'ne Wilde und werde immer dicker, und alles wird immer ekliger (lacht), ja furchtbar, nicht nur ein Müsliriegel, also das Essen und die Verdauung ist dann das Einzige, was Orientierung gibt.«

Im Sinne einer prekären ›*Es-Du-Relation*‹ erfährt Ina besonders die Zwangsbehandlung durch Medikamente als Bedrohung der eigenen Integrität, gar als getötet-Werden (»man bringt mich um«). Sie erlebt sich äußerlich ruhiggestellt, während ihr Drama innerlich fortfährt (»aber in mir tobt es weiter«). Auch die Leiblichkeit konfiguriert sich damit in gespaltener Form und erscheint als Anker eines Identitätsbezugs prekär. Der äußere Zwang der Behandlung wird als ein innerer Zwang erlebt, nämlich als eine rasende Lebendigkeit (Kontextur ›*Leib*<sup>innen</sup>‹), die sich gegen den ebenfalls leiblich erfahrenen Stupor (Kontextur ›*Leib*<sup>außen</sup>‹) nicht zum Ausdruck bringen kann. ›Leib sein‹ und ›einen Körper haben‹ können hier nicht in einem Handlungskreis miteinander verbunden werden. Allein das Essen (»fresse wie 'ne Wilde«) bleibt als Vollzug des Hineinnehmens von Körperlichkeit als identitätsstiftende leibliche Operation übrig (»das Einzige, was Orientierung gibt«). Mittels anderer sinnlicher Bezugnahmen kann demgegenüber kein stabiles Selbstverhältnis mehr



aufgebaut werden (»ich kann nicht mehr lesen ich kann nichts mehr machen«).

Fassen wir die Analyse auf einer abstrakteren Ebene zusammen:

- Pathologie: Auseinanderbrechen von Selbst, Ich und Umwelt im Wahnerleben.
- Bearbeitung: Einführung der Einheit von Ich/Selbst/Umwelt in der Performativität des »Fressens«.
- Therapie 1: Erfolglos, weil die Organisation einen Körper adressiert, nicht ein komplexes Ich/Selbst/Leib/Körper/Umwelt-Verhältnis.

Als utopischer Gegenhorizont erscheint der Patientin demgegenüber ein psychiatrisches Setting, in dem eine kontinuierliche menschliche Betreuung geleistet werden kann. Hier könnten über die ›Ich-Du‹ bzw. ›Ich-Wir‹-Kontextur dynamische Reflexionsverhältnisse aufgebaut werden, die im Zustand der Psychose zwischen den einzelnen Aspekten des disparaten Ich-Körper-Verhältnis vermitteln. Man denke hier etwa an Luc Ciompis Konzept der Soteria, in der psychotische Krisen auch ohne Medikamente durchtunnelt werden können. Dabei halten Pfleger und Mitpatienten den Betroffenen in einer Krise in speziell gepolsterten Räumen fest,<sup>14</sup> wodurch eine besondere Konfiguration von Leiblichkeit möglich wird, in der der ›Leib<sup>außen</sup>‹ durch die Kontextur ›Du‹ bzw. ›Wir‹ repräsentiert werden kann. Hierdurch kann der erleidende Patient gewissermaßen eine Identifikation mit der eigenen Leiblichkeit (›Ich‹ bin mein ›Leib‹) im Kontext einer komplex konfigurierten haltenden Beziehung (›Ich‹ bin Teil vom ›Wir‹) erleben, indem die Gegenbewegungen des ›Du‹ die selbstzerstörerischen Impulse einschränken, was folglich als positive Erfahrung integriert werden kann.

Im Interviewausschnitt zeigt sich zudem erneut die Referenz auf die Kontextur ›Organisation‹ in Kombination mit der vermittelnden Kontextur ›Reflexion‹, welche die Grenzen psychiatrischer Behandlung verstehen lässt (»das kann niemand leisten«). Allerdings kann das Verstehen hier nicht dazu beitragen, den disparaten Selbstbezug zu harmonisieren. Der Wahn – auch wenn er reflexiv als solcher erkannt wird – hebt nicht die Kontextur ›Ich‹ auf, die im Wahnerleben weiterhin als eine leibliche Einheit erscheinen muss (»Hilfe für einen selbst ist es in dem Moment [nicht], wenn du im Wahn bist«). Ina kann die Vermittlung zwischen den unterschiedlichen Kontexturen aus sich selbst heraus nicht leisten.

Schauen wir auf einen weiteren Interviewausschnitt:

»Da dachte ich so, ich habe die Faxen dicke, ich gehe jetzt und wollte nicht abhauen und dachte, ich mache es offiziell und habe (lacht)

14 Siehe Aebi, Ciompi u. Hansen et al. (1996).

meinen Rucksack gepackt und bin zur Schwester gegangen und habe gesagt, ›ich möchte nicht abhauen, ich gehe hiermit offiziell‹, und dann hatte sie natürlich wahnsinnige Angst, und dann war's schlimm; die wollte mich natürlich nicht gehen lassen, sie ruft jetzt den Oberarzt, das hab ich gesagt, sie braucht jetzt keinen Oberarzt zu rufen, ›ich gehe‹, und da wollte sie ans Telefon, und da bin ich, das war nicht günstig, das tat mir dann hinterher leid, ja, da bin ich ans Telefon und habe gesagt, sie soll ja nicht anrufen, und dann kam der Oberarzt, der auch für unsere Station zuständig war, der auch Therapeut war, der hat mich natürlich nicht gehen lassen; und da habe ich gesagt, ›ich gehe jetzt‹, und da habe ich aber Angst gekriegt, da habe ich ihm gesagt, ob er mir Gewalt anwenden würde, dann hat er mir gesagt, ja, er würde mich mit Gewalt festhalten, und ich wollte diese Situation nicht, dass mich jemand mit Gewalt festhält, und dann hat er es irgendwie geschafft, dass ich nicht gegangen bin und hat gesagt, ich hätte eine Krise, ich müsste jetzt noch mal auf die Aufnahmestation, und er würde mir versprechen, mich morgen früh wieder abzuholen, und dann habe ich mich breitschlagen lassen, ich wusste jetzt, es stimmt jetzt irgendwie alles nicht mehr, bin ich freiwillig auf die Aufnahmestation für eine Nacht; Horror; und was dann einfach eine tolle Erfahrung war, ich saß beim Frühstückstisch, und er kam tatsächlich um halb neun, hat er gesagt holt er mich, und da dacht ich, oh, das hat mir dann imponiert, und dadurch fing ich an, ihm zu vertrauen, der war gut; ich glaube, jeder wird wenn er ausbrechen will oder es zumindest probieren will, und auch wenn wir freiwillig, es hieß ja immer, es ist alles freiwillig, aber es war ja doch nicht freiwillig.«

Ina erzählt die Begebenheit, wie sie der Psychiatrie entfliehen wollte. Der Psychiater hielt sie letztendlich unter Androhung von Zwangsmaßnahmen zurück. Trotzdem lernte sie ihn zu schätzen, weil er ihr gegenüber das Versprechen eingehalten hatte, sie am nächsten Tag zum Frühstück von der Aufnahmestation abzuholen. Hier zeigt sich eine komplexe Situation, in der sich die Kontextur ›*Organisation*‹ mit ihren üblichen institutionellen Pfaden und die als ›*Es-Du*‹-Kontextur erscheinende medizinisch indizierte Gewaltanwendung über die ›*Kommunikation*‹ ›*Ich-Du*‹ auf eine bemerkenswerte Weise arrangieren, die einen neuen Selbstbezug der Patientin entstehen lässt. Das therapeutische ›*Du*‹ tritt nun als Vermittler zur wahnhaften Leiblichkeit auf, die sich zwar nicht im Einklang mit sich selbst befinden kann, sich aber weiterhin als Selbst *erlebt*. Die logische Unvereinbarkeit von Zwang und Freiwilligkeit findet hier ein Arrangement, in dem sich die Patientin *freiwillig* gegen die Gewalt und für den Zwang und die Unannehmlichkeiten der Aufnahmestation entscheiden kann. Vermittelt wird dies durch die therapeutische Beziehung als ›*Ich-Du*‹-Kontextur. Hierdurch kann ein Arrangement entstehen, das logisch zwar keinen Sinn ergibt (›ich wusste jetzt, es stimmt jetzt irgendwie alles nicht mehr, bin ich freiwillig auf die Aufnahmestation für eine

Nacht; Horror«), sich jedoch *pragmatisch* als ein Arrangement entfaltet, mit dem sich die Patienten identifizieren kann, da sie die gefundene Lösung zum Aufbau eines positiven Verhältnisses zu sich selbst nutzen kann.

Dieses Arrangement kann allerdings nur durch eine Beziehung stabilisiert werden, in der Ina als ›Du‹ angesprochen und entsprechend authentisches Interesse vermittelt wird. Der Oberarzt erscheint damit als unverzichtbarer Teil der Lösung, denn er repräsentiert gewissermaßen die Einheit der Differenz von Zwang und Freiheit in Form der imaginativen Qualität ›Vertrauen‹.<sup>15</sup> Hiermit bekommt die zwischen Wahn und würdevoller Selbstrepräsentation gespaltene Leiblichkeit eine externe Repräsentation in Form einer positiv bewerteten ›Du‹-Reflexionsposition, die weiteren Beziehungsaufbau vermittelt (»das hat mir dann imponiert, und dadurch fing ich an, ihm zu vertrauen, der war gut«). Auf diese Weise gelingt die Quadratur des Kreises, denn sowohl auf Ebene der psychischen Repräsentation des Verhältnisses von ›Ich‹ zur ›Leiblichkeit‹ als auch in Hinblick auf das Verstehen der organisationalen und medizinischen Rationalitäten wird eine Form gefunden, die trotz der Heterogenität der hier verbundenen Perspektiven als gelungen erinnert werden kann.

Schauen wir abschließend noch zwei weitere Interviewsequenzen an. In der ersten wird das Verhältnis zur ambulanten Psychiaterin geschildert, die Ina in ihrem Wunsch, die Medikamente abzusetzen, unterstützt. Im zweiten Ausschnitt beschreibt Ina ihre Angst, erneut in eine Psychose abzurutschen, wenngleich der letzte Psychiatrieaufenthalt zum Zeitpunkt des Interviews bereits einige Jahre zurück liegt:

»Ich hatte das Glück, bei einer unheimlich tollen Psychiaterin gelandet zu sein, die hat mich unheimlich gut gestützt, sie hat, ich hätte eigentlich noch viel länger Medikamente nehmen sollen, und für mich war klar, ich nehme keine mehr, ich werde die absetzen; und sie hat mich auch unterstützt, und die hat mir immer wieder gesagt, sie ist Medizinerin, sie ist für Medikamente, aber sie will nicht, dass ich alleine mit dem Reduzieren dastehe; die war so was von toll und menschlich, und da konnte ich auch immer anrufen, und die hat mir sofort 'nen Termin gegeben, gut das ist 15 Minuten, das ist immer wenig, aber vielleicht hat man gar nicht so viel Erwartungen, oder für mich war es gut so, und ich weiß von anderen aus der Klinik, die auch Psychosen hatten, die entlassen wurden und sozial nicht so eingebettet waren, dass die dann auch so Einzelfallhelfer gekriegt haben; also das Netz wirkte auf mich so schon ganz gut.«

»Also ich stelle mir vor, dass ich mein Erlebnis nie verlieren werde, und dass ich mich sofort heute immer noch reinversetze, wie es ist, wie es

15 Vertrauen erscheint deshalb imaginativ, weil es nicht positiv-sprachlich gewusst werden, sondern nur als noch nicht realisierter Vorschuss deontisch in die Beziehung eingebracht werden kann, um hier wirksam zu werden.

war; das weiß ich noch zu gut, und die Angst sitzt mir im Nacken, keine Frage, und ich denke, was ich darüber gelernt habe ist, meine Grenzen eher wahrzunehmen; ich bin so'n Mensch, ich kann ja sehr lebenslustig sein, aber da fängt es schon an, also ich bin ja nun auch bei vielen Psychiatern gelandet vor der Psychose, weil ich über Jahre Depressionen hatte, die 2 bis 3 Monate gedauert haben, und da hat mir jeder Psychiater einfach, das ist das, was ich ganz schrecklich finde, einfach 'ne Diagnose verpasst und Tabletten verpasst und mehr nicht, und alle haben sie mir auch 'ne Manie verschrieben, aber ich definiere Depressionen anders und auch Manie anders und habe in mir immer gedacht, das ist nicht 'ne Krankheit, die aus mir heraus einfach wie Krebs oder so was da ist, das hat einen Grund, warum mir so was passiert, und war auch immer ein Thema für mich; ich muss an meine Wurzeln zurück, da stimmt was nicht, und das hat sich ja auch bewahrheitet, dass vieles in meinem Leben mir vorgelogen wurde und mich dadurch auch ein bisschen verrückt gemacht hat. [...] Was im Moment noch ist, zum Beispiel wenn ich jetzt einfach traurig bin, dann krieg ich selber 'ne Angst, denk ich, kann ich traurig sein, einfach heulen, ohne dass es 'ne Depression wird, und was eigentlich noch unglaublicher ist, darf ich glücklich sein, wenn's mir gut geht, wenn einfach aus mir heraus, ich geh mit meinem Hund spazieren, und ich denk ach ist das Leben schön (atmet tief ein), dann zieh ich die Schultern hoch und denk, Ina, stimmt das, ist alles in Ordnung; also dass ich ständig vieles immer noch total überprüfen muss, das finde ich sehr anstrengend und andererseits, manchmal denke ich, vielleicht war die Psychose so'n Knall, und seither hab ich ja auch keine Depressionen mehr gehabt, also ich bin, glaube ich, mit meinem Leben ein bisschen vorsichtiger.«

In diesen Interviewausschnitten reproduziert sich erneut das prekäre Selbstverhältnis in Bezug auf die eigene Leiblichkeit, der zugleich zu trauen wie auch nicht zu trauen ist, wobei die medikamentöse Behandlung für Ina eine nicht akzeptable Lösung ist. Auch hier fungiert wiederum ein Arzt – diesmal in der Rolle der ambulanten Psychiaterin – als Vermittler, der Ina als Mensch adressiert und entsprechend ihrer biografischen Besonderheiten ernst zu nehmen weiß. Gleichzeitig stellt die Psychiaterin eine vertrauensvolle Autorität dar, deren Urteil man sich ggf. unterwerfen kann. Im Sinne des Arrangements der Kontexturen zeigt sich auch hier die interessante Figur, dass das Medizinische (nämlich die medikamentöse Intervention) *innerhalb* der medizinischen Kontextur partiell ausgeklammert wird und damit die Medikamentenabsetzung gewissermaßen als Teil der Therapie angesehen werden kann, wohingegen die Kontextur ›Beziehung‹ wiederum die Vermittlung übernimmt.

Darüber hinaus wird eine komplexe Reflexion des Umgangs mit den eigenen Gefühlen deutlich. Diese scheinen im Sinne ›ich bin mein Leib‹ einerseits einfach nur das zu sein, was sie sind, nämlich empfundene

Traurigkeit oder Hochgestimmtheit. Andererseits bekommen diese Gefühle einen epistemischen Status zugewiesen, der die gefühlte Leiblichkeit problematisiert und damit zur Frage führt, ob es sich wohl bei den erlebten Gefühlen um ›richtige‹ Gefühle handelt, oder ob ein zu intensives Erleben wiederum in eine Depression oder ein Psychose münden könnte. Zu diesen Gefühlen mischt sich also ein weiteres Gefühl – die »Angst«. Die leiblich empfundene Wirklichkeit erscheint damit wiederum gespalten und entsprechend entsteht Bedarf nach einer lebenspraktischen Vermittlung. Diese kann durch selbstkritische Reflexion oder aber im Dialog mit der Psychiaterin, die ihrerseits an der Deutung des Selbstverhältnisses arbeiten kann, geleistet werden. Die hiermit verbundene Reflexivität bleibt mühsam (»dass ich ständig vieles immer noch total überprüfen muss, das finde ich sehr anstrengend«), lässt aber gleichzeitig Raum für einen Deutungsrahmen, in dem die psychiatrische Geschichte ansatzweise als eine sinnvolle, nämlich als die eigene angeeignet werden kann (»das hat einen Grund, warum mir so was passiert, und war auch immer ein Thema für mich; ich muss an meine Wurzeln zurück«). Wir gelangen hier also ansatzweise zu einem Arrangement, in dem Selbst, Reflexion und Welt zusammen finden, wenngleich (noch) nicht in Form einer selbstvergessenen Selbstverständlichkeit.

Fassen wir die Analyse wieder auf einer abstrakteren Ebene zusammen:

- Pathologie: Selbst, Ich und Umwelt drohen in emotionalen Situationen auseinanderzubrechen.
- Bearbeitung: Einführung der Einheit von Ich/Selbst/Umwelt durch die Kopräsenz von Zwang/Autonomie und Vertrauen in der therapeutischen Beziehung.
- Therapie 2: Erfolgreich, weil ein solches Verhältnis adressiert wird und zwar immer in dem Moment, in dem sich der Problemhorizont des Auseinanderbrechens einschaltet. Das Gefühl des Kontrollverlustes kann also externalisiert werden und schaukelt sich nicht auf.

## Polykontexturale Psychotherapieforschung

Die vorangehenden Ausführungen lassen deutlich werden, welchen Beitrag eine Kontexturanalyse zur Psychotherapieforschung leisten kann. Über die Rekonstruktion der im Selbst- und Fremdbezug aufscheinenden Reflexionsverhältnisse wird verständlich, wo und warum Therapie als Supervision gescheiterter Selbstbehandlungsversuche versagt bzw. wie sie zur Aktualisierung eines weniger problematischen Selbstbezugs beitragen kann. Sie öffnet den Blick darauf, was es bedeutet, dass Psychotherapie eine sprechende Intervention darstellt und dass sie in die verflochtenen institutionellen Kontexte eingewoben ist, die ebenfalls in ein

intelligentes Arrangement zu bringen sind, so dass vermittelnde Beziehung sowie organisatorische und gesellschaftliche Rationalitäten in ein auf verschiedenen Ebenen sinngebendes Gleichgewicht münden können. Nicht zuletzt kann sie ein Verständnis für die Raffinesse gelungener therapeutischer Interventionen schaffen, die unter den gegebenen Verhältnissen nur polykontextural operieren können, das heißt unter Einschluss des Ausgeschlossenen, also der gleichzeitigen Rejektion und Affirmation der problematischen Selbstbezüge.

Bei alldem eröffnet sich darüber hinaus eine Analyseperspektive, die innerpsychische Prozesse und Kommunikation in eine vermittelnde Beziehung treten lässt, ohne dass die eine Seite in einer simplen Weise auf die andere zurückgeführt werden muss. Kommunikative Kontexturen können in diesem Konzept als gleichberechtigte Reflexionsperspektiven verstanden werden, die ebenso wie das Körper-Leib-Verhältnis in das Arrangement problematischer Selbstverhältnisse eintreten.

Mit Blick auf den Therapeuten zeigt sich zudem eine implizite professionsethische Dimension: Nur wer in der Lage ist, gesellschaftliche und organisationale Referenzen zurückzuweisen, verfügt über jene Autonomie und Selbstenaktierung, die nötig ist, um glaubwürdig in ein therapeutisches ›Ich-Du‹-Verhältnis eintreten zu können<sup>16</sup> – die konstitutive Rolle des Vertrauens innerhalb der Therapie wird hiermit deutlich. Aus diesem Grunde kann eine anspruchsvolle rekonstruktive Psychotherapieforschung auch nicht in Handbuchwissen münden, da sie die Selbstorganisation der Reflexionsverhältnisse und nicht von außen angelegte Konzepte über Therapie und Diagnose zum Ausgangspunkt ihrer Analysen nimmt.

16 Diese Schlussfolgerung folgt dem von Foersterschen ethischen Primat »Handle stets so, dass sich die Zahl der Freiheitsgrade erweitert« (Foerster 1993).



# V Doing religion – doing ontology im Phowa-Kurs Studien zum ›bewussten Sterben‹ im Diamantweg-Buddhismus<sup>1</sup>

»Eine monokontexturale Welt ist eine tote Welt, und der Tod ist das überall Zugängliche: ein anderer Aus-  
druck dafür, daß alles Lebendige sterben muß. Das  
Phänomen des Todes bedeutet vom Standpunkt des  
Logikers nichts anderes als den Übergang aus der Po-  
lykontexturalität in das Monokontexturale. [...] Le-  
ben und kontextureller Abbruch im Wirklichen sind  
nur zwei verschiedene Ausdrücke für denselben Sach-  
verhalt. Was jenseits des Abbruchs liegt, ist schlech-  
terdings unzugänglich. Was hiermit gemeint ist, muß  
jedem sofort deutlich werden, wenn wir auf eine ganz  
alltägliche Erfahrung hinweisen. Für jedes erlebende  
Ich ist die innerste Privatheit der Du-Subjektivität ein  
ebenso unzugänglicher Raum wie die mythologischen  
Dimensionen, in denen die himmlischen Heerscharen  
schweben. In beiden Fällen stehen wir am Rande eines  
Kontexturabbruches, der in keinem Fall größer oder  
geringer ist als in dem anderen.«

*Gotthard Günther<sup>2</sup>*

Mit der »Entzauberung der Welt«<sup>3</sup> verschwindet in den modernen west-  
lichen Gesellschaften zwar nicht die Suche nach einer übergreifenden,  
im weitesten Sinne als religiös zu verstehenden Integration der Selbst-  
und Weltbezüge, doch die religiösen Sinnbezüge stehen im »säkular-  
en Zeitalter«<sup>4</sup> in besonderer Weise unter Druck. Zum einen sind sie  
unter dem Blickwinkel eines wissenschaftlich-realistischen Weltbildes

1 Bei dem folgenden Text handelt es sich um eine etwas gekürzte und überarbeitete  
Version – insbesondere die methodologischen Details sind ausgespart worden – des  
folgenden Artikels: *Werner Vogd, Jonathan Harth und Ulrike Ofner* (2015): Doing  
religion im Phowa-Kurs: Praxeologische und reflexionslogische Studien zum ›be-  
wussten Sterben‹ im Diamantweg- Buddhismus [125 Absätze]. *Forum Qualitative  
Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 16(3), Art. 17, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1503179>. *Forum Qualitative Sozialforschung / Fo-  
rum: Qualitative Social Research* 16, 125 Absätze.

2 Günther (1975, 61f.).

3 Weber (1988 [1919]).

4 Taylor (2009).



anzweifelbar. Zum anderen treffen sie auf eine Kultur des »expressiven Individualismus«,<sup>5</sup> die eher auf eine erfahrungsorientierte Spiritualität setzt denn auf die Unterwerfung unter die Dogmen und Regeln religiöser Institutionen.<sup>6</sup> Doch entgegen der klassischen Theorien der Modernität verschwindet das Religiöse in den durch die Aufklärung geprägten Gesellschaften nicht, es findet stattdessen vielfältige Ausdrucksformen. Damit entsteht ein grundlegender Widerspruch zwischen dem Anspruch von Religion, allumfassende, alles übergreifende Weltsicht zu sein und dem Religiösen als einer Existenzweise neben anderen.

Wie aber können aber nun unter diesen Bedingungen fremde, auf den ersten Blick in ihrer Genese unwahrscheinliche und unter modernen Verhältnissen zudem anzweifelbare religiöse Haltungen und Sinnsysteme etabliert und auf Dauer gestellt werden? 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. Die empirische Datengrundlage für die Untersuchung liefern narrative Interviews mit westlich sozialisierten Schüler/innen und Lehrer/innen des Diamantweg-Buddhismus, der derzeit größten buddhistischen Gemeinschaft des tibetischen Buddhismus in Deutschland.

Schauen wir zunächst auf den Stand der Buddhismusforschung mit Blick auf die Frage der religiösen Praxis. Der Buddhismus erscheint für viele Menschen aus dem Westen interessant, denn seit dem Chicagoer Weltparlament der Religionen von 1893<sup>7</sup> kapriziert er sich als die modernere Religion und bietet zudem eine Vielzahl von Verfahren und Praktiken an, die Spiritualität selbst erfahren lassen. Somit entspricht er gut dem Rezeptionsmodus einer hochgradig individualisierten Gesellschaft. Mit der Lehre vom Nicht-Selbst (Pali: *anattā*) scheint der Buddhismus gewissermaßen ein Gegenmittel in Hinblick auf die Zumutungen weiterer Individualisierung zu liefern. Dessen Wirkung kann – zunächst paradox anmutend – als Vollzug von kollektiver und institutionalisierter Praxis in der nun ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückenden Gegenwart subjektiv als Transzendenz erfahren werden.<sup>8</sup> Buddhistische Lehren, individuelle Erfahrungsmöglichkeiten, gemeinschaftlich vollzogene

5 Taylor (2002, 71f.).

6 Vgl. Knoblauch (2009).

7 Mit dem in Chicago gegründeten *Weltparlament* der Religionen wurde zum ersten Mal auch in den USA und in Europa die Idee eines symmetrischen Religionsvergleichs prominent.

8 Dieser Prozess lässt sich in Referenz auf Girards mimetische Theorie mit Chung auch »als Paradoxie der weltgestaltenden Weltensagung« charakterisieren (Chung 2009, 143ff.).

Praxen und die hierarchisch organisierten Institutionen der Vermittlung scheinen hiermit ein besonderes Arrangement einzugehen.<sup>9</sup>

Im Verhältnis zu dem mittlerweile recht großen Korpus an Studien zum westlichen Buddhismus<sup>10</sup> gibt es relativ wenige ethnografisch oder rekonstruktiv angelegte Studien, in denen die Frage im Vordergrund steht, wie die konkrete Praxis westlicher Adept/innen aussieht bzw. theoretisch konzeptualisiert werden kann. In den wenigen diesbezüglichen Arbeiten<sup>11</sup> wird deutlich, dass die soteriologische Dimension<sup>12</sup> der vollzogenen Praxen nicht allein in der Erfahrung von Gemeinschaft und Kollektivität aufgeht, sondern der theoretischen Konzepte der buddhistischen Lehren bedarf, die allerdings in einer jeweils spezifischen, von der Schule abhängigen Weise verkörpert werden müssen.

Die eigentliche buddhistische bzw. religiöse Praxis präsentiert sich also mehrdimensional: Körper, Bewusstsein, Gemeinschaft, Lehrer/in und die ›heiligen‹ Texte verschränken sich in einer jeweils spezifischen Weise. Wie lässt sich aber eine solche Verschränkung theoretisch konzeptionieren, um einerseits die empirischen Verhältnisse in hinreichender Auflösung aufschließen zu können und andererseits aus der Empirie-Hinweise für eine übergreifende gegenstandsbezogene Theoriebildung zu gewinnen?

- 9 Dabei gilt aber mit Sharf (1995), dass der erfahrungsorientierte, moderne Buddhismus gewissermaßen eine spirituelle Neuerfindung (oder Wiederentdeckung) ist, die nur bedingt an die buddhistischen Traditionen der asiatischen Länder anknüpft. In der Praxis des traditionellen mönchischen Lebens treten die meditative Praxis und auch das Anstreben von Erleuchtung nämlich eher in den Hintergrund.
- 10 Siehe etwa Baumann (2002), Numrich (2003), Seager (1999) sowie Williams und Queen (1999). Wenngleich die frühen Begegnungen des Westens stark durch protestantische Denkweisen geprägt zu sehen sind (Baumann 1997; McMahan 2008) und die spätere erfahrungsorientierte Rezeption insbesondere durch die Gegenkulturen der 1960er Jahre beeinflusst wurde, zeigt sich auch hier, dass der westliche Buddhismus nicht einfach als eine Variante westlicher Kultur – etwa im Sinne der individualistischen New-Age-Spiritualität einer ›unsichtbaren Religion« – verstanden werden kann (Luckmann 1991).
- 11 In Bezug auf den tibetischen Buddhismus untersucht Bitter (1988) die biografischen Lagerungen, die zur Konversion zum Buddhismus führen. Saalfrank (1997) beschreibt die Entwicklung der bundesdeutschen Kagyü-Tradition (einer der Schulen des tibetischen Buddhismus) in Hinblick auf rituelle, subkulturelle und biografische Aspekte. Obadia (2008) untersucht die Theatrisierung des tibetischen Buddhismus und McKenzie (2011) (2011) die Balancebewegung, eine Tradition trotz spezifischer Ansprüche westlicher Schüler/innen authentisch zu halten. Prohl (2004) zeigt die Verbindung von Praxis, Erleben und Ritualform in einer Zen-Gruppe auf. Pagis (2009; 2010a; 2010c; 2014) rekonstruiert am Beispiel der Vipassan-Meditation auf Basis einer praxistheoretischen Reflexion die Beziehungen zwischen buddhistischer Dogmatik, Sozialisation der Adept/innen und der Verkörperung einer jeweils spezifischen Praxiskultur.
- 12 Der griechische Begriff (sotría) bedeutet Rettung, Erlösung und Heil.

## Religiöse Praxen als polykontexturale Lagerungen

Zur metatheoretischen Sensibilisierung werden wir zunächst auf einige religionswissenschaftlich relevante Einsichten des Pragmatismus zurückgreifen. Darüber hinaus wird eine reflexionslogische Perspektive eingeführt, um den Blick insbesondere auf die komplexen Lagerungen und Arrangements religiöser Praxen zu lenken, die immer auch unterschiedliche, teils inkommensurable Reflexionsperspektiven zu integrieren haben.

### *Pragmatismus: vorsprachliche experience und adjustment*

Im Folgenden betrachten wir buddhistische Praxen zunächst im Sinne einer pragmatistischen Perspektive, wie sie John Dewey<sup>13</sup> in Anschluss an William James' »Die Vielfalt der religiösen Erfahrung«<sup>14</sup> entwickelt hat. Dabei erscheint das Religiöse mit Dewey weniger als spezifische Art von *experience*<sup>15</sup> denn als *adjustment*<sup>16</sup> hin zu einer epistemischen Perspektive, die sämtliche Erfahrungen in einem anderen Licht erscheinen lässt als zuvor. Religiosität darf vor diesem Hintergrund nicht mit einem spezifischen Glaubensinhalt verwechselt werden, sondern muss als die Ermöglichung einer besonderen Erfahrungsqualität gesehen werden, welche das Erleben, die Wahrnehmung und die Reflexion in einer besonderen Weise rahmen und verstehen lässt.<sup>17</sup> Religiosität zielt damit auf ein besonderes Selbst- und Weltverhältnis, innerhalb dessen die Beziehung zur Welt in einer allumfassenden Perspektive erscheint. Das *adjustment* steht dementsprechend nicht bloß für veränderte Sinndeutung oder Sinnauslegung, sondern vielmehr für eine veränderte epistemische Haltung gegenüber der Welt.

Diese Veränderung ist nach Dewey jedoch nur durch eine »*imaginative projection*« möglich,<sup>18</sup> innerhalb der sich das Selbst mit den wechselnden Szenen der Welterfahrung in einer jeweils spezifischen Weise über eine »*imaginative totality*« in Beziehung setzen kann, die ihm als

13 Dewey (1986).

14 James (1997 [1901]).

15 Wir bleiben hier im Sinne des Pragmatismus bei dem englischen Begriff *experience*, der im Gegensatz zum deutschen Begriff der Erfahrung mehr die dynamische Erfahrungsqualität und weniger die reflexive Aneignung des Erfahrenen ausdrückt.

16 Der englische Begriff *adjustment* steht hier sowohl für Adaptierung als auch für eine neue Wertausrichtung, in der dann die einzelnen Erfahrungen erscheinen bzw. Sinn ergeben. Deweys *adjustment* erscheint damit mehr als nur eine Einstellung, sondern steht für eine Haltung zu den alltäglichen Lebenserfahrungen.

17 Dewey (1986, 9).

18 Ders. 14.

spirituelles Universum erscheint.<sup>19</sup> Nur so lässt sich Transzendenz in Immanenz einführen, nämlich als immanent vollzogene Perspektive auf die Welt. Insbesondere im Kontext der Bedingungen der Moderne, die sich durch eine Vielzahl inkommensurabler Reflexionsperspektiven auszeichnet, beruht ein solches *adjustment* auf einem komplexen Arrangement, das Geltungsansprüche situativ ein- und ausklammern lässt. Nach der spirituellen Transformation ist ein Mensch zwar nicht mehr derselbe wie zuvor, aber er hat weiterhin in einer modernen Welt zu agieren, in der beispielsweise weiterhin wissenschaftliche Rationalitätsvorstellungen herrschen. Aus einer praxistheoretischen Perspektive muss ein solches, mehr oder weniger subtiles Arrangement der Perspektiven immer wieder von Neuem hergestellt werden, es bedarf also einer kontinuierlichen Praxis, welche die hiermit verbundenen Rahmungen reaktualisieren lässt.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie sich die Selbst- und Weltverhältnisse und die Transformation im religiösen *adjustment* analytisch in angemessener Weise fassen lassen. Aus dem Pragmatismus können wir zunächst lernen, dass das Selbst wesentlich weiter zu fassen ist als reflexive Selbstvergewisserung. Mit Dewey kann es als Fluss von *experience* gesehen werden, die sich aus der Interaktion eines Organismus mit seiner Umwelt ergibt und in der »(zunächst) nicht zwischen Subjekt und Objekt unterschieden [wird]; die Subjekt-Objekt-Positionen bleiben auf der primären, vorreflexiven Ebene der *experience* also verschwommen. Erst in einer Reflexion auf diese *experience* können derlei Unterscheidungen getroffen werden.«<sup>20</sup> Genau hier setzt auch Meads Unterscheidung zwischen *I* und *me* an. Ersteres bezeichnet das »amorphe, unorganisierte Gebiet« der *experience*, während Letzteres die typisierende »Übertragung aus dem Gebiet sozialer Objekte« auf den inneren Erfahrungsfluss benennt.<sup>21</sup> Das, was wir mit Schütz als Handlung bzw. als Erfahrung begreifen,<sup>22</sup> ist in diesem Kontext nur der bewusste Teil eines umfassenderen Weltbezuges. Dies wird insbesondere am Problem der Interaktion deutlich, denn nach Nohl interagieren in der Begegnung zwischen zwei Menschen zwei leibliche Vollzüge, also »stets deren ›I's‹, während diese Interaktion wiederum« im Bewusstsein nur »auf der Ebene der ›me's‹ repräsentiert werden kann«. Hiermit wird auch denkbar, dass mehrere »›I's‹ so untereinander interagieren, dass sie der ›me's‹

19 »The self is always directed toward something beyond itself and so its own unification depends upon the idea of the integration of the shifting scenes of the world into that imaginative totality we call the Universe« (Dewey 1986, 14). Dem Pragmatismus folgend würde dieser »shift« zu einer religiösen Weltansicht zudem mit einem »better adjustment in life and its conditions« einhergehen (S. 11).

20 Nohl (2006, 83).

21 Mead (1980, 239).

22 Schütz (1981).

nicht bedürfen«. <sup>23</sup> Man denke beispielsweise an spontane, kollektive Handlungspraktiken oder aber auch an rituelle Formen der Vergemeinschaftung, wie sie vielfach in buddhistischen Schulungskontexten anzutreffen sind. So darf etwa, wie Pagis aufgezeigt hat, das stille meditative Sitzen keineswegs als sozialfreier Raum verstanden werden, da sich die schweigenden Praktizierenden sehr wohl in Hinblick auf ihre leiblichen Ausdrucksformen wahrnehmen und nonverbal aufeinander beziehen. <sup>24</sup> Dadurch kann wiederum eine besondere Qualität der Erfahrung von Stille und Frieden evoziert werden. Gerade hier treffen wir auf Formen der Kollektivität und Vergemeinschaftung, die ein ›Wir‹ als Erfahrungsraum generieren lassen, der dann später – wie auch immer – reflexiv angeeignet werden kann.

Da der Pragmatismus jedoch weiterhin akteurs- bzw. handlungstheoretischen Perspektiven verhaftet bleibt, lässt sich Kollektivität als eigenständiger Erfahrungsraum in diesem Rahmen nicht so recht fassen. Ebenso lassen sich abstrakte Reflexionsperspektiven, die nicht ans Individuum gebunden sind Latour würde hier von »Existenzweisen« sprechen <sup>25</sup> –, nicht als eigenständige epistemische Perspektiven beschreiben, wenngleich dies für das Verständnis religiöser Praxen von zentraler Bedeutung ist. Denn wenn Transzendenz als nicht phänomenal zugängliche Sphäre im Sinne eines *adjustment* die Welt integriert, muss ebendiese Transzendenz in die Welt integriert werden als auch in die Welt integriert sein. Sie ist sozial, organisational, psychisch und gemeinschaftlich eingebettet und verkörpert, auch wenn ihr in dieser Welt (also in der Immanenz) kein ontischer Platz zugewiesen kann. Zugleich ist die religiöse Praxis mit unterschiedlichen Rationalitäten konfrontiert (z.B. Wissenschaft und Politik), denen sie sich nicht einfach entziehen kann. Sie muss es also schaffen, in der Immanenz Transzendenz zu finden und die Immanenz in Transzendenz zu überführen – ohne jedoch die Immanenz im Sinne einer religiösen Einheitssemantik vollständig unterwerfen zu können. Denn gerade diese Ambivalenz zeichnet Religiosität in einer individualisierten Moderne aus.

### *Reflexionslogische Erweiterung*

Wie deutlich geworden sein sollte, liefert der Pragmatismus wichtige Hinweise dafür, wie sich die religiöse Sinn- und Wissensgenese verstehen und rekonstruieren lässt. Die Position bleibt jedoch in Hinblick auf mehrere wichtige Fragen ergänzungsbedürftig. Zunächst ergibt sich mit Bruno Latour das Desiderat einer empirischen Metaphysik, <sup>26</sup> also die

<sup>23</sup> Nohl (2006, 185).

<sup>24</sup> Pagis (2014).

<sup>25</sup> Latour (2014).

<sup>26</sup> Latour (2007).

Frage, wie in komplexen Praxen Seinsverhältnisse, also ontologische Gewissheiten, situativ auf-, ab- und umgebaut werden können, um sich zu einem mehr oder weniger beständigen Gesamtarrangement zu verweben. Zudem bedarf es einer Konzeption, die nicht nur seinslogisch argumentiert – und sei es nur mit der Positivität des »stream of consciousness«<sup>27</sup> –, sondern auch sogenannte negativsprachliche Referenzen als Reflexionsperspektiven zulässt, d.h. Referenzen auf etwas, das dem Sein bzw. der phänomenalen Erfahrung nicht zugänglich ist, aber dennoch als Reflexion wirksam in das Sein eintreten kann.<sup>28</sup> Erst hierdurch wird es möglich, auch abstrakten Entitäten – wie Gott, den transzendenten Buddhas, *Nirvāṇa* als dem positivsprachlich nicht erreichbaren Heilsziel des Buddhismus oder auch der »Wahrheit« der Wissenschaft – Wirkmächtigkeit zuzugestehen, ohne sie dabei in simplifizierender Form auf Zeichen oder Symbole reduzieren zu müssen. Nicht zuletzt ist von der Ko-Präsenz unterschiedlicher logischer Räume auszugehen, also davon, dass in der menschlichen Praxis unterschiedliche Reflexionsperspektiven koexistieren, ohne dass diese logisch ineinander übergeführt werden müssen. So kann etwa eine Person ihre wissenschaftliche Haltung des Zweifels auch dann beibehalten, wenn sie im Glauben Gewissheit fühlt, oder sie kann eine Verschmelzung mit dem Lama (dem spirituellen Lehrer im tibetischen Buddhismus) empfinden und gleichzeitig eine Stärkung der eigenen Subjektivität.

Ontologie ist untrennbar mit Logik, also mit der Frage nach Sein und Nicht-Sein verbunden. Eine empirische Metaphysik, welche von multiplen logischen Räumen bzw. Existenzweisen ausgeht, benötigt das Reflexionsinstrument einer mehrwertigen Logik. Denn ohne diese kann es letztlich nur ein Subjekt, also nur ein epistemisches Zentrum der Reflexion geben. Damit würden wir in der monadischen Struktur des Ich im Sinne des deutschen Idealismus stecken bleiben,<sup>29</sup> die nur die Selbstreferenz einer in den eigenen Konstruktionen verstrickten Identität erkennen lässt. Alterität und Transzendenz könnten dann nicht jenseits der Aneignung durch sprachliche Typisierungen gedacht werden.<sup>30</sup> Eine solche Haltung würde aber dem metaphysischen Reichtum empirischer Verhältnisse, wie wir sie in vielen buddhistischen Praxen vorfinden, nicht gerecht werden, zudem hier als soteriologisches Ziel explizit die Überwindung sprachlichen Sinns angestrebt wird.<sup>31</sup>

27 James (1890).

28 Siehe zur Bedeutung der Negativität aus einer religionsphilosophischen Perspektive für das Christentum Thomas Rentsch (2010).

29 Leibniz (1971 [1704]).

30 Hier ergibt sich eine deutliche Differenz zu dem Transzendenzbegriff bzw. den Transzendenzen, von denen Luckmann (1991) spricht.

31 Dementsprechend kommt Luc Ferry (1997, 32) zu dem Schluss, dass der buddhistische Heilsweg darauf abziele, »zu einer Weltsicht zu gelangen, in der die Frage nach dem Sinn verschwindet«.

Aus diesem Grunde schlagen wir vor, die analytische Perspektive des Pragmatismus mithilfe von Gotthard Günthers Theorie der Polykontextualität zu erweitern.

*Kontexturen* stehen im Sinne Gotthard Günthers für Reflexionsverhältnisse, die jeweils einen spezifischen Selbst- und Weltbezug ausdrücken und gestalten. Wie bereits im zweiten Kapitel dargestellt schlägt die Einführung einer Logik vor, die in der Lage ist, mit Mehrwertigkeiten zu arbeiten. Er entwirft hierfür zunächst eine Stellenwertlogik<sup>32</sup> und baut diese dann zu einer Logik der *Polykontextualität* aus. Dabei ist die grundlegende Überlegung, dass in der klassischen zweiwertigen Logik mit der Operation der Negation ein Schritt angelegt ist, der über die Zweiwertigkeit selbst hinausreicht: Durch die Axiomatik der klassischen Logik, den Satz der Identität, den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch und den Satz des ausgeschlossenen Dritten wird eine Umtauschrelation zwischen  $p$  ( $p$  ist) und  $\sim p$  (der Sachverhalt  $p$  ist nicht) etabliert, in der beide Positionen durch die Differenz zu der je anderen bestimmt sind. Einzig die Negation bildet sich selbst ab. Günther weist darauf hin, dass die Negation die Zweiwertigkeit *nolens volens* allein schon dadurch transzendiert, dass sie diese als Umtauschrelation der Werte überhaupt erst konstituiert, wenngleich innerhalb der Axiomatik die hiermit verbundene Reflexionsbeziehung selbst nicht bestimmt wird.

Dementsprechend ist es die Negation, die für Günther den Ausgangspunkt zum Aufbau einer mehrwertigen Logik bildet. Sie ist vor diesem Hintergrund als *transjunktionale Operation* anzusehen, weil sie die Einheit einer bestimmten Zweiwertigkeit als Kontextur erst konstituiert. Indem jedoch der Blick auf diese Operation der Konstitution gerichtet wird, wird diese gleichsam transzendiert und die Möglichkeit des Aufbaus weiterer Kontexturen geschaffen. Die transjunktionale Operation ist in diesem Sinne der Hinweis auf die jeweilige Beobachter/innenposition. Sie ermöglicht das Umschalten zwischen verschiedenen Kontexturen als unterschiedlichen Orten der Reflexion.

Darüber hinaus können mehrere einzelne Kontexturen eine gemeinsame Metastruktur aufbauen. Günther spricht hier von *Verbundkontexturen*.<sup>33</sup> Als Minimalbedingung für eine solche Verbundkontextur wird die Verschränkung dreier Elementarkontexturen genannt, wobei die dritte Kontextur das Verhältnis der anderen beiden Kontexturen zueinander regelt. Während die klassische philosophische Logik nur mit der abschließenden Polarität von Sein und Nicht-Sein arbeiten kann, lässt sich mit Günther die beispielsweise noch bei Sartre angelegte rigide Gegenüberstellung von Sein und Nichts überwinden,<sup>34</sup> um auf diesem Wege zu

32 Günther (1976e, 137f.).

33 Günther (1979a, 191ff.).

34 Sartre (2006).

einer prozessualen und ontologischen Offenheit des Seins als primärem Datum der empirischen Analyse zu gelangen, welche die Möglichkeit von Sein und Nicht-Sein umschließt.

Der Rekurs auf das Instrumentarium der Reflexionslogik stellt an dieser Stelle kein erkenntnistheoretisches oder erkenntnislogisches Glasperlenspiel dar, sondern dient vielmehr primär dazu, analytische Begrifflichkeiten zur Verfügung zu stellen, um den metaphysischen Reichtum der Reflexionsverhältnisse zeitgenössischer religiöser Praxis aufzuschließen zu können – oder um es mit Latour zu formulieren: »[W]enn man die Sozialwissenschaften von den Reservoirs philosophischer Innovationen abschneidet, dann ist das ein sicheres Rezept dafür, dass niemand je die philosophischen Innovationen gewöhnlicher Akteure bemerken wird, die oft über die professioneller Philosophen hinausgehen.«<sup>35</sup>

Die religionswissenschaftliche Relevanz der Güntherschen Konzeption wird etwa dann deutlich, wenn wir versuchen, die soteriologische Rede des Buddhismus von *nibbāna* (Pali, Sanskrit: *nirvāna*) als dem definiten Heilsziel zu verstehen. Nach der klassischen, zweiwertigen Seinslogik ist *nibbāna* die Negation von Sein, also Nichts, und in diesem Sinne verwundert es nicht, dass der Pali-Begriff vielfach mit ›Verlöschen‹ übersetzt wurde und in der frühen europäischen Rezeption<sup>36</sup> mit einer depressiven Konnotation einherging. Diese Interpretation steht jedoch in starkem Widerspruch zur Auffassung nahezu aller noch bestehenden buddhistischen Schulen, die *nibbāna* als etwas absolut Positives ansehen.<sup>37</sup> Die soteriologische Bedeutung der Rede von *nibbāna* erschließt sich also nicht aus einer Seinslogik, entsprechend der die Negation von Erfahrung und Bewusstsein mit Nicht-Bewusstsein und Tod gleichgesetzt wird. Sie wird vielmehr aus der Perspektive einer Negativsprache verständlich, in der die Negation über die zweiwertige Logik hinausweist, das Nichts also nicht Nichts ist, sondern auf eine Transzendenz in einem unbekanntem Raum verweist. Erst die negativsprachliche Reflexion gibt den Hinweis auf eine Reflexionsbeziehung, die in ein Arrangement münden kann, in dem das Nicht-Existierende, das nicht Erscheinende und nicht Vergehende, mit Transzendenz verbunden wird. Nur auf diese Weise kann die soteriologische Rede des Buddhismus in der Praxis wirksam werden. Denn sie erlaubt, in der interpretativen Aneignung zwischen den zwei Weisen der Negation hin- und herzupendeln.<sup>38</sup>

35 Latour (2007, 91).

36 Man denke etwa an Schopenhauer (1986 [1859]).

37 Vgl. King (1964, 89f.).

38 Siehe ausführlich unter dem Blickwinkel einer praxis- und kommunikationstheoretischen Perspektive Vogd (2017a).



*Selbstverhältnisse und das Problem des Todes*

Darüber hinaus lässt sich mit der Kontexturanalyse auch die Emergenz der Subjekt-Objekt-Dichotomie, von der sowohl Dewey als auch Mead spricht, analytisch genauer fassen. Das ›Ich‹ steht zunächst für ein einfaches Reflexionsverhältnis, nämlich die Reflexion des ›Es‹ durch das ›Ich‹, wobei sich das Subjekt qua Reflexion einer Welt gegenüberstellt. Einhergehend mit der Etablierung dieser Beziehung wird eine Kontextur eröffnet, d.h. ein epistemisches Zentrum, das über eine Ontologie verfügt, denn das auf diese Weise konstituierte Subjekt ist nicht nur Welt, sondern verhält sich zur Welt. Mit der Entstehung einer solchen Monokontextur tritt zugleich die Möglichkeit des Todes auf, also der reflexionslogisch zwingende Schluss, dass es eine Welt geben kann, in der das ›Ich‹ nicht mehr ist. Das mit der Projektion eröffnete Reflexionsverhältnis generiert also die Möglichkeit der Negation. Diese kann jedoch im Kontext einer soteriologischen Kommunikation wiederum als Negation der Alternative von Sein und Nicht-Sein im Sinne von Transzendenz in einem offen Raum verstanden werden.

Sobald wir aber die Sphäre des Sozialen betreten, also ein ›Alter Ego‹ in Rechnung stellen, erscheint die Welt als eine *polykontexturale Welt*. Während das ›Ich-Es‹-Verhältnis die Beziehung eines Subjekts zu einem objektivierbaren Gegenstand bedeutet und dementsprechend eine einfache Kontextur bildet, stellt sich die Sachlage beim ›Ich-Du‹-Verhältnis anders dar: Hinter dem ›Du‹ steht im wechselseitigen Austauschverhältnis ein anderes ›Ich‹, das eine eigene Subjekt-Objekt-Relation – und damit eine eigene Kontextur mit einer eigenen Ontologie – ausbildet. Da die phänomenale Perspektive des ›Du‹ aus der Monokontextur des ›Ich‹ heraus nicht erreichbar ist, fügt die Reflexion des ›Du‹ der eigenen Wirklichkeit etwas hinzu, was durch die Spiegelung von Sein im Subjekt nicht gedeckt ist.

Zur fremden Subjektivität besteht kein Zug. Dementsprechend sind transjunktionale Operationen der Relationierung unterschiedlicher Kontexturen nicht in einem zwingenden Seinsverhältnis gefangen. Die Reflexion kann das Verhältnis anderer Kontexturen konfigurieren, indem bestimmte Reflexionsverhältnisse affirmiert, andere abgeblendet oder zurückgewiesen, also partiell oder vollständig *rejiziert* werden können. Transjunktionale Operationen eröffnen hiermit eine differenzierte Analyseperspektive auf das, was in den Religionswissenschaften üblicherweise unter dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz gefasst wird. Dieses Verhältnis erscheint jetzt nämlich immanent als eine Reflexionspraxis, die jedoch auf Werte zugreift, die positivsprachlich nicht zugänglich sind (dies ist wie gesagt schon beim Alter Ego der Fall).

*Leib, Gemeinschaft und Gesellschaft*

Da hier nun spirituelle bzw. religiöse Transformationsprozesse aus einer polykontexturalen Perspektive analysiert werden sollen, sind einige Formen möglicher Relationierung genauer anzuschauen, und zwar die Verhältnisse von ›Ich‹ und Körper, von ›Ich‹ und Gemeinschaft sowie von ›Ich‹ und Gesellschaft, die im Folgenden kurz aufgegriffen werden. Schon die Leiblichkeit stellt – wie in den Eingangskapiteln in Referenz auf Merleau-Ponty ausführlich aufgezeigt wurde – keine logische Einheit dar, sondern lässt sich als Verbundkontextur begreifen. Dies wird mit Blick auf die Dynamik der Reflexion ›einen Körper haben‹ und ›Leib sein‹ deutlich. Das Bewusstsein kann sich mit seinem Körper identisch und nicht-identisch fühlen, was durch die Sprache als sozial angelieferten Sinn in nicht trivialer Weise moderiert wird. Einerseits »schnappen« die Dramen, welche die Worte spinnen, in den »Körper hinein«, ohne dass sich ein Selbst dagegen wehren könnte.<sup>39</sup> Andererseits werden im »Innen-Sprechen«, also im inneren Dialog des Denkens, die gleichen psychomotorischen Pfade benutzt wie in den Vollzügen der menschlichen Interaktion.<sup>40</sup> Demnach wird auch die Nichtidentifikation mit der eigenen Leiblichkeit subjektiv empfunden. Auch das Bewusstsein zeigt sich hier also als Differenzstruktur eines übergreifenden polykontexturalen Arrangements.

Daneben ist auch das Verhältnis von ›Ich‹ und Gemeinschaft als ein polykontextural gelagertes zu begreifen. Es geht hier nämlich um ein vorreflexives ›Wir‹ im Sinne einer Vergemeinschaftung, die jedoch wiederum reflexiv angeeignet und relationiert werden kann. Man wird von der Gruppenstimmung affiziert, wodurch man sich in Folge hierzu affirmierend oder distanzierend verhalten kann. Im Sinne von Mead wird sich hier Sozialisation nicht nur auf der Ebene von *me-me*, sondern auch von *I-I* und der Verschränkung dieser Ebenen abspielen.<sup>41</sup>

Ferner gilt es, die kommunikativen Reflexionsverhältnisse der Gesellschaft stärker zu betonen als es praxistheoretische oder pragmatistische Perspektiven üblicherweise nahelegen. So bilden Wissenschaft, Medizin, Religion etc. jeweils eigenständige kommunikative Kontexturen, welche wiederum das Verhältnis anderer Kontexturen moderieren. Daher können beispielsweise jeweils religiöse Transzendenz, wissenschaftliche Wahrheitsansprüche und medizinisch geprägte Ontologien strukturierend und relationierend in die Beziehung eines Menschen zu sich selbst, zu anderen Menschen und zur Welt eintreten. Im Gegensatz zu den leiblich verankerten ›Ich-Du‹-Kontexturen (man fühlt sich selbst und kann

39 Merleau-Ponty (1974, 275).

40 Vgl. Fuchs (2010a, 91ff.).

41 Mead (1980).

die andere/den anderen sehen und betasten) erscheinen diese Kontexturen als a-sinnliche Abstrakta. Doch obwohl sie als Reflexionsverhältnisse unkörperliche Referenzen darstellen, sind sie als wirkmächtig und damit *real* zu betrachten, weil sie ordnend auf andere Prozesse einwirken. In diesem Sinne können auch Geister, Imaginationen und andere Phantasmen aus den »Coda speculativa«<sup>42</sup> der Religionen und der Philosophie an gefühlter Realität gewinnen, nämlich dann, wenn diese Reflexionsperspektiven in der Kommunikation evoziert und durch andere Reflexionsverhältnisse stabilisiert werden.<sup>43</sup>

## Arrangements aus Praxis, Glauben und Erleben

Dies leitet zur eigentlichen Fragestellung unserer Studie hin, denn mit dem Gesagten verfügen wir nun über einen hinreichend elaborierten analytischen Begriffsapparat, um den metaphysischen Reichtum zeitgenössischer buddhistischer Praxen aufschließen zu können. Wie können religiöse Haltungen und religiöses Wissen durch konkrete Praxen innerhalb konkreter Institutionen einer buddhistischen Schule generiert werden? Wie verläuft dabei die Beziehung von Praxis und Reflexion? Wie entwickeln und verändern sich die Selbst- und Weltverhältnisse innerhalb einer religiösen Transformation? Dies sind die Fragen, die in der im Folgenden berichteten Studie im Vordergrund stehen.

### *Rekonstruktion der Phowa Praxis*

Paradigmatisch lassen sich die oben benannten Prozesse besonders gut an Beispielen religiöser Praxisformen aufzeigen, die einerseits aufgrund der kulturellen Ferne der verwendeten Symbolik unvertraut, möglicherweise sogar abstrus erscheinen mögen, die aber andererseits von Menschen ausgeübt werden, die wegen ihrer kulturellen Prägung als typische Vertreter/innen einer modernen, westlichen Sozialisation angesehen werden können. Deshalb bieten die in vielen ihrer Praktiken zunächst

42 Fuchs (2010a, 287ff.).

43 Aus religionsanthropologischer Perspektive hat insbesondere Boyer (2004, 276ff.) aufgezeigt, wie sich hierbei unterschiedliche Sinnesmodalitäten und kognitive Prozesse verschränken. Solche Dualitäten in Bezug auf das Verhältnis von Geist und Körper können nicht nur in der Begegnung mit anderen (etwa in Erfahrung der Präsenz verstorbener, ehemals nahestehender Menschen), sondern auch in Bezug auf das eigene Selbst erfahren werden. Dies ist beispielsweise in der Möglichkeit der "Out-of-Body-Experience" angelegt, die erlebt werden kann, wenn die sinnliche Repräsentation des eigenen Körpers auf zwei Sinnesmodalitäten verteilt wird, die sich voneinander dissoziieren, um dann wiederum zu einem spezifischen metaphysischen Arrangement verwoben zu werden (vgl. Metzinger 2005).

recht fremd anmutenden, doch seit gut 30 Jahren im Westen zunehmend Verbreitung findenden Schulen des tibetischen Buddhismus einen guten Startpunkt für die Rekonstruktion der Genese und Stabilisierung religiöser Orientierungen. Interessant sind hierbei vor allem religiöse Formen, die aufgrund der verwendeten Praxen und Zeichen sowie der Kosmologie, in die diese eingebettet sind, stark von den Konzeptionen der christlichen Religionen abweichen.

In einigen Schulen des tibetischen Buddhismus, insbesondere bei den Kagyüpa und Nyingmapa,<sup>44</sup> wird die sogenannte Phowa-Meditation gelehrt – auch als »Bewusstseinsübertragung« oder »Praxis des bewussten Sterbens« bekannt.<sup>45</sup> Hierdurch sollen Praktizierende als Vorbereitung auf den Tod schon zu Lebzeiten einen erfolgreichen Sterbeprozess erlernen, der dann zu einer glücklichen Wiedergeburt in der Einflussosphäre des transzendenten Buddhas Amitbha<sup>46</sup> führe. Dadurch sei die künftige Erlösung garantiert. Darüber hinaus sollen sehr erfahrene Praktizierende in der Lage sein, bereits verstorbene Menschen über in der Phowa-Praxis realisierte ›Astralprojektion‹ in eine ›segensreiche Wiedergeburt‹ zu begleiten.<sup>47</sup>

Insbesondere die Vertreter/innen der Kagyü-Schule verweisen als Beweis für den erfolgreichen Vollzug dieser Praxis auf körperlich sichtbare Zeichen, die sich nicht nur in den Reliquien kompetenter Praktizierender zeigen würden, sondern bereits bei lebenden Praktizierenden. Nach deren erfolgreichem Vollzug der Praxis zeige sich etwa ein Blutstropfen an der Fontanelle als vermeintlicher Austrittsstelle des Bewusstseins.

Im Kontext des westlichen Buddhismus ist die Phowa-Praxis vor allem durch zwei, mittlerweile in Europa und Amerika recht weit verbreitete Gruppen bekannt geworden. In ›Rigpa‹, 1979 durch Sogyal Rinpoche gegründet, wird eine niederschwellig erlernbare Visualisierungsübung

44 Der tibetische Buddhismus ist traditionellerweise in vier große Schulen aufgeteilt, die dann jeweils über ihre eigenen Lehrtraditionen verfügen, im Einzelnen die Kagyüpa, die Nyingmapa, die Gelugpa und die Sakyapa.

45 Seegers (2013, 273).

46 Der Buddha Amitbha spielt im tibetischen Buddhismus eine große Rolle, da er als Urbuddha (Adibuddha) gilt und den Zugang zum sogenannten ›Reinen Land‹ gewährt. Mithilfe der Phowa-Praktiken wird von den Anhänger/innen versucht, hier Zugang zu erlangen, um schließlich im ›Buddhafeld‹ (sankr.: buddhaketra) wiedergeboren zu werden.

47 Das tibetische Phowa schließt einerseits an den seit dem 5. Jahrhundert in Ostasien weit verbreiteten Amitbha-Buddhismus an, andererseits an Konzepte und Praxen des yogischen Tantrismus, insbesondere an die Vorstellung der Existenz von subtilen Energiekanälen, über die sich die männlichen und weiblichen Essenzen vereinigen lassen, um durch entsprechende Übung des Bewusstseins gezielt astrale Sphären aussenden bzw. ›ausschleudern‹ zu können. Siehe zu der Verbindung von Yoga und dem tantrischen Buddhismus bereits Mircea Eliade (1988, Kapitel V).

gelehrt, die von den Praktizierenden unter anderem im Sinne einer spirituellen Sterbegleitung genutzt werden kann. Der 1972 von Ole und Hannah Nydhal gegründete Diamantweg-Buddhismus hat seinen Schüler/innen darüberhinaus Phowa-Intensivkurse angeboten, deren Erfolg schließlich auch anhand der oben formulierten Zeichen sichtbar werde.

Die Phowa-Praxis kann hiermit als eine besondere Form des *doing religion* angesehen werden, mittels der sich der Tod als die schlechterdings unzugängliche Negativität des Lebens als spirituelle Ressource im diesseitigen Leben aneignen lässt. Von einem religionssoziologischen Standpunkt aus erscheint vor allem der Blick auf die zweite Schule reizvoll, denn wir treffen hier auf eine besondere Form der Verschränkung von spirituellen Lehren mit den entsprechenden Reflexionsangeboten, von Visualisierungen, intensiven körperorientierten Übungen, Gruppenprozessen, psychischen Erlebnissen und körperlichen Evidenzen.

Im Sinne der zuvor entwickelten Analyseperspektive stellen sich vornehmlich folgende Fragen:

- Wie generiert die Phowa-Praxis im Sinne eines praktischen Vollzugs die spirituellen Evidenzen, welche eben jene Praxis erst plausibilisieren und institutionalisieren lassen (*doing religion* würde hiermit immer auch mit *doing ontology* einhergehen).
- Wie gestaltet sich die Genese und Etablierung dieser metaphysischen Haltungen über einen Zeitraum hinweg?
- Wie wird der Zweifel an der religiösen Form beruhigt bzw. wie verzahnen sich die Evidenzen des Glaubens mit der in unserer Kultur dominanten realistischen Weltansicht?
- Auf welche Weise verändert sich durch die religiöse Praxis die Szenerie bzw. das Arrangement der Selbst- und Weltverhältnisse, und wie kann sich das moderne individualisierte Selbst in diesem Arrangement in produktiver Weise wiederfinden?
- Wie wird ein solches, unter modernen Verhältnissen immer auch anzweifelbares Arrangement etabliert und auf Dauer gestellt?

Die in diesem Beitrag rekonstruierte Phowa-Meditation stellt selbstverständlich nur eine spezielle, nur in dieser Schule verbreitete Praxisform dar. Allerdings ist sie ein typischer Fall dafür, wie im tibetischen Buddhismus das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz konzipiert wird. Vor diesem Hintergrund sind die Analysen von übergreifendem religionswissenschaftlichem Interesse, da in einer praxistheoretischen Perspektive die Form bzw. die Reproduktion der hiermit einhergehenden Reflexionsverhältnisse rekonstruiert wird.

Die hier dargestellte Studie entstammt einem größeren Forschungsprojekt, das sich zum Ziel gesetzt hat, am Beispiel von sechs unterschiedlichen, im Westen vertretenen buddhistischen Schulen deren spezifische

Formen der Praxis und Sinnogenese zu rekonstruieren.<sup>48</sup> Im Sinne einer mehrfachen komparativen Analyse wird dabei einerseits die Entwicklungsdimension beachtet, d.h. es werden sowohl Novizen/innen wie auch mäßig bzw. existenziell engagierte Praktizierende<sup>49</sup>, aber auch Langzeitpraktizierende und Lehrer/innen sowie Drop-outs aus den jeweiligen Schulen einbezogen. Andererseits werden unterschiedliche Traditionen berücksichtigt; im Sample sind jeweils zwei Schulen aus dem Theravada-, Zen- und tibetischen Buddhismus vertreten.<sup>50</sup>

Im Folgenden wird nach einer kurzen Schilderung des Kurs-Settings zunächst der Bericht einer Schülerin dargestellt, die nur einen Phowa-Kurs besucht hat, um und daran anschließend den Fall einer Langzeitpraktizierenden ausführlicher zu analysieren, die auf den Phowa-Kurs als zentrales Initiationserlebnis zurückblickt. Abschließend werden einige Sequenzen aus dem Interview mit Lama Ole Nydahl vorgestellt. Die drei Beispiele stehen damit für unterschiedliche Modi der Affizierung, Distanzierung und Kontextualisierung gegenüber den impliziten und expliziten Gehalten des Phowa-Kurses.<sup>51</sup> Dies entspricht der Entwicklungstypik einer zunehmenden Aneignung der buddhistischen Praxis von Anfänger/innen im ersten Kurs bis hin zur Identifikation mit eben dieser Praxis in der Meister/innenschaft.

Die Darstellung der Interviewinterpretation folgt in der Regel dem Muster:<sup>52</sup>

- zusammenfassende formulierende Interpretation,
- Interviewprotokoll,

48 Das Projekt wird unter dem Titel »Buddhismus im Westen« von der Deutschen Forschungsgemeinschaft von April 2013 bis Juli 2016 gefördert. Siehe als erste umfassendere Monografie aus dem Projekt Vogd und Harth (2015).

49 Unter existenziellem Engagement wird hier eine Haltung verstanden, entsprechend der die buddhistische Praxis zur Zeit der Ausübung so bedeutsam ist, dass sie nahezu als zentrales, wenn nicht gar als das wichtigste Element im eigenen Leben gesehen wird.

50 Insgesamt wurden mehr als 120 Einzelinterviews und 10 Gruppendiskussionen geführt, jeweils verteilt auf die sechs untersuchten Schulen. Die Interviews haben durchschnittlich eine Länge von etwa 90 Minuten. Das kürzeste Interview dauerte 35 Minuten, das längste knapp 4 Stunden. In einzelnen Fällen wurden Nachinterviews geführt, um über interessante Aspekte zusätzlichen Aufschluss zu erhalten. Siehe zu weiteren Fragen des Untersuchungsdesigns, der verwendeten Methoden sowie zu weiteren Ergebnissen Vogd & Harth (2015).

51 Interessanterweise zeigte sich für die in diesem Beitrag behandelte Fragestellung keine Differenz zwischen Aussteiger/innen und den in der Schule verbleibenden Akteur/innen im Hinblick auf die Reflexion ihrer meditativen Praxis. Daher verzichten wir hier aus Gründen der Redundanz auf die Darstellung eines Drop-outs.

52 Siehe zu einer ausführlichen Darstellung der Analysemethodik Vogd et al. (2015, Abschnitt 3.3)

- reflektierende Interpretation sowie
- ggf. eine Kontexturanalyse, welche die Relationen bzw. das Arrangement der Reflexionsperspektiven aufzeigt.

### *Setting der Kurse*

Die Phowa-Kurse im Diamantweg-Buddhismus wurden bislang durch einen Vortrag von Ole Nydahl eingeleitet,<sup>53</sup> der grundlegende Konzepte des tibetischen Buddhismus im Hinblick auf den folgenden Meditationskurs reformuliert und über einige Kursregeln informiert. In diesem Rahmen wird unter anderem angekündigt, dass die Praktizierenden auf unterschiedlichen Ebenen ›Zeichen‹ erhalten werden. Zum einen würden äußere Zeichen erscheinen, die auf der Oberfläche des Kopfes in der Nähe der Fontanelle sichtbar sein würden, dort, wo das Bewusstsein austrete. Manchmal sei es ein Riss in der Kopfhaut, manchmal sogar ein Blutstropfen, oftmals aber nur ein kleiner Schorf. Außerdem wird angekündigt, dass innere Zeichen im psychischen Erleben auftreten würden. Diese würden sich zunächst in einer Vielzahl von Problemen, dann aber in den Freuden der Reinigung und der Befreiung manifestieren. Zudem werde der Lama im Positiven wie im Negativen als Projektionsfläche erscheinen. All dies sei in Ordnung und sogar ein Hinweis darauf, dass die Meditationspraxis funktioniere und man einfach weitermachen solle. Schließlich würden die Bemühungen darin münden, die eigene Buddhanatur zu erkennen, also zu erfahren, dass man den Buddha draußen nur deshalb sehen und visualisieren kann, weil man innerlich selbst schon immer Buddha gewesen ist.<sup>54</sup>

Darüber hinaus werden die Schüler/innen angewiesen, untereinander nicht über ihre eigenen inneren Erfahrungen zu reden, da jede/r andere Erfahrungen mache und durch das Vergleichen mit anderen die Meditation – und damit der eigene spirituelle Fortschritt – empfindlich gestört werden könne. Es dürfe aber während des Kurses über andere Dinge gesprochen werden.

Der Vortrag bildet allein schon deshalb einen essenziellen Teil des Kurses, da hier von einem signifikanten Anderen Erwartungen formuliert und kanalisiert werden, etwa das Auftreten von Zeichen, und die individuelle Praxis damit in gewisser Weise vorstrukturiert wird. Der eigentliche Kurs dauert in der Regel vier bis sieben Tage, wobei ein Tag durch drei jeweils dreistündige Meditationssitzungen strukturiert ist. In

53 Siehe als Beispiel den Einführungsvortrag von Ole Nydahl am 23.7.1993 in Immenhausen bei Kassel: <https://www.youtube.com/watch?v=FgZDQ1VfNI> [Datum des Zugriffs: 9.12.2014].

54 Siehe als kompakte Einführung in die Phowa-Meditation des Diamantweg-Buddhismus Nydahl (2011, 1996).

diesen Sitzungen wird eine bestimmte Visualisierung aufgebaut, die darin münden soll, das eigene Bewusstsein über dem Kopf mit dem Buddha Amitbha zu verschmelzen. Diese Übung ist mit der Rezitation eines spezifischen Mantra<sup>55</sup> verbunden, das in einen bestimmten Schlüssellaut einmündet und mit einem eindrücklichen Sprech- und Atemrhythmus einhergeht. Schüler/innen, die zum ersten Mal einen Phowa-Kurs besuchen, werden angewiesen, im vorderen Bereich zu sitzen, also zwischen der Bühne, auf welcher der Lama sitzt, der die Übung instruiert und orchestriert, und dem hinteren Bereich des Raumes, in dem die bereits erfahrenen Schüler/innen sitzen. Da die Veranstaltungen oftmals mit 2.000 bis 3.000 Schüler/innen durchgeführt werden, entsteht allein schon durch die Menge der Praktizierenden eine eindrucksvolle Gruppendynamik.

Im letzten Drittel des Kurses geht der Lehrer durch die Reihen der Meditierenden und untersucht mit seinem Team die Köpfe der Praktizierenden. Nach eigener Darstellung<sup>56</sup> werden bei nahezu allen neuen Schüler/innen äußere Zeichen gefunden, die auf eine erfolgreiche Phowa-Meditation hinweisen würden.

Nicht zuletzt wird während des Vortrags und während des Kurses vermittelt, dass die Phowa-Praxis auch genutzt werden kann, um verstorbene Angehörige und Freund/innen nach deren Tod in eine Wiedergeburt begleiten zu können. Zudem können tibetische Lamas, aber auch Ole Nydahl selbst, gebeten werden, den Verstorbenen ihrerseits zu begleiten. Die in dem Phowa-Kurs vermittelte Meditation erscheint damit gleichsam als eine universell anwendbare spirituelle Technik, um mit dem eigenen wie auch mit dem Tode eines anderen Menschen umgehen zu können.

Mit der Phowa-Praxis des Diamantweg-Buddhismus treffen wir also auf ein Setting bzw. Arrangement verschiedener Aspekte. Wir finden einen für den Übungsweg signifikanten und zugleich charismatischen Lehrer, eine Gemeinschaft von Praktizierenden, eine hochspezifische körperorientierte Praxis der Imagination, als Massenveranstaltung organisierte Kurse sowie die religiösen Konzepte des tibetischen Buddhismus. Zwar ist die Phowa-Praxis eingebettet in die traditionelle spirituelle Kosmologie des tibetischen Buddhismus, diese wird jedoch durch verschiedene Publikationen bundesdeutscher Buddhist/innen zunehmend auch ins Deutsche ›übersetzt‹ und somit gewissermaßen auch mehr und mehr europäisiert.

Damit kommen wir zu der Frage, wie sich die genannten Aspekte in der Praxis und Reflexion westlicher Adept/innen verzahnen. Wir begin-

55 Mantren sind Wörter und Silben, die mit entsprechender Bedeutung aufgeladen sind und laut oder in Gedanken rezitiert werden.

56 So etwa auf der Webseite des Europe Centers, wo viele der Phowa-Kurse abgehalten werden: <http://europe-center.org/ec-blog/de/2012/08/11/phowa-course-with-lama-ole-nydahl/> [Datum des Zugriffs: 7.7.2015].



nen mit Frau Vera Schiller<sup>57</sup>, für die der Kurs eine wichtige Bedeutung bekommt, die jedoch nicht unbedingt als religiös zu bezeichnen ist.

### *Vergemeinschaftung*

Vera Schiller ist zum Zeitpunkt des Interviews 39 Jahre alt und mittlerweile nicht mehr so fest mit dem Diamantweg-Buddhismus verbunden. Auf Anregung von Bekannten und ihrer Lebensgefährtin habe sie zwei Jahre vor dem Interview einen Phowa-Kurs besucht.

Frau Schiller beschreibt, dass sie zunächst nicht gewusst habe, was sie in dem Kurs erwarte. Anfangs habe sie das Sitzen auf dem Boden »gestresst«, dann sei sie aber mehr und mehr in die Meditationsübung hineingekommen und schließlich habe sich die Sache auch »sehr gut angefühlt«. Insbesondere die Gruppenatmosphäre habe sie sehr berührt und sie verstehe seitdem auch, was die anderen Praktizierenden durch diese Kurse gewinnen:

»Ich bin da hingefahren, mit ’nem bisschen Ressentiments: Oh Gott, das ist ja sechs Tage und ganz viel Meditation und du weißt nicht, was da kommt. Die Idee bei dem Kurs ist ja auch, dass man inhaltlich nicht so genau Bescheid weiß vorher schon, was passiert. [...]»<sup>58</sup> Und ähm dann ging das so los und der erste Abend hat mich noch fürchterlich gestresst, auch so, weil es schon sehr, sehr eng war, gleich wieder/ man hatte wieder diese kleinen Plätzchen da nur und, und/ die Buddhisten sagen dann: ja, das sind die ganz typischen Sachen und das geht alles wech, aber das ähm ist für mich anders, also es kommt halt immer wieder, so eine, also diese/ man sitzt auch die ganze Zeit dann immer auf dem Boden sitzen, also es klingt alles so’n bisschen divenhaft, aber es, es hat mich einfach gestresst. Und dann war ich ähm da irgendwie ab dem zweiten Tag und da ging auch die eigentliche Phowa-Meditation los und da bin ich dann irgendwie immer mehr reingekommen. Und ich kann gar nicht sagen, was das war/ also das war aber irgendwie das war irgendwie, hat sich sehr gut angefühlt. Und das war auch so ’ne Gruppenatmosphäre, die mich irgendwie angesprochen hat. Und ähm ich hab’ auch was gespürt bei dieser Meditation, wobei ich das überhaupt nicht orten kann und auch nicht ähm nicht benennen, oder beschreiben kann, aber das war/

57 Sowohl die Namen als auch manche Details in den folgenden Interviewanalysen wurden zugunsten der Anonymität der Interviewpartner/innen verändert.

58 Die Interviews wurden in Anlehnung an Dresing und Pehl (2013) transkribiert. Dabei wurde wörtlich transkribiert, also nicht lautsprachlich oder zusammenfassend. Die Interpunktion wurde zugunsten der Lesbarkeit geglättet. Sinnabbrüche werden durch »/« gekennzeichnet, besonders betonte Wörter oder Äußerungen durch Großschreibung. Auslassungen wurden in eckige Klammern gesetzt. Nonverbale Äußerungen der Interviewteilernehmer/innen (etwa Lachen. Pausen oder Seufzen sowie Geräusche) werden beim Einsatz in Klammern notiert.

also das hat mich da/ so hat mich das vorher noch nie berührt. Und ähm da hatte ich das Gefühl: Jetzt versteh' ich, was die Leute haben und die haben das anscheinend noch viel intensiver und auch in anderen Situationen bereits. Also ich glaube das WAR das genau.«

In Zusammenhang mit unserer Fragestellung erscheint in dieser Interviewsequenz zunächst die zeitliche Verzahnung unterschiedlicher Aspekte und Erlebnisse interessant. Erst besteht ein gewisser Widerstand und Zweifel gegenüber dem Kursbesuch, da sie vorher nicht gewusst habe, worauf sie sich bei dieser Veranstaltung einlassen würde. Vor diesem Hintergrund mutet der Besuch eines solchen Kurses wie ein Abenteuer an, dessen Rahmenhandlung zwar bekannt ist – es handelt sich um einen Intensivkurs des tibetischen Buddhismus in der Technik des bewussten Sterbens –, wobei jedoch die Einzelheiten des Ablaufs und die Bedeutung für die Teilnehmerin unklar waren. Die hiermit verbundene Dramaturgie des Sprungs ins Ungewisse wird von den Veranstalter/innen als intendiert kommuniziert (»Die Idee bei dem Kurs ist ja auch, dass man inhaltlich nicht so genau Bescheid weiß vorher schon, was passiert«). Der Besuch eines solchen Kurses erscheint damit nolens volens vor dem Erwartungshorizont, dass etwas Besonderes, etwas Unerwartetes geschehen wird.

Allerdings erscheint die Praxis der Meditation im Beispiel zunächst als eine eher unangenehme Anstrengung (»es hat mich einfach gestresst«). Bei der Phowa-Praxis handelt es sich aber um eine Übung, die sich über die Zeit aneignen lässt. Frau Schiller wird mit ihr im zunehmenden Verlauf vertraut und zudem assoziiert sie das Gelingen der Übung mit positiven Gefühlen, die wiederum mit Besonderheiten der Gruppenatmosphäre verbunden erscheinen (»das war irgendwie, hat sich sehr gut angefühlt. Und das war auch so 'ne Gruppenatmosphäre, die mich irgendwie angesprochen hat«). In Folge dieser Erfahrung kann Frau Schiller auch auf einer gefühlsmäßigen Ebene nachvollziehen, warum andere Meditierende diese Kurse wertschätzen (»da hatte ich das Gefühl: Jetzt versteh' ich, was die Leute haben«). Reflexiv bzw. theoretisch scheint sie diese Erfahrung jedoch nicht aneignen oder verorten zu können. In Erinnerung bleibt allein das Wissen, wie nie zuvor emotional berührt worden zu sein (»wobei ich das überhaupt nicht orten kann und auch nicht ähm nicht benennen, oder beschreiben kann, aber das war/ also das hat mich da/ so hat mich das vorher noch nie berührt«).

In der folgenden Sequenz geht Frau Schiller auf die äußeren und inneren Zeichen ein, auf die hiermit einhergehenden Empfindungen und auf die Identifizierung der äußeren Zeichen durch Ole Nydahl:

»Ähm und dann haben sich auch echt so 'n paar Sachen aufgelöst. Also so'n bisschen so dieses Gefühl: Ich gehör' nicht dazu und das, das ging dann so langsam weg und bei diesem Phowa ist es ja auch so, da gibt es ja dann auch so'n äußeres Zeichen, ich weiß nicht, wie weit Sie da

schon drin sind, dieses, dieses, 'ne, also es öffnet sich 'ne Stelle im Kopf und da hab' ich vorher auch: Das ist doch Blödsinn (lacht leicht) 'ne, und ähm ich hab' (schmunzelnd) tatsächlich während dieser Meditation schon was in der Richtung gespürt/ wobei ich ja auch nie, man ja nie weiß, was das, was das nun genau ist. Aber ähm und dann/ Ole kontrolliert ja dann auch die Köpfe und die anderen auch, ich hab' das ja selber nie gesehen, aber anscheinend war das ich hab' auch das Gefühl: Klar, da fühl' ich irgendwas, irgend so 'ne Art Wunde oder so, aber ähm es ist natürlich schon diese Vorstellung das da bin ich vielleicht einfach zu rational der Geist schießt letztendlich da raus und öffnet da was/ aber anscheinend war das was bei mir. Und was sehr Eindeutiges sogar. Und ähm das hat mich dann schon beschäftigt. So was, was ist das und, und vielleicht ist ja diese/ ist DOCH irgendwas dran an dieser transzendentalen Ebene, transzendenten Ebene. «

Auf phänomenaler Ebene erscheint für Frau Schiller vor allem die Veränderung der eigenen Gefühle evident, was mit einer veränderten Selbstverortung einhergeht. Zuvor hatte sie das Gefühl, nicht so recht dazuzugehören, doch dieses Gefühl der Exklusion verschwindet mit zunehmender Praxis («so'n bisschen so dieses Gefühl: Ich gehör' nicht dazu und das, das ging dann so langsam weg»). Gerade auch im Hinblick auf den an anderer Stelle im Interview erläuterten biografischen Hintergrund von Frau Schiller ist das neue, veränderte Gefühl der Zugehörigkeit für sie in hohem Maße signifikant.<sup>59</sup> Aus diesem Grund ist für sie in der Tat evident, dass im Verlauf dieses Kurses etwas Bedeutsames geschehen ist.

Interessant ist auch ihre Ausführung zu dem äußeren Zeichen. Der Lama kontrolliert die Köpfe der Schüler/innen und identifiziert das Zeichen. Frau Schiller selbst hat jedoch noch nie ein solches Zeichen gesehen. Es bleibt ihr dementsprechend nichts anderes übrig, als dem Lama zu glauben. Da aber das hiermit vermittelte Urteil nicht auf sinnlicher Evidenz, sondern auf Kommunikation beruht, wird das Zeichen nicht durch die unhintergehbare Unmittelbarkeit phänomenalen Erlebens validiert. Einerseits spürt sie etwas, das mit dem äußeren Zeichen assoziiert werden kann («Klar, da fühl' ich irgendwas, irgend so 'ne Art Wunde oder so»). Andererseits bleibt aber der Zweifel, ob sie sich dies nicht doch einfach nur eingebildet habe («da bin ich vielleicht einfach zu rational»), woraufhin sie zu einer Deutung wechselt, nach der anscheinend doch irgendetwas Besonderes geschehen ist («aber anscheinend war das was bei mir»).

In Hinblick auf die in diesem Beitrag verfolgte Fragestellung ist gerade die hier aufscheinende Ambivalenz von Bedeutung. Der durch den

59 Da Frau Schiller in einer gleichgeschlechtlichen Beziehung lebt, in der sie sich bislang sehr exklusiv auf ihre Partnerin konzentrierte, ist das Gefühl, (endlich) auch in einem größeren sozialen Umfeld dazuzugehören und Teil einer »spannenden« Gemeinschaft zu sein, für Frau Schiller in gewisser Weise neu.

Lama kommunikativ vermittelte Konnex von inneren und äußeren Zeichen bleibt anzweifelbar, und dementsprechend pendelt Frau Schiller als eine in rational-wissenschaftlichen Denkformen sozialisierte Persönlichkeit zwischen zwei Deutungen, was wiederum weitere Reflexionsprozesse anregt und die magische Kausalität der Bewusstseinsübertragung zumindest in die Möglichkeit des Denkbaren rücken lässt (»vielleicht ist ja diese, ist DOCH irgendwas dran an dieser transzendentalen Ebene, transzendenten Ebene«).

Letztlich bleibt aber allein das innere Erleben des starken Gefühls der Zugehörigkeit evident, ebenso wie die Praxis der Meditationsübung selber, etwa die gemeinsame Rezitation der Mantren und die hiermit assoziierte Gruppenatmosphäre. Durch diese beiden generiert die tibetische Meditationspraxis hier eine vorreflexive Evidenz. An diese Erfahrungen können dann einige der Deutungsangebote des tibetischen Buddhismus anschließen, wenngleich in Form einer Denkbewegung, die zwischen Glauben und Zweifel oszilliert. Auf rationaler Ebene mögen zwar weiterhin Gedanken des Zweifels auftreten, aber auf Ebene der gefühlten Praxis ist der Konnex zwischen Zeichen, Kommunikation durch den Lama und gefühltem Erleben weiterhin evident. Im *doing religion* entsteht also eine erste Gewissheit. Der Besuch des Phowa-Kurses geht mit ersten Veränderungen der Selbst- und Weltbezüge von Frau Schiller einher.

Zu Beginn erscheint Frau Schiller die körperlich vollzogene Praxis ebenso wie die Enge der Zwangsgemeinschaft problematisch. Hier überwiegt in der Praxis zunächst noch die Orientierung an der Form der Ich-Du-Relation, nämlich einerseits in der Beziehung zur Partnerin und andererseits auch zum Lama, welcher die Praxis als Vorbild anleitet. Am Ende steht hingegen die Vergemeinschaftung im Sinne einer emotional positiv besetzten Ich-Wir-Relation. Der kollektive Vollzug der Rituale und die hiermit verbundene Reflexion auf eine Gemeinschaft, der sich Frau Schiller nun zugehörig empfindet, verschmelzen hier zu einer Einheit. Diese ist allerdings kaum verbunden mit der Kosmologie des tibetischen Buddhismus und den hiermit einhergehenden Reflexionsfiguren. Der Prozess führt zwar temporär zu einem *adjustment* im Sinne eines neuen Selbst- und Weltverhältnisses (nämlich indem sich Frau Schiller während des Kurses als Teil der Gemeinschaft empfinden kann), jedoch nicht zu einer religiösen Sozialisation, die zugleich die Ontologie, d.h. den reflexiven Weltbezug verändert. Der tibetische Buddhismus mit seinen Deutungsangeboten bleibt Frau Schiller noch fremd und äußerlich.

### *Transformation*

Miriam Kraft ist zum Zeitpunkt des Interviews 55 Jahre alt. 20 Jahre zuvor hat sie sich dem tibetischen Buddhismus zugewandt, nachdem sie

bereits einige Erfahrungen mit Meditation, unter anderem in einer Zen-Gruppe, gesammelt hat. Der Anlass für ihre Hinwendung zum Diamantweg ist die tödliche Erkrankung ihrer Mutter. Die nüchterne Philosophie des Zen kann ihr auf die nun aufkommenden religiösen Bedürfnisse keine befriedigende Antwort geben: Während der Zen-Buddhismus in einer solchen Situation üblicherweise agnostisch bleibt und auf die Klarheit des gegenwärtigen Augenblicks des Lebens setzt, bietet der tibetische Buddhismus mit dem »Tibetischen Totenbuch«<sup>60</sup> als Schlüsseltext des tantrischen Buddhismus<sup>61</sup> ein religiöses Deutungsangebot in Form einer Landkarte für die Zeit danach an. Dementsprechend weckten die von Ole Nydahl angebotenen Phowa-Kurse zum »bewussten Sterben« Frau Krafts Interesse. Der Kurs selbst erscheint aus der Retrospektive der Erzählung als eine »geniale Methode«, um »vor allem praktisch damit zurecht zu kommen«. Zu beachten ist hier, dass mit dem Begriff »praktisch« im Gegensatz zu theoretisch oder argumentativ begründeten Geltungsansprüchen eine pragmatische Perspektive markiert wird. Denn es geht darum, im Angesicht des Problems des Todes etwas tun zu können. Im Nachhinein erscheint Frau Kraft die Aneignung des tibetischen Buddhismus als längerer »Weg oder Prozess«, doch der »Anfang« ist nach dem ersten Kurs vor allem auch in emotionaler Hinsicht getan. Sie ist nun besonders von Lama Ole Nydahl »sehr inspiriert« und nimmt auch in formeller Hinsicht »Zuflucht« zum Diamantweg.

Die folgenden Erzählungen zum ersten Phowa-Kurs sind vor allem deshalb interessant, weil sich unterschiedliche Zeitebenen in einer Weise verzahnen, die Aufschluss darüber geben kann, wie sich Erleben und Reflexion wechselseitig zu einem Evidenzerleben im Sinne kohärenter Glaubensvorstellungen verschränken, die schließlich in eine stabile, langjährige spirituelle Praxis und ein verbindliches Bekenntnis zum Diamantweg-Buddhismus münden.

Betrachten wir deshalb im Folgenden all jene Stellen des Interviews ausführlicher, in denen diesbezüglich über die Phowa-Praxis berichtet wird. Zunächst schildert Frau Kraft, dass ein bestimmter Konnex zwischen der Phowa-Praxis und einem spezifischen Muster von Körperempfindungen bestehe. Diese Verbindung aktualisiere sich sogar in der Interviewsituation:

»Ja. Das ist/ Das spürt man auch. Also man spürt, wenn man das Phowa hat, spürt man, dass das manchmal so ein Gefühl von wie wenn Ameisen auf dem Kopf laufen. Das ist genau an der Stelle. Oder wenn das so ein kleines, manchmal kriegt man auch so ein kleines. Also ich merke

60 Thurman (2003)

61 Tantra ist eine Strömung indischer Philosophie bzw. Spiritualität, die sich an yogischen Praktiken orientiert und den tibetischen Buddhismus stark geprägt hat (siehe zur Einführung Eliade 1988).

das jetzt auch während ich drüber rede witziger Weise, das ist so, ja, so ein Gefühl wie so ein Kribbeln oder so Ameisen drüber. Und das ist eine höchst sensible Stelle. Auch wenn man manchmal so mit der Hand oder mit dem/ drüber geht oder so manchmal so wie/ Also für mich, kann ich sagen, fühlt sich das an wie so ein kleines, dünnes Häutchen. Aber wenn ich drauf drücke, passiert nichts.«

Als Evidenz tritt zunächst das Kribbeln an der vermeintlichen Stelle des Bewusstseinsaustritts auf. Hier scheint sich eine »höchst sensible Stelle« zu befinden, die jedoch merkwürdigerweise nicht besonders sensitiv auf eine äußere Berührung reagiert (»wenn ich da drauf drücke, passiert nichts«). Sinnlogisch erklärt sich die Diskrepanz zwischen der wahrgenommenen Sensibilität und dem Fehlen einer besonderen Berührungssensitivität wohl am ehesten dadurch, dass es sich beim geschilderten Phänomen um eine Suggestion bzw. aus der Retrospektive um eine Autosuggestion handelt, welche das in der Phowa-Meditation evozierte Erleben reproduzieren lässt, ohne dabei sichtbare physiologische Zeichen hervorzurufen. Nichtsdestotrotz ist dieser Konnex auf Ebene des phänomenalen Erlebens evident. Dass Suggestionen nach einer hinreichenden Übungs- oder Praxisphase verankert werden können – man denke hier etwa an das Autogene Training – ist nichts Außergewöhnliches, sondern stellt ein aus der Hypnoseforschung gut bekanntes Phänomen dar.<sup>62</sup>

Wie aber kommt es zu einer Verbindung zwischen dieser Evidenz und den im Hinblick auf ihre metaphysischen Implikationen für den westlich sozialisierten Menschen wohl ebenso fremden wie herausfordernden Deutungsschemata des tibetischen Buddhismus? Frau Kraft schildert, dass sie vor Kursbeginn bereits einige Texte über den tibetischen Buddhismus gelesen hatte. Die Praxis sei ihr dahingegen zunächst fremd gewesen, da sie – wie sie sagt – den Buddha, auf den sich die Rezitation der Mantren bezieht, nicht gekannt habe. Im Kurs sei aber gerade auf Ebene der Gefühle und Empfindungen sehr viel passiert. Eine wichtige Rolle habe dabei die Begleitung durch Lama Ole Nydahl gespielt:

»Und ich war auch nicht/ Ich war auch noch nicht so/ Ich war ja auch nicht gesettlet. Also ich war auch noch nicht so/ Ich fand das alles spannend, hatte theoretisch schon relativ viel Ahnung zum Buddhismus. Habe sehr viel auch gelesen, auch aus verschiedenen Linien. [...] Aber das war alles dieses mehr so diese Kopfgeschichte. Und das andere war ja dann die Praxis. Das war ja dann das Praktische. Und dann war ich auch noch nicht so ganz/ Was mache ich da eigentlich? Spreche da irgendwie Mantren zu einem Buddha, den ich eigentlich irgendwie gar nicht richtig kenne. Also ich war da schon noch nicht so in der Vorbereitung war ich überhaupt noch nicht klar. Ich habe es gemacht, aber ich kann da nicht sagen, dass ich da so richtig, ja, wie soll ich sagen, dass

62. Siehe zur Einführung in die Hypnoseforschung Revenstorf (1993).

das so/ so Hand und Fuß hatte. Das kam erst, wie ich Lama Ole kennengelernt habe und wie ich dann auch dieses Phowa halt gemacht habe und plötzlich gedacht habe, ups, und das war/ das ist super anstrengend und es geht auch einem auch nicht nur gut dabei. Also ich habe ganz viel Kopfschmerzen gehabt. Und es gibt viele, die das haben. Also es ist/ energetisch passiert da sehr viel. Es gibt auch viele, denen es nicht gut geht. Also der Ole sagt, es kommen so Speicher/ aus dem Speicherbewusstsein einfach viele, viele Gefühle hoch. Also das ist kein Spaziergang. (lacht) [...] Und ihr müsst das im geschützten Rahmen machen, deshalb läuft das ja auch im Rahmen dieser Kurse ab. Wir machen das ja nicht irgendwo auf der Wiese. Sondern wir machen es nur im Kontakt mit unserem Lama. Also das ist auch ein Schutz, der dahinter steht.«

Frau Kraft sucht in diesem Abschnitt anfangs nach Worten, welche die globale Befindlichkeit vor und während des Kurses ausdrücken. Sie wählt die Begrifflichkeit »nicht gesettlet«, was einerseits als nicht gefestigt oder noch nicht geordnet verstanden werden kann. Andererseits lässt sich hierunter verstehen, dass sie damals noch keine spirituelle Heimat im Sinne einer verbindlichen Gruppe und Lehre gefunden hatte, also noch auf der Suche war. Darüber hinaus – dies lassen die anschließenden Explikationen deutlich werden – scheinen Theorie und Praxis für sie noch unverbunden nebeneinander gestanden zu haben. Sie empfand die metaphysischen Konzepte des tibetischen Buddhismus zwar als »kolossal« beeindruckend, doch sie blieben vorerst eine »Kopfgeschichte«. Homolog erfährt sie auch die Praxis des tibetischen Buddhismus zunächst als unvermittelt (»Spreche da irgendwie Mantren zu einem Buddha, den ich eigentlich irgendwie gar nicht richtig kenne«). Sie führt die Übungen zwar aus, hat sie irgendwie »gemacht«, kann aber zunächst nicht feststellen, ob das »so Hand und Fuß« hat. Das Bild der Körperextremitäten verweist auf das fehlende Tun im Sinne einer vermittelnden Praxis.

Fraglich ist nun, welche Charakteristika die Praxis hat, die hier für Frau Kraft eine Vermittlung leisten kann. Es wird deutlich, dass diese Praxis anstrengend ist und mit Schmerzen einhergeht (»ist super anstrengend«, »ganz viel Kopfschmerzen gehabt«). Darüber hinaus wird sie von emotionaler Aufwühlung begleitet (»energetisch passiert da sehr viel«). Dabei schließt Frau Krafts Rede an die der Physik entlehnte Energiemetaphorik an. Auf diese Weise werden objektive Prozesse (nämlich Energieflüsse) und das subjektive Erleben emotionaler Prozesse analog gesetzt, wodurch diese Prozesse einen objektiven Charakter bekommen. Es kann also festgehalten werden, dass hier harte Arbeit geleistet wird (»also das ist kein Spaziergang«).

An dieser Stelle ist jedoch auffällig, dass der Deutungsrahmen, welcher die Verbindung von der Arbeit und den erlebten psychologischen Prozessen ermöglicht, scheinbar für Frau Kraft noch nicht selbstvident ist, sondern weiterhin der Vermittlung durch einen Dritten bedarf.

Während die energiereichen emotionalen Prozesse als nackte Faktizität gesehen werden, wird das Wissen um die Bedeutung dieser Emotionen als ein kommunikativ vermitteltes verstanden. Denn erst wenn der Lama das Geschehen im Rahmen der Karma-Lehre<sup>63</sup> des tibetischen Buddhismus deutet («also der Ole sagt, es kommen [...] aus dem Speicherbewusstsein»), erscheint es im Rahmen des Phowa-Kurses sinnvoll.

Zugleich ist damit allerdings auch kontingent, *was* erlebt wird. Das Setting des Kurses stellt lediglich sicher, *dass* etwas erlebt und erfahren wird. Der vom Lama angebotene Deutungsrahmen des »Speicherbewusstseins« erscheint auf der einen Seite so abstrakt, dass sich hier nahezu jeder psychische Inhalt integrieren ließe. Auf der anderen Seite ist das Setting der Kurses so gestaltet, dass ein ebenso eindrucksvoller wie auch intensiver Prozess durchlaufen wird – schon weil es sich um eine ernsthafte und Anstrengung erfordernde Arbeit handelt – und allein dies sorgt dafür, dass Schüler/innen etwas Besonderes wahrnehmen und fühlen werden, sofern sie sich auf das Ganze einlassen.

Die Unbestimmtheit oder wenn man so will: das Abenteuer im Hinblick auf das, was man während des Kurses erfährt, wird wiederum durch die strenge Ritualform des Kurses stabilisiert. Aus einer praxistheoretischen Perspektive schützen die Mantras die Praktizierenden dementsprechend nicht etwa deshalb, weil den gesprochenen Silben eine transzendente Kraft innewohnt, sondern weil jede rituelle Tätigkeit unter Anweisung des »Ritualmeisters« per se jenen Rahmen herstellt, in dem Beliebiges – auch Krisenhaftes – erfahren und ausgehalten werden kann («also das ist auch ein Schutz, der dahinter steht«).

Die folgende Interviewsequenz gibt Auskunft darüber, wie sich solche Ritualform und persönliches Erleben in einem konkreten Prozess produktiv verzahnen können. Im Vordergrund stehen hier zunächst die körperlichen Qualen, die mit der intensiven Phowa-Übung einhergingen, dann aber auch die innerpsychische Auseinandersetzung mit dem Tod und dem Sterben der Mutter. Zudem gibt dieser Interviewausschnitt in recht detaillierter Form Auskunft über die Wechselbeziehung von Praxis und Theorie:

*Miriam Kraft:* »Also körperlich ging's mir schlecht. Ich habe halt einfach rasende Kopfschmerzen gehabt.«

*Interviewer:* »Gleich von Anfang an?«

63 Nach der buddhistischen Bewusstseinslehre sammelt das Speicherbewusstsein alle Erfahrungen eines Lebewesens und stellt auf diese Weise die Grundlage sowohl für die aktuelle Existenzweise als auch für alle weiteren Existenzen bzw. Wiedergeburten dar. Im Sinne der Karma-Lehre des Buddhismus wirken hierdurch alle getätigten Handlungen und Erfahrungen direkt in zukünftige Handlungen und Erfahrungen ein.



*Miriam Kraft:* »Ja. Relativ schnell. Viel Kopfschmerz und ich fand es sauanstrengeud. Ich kann's nicht anders sagen, aber das war ich auch nicht gewohnt. Also ich war nicht gewohnt, dreimal am Tag drei Stunden mich hinzusetzen. Das muss ich einfach so sagen. Habe aber gemerkt, ja, da ist was. Da war so ein gewisse, aber vielleicht auch so dieser Gruppenzwanggeist. Und ich habe irgendwie ganze Zeit das Gefühl, also/ (...) das ist relativ kompli/ Ja, das ist nicht kompliziert, das ist ein bisschen verrückt, weil, ich wusste, ich bin mit meiner Mutter zum Zeitpunkt ihres Todes war ich sehr verbunden. Also ich habe das den Moment gesehen, gemerkt. Ich war mit ihr auf einer energetischen Ebene verbunden.«

*Interviewer:* »Also nicht jetzt physisch?«

*Miriam Kraft:* »Nein. Den Todeszeitpunkt gesehen und so weiter. Also das war eh schon so was Spezielles, wo ich eigentlich mit meinem Kopf und mit meinem (unklar) gar nicht so richtig hinter gekommen bin. Das fand ich so großartig, neben dem, dass ich natürlich traurig war, aber ich war so tief mit ihr verbunden energetisch, dass mir das so viel Kraft gegeben hat, dass ich an so was geglaubt habe wie, es gibt noch was, was du nicht fassen kannst. Und das hat mich eigentlich das Phowa über getragen. Also ich spreche jetzt zum ersten Mal drüber. Ich/ Weil finde ich gerade spannend die Frage. So. Und dann habe ich gedacht, wenn das/ wenn das, auch wenn es so weh tut, und wenn es so anstrengend ist und der Kopf tut so weh und der Hintern und du weißt nicht mehr, wie du sitzen magst und überhaupt, wenn da/ wenn da offensichtlich, und wir kriegten ja eine Einführung und abends gab es immer Fragen und Antworten. Also die Sitzungen sind auch so schon auch auf der intellektuellen Ebene begleitet worden, dachte ich, wenn du so eine tiefe energetische Verbindung zu dem Todeszeitpunkt mit deiner Mutter hattest, und sie auch begleitet hat das/ in ihrem Weg zwar, also sie war Christin und ich wusste, die kommt in Him/ wird abgeholt also so in ihrer Vorstellung, dann hast du die Kraft für diese Praxis. Und das hat mich schon getragen. Das hat mich eigentlich die Ta/ die Zeit über getragen. Und ich habe eigentlich die ganze Zeit während des Phowas das nicht gedacht, dass/ ich mache das für mich. Ich mache das einfach erst mal und dann/ das kam später. Das kam beim zweiten und beim dritten Phowa, wo ich dann halt einfach gemerkt habe, dass das auch für mich eine Riesenqualität ist. Also für mein/ für mein/ Ja, Leben und Sterben, keine Ahnung. Kann (unklar) und kann tot sein und keine Ahnung. Und das war dann/ Das hat die dann ganz/ Hatte dann eine ganz anderen/ Ganz anderen Tick gekriegt. Aber die vier Tage war das so die Kraft, dass ich irgendwie total überzeugt war, dass, ja, dass das irgendeine Bedeutung haben muss, aber ich wusste noch nicht welche.«

Frau Kraft beschreibt zunächst die Schwierigkeiten, denen sie während der ersten Tage des Kurses begegnete. Darüber hinaus verweist sie mit der eigentümlichen Wortschöpfung »Gruppenzwanggeist« auf eine

Ritualdynamik, der sie sich nicht entziehen konnte. Parallel läuft innerlich ein intensiver innerer Erlebensprozess ab: die Beziehung zu ihrer verstorbenen Mutter (»war mit ihr auf einer energetischen Ebene verbunden«). Die Antwort auf die Nachfrage des Interviewers lässt deutlich werden, dass hiermit keine im physikalischen oder objektiven Sinne zu verstehende Verbindung gemeint ist, sondern vielmehr die damit einhergehenden Emotionen und Vorstellungen. Frau Kraft vollzieht also keinen esoterischen Analogieschluss, demzufolge Innen mit Außen und Psyche mit Physik gleichgesetzt würde. Sie bleibt stattdessen in einer gewissermaßen realistischen Metaphysik, welche die Unterscheidung von Subjekt und Objekt beibehält. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, wie genau und begrifflich exakt Frau Kraft an dieser Interviewstelle zwischen unterschiedlichen Formen des Wissens und Glaubens differenzieren kann. Sie weiß einerseits, dass die emotionale Verbindung mit ihrer Mutter eine Realität darstellte und ebenso weiß sie um den Konnex, dass genau diese Beziehung ihr die Kraft gegeben hat, die Übungen des Phowa-Kurses in der gezeigten Intensität und Hingabe durchzuführen. Andererseits formuliert sie, dass eben hierdurch erst die »Kraft« entstanden sei, an eine transzendente Dimension zu *glauben* (»aber ich war so tief mit ihr verbunden energetisch, dass mir das so viel Kraft gegeben hat, dass ich an so was geglaubt habe wie, es gibt noch was, was du nicht fassen kannst«).

Der Begriff »Glaube« markiert per se eine Differenz zum Wissen, weshalb es von Bedeutung ist, dass Frau Kraft diese Begrifflichkeit selbst gewählt hat. Wenn wir hier die emotionale Kraft mit der Willenskraft gleichsetzen, könnte man mit William James sagen: Frau Kraft entscheidet sich, den Glauben zu wollen.<sup>64</sup> Bezeichnenderweise sind es in diesem Bericht auch noch nicht die metaphysischen Konzepte des tibetischen Buddhismus, die Frau Kraft tragen, sondern die Vorstellungen einer christlichen Spiritualität, an die sie mit ihren Vorstellungen anschließen kann (»also sie war Christin und ich wusste, die kommt in Him/ wird abgeholt also so in ihrer Vorstellung, dann hast du die Kraft für diese Praxis. Und das hat mich schon getragen«).

Im Einklang mit Dewey entsteht auch hier die religiöse Qualität des Erlebens nicht aufgrund der konzeptionellen oder theoretischen Konsistenz einer bestimmten religiösen Vorstellung, sondern auf Basis einer Erfahrungsqualität, welche den Willen in Richtung des Glaubens wendet, ohne dass Letzterer dabei schon reflexiv als Bedeutung angeeignet worden wäre, geschweige denn elaboriert oder systematisch ausformuliert sein muss.<sup>65</sup> Wieder gelingt es Frau Kraft, dieses auf den ersten Blick paradox anmutende Reflexionsverhältnis sprachlich außerordentlich genau

64 Hier in Anspielung an die Abhandlung »Der Wille zum Glauben« (James 1975).

65 Dewey (1986).

zu fassen («Aber die vier Tage war das so die Kraft, dass ich irgendwie total überzeugt war, dass, ja, dass das irgendeine Bedeutung haben muss, aber ich wusste noch nicht welche«).

Die tibetische Kosmologie, derzufolge in der Phowa-Übung das Bewusstsein zum Amitbha-Buddha ›ausgeschleudert‹ wird, erscheint auch hier noch als ein abstraktes, eher unverbindliches Konzept. Tragend ist allein die durch die starke Trauer aufgeladene emotionale Kraft sowie der hieraus erwachsende Wunsch, einen heilsamen Selbst- und Weltbezug für sich zu (er-)finden (konkret als die Reaktualisierung der Beziehung zur verstorbenen Mutter).

Erst aus der Retrospektive und im Anschluss an den Besuch weiterer Phowa-Kurse gewinnt die Konzeption des tibetischen Buddhismus für Frau Kraft auch in reflexiv-theoretischer Sicht an Bedeutung. Diese liegt darin, auch im Hinblick auf das eigene »Leben und Sterben« eine Ahnung zu bekommen, wo sie zuvor »keine Ahnung« gehabt hatte. Die hiermit verbundene reflexive Aneignung verleiht der damals vollzogenen Praxis nochmals einen »ganz anderen Tick«. Doch diese zusätzliche Dimension besteht weit weniger in einer theoretisch-konzeptionellen Präzisierung metaphysischer Fragen, sondern vor allem in der nun auch für die individuelle Lebenspraxis nachvollziehbaren Bedeutung des tibetischen Buddhismus («dann halt einfach gemerkt habe, dass das auch für mich eine Riesenqualität ist»). Eine Ahnung zu haben reicht hier scheinbar aus, denn ein Mehr an Reflexivität könnte die Praxis unterminieren. Die Praxis des Glaubens braucht, zumindest an bestimmter Stelle, eine Reflexionssperre. Das Numinose («was du nicht fassen kannst») würde allzu schnell durch das Licht des Zweifels an Strahlkraft verlieren.

Wie bereits geschildert, sollen mit dem erfolgreichen Vollzug der Phowa-Meditation äußerliche und innerlich wahrnehmbare Zeichen erscheinen. Schauen wir auf eine weitere Interviewsequenz, in der deutlich wird, in welcher Form sich Frau Kraft diese Zeichen zeigen:

»Und das kommt so am dritten Tag ungefähr. Allerdings bei mir. Da habe ich so das Gefühl gehabt, boah, jetzt schießt da irgendwas durch, was, ja, was man schon als Flash nennen kann. Das passt schon. Der Begriff passt schon. Und das kann ja auch sein, dass es da schon geöffnet war. Also wir machen den Check oder unser Lama macht den Check nach vier Tagen. Aber wir dürfen auch nebenher/ Wir dürfen keine Haare waschen und so. Wir sollen möglichst auch keine Haare waschen und ist klar. Weil, es/ Manchmal ist das auch nur ein Krüstchen oder so was. Und er ist auch super, super/ Er und seine Frau sind super genau und checken echt 2.000 Köpfe oder 2.500 Köpfe extrem genau. Da können wir auch dran teilhaben. Also so macht er meistens im Sommer draußen. Und das, denke ich, schon bei mir vielleicht so nach dem dritten Tag durch, keine Ahnung. Aber es ist schon, ja, es baut sich schon auf.«

Zunächst verweist Frau Kraft auf die phänomenale Qualität ihres inneren Erlebens. Sie habe das »Gefühl« gehabt, dass da »irgendwas durchschießt«. Diese Erfahrung könne man »schon als Flash« bezeichnen. Allerdings wird deutlich, dass sich Frau Kraft epistemisch unsicher ist, ob das innere Erleben mit einer realen Öffnung der Schädeldecke einhergegangen ist. Möglich sei es, doch es sei nicht nachgeprüft oder nachgewiesen worden (»kann ja auch sein, dass es da schon geöffnet war«). Die einzige Verifizierung geschieht einen Tag später in Form einer Überprüfung durch Ole Nydahl und seine Frau Hannah. Die Interviewerzählung lässt an dieser Stelle deutlich werden, dass es keinesfalls immer markante Merkmale sind, die als äußere Zeichen identifiziert werden, sondern oftmals nur »ein Krüstchen« auf der Haut.

Unter den vielen Interviewpartner/innen der Schule des Diamantwegs findet sich nur ein Bericht, in dem eine Kursteilnehmerin explizit schildert, wie sie bei einem anderen Schüler, der zudem eine Glatze hatte, den besagten Blutstropfen gesehen habe. Alle anderen Schüler/innen berichten zwar, dass sie erfolgreich überprüft worden seien, dass die Zeichen, an denen ihr Erfolg festgemacht wurde, aber nicht so spektakulär gewesen seien. Aufsehenerregende Zeichen scheinen also während der Phowa-Kurse eher die Ausnahme denn die Regel darzustellen.

Andererseits ist aus der Hypnoseforschung bekannt, dass bei Menschen mit bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen durch Suggestion religiöse Stigmata hervorgerufen werden können. Es gibt einige wenige Fälle, in denen durch Hypnose die Wundmale Jesu Christi bis hin zu realen Blutungen und Wunden reproduziert wurden. Dabei zeigen die Forschungen allerdings auch auf, dass die Stelle der Blutung und die Merkmale der Stigmata allein durch die Art der verwendeten Vorstellung bestimmt sind, also weniger situationsunabhängige Merkmale einer höheren symbolischen Wirklichkeit sind, als Produkte der verwendeten Suggestionsweise.<sup>66</sup>

Wenn im Kontext christlicher Religiosität Stigmata auftreten können, warum sollte dies nicht auch im tibetischen Kontext geschehen, zumal auch hier oftmals eine hohe Identifikation der Praktizierenden mit den durch die Übungen suggerierten Bildern stattfindet? Der Wahrheitsgehalt entsprechender Berichte bräuchte dann nicht per se angezweifelt zu werden. Vielmehr wäre in einzelnen, allerdings eher seltenen Fällen durchaus damit zu rechnen, dass auch eindrucksvollere Zeichen wie Blutungen oder spontane Wundentstehungen auftreten können.<sup>67</sup>

66 Siehe zur Phänomenologie der Stigmata, ihrer Genese durch Hypnose und zu den psychischen bzw. psychopathologischen Persönlichkeitsmerkmalen diesbezüglich suggestiv besonders empfänglicher Menschen Wilson (1988).

67 Nicht nur für religiös empfängliche Menschen wohnt diesen psychosomatischen Phänomenen ein Zauber inne. Zumindest wird hier deutlich, in welchem Ausmaß physiologische Prozesse durch Vorstellungen beeinflusst werden können.

Doch bei Frau Kraft wie auch den meisten anderen interviewten Schüler/innen finden sich keine dramatischen Zeichen, sondern ›nur‹ der Konnex zwischen einem intensiven innerpsychischen Erleben, das als Durchbruch interpretiert werden kann, und der durch den Lehrer überprüft und bestätigten, ihrer Natur nach eher unspektakulären Zeichen, die Außenstehenden vielleicht gar unbedeutend erscheinen mögen.

Zusammen mit der Rahmentheorie, dass spektakuläre Zeichen auftreten *können* (und sich vermutlich vereinzelt während eines Kurses ereignen), reicht im Falle von Frau Kraft und bei einer Reihe anderer interviewter Praktizierender die Bestätigung durch den Lehrer aus, um den Zweifel in eine Überzeugung zu überführen. An dieser Stelle ist auf den Preis hinzuweisen, der im Falle der Aufrechterhaltung eines starken Zweifels zu zahlen wäre: Man hätte entweder anzunehmen, dass die Lehrer/innen das Auffinden der Zeichen nur vortäuschen, die Schüler/innen also bewusst belügen, oder es wäre zu vermuten, dass sie einer Selbsttäuschung aufsitzen, da sie Merkmale als Zeichen identifizieren, die nicht als Hinweis für den im Phowa vollzogenen Bewusstseinsaustritt und somit den Erfolg der Übung genommen werden können. Gegen diese Lesarten spricht zum einen das große Vertrauen der interviewten Schüler/innen in die Kompetenz der Lehrer/innen, das sich im Vollzug der intensiven Übungspraxen aufbaut. Zum anderen würde sich bei der Aufrechterhaltung des Zweifels eine Diskrepanz zum inneren Erleben ergeben. Denn hier zeigen sich in der Regel markante Veränderungen in der Selbstwahrnehmung, welche den Phowa-Kurs begleiten. Darüber hinaus müsste den Auffassungen einer Gruppe widersprochen werden, für die das Auftreten solcher Zeichen selbstverständlich ist.

Schauen wir deshalb auf eine Interviewsequenz, die weiteren Aufschluss über das wichtige Verhältnis von Erleben und Reflexion geben kann:

»Der rasende Kopfschmerz, das war wie so eine Spannung, die sich aufgetan hat in der Schädeldecke. Und danach nicht mehr, aber es war noch so, okay, was ist denn das so? (lachend) Das war alles noch so, hä. Und es kribbelte immer so und wir sind ganz, ganz viel Lachen dann. Also wir haben ganz viel/ Ich habe ganz viel gelacht. Wusste natürlich nicht, dass das Lachen vielleicht auch Glück ist, aber ich habe irgendwie so (lacht) (lachend) das hatte manchmal so eine Mischung zwischen/ man bewertet das ja so schnell. Das ist ja zurück, dann packt er immer gleich ein Konzept drauf. Ich sage, was machen wir jetzt hier noch. Jetzt schreiben wir noch weiter (unklar). Das ist immer das Geräusch. Und eigentlich/ Es geht ja doch/ ist alles gut und dann aber auch ganz viel/ Also ich habe ganz viel Licht. Bei mir ist ganz viel Licht da. Ganz viel Licht gesehen.«

In dieser Sequenz wird nochmals deutlich, dass sich bei Frau Kraft auffällige Veränderungen des Empfindungserlebens vollziehen. Zunächst stehen die »rasenden Kopfschmerzen« im Vordergrund. Die »Spannung«, die sich hiermit einhergehend »aufgetan hat«, lokalisiert sie in der »Schädeldecke«. Dann löst sich die Spannung und damit auch der Schmerz (»und danach nicht mehr«). Die mit der Phowa-Übung verbundene Aufmerksamkeit für die Schädeldecke bleibt jedoch weiter bestehen, nun allerdings mit einem veränderten Empfindungsmuster (»und es kribbelte immer so«). Zudem geht die Übung mit inneren Lichterscheinungen einher (»ganz viel Licht gesehen«).

Der Vollzug der Phowa-Meditation ist im letzten Drittel des Kurses auch durch eine signifikante Veränderung des inneren Erlebensflusses von Frau Kraft charakterisiert. Die emotionale Wirkung scheint dabei so stark gewesen zu sein, dass sich die mit ihr verbundenen Empfindungsmuster in der Interviewsituation reproduzieren: Auch hier beginnt Frau Kraft zu lachen, genau wie sie in einigen Erzählsequenzen erneut das »Ameisenkribbeln« gespürt hatte.

Wenn wir spontanes Lachen hier als eine Form der Kommunikation begreifen, die auf vorreflexiver Ebene etwas mitteilen lässt, was reflexiv noch nicht angeeignet worden ist, verweist die Erzählung im Sinne einer Initiation auf die unmittelbare Überwindung einer qualvollen, anstrengenden Lebenslage, ohne dass die Betreffende zu diesem Zeitpunkt weiß, was sie durchgestanden hat und was dies für sie persönlich bedeutet. Analog könnte man hier etwa an Menschen denken, die im Anschluss an eine langwierige und belastende Prüfung unkontrolliert zu lachen anfangen.

Bemerkenswerterweise kommentiert Frau Kraft an dieser Stelle erneut selbst ihr damaliges Reflexionsdefizit und den hiermit verbunden Unterschied zu ihrem gegenwärtigen Wissen (»wusste natürlich nicht, dass das Lachen vielleicht auch Glück ist«). Innerhalb des Deutungsrahmens des Diamantweg-Buddhismus wird die gelungene Übertragung des eigenen Bewusstseins in den Buddha Amitbha mit dem Eintritt in ein Feld »purer Glückseligkeit« bzw. »höchster Freude« gleichgesetzt.<sup>68</sup> Der Eintritt in dieses sogenannte »Buddha-Feld« wird der Theorie nach durch die Visualisierung begleitende Lichterscheinungen indiziert. Frau Kraft weiß zum Zeitpunkt ihres ersten Phowa-Kurses jedoch noch nichts von diesen Konzepten bzw. hat diese noch nicht verinnerlicht. Deswegen kann sie ihr Erleben, das sich gegen Ende des Kurses ereignet, auch noch nicht mit »Glück« verbinden. Diese Deutung wird erst aus der Retrospektive der mittlerweile angeeigneten Denkformen des tibetischen Buddhismus als emotional-kognitiver Konnex von Lachen und Glückseligkeit möglich. Hierdurch erscheinen die während des Kurses gemachten

68 Nydahl (1996)

eindrucksvollen Erfahrungen nochmals bedeutsamer. Hiermit schließt sich der Kreis: Individuelle Faktoren verbinden sich mit dem Kurssetting zu einer die spirituelle Biografie prägenden Erfahrung.

Nach dem Abschluss des Phowa-Kurses verbinden sich verschiedene Aspekte zu einem Arrangement, welches die Initiation von Frau Kraft erfolgreich abschließt: die körperliche Meditations-Praxis, die sich in schwerer Arbeit und Auseinandersetzung äußert; die emotional aufzubringende Kraft, im Angesicht des Todes der Mutter weiterhin an die fortbestehende Präsenz ihres Geistes glauben zu wollen; die negativsprachlich formulierte Dimension von Transzendenz, welche die geliebten Toten nicht tot, sondern weiterhin präsent erscheinen lässt; die Evokation innerer Erlebnisse, an die spirituelle Deutungen anschließen können und schließlich die charismatische Lehrerpersönlichkeit, die entsprechende Deutungsangebote kommunikativ zu vermitteln weiß. All dies zusammengenommen mit dem »Gruppenzwanggeist« der Gemeinschaft führt nun zu einer (neuen) Praxis, die erhebliche spirituelle Sinnüberschüsse birgt.

Der Phowa-Kurs kann für Frau Kraft dementsprechend buchstäblich als die *Initiation* in den tibetischen Buddhismus gesehen werden. Wie bei jedem Initiationsprozess wird dabei zunächst der Leib vergemeinschaftend eingenommen, anschließend folgt die Deutung im Rahmen bereits bestehender oder neu erworbener Sinnangebote. Eine den Prozess selbst thematisierende Reflexion eignet dem Geschehenen – wenn überhaupt – erst wesentlich später an. Oftmals zeichnen sich (rituelle) Initiationen vielmehr dadurch aus, dass eine kommunikative Reflexionssperre aufrechterhalten wird.<sup>69</sup>

In diesem Sinne lässt sich auch die in dieser Interviewsequenz aufscheinende leichte Diskrepanz deuten, entsprechend der das Lachen für Frau Kraft nur »vielleicht« das Glück bedeutet. So wie sie sich nicht ganz sicher sein kann, ob ihre Schädeldecke wirklich geöffnet wurde, kann sie auch diesen Konnex für sich nicht in absolute Gewissheit überführen. Glaube ist kein Wissen, und dementsprechend bleibt der epistemische Zweifel als Keim bestehen. Religion und Wissenschaft stellen auch für Frau Kraft unterschiedliche Sphären der Reflexion dar, in diesem Sinne bleibt sie also modern. Nichtsdestotrotz gelingt die Initiation, denn sie braucht kein Wissen, sondern nur den als Evidenz *gefühlten* Glauben. Die Bedeutung des Erlebens im Rahmen der Bewältigung der Trauer um ihre Mutter entfaltet eine solche Kraft, dass der tibetische Buddhismus von nun an ihre spirituelle Heimat darstellt. Praxis, Gruppe, Erleben und der durch die Lehrer/innen vermittelte religiöse Deutungsrahmen fallen mehr und mehr zusammen.

69 Siehe zur Verkörperung von Initiationsritualen Boyer (2004, 290ff.).

Abstrakt formuliert, gelingt die Konversion zum tibetischen Buddhismus als besonderes Arrangement, das vor allem durch die Ich-Du-Relation zur verstorbenen Mutter getragen wird. Erst der gefühlte Geist der Mutter generiert die notwendige emotionale Kraft, um den ›Gruppenzwang‹ in einer Weise zu nutzen, die an die Reflexionsangebote des tibetischen Buddhismus als Glauben anschließen lässt. Dadurch tritt die transzendente Sphäre des Buddhas Amitbha nicht mehr nur als Fiktion auf, sondern sie entfaltet innerhalb der Praxis eine eigene Wirkmächtigkeit und erscheint nun als »Licht«.

Zugleich nutzt dieses Arrangement das negativsprachlich verfasste Heilsangebot des Buddhismus, und zwar den Tod nicht bloß als Negation des Seins – also die Annihilation des Bewusstseins – zu begreifen, sondern ihn im Sinne einer Negation der Alternative von Sein und Nicht-Sein als transzendenten Raum zu konstruieren, der beides umschließt. Einzig aus dieser Reflexionsperspektive kann die verstorbene Mutter als real präsent gesehen werden, wenngleich sie im Diesseits ›nur‹ als imaginierte Form erscheint. Wenn dies möglich ist, dann ist homolog ein Arrangement denkbar, in dem auch der seinslogisch ebenso wenig zugängliche transzendente Buddha in der Gegenwart als Glück erfahren werden kann – unter der Voraussetzung, dass die Schüler/innen mit der Zeit wissen lernen, dass sie auch die eigenen Erfahrungen (und sei es nur das banale ›Lachen‹) so sehen und empfinden können.

Die Vernunft – und die mit ihr verbundene Möglichkeit des Zweifels – ist damit nicht suspendiert, sie wird jedoch an einen Ort verschoben, der die Stabilität der gefühlten spirituellen Praxis nicht stört. Glaube und Wissenschaft können in einem solchen Arrangement koexistieren, ohne einander infrage stellen zu müssen. Im Sinne von Dewey gelingt hier die Integration der *shifting scenes* in eine imaginäre Totalität im Sinne eines befriedigenden Selbst- und Weltbezuges.

### ›Meisterschaft‹

Abschließend möchten wir uns einigen Sequenzen aus dem Interview mit Lama Ole Nydahl, dem Lehrer, der die oben erwähnten Phowa-Kurse anleitete, zuwenden, um herauszufinden, wie sich hier Evidenzen und Reflexionsperspektiven verzahnen. Zunächst referiert Ole Nydahl sowohl im Sinne der Lehrerrolle als auch im Hinblick auf die erfolgreiche Durchführung der Übung auf seinen Expertenstatus:

»Beim Tod, bin ich, Tod bin ich ja der Experte, nicht? Ich hab‘ wohl hundert, die haben jetzt gerech- ausgerechnet: So hundertzwanzigtausend Menschen das bewusste Sterben beigebracht [...] Phowa heißt das und dann lernt man, meditiert da auf den roten Buddha höchster



Freude<sup>70</sup> oberhalb seines und schiebt dann das Gewährsein (macht ein Geräusch) durch die Schädeldecke hoch und hinterher haben die Leute Löcher im Kopf. Ich selbst hab/ ich wurde mal gecheckt, oben in Hamburg äh in Hamburg, weil die Leute<sup>71</sup> wollten sehen, äh die wollten sehen, was Meditation macht, nicht? [...]. Kernspin [...] Ja, ja, das wollte er [der untersuchende Radiologe] wissen. Und dann (amüsiert) fanden sie sieben Löcher auf meinem Kopf, nicht? Vom Phowa, vom Hochschleudern des Bewusstseins.«

In vorliegenden Zusammenhang scheint hier einerseits der Verweis auf die immense Lehr- und Übungspraxis des Lamas von Bedeutung zu sein (»hundertzwanzigtausend Menschen das bewusste Sterben beigebracht«), andererseits ist der Verweis auf die Evidenz der äußeren Zeichen von Interesse. Die Löcher in den Köpfen der Praktizierenden werden auch von dritter Seite, nämlich aus Perspektive einer objektivierenden medizinischen Untersuchung bestätigt. Diese Zeichen sind als Hinweis auf den metaphysischen Kausalnexus anzusehen, der mit der Phowa-Übung verbunden wird (»vom Hochschleudern des Bewusstseins«). Als Sozialwissenschaftler/innen enthalten wir uns an dieser Stelle wiederum eines Urteils darüber, ob der hiermit vollzogene Konnex stimmt.<sup>72</sup> Dies hindert jedoch nicht daran, davon auszugehen, dass für den Sprecher ein diesbezüglich evidenten Selbst- und Weltverhältnis bestehen kann, einschließlich der mit dem tibetischen Buddhismus verbundenen metaphysischen Implikationen (»Beim Tod, bin ich, Tod bin ich ja der Experte, nicht?«).

Im folgenden Interviewausschnitt schildert Ole Nydahl unter Nennung einiger spezifischer Details, wie er in der Vermittlung der Phowa-Übung die hiermit verbundenen Erlebnismuster zugleich auch für sich selbst reaktualisiert:

*Ole Nydahl:* »Ja. Ich zieh sie hoch, klar, klar, klar, also man!«

*Interviewer:* »Du leitest nicht nur an, sondern machst genau denselben Zustand.«<sup>73</sup>

70 Sowohl die rote Form von Tschenresig (innerhalb der Ikonografie des tantrischen Buddhismus die Verkörperung des mitfühlenden Aspekts des Buddhas), genannt Gyalwa Gyamtso (tib.: der allmächtige Ozean), als auch Khorlo Demchog (tib.: »Höchste Freude«) sind besonders wichtige Haupt-Gottheiten der Karma-Kagyü-Linie des tibetischen Buddhismus.

71 Ole Nydahl verweist hier im Interview auf eine medizinische Untersuchung, die wir jedoch bislang nicht extern verifizieren konnten.

72 Als Sozialwissenschaftler/innen verfügen wir weder über die medizinische oder psychologische (etwa psychosomatische) noch über die spirituelle Kompetenz, um hier zu einem Urteil zu gelangen. Es bleibt nur die Haltung eines methodologischen Agnostizismus, in der wir die Aussagen der interviewten Akteur/innen als Ausdruck jeweils spezifischer Selbst- und Reflexionsverhältnisse ernst nehmen.

73 Der Interviewer und Ole Nydahl trafen zwar bei der Interviewführung das erste Mal aufeinander, Ole Nydahl bot jedoch direkt bei der Begrüßung das »Du« an.

*Ole Nydahl:* »Ohne, ohne ist es nicht Diamantweg. Dann ist es nur so'n intellektuelle Erklärung. Nein nein, muss es (klatscht in die Hände) selbst tun und dann kommt's, nicht? (I: Ja(-)) Ja-ja. Das muss man, das ist nötig. Und ich hatte so phantastische Lehrer, also den ersten wiedergeborenen Lama Tibets, der Karmapa,<sup>74</sup> unser Hauptlehrer, nicht? Der/er war der sechzehnte Karmapa war Han- Hauptlehrer von meiner Frau und mir. Jetzt haben wir den siebzehnten und wir haben ganz viele tüchtige Lehrer und so weiter. Ja, WIRKLICH, Hannah [seine Frau] und ich waren vier Jahre im Himalaya, nicht? Vier, vier Jahre, ja: Achtundsechzig bis zweiundsiebzig waren wir im Himalaya und haben da meditieren gelernt und [...] du kriegst 'n Loch im' Kopf. [...] Also ist 'ne Atmung und man ruft, man erweckt ein Kraftfeld. Innerlich, wie äußerlich. Und das ist, was zieht, nicht? Stellt sich ein, das Gewahrsein, nicht? Man schickt das Stufe nach Stufe hoch bis zur Schädeldecke und dann mit (macht ein Geräusch) dann geht man hoch. Und nach einiger Zeit dann fangen die Leute an Kopfweh zu kriegen und innerhalb von 'n paar Tagen, nicht? Das/ jetzt werde ich 'n bisschen mehr Zeit nehmen, aber sagen wir, drei-vier Tagen haben sie alle ein Loch im Kopf. Kommen wir hin und man kann berühren und da ist 'n Tropf- Blutropf, oder man berührt es ganz leicht und die sind sehr empfindlich (I: Ja.) und das BLEIBT dann hinterher. Es geht nicht wieder weg. (I: Und äh äh) Die Verbindung, die man da hat, diese energetische Verbindung durch den Körper, den, der bleibt.«

*Interviewer:* »Also das zu erfahren, woll, wenn man das«

*Ole Nydahl:* »Ja, das ist es, das ist/ fängt man WIRKLICH, dass das das größte Geschenk ist.«

An dieser Stelle wird nochmals im Detail deutlich, dass es sich bei der Phowa-Übung um eine körperorientierte Praxis handelt, in der sich Konzepte, Visualisierungen und bestimmte yogische Atempraxen in besonderer Weise verzahnen. Darüber hinaus wird auf die Autorität der Traditionslinie verwiesen: Kein Geringerer als der oberste Linienhalter der Karma-Kagyü-Tradition – nämlich der 16. Karmapa – und weitere »tüchtige Lehrer« aus der Tradition hätten Ole Nydahl in Meditation unterwiesen. Die Evidenz der leiblich vollzogenen Praxis wird hier also wieder durch signifikante Dritte kommunikativ stabilisiert: So wie den Schülerinnen Vera Schiller und Miriam Kraft die Übung erst in der gemeinschaftlichen Praxis und in der kommunikativen Vermittlung zugleich als gefühlt und metaphysisch sinnhaft erscheinen, sind Ole Nydahl und seine Frau ihrerseits in eine Übertragungslinie eingebunden, durch die das Vermittelte seinen Sinn erhält.

74 Der Karmapa ist traditionell der Hauptlinienhalter der Karma-Kagyü-Schule. Aktuell wird darüber gestritten, wer offiziell als rechtmäßiger Nachfolger zum 17. Karmapa anerkannt wird.

Worin zeigt sich nun aber der motivierende Sinn für Ole Nydahl? Zur Ergründung dieser Frage dient abschließend eine weitere und sehr dichte Interviewsequenz, in der er noch immer euphorisch von einem besonders intensiven Erlebnis berichtet, nämlich wie er die Phowa-Praxis für einen verstorbenen Schüler vollzog, obwohl er zu diesem Zeitpunkt selbst nach einem schweren Unfall im Krankenhaus lag:

*Interviewer:* »Und äh wenn man das macht dann ist das innerlich ‚ne Freude, oder so, (Ole Nydahl: Ja-ja) wenn man da ist. Also Amitbha ist das? (Ole Nydahl gleichzeitig: Ja-ja, Amitbha ist das)«

*Ole Nydahl:* »RIESIGE Freude. RIESIGE Freude. Das, also wenn man DAS kriegt, das ist das größte Geschenk.«

*Interviewer:* »Und das ist einfach ein Zustand der Leere? Oder, oder wie? Oder der Freude, oder der äh der Präsenz, oder wie kann man das beschreiben?«

*Ole Nydahl:* »Eins der riesigen Wonne, nicht und dann ›Bäng‹, alles da, ich war ich war IM Buddha drin. Bei meinem, also bei meinem Unfall da, da war ich VOLL, VOLL in ihm drin und/ und dann [...] und dann hab' ich das getan. Dann hab' ich's, dann bin ich mit ihm rausgegangen, ich hab' ihn abgeliefert da.<sup>75</sup> Dann war die Wonne so groß, also einige Zeit war ich nicht voll bewusst und dann, als ich da war, dann befand ich mich auf der rechten Seite vom Buddha und ich habe gedacht: Ei- und ich gesehen, so ei- dasselbe Profil, wie, wie Shamarpa<sup>76</sup> eigentlich [...] Ja-ja. Und so eine knubbelige Nase und alles, und der war/ und dann hab' ich gesagt: Ja, hm, ja dann wollt' ich sehen, was war. Dann war ich aus ihm raus, dann hatte ich die ganze Gegend gesehen und weil mein Geist vor allem eben Schützer Schutz/ (Interviewer: Hm-hm, hm-hm) also so wirklich, nicht? Ich denke immer: Was ist hier zu schützen, nicht? Ähm dann ähm»

*Interviewer:* »Und das siehst du alles sehr klar [...]«

*Ole Nydahl:* »Ja-ja, ich seh's voll, ich seh' da: Ja, haha: Da ist 'n (unverständlich) da ist 'n Eck, da, wenn etwas passiert, könnte man das tun, nicht? Und so weiter, und das hat sich so ausgewirkt, dass ich da war dann raus aus dem roten Buddha rauf: Da hab' ich gewusst: Ich müsste wieder zurückkommen, nicht? Ich könnte nicht oben bleiben.

75 Ole Nydahl berichtet davon, dass er während seines Aufenthalts im Krankenhaus das Phowa für einen verstorbenen Freund machte. Er erzählt, wie er gemeinsam mit diesem Freund zum Buddha Amitbha gelangte und ihn dort ›abliederte‹, um jedoch selbst anschließend wieder in die Welt der Immanenz zurückzukehren. Siehe für eine ausführlichere Darstellung dieser Erzählung Nydahl und Hartung (2011c).

76 Der Shamarpa gilt als eine Emanation des Buddha Amitbha und stellt nach dem Karmapa den zweithöchsten Lama der Karma-Kagyü-Linie dar.

Ich hab für/ Hannah war da, Caty<sup>77</sup> war da, wir alle, die Arbeit war da. Aber dann bin ich rum und das letzte, was ich dann gesehen habe auf dem Weg, das waren die kleinen Tierchen, die die noch kleineren und Krankheitserreger gegessen haben, nicht? Und dann mit diesem Gefühl: Ah, in Ordnung, dann bin ich wieder in den Körper und dann saßen sie rechts und links: Hannah und Caty. Rechts und links von mir. Das war spannend. War schön. [...]«

*Interviewer:* »Also praktisch, wenn ihr erfahrt, da ist jemand, der stirbt.«

*Ole Nydahl:* »Ja, dann krieg' ICH den. Oder, oder der dann äh dann praktisch 'n Kontakt aufnehmen. Kann man ihn retten, ja-ja, geistig, oder geistigen Kontakt und dann schicken.«

Der Interviewer fragt zunächst nach der mit der Phowa-Meditation verbundenen Erlebnisqualität und verweist auf den in der Meditation visualisierten roten Buddha Amitbha. Ole Nydahl spricht daraufhin von der Erfahrung riesiger Freude und betont, dass es sich um das »größte Geschenk« handle, wenn einem diese Erfahrung zuteilwerde. Als Antwort auf die Frage nach der Spezifizierung der Erfahrungsqualität gleitet die Erzählung nahtlos in die Schilderung einer konkreten Erfahrung, die der Lama während eines Krankenhausaufenthaltes gemacht hat. Er erscheint dort »eins« mit »der riesigen Wonne« und erfährt sich schlagartig (»Bäng«) mitten »im Buddha drin«. Anschließend beginnt er damit, den Verstorbenen beim Buddha abzuliefern, wobei sich wohl Phasen von klarer und weniger klarer Bewusstheit abwechseln. Insgesamt mutet die Szene symbolisch sehr aufgeladen an.

Von Bedeutung erscheint nun vor allem, dass der Lama durch den Segen der Buddhas als aktiver Schützer auftritt, der etwas für seinen Schüler tun kann (»dann hab' ich das getan, dann bin ich mit ihm rausgegangen, ich hab' ihn abgeliefert«). Zugleich leuchtet die Rückbindung an weltliche Aufgaben auf. Die Gedanken an seine Verpflichtungen gegenüber den (lebenden) Schüler/innen und Hannah, seiner Ehepartnerin, weisen den Lama darauf hin, dass er nicht in den Ekstasen des Buddha-Himmels verbleiben kann, sondern zurückkehren muss. Diese Bewegung wird schließlich vollzogen und die Rückkehr zu den vertrauten Menschen, die am Krankenbett stehen, wird als schön erlebt. Die Imagination der Krankheitserreger und ihrer Verteilung durch andere Organismen symbolisiert den Krankenhauskontext wie auch die Bearbeitung der eigenen körperlichen Versehrtheit.

Im Angesicht der Zusammenschau dieser Aspekte verwundert es nicht, dass für Nydahl gerade diese Szene das Referenzerlebnis darstellt,

77 Gemeint sind hier seine im Jahr 2007 verstorbene Ehefrau Hannah Nydahl und Frau Caty Hartung, die schon zu Hannahs Lebzeiten seine zweite Lebensgefährtin war und bis heute viele leitende Aufgaben in der Organisation übernimmt.

an dem das Geschenk der Phowa-Meditation erfahrbar wird: Vor dem existenziellen Hintergrund des eigenen Unfalls erscheinen ihm die imaginierten Welten des tibetischen Buddhismus besonders real. Die tief habitualisierte Phowa-Visualisierung vermittelt Nydahl gerade hier als einen geistigen Akteur, der auch im Angesicht von körperlichen Widrigkeiten seine Sinnbestimmung findet: nämlich von sich selbst zu abstrahieren, um anderen zu helfen. Dies wiederum ist in den rekursiven Zusammenhang eingebettet, Sharmapa, also seinem eigenen Lehrer, zu begegnen, um auf diese Weise den Segen bzw. die Ermächtigung zu erfahren, anderen dienen zu können.

Es kann festgehalten werden, dass in dieser Szene die Form des Lehrers in Meisterschaft zum Ausdruck kommt: Die Phowa-Übung ist hier nicht mehr Übung, sondern vollzieht sich als Praxis zu einem Arrangement, das den Praktizierenden in genau jenen Selbst- und Weltbezügen hervorbringt, die für den tibetischen Buddhismus konstitutiv sind. Das Mahayana-Ideal (zum spirituellen Fortschritt anderer Wesen beizutragen) und der Tantrismus (sich mit der Projektion des Idealselbst über die mimetische Identifikation mit den Autoritäten der Tradition zu verschmelzen) finden in der Selbstvergessenheit dieser Praxis zusammen. Für den Praktizierenden besteht kein Grund zu zweifeln, wenn die Frucht der im Interview berichteten »Wonne« erfahren und die Transzendenz in die Immanenz phänomenalen Erlebens geholt wird – nämlich dadurch, dienen und lieben zu können und hiermit nützlich zu sein und geliebt zu werden.

Wiederum abstrakt formuliert treffen wir hier auf eine generalisierte Ich-Du-Relation, die in jedem Vollzug der Phowa-Praxis in sich selbst eintritt – nämlich als Beziehung zum transzendenten Buddha, der dann mit dem Praktizierenden im Verlauf der Übung verschmilzt –, so ihre phänomenale Evidenz aktualisiert und damit zugleich die Realität der mythischen Welten des tibetischen Buddhismus aktualisiert. Das zu Beginn des Beitrags angeführte Zitat aufgreifend, lässt sich nur mehr sagen, dass die »innerste Privatheit der Du-Subjektivität ein ebenso unzugänglicher Raum [ist] wie die mythologischen Dimensionen, in denen die himmlischen Heerscharen schweben«.78 Statt jedoch auf Transzendenz zu verzichten, richtet sich Ole Nydahl in den Imaginativen des Imaginären ein, wo das seinslogisch nicht zugängliche Du als Reflexion konstituiert ist und eröffnet damit eine transzendente Welt, die diesseitig gefühlt wird. Im Fall von Ole Nydahl verschränken sich zudem die inneren Zeichen mit externen Evidenzen. Hiermit gelingt gewissermaßen eine Naturalisierung der Transzendenz: Die von Mediziner/innen erstellten Bilder der Schädeldecke naturalisieren die Transzendenz, ebenso wie es die bei der Überprüfung der Schüler/innen gefundenen Stigmata

78 Günther (1975, 6f.)

zeigen. Was sie zeigen bzw. die Frage, ob und worin der Konnex zwischen Übung, Zeichen und Bezeichnetem besteht, erscheint angesichts des Zeichens unbedeutend. Man sieht es doch! Wieder gelingt performativ der Schluss zwischen der evidenten Sphäre des Seins und der per se durch das Bewusstsein nicht erreichbaren Sphären, die jenseits des Kontexturabbruchs liegen. In diesem Sinne fallen hier Weltbezug und Welt-sicht, Praxis und Theorie zusammen.

Im Ergebnis zeigt sich also, dass nur in der Praxis vollzogen werden kann, was aus dem Blickwinkel der theoretischen Vernunft unmöglich ist: die Rückbindung der Transzendenz in die Immanenz. Nur auf diese Weise kann gelernt werden, bestimmte, immer nur diesseitig erfahrbare Empfindungen, Bilder und Evidenzen mit der Transzendenz zu verwechseln. Versuchen wir nun, dieses Ergebnis abschließend zu diskutieren.

## Transzendenz in der Immanenz?

Die vorliegende Studie rekonstruiert *doing religion* als eine besondere Form der Praxis, in der sich Selbst- und Weltbezüge und die hiermit einhergehenden Reflexionsperspektiven in jeweils spezifischer Weise verschränken. Am Beispiel der Initiation durch den Phowa-Kurs wird aufgezeigt, wie diese Prozesse vonstattengehen können. Zudem wird deutlich, dass unterschiedliche Arrangements gefunden werden, in denen sowohl Immanenz und Transzendenz als auch Zweifel und Glaube zueinander in Beziehung gesetzt werden können.

Im Fall von Frau Schiller scheint das Gefühl der Gemeinschaft als eigenständige Reflexionsperspektive das tragende Moment zu sein, während die metaphysischen Angebote des tibetischen Buddhismus weiterhin mit dem Index des Zweifels besetzt sind. Nichtsdestotrotz findet Frau Schiller eine soziale Gemeinschaft, die ihr für die weitere Praxis Kraft gibt.

Bei Frau Kraft hingegen verbinden sich in der Auseinandersetzung mit der verstorbenen Mutter Alterität und Transzendenz zu einem Arrangement, das die metaphysischen Reflexionsangebote des tibetischen Buddhismus hochgradig attraktiv erscheinen lässt. Der weiterhin mögliche Zweifel lässt sich nun beruhigen, indem zwischen Glauben und Wissen eine Reflexionssperre eingerichtet wird, um sich dann primär in den phänomenalen Qualitäten der vollzogenen Praxis einzurichten.

Ole Nydahl schließlich verkörpert buchstäblich die Reflexionsperspektiven des tibetischen Buddhismus. Bei ihm rückt die Alterität in den Vordergrund als eigentlicher Schlüssel zur Praxis. Sowohl in der Imagination des eigenen Lehrers als Buddha wie auch in der Übernahme der Lehrerrolle wird das Ich-Es-Verhältnis über die Projektion des Ich in ein vermittelndes Du transzendiert, was wiederum der eigenen

spirituellen Praxis enorme Evidenz verleiht. Hierin – nämlich anderen zu helfen – liegt die »eigentliche Bedeutung der Phowa-Praxis«, wie Seegers formuliert,<sup>79</sup> und dies im Alltag, ja sogar am Krankenbett zeigen zu können, erscheint als der eigentliche Beweis, dass Nydahl verstanden hat, worum es geht: das eigene Ich zu transzendieren, da dieses monokontextural – und damit sterblich ist.

Diese Bewegung gelingt freilich nur aus der Perspektive eines Selbst, das all diese Selbst- und Weltverhältnisse mitführt. Im Anschluss an Dewey handelt es sich bei diesen Prozessen selbstredend um imaginative Projektionen, die sich aus Quellen speisen, die nicht der willentlichen Entscheidung unterliegen.<sup>80</sup> Es bedarf des »Gruppenzwanggeist«, von dem Frau Kraft redet, und einer starken Bindung an ein signifikantes Alter Ego (man denke hier etwa an die Bedeutung der verstorbenen Mutter), um eine entsprechende religiöse oder spirituelle Neuausrichtung zu katalysieren. Erst auf dieser Basis kann die Idee »of the integration of the shifting scenes of the world into that imaginative totality we call Universe«<sup>81</sup> an Kraft und Plausibilität gewinnen.<sup>82</sup>

Dieses Universum ist aber – und dies ist wohl die religionssoziologisch wichtigste Einsicht dieser Studie – vor allem ein soziales. Die typische Qualität der religiösen Erfahrung<sup>83</sup> erschließt sich aus der Perspektive von Praktizierenden des tibetischen Buddhismus dann nur auf Basis eines bevölkerten Universums, in dem unterschiedliche leiblich verfasste und nichtkörperliche Akteur/innen (sprich: Geister) in jeweils spezifischer Form miteinander in Beziehung treten. Denn nur ein Universum, das ebenso von lebenden wie nicht mehr lebenden Wesen bevölkert ist (denn beide sind epistemisch in ihrer Subjektivität unerreichbar), kann auch transzendente Buddhas und andere Zentren von Heiligkeit (oder auch boshafte Geistern) beherbergen.

Diese Deutung bleibt jedoch nicht absolut, vielmehr sind auch andere Deutungen wahrscheinlich, die als funktionale Äquivalente zum *doing religion* gesehen werden können. Es muss also vor allem davon ausgegangen werden, dass andere Praxissysteme auch andere Arrangements sowohl voraussetzen als auch ermöglichen.<sup>84</sup>

79 Seegers (2013, 273).

80 Dewey (1986).

81 Ders.: 14f.

82 Der nicht zuletzt auch von Dewey (1987) vermutete Zusammenhang von Religion und Kunst erscheint unter dem Blickwinkel einer reflexionslogisch informierten Praxistheorie noch deutlicher: Wie im Theater kommt es einerseits auf das Arrangement an, andererseits auf das Charisma der beteiligten Schauspieler/innen (insbesondere die noch unter den Lebenden Weilenden haben mitzuspielen!). Nur in gelungener Kombination erscheint das Aufgeführte authentisch.

83 James (1997 [1901]).

84 Diese funktionale Perspektive wird allem in der umfassenderen Publikation von Vogd und Harth (2015) elaboriert. Hier zeigen sich dann beispielsweise im

Einzig aus einer Perspektive, die für die Zurechnung von Zentren der Reflexivität, Subjektivität und vorreflexiven Sozialität als eigenständige logische Räume der Referenz sensibel ist, erschließen sich die Unterschiede der hier vorgestellten Fälle. Religiöse Praxen gehen nicht allein in der Erfahrung von Kollektivität und Gemeinschaft auf (Frau Schiller), sondern bedürfen zur Stabilisierung einer Referenz in Form einer konkreten Alterität, die als Quelle der Transzendenz die Brücke zu anderem Unerreichbarem – da nicht dem Sein zugehörig – schlägt (so bei Frau Kraft).

In der Meisterschaft des Lehrers ist die Bewegung der Selbsttranszendenz durch Imagination einer entsprechenden Ich-Du-Relationierung schließlich vollkommen internalisiert, also habituell so natürlich geworden, dass im Sinne von James ein Charakter entsteht, »für den spirituelle Gefühle das Zentrum seiner persönlichen Energie darstellen«. <sup>85</sup> Eine solche Form der Spiritualität oder Heiligkeit darf allerdings nicht mit dem Verlust von Selbst- und Weltbezügen – etwa in dem diffusen Gefühl des Alleinseins – verwechselt werden. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Da, wo das Sein nicht zu finden ist (wo also Leere herrscht), kann kein mit »Wonne« besetzter Weltbezug konstruiert werden. Ole Nydahls Universum ist dementsprechend kein einsames. Im Nahbereich finden sich lebendige und verstorbene Schüler/innen und Lehrer, im Fernbereich eine unendliche Anzahl anderer Wesen, die bei Bedarf assoziiert werden können.

Darüber hinaus bietet sich noch der Verweis auf die gesellschaftstheoretische Rückbindung der Ergebnisse an. Dass die Schule des Diamantwegs unter den im deutschsprachigen Raum vertretenen buddhistischen Gruppierungen in Hinblick auf Mitgliederzahl und Verbreitung die stärkste darstellt, dürfte kein Zufall sein, sondern sich der besonderen Form der im *doing religion* realisierten Arrangements verdanken: Individuum, Gruppe, Evidenz und Transzendenz scheinen hier in einer Weise zusammenzufinden, die für westliche Adept/innen besonders attraktiv ist. <sup>86</sup> Wir treffen hier einerseits auf eine Form der Spiritualität, die individuelle Zugänge der Rezeption erlaubt, also unterschiedliche Zugänge eröffnet, wie sich das Ich in diesen Arrangements auch als ein westliches Individuum wieder(er)finden kann. Vor allem wird eine soteriologisch wirksame Antwort auf Krisen möglich, die mit dem Verlust

Zen-Buddhismus gänzlich andere Formen der Praxis, die weniger auf Transzendenz oder Religiosität setzen, aber im Sinne der Soteriologie mindestens ebenso erfolgreich und wirksam sind.

85 James (1997 [1901], 283f.).

86 Damit wird nochmals deutlich, dass die Kritik von Taylor (2002, 101ff.) an James weiterhin berechtigt ist und man die Institutionen, welche die Bedingung zur Möglichkeit der religiösen Transformation stellen, nicht vergessen darf. Ohne den Phowa-Kurs und die organisierte Religion des tibetischen Buddhismus gäbe es kein »bewusstes Sterben«.



geliebter Menschen einhergehen, die zugleich als präsent und a-präsent erlebt werden und so den Raum zu anderen Transzendenzräumen öffnen.<sup>87</sup> Andererseits erscheint die Macht des Geistes in naturalisierter Form – man ›sieht‹ und ›spürt‹ es selbst (so zumindest die Erzählung).

Abschließend eine kurze Reflexion des methodologischen Zugangs und der sich hiermit eröffnenden religionswissenschaftlichen Forschungsperspektive. Eine praxistheoretisch informierte Kontexturana­lyse eröffnet – dies hat die vorliegende Untersuchung gezeigt – einen fruchtbaren Zugang zu einer empirischen Metaphysik, welche den Blick auf die Frage lenkt, wie religiöse Evidenzen entstehen und in welchen Arrangements sie hervorgebracht und stabilisiert werden. Hiermit stellt sich selbstredend die Frage, welche anderen Arrangements unter den gegebenen Verhältnissen möglich sind. Im Sinne unseres Forschungsprojekts bietet sich hier zunächst die komparative Analyse zu anderen im Westen vertretenen buddhistischen Schulen an. Beispielweise finden sich im Zen-Buddhismus Arrangements der Selbsttranszendenz, die ebenfalls durch körperorientierte Praxen und eine prominente Lehrer/in-Schüler/in-Relation stabilisiert werden. Im Gegensatz zum tibetischen Buddhismus kann hier aber auf eine elaborierte religiöse Kosmologie bzw. sogar auf die Vorstellung von Wiedergeburt und ein Leben nach dem Tode verzichtet werden, ohne dabei jedoch das für *doing religion* konstitutive Moment aufzugeben, das darin besteht, die Transzendenz in die Immanenz zu holen.<sup>88</sup> Dies eröffnet nolens volens eine Reihe fruchtbarer Forschungsperspektiven auf andere zeitgenössische religiöse Phänomene.

87 Oder um es mit den Worten von Latour zu fassen: Heutzutage vom »Religiösen zu sprechen« gelingt insbesondere aus der Perspektive der »Erfahrung der Krise in Liebesbeziehungen«. Denn gerade in diesem Kontext öffnet sich jener Raum, in dem sich »Engel« entdecken lassen, welche die »Erschütterungen der Seele« tragen (Latour 2014, 409f.).

88 Vgl. Vogd & Harth (2015, Kapitel III).

# VI Die Inklusion des Todes – Versuche zu einer Epistemologie des Terrors

## *Prolog*

»In Wahrheit würde ein Bruch in der scheinbaren Kohärenz unseres geistigen logischen Prozesses als eine Art Tod erscheinen. [...] Um den Millionen von metaphorischen Toden zu entkommen, die sich in einem Universum von Zirkeln der Kausalität abzeichnen, leugnen wir eifrig die Realität des gewöhnlichen Sterbens und flüchten in Phantasien von einer Nachwelt.«

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

Die Verhältnisse mögen auch noch so versklavend sein, der Mensch – so Sartre in ›Das Sein und das Nichts‹ – ist in dem Sinne frei, als dass er in einem letzten heroischen Akt, sich durch seinen Tod der Gesellschaft entziehen kann:

»So ist der Tod die einzige Möglichkeit des Daseins geworden, das sich als ›Sein zum Tode‹ definiert. Insofern Dasein über seinen Entwurf auf den Tod hin entscheidet, realisiert es die Freiheit-zum-Sterben und konstituiert sich selbst als Totalität durch die freie Wahl der Endlichkeit.«<sup>2</sup>

Im heroischen Akt des »Seins zum Tode«<sup>3</sup> pointiert der Terrorist die hierin angelegte Bewegung, erhebt er sich doch nicht nur zum Meister seines Todes sondern zugleich zum Meister des Todes anderer.

## *Einleitung*

Mit dem folgenden Beitrag möchten wir den Terrorismus, bzw. das Selbst- und Weltverhältnis eines Menschen, der aktiv den Tod bringt, als eine epistemologische Weichenstellung betrachten, die in der *Conditio humana* angelegt ist. Das Phänomen des Terrorismus würde dann gewissermaßen auf einem epistemischen Irrtum in Hinblick auf die Natur des eigenen Selbst beruhen. Der Terrorismus – der Versuch einer

1 Bateson (1987, 159f.).

2 Sartre (2006 [1943], 916).

3 Hier natürlich in Referenz auf Heideggers »Vorlaufen zum Tode« in *Sein und Zeit* (Heidegger 2006 [1926], §61ff.).

genaueren Definition folgt später – würde damit gleichsam ein Attraktor darstellen, der von einem normalen Menschen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit angelaufen wird, insofern sich bestimmte, klar benennbare Reflexionsverhältnisse in einer bestimmten Weise überlagern, verschränken und wechselseitig stabilisieren. Wenngleich im Einzelfall auch bei Menschen, die terroristische Akte begehen, Persönlichkeitsstörungen vorliegen mögen, würde damit der idealtypische Terrorist nicht als ein psychisch Kranker oder als ein Krimineller erscheinen, der niederen Beweggründen folgt.<sup>4</sup> Er ist gewissermaßen ein normaler Mensch, bei dem unterschiedliche, jeweils an sich nicht unwahrscheinliche Lagerungen und Umstände in einer Weise zusammenkommen, dass ein bestimmtes Selbst- und Weltverhältnis ausflaggt, welches das Begehen von terroristischen Akten unter gewissen Umständen wahrscheinlich werden lässt.<sup>5</sup>

Qua der uns Menschen typischen Epistemologie und Ontologie wären wir damit gewissermaßen alle potentielle Terroristen. Denn aufgrund unserer kognitiven Ausstattung neigen wir dazu, die Welt so zu sehen, als ob unser Bewusstsein von unserem Leib getrennt sei, betrachten und fühlen die Werte und Glaubensvorstellungen unserer eigenen Gruppe als realer und essenzieller, als die widersprechenden Befunde rationaler Argumentationsketten,<sup>6</sup> und nicht zuletzt neigen wir dazu, gesellschaftliche Imaginäre, wie Gott, die Nation, die Gesellschaft, Klasse oder Rasse als reale Entitäten zu empfinden und zu behandeln.<sup>7</sup>

Der Leib erscheint in diesen Prozessen zugleich als der blinde Fleck, wie auch als Brücke zum Verständnis. Denn aus einer phänomenologischen Perspektive steht Sprache seinerseits in einer reflexiven Beziehung zur Leiblichkeit.<sup>8</sup> Die hiermit einhergehenden sozial angelieferten symbolischen Formen sind verkörpert, was mit sich bringt, dass die Leiblichkeit des Menschen allein schon aufgrund der Vielfalt der koexistierenden Form nicht zur Einheit gebracht werden kann, sondern polykontextual gelagert ist. Die hiermit angedeutete epistemische Problematik zeigt sich insbesondere in drei Feldern, die im Folgenden kurz dargestellt werden. Anschließend wird es darum gehen, Konstellationen zu eruieren, in welchen die benannten Dichotomien in einer Weise zueinander finden, dass mörderische und selbstmörderische Akte möglich bzw. wahrscheinlich

4 Niedere Beweggründe sind laut dem Strafgesetzbuch (§ 211) Motive, die durch hemmungslose Eigensucht bestimmt sind, also etwa durch Habgier oder Mordlust. Wir gehen im Folgenden davon aus, dass Terrorakte in der Regel durch komplexere Lagerungen motiviert werden.

5 Siehe demgegenüber aus einer primär gesellschaftstheoretischen Perspektive zum Terror Japp (1993), Fuchs (2004a) sowie Baecker et al. (2011).

6 Siehe etwa Nyhan und Reiffler (2010), aus einer anthropologischen Sicht Tomasello (2016, ).

7 Siehe aus Perspektive der kognitiven Anthropologie etwa Boyer (2004, etwa S. 276ff.).

8 Vgl. Alloa & Fischer (2013a).

werden. Auf diese Weise gelangen wir schließlich zu einer differenzierteren Betrachtung der Arrangements des Terrorismus. Der abschließende Epilog greift nochmals die im Prolog angedeuteten sozialphilosophischen Konsequenzen auf.

## Felder epistemischer Ambivalenz

Insbesondere in drei Feldern erscheint unsere ontologische und epistemische Verortung ambivalent: im Verhältnis zu unserer eigenen Leiblichkeit, in unserer Beziehung zur Gemeinschaft und zur Gesellschaft sowie in der Einschätzung, was wir uns selbst (Intimität) und was wir der Außenwelt (Extimität) zurechnen.

### *Leiblichkeit – Dualismus Geist-Körper*

Auch wenn wir in Hinblick auf unsere philosophischen Konzepte anderes vertreten mögen, mit Blick auf die Phänomenologie unser leiblichen Verortung, die immer auch den a-präsentierten, abgeblendeten Leib<sup>9</sup> einschließt, sind wir alle epistemisch multivalent. Wir sind zumindest in dem Sinne Dualisten, als dass wir in bestimmten Situationen dazu neigen, unser Bewusstsein getrennt von unserem Leib wahrzunehmen.

Wie jedes autopoietische System erzeugt auch das Bewusstseinssystem – indem auf Basis der eigenen Operationen bestimmt wird, was jeweils als Selbst- und Fremdreferenz erscheint – sein eigenes Selbst- und Weltverhältnis. Wenngleich sich das Bewusstsein organischen Prozessen verdankt (wohlgemerkt: die systemtheoretische Perspektive vertritt hier einen operativen, jedoch keinen ontologischen Dualismus!), kann und muss es auch Gedanken, Empfindungen, Körperlichkeit sowie andere Wahrnehmungen unter der Perspektive von Selbst- und Fremdreferenz beobachten, da es sich eben dieser Differenz verdankt. Wenngleich es der Körper ist, der das Bewusstsein zentriert, erscheint damit auch das Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit bivalent, denn das Bewusstsein erscheint aus der benannten Perspektive nicht als ein Sein, das identitätslogisch mit der Körperlichkeit oder anderen Bewusstseinsinhalten gleichgesetzt werden darf. Das Bewusstsein erscheint vielmehr auch hier als Einheit einer Differenz, nämlich als die immerfort zu vollziehende Operation der Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremdreferenz, wie Luhmann ausdrückt:

»Das Bewußtsein kann, anders gesagt, seine Gedanken nur durch Zuordnung zu diesem *leiblichen Leben* zur Einheit aggregieren, und nur dadurch, daß es sich selbst zugleich von diesem Leben *unterscheidet*.

9 Siehe hierzu Leder (1990).

Identifikation mit Hilfe des eigenen Leibes ist also gerade nicht: Identifikation mit dem eigenen Leib«. <sup>10</sup>

Wir oszillieren zwischen einem ›Körper haben‹ und ›Leib sein‹ und erfahren Bewusstsein nur aus Perspektive eines in sich geschlossenen, selbstreferenziellen Systems, das aus eigener Erfahrung nur den Prozess seiner eigenen Gegenwart kennt und die intentionale Bewegung, welche das nächste Element bereits antizipierend in der Gegenwart als real fühlen lässt, nicht jedoch die Bedingungen, welche diesen Prozess aufbauen, stören oder zerstören können. »Den eigenen Tod kann man sich als Ende des Lebens vorstellen, nicht aber als Ende des Bewußtseins«, schreibt Niklas Luhmann, denn so weiter »Alle Elemente des Bewußtseins sind auf die Reproduktion des Bewußtseins hin angelegt, und dieses Undsowweiter kann ihnen nicht abgesprochen werden«. <sup>11</sup> Wenngleich man auch eine monistische Ontologie einnehmen mag, Geist und Körper erscheinen in einem ambivalenten Verhältnis, das sowohl in eine Hyperstasierung des Bewusstseins als Geist ausschlagen kann, als auch auf der anderen Seite zu einem plumpen Materialismus neigt, der dann geistige Prozesse mit hirnorganischen Vorgängen gleichzusetzen neigt. Epistemisch erscheinen wir allein schon dadurch als Dualisten, als dass wir in unseren Erkenntnisakten zwischen Erkennendem und Erkannten bzw. in unseren Handlungen zwischen Handelnden und Behandelndem unterscheiden und uns aus der hiermit gewonnenen Position in Raum und Zukunft projizieren können. <sup>12</sup>

*Gemeinschaft – Gesellschaft – Sprache,  
gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Sinn*

Mit Blick auf unsere kognitiven Dissonanzen – so etwa auch Michael Tomasello<sup>13</sup> – entscheiden wir uns bezüglich der Frage, ob das, was wir wahrnehmen richtig ist, oder das, was uns andere Menschen sagen bzw. von uns erwarten, oftmals spontan für Letzteres. Die sozialen Beziehungen und die hiermit einhergehenden Unsicherheiten sind für uns konkreter und existenzieller als die nur unter systemischen Sonderbedingungen

<sup>10</sup> Luhmann (1995c, 78f.).

<sup>11</sup> Luhmann (1984, 374) und weiter: »ohne daß sie ihren Charakter als Element des autopoietischen Reproduktionszusammenhangs verlören. In diesem System kann kein zukunftsloses Element, kein Ende der Gesamtserie produziert werden, weil ein solches Element nicht die Funktion eines autopoietischen Elements übernehmen, also nicht Einheit sein, also nicht bestimmbar sein könnte. Der Tod ist kein Ziel. Das Bewußtsein kann nicht an ein Ende gelangen, es hört einfach auf« (Luhmann 1984, 374).

<sup>12</sup> Entsprechend spricht Helmuth Plessner (1964) hier von der exzentrischen Positionalität als der *Conditio humana*, die uns vom Tier unterscheidet.

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

relevante Frage, ob etwas darüber hinaus noch wahr ist. Entsprechend fühlen sich für uns als sprechende Tiere die Implikationen der Sprache als ein »Verhalten zur Koordination von Verhalten«<sup>14</sup> bedeutsamer an, denn vermeintliche Wahrheitsansprüche. Gleiches gilt für Wertfragen. Auch hier sind unterschiedliche Referenzen zu unterscheiden, wobei zeigt, dass die Loyalität zur Gruppe der eigenen Peers, abstrakte Wertkonzepte leicht übertrumpfen kann.<sup>15</sup> Über die Koppelung mit einem spezifischen Körperbezug – Luhmann spricht hier von symbiotischen Mechanismen<sup>16</sup> – können allerdings letztere wiederum eine motivierende Kraft bekommen, die dann gegebenenfalls auch Gruppenprozesse austechen kann (man denke beispielsweise an die Androhung von Strafe). Im Sinne einer polykontexturalen Perspektive, hebt das eine nicht das andere auf. In der Regel ist auch im Falle der Dominanz einer Sphäre davon auszugehen, dass das jeweils andere nicht aufgehoben ist. Ebenso sind Arrangements denkbar und erwartbar, in dem mal die eine und mal die andere Referenz im Vordergrund steht.

So ist dann auch in Organisationen, die dem Wertbezug eines gesellschaftlichen Funktionssystems verpflichtet sind (etwa der Wirtschaft oder der Wissenschaft) mit Gruppenloyalitäten zu rechnen, welche eben diese Wertbezüge unterlaufen können. Umgekehrt werden gesellschaftliche Funktionsreferenzen, die dann mit der starken Präsenz einer bestimmten Medialität (Liebe, Geld, Macht) einhergehen, in Interaktionssystemen nur zum Ausdruck kommen können, wenn eine gewisse Vergemeinschaftung stattgefunden hat. Prozesse der Vergemeinschaftung und Vergemeinschaftung stehen also nicht in einer ausschließenden, sondern in einer komplexen Beziehung zueinander. In modernen Gesellschaften bilden sie in der Regel Arrangements, die sich als eine wechselseitige Ermöglichungsbeziehung beschreiben lassen, worauf insbesondere Walter L. Bühl hingewiesen hat.<sup>17</sup> Genau dies ist dann mit Polykontexturalität gemeint: Es gibt nicht den ausgezeichneten Referenzpunkt, von dem aus dann logisch eine kausale Erklärung entfaltet wird. Vielmehr stehen unterschiede Referenz- und Bezugssysteme gleichwertig nebeneinander. Ihre Beziehungen sind entsprechend nur auf Basis einer mehrwertigen Logik zu beschreiben.<sup>18</sup>

14 Maturana und Varela (1987, 226ff.)

15 Siehe hierzu etwa die Studien von Tomasello (2016).

16 Luhmann (1981).

17 Siehe Bühl (1969).

18 Siehe zur sozialwissenschaftlichen Methodologisierung einer polykontexturalen Untersuchungsperspektive Jansen et al. (2015) und Vogd (2014a).

*Extimes und intimes Selbst*

Kommen wir nun zum dritten für uns relevanten Bivalenzfeld, das sich aus einer Prozessdynamik ergibt, die wir hier im Anschluss an Peter Fuchs als »System des Selbst« charakterisieren.<sup>19</sup> Mit Maturana und Varela eröffnet das Netzwerk der sprachlichen Interaktionen, in dem wir uns bewegen, die Aufrechterhaltung einer andauernden deskriptive Rekursion, die wir unser »Ich« nennen. Sie erlaubt uns, unsere sprachlich operationale Kohärenz zu bewahren sowie unsere Anpassung im Reich der Sprache.«<sup>20</sup> Das System Selbst beruht entsprechend darauf, dass sich soziolinguistische und neurophänomenologische Perspektiven beim Menschen in einer besonderen Weise verschränken. Wir begegnen hier einem zweistufigen Prozess der konditionierten Koproduktion, als dessen Folge das Selbst in sich selbst als Handelnder und Erlebender wieder in sich eintritt. Zunächst erscheint das »psychische System« per se schon als »soziale Interpretation von Hirnleistungen«,<sup>21</sup> denn es erscheint im Sinne von Maturana als nichts anderes als das Ergebnis einer schon immer dem Erleben vorgelagerten sozialen Koordination von Wahrnehmungen und Verhalten.<sup>22</sup> Auf diesen Prozessen reitet wiederum die ›Erzählung‹ als eine besondere Form der Koordination, die gleichsam als ein Hypertext Wahrnehmungen und Texte rekursiv verzahnt: ›Narrative‹ liefern »je historisch konditionierte Muster für die Interpretierbarkeit von Wahrnehmungszusammenhängen als Erlebnisse«, so Peter Fuchs. »Die Idee« – so weiter – »ist, auf den Punkt gebracht, daß Selbsterzählungen im Blick auf die Disparatheit dessen, womit ein psychisches System im Laufe seiner Existenz konfrontiert wird, die Funktion der Integration ausüben.«<sup>23</sup>

19 Fuchs (2010a, 81).

20 Maturana (1985).

21 Fuchs (2010a, 81).

22 Maturana (1985).

23 Fuchs (2010a, 81). »Der spannende Punkt an dieser Stelle ist – gerade auch im Unterschied an eine Sozialphänomenologie im Anschluss an Alfred Schütz – dass nicht die einzelnen Worte, die Begriffe und die hiermit verbundenen Typisierungen sind, welche das Selbst repräsentieren, sondern der Bogen der Erzählung als übergreifender Prozessvollzug. Oder anders herum: wir gewinnen unser Selbst nicht dadurch, dass wir Ich-Sager sind oder signifikante andere uns mit dem Eigennamen ansprechen, sondern weil wir in Erzählungen von uns leben, in denen wir jeweils in spezifischen Skripten und den hiermit verbundenen Dramatisierungen in und mit uns voranschreiten.

Das Wort – auch der deiktische Verweis auf ich und Du – reicht hier nicht aus. Benötigt wird eine Bewegung mit einem Spannungsbogen und Akteuren, die sich in der rekursiven Verbindung von Anfang und Ende wiederfinden können. Im Sinne der konditionierten Koproduktion funktioniert dies nur deshalb, weil Geschichten – und damit auch die Narrative des Selbst – buchstäblich in unserem Körper lebendig werden. Hiermit verwischen allerdings die leiblichen Innen- und

Unser Ich-Selbst – also die Empfindung, sich selbst als getrennt von den Prozessen des Handelns, Erkennens und gemeinsamen In-der-Sprache-Seins wahrzunehmen – erscheint damit einerseits als ein Artefakt der oben genannten Prozesse. Es verdankt sich nicht sich selbst, sondern der Kommunikation, also den sozialen Prozessen, die dann erst den Sinn und die Zurechnungsmöglichkeiten anliefern, auf Basis dessen sich dann ein Ich narrativ mit sich selbst identifizieren kann.<sup>24</sup> Die hiermit verbundenen Konstruktionen erscheinen jedoch real – allein schon, weil sie leiblich empfunden werden. Sie verbinden sich jetzt nämlich zu einer eigenen Geschichte, in der sich das Erleben erst in einer »fungierenden Ontologie« einrichten kann. Hier erscheint dem Bewusstsein dann eine Welt, »in der es Innen und Außen gibt und das Innen Moment ebendieser Welt ist«. Doch das Innen erscheint damit selbst wiederum als »eine Externität, eine Ek-sistenz, ein Ek-stase«.<sup>25</sup>

### *Prekäres Selbst*

Der oben benannte Prozess ist krisenanfällig und zwar vor allem auch in Bezug auf soziale Anomalien, welche mit dem Verlust der Sinnkonfigurationen einhergeht, auf denen das Selbst aufreitet. Im Sinne der oben benannten Differenzierung lässt sich hier nochmals unterscheiden zwischen den Sinnkonfigurationen der Gemeinschaft, welche etwa mit der Integration in sozialen Gruppen einhergeht, und dem Andocken an den Abstrakta der gesellschaftlichen Funktionsbezüge. Die Ambivalenz des Selbst besteht also darin, um es pointiert zu formulieren, dass das Selbst sich nicht selbst verdankt, sondern den gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Prozessen, die den Sinn anliefern, auf dessen Basis ein Mensch sich erst innerhalb seiner eigenen Geschichte wieder(er)finden kann.

Außergrenzen, denn einerseits »schnappen« die Dramen, welche die Worte spinnen, in den »Körper hinein«, ohne dass sich ein Selbst dagegen erwehren könnte. Andererseits werden im »Innen-Sprechen«, also im inneren Dialog des Denkens, die gleichen neurologischen und psychomotorischen Pfade benutzt wie in den Vollzügen der menschlichen Interaktion« (Vogd 2016a, 173f.).

24 Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch der Neurowissenschaftler Wolf Singer: »Mir scheint hingegen, daß die Ich-Erfahrung bzw. die subjektiven Konnotationen von Bewußtsein kulturelle Konstrukte sind, soziale Zuschreibungen, die dem Dialog zwischen Gehirnen erwachsen und deshalb aus der Betrachtung einzelner Gehirne nicht erklärbar sind. Die Hypothese [...] ist, daß die Erfahrung, ein autonomes, subjektives Ich zu sein, auf Konstrukten beruht, die im Laufe unserer kulturellen Evolution entwickelt wurden. Selbstkonzepte hätten dann den ontologischen Status einer sozialen Realität.« (Singer 2002, 73).

25 Fuchs (2010a, 130).



Die drei benannten Bivalenzfelder stehen also selbst wiederum in einer komplexen Beziehung zueinander. Sie konditionieren und bedingen sich wechselseitig und verschränken sich zu einem Arrangement, das jeweils spezifische Formen aus Selbst- und Weltverhältnissen stabilisiert bzw. möglich werden lässt.

Eine leiborientierte Perspektive erscheint der systemtheoretischen Perspektive dabei gar nicht so fremd, wie man zunächst denken mag, insofern der Leib seinerseits nicht als eine logische Einheit sondern seinerseits polykontextural begriffen wird. Aus dieser Perspektive ergeben sich dann, wie insbesondere auch Luhmann bemerkt hat,<sup>26</sup> deutliche Konvergenzen zwischen dem Versuch Gotthard Günthers, Polykontexturalität auf Basis einer mehrwertigen Logik zu fassen und der Phänomenologie des späten Merleau-Ponty. Hier verschachteln sich dann – wie insbesondere in Kapitel III ausführlich dargestellt wurde – Interaktion, Sprache und Leiblichkeit zu komplexen Reflexionsverhältnisse. Im Sinne einer empirischen Metaphysik ergeben sich die jeweiligen Grenzziehungen zwischen Ich und Anderen, Leib und Körper, Individuum und Gemeinschaft oder Gesellschaft nicht aus einem vorgängigen Sein heraus, sondern durch eine Praxis, die durch eine jeweils spezifische Interpunktion die Grenze zwischen Selbst und Anderem erst produziert.

Zugleich gilt dann auch, dass Kommunikation und Leiblichkeit in einer nicht-trivialen Weise verschränkt sind.

Entsprechend gilt dann in Bezug auf die leibliche Verfasstheit von Kommunikation, dass die in ihrem Rahmen ausgeführten Symbol- und Zeichenoperationen nicht einfach nur auf etwas anderes verweisen, sondern eine jeweils spezifische Erkenntnis konstituieren, die als empfundene leibliche Erfahrung ihre eigene Dignität hat, wie Merleau-Ponty ausdrückt:

»[P]ötzlich ergreift das Sinnliche mein Ohr oder meinen Blick und ich liefere einen Teil meines Leibes oder gar meinen ganzen Leib jener Weise der Schwingung und Raumerfüllung aus, die der des Blau oder Rot besteht. So wie das Sakrament das Wirken der Gnade nicht in sinnlicher Gestalt symbolisiert, sondern darüber hinaus die wirkliche Gegenwart Gottes ist, diese einem Stück des Raumes einwohnen läßt und denen vermittelt, die das geweihte Brot essen, wenn sie innerlich darauf vorbereitet sind, ebenso hat das Sinnliche nicht allein motorische und lebensmäßige Bedeutung, sondern ist es nichts anderes als eine je bestimmte Weise des Zur-Welt-Seins, die sich von einem Punkte des Raumes her sich uns anbietet und die unser Leib annimmt und übernimmt, wenn er dessen fähig ist: Empfindung ist buchstäblich eine Kommunion.«<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Vgl. Luhmann (1996a, 283).

<sup>27</sup> Merleau-Ponty (1974, 249).

Polykontextualität wird hier nicht von der Abstraktion binärer logischer Operationen her entfaltet, sondern aus Perspektive einer leiborientierten Phänomenologie. Diese Perspektive eröffnet eine unmittelbarere Sicht auf die von uns empfundene Wirklichkeit, ohne dabei jedoch in die Falle tappen zu müssen, Empfindungen und Gefühle selbst wieder zu ontologisieren. Denn Leiblichkeit erscheint jetzt nicht mehr als eine Einheit, sondern per se polykontextural, nämlich als Arrangement einer jeweils spezifisch ausgestalteten Verschränkung von Körper, Bewusstsein, Gemeinschaft und Gesellschaft.

### *Imaginative und Imaginäre*

Die oben entfaltete polykontexturale Perspektive auf die Leiblichkeit ermöglicht die Überwindung einer dichotomen Sicht, welche kommunikative Akte bzw. deren innerpsychische Komplemente entweder nur als symbolisch oder nur als real begreifen kann. Wie gelangen hier zu komplexeren Beschreibungen, entsprechend derer sich diese Prozesse auf unterschiedliche Weise miteinander verschränken können.<sup>28</sup> Dies eröffnet unter anderem die für die folgenden Analysen wichtige Unterscheidung zwischen dem *Imaginativen* und dem *Imaginären*.<sup>29</sup> Beide Prozesse stellen zugleich symbolische wie auch leibliche Vorgänge dar. Im Imaginativen werden Symbole entwickelt, die zugleich dann in der leiblichen Praxis zu einer Performanz finden, welche die Imaginative in eine Realsymbolik übersetzt. Das Imaginative kann sich also in der Praxis performativ selbst bestätigen, um sich Weise gewissermaßen selbst anzuheizen.

Das Imaginäre bleibt demgegenüber im Virtuellen, findet keinen Ausdruck in realer Performanz von Körpern, zahlt jedoch nichtsdestotrotz auf die Konfiguration des Selbstsystems ein, da das Ich-Selbst Imaginäre zum Aufbau von eigenen Wertbezügen und innerer Kohärenz nutzen kann. So kann etwa Vorstellung des Gedankens des eigenen Selbst – beispielsweise in Form eines unsterblichen inneren Seelenwesens – in die imaginäre Projektion einer reinen Selbstreferenz münden. Das ist jedoch nicht ohne Paradoxien zu haben und geht entsprechend mit potentieller Instabilität der auf diese Weise aufgebauten Identitäten einher. »Man sieht das auch«, wie Luhmann feststellt, »am hohen emotionalen Stützbedarf der Selbstkonzepte, an dem Ausmaß, in dem das Copieren ge-

28 Genau diese Ambivalenz zwischen dem Symbolischen und dem Realen – so dann auch Dirk Baecker – erschwert dann auch die Analyse von Terrorakten, die auf beiden Registern spielen (Baecker/Krieg/Simon 7ff.).

29 Siehe zur wissenssoziologischen Ausarbeitung dieser Unterscheidung Bohnsack (2017, 103ff.).

sellschaftlicher Modelle die Selbstbestimmung bestimmt«, die mit dieser »Selbstintendierung« und »Selbstsimplifikation« einhergehen.<sup>30</sup>

Auch hiermit wird nochmals auch klar, dass sich ›Selbst‹ und Identitäten, die sich der Koproduktion von psychischem System und Kommunikation verdanken, prinzipiell prekär sind und ihrerseits Arbeit bzw. raffinierter Arrangements bedürfen, um aufrechterhalten zu werden.

## Konstellationen (selbst-)mörderischer Akte

Kommen wir nun im Sinne der eigentlichen Fragestellung dieser Studie zu den Arrangements, welche den eigenen Tod und den Tod anderer in einer spezifischen Weise einschließen lassen. Ein Arrangement meint jeweils eine spezifische Konfiguration der Bivalenzfelder, also ein jeweils klar identifizierbares Muster, wie Ich-Selbst, Leiblichkeit, Gesellschaft und Gemeinschaft zueinander stehen (wobei hierbei auch Muster denkbar sind, die zwischen zwei Polen oszillieren).

### *Der Selbstmord: Bewusstsein vs. Körper*

Wir beginnen mit dem Selbstmord. Insofern wir psychiatrische bzw. offensichtlich psychopathologische Fälle ausschließen – also den gewissermaßen ›normalen‹ Selbstmörder betrachten,<sup>31</sup> landen wir – so Durkheims wesentlicher Befund seiner Anomietheorie<sup>32</sup> – bei Konstellationen spezifischer Integration bzw. Desintegration. So beruht der *anomische Suizid* auf einem Zerfall gesellschaftlicher Ordnungsstrukturen, dem Verlust von Gemeinschaft und den hiermit einhergehenden Beunruhigungen und Ängsten. Der *altruistische Suizid* demgegenüber geht aus einer gemeinschaftlichen Überintegration hervor, entsprechend der nun die eigene Gruppe bedeutsamer als das eigene Leben erscheint, das nun geopfert werden kann. Von Interesse in unserem Zusammenhang ist auch eine Variante, die von Durkheim als *egoistischer Suizid* charakterisiert wird. Soziale Deprivation und Entfremdung geht hier mit einer depressiven Lebenslage einher. Doch das Ich erhebt sich nun in einem imaginativen Akt der Selbstenaktierung, um im finalen Akt nochmals die Kontrolle über seine Verhältnisse zu gewinnen.<sup>33</sup>

30 Luhmann (1995c, 70).

31 Wobei hier dann Unterschiede in der Vulnerabilität zugestanden werden müssen, durch welche Faktoren (genetisch, biografisch etc.) auch immer bedingt.

32 Durkheim (1973).

33 Bestimmte Formen der Depression lassen sich aus der benannten phänomenologischen Perspektive auch als ein Artefakt eines mit sich selbst verwechselnden Denkens begreifen. Der leibliche Prozess in seinen Feedbackschleifen erscheint

Zusammenfassend begegnen wir hier also drei Konstellationen. In der ersten verfallen die vergemeinschaftenden und vergesellschaftenden Bedingungen, die das Ich-Selbst in der konditionierten Koproduktion nähren, in der zweiten Variante überschreibt die Empfindung des kollektiven ›Wir‹ die Impulse der Selbsterhaltung und in der dritten Variante ist es das rigide Selbstsystem, das sich in Abgrenzung zur niedergedrückten Leiblichkeit erhebt – nicht selten auch imaginär erhöht –, freilich um dann die Basis seiner selbst zu zerstören. Autonomiegewinn durch (Selbst-)Zerstörung könnte man diese paradoxe Bewegung auch nennen. Wie auch immer, in allen drei Konstellationen wendet sich das Bewusstsein gegen den Körper. Es kommt hier also jener epistemische Dualismus zum Ausdruck, entsprechend dem sich unser Bewusstsein als etwas anderes empfinden kann, als der körperliche (und soziale) Prozess, dem es sich verdankt.

*Soziale Desintegration und spontaner Exzess in Referenz auf  
Imaginative der Gewalt*

Dem Selbstsystem des Menschen ist eine andere prekäre Dynamik eigen, die sich aus der Ambivalanz von Extimität und Intimität ergibt, also der Tatsache, dass sich die Narration des Ich-Selbst dem sozial angelieferten Sinn verdankt. Da das Selbstsystem leiblich verfasst ist, erscheinen die hiermit einhergehenden Identitäten bzw. das Ich-Empfinden sowohl

dann nochmals gespalten in den leiblichen Gesamtbezug und das »System Selbst« (Fuchs 2010a). Die Depression würde dann weniger als ein Problem der Lebensverhältnisse denn einer spezifischen selbstreferenziellen Konfiguration des Ich-Selbst erscheinen. Es würden dann sozusagen zwei zu unterscheidende ›evaluative patterns‹ nebeneinander bestehen, die das Selbst- und Weltverhältnis konfigurieren: Der Umweltkontakt, der dann als angenehm oder unangenehm erlebt werden kann und die Projektionen des Inneren Dialogs, die dann ihrerseits Empfindungsmuster projizieren, die dann evaluiert werden.

Aus dieser Perspektive ließe sich dann die These formulieren: Könnte es sein, dass sich das narrative Selbst (normalerweise als ›Ich‹ verstanden) einer Evaluation durch den Weltkontakt erwehrt, um eine Demütigung des Ichs zu vermeiden. Die Einsamkeit der Depression wäre dann gewissermaßen noch besser als die projektive Angst, durch den Weltkontakt eine Demütigung des Selbst zu erfahren. Die in den Leib projizierten Gedankenketten des Ich-Selbst halten dann gleichsam aktiv den depressiven Kreislauf aufrecht (s. in diesem Sinne auch Damasio 1996). Dies würde auch erklären, dass die Reflexion des eigenen Versagens oder der eigenen Nichtigkeit nicht automatisch in einen Depressionskreislauf münden muss. Eine andere empirisch mögliche Weichenstellung ergibt sich beispielsweise in der ›Realisation des Absurden‹ oder in der heilsamen Demütigungserfahrung von der im Zen Buddhismus gesprochen wird (siehe auch Benoit 1958, Kapitel IV). Wenn man ganz am Boden ist, das Selbstbild also vollkommen ruiniert ist, kann wieder Weltkontakt möglich werden.

durch Kommunikation enacted als auch bedroht, und zwar allein schon deshalb, – um hier wieder mit Merleau-Ponty zu sprechen –, weil die ›Worte in den Körper hineinschnappen‹.

Das Ich-Selbst, insofern einmal als fungierende Ontologie aufgebaut, erscheint damit zugleich real – nämlich leiblich gefühlt –, wie auch als imaginär – nämlich als fluides Konstrukt, das aus dem Prozess der konditionierten Koproduktion emergiert und keine eigene Substanz oder innere Essenz hat. Jedoch – insofern ein solches Ich-Konstrukt einmal aufgebaut ist – lassen sich Menschen durch die Kränkung dessen, was sie als ihre Identität betrachten, in Rage bringen. Ärger und Wut erscheinen damit als komplexe kognitiv-emotionale Lagerungen, die sich aus den Eigenarten des Selbstsystems des Menschen ergeben. Die hiermit einhergehenden Gefühle übernehmen, so Luhmann, gewissermaßen eine »Immunfunktion«. Sie treten auf, wenn der »Weitervollzug der Autopoiesis« des Selbstsystems gefährdet ist, etwa im Falle der »Diskreditierung einer Selbstdarstellung«. Wenn Worte nicht mehr weiterhelfen, hilft das Gefühl dem psychischen System »im Hinblick auf die Fortsetzbarkeit seiner Operationen« wieder, eine entsprechende »Selbstinterpretation« zu finden,<sup>34</sup> die weitere Möglichkeiten der Selbstidentifikation gestattet.

Emotionen wie Ärger – bis hin zu mörderischer Wut – erscheinen deshalb in Bezug auf die Integration des Selbstsystems als funktionale Äquivalente zu den Formen des Selbstwertes, wie sie durch soziale Integration (Gemeinschaft) oder eine gesellschaftliche Einbettung in die Rollenskripte einer funktional differenzierten Gesellschaft verbunden sind. Umgekehrt lässt dies auch verstehen, warum für schwach integrierte Individuen die Gewalt in der Gruppe so attraktiv ist. Sie erlaubt relativ voraussetzungslos starke Selbstgefühle aufzubauen, insofern Adressaten gefunden werden, auf die sich der Ärger richten lässt. Je nach Bedeutung von Gesellschaft und Gemeinschaft lassen sich hier Arrangements auf unterschiedlicher Integrationsstufe identifizieren. Auf der untersten Stufe erscheint das gewaltsame Delikt selbst als der Vektor, an dem sich in Verbindung mit in der Regel massenmedial angelieferten Imaginativen ein mit machtvoller Selbstwirksamkeit aufgeladenes Ichgefühl aufbauen lässt.

Beispiele hierfür finden sich etwa in den gewalttätigen Aktionismen rechter Jugendszenen in der ländlichen Peripherie, deren Akteure aufgrund prekärer Biografien nur bedingt stabile soziale Gemeinschaften aufbauen können. Hier erscheint die eigene Leiblichkeit und eine hilflose leibliche Alterität, der dann nahezu Beliebiges vorgeworfen kann, hinreichend für den Strukturaufbau durch blinde Gewalt.

Betrachten wir zur Illustration den Mord an Marinus Schöberl durch Marcel Schönfeld, begleitet von seinem älteren Bruder Marco, der bereits

34 Luhmann (1993, 370f.).

aufgrund von rechtsradikaler Straftaten mehrfach verurteilt worden war. Der Gewaltakt fand im Jahr 2002 in Potzlow im betrunkenen Zustand der Protagonisten im Anschluss an körperliche und seelische Misshandlungen von Marinus statt. Die Schlüsselszene stellt sich in der Aufarbeitung durch Andreas Veiel folgendermaßen dar:

»In ihrer Anklageschrift geht die Staatsanwaltschaft davon aus, dass die drei Täter sich abgesprochen haben, womit sie ihrem Opfer noch ›etwas Angst einjagen‹ wollen: Marinus soll in die Kante eines Futtertroges beißen, der sich längs durch den nicht mehr genutzten Stall zieht, und sie drohen ihm an, daß er durch einen Sprung auf seinen Kopf exekutiert werden würde, wie es in dem amerikanischen Spielfilm ›American History X‹ geschieht, wo ein Mann gezwungen wird, in den Bordstein zu beißen und durch einen Sprung auf den Kopf getötet wird. ›Etwas Angst einjagen‹ heißt damit vor allem, sich an der Todesangst des Opfers berauschen. [...] Marcel Schönfeld wird später in seiner Vernehmung erklären, daß ihm die Idee des Bordsteinkicks spontan kam, er habe sich mit den beiden anderen nicht abgesprochen. Dieser Version wird dann auch das Gericht folgen. Die Kammer ist davon überzeugt, dass bis zu diesem Augenblick keiner der drei den Sprung tatsächlich ausführen will oder davon ausgeht, dass die beiden anderen es vorhaben.

Erst jetzt, so Marcel Schönfeld bei seiner Vernehmung, brennen bei ihm alle Sicherungen durch. Marinus Schöberl kniet vor ihm auf dem Boden, die Zähne umklammern den Rand des Troges. Marcel Schönfeld springt mit voller Wucht auf seinen Hinterkopf. Dass er damit Marinus Schönfeld töten kann, nimmt er nicht nur in Kauf, durch die Kenntnis des Films setzt er es voraus. Später wird er sagen, dass er wissen wollte, wie das sei, einen Menschen umzubringen.

Auf welche Weise hat die Szene aus dem Film ›American History X‹ Marcel im Augenblick der Tat beeinflusst? Er kann sich an den Film sehr gut erinnern – und auch an die offensichtliche Intention des Regisseurs. »American History X‹ sei, so Marcel, ein ›Film gegen rechte Gewalt. In der Schlüsselszene zwingt der ältere von zwei Brüdern, ein Skinhead, einen Afroamerikaner, in die Bordsteinkante zu beißen. Dann wünscht er ihm ›eine gute Nacht‹ und springt. [...] Man sieht dann in Zeitlupe, wie der ältere Bruder sich in heroischer Siegerpose dem jüngeren zuwendet. Diese Szene hat auf Marcel Schönfeld den stärksten Eindruck gemacht, er hat sich offenbar mit dem älteren Bruder und seiner Tat identifiziert. Mit dem Sprung auf Marinus verschmilzt die eigene Person mit dem Filmhelden aus ›American History X‹.«<sup>35</sup>

Die Mordszene erschließt sich im oben benannten Sinne zunächst aus den prekären Selbst- und Weltverhältnissen der gewalttätigen Protagonisten, wobei die soziale Situation nochmals durch die Beziehung

35 Veiel (2007, 149f.).

zwischen dem tendenziell eher weicheren jüngeren Bruder, dem bislang in der Naziszene noch nicht hervorgetretenen Marcel, und dem ideologisch verhärteten Marco konditioniert wird. Während Letzterer zumindest ideologisch ›integriert‹ erscheint (und damit im Feld der Politik ›vergesellschaftet‹), erscheint die Selbstbeziehung von Marcel nochmals in pointierter Weise bedroht, da er sich auch gegenüber seinem älteren Bruder zu beweisen hat.

Marinus, das Opfer, zeichnet sich zunächst allein dadurch aus, Eigenschaften zu zeigen, die Schwäche suggerieren, etwa sein Stottern und das Tragen von Baggy Pants. Doch erst im performativen Akt der realen Erniedrigung verwirklicht sich die Relation von Täter und Untermensch. Die Demütigung auf der einen Seite geht entsprechend auf der anderen Seite mit Selbstermächtigung einher. Letztere geht aufgrund des starken Körperbezugs, welche die Selbstwirksamkeit unmittelbar empfinden lässt, mit rauschhaften Zügen einher.

Es ist als Erklärung hier jedoch nicht hinreichend, nur das Wechselspiel von Affekt, gewalttätiger Performanz und Selbstgefühl zu betrachten. Es handelt sich hier nicht allein um Totschlag aufgrund mangelnder Affektkontrolle sondern zusätzlich kommen hier die bereits längst leiblich repräsentierten Imaginationen ins Spiel. Die Projektion in die unbarmherzige Härte des bestialisch tötenden Nazis im Film ist schon längst als kathartisches Motiv angeeignet und die hiermit verbundenen Selbstgefühle sind bereits vorher empfunden worden. Entsprechend sind die emotional-kognitiven Pfade durch die Aneignung des unfreiwilligen Kultfilms der Neonaziszene durch Marcel schon vor der Tat gebahnt.<sup>36</sup>

Die Verschränkung der Imagination mit dem performativen Vollzug führt hier entsprechend zu einem spezifischen Arrangement der Gewalt. Gebunden und genährt wird dieses Arrangement durch die prekäre Selbstwertdynamik der Protagonisten, den sozial angelieferten Imaginativen der Selbstermächtigung und einer recht beliebigen sozialen Konstellation an der die ermächtigende performative Handlung am realen Opfer vorgeführt werden kann. In diesem Sinne erscheinen die Gewaltakte auf einer recht niedrigen sozialen Integrationsstufe.

Die Imaginäre von (rechten) Ideologien dienen hier als Ressource, um mit eigenen Gewaltphantasien andocken zu können. Weder liegt eine Vergemeinschaftung im Sinne von stabilen Gruppenzusammenhängen noch eine Vergesellschaftung im Sinne eines konkreten Politikanspruchs vor. Die Imaginäre von (rechten) Ideologien und die durch Kinofilme angelieferten Imaginative dienen hier als mehr oder weniger austauschbare Andockstationen, an denen das System des Selbst Skripte beziehen kann, in denen es sich in Absehung von der eigenen prekären Biografie hineinprojizieren kann.

<sup>36</sup> Der Film *American History X* von Tony Kaye war explizit als ein Film gegen die Schrecken rassistischer Gewalt intendiert.

*Episodische Schicksalsgemeinschaft und ritualisierte Gewalt*

Eine höhere Integrationsstufe findet sich beispielsweise in ritualisierten Gruppenexzessen, wie sie beispielsweise in bestimmten Hooliganzenen vorkommen, wie sie von Bohnsack und seinen Mitarbeitern untersucht wurden.<sup>37</sup> Auch hier gelingt es den Akteuren aus unterschiedlichen biografischen Gründen nicht, sich in einer beständigeren Form in Gemeinschaften und Gesellschaften einzurichten, um von dieser Warte aus ein einigermaßen stabiles Selbstverhältnis aufzubauen. Es wird stattdessen auf virtuelle Identitäten zurückgegriffen, die eine Gruppenzugehörigkeit generieren, die in dem Sinne imaginär bleibt, als dass die Akteure sich im sonstigen Leben nicht auf Basis von lebensgeschichtlich angeeigneten Sinninformationen (im Sinne einer geteilten Kultur) verständigen können. Eine als real gefühlte Konjunktion ist deshalb nur in den (gewaltsamen) Aktionismen und Exzessen der Gruppe erfahrbar, in der die geteilte Praxis dann lediglich episodisch als eine ›Gemeinschaftliche‹ (als ›Schicksalsgemeinschaft‹) erlebt wird und entsprechend einen starken, leiblich empfundenen Selbstbezug empfinden lässt.<sup>38</sup> Anders als im vorangehenden Beispiel finden wir hier jedoch eine gewisse Vergesellschaftung vor, welche den Gewaltexzess in ritualisierter Form, d.h. weniger beliebig ablaufen lässt. Die Arenen des Kampfes und die Feinde (andere Hooligangruppen oder Polizisten) sind klar definiert, ebenso die Regeln des fairen Kampfes. Es geht in diesem Sinne auch nicht um die physische Vernichtung des Gegners. Im Vordergrund dieses Arrangements steht die existenzielle Erfahrung der Leiblichkeit, jedoch nicht die blinde Wut. Die Aggression als immunologisches Antidot gegen die Entfremdung vom Selbst erscheint hier seinerseits sozialisiert,<sup>39</sup> und zwar einerseits in einer

37 Bohnsack et al. (1995).

38 Allerdings zerfällt dieser episodale ›konjunktive Erfahrungsraum‹ jedoch wieder, sobald die Akteure in die Normalität des Alltagslebens zurückkehren.

39 Hooligans zeigen auf der einen Seite durchaus eine hohe Anpassung an gesellschaftliche Normalitätsvorstellungen, was sie jedoch auf der anderen Seite nicht daran hindert, innerhalb der Gewaltdynamik von Gruppenkämpfen völlig anderen, eher antiken ›Heldensemantiken‹ ähnelnden Orientierungen zu folgen (Bohnsack/Loos/Schäffer/Wild 1995). Diese Diskrepanz lässt sich methodologisch dadurch aufschließen, dass zwischen den institutionalisierten Wissensbeständen des common sense und der Erfahrungswelt von Gruppen und Milieus unterschieden wird. Ersteren – dem common sense – entsprechen die typologisierten Wissensbestände, wie sie Schütz beschrieben hat (Schütz 1981, 169). Hierbei handelt es sich um generalisierte sprachliche Formen, Motivlagen und Rollenskripte einschließlich der dazugehörigen Legitimationsfiguren. In gesellschaftliche Kommunikationszusammenhänge einsozialisiert, weiß man um Institutionen wie Familie, Arbeit, Recht, Polizei und allgemeine Normvorstellungen und kann sich in diesen Orientierungsmustern (genauer: Orientierungsschemata) schablonenhaft in Rollenidentitäten einrichten. In diesem Sinne verhalten sich Hooligans in der Regel den hiermit verbundenen Normalitätsvorstellungen



stabilen Freund-Feind-Semantik, wie auch in den ritualisierten Formen der Begegnung der gegnerischen Gruppen.

Die beiden bisher vorgestellten Arrangements gewalttätiger Exzesse lassen sich typologisch durch eine tendenziell eher schwache soziale Integration charakterisieren, entsprechend der die blinde Gewalt oder die in ritueller Form in Gruppen aufgeführte kontrollierte Gewalt als funktional äquivalente Lösung erscheint, um ein prekäres Selbstverhältnis zu stabilisieren. Sie charakterisieren damit Konstellationen, die eher in gesellschaftlichen Randgruppen auftreten.

In den folgenden beiden Abschnitten wird es demgegenüber um komplexere Moden der Gewalt gehen, die sich einer hohen sozialen Integration verdanken und damit gewissermaßen ›normaler‹ erscheinen, da für sie gerade auch die in hohem Maße vergemeinschafteten und vergesellschafteten Leistungseliten anfällig sind.

*Integrierte Konfliktkonstellationen:  
mimetische Rivalität, Führung und Gruppe*

»Die Tatsache, daß wir Tiere sind, ist nicht die Hauptursache unserer moralischen Schwierigkeiten. [...] Der Versucher, der unsichtbare innere Feind ist etwas spezifisch Menschliches, eine Neigung zu Selbstliebe und Konkurrenzdenken, die sich immer dann manifestiert, wenn wir in einer Gruppe zusammen kommen.«

*Marta C. Nussbaum*<sup>40</sup>

Kommen wir nun zu Arrangements von Menschen, die in hohem Maße als sozial integriert zu betrachten sind. Integration heißt hier aber immer auch, sich in hohem Maße an sozial angelieferter Sinn zu orientieren. Die sozialen Positionen der anderen und die sich hier offenbarende

entsprechend. Sie sind Schüler, Auszubildende oder gehen einer Arbeit nach. Sie streben in der Regel klassische Formen der Paarbeziehung an und wohnen üblicherweise eher in geordneten Verhältnissen. Demgegenüber ist die konjunktive Erfahrungswelt der Hooligans per se komplex und lässt sich entsprechend nicht in Kategorien des common sense schildern. Dass gemeinsame Gewalterfahrungen Gruppenbindungen ermöglichen, aus der die beteiligten Akteure in Hinblick auf ihre eigene Identitätsbildung erheblichen Gewinn ziehen können, dass sie gleichsam süchtig nach diesen Erfahrungen werden und dass selbst die dramatischen Demütigungen, welche in Gefängnisaufenthalten hingenommen werden müssen, das Hooligan-Sein üblicherweise nicht in Frage stellen – all dies ist im Rahmen institutionalisierter Rollenscripte weder erzähl- noch verstehbar, jedoch sehr wohl durch den Sozialwissenschaftler als Interpret kollektiver Erfahrungsräume rekonstruierbar (s. ausführlich Bohnsack/Loos/Schäffer/Wild 1995).

40 Nussbaum (2016, 253f.).

Performativität (Extimität) wird damit – zumindest partiell – als innere Bewegung gefühlt (Intimität). Hiermit entsteht eine komplex verschachtelte Dynamik, aus der sich eine Konfliktlagerung ergibt, die René Girard mit dem Begriff der »mimetischen Rivalität« umschrieben hat.<sup>41</sup> Girards sozialanthropologische Konzeption lässt sich folgendermaßen beschreiben: Beim Menschen führen die durch seine kognitive Ausstattung angelegten Mechanismen der Orientierung an Anderen zunächst zur Übernahme von Sprache und anderer Verhaltensweisen. Eine Vielzahl von Aspekten des menschlichen Verhaltens und Erlebens können auf diese Weise unbewusst angeeignet werden. Hierdurch entsteht eine pathische Verbindung mit den Menschen, mit denen wir zusammenleben und an denen wir uns unweigerlich orientieren.<sup>42</sup>

Die mimetische Orientierung am Anderen birgt jedoch ein krisenhaftes Moment, denn sie geht mit dem Problem einher, sich mit dem Anderen vergleichen und in Konkurrenz treten zu müssen. Sie führt unweigerlich zu einer konflikthafter Konstellation, weil die Identifikation mit dem Anderen auch sein Begehren imitiert und damit immer schon eine Spur von Neid oder Rivalität beinhaltet. Denn die empathische Nachahmung des Anderen bildet zwar einerseits einen gelungenen Ansporn für die eigene Individuation. Andererseits entsteht aber auf Basis der Identifikation eine prekäre Egostruktur, entsprechend der die Existenz der signifikanten Anderen sowohl nährend wie auch bedrohend wirken muss. Denn um die Position des Anderen einzunehmen, muss dieser bekämpft werden.

Sei es die verwirrende Gleichzeitigkeit zuneigender und hassvoller Gefühle gegenüber den eigenen Geschwistern, der Kampf des Sohnes gegen den Vater, um die Mutter für sich zu gewinnen, oder aber die Rivalität unter Freunden – die Beziehung, besonders zu den uns nahen Menschen ist und bleibt ambivalent. Auch im Erwachsenenalter fühlen wir nicht nur Anerkennung und Wohlwollen gegenüber unseren Kollegen sondern auch einen Neid, der uns nicht selten zu Intrigen gegenüber unseren Partnern treibt. Girard verweist etwa auf den Ödipuskomplex, aber auch auf die Söhne Evas und Adams.<sup>43</sup> Kain bringt Abel um, weil er ihn um die Gunst seines Vaters beneidet.

Die gewalttätige Eskalation des Konflikts erscheint mit Girard also als eine Möglichkeit, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit gerade in der integrierten, normalen menschlichen Beziehung auftritt. Sie resultiert aus einer Systemeigenschaft gekoppelter Selbstsysteme, die miteinander so verschränkt sind, als dass ihre Individuierung nicht nur in den positiven, sondern auch den krisenhaften Momenten voneinander abhängt.

41 Girard (1987).

42 Zudem sehen viele Neurowissenschaftler in den spontanen Spiegelaktivitäten den Ursprung von Empathie und Mitgefühl (so auch Rizzolatti/Sinigaglia 2008).

43 Girard (1987).

Die hiermit einhergehenden Bezugsprobleme sozialer Interaktionssysteme – nämlich die Gefahr von Gewaltexzessen – geben dann Anlass zur Entwicklung höherstufiger Integrationsformen. Zunächst kann der individuelle Konflikt auf Gruppen gelenkt werden, so dass die kritische Konkurrenz nicht innerhalb einer, sondern zwischen (zwei) Gruppen zum Ausdruck kommt. Im Sinne des Freund-Feind-Schemas gelangen wir damit zu der von Carl Schmitt beschriebenen Form des Politischen, die darauf beruht, nach Innen Loyalität und Kohärenz einzufordern zu können, da ja außen der Feind steht.<sup>44</sup> Als Reflexionsperspektiven stabilisieren sich jetzt ›Wir‹ und ›Ihr‹, wodurch die mimetische Identifikation mit der Führung der eigenen Gruppe die mimetische Rivalität um die Führung abdämpfen lässt, da der Aggressionsimpuls jetzt nach außen gelenkt wird. Dabei gilt jedoch, dass die innerhalb der Gruppe bestehende Konkurrenz nur temporär besänftigt werden kann, also nicht grundsätzlich aufgehoben ist. Insbesondere bleibt die Auseinandersetzung um die als Identifikationsmoment besonders attraktive Führungsspitze bestehen. Beispielsweise konnte Lenin die Führungsriege der KPdSU noch zusammenhalten, während nach seinem Tod der Machtkampf zwischen Stalin und Trotzki unerbittlich grausam und mit allen Mitteln ausgetragen wurde.

An dieser Stelle geht es nicht um eine einzelne gesellschaftspolitische Lagerung, sondern um die Rekonstruktion einer soziodynamischen Grundstruktur, die sich dadurch auszeichnet, dass eben gerade die Spitzenposition ihrerseits die angehende Elite dazu motiviert, diese ebenfalls anzustreben, wodurch nolens volens politische Konflikte bis hin zum politischen Terror vorprogrammiert sind.

Girard sieht nun eine der wesentlichen Funktionen der Religion darin, Formen anzubieten, mittels derer sich das Chaos bändigen lässt, das aus den kollektiven Gewaltexzessen der mimetischen Rivalität erwächst. Die mit den entwickelten Religionen verbundenen Komplexe aus Mythen, Riten und Tabus würden entsprechend einen wesentlichen Beitrag dazu leisten, Neid und Konkurrenz auf ein sozial akzeptables Niveau abzusinken. Da der Mechanismus und damit auch die destruktiven Emotionen der mimetischen Rivalität jedoch nicht grundsätzlich aufgehoben werden können, müssen die Riten und Mythen selbst Gewaltmomente beinhalten, um Imaginative liefern zu können, anhand derer sich die Prozesse der mimetischen Rivalität dezentrieren lassen. In vielen Stammesgesellschaften übernimmt diese Rolle das Blutopfer, das dann allerdings immer wieder wiederholt werden muss. Die monotheistischen Religionen setzen demgegenüber auf einen dramatischen gewaltvollen Exzess im Gründungsakt, die in Folge eine dauerhaftere hierarchische Ordnung etablieren lässt. Hier werden dann moralische Grenzen und Tabus – etwa im

44 Schmitt (1994).

Umgang zwischen den Geschlechtern und Ständen – eingezogen, über die sich die Konkurrenzdynamik (zunächst) auf ein sozial verträglicheres Maß eindämmen lässt. Das alttestamentliche Paradebeispiel liefert der Tanz der Israeliten um das goldene Kalb. Aaron der ältere Bruder von Moses führt in dessen Abwesenheit ein Opferritual durch. Nach der Rückkehr Moses' kommt es zum Bruderkonflikt, der zu einem Massenmassaker führt. Moses nutzt die noch frische Erinnerung an das Grauen der Schlacht, um eine gottgegebene Ordnung zu erlassen, die durch die Leere jener zerbrochenen Tafeln legitimiert ist, auf denen nichts (mehr) zu lesen ist, deren Botschaft jedoch als grundloser Grund vor dem Hintergrund vergangener und möglicher künftiger Gewalt umso evidenter erscheint und eine entsprechend starke imaginative Kraft entfaltet.<sup>45</sup>

Moses erscheint hiermit gleichsam als die Urform eines politischen Terrors, der jedoch in Hinblick auf seine politische Wirkung nicht ins Leere läuft, sondern in einer höheren gesellschaftlichen Integrationsform kulminiert, die dann in religiösen Imaginären ihre Zentrierung findet. Insofern als Weltreligion entfaltet, entwickelt der Monotheismus dann nochmals eine besondere Integrationsleistung, insofern er Sünde und Gnade auf einer universellen Ebene behandeln und damit den unperfekten, zum Laster und Gewalt neigenden Menschen adressieren kann.

Doch auch die hiermit sich entfaltenden polykontexturalen Arrangements bergen Keime des Konflikts. Zunächst droht sich der eine Gott (bzw. sein Diktum) in viele Religionen und Interpretationen aufzuspalten.<sup>46</sup> So bilden innerhalb des »religiösen Feldes« Orthodoxie und Heterodoxie, Priester und (neue) Propheten ihrerseits wieder eine mimetische Spannungslage.<sup>47</sup> Zudem bekommen die theistischen Religionen seit der Aufklärung eine starke Konkurrenz durch unterschiedliche zivilreligiöse Bewegungen.<sup>48</sup>

45 In 2 Mose 32 heißt es: » Als er aber nahe zum Lager kam und das Kalb und den Reigen sah, ergrimmte er mit Zorn und warf die Tafeln aus seiner Hand und zerbrach sie unten am Berge. [...] Die Kinder Levi taten, wie ihnen Mose gesagt hatte; und fielen des Tages vom Volk dreitausend Mann. Da sprach Mose: Füllet heute eure Hände dem HERRN, ein jeglicher an seinem Sohn und Bruder, daß heute über euch der Segen gegeben werde.«

46 In diesem Sinne weist auch Dirk Baecker darauf hin, »dass der eine und alleinige Gott in Jerusalem nicht einmal, sondern gleich dreimal erfunden worden ist, so dass er nur als Widerstreit mit sich selbst zu denken ist.« So im Vortrag: »Europa im Widerspruch zu sich selbst.« Download unter <https://kure.hypotheses.org/144> (Abruf: 7.3.2017).

47 Bourdieu (2000).

48 Wir verstehen unter Zivilreligionen Bewegungen, die zwar nicht mehr auf einer Gottesvorstellung gegründet sind, jedoch den eschatologischen Telos einer auf eine bessere und segensreiche Zukunft gerichtete Bewegung beibehalten. Pate für eine solche zur Geschichtsphilosophie erhobene Ideologie steht das Hegel'sche Denken. Vgl. Camus (2016 [1951], 179ff.).

Indem mit dem Zeitalter der Aufklärung »Gott ist tot« denkbar und kommunizierbar wird, verlieren religiöse Erzählungen die Kraft, Konflikte politischer Rivalität zu besänftigen. Hiermit brechen die Probleme einer »politischen Theologie« auf,<sup>49</sup> die die Eliten dazu auffordert, in das Machtvakuum einzudringen und selbst die Regeln zu setzen. Selbstredend ist auch hier die Gewaltdynamik der mimetischen Rivalität nicht aufgehoben, denn selbst ein durch Tugend oder plausible zivilreligiöse Mythen motiviertes Regelwerk ruft zum Widerspruch auf, wobei natürlich die, welche die Macht ergriffen haben, eben dies nicht dulden können. Die Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte und der Terror der französischen Revolution, die stalinistischen Säuberungsaktionen oder der Schrecken eines nationalistisch geprägten Faschismus, sprechen Bände davon, was geschieht, wenn die Büchse der Pandora der mimetischen Rivalität wieder geöffnet ist.

Die mimetische Identifikation lässt Macht also insbesondere für die Eliten attraktiv erscheinen. Sich einer Guerillabewegung anzuschließen (oder einer anderen Gruppe des militärischen Kampfes), erscheint deshalb nicht nur aufgrund der Möglichkeit reizvoll, an Kriegsökonomien zu partizipieren,<sup>50</sup> sondern wird allein durch die mimetische Bewegung motiviert, sich selbst in die Position der Macht hineinzuschieben. Das Carl Schmittsche Postulat entsprechend der zum Souverän wird, der über den Ausnahmezustand entscheidet,<sup>51</sup> verweist damit auf ein grundsätzliches Politisierungsdilemma, das entsteht, sobald Macht die Kontingenz ihrer Legitimation nicht verbergen kann und deshalb nolens volens andere dazu herausfordert, ebenfalls um sie zu kämpfen.

Stabilisiert wird die hiermit einhergehende Semantik des politischen Kampfes nicht zuletzt durch die Binnenverhältnisse der jeweils eigenen Gruppe, die jenen Mitgliedern, welche die Macht der fremden Gruppe herausfordert, Anerkennung zollt. Insofern wir mit der vorgelegten Argumentation mitgehen, haben wir anzuerkennen, dass Terror auf dieser sozialen Integrationsstufe innerhalb einer politischen Semantik<sup>52</sup> spielt, die zugleich durch mimetische Rivalität wie auch *peer group* Dynamiken kodiert wird. Der durch diese Prozesse bedrohte Staat ist gut beraten, politisch zu agieren, also Machtmittel anzufahren und nicht mit Recht, Liebe oder Verständigung zu antworten. Nur auf diese Weise lässt sich – so die Vermutung – an den Imaginativen arbeiten.

Denn die kollektive Bilanz des durch die mimetische Rivalität genährten Kampfes wird immer mitbeobachtet. Der, der immer wieder verliert,

49 Schmitt (2009 [1922]).

50 Vgl. Münkler (2004a).

51 Schmitt (2009 [1922], 13).

52 Es geht hier also um Repräsentation im Medium Macht. Im Anschluss an Luhmann (2000a) also um Varianten, die sich an dem Code Regierung/Opposition abarbeiten.

kann langfristig kein Maßstab für die eigene Identifikation mehr darstellen.<sup>53</sup>

Mit Blick auf die Frage, was die Arrangements des Terrors gesellschaftlich stabilisiert, wie auch hervorbringt, fehlt jedoch ein weiteres Element – die Rede ist von den *Imaginären*, welche es ermöglichen in einer pervertierten Weise mit dem Tod gegen den Tod spielen zu lassen.

Hier zur Wiederholung: Unter dem Imaginären verstehen wir im Anschluss an Ralf Bohnsack eine virtuelle soziale Identität, die sich von der *imaginativen Identität* dadurch auszeichnet, dass sie nicht performativ durch eine Praxis eingeholt werden kann.<sup>54</sup> Sie behält also seinen zugleich fiktiven und kontrafaktischen Charakter, um nichtsdestotrotz eine normative Qualität entfalten können, welche die Arrangements des Terrors in einer besonderen Weise konditionieren können.

### *Gesellschaft, Gemeinschaft, Imaginäre – mit dem Tod gegen den Tod*

Mit Blick auf die Frage, was die Arrangements des Terrors auf einer hoch integrierten vergemeinschafteten und vergesellschafteten Ebene stabilisieren wie auch auf Dauer stellen lässt, fehlt jedoch ein weiteres Element, das wir bisher zwar bereits angesprochen, jedoch noch nicht unter dem Blickwinkel der konditionierten Koproduktion des Terrors behandelt haben. Die Rede ist von den religiösen bzw. zivilreligiösen Imaginären, welche es gestatten, nochmals in besonderer Weise mit dem Tod gegen den Tod zu spielen.

Mit Blick auf den epistemischen Dualismus von Geist und Körper, der in den Reflexionsverhältnissen unserer Leiblichkeit eingelagert ist und der jeweils spezifischen Dynamik eines Selbstsystems, das sich intim empfindet, aber einer Extimität verdankt – nämlich sozial angeliefertem Sinn – lässt sich bereits ahnen, dass solche Konstellationen möglich sind. Die Sinnhaftigkeit der Argumentation soll im Folgenden am Beispiel einer der Posener Rede des Reichsführers SS Heinrich Himmler vorgeführt werden. Die Rede wurde am 4. Oktober 1943 vor den Führern der SS gehalten, also zu einem Zeitpunkt an dem bereits an verschiedenen Fronten die drohende Niederlage der Wehrmacht sichtbar war. Die Auswahl dieses Beispiels ist auch motiviert durch Hannah Arendts Einschätzung, dass Himmler als der »potentiell mächtigste Mann Deutschlands«

53 In diesem Sinne ist dann beispielsweise auch die israelische Politik nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen, denen zu schaden, welche potentiell Anerkennung für den Terror geben können, um die Reziprozität jener Gruppendynamiken zu durchkreuzen, welche potentielle Täter zu Märtyrern machen.

54 Imaginäre zeichnen sich dadurch aus, »dass es gerade spezifische Konstruktionen des Fiktiven sind, durch welche, indem die Unerreichbarkeit des Imaginären zum Ausdruck gebracht wird, die ›Realität‹, die eigene habitualisierte Alltagspraxis, eher stabilisiert als in Frage gestellt wird.« (Bohnsack 2016, 103)

ein »Spießler« war, »normaler« als irgendeiner der ursprünglichen Führer der Nazibewegung«, also weder ein »hysterischer Fanatiker«, noch »Pöbel« oder »Scharlatan«. <sup>55</sup> Gerade letzteres ist für unsere Argumentation von Bedeutung. Mit Blick auf die *Conditio humana* interessieren wir uns dafür, wozu ein normaler, gesellschaftlich und sozial hochgradig integrierter Mensch fähig ist, insofern bestimmte Konstellationen in einem Arrangement zusammentreffen.

Am Beispiel von ausgewählten Zitaten <sup>56</sup> folgt zunächst eine kurze Darstellung der Aspekte, die in unserem Zusammenhang von Interesse sind:

1. *Die Verehrung der gefallenen Soldaten* (zu Beginn der Rede): »In den Monaten, die verflossen sind, seit wir im Juni 1942 beisammen waren, sind viele Kameraden gefallen und haben ihr Leben für Deutschland und für den Führer gegeben.« <sup>57</sup>
2. *Der Vorrang der Seele und des Geistes vor dem Körper*: »Ein Krieg muss geistig, willensmäßig, seelisch gewonnen werden, dann ist die körperliche, leibliche, materielle Gewinnung nur eine Folgeerscheinung. Nur derjenige, der kapituliert, der da sagt: ich habe den Glauben und den Willen zum Widerstand nicht mehr, – der verliert, der legt nämlich die Waffen nieder. Derjenige, der stur bis zum letzten, bis eine Stunde nach Friedensschluss ficht und steht, der hat gewonnen. [...] Wenn wir seelisch, willensmäßig und geistig in Ordnung sind, dann werden wir diesen Krieg nach den Gesetzen der Geschichte und der Natur gewinnen, weil wir die höheren menschlichen Werte, die höheren und kräftigeren Werte in der Natur verkörpern.« <sup>58</sup>
3. *Das gnaden- und mitleidlose Menschenopfer* (die Ausrottung der jüdischen Bürger, aber auch das Opfer slawischer Frauen und Kinder): »Von Euch werden die meisten wissen, was es heißt, wenn 100 Leichen beisammen liegen, wenn 500 daliegen oder wenn 1000 daliegen. Dies durchgehalten zu haben, und dabei – abgesehen von menschlichen Ausnahmeschwächen – anständig geblieben zu sein, das hat uns hart gemacht und ist ein niemals geschriebenes und niemals zu schreibendes Ruhmesblatt unserer Geschichte.« <sup>59</sup>
4. *Keine Duldung seelischer Schwäche in den eigenen Reihen* (hier als Beispiel der Umgang mit Alkohol): »Bei den Hunderttausenden von Menschen, die wir durch den Krieg verlieren, können wir es uns nicht leisten, auch moralisch noch Menschen zu verlieren, die sich dem Alkohol ergeben und daran kaputt gehen. Auch hier ist die größte und unbarmherzigste Strenge die beste Kameradschaft, die Sie ihren

55 Arendt (2001, 722).

56 Siehe zur Dokumentation und Kontextualisierung der Rede Himmler (1943, 4).

57 Himmler (1943, 4).

58 Ders.: 39.

59 Ders.: 25.

Untergebenen erweisen können: Straftaten, die unter dem Einfluss des Alkoholgenusses stehen, werden doppelt so hoch bestraft. Führer, die Alkoholgastereien der Untergebenen in ihrer Kompanie zulassen, bestrafe ich.«<sup>60</sup>

5. *Unterscheidung zwischen Menschen (eigene Gruppe) und Menschentieren (Untergruppe):* »Wir Deutsche, die wir als einzige auf der Welt eine anständige Einstellung zum Tier haben, werden ja auch zu diesen Menschentieren eine anständige Einstellung einnehmen, aber es ist ein Verbrechen gegen unser eigenes Blut, uns um sie Sorge zu machen und ihnen Ideale zu bringen, damit unsere Söhne und Enkel es noch schwerer haben mit ihnen. Wenn mir einer kommt und sagt: ›Ich kann mit den Kindern oder den Frauen den Panzergraben nicht bauen. Das ist unmenschlich, denn dann sterben sie daran, – dann muss ich sagen: ›Du bist ein Mörder an Deinem eigenen Blut, denn, wenn der Panzergraben nicht gebaut wird, dann sterben deutsche Soldaten, und das sind Söhne deutscher Mütter. Das ist unser Blut.‹ [...] Dafür haben wir zu sorgen und zu denken, zu arbeiten und zu kämpfen, und für nichts anderes. Alles andere kann uns gleichgültig sein.«<sup>61</sup>
6. *Anerkennung der Feinde der gleichen ›Rasse‹ als (würdige) Gegner:* »Unsere lieben englischen und amerikanischen Gegner sind ja jetzt auf dem Festland. Sie haben Süd-Italien, wir haben Nord-Italien. Jetzt werden wir einmal aufspielen. Darauf freue ich mich. Das wird eine wunderbare Gelegenheit für uns, um zu zeigen, was wir auf diesem Gebiete können. Es ist die erste Möglichkeit für uns, den Engländern auf diesem Gebiete einmal mit derselben Waffe zu begegnen. [...] Wir wollen das niemals durcheinanderbringen. Haben wir einen unseres Blutes, einen gutrassigen Norweger oder Niederländer vor uns, dann können wir sein Herz nur nach unseren, das heißt seinen und unseren gesamtgermanischen Gesetzen gewinnen. Haben wir einen Russen oder einen Slawen – blutlich gesehen – vor uns, dann wollen wir ihm gegenüber niemals unsere heiligen Gesetze anwenden, sondern die erprobten russischen Kommissarsgesetze.«<sup>62</sup>
7. *Imaginäre Zukunft als Teil der empfundenen Gegenwart:* »Wenn der Friede endgültig ist, dann werden wir fähig sein, an unsere große Zukunftsarbeit zu gehen. Wir werden siedeln. Wir werden die Ordensgesetze der SS den Jungen anerkennen. Ich halte es für das Leben unserer Völker für unumgänglich nötig, dass wir die Begriffe Ahnen, Enkel und Zukunft nicht nur von außen beibringen, sondern als Teil unseres Wesens empfinden.«<sup>63</sup>

60 Ders.: 36.

61 Ders.: 12.

62 Ders.: 23.

63 Ders.: 40.



Versuchen wir nun die Besonderheiten dieses Arrangements zu charakterisieren. Wir treffen auf die imaginäre soziale und kollektive Identität des arischen Übermenschen, die jedoch kontrafaktisch zu den menschlichen Schwächen der derzeitigen Protagonisten der Bewegung steht. Die erfolgreiche Auslese wird entsprechend in die Zukunft gelegt, nämlich in eine Zeit nach dem Endsieg, der dann trotz der fatalen Rückschläge und offensichtlichen Zweifel errungen wird.

Wir treffen auf eine Leiblichkeit die in Richtung des Geistigen hypostasiert wird und entsprechend den Dualismus in Richtung eines pervertierten Bewusstsein-Körper-Verhältnisses auf die Spitze treibt. Die imaginäre Identität und das hierin zum Ausdruck kommende ›Seelische‹ und ›Geistige‹ wird zum eigentlichen Anker für das System Selbst, währenddessen der eigene Leib tendenziell problematisch bleibt, denn er verführt zur Schwäche. Insofern sich diese Schwäche zeigt – etwa in Form von Alkoholismus, Depression bzw. Defätismus – ist sie entsprechend mit allen Mitteln zu bekämpfen, denn nur so kann sich der Geist über den Körper erheben.

Der bekämpfte schwache Leib findet seinen zugleich realen wie symbolischen Ausdruck im slawischen und jüdischen ›Volk‹, dessen Mitglieder nun als Tiermensenen erscheinen. Während die Hypostasierung der eigenen Stärke, moralischen Überlegenheit und rassischen Einzigartigkeit ein imaginärer Fluchtpunkt bleibt, der zwar Orientierung bietet, jedoch keine Entsprechung in der gelebten Praxis findet – faktisch ist auch der deutsche Soldat wie jeder andere Mensch vergänglich und zeigt sich in bestimmten Konstellation schwach und moralisch verderblich – findet die Imagination des schwachen Feindes im Opfer desselben ihre selbstbestätigende Praxis. In den konkreten Akten der Unterwerfung, Erniedrigung und Tötung wird diese Imagination im performativen Vollzug zur Realität. In der Erniedrigung des anderen Menschen manifestiert sich das eigene Selbst nicht nur ideell als ein potentes und starkes sondern ebenso im leiblich verankerten Selbstgefühl. Dieses erscheint freilich in diesem Zusammenhang nicht nur als ein individuelles Gefühl. Vielmehr verbindet es sich mit einem Gruppenethos (›Ich‹ im ›Wir‹), wonach die hiermit verbundenen Werte – Loyalität, Tapferkeit, Treue – gerade im kriegerischen Akt die ihre Resonanz in einer geteilten Praxis finden. Als imaginatives ›Wir‹ findet es seine Verkörperung im kollektiven Handeln und ist in diesem Sinne nicht nur imaginär.

Doch anders als bei den oben beschriebenen Hooligangruppen erklärt sich die Dynamik des hier zum Ausdruck kommenden Grauens nicht allein durch die rivalisierende Beziehung von Gruppen, wenngleich auch dieses Motiv in das Arrangement einzahlt. Auch in Himmlers Rede finden wir zwar den Verweis auf die mimetische Selbstaktivierung über den Kampf zwischen unterschiedlichen, jedoch strukturell gleichberechtigten Gruppen, etwa den Engländern, Amerikanern oder Norwegern,

deren Anerkennung als würdige Gegner hier eine gewisse Symmetrie ausdrückt. An diesen Gegnern lässt sich dann im Sinne einer eskalierenden Selbstermächtigung abarbeiten.

Dies erklärt jedoch noch nicht die Totalisierung zu einem Vernichtungskrieg, der die Selbstvernichtung mit einschließt. Dem Muster rivalisierender Gruppenkonflikte, die dann durchaus mit terroristischen Mitteln ausgefochten werden können, würde nämlich ein Verhalten entsprechen, das Himmler zwar in abwertender Manier den russischen Kämpfern zuschreibt, nicht jedoch den eigenen Soldaten: Sobald der Kampf zu Ende ist, also klar ist, dass man verloren hat, würde man sich nämlich normalerweise eher der zuvor befeindeten Gruppe anschließen denn den eigenen Tod in Kauf zu nehmen. Genau dies ist dann empirisch auch vielfach zu beobachten, man denke hier etwa den Wechsel von Kämpfern der linken Guerilla zu paramilitärischen Gruppen und umgekehrt in Südamerika.<sup>64</sup>

Das Scheitern und die Kapitulation als einer jeder kriegerischen Auseinandersetzung innewohnende Option erscheinen jedoch für die Elite der SS selbst im Angesicht des nicht mehr zu gewinnenden Krieges als eine nicht kommunizierbare Option.<sup>65</sup> Wie aber nun erschließt sich nun die Stabilität dieses auf ersten Blick äußerst unwahrscheinlichen Arrangements, das die Betroffenen dazu führt, die Auslöschung der eigenen Gruppe hinzunehmen? Die Antwort lautet: mittels der Inklusion des Todes über ein völkisches Ideal das in eine imaginäre Zukunft projiziert wird. So werden die Opfer in den eigenen Reihen geehrt, was dem Fallenden die Anerkennung im eigenen Kollektiv verspricht. Vor allem aber wird das nun aus der verschränkten Dualität von Geist und Körper abgespaltene Bewusstsein in das Imaginäre eines tausendjährigen Reiches projiziert. Zur Erinnerung: Imaginäre werden – anders als Imaginative – performativ nicht mit einer realen Praxis zur Deckung gebracht. Sie erscheinen als reine Projektionsflächen des Bewusstseins und sind in diesem Sinne zeitlos und nicht falsifizierbar, da sie sich nicht durch eine Prüfung der Realität stellen müssen, an der sie scheitern können.

Innerhalb des hier zum Ausdruck kommenden Arrangements sind die Imaginäre des völkischen Endsieges jedoch keineswegs ein a-sinnliches Abstrakta, sondern werden aufgrund der Verschränkung mit Imaginativen leiblich gefühlt. Die performativ vollzogenen Demütigung und Vernichtung des zum Tiermenschen erniedrigten Feindes bringt nämlich als Komplementärposition den Übermenschen hervor. Nur aus dieser Perspektive kann die Härte und Gnadenlosigkeit angesichts der Ermordung tausender hilfloser Menschen – darunter auch Frauen und Kinder – als

64 Vgl. Münkler (2004a).

65 Wenngleich die betroffenen Soldaten in einigen Momenten sicher an diese Variante denken mögen, werden sie es dem anderen nicht sagen können.

Tugend erscheinen. Demgegenüber würde Gnade und Mitgefühl wiederum nur die in jedem normalen Menschen keimende Schwäche offenbaren. Die ins Imaginäre projizierte Selbstreferenz und die Fremdreferenzen schwacher verletzlicher Körper bilden hier ein Arrangement, das im Sinne einer *self fulfilling prophecy* bei den Mitgliedern der SS-Elite ein stabiles Selbst- und Weltverhältnis aufbauen lässt.

Entsprechend folgerichtig erscheint dann auch der angedrohte Umgang mit den Schwächen in den eigenen Reihen. Die gnadenlose Bestrafung ausgewählter Defätisten – nicht jedoch aller, sonst würde das Kollektiv mangels Menschenmasse verschwinden, – dient auch hier dazu, vom realen Opfer aus den Vektor ins Imaginäre fortschreiben zu können. Um mit Bohnsack zu sprechen: Der »kontrafaktische Charakter ist aber eben gerade konstitutiv für die normative Qualität des Imaginären.«<sup>66</sup> Die Inklusion des realen Todes im Opfer eröffnet also erst – so der paradox anmutende Befund – den eigenen Tod zu negieren, um hierdurch – weil leiblich empfunden – die Energie und Motivation zu spüren, einen Vernichtungskrieg zu führen, der für den konkreten Menschen den Tod bedeutet, nicht jedoch für das ins Imaginäre projizierte Bewusstsein. In diesem Sinne – auch hier ist Himmler dann erschreckend normal – wundert dann auch nicht die Affinität der Nazi-Elite zu bestimmten Formen theosophischer Spiritualität, welche den Geist-Körper-Dualismus in strukturhomologer Weise hypostasieren.<sup>67</sup>

Das hier beschriebene Arrangement des Terrors liegt damit auf einer Integrationsstufe, die nicht nur Gemeinschaft, sondern auch Gesellschaft voraussetzt, denn nur in letzterer lässt sich ein Ideal formulieren, das den Nahbereich von Interaktion, Mitgefühl, mimetischer Rivalität und den hieraus sich ergebenden multistabilen Interaktionsformen überschreibt. Politik als der Kampf um Macht und Religion als die Projektion des Ichs in die Transzendenz werden nun eins, wodurch die nun entstandene (Zivil-)Religion die *requisite variety* verliert, zwischen Strenge und Gnade, zwischen symmetrischen und komplementären Beziehungen zu oszillieren.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Bohnsack (2017, 147).

<sup>67</sup> Vgl. Sünner (2001). Das Gegenteil hierzu wäre dann eine Spiritualität, welche das Mitgefühl pointiert und auf die Spitze getrieben – so der späte Dietrich Bonhoeffer – dann den schwachen und verletzlichen Jesus als Identifikationsfigur nimmt: »Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth. 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens.« (Bonhoeffer 1988, 394).

<sup>68</sup> Im Sinne der von Bateson (1992, 156 ff.) beschriebenen Schismogenese wäre dann nach dem Sieg über den Feind, dann in eine komplementäre Rolle überzugehen, welche den Besiegten am Leben lässt, bzw. umgekehrt im Falle der Niederlage die Unterwerfung angesagt, um das eigene Überleben zu ermöglichen.

An dieser Stelle wird das Arrangement zudem durch den performativen Akt der öffentlichen Bekanntmachung des Völkermords stabilisiert. In diesem Sinne kann die gesellschaftliche Dynamik dieses Arrangements nochmals komplexer reflektiert werden: Indem es offen gesagt wird, müssen alle nicken und können nicht mehr sagen, sie hätten von nichts gewusst.

Die Performativität der Rede als offizielle Rede im Kontext einer künftigen weltgesellschaftlichen Beobachtung schneidet alternative Optionen ab bzw. lässt diese irrelevant werden, da man sich ja gerade selbst durch die Markierung als gnadenloser Täter (der sein Bekenntnis zudem aufzeichnen und aufschreiben lässt) aus jeglichem ergebnisoffenen Diskurs ausgeschlossen hat.

Die Frage, was den Menschen eigentlich ausmacht, kann entsprechend nicht mehr komplex, das heißt unter Einschluss situativer Affirmation und Negation dessen, was als Selbst- und was als Fremdreferenz betrachtet wird, bearbeitet werden. Vielmehr wird jetzt der menschliche Leib selbst – in seiner ganzen Schwäche und Ambivalenz – zu dem blinden Fleck, aus dem heraus sich das ganze Arrangement entfaltet. Es entsteht ein Eigenwert eines Selbst- und Weltverhältnisses, der jede Begegnung mit Menschen, die ihre Leiblichkeit und die hiermit verbundenen Schwächen zu offensichtlich zeigen, zur Provokation werden lässt. In diesem wird dann auch die Sexualität zum Problem, wie dann insbesondere Klaus Theweleit anhand der Freikorpsliteratur ausgearbeitet hat.<sup>69</sup> Die Begegnung mit dem Fremden – insbesondere wenn er animalisch, also als vergängliche oder triebhafte Leiblichkeit erscheint – wird damit zu einer Bedrohung für das eigene Ich-Selbst. Sie konfrontiert mit der eigenen Schwäche und verweist auf einen Riss in der Sinnkohärenz, welche uns die imaginären Projektionen innerhalb der Grammatik des Selbst suggerieren. Da zudem die Weltgesellschaft zusieht, bleibt dann auch nichts anderes übrig, als sich weiterhin möglichst tief in die Imaginäre des nationalsozialistischen Terrors hinein zu steigern.

Insofern wir jetzt von diesem Beispiel abstrahieren und es wie angekündigt als typologischen Verweis auf Arrangements des Terrors nehmen, die in der *Conditio humana* angelegt sind, so müssen wir zu dem Schluss kommen, dass der Ausgangspunkt ein epistemischer und zugleich spiritueller ist. Er gründet in dem für Menschen typischen Selbst- und Weltverhältnis, in Bezug auf seine eigene Leiblichkeit eine dualistische Epistemologie einnehmen zu müssen. Von dort aus können sich dann Arrangements entfalten, in denen die gewöhnliche Realität leiblicher Vergänglichkeit und Begrenztheit weniger real erscheint, denn die

69 Theweleit (1977). Siehe aus einer sozialpsychologischen Perspektive zum Verhältnis von Tod, den imaginären der Sterblichkeit und Sexualität, Mitgefühl und Schwäche auch Ernest Becker (1997).

(zivil-)religiösen Imaginäre, deren illusionärer Charakter zwar geahnt und möglicherweise reflektiert, aber nicht mehr gefühlt werden kann, da der sozial angelieferten Sinn sich in einer Weise mit den imaginativ aufgeladenen Praxen des Terrors verschränkt, dass alle andern Reflexionsoptionen in den Hintergrund treten.

In diesem Sinne kann innerhalb eines solchermaßen konfiguriertem Selbst- und Weltverhältnis auch keine Position vorkommen, welche die mit dem kollektiv Imaginären verbundenen Posen<sup>70</sup> durch entsprechende Markierungen – beispielsweise in Form von ironischer Rede – eben als Pose durchschaubar macht.<sup>71</sup> Aus diesem Grunde spricht Bohnsack in kritischer Auseinandersetzung mit Mannheim hier von Ideologie, wobei Mannheim seinerseits bereits von einer Homologie zivilreligiöser und religiös-fundamentalistischer Formen ausgegangen ist.<sup>72</sup>

Nolens volens schließen sich diesbezügliche Arrangement hermetisch ab und immunisiert sich gegenüber Kritik. Körperliche und psychische Schwäche, Zweifel oder Anflüge von Mitgefühl zeigen nur an, dass man immer noch nicht genug gekämpft hat, um das Ziel zu erreichen. Mit Blick auf die spezifische Verschränkung des Imaginären mit dem Imaginativen wird der »Bewährungsmythos«<sup>73</sup> nicht schwächer, sondern umso stärker je unerreichbarer die Vision oder das Ziel ist.

## Arrangements des Terrors

Bisher haben wir eine explizite Definition des Terrorismus vermieden, sind aber davon ausgegangen, dass weder psychiatrische Erklärungen noch Beweggründe wie hemmungslose Eigensucht als eine angemessene Erklärung geeignet sind. Wir sind vielmehr davon ausgegangen, dass auch der normale, nicht durch Psychopathologie oder besondere

70 In seinem Aufsatz »Pose und Indoktrination. Zu Werken der Plastik und Male-ri im Dritten Reich« bemerkt Max Imdahl »Aber die Werbung wirbt mit Posen, die als Posen durchschaut werden dürfen [...]. Anders verhält es sich dann, wenn die Pose ideologischer Werbung dienstbar ist« (Imdahl 1995, 575f.).

71 Genau gesehen würde an dieser Stelle nochmals zwischen Gesellschaft und psychischem System zu unterscheiden sein: Man kann als SS-Mann durchaus solchen Reden zuhören und nach ihnen handeln, aber dennoch innerlich Zweifel verspüren und dies dann möglicherweise sogar in geschützten Interaktionszusammenhängen durch eine entsprechend gebrochene Rede markieren. Doch in den formalen, rollenförmigen Zusammenhängen wird genau dies nicht gehen. Das rollenförmige Selbst-Weltverhältnis als gesellschaftliche Selbstbeschreibung der Organisation überschreibt hier das individuelle. In Folge entsteht ein Eigenwert, entsprechend dem man halt seinen Drecksjob erfüllt, weil das nun mal so ist und eben der imaginär stabilisierten gesellschaftlichen Ordnung entspricht.

72 Mannheim (1995 [1929]).

73 Oevermann (1995)

kriminelle Energie ausgezeichnete Mensch unter bestimmten soziodynamischen Konstellationen in die Lage kommt, mörderische Gewaltakte zu begehen, die von anderen als Terror beobachtet werden.

Durch den Verzicht auf eine vorschnelle Definition konnten wir auch das Problem der Beobachterabhängigkeit einer solchen Bezeichnung vermeiden, denn was aus der Perspektive der einen nur als ein grausamer terroristischer Akt erscheint, stellt für andere eine legitime Form der politischen Auseinandersetzung dar.

Niedere Beweggründe sind laut dem Strafgesetzbuch (§ 211) Motive, die durch hemmungslose Eigensucht bestimmt sind, also etwa durch Habgier oder Mordlust. Wir gehen demgegenüber davon aus, dass Terrorakte in der Regel durch komplexere soziodynamische Lagerungen motiviert werden, die vielfach das eigene Leben bewusst riskieren lassen und entsprechend keineswegs durch Feigheit oder Niederträchtigkeit charakterisiert werden dürfen. Vielmehr – so die These, welche diese Untersuchung anleitet – erscheint die Ursache in tieferer Weise in den Besonderheiten der menschlichen Selbst- und Weltverhältnisse verankert. Sie erscheint gewissermaßen in die Epistemologie menschlicher Lebenspraxis eingelagert. Begonnen haben wir bei dem für die Leiberfahrung konstitutiven Dualismus von Geist und Körper, der zwischen ›Leib sein‹ und ›Einen-Körper-haben‹ oszillieren lässt. Wir sind bei dem für uns Menschen typischen In-der-Sprache-Sein gelandet, was mit sich bringt, dass sozial angelieferter Sinn, sei er primär durch Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung formatiert, so bedeutsam werden kann, dass biologische Selbsterhaltungstendenzen überschrieben werden können, wie schon anhand Durkheims Arbeiten über den Selbstmord deutlich wurde. Schließlich sind wir der Dynamik eines sozial formatierten, sich jedoch intim erlebenden Selbst begegnet, das sich in imaginativen und imaginären Figurationen einrichten kann.

Hieraus lässt sich eine Typologie terroristischer Gewaltakte entwickeln, die sich durch unterschiedliche Formen der gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Integration auszeichnet.

Auf der untersten Ebene erscheint der sowohl gemeinschaftlich wie gesellschaftlich schwach integrierte Mensch, dessen narzisstisch gekränktes Selbst erst im Delikt ein Selbstgefühl entwickeln kann, um sich in leiblicher Evidenz als mit sich selbst identisch zu erfahren. An der Grenze zur Psycho- und Soziopathologie begegnen wir hier Terrorformen (in der Nähe zum Amoklauf), wie sie an den gesellschaftlichen Rändern zu finden sind. Beispielsweise mag die Axt-Attacke des siebzehnjährigen Afghanen am 18. Juli 2016 in Bayern<sup>74</sup> zwar noch an Symbole des islamischen Staates andocken. Es wäre jedoch verfehlt, sie als Ausdruck des islamistischen Terrorismus der Weltgesellschaft anzusehen. Hierzu

74 FAZ 20.7.2016

erscheint der Akt viel zu wenig gesellschaftlich wie gemeinschaftlich integriert.

Auf der Ebene gemeinschaftlicher Einbindung erscheint in Verbindung mit den Dynamiken der mimetischen Rivalität eine komplexere Form des Terrors. Sei es beispielsweise der Linksterrorismus der 70er Jahre in den westlichen Industrienationen oder aber auch die terroristischen Arme der Hamas oder Hisbollah in den palästinensischen Gebieten Israels, wir treffen hier auf Gruppen, welche mit politischem Anspruch dem jeweiligen Staat das Gewaltmonopol streitig zu machen versuchen. Das terroristische Personal ist in Peer Gruppen integriert, welche den Tätern Anerkennung zollen. Wenn zudem ideell und wirtschaftlich Beistand von Staaten kommt, die zumindest partiell mit den Zielen der kämpferischen Gruppen übereinstimmen, wird – insofern den unterstützenden Staaten aus unterschiedlichen Gründen nicht beizukommen ist – der Konflikt auf einer höheren Ebene integriert und am Laufen gehalten. Man denke hier beispielsweise an die ölfördernden Staaten Iran, Saudi-Arabien oder Libyen unter Gaddafi, aber auch an die von den USA in den 80er Jahren unterstützten Mudschahedin in Afghanistan.

In solchen Fällen können sich dann rivalisierende Machtansprüche unterschiedlicher Gruppen mit weltpolitischen Lagerungen verschränken und in der Folge mit Terroraktionen einhergehen, die sehr wohl ihren politischen Adressaten finden, ohne dass es hier noch um einen konkreten Feind geht. Selbstredend pointieren und schärfen sich diese Formen des Terrors, insofern sich an religiöse oder zivilreligiöse Imaginäre anknüpfen lässt, welche die Tat, das fremde Opfer und das mit-schwingende eigene Opfer als eine Bewegung rahmen lassen, die mit dem Tod über den Tod hinaus gehen lässt. Die Inszenierung der Greuel-taten des ›Islamischen Staates‹ mag darüber hinaus noch auf den Massenmedien der Weltgesellschaft reiten, um hierdurch die Verschränkung mit dem Imaginativen noch zu steigern. Strukturell findet sich jedoch – zumindest mit Blick auf die Inklusion des Todes und die performative Zurschaustellung des schwachen Gegners – kein Unterschied zu den medialen Inszenierungen der Opfer der RAF in den 1970 Jahren.<sup>75</sup> Ebenso findet sich hier bereits die Märtyrisierung der eigenen Toten als Gefangene des politischen Kampfes, der auf den imaginären Fluchtpunkt des politisch unerreichbaren Sieges ausgerichtet ist.

Darüber hinaus ist jedoch zu differenzieren in Hinblick auf den Grad der Spezifizierung des Gegners. Das Attentat eines türkischen Polizisten auf den russischen Botschafter<sup>76</sup> im Dezember 2016 richtete sich gegen Repräsentanten eines spezifischen politischen Systems. Es traf damit

75 Man denke hier etwa an des Titelbild DER SPIEGEL vom 12. September 1977, das den von der RAF fotografierten, gefangen genommenen deutschen Arbeitgeberpräsidenten Hanns Martin Schleyer abbildet.

76 FAZ 21.12.2016

zwar in der Hinsicht den Falschen, als dass der getötete Mensch weder an der Entscheidung noch der Ausführung der monierten militärischen Politik beteiligt war. Verbunden mit der Anklage gegen das Grauen in Aleppo traf es jedoch sehr wohl mit symbolischer Präzision den russischen Entscheidungsträger als Akteur des Politischen.

Der Anschlag auf den Berliner Weihnachtsmarkt zielt demgegenüber auf die Weltgesellschaft als Ganzes und kann entsprechend nicht einmal mehr in eine distinkte politische Symbolik übersetzt werden. In beiden Fällen »meint« – so Peter Fuchs, die »terroristische Gewalt« jemanden, »der nicht gemeint sein kann. Der Schrecken, den sie auslöst, kann nur »namenlos« sein, denn es geht um ein »blindes« Zuschlagen, das unkontrollierbare Effekte in der Gesellschaft und in den Funktionssystemen auslöst, weil kontrollierbare Effekte nicht erreicht werden können«, »weil da niemand ist, der zuhört, antwortet, handelt, entscheidet etc.«<sup>77</sup>

In all diesen Fällen ist kein konkretes Gegenüber erreichbar, mit dem man kämpfen könnte, da die Politik und die Gesellschaft in der funktional differenzierten Gesellschaft nicht persönlich adressierbar sind. Dennoch besteht zwischen den beiden Fällen ein entscheidender Unterschied. Ersterer zielt auf die Politik, bleibt damit also noch innerhalb der Differenzstruktur der Gesellschaft. Im Sinne von Krieg als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln (Clausewitz)<sup>78</sup> lässt sich der Terror hier noch als Akt der asymmetrischen Kriegsführung gegenüber einem militärisch überlegenen Gegner betrachten.<sup>79</sup> Wir treffen hier auf ein Arrangement, das in dem Sinne politisch eingebettet bleibt und zudem Anerkennung in bestimmten Gruppenzusammenhängen erwarten lässt.

Der zweite Anschlag erscheint demgegenüber als die Negation von Gesellschaft per se. In der vollkommenen Beliebigkeit der Opfer lässt sich weder eine weltimmanente Perspektive der Vergeltung, Gerechtigkeit oder Hoffnung auf Veränderung, noch irgendein Skript feststellen, das inhaltlich an irgendeinen politischen Repräsentanten gerichtet erscheint. Es bleibt einzig die totale Negation der Gesellschaft. Diese verbindet sich jedoch mit dem Imaginären einer transzendenten, auf das jenseits ausgerichteten Wirklichkeit, welche zumindest pars pro toto der Immanenz dieser Welt ein Ende zu setzen verspricht.

Mit Blick auf die jeweils spezifische Konstellation aus Gesellschaft und Gemeinschaft lässt sich auch hier nach der konditionierten Koproduktion fragen. Die Vermutung ist, dass wir in diesem und homologen Fällen eher eine schwache Vergemeinschaftung vorfinden (so ist in Familie, Verwandtschaft und Freundeskreis wohl kaum Anerkennung zu erwarten). Ebenso ist mit einer eher fragmentierten Einbettung in die

77 Fuchs (2004a, 50).

78 Clausewitz (1991).

79 Vgl. Münkler (2004b).



Organisationen der gesellschaftlichen Funktionssysteme zu rechnen. Als Anker bleiben allein die Imaginäre eines zum gnadenlosen Fundamentalismus gewendeten Islam in Verbindung mit einer bestenfalls partiell vollzogenen Vergemeinschaftung. Letztere beruht dann primär auf den kollektiv geteilten Imaginären, die dann zugleich mit den massenmedial verbreiteten Imaginativen performativ eine Selbstermächtigung im bestialischen Gewaltakt möglich machen. Auf der einen Seite zeigt sich hier eine Homologie zu der Gruppe einsamer Amokläufer, deren sozial wenig genährtes Selbst sich im grausamen Delikt in einem gleichsam orgastischen Höhepunkt als potent erfahren kann. Auf der anderen Seite offenbart sich eine Verbindung zu dem hochgradig vergesellschafteten radikalen Salafismus. Dieser ist in hohem Maße organisiert sowie in staatliche oder staatsähnliche Strukturen eingebettet und findet zudem in der wahhabitischen Variante einer Weltreligion seine Heimat.<sup>80</sup> Er reitet auf den Massenmedien der Weltgesellschaft und kann nicht zuletzt auf erhebliche Finanzmittel zurückgreifen.

80 Anders als im spirituell degenerierten Wahhabismus kann der Islam, wie etwa Navid Kermani aufzeigt, hochflexibel mit Unterscheidungen und Perspektiven umgehen und spielen: »Es war einmal denkmöglich und sogar selbstverständlich, dass der Koran ein poetischer Text ist, der nur mit den Mitteln und Methoden der Poetologie begriffen werden kann, nicht anders als ein Gedicht. Es war denkmöglich und sogar selbstverständlich, dass ein Theologe zugleich ein Literaturwissenschaftler und Kenner der Poesie war, in vielen Fällen auch selbst ein Dichter. [...] Dabei ist der Koran ein Text, der sich nicht etwa nur reimt, sondern in verstörenden, vieldeutigen, geheimnisvollen Bildern spricht, er ist auch kein Buch, sondern eine Rezitation, die Partitur eines Gesangs, der seine arabischen Hörer durch seine Rhythmik, Lautmalerei und Melodik bewegt. Die islamische Theologie hat die ästhetischen Eigenheiten des Korans nicht nur berücksichtigt, sie hat die Schönheit der Sprache zum Beglaubigungswunder des Islams erklärt. Was aber geschieht, wenn man die sprachliche Struktur eines Textes missachtet, sie nicht einmal mehr angemessen versteht oder auch nur zur Kenntnis nimmt, das lässt sich heute überall in der islamischen Welt beobachten. Der Koran sinkt herab zu einem Vademekum, das man mit der Suchmaschine nach diesem oder jenem Schlagwort abfragt. Die Sprachgewalt des Korans wird zum politischen Dynamit.

Oft ist zu lesen, dass der Islam durch das Feuer der Aufklärung gehen oder die Moderne sich gegen die Tradition durchsetzen müsse. Aber das ist vielleicht etwas zu einfach gedacht, wenn die Vergangenheit des Islams so viel aufklärerischer war und das traditionelle Schrifttum bisweilen moderner anmutet als der theologische Gegenwartsdiskurs. Goethe und Proust, Lessing und Joyce haben schließlich nicht unter geistiger Umnachtung gelitten, dass sie fasziniert waren von der islamischen Kultur. Sie haben in den Büchern und Monumenten etwas gesehen, was wir, die wir oft genug brutal mit der Gegenwart des Islams konfrontiert sind, nicht mehr so leicht wahrnehmen. Vielleicht ist das Problem des Islams weniger die Tradition als vielmehr der fast schon vollständige Bruch mit dieser Tradition, der Verlust des kulturellen Gedächtnisses, seine zivilisatorische Amnesie.« (Kermani 2015)

Wir treffen hier also auf den Spezialfall einer vertrackten Kombination der Gewaltbereitschaft von schwach integrierten Menschen an den Rändern der Gesellschaft. Diese verbindet sich mit den Strukturangeboten weltgesellschaftlicher Akteure, die nicht selbst die Tat begehen, jedoch Sinnangebote zu Imaginären proliferieren und die organisatorische Unterstützung anbieten, durch die sich dann ein Selbst, was kaum mehr anzubieten vermag als seinen Körper, sich mittels der Inklusion des Todes hypostasieren kann. Auch hier kann es natürlich wieder zu besonderen Verschränkungen mit Organisationen kommen, wie wir es bereits im Falle der SS angedeutet haben – etwa indem ›normale‹ Opportunisten in Sinnangebote gezwungen werden, deren Zumutungen dann nicht mehr ausgewichen werden kann.<sup>81</sup>

Um die Befunde der vorangehenden Analysen abzuschließen: Wir finden also nicht den Terror als Substantiv oder Abstraktum, sondern jeweils konkrete Arrangements vor, die sich mit Blick auf die Selbst- und Weltverhältnisse der Adepten, welche den Terrorakt dann begehen (müssen), deutlich unterscheiden, jedoch dabei auf einer begrenzten Anzahl sozialpsychologischer Grundfiguren beruhen.

In diesem Sinne ist mit Blick auf die sich kontinuierlich verändernde Strukturen der Gesellschaft auch zu erwarten, dass sich die Arrangements des Terrors mit der Zeit ändern – ebenso wie sich mit den veränderten gesellschaftlichen Semantiken auch die mit ihnen einhergehenden Imaginäre verändern.

Es ist jedoch nicht zu erwarten, dass die Affinität von normalen Menschen, darunter eben gerade der Vertreter der gut integrierten Eliten, verschwindet, ihr Selbst in die totalen Unterscheidungen einer imaginären gnadenlosen Transzendenz hineinzuprojizieren. Denn, die diesbezügliche Anfälligkeit liegt – so mit Blick auf die nun auch begründete These dieses Beitrags – in der *Conditio humana* selbst. Sie ergibt sich aus einer dualistischen Epistemologie, welche unser leibliches Selbst- und Weltverhältnis aufspannt und damit die Option eröffnet, im »Vorlaufen zum Tode«<sup>82</sup> das eigene Selbst ins Unsterbliche hinein zu hypostasieren.

Wie lässt sich aber nun mit dem Terror umgehen? Zunächst einmal gilt es zu akzeptieren, dass der Terror zur sozialen Dimension des Menschen dazugehört, was jedoch nicht heißt, ihn zu akzeptieren oder gegen die Wahrscheinlichkeit seines Auftretens anzugehen. Die vorliegenden

81 Man denke etwa an die übliche Praxis des Islamischen Staates, westliche Adepten auf Bildern mit Hinrichtungen zu zeigen, so dass der Bruch mit den rechtsstaatlichen Institutionen irreversibel erscheint oder an die Praxis, Selbstmordattentäter mit Bomben auszustatten, die nicht mehr vom Körper entfernt werden können, ohne zu detonieren. Auch hier ist entsprechend zwischen Psyche (die dann immer noch zweifeln mag) und Organisation (die keine Ambivalenz mehr zulässt) zu unterscheiden.

82 Heidegger (2006 [1926], 61ff.).

Ausführungen weisen zudem darauf hin, dass es hilfreich ist, die konkreten Konstellation im Blick zu behalten, also situationsangepasst zu reagieren. Was in einem Fall als Prävention funktionieren mag, kann in einer anderen Konstellation das Gegenteil bewirken. Es ist zu berücksichtigen, dass Psyche (Selbstsystem), Leiblichkeit, Interaktion, Organisation, Gruppe und Gesellschaft jeweils einer unterschiedlichen Eigenlogik folgen. Entsprechend ist im konkreten Fall sehr genau hinzuschauen, wie sich diese Kontexturen im Einzelfall zu einem konkreten Arrangement verschränken. Es gilt also vor allem eine gewisse Sensibilität in Hinblick auf die unterschiedlichen Arrangements des Terrors zu gewinnen. Erst auf dieser Basis ergeben sich sinnvolle Hinweise, was getan werden kann, um den menschlichen Terror zu zähmen.

Nicht zuletzt zeigt sich, dass das Problem des Terrors unmittelbar mit den epistemologischen Haltungen zu tun hat, die Menschen in ihren Selbst- und Weltverhältnissen einnehmen.

## Epilog

In diesem Sinne abschließend wieder zum Beginn des Beitrags zurückzukehren. Mit Sartre und mit Albert Camus über Sartre hinausgehend hängt die Frage, wie wir zum Terror stehen, immer auch damit zusammen, welche Epistemologie und Ontologie wir einnehmen. Es ist die Frage, ob wir die Projektionen unseres Selbst als real ansehen möchten, oder als das, was sie sind: eine Illusion.

Auch das Selbst des Intellektuellen bleibt in seinen eigenen Projektionen gefangen und nährt damit jene duale Epistemologie von Geist und Körper, welche sich in den modernen Zivilreligionen und im Extremfall des terroristischen Aktes ausdrückt. So erlaubt es Sartres ideologische Verortung nicht, das kollektiv Imaginäre in den Schriften von Hegel, Marx, Engels und Lenin als Pose zu demaskieren. Camus demgegenüber erkennt – so etwa in seinem Buch der »Mensch in der Revolte«<sup>83</sup> – die Problematik von Imaginären, die in die gesellschaftspolitische Dimension hineingetragen werden. Zugleich versteht Camus, dass diese imaginären Projektionen nicht nur buchstäblich sinnlos sind, sondern unweigerlich den Keim des Terrors und für das mit ihm einhergehende Grauen bilden:

»Von Hegel haben jedenfalls die Revolutionäre des 20. Jahrhunderts die Waffen bezogen, welche endgültig die formalen Prinzipien der Tugend zerstörten. [...] Die göttliche Transzendenz diente bis 1789 zur Rechtfertigung der königlichen Willkür. Nach der Französischen Revolution dient die Transzendenz der formalen Prinzipien, Vernunft oder Gerechtigkeit, zur Rechtfertigung einer Herrschaft, die weder gerecht noch

83 Camus (2016 [1951]).

vernünftig ist. Diese Transzendenz ist also eine Maske, die man abreißen muß. Gott ist tot, doch [...] muß man die Moral der Prinzipien noch töten, in der sich die Erinnerung an Gott erhält. [...] Die Übersteigerung des Terrors, die Hegel übernimmt, führt bloß zu einer Erweiterung des Terrors. [...] Wenn Nietzsche und Hegel den Herren von Dachau und Karaganda<sup>84</sup> auch als Alibi dienten, verdammt das auch nicht ihre ganze Philosophie. Aber es lässt doch vermuten, dass eine Seite ihres Denkens oder ihrer Logik zu jenen furchtbaren Grenzen führen konnte.«<sup>85</sup>

›Am Anfang war und bleibt das Wort‹, jedenfalls für uns Menschen, die aus dem Paradies vertrieben sind und ein Selbst- und Weltverhältnis aufbauen müssen, das durch Zeichen formatiert ist, die einen Vektor zwischen Vergangenheit und Zukunft aufspannen. Unweigerlich sind wir Menschen hiermit anfällig für das Versprechen einer imaginären Zukunft.

Entsprechend groß ist die Verantwortung von Menschen, welche in prominenter Weise das Wort führen.

84 Karaganga war die größte Provinzhauptstadt des Archipel Gulag, dem Zwangsarbeitslager der Sowjetunion.

85 Camus (2016 [1951], 182ff.).



## VII Implizite Ethik, Leiblichkeit und Polykontextualität<sup>1</sup>

»Moral lacht nicht, und ich glaube, Ethik(en) auch nicht.«

*Peter Fuchs*<sup>2</sup>

»Die Tugend kann sich vom Wirklichen nicht trennen, ohne ein Prinzip des Bösen zu werden. Ebenso wenig kann sie sich völlig mit dem Wirklichen identifizieren, ohne sich selbst zu verleugnen.«

*Albert Camus*<sup>3</sup>

»Welches ist sozusagen der Wohnsitz kulturellen Wissens (etwa von Erzählungen, Fischnamen, Witzen usw.)? Das Bewusstsein der Individuen? Die Regeln der Gemeinschaft? Kulturelle Artefakte? Wie können wir uns die zeitliche und individuelle Variation erklären? Der Anthropologie könnte hier geholfen werden, wenn wir uns nicht auf das Bewusstsein, die Gemeinschaft oder die Kultur für sich genommen konzentrieren würden, sondern auf ihre Schnittstelle.«

*Francisco Varela, Evan Thompson  
und Eleonor Rosch*<sup>4</sup>

Kommen wir mit abschließender Studie zur Frage der Ethik. Die empirischen Studien der vorangehenden Kapitel lassen keinen Zweifel: Es macht in der Tat einen Unterschied, ob Menschen ihre Versprechen halten und ihre Worte nicht nur aus instrumentellen Gründen wählen, um bestimmten Funktionsabläufen gerecht zu werden (man denke an den Psychiater aus Kap. IV, der seine Patientin am nächsten Morgen von der Aufnahmestation abholt). Es ist nicht unerheblich, welche Worte intellektuelle Meinungsführer anstimmen, denn sie tragen dazu bei, eine Epistemologie aufzubauen, die zur Versöhnung oder zur Entfremdung des Menschen von den Bedingungen führen kann, denen er sich verdankt

1 Ich danke Martin W. Schnell und Maximilian Locher für wertvolle Hinweise zu diesem Kapitel.

2 Fuchs (2010e, 92).

3 Camus (2016 [1951], 387).

4 Varela et al. (2013, 326f.).

(im Extremfall kann Letzteres in die beschriebenen Arrangements des Terrors münden, welche in Kap. VI beschrieben wurden).

Wenn wir ethische Fragen aus einer leiborientierten wie auch einer polykontexturalen Perspektive behandeln möchten, ist vor allem eines zu beachten: Gerade weil das Ich-Selbst (das Selbstsystem) des Menschen in Koproduktion mit sozial angeliefertem Sinn entsteht, erscheinen die sich auf dieser Basis entwickelnden Identitäten per se prekär. Aus unterschiedlichsten Gründen kann es zu Krisen kommen, sei es, dass Beziehungen auseinanderbrechen, gesellschaftliche Anomien erscheinen oder sich aus anderen Gründen die Frage nach dem Sinn stellt. An dieser Stelle begegnen wir dem Imaginativen und Imaginären unterschiedlicher (zivil-)religiöser Angebote, welche hier eine Vermittlung anbieten.

Mit Blick auf den sinnvollen, heilbringenden Gebrauch wie auch den Missbrauch dieser Formen landen wir unweigerlich bei ethischen Fragestellungen. Da wir es hier mit komplexen epistemischen Lagerungen zu tun bekommen – es geht weniger um ein normatives Sollen, sondern ein Wollen, das in das menschliche Selbst- und Weltverhältnis eingelagert ist –, sind jedoch keine trivialen Antworten zu erwarten. Vielmehr landen wir bei einer ethischen Position, die nicht mehr erlaubt, von einer Außenperspektive – gewissermaßen von einem Gottesaugenstandpunkt – über Fragen von richtig und falsch, gut und böse, angemessen und unangemessen zu urteilen. Die Ethik erscheint jetzt ihrerseits unmittelbar in das menschliche Selbst- und Weltverhältnis eingelassen.

Versuchen wir uns also mit diesem Kapitel dem Thema der impliziten Ethik, wie es bereits von Wittgenstein aufgeworfen wurde, mit dem notwendigen Problembewusstsein und mit hinreichender Sensibilität zu nähern.

Wir beginnen einführend mit einem Problemaufriss, der zugleich die existenzielle Dramatik unserer Fragestellung deutlich werden lässt.

Danach werden wir mit Heinz von Foerster versuchen, das Problem der impliziten Ethik aus einer kybernetischen Perspektive zu entfalten. Dabei wird es zunächst um die Frage möglicher Konfigurationen von Wertreferenzen gehen, die in unsere praktischen Lebensvollzüge eingewoben sind, um dann in einem zweiten Schritt zu fragen, welche Formen bzw. Arrangements möglich sind, Epistemologie, Ethik und Ästhetik miteinander zu verbinden.

Hieran anschließend werden in Referenz auf die Arbeiten von Ernst Tugendhat mögliche Beziehungen zwischen den unterschiedlichen ethischen Positionen der abendländischen Philosophie mit einer polykontexturalen Weltbeschreibung ausgelotet werden. Dies wird schließlich mit Tugendhats Untersuchungen zur Beziehung von Egozentrik und Mystik in die Frage münden, ob Untersuchungen zur impliziten Ethik nicht besser aus einer sozialanthropologischen denn aus einer philosophischen Perspektive angegangen werden können.

Danach werden wir uns in Verbindung mit Stanley Cavells Arbeiten zur Beziehung von Vernunft und Tragödie intensiver der Frage zuwenden, wie ein menschliches Selbst- und Weltverhältnis aussehen kann, das nicht den bereits angedeuteten Entfremdungsprozessen auf den Leim geht.

In der abschließenden Diskussion werden die unterschiedlichen Fäden der Argumentation zusammengeführt und mit Blick auf die Frage pointiert, was es heißt, in einer polykontexturalen Welt zu leben. Dabei wird unter anderem nachvollziehbar, welche ethischen Fallen mit einer systemtheoretischen Position verbunden sind. Zudem wird deutlich, dass mit dem Postulat der impliziten Ethik keineswegs ein Plädoyer für einen Wert nihilismus oder wie auch immer gearteten Relativismus formuliert wird, sondern im Gegenteil mit dem Problem der Entfremdung bereits eine Tiefendimension angedeutet ist, die quer zur Unterscheidung von Moral und Wertfreiheit gelagert ist, aber nichtsdestotrotz unmittelbar mit der Frage des guten Lebens verbunden ist.

## Einstimmung und Problemaufriss

Auf den ersten Blick scheint aus einer polykontexturalen Perspektive, die auf verkörperten Leiblichkeiten gründet, keine eigenständige ethische Position ableitbar. Da es die »Ortschaft der Orte«<sup>5</sup> nicht geben kann, von der aus – gleich einem Gottesaugenstandpunkt – richtig oder falsch beurteilt werden könnte, wird eine normative philosophische Position eben bestenfalls einen weiteren Standpunkt zu den bereits vorhandenen hinzusetzen können, ohne dabei jedoch die Wertbezüge der jeweils anderen aufzuheben. Denn eine polykontexturale Wirklichkeit zeichnet sich dadurch aus, dass gleichzeitig eine Vielzahl von Reflexionsorten besteht, die jeweils eine eigene Welt haben und entsprechend ihre jeweils eigene Ontologie mit den hiermit einhergehenden Wertbezügen aufspannen. Eine wie auch immer geartete normative Position – insofern sie kommuniziert wird – kann dann eben nur einen Wert neben anderen generieren.

Zudem folgt jedes Selbst- und Weltverhältnis ja seinerseits bereits seinen eigenen Wertreferenzen. Für sie gibt es längst den Unterschied von *gut* und *schlecht*. Lebendige Vorgänge zeichnen sich ja gerade dadurch aus, sich in der Weise innerlich abzuschließen, dass ein durch Wertbezüge aufgespannter Umweltkontakt möglich wird. Dies gilt bereits für Einzeller oder Pflanzen: Für ein Pantoffeltierchen ist Zucker gut und Säure schlecht und entsprechend richtet es sich hiernach aus. Aus einer systemtheoretischen Perspektive beruhen die Operationen eines jeden Systems ja gerade darauf, auf Basis von Werten zwischen Innen und Außen zu unterscheiden, um dann auf diese Weise erst die eigene Fortexistenz, den eigenen Systemerhalt zu ermöglichen. Systeme operieren mit Informationen, also mit Unter-

5 Kaehr (1993, 171).



schieden, die einen Unterschied machen. Genau deshalb *haben* Systeme eine Umwelt, zu der sie sich verhalten, um dann durch ihre Kognition und Bewegung eben genau das Selbst- und Weltverhältnis aufzuspannen, das sie selbst in Differenz zur Umwelt konstituiert. Systeme haben die Wertfrage also bereits immer schon entschieden. Insofern sie operationsfähig sind, verfügen sie längst schon über Werte<sup>6</sup> bzw. Wertorientierungen, welche Informationen welcher Art auch immer verarbeiten lassen.

Insofern wir diese Prozesse aus einer phänomenologischen Perspektive betrachten, erscheinen diese Wertreferenzen buchstäblich als wahrgenommene und empfundene Werte.<sup>7</sup> Auf dieser grundlegenden Ebene erscheint in Hinblick auf die Natur dieses Prozesses zunächst<sup>8</sup> kein prinzipieller Unterschied zwischen Hunger und Schmerz, Ekel und Lust, dem unangenehmen Gefühl, das mit dem Verletzen der Loyalität der eigenen Gruppe einhergeht, dem Unbehagen eines Wissenschaftlers bei Betrachtung einer brüchigen und logisch inkonsistenten Argumentationskette oder den Empfindungen eines Künstlers in Anbetracht des Misslingens oder Gelingens seines Werkes. In all diesen unterschiedlichen Beispielen besteht bereits ein Referenzsystem, das zwischen einem positiven und negativen Wert unterscheiden lässt und entsprechend einen motivationalen Vektor aufspannt, der anzeigt, was zu tun ist beziehungsweise wie die Gelingensbedingungen gelagert sind, die zwischen gut und schlecht oder richtig und falsch unterscheiden lassen. Lebendige Formen sind qua eigener Existenz immer schon in dieses Spannungsfeld unterschiedlicher Werte hineingesetzt. Aus einer polykontexturalen Perspektive, welche die ontische Dignität jeder Perspektive anerkennt, erscheint es aus diesem Grunde irgendwie merkwürdig, ja sogar unnötig, hier überhaupt zwischen Sein und Sollen trennen zu wollen. Denn die Tatsachen des Lebens beruhen per se auf einem verkörperten Wertbezug, der immerzu eine Spannung zwischen Sein und Sollen generiert, die wiederum das Leben in Bewegung hält.<sup>9</sup>

6 Der Begriff ›Werte‹ ruft natürlich bestimmte Assoziationen auf den Plan, ergibt jedoch nicht nur innerhalb einer normativen Theorie Sinn, sondern auch im Kontext kybernetischer Theorie. In Letzterer erscheinen Werte als »die Kombination eines besonderen Reizes mit einer besonderen Antwort« bzw. als »Handlungen, die eine Wahl anzeigen«. Sie verweisen auf eine kontingente Kommunikation, die bestimmte Selektionen nahelegt (Ruesch/Bateson 1995, 46ff.) bzw. auf die Beziehungen zwischen Werten und Präferenzen (Handlungsorientierungen) (dies.: 58).

7 Siehe hierzu auch Andreas Weber (2008).

8 An dieser Stelle ist jedoch darauf hinzuweisen, dass spätestens mit einer Phänomenologie der Alterität, wie sie Lévinas entwirft, Wertreferenzen nicht einfach in positiven oder negativen Empfindungen aufgehen, sondern hier komplexere Relationen auftreten (s. etwa Lévinas 1998).

9 In seiner ihm eigenen polemischen Art formuliert Bruno Latour entsprechend vollkommen korrekt: »Vor ihm [Kant] und in der übrigen Welt gibt es kein existierendes Wesen, das des Sollens entbehren. Vor ihm und in der übrigen Welt gibt

Aus der hier entfalteten Perspektive gilt selbstredend, dass auch die Protagonisten einer philosophischen Ethik keine Perspektive außerhalb eines konkreten Lebensvollzugs einnehmen können (auch das Sprechen und Schreiben über ethische Fragen ist eine Praxis). Denn einen »Gottesaugenstandpunkt« einzunehmen,<sup>10</sup> von dem aus sich ethische oder normative Gesetze als übergreifende Prinzipien ableiten ließen, hieße den konkreten Lebensvollzug zu verlassen, was nicht geht (die Bedeutung der gesagten und geschriebenen Worte ergibt sich nicht aus deren Inhalt, sondern aus deren Wirkung innerhalb des Netzwerkes menschlicher Beziehungen). Entsprechend gilt: Entweder sind die formulierten Normen so abstrakt, dass sie für die konkrete Praxis nicht so recht von Bedeutung sind, also nicht in der Lage sind, zu politischem oder anderem wertorientierten Handeln zu motivieren,<sup>11</sup> oder sie sind mit Zwängen verbunden, welche dann an andere Wertbezüge gekoppelt sind, die dem Menschen etwas bedeuten, etwa die In- und Exklusion in Gruppen (beispielsweise als Moralphilosoph anerkannt zu werden) oder eine andere Form von Lohn oder Strafe, was dann jedoch nicht im eigentlichen Sinne für ein ethisch begründetes Verhalten spricht. Denn man tut die Dinge ja jetzt nicht, weil man es soll oder will, sondern weil man die damit gekoppelten Nebenfolgen vermeiden möchte. Dies hat bereits Wittgenstein im *Tractatus* ausgedrückt.

»Es ist aber klar, daß Ethik nichts mit Strafe und Lohn im gewöhnlichen Sinne zu tun hat. Also muß diese Frage nach den Folgen einer Handlung belanglos sein. [...] Es muß zwar eine Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen. (Und das ist auch klar, dass der Lohn etwas Angenehmes, die Strafe etwas Unangenehmes sein muss.)«<sup>12</sup>

Die von Wittgenstein thematisierte ethische Dimension erscheint gewissermaßen in die Lebensprozesse selbst eingelagert. Sie ist eine *implizite Ethik*, die je nach Ausgestaltung und Komplexität der menschlichen Selbst- und Weltverhältnisse eine andere Lebensform annimmt. Sie treibt – gleichsam von einem inneren Dämon motiviert – zu bestimmten Formen, wenngleich in bestimmten Konstellationen durchaus negative bzw.

es kein existierendes Wesen, das nicht ausruft: »Du mußt«, »Du darfst nicht« und das an diesem Zögern die Differenz von Sein und Nicht-Sein mißt. Alles in der Welt wertet, von der Zecke von Uexkülls bis zu Papst Benedikt XVI. – und selbst die Pfeife von Magritte. Anstatt »das Sein und das Sollen« einander entgegenzusetzen, sollte man eher zählen, wie viele Wesen man passieren muß und wie vielen Alternierungen sich zu fügen man lernen muß, um weiter zu existieren. In diesem Punkt hat Nietzsche recht, das Wort »Wert« ist ein Begriff ohne Gegenteil – jedenfalls ist es nicht das Wort »Tatsache« (Latour 2014, 610f).

10 Putnam (1991).

11 Hier setzt etwa auch die Kritik von Marta Nussbaum (2016, 338) an Habermas an.

12 Wittgenstein (1990), *Tractatus*, Proposition 6.422.

kaum erträgliche Konsequenzen zu erwarten sind, sei es persönlich oder für das soziale Umfeld.<sup>13</sup>

### *Erste Sondierung: das Opfer*

Im Extremfall kann es passieren, dass sich selbst schreckliche und grausame Taten in einer durchdringenden Form *ethisch* gut anfühlen.<sup>14</sup> Insbesondere Jacques Derrida hat in seiner Arbeit »Geschenk des Todes«<sup>15</sup> dieses Motiv am Beispiel der Opferung Isaaks durch Abraham ebenso konsequent wie radikal durchdacht. Abraham folgt hier dem inneren Primat, dem Willen eines Gottes Folge zu leisten, von dem er nicht einmal wissen kann, ob er seinen vermeintlichen Wunsch richtig interpretiert hat und ob es diesen Gott wirklich gibt oder ob das Ganze nicht doch nur seiner Vorstellung entsprungen ist. Zudem kann er niemandem offenbaren, dass er sich mit seinem Sohn auf den Weg in die Wüste zum Opferaltar begeben möchte. Es bleibt eine einsame Entscheidung, denn weder mit seiner Frau oder seinen Freunden und Glaubensgenossen noch mit seinem zu opfernden Sohn kann er hierüber reden.

Jeder diesbezügliche Kommunikationsversuch würde nur Widerspruch oder Zweifel an dem Sinn der geplanten Handlung erwecken und damit seine eigene Entschlossenheit verunsichern. Die getroffene Entscheidung kann nur unter Absehung jeglicher sozialer Rückversicherung, also unter Suspension eines jeglichen Diskurses, stattfinden. Denn Letzterer würde nichts anderes bewirken, als neben Gründen für das Opfer auch Vernunftgründe zu thematisieren, warum Abraham seinen Sohn *nicht* opfern sollte. So könnte etwa in Perspektiven öffnenden Gesprächen der nicht so recht von der Hand zu weisende Verdacht formuliert werden, dass man die Anweisung Gottes möglicherweise falsch interpretiert habe.<sup>16</sup>

13 Zur Illustration sei hier der Fall des Whistleblowers benannt, der durch den Akt der Selbstoffenbarung sowohl psychisch, beruflich und familiär Schaden nimmt, aber dennoch im Nachhinein befragt beschreibt, dass er nicht anders handeln konnte und auch aus der gegenwärtigen Perspektive nicht anders gehandelt hätte. Siehe zu Whistleblowern aus dem Finanzbereich die Untersuchung von Wegmann (2014).

14 Die schlimmsten Taten werden genau deshalb möglich, weil man glaubt, damit etwas Gutes zu tun! So verweist ja auch Lakoff (Lakoff/Wehling 2008) auf die Mächtigkeit von Rahmungen durch Werte: Der Konservative, der seine Kinder mit Härte erzieht, tut dies im Bewusstsein, ihnen damit etwas Gutes zu tun. Er bereitet sie auf die böse Welt da draußen vor – alles andere wäre fahrlässig.

15 Derrida (2008).

16 Im Sinne von Charles S. Peirce (1965) kommen wir hiermit zu einer dreistelligen Zeichenrelation aus Repräsentamen, Objekt und Interpretant. Da das Verhältnis zwischen Welt und Erkennen nun durch eine dritte Relation konfiguriert wird, entsteht Uneindeutigkeit und damit Bedarf nach Interpretation, was zu Unruhe und Unsicherheit führt, die wiederum nur durch weitere

Kommunikation bringt per se Widerspruch und dritte Perspektiven mit ins Spiel.<sup>17</sup> Die eindeutige Beziehung zwischen Vision, Glaube und Tat würde hiermit ihre Kohärenz verlieren. Das Selbst- und Weltverhältnis wird damit zwangsläufig reflexiv und uneindeutig. Es entsteht Unruhe, die unter Einbeziehung der nun nicht zu negierenden anderen Perspektiven zur Suche nach Kohärenz auf einer höheren Ebene drängt. Insofern wir die Eindeutigkeit des Willensaktes mit dem Wert des Vektors gleichsetzen, der die intentionale Bewegung zwischen Selbst und Welt aufspannt, führt die Kommunikation gewissermaßen zunächst zu einer Dekohärenz der Willensbewegung,<sup>18</sup> denn die aufgrund der zusätzlichen Perspektiven gesteigerte Komplexität des Selbst- und Weltverhältnisses legt nun keinen eindeutigen Handlungsvektor mehr nahe.<sup>19</sup>

Es geht gewissermaßen der Sinn verloren. Insofern wir Kohärenz phänomenologisch als die sinnliche Evidenz einer Kognition und die hiermit einhergehenden zwingenden Handlungsimplicationen begreifen, flacht zunächst auch der subjektiv empfundene Willensimpuls ab. Abraham weiß dies und entscheidet sich gerade deshalb *willentlich* zum Schweigen, also dafür, den Zumutungen der Kommunikation, in die der Mensch als sprechendes Tier hineingeboren ist, auszuweichen. Hierdurch wird es ihm

Kommunikation bearbeitet werden kann. Eine dreiwertige Semiotik führt dann, wie Nina Ort (2007) gezeigt hat, unweigerlich zu einer polykontexturalen Welt.

- 17 Und der Kommunikationsabschottung geht ja das Wissen voraus, dass dem so ist. Der, der Kommunikation vermeidet, führt die Kontingenz schon mit und verhindert lediglich ihr gänzlichliches Hereinbrechen, indem er eine Art kommunikativen Staudamm errichtet.
- 18 Der Soziologe wird hier aber schnell eine Bewegung ausmachen, in der Menschen in sozialen Situationen aus der wechselseitigen Unsicherheit wieder Ordnung und Kohärenz zu binden versuchen, freilich jetzt auf einer höheren Komplexitätsstufe und wiederum ohne Harmoniegarantie. Gewissermaßen als natürliche Bewegung – eben weil immer Störung durch Interaktion passiert – entsteht der Drang, wiederum eine neue Einheit von Erkennen und Handeln zu finden. Bateson hat dies schön in dem Gedanken von den sich selbst heilenden Tautologien ausgedrückt (vgl. Bateson 1987, 253).
- 19 Der Willensakt ist eindeutig und mit einem der Vektoren gleichzusetzen, die den Selbst- und Weltbezug aufspannen. Denn der Selbstschutz vor Kommunikation findet ja gerade deshalb statt, weil der Selbst- Weltbezug sich eben nicht nur in dieser einen Dimension bewegt. Wäre er in dieser Art monokontextural, dann gäbe es zwei Möglichkeiten: Er spricht mit anderen und wundert sich auf einmal, dass man die Sache ja anders sehen könnte (totale Rejektion mit den zwei Anschlussmöglichkeiten: Ich lasse es, ich mache es trotzdem) oder er versteht gar nicht, dass es andere Perspektiven gibt (partielle Rejektion), versteht die anderen nicht und macht unbeirrt weiter. Jedenfalls: Kommunikation aus Angst vor Zweifel (sprich: Kontingenzerfahrung in der Sache) setzt nachvollzogene Mehrwertigkeit voraus, vor der man sich dann schützen muss.

möglich, einen eindeutigen Wert zu setzen und aufrechtzuerhalten.<sup>20</sup> Die selektive Kappung des kommunikativen Kontakts zur Mitwelt scheint hier gewissermaßen die Voraussetzung dafür zu sein, um zu einem selbstbestimmten Handlungs- und Willensimpuls zu gelangen.<sup>21</sup>

Sinn, Freiheit und absolute Subjektivität – so folgerichtig Derrida – gehen hier mit der Abkehr von Gemeinschaft und Gesellschaft und der Bindung an all das einher, was einem normalerweise lieb und teuer ist. Abraham wird jedoch gerade deshalb zu einem absoluten ethischen Subjekt, *weil* er ohne Rückversicherung ins Soziale hinein – also ohne Furcht vor den weltlichen Konsequenzen und ohne Verweis auf eine kommunikativ abgesicherte Rationalität – das tut, was er als richtig ansieht und fühlt. Wir gelangen hiermit zu dem Paradoxon, dass absoluter Gehorsam vor einem Gott (von dem man nicht wissen kann, ob er wirklich existiert) mit dem Gefühl absoluter Autonomie, absoluter Handlungsmächtigkeit zusammenfällt. Anders nämlich wäre es gar nicht denkbar, vollkommen kohärent einer inneren Stimme zu folgen, um dabei jeden anderen in der Sach-, Sozial- oder Zeitdimension gelagerten Sinn auszublenden.

Das Selbst- und Weltverhältnis reduziert sich auf die Beziehung zwischen imaginärer Projektion und sich selbst ermächtigendem Subjekt, aus dem heraus dann innerweltlich ein Handlungsvektor erwächst, der kaum mehr zu irritieren ist. Die einzige Position, aus der heraus eine Wende herbeigeführt werden kann, ist die des imaginären Gottes selber, der Abraham als gleichsam unzugänglicher und unbewusster Teil seines Selbst- und Weltverhältnisses im entscheidenden Moment doch noch von dem Opfer abbringen mag. Polykontexturalität, d. h. Weltkomplexität, ist hiermit freilich nicht aufgehoben, denn auch die Imaginäre, welche das Selbst in dieser Weise ermächtigen, verdanken sich einem Bereich, der nicht mit der Psyche des einzelnen Menschen zusammenfällt und diese immer schon transzendiert: der Kommunikation. Gott – wie jedes andere Imaginär – ist per definitionem nicht von dieser Welt und entsprechend auch nicht durch eigene Erfahrung erschließbar (aus diesem

20 Wir haben hier bewusst im Passiv formuliert, um dem Missverständnis vorzubeugen, dass da jemand, ein Ich-Selbst, ein inneres Seelenwesen ist, welches diese Setzung vornimmt. Die Argumentation läuft vielmehr in die andere Richtung: Wir finden eine komplexe Systemik vor, bestehend aus einer Kommunikation, welche Entitäten mit komplexen Selbst- und Weltverhältnissen miteinander so verschränkt, dass sie dazu führt, dass Eigenwerte entstehen können, die dann als ein autonomes Ich-Selbst erscheinen mögen, das sich jedoch nicht selbst, sondern dem Prozess der konditionierten Koproduktion verdankt. Vgl. Vogd (2014, 81ff.).

21 Mit Blick auf Arrangements des Terrors in Kap. VI wird deutlich: Auch in einer polykontexturalen Welt kann es zu Überlagerungen kommen, die Orte der Monokontexturalität schaffen. So kann etwa eine Systemik entstehen, die sich so konditioniert, dass an dieser Stelle nur ein Wert Gültigkeit hat, der dann zum Opfer des Sohnes, dem Selbstmordattentat usw. motiviert.

Grunde soll man sich auch kein Bild von Gott machen). Auch diese Figuren gelangen nur durch Kommunikation in die Welt, denn nur hier lässt sich etwas thematisieren, was jenseits der Erfahrungsmöglichkeit der Psyche existiert.<sup>22</sup> Nur in der gemeinschaftlichen Anrufung erscheint das Imaginäre so real, dass es geglaubt werden kann (nämlich indem die Gefühle, welche in kollektiven Vollzügen entstehen, jetzt gleichsam mit der Sache selbst verwechselt werden<sup>23</sup>).

Wenngleich sich Abrahams ethische Ermächtigung als gottesfürchtiger Mensch zwar einem komplexen polykontexturalen Arrangement verdankt, das auf einer jeweils spezifischen Form der Verschränkung von Kommunikation, Psyche und Gemeinschaft beruht, erscheint als Ergebnis eine monokontexturale Epistemologie. Für Abraham gibt es nur noch das Eine, wenngleich sich das Eine seinerseits einer Vielheit aus Psychen und Kommunikation verdankt.

### *Der schmale Grat zwischen Nihilismus und Wahnsinn*

Unweigerlich spürt man ein Schaudern, insofern man die mit den Fragen einer impliziten Ethik verbundenen Zumutungen zu verstehen beginnt. Sich der Frage des inneren Dämons zu stellen, impliziert, in »Welten ohne Grund« zu landen.<sup>24</sup> Wir landen nun bei den Problemen Wert suchender Lebensformen, die, insofern sie in die Lage kommen, diesen Prozess zu reflektieren, begreifen müssen, dass ihre Wertreferenzen in nichts gegründet sind. Als Zwillingsschwester der impliziten Ethik erscheint damit unweigerlich das Problem des Nihilismus. Denn das Wissen oder die Ahnung vom unbegründeten eigenen Sein annihiliert nicht das denkende und fühlende Ich, das weiterhin ein Selbst- und Weltverhältnis zu konstituieren sucht, um sich dort in seinen eigenen Wertreferenzen wiederzufinden.

Die Auflösung der Kohärenz der Selbst- und Weltverhältnisse eines Menschen kann leicht mit der für das Ich-Selbst bedrohlichen Erfahrung von Leere einhergehen. Es kommt zu einer Dezentrierung von Wertreferenzen, die dann nicht mehr in einem kohärenten Ich-Erleben gebunden werden können, wie es dann teilweise Menschen in einer Psychose erfahren.<sup>25</sup> Der Verlust eindeutiger Selbst- und Weltverhältnisse erscheint

22 Siehe zur Beziehung von religiöser Kommunikation und der Günther'schen Konzeption von Negativsprache ausführlicher Vogd und Harth (2015, 155).

23 Siehe hierzu insbesondere Clifford Geertz (1983, 44ff.), der aufzeigt, dass nahezu Beliebiges durch kollektive Enaktierung im religiösen Sinne zugleich als ein Modell für und als ein Modell von der Welt erscheinen kann.

24 Varela et al. (1992). Siehe auch Vogd (2014).

25 Batesons (1992) Double-Bind-Theorie der Schizophrenie zeigt die kommunikationstheoretischen Bedingungen auf, unter denen der Versuch, das Erlebte zu integrieren, scheitern muss. Wenn in existenziellen Situationen die Unterscheidung

gerade deshalb für den normalen Menschen so bedrohlich, weil – so Gregory Bateson – in »Wahrheit [...] ein Bruch in der scheinbaren Kohärenz unseres geistigen logischen Prozesses als eine Art Tod erscheinen« würde.<sup>26</sup> Wir landen bei Zusammenbrüchen, wie sie in Kap. IV von einer ehemaligen Psychiatriepatientin berichtet wurden.

Entsprechend sind hier gerade bei sogenannten ›normalen‹ Menschen starke Immunreaktionen zu erwarten.<sup>27</sup> Um diesem Gefühl der Leere auszuweichen,<sup>28</sup> ist dem Ich<sup>29</sup> nahezu jedes Mittel recht – selbst der Rückgriff auf Imaginäre, die jeder Vernunft spotten. Um weiter mit Bateson zu sprechen:

»Es ist, als müsse die dichte Kohärenz des logischen Gehirns, selbst bei Personen, die notorisch eine ganze Menge wirres Zeug denken, immer noch hochheilig sein. Wird gezeigt, daß es gar nicht so kohärent ist, dann stürzen sich die Individuen oder Kulturen wie die Schweine von Gadara in Komplexitäten des Übernatürlichen. Um den Millionen von metaphorischen Toden zu entkommen, die sich in einem Universum von Zirkeln der Kausalität abzeichnen, leugnen wir einfach die Realität des gewöhnlichen Sterbens und flüchten in Phantasien von einer Nachwelt und sogar der Reinkarnation.«<sup>30</sup>

zwischen Information und Kontext nicht mehr möglich ist, müssen die Wirklichkeitskonstruktionen zusammenbrechen. Genau dieser Problemlage sind nun schizophrene Patienten ausgesetzt. Sie können nur schwer »kohärente Wertebilanzen« (Emrich 1994, 115) erzeugen. Der Schizophrene braucht in seiner Unfähigkeit, kohärente Wirklichkeiten zu erzeugen, entsprechend »Helfer, die die intern nicht ausreichenden Kohärenzen quasi extern repräsentieren und zum Teil realisieren. Nach der Objektbeziehungstheorie von Winnicott kann man dies so formulieren, dass die verschiedenen divergenten Selbstanteile des Patienten sich an verschiedene Bezugspersonen eines therapeutischen Teams quasi identifikatorisch anbinden und diese dann wie ›Marionetten an Fäden‹ bewegen« (Emrich 1994, 115). Ein stabilisierender therapeutischer Prozess besteht dann darin, »eine so gestaltete vorsichtige gegenläufige Reduzierung dieser Bewegung zu vollziehen, dass im Patienten mehr Kohärenz entsteht als ursprünglich vorhanden war. Hier handelt es sich also quasi um eine soziale beziehungsweise gruppensystemische Konstruktivität des Gehirns, deren Einwirkung auf die interne Konstruktivität des Gehirns des Betroffenen den eigentlichen Gegenstand sozialpsychiatrischer systemischer Therapie ausmacht« (ebd.).

26 Bateson (1987, 160).

27 Siehe zur immunologischen Reaktion aus einer sozialphilosophischen Perspektive auch Peter Sloterdijk (2009).

28 Um hier Peter Fuchs aufzugreifen: Das psychische System kippt im Begreifen der Realität des Todes in eine Leere, die jedoch nicht Nichts ist, sondern mit einem bestimmten Gefühl einhergeht: dem »Grauen« (Fuchs 2015, 240).

29 Der Begriff ›Ich‹ steht hier synonym für das System des Selbst, wie es Fuchs (2010a) beschreibt.

30 Bateson (1987, 159).

Unweigerlich gelangen wir hiermit in das Grenzgebiet zwischen Wahnsinn, den Imaginären des Nihilismus, der politischen Theologie und der Religion sowie einer in Leere und Bodenlosigkeit gegründeten Spiritualität.<sup>31</sup>

Gerade weil der Status Ich-Selbst prekär ist, lassen sich Menschen durch die kommunikative Bedrohung dessen, was sie als ihre Identität bzw. ihr Selbst betrachten, in Rage bringen. Die hiermit einhergehenden Gefühle übernehmen, so Luhmann, gewissermaßen eine »Immunfunktion«. Sie treten auf, wenn der »Weitervollzug der Autopoiesis« des Selbstsystems gefährdet ist, etwa im Falle der »Diskreditierung einer Selbstdarstellung«. Wenn Worte nicht mehr weiterhelfen, hilft das Gefühl dem psychischen System »im Hinblick auf die Fortsetzbarkeit seiner Operationen«, wieder eine entsprechende »Selbstinterpretation« zu finden,<sup>32</sup> die weitere Möglichkeiten der Selbstidentifikation liefert. Emotionen wie Ärger – bis hin zu mörderischer Wut – erscheinen deshalb in Bezug auf die Integration des Selbstsystems als funktionale Äquivalente zu den Formen des Selbstwertes, wie sie durch soziale Integration (Gemeinschaft) oder eine gesellschaftliche Einbettung in die Rollenskripte einer funktional differenzierten Gesellschaft verbunden sind. Umgekehrt lässt dies auch verstehen, warum für schwach integrierte Individuen die Gewalt in der Gruppe so attraktiv ist. Sie erlaubt relativ voraussetzungslos starke Selbstgefühle aufzubauen, insofern Adressaten gefunden werden, auf die sich der Ärger richten kann. Hier erscheint das gewaltsame Delikt dann selbst als der Vektor, über den sich in Verbindung mit geeigneten, in der Regel massenmedial angelieferten Imaginativen ein mit machtvoller Selbstwirksamkeit aufgeladenes Ich-Gefühl aufbauen lässt.

Als auch philosophisch ausgearbeitetes Extrembeispiel lässt hier etwa an Carl Schmitts politisch-theologisches Dogma denken: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.«<sup>33</sup> Die hiermit einhergehende Hypostasierung eines beziehungslosen Selbst, dem offenbar nichts anderes mehr übrig bleibt, als das Momentum der Glaubenskrise selbst zu nutzen, führt hier in faschistische Imaginäre, welche das Selbst des Führers dann an die Stelle Gottes setzen.<sup>34</sup> In Kapitel VI ist am Beispiel der Waffen-SS und der Rede Himmlers die Verschränkung unterschied-

31 Siehe zur Letzteren und in Bezug auf den Buddhismus Vogd und Harth (2015), »Die Praxis der Leere«. In Hinblick auf das Christentum lässt sich hier etwa an Dietrich Bonhoeffers (1988) »religionsloses Christentum« denken, das er im KZ und mit Blick auf die Schwäche und Hilflosigkeit Christi formulierte und in dem die Vorstellung einer Transzendenz außerhalb des unmittelbaren Lebensvollzuges aufgegeben wird. Siehe zur religionsphänomenologischen Ausarbeitung einer solchen Perspektive auch Michel Henry (2011; 2012).

32 Luhmann (1993, 370f.).

33 Schmitt (2009 [1922]).

34 Um hier wieder mit Bateson zu sprechen: »Wir Menschen scheinen zu wünschen, daß unsere Logik absolut wäre. Wir scheinen uns nach der Annahme zu richten,



licher Kontexturen zu einem fatalen Arrangement dargestellt worden. Hier sind die epistemischen Weichenstellungen deutlich geworden, die zu einem hermetisch abgeschlossenen Selbst- und Weltverhältnis führen, das nur noch in Gewalt und Terror Zuflucht finden kann.

Derridas Beispiel und die Probleme an der Nahtstelle zum Nihilismus verdeutlichen nochmals die Brisanz unserer Fragestellung. Anders als etwa in der Habermas'schen Diskursethik, welche »abgekühlte« (und damit in der Regel irrelevante) Problemstellungen behandelt, begegnen wir im Bereich der impliziten Ethik »heißen« Problemen.<sup>35</sup> Bei Habermas diskutieren wir über Geltungsansprüche und Vernunftgründe und können uns auf den »eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Argumentes«<sup>36</sup> gerade deshalb einlassen, weil wir genau wissen, dass die Argumente, denen wir uns vermeintlich verpflichten, doch nicht zählen, wenn es um etwas für uns wirklich Wichtiges geht (also etwas, das wirklich unsere Werte berührt). Demgegenüber geht es in den hier angerissenen Problemfeldern um etwas, das uns wirklich wichtig ist, nämlich um etwas, das in existenzieller Weise die Wertbeziehungen berührt, welche uns selbst ausmachen.<sup>37</sup>

daß es sich so verhält, und geraten in Panik, wenn wir auf das leiseste Anzeichen treffen, daß es nicht so ist oder sein könnte« (Bateson 1987, 161).

35 Aus einer gesellschaftstheoretischen Perspektive ließe sich hier die These wagen, ob nicht die eigentliche Funktion von Habermas' Diskursethik darin liegt, zu heiße politische Themen – wie sie im Anschluss an die 1968er-Bewegung noch virulent waren, durch die Sozialtechnologie des Diskurses abzukühlen, weil es den Menschen um zu viel ging, als dass damit noch eine gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten werden könnte. Im Sinne von Luhmanns (1969) »Legitimation durch Verfahren« würde es sich hier also um Verfahren handeln, die Probleme zwar nicht lösen, die aber immerhin die Menschen ein wenig davon ablenken können, inkommensurablen Wertkonflikten allzu viel Aufmerksamkeit zu schenken.

36 Habermas (1984, 161).

37 Es handelt sich um ein weitverbreitetes Missverständnis, dass die Vertreter der soziologischen Systemtheorie grundsätzlich einer Haltung der Werturteilsfreiheit zugeneigt seien. Dies ist, wie Martin Weißmann (2015) in expliziter Referenz auf Luhmanns Werk aufzeigt, nicht der Fall. Sehr wohl steht auch hier oftmals die »Suche nach weniger schmerzlichen Zuständen, besser erträgliche Konstruktionen« im Vordergrund (ders., 287ff.). Hierbei ist allerdings hinzunehmen, dass »Werturteile« ihrem »Charakter nach ambivalent ausfallen« müssen, bzw. gerade in der Fähigkeit, Ambivalenzen aushalten zu können, ein Gütezeichen einer systemtheoretisch informierten Ethik liegt (ders., 297ff.). Mit Blick auf die funktionale Methode gilt darüber hinaus: Die »Orientierung an Alternativen« ermöglicht in einem zweiten Schritt die »systemtheoretischer Kritik in dem wertenden Vergleich wirklicher und möglicher Problemlösungen«. »Steigerung sozialer Freiheiten durch soziologische Phantasie« könnte man ein solchermaßen informiertes ethisches Programm auch bezeichnen. Oder anders herum formuliert: Erst die Kombination von »Wirklichkeits- und Möglichkeitssinn« ermöglicht eine »verantwortliche Form der Sozialkritik« (ders., 291ff.). Die soziologische

*Sollen und Wollen, Entfremdung und ethische Positionierung*

An dieser Stelle lohnt es sich, die Beziehung zwischen Werten, Gefühlen und Identität etwa genauer anzuschauen. Zunächst gilt mit Andreas Weber: »Subjektive Bedeutung ist Gefühl«, »Leben ist Gefühl«, »Fühlen ist der unmittelbare Eindruck davon, am Leben zu sein. Es ist die magische Verwandlung, die aus Materie eine Identität katalysiert.«<sup>38</sup> Jeder Prozess, der die Kohärenz des Selbst im Sinne einer Stimmigkeit in sich erhöhen lässt, steigert die Empfindung unserer subjektiven Bedeutung. Das Selbst erscheint dabei freilich nicht als eine isolierbare Entität, sondern ergibt sich – wie die Systemtheorie formuliert – als Funktion seiner Selbst und seiner Umwelt, also als eine Form, die in Auseinandersetzung mit der Umwelt erst die Grenze und Beziehung zur Umwelt bestimmt. Dabei sind verschiedene Formen möglich, wie solch ein Selbst- und Weltverhältnis realisiert werden kann. In unserem Zusammenhang sind hier typologisch insbesondere zwei unterschiedliche Wege zu nennen.

1. Im ersten Typ nährt sich das Selbst durch religiöse, zivilreligiöse oder andere ideologisch aufgeladene Imaginäre, die sich ihrerseits sozial angeliefertem Sinn verdanken. Indem diese Sinnkonstrukte gewissermaßen wörtlich genommen werden, kann gerade dadurch eine hohe Kohärenz gewonnen werden, indem das Selbst sich gleichsam in fundamentalistischer Manier auf diese bezieht, um in der Folge störende Umweltbezüge abzublenden bzw. abzuschneiden (man denke hier wiederum an das Beispiel von Abraham). Subjektivität entsteht dann durch die Verbindung der imaginären Projektionen mit der Leiblichkeit der subjektiv empfundenen Ermächtigung. In der Folge entsteht sozusagen eine unendliche Spiegelung des Egos in den Worten und Konzepten, die man glauben will, um auf diese Weise den Konzepten und dem Ego einen hyperrealen Status zu verleihen, also die eigenen Setzungen mit der Wirklichkeit zu verwechseln.
2. Die zweite Möglichkeit, Kohärenz zu gewinnen, besteht in der Öffnung gegenüber der Mitwelt, also darin, Weltkomplexität aktiv in die eigenen Lebensvollzüge mit hineinzunehmen und in einer Weise mit dem eigenen Lebensvollzug in ein Verhältnis zu setzen, sodass ein flimmerndes und dynamisches Gewebe entsteht, in dem die unterschiedlichen Perspektiven und Referenzen situativ zu einer Resonanz gelangen, die ein stimmiges Bild ergibt. Das Selbst verlagert sich hier gleichsam in die Schnittstelle des Weltkontakts. Es erscheint zugleich

Systemtheorie richtet sich nicht in der Position des Kritikers in einer Haltung des Besserwissens ein, um dann jedoch praktisch nichts erreichen zu können. Sie behält vielmehr in der inkongruenten Perspektive eine aushaltbare Spannung bei, um eine vermittelnde Beziehung zur Praxis zu ermöglichen.

38 Weber (2008, 61f.).

in Differenz zur Welt, wie auch in Beziehung mit der Welt und gewinnt seine Subjektivität aus der gefühlten Resonanz der auf diese Weise möglichen Beziehungen.<sup>39</sup>

Im einen Fall entsteht subjektive Bedeutung durch Öffnung, im anderen Fall durch Schließung, wobei eine reale menschliche Lebenspraxis nicht nur an einem Pol dieser Idealtypen verharren, sondern zwischen Offenheit und Geschlossenheit oszillieren wird<sup>40</sup> bzw. sich dann auch in Mischformen einrichten kann. Die ethische Dimension bzw. das ethische Potenzial zeigt sich in der jeweils impliziten Form des realisierten Selbst- und Weltverhältnisses, wobei sich hier schon andeutet, dass sich zwischen einer egologischen, monokontexturalen und einer ökologischen, polykontexturalen Perspektive unterscheiden lässt. Erstere klammert sich an einer Wertreferenz fest, um das hiermit einhergehende Ich-Konstrukt mit dem übergreifenden Selbstprozess zu verwechseln. Es müssen also systematisch die Umweltbeziehungen ignoriert werden, denen sich auch dieser Prozess letztlich verdankt. Das Ego erhebt sich hiermit in eine Sphäre, die außerhalb der Welt zu stehen scheint, und kann entsprechend nicht anders agieren, als die damit aufscheinende Subjekt-Objekt-Dichotomie zu hypostasieren.

Dies – so die These, die im Folgenden von verschiedener Seite entwickelt wird – geht unweigerlich mit dem Gefühl von *Entfremdung* einher, denn das Beziehungsverhältnis zur Welt muss nun allein schon deshalb prekär erscheinen, weil es immerfort Indizien liefert, die dem aufgespannten Selbst- und Weltverhältnis zu widersprechen drohen. Kommunikation und die hiermit einhergehende Begegnung mit dem eigenen Nichtwissen erscheint gefährlich, weil es den imaginären Status des eigenen Egos zu entlarven droht. Das polykontexturale Selbst ist demgegenüber in der Lage, zwischen verschiedenen Perspektiven und Arrangements von Perspektiven zu oszillieren, um dann situative Anpassungen zu finden und dabei Alterität nicht nur anzuerkennen, sondern sich von ihr auch berühren oder verändern zu lassen.<sup>41</sup> Die Form des Selbst- und Weltverhältnisses – oder um es mit Wittgenstein eleganter auszudrücken: die

39 Die Idee der Resonanz ist auch das Antidot, das Hartmut Rosa (2016) als Antwort auf die typischen Entfremdungen der spätmodernen Gesellschaften vorschlägt.

40 Vgl. Armin Nassehi (2003).

41 Um mit Latour zu sprechen: Der eine Zugang gelangt im »Doppelklick« zu einer epistemischen Perspektive, die dann unweigerlich in eine Art Fundamentalismus führt, welche dazu zwingt, den eigenen Glauben, die eigene Wirklichkeitssicht gegenüber anderen möglichen Perspektiven zu verteidigen. Der andere Zugang führt demgegenüber zu einem dynamischen Spiel vielfältiger Existenzweisen, die sich wechselseitig bedingen und ermöglichen, ohne ineinander übergeführt oder aufeinander zurückgeführt werden zu müssen (Latour 2014, 639ff.).

Lebensform<sup>42</sup> – wird hier selbst zur ethischen Determinante. Beziehungen zu anderen Menschen erscheinen dann nicht mehr bedrohlich, sondern anregend und interessant, denn sie eröffnen einen Raum, in dem Subjektivität neu erschaffen und erlebt werden kann.

Die vorangehenden Ausführungen lassen deutlich werden, wie Epistemologie, Ethik und Ontologie untrennbar miteinander verflochten sind. Es zeigt sich: Ethik erscheint weniger als ein Sollen (das dann ja nur dem faktischen Lebensvollzug entgegenstehen würde) denn als ein *Wollen* und *Können*, das sich aus den realisierten Selbst- und Weltverhältnissen einer Lebensform und den mit ihr verbundenen Wertbezügen ergibt. Das Ethische ist hiermit keineswegs suspendiert, ebenso wenig wie es für uns als Menschen weiterhin wichtig ist, das Gefühl zu haben, gut zu sein. Eine so verstandene Ethik hat ihren Ort jedoch nicht mehr im Darüber-Sprechen, auf einem philosophischen Reflexionsstandpunkt, der gleichsam von außen beurteilend absolute Prinzipien oder Regeln abzuleiten beansprucht. Das Ethische zeigt sich jetzt vielmehr im unmittelbaren Lebensvollzug selber, in der Art und Weise, wie wir mit uns selbst, mit unseren Mitmenschen und der nichtmenschlichen Umwelt in Beziehung treten. Für uns Menschen als sprachliche Wesen offenbart sich dies insbesondere auch in unseren sprachlichen Handlungen, die wir als Teil unseres Selbst fühlen und empfinden und mit denen wir mit anderen Menschen nicht nur in Resonanz treten, sondern uns mit ihnen im Verhalten und Erleben koppeln. Die sprachlichen und symbolischen Zeichen stehen nicht außerhalb des menschlichen Lebens, sondern *sind* (auch) sein Ausdruck. In der Sprache zu Hause zu sein und auf diese Weise zu sich selbst und mit anderen in Beziehung zu treten, *ist* die menschliche Lebensform.

Hiermit einhergehend entwickelt sich jedoch die dem Menschen typische epistemologische Spaltung, die darauf beruht, die sprachlichen Objekte mit der Praxis der durch ihren Gebrauch konstituierten Lebensform zu verwechseln.<sup>43</sup> Begriffe und Konzepte erscheinen aus dieser Perspektive nicht mehr als Ausdruck von Relationen, sondern vielmehr als ein Ding oder eine Wahrheit.

Genau hierin besteht nun auch die Problematik expliziter ethischer Sätze. Denn hier schieben sich Worte gleichsam zwischen den Menschen

42 Vgl. Lütterfelds und Roser (1999).

43 Um es mit Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela auszudrücken: »Wenn die Sprache entsteht, dann entstehen auch Objekte als sprachliche Unterscheidungen sprachlicher Unterscheidungen, die die Handlung verschleiern, die sie koordinieren. So koordiniert das Wort ›Tische‹ unsere Handlungen in Hinsicht auf die Handlungen, die wir ausführen, wenn wir mit einem ›Tisch‹ umgehen. Der Begriff ›Tisch‹ verschleiern uns jedoch die Handlungen, die (als Handlungen des Unterscheidens) einen Tisch konstituieren, indem sie ihn hervorbringen« (Maturana/Varela 1987, 227).

und die Praxis, die gestaltet werden soll. Anstelle in lebendigen Beziehungen in ihrer jeweils spezifischen, situationsangemessenen Tonalität zur Anwendung zu kommen, entwickeln sich ethische Sätze zu einem *Fetisch*. Indem aber ethische Begriffe und Konzepte in dieser Form verdinglicht werden, verlieren sie ihre Bedeutung für das unmittelbare menschliche Beziehungsgeflecht. In der Folge entsteht eine *Entfremdung*, die darauf beruht, dass das, was gesagt und gedacht wird, nicht mehr mit der gelebten Beziehungspraxis übereinstimmt. Als Konsequenz entwickelt sich ein zynisches Bewusstsein, das theoretisch aufgeklärt zu wissen glaubt, was zu tun ist, jedoch genau dies in seinen Lebensvollzügen nicht realisieren kann.<sup>44</sup>

Hiermit soll freilich nicht der Sinn einer ethischen Positionierung oder Stellungnahme per se negiert oder als etwas Verwerfliches betrachtet werden. Die hier entwickelten Überlegungen stellen nicht die moralphilosophischen *Interventionen* eines Adam Smith, eines Immanuel Kant, eines Jürgen Habermas oder anderer prominenter Sprecher und Sprecherinnen in Frage. Nicht die Praxis ihrer Rede steht hier zur Disposition, sondern allein die Verdinglichung und Essenzialisierung ihrer Positionen zu einer normativen Theorie, die auch jenseits eines bestimmten sozialen Kontextes universelle Geltung beansprucht.

In einer konkreten zeitgeschichtlichen Situation und in hoher gesellschaftlicher Sensibilität eine bestimmte Sprecherposition einzunehmen, ist etwas anderes, als von der konkreten kommunikativen Lagerung zu abstrahieren und hieraus Kriterien für ein universelles Sollen zu formulieren. Ersteres erscheint als eine Praxis. ›Etwas zu sagen‹, bedeutet, etwas zur Gestaltung eines konkreten sozialen Beziehungsraums beizutragen bzw. in eine konkrete kulturpolitische Lagerung hinein zu intervenieren. Die zweite Bewegung löst das Ethische aus der konkreten Beziehungsdynamik sozialer Prozesse heraus (um es hiermit zu verfehlen). Die moraltheoretische Perspektive erhebt eine theoretische Position zu einer Art Gesetz, in dem in einer eigentümlichen Weise Tatsachenbehauptungen und logische Beziehungen in ethische Konklusionen münden, in denen dann das Sollen dem Wollen gegenübersteht. Theorie und Praxis, Epistemologie und Ethik fallen nun auseinander. Die menschlichen Selbst- und Weltverhältnisse drohen sich von den Praxen zu entfremden, denen sie sich verdanken.

Mit den vorangehenden Ausführungen sollte die Relevanz des Themas deutlich geworden sein.

44 Genau dies ist auch der Topos von Peter Sloterdijks (1983) »Kritik der zynischen Vernunft«.

## Heinz von Foerster – die Verbindung von Ethik und Epistemologie

In intimer Kenntnis der Wittgenstein'schen Arbeiten hat Heinz von Foerster immer wieder versucht, die bereits angedeutete Idee der impliziten Ethik aus einer kybernetischen Perspektive zu reformulieren.<sup>45</sup> Schon der Titel der Monografie »Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke«<sup>46</sup> lässt deutlich werden, dass auch von Foerster Epistemologie und Ethik von vornherein zusammen denkt.

### *Eigenwerte vs. Kausalgesetze*

Die implizit ethische Dimension erscheint bei Heinz von Foerster als ein Eigenwert eines Eigenzustandes der jeweiligen Lebensform,<sup>47</sup> gleichsam als Ausdruck eines Arrangements leiblich verkörperter Wertreferenzen, die in einem spezifischen Selbst- und Weltverhältnis zum Ausdruck kommt. Homolog zur kybernetischen Rede von Eigenwerten und Eigenzuständen<sup>48</sup> würde dann die Lebensform selbst den *Operator* darstellen, der im Prozess der Autopoiesis die Struktur hervorbringt, welche eben die Funktion ermöglicht, die wiederum diese Struktur hervorbringen lässt. Das Selbst- und Weltverhältnis, also der hiermit zum Ausdruck kommende Orientierungsrahmen, könnte folglich als *Eigenvektor* dieses Operators verstanden werden, denn er liefert genau die *Sichtweise* oder Kognition, die zu einem Handeln in eine bestimmte Richtung motiviert. Den Eigenwerten würden wiederum bestimmte Handlungsakte entsprechen, die

45 Vgl. von Foerster (1993).

46 Von Foerster (1994).

47 »Im Gegensatz zu der orthodoxen Position, die als primäre Begriffe (d. h. als »Gegebenheiten« etwa Daten, Gegenstände, Naturgesetze, Wirklichkeit usw. oder im sozialen Bereich Sprache, Kommunikation, Werte, Ordnungen usw.) annimmt und diese Begriffe dann so arrangiert, daß daraus eine präskriptive, postskriptive oder deskriptive Ethik ableitbar ist (was immer der Fall sein mag), schlage ich vor, als primäre Gegenstände Autopoiese, Eigenzustände, Selbstreferenz usw., das heißt die vorerwähnten Begriffe mit innewohnender Zirkularität zu postulieren (also solche, die eo ipso Wittgensteins Kriterium [Ethischer Lohn muß in der Handlung selber liegen] erfüllen), und mit dieser Hilfe Begriffe, Daten, Gegenstände, Naturgesetze zu konstruieren, die dann zu sekundären Gegebenheiten werden.

Da die Ethik hierbei nicht in den Wörtern liegt, kann sie offenbar – und muß es auch nicht – ausgesprochen werden: Ethik ist implizit« (Foerster 1994, 348).

48 Die hier verwendete Terminologie von Operator, Eigenvektor, Eigenzustand und Eigenwert wird in der Physik immer dann angewendet, wenn Prozesse der Selbstorganisation eine Beschreibung mittels Operatoren nahelegen. Insbesondere werden Operatoren auch im Formalismus der Quantentheorie verwendet (vgl. Friebe et al. 2015, 16ff.).

dann auf Basis der durch die Selbst- und Weltverhältnisse aufgespannten »fungierenden Ontologien«<sup>49</sup> gleichsam als ein natürlich gebotenes Verhalten erscheinen. Rationalität und Reflexivität – ebenso die ganze Welt der Gründe – kann entsprechend auch nicht außerhalb dieses Prozesses stehen. Gründe erscheinen aus Perspektive einer kybernetisch informierten und leiborientierten Phänomenologie ja ihrerseits als nichts anderes als ein Konnex semantischer Figuren, der sich einer bestimmten sozialen Praxis verdankt. Sie erklären weder etwas noch lässt sich aus ihnen eine normative Begründung ableiten, die dann dem eigenen Handeln voranstehen würde. Gleiches gilt für die hiermit einhergehenden logischen Beziehungen, aus denen heraus sich nun ein jeweils spezifisches Selbst- und Weltverhältnis entfaltet.<sup>50</sup>

Auch Wittgensteins Satz »Der Glaube an den Kausalnexus ist der Aberglaube«<sup>51</sup> lässt sich in diesem Sinne mit von Foerster reformulieren. Die Problematisierung des Kausalitätsgesetzes ergibt sich aus kybernetischer Sicht allein schon aus der Intransparenz komplexer Systeme. Da diese für einen externen Beobachter nicht berechenbar sind, lässt sich eben auch keine zuverlässige Aussage hinsichtlich der Kausalitäten der Input-Output-Relationen treffen: »Wenn man Wittgensteins Satz kennt: ›Der Glaube an die Kausalität ist der Aberglaube‹, sieht man genau die nichttriviale Maschine, die prinzipiell unanalysierbar und nicht vorhersagbar ist, hier realisiert. Das heißt, wenn wir von der Idee, dass die Welt eine triviale Maschine ist, weggehen, ist die Welt nicht mehr voraussagbar.«<sup>52</sup>

Wenn wir sprachliche Handlungen als ein Verhalten zur Koordination von Verhalten begreifen, ist es nur ein kleiner Schritt zu der These, »dass mit der Entwicklung der Sprache die Idee einer magischen Weltauffassung entstanden ist.«<sup>53</sup> Diese Magie *zeigt* sich im performativen Vollzug der Sprache und der hiermit einhergehenden Suggestion einer bestimmten Verbindung von unserem Fühlen, unseren gesprochenen und gehörten Worten und der von uns wahrgenommenen Welt. Die magische Kausalität zeigt sich dann allein schon darin, dass Worte etwas mit uns machen.<sup>54</sup>

49 Fuchs (2010a, 130).

50 Gut herausgearbeitet hat dies Bourdieu in seinen »Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft« (Bourdieu 2001).

51 Wittgenstein (1990), Proposition 5.1361.

52 Von Foerster (2002, 177).

53 Von Foerster (2002, 337).

54 »Du musst doch bedenken, was Sprache für ein magisches Element hat! Da mache ich gewisse Geräusche mit meinem Mund, und auf der anderen Seite machen Leute etwas, das mit meinen Geräuschen korrespondiert. Wenn das nicht Magie ist, weiß ich nicht, was Magie ist! [...] Auch Gregory Bateson hatte das Gefühl, dass in dem Moment, in dem wir zwei Sätze miteinander verbinden, eine Erklärung entsteht. Ich habe eine Beobachtung A und eine Beobachtung B, und die Sätze, die Beobachtung B und A verbinden, sind die Erklärung« (von Foerster/Bröcker 2002, 337).

Jede Regel und jede Kausalbeziehung erscheint entsprechend als eine *gemachte* Gesetzmäßigkeit innerhalb eines jeweils bestimmten Sprachspiels. Die polykontexturale Perspektive kann und darf jedoch dieses Spiel und die hiermit verbundenen Regeln nicht absolut setzen, sondern hat die Entscheidung über die Frage, welches Spiel gespielt wird, wiederum selbst nach Position und Standortabhängigkeit zu befragen. Zudem ergibt sich als weiteres Problem die Frage nach der Regel der Regelanwendung.<sup>55</sup> Die Frage nach der richtigen oder situationsangemessenen Regel bzw. deren Umsetzung lässt sich ebenfalls nicht trivialisieren und bringt also ihrerseits Unbestimmtheiten mit sich, die nicht logisch, sondern nur performativ gelöst werden können, indem man etwas tut, was dann für sich selbst steht und weitere Anschlüsse möglich macht.

Grund und Begründung, Handeln und Erkennen, Epistemologie und normative Ordnungen stehen damit in einem rekursiven Verhältnis. Es gibt keinen Grund der Gründe, keinen Wert der Werte, von dem aus eine hierarchische Ordnung ableitbar wäre. »Erfahrung ist die Ursache. Die Welt ist die Folge. Die Epistemologie ist die Transformationsregel«, so wiederum von Foerster.<sup>56</sup> Es gibt keine Position außerhalb dieses Zirkels aus Epistemologie und Ontologie.<sup>57</sup>

Man mag die hiermit einhergehende Verlegenheit nun durch ein transzendentes Postulat beruhigen wollen, also mit Kant eine Setzung postulieren, dass diese Fragen an einem Ort jenseits unserer persönlichen Urteile zu beantworten seien. Wie Armin Nassehi bemerkt, hatte allerdings schon Kant die Vervielfältigung möglicher Perspektiven, also das »Pluralismusproblem«, »im Blick, als er auf eine prozedurale Ethik, von Was- auf Wie-Fragen« umgestellt hat und gerade deshalb als »Reaktion« mit »möglichst abstrakten Begriffen« geantwortet hat.<sup>58</sup> Als

55 Siehe hierzu – ebenfalls im Anschluss an Wittgenstein – Günther Ortman (2003).

56 Foerster (1994, 369).

57 »Rationalität bemißt sich« entsprechend – so auch Merleau-Ponty – »nach diesem Begriff genau an der Erfahrung, in der sie sich enthüllt. Daß es sie gibt, besagt, daß Perspektiven sich kreuzen, Wahrnehmungen sich bestätigen und ein Sinn erscheint. Doch ist dieser Sinn nicht für sich zu setzen und umzudeuten in absoluten Geist oder Welt im Sinne des Realismus. Die phänomenologische Welt ist nicht reines Sein, sondern Sinn, der durchscheint im Schnittpunkt meiner Erfahrung wie in dem der meinigen und der Erfahrungen anderer durch dieser aller Zusammenspiel, untrennbar also von Subjektivität und Intersubjektivität, die durch Übernahme vergangener in gegenwärtige wie der Erfahrung anderer in die meine zu einer Einheit sich bilden« (Merleau-Ponty 1974, 17).

58 Nassehi (2015, 26). Und an anderer Stelle: »Von Was- wird auf Wie-Fragen umgestellt, um die Freiheitsgrade des Handelnden zugleich zu erhöhen und zu begrenzen; sie werden erhöht, weil sie universell anwendbar sein müssen und deshalb rein prozedural angelegt sind; sie werden begrenzt, weil sie vernünftigen Prinzipien und Maximen unterworfen werden sollen. Hier beginnt das Arena-Modell der Subjektivität, das zwischen der nicht-empirischen Geisterwelt der



Preis ist hierfür jedoch zu zahlen, dass auch bei Kant die Eindeutigkeit moralischer Urteile wegfällt, denn wir landen hier bei einem abstrakten Vernunftbegriff, der zwar den Stern der Aufklärung weiter leuchten lässt. Doch bei näherem Hinschauen ist nicht so ohne Weiteres ableitbar, was in konkreten ethischen Problemlagen zu tun ist, zumal die Kant'schen Prinzipien ja ihrerseits wieder in die konkrete Welt – also von der Transzendenz in die Immanenz – übersetzt werden müssen. Oder wiederum mit Nassehi gesprochen: »Die Ethisierung des Moralischen ist bereits eine Reaktion darauf, dass Moral nicht, oder: nicht mehr, vermag, was sie will.«<sup>59</sup> Übrig bleibt allein die Reflexion der moralischen Unsicherheit, also der Unbestimmtheit und damit einhergehend die Subjektivierung des Problems.

Hiermit landen wir jedoch erneut bei von Foersters Einsicht in die Unbestimmtheiten, die auftreten, insofern das Selbst sich selbst und die Welt beobachtet (der Begriff des Subjekts erscheint damit synonym für eine systemische Position, die sich zugleich durch Nichtwissen als auch eine Bewegung des lebendigen Wollens auszeichnet). Wenn es aber weder ein rationales Kalkül noch eine zwingende normative Konzeption gibt, die besagt, wie mit diesen *Unbestimmtheiten* umzugehen ist, verbleibt als Antwort nur die Möglichkeit, eine *bestimmte* Praxis als Antwort zu wählen. »Wir können nur jene Fragen entscheiden, die prinzipiell unentscheidbar sind«,<sup>60</sup> lautet entsprechend das bekannte Theorem von Foersters. In Folge zeigt sich nun auch in ethischen Fragen ein enger Konnex von systemisch bedingter Unbestimmtheit, den hieraus resultierenden Freiheitsgraden und der damit einhergehenden Reflexivität. Oder um es einfacher zu formulieren: Es bleibt uns also nurmehr übrig, sich für eine mögliche Antwort zu entscheiden und die Verantwortung für die hiermit einhergehenden Konsequenzen zu übernehmen.

### *Nichtwissen, unentscheidbare Fragen und Freiheit*

Der Rekurs auf transzendente Prinzipien, eine göttliche Ordnung oder eine übergreifende Rationalität erscheinen damit nur noch als eine weitere Ausrede, die mit der eigenen Lebenspraxis verbundenen Folgen nicht verantworten zu wollen – so die sich bereits hier andeutende ethische Dimension:<sup>61</sup> Reflexivität, Subjektivität und das eigene Wollen fallen

vernünftigen Wesen und der realen Welt von Neigungen korrumpierter Personen oszilliert« (ders.: 19).

59 Nassehi (2015, 23).

60 Von Foerster (1994, 351).

61 »Ich brauche die Transzendentalität nicht, denn ich sage: ›Die bin ich. Ich bin der Mensch, der das nun entscheidet.‹ Worin liegt der Unterschied zwischen Kant, Schopenhauer und mir? Kant und Schopenhauer sagen: ›Es ist die Transzendentalität, die entscheidet, während ich sage: ›Ich entscheide.‹ Daher ist es meine

damit in einer eigentümlichen Bewegung zusammen. Das Wissen um die Unentscheidbarkeit geht unweigerlich mit der Erfahrung von Freiheit und Kontingenz einher. Nichtwissen zwingt zu einer Handlung, die nicht durch Objektivität oder ein logisches Kalkül gedeckt ist, sondern nur aus dem Impuls einer Subjektivität, die sich dem perspektivischen Zentrum des eigenen Selbst- und Weltverhältnisses verdankt.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, von Foerster hypostasiere hier die Idee eines unabhängigen Seelenwesens, von dem nun die Willensbewegung ausgeht oder kybernetisch gesprochen von einem System, das aufgrund seiner Eigenkomplexität von seiner Umwelt unabhängig geworden ist.<sup>62</sup> Genau dies kann jedoch nicht die Implikation einer Kybernetik zweiter Ordnung sein, die Systeme immer zugleich als Funktion ihrer selbst *und* ihrer Umwelt begreift. Vielmehr geht es darum zu verstehen, dass Unbestimmtheiten und die hiermit einhergehenden Freiheitsgrade Eigenschaften des übergreifenden systemischen Arrangements darstellen, das die Beziehung zur Umwelt immer schon einschließt. Mit von Foerster wird also keineswegs eine radikale Individualverantwortung proklamiert, sondern eher eine Form der Designverantwortung, bei der die systemische Einbettung menschlicher Praxis ins Spiel kommt.

*Das Problem der Ethik erscheint damit gewissermaßen als Folgelast von Systemkomplexität und der hiermit einhergehenden Selbstreflexion.* Insofern Systeme über ein hinreichendes Gedächtnis sowie die kognitiven Kapazitäten verfügen, ihr eigenes Selbst- und Weltverhältnis zu reflektieren, wird für sie auch die Frage der Konsequenzen der durch sie eingenommenen Epistemologie virulent. Aus diesem Grunde haben Menschen als komplexe Wesen nicht nur die Verantwortung dafür zu übernehmen, was sie tun, sondern auch dafür, wie sie sich selbst und die Welt *sehen*.

Die Frage, wie und was die Welt (und das Selbst) ist, erscheint selbstredend ihrerseits unentscheidbar. Denn die Weltkomplexität – oder die Welt als Ganzes – kann sich aus Perspektive der fungierenden Ontologie eines konkreten Selbst- und Weltverhältnisses nicht erschließen. Die Antwort

Verantwortung, dass Schach so, Bridge so und Mühle so gespielt wird. Der Unterschied zwischen diesen beiden Haltungen ist, dass ich mich in dem einen Fall auf etwas anderes berufen kann; dass solche Regeln existieren. In meinen Fall kann ich mich nur auf mich berufen; dass ich diese Entscheidungen gefällt habe. Wie du siehst, taucht da schon eine seltsame Haltung auf; nämlich die Haltung, dass ich, wenn ich mich für dieses und jenes entschieden habe, die Verantwortung für diese Entscheidung zu übernehmen habe« (von Foerster/Bröcker 2002, 68).

62 In diesem Grunde spricht Jörg Michael Kastl (1998) auch von der »insgeheimen Transzendenz der Autopoiesis« der Luhmannschen Theorie, denn auch wenn Polykontextualität proklamiert wird, kommt in den einschlägigen Texten performativ dann doch die monadische Struktur eines zum Beobachter stilisierten Systems zum Ausdruck. Siehe jedoch als Ausnahme die Arbeiten von Peter Fuchs, welche die konditionierte Koproduktion und damit die Nichtlokalisierbarkeit des Beobachters pointieren (vgl. Fuchs 2010a; Fuchs 2015).

bleibt für das Bewusstsein unzugänglich. Entsprechend kann das Selbst- und Weltverhältnis eines Menschen seinerseits nur durch eine Praxis bestimmt werden. Denn schon die beiden Positionen ›Welt sein‹ und ›eine Welt haben‹ sind weder ineinander überführbar noch logisch auseinander ableitbar, sondern münden in ein Grenzverhältnis, das – einer Möbiusschleife gleich – in und mit sich selbst verwunden ist. Innen und Außen erscheinen jedoch nicht identisch und genau aus dieser Paradoxie, aus dieser epistemischen Unbestimmtheit, speist sich das Subjekt. Letzteres ist jedoch nicht mehr als eine Entität im Sinne eines inneren Seelenwesens zu begreifen, sondern nur als substanzlose Differenz.<sup>63</sup>

Die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt wird hiermit selbst zu einer unbeantwortbaren Frage, da die Beschreibung seiner Position entweder von der Totalität der Welt ausgehen kann oder von einem subjektiven Zentrum, dem dann eine (Um-)Welt gegenübersteht. Auf diesem Reflexionsniveau erscheinen für den Menschen zwei erkenntnistheoretische Unbestimmtheiten in Hinblick auf seine epistemische Verortung, die wiederum nur durch die Wahl einer konkreten Praxis entschieden werden können. Mit Heinz von Foerster hat der Mensch also zwei grundsätzliche Entscheidungen zu treffen:<sup>64</sup>

- Die Entscheidung der Stellung des Menschen im Universum: Bin ich Beobachter (1) oder bin ich Teil des Universums (2)?
- Die Frage der Kausalität meiner Erfahrung: Bin ich Opfer (3) oder bin ich Schöpfer meiner Erfahrung (4)?

Je nach Antwort auf diese Fragen ergeben sich unterschiedliche Selbst- und Weltverhältnisse, die entsprechend mit verschiedenen Konsequenzen einhergehen: Die Wahl von (1) und (3) führt zu einer vermeintlich objektiven Welt, in der die potenziell mögliche Verantwortung eines Menschen zu Lasten der für wirklich genommenen Weltrationalität getilgt wird. Die Wahl von (2) und (4) führt zu einer Haltung, die den Menschen als mit seiner Welt verbunden erleben lässt. Er zeichnet zudem mit seinem Handeln für die Entwicklung der Welt verantwortlich. Denn mit dem hiermit einhergehenden Selbst- und Weltverhältnis »entsteht« – so von Foerster – »sofort eine Zirkularität zwischen mir und was immer du in dieser Welt betrachtest; besonders mit dem Anderen. Durch meine Behauptung: ›Ich bin ein Teil der Welt‹, werde ich sofort ein Teil des Anderen; das heißt, es wird damit sofort die Haltung des Mystikers postuliert: ›Ich bin du, du bist ich.‹ Durch die Gegenwärtigkeit und die Postulierung eines Anderen bin ich sofort mit dem Anderen durch eine

63 In diesem Sinne formuliert dann Wittgenstein (1990, Proposition 5.632): »Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt.«

64 Von Foerster (1994, 350ff.).

zirkuläre Schleife verbunden. [...] Das Bedeutungsvolle an der Zirkularität ist die Verknüpfung mit etwas Anderem; das heißt, es handelt sich nicht mehr um Propositionen, sondern um Relationen: Ich bin verwandt. Ich habe eine Beziehung.«<sup>65</sup> Diese Beziehung manifestiert sich im dynamischen Wechselspiel von Selbstreferenz und Fremdreferenz und damit einhergehend in der Reflexion von sich selbst im Anderen – im Nicht-Selbst.<sup>66</sup>

Die hier seitens von Foerster ausgeführte Bewegung reflektiert ihrerseits Polykontextualität. Sie übernimmt Verantwortung für die eigene Epistemologie und für das hiermit aufgespannte Selbst- und Weltverhältnis. Eine polykontexturale Perspektive einzunehmen, heißt zu verstehen, dass die durch das eigene Sehen, Denken und Handeln aufgespannten Verhältnisse zwischen Ich und Du, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Selbst und Welt sich ihrerseits komplexen Beziehungen verdanken, die chiasmatisch über verschiedene Positionen verteilt sind. Selbst und Nicht-Selbst verschränken sich hier in einer Weise, die Individualität und Verantwortung gerade durch die Negation der Totalität des eigenen Beobachterstandpunktes hervorbringt. Wir begegnen hier einem Selbst, das gerade deshalb nicht mehr autistisch oder monadisch in der eigenen Selbstreferenz gefangen ist, weil es sich als ethisches Subjekt durch das Nicht-Selbst, also durch unbestimmtes Anderes, enactieren lässt. Wir landen hiermit bei einer Zirkularität, die mit einer Vielzahl von Orten mit ihrer jeweils eigenen Epistemologie, Ontologie und Dignität rechnen lässt, einer Welt, in der Überraschungen willkommen sind und die durch eine Haltung der Offenheit und des Staunens geprägt ist.<sup>67</sup>

Das mit der Wahl von (1) und (3) als Gegenhorizont eingeführte Selbst- und Weltverhältnis bleibt demgegenüber egologisch und monokontextural. Beobachter und Welt erscheinen hier als fundamental voneinander getrennt. Da nun von eindimensional gelagerten Kausalbeziehungen ausgegangen wird, erscheinen Paradoxien und unbestimmte Verhältnisse nicht als Bestandteil der Welt, sondern nur als Ausdruck mangelnden

65 Von Foerster (2002, 335f.).

66 »Oder von A zu A; das ist dann Selbstreferenz. A zu B – B zu A ist Reflexion. Ich reflektiere; das ist so wie ein Spiegel. A zu B und B zu A gehören ja zusammen. Das ist die Idee der Zirkularität. Wenn du nur A zu B betrachtest, bist du noch single cause thinker, ein linearer Denker. Der Formalismus, der meine Haltung ›Ich bin ein Teil der Welt‹ unterstützen oder untermauern kann, wird am besten durch den Begriff der Zirkularität ausgedrückt: dass A B beeinflusst und B sich wieder auf A zurückbezieht, so dass Ursache und Wirkung plötzlich im Kreis laufen« (von Foerster/Bröcker 2002, 335f.), kursiv im Original.

67 Dabei stellt sich die Frage, ob der polykontexturalen Denk- und Handlungspraxis aus dieser polykontexturalen Perspektive keine andere Dignität zukommt als etwa einer göttlichen oder einer diskursethischen. Epistemisch ist dies der Fall, da die polykontexturale Welt eine Welt unter anderen darstellt. Aus einer ethischen Perspektive deutet sich jedoch eine andere Antwort an, hierzu jedoch erst später.

Wissens. Zumindest theoretisch glaubt man, eindeutig zwischen wahr und falsch bzw. gut und richtig unterscheiden zu können. Es bleibt den Menschen, welche diese Wahl getroffen haben, entsprechend nichts anderes übrig, als die von den eigenen Rationalitätsmodellen suggerierten Kausalitäten für *real* zu halten, um dann zugleich in den hiermit verbundenen Postulaten und Setzungen gefangen zu sein.<sup>68</sup>

Die polykontexturale Perspektive führt demgegenüber zu einer Ethik, die ihre Freiheitsgrade aus der Kontingenz des Weltgeschehens gewinnt und gerade deshalb nicht in vordefinierte Positionen, Regeln oder Gesetzmäßigkeiten einzurasten braucht. Als einziges ethisches Postulat lassen sich hier die systemischen und strukturellen Bedingungen für die Freiheit selbst benennen. Entsprechend gilt dann hier allein das von Foerster formulierte ethische Primat: »Handle stets so, dass die Anzahl der Möglichkeiten vermehrt wird«,<sup>69</sup> oder in Bezug auf die Sozialdimension reformuliert: »Das Wegnehmen der Freiheit ist genau das Gegenteil von dem, was [...] ein Zusammenleben mit anderen Menschen möglich und erfreulich macht.« Aus diesem Grunde ist das »Hinzufügen freiheitlicher Dimensionen« tendenziell immer vorzuziehen.<sup>70</sup>

### *Nicht-Ich und eine Ethik, die zwischen den Worten sitzt*

Wiederum sollte sich der Leser an dieser Stelle bewusst machen, dass Freiheit hier nicht im subjektphilosophischen Sinne als ein Attribut des menschlichen Ichs missverstanden werden darf. Das Problem der Willensfreiheit mündet nämlich seinerseits wiederum in die unentscheidbare Frage, die sich der Systemik eines polykontexturalen Arrangements verdankt, das zudem durch sprachliche Handlungen konfiguriert wird.<sup>71</sup>

Heinz von Foerster verdeutlicht uns, dass Epistemologie und Ethik unentwirrbar miteinander verwoben sind. Da die epistemische Kon-

68 Schön ausgedrückt hat diese Haltung Erwin Schrödinger: »Der Grund dafür, daß unser fühlendes, wahrnehmendes und denkendes Ich in unserem naturwissenschaftlichen Weltbild nirgends auftritt, kann leicht in fünf Worten ausgedrückt werden: Es ist selbst dieses Weltbild« (Schrödinger 1959, 39).

69 Von Foerster (2002, 349).

70 Von Foerster (2002, 335).

71 »Die Frage nach der Freiheit des Willens, darauf macht Schopenhauer uns eben schon aufmerksam, ist ein sprachliches Problem und nicht eines des freien Willens. Die Frage macht eben semantisch keinen Sinn. Wenn ich frei bin, kann ich doch wollen, was ich will. Ich bin frei zu wählen. Es gehört zur Klasse der Semantik und nicht der Freiheit des Willens. Diese, wie ich heute nenne, Fragen zweiter Ordnung haben mich meiner Meinung nach schon damals beeinflusst; wie zum Beispiel Schopenhauer das Wollen auf sich selber angewendet hat. Wo dann eben ein sprachlicher Knoten entsteht; ein Knoten, der mehr sprachlich ist, als dass er mit dem Willen zu tun hat. Die Frage nach der Freiheit des Willens ist prinzipiell unentscheidbar« (von Foerster/Bröcker 2002, 115f.).

figuration des Selbst- und Weltverhältnisses ihrerseits die Praxis eines Menschen bestimmt, kann es keine Position des *Darüberstehens* geben, sondern nur die Welt, welche eben durch diese Praxis generiert wird. Die hier zum Ausdruck kommende ethische Perspektive kann entsprechend nicht durch Worte im Sinne von Wert- oder Tatsachenbehauptungen ausgedrückt werden, sondern sie *zeigt* sich durch ihre Praxis. Mit dem Einnehmen einer solchen ethischen Perspektive werden die Welt und das hiermit aufgespannte Selbst- und Weltverhältnis ein anderes. Dies wird dann auch Wittgenstein gemeint haben, als er davon sprach, dass sich mit dem »guten oder bösen Wollen die Grenzen der Welt ändern«. Eine veränderte epistemische Perspektive führt zu einer neuen Welt, zu einer anderen Lebensform. »Kurz, die Welt muss dann dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muss sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen«, formuliert Wittgenstein, um abschließend auf die Verbindung der impliziten ethischen Dimension mit der Frage des Glücks zu schließen: »Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.«<sup>72</sup> Die Welt erscheint als eine andere, weil ein anderes Selbst- und Weltverhältnis eingenommen wird, das gewissermaßen eine reichhaltigere Lebensform ermöglicht.

Die Suchrichtung in Hinblick auf die Frage, worin das Implizite der Ethik bestehen könnte, klärt sich mit Heinz von Foerster zumindest ansatzweise. Die Metapher hierfür ist der Tanz: »Denn ich erzeuge durch mein Tanzen mit all diesen Erscheinungen die Welt. Indem ich durch mein Tanzen mit diesen Erscheinungen jetzt eine Welt erzeuge, entsteht eine Relationsstruktur zwischen mir und all diesen Erscheinungen. Das heißt, in meinen Tanzschritten realisiert sich die Ethik, von der ich wünsche, dass sie sei.«<sup>73</sup>

Genau deshalb lässt sich auch über Ethik nicht sprechen, denn entweder würde sie dann in einem (logischen) Rational aufgehen müssen, das keine andere Wahl mehr ließe. Der Tanz würde damit zu einer mechanischen Bewegung verkommen. Man würde über die eigenen guten Absichten stolpern und hierdurch schließlich die Fähigkeit verlieren, die Welt zu verzaubern. Oder der Tanz würde durch das ›Darüber-Sprechen‹ seine Kohärenz verlieren und damit in der Welt nicht mehr wirksam werden können. Man würde gewissermaßen die Magie verlieren, den anderen durch seine Performance zu verzaubern. Aus diesem Grund muss »Ethik immer implizit« bleiben. »Das heißt, sie sitzt zwischen den Zeilen; sie sitzt zwischen den Worten. Sie ist eben nicht artikuliert; sie schwebt, sie fließt dahin.«<sup>74</sup>

72 Die Zitatstellen finden sich in Proposition 6.43 (Wittgenstein 1990).

73 Von Foerster (2002, 52f.).

74 Von Foerster (2002, 52f.).

## Tugendhats Arbeiten zur Ethik

Die Arbeiten zur Ethik von Ernst Tugendhat sind für uns insbesondere deshalb interessant, weil Tugendhat wie kaum ein anderer in analytischer Strenge und mit hoher intellektueller Redlichkeit die Grenzen der gegenwärtig diskutierten moralphilosophischen Diskussion ausgelotet hat. Zumindest partiell beginnt er dabei bereits, ethische Problemstellungen multizentrisch zur begreifen, freilich um den Preis, auf eine philosophisch begründete Letztreferenz für normative Aussagen verzichten zu müssen.

Zudem hat Tugendhat in den späten Jahren seines Wirkens, insbesondere mit den Schriften zur »Egozentrik und Mystik«, <sup>75</sup> eine Wende vollzogen, die ihn noch stärker von der Idee einer philosophischen Rationalität wegführt, um stattdessen in einer Anthropologie *gebrochener Selbst- und Weltverhältnisse* den Ausgangspunkt eines nun tiefer verstandenen Humanismus zu vermuten. <sup>76</sup> In beiden Schaffensperioden wird die Frage der Beobachterabhängigkeit von ethischen Haltungen deutlich.

Auf diese Weise gelangen wir zu differenzierteren Ansätzen einer polykontexturalen Perspektive, welche von eindimensionalen normativen Positionierungen Abstand zu nehmen weiß und bereit ist, ethische Fragen als per se komplex zu betrachten. Der Verweis auf die Komplexität heißt hier, dass in der Praxis von moralisch kompetenten Akteuren unterschiedliche, teils inkommensurabel erscheinende ethische Reflexionsperspektiven aufgegriffen und miteinander verwoben werden, ohne dabei auf ein einheitliches normatives Begründungssystem zurückgreifen zu müssen. <sup>77</sup> Zugleich erscheinen die gefundenen Lösungen jedoch als nicht beliebig. Sie zeugen also keineswegs von einem ethischen Relativismus, sondern im Gegenteil eher von einer hohen Sensibilität im Umgang mit ethisch prekären Lagerungen.

### *Schicklichkeit*

Für Tugendhat drückt sich eine solche komplexe ethische Haltung insbesondere in Adam Smiths Überlegungen zur *Schicklichkeit* aus, <sup>78</sup> die etwa in Freundschaft oder romantischer Liebe zum Ausdruck kommt. Der

<sup>75</sup> Tugendhat (2006; 2007).

<sup>76</sup> Tugendhats Arbeiten entwickelten sich bekanntlich in kritischer Auseinandersetzung mit Heidegger. Man könnte in Tugendhats späten Arbeiten damit zugleich eine Rückkehr zu den Heideggerschen Fragen sehen (vgl. Heidegger 1949) als auch eine Transzendenz der bei Heidegger doch noch dominanten egologischen Perspektive.

<sup>77</sup> Damit erscheint die »Wirklichkeit« nicht mehr als moralisch defizitär vor dem Hintergrund eines normativen Sollens-Anspruchs, als abweichendes Verhalten. Vielmehr umgekehrt: Es ist die eindimensionale normative Positionierung, die der Komplexität der Wirklichkeit nicht gerecht wird.

<sup>78</sup> Smith (1976).

Ausgangspunkt hierfür ist die Überlegung, dass in solchen Beziehungen gefühlbestimmte Haltungen wie Sympathie oder Liebe nicht ausreichen können, um mit den sich hier typischerweise ergebenden sozialen Situationen angemessen umgehen zu können. Das Paradebeispiel ist der Umgang mit einerseits verständlich erscheinenden, aber zugleich auch übertriebenen Affekten eines Freundes oder einer Freundin, insbesondere der Umgang mit Zorn und Groll:

»Der häufig besonders schrill geäußerte Zorn erscheint auf Anhieb als unangebracht. Erst in dem Maße, in dem ich die Gründe für einen solchen Gefühlsausbruch meines Freundes erfahre (die Situation erfasse), werde ich mitfühlen: meine Empörung (*indignation*) entspricht dann seinem Groll (*resentment*). Mein Freund seinerseits wird besonderes Gewicht darauf legen, daß ich gerade mit seinem Zorn mitgehe, mehr noch als mit seinen anderen Affekten, und es ist an dieser Stelle, an der Smith sagte, daß ein Unverständnis unerträglich wird [...]. Andererseits wird der nicht selbst betroffene Freund, wenn er sich dem anderen nicht einfach unterwirft, die Situation von Natur aus objektiver und ebenso aus Perspektive eines Dritten sehen (*with the eyes of a third person* [...]), so daß er sich gegebenenfalls, so gerne er es möchte, nicht in der Lage sieht, mit dem Affekt des anderen mitzugehen. In Ausnahmefällen wirkt aber der andere auch umgekehrt verächtlich, wenn er auf Kränkungen, die ich als solche ansehe, nicht beherrscht-zornig reagiert.«<sup>79</sup>

In solchen Situationen wird das Ethische konkret, denn es begegnet einer lebenspraktischen Problemstellung, die ein gewisses Taktgefühl verlangt. Es kann entsprechend eben nicht mehr darum gehen, ein Urteil aus einer abstrakten Perspektive zu fällen (das handlungspraktisch in einem hilflosen Moralisieren stecken bleiben müsste), sondern darum, die »verschiedenen Perspektiven aus verschiedenen Erfahrungshintergründen« zu integrieren. Dies ist immer dort nötig, wo, »wie bei den Affekten, einer der besonders Betroffene ist«. Gerade hier »ist diese ›Harmonie und Übereinstimmung schwieriger und ungleich wichtiger«. Entsprechend müssen sich hier »zwei Aspekte« ergänzen, welche dann erst in Kombination »die Grundlage der Rede von etwas Objektivem oder Richtigem (Schicklichem)« ergeben: die »Perspektivendifferenz, die wir auch beim Ästhetischen haben, und die Differenz zwischen Betroffenenem und nicht selbst Betroffenenem. Diese beiden Aspekte betreffen die zwei Momente, die Smith [...] verbindet: die primäre Nichtbetroffenheit (*indifference*) des potentiell Mitschwingenden (*spectator*) und die Beliebigkeit des Standortes (*any*)«, wobei dann »freilich vorausgesetzt«, ist, dass »der Nichtbetroffene mit dem Betroffenen mitfühlen will oder soll.«<sup>80</sup> Die Lösung zeigt sich in der gelungenen Tonalität und in einer sich selbst plausibilisierenden

79 Tugendhat (1994, 290).

80 Tugendhat (1994, 293).



Form, wie Ich, Du und objektivierende Versachlichung, also Distanz und Mitgefühl, in ein Arrangement gebracht werden können, das innerhalb der Beziehung trägt und möglicherweise sogar über die hier verhandelte Problematik hinausweist, etwa indem es dazu beiträgt, Perspektiven in einer neuen Weise zu verbinden.

Eine solche Haltung verlangt von den Akteuren die Kompetenz, unterschiedliche, inkommensurable Perspektiven präsent zu halten und miteinander in Beziehung zu setzen. Man hat Mitgefühl zu zeigen, ohne sich aber vom Zorn und Ärger des anderen in einer Weise anstecken zu lassen, dass man sich selbst zu verlieren droht, was die Sache nur noch schlimmer machen würde. Man hat zugleich die Situation anhand übergreifender Kriterien zu beurteilen, aber in der Artikulation diesbezüglicher Einschätzungen darauf zu achten, den anderen nicht zu sehr zu verletzen. Man sollte authentisch und ehrlich, aber so taktvoll sein, dann eher ein wenig Mitgefühl vorzuspielen denn zu offenbaren, dass einen das Leiden des anderen gerade nicht interessiert.

Die Komplexität der hier benannten Anforderungen lässt deutlich werden, dass der richtige Umgang mit der Situation nicht auf ein rationales Kalkül oder ein Set normativer Regeln zurückgeführt werden kann (etwa im Sinne: ›Nimm 25 % Mitgefühl, 30 % Distanz und beziehe dich auf die Kriterien eines generalisierten Utilitarismus‹). Ein gut gemeintes Wort kann falsch ankommen und entsprechend bleibt nun nichts anderes übrig, als zu versuchen, aus der neuen Situation heraus gegenzusteuern. Der Verlauf der Beziehungsdynamik bleibt ebenso wie die eigene Reaktion unvorhersehbar. So mag man es zwar einerseits gut gemeint haben, spürt aber andererseits einen inneren Widerstand gegen die Zumutungen, die mit der artikulierten Emotion einhergehen, was der andere wiederum merken kann. In Folge ist eine neue Balance zu suchen, eine angemessene Position zu finden, in der Ich, Du, Distanz und Mitgefühl zu einem taktvollen Arrangement finden.

Genau dies drückt bei Tugendhat der Begriff *Schicklichkeit* aus, nämlich die Haltung, kontinuierlich nach einer Form zu suchen. Dies mag dann gelingen oder nicht gelingen, wobei sich dies aufgrund der Unbestimmtheit der Situation eben immer nur im Nachhinein beurteilen lässt. Sehr wohl lässt sich jedoch etwas über die Gelingensbedingungen aussagen:

- Der schickliche Akteur hat eine polykontexturale Haltung einzunehmen, kann und darf sich also nicht auf eine monokontexturale Kausalbeziehung oder Wertreferenz festlegen. Er oder sie muss demnach in der Lage sein, unterschiedlichste Perspektiven einzunehmen und diese wiederum zu verlassen, um sie situationsbezogen relationieren, affirmieren oder rejizieren zu können. Logisch gesehen hat er oder

sie also die Positionen eines Tetralemmas einzunehmen.<sup>81</sup> Das bedeutet, zwischen den Positionen des einen, des anderen, der Relation (beides), der Negation der Relation (keines von beiden) und einer logischen Position, die all dies zurückweist, zu oszillieren.

- Der Suchprozess stellt sich nicht als ein formallogisch abstrakter, sondern als ein sinnlich konkreter Vorgang dar, der Körperlichkeit, also Gefühle und Empfindungen, beinhaltet. Es bedarf eines Menschen, der als leibliches Wesen aktiv Teil der Situation ist, um von dort aus die Resonanzen, Dissonanzen, Spannungen und Ambivalenzen spüren und um aus dieser unmittelbaren Beteiligung heraus eine Form finden zu können.

Da diese beiden Gelingensbedingungen *Relationen* bzw. *Relationen von Relationen* ausdrücken, kann sich die hier geforderte Haltung im Sinne von Foersters nur implizit zeigen. Gerade in der konkreten Situation, wo die Schicklichkeit verlangt ist – also da, wo es auf sie ankommt – lässt sich nicht *darüber* sprechen, sondern nur versuchen unter Einbeziehung aller kognitiven und emotionalen Ressourcen eine Form zu finden, die in Anbetracht der komplexen Situation angemessen erscheint. Eine philosophische Reflexionsinstanz kann hier nicht vom ›grünen Tisch‹ aus normative Kriterien an die Hand geben, was im konkreten Fall genau zu tun ist. Auch sie kann nur im Nachhinein feststellen, ob der Tanz gelungen ist – oder eben nicht. Sie kann rekonstruieren, welche Komplexität, welche Perspektiven und deren Verbindungen, die Situation prägten, um dann jedoch feststellen zu müssen, dass nicht nur eine Moral, nicht nur ein ethisches Prinzip in der Situation zur Anwendung gekommen ist, sondern mehrere – und zwar möglicherweise in einer in Bezug auf die konkrete Situation einzigartigen Verbindung.

Das gute Leben, das Gelingen einer menschlichen Lebenspraxis – so zeigt sich gerade in solchen Problemlagen – kann nämlich gerade nicht darauf gründen, *einer* Ethik, *einem* normativen Prinzip zu folgen, sondern beruht auf einer geschickten – ja schicklichen – Kombination unterschiedlicher Wertbezüge aus verschiedenen Perspektiven. Hier gilt aber nun, dass das, was an einem Ort als ›gut‹ erscheint, sich an einem anderen Ort als ›schlecht‹ herausstellen kann und umgekehrt. Der Moralcode ist damit zwar nicht aufgehoben – denn seine Werte spielen weiterhin eine Rolle –, doch besteht in seiner Anwendung jetzt keine Eindeutigkeit mehr, denn auch in normativer Hinsicht gibt es jetzt nicht mehr die »Ortschaft der Orte«.<sup>82</sup> Es kann entsprechend keine globale Perspektive geben, von der aus eine definitiv ›gute‹ Entscheidung getroffen werden könnte.

81 Siehe zur Formulierung der Tetralemma die Arbeit von Insa Sparrer und Matthias Varga von Kibét (2000). Vgl. auch Heiko Kleve (2011).

82 Kaehr (1993, 171).

Nur aus der Situation selber (wohlwissend um die hiermit verbundenen Unsicherheiten) können sich dann Hinweise ergeben, auf welche Weisen die unterschiedlichen Perspektiven und Wertreferenzen zueinander finden können. So können tragfähige Lösungen gefunden werden und eine gewisse Harmonie mit sich bringen, selbst wenn bestimmte Werte offensichtlich verletzt worden sind. Umgekehrt kann – frei nach dem Motto »Das Gegenteil von gut ist gut gemeint« – die Berücksichtigung von Werten mit destruktiven Folgen einhergehen. Wie dem auch sei: Das »Muster, das die Muster verbindet«,<sup>83</sup> lässt sich nicht auf triviale Verrechnung einzelner Werte zurückführen. Es offenbart sich erst in der gefundenen Gestalt – gewissermaßen in der Schönheit und Eleganz der Lösung. Auch in diesem Sinne weist dann Wittgensteins Satz »Ethik und Ästhetik sind Eins«<sup>84</sup> darauf hin, dass Ethik implizit bleiben muss.

Eine philosophische Position, die weiterhin zu normativen Aussagen gelangen will, steht damit freilich vor dem Problem, sich der Paradoxie der Moral zu stellen, also die Einheit der Differenz von gut und schlecht zu reflektieren und dabei einsehen zu müssen, dass das Problem auch nicht in Referenz auf ein System von Regeln zu lösen ist.<sup>85</sup>

### *Ethik im Plural*

Man könnte jetzt auf die Idee kommen, die komplexe soziale Situation, die Tugendhat in Referenz auf Adam Smith beschreibt, als einen exotischen Sonderfall aus dem Spektrum moralischer Probleme zu betrachten. Man könnte also denken, dass – gleichsam wie das Dreikörperproblem in der Physik – diese spezifische ethische Konstellation zwar mit moralphilosophischen Mitteln nicht eindeutig lösbar sei, sich demgegenüber jedoch – nach einer gründlichen philosophischen Reflexion – für die

83 Bateson (1987, 15ff.).

84 Wittgenstein (1990) Proposition 6.421.

85 Hierauf hat auch Niklas Luhmann immer wieder hingewiesen: »Die Funktion der Ethik ist es, die Einheit des Moralcodes, die Einheit der Differenz von gut und schlecht zu reflektieren. Wenn die moralische Differenz das Problem ihrer Einheit stellt (und nicht einfach als Natur genommen wird), generiert sie Ethik. Die Ethik muß sich daher vornehmen, will sie eine moralische Theorie der Moral sein, die moralische Paradoxie zu entparadoxieren. Das kann sie nur, wenn sie nicht weiß, was sie tut; denn die Entparadoxierung der Paradoxie ist natürlich selbst ein paradoxes Unterfangen. Die Ethik muß sich daher ein Ersatzproblem stellen, das es ihr ermöglicht, zu verdecken, um was es in erster Linie geht. Sie würde es nicht ertragen, gleichsam ›carefully careless‹ vorzugehen, wie es die gesellschaftliche Moral seit dem 17. Jahrhundert vorschreibt. Als Reflexionstheorie ist sie zu sehr auf das Offenlegen des Prinzips der Einheit der Differenz verpflichtet. Sie wählt daher als Ersatzproblem die Einheit einer Regel, die den Gesamtbereich der (guten) Moral aus sich entläßt – zum Beispiel den kategorischen Imperativ« (Luhmann 1986, 262). Vgl. auch Luhmann (2008).

überwiegende Fülle ethischer Fragen eine normativ eindeutige Antwort geben lasse. Dies ist jedoch nicht der Fall, wie Tugendhat in seinen Vorlesungen aufzeigt. Vielmehr begegnen wir schon bei vermeintlich einfachen moralischen Problemen einer Vielzahl von Ethiken, die logisch wie auch mit Blick auf ihre Handlungsimplicationen in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen.

Schauen wir zunächst auf vier Konzepte, welche auf den ersten Blick eine eindeutige normative Orientierung zu geben scheinen:

1. Zunächst ist hier der *Kontraktualismus* bzw. die *Vertragstheorie* zu nennen. Man folgt Verträgen oder rechtlichen Vorgaben bzw. hält sie ein, weil sie gelten. Dies ist allein schon dadurch motiviert, dass im Falle der Vertragsverletzung negative Konsequenzen oder Sanktionen zu erwarten sind. Auf der positiven Seite ist festzustellen, dass die Vertragsunterzeichnung die betroffenen Akteure als rechtliche Subjekte erhebt, was mit Handlungssicherheit einhergeht und in der Folge weitere Verträge und die hiermit einhergehenden Geschäfte ermöglicht. Streng genommen wirft die Vertragstheorie jedoch keine moralischen Fragen auf, da es sowieso im eigenen Interesse der betroffenen Akteure liegen sollte, den Rechtsnormen nachzukommen (die Vertragstheorie *löst* moralische Fragen, indem sie ethische Dilemmata durch formale Vorgaben tilgt). Ob die geforderte Einhaltung von Verträgen mit moralisch fragwürdigen Konsequenzen einhergeht (man denke etwa an die Schädigung Dritter durch vertraglich nicht behandelte Nebenfolgen), interessiert an dieser Stelle nicht. Das normative Primat besteht einzig und allein darin, dem Vertrag Folge zu leisten. Die Referenz ist das geltende Recht.
2. Das zweite Moralkonzept, das es hier zu behandeln gilt, ist die *Sittlichkeit*, eng verwandt mit der *Loyalität gegenüber der eigenen Gruppe*. Sittlichkeit steht im Anschluss an Hegel »für eine Moralität, deren Normen von Gemeinschaftsmitgliedern wesentlich als in ihrer Geltung vorgegeben angesehen werden.«<sup>86</sup> Die Kultur der Gemeinschaft wird damit selbst zum moralischen Maßstab bzw. umgekehrt die Verletzung kultureller Normen zum Anlass von moralischer Missachtung. Tugendhat weist mit Recht darauf hin, dass dieses Konzept, insofern es absolut gesetzt wird, mit einer völligen »Entleerung des Moralischen« einhergehen würde. Denn im Sinne einer tautologischen Beziehung würde die Sittlichkeit des Menschen jetzt allein in der »einfachen Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse« bestehen. »Tugend besteht also nicht in einer prinzipiellen Haltung unabhängig gegenüber den Verhältnissen.«<sup>87</sup> Auch hier würde dann – wie schon

86 Tugendhat (1994, 204).

87 Tugendhat (1994, 207).

im Kontraktualismus – das »Moralische oder Sittliche überhaupt kein eigenes systematisches Thema mehr« darstellen. Es würde »einfach für das« stehen, »was uns aus der Herkunft – den Traditionen – vorgegeben ist«. Das »Vorgegebene« wird »verklärt«, und zwar »nicht weil es das und das ist (oder weil man an eine entsprechende Autorität glaubte)«, sondern allein »weil es vorgegeben ist«. <sup>88</sup> Nolens volens landen wir also bei einem moralischen Relativismus, der dann nahezu alles akzeptieren würde, insofern es der jeweiligen Gruppenkultur entspricht. Zudem wird der Leser an dieser Stelle schon feststellen können, dass die Gruppenmoral nicht in jedem Fall kompatibel mit der Regelmoral des Kontraktualismus ist. Erstere fordert selbst bei markanten Verstößen gegenüber dem Gesetz die Loyalität von Gruppenmitgliedern, insofern dieses Verhalten nicht im Widerspruch zum Gruppenethos steht (man denke hier etwa an den moralischen Kodex der Mafia oder an die Bindekräfte in Organisationen, die Luhmann mit dem Begriff »brauchbare Illegalität« umschrieben hat<sup>89</sup>). Aus einer vertragstheoretischen Perspektive wäre demgegenüber die Offenlegung des Vergehens zu verlangen, da die wünschenswerte Gültigkeit der Rechtsnormen von ihrer Einhaltung bzw. von der Sanktionierung von Normverletzungen abhängt.

3. Als drittes Konzept ist die sogenannte *Mitleidsethik* zu nennen. Diese gründet darauf, dass Menschen in sozialen Situationen oftmals die Lage anderer Menschen mitempfinden können und aus dem hieraus erwachsenden Mitgefühl den Drang spüren, zu helfen oder das Leid des anderen zu mindern.<sup>90</sup> Tugendhat weist mit Recht darauf hin, dass Mitleid (besser im Englischen: *compassion*) unabdingbar für die Entstehung prosozialen Verhaltens sei, hiermit aber noch keine moralische Reflexion verbunden sei, da die prosozialen Impulse gleichsam automatisch bzw. natürlich erfolgen würden, sich also nicht einer Auseinandersetzung verdanken, was im Anbetracht der Situation nun angemessenerweise zu tun ist. Zudem weisen die Befunde einer kognitionswissenschaftlich informierten Anthropologie darauf hin, dass es eine Reihe weiterer kognitiv-emotionaler Systeme gibt, deren motivationale Vektoren zwar ebenfalls in den Bereich der sozialen Emotionen fallen, jedoch in eine andere Richtung weisen. Zu nennen sind hier etwa die emotionale »Entrüstung« und die »Wut« bei »Verletzung von Normen durch andere«<sup>91</sup> sowie nicht zuletzt die existenzielle Bedeutsamkeit, die in Hinblick auf die

88 Ebd.

89 Luhmann (1999 [1964], 304ff.).

90 Siehe diesbezüglich aus neurowissenschaftlicher Perspektive Spiegel Rizzolatti und Sinigaglia (2008) bzw. aus einer differenzierten anthropologischen Perspektive Tomasello (2016).

91 Damasio (2007, 185). Siehe etwa auch Seymour et al. (2007).

eigene Gruppe empfunden wird.<sup>92</sup> Darüber hinaus bestehen eine Reihe kognitiv-emotionaler Systeme, die eher egoistische Motivlagen mit sich bringen. Insofern wir also ernsthaft versuchen, die menschliche Ethik zu naturalisieren, kommen wir nicht umhin festzustellen, dass der kognitive Apparat des Menschen aus einer Vielzahl konkurrierender Systeme und Verhaltensprogramme besteht, wobei mit deren Identifikation und Beschreibung noch nichts darüber gesagt ist, wie es im Angesicht der Vielfalt von Verhaltensmöglichkeiten zu einer Reflexionsbeziehung kommt, die im weitesten Sinne als eine ethische beschrieben werden könnte. So gesehen stellen (soziale) Emotionen und die hiermit einhergehenden Körperlichkeiten ihrerseits keine Einheit dar, sondern bilden einen Komplex, der dann seinerseits eine polykontexturale Beschreibung nahelegt. Man denke beispielsweise an eine Situation, in der eine Mitarbeiterin von ihren Arbeitskollegen gemobbt wird, weil sie ein Verhalten an den Tag legt, das den impliziten kulturellen Normen der Gruppe widerspricht. Das Leiden der betroffenen Akteure kann wiederum bei manchen Kollegen Mitgefühl hervorrufen, was wiederum zu Spannungen führt, da die zugleich empfundene Gruppenloyalität es nicht so recht zulässt, das Mobbing zu problematisieren.

4. Das vierte ethische Konzept beruht auf einem abstrakten Kalkül, das von der konkreten sozialen Situation abstrahieren lässt, um so ein unpersönliches ethisches Kriterium entwickeln zu können. In diesem Sinne proklamiert der *Utilitarismus* eine Reflexionsinstanz, die es erlaubt, Entscheidungen so zu treffen, dass die über ein soziales System verteilte Gesamtmenge des Glücks im Verhältnis zu der mitzuverrechnenden Menge des Leidens zunimmt. »Möglichst viel Nutzen für viele Menschen bei möglichst wenig Schaden für wenige« lautet entsprechend das Kriterium, um eine Wertentscheidung treffen zu können. Indem die Interessen und Bedürfnisse aller Menschen sozusagen gleichberechtigt aufsummiert und entsprechend dieser abstrakten Formel gleichmäßig verrechnet werden, konstruiert sich der Utilitarist gleichsam einen virtuellen Glückskörper der Gesellschaft, der nun zur moralischen Reflexionsinstanz wird. Als Referenzpunkt erscheint also kein gemeinschaftliches Wir im Sinne einer konkreten Gruppe, sondern ein Abstraktum (wie etwa die Menschheit als Ganzes), auf das sich das Kalkül nun bezieht. Genau die fehlende Beziehung zwischen Konkretem und Allgemeinem

92 Um es mit Boyer zu formulieren: »Um jeden Preis versucht man sich einer Gruppe anzuschließen und dort seine Loyalität unter Beweis zu stellen. Aber aus den Befunden geht auch hervor, wie leicht es ist, eine essenzialistische Auffassung von Gruppen zu erzeugen und diese Auffassung in reales Verhalten im Bündnis-kontext umzusetzen. [...] Binnen kurzem entwickeln sie Emotionen und intuitive Gewissheiten, in denen Vertrauen und Verlässlichkeit eng mit der Gruppenzugehörigkeit assoziiert sind und die sich als unverzichtbar für jede Koalitionsbildung erweisen« (Boyer 2004, 248).

erscheint mit Tugendhat jedoch als Problem und nicht als Tugend. Denn die utilitaristische Moral erlaubt nicht zwischen »Beziehungen von Nähe und Ferne, in denen wir zueinander stehen«, zu unterscheiden. Deutlich wird dies etwa an Verwandten, Kindern oder Kollegen, die »ein Recht auf meine Fürsorge« haben, »die andere« mir nicht so nahe Menschen nicht ohne Weiteres beanspruchen können. Auf die Spitze getrieben würde der Utilitarismus jegliche gemeinschaftliche Beziehung (die ja immer nur nah und konkret sein kann) zugunsten eines formalen Ausgleichs auf gesellschaftlicher Ebene tilgen. Ein anderes grundsätzliches Problem des Utilitarismus entsteht mit Tugendhat im Umgang mit »verliehenen Rechten, wenn z. B. ein Vertrag besteht oder ein Versprechen gegeben wurde«. Die Regeln des Anstandes und oftmals auch das Gesetz würden hier verlangen, dass diese Rechte auch dann fortbestehen, wenn hiermit möglicherweise für die Beteiligten das durchschnittliche Leiden zunehmen würde. Demgegenüber müsste der »konsequente Utilitarismus immer bereit sein«, ein Recht oder »ein Versprechen zu brechen, wenn das insgesamt« auf abstrakter Ebene mehr »Glück« und weniger Leiden erwarten ließe.<sup>93</sup> Ein weiteres Problem des Utilitarismus ergibt sich aus der Verrechnung segens- und schadenbringender Konsequenzen, was impliziert, dass man einzelne Menschen opfern kann bzw. sollte, insofern es für die Gesamtbilanz positiv ist.<sup>94</sup> Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass auch hier der zunächst eindeutig erscheinende Wertbezug von einer Reihe ethischer Spannungslagen durchsetzt ist, zumal bei näherem Hinsehen alles andere als klar ist, ob und wie man Glück berechnen kann bzw. welche Kriterien eigentlich anzulegen sind, um beurteilen zu können, ob eine Entscheidung langfristig zu einer glücklicheren oder weniger glücklicheren Gesellschaft führt.

An dieser Stelle geht es uns jedoch nicht darum, einen moralphilosophischen Diskurs fortzuführen, der dann seinerseits einzelne ethische Konzeptionen zu beurteilen versucht. Vielmehr versuchen wir weiterhin die Idee einer impliziten Ethik zu umkreisen, die in polykontexturalen Beobachtungs- und Reflexionsverhältnissen gegründet ist. Aus dieser Perspektive ergibt es wenig Sinn, die einzelnen ethischen Positionen zu kri-

93 Tugendhat (1994, 325).

94 Es »scheinen die negativen Pflichten einen wenigstens ohne zusätzliche Gesichtspunkte größeren Stellenwert zu haben als die positiven, jedenfalls sehen wir es so aus der Perspektive des unparteiischen Betrachters. Auch das kann man in der Terminologie von Rechten zum Ausdruck bringen. Der Arzt, der fünf seiner Patienten mit Organschäden retten will, hat nicht das Recht, einen sechsten gesunden Insassen seines Spitals auseinanderzuschneiden, obwohl er es nach dem utilitaristischen Prinzip müsste, denn der Gesamtschaden wäre geringer, wenn fünf am Leben blieben und nur einer umkäme« (Tugendhat 1994, 325).

tisieren oder gegeneinander auszuspielen. Reizvoller erscheint es vielmehr, diese Positionen selbst wiederum als Reflexionsorte zu verstehen, die in konkreten empirischen Verhältnissen vorzufinden sind bzw. angelaufen werden können wie auch wieder relativiert werden müssen. Mit Blick auf die zuvor angeführten Konzepte sind hier zumindest folgende Positionen zu nennen: das *Recht* (Kontraktualismus), die *Gruppe* (sittliches Prinzip der Gruppenloyalität), die *Empathie* mit dem unmittelbaren Gegenüber (Mitleidsethik) sowie der qua Berechnung antizipierte *wirtschaftliche bzw. wohlfahrtsstaatliche Nutzen* für die Gemeinschaft, Organisation oder Gesellschaft (Utilitarismus). Diese Konzepte zusammendenkend stellt sich dann die Frage: *Liegt das Ethische hier – wie schon am Beispiel der Schicklichkeit diskutiert – nicht eher in der Ästhetik bzw. Form des gekonnten Arrangements der unterschiedlichen Positionen?*

### *Implizite Ethik und das Risiko der Kausalität*

Betrachten wir zur Illustration unterschiedlicher Implikationen dieses Gedankens drei konkrete Beispiele.

a) *Konkursverschleppung*: Die verspätete Stellung eines Insolvenzantrags ist eine Straftat. Nun kann es im Einzelfall vorkommen, dass eine Firma zu einem Zeitpunkt X faktisch zahlungsunfähig ist, aber noch Hoffnung auf einen größeren Auftrag besteht, welcher verspricht, dass die Organisation in naher Zukunft aus der prekären finanziellen Lage entkommen könnte. Für das Überleben der Organisation erscheint es entsprechend zunächst nicht grundsätzlich verwerflich, einen Rechtsbruch zu begehen, da für die Mehrzahl der Beteiligten hierdurch mehr Nutzen als Schaden zu erwarten wäre. Ein solcher Schritt kann jedoch nur gewagt werden, insofern man sich auf die Gruppenloyalität aller mitwissenden Akteure verlassen kann. Die Entscheidung für die auch mit potenziellen strafrechtlichen Konsequenzen verbundene Konkursverschleppung verlangt zudem innerhalb des engen Führungskreises entweder ein durch Sympathie und Mitgefühl stabilisiertes Vertrauen (man will dem anderen kein Leiden zufügen) oder aber eine Lagerung, die durch wechselseitige Erpressbarkeit Verlässlichkeit verspricht (etwa indem bei Verletzung der internen Absprache dem anderen seinerseits straf- oder zivilrechtlich bedeutsame Fehler vorgeworfen werden können). Wie auch immer die Entscheidung im Einzelfall aussehen mag, es wird deutlich, dass hier nicht nur eine, sondern unterschiedliche ethische Perspektiven mit jeweils inkommensurablen Werthorizonten verwoben werden müssen, um zu einer Lösung zu gelangen. So kann etwa ein subtiles Arrangement von Wissen und Nichtwissen entfaltet werden, das dann seinerseits die Gesamtdynamik konditioniert.



Solche Beispiele sind nicht aus der Luft gegriffen, sondern haben sich auch in Fällen gezeigt, die von uns eingehender untersucht wurden.<sup>95</sup> So offenbarte sich in unseren Studien zur Arbeit des Aufsichtsrats etwa, dass die Führungskräfte eines Kontrollgremiums sehr wohl eine Ahnung davon hatten, dass mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Konkursverschleppung vorliegen könnte, wenngleich sie jedoch nicht näher nachgefragt hatten, um ebendiesen Sachverhalt nicht explizit werden zu lassen. Ein solcher kollektiver Umgang mit Nichtwissen setzt seinerseits wiederum die Einbettung in eine Gruppenkultur voraus wie auch ein sympathisches Einfühlen in die Lage des jeweils anderen. Auch solch ein Arrangement verlangt es, zugleich auf unterschiedliche Wertreferenzen zurückzugreifen (etwa zugleich zu sehen und wegzuschauen), um zu einer hinreichenden Stabilität zu gelangen.

- b) *Verletzung der Compliance-Regeln*: Die Organisation Y, die auf den Vertrieb und die Vermittlung von Dienstleistungen spezialisiert ist, hat sich selbst strenge Regeln in Hinblick auf die Bestechlichkeit ihrer Mitarbeiter gegeben. Nun stellt sich heraus, dass gerade der Kollege, der mit Abstand am meisten zum ökonomischen Erfolg des Unternehmens beigetragen hat, offensichtlich in größerem Ausmaße in die eigene Tasche gewirtschaftet hat. Im Vorstand steht nun die Frage im Raum, ob man in diesem Falle nicht entsprechend den eigenen Regeln eine Kündigung aussprechen müsse. Man entscheidet sich für eine Verwarnung, da man den Kollegen ja auch persönlich sehr gut kenne und um seine Leistungen, aber auch seine Schwächen wisse und gerade deshalb nicht mit der formal geforderten Härte durchgreifen könne. Auch hier findet sich wiederum ein Arrangement, in dem unterschiedliche Referenzen in Beziehung gesetzt werden, deren Wertvektoren in unterschiedliche Richtungen weisen (insbesondere der Vertrag, welcher die Einhaltung der Compliance-Regeln fordert, der Verdienst für das Unternehmen und die persönliche Beziehung, die vermutlich immer auch ein Mitwissen um bestimmte persönliche Schwächen beinhaltet).
- c) *Rechnen müssen unter der Voraussetzung von Unberechenbarkeit*: Das dritte Beispiel handelt von dem Umgang des Prüfungsausschus-

95 Die hier geschilderten ethischen Dilemmata sind im Rahmen unterschiedlicher an der Universität Witten/Herdecke durchgeführter Forschungsprojekte erhoben worden. Die Gegebenheiten sind selbstverständlich in einer Weise dargestellt, welche die Anonymität der betroffenen Akteure und Organisationen wahrt. Zu nennen sind hier insbesondere die DFG-Projekte Entscheidungsfindung im Krankenhausmanagement (Projektlaufzeit 1.10.2013 bis 31.12.2016, Volumen 500.270) und Entscheidungsfindung im mitbestimmten Aufsichtsrat (Projektlaufzeit 1.1.2011 bis 31.12.2012) sowie die zwischen 2014 und 2016 an der Universität Witten/Herdecke durchgeführten Lehrforschungsprojekte Ethische Dilemmata im Führungsalltag. Siehe zu Publikationen zu den Projekten Jansen (2013), Reuter (2014) und Vogd et al. (2017).

ses einer großen Bank mit dem Problem der Bewertung gebündelter Subprime-Forderungen.<sup>96</sup> Der Vorsitzende offenbart im Interview, dass der Ausschuss fachlich und mit Blick auf die notwendigen Zeitressourcen nicht in der Lage sei, die konkurrierenden Berechnungsmodelle nachzuvollziehen bzw. zu prüfen, wengleich allein schon unter den verschiedenen zur Anwendung kommenden Modellen in der Risiko-beurteilung Abweichungen in Höhe von mehreren Milliarden Euro auftreten. Ebenso könnten auch die Aufsichtsbehörden (BaFin und SoFFin) keine validen Informationen zu den Rechenmodellen zur Verfügung stellen. Als Orientierung bleibe also – vermittelt durch Gespräche mit Beratern – allein die zirkuläre Referenz auf andere Banken, welche dann ihrerseits ein Modell wählen würden, ohne dieses jedoch in der Tiefe prüfen zu können. Eine andere Wahl bleibe nicht, man müsse ja weiterhin innerhalb dieser Art von Geschäften operieren können.<sup>97</sup>

96 Subprime-Forderungen sind spekulative Produkte auf dem Markt der Hypothekendarlehen.

97 Hier der vollständige Interviewausschnitt, wie er bei Reuter (2014, 237f.) dokumentiert ist:

»Interviewer: Also können Sie sagen wieso? Also wie, besteht im Prüfungsausschuss dann eben doch die Möglichkeit, dass man denkt, oh Gott, es kann irgendetwas falsch laufen.

Schweitzer: Ja gut, wenn man Ihnen erklärt, also es gibt kein Bewertungsmodell für Subprime-Forderungen ...

Interviewer: M-m.

Schweitzer: ... aber wir müssen jetzt eins nehmen. (.) Und da haben die Theoretiker sieben gemacht (.) und die haben wir mal verglichen, die Abweichungen sind nicht so groß. Nun müssen Sie immer sehen, dass wir mittlerweile ja in einer Bank, wenn wir sagen, die Abweichungen sind nicht so groß, dann ist das nicht über fünf Milliarden. (.) Aber für den Normalbürger sind auch 4,5 Milliarden eine ganze Menge und wenn er haften muss, glaube ich, kriegt die kaum einer auf die Beine. Also (..) Sie müssen sich in bestimmten Situationen drauf verlassen, nicht nur, dass das alles, dass die Zahlen stimmen, dass da aeh-aeht richtig aeh gerech-, ne, gerechnet ist oder auch die Übertragungen, die zum Teil manuell erfolgen müssen, weil die DV das nicht hergibt ...

Interviewer: M-hm.

Schweitzer: ... dass die richtig sind, sondern dass auch das Modell, auf dem nun die Risikoseite der Bank bewertet ist, stimmt. Dann fragt man, was machen denn die anderen, ja die haben auch solche Modelle. (..) Es gibt ja keine Vorschrift.«

Interviewer: M-hm.

Schweitzer: Das Bundesfinanzministerium sagt nicht, ihr müsst das wie folgt machen oder ...

Interviewer: Ja, klar.

Schweitzer: ... die SoFF-, nee, SoFFin noch nicht, aber BaFin sagt auch nichts.

Interviewer: M-hm.

Schweitzer: Gut, dann können Sie davon ausgehen, dass Ihr Wirtschaftsprüfer natürlich über seine Kontakte zu den Kollegen vom KPMG, weil die ja PwC haben ...

Interviewer: M-hm.

Auch im Aufsichtsrat bzw. im Prüfungsausschuss als untergeordnetem Gremium spielen die bereits bei den vorangehenden Beispielen benannten Referenzen (Gruppenloyalität, Vertrauen, Abtasten und Stabilisierung von Ambivalenzen durch Interaktion etc.) eine wichtige Rolle. Im Kontext von diesem Beispiel interessieren uns jedoch vor allem die Kontingenzen des ökonomischen Nutzenkalküls, das ja seinerseits in eine utilitaristisch begründete Wertreferenz eingebettet ist. Frei nach Milton Friedman besteht die soziale Verantwortung einer privatwirtschaftlichen Bank ja gerade darin, Zahlungsfähigkeit sicherzustellen und zu vermehren, um auf diese Weise den Wohlstand ihrer Shareholder und Stakeholder zu maximieren.<sup>98</sup> Der Wertvektor ›Wohlstand‹ beruht dabei auf der Vorstellung bzw. Kausalannahme, dass Mittel und Zwecke klar definiert und entsprechend eindeutig auseinanderzuhalten sind. Die Rationalitätsmodelle der Wirtschaft beruhen ja geradezu auf der Annahme, dass die beteiligten Akteure wissen, was sie geben und was sie bekommen. Genau dies ist jedoch im Falle der Bewertung der Subprime-Forderungen – wie übrigens in vielen anderen unternehmerischen Entscheidungslagen – alles andere als klar. Es ist weder zu beantworten, ob die mit dem Modell vermuteten Kausalitäten richtig sind, noch ist auszuschließen, dass im Sinne einer Selffulfilling Prophecy das Kalkül in Verbindung mit seinen Anwendern selbst erst die Bedingungen und Kontexte erschafft, welche der mit ihm zu beantwortenden Wertfrage zugrunde liegen. Damit wird das Kalkül gleichsam selbst zu einer autonomen Reflexionsinstanz, die erlaubt, in Anbetracht von Nichtwissen Werte zu generieren. Denn das wirtschaftliche Primat fordert, wie Bruno Latour in seiner ihm eigentümlichen Präzision feststellt, von seinen Protagonisten: »Das

Schweitzer: ... aeh (.) sich mal abstimmen. (.) Aber mehr als, wie macht ihr das denn, ja, wir nehmen eins der Modelle, (.) ist da auch nicht.

Interviewer: M-hm.

Schweitzer: Und dass da jemand, der jetzt wirklich Vermögen hat, weil er Unternehmer ist, nach Hause geht und sagt, jetzt habe ich dem da zugestimmt, (.) tja, Mensch, wenn da morgen einer kommt und sagt, das hätten sie aber doch merken müssen, dass das ein Shitmodell ist war, das sie da genommen haben, das reduziert doch. Sie können ja auch nicht erwarten, dass – will ich das in Parenthese anfügen – dass die Ihnen die sieben Modelle vorrechnen.

Interviewer: M-hm.

Schweitzer: Dann würden wir aeh zwei Monate in Klausur gehen müssen, das ist nicht machbar.

Interviewer: M-hm.

Schweitzer: Bei dem Zahlenwust.

<sup>98</sup> Hier in Referenz auf den Aufsatz »The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits« (Friedman 1970).

Optimum muß berechnet werden, während es unberechenbar ist.«<sup>99</sup> Die eigentliche Bedeutung ökonomischer Kalküle kann entsprechend nicht in den expliziten Werten der Berechnung liegen. (Diese können nämlich bei genauem Hinsehen nicht wirklich etwas über die mit ihnen antizipierte Zukunft aussagen. Die Verhältnisse sind einfach viel zu komplex, als dass diesbezüglich verlässliche Aussagen getroffen werden könnten.) Die Kalküle und die im Zusammenhang mit ihnen vorgetragenen Berechnungen gewinnen ihre soziale Bedeutung also nicht über die wahrheitsgetreue Abbildung und Verrechnung. Ihr Sinn liegt vielmehr im Performativen. Sie *behaupten* und konstruieren Werte. Sie bringen Mittel und Zwecke sowie soziale Bindungen in eine Form und in ein Skript, indem sie Kausalitäten postulieren, um auf diese Weise Grenzen und Rahmen zu generieren, innerhalb derer dann Zusammenarbeit passieren und Vertrauen sowie Ordnung – oder eben auch Misstrauen und Chaos – möglich werden kann.<sup>100</sup>

Formal ausgeschlossen, jedoch sozial immer mit eingeschlossen sind dabei die Kunden und Geschäftspartner wie auch die Mitarbeiter des Unternehmens, die sich dann nolens volens ihrerseits zu der performativ hergestellten Kausalität in Beziehung setzen (müssen). Wir begegnen hier einem Phänomen, das Luhmann als »Risiko der Kausalität«<sup>101</sup> bezeichnet hat und – so die Vermutung – gewissermaßen in das Herz

99 Latour (2014, 622). Und weiter: Je nach Reflexionsniveau, das heißt abhängig davon, ob diese Frage monokontextural oder polykontextural angegangen wird, ergeben sich zwei Formen, »diesen Paralogismus anzugehen: indem man so tut, als könne man das Optimum berechnen, wobei man den Modus der Referenz imitiert, ohne daß dies je gelingt [...]; oder indem man in einer stets wiederaufzunehmenden Form diejenigen versammelt, die unmittelbar betroffen sind und an denen der Skrupel nagt, daß man sich wieder einmal in der Verteilung der Mittel und Zwecke geirrt hat« (Latour 2014, 622f.).

100 Um diesen wichtigen Gedanken mit Latour weiter auszuarbeiten: »Die Ökonomik mit der Referenz zu verwechseln hat genauso wenig Sinn, wie von der Religion zu verlangen, uns in die Ferne zu transportieren [...] oder vorzugeben, dank eines juristischen Urteils seine Trauer abgeschlossen zu haben [...]. Niemals hatten Berechnungsvorrichtungen zum Ziel, objektiv zu erkennen. [...] Im gewissen Sinn haben sie stets etwas Besseres getan, sie haben erlaubt, Präferenzen auszudrücken, Quittungen einzurichten, Zwecke vorzuzeichnen, Konten zu prüfen und vielleicht sogar, wenn wir sie umzuwenden verstehen, zu helfen, neu das Optimum zu berechnen. Die Berechnungen der ökonomischen Disziplinen hatten nie zu verstehen, zu »erkennen«, wenn man darunter den Verlauf der Referenzketten [...] versteht, sie haben wirklich etwas Besseres zu tun: Sie sollen dem Grenzen geben, was ohne sie ohne Grenze und ohne Ziel wäre; sie sollen denen Instrumente anbieten, die Mittel und Zwecke verteilen müssen. Sagen wir, daß sie ausgehend vom Rohstoff der Bindungen, Skripte und Skrupel Relationen formatieren, in Form bringen, Form geben, performativ darstellen (performer)« (Latour 2014, 625f.).

101 Luhmann (1995).

der impliziten Ethik weist. Die Aufmerksamkeit richtet sich nämlich jetzt mit der Konstruktion von Kausalität auf die Selbst- und Weltverhältnisse der jeweiligen Sprecher und Beobachter. Mit dieser Reflexionsperspektive geht zugleich die Frage nach der Verantwortung für die postulierten Kausalzusammenhänge einher, die sich einerseits – dies liegt in der Sache ihrer Natur – aus der Kontingenz, aus dem Ungewissen speisen, andererseits aber eben getroffen werden müssen, um eine Gestalt zu kreieren, die Sinnhorizonte öffnet, in der sich Menschen dann mehr oder weniger häuslich einrichten können.

Die ethischen Implikationen können sich wiederum nur in dem gefundenen Arrangement selber zeigen. So können die generierten Kausalitäten als Imaginative fungieren, um die sich dann soziale Prozesse produktiv gruppieren lassen, um so gemeinsam eine Wirklichkeit aufbauen zu können. Sie können aber auch Imaginäre bleiben, die von der sozialen Realität niemals eingeholt werden können, und stattdessen in Blasen münden, die irgendwann platzen und nur noch Hilflosigkeit und Chaos hinterlassen. Die konkreten Weichenstellungen lassen sich auch hier wiederum (wie auch am Beispiel der Schicklichkeit) nicht formal von außen entscheiden, sondern verdanken sich einem Handeln, das sich der Komplexität der Situation zu stellen traut und hierfür Verantwortung zu übernehmen bereit ist – wohl wissend, dass das Risiko der Kausalität neben den Chancen eben auch immer die Möglichkeit der Fehlbarkeit birgt. In Anbetracht von Nichtwissen in eine offene Zukunft zu agieren, bringt unweigerlich die Möglichkeit des Scheiterns des eigenen Projektes und unerwarteter Nebenfolgen für Dritte mit sich.

Die anhand der Beispiele entwickelten kurzen Analysen verdeutlichen, welche Komplexität selbst vermeintlich einfache ethische Entscheidungslagen bergen. Sie zeigen die Bedeutung von Beziehungen, Vertrauen und Gruppenloyalitäten auf, um zugleich ahnen zu lassen, wo genau hier die Problematik liegt, denn die Grenze zwischen Kumpanei und einer sensiblen sozialen Einbettung kritischer Entscheidungen ist ein schmaler Grat. Sie weisen darauf hin, dass es auch mal gut sein kann, Regeln und Gesetze zu brechen, wengleich wir uns auch hier schnell in den Grauzonen von Kriminalität befinden oder zumindest die nicht von der Hand zu weisende Gefahr besteht, dass mittelfristig die Geltung genau der Regeln unterlaufen wird, die für die nachhaltige Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung notwendig sind. Nicht zuletzt wird deutlich, dass die Kalküle, welche das Nutzenoptimum berechnen sollen, genau dies nicht leisten können. Ihre eigentliche Bedeutung liegt vielmehr darin, in Bezug auf einen unbestreitbaren Wertbezug eine Kausalität zu behaupten, um die sich dann kohärente Handlungen gruppieren können, wodurch Organisation und soziale Ordnung möglich werden.

Damit ist die ethische Bedeutung der vier genannten Konzepte nicht hinfällig. Im Gegenteil: Kontraktualismus, Sittlichkeit, Mitleidsethik und Utilitarismus generieren Werte, die gleichsam einen mehrdimensionalen motivationalen Vektorraum aufspannen, aus dem heraus sich im Guten wie im Schlechten soziale Beziehungskonstellationen gestalten lassen. Doch wie auch immer, inkommensurable und nicht berechenbare Größen lassen sich nicht zu einem eindeutigen Ergebnis verrechnen. Auch hier landen wir bei einer prinzipiellen Unbestimmtheit, die jedoch im Sinne von von Foerster den eigentlichen Nährboden für ethische Fragen bildet.

Die Ethik erscheint damit selbst irreduzibel und nicht auf Kausalgesetze oder letztbegründete normative Prinzipien zurückzuführen. Wenngleich die Ethik aus Ordnungen (kausalen und normativen) ihrerseits das Material für die Bestimmung von Unbestimmtheiten gewinnt, um Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten in Entscheidungen zu überführen, welche unsere Welt gestalten, bleibt sie implizit. Es wird aber jetzt auch deutlich, dass ethische Fragen nicht unabhängig von dem Risiko der Kausalität zu behandeln sind. Sie hängen unweigerlich damit zusammen, dass Kausalannahmen getroffen werden müssen, die nicht durch Wissen oder ein logisches Kalkül gedeckt sind – und gerade hierfür die Verantwortung zu übernehmen ist. Gerade hinter der an die utilitaristische Idee anknüpfenden ökonomischen Perspektive – so die Einsicht aus dem dritten Beispiel – offenbart sich bei genauerem Hinsehen eine Komplexität, die unweigerlich in ethische Problematiken mündet.

### *Exkurs: Gerechtigkeitstheorien – aber welche Gerechtigkeit?*

Auch die sogenannten Gerechtigkeitstheorien stehen, so Tugendhat, vor dem Problem, ein Kriterium dominant setzen zu müssen – und damit ein monokontexturales Modell zu verwenden –, wenngleich im Alltag verschiedene untereinander inkommensurable Gerechtigkeitskonzepte miteinander im Widerstreit stehen.<sup>102</sup> Unweigerlich tauchen prinzipiell unbeantwortbare Fragen auf wie: Sollen Menschen alle gleich behandelt werden, auch wenn sie Ungleiches leisten? Wie verhält es sich mit Menschen, die aus welchen Gründen auch immer (etwa aufgrund von Krankheit oder Behinderung) bedürftiger bzw. weniger leistungsfähig sind als andere? Sind Menschen, die für kompetenter gehalten werden, von deren Arbeit also größere Ertragschaften für die Entwicklung der Menschheit zu erwarten sind, mehr zu fördern als weniger begabte Menschen? Welcher Schlüssel für die

102 »Das ist die Stelle, wo manche moderne Autoren wie Rawls und Ackermann einen egalitären Gerechtigkeitsbegriff einfach voraussetzen« (Tugendhat 1994, 373), und an anderer Stelle: »Bedürfnis (das hungrige Kind), Verdienst im engeren Sinn (Leistung), erworbene Rechte (Versprechen der Mutter) können in einer Gerechtigkeitstheorie nicht in Einklang gebracht werden« (Tugendhat 1994, 378).

Verteilung von Ressourcen und Chancen im Einzelfall auch gelegt wird, die Wahl lässt sich wiederum nicht aufgrund eines rationalen Kalküls entscheiden. Die Ausgangssituation, an der sich eine Entscheidung abzuarbeiten hat, erscheint auch hier als ein polykontexturales Gewebe verschiedener Perspektiven und Standorte, das neben rechtlichen, wirtschaftlichen und organisationalen Momenten eine Vielzahl weiterer Wertreferenzen (etwa die Bindung an eine bestimmte Gruppe oder Problematik) beinhaltet. Um wiederum mit von Foerster zu sprechen: Gerade weil diese Fragen logisch unentscheidbar sind, müssen sie entschieden und die mit der Entscheidung verbundenen Konsequenzen ertragen und verantwortet werden.

### *Komplexe Ethiken*

Nachdem nun deutlich geworden ist, dass selbst auf den ersten Blick eindeutige ethische Positionen in der Praxis an polykontexturalen Reflexionsverhältnissen gebrochen werden und entsprechend zu ethischen Unbestimmtheiten führen, können wir uns einigen wichtigen komplexeren ethischen Konzeptionen zuwenden.

1. Durchaus subtile ethische Perspektiven entfalten sich bereits in der *aristotelischen Tugendethik*. Für Aristoteles erscheinen die Tugenden als ein durch Einsicht und Vernunft vermittelter Weg, die Mitte zwischen den Extremen des Mangels und des Übermaßes zu finden. Zudem wird das Ethische an die menschliche Leiblichkeit zurückgebunden, denn das Tugendhafte neigt dazu, die Dinge um ihrer selbst willen zu tun, und ist gerade deshalb in der Lage, dabei Genuss zu empfinden. Die Frage des guten Lebens erscheint damit zugleich als eine des glücklichen Lebens und wird auf diese Weise auch an das fühlende Ich gekoppelt. Glück und Unglück werden damit als ein gelungenes Selbstverhältnis im Sinne einer reflexiven Leiblichkeit verstanden, die sich bewertend auf sich selbst zurückwendet. Denn die Stimmigkeit bzw. Unstimmigkeit mit sich selbst wird wiederum gefühlt. Aristoteles rechnet gleichsam schon mit einem polykontexturalen Körper, der keine Einheit darstellt, sondern eine Relation von Differenzen, die zu einem mehr oder weniger kohärenten Arrangement finden können oder eben nicht. Für Aristoteles drückt sich dies, wie Tugendhat feststellt, etwa in der Frage aus, ob man sein eigener Freund sein könne, man also in der Lage sei, sich selbst zu mögen und zu akzeptieren. »Nur der Tugendhafte ist mit sich selbst befreundet, der Schlechte kann es nicht sein. Als Kriterium für Freundschaft gilt dabei, daß man mit seinem Freund im Positiven wie im Negativen mitempfindet [...] und daß man mit dem, mit dem man befreundet ist, zusammenleben will. Wer nun tugendhaft ist, der hat eine beständige Haltung (und das

ermöglicht es auch umgekehrt, mit anderen echt befreundet zu sein [...]), und das heißt, daß für ihn immer dasselbe angenehm und unangenehm ist [...], er will daher immer mit sich zusammenleben [...]. Wer dagegen Spielball seiner Gefühle ist, dessen Innenleben befindet sich im Aufruhr [...], man flieht vor sich selbst [...]. ›Wenn also so zu leben etwas sehr Unglückliches ist, muß man die Schlechtigkeit mit aller Kraft fliehen und versuchen gut zu sein.« Und, so Tugendhat weiter: »In diesem Satz drückt Aristoteles die Verklammerung zwischen Moral und Glück aus, die wir bisher vermißt haben.«<sup>103</sup> In Kontrast zum Utilitarismus geht das glückliche Leben hier nicht in einer eindimensionalen Nutzenfunktion auf, welche unterschiedliche Glücksfaktoren einfach nur addiert, sondern zeigt sich als ein komplexes Reflexionsverhältnis. Um die tugendhafte Mitte zu finden, hat der Mensch unterschiedliche Reflexionsperspektiven dynamisch zueinander in Beziehung zu setzen. Den Maßstab bilden entsprechend keine egologischen Glückskriterien mehr, sondern *dialogische*. Das Bild vom Freund suggeriert dabei (mindestens<sup>104</sup>) drei Positionen: ich, du und die Relation (welche miteinschließt, sich aus der Perspektive des anderen zu sehen). Tugendhat weist allerdings mit Recht darauf hin, dass Aristoteles die zu vermittelnde Mitte zu sehr durch eine Einheit informiert sieht und damit nicht so recht die Einheit der Differenz, also das Verschiedene und möglicherweise auch Agonische in den Blick nehmen kann.<sup>105</sup> Mit der Tugendethik des Aristoteles wird es zwar möglich, die Frage des guten Lebens wieder an die Reflexivität der menschlichen Leiblichkeit zurückzubinden. Es gelingt ihm dabei jedoch nicht, die hier auftretenden Differenzen in einer Weise aufzuschließen, wie es etwa Adam Smith in seinen Untersuchungen zur Schicklichkeit gelungen ist. Hier kommen nämlich auch Arrangements in den Blick, welche die Differenz und ggf. das Unbehagen gegenüber Emotionen und Verhaltensweisen des Freundes auf einer komplexeren Ebene integrieren lassen. Die ethische Komplexität, d. h. die Freiheitsgrade und Möglichkeiten, Unbestimmtes durch das eigene Handeln zu bestimmen und in ein befriedigendes Arrangement zu überführen, sind hier größer.

2. Als einer der bedeutendsten ethischen Entwürfe der Neuzeit ist wohl *Kants Moral der universellen Achtung* zu benennen: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner eigenen Person, als in der Position

103 Tugendhat, hier in Referenz auf Aristoteles (1994, 261).

104 Eine genaue Analyse der Kontexturen wird darüber hinaus noch die Relationen Ich-Es und Du-Es mitberücksichtigen müssen, denn neben der Referenz auf eine zweite subjektive Position lässt sich der jeweils andere ja auch als Objekt verdinglichen bzw. instrumentalisieren.

105 »Der Mensch wird, wenn er tugendhaft wird, eins mit sich. Die Rede von dem ›mit sich Befreundetsein‹ könnte Zweifel erwecken, wenn man für Freundschaft das Verschiedensein als konstitutiv ansieht« (Tugendhat 1994, 262).



eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst!«<sup>106</sup> Es ist offensichtlich, dass die berühmte zweite Formel des kategorischen Imperativs ein komplexes, auf verschiedene Orte verteiltes Reflexionsverhältnis aufspannt. Wir finden konkrete Menschen vor, die sowohl mit Blick auf ihr Selbstverhältnis (»sowohl in der eigenen Person«) als auch mit Blick auf den konkreten anderen (»in der Position eines jeden anderen«) zugleich als autonome Subjekte zu begreifen sind (»als Zweck«), was jedoch nicht heißt, dass sie auch als Objekt betrachtet werden können (»als Mittel«). Die Formel schließt also nicht aus, mit sich selbst bzw. mit anderen Menschen *auch* in ein Nutzenverhältnis zu treten. Die Beziehung darf sich jedoch nicht darauf reduzieren (»niemals bloß«). »Instrumentalisier niemanden!«, lautet entsprechend der grundlegende »Imperativ« der »Moral der universellen Achtung«.<sup>107</sup> Wenngleich diese Formel aus heutiger Perspektive unmittelbar plausibel und intuitiv einleuchtend erscheint, ist jedoch darauf hinzuweisen, dass der Kantsche Imperativ in einem transzendentalen Apriori – auf einem abstrakten und entsubjektivierten Konzept von Mensch bzw. Menschheit – gegründet ist. Die Menschheit ist bei Kant also keine empirische Kategorie. Es geht nicht um konkrete Menschen, sondern um einen abstrakten, transzendental begründeten Begriff. Tugendhat weist mit Recht darauf hin, »dass eine solche apriorische Begründung eine pseudoreligiöse Begründung ist, ein Versuch, die religiöse Begründung zu säkularisieren«.<sup>108</sup> Hiermit hängt die »Moral der universellen und gleichen Achtung, die Moral des Nichtinstrumentalisierens« in »gewisser Weise in der Tat in der Luft«, denn »es läßt sich nicht mehr zeigen, als daß sie das plausibelste (bestbegründete) inhaltliche Konzept des Guten ist«. Zudem würde das seinerseits voraussetzen, dass »man moralisch urteilen können will«,<sup>109</sup> also moralische Urteile als wichtig und bedeutsam ansieht.

Mit Kant entsteht zudem das Problem, dass das gute Wollen nicht mehr in die leibliche Bewegung des Erkennens und Ergreifens einer Wirklichkeit eingebettet ist, sondern sich in eine Sphäre außerhalb des konkreten Lebensvollzugs verlagert. Die Referenz ist nun eine transzendental begründete Vernunft, die gewissermaßen gleich einer Art moralischer Insel ein eigenständiges Reflexionsverhältnis konstatiert, das sich jedoch nun in merkwürdiger Distanz zu den konkreten menschlichen Lebensverhältnissen befindet.

Kant gelingt es zwar, wie Armin Nassehi feststellt, eine Antwort auf das »Pluralismusproblem« der modernen funktional differenzierten Ge-

106 Kant (1999, BA67).

107 Tugendhat (1994, 8of.).

108 Ebd., 19f.

109 Ebd., 3of.

sellschaft zu geben. Es wird nun »auf eine prozedurale Ethik« umgestellt, die »von Was- auf Wie-Fragen« umschaltet, wodurch dann zumindest eine Orientierung an »abstrakten Begriffen« möglich wird.<sup>110</sup> Als Problem erscheint nun jedoch die Kluft zwischen der »*transzendente[n]* Figur des *vernünftigen* Subjekts« und der »(wenigstens drohende[n]) empirische[n] *Unvernunft* der Menschen«, denen die »Vernünftigkeit ihres Tuns« unter den gegebenen Verhältnissen einer komplexen Gesellschaft nunmehr nur noch »in sich selbst und nicht mehr in Geboten« einer eindeutigen Moral »gelingen kann«.<sup>111</sup>

Kants Vernunftbegriff löst also nicht das Problem, das es zu lösen vorgibt. Anstatt zu einer höheren Ebene der Integration unterschiedlicher Positionen und Wertsphären zu finden, entsteht nun eine weitere Spaltung. Die Fragen nach dem guten und richtigen Leben, nach Glück, Wohlbefinden und dem, was man vernünftigerweise tun soll, fallen auseinander. Der Moralphilosophie bleibt unter diesen Bedingungen nur noch die dünne Sphäre hochabstrakter moralischer Reflexionen. Was dabei herauskommt, fällt für die meisten Menschen in die Kategorie unsinnlicher und entsprechend wenig motivierender Konzepte. Es mag zwar in einigen Sonderkontexten akademischer Zirkel seine Verkörperung finden,<sup>112</sup> wird jedoch darüber hinaus in konkreten ethischen Spannungslagen kaum Handlungsorientierung bieten können. Da sich jedoch der Anspruch an den Menschen, auch in ethischer Hinsicht vernünftig zu handeln, nicht so leicht von sich weisen lässt, beginnt das Subjekt »zwischen der nicht-empirischen Geisterwelt der vernünftigen Wesen und der realen Welt von Neigungen korrumpierter Personen« zu oszillieren,<sup>113</sup> ohne hier jedoch in eine befriedigende Lösung einrasten zu können.

Der Appell an die Vernunft mag zwar ethische Reflexionsdefizite thematisieren, führt dann aber nicht automatisch zu ethischem Verhalten. Man muss das ethisch Vernünftige auch *wollen*, wobei mit Letzterem ebenjene habituelle Dimension gemeint ist, die in konkreten Handlungskonstellationen zu einem Verhalten motiviert, das dann auch aus moralischer Perspektive als angesagt gilt. Mit Tugendhat bleibt an dieser Stelle jedoch nichts anderes übrig, als sich zuzugestehen, dass man aus guten Gründen eben auch egoistisch sein wollen kann, um dann sehen zu müssen, dass »der Schritt zum Vernünftigen (wenn man denn mit Kant das Ethische so verstehen will) als voluntativ und seinerseits nicht mehr als begründbar anzusehen« ist.<sup>114</sup> Von hier aus stellt sich jedoch die Frage,

110 Nassehi (2015, 26).

111 Ebd., 18.

112 Siehe zu den (problematischen) Bedingungen, welche philosophisches Theoretisieren zum Habitus werden lassen, Bourdieu (2001). Vgl. auch Bourdieu (1998).

113 Nassehi (2015, 19).

114 Tugendhat (1994, 215).

warum man ethisches Verhalten überhaupt in einer *transzendental* oder *transzendentalpragmatisch begründeten Rationalität*<sup>115</sup> begründet sehen sollte. Genau zu diesem Zweifel bekennt sich schließlich auch Tugendhat selbst, ohne dabei jedoch die Relevanz bzw. Bedeutung der Ethik der universellen Anerkennung abzuschwächen oder in ihrer Bedeutung relativieren zu wollen. »Es wäre ein weiterer Schritt in der Betonung des voluntativen Momentes, das Ethische auch immanent nicht mehr als rational anzusehen; das wäre die Auffassung, die ich selbst vertrete.«<sup>116</sup>

Aus soziologischer und sozialpsychologischer, allerdings auch aus empirischer Sicht erscheint die Frage der Achtung viel zu bedeutsam, als dass die hiermit verbundenen Ansprüche negiert werden könnten bzw. überhaupt einer moralphilosophischen Begründung bedürftigen, die außerhalb der menschlichen Praxis liegt.<sup>117</sup> In den relationalen Dyna-

115 Die Habermas'sche Diskursethik leistet – so Tugendhat – aus zweierlei Gründen nicht das, was sie vorgibt. Zum einen ist der sogenannte ›performative Selbstwiderspruch‹ nämlich aus pragmatischer und moralischer Sicht kein Widerspruch: »Die einzige für das Moralische relevante Regel lautet jetzt: ›Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern‹ [...]. Soll man nun wirklich sagen, daß in einem Diskurs, in dem diese Regel verletzt wird, ein (pragmatischer) Widerspruch begangen wird? [...] Entscheidend ist, daß man sofort sieht, daß diese Bedingung, welchen Status sie auch immer haben mag, viel zu schwach ist, um zu irgendwelchen moralischen Prinzipien zu führen« (Tugendhat 1994, 168). Es kann sich nämlich auch moralisch als gut erweisen, manche Teilnehmer aus dem Diskurs auszuschließen, etwa wenn auf Basis fehlender Sachkompetenz anderweitig nicht zu einer guten Entscheidung zu gelangen ist. Die Benachteiligung der Ausgeschlossenen erscheint entsprechend nur aus der moralischen Perspektive der Diskursethik als unmoralisch. Im Sinne einer polykontexturalen Weltbeschreibung lässt sich der Ausschluss etwa aus rechtlichen, wissenschaftlichen, professionellen und aus Perspektive einer Vielzahl anderer Wertreferenzen sehr gut auch in normativer Hinsicht begründen. Das diskursethische »Kriterium« ist »nicht die Zustimmung als solche, sondern die egalitäre Moral« (Tugendhat 1994, 174). Genau dies lässt sich aber mit guten Gründen bezweifeln, nämlich dass Diskurse unter der gleichberechtigten und symmetrischen Beteiligung aller zu auch in moralischer Hinsicht guten Ergebnissen führen. All dies stellt den ethischen Impetus der Habermas'schen Diskurstheorie nicht in jeden Fall in Frage. Wie etwa Armin Nassehi herausgearbeitet hat, erscheint die Diskursethik etwa in Zeiten und politischen Lagerungen opportunistisch, in der Freiheit der Rede und Entscheidung über Lebensformen noch erkämpft werden müssen (Nassehi 2015, 30). Der ethische Gewinn erscheint jedoch spätestens dann nicht mehr nachvollziehbar, wenn es nur noch darum geht, kulturelle Argumente auf seiner Seite zu haben, es gesagt haben zu dürfen und damit als Sprecherposition mit einer bestimmten Meinung identifiziert werden zu können. Spätestens hier läuft der Diskurs leer und trägt entsprechend auch kaum mehr etwas zur Verständigung bei (ebd. 36). Siehe zur Problematik der Kulturalisierung des Diskurses auch Joachim Renn (2014, 71ff.).

116 Tugendhat (1994, 215).

117 Siehe Pars pro Toto für eine Vielzahl von Arbeiten, die auf das Anerkennungsproblem hinweisen, Sennet (2004) und Honneth (1994).

miken des alltäglichen menschlichen Lebens macht es nämlich in der Tat einen Unterschied, ob Vorgesetzte ihre Mitarbeiter, eine Frau ihren Mann, Eltern ihre Kinder (und jeweils umgekehrt) nur als Mittel für eigene Ziele und Bedürfnisse betrachten, oder ob den jeweils anderen Achtung und Anerkennung als ein eigenständiger Mensch zukommt, der seine eigenen Selbst- und Weltverhältnisse aufbaut und in diesem Sinne autonom agiert.<sup>118</sup>

Die Haltung, jemand anderes als Mensch anzuerkennen, zeigt sich dabei ihrerseits als ein komplexer Vorgang, der, wie Tugendhat feststellt, sowohl eine affektive als auch eine reflexive Komponente beinhaltet und damit also sowohl über die sympathetische Verbundenheit einer liebevollen Haltung als auch über das abstrakte Primat einer universellen Nächstenliebe hinausgeht.<sup>119</sup> Auch hier wird wiederum eine polykontexturale Beschreibung notwendig, die verschiedene Positionen, die zugleich als leiblich verfasst und repräsentiert zu denken sind, miteinander in Beziehung setzt. Erst auf diesem Wege lässt sich die Ethik der Achtung wieder

118 Mit Martin W. Schnell lässt sich in Bezug auf das Verhältnis von Anerkennung und Gleichheit formulieren: »Die Stiftung der Anerkennung ist die Gleichheit, die die Würde bedeutet und inhaltlich besagt: ›Auch Du bist ein Mensch, vulnerabel und endlich! Ausgeschlossen von Anerkennung sind der Papierkorb und Gott, da sie nicht vulnerabel und somit nicht meinesgleichen sein können. Gleichheit ist keine Eigenschaft einer Person, sondern eine interpersonale Relation. Die Stiftung der Gleichheit ist keine Bestätigung eines Gleichseins, weil die Personen, die sich als gleich anerkennen, ohne die Anerkennung nicht gleich wären. Anders gesagt: Nur Wesen, die nicht gleich sind, können als einander gleich gelten. Zum Beispiel: Mann und Frau sind gewiss nicht gleich, sie gelten aber durch Anerkennung als gleich. Die Gleichheit fügt jenen Wesen etwas Neues hinzu, nämlich die Gleichheit. Wäre es nicht so, dann wären jene Wesen nicht nichtgleich, sondern ununterscheidbar dieselben Wesen oder gar dasselbe Wesen« (Schnell 2017, 99).

119 Tugendhat formuliert in Referenz auf Erich Fromm (1980 [1956]): »Die moralische Haltung als Nächstenliebe zu verstehen, scheint aus zwei Gründen falsch, erstens weil Liebe auf Grund des individuell affektiven Charakters mehr ist als eine moralische Haltung und zweitens weil Moral in einem anderen Sinne mehr ist als Liebe: Als Achtung des anderen ist sie eine andere Art der Bejahung des anderen. Das ist schon daran erkennbar, daß moralische Probleme, besonders wenn mehrere Personen impliziert sind, durch das schlichte Gebot der Nächstenliebe nicht zu lösen sind. Es kann also sein – und das wäre der Wahrheitskern in Fromms Auffassung –, daß, was er echte Liebe nennt, die moralische Haltung impliziert, aber um das zu behaupten, muß erst einmal die moralische Haltung als eine zweite, strukturell verschiedene Grundform der intersubjektiven Bejahung neben der Liebe anerkannt werden. Das ist implizit bei Fromm gegeben, wenn er sagt, daß wahre Liebe ›Achtung‹ impliziert [...], aber was das heißt, hat er nicht herausgearbeitet. [...] Es lässt sich Fromms Grundidee, daß Liebe und Moral zusammengehören, nur so durchführen, daß man nicht ihre Identität behauptet, sondern ein Implikationsverhältnis nachweist« (Tugendhat 1994, 273f.).

zurück in das menschliche Wollen (und Können) führen, nämlich als eine bestimmte Art des Fühlens, aus dem eine eigene Motivation erwächst.

Insofern wir bereit sind, auch an dieser Stelle Tugendhats Argumentation zu folgen, haben wir zu akzeptieren, dass sich ethische Sätze nicht moraltheoretisch durch eine gleichsam von einem Gottesaugenstandpunkt aus informierten Vernunft begründen lassen – weder durch das Kantsche Apriori noch durch eine vermeintliche Letztbegründung der Diskursethik.<sup>120</sup> Unberührt ist hiervon die Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, Ethik auf Akte des Willens zurückzuführen, oder ob nicht Ethik mit Lévinas beim Anspruch des Anderen beginnt, also bei der phänomenologischen Erfahrung einer der eigenen Willensbewegung nicht zugänglichen Alterität.

### *Von der Vernunft zum Menschen?*

Die philosophische Reflexion über ethische Fragen führt also nicht zum Einrasten in einer sich zugleich selbst plausibilisierenden wie selbst begründeten moralischen Position. Wir begegnen hier vielmehr Kontingenz und Perspektivenvielfalt. Die Frage des guten Lebens erscheint damit jedoch nicht suspendiert, sondern verlagert sich in die im einzelnen Menschen und die mit ihm performativ zum Ausdruck kommenden Selbst- und Weltverhältnisse. Auch das Problem der Ethik wird damit nicht obsolet, sondern verschiebt sich gewissermaßen von der Philosophie in Richtung einer Sozialanthropologie, welche den Menschen per se in einen komplexen sozialen Beziehungsraum eingebettet versteht. Gerade hier schließen dann auch die späten Schriften von Tugendhat an, in denen das Verhältnis von Anthropologie und Mystik ausgelotet wird. Schauen wir im Folgenden, welche Einsichten sich in Bezug auf die Frage der impliziten Ethik aus diesen Arbeiten gewinnen lassen.

120 Auch wenn wir der Diskursethik von Habermas eine hohe philosophische Rationalität zugestehen mögen, so bleibt doch mit Martha Nussbaum das Problem bestehen, dass »[s]ein Konzept so moralisch und so abstrakt [ist], daß man nicht darauf vertrauen kann, daß es im realen Leben funktioniert« (Nussbaum 2016, 338). Nussbaum versucht ihrerseits den Habermasschen Vorbehalt gegenüber Emotionen aus der Geschichte Deutschlands zu erklären, um dann aber darauf hinzuweisen, dass »die extreme Abstraktheit« und die für ihn »sehr wichtige [...] Unparteilichkeit« eben nicht die wichtige Frage aufhellt, »was diese Unparteilichkeit emotional bedeutet« (Nussbaum 2016, 339). Genau hier liegt jedoch für Nussbaum wie auch aus Perspektive einer Theorie der leiblichen Verkörperung das Problem. Die Distanz führt aus der unmittelbaren Welt heraus und führt damit zugleich zu einem Verlust des Gefühls von Verantwortlichkeit, da die unmittelbaren Lebensbezüge nun nicht mehr den Wert haben, den sie entsprechend der mit ihr verbundenen emotionalen Tönung für uns haben. Nussbaum setzt dann demgegenüber auf eine in Liebe eingebettete Achtung als die für eine gute Politik unabdingbare emotionale Verortung.

## Wittgensteins Spuren folgen – von der Egozentrik zur Mystik

Der Ausgangspunkt der Tugenhatschen Überlegungen bildet der Mensch als ein komplexes Wesen, das als Ich-Sager in besonderer Weise zu sich selbst in Beziehung tritt. Auf diese Weise können sich anthropologische und sprachphilosophische Perspektiven in einer Weise verzahnen, dass spirituelle Bedürfnisse des Menschen verständlich werden, ohne diese mit einer religiösen Dogmatik untermauern zu müssen. Systemtheoretisch gesprochen erscheint das menschliche Bedürfnis nach Spiritualität als Antwort auf ein bestimmtes Bezugsproblem, das aus dem für Menschen typischen In-der-Sprache-Sein erwächst. Der mittels der Sprache angelieferte soziale Sinn<sup>121</sup> führt auf Ebene der Psyche dazu, ein »System des Selbst« (Peter Fuchs)<sup>122</sup> – im Folgenden als ›Ego‹ benannt – auszubilden, das nun seinerseits ein Teil der vom Menschen gelebten Lebensvollzüge wird (nämlich als ein sich selbst vergegenständlichendes Ich- bzw. Selbstempfinden). Unweigerlich tritt dieses Ego – sobald es entstanden ist – zu einem anderen Teil der leiblich realisierten Lebensvollzüge in Spannung oder Konflikt – und zwar allein schon deshalb, weil die Projektionen und Erwartungen des Selbst an der niemals zu durchschauenden oder zu beherrschenden Selbst- und Weltkomplexität scheitern müssen (der Mensch bleibt sich selber gegenüber intransparent). Konflikte in Bezug auf das Verhältnis zu sich selbst bzw. die realisierten und sich nun an der Schnittstelle zum Ego reflektierenden Selbst- und Weltverhältnisse treten auf.<sup>123</sup> Die Sinnformen, denen sich das Ego verdankt, kommen unter Druck. Es entsteht Bedarf bzw. das Bedürfnis nach einer Vermittlung durch weiteren Sinn, der sich jedoch – da ebenfalls nur sozial angeliefert – aus verschiedenen Gründen als problematisch erweist, also nicht grundsätzlich das Problem der Diskrepanz zwischen Ego und den umfassenderen leiblichen Selbst- und Weltverhältnissen lösen kann.<sup>124</sup>

121 Hier durchaus im Anklang an Bourdieu (1997c), denn es ist der gefühlte, in den Signifikanzen eines sozialen Feldes aufgeladene Sinn gemeint.

122 Fuchs (2010a).

123 Die folgende Auflistung lehnt sich an die Ausführungen aus Kapitel II.2 aus Vogd/Harth (2015) an, jedoch etwas umformuliert mit Blick auf eine leiborienteerte polykontexturale Perspektive.

124 Um es mit Niklas Luhmann zu pointieren: »Von daher ist die moderne Gesellschaft mehr, als man gemeinhin denkt, durch Emotionen gefährdet. Zum einen werden Individuen veranlaßt, über sich selbst und ihre Probleme zu reden. Wenn akzeptiert wird, daß ein Individuum seine Ansprüche nicht nur auf Verdienste, sondern auch und vor allem auf sich selbst gründen kann, muß es Selbstbeschreibungen anfertigen. [...] Das Individuum nötigt sich zur Reflexion und zur Selbstdarstellung (die nie ›stimmen‹ kann). Es kommt damit in Schwierigkeiten, sucht Hilfe und entwickelt den Zusatzanspruch auf verständnisvolle, wenn nicht therapeutische Behandlung seiner Ansprüche. Dieser letzte Anspruch auf

Zunächst ergibt sich die banale, aber folgenschwere Konsequenz, dass die an sich selbst und andere gestellten Wünsche und Erwartungen nicht immer erfüllt werden können. Es ist weder sicher, dass es mit Hilfe der als ›Ich‹ ausgeflaggten sprachlichen Operationen des Egos gelingt, brauchbare Modelle hinsichtlich der Umweltbeziehungen zu gewinnen, in welcher der übergreifende leibliche Prozess eingebettet ist, noch ist garantiert, dass die auf die Selbststeuerung ausgerichteten Impulse des Egos im leiblichen Vollzug in der Weise aufgegriffen werden, wie es dem Selbstbild entspricht. Zugleich erscheint die Diskrepanz jedoch als eine leibliche bzw. sinnlich wahrnehmbare – und zwar allein schon dadurch, dass die imaginativen Projektionen des Selbstprozesses ebenso gefühlt werden wie die Widerständigkeit der Welt innerhalb der leiblichen Vollzüge.

In den typisch menschlichen Handlungsvollzügen erscheint damit nicht nur das Problem, dass unsere Wünsche und Projektionen nicht immer im Sinne einer Befriedigung oder zumindest von Stimmigkeit aufgelöst werden können. Mit der propositionalen Struktur der Sprache, die allein schon grammatikalisch das Ich als aktives Handlungszentrum positioniert, wird eine weitgehende Spannungslage generiert, die darauf beruht, dass Widersprüche dem eigenen Selbst als ein *Scheitern* zugeordnet werden und damit ihrerseits *identitätswirksam* werden können: Indem der Mensch »sich sagt, ›es liegt an mir‹, konfrontiert er sich mit sich selbst«, so Tugendhat, und »dieselbe Konfrontation mit sich erfolgt im Selbstvorwurf (›ich hätte mich mehr bemühen können‹)«. <sup>125</sup> Solche selbstkritischen Impulse führen zu einer emotionalen Bewegung, welche mit Veränderungsdruck einhergeht und zur Etablierung einer normativen Stimme führt, die jedoch ihrerseits nicht auf das Selbst- und Weltverhältnis durchgreifen kann, sondern nur eine Stimme unter anderen darstellt.

Als weitere Konsequenz der Sprachlichkeit – die hier wie gesagt immer als eine leiblich verankerte (nämlich als Sprechen und Worte hörend oder lesend nachempfindend) zu verstehen ist – kommen Menschen nicht umhin, sich in Bezug auf ihr Leben mit den Lebensentwürfen und der Praxis anderer Ich-Sager zu vergleichen, um hieraus Wertorientierungen zu gewinnen und als Konsequenz des Vollzugs der diesbezüglichen sprachlichen Handlungen auch zu fühlen. Man reflektiert, dass man Dinge besser oder schlechter als andere tun kann, und hieraus erwächst dann unweigerlich eine Wertdimension, die wieder auf das eigene Verhalten zurückwirkt. Es erscheint jetzt bedeutsam, in bestimmten Aspekten *gut* zu sein. Da diese Prozesse jedoch kein abstraktes Zeichensystem darstellen, sondern – wie bereits mehrfach geschildert – als Konfigurationen des eigenen Lebens *gefühlt* werden, gehen sie mit Bedürfnissen einher, insbesondere, so Tu-

Hilfe bei der Fundierung von Ansprüchen ist so absurd, daß es ebenso möglich ist, ihn anzuerkennen wie ihn abzulehnen« (Luhmann 1993, 366).

125 Tugendhat (2006, 57).

gendhat, mit dem Bedürfnis, bestätigt zu werden bzw. »liebenswert und schätzenswert zu sein«. Nicht zuletzt münden sie schließlich in die Suche nach »dem Gefühl, sich wichtig vorzukommen«. <sup>126</sup>

Hieraus ergeben sich auf psychologischer Ebene eine Reihe von komplexen kognitiv-emotionalen Lagerungen wie Scham, Schuld, Neid, Eifersucht und Reue, die darauf basieren, dass das vermeintlich gelebte Leben nicht mit den Bildern, Konzepten und Empfindungsprojektionen übereinstimmt, welche das Selbst als propositionaler Entwurf seiner selbst hervorgebracht hat. <sup>127</sup>

Darüber hinaus ist zu betonen, dass sich die geschilderten Spannungslagen auch in einer sozialen Dimension entfalten. Da die Werte und das Verhalten, aus denen sich der Vergleich der eigenen Ansprüche bestimmt, auch von anderen Menschen wahrgenommen werden, ergibt sich für den Ich-Sager das Problem, dass er nicht nur für sich selbst, sondern auch in den Augen der anderen »geschätzt«, das heißt als gut beurteilt und anerkannt werden möchte. Der Mensch wird also nicht nur von sich selbst beurteilt. Die wertenden Aspekte seines Weltbezuges erscheinen vielmehr ebenso ins Geflecht seiner sozialen Beziehungen eingelagert. Sozialen Akteuren wird innerhalb der *Kommunikation* ein *normativer Status* zugeschrieben, der sich aus der Diskrepanz von Rollenerwartungen und Verhaltensbeobachtungen bemisst. <sup>128</sup> Für das Ego geht es also nicht nur darum, gut und wichtig zu sein, sondern auch darum, gut und wichtig zu *erscheinen*. Dies erzwingt eine weitere Weichenstellung und Differenzierung im Selbst-System, nämlich die Unterscheidung zwischen sozialer Identität und psychologischer Identität. <sup>129</sup> Sich *als gut darzustellen* und *gut zu sein* erscheinen damit als zwei unterschiedliche Dinge, was in der Folge wiederum Integrationsprobleme aufwirft, da hiermit im Selbst- und Weltverhältnis eine weitere identitätswirksame Spannungslage wahrgenommen werden kann, die ihrerseits auf Bearbeitung drängt. Aus diesem Grunde erscheint *Authentizität* jetzt selbst als ein Wert, den es zu erreichen gilt, was die Sache jedoch in Hinblick auf die Reflexionsverhältnisse nicht unbedingt leichter macht. Die Aufforderung, »authentisch zu sein«, geht nämlich unweigerlich mit der Paradoxie einher, Natürlichkeit absichtlich herstellen zu wollen, was zu Reflexionsschleifen führen kann, die ständig zwischen Sein, Sollen und Darstellung oszillieren, <sup>130</sup> ohne dabei

126 Ebd., 44.

127 Vgl. zu den komplexen Emotionen Neid und Eifersucht auch Kettner (2007).

128 Robert Brandom (2000) spricht in diesem Zusammenhang von »deontischem Kontoführen«.

129 An dieser Unterscheidung setzten dann auch viele der Arbeiten von Erving Goffman an (siehe etwa Goffman 1967; Goffman 2000).

130 Entsprechend kommt Austin (1979) in seiner Sprechakttheorie dann auch zu dem Schluss, dass die performativen und die konstativen Aspekte einer Äußerung simultan erscheinen, also streng genommen nicht getrennt werden können.



jedoch zu einer stabilen Lösung zu gelangen.<sup>131</sup> Auch hier erschließen sich die aufscheinenden Verhältnisse erst auf Basis einer polykontexturalen Beschreibung, welche erlaubt, die benannten Positionen in einer nicht-trivialen Weise zueinander in Beziehung zu setzen.

Aus unserem In-der-Sprache-Sein und den sich hier entfaltenden Perspektivierungen der Selbst- und Weltverhältnisse erwächst mit Tugendhat noch eine weitere Konsequenz, die sich aus der Zeitdimension von sprachlich angeliefertem Sinn ergibt: das Bewusstsein unserer eigenen Sterblichkeit. Hiermit einhergehend beginnt sich der Sinnbezug des Menschen vom unmittelbaren Lebensvollzug zu lösen und kann sich nun in einer abstrakten, allgemeinen Form stellen. Anstelle sich nur mit dem im konkreten Moment vorzufindenden Beziehungsgefüge zu beschäftigen, kann der Mensch jetzt, so Tugendhat, »seine Wichtigkeiten aus der Perspektive seines Lebens im Ganzen« betrachten, so wie sie »durch die allgemeinen Aspekte des menschlichen Lebens wie Tod, Vergänglichkeit, Kontingenz usw.« erscheinen.<sup>132</sup> Die Sinnfrage wird virulent und erscheint, sobald Menschen sich in sie zu verwickeln beginnen, beunruhigend, da sich im Angesicht der Kontingenz und der Absurdität des Lebens keine Antwort ergibt, die in einer intellektuell redlichen Weise überzeugen kann.<sup>133</sup>

Die Frage nach dem Sinn von Sinn taucht auf, ist jedoch nicht immanent zu beantworten, da jede Antwort ihrerseits auf das Medium Sinn zurückgreifen muss, also in dem selbstreferenziellen Zirkel des nun fragwürdig gewordenen Sinngeschehens gefangen bleibt. Hiermit plausibilisiert sich als weitere, jedoch nur negativsprachlich formulierbare Perspektive die *Transzendenz* als ein (Nicht-)Ort, aus dem heraus sich jedes Sinngeschehen speist. Insofern sich Sinn (der sich immer nur immanent, also als weltliches Sinngeschehen, prozessieren lässt) nun in expliziter Form durch Transzendenz informieren lässt, landen wir mit Niklas Luhmann bei der Kontextur der Religion, einer Sinnbewegung, welche die Immanenz durch die Transzendenz informiert sieht, also dem »re-entry dieser Form in die Form«. Da nun aber die Transzendenz per definitionem nicht erreichbar ist, bleibt nur die Möglichkeit übrig, die Wissenslücke durch die Imaginäre des Glaubens zu schließen. Die verschiedenen »Religionen unterscheiden sich« entsprechend »durch den Vollzug des re-entry und die von daher bestimmte Ausmalung der Transzendenz«. <sup>134</sup>

131 Zudem geben unsere derzeitigen gesellschaftlichen Institutionen einen starken Anreiz, sich in einer Scheinwelt einzurichten, die in offensichtlichem Widerspruch zu unseren eigenen Verwirklichungs- und Realisierungsmöglichkeiten liegt. Siehe aus einer sozialphilosophischen Perspektive etwa Charles Taylor (1995; 2009), Zygmunt Bauman (2005) und Richard Sennet (2004).

132 Tugendhat (2006, 97f.).

133 Konsequenterweise hat dies nicht zuletzt Albert Camus (2013).

134 Luhmann (2000c, 83ff.).

Fassen wir zusammen: Aufgrund seiner *Conditio humana* erscheint der Mensch als ein unruhiges Wesen, das von seinen Ansprüchen hin und her getrieben wird, dabei in Hinblick auf unterschiedliche Rollenanforderungen nach Authentizität sucht und – sobald es ein wenig zu Ruhe kommt – von einer Sinnfrage aufgewühlt wird, die darin gegründet ist, dass sie seine Fähigkeit zum abstrakten Denken, die Frage seines Lebens und seiner biografischen Verortung als Ganzes reflektieren lässt.<sup>135</sup> Hieraus erwächst eine besondere Form des Leidens, die wohl nur bei Menschen und nicht bei anderen Tieren zu finden ist: das Leiden an sich selbst. Das menschliche Selbst- und Weltverhältnis wird nun selbst zum Problem und hiermit taucht die Frage der Transzendenz am Horizont auf, also die Frage nach einer Referenz, welche wiederum ordnend und strukturierend in das Selbst- und Weltverhältnis eingreifen kann.

Kommen wir abschließend zu einer weiteren Differenzierung Tugendhats, die für unsere Studie zur impliziten Ethik von erheblicher Relevanz ist, nämlich der Unterscheidung zwischen Religion und Mystik. Beide setzen an den zuvor herausgearbeiteten Bezugsproblemen des menschlichen Selbstsystems an, entwickeln dabei jedoch Lösungsansätze, die sich in ihrer Form grundlegend unterscheiden. Die Religion arbeitet mit Wunschprojektionen, während die Mystik den Wünschenden bzw. seine Egozentrik selbst als das zu überwindende Problem betrachtet. Lassen wir Tugendhat selbst mit einem längeren Zitat zu Wort kommen:

»Um diesen leidvollen Zustand zu lindern, sind in der Geschichte der Menschheit zwei Wege beschritten worden, eben der der Religion und der der Mystik, und beide implizieren eine unterschiedliche, ja entgegengesetzte Deutung im Verhältnis zum numinosen Universum, in dem die Menschen sich vorfinden. Der Weg zur Mystik wird darin bestehen, daß man das Gewicht, das die eigenen Wünsche für einen haben, relativiert oder geradezu leugnet, also eine *Transformation des Selbstverständnisses*. Der Weg der Religion hingegen besteht darin, daß man die Wünsche läßt, wie sie sind, und statt dessen eine *Transformation der Welt* mittels einer Wunschprojektion vornimmt: die Macht, die die Menschen umgibt, wird zu diskreten Wesen verdichtet, von deren Wirken man sich vorstellen kann, daß das eigene Glück oder Unglück abhängt, und die als von uns beeinflussbar ansehen werden. Ein solches Beeinflussen ist auch durch Riten und Magie denkbar, aber es ist naheliegend, sich diese

135 Siehe hierzu auch Oevermanns Strukturmodell der Religiosität, das einen ähnlichen Ausgangspunkt nimmt wie die anthropologische Problemlage, die Tugendhat hier nachzeichnet, jedoch zu anderen Schlussfolgerungen gelangt, da die Mystik nicht als eine eigenständige Perspektive rekonstruiert wird. Als Alternative zu den Bewährungsmythen einer Religion, die unter modernen Reflexionsverhältnissen jedoch nicht mehr recht geheuer sein können, bleibt für Oevermann nur noch die ebenso problematische Suche nach Authentizität übrig (Oevermann 1995).

machtvollen Wesen personalisiert vorzustellen, so daß man sich zu ihnen auf analoge Weise verhalten kann, wie zu mächtigen Mitmenschen: bittend, dankend, ihre Macht anerkennend und sich ihnen gegenüber für verantwortlich ansehend.«<sup>136</sup>

Die Religion erscheint – wie bereits die Magie – als ein Versuch des Selbst, die Kontrolle über die Kontingenzen des Lebens mittels imaginärer Projektion wiederzugewinnen. Die Mystik besteht demgegenüber auf der Problematisierung des Selbst, um das Leiden am Selbst zu transzendieren. Auf einer rudimentären Ebene und in noch nicht besonders ausgearbeiteter Form begegnet uns dieses Motiv in der Suche nach Zerstreung oder Rausch. Auf einer subtileren Ebene zeigt es sich in der Hingabe an ein Ziel, das nicht mehr unmittelbar in dem eigenen Egoismus gegründet ist.<sup>137</sup> Auf diese Weise ist für Tugendhat im Keim schon eine Bewegung hin zur Spiritualität oder Mystik angelegt: »Wer in der Lage ist, innerhalb der zwischenmenschlichen Verhältnisse die Zinke des Zurücktretens zu akzeptieren, weil er einen Bezugspunkt hat, relativ zu dem es möglich ist, sich selbst nicht so wichtig zu nehmen, verhält sich zumindest partiell als Mystiker (so wie ich das Wort verstehe).«<sup>138</sup>

Diese mystische Perspektive würde dann im Sinne von Winfried Marotzki auf einem Entwicklungs- bzw. »Bildungsprozess« beruhen – und zwar einer »Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses«.<sup>139</sup> Sie erscheint als ein polykontexturales Arrangement, das zu einer Bewegung führt, entsprechend der ein sich seines eigenen Leidens bewusst werden des Selbst- und Weltverhältnis beginnt, die Hypostasierung des Egos als problematisch und als Ursache des eigenen Leidens anzuerkennen, um in der Folge aus dieser Reflexionsperspektive ein Selbst- und Weltverhältnis zu suchen, das sich durch das Nicht-Selbst enactieren lässt. Diese Bewegung darf weder als ein passiver Prozess noch als eine Auflösung in die Indifferenz einer wie auch immer gearteten Alleinheit verstanden werden. Sie erscheint vielmehr im Gegenteil als lebendige Aktivität eines hochdifferenzierten Reflexionsverhältnisses, in dessen Folge das subjektive Wollen kohärent darauf hinarbeitet, den Sinnprozess, welcher eben das problematische Selbst konstituiert, nicht mehr ernst zu nehmen, und sich stattdessen der Mitwelt zuzuwenden.

136 Tugendhat (2006, 122).

137 Um es mit Tugendhat zu formulieren: »Menschen sind offenbar Hingabebedürftig, sie brauchen normalerweise etwas, das nicht sie sind, auf das hin sie ihre Egozentrität ohne den Egoismus im engen Sinn ausleben können. In allen solchen Tätigkeiten ergeben sich Gabelungen, in welchen dem ›ich‹-Sager auf verschiedenen Ebenen abverlangt wird, nicht nur sein Wohl, sondern seine Egozentrität zurückzustellen« (Tugendhat 2006, 87f.).

138 Ebd., 87f.

139 Marotzki (1990).

Als zweite Antwort auf das Bezugsproblem des Leidens eines sich seiner eigenen Unvollkommenheit, Schwächen und Vergänglichkeit bewusst werdenden Selbst erscheinen die Projektionen in die Imaginäre der Religion. Diese führen freilich zu einem Arrangement, das den Kontakt zur Mitwelt zumindest dann kappen muss, wenn innerhalb der Kommunikation die Gefahr droht, die religiösen Imaginäre als Illusion zu entlarven. Die Frage bleibt entsprechend mit Luhmann, ob und unter welchen Bedingungen die Religion bereit ist, sich polykontexturalen Reflexionsverhältnissen zu öffnen, welche es gestatten, die Kontingenz ihrer eigenen Formen und Glaubensprojektionen mit zu beobachten.<sup>140</sup>

Auch die implizite Ethik kann freilich nicht in einer expliziten Religion gründen, wohl aber – so die Vermutung der weiteren Untersuchung – in der Bewegung eines Selbst- und Weltverhältnisses, welches im Sinne der Mystik das Verhältnis von Selbst und Nicht-Selbst in einer besonderen Weise zu dynamisieren erlaubt.

## Stanley Cavell – Tragödie und implizite Ethik

Versuchen wir im folgenden Kapitel die Frage der Verbindung von Polykontexturalität und impliziter Ethik im Anschluss an Ludwig Wittgenstein nochmals von einer anderen Seite zu umkreisen. Insbesondere die Untersuchungen von Stanley Cavell zur Beziehung von Skeptizismus, Moral und Tragödie bieten einen idealen Ausgangspunkt, denn hier werden die unterschiedlichen Wittgensteinschen Motive nicht nur produktiv

140 »Wenn aber hier die gesamte Kultur auf polykontexturale Beschreibungen und auf Beobachtungen im Modus zweiter Ordnung eingestellt ist, ist nicht zu sehen, daß nicht auch die Religion sich darauf einlassen könnte. Sie muß dann freilich auf ihre ontologisch fundierten Kosmologien verzichten und ebenso auf Selbstsicherheit in Sachen Moral. [...] Eine mögliche Hypothese wäre, daß alle Funktionssysteme, Religion eingeschlossen, in der modernen Welt unter enorm gesteigerten Komplexitätsdruck geraten. Es wird, wenn die Evolution keine geeigneten Medien zur Verfügung gestellt hat (Paradigma ›Geld‹), immer schwieriger, in den Systemen ›requisite variety‹ zu beschaffen. Das ist zwar, wenn man das Komplexitätsgefälle zwischen Systemen und Umwelten bedenkt, immer unmöglich. Aber unter modernen Bedingungen wird diese Unmöglichkeit in den Systemen selbst auch beobachtet. Die Systeme müssen ihre eigene Sinngebung dann darauf einstellen, daß sie nicht weltadäquat operieren können und dies erkennen müssen. In der Wissenschaftstheorie scheint der (radikale oder nicht radikale) Konstruktivismus die Antwort auf dieses Problem zu sein. Im Religionssystem dürfte eine solche Anpassung sehr viel schwieriger sein; man kann das an der Frage testen, ob die Vorstellung, Gott sei eine ›Kontingenzformel‹, religiös akzeptabel ist oder nicht« (Luhmann 2000c, 315f.).

zusammengebracht,<sup>141</sup> sondern mit den Überlegungen zur Tragödie auch in Hinblick auf die Verfehlungen der impliziten Ethik weitergedacht. Auf diese Weise kann es gelingen, die Frage der Ethik noch stärker an die leibliche Existenz des Menschen zurückzubinden.

### *Berechtigte Blindheit*

Rekapitulieren wir zunächst mit Ludwig Wittgenstein die Problematik einer implizit bleibenden Ethik, die uns jedoch gleichsam im Kern unserer Existenz berührt und die wohl als das eigentliche und zugleich geheimnisvollste Thema der Wittgensteinschen Arbeiten angesehen werden kann.

In Einklang mit den vorangehenden Überlegungen Tugendhats gilt auch für Wittgenstein: »Es gibt keinen Sachverhalt, der – wie ich es nennen möchte –, die Zwangsgewalt eines absolut Richtigen besitzt«, denn »wäre es ein beschreibbarer Sachverhalt, müsste ihn jeder – unabhängig von seinen jeweiligen Vorlieben und Neigungen – *notwendig* herbeiführen oder sich schuldig fühlen, weil er ihn nicht herbeiführt. Ein solcher Sachverhalt, möchte ich behaupten, ist ein Hirngespinnst.«<sup>142</sup> Die Einsicht in die Unfähigkeit, etwas über »das absolut Gute, absolute Werte usw.«<sup>143</sup> zu sagen, steht jedoch in Kontrast zu einer bestimmten Art des Erlebens, einer bestimmte Art des Fühlens, des Mit-der-Welt-in-Beziehung-Seins, die Menschen insbesondere in existenziellen oder erhabenen Situationen erfahren.<sup>144</sup> Dies sind Situationen, in denen gewissermaßen die absolute Wertigkeit des Lebens aufleuchtet.

Wittgenstein benennt mit Verweis auf seine persönlichen Erfahrungen drei Formen eines solchen Erlebens. Die erste Form stellt für Wittgenstein »gewissermaßen« das Erlebnis »par excellence« dar. Es lässt sich »mit den Worten beschreiben, daß ich, wenn ich es habe, *über die Existenz der Welt staune*«. Als weiteres »Erlebnis« benennt er eine Erfahrung, die »mir ebenfalls vertraut ist und das womöglich auch manchem von Ihnen vertraut ist. Dies könnte man das Erlebnis der *absoluten* Sicherheit nennen. Damit meine ich den Bewußtseinszustand, in dem man zu sagen neigt: ›Ich bin in Sicherheit, nichts kann mir weh

141 Für Cavell steht der Tractatus nicht im Widerspruch zu den Philosophischen Untersuchungen, sondern stellt gewissermaßen die Entfaltung des gleichen Grundthemas dar, nämlich die Frage nach der richtigen Lebensform in Anbetracht der Tatsache, dass die Vernunft hier keine Antwort geben kann.

142 Wittgenstein (1989, 13f.).

143 Ebd.

144 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Wittgenstein den Tractatus unter dem Eindruck der Todesnähe, welche er an der Ostfront des Ersten Weltkriegs in Galizien erleben konnte, schrieb.

tun, egal, was passiert.«<sup>145</sup> »Ein drittes Erlebnis der gleichen Art ist das Schuldgefühl.«<sup>146</sup> Eine sprachphilosophische Analyse kann jedoch leicht zeigen, dass sich hinter den für die Erlebnisse verwendeten Begrifflichkeiten kein sinnhaft-logischer Zusammenhang verbergen mag. Das Staunen lässt sich leicht stören, insofern man den Stauenden auffordert, mögliche Kausalzusammenhänge für die beobachteten Erscheinungen zu erörtern. Das Gefühl der absoluten Sicherheit lässt sich mit dem Verweis auf die Vergänglichkeit und auf mögliche zukünftige Widrigkeiten anzweifeln. Schuldgefühle schließlich lassen sich mit Blick auf die Umstände und die mit ihnen einhergehende Situationslogik relativieren sowie mit Verweis auf die Unmöglichkeit, Werte zu benennen, welche eine absolute ethische Orientierung geben könnten.

Die skeptische Betrachtung durch die Vernunft generiert also unweigerlich die Evidenzen, welche diese Erlebnisse anzweifeln lassen. Doch wengleich Wittgenstein bestens um die Regeln der skeptischen Vernunft weiß, kann und will er nicht auf die gleichsam mystische Evidenz einer impliziten ethischen und spirituellen Dimension verzichten. Deutlich wird das etwa in Wittgensteins Brief an den Verleger Ludwig Ficker zu seinem Tractatus:

»[D]er Sinn des Buches ist ein Ethischer. Ich wollte einmal in das Vorwort einen Satz geben, der nun tatsächlich nicht darin steht [...]. Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt; und ich bin überzeugt, daß es *streng* NUR so zu begrenzen ist.«<sup>147</sup>

Wie gelangt man aber nun mit Wittgenstein in den Bereich der impliziten Ethik? Seine Anweisung ist deutlich: Man muss die »Leiter« – der skeptischen Vernunft, so könnte man mit Wittgenstein ergänzen – »wegwerfen«, nachdem man »auf ihr hinaufgestiegen ist«.<sup>148</sup> Nur so wird ein *epistemischer Sprung* in ein spezifisches Selbst- und Weltverhältnis möglich, in dem Staunen vorherrscht, in dem Unsicherheit nicht Ungewissheit bedeutet, in dem An-der-Welt-Teilhaben nicht durch Zweifel belastet wird und in dem der Mensch den Wesen, welche die Folgen vergangener Entscheidungen zu tragen haben, mit einem Gefühl von Schuldigkeit gegenübertritt. Dieses Selbst- und Weltverhältnis erschließt sich nicht auf Basis logischer Argumente, sondern beruht auf dem Sprung in eine veränderte Lebensform – in ein anderes Sprachspiel, wenn man so will –, die bzw. das nicht mehr durch den Zweifel geprägt ist, sondern durch das Staunen

145 Wittgenstein (1989, 14f.), kursiv im Original.

146 Ebd., 16.

147 Wittgenstein (1980, 96f.), kursiv und Großbuchstaben im Original.

148 Wittgenstein Tractatus, Proposition 6.54.

im Angesicht des eigenen Nichtwissens und gerade deshalb mit einem glücklichen Leben einhergehen kann. Cavell hat wohl wie kein anderer gerade diese Pointe der Wittgenstein'schen Arbeiten herausgearbeitet:

»Im Angesicht des Zweifels zu leben, die Augen glücklich geschlossen, hieße, sich in die Welt zu verlieben. Denn sollte es eine berechnete Blindheit geben, dann besitzt nur die Liebe sie. Und entdeckt man, daß man sich in die Welt verliebt hat, dann wäre man schlecht beraten, ihren Wert durch den Hinweis auf ihr System der Endursachen lobend zu unterstreichen. Denn damit schwände wohl die Verliebtheit, und man könnte dadurch vergessen, daß die Welt, so wie sie ist, Wunder genug ist.«<sup>149</sup>

Anders als Tugendhat, für den die mystische Bewegung aus dem Leiden des Menschen an seiner eigenen Egozentrik erwächst, um von dort aus die eigene monokontextural geprägte Monade überwinden zu wollen, erscheint für Cavell und Wittgenstein der Sprung in die Polykontexturalität nicht durch das Leiden motiviert, sondern durch einen positiven Sinnhorizont geleitet. Es ist ein Sprung in das Glück der Frische und Spontanität, nicht das sekundäre Resultat einer Anstrengung, die darauf beruht, Frieden und Liebe zu finden, indem man seine eigene Egozentrik zu überwinden versucht. In die Welt verliebt zu sein, ist mit weniger Pathos verbunden – denn das Gefühl, verliebt zu sein, ist lockerer, spontaner, erscheint kindlicher und unschuldiger als die elaborierteren Formen des Altruismus, die bei Tugendhat anklingen. In gewisser Weise erscheint es damit tiefgründiger, denn es beinhaltet auf einer weniger voreingenommenen Weise die Anerkennung von Polykontexturalität. Die Welt erscheint jetzt per se bevölkert von einer Vielzahl von Wesenheiten, die alle ihre Eigenaktivität haben und die damit zur Unberechenbarkeit des Weltverlaufs mit beitragen. Die Haltung der Verliebtheit ermöglicht es, sich von fremder Subjektivität berühren zu lassen, mitzufühlen, mitzuleiden und sich mitzufreuen, ohne dabei die Welt verstehen zu müssen oder kontrollieren zu können.

Wenngleich das Bewusstsein nicht einmal ansatzweise über die Mittel verfügt, Welt zu berechnen oder zu beherrschen – welche Kalküle oder welche Mittel könnten angesichts der überbordenden Komplexität hierfür auch noch geeignet sein? –, geht das Wissen um das Nichtwissen, das Wissen um die eigenen blinden Flecken hier jedoch nicht mit Beunruhigung einher. Es mündet vielmehr umgekehrt in einen Tanz mit einer Welt, um gleichsam berauscht von der Verliebtheit nahezu jede unvorhergesehene Widrigkeit ertragen zu können. Es ist die Bereitschaft, auf diese Weise von Moment zu Moment sich selbst und andere zu transzendieren.<sup>150</sup>

149 Cavell (2016, 684).

150 An dieser Stelle ist die Frage angebracht, ob nicht Luhmanns Systemtheorie noch zu stark einer monadischen Konzeption der Autopoiesis verhaftet bleibt und aus

Hieraus entsteht eine Lebendigkeit, die ihre Energie aus Überraschungen gewinnt, nicht aus den Routinen erwarteter Kausalitäten und gerade deshalb nicht aus dem Staunen herauskommt. Es entsteht eine Gewissheit, die nicht auf dem scheinbar festen Fundament eines Wissens fußt, sondern in der Bodenlosigkeit der Liebe gründet.<sup>151</sup> Zugleich beginnt das Bewusstsein – insofern es sich einmal des Unterschieds gewahr wird, was es bedeutet, nicht geliebt zu haben – zu spüren, das Leben zu versäumen, indem nur mechanisch den Programmen der eigenen Egozentrik gefolgt wird, und auf diese Weise dem Leben gegenüber schuldig zu werden.

Mit Blick auf die vorangehenden Ausführungen haben wir uns bewusst zu sein, dass es sich bei der Haltung, »sich in die Welt zu verlieben«, um ein epistemisches Verhältnis handelt, also um ein spezifisches Selbst- und Weltverhältnis, das ebenso eingenommen werden kann wie der Skeptizismus, der Nihilismus, der Relativismus und vieles andere auch. Formal bzw. aus einer abstrakten logischen Perspektive kann es kein Kriterium geben, der einen Epistemologie den Vorzug gegenüber einer anderen zu geben, da die Welt eben immer nur aus der inneren Perspektive eines bestimmten Selbst- und Weltverhältnisses beurteilt werden kann und von hier aus gesehen eben schlüssig erscheint.

### *Qualität unserer Beziehungen*

Möglicherweise gibt es aber intrinsische Kriterien, die gewissermaßen in den verkörperten eigenen Lebensvollzug eingelagert sind: »Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen«,<sup>152</sup> so Wittgensteins Diktum. Auch Cavells Untersuchungen zur Tragödie erlauben hier noch

dieser Position heraus zwar berechtigterweise feststellen muss, dass das menschliche Bewusstsein weder Weltkausalität begreifen kann noch sich qua synthetischer Urteile die Welt aneignen kann. Aber ob dies jetzt unbedingt zu Beunruhigung, Verstörung oder einer anderen Haltung führen muss, die das Leben tendenziell als Problem wahrnehmen lässt, ist eine andere Frage. Luhmann tendiert hier zu einer eher depressiv anmutenden Haltung und pflegt entsprechend eine analytische Distanz. Siehe etwa: »Im Unterschied dazu [zur Transzendentalphilosophie, in der das transzendente Subjekt die Synthesen leistet, die zur Ordnung seiner Erfahrungswelt notwendig sind] führt die systemtheoretische Analyse zu der Einsicht, daß die Welt das Bewußtsein und Kommunikation überfordere und in diesem Sinne transzendent sei. So verstanden wirkt der Hinweis auf Transzendenz nicht beruhigend, sondern beunruhigend« (Luhmann 2000c, 109).

151 Nicht das Ich bildet das Zentrum der Stabilisierung (Egozentrik), sondern die Einbettung in ein Netz von Relationen, in denen das ›Ich‹ dann nur noch egalitärer Teil eines Gefüges ist. Man muss sich quasi in dieses Netz ›fallen‹ lassen, um zu merken, dass es hält bzw. halten kann. Das Ich verschwindet hierdurch nicht, sitzt aber nicht mehr auf dem Thron und bildet gewissermaßen auch nicht mehr den Fokus der erlebten Subjektivität.

152 Die Zitatstellen finden sich in Proposition 6.43 (Wittgenstein 1990).



tieferen Einsichten. Hierzu jedoch etwas später, denn es fehlen noch einige Bausteine. So gilt es zunächst, die Beziehung von Sprache, Lebensform und Werturteilen noch etwas genauer herauszuarbeiten.

Cavell arbeitet anhand der Wittgensteinschen Konzeption der Sprachspiele heraus, dass Werturteile nicht von der performativen Seite, einen Tatsachenzusammenhang zu *behaupten*, zu trennen sind und damit ihrerseits zugleich eine bestimmte Lebensweise darstellen.<sup>153</sup> Die Übereinstimmung in Bezug auf eine Lebensform ergibt sich entsprechend nicht nur aus den Prämissen dessen, was gesagt wird, sondern auch aus den Urteilen, aus denen das Gesagte erst Sinn ergibt.<sup>154</sup> Es geht also primär um die Resonanz einer bestimmten Art und Weise des gemeinsamen In-der-Sprache-Seins, also der hiermit einhergehenden geteilten epistemischen Perspektive.<sup>155</sup> Da es um eine Sicht geht, lässt sich hier nicht formal auf die

153 »Es geht vielmehr darum, wie ich es formulieren möchte, daß beides, Tatsachenbehauptungen und Werturteile, in derselben Fähigkeit der menschlichen Natur gründen; daß sozusagen nur ein Wesen, das über einen Wert urteilen kann, eine Tatsache behaupten kann« (Cavell 2016, 58).

154 Genau dies ist dann auch der zentrale Befund der Ethnomethodologie, die ihr methodologisches Augenmerk anstelle der Klärung der inhaltlichen Gehalte auf die Diskursstrukturen lenkt. Das Problem der Indexikalität – also der in der Regel unbeantwortbaren Frage, worauf denn Ausdrucksgehalte wirklich verweisen – wird nun eingeklammert, denn »indexikalische Ausdrücke« können grundsätzlich nicht und brauchen deshalb auch nicht aufgeklärt bzw. »repariert« werden (Garfinkel/Sacks 2004). Als Befund dieser Studien lässt sich in generalisierter Form zunächst als Ausgangspunkt festhalten, das Sprache »wesensmäßig vage« ist (Bohnsack 1998, 109), also Themen und ihre Rahmungen zunächst diffus bleiben, dann aber im Verlauf der Kommunikation einer Bestimmung zugeführt werden. »Der Sinn des Sachverhalts, auf den man sich bezieht, wird vom Hörer nicht dadurch entschieden, dass er nur das bereits Gesagte in Betracht zieht, sondern dass er auch dasjenige einbezieht, was im künftigen Gesprächsverlauf gesagt sein wird. Derartige zeitlich geordnete Mengen von Feststellungen machen es erforderlich, dass der Hörer an jedem gegenwärtig erreichten Punkt in der Interaktion voraussetzt, durch das Warten auf das, was die andere Person noch zu einem späteren Zeitpunkt sage, werde die gegenwärtige Deutung dessen, was schon gesagt oder getan worden ist, später einer endgültigen Klärung zugeführt sein« (Garfinkel 1973, 208).

155 »Es ist äußerst wichtig, daß Wittgenstein sagt, wir stimmen in etwas (Lebensformen) überein, es gebe Übereinstimmung in etwas (Urteilen): ›Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen. Sondern (so seltsam das klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen« (§ 232); ›Richtig und falsch ist, was Menschen sagen; und in der Sprache stimmen Menschen überein« (§ 231). Der Gedanke der Übereinstimmung besagt hier nicht, daß man bei einer bestimmten Gelegenheit zu einer Übereinstimmung kommt oder gelangt, er besagt vielmehr, daß im ganzen Übereinstimmung herrscht, daß etwas in Harmonie ist, wie Tonhöhen oder Töne, Uhren, Waagschalen oder Zahlenkolonnen. Daß eine Gruppe von Menschen in ihrer Sprache übereinstimmt, besagt sozusagen, daß sie in bezug auf sie synchron laufen, daß sie von Kopf bis Fuß aufeinander eingestellt sind« (Cavell 2016, 85).

übergreifenden Regeln einer Institution verweisen, denn es geht um das Wirken von Individuen, die sich gleichsam (bewusst oder unbewusst) für eine Sicht und die hiermit verbundenen Konsequenzen entscheiden. Die *moralische Position* ergibt sich hier, wie bereits bei von Foerster, aus der Anerkennung der Unbestimmtheit von Selbst- und Weltverhältnissen und den hiermit einhergehenden Freiheitsgraden der sich hieraus ergebenden subjektiven Perspektiven – also gerade daraus, den anderen und sich selbst als autonom zu *sehen*. In diesem Sinne erscheint es »für die Moralität genannte Lebensform« dann »ebenso essentiell«, dass festgeschriebene institutionelle »Regeln fehlen, wie es für die ›Ein Spiel spielen‹ genannte Lebensform essentiell ist, daß es sie gibt«. <sup>156</sup>

Die moralische Position erscheint entsprechend nicht außerhalb der menschlichen sprachlichen Praxis, sondern ist vielmehr ihrerseits als Ausdruck einer bestimmten Lebensform anzusehen. Sie ist Bestandteil einer Praxis, die darauf beruht, dass andere mich durch ihre Performativität zu einem autonomen Akteur machen und von mir zu begreifen verlangen, dass »es« für mich von nun an »einen Unterschied« macht, ob »ich es versprochen habe«, ob ich möglicherweise »meine Freunde verletzen werde«, ob ich Gefahr laufe, einen »Staatsfeind« zu unterstützen und vieles anderes. In der Folge werde ich mich dann so oder anders entscheiden können, aber eines »kann ich nicht tun, ohne meine Position als moralisch kompetentes Subjekt einzubüßen: die Relevanz der Zweifel anderer verneinen«, »nicht sehen, daß sie einen Entschluß von mir fordern«. <sup>157</sup>

Soziologisch gesprochen entsteht die Position des autonomen Entscheiders also erst durch die Erwartung der anderen, die dann – insofern leiblich empfunden – neue Reflexionsperspektiven mit sich bringen bzw. einfordern. Hiermit gelangen wir mit Cavell zu einer weiteren Pointe:

»Der Witz der Bewertung ist nicht der, zu bestimmen, *ob* sie angemessen ist, wobei das, *was* angemessen ist, durch die Form der Bewertung selbst *gegeben* ist; der Witz ist vielmehr zu bestimmen, welche Position du einnimmst, d. h., für *welche Position du die Verantwortung übernimmst* – und ob ich diese achten kann. [...] Soweit wir haben sehen können, steht in solchen Beispielen nicht die Gültigkeit der Moral als Ganzes auf dem Prüfstand, sondern das Wesen oder die Qualität unserer Beziehung zueinander.« <sup>158</sup>

156 Cavell (2016, 495). Dies schließt selbstverständlich nicht aus, dass man sich in »Verteidigung« seines Verhaltens »auf die Regeln einer Institution« verweist. »Die Folge davon ist, daß man das Aufwerfen einer moralischen Frage nicht zuläßt. Und das ist selbst eine moralische Position, für die man Verantwortung übernehmen muß«, bemerkt Cavell in kritischer Reverenz auf Rawls' Regelverständnis (Cavell 2016, 489).

157 Cavell (2016, 438).

158 Cavell (2016, 438f.).

Da Werturteile auf Tautologien beruhen – sie ergeben sich allein durch die Wahl der Kriterien und der gewählten Verrechnungsmethode – gilt Gleiches für die Beurteilung ihrer Angemessenheit. Auch hier ist es nur möglich, die bereits gewählte Form zu bestätigen bzw. das hiermit einhergehende Sprachspiel zu vollziehen. Hier stehen zu bleiben, würde im Sinne einer monokontexturalen Perspektive die Tautologie eines wie auch immer gearteten Dogmatismus mit der Komplexität des Verantwortungsgefüges unserer Beziehungen verwechseln lassen. Die polykontexturale Perspektive weiß demgegenüber, dass von der Wahl der (epistemischen) Position die Qualität unserer Beziehungen abhängt und wir damit selbst auf dem Spiel stehen. Wir können den anderen belügen, betrügen, ihm gegenüber unsere Versprechen brechen oder anderes tun, doch nun haben wir die Verantwortung dafür zu übernehmen, dass sich hierdurch unser Beziehungsraum möglicherweise irreversibel verändert. Unter Umständen verlieren wir jetzt nicht nur das Vertrauen eines konkreten anderen, sondern beginnen uns nun selbst in seinen Augen als Betrüger, Verräter oder anderes zu sehen. Die polykontexturale Perspektive wird uns zugleich in Differenz als auch als Ausdruck unserer Beziehungen sehen lassen, zugleich als selbstbestimmt (autonom) wie auch als fremdbestimmt (heteronom). Gerade deshalb offenbart sie das Zentrum unseres ethischen Handelns in unseren Beziehungen zur Mitwelt – freilich ohne dabei formal beantworten zu können, *wie* wir uns im Einzelfall zu entscheiden haben.

Die Antwort ergibt sich wiederum nicht abstrakt, sondern erst aus der konkreten Positionierung selbst, also aus der Einnahme eines bestimmten Selbst- und Weltverhältnisses, das den Beziehungsraum zugleich ordnet wie auch zu seiner Reorganisation führt und damit die zunächst beliebig erscheinende Entscheidung in eine bestimmte, das heißt konkrete Verantwortlichkeit überführt. Die Antworten aus dem Beziehungsraum mögen zwar eine Zeitlang negiert werden, damit können jedoch nicht die Veränderungen innerhalb des Beziehungsgeflechts ungeschehen gemacht werden, das uns ausmacht.

### *Aspektblindheit und Entfremdung*

Hiermit gelangen wir zu einem weiteren Thema, das uns im Umfeld der Diskussion um die implizite Ethik bereits begegnet ist, nämlich der Entfremdung, welche aus der Nicht(be)achtung des eigenen Beziehungsraums resultiert, der das eigene Selbst- und Weltverhältnis konstituiert. Der Topos ist nicht neu – man denke an die Heideggerschen Begriffe der Seinsvergessenheit und Seinsverlassenheit.<sup>159</sup> Für Cavell nähert sich Wittgenstein jedoch tiefgründiger als Heidegger an die Frage an, »womit wir unsere andauernde Versuchung, *wissen* zu wollen, eigentlich bezah-

159 Heidegger (1949).

len. In *Sein und Zeit* wird mit der Weltverfallenheit bezahlt, d. h. der Verfallenheit an die Welt des Man. « In Wittgensteins »*Philosophischen Untersuchungen* ist es« demgegenüber »geradezu der geistige Verfall, durch den wir mit den Folgelasten konfrontiert sind (daß wir z. B. nicht wissen, was wir gerade sagen, daß unsere Behauptungen leer sind, daß wir nur die Illusion haben, etwas Bestimmtes zu meinen, daß wir uns auf eine unmögliche Privatsprachlichkeit herausreden).«<sup>160</sup>

Nicht zu wissen, was wir sagen, heißt zu verkennen, dass wir keine Wahrheiten sagen, sondern mit unseren Worten und unserem Denken den eigenen Beziehungsraum gestalten. Zu glauben, wir würden wissen, verkennt, dass die Worte oder Gesten und die mit ihnen getroffenen Unterscheidungen nicht uns gehören, sondern sich einer sozialen Sphäre verdanken, die das Ich schon immer transzendiert, da ebendieses Ich selbst nichts anderes sein kann als eine Position, die erst im Kontext des umfassenderen Beziehungsraums Sinn ergibt.<sup>161</sup> Anders als Heidegger, der den Menschen im »Vorlaufen« zum »Tode«<sup>162</sup> tendenziell immer noch monadisch und isoliert denkt, begreift Wittgenstein das menschliche Sein umfassender und nicht mehr egologisch, sondern als eine gefühlte und gelebte Sprachlichkeit, die per se nur im Rahmen ihrer Beziehungswelt ergründet werden kann.

160 Cavell (2016, 401), kursiv im Original.

161 Die hier entfaltete Perspektive steht im Einklang mit Robert Brandoms Versuch, intentionale Zustände in der Weise zu deontologisieren, dass sie als eine besondere Form von Praxis aufgefasst werden, nämlich als eine »soziale Praxis des Zu- und Anerkennens von Festlegungen und Berechtigungen, die solche Status implizit instituieren«. »Etwas als verstandesfähig zu behandeln heißt, sein Verhalten dadurch zu erklären, dass man ihm intentionale Zustände wie Überzeugungen und Wünsche für sein Verhalten unterstellt.« Unter dem Blickwinkel der wechselseitigen Zurechnung erscheint Intentionalität jetzt als ein primäres Phänomen sozialer Genese, denn die »Praktiken«, welche die »für intentionale Zustände charakteristischen normativen Status etablieren«, müssen soziale Praktiken sein« (Brandom 2000, 115). Hierdurch rückt die Inferenz, die Schlussfolgerung, ins Zentrum der Analyse: »Begriffe sind wesentlich inferentiell gegliedert. Sie in der Praxis zu begreifen heißt sich bei Richtigkeiten der Inferenzen und Inkompatibilität auszukennen, in die sie eingebunden sind. Eine Klassifikation verdient begrifflich genannt zu werden aufgrund ihrer inferentiellen Rolle« (Brandom 2000, 152). Im Einklang mit Luhmann kann Sinn hier nicht mehr essenzialistisch, sondern nur noch prozessual, das heißt im Hinblick auf die Anschlüsse und Verweisungszusammenhänge, die mit seinem Gebrauch eröffnet werden, verstanden werden: »Jede eingeführte Behauptung erweist sich als bewiesen durch bereits etablierte Behauptungen, wobei sie die Prämissen, aus denen sie folgt, als Konklusion darstellt« (Brandom 2000, 161). »Verstehen« kann hier also nicht mehr als »das Anknippen eines cartesianischen Lichts« begriffen werden (Brandom 2000, 193), das Welt im Sinne einer Subjekt-Objekt Beziehung erkennen lässt. Vielmehr ist Verstehen jetzt als praktische Beherrschung einer inferentiell gegliederten Praxis zu konzipieren. Siehe ausführlicher in Bezug zu einer polykontextualen, rekonstruktiven Perspektive Vogd (2011, 251ff.).

162 Heidegger (2006 [1926], 260ff.).

Die eigentliche Entfremdung besteht entsprechend darin, dies zu verkennen, also in einer Art »Aspektblindheit« zu leben, die ebendiesen Zusammenhang verlustig gehen lässt, sodass, wenngleich »Worte ein Leben haben«, diese »für uns tot sein können«. Jenseits der Entfremdung bedeutet entsprechend »ein Wort erleben«, »die Aufmerksamkeit auf unsere Beziehung zu den Worten zu lenken«, zu fühlen und damit zu verstehen, dass »unsere Beziehungen zu Bildern in einigen Hinsichten wie unsere Beziehung zu dem sind, wovon sie Bilder sind«. Denn auf diese Weise würden wir unser Sprechen ernst nehmen.

In diesem Sinne stellt sich »unsere Bindung an Worte« thematisch homolog als »eine allegorische Behandlung an uns selbst und an andere« dar.<sup>163</sup> Das hierdurch gesponnene Gleichnis ist nicht anders als die Welt selbst, die mit und im Einklang mit ihm hervorgebracht wird. Es gibt mit Wittgenstein kein Geheimnis oder verborgene Bedeutung hinter den Worten oder Bildern. Das menschliche Selbst- und Weltverhältnis manifestiert sich vielmehr genau in diesen Prozessen, kann also nicht getrennt von ihnen gedacht und erfahren werden. Erkennen, Sehen, Denken und Sprechen *sind* das Hervorbringen einer Wirklichkeit. Epistemologie, Ontologie und Ethik sind entsprechend niemals wirklich voneinander getrennt, wobei das Medium dieses Prozesses eben nicht wir selbst sind, sondern der größere Beziehungsraum, aus dem heraus erst die Mittel erwachsen, mittels derer wir uns und die Welt sehen und erkennen können.

In diesem Sinne lässt sich in Hinblick auf die Frage der Entfremdung immerhin als ethisches Primat formulieren: Ein Selbst- und Weltverhältnis, das sich durch ein hohes Maß an Aspektblindheit auszeichnet, ist allein schon deswegen als schlecht zu beurteilen, weil es mit dem Verlust von Lebendigkeit und (hiermit verbunden) von Beziehungsfähigkeit einhergeht. Selbstredend lässt sich auch hier wiederum die ethische Dimension nicht an externen Kriterien festmachen, sondern zeigt sich implizit anhand der Qualität eines jeweiligen konkreten Lebensvollzugs.

An dieser Stelle verdichtet sich wiederum der Befund, Epistemologien sowie die hiermit einhergehenden Selbst- und Weltverhältnisse als die eigentliche Quelle ethischer Dignität zu betrachten. Kann aber eine Epistemologie falsch sein bzw. was würde es bedeuten, in einer falschen Epistemologie zu leben?

Die Antworten auf diese Fragen können wiederum nicht trivial sein. Sie stellen sich jedenfalls nicht in der Form dar: ›So oder so sind die Dinge und wenn du dieses oder jenes Wissen angesammelt hast oder dies oder jenes glaubst, dann bist du auf der richtigen Seite.‹ So etwas zu vertreten, würde wiederum nur heißen können, eine Wahrheit, ein Konzept fälschlicherweise wörtlich zu nehmen und damit aus dem Beziehungsgeflecht seiner Behauptung herauszulösen und hiermit zu etwas Absolutem zu

163 Cavell (2016, 566).

verdinglichen. Doch in diesem Sinne verstandene ›Wahrheiten‹ können sich bei genauerem Hinsehen nur als Tautologien offenbaren, als Ideologien, die selbstreferenziellen Konstrukten aufreiten.

Jedes Postulat einer absoluten Wahrheit oder eines absoluten Wertes würde unweigerlich an der Kontingenz einer komplexen Welt scheitern müssen, die eben lehrt, dass die Dinge sich anders verhalten, dass Regeln und Konzepte, die sich heute als nützlich erwiesen haben, nicht auch morgen gelten müssen und dass das Einzige, was wir wissen können, darin besteht zu begreifen, dass auch unser Wissen beschränkt ist, wir also gut beraten sind, uns auf Nichtwissen und Unsicherheit einzustellen.

Oder um es dramatischer zu formulieren: Ob wir es wollen oder nicht, wir leben in einer Welt, die nicht von der Vernunft regiert wird und in der auch in moralischer Hinsicht nicht das geschieht, was geschehen sollte. Die Frage der Theodizee bleibt gerade unter der vermeintlich aufgeklärten Rationalität modernen Denkens hochgradig virulent. Ob wir es für gut heißen mögen oder nicht: Wir leben in einer Welt der Unvernunft, der Vergänglichkeit und der Ungerechtigkeit.

### *Die ethische Dimension der Tragödie*

Gerade in den Abgründen des menschlichen Lebens zeigt sich jedoch mit Cavell eine weitere ethische Dimension. Diese zeigt sich noch stärker an die Bedingungen der menschlichen Leiblichkeit gekoppelt. Sie erscheint gleichsam als ein Wissen, das in dem Sinne nicht verneint werden kann, da die negierten Inhalte in Form der Tragödie in das eigene Leben zurückkehren. Dieses Motiv drückt sich für Cavell insbesondere in den großen Tragödien Shakespeares aus. Schauen wir deshalb abschließend auf Cavells Interpretation des Othello, dem eine Schlüsselstellung innerhalb seiner Auseinandersetzung mit Wittgenstein zukommt.

Hier zunächst eine kurze Zusammenfassung des Dramas: Der dunkelhäutige Othello, Feldherr der venezianischen Armee der Republik Venedig, hat heimlich und ohne Einverständnis ihres Vaters die schöne Desdemona geheiratet. Der Vater versucht die Ehe annullieren zu lassen, doch Desdemona bekennt weiterhin, dass sie Othello aus Liebe geheiratet hat, und so bleibt dem Vater letztendlich nichts anders übrig, als die Verbindung zu akzeptieren. Jago, der vermeintlich treue Untergebene Othellos spinnt derweil eine Intrige, die Zweifel an der Treue und Integrität von Desdemona entstehen lässt. Das Misstrauen wächst und erreicht seinen Höhepunkt, als ein von Desdemona verlorenes Taschentuch als vermeintliches Beweismittel für ihre Untreue missbraucht wird. In rasender Eifersucht erdrosselt Othello seine geliebte Frau, wenngleich diese ihm ihre Unschuld beteuert. Als die Intrige ans Licht kommt und Othello seinen fatalen Fehler begreift, nimmt er sich seinerseits das Leben.

Für Cavell entwickelt sich die spezifische Dynamik der Tragödie aus der Verschränkung zweier Schichten. Auf der oberflächlichen Ebene erscheinen die Eifersucht und der Zweifel als ein stereotypes Skript, dem die Akteure im Sinne eines kulturell vorformatierten Sprachspiels folgen können. Auf der Tiefenebene erscheint demgegenüber die Semantik einer Liebe, in der sich Desdemona und Othello existenziell begegnen. Während auf der Ebene der Eifersucht gewissermaßen ein Beziehungsspiel aufgeführt wird, das durch die mit dem Zweifel einhergehenden Emotionen angefacht wird (es bleibt ein Spiel, weil es allein auf begrifflich und imaginativ aufgeladenen Konstruktionen beruht), berührt die Liebesbeziehung auf einer tieferen Ebene die eigene Existenz. Desdemona riskiert mit der Hochzeit den Verlust ihrer gesellschaftlichen Stellung und den Bruch mit ihrer Herkunftsfamilie, doch sie kann sich der hiermit einhergehenden Unsicherheit stellen, weil sie zu lieben bereit ist. Doch für Othello erscheint genau die mit Liebe einhergehende eigene Verunsicherung als Problem. Die Unwissenheit in Hinblick auf das, was mit ihm und seiner Frau infolge der Beziehung geschieht, erscheint für ihn so unerträglich, dass er sich letztlich für den Zweifel und gegen die Liebe entscheidet.

Diese Liebe erscheint gerade deshalb so verunsichernd, weil sie die eigene Leiblichkeit in ihrer Totalität berührt. Die nun doppelte Beziehung zwischen ›Ich‹ und ›Du‹ und ›Leib sein‹ und ›einen Körper haben‹ verunsichert das eigene Selbstverhältnis.<sup>164</sup> In dieser Reflexionsbeziehung erscheint nicht nur die Beziehung zum anderen, sondern wird zugleich die Position der eigenen Leiblichkeit *unbestimmt* und damit prekär. Folgt man Cavells Interpretation, »so würde die von« Othello »in Hinblick auf die Treue bekundete Skepsis etwas Tieferes verschleiern, es wäre ein furchtbarer Zweifel, der eine noch furchtbarere Gewißheit verdeckt, eine uneingestehbare Gewißheit«,<sup>165</sup> nämlich die der eigenen Vergänglichkeit und Unvollkommenheit. Gegenüber diesem schmerzhaften existenziellen Stachel erweisen sich die vorgefertigten Skripte des Eifersuchtsdramas einschließlich des Ehrenmordes als die weniger bedrohliche Alternative.

164 Mit Merleau-Ponty lässt sich die Beziehung folgendermaßen pointieren: »Ist der Andere, über sein Für-mich-sein hinaus, wahrhaft ein Sein-für-sich, und sind wir wirklich einer für den anderen, und nicht allein einer wie der andere für Gott, so muß der eine dem anderen zu erscheinen vermögen, muß er und muß ich ein Äußeres haben, muß es außer der Perspektive des Für-sich – meines Blickes auf mich und des Anderen Blickes auf sich – eine Perspektive des Für-Andere geben – die meines Blickes auf den Anderen und des Blickes des Anderen auf mich. Beide Perspektiven können nicht einfach in einem jeden von uns sich nebeneinanderstellen, denn dann wäre nicht ich es, den der Andere sähe, und wäre es nicht der Andere, den ich sähe. Ich muß mein Äußeres sein, und der Leib des Anderen muß er selbst sein. Dies Paradox, diese Dialektik von ego und alter ist möglich nur, wenn ich wie der Andere aus der Situation nicht unabhängig von jeglicher Bindung sich definieren« (Merleau-Ponty 1974, 9f.).

165 Cavell (2016, 780).

Der Zweifel formatiert die Liebe hin zur Eifersucht als einem hochdramatischen Gefühl, das den Stachel der Unsicherheit und Vergänglichkeit jedoch zu nehmen verspricht, den die Liebe birgt. Zumindest erlauben sie die Illusion der Mächtigkeit des eigenen Egos noch für einige Zeit aufrechtzuerhalten. Genau aus diesem Grunde kann Othello das Opfer der Liebe von Desdemona nicht annehmen:

»Das ist das Opfer, das er nicht hat annehmen können, denn in diesem Fall wäre er seinerseits nicht vollkommen gewesen. Es muß verdrängt sein. Die Narbe ist das Merkmal der existenziellen Endlichkeit, der Getrenntheit. Tragen muß man sie, wie auch immer man anatomisch beschaffen oder welcher Hautfarbe man ist. Es ist die Sünde [sin] oder das Zeichen [sign] der Weigerung, unvollkommen sein zu wollen, was die Teufelsgesichte und Teufelsqualen sowohl hervorruft als auch rechtfertigt, die den Spiel-Raum dieses Stücks ausfüllen.«<sup>166</sup>

Hiermit schließt sich der Bogen. Wir begegnen den tieferen Gründen der menschlichen Entfremdung und bekommen eine Antwort auf die Frage, warum es für uns Menschen so attraktiv ist, in Beziehungsspiele einzurasten, die uns den Inhalt unserer Worte und Gesten mit der Bedeutung des hierdurch aufgespannten Beziehungsraums verwechseln lassen. Ebenso wird deutlich, dass auch die Vernunft und die hiermit einhergehenden Spiele des intellektuellen Zweifels etwas anderes leisten, als sie vorzugeben scheinen. Sie tragen nämlich weder zur Gewissheit oder Aufklärung noch zu einem besseren Leben bei. Sie leisten vor allem eines: Sie lenken uns von unseren eigenen existenziellen Bedingungen ab.<sup>167</sup>

Zugleich offenbart sich hier eine Tiefenebene der impliziten Ethik, denn wir begegnen nun der Tragödie als dem »Ort, wo es uns nicht vergönnt ist, vor den Konsequenzen oder davor davonzulaufen, was diese Verdeckung nun einmal kostet: daß die dem anderen versagte Anerkennung zum einen darauf hinausläuft, diesen anderen zu negieren, seinen Tod vorauszusagen«, und zum anderen »auf den Tod unserer eigenen Fähigkeit zur Anerkennung als solcher, darauf, daß unsere Herzen entweder zu Stein werden oder zerspringen. Also die unvermeidliche Reflexivität spiritueller Qual.«<sup>168</sup>

Die implizite Ethik findet damit selbstredend keine letzte Begründung (wie auch?), sehr wohl aber ein fundamentales Gefühl, nämlich die von Cavell angeführte spirituelle Qual. Ob wir wollen oder nicht, zumindest im Gefühl der existenziellen Berührung lässt sich der Einsicht nicht ausweichen, dass wir uns nicht uns selbst verdanken, sondern

166 Cavell (2016, 779).

167 »Aber dann handelt es sich hier eben genau darum, wovon ich die ganze Zeit behaupte, daß es die Ursache des Skeptizismus sei: um den Versuch, die *conditio humana* in ein intellektuelles Problem zu verwandeln, in ein Rätsel (»eine metaphysische Endlichkeit als intellektuellen Mangel« zu interpretieren)« (Cavell 2016, 780).

168 Cavell (2016, 780).



einem polykontexturalen Geflecht entspringen, also unbestimmten und unberechenbaren Konstellationen einer immer wieder überraschenden Welt. Allerdings macht es einen Unterschied, mit welcher epistemischen Haltung ein Mensch sich dieser Welt nähert. Die eine Variante ist das Leiden der Trennung – also einer Spaltung, in der das Ego zwar die intensiven Gefühle haben will, die mit der Liebe verbunden sind, zugleich aber mit aller Gewalt an der eigenen Egozentrik festhalten will, also nicht das Risiko der Unsicherheit annehmen kann. Hierfür steht Shakespeares Othello Pate und entsprechend bleibt für ihn am Ende der Tragödie keine andere Wahl, als sich selbst umzubringen. Die alternative Variante besteht darin, sich in die Welt zu verlieben, um sich aus dieser närrischen Haltung mitfühlend – mitfreuend und mitleidend – von ihr mitreißen zu lassen.

Die zuvor benannte Spaltung tritt in kaum weniger dramatischer Form in den Arrangements des Terrors auf, die im vorangehenden Kapitel ausführlich geschildert wurden. Auch hier mündet der menschliche Drang, sich als lebendig und wirkmächtig zu spüren, in eine Entfremdung, die um alles in der Welt an vermeintlichen politischen und religiösen Rationalen festhalten lässt, um damit jedoch genau die Schrecken und Höllen zu produzieren, welche dann auf kurz oder lang die Möglichkeiten zerstören, mit anderen glücklich zusammenzuleben.

Im Angesicht einer Welt, die allein schon deshalb auf Kontingenz und Unbestimmtheit gebaut ist, weil Lebensformen selektiv blind sein müssen,<sup>169</sup> ließe sich mit den Worten Gregory Batesons entsprechend ein weiteres ethisches Primat formulieren: Vertraue besser nicht auf die »innere Konsistenz von Ideen und Prozessen«, denn ab und zu wird »die Konsistenz zerrissen; die Tautologie bricht auf wie die Oberfläche eines Gewässers, wenn ein Stein hineingeworfen wird. Dann fängt die Tautologie langsam, aber unmittelbar an, sich zu heilen. Die Heilung kann unbarmherzig sein. In dem Prozeß können« sogar »ganze Spezies ausgelöscht werden«.<sup>170</sup>

In der Option der gefühlten Akzeptanz der Bodenlosigkeit kann uns die implizite Ethik demgegenüber eine paradoxe Sicherheit anbieten. Dies ist nicht nichts, sondern gerade das, was Wittgenstein, wohl wissend, dass man hierüber nicht so recht sprechen kann, in den drei Erlebensformen ausgedrückt hat, die er um nichts preisgeben möchte: dem Staunen über die Existenz der Welt, dem Erleben absoluter Gewissheit und der Erfahrung, am Leben schuldig zu werden. Auch hier kommt das eigene Leben wieder gefühlt zu sich selbst zurück. Doch die hiermit verbundene Selbsterhebung geht nicht mit Entfremdung einher, sondern erscheint als eine Lebensform, die mit innerem Frieden und Glück verbunden sein kann.

169 Hier in Anklang an Spencer Brown: »Existence is a selective blindness« (Spencer-Brown 2005, 192).

170 Bateson (1987, 253).

## Die Fäden zusammenführen: implizite Ethik unter dem Blickwinkel von Polykontextualität

Versuchen wir nun abschließend die unterschiedlichen Fäden der vorangehenden Erörterungen zusammenzuführen. Hierzu gilt es zunächst die wichtigsten Aspekte der einzelnen Stationen nochmals aufzugreifen. Unser Ausgangspunkt bestand zunächst in der Einsicht, dass Lebensvollzüge und Wertbezüge nicht zu trennen sind, da lebendige Prozesse sich gerade dadurch definieren, ein Selbst- und Weltverhältnis aufzuspannen, das sich schon immer an Wertedifferenzen abarbeitet. Erkennen und Handeln, eine Welt wahrzunehmen, zu sehen und zu fühlen und auf Basis der hiermit vollzogenen Unterscheidungen zu reproduzieren, sind so gesehen immer schon in einer rekursiven Einheit verwoben. Epistemologie (die Frage, *wie* eine Welt erkannt wird) und Ontologie (die Frage, *was* für eine Welt ich habe) sind dabei kreuzweise ineinander verschränkt. Denn Lebensformen zeichnen sich dadurch aus, nicht nur in der Welt zu sein, sondern zugleich eine Welt zu haben. Sie bringen sich selbst in Differenz zur Umwelt hervor und generieren auf diese Weise eine epistemische Unbestimmtheit. Sie erscheinen jetzt nämlich zugleich als Subjekt (als autonom agierende Einheit, die ihrer eigenen Epistemologie folgt) wie auch als Objekt (als strukturdeterminierte Einheit vernetzter kausaler Prozesse). Um es kurz zu fassen: Lebensformen zeigen sich als wertbezogenes Selbst- und Weltverhältnis.

Das menschliche Leben erscheint dabei in besonderer Weise komplex. Seine Leiblichkeit differenziert sich in Begegnung mit anderen Menschen in vielfältiger Weise aus, da infolge des gemeinsamen In-der-Sprache-Seins unterschiedliche Beziehungen und Semantiken in der eigenen Körperlichkeit zum Ausdruck kommen. Es erscheint nicht nur die Spaltung zwischen ›Leib sein‹ und einen ›Körper haben‹, vielmehr entsteht in der Vielstimmigkeit des verkörperten menschlichen Beziehungsgeflechts ein polykontexturaler Körper mit einem polykontexturalen Bewusstsein. Das konstituierende Selbst- und Weltverhältnis droht dadurch problematisch zu werden, da sich unter Bedingungen vielfältiger und teilweise inkommensurabler Wertreferenzen nicht so ohne Weiteres eine kohärente Lebensform gewinnen lässt.

Zugleich erscheinen die hiermit einhergehenden Dissonanzen als Quelle menschlicher Individuierung. Als Ergebnis der sozialen Differenzierung beginnen Menschen – sei es über Sympathie, durch Gruppenbindung oder einfach durch das Spüren der Wirkung von Worten und Symbolen – den sozial angelieferten Sinn als Teil des eigenen Selbstprozesses zu fühlen, um aus den hiermit einhergehenden Spannungen das Material für eine individuelle Persönlichkeit zu gewinnen.

Wir begegnen nun dem von unterschiedlichen Seiten beleuchteten Motiv, dass das eigene Selbst nur durch die anderen möglich wird, jedoch diese Beziehung nicht in einem harmonischen ›Wir‹ aufgeht, sondern seinerseits unweigerlich mit Konflikten einhergeht. Man denke hier etwa an die Arbeiten von René Girard zur mimetischen Rivalität, entsprechend der die mimetische Identifikation (also das Spiegeln der Wünsche und Abneigungen des anderen im eigenen Selbst) unweigerlich komplexe kognitiv-emotionale Lagerungen wie Neid, Eifersucht und Scham mit sich bringt – und entsprechend zu Konflikten führt, die nun auf einer tieferen Ebene nach einer gesellschaftlichen Integration verlangen.<sup>171</sup> Die ernsthafteren moralischen Probleme des Menschen erwachsen damit – so auch Marta Nussbaum – weniger aus seinen elementaren Trieben denn aus seiner besonderen Form der Vergemeinschaftung.<sup>172</sup>

In einem ähnlichen Sinne erscheinen auch für Tugendhat die Folgen unseres gemeinsamen In-der-Sprache-Seins hochgradig problematisch. Es entsteht zwar jetzt ein Ich-Sager, was zusätzliche Freiheitsgrade für das Handeln mit sich bringt. Der hiermit ausdifferenzierte Selbstprozess beginnt sich selbst in die Sozial- und Zeitdimension hinein zu projizieren, um dann jedoch unweigerlich feststellen zu müssen, dass ein wesentlicher Teil der nun als eigenes Ego gefühlten Konstruktionen – wenngleich als existenziell bedeutsam wahrgenommen – brüchig oder widersprüchlich erscheint. Der Mensch beginnt an der zunehmenden Komplexität der eigenen Selbst- und Weltverhältnisse zu leiden und erst hier – so lässt sich vermuten – beginnen für ihn moralische Probleme relevant zu werden. Die Frage, *wie* man *gut* sein kann, wird also erst virulent, wenn der eigene Lebensvollzug in einem Maße *fragmentiert* erscheint, dass nicht mehr klar ist, was in einer bestimmten Situation zu tun ist bzw. wie das, was man getan hat, im Nachhinein zu bewerten ist. Evolutionsgeschichtlich ist diese Vertreibung aus dem Paradies (also nicht mehr in Bezug auf die Unterscheidung von richtig und falsch gewiss zu sein, um genau deshalb der Unterscheidung von *gut* und *schlecht* ausgeliefert zu sein<sup>173</sup>) wohl im Übergang vom Affen zum Menschen aufgetreten. In der stammesgeschichtlichen Entwicklung der Primaten scheint nämlich mit dem geteilten In-der-Sprache-Sein eine neue Beziehungsqualität erfunden worden sein. Neben den Werten des Selbsterhalts und des mit der kognitiven Spiegelung einhergehenden Mitfühlens kommt jetzt auch dem

171 Siehe etwa Girard (1987).

172 »Die Tatsache, daß wir Tiere sind, ist nicht die Hauptursache unserer moralischen Schwierigkeiten. [...] Der Versucher, der unsichtbare innere Feind ist etwas spezifisch Menschliches, eine Neigung zu Selbstliebe und Konkurrenzdenken, die sich immer dann manifestiert, wenn wir in einer Gruppe zusammen kommen« (Nussbaum 2016, 253f).

173 Hiermit lässt sich nun auf die Eigenarten einer Person schließen, die dann eben gut oder schlecht sei.

geteilten sprachlichen und symbolischen Handeln selbst ein existenziell bedeutsamer Wert zu.<sup>174</sup> Sich in den Inferenzen sprachlichen Handelns zu bewegen, generiert damit eigenständige Reflexionsperspektiven, die dann in Spannung zu anderen kognitiv-emotionalen Moden menschlicher Praxis treten, da mit der Sprache ihrerseits Wertreferenzen aufgebaut werden, deren Bedeutung nun gefühlt wird. Für die nun derart ausdifferenzierte und fragmentierte polykontexturale Leiblichkeit stellt sich dann nicht nur psychologisch, sondern auch sozial die Frage, wie die unterschiedlichen Sphären integriert werden könnten.

Integration kann unter den benannten Voraussetzungen (konflikthafte Selbst- und Weltverhältnisse, heterogene Wertreferenzen) jedoch nicht in einer Form aufgehen, die sich durch eindeutige kausale oder hierarchische Beziehungen auszeichnet. Die Form muss vielmehr selbst komplex sein, das heißt situativ mal das eine, mal das andere in den Vordergrund stellen lassen, also hinreichende Flexibilität liefern, um situativ angepasste Lösungen zu ermöglichen, ohne dabei jedoch den Anspruch von Integration aufzugeben.

### *Religiöse Formen und implizite Ethik*

Mit Blick auf die benannten sozialanthropologischen Konstellationen erscheint es zunächst reizvoll, Girards Intuition zu folgen, Religion als eine Antwort auf diese Probleme zu sehen. Wenngleich Religion historisch gesehen vielfach mit kollektiver Gewalt einherging, besteht mit Girard ihr eigentliches Motiv vielmehr darin, Gewaltmomente, die aufgrund mimetischer Rivalität entstehen, zu kanalisieren und zu dämpfen, indem sie Formen bereitstellt, um Spannungen infolge von Wertkonflikten zu harmonisieren.<sup>175</sup>

Das Bezugsproblem der Religion wäre damit gewissermaßen ähnlich dem der impliziten Ethik, denn der Bezug auf Transzendenz ist ja per se unbestimmt. Es würde auch hier vielmehr um ein übergreifendes ›Gut-Sein‹ gehen, ohne jedoch Werte oder Kausalzusammenhänge explizieren zu können, welche dieses ›Gut-Sein‹ ein für alle Mal spezifizieren.<sup>176</sup>

174 Vgl. Tomasello (2009; 2016).

175 Gerade deswegen kann sich als Nebenfolge die Gewalt kollektivieren. Die Bindenharmonisierung, welche durch die Religion zunächst erreicht wird, entlädt sich dann umso intensiver an den Grenzen, quasi kollektiv nach außen gerichtet, und umgekehrt erhöht der gemeinsame Feind wiederum die interne Bindewirkung.

176 In spirituellen Gipfleerfahrungen kann Menschen genau dieser Zusammenhang überdeutlich werden, wie folgendes Interviewzitat verdeutlicht: »Es war eine sehr intensive Erfahrung für mich, eine Erfahrung von/ wirklich von großem Glück. Während dieser Erfahrung hatte ich auch wirklich nur einen Gedanken, und das war, ein anderes Ziel im Leben gibt es nicht, als dort/ da

Brauchbare religiöse Formen würden es also erlauben, mit Paradoxien umzugehen (etwa indem sie zumindest prinzipiell gestatten, auch als Sünder Heil zu finden oder auch als Letzter der Erste zu sein bzw. auch als vergängliches Wesen Zeitlosigkeit zu erfahren).

Religiöse Formen entfalten sich dabei zunächst im Sinne von Clifford Geertz als kollektive Praxen, die auf Basis von Ritualen zugleich ein *Modell von* wie auch ein *Modell der Wirklichkeit* generieren, sodass eine neue Form der Integration im Sinne einer nun als kohärent gefühlten Einheit von Selbst und Welt zum Ausdruck kommt.<sup>177</sup> Religiöse Formen können zwar die Grundprobleme des menschlichen Lebens nicht lösen (etwa Konflikte zwischen Menschen oder zwischen inkommensurablen Werten; ebenso werden die grundlegenden ethischen Problematiken im Zusammenhang Ungleichheit und Gerechtigkeit durch Religion nicht aufgehoben). Es werden jedoch *Imaginative* geschaffen, die ein Arrangement ermöglichen, welches dem Menschen seine eigene Welt wieder ein wenig mehr vertraut werden lässt. Im Sinne von John Dewey führt die imaginative Projektion dann gewissermaßen zu einer Harmonisierung des Selbst mit seiner Welt, nämlich indem auf diesem Wege eine veränderte Epistemologie möglich wird, welche die Dinge unter einer anderen Perspektive sehen und ordnen lässt.<sup>178</sup> Religion erscheint aus dieser Perspektive als

anzukommen. [...] Das Besondere war, dass es begleitet war wirklich von Einsichten, und zwar von mehreren Einsichten. Zum Beispiel, war eine der/ eine der wichtigsten Einsichten war direkt am Anfang, es/ als das kam, hatte ich direkt auch das Bedürfnis, mit meinem Bruder drüber zu sprechen, das heißt, mein Bruder kam mir in den Geist als jemand, mit dem ich gerne diese Erfahrung, die schon sehr intensiv war, teilen wollte. Und als ich an meinen Bruder dachte, war so was da wie eine Erkenntnis, das Gutsein bedeutet, gut zu jedem Menschen zu sein, also so was wie Liebe zu empfinden zu jedem Menschen. Und die/ was ich über meinen Bruder wusste bis dahin, war so eine Art gut bedeutet, besser zu sein als jemand anderes. Also, auch wenn ich möchte, dass man mich gut findet, dann muss ich besser sein als jemand anderes. Ja, das heißt, ich muss mich immer in Relation setzen zu jemand anderem. Das ist immer/ hat/ kriegt immer so was von Konkurrenz. Und die erste Erkenntnis, die ich hatte, wo ich dachte, die muss ich mit meinem Bruder teilen, ich habe das leider bis heute so klar noch nicht getan, dass gut bedeutet, gut zu jedem zu sein, Liebe zu sein zu allen Individuen, Liebe zu haben zu allen Individuen in der Welt und/ bedeutet nicht, besser als sie zu sein.« (Vogd/Hart 2015, 111)

177 »Religion ist (1) ein Symbolsystem, (2) dessen Ziel es ist, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen im Menschen zu erzeugen, (3) indem Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert werden, (4) die mit einer solchen Aura von Faktizität umgeben werden, (5) dass die Stimmungen und Motivationen vollkommen der Realität zu entsprechen scheinen« (Geertz 1983, 48).

178 Dewey formuliert: »The new vision does not arise out of nothing, but emerges through seeing, in terms of possibilities, that is, of imagination, old things in new relations serving a new end which the new end aids in creating« (Dewey 1986, 34).

eine komplexe *Praxis* der Integration von problematischen Selbst- und Weltverhältnissen. Sie ermöglicht es, die Widersprüche, welche mit den typischen existenziellen Lagen einhergehen, zu integrieren (etwa indem Sünden zugleich angeklagt wie auch vergeben werden können, Freiheit und Subordination gleichzeitig möglich werden, Leid und Ungerechtigkeit zugleich als unvermeidbar wie auch als überwindbar markiert werden, der Tod sowohl notwendig wie auch als überwunden erscheint). Die Gelingensbedingungen für diese Integrationsleistung liegen dabei – entgegen den typischen Selbstbeschreibungen der Religionen – in der Praxis selber, also in einer bestimmten Art des Redens, Vermittelns, Verstörens, Versöhnens, Berührens und Beunruhigens.

Die eigentliche Bedeutung der Imaginative der Religion würde also gerade nicht in der Eindeutigkeit des Wortes oder der Dogmatik der Verkündigung liegen, sondern im Gegenteil darin, polyvalente Formen anzubieten, die gerade deshalb, weil sie nicht eindeutig sind, erlauben, problematische Ambivalenzen zu arrangieren. Die Funktion der Religion würde dann darin bestehen, das immer problematische Verhältnis von Individuum, Gemeinschaft und Gesellschaft durch ihrerseits unbestimmte Formen auszutarieren. Der eigentliche Clou der religiösen Codes Immanenz/Transzendenz würde entsprechend darin bestehen offenzuhalten, was Transzendenz und Immanenz in der jeweiligen Situation bedeuten, um gerade auf diese Weise eine angemessene Antwort auf Problemlagen suchen zu können, die logisch und moralisch nicht so ohne Weiteres eindeutig entschieden werden können. Die gefundene Lösung würde dann weder durch Vernunft begründet noch auf Basis eines moralischen Codex<sup>179</sup> entschieden werden müssen, doch dennoch nicht irrational erscheinen. Sie würde vielmehr eine neue Sicht der Dinge ermöglichen, etwa indem vorher Problematisches nun als Weg zum Heil gesehen werden kann.<sup>180</sup> Bei diesen Prozessen handelt es sich jedoch nicht nur um ein abstraktes symbolisches Spiel, sondern um die Veränderung in den Selbst- und Weltverhältnissen. Gnade und Vergebung müssen erfahren werden.

Gelungene religiöse Rede ist damit verwandt mit Poesie und Kunst, die ebenfalls die Seele berühren können.<sup>181</sup> Was diesen Praxisformen jeweils gemein ist, ist die Überschreitung der Grenzen logischer Kausalität und

179 Moral und Religion stehen hiermit in einer problematischen Beziehung, da sie einerseits verbunden zu sein scheinen (etwa in der Formulierung von Geboten und der Konzeption von Sünde), andererseits auseinandergehen, da die Gnade eben auch dem Sünder zuteilwerden kann. Siehe zum Verhältnis von Religion und Moral auch Luhmann (2000, 95ff.).

180 Hierin setzt dann auch die Seelsorge an. Siehe zu einer Theorie der Seelsorge Vogd (2016) wie auch Günther Emlein (2017).

181 Der Begriff der Seele darf hier in keinem Falle so verstanden werden, als würden wir von der Existenz eines inneren Seelenwesens ausgehen. Im Sinne der Romantik steht er vielmehr für ein umfassendes Empfinden lebendiger Zusammenhänge.

normativer Erwartung, um auf diese Weise Muster zu generieren, die Probleme und Lösungen in neuer Form verbinden lassen.<sup>182</sup> So verstanden würde die Tugend der Religion darin bestehen, das zu verbinden, was logisch nicht verbunden werden kann. Sie würde Kontexturen überschreiten und Unerreichbares miteinander verbinden lassen, indem sie darüber redet, worüber man nicht sprechen kann,<sup>183</sup> um gerade auf diese Weise neue Selbst- und Weltverhältnisse zu ermöglichen.

### *Transjunktionale Operationen und religiöse Rede*

Schauen wir etwas ausführlicher aus Perspektive einer Theorie der Polykontexturalität auf die hier vollzogenen Bewegungen. Dabei wird deutlich, dass den sogenannten *transjunktionalen Operationen* eine Schlüsselrolle zukommt. Transjunktionale Operationen überschreiten ein jeweils konkretes Selbst- und Weltverhältnis, indem sie Kontexturen verbinden, vermitteln, öffnen und schließen, also ihr Verhältnis zueinander neu arrangieren. Transjunktionale Operationen stellen also Bewegungen dar, welche das individuierte Denken und Wahrnehmen einer konkreten Egozentrik immer schon überschreiten, da sie nicht in den »fungierenden Ontologien« einer Monokontextur aufgehen können.<sup>184</sup> Diese Bewegung kann nur durch das Nicht-Selbst, eine Sphäre, welche das eigene Selbst- und Weltverhältnis überschreitet, informiert werden, denn innerhalb einer monokontexturalen Welt können sich, so Gotthard Günther, nur die Zeichen des Todes offenbaren, nicht jedoch die Möglichkeit der Transzendenz in eine Sphäre unendlicher Alterität:

»Eine monokontexturale Welt ist eine tote Welt, und der Tod ist das überall Zugängliche: ein anderer Ausdruck dafür, daß alles Lebendige sterben muß. Das Phänomen des Todes bedeutet vom Standpunkt des Logikers nichts anderes als den Übergang aus der Polykontexturalität in das Monokontexturale. [...] Leben und kontextureller Abbruch im Wirklichen sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für denselben Sachverhalt. Was jenseits des Abbruchs liegt, ist schlechterdings

182 Siehe zur epistemischen Nähe von religiösen und künstlerischen Formen ebenso Dewey (1987).

183 »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen«, so das berühmte Diktum Wittgensteins, das jedoch zugleich performativ dadurch gebrochen wird, dass Wittgenstein redet bzw. schreibt und nicht zuletzt dazu auffordert, die Leiter wegzuworfen, auf der man hochgestiegen ist (Wittgenstein 1980, Proposition 7 und 6.54).

184 Peter Fuchs hat den Begriff »fungierende Ontologien« als eine besondere Art von Fiktionen eingeführt, die eine tatsächliche, konkrete und erfahrbare Wirklichkeit erzeugen. Gleichzeitig existieren sie aber nicht voraussetzungslos qua Substanz, sondern werden erst durch die Beobachtungsoperationen konstituiert (vgl. Fuchs 2004, 11).

unzugänglich. Was hiermit gemeint ist, muß jedem sofort deutlich werden, wenn wir auf eine ganz alltägliche Erfahrung hinweisen. Für jedes erlebende Ich ist die innerste Privatheit der Du-Subjektivität ein ebenso unzugänglicher Raum wie die mythologischen Dimensionen, in denen die himmlischen Heerscharen schweben. In beiden Fällen stehen wir am Rande eines Kontexturabbruches, der in keinem Fall größer oder geringer ist als in dem anderen.«<sup>185</sup>

Die Kontexturanalyse würde hier also zunächst beim ›Ich‹ beginnen – als einem zunächst einfachen monokontexturalen Reflexionsverhältnis. In der Reflexion des ›Es‹ durch das ›Ich‹ stellt sich das Subjekt qua Reflexion einer Welt gegenüber. Einhergehend mit der Etablierung dieser Beziehung wird eine Kontextur eröffnet, d. h. ein epistemisches Zentrum, das über eine Ontologie verfügt. Denn das auf diese Weise konstituierte Subjekt ist nicht nur Welt, sondern verhält sich zur Welt. Mit der Entstehung einer solchen Monokontextur tritt zugleich die Möglichkeit des Todes auf, also der reflexionslogisch naheliegende Schluss, dass es eine Welt geben kann, in der das ›Ich‹ nicht mehr ist. Die Negation von Sein im Nichts taucht auf. Die transjunktionale Operation der Projektion in die (logisch unerreichbare) Du-Subjektivität eröffnet jedoch eine andere Form der Negation, welche die Alternative bzw. die Unterscheidung von Sein und Nichtsein ihrerseits verwirft und stattdessen der Transzendenz in einen offenen, unbestimmten Raum gegenüberstellt.<sup>186</sup>

So verstanden – und in ähnlicher Weise innerhalb der negativen Theologie thematisiert<sup>187</sup> – arbeitet die Religion mit dem Unbestimmten, das jedoch in ein konkretes Selbst- und Weltverhältnis eintritt. Als transjunktionale Operation lässt sich dieses Unbestimmte nur *negativsprachlich* – das heißt als eine noch zu bestimmende Leerstelle – artikulieren. In diesem Sinne erscheint für Luhmann ›Gott‹ als Kontingenzformel, nämlich als ein unbestimmter Gott, von dem man nicht wissen kann, wer er sein wird, ob er sich gnädig oder erbarmungslos zeigt bzw. ob es ihn überhaupt gibt. Noch radikaler erscheint im indischen Denken die kreative wie auch zerstörerische *Leere* als negativsprachlicher Verweis auf ein schöpferisches Universum, von dem man nicht wissen kann, was es bedeutet.<sup>188</sup>

In Verbindung mit der Phänomenologie Merleau-Pontys eröffnet sich eine praxistheoretische Konzeption der Negativsprache, die diese zugleich

185 Günther (1975, 61f.).

186 Siehe zur Beziehung zwischen Religion und Negativsprache ausführlicher Vogd (2017a).

187 Siehe aus einer religionsphilosophischen Sicht etwa Rentsch (2010).

188 Dies drückt sich – mit dem Verweis auf ein universales Nichtwissen – bereits in den Schöpfungsmythen der Rig Veden aus: ›Weder Nichtsein noch Sein war damals; nicht war der Luftraum noch der Himmel darüber. Was strich hin und her? Wo? In wessen Obhut? Was war das unergründliche tiefe Wasser?‹



unter dem Blickwinkel der Transzendenz als auch ihrer leiblichen Verkörperung betrachten lässt. Zunächst ist es im Sinne von Günther möglich, zwei Formen der Rede vom *Nichts* zu unterscheiden. Die erste Form ist die Negation innerhalb der Monokontextur eines Seinsverhältnisses. Etwas *ist* oder *ist nicht* bzw. aussagenlogisch gefasst ist eine Aussage entweder wahr oder nicht wahr. Die zweite Form *negiert* im Sinne von Günther als *transjunktionale Operation* die *Ausgangsunterscheidung*, die der Aussage zugrunde liegt.<sup>189</sup> In unserem Fall – der Kontingenzformel Gott oder dem funktionalen Äquivalent der mystischen Leere – wird negiert, dass es in der religiösen Rede überhaupt um seinslogische Aussagen und die hiermit einhergehenden Wahrheitsansprüche geht. *Die soteriologische Rede zielt vielmehr auf den Raum der Sinnunterscheidungen selber und kann – wenn ebendiese Rede gelingt – den Sinn in seinen Sinn dimensionen in produktiver Weise zum Kollabieren bringen, um auf einen offenen Raum zu verweisen, in dem das Nichts nicht nur nichts ist, sondern buchstäblich alles Mögliche bedeuten kann.*

Letzteres ist nur mit Hilfe von Kommunikation möglich, denn während das Bewusstsein allein das wahrnehmen kann, was es erlebt (und sei es nur das Hören und Empfinden sinnloser Worte), vermag Kommunikation auch Nichtexistierendes zu thematisieren. Die Unterscheidung von Kommunikation und Bewusstsein ist damit unabdingbar, um die Bedeutung religiöser oder mystischer Rede verstehen zu können. Sei es Gott, die buddhistische Leere oder das transzendente Nichts eines Nikolaus von Kues – durch Kommunikation können sprachliche Gegenstände thematisiert werden, die nicht mit einer positivsprachlichen Repräsentation einhergehen. Oder anders herum gesagt: Etwas, das durch das Sein nicht erreichbar ist, kann instruktiv werden, weil Kommunikation

Weder Tod noch Unsterblichkeit war damals; nicht gab es ein Anzeichen von Tag und Nacht. Es atmete nach seinem Eigengesetz ohne Windzug dieses Eine. Irgend ein Anderes – als dieses war weiter nicht vorhanden.

Am Anfang war Finsternis in Finsternis versteckt; all dieses war unkenntliche Flut. Das Lebenskräftige, das von der Leere eingeschlossen war, das E i n e wurde durch die Nacht seines heißen Dranges geboren.

Über dieses kam am Anfang das Liebesverlangen, was des Denkens erster Same war. Im Herzen forschend machten die Weisen durch Nachdenken das Band des Seins im Nichtsein ausfindig.

Quer hindurch ward ihre Richtschnur gespannt. Gab es denn ein Unten, gab es denn ein Oben? Es waren Besamer, es waren Ausdehnungskräfte da. Unterhalb war der Trieb, oberhalb die Gewährung.

Wer weiß es gewiß, wer kann es hier verkünden, woher sie entstanden, woher diese Schöpfung kam? Die Götter (kamen) erst nachher durch die Schöpfung dieser (Welt). Wer weiß es dann, woraus sie sich entwickelt hat?

Woraus diese Schöpfung sich entwickelt hat, ob er sie gemacht hat oder nicht – der, der Aufseher dieser (Welt) im höchsten Himmel ist, der allein weiß es, es sei denn, daß auch er es nicht weiß« (Geldner 2003, Bd. 3, S. 359–361).

189 Günther (1976).

Negativsprachliches thematisieren kann, nämlich ›Gegenstände‹ oder ›Wesenheiten‹, die weder sinnlich repräsentiert noch vom Bewusstsein logisch deduziert werden können. Auf diese Weise kann etwas, das durch das Sein nicht erreichbar ist, auch für das Bewusstsein relevant werden. Dies eröffnet die Möglichkeit, dass sich eine Differenz ereignet.

Im Sinne von Lévinas beginnt diese Transzendenz bereits in der Begegnung mit einem anderen Menschen, insofern man diesen sich noch nicht typisierend angeeignet hat, sich also noch von der fundamentalen Fremdheit und Andersheit des Gegenübers irritieren lässt. Zugleich gilt aber auch: Worte und Gesten – auch wenn sie nicht vom Seienden handeln oder etwas thematisieren, was »anders als Sein geschieht«<sup>190</sup> – dringen in den Leib ein (d. h. zugleich psychisch und physisch). Sie werden also gefühlt. So wie das Hören der Worte ›Ich liebe Dich‹ einen Menschen berühren kann (letztlich sind es immer nur Worte, es ist niemals die Seele des anderen), lässt sich das Bewusstsein auch durch eine religiöse Rede affizieren, die von Dingen spricht, die man nicht verstehen kann. Kommunikation geht mit einer spezifisch empfundenen Leiblichkeit einher, die einen Unterschied macht und gerade deshalb als fleischgewordenes Symbol erscheint, weil sie sich als eine Erfahrung repräsentiert, die zugleich nicht das ist, was sie ist. Der empfundene Gott oder die gefühlte buddhistische Leere sind zunächst nicht Gott oder die Leere, sondern nur eine leibliche Empfindung. Auf der anderen Seite erscheint die auf diese Weise vermittelte Empfindung *als* das logisch unerreichbare *Andere*, sie gibt diesem also nicht nur eine leibliche Repräsentation, sondern *ist* zugleich Transzendenz. Das Nichtseiende, das Nichtzugängliche ist vor diesem Hintergrund *mehr* als nichts, denn es inkarniert im Sein und tritt hierdurch immanent in diese Welt ein.<sup>191</sup>

Die negativsprachliche Reflexion verweist also auf eine Reflexionsbeziehung, welche die Option eines Verstehens eröffnet, das jedoch *keinen semantischen Inhalt* umfassen kann,<sup>192</sup> sondern nur als eine bestimmte Form von Praxis zu verstehen ist, entsprechend der das Nichtexistierende (Gott, die Leere, das mystische Nichts – oder die ontologisch ebenso unerreichbare Subjektivität eines anderen Menschen) immanent (d. h. als Vollzug einer gefühlten Praxis) zum Bestandteil der eigenen Lebensform wird. Im Sinne einer polykontexturalen Beschreibung

190 Lévinas (1998).

191 Siehe in diesem Sinne auch die religionsphänomenologischen Arbeiten von Michel Henry, welche die Inkarnation, die Fleischwerdung, in besonderer Weise thematisieren (s. etwa Henry 2011).

192 Um es mit Bruno Latour zu formulieren: »Man hat den Atem der Religion jedesmal verloren, wo man fragte: ›Aber was sagt sie letztendlich?‹ Auf der Stelle ist sie in eine Monstrosität verwandelt. Denn strenggenommen sagt sie nichts, sie macht etwas Besseres: Sie bekehrt, sie rettet, sie transportiert Transformationen. Sie erweckt Personen wieder zum Leben« (Latour 2014, 440).

würde das nun erscheinende Selbst- und Weltverhältnis also darauf beruhen, dass das ›Ich‹ mit seinen projektiven Ängsten und Hoffnungen in den Hintergrund tritt und stattdessen der gegenwärtige Weltbezug in den Vordergrund rückt. Auf diese Weise kann sich das Selbst durch das Nicht-Selbst berühren und transzendieren lassen. In etwas anderen Begrifflichkeiten, jedoch im homologen Sinne formuliert Bruno Latour:

»Bezogen auf den – wenn man so sagen kann – Vorrat des Seins-als-anderes stellen wir folgende Frage: Welches ist demnach die Alterierung, die das Religiöse daraus *ziehen* wird? [...] *Andersheit kann definitiv sein*. ›Die Zeit ist erfüllt.‹ Es gibt keine Substanz, und dennoch verschafft die Subsistenz so ein Ziel, etwas Definitives, jedenfalls *Ende*, Sinn, ein Versprechen von Fülle. Was man, sehr ungeschickt, das stimmt, durch ›Ewigkeit‹ und ›ewiges Leben‹ übersetzt – aber in der Zeit, stets wiederaufgenommen in der Zeit. Ein erstaunlicher Widerspruch, der alle verblüfft hat, die beten, und den sie mit den geeignetsten Namen benannt haben, die sie finden konnten: Gegenwart, Schöpfung, Heil, Gnade. Eine erstaunliche Neuerung in der Alterierung, Differenz in der Differenz, Wiederaufnahme in der Wiederaufnahme. Man kann gleichzeitig die Passage durch das Andere und den definitiven Gewinn des Heils haben – unter der Bedingung, *stets wieder anzufangen*. Das ist der Knoten, die Verbindungsstelle, die entscheidende Neuerung: Es ist in der Zeit, und es entgeht ihr, ohne ihr zu entgehen, vor allem ohne die *Zeit* aufzugeben. Eine erstaunliche Ausarbeitung, die unter dem Namen der *Inkarnation* geleistet wurde.«<sup>193</sup>

### *Metaphern und transjunktionale Operationen*

Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, dass der Tugendhat'sche Vorschlag, Religion und Mystik als gegensätzliche Bewegungen aufzufassen, auf den ersten Blick in eine andere Richtung zu weisen scheint als die hier vorgestellten Überlegungen. Der Grund für diese Divergenz ist jedoch nicht ein inhaltlicher, sondern ein begrifflich-konzeptioneller. Als analytischer Philosoph präferiert Tugendhat eine begriffliche Reinheit, welche die Unschärfen in den Unterscheidungen von Religion und Mystik sowie die Verbindung von Kognition und Emotion in der Leiblichkeit realer Praxen übersehen lässt.

Die religiöse Praxis folgt jedoch einer anderen Logik, einer – um es mit George Lakoff auszudrücken – »natürlichen Logik«. <sup>194</sup> Diese natür-

<sup>193</sup> Latour (2014, 430f.). Wenn der von Latour beschriebene Prozess gelingt, kollektiert gewissermaßen die Zeitdimension von Sinn. Damit erschließt sich auch Wittgensteins Satz: »Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt« (Wittgenstein 1990, 6.4311).

<sup>194</sup> Siehe George Lakoff (1971).

liche Logik beruht auf Metaphern, die nicht den strengen Kriterien der philosophischen Analyse gehorchen, sondern sich vor allem durch die Rückbindung an tief situierte Erfahrungs- und Assoziationskomplexe informieren lassen. Die Grenzen zwischen Glaube und Wissen, Begründung und Begründetem sowie zwischen Ontologie und Epistemologie müssen in einer menschlichen Praxis verschwimmen, weil sie auf nichts anderem gründen können, als dass sich Handeln und Erkennen in einem rekursiven Prozess verweben. Insofern wir jedoch Sprechen, Denken und andere Formen des symbolischen Handelns nicht als einen Vorgang ansehen, der Welt erkennen oder verstehen lässt, sondern als Teil eines übergreifenden Prozesses betrachten, der ein Selbst- und Weltverhältnis aufbaut, eröffnen sich weitergehende Perspektiven. Abduktionen, Allegorien, Analogien und andere Homologien erscheinen jetzt, wie insbesondere Gregory Bateson herausgearbeitet hat, weder als eine falsche Logik noch als eine bildhafte Sprache, die verwendet wird, um ansonsten nur schwer nachvollziehbare Zusammenhänge zu verdeutlichen.<sup>195</sup>

Vielmehr werden erst über diese Prozesse transjunktionale Operationen möglich, die Verbindungen zwischen logisch unverbundenen Sphären gestalten. Erst auf diesem Wege kann das vermeintlich Unmögliche möglich werden, was dann bedeutet, dass Lebensformen – sozusagen auf den Kontingenzen der Welt aufreitend – dieses oder jenes Selbst- und Weltverhältnis annehmen können. Denn Lebensformen – hierin besteht die grundlegende Einsicht systemtheoretischer Forschung – können aufgrund der undurchschaubaren Weltkomplexität nicht darauf beruhen, Kausalitäten oder Wahrheiten zu erkennen. Es gibt sie deshalb, weil sie qua ihrer Existenz Kausal- und Sinnzusammenhänge *behaupten* und mit so viel Redundanz ausstatten, dass ein Selbst- und Weltverhältnis entsteht, in dem sie sich als eigenständige Form wiedererkennen können. All dies setzt freilich voraus, dass die Welt (was immer das auch ist) die hiermit einhergehende Blindheit toleriert.<sup>196</sup> Lebensformen können gewissermaßen nur aufgrund ihrer eigenen Projektionen und Imaginationen sehen, was zugleich heißt, dass sie nicht sehen können, wie und was die Welt ›wirklich‹ ist.

195 »Metapher, Traum, Gleichnis, Allegorie, die gesamte Kunst, Wissenschaft, Religion, Dichtung, der Totemismus (wie bereits erwähnt), die Organisation der Tatsachen in der vergleichenden Anatomie – all dies sind Fälle oder eine Ansammlung von Fällen der Abduktion innerhalb der Sphäre des menschlichen Geistes« (Bateson 1987, 178). »Es wird deutlich, daß Metaphorik nicht bloße Poesie ist. Sie ist nicht entweder gute oder schlechte Logik, sondern sie ist in der Tat die Logik, auf der die biologische Welt gebaut ist, das Hauptcharakteristikum und der organisierende Leim dieser Welt geistiger Prozesse« (Bateson/Bateson 1993, 50).

196 Hier nochmals Spencer Browns Diktum: »Existence is a selective blindness« (Spencer-Brown 2005, 192).

*Unterscheidung zwischen dem Imaginativen und dem Imaginären*

Im Sinne der vorangehenden Ausführungen würde es jetzt zu kurz greifen, mit Tugendhat die imaginativen Projektionen der Religion generell als unredliche Praxis – eben nur als eine Illusion – abzulehnen, während allein die mystische Bewegung der Abwendung von der eigenen Egozentrik als eine auch unter aufgeklärten Verhältnissen korrekte Form der spirituellen Praxis zu akzeptieren wäre. Aus einer polykontexturalen Perspektive ist demgegenüber zunächst zu würdigen, dass jedes Selbstverhältnis auf imaginativen Projektionen beruht, also darauf, dass ein jeweils spezifischer Unterschied von Selbst und Welt behauptet wird, indem Selbst und Welt in einer *bestimmten* Weise konstruiert werden. Zudem besteht aus einer leiborientierten phänomenologischen Perspektive kein Unterschied zwischen Konstruktion und Imagination (Letzteres stellt nichts anderes dar als der gefühlte, erlebte und zu einer intentionalen Sinnbewegung verdichtete Ausdruck einer Konstruktionsleistung).

In diesem Sinne würde sich jetzt auch der Mystiker einer bestimmten imaginativen Bewegung verdanken, die dann jedoch freilich – und hierin können wir sehr wohl Tugendhat folgen – ein anderes Selbst- und Weltverhältnis aufbaut, als eine magische Wunschprojektion in Richtung eines allmächtigen Gottes. Die polykontexturale Perspektive wird also einerseits würdigen, dass wir nicht anders können, als eine Welt und damit eine Ontologie aufzubauen, denn sobald beobachtet wird, wird etwas wahrgenommen (und dies gilt selbst für die Erfahrung des Eingehens in die mystische Alleinheit).

Andererseits wird sie begreifen lassen, dass dies nicht alles ist, dass das, was wahrgenommen und gefühlt wird, eben nur die Perspektive der eigenen Projektionen sein kann, also auf der anderen Seite unbestimmte Alterität besteht und entsprechend die eigene Transzendenz in die Immanenz des Gelebten, jedoch nicht wahrnehmbaren Beziehungsgeflechts keine Fluchtbewegung darstellt, sondern vielmehr die einzige Möglichkeit, um das eigene Selbst zu realisieren. Dies verhält sich gerade deshalb so, weil die Imaginative, welche das Selbst- und Weltverhältnis aufspannen, nicht in einem virtuellen inneren Raum verkörpert werden, sondern in dem Beziehungsgeflecht, welches das Selbst- und Weltverhältnis ausmacht. Eine polykontexturale Welt ist nicht vereinbar mit einem konstruktivistischen Solipsismus, entsprechend dem sich ein Mensch seine Welt qua Wunsch und Vorstellung erträumen und gestalten kann, sondern rechnet per se mit einer radikalen Dezentrierung des Egos in einem Selbst, das in umfassender Weise von der Sphäre des Nicht-Selbst ergriffen und konditioniert wird.<sup>197</sup>

197 Insofern man mit Günther die Entstehung von Leben mit der Bildung von Systemen gleichsetzt, entsteht Leben nicht aus einer Welt von Unordnung und

Dies nicht zu begreifen, genau darin gründet sich die menschliche Tragödie, von der Cavell im Anschluss an Wittgenstein spricht. Diese Tragödie entsteht infolge eines epistemischen Irrtums, der den *imaginativen* projektiven Prozess des nur auf diesem Wege möglichen Weltkontaktes (denn wie anders lässt sich der Welt begegnen, als etwas zu fühlen und zu sehen) mit den *imaginären* Zweckprojektionen eines virtuellen Selbst verwechseln lässt, das seine eigene Körperlichkeit und Vergänglichkeit verneint.

Wenn wir nun Religion als Überbegriff für eine besondere Form der imaginativen Praxis betrachten, welche inkommensurable Kontexturen mittels transjunktionaler Operationen in ein Arrangement zu bringen sucht, dann erscheint nicht die religiöse Praxis an sich problematisch. Mit Blick auf die vorangehenden Ausführungen ergibt sich allerdings jetzt eine weitere Unterscheidung, die gewissermaßen zwischen angemessenem Gebrauch und Missbrauch religiöser Formen unterscheiden lässt: der Unterschied zwischen dem *Imaginären* und dem *Imaginativen*.

Im ersten Falle werden die Figuren der religiösen Rede aus dem Beziehungsraum, in dem sie entstanden sind, herausgelöst und als Begriffe und Konzepte wörtlich genommen. Latour bezeichnet in metaphorischer Anlehnung an den naiven Umgang mit Computerschnittstellen diese dekontextualisierte Operation mit dem Begriff *Doppelklick*.<sup>198</sup> Der Doppelklick lässt die verstörende Komplexität sowie die vielfältigen unüberbrückbaren Gräben zwischen den unterschiedlichen Kontexturen durch einen epistemischen Kurzschluss verschwinden. Der Doppelklick suggeriert nun, dass die Verhältnisse klar und eindeutig sind, dass also die Bilder, Worte und Texte, die zirkulieren, der Wirklichkeit entsprechen und man entsprechend das Netzwerk der Beziehungen vergessen darf, aus dem heraus ebendiese Bilder, Worte und Texte erwachsen sind. Indem die Inhalte nun als ›wahr‹ genommen werden, treten sie als Imaginäre in das eigene Selbst- und Weltverhältnis ein und müssen entsprechend geglaubt werden.

Unbestimmtem, wie Schrödinger in seiner berühmten Abhandlung »Was ist Leben« angenommen hatte (Schrödinger 1946). Vielmehr kann Leben entsprechend von Foersterns ›order-from-noise‹-Prinzip erst in einem (logischen) Raum entstehen, der zugleich Ordnung und Unordnung, Struktur und Unbestimmtes enthält: »The noise is something which is capable of instigating a process that absorbs lower forms of order and thereby converts a corresponding degree of disorder into a system of higher order. In other words: it is a synthesis of the order-from-order and the order-from-disorder ideas. Having discarded Schrödinger's simple order-from-order concept we obtain now two basic principles: Schrödinger: order-from-disorder [and] von Foerster: order-from-(order-plus-disorder)« (Günther 1976, zitiert nach der Onlineversion, verfügbar unter [http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg\\_bibliographie.htm](http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_bibliographie.htm)). [Zugriff: 24.9.2016]

198 Siehe Latour (2014, 15 ff.) sowie zur Spiegelbildlichkeit der Forschungsprogramme von Latour und Luhmann die Arbeit von Vogd (2015).

Ansonsten würde das nun seinerseits als Lebensform zur Gestalt gewonnene Selbst- und Weltverhältnis seine Kohärenz verlieren. Da eine psychische Identität, wenngleich sie in diesem Falle nur auf imaginären Projektionen beruht, dennoch als real empfunden wird, steht damit das eigene Ego auf dem Spiel. Entsprechend muss aus Perspektive eines solchen Selbstverhältnisses die Grenze zwischen Glauben und Nichtglauben gerade deshalb mit hoher Vehemenz verteidigt werden, weil sich bei näherem Hinsehen zeigen würde, dass nichts dahintersteht, also für den Glaubenden das Geglaubte alles andere als gewiss ist. Bedrohlich erscheint dabei insbesondere die Erfahrung der eigenen Körperlichkeit, da hierdurch unweigerlich das Selbst- und Weltverhältnis in die eigene Beziehungsnatur und damit an die Vergänglichkeit und Unvollkommenheit des menschlichen Seins zurückgeführt wird.<sup>199</sup>

Werden religiöse Formen demgegenüber als Imaginative verwendet, erscheinen Begriffe wie Gott, Leere (Sanskrit: Śūnyatā), Nirvāṇa oder Tao nur als Chiffren für eine bestimmte Rückwendung an das Leben, über die es möglich wird, das Unbestimmte, die Vergänglichkeit sowie das Leiden an sich selbst und der Welt in einer neuen Weise zu integrieren. Sie erscheinen im Sinne von Luhmann als Kontingenzformeln, deren Anrufung die Offenheit des eigenen Selbst- und Weltverhältnisses adressiert. Auf diese Weise ermöglichen sie eine besondere Art der Reflexivität, die das Gewahrsein auf den eigenen Lebenszusammenhang lenkt. In einer so verstandenen *religio* (lateinisch: Rücksicht, Besorgnis, Bedenken) sind die Wahrheitsansprüche und Inhalte des Glaubens nicht von Belang. Es geht nämlich nicht mehr um Inhalte, sondern allein um den Prozess der kreativen Rückwendung zum eigenen Lebensvollzug. Religiöse Formen vermitteln, um es mit den Worten Latours auszudrücken, »Subsistenz, die sich auf keinerlei Substanz stützt.«<sup>200</sup> Sie versöhnen mit der Ungewissheit und der Kontingenz des Lebens.

Das paradigmatische Beispiel für solche Prozesse sind für Latour »Liebesbeziehungen« und ihre »Krisen«.<sup>201</sup> Denn gerade in der Liebe geht es um ein Selbst- und Weltverhältnis, das jene Form der Subjektivierung ermöglicht, die darauf beruht, sich einer ebenso wenig begreifbaren

199 In diesem Sinne ist dann auch Slavoj iek zuzustimmen, wenn er vermutet, dass das eigentliche Problem islamischer Fundamentalisten darin bestehe, im Glauben nicht sicher zu sein und deshalb Angst vor der Verführung einer Frau zu haben. Im ursprünglichen Islam stelle ja die Frau und nicht der Mann das Bindeglied zur göttlichen Wahrheit dar. Gerade hiermit offenbare sich dem fundamentalistischen Mann, dass er eigentlich nichts vom Leben wisse (iek 2015). Siehe zu einer übergreifenden psychoanalytisch inspirierten Perspektive, welche die Verdrängung der eigenen Vergänglichkeit, (religiösen) Fundamentalismus und die Angst vor der Begegnung mit der eigenen Körperlichkeit in der Sexualität zusammendenkt, auch Ernest Becker (1997).

200 Latour (2014, 409).

201 Ebd.

wie beherrschbaren Alterität auszuliefern, die einen Menschen zugleich ermächtigen wie auch zerstören, zu höchster Subjektivität erheben wie auch in Verzweiflung und Einsamkeit stürzen kann. Die Liebesbeziehung steht hiermit Pars pro Toto für den Kontakt mit einer Welthaftigkeit, die sich durch Unbestimmtheiten und Krisen auszeichnet, für die Berührung mit einer Welt, in der die mittels sprachlicher Typisierung angeeigneten Routinen nicht mehr tragen. Die Liebe steht für das Erleben einer unbestimmten Alterität,<sup>202</sup> in der das, was dem Ego als vertraut und selbstverständlich erscheint, aufzubrechen beginnt.<sup>203</sup>

In einem so verstandenen Sinne stehen dann Chiffren wie Gott, Śūnyatā, oder Nirvāṇa also nicht für eine Transzendenz, welche die krisenhafte Welt in Richtung imaginärer Projektionen verlassen lässt, sondern umgekehrt für die radikale Hingabe an eine Immanenz, welche das Ego schon allein deshalb transzendieren lässt, weil es mit seinen Erwartungen bricht. Es ist die Hingabe an etwas, von dem man nicht weiß, als was es sich offenbaren wird, und das nicht zu berechnen ist. Es ist die bedingungslose Hingabe an ein Schicksal, das sowieso nicht abzuwenden ist und deshalb in der bewussten Annahme zur Hingabe an das Leben wird. Es ist eine Hingabe, die nichts erwarten oder verlangen kann – allein schon weil sie nicht weiß, was die Zukunft bringt. Es ist eine Hingabe, die um die eigene Ohnmacht weiß und gerade deshalb bereit und offen ist, mit der Mitwelt zu fühlen, statt die Augen vor den Leiden der anderen zu verschließen.

Es ist eine Hingabe, die nicht davor zurückschreckt, sich dem letzten Zweifel zu stellen, nämlich dem Verdacht, dass möglicherweise keine transzendente Macht irgendetwas an dieser Welt ändern kann und auch

202 »Die Liebe ist nicht eine Möglichkeit, sie verdankt sich nicht unserer Initiative, sie ist ohne Grund, sie überfällt uns und verwundet uns und dennoch überlebt in ihr das Ich«, so Emmanuel Lévinas (1984, 59).

203 Solche Krisen sind entsprechend mit Ullrich Oevermann gesprochen keine naiven Erfahrungen, ansonsten würden sie nicht als Krisen erlebt werden können. Der Charakter der Krise lässt sich vielmehr als »aufgebrochene Routine« (Oevermann 2008, 7f.) bestimmen, als Bewusstwerden einer Lücke im sprachlich formatierten Erleben, in der Typisierungen und Sinnstiftungen nicht tragen und in der sich die Wirklichkeit nicht handelnd, d. h. im Sinne von Um-zu und Weil-Skripten aneignen lässt. Hier zu verbleiben heißt aber, eine Offenheit bzw. Unmittelbarkeit aushalten zu können, die nicht mehr – bzw. in einem schwächeren Maße – gesellschaftlich, das heißt durch die Subjekt-Objekt-Struktur der propositionalen Sprache, formatiert ist. Insofern es Menschen gelingt, sich in solch einer Krise einzurichten, gelingt ihnen auch – zumindest temporär – die Befreiung von der Gesellschaft, denn das Subjekt ist dann nicht mehr im Bedeutungsnetz einer immer auch gefühlten und damit subordinierenden Sprache gefangen. »Die Unmittelbarkeit der menschlichen Erfahrung ist eine, die gewissermaßen durch die Möglichkeit der Bestimmung durch Prädikate, also durch die Möglichkeit der Vermittlung schon hindurchgegangen ist. Sie vertritt das, was sich der grundsätzlich gegebenen Bestimmbarkeitsmöglichkeit – noch oder wieder – entzieht und deshalb Krise bedeutet« (Oevermann 2008, 8).



diesbezüglich nichts zu hoffen bleibt. In letzter Konsequenz gelangen wir hier zu einer Haltung, wie sie der späte Dietrich Bonhoeffer in den letzten Monaten seiner Gefangenschaft im Konzentrationslager ausdrückt. In der von ihm jetzt als religionsloses Christentum bezeichneten Spiritualität besteht für ihn die radikale Rückwendung zum eigenen Leben gerade darin, den schwachen und verletzlichen Jesus als Identifikationsfigur zu nehmen.<sup>204</sup> Gerade in Bonhoeffers Beispiel wird die Differenz zwischen dem Imaginären und Imaginativen überdeutlich. Letzteres ermöglicht ein Selbst- und Weltverhältnis, welches über die Vermittlung eines imaginativen Dritten (hier der Liebe zum bzw. des schwachen Christus) gestattet, das eigene Schicksal anzunehmen. Erstere erscheint als eine Wunschprojektion, deren Bilder sich gleichsam in die Schnittstelle zwischen Selbst und Welt schieben, ohne hier wirklich eine Vermittlung leisten zu können.

### *Epistemischer Irrtum und implizite Ethik*

Die Unterscheidung zwischen dem Imaginativen und dem Imaginären ist in der Tat eine, die im Sinne einer impliziten Ethik den entscheidenden Unterschied macht. Unweigerlich geht Letzteres mit Entfremdung einher, also mit Selbst- und Weltverlust im Sinne des Verblässens der Möglichkeit, auf einer tiefen Ebene mit der Mitwelt in Beziehung zu treten.

Ein Selbst- und Weltverhältnis, das auf imaginären Projektionen beruht, stellt sich als hierarchisches Zweck-Mittel-Verhältnis dar. Es ist vordefiniert, wer wem gegenüber als Subjekt und als Objekt erscheint, wobei dann diese Fixierung verdeckt, dass nichts anderes als eben die imaginäre Projektion selbst dieses Verhältnis konstituiert. Paradigmatisch für solch eine Beziehung ist Derridas Rekonstruktion des biblischen Mythos von Abraham und Isaak. Die Instrumentalisierung Isaaks als Mittel erscheint hier ebenso unumstößlich wie die hierarchische Subordination Abrahams unter den Gott des Alten Testaments.<sup>205</sup>

Die Unterwerfung unter das hierarchische Ordnungsschema einer imaginären Projektion ist etwas fundamental anderes als die Hingabe an eine polykontexturale Welt, die heterarchisch organisiert ist. Letztere lässt im Sinne eines Tanzes unterschiedliche Subjekt-Objekt- und Subjekt-Subjekt-Beziehungen ausflagen, ohne dabei jedoch definitiv in eine

204 »Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth. 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens« (Bonhoeffer 1988, 394).

205 Nur Gott selbst kann dann den Wahnsinn beenden, indem er auf das Opfer verzichtet. Hier kippt die Relation vom Imaginären ins Imaginative (die Lehre der Geschichte könnte nämlich auch darin bestehen, dass Abraham die Sache schon immer missverstanden hat), freilich ohne die fundamentalistische Lesart wirklich aufzuheben.

Figur einrasten zu können – denn damit wäre die lebendige Bewegung des Tanzes zerstört, man würde nur noch mechanisch den durch dieses Schema vorprogrammierten Trajektorien folgen können. Mit Latour gesprochen würde hiermit der »Schatz an Andersheiten« verloren gehen, den das »Sein-als-anderes in seinem Inneren birgt«. Das »Rätsel«, das sich »jedem Existierenden« offenbart,<sup>206</sup> zeigt sich demgegenüber nur in einem Selbst- und Weltverhältnis, das erlaubt, die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mittel und Zweck zu verflüssigen. Auch für Latour offenbart sich erst im Übergang von einer monokontexturalen zu einer polykontexturalen Welt<sup>207</sup> jene »Nuance«, die zwischen dem »Guten und Schlechten« unterscheiden lässt. Erst auf dieser Basis erscheint für den Menschen die »moralische Erfahrung« des Zweifels an der eigenen ökologischen Perspektive:<sup>208</sup>

»Wenn ich nur durch den anderen existiere, wer ist dann Zweck und wer ist Mittel? Bin ich sein Zweck, oder ist er mein Zweck? Ein Problem [...], dem man nicht entgehen kann, sobald man versucht, einem Handlungsablauf zu folgen, der lange Ketten von Mitteln und Zwecken verbindet; und je länger die Kette, desto bohrender die Frage. Vor allem, wenn man ihr, je mehr sich die modernistische Parenthese schließt, die Vielfalt der nichtmenschlichen Wesen wieder hinzufügt, welche in allen Bereichen der Ökonomie von den ökologischen Krisen zusammengesetzt werden. Dieser Baum, dieser Fisch, dieser Wald, diese Pflanze, dieses Insekt, dieses Gen, diese seltene Erde, sind sie mein Zweck, oder soll ich für sie wieder ein Mittel werden? Allmähliche Rückkehr zu den alten Kosmologien und ihren Besorgnissen, von denen man auf einmal merkt, daß sie gar nicht so schlecht begründet sind.«<sup>209</sup>

Mit dem Verweis auf die immer schon bestehende polykontexturale Einbindung des Selbst bedarf der Kant'sche Imperativ ›Instrumentalisierere niemanden‹ keinerlei transzendentaler Begründung mehr. Der Imperativ offenbart sich nun weniger apodiktisch und gewissermaßen in einer zarteren, eher suchenden und tastenden Variante spontan in jedem Selbst- und Weltverhältnis, das sich seiner polykontexturalen Einbettung bewusst zu werden beginnt.

206 Latour (2014, 612).

207 Latour verwendet seinerseits nicht den Begriff ›Polykontexturalität‹. In seinem Buch »Existenzweisen«, dem die Zitatreferenzen entlehnt sind, wird jedoch eine homologe Konzeption inkommensurabler epistemischer Domänen entfaltet. Ebenso wird der ›Doppelklick‹, der epistemische Kurzschluss zu einer Domäne, von der aus totalitär von einem Gottesaugenstandpunkt Wahrheiten postuliert werden, als der grundlegende epistemische Irrtum betrachtet, unter dem die moderne Gesellschaft leidet. Siehe zur Homologie der systemtheoretischen und der Latour'schen Perspektive auch Vogd (2015).

208 Latour (2014, 612).

209 Ebd.

Aus dieser Perspektive lässt sich auch erahnen, warum für Wittgenstein das Gefühl der Schuld neben dem Staunen zu den Erlebnissen gehört, welche gleichsam von innen her auf die implizite Ethik verweisen.<sup>210</sup> Es ist das Wissen, dass sich die eigene Existenz immer auch der selektiven Bezugnahme auf Welt, also der einen oder anderen Form der Instrumentalisierung verdankt. Hiermit einhergehend entsteht unweigerlich die Besorgnis, im Umgang mit sich selbst und der Welt Zweck und Mittel verwechselt zu haben. Im Sinne von Keiji Nishitani kann hiermit jedoch keine Schuld im Sinne der »Konfrontation mit sich« im »Selbstvorwurf« gemeint sein,<sup>211</sup> wie sie noch bei Tugendhat anklingt.

Es ist vielmehr eine existenzielle Schuld, eine »Schuld des Daseins«, eine »schuldlose« Schuld, eine ›Unschuld der Schuld‹, »die an einer Stelle entsteht, die der Selbstzentriertheit und des mit ihr einhergehenden unendlichen Impulses ledig ist. Sie ist die Schuldigkeit dem ›Nächsten‹ gegenüber bzw. allem ›Anderen‹ gegenüber«, denn, so Nishitani weiter, »wenn Sein, Tun und Werden zu einer selbstaufgelegten Aufgabe und Berufung« werden, »so bedeutet dies gerade, daß das Dasein selbst als ein Seiendes auftritt, das angesichts des ›Nächsten‹ und alles ›Anderen‹ Schuld trägt«.<sup>212</sup>

### *Selbsttranszendierung des Sozialen*

An dieser Stelle sind die Begrifflichkeiten und Konzepte hinreichend ausgearbeitet, um die Unterscheidung zwischen dem *Imaginativen* (als Rückwendung auf das eigene Beziehungsgeflecht, dem sich das eigene Selbst verdankt) und dem *Imaginären* (als Form der fundamentalistischen Essenzialisierung von Worten und Begriffen) auf andere soziale und gesellschaftliche Dynamiken zu übertragen. Die Religion ist damit also nur als eine mögliche soziale Form zu begreifen, innerhalb derer die oben beschriebenen Problematiken auftauchen.

Im Sinne einer Theorie der funktional differenzierten Gesellschaft lässt sich jetzt fragen, ob das Problem der Verwechslung von Zwecken und Mitteln bzw. die Verdinglichung von Systemzusammenhängen mittels imaginärer Projektionen auch bei anderen Funktionssystemen auftaucht. Spätestens mit der Aufklärung und der hiermit beginnenden Säkularisierung erscheint die Religion nur noch als eine Semantik unter anderen und fungiert nicht mehr als die universale Integrationsinstanz, um Selbst- und Weltverhältnisse in eine Ordnung zu bringen. Infolge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung werden die Wertbezüge nunmehr verteilt auf spezialisierte gesellschaftliche Teilsysteme, wobei mit Gertrud Brücher

210 Wittgenstein (1989, 16).

211 Tugendhat (2006, 57).

212 Nishitani (1986, 389).

gilt, dass alle Funktionssysteme »moralische Funktionen« erfüllen. »Das politische System betreut den Wert der Sicherheit (*securitas*), das Wirtschaftssystem dient idealtypisch der Wohlfahrt (*caritas*), das Rechtssystem der Gerechtigkeit (*justicia*), das Erziehungssystem dient dem zivilisierten Umgang miteinander (*tranquillitas*)«,<sup>213</sup> die Wissenschaft dient der Wahrheit, das moderne Intimsystem der Liebe und das Medizinsystem betreut den Wert der Gesundheit.

Die Ausdifferenzierung in die unterschiedlichen Wertesphären führt jedoch nicht zu einer Integration in der Gesellschaft, wie Talcott Parsons noch vermutete,<sup>214</sup> denn es gibt weder den Ort, von dem aus eine solche Zusammenführung geleistet werden kann, noch gibt es einen Zentralwert, von dem aus sich die unterschiedlichen Wertreferenzen ordnen ließen. Wir leben vielmehr in einer »Gesellschaft der Gegenwarten«,<sup>215</sup> in der an verschiedenen Orten, parallel und ohne einander aufzuheben, unterschiedliche – oftmals untereinander inkommensurable – Wertarrangements verwirklicht werden. Die Aushandlung und Konditionierung dieser Arrangements findet ihrerseits an unterschiedlichen Orten statt. Zu nennen sind hier etwa Organisationen als »Treffraum für die unterschiedlichsten Funktionssysteme«,<sup>216</sup> Professionen, die daran arbeiten, ihren Zentralwert gegenüber Organisation, Wirtschaft und Politik auszubalancieren.<sup>217</sup> Als weitere Instanzen der Vermittlung sind hier Gruppen zu nennen, die dann Loyalitäten nutzen können, um in Anbetracht überkomplexer Sachlagen zu einer Entscheidung zu gelangen,<sup>218</sup> sowie nicht zuletzt die psychischen Systeme, welche dann etwa den schwierigen Spagat zwischen Organisationsmoral und Individualmoral zu bewältigen haben.<sup>219</sup>

### *Die (perverse) Kopplung von Erleben und sinnfreiem Sinn*

Der epistemische Sündenfall, nämlich das Verwechseln von Begriffen mit der Lebenspraxis, in deren Beziehungsgeflecht diese Begriffe ursprünglich einmal Sinn ergeben haben, resultiert dabei aus einer Bewegung, die im Sinngebrauch bzw. in der Verwendung der menschlichen Sprache bereits immer schon angelegt ist: Bei hinreichend wiederholtem und emphatischem Gebrauch beginnen die verwendeten Begriffe und Sätze nun selbst als die Wirklichkeit zu erscheinen, während die Beziehungen

213 Brücher (2017, 45).

214 Parsons (1951).

215 Nassehi (2011).

216 Luhmann (2000a, 398).

217 Vgl. Klatetzki und Tacke (2005) sowie zu einer polykontexturalen Perspektive auf Professionen Vogd (2017c).

218 Hiermit erscheint dann auch das Thema Korruption in einem etwas anderen Lichte. Vgl. Priddat und Schmid (2011).

219 Siehe hierzu Ortman (2010).

und Inferenzen, denen sich diese Sinnsphäre verdankt, mehr und mehr zu verblassen beginnen.<sup>220</sup>

Hierdurch beginnen sich die soziogenetisch und ontogenetisch verbundenen Prozesse *Sinn* und *Sinnlichkeit* zu trennen, wengleich auf einer tieferen Ebene eine Verbindung bestehen bleibt. Die Dynamik dieser Trennung erschließt sich in ihrer Tiefe erst mit Hilfe der für die soziologische Systemtheorie konstitutiven Unterscheidung zwischen psychischen und sozialen Systemen. Sinn verstehen können nämlich nur Systeme, welche die Welt erleben, das heißt sinnliche Unterschiede in ihrer phänomenalen Qualität wahrnehmen können. Dies können – soweit wir derzeit wissen – nur leiblich vermittelte Prozesse. Soziale Systeme demgegenüber entstehen aus der Eigendynamik kommunikativer Anschlüsse, etwa in dem Sinne, dass Zahlungen andere Zahlungen auslösen (Wirtschaft) oder Entscheidungen in Rechtsverfahren andere Rechtsprozesse konditionieren (Rechtssystem). Wengleich diese Systeme durch Menschen, die etwas wahrnehmen und empfinden, in Gang gehalten werden, so operieren diese Systeme selbst jedoch »sinnfrei«, wie Peter Fuchs lakonisch feststellt. Denn als soziale Systeme sehen, hören und empfinden sie nichts, sie sind »indifferent gegenüber Sinn und Nichtsinn«.<sup>221</sup>

Dieser auf den ersten Blick kontraintuitive Befund erschließt sich sofort, wenn wir gedankenexperimentell von der Wirtschaft fordern würden, Mitgefühl mit den Opfern von Finanzkrisen zu haben oder vom Rechtssystem Mitleid für abgelehnte Asylbewerber. Diese Gemütsregungen können Menschen haben, nicht jedoch Funktionssysteme. Letztere operieren allein aufgrund ihrer kommunikativen Programmierung und fühlen oder sehen dabei nichts. Ebenso absurd wäre es, von dem durch organisationale Entscheidungen programmierten Qualitätssicherungssystem zu verlangen, es solle im Sinne einer *Qualia* (also einer phänomenalen sinnlichen Qualität) die Ästhetik einer Lösung oder die mit ihren Maßnahmen einhergehenden Gefühle der Zustimmung oder Missbilligung wahrnehmen.

Aus Perspektive der Psyche stellt sich die Sachlage jedoch anders dar. Da sprachliche Handlungen leiblich verankerte Prozesse sind, werden die mit ihnen verbundenen Aufforderungen als intentionale Bewegungen gefühlt und konfigurieren damit in der einen oder anderen Weise das Selbst- und Weltverhältnis. Da wir unwillkürlich die Bedeutung von Worten wahrnehmen, dringen gewissermaßen die Sinnzumutungen

220 Latour hat diesen epistemischen Irrtum, wie bereits erwähnt, in Anlehnung an den Umgang mit den Schnittstellen des Computers als »Doppelklick« bezeichnet. Diese Operation zeichnet sich aus (1) durch die »Abscheu vor dem Hiatus«, der zwischen unterschiedlichen Kontexturen besteht, (2) dem Verzichten auf »Übersetzungen«, (3) dem »wortwörtlich Sprechen«, (4) dem Pochen auf ein »unbestreitbares Reich der Vernunft« (5) und darauf, das »Selbe trotz des Anderen aufrechterhalten« zu wollen (Latour 2014, 655).

221 Fuchs (2016, 83).

der sozialen Systeme (die ihrerseits nicht wahrnehmen oder empfinden) gleichsam viral in unsere psychischen Prozesse ein – nämlich allein schon deshalb, weil die mit den Worten verbundenen Artikulationen leiblich gefühlt werden –, um dort mit anderen ebenfalls leiblich gefühlten Imperativen oder Semantiken zu interagieren.

### *Das polykontexturale Selbst*

Der psychische ›Innenraum‹ phänomenalisiert eine Welt, in der unterschiedliche Gedanken, Empfindungen, Gefühle, Töne, Bilder, Gerüche und Geschmäcke sowie deren synästhetische Verbindungen erscheinen. Die Psyche kann entsprechend allein schon deshalb nicht als eine Einheit erscheinen, da sie durch soziale Prozesse formatiert wird und damit gleichzeitig von verschiedenen Stimmen durchsetzt ist. Wie bereits in Sigmund Freuds Konzeption von Es, Ich und Über-Ich erscheint sie damit eher als eine konflikthafte denn als eine harmonische Vielheit oder Multiplizität. So wird man oftmals beim Hören der Rede eines vertrauten oder anderweitig als bedeutsam erachteten Menschen kaum anders können, als eine Art Aufforderung zu spüren,<sup>222</sup> um dann oftmals jedoch zugleich eine Gegenbewegung wahrzunehmen, den implizit artikulierten Erwartungen eigentlich doch nicht nachkommen zu wollen. Diese Ambivalenz verlangt dann ihrerseits nach einem Arrangement, welches die unterschiedlichen Artikulationen in der einen oder anderen Form integrieren lässt.

Unter dem Blickwinkel einer polykontexturalen Gesellschaft, die in unterschiedlichste Wertsphären ausdifferenziert ist, ist der psychische Raum jedoch – anders als in der ständischen Gesellschaft – weniger durch eine Art grundlegender Ambivalenz formatiert (etwa der Spannung zwischen Trieben und einer christlichen Moral, die Triebverzicht verlangt) denn durch eine Fragmentierung in multiple Körper-Selbst-Referenzen, die ihrerseits auf spezifische sozial angelieferte Sinnkonfigurationen zurückgreifen können.

Der Anspruch, durch das Ausleben der eigenen Sexualität die eigene Persönlichkeit zu entwickeln und sich in religiöser Rede mit dem Göttlichen zu verbinden, schließt sich heutzutage ebenso wenig aus, wie im Beruf opportunistisch die eigene Karriere zu verfolgen und entsprechend über Rechtsvergehen der eigenen Organisation stillschweigend hinwegzusehen, während man sich in der Freizeit politisch für Bürgerrechte in vermeintlich unterentwickelten Ländern einsetzt. Homolog zu den Inseln der vielfältigen sozialen und gesellschaftlichen Semantiken entstehen jetzt in den menschlichen Psychen vielmehr unterschiedliche Denk-Fühl-

222 Siehe diesbezüglich auch die Unterscheidung zwischen den illokutiven und perlokutiven Aspekten des Sprechakts innerhalb der Sprechakttheorie von Austin (1979).

Reaktions-Muster, die situationspezifisch angelaufen werden können, um dann jeweils hochspezifische Wertreferenzen in ebenso spezifizierten Bögen aus Wahrnehmung und Handlung zu realisieren. Nahezu jeder soziale Sinn, insofern er über den Leib die Psyche affiziert, kann damit sein eigener Zweck werden. Dies gilt im Sinne der oben benannten Ausführungen freilich auch für die imaginären Projektionen, die erst auf Basis dieser Prozesse zum Leben erwachen und ansonsten keine Funktion für den Menschen haben.

Wie bereits gesagt, verläuft die Integration der unterschiedlichen Wert-sphären heutzutage nicht mehr über den übergreifenden Sinnvektor eines religiösen Narrativs, das zwischen Anfang und Ende, Zweck und Mittel, Teil und Ganzem, Sünde und dem Weg zur Erlösung unterscheiden lässt. Eine ›Verbindung‹ ergibt sich vielmehr nur noch über eine Art spontanes Driften zwischen unterschiedlichen Funktionen, in welchem dann jeweils isoliert System- und Zweckrationalität autologisch in einer Art Solip-sismus zusammenzufallen scheinen. Insbesondere Keiji Nishitani weist auf den Zusammenhang zwischen der Fragmentierung dieser leiblich empfundenen Bewegungen des Wollens und dem Problem der Zeit hin: Es gibt keine Stoppregeln mehr, die besagen, wann eine Funktion erfüllt ist, wann also der Systemvollzug nicht weiter perpetuiert werden sollte:

»Mit dem Zusammenbruch des teleologischen Systems einer göttlichen Weltordnung zerfiel auch die damit gegebene Hierarchie der Werte. [...] Tatsache ist, dass mit der Säkularisierung jeder der unterschiedlichen Aspekte des menschlichen Seins sich verselbständigt, zum Selbstzweck und sein eigener Herr wird. Jeder einzelne trägt nun eine Art Unendlichkeit in sich.« [...] »Mit dem Zusammenbruch des teleologischen Systems einer göttlichen Weltordnung zerfiel auch die damit gegebene Hierarchie der Werte. Fortan gingen die unterschiedlichen menschlichen Bestrebungen auseinander, jede einzelne wurde Zweck ihrer Selbst, wurde ihr eigener Herr und geriet damit zu etwas, dem durch nichts mehr Einhalt zu gebieten war. Mit anderen Worten: Unendliche Impulsivität trat als etwas Zielloses auf. Das entspricht der Situation einer Welt ohne Gott, in der ›Zeit‹ nach beiden Richtungen hin offen steht. Die ›Zeit‹, die ihren durch den Willen Gottes gesetzten Anfang und ihr Ende eingebüßt hat, ist die ›Zeit‹ der säkularisierten ›Welt‹; innerhalb dieser Zeit läuft jede Funktion des Lebens als etwas, das Zweck seiner selbst ist, endlos auf sich selbst heraus.«.<sup>223</sup>

### *Konditionierte Koproduktion und das Problem der Kompossibilität*

Leicht könnte man auf die Idee kommen, die Selbsttranszendierung von Funktionen zum Zweck ihrer selbst sei nichts anderes als das, was Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela mit dem Begriff *Autopoiesis*

223 Nishitani (1986, 356f.).

umschrieben haben. Die Autopoiesis (altgriechisch: *autos* ›selbst‹ und *ποιεῖν* ›schaffen, bauen‹) charakterisiert ja die Eigenbewegung lebendiger Formen, Wertreferenzen zu behaupten, um hierdurch einen intentionalen Bogen aufzuspannen, der das eigene Selbst- und Weltverhältnis reproduzieren lässt.

Die autologische oder solipsistische Verkürzung des Autopoiesis-Konzepts beruht jedoch auf einem grundlegenden Missverständnis, denn die grundlegende Einsicht der Theorie autopoietischer Systeme besagt gerade, dass Selbstreferenz nur auf Basis *konditionierter Koproduktion* möglich ist.<sup>224</sup> Auf physiologischer Ebene ist die Entwicklung organischen Lebens nur auf Basis einer Weltentwicklung möglich, die eine entsprechend komplexe, ausdifferenzierte Umwelt bereitstellt. Die einzelnen Organismen und die Ökosphäre bedingen sich wechselseitig, sie verdanken sich einer gemeinsamen Koevolution.

Homolog hierzu kann sich die Psyche nur auf Basis von Kommunikation entwickeln, wie umgekehrt die Ausbildung sozialer Systeme nur mit Hilfe der Ausdifferenzierung psychischer Prozesse möglich ist, wie Peter Fuchs formuliert:

»Weder das psychische noch das soziale System wären unter den Auspicen konditionierter Koproduktion, wie man es in anderen philosophischen Zeiten gesagt hätte, Systeme-an-sich. Psychische und soziale Systeme sind das, was sie sind, durch das, was sie nicht sind. Oder anders ausgedrückt: Jedes dieser Systeme bedingt (konditioniert) die Systeme, durch die es konditioniert (bedingt) ist.«<sup>225</sup>

Autopoiesis – die Erzeugung und Erhaltung eines Selbst – gelingt also nur auf Basis des Nicht-Selbst. Unter dem Blickwinkel der *reziproken Heteronomie*<sup>226</sup> einer konditionierten Koproduktion wird aber deutlich, dass die nun zum Zwecke ihrer selbst gewordenen menschlichen Selbstfunktionen vor allem eins nicht sind: Sie sind kein autonomes Selbst.

Diese Inseln des ›Selbst-Zwecks‹ verdanken sich vielmehr einer langen gesellschaftlichen Evolution, in deren Folge sich soziale Wertsphären in einer Form voneinander entkoppelt haben, dass die hiermit einhergehenden Spannungen von den beteiligten Bewusstseinsystemen und Körpern in einer Weise ausgehalten werden konnten, ohne dass Konflikte entstanden, welche zu einer Zerstörung der beteiligten sozialen und psychischen Systeme geführt haben. Wie voraussetzungsvoll ein solches Arrangement ist, lässt sich erahnen, wenn wir uns mit den oftmals dramatischen Folgen gesellschaftlicher Umbrüche beschäftigen. Man denke hier beispielsweise an die Religionskriege im Anschluss an die Freigabe der Interpretation

224 Siehe – in diesem Zusammenhang zu wenig beachtet – auch die Studie »Organismus und Freiheit« von Hans Jonas (1973).

225 Fuchs (2015, 139f.).

226 Hier ebenfalls in Referenz auf Peter Fuchs (a. a. O., 138).



heiliger Texte nach der Erfindung des Buchdrucks oder die Folgen der Französischen Revolution. Moderne Errungenschaften wie Freiheit in Bezug auf die Wahl der religiösen Anschauung, sexuelle Selbstbestimmung oder die Bürgerrechte einer Demokratie – auch wenn das Postulat der universellen Menschenrechte anderes suggerieren mag – sind Ausdruck eines immer prekär bleibenden Gleichgewichts zwischen gesellschaftlicher Differenzierung (Gesellschaftsstruktur), den in gemeinschaftlichem Zusammenleben reproduzierten Werten (Semantik) sowie den psychischen Systemen, welche die weiterhin bestehenden Agonien und Widersprüche aushalten müssen.

Die konditionierte Koproduktion führt damit unweigerlich zu dem, was von Foerster als das »Kompositionsproblem der Autopoiesis« benannt hat. Die »Autopoiese des zusammengesetzten Systems darf die Autopoiese seiner Bestandteile nicht auslöschen«. <sup>227</sup>

Auch wenn es zunächst kontraintuitiv erscheint, aus Perspektive der konditionierten Koproduktion müssen nun die zum Selbstzweck gewordenen Funktionen des menschlichen Selbsts als das zusammengesetzte System angesehen werden, denn die hiermit einhergehenden Inseln der Subjektivität bilden gewissermaßen in Verbindung mit der Selbsttranszendierung von Funktionen und Werten den evolutionären Höhepunkt der Systemdifferenzierung. Diese Inseln der Subjektivität bedürfen vielmehr der Komplexität eines ausdifferenzierten Gesellschaftssystems, das erst die Ressourcen und Differenzierungsoptionen erwirtschaftet, auf dessen Basis Systemvollzüge zum Zwecke ihrer selbst werden können. Hiermit stellt sich jedoch die Frage, ob diese Komplexität von den Teilsystemen ausgehalten wird. Zu nennen sind nicht nur jedes einzelne psychische System, sondern auch die primär interaktionsbasierten sozialen Systeme wie Familie, Partnerschaft und Freundschaften, aber auch Organisationen, welche die Komplexitätszumutungen immer weiter hochgeschaukelter Systemansprüche ebenfalls auszuhalten haben. <sup>228</sup>

Das Kriterium für die erfolgreiche Lösung des Kompositionsproblems der Autopoiesis ist die Passung oder Kompossibilität unterschiedlicher Systemvollzüge in einem polykontexturalen Arrangement. <sup>229</sup> Dies setzt voraus, dass die einzelnen Systeme auch etwas für andere Systeme leisten, also nicht nur im Selbstbezug aufgehen, sondern auch Funktionen außerhalb ihrer selbst erfüllen. In diesem Bild leisten Systeme etwas für andere Systeme und genau hierin besteht ihre Funktion für die Gesellschaft wie auch für den Menschen.

227 Von Foerster (1994, 348).

228 Als Anforderungen an die Organisation sind hier etwa zu nennen: Gleichzeitigkeit von Verrechtlichung, Ökonomisierung, Szientifizierung und Evidenzbasierung bei gleichzeitigem Anspruch auf Qualitätssicherung, Nachhaltigkeit, Gleichberechtigung, Mitsprache, Personalentwicklung etc.

229 Hartmut Rosa (2016) spricht in diesem Zusammenhang auch von Resonanz.

Wenn aber System- und Zweckrationalität im Sinne der Selbsttranszendierung des Systembezugs zusammenfallen, droht der Zusammenhang der konditionierten Koproduktion aufzubrechen. Doch genau dieses Problem ist in der Dynamik von Sinnsystemen im Speziellen und informationsverarbeitenden Prozessen im Allgemeinen schon immer angelegt, denn, so Gregory Batesons Diktum: »*Sucht und Pathologie*« stellen »die andere Seite der biologischen Anpassung« dar.<sup>230</sup>

Das grundlegende Dilemma autopoietischer Prozesse besteht darin, eine Grenze und damit einen Wertbezug setzen zu müssen, um in der Folge den Konsequenzen der hiermit gesetzten Verabsolutierung von Wertbezügen ausgeliefert zu sein. Das Geheimnis der konditionierten Koproduktion, die Tatsache, dass ein Selbstbezug nur durch andere, eben durch das Nicht-Selbst, möglich wird, ist von der Innenseite bzw. aus der Perspektive des Selbst nicht wahrnehmbar (»Existence is selective blindness«<sup>231</sup>). Von der Innenseite her gesehen ist nur die Welt sichtbar, die auf Basis der eigenen Unterscheidungen aufgebaut wird. »Sich selbst überlassen« wird jedoch – so Bateson – jede »Creatura dazu tendieren, in Richtung Tautologie abzugleiten, das heißt in Richtung auf die innere Konsistenz von Ideen und Prozessen«. <sup>232</sup> Selbstvergessen gegenüber dem Beziehungsgeflecht und der reziproken Heteronomie, der sich dieser Prozess verdankt, reduziert sich der Selbst- und Weltbezug mehr und mehr zu einer tautologischen Affirmation des deklarierten Wertes. Der Sinnbezug, der im Rahmen der Anpassung noch funktional war, mutiert nun zu einem sinnlosen Sinn reiner Operativität. Über kurz oder lang beginnt die Selbstreferenz ihren diabolischen Charakter zu offenbaren. Hier nochmals, aber diesmal in ausführlicher Zitation:

»Ab und zu wird aber die Konsistenz zerrissen; die Tautologie bricht auf wie die Oberfläche eines Gewässers, wenn ein Stein hineingeworfen wird. Dann fängt die Tautologie langsam, aber unmittelbar an, sich zu heilen. Die Heilung kann unbarmherzig sein. In dem Prozeß können ganze Spezies ausgelöscht werden.«<sup>233</sup>

Lebende Systeme beruhen – ebenso wie abstrakte, körperlose systemische Zusammenhänge – auf Anpassungsprozessen, entsprechend denen ein Wert zu einer distinktiven Unterscheidung führt, die an einer anderen Stelle wiederum einen Unterschied macht. Erst die Verkettung von solchen Informationen<sup>234</sup> führt zu einem Netzwerk von Unterschieden, das dann zugleich den Selbst- wie auch Weltkontakt möglich werden lässt.

230 Bateson & Bateson (1993, 212).

231 Spencer Brown (2005, 192).

232 Bateson (1987, 253).

233 Ebd.

234 »Informationen bestehen aus Unterschieden, die einen Unterschied machen« (Bateson 1987, 123).

Aus Bewegungen, die aus der Innenperspektive als intentionale Prozesse erscheinen, wird die Begegnung mit einer unbestimmten, da nicht berechenbaren Welt möglich, wodurch dann weitere Unterschiede entstehen, die ihrerseits das Selbst- und Weltverhältnis konfigurieren. Der kreisförmige Prozess, in dem Unterschiede einen Unterschied machen, schließt entsprechend auch Aspekte des Nicht-Selbst mit ein.<sup>235</sup>

*Sucht* erscheint dann als eine Art *Kurzschluss*, in dessen Folge der Wert, welcher den entscheidenden Unterschied generiert, nun in einer reduzierten Kette angelaufen wird. Es kommt zu einer autologischen Schließung (aus der Innenperspektive würde man von Selbstbefriedigung sprechen), wobei die heteronomen Anteile der Informationsverarbeitung, welche den Lebensvollzug ausmachen, zumindest partiell, gekappt werden.

Ein solcher Kurzschluss kann anschaulich an folgendem Experiment illustriert werden: Ratten wurde im Gehirn eine Elektrode implantiert, über die sie ihr Belohnungssystem durch Betätigung eines Schalters stimulieren konnten.<sup>236</sup> Infolge der nun selbst aktivierbaren Lust verloren die Ratten nicht nur das Interesse an Sexualität, sondern vergaßen zu fressen und waren sogar bereit, schmerzauslösende Handlungen hinzunehmen, um an den Schalter zu gelangen, der das Lustempfinden auslöst.

In der Sucht mutieren die Zeichen (hier die lustvolle Erregung), welche zunächst im Rahmen der evolutionären Anpassung entwickelt wurden, um innerhalb der Interaktion mit einer komplexen Welt Bedeutung zu vermitteln, zu einer monströsen Selbstreferenz. Zeichen und Referenz fallen zusammen. Der Gestaltkreis aus Erkennen und Handeln kollabiert im Absurden. Das Selbst- und Weltverhältnis wird auf das Selbstverhältnis reduziert, was jedoch zu Paradoxien führt, da die ausgeschlossene Welt damit nicht verschwunden ist, sondern ihrerseits nun zum Problem wird.

Wohl in kaum einem poetischen Text werden die Konsequenzen dieses Kurzschlusses treffender artikuliert, als im griechischen Mythos von Narziss. Narziss, dem der Seher Teiresias vorausgesagt hatte, er würde nur dann lange leben, wenn er sich *nicht* selbst erkennen würde, verliebte sich eines Tages in das eigene Spiegelbild, das er im Wasser sah, und wies von nun an noch vehementer die Liebe eines jeden anderen Menschen zurück.

235 Hier Batesons bekanntes Beispiel, um diesen Kreis zu verdeutlichen: »Stellen Sie sich einen Baum und einen Mann mit einer Axt vor. Wir beobachten, daß die Axt durch die Luft saust und bestimmte Arten von Einschnitten in einer schon existierenden Kerbe an der Seite des Baumes hinterläßt. Wenn wir nun diese Menge von Phänomenen erklären wollen, werden wir es mit Unterschieden an der Schnittseite des Baumes, mit Unterschieden auf der Retina des Mannes, mit Unterschieden in seinen nach außen gehenden nervlichen Mitteilungen, mit Unterschieden im Verhalten seiner Muskeln, mit Unterschieden in der Flugbahn der Axt bis hin zu den Unterschieden zu tun haben, welche die Axt dann an der Seite des Baums hinterläßt. Unsere Erklärung wird (zu bestimmten Zwecken) immer wieder diesen Kreislauf durchlaufen« (Bateson 1992, 589).

236 Markou & Vlachou (2011).

In einer Version der Geschichte starb er am Schock über die Veränderungen seines Spiegelbildes, als sich das Wasser aufgrund einer starken Wellenbewegung trübte und nur ein hässliches Bild seiner selbst zeigte. Eine andere Variante der Erzählung berichtet, dass Narziss, übermannt von seiner eigenen Selbstliebe, sich mit seinem Spiegelbild vereinigen wollte und dabei ertrank. Man kann die beiden Fassungen nun so lesen, dass in einem Fall der Zusammenbruch der Selbstprojektion, im anderen Fall das ausgeblendete Weltverhältnis den Tod herbeiführte. Letzteres ist allein schon deshalb nicht abzuwenden, weil das Leben eine Autonomie, die nicht in Heteronomie gegründet ist, auf kurz oder lang nicht dulden kann.

Zugleich deutet sich hier bereits die Falle bzw. die Paradoxie der Selbsterkenntnis an: Sobald ich mein Selbst erkenne, verfehle ich es, da ich es durch mein Erkennen zu etwas Seiendem hypostasiere und damit verkenne, dass es sich beim Selbst nicht um etwas Substanzielles handelt, sondern um ein Verhältnis.

### *Soziale Systeme und der Kurzschluss der Werte*

Ähnlich wie die Neurostimulation (sei es durch psychoaktive Substanzen oder neuronale Tiefenstimulation) auf physiologischer Ebene erscheint auf psychologischer Ebene der Narzissmus als autologischer Kurzschluss innerhalb der Verkettung von Unterschieden im Kreis aus Erkennen und Handeln. Unterschiede, die im Netzwerk von Beziehungen etwas bedeuten, verlieren in der autologischen Reduktion auf Selbstreferenz ihre ursprüngliche Bedeutung. Schauen wir etwas systematischer auf diesbezügliche Dynamiken innerhalb der Prozesse sozialer Systeme. Wie bereits beschrieben, können wir auch hier eine Neigung zur Selbsttranszendierung von Funktionen und Werten feststellen. Nahezu jede Systemrationalität kann zum Selbstzweck werden. Ebenso neigen auch andere Semantiken, die sich auf Werte berufen (man denke hier beispielsweise an Prozeduren des Qualitätsmanagements, Routinen der Organisation oder auch an Ethikkommissionen), dazu, dass sich der betreute Wert und das Verfahren kurzschließen.

Hiermit wird nun beispielsweise fraglich, ob die Ökonomisierung zu mehr Effizienz, Wohlstand und Handlungsfreiheit führt, ob die Verrechtlichung in gute und praktikable Verfahren des Umgangs miteinander mündet, ob die Verwissenschaftlichung bessere Techniken für den Umgang mit praktischen Problemen bereitstellt, ob die Politisierung von Spannungen und Konflikten zu einer höheren Souveränität der beteiligten Akteure beiträgt,<sup>237</sup> ob die Referenz auf Ethik die Integrität, also die Kohärenz

237 So nach Latour die eigentliche Funktion der Politik: Autonomie des Bürgers und kollektive Integration gleichzeitig zu steigern, indem der Kreis des Politischen immer wieder erneut durchlaufen wird (Latour 2014, 450ff.).

zwischen »action and talk«, erhöht,<sup>238</sup> ob die Messung von Qualität die Qualität der Beziehungen erhöht, also dazu beiträgt, »gefühlte Qualität zum ›Denken zu bringen‹«,<sup>239</sup> oder ob die Ziele und Programmierungen des Erziehungssystems dazu beitragen, dass die Schüler wirklich an einer gemeinsamen Kultur teilhaben können.

Leicht kann es geschehen, dass die proklamierten Werte nur noch in autologischer Referenz als ein Fetisch vorangetragen, also nur noch durch Selbsterregung perpetuiert werden. Der Funktionsbezug der Systeme beginnt nun leerzulaufen und sich auf eine ritualisierte Form zu beschränken, die allein darauf gründet, den Wert weiter anzurufen. Die Verbindungen in das komplexe Beziehungsnetzwerk, in dem die Werte erst in konkrete Qualitäten übersetzt werden können, werden dann weitgehend abgeblendet, wenngleich sie weiterhin fortbestehen.

Da der Wert, für den die jeweilige Systemrationalität steht, nicht geopfert werden darf, man also nicht auf Wirtschaft, Recht, Politik, Wissenschaft, Qualität, Bildung und anderes verzichten kann, wird er in der Regel selbst dann hochgehalten, wenn die imaginative Rückbindung an die Praxis nicht mehr realisiert werden kann. Als ein Beispiel sei hier etwa die Beziehung zwischen Finanzwirtschaft und Realwirtschaft genannt. Insofern Finanzprodukte nämlich dazu dienen, die Zukunft in einer Weise zu imaginieren, dass neue Produkte und Dienstleistungen möglich werden, findet eine Rückbindung an den wirtschaftlichen Kreislauf statt. Insofern jedoch ebendiese Produkte mehr und mehr zum Zweck ihrer selbst werden, also nur noch Wetten auf ihre eigene Wertentwicklung darstellen, geht die politisch-ökonomische Rückbindung an die Gesellschaft mehr und mehr verloren. Die Beziehung von Finanzwirtschaft zur Realwirtschaft verschiebt sich vom Imaginativen zum Imaginären.<sup>240</sup>

Als weiteres Beispiel sei hier die Beziehung zwischen Bildung (als Selbstermächtigung über Kulturteilhabe) und Schulen als Bildungsträgern genannt. Dabei erscheint es mit Blick auf die benannte Funktion zunächst weniger wichtig, was gelernt wird, sondern darum, in einer Weise lernen zu können, dass dem weiteren Lebenslauf eine Richtung gegeben werden kann, also eine Biografie entsteht, in der sich der Schüler in einer produktiven Weise zu sich selbst und zur Gesellschaft verhalten kann.<sup>241</sup> Die Schüler bekommen hiermit eine Biografie im Sinne eines

238 Brunsson (1989). In diesem Zusammenhang zu erwähnen sind auch die Untersuchungen von Sulilatu (2008) zu klinischen Ethikkomitees. Hier wird deutlich, wie schnell die Selbstreferenzialität des Verfahrens die professionelle Verantwortung für den Umgang mit ethischen Dilemmata zu ersetzen droht.

239 Schmidt (2017, 391ff.).

240 Siehe zur Illustration der Problematik Heidenreich & Heidenreich (2008) sowie Arnoldi (2009).

241 Vgl. Luhmann (2002, 97). Siehe zum Thema Polykontexturalität und Bildung auch Vogd (2005).

Zeitverhältnisses, die der eigenen Vergangenheit in Hinblick auf die imaginierte Zukunft einen Sinn vermittelt. Wenn aber genau dies nicht mehr geschieht, also die Verbindung von dem, was man in der Schule erfährt, und dem, was man vom eigenen Leben erwartet, nicht mehr gelingt, verläuft der Bildungsprozess gewissermaßen nur noch im Leerlauf. Sowohl auf Seiten der Schüler als auch der Lehrer beginnt sich eine Art Defätismus zu verbreiten.<sup>242</sup> Seitens der Lehrer hält man sich zwar weiterhin an die Form (etwa indem man auf der Schulpflicht besteht und weiterhin Prüfungen durchführt) und die Inhalte (wie sie etwa durch die Lehrpläne vorgegeben sind), ohne jedoch eine Beziehung entfalten zu können, welche die Selbst- und Weltverhältnisse der Schüler moderieren bzw. transformieren lässt.<sup>243</sup> Auch hier manifestiert sich dann eine Art epistemischer Kurzschluss, welcher die Systemrationalität mit dem betreuten Zentralwert gleichsetzen lässt. Die nun nur noch imaginär bestehende Wertreferenz wird zum Selbstzweck, ohne jedoch in den übergreifenden Beziehungsnetzwerken menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse seinen Ausdruck finden zu können.

Es würde nicht schwerfallen, die in diesen beiden Beispielen aufgeführten Dynamiken und Weichenstellungen zwischen imaginärem Kurzschluss und imaginativer Rückbindung an vielen anderen Systemzusammenhängen und Semantiken aufzuzeigen. Immer, wo dies geschieht, wird ein Wert hypostasiert. Etwas, das nur in Gedanken oder als abstrakter Sinnzusammenhang existiert, wird die Qualität eines wirklichen Gegenstandes zugeschrieben.<sup>244</sup> Ein Anpassungsprozess, der zunächst eine gewisse Funktionalität hatte, wird nun dysfunktional. Es entwickelt sich in dem Sinne ein Kurzschluss der Werte, dass weiterhin zwanghaft etwas angestrebt wird, das faktisch keinerlei Bedeutung mehr für die Aufrechterhaltung der Autopoiesis des Gesamtsystems wie auch der beteiligten Einzelsysteme hat.

242 Illustrativ sind hier die Studien von Bourdieu et al. (1997a, etwa 567ff.) zu französischen Schülern aus den Banlieues, die auf eine Oberschule wechseln und hier nach wenigen Tagen zu dem Schluss kommen, dass für sie die Zukunftsoptionen abgeschnitten sind.

243 Genau hierin definiert sich für Winfried Marotzki (1990) Bildung, nämlich in der Transformation von Welt- und Selbstverhältnissen.

244 Der Begriff Hypostasis (griechisch; ὑπόστασις hypóstasis: darunter stehen oder allgemeiner vorhanden sein oder bestehen) verweist ursprünglich auf einen ›dauerhaften Bestand‹ oder eine ›Wirklichkeit‹ im Sinne einer scheinbaren oder eingebildeten Existenz. Mit Immanuel Kant kehrt sich dann die Bedeutung um. Kant versteht in der »Kritik der reinen Vernunft« unter Hypostase nun etwas, das bloß in Gedanken existiert, dem aber dennoch die Qualität eines wirklichen Gegenstands zugeschrieben wird (Kant 1952 [1781]).

*Entfremdung als Verlust der Kohärenz der Lebensform*

In all diesen Fällen kommt es bei den beteiligten Menschen zu Entfremdungsphänomenen, die ihren Ausdruck in Passivität, Zynismus, Resignation oder noch stärkeren Formen des Verlustes von Selbst- und Weltkontakt finden können. Die hiermit einhergehenden Entfremdungsphänomene sind ein bekannter Topos soziologischer und sozialphilosophischer Kritik,<sup>245</sup> erschließen sich aber unter der hier entfalteten Konzeption einer leiborientierten Polykontexturalität nochmals in einer besonderen Weise. Sie erscheinen jetzt nämlich vor allem als ein Verlust von Kohärenz, der darauf beruht, dass Wertbezüge zwar fortbestehen und für den Lebensvollzug eines Menschen weiterhin existenzielle Bedeutung haben, jedoch aus einer Innenperspektive zunächst nicht so ohne Weiteres unterscheidbar ist, wann welcher Wert angebracht ist, wann es also gut ist, einen Wert zu behaupten, und wann es besser ist, den Wertvollzug zu wechseln.

Sucht erscheint auch hier als die andere Seite der Anpassung. Zu lernen, dass bestimmte Wertreferenzen zentrale oder gar existenzielle Bedeutung haben, lässt genau jene blinden Flecke entstehen, die eine destruktive Aufrechterhaltung von Wertbezügen in der Sucht ermöglichen. Denn die geschlossenen Zirkel des autologischen Selbstbezugs (psychologische Ebene) wie auch der Selbsttranszendierung symbolisch generalisierter Medien (soziale Ebene) können sich nicht selbst als Problem erkennen. Für den einzelnen Menschen als leiblich-sinnliches Wesen sind die Folgen jedoch spürbar, nämlich als Verlust von Kohärenz und im Verlust von Lebendigkeit und Bewusstheit im Sinne der Ausdünnung des eigenen Selbst- und Weltverhältnisses.

Anders als Entfremdungstheorien, welche einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen System und Lebenswelt postulieren und entsprechend die Ausdifferenzierung der Wirtschaft über die Geldwirtschaft, der Politik über staatliche und überstaatliche Organisationen oder der Wissenschaft auf Basis abstrakter Symbolsysteme<sup>246</sup> per se als problematisch ansehen, erscheint jetzt weniger die funktionale Differenzierung als das Problem denn das Leerlaufen der Funktionen und Semantiken in der Hypostase ihres Zentralwerts. Allerdings ist aus der hier entfalteten Perspektive zu betonen, dass *keine* Idee oder Praxis (sei es der Marxismus, der Liberalismus, der Szientismus oder sonst eine zivilreligiöse Theorie) davor gefeit ist, ihre Werte und Konzepte ins Imaginäre hinein zu projizieren. Denn es liegt in der Natur des Gebrauchs von sprachlichem Sinn, dass die Symbole mit dem Prozess (also dem Beziehungsgeflecht, in dem der

245 Siehe Pars pro Toto: Baumann (2005), Bröckling (2007), Illouz (2011), Sennet (1998) und Taylor (2009).

246 Zu Letzterem: Edmund Husserls Aufsatz zur »Krisis der europäischen Wissenschaften« (Husserl 1996 [1936]).

Zeichengebrauch Sinn ergibt) verwechselt werden können. In der Folge beginnen entsprechend die Differenzen, welche die ursprüngliche Beziehungsdynamik aufgespannt haben, aus der diese Zeichen erwachsen sind, zu verblasen.

Der Weltverlust – oder um es pathetischer mit Heidegger auszudrücken: die Seinsverlassenheit<sup>247</sup> – ergibt sich nicht aus der Tatsache der Ausdifferenzierung sozialer und psychischer Systeme. Die Entfremdung entsteht aus der Verdinglichung eines Konzepts, einer Idee, einer Theorie, einer Unterscheidung – und den hiermit verbundenen Werten – zu einem Selbstverhältnis, das gleichsam in einer autologischen Illusion zu vergessen beginnt, dass es sich nur als Weltverhältnis realisieren kann. Die Entfremdung entsteht infolge eines Prozesses, in dem die Konzepte und Begriffe, welche ein jeweils eigenes Selbst- und Weltverhältnis aufspannen, gewissermaßen mit sich selbst verwechselt werden.

Damit wird aber auch deutlich, dass kein wertbeladenes Konzept dem Schicksal entgehen kann, in ein mehr oder weniger geschlossenes Seinsverhältnis – also in eine Art Ideologie – überführt zu werden.<sup>248</sup> Denn genau diese Option ist ja in der Perspektivität des Denkens und sprachlichen Handelns immer schon angelegt. Seien es religiöse Angelegenheiten, Fragen der Gleichberechtigung und des Klassenkampfes, wissenschaftliche Theoriepräferenzen, normative Konzepte, die Idee von Organisation und vieles andere – all das, worüber sich sprechen lässt und was dem Menschen etwas bedeutet oder sich als nützlich erwiesen hat, kann zu einem imaginären Konstrukt mutieren, das dazu verführt, die Landkarte mit dem Gebiet zu verwechseln.

Der aus dem sprachlichen Handeln erwachsene Sinn projiziert sich dann immer weniger in Form von Imaginativen, die in das unmittelbare Beziehungsgeflecht menschlicher Praxen zurückführen, um in konditionierter Koproduktion eine gemeinsame Welt hervorzubringen, die jedoch nur perspektivisch wahrgenommen werden kann und deren Dynamik dabei weder antizipiert noch beherrscht (Unberechenbarkeit), sondern nur erlebt und mitgeföhlt werden kann (Beziehung). In der autologischen Selbstreferenz mutiert dieser Prozess jedoch zu einer egologischen Dynamik, welche die postulierten Kausalbeziehungen *glauben* muss (Illusion der Objektivität), da sie eine Realität haben *will* (Illusion der Subjektivität), die nicht im Rahmen der eigenen Lebensvollzüge möglich ist. Die Diskrepanz zwischen dem Imaginativen und dem Imaginären erscheint hiermit als die eigentliche Quelle der Entfremdung, als die tieferliegende

247 Heidegger (1949).

248 Hier wird der Begriff der Ideologie im Sinne von Karl Mannheim verstanden, der jedes Denken, auch das eigene, als ideologisch, nämlich notwendig perspektivenabhängig betrachtete. Vorgeführt wurde dies von ihm auf Basis detaillierter Studien am Beispiel des konservativen, liberalen und sozialistischen Denkens wie auch der christlichen Wiedertäufer (Mannheim 1995 [1929]).



Ursache dafür, dass die menschliche Lebensform nicht mit dem gelebten Leben übereinstimmt.<sup>249</sup>

*Das Selbst, das sich im Nicht-Selbst ereignet*

Die Aufhebung der Entfremdung würde demgegenüber darin bestehen, die Konzepte, Begriffe und Werte, welche sich verselbständigt haben, wieder zu verflüssigen, d. h. an den Beziehungsraum zurückzubinden, dem sie sich verdanken. Indem die Konzepte, Begriffe und Werte, welche das vermeintliche Selbst ausmachen, nun auch ihr Gegenteil oder einfach nur ›nichts‹ bedeuten können, wird auf diese Weise ein umfassenderer Selbstbezug erfahrbar, der sich zugleich im Nicht-Selbst gründet. Um mit Nishitani zu sprechen:

»Es ist ein Selbst, das sich an dem Ort ereignet, wo jedes einzelne Ding in seinem ureigenen Grund bei sich selbst ist und doch im Modus des *so-ku-hi* (A ist nicht A, deshalb ist A gleich A) gemeinsam und ineins mit allen Dingen existiert. Es ist ein Selbst, das etwa dort erscheint, wo Feuer deshalb Feuer ist, weil es sich selbst nicht verbrennt; wo die Weide grün ist, weil sie nicht grün ist; wo die Zeit deshalb die Zeit ist, weil sie nicht Zeit ist. Dieses Selbst, das nicht selbst ist, das sich im Nicht-Selbst ereignende Selbst, ist das wahrhaft ursprünglichste, eigentliche Selbst.«<sup>250</sup>

Mit Blick auf die *konditionierte Koproduktion* von Psyche und sozialen Systemen dürfen jedoch weder das Problem (die Entfremdung) noch die Problemlösung (›das sich im Nicht-Selbst ereignende Selbst‹) als *private Phänomene* angesehen werden. So wie sich die epistemologische Problematik der typisch menschlichen Egozentrik erst aus dem gemeinsamen In-der-Sprache-Sein ergibt, verdankt sich auch die reflexive Rückwendung auf diese Problematik wiederum dem sozial angelieferten Sinn. Die Chancen, diesbezüglich Reflexionsoptionen zu gewinnen, hängen also ihrerseits wiederum von gesellschaftlichen Semantiken ab bzw. von Menschen, welche ein diesbezügliches Selbst- und Weltverhältnis verkörpert haben.

*Theorie der Polykontexturalität als Ethik? Nein!*

Man könnte jetzt zunächst erwarten, dass eine Gesellschaft, die in hohem Maße funktional differenziert ist und darüber hinaus über den kultivierten

249 Um es lakonisch mit Wittgenstein auszudrücken: »Die Lösung des Problems, das Du im Leben siehst, ist eine Art zu leben, die das Problemhafte zum Verschwinden bringt. Daß das Problem problematisch ist, heißt, daß Dein Leben nicht in die Form des Lebens paßt. Du mußt dann Dein Leben verändern, und paßt es in die Form, dann verschwindet das Problematische« (Wittgenstein, zitiert nach Kroß 1993, 108).

250 Nishitani (1986, 386).

Vergleich der eigenen mit anderen menschlichen Lebensformen<sup>251</sup> bereits eine Multiperspektivität aufgebaut hat, den Menschen in die Lage versetzt, die eigenen Positionen nicht nur zu relativieren, sondern zugleich an das Netzwerk der eigenen Beziehungen zurückzubinden. Bewusst in einer polykontexturalen Gesellschaft zu leben, würde damit gleichsam automatisch die begrenzten Perspektiven des Egos transzendieren lassen – allein schon dadurch, dass wir in unserem Alltag gewohnt sind, Perspektiven zu vergleichen.

Im Sinne von Gotthard Günthers polykontexturaler Logik kämen wir auf diese Weise zu einer Ethik transjunktionaler Operationen, welche Polykontexturalität als die primäre Konfiguration gegenwärtiger Selbst- und Weltverhältnisse anerkennt. Ein solchermaßen konfiguriertes Selbst- und Weltverhältnis würde ständig oszillieren zwischen Beobachtung erster Ordnung und Beobachtung zweiter Ordnung sowie einer dritten Position, welche zwischen Beobachtung erster und zweiter Ordnung vermitteln lässt und gerade hieraus ihre ethische Dignität gewinnt.<sup>252</sup> Die dritte Position kann dabei nicht auf festen Werten oder vorbestimmten Kausalrelationen gründen. Als transjunktionale Operationen öffnen oder schließen, verbinden oder trennen, rejizieren oder affirmieren sie Kontexturen von einem ›Standpunkt‹ aus, der sich gerade dadurch auszeichnet, ontologisch und epistemisch – und damit auch moralisch – noch nicht definiert zu sein.

Bereits am Beispiel von Adam Smiths Ethik der Schicklichkeit sind wir mit der Grundidee vertraut geworden, im Wechseln von Positionen und der Suche nach einer situationsangemessenen Vermittlung die eigentliche ethische Reflexionsleistung zu sehen. Hier tauchte dann bereits eine polykontexturale Perspektive auf, die erlaubt, polyvalente (d.h. unterschiedliche und untereinander teilweise inkommensurable

251 Siehe auch Dirk Baecker (2001), »Wozu Kultur?«.

252 Brücher formuliert: »Die Suche nach funktional äquivalenten Antworten auf die drei Fragen: Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? führt zu Ergebnissen, sofern die zeitgemäß-plausible Umgangsweise mit Problemen als Antwort gelten kann. In der vormodernen Semantik stehen Glaube (Sachdimension), Liebe (Sozialdimension) und Hoffnung (Zeitdimension) in einem Spannungsverhältnis, das durch die Figur des Gewissens ausbalanciert wird. In der Moderne bringt die Trias von Wissen, Dürfen, Hoffen die vermittelnde Figur des kategorischen Imperativs hervor. Für die Postmoderne würde es gelten, die Gestalt einer Trias von Beobachtung 1. Ordnung (Beobachtung von Gegenständen), Beobachtung 2. Ordnung (Beobachtung des Beobachters), Beobachtung 3. Ordnung (Transferbeziehung von erster und zweiter Beobachtung) als eine unter den gegebenen weltgesellschaftlichen Bedingungen einzig plausible semantische Gestalt herauszuarbeiten, die als vermittelnde Figur die transjunktionale Operation vorsieht« (Brücher 2017, 136), Kursiv im Original.

Wertreferenzen) zugleich ernst zu nehmen, ohne jedoch den hiermit verbundenen Unterscheidungen hilflos ausgeliefert zu sein. Ein gutes Beispiel hierfür ist die in Kap. IV geschilderte Beziehung der Psychatriepatientin zu ihrem Psychiater. Die Androhung von Zwangsmaßnahmen, das Vorhandensein bestimmter organisatorischer und rechtlicher Zwänge, die weiterhin bestehende Würde des Patienten und die sich hieraus entfaltende Interaktionsgeschichte finden hier zu einem gelungenen Arrangement. Hier wird auch deutlich, dass es sehr wohl einen Unterschied macht, ob Worte ernst gemeint sind und ob man versucht, ein gegebenes Versprechen einzuhalten, oder ob man die Worte nur gebraucht, um jemand anderes zu überreden. Ebenso ist aber auch verständlich, dass hier nicht in einem trivialen Sinne auf Übereinstimmung der Perspektiven gesetzt werden kann. Auch hier bleibt Ethik implizit.

Auf den ersten Blick liegt es hiermit in Referenz auf andere zeitgenössische Wertkonflikte (man denke beispielsweise an die zuvor diskutierten ethischen Dilemmata im Führungsalltag) zunächst nahe, die Idee der Polykontexturalität selbst zum ethischen Prinzip zu erheben, nämlich indem nun das Driften zwischen unterschiedlichen Perspektiven an sich für *gut* erklärt wird.

Doch auch hier droht wieder die Gefahr der Hypostase einer Wertbeziehung. Der hiermit einhergehende epistemische Kurzschluss würde nun gerade darin liegen, einen Gottesaugenstandpunkt außerhalb der gefühlten Wertverhältnisse zu projizieren und die sich damit eröffnenden Entscheidungsoptionen mit dem eigenen Ego gleichzusetzen. Man agiert nun gleichsam als vermeintlich souveräner, um die Kontingenzen der Welt wissender Akteur und verwechselt jedoch auch hier die eigene selektive Wahrnehmung mit der Wirklichkeit, um dann im allzu elastischen Umgang mit Werten den eigenen Opportunismus zu verdecken. Das aus einer polykontexturalen Perspektive abgeleitete Postulat unterschiedlicher beobachterabhängiger Positionen würde somit selbst zu einer imaginären Projektion verkommen. Anders als im relativen Beziehungsnetzwerk der von Smith beschriebenen Schicklichkeit würde sich der hiermit einhergehende Werterelativismus nun nicht mehr als Tugend erweisen, sondern seinerseits in eine Ideologie verwandeln, welche auf kurz oder lang das eigene Selbst- und Weltverhältnis unterminiert, da die Kontextualisierung der Werte nicht mehr an das Beziehungsgeflecht konkreter Interaktionen rückgebunden wird, sondern nur noch in abstrakter Form proklamiert wird.

Diese Rückbindung kann nur gelingen, wenn die Arrangements der Werte (also die Muster ihrer Affirmation und Rejektion) ihrerseits in die Beziehungen zurückprojiziert werden, denen sich der gesamte Prozess verdankt. Nur so können sie sich als Werte realisieren, die für einen Menschen nun zugleich einen tieferen Sinn haben. Nur auf diese Weise kann die paradoxe Einheit verschiedener Beobachtungsverhältnisse ihren

jeweils spezifischen Ausdruck finden. Nur mittels dieser Rückbindung kann im Netzwerk der Beziehungen das Vertrauen entstehen, dass der jeweils andere die Verantwortung für seine Entscheidungen übernimmt, man also davon ausgehen kann, dass es für den jeweils anderen einen Unterschied macht, ob er seine Freunde oder Kollegen belügt oder nicht. Wenn, so auch Brücher, »Werte nicht diese Form annehmen, sondern subjektive Präferenzen und pure Opportunitätsregeln bleiben, dann unterminieren sie« die Beziehungen, denen sich das menschliche Dasein verdankt, anstatt diese »zu festigen und allererst zu ermöglichen«. <sup>253</sup>

Die Protagonisten der Systemtheorie laufen Gefahr, ethische Problemlagen, denen sie begegnen, wegzurationalisieren, indem sie so lange mit der Verschiebung der Schnitte zwischen System und Umwelt experimentieren, bis das Problem zu verschwinden scheint. Hiermit rückt jedoch aus dem Blick, dass auch diese Praxis nur innerhalb der (phänomenologischen) Welt stattfinden kann, also das grundlegende Problem, die Folgen dieser Praxis erfahren und verantworten zu müssen, damit nicht aufgehoben ist. Oder einfacher gesagt: Auch komplexes Denken und Intelligenz schützt nicht vor dem Sündenfall, das eigene Beziehungsnetzwerk dadurch zu verfehlen, dass die Landkarte mit dem Gebiet verwechselt wird.

*Es ist weiterhin klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt*

Der vorliegende Text versucht das Wittgenstein'sche Postulat der impliziten Ethik zu umkreisen. Unser Ausgangspunkt ist eine Welt des sprachlichen und symbolischen Handelns, in der »jede Operation eine Grenze markiert, welche System und Umwelt, Selbstreferenz und Fremdreferenz spaltet und damit eine Trennung mit all ihren Konsequenzen in die Welt setzt«. <sup>254</sup> Die Selbsttranszendierung sozial angelieferten Sinns und hiermit einhergehend die Hypostase eines von der Welt abgespaltenen Egos, das sich mittels der dadurch entstehenden Imaginäre aufbaut, erscheint als die eigentliche Ursache einer Entfremdung, in deren Folge der Mensch nicht mehr weiß, wem und was er sich verdankt. Das Entstehen einer Welt des Sollens, die auf expliziten ethischen Sätzen beruht, kann entsprechend nur Ausdruck dieser Verfehlung sein, nicht deren Lösung. Die Lösung erscheint nicht im Bereich der Sprache, sie liegt nicht in den Worten, die gesagt oder behauptet werden, sondern in dem Selbst- und Weltverhältnis, aus dem heraus sich erst der Sinn der Worte entfaltet. Als grundlegende Weichenstellung erscheint dabei mit von Foerster die Frage, ob ein Mensch sich als Teil der Welt oder getrennt von seiner Welt erfährt. Die entscheidende Frage ist also *epistemischer Natur*. Ihre Antwort hängt davon ab, wie die Einheit von Autonomie und Heteronomie angeschnitten wird,

253 Brücher (2017, 190).

254 Ebd., Kursiv im Original.

ob sich das Ego der Fiktion einer Privatsprache hingibt oder Sprechen immer schon als eine Art Magie begriffen wird, welche das, was jeweils als Extim oder Intim erscheint, immer schon durchkreuzt, trennt und verbindet – im Guten wie im Schlechten.<sup>255</sup>

Mit Tugendhat entfaltet sich das Problem anhand der für den Menschen typischen Egozentrik sowie der hieran anschließenden Suche nach Befreiung und Erlösung. Doch die Suche nach Erlösung pointiert das Ausgangsproblem nochmals in besonderer Form. Als Antwort erscheint jetzt nämlich einerseits die Option, das Ego in die Imaginäre religiöser und zivilreligiöser Sinnangebote hineinzuprojizieren oder andererseits eine aktive Bewegung anzustreben, die vom eigenen Ego wegführt. Mit der Religion stellt sich damit unweigerlich die Gretchenfrage der Transzendenz: Zielt diese auf die unbestimmte Alterität, also auf die immanente Transzendenz in eine konkrete, jedoch nicht beherrschbare Welt? Diese Form der Transzendenz hieße, so Cavell, sich gleichsam mit geschlossenen Augen in die Welt zu verlieben. Aus dieser Perspektive würde die religiöse Rede mit Bateson oder Latour dann als eine besondere Form der Poesie erscheinen. Cavell bindet diese Bewegung wie auch die Konsequenzen der damit einhergehenden epistemischen Haltungen unmittelbar an die menschliche Leiblichkeit zurück, wodurch die tragische Seite der menschlichen Entfremdung deutlich wird. Die Kontingenz und Offenheit der Welt und damit auch die eigene Vergänglichkeit zu verneinen, bedeutet hier nämlich letztlich, das zu zerstören, was nährt – das Beziehungsgeflecht, das die eigene Lebendigkeit ausmacht.

Die andere Form, das Problem der Transzendenz zu lösen, besteht in Selbsttranszendierungen von Funktionen und Werten. Die hiermit einhergehenden imaginären Projektionen müssen dann geglaubt und gegenüber jedem Anflug von Zweifel verteidigt werden. Wir landen bei religiösen, szientistischen und anderen Fundamentalismen.

In diesem Zusammenhang wurde auch deutlich, warum gerade die religiöse Rede paradigmatisch für die Problematik der impliziten Ethik

255 Um diesen Aspekt mit Cavell nochmals zu pointieren: »Die Phantasie einer Privatsprache, so habe ich behauptet, läßt sich als der Versuch verstehen, unser Getrenntsein, unsere Unwissenheit, unsere fehlende Bereitschaft oder unser Unvermögen, sei es zu wissen oder gewußt zu werden, zu erklären oder zu schützen. Dementsprechend bedeutet das Fehlschlagen der Phantasie: Es gibt kein anzugebendes Ende unserer Tiefe, bis zu dem Sprache reicht; gleichwohl gibt es kein Ende unseres Getrenntseins. Wir sind aus keinem Grund endlos getrennt. Doch dann sind wir für alles, was zwischen uns tritt, verantwortlich; wenn nicht dafür, es verursacht zu haben, so doch dafür, es fortzusetzen; wenn nicht dafür, es zu leugnen, so doch dafür, es zu bejahen; wenn nicht dafür verantwortlich, dann doch demgegenüber verantwortlich. Die in der Phantasie einer Privatsprache geäußerte Vorstellung von Privatheit vermag nicht auszudrücken, wie privat wir metaphysisch und praktisch sind« (Cavell 2016, 587f.), Kursiv im Original.

steht. Denn insbesondere hier zeigt sich die Weichenstellung zwischen *Anpassung* (als imaginative Rückwendung in das Beziehungsnetzwerk, dem sich das Selbst verdankt) und *Sucht* (als dem autologischen Kurzschluss zwischen projiziertem Wert und Systemvollzug). Die Studien zur Aneignung der Religiosität des tibetischen Buddhismus in Kapitel V zeigen, welche Gratwanderungen hier zu leisten sind.<sup>256</sup>

Aus der Abwesenheit der mit der Gleichschaltung von Wissen und Spiritualität einhergehenden Entfremdung offenbart sich *ex negativo* die Dimension der impliziten Ethik. Die implizite Ethik handelt also immer von der anderen Seite, also davon, was nicht bereits durch sprachliche Typisierungen, das heißt in Form der Unterscheidung von Subjekt und Objekt, von Vergangenheit und Zukunft, von Mittel und Zweck, angeeignet worden ist. Sie erscheint also im Bereich der *Krise*, also dort, wo Kontingenz, Unsicherheit und Vergänglichkeit herrschen.<sup>257</sup> Hierüber lässt sich selbstverständlich nicht in einer konkreten Weise sprechen, denn die Negativsprache, welche dafür notwendig wäre, lässt sich nicht artikulieren, sondern kann nur auf die Leerstellen der konditionierten Koproduktion verweisen, an denen *es* geschieht. Was unbestimmt ist und entsprechend noch nicht versteh- und unbeherrschbar erscheint, ist eben unbestimmt.

Das Risiko der impliziten Ethik besteht darin, das jeweils aktualisierte Ego – und die hiermit einhergehenden kausalen Konzepte von Selbst und Welt – sterben zu lassen, also auf eine Weise in Kontakt zur Welt zu treten, welche das eigene Selbst- und Weltverhältnis transzendiert, um genau hierdurch in der Mitte des Lebens zu landen. »Die menschliche Existenz ist eine kontinuierliche Transzendenz«, formuliert Humberto R. Maturana, und zwar »nicht im Sinne vom Hinausgehen in einen fremden Raum, sondern im Sinne dieser Dynamik, in welcher unsere Körperlichkeit sich in dem Maße wie unsere Beziehungen verändert und umgekehrt«. <sup>258</sup> Da wir die leibliche Verkörperung dieser Prozesse sind, erscheint die implizite Ethik als die Kunst des Lebens, nämlich als

256 Der Glaube kann hier eine bewusste Entscheidung sein, die einen bestimmten Beziehungsraum ermöglicht, um gleichzeitig mitzuführen, dass man es nicht wissen kann. Unter dieser Voraussetzung können dann Zweifel mitlaufen, ohne dass man sich hiervon allzu sehr stören lassen würde. Denn die in der Gruppe zum Leben erweckten Imaginative erschaffen eine eigene Realität, der sich hingeben lässt, ohne dabei andere Perspektiven negieren zu müssen. Zugleich kann der Glaube jedoch mit Lügen einhergehen, die dann verteidigt werden müssen, man denke hier etwa an das im Einstieg angeführte Beispiel von dem Lama, der vermeintlich über den Naturgesetzen steht.

257 Mit Dirk Baecker ließe sich auch sagen: »Wer nicht in einer Krise steckt« – also zu viel versteht –, »hat ein Problem, denn er hat den Kontakt mit der differenteren Wirklichkeit verloren und verwechselt seine eigene selektive Wahrnehmung mit der Welt, in der er sich bewegt« (Baecker 2009, 59f.).

258 Maturana (1994, 170).

die Suche nach einer Form, wie unser Fühlen und Wollen miteinander verbunden werden können, um eine Lebensform zu gewinnen, die uns mit der Welt, der wir uns verdanken, verbindet.

Wie lässt sich dies erreichen? Aus der Perspektive einer polykontexturalen Leiblichkeit kann es hierauf keine direkte, sondern nur eine mittelbare Antwort geben: Es würde jetzt vor allem darum gehen, jene Entfremdung und Seinsvergessenheit zu überwinden, die darauf beruht, den eigenen Selbstprozess in einer Weise kurzzuschließen, dass sich das Selbst mit den imaginären Projektionen des Egos zu verwechseln beginnt. Der Weg hierzu ließe sich mit Nishitani als die Rückkehr zur »Selbstzentriertheit des Daseins« bezeichnen: »Wiewohl hier aber von Selbstzentriertheit die Rede ist, handelt es sich doch um die Selbstzentriertheit des *non-ego*, um die des ›Selbst, das nicht Selbst ist‹ – um wahre Selbstzentriertheit.«<sup>259</sup> Die Unterscheidung von Sucht – hier im Sinne von Bateson verstanden als Kurzschluss der Werte – und Anpassung ist selber eine, die erfahren und gelebt werden muss. Hier sind keine Abkürzungen möglich. Auch aus diesem Grunde muss Ethik implizit bleiben. Es zeigt sich: »Ethik und Ästhetik sind Eins.«<sup>260</sup> Als Imperativ lässt sich hier bestenfalls formulieren: Schauge, fühle, nimm wahr und lass dich überraschen, was dies mit Dir und der Welt macht! Oder von der anderen Seite her formuliert: Riskiere Dich selbst! Denn wie sonst kannst Du zu Dir finden?

259 Nishitani (1986, 390).

260 Wittgenstein (1990, Proposition 6.421).

# Literatur

- Adorno, Theodor W. (1969): *Minima Moralia*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Aebi, Elisabeth/Ciampi, Luc/Hansen, Hartwig (1996): *Soteria im Gespräch. Über eine alternative Schizophreniebehandlung*. Bonn: Psychiatrie Verlag.
- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Akerlof, George A./Krankton, Rachel E. (2010): *Identity Economics. Warum wir ganz anders ticken, als die meisten Ökonomen denken*. München: Hanser.
- Alloa, Emmanuel/Fischer, Miriam (2013a): *Leib und Sprache. Zur Einführung in ein verstricktes Thema*. S. 7-24 in: Emmanuel Alloa/Miriam Fischer (Hrsg.), *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Alloa, Emmanuel/Fischer, Miriam (Hg) (2013b): *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Arendt, Hannah (2001): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper.
- Arnoldi, Jakob/Hofman, Niklas (2009): *Alles Geld verdampft: Finanzkrise in der Weltrisikogesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Austin, J. L. (1979): *Zur Theorie der Sprechakte. (How to do things with words)*. Stuttgart: Reclam.
- Baecker, Dirk (2001): *Wozu Kultur?* Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Baecker, Dirk (2002): *Wozu Systeme?* Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Baecker, Dirk (2005): *Form und Formen der Kommunikation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Baecker, Dirk (2009): *Die Sache mit der Führung*. Wien: Picus Verlag.
- Baecker, Dirk (2013): *Beobachter unter sich. Eine Kulturtheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Baecker, Dirk (2016): *Die Texte der Systemtheorie*. S. 146-193 in: Dirk Baecker (Hrsg.), *Wozu Theorie?* Berlin: Suhrkamp.
- Baecker, Dirk/Krieg, Peter/Simon, Fritz (2011): *Terror im System. Der 11. September und die Folgen*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.
- Batchelor, Stephen (2012): *Bekenntnisse eines ungläubigen Buddhisten. Eine spirituelle Suche*. München: Herder.
- Bateson, Gregory (1987): *Geist und Natur: Eine notwendige Einheit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bateson, Gregory (1992): *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bateson, Gregory/Bateson, Mary Catherine (1993): *Wo Engel zögern. Unterwegs zu einer Epistemologie des Heiligen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.



- Bauman, Zygmunt (2005): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Baumann, Martin (1997): *Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a »Buddhism in Protestant Shape«*. *Nunmen* 44, 270-295.
- Baumann, Martin (2002): *Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects*. S. 85-105 in: Charles S. Prebish/Martin Baumann (Hrsg.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*. Berkeley u.a.: University of California Press.
- Becker, Ernest (1997): *The Denial of Death*. New York: Free Press.
- Benoit, Hubert (1958): *Die Hohe Lehre – Über den Sinn des Zen-Buddhismus*. München: Otto Willhelm Barth.
- Berger, L. Peter/Luckmann, Thomas (2003): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Bitter, Klaus (1988): *Konversionen zum tibetischen Buddhismus: Eine Analyse religiöser Biographien*, Göttingen: E. Oberdieck.
- Bohnsack, Ralf (1998): *Rekonstruktive Sozialforschung und der Grundbegriff des Orientierungsmusters*. S. 105-121 in: D. Siefkes/P. Eulenhöfer/H. Stach/K. Städtler (Hrsg.), *Sozialgeschichte der Informatik. Kulturelle Praktiken und Orientierungen*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.
- Bohnsack, Ralf (2007): *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. 6. Aufl. Opladen: UTB.
- Bohnsack, Ralf (2016): *Konjunktiver Erfahrungsraum, Regel und Organisation*. S. 239-255 in: S. Amling/W. Vogd (Hrsg.), *Dokumentarische Organisationsforschung – Perspektiven der praxeologischen Wissenssoziologie*. Opladen: Barbara Budrich.
- Bohnsack, Ralf (2017): *Praxeologische Wissenssoziologie*. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich.
- Bohnsack, Ralf/Loos, Peter/Schäffer, Burkhard/Wild, Bodo (1995): *Die Suche nach Gemeinsamkeit und die Gewalt der Gruppe. Hooligans, Musikgruppen und andere Jugendcliquen*. Opladen: Leske + Budrich.
- Bonhoeffer, Dietrich (1988): *Widerstand und Ergebung*. Werkausgabe, Band 8. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bourdieu, Pierre (1997a): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Bourdieu, Pierre (1997c): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Homo academicus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2000): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Boyer, Pascal (2004): *Und Mensch schuf Gott*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Brandom, Robert B. (2000): *Expressive Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Brücher, Gertrud (2017): Ethik im Drohnenzeitalter. Band 1: Tötung und Tabu. Freiburg München: Karl Alber.
- Brunsson, Nils (1989): Organization of Hypocrisy: Talk, Decisions and Actions in Organizations. Chichester et al.: Wiley.
- Buchholz, Michael B. (1994): Die Rolle der Metapher in der Konstruktion einer psychotischen Biographie. S. 291-325 in: M. B. Buchholz/U. Streeck (Hrsg.), Heilen, Forschen, Interaktion. Psychotherapie und qualitative Sozialforschung. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Büchner, Georg (1998): Lenz. Studienausgabe. Stuttgart: Reclam.
- Bühl, Walter L. (1969): Das Ende der zweiwertigen Soziologie: Zur logischen Struktur der soziologischen Wandlungstheorien. Soziale Welt 20, 162-180.
- Bühl, Walter L. (2000): Luhmanns Flucht in die Paradoxie. S. 225-256 in: P.-U. Merz-Benz/G. Wagner (Hrsg.), Die Logik der Systeme: Zur Kritik der systemtheoretischen Systemtheorie von Niklas Luhmann. Konstanz: UVK.
- Camus, Albert (2013): Der Mythos des Sisyphos. Reinbek: Rowohlt.
- Camus, Albert (2016 [1951]): Der Mensch in der Revolte. Reinbek: Rowohlt.
- Cavell, Stanley (2016): Der Anspruch der Vernunft. Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie. Berlin: Suhrkamp.
- Chung, Ilkwaen (2009): Paradoxie der Weltentsagung im Buddhismus. Ein Zugang aus der Sicht der mimetischen Theorie René Girards. Wien, Berlin: LIT.
- Ciampi, Luc (1988): Außenwelt – Innenwelt. Die Entstehung von Zeit, Raum und psychischen Strukturen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Clausewitz, Carl von (1991): Vom Kriege. Bonn: Dümmler.
- Damasio, Antonio R. (2007): Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen. Berlin: Ullstein.
- Damasio, Antonio R. (Hrsg.) (1996): Neurobiology of decision-making. Berlin Heidelberg New York: Springer.
- Derrida, Jacques (2008): The Gift of Death & Literatur in Secret. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (2014): Wie nicht sprechen. Verneinungen. Wien: Passagen Verlag.
- Dewey, John (1987): Art as Experience S. 1-352 in: J. A. Boydston (Hrsg.), John Dewey – The Later Works, 1925-1953, Vol. 10: 1934. Carbondale: Carbondale: Carbondale.
- Dewey, John (1986): A Common Faith. S. 1-58 in: J. A. Boydston (Hrsg.), John Dewey – The Later Works, 1925-1953, Vol. 9: 1933-1934. Carbondale: Carbondale.
- Dresing, Thorsten/Pehl, Thorsten (2013): Praxisbuch Interview, Transkription & Analyse. Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende. Marburg: Eigenverlag, <http://www.audiotranskription.de/praxisbuch> [Datum des Zugriffs: 8.7.2015].
- Durkheim, Emile (1973): Der Selbstmord. Neuwied: Luchterhand.

- Eliade, Mircea (1988): *Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag.
- Emlein, Günther (2017): *Das Sinnsystem Seelsorge: Eine Studie zur Frage: Wer tut was, wenn man sagt, dass man sich um die Seele sorgt?* Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht.
- Emrich, M. Hinderek (1994): *Die Bedeutung des Konstruktivismus für Emotion, Traum und Imagination*. S. 61-116 in: J.; Matejovski Fedrowitz, D.; Kaiser, G. (Hrsg.), *Neuroworlds*. Frankfurt/Main: Campus.
- Ferry, Luc (1997): *Von der Göttlichkeit des Menschen oder der Sinn des Lebens*. Wien: Zsolnay.
- Foerster, Heinz von (1993): *KybernEthik*. Berlin: Merve.
- Foerster, Heinz von (1994): *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foerster, Heinz von/Bröcker, Monika (2002): *Teil der Welt. Fraktale einer Ethik. Ein Drama in drei Akten*. Heidelberg: Carl-Auer.
- Friebe, Cord/Kuhlmann, Meinhard/Lyre, Holger/Näger, Paul/Passon, Oliver/Stöckler, Manfred (2015): *Philosophie der Quantenphysik. Einführung und Diskussion der zentralen Begriffe und Problemstellungen der Quantentheorie für Physiker und Philosophen*. Berlin Heidelberg: Springer Spektrum.
- Friedman, Milton (1970): *The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits*. *The New York Times Magazine*, September 13, 1970.
- Fromm, Erich (1980 [1956]): *Die Kunst des Liebens*. Frankfurt/Main: Ullstein.
- Fuchs, Peter (2004a): *Das System »Terror«. Versuch über eine kommunikative Eskalation der Moderne*. Bielefeld: transcript.
- Fuchs, Peter (2004c): *Der Sinn der Beobachtung*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Fuchs, Peter (2005a): *Die Form des Körpers*. S. 48-72 in: Markus Schroer (Hrsg.), *Soziologie des Körpers*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fuchs, Peter (2005c): *Die Psyche. Studien zur Innenwelt der Außenwelt*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Fuchs, Peter (2008): *Die Modernität der Mystik und die Modernität der Theorie. Anmerkungen zu einer überaus seltsamen Affinität*. S. 55-76 in: Ingo Berensmeyer (Hrsg.), *Mystik und Medien*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Fuchs, Peter (2010a): *Das System des Selbst*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Fuchs, Peter (2010b): *Diabolische Perspektiven. Vorlesungen zu Ethik und Beratung*. Berlin: LIT.
- Fuchs, Peter (2015): *DAS Sinnsystem. Prospekt einer sehr allgemeinen Theorie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Fuchs, Peter (2016): *Der Fuß des Leuchtturm liegt im Dunkeln: Eine ernsthafte Studie zu Sinn und Sinnlosigkeit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Garfinkel, Harold (1973): *Das Alltagswissen über und innerhalb sozialer*

- Strukturen. S. 189-262 in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.), *Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Band 1. Reinbeck: Rowohlt.
- Garfinkel, Harold/Sacks, Harvey (2004): *Über formale Strukturen praktischer Handlungen*. S. 389-426 in: Jörg Strübing/Bernd Schnettler (Hrsg.), *Methodologie interpretativer Sozialforschung*. Klassische Grundlagentexte. Konstanz: UVK.
- Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (1993): *Die künstlichen Wilden*. Der Anthropologe als Schriftsteller. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gehlen, Arnold (1963): *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied: Luchterhand.
- Geldner, Karl Friedrich (Hrsg.) (2003): *Der Rig-Veda: Aus dem Sanskrit ins deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gergen, Kenneth J. (1990): *Die Konstruktion des Selbst im Zeitalter der Postmoderne*. *Psychologische Rundschau* 41, 191-199.
- Girard, René (1987): *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich: Benziger.
- Girard, René (1997): *Wenn all das beginnt ...: Ein Gespräch mit Michael Treguer*. Münster: LIT.
- Goffman, Erving (1967): *Stigma: über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1996): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (2000): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München Zürich: Piper.
- Günther, Gotthard (1963): *Das Bewußtsein der Maschinen*. Baden Baden: Agis Verlag.
- Günther, Gotthard (1975): *Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas*. S. 1-76 in: J. Ludwig Pongratz (Hrsg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*. Band II. Hamburg: Meiner.
- Günther, Gotthard (1976a): *Cybernetic Ontology and Tranjunctional Operations*. S. 249-328 in: ders. (Hrsg.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd. 1 (Hamburg 1976). Hamburg: Meiner.
- Günther, Gotthard (1976e): *Die gebrochene Rationalität*. S. 115-140 in: Gotthard Günther (Hrsg.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Hamburg: Meiner.
- Günther, Gotthard (1979a): *Die Theorie der »mehrwertigen« Logik*. S. 181-202 in: Gotthard Günther (Hrsg.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Zweiter Band: *Wirklichkeit als Poly-Kontextualität*. Hamburg: Meiner.
- Günther, Gotthard (1979c): *Life as Polycontextuality*. S. 283-306 in: Gotthard Günther (Hrsg.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Band 2. Hamburg: Meiner.
- Habermas, Jürgen (1984): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Han, Shihui/Northoff, George (2008): Culture-sensitive neural substrates of human cognition: a transkulturelle neuroimaging approach. *Nature Reviews Neuroscience* 9, 646-654.
- Han, Shihui/Northoff, George (2009): Understanding the self: a cultural neuroscience approach. S. 203-212 in: Joan Chiao (Hrsg.), *Progress in Brain Research. Volume 178. Cultural Neuroscience. Cultural Influences on Brain Function*. Amsterdam, Boston u.a.: Elsevier.
- Harth, Jonathan (2014): Computergesteuerte Spielpartner. Formen der Medienpraxis zwischen Trivialität und Personalität. Wiesbaden: Springer VS.
- Harth, Jonathan/Lorenz, Caspar Friedrich (2017): »Hello World«? Systemtheoretische Überlegungen zu einer Soziologie des Algorithmus. *kommunikation @ gesellschaft* 18. [Online Journal] <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-51502-9>.
- Heidegger, Martin (1949): *Über den Humanismus*. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2006 [1926]): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidenreich, Ralph/Heidenreich, Stefan (2008): *Mehr Geld*. Berlin: Merve Verlag.
- Henry, Michel (2011): *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg/München: Alber.
- Henry, Michel (2012): »Ich bin die Wahrheit«. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg im Breisgau: Karl-Alber.
- Himmler, Heinrich (1943): Rede des Reichsführers der SS bei der SS-Gruppenführertagung in Posen am 4. Oktober 1943. München.
- Hoff, Karla/Pandey, Priyanka (2006): Discrimination, Social Identity, and Durable Inequalities. *American Economic Review* 96, 206-211.
- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Horner, Victoria/Whiten, Andrew (2005): Causal knowledge and imitation/emulation switching in chimpanzees (*Pan troglodytes*) and children (*Homo sapiens*). *Animal Cognition* 8, 164-181.
- Husserl, Edmund (1996 [1936]): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Meiner.
- Illouz, Eva (2011): *Die Errettung der modernen Seele*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Imdahl, Max (1995): *Pose und Indoktrination. Zu Werken der Plastik und Malerei im Dritten Reich*. In: M. Imdahl (Hrsg.), *Reflexion – Theorie – Methode. Gesammelte Schriften*. Band 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Jäger, Ludwig (2013): Zur Leiblichkeit der Sprache. Phylogenetische Reminiszenzen in systematischer Absicht. S. 56-76 in: Emmanuel Alloa/Miriam Fischer (Hrsg.), *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- James, William (1890): *The Principles of Psychology*. New York; London: Holt and Macmillan.

- James, William (1975): Der Wille zum Glauben. S. 128-160 in: Ekkehard Martens (Hrsg.), *Texte des Pragmatismus*. Stuttgart: Reclam.
- James, William (1997 [1901]): Die Vielfalt der religiösen Erfahrung. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk. Frankfurt/Main und Leipzig: Insel.
- Jansen, Till (2013): Mitbestimmung in Aufsichtsräten. Wiesbaden: Springer VS.
- Jansen, Till (2014): Zweiwertigkeit und Mehrwertigkeit. Einige Vorschläge zu einer Soziologie der Polykontexturalität. *Zeitschrift für Soziologie für theoretische Soziologie (ZTS)* 3, 20-42.
- Jansen, Till/Vogd, Werner (2013): Polykontexturale Verhältnisse – disjunkte Rationalitäten am Beispiel von Organisationen. *Zeitschrift für Soziologie für Theoretische Soziologie (ZTS)* 1, 82-97.
- Jansen, Till/Vogd, Werner (2014): Das Desiderat der »angewandten oder empirischen Metaphysik« – von der ANT zu Netzwerken sich selbst konditionierender Reflexionen? *Soziale Welt* 65, 453-469.
- Jansen, Till/von Schlippe, Arist/Vogd, Werner (2015): Kontexturanalyse – ein Vorschlag für rekonstruktive Sozialforschung in organisationalen Zusammenhängen. *FQS Forum: Qualitative Sozialforschung* 16, Art. 4 (68 Absätze).
- Japp, Klaus P. (1993): Zur Soziologie des fundamentalistischen Terrorismus. *Soziale Systeme* 9, 54-86.
- Jonas, Hans (1973): *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht.
- Kaehr, Rudolf (1993): Disseminatorik: Zur Logik der ›Second Order Cybernetics‹. Von den ›Laws of Form‹ zur Logik der Reflexionsform. S. 152-196 in: D. Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1952 [1781]): *Kritik der reinen Vernunft*. Suhrkamp: Frankfurt/Main.
- Kant, Immanuel (1999): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen, Personen- und Sachregister sowie einer aktualisierten Bibliographie. Neu herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner.
- Kastl, Jörg Michael (1998): Die insgeheime Transzendenz der Autopoiesis. Zum Problem der Zeitlichkeit in Luhmanns Systemtheorie. *Zeitschrift für Soziologie* 27, 404-417.
- Kermani, Navid (2015): Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Ansprachen aus Anlass der Verleihung. Frankfurt/Main: Börsenverein des Deutschen Buchhandels e.V.
- Kettner, Matthias (2007): Neid und Eifersucht. Über ungute Gefühle und gute Gründe. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Sonderband 14, 57-89.
- King, Winston L. (1964): *In the Hope of Nibbana*. LaSalle, Illinois: Open Court.
- Kiyak, Mely (2016): Ganz unten. Eine Kolumne von Mely Kiyak. *Die ZEIT Online*. 8.6.2016.

- Klagenfurt, Kurt (2001): Technologische Zivilisation und transklassische Logik. Eine Einführung in die Technikphilosophie Gotthard Günthers. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Klatetzki, Thomas/Tacke, Veronika (2005): Organisation und Profession. Organisation und Gesellschaft. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Kleve, Heiko (2011): Aufgestellte Unterschiede. Systemische Aufstellung und Tetralemma in der Sozialen Arbeit. Heidelberg: Carl-Auer.
- Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt/Main: Campus.
- Kroß, Matthias (1993): Klarheit als Selbstzweck. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit. Berlin: Akademie Verlag.
- Kurier, Berliner (2016): Pechstein glänzt beim Inlineskaten. Steh-auf-Claudi holt den Titel. Berliner Kurier. 13.6.2016.
- Lakoff, George (1971): Linguistik und natürliche Logik. Frankfurt/Main: Athenäum.
- Lakoff, George/Wehling, Elisabeth (2008): Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht. Heidelberg: Carl-Auer.
- Latour, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2013): An Inquiry into Modes of Existence. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2014): Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno/Woolgar, Steve (1986): Laboratory life. The construction of scientific facts. Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- Le Bon, Gustav (1972 [1960]): The Crowd. New York: Viking Press.
- Leder, Drew (1990): The Absent Body. Chicago: University of Chicago Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1971 [1704]): Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Hamburg: Meiner.
- Lévinas, Emmanuel (1984): Die Zeit und der Andere. Hamburg: Meiner.
- Lévinas, Emmanuel (1998): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg München: Alber.
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1969): Legitimation durch Verfahren. Neuwied: Luchterhand.
- Luhmann, Niklas (1981): Symbiotische Mechanismen. S. 228-261 in: Niklas Luhmann (Hrsg.), Soziologische Aufklärung 3. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1986): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1993): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Luhmann, Niklas (1995a): Das Risiko der Kausalität. Zeitschrift für Wissenschaftsforschung Band 9/10, 107-120.
- Luhmann, Niklas (1995c): Die Autopoiesis des Bewußtseins. S. 55-112 in: N. Luhmann (Hrsg.), Die Soziologie und der Mensch. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1996a): Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen. S. 268-289 in: G. Preyer/G. Peter/A. Ulfig (Hrsg.), Protosoziologie im Kontext: »Lebenswelt« und »System« in Philosophie und Soziologie. Würzburg: Königshausen [und] Neumann.
- Luhmann, Niklas (1996d): Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Wien: Picus.
- Luhmann, Niklas (1999 [1964]): Funktionen und Folgen formaler Organisation. Berlin: Duncker & Humblot.
- Luhmann, Niklas (2000a): Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000b): Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002): Das Erziehungssystem der Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2008): Die Moral der Gesellschaft (hrsg. v. Delef Horster). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lütterfelds, Wilhelm/Roser, Andreas (Hrsg.)(1999): Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mannheim, Karl (1995 [1929]): Ideologie und Utopie. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Marcuse, Herbert (1967): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. München: dtv.
- Marotzki, Winfried (1990): Entwurf einer strukturalen Bildungstheorie. Biographietheoretische Auslegung von Bildungsprozessen in hochkomplexen Gesellschaften. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1968): Ergänzungsband – Schriften bis 1844. Erster Teil. Band 40. Berlin: Dietz.
- Maturana, Humberto R./Varela, Francisco J. (1987): Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens. Bern München: Bertelsmann.
- Maturana, Humberto R. (1985): Biologie der Kognition. S. 32-80 in: Humberto R. Maturana (Hrsg.), Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Braunschweig: Vieweg.
- Maturana, Humberto R. (1994): Neurophilosophie. S. 152-174 in: J. Fedrowitz/D. Matejovski/G. Kaiser (Hrsg.), Neuoworld. Frankfurt/Main: Campus.
- McKenzie, John S. (2011): Keeping It Real!: Constructing and Maintaining Traditional Authenticity in a Tibetan Buddhist Organisation in Scotland. Sociological Research Online 16, 7.



- McMahan, David L. (2008): *The Making of Buddhist Modernism*. London: Oxford University Press.
- Mead, George H. (1998): *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mead, George Herbert (1980): *Gesammelte Aufsätze*. Band 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1974): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice (2004): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Wilhelm Fink.
- Metzinger, Thomas (1998): Anthropologie und Kognitionswissenschaft. S. 326-372 in: P. Gold/A. K. Engel (Hrsg.), *Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Metzinger, Thomas (2005): Out-of-Body Experiences as the Origin of the Concept of a »Soul«. *Mind & Matter* 3, 57-84.
- Milgram, Stanley (1982): *Das Milgram Experiment*. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität. Reinbek: Rowohlt.
- Mittelstaedt, Peter (2000): Universell und inkonsistent? Quantenmechanik am Ende des 20. Jahrhunderts. *Physikalische Blätter* 56, 65-68.
- Münkler, Herfried (2004a): *Die neuen Kriege*. Hamburg: Rowohlt.
- Münkler, Herfried (2004b): *Terrorismus heute*. Die Asymmetrisierung des Krieges. *Internationale Politik* 59, 1-11.
- Nassehi, Armin (2003): *Geschlossenheit und Offenheit: Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*. Suhrkamp: Frankfurt/Main.
- Nassehi, Armin (2011): *Gesellschaft der Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp.
- Nassehi, Armin (2015): Die »Theodizee des Willens« als Bezugsproblem des Ethischen. S. 13-41 in: A. Nassehi/I. Saake/J. Siri (Hrsg.), *Ethik – Normen – Werte*. Wiesbaden: Springer VS.
- Nishitani, Keiji (1986): *Was ist Religion?* Frankfurt/Main: Insel.
- Nohl, Arndt-Michael (2006): *Bildung und Spontanität*. Phasen biografischer Wandlungsprozesse in drei Lebensaltern – Empirische Rekonstruktionen und pragmatische Reflexionen. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Numrich, Paul D. (2003): Two Buddhisms Further Considered. *Contemporary Buddhism* 4, 55-78.
- Nussbaum, Marta C. (2016): *Politische Emotion*. Berlin: Suhrkamp.
- Nydahl, Lama Ole (2011a): *Von Tod und Wiedergeburt*. München: Knaur MensSana.
- Nydahl, Lama Ole (1996): *Das »Bewußte Sterben«*. Eine Erklärung zur Praxis des Phowa. *Buddhismus Heute*, 20, [http://www.buddhismus-heute.de/archive.issue\\_\\_20.position\\_\\_3.de.html](http://www.buddhismus-heute.de/archive.issue__20.position__3.de.html) [Datum des Zugriffs: 6.7.2015].
- Nydahl, Ole & Hartung, Caty (2011c): *Den Tod als Weg nutzen*. Ein Interview mit Lama Ole Nydahl und Caty Hartung. *Buddhismus heute* 50,
- Nyhan, Brendan/Reifler, Jason (2010): When Corrections Fail: The Persistence of Political Misperceptions. *Political Behavior* 32, 303-330.

- Obadia, Lionel (2008): The Economies of Health in Western Buddhism: A Case Study of a Tibetan Buddhist Group in France. S. 227-259 in: Donald C. Wood (Hrsg.), *The Economics of Health and Wellness: Anthropological Perspectives* Oxford: Elsevier.
- Oevermann, Ulrich (1995): Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zu gleich ein Modell der Struktur von Lebenspraxis und von sozialer Zeit. S. 27-102 in: M. Wohlrab-Sahar (Hrsg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt/Main: Campus.
- Oevermann, Ulrich (2008): »Krise und Routine« als analytisches Paradigma in den Sozialwissenschaften. Abschiedsvorlesung 28. April 2008. Manuskript. Frankfurt am Main.
- Ort, Nina (2007): Reflexionslogische Semiotik. Zu einer nicht-klassischen und reflexionslogisch erweiterten Semiotik im Ausgang von Gotthard Günther und Charles. S. Peirce. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Ortmann, Günther (2003): *Regel und Ausnahme. Paradoxien sozialer Ordnung*. Suhrkamp Frankfurt/Main.
- Ortmann, Günther (2010): *Organisation und Moral*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Pagis, Michal (2009): Embodied Self-Reflexivity. *Social Psychology Quarterly* 62, 265-283.
- Pagis, Michal (2010a): From Abstract Concepts to Experimental Knowledge: Emboding Enlightenment in a Meditation Center. *Qualitative Sociology* 33, 469-489.
- Pagis, Michal (2010c): Producing intersubjectivity in silence: An ethnographic study of meditation practise. *Ethnography* 11, 309-328.
- Pagis, Michal (2014): *Evoking Equanimity: Silent Interaction Rituals in Vipassana meditation retreats*. *Qualitative Sociology* Dezember 2014,
- Parsons, Talcott (1951): *The Social System*. London: Routledge and Kegan.
- Peirce, Charles Sanders (1965): Über Zeichen: Die Festigung der Überzeugung. S. 143-167 in: (Hrsg.), Übers. u. Hrsg. von Walther, E. Baden-Baden: Agis.
- Plessner, Helmuth (1964): *Conditio Humana*. Pfullingen: Neske.
- Priddat, Birger/Schmid, Michael (2011): *Korruption als Ordnung zweiter Art*. Wiesbaden: Springer VS.
- Prohl, Inken (2004): Zur methodischen Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen am Beispiel zen-buddhistischer Praxis in Deutschland. *Münchener theologische Zeitschrift*. 55, 291-299.
- Putnam, Hilary (1991): Realismus. S. 65-86 in: H. J. Sandkühler/D. Pätzold (Hrsg.), *Die Wirklichkeit der Wissenschaft: Probleme des Realismus*. Hamburg: Meiner.
- Reemtsma, Jan Philipp (1998): *Im Keller*. Reinbek: Rowohlt.
- Renn, Joachim (2014): *Performative Kultur und multiple Differenzierung. Soziologische Übersetzungen I*. Bielefeld: transcript.
- Rentsch, Thomas (2010): *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*. Berlin: deGruyter.

- Reuter, Janina (2014): Kompetenz in Prüfungsausschüssen deutscher Aufsichtsräte – Eine rekonstruktive Studie. Dissertationsschrift. Witten.
- Revenstorf, Dirk (1993): Klinische Hypnose. Berlin: Springer Verlag.
- Rheinberger, Hans-Jörg (2006): Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rizzolatti, Giacomo/Sinigaglia, Corrado (2008): Empathie und Spiegelneuronen. Die biologische Basis des Mitgefühls. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2013): Beschleunigung und Entfremdung. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp.
- Roßler, Gustav (2008): Kleine Galerie neuer Dingbegriffe: Hybriden, Quasi-Objekte, Grenzobjekte, epistemische Dinge. S. 76-107 in: Georg Kneer/Markus Schroer/Erhard Schüttpelz (Hrsg.), Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Duncker & Humblot
- Ruesch, Jürgen/Bateson, Gregory (1995): Kommunikation. Die soziale Matrix der Psychiatrie. Heidelberg: Carl-Auer Verlag.
- Saalfrank, Eva Sabine (1997): Geistige Heimat im Buddhismus aus Tibet – Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyüpas om Deutschland. Ulm: Fabri.
- Sartre, Jean-Paul (2006 [1943]): Das Sein und das Nichts : Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Rowohlt: Reinbek.
- Schmidt, Thomas (2017): Nie wieder Qualität. Strategien des Paradoxie-Managements. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Schmitt, Carl (1994): Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles, 1923 - 1939. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2009 [1922]): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schnell, Martin (2017): Ethik im Zeichen vulnerabler Personen. Leiblichkeit – Endlichkeit – Nichtexklusivität. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Schopenhauer, Arthur (1986 [1859]): Die Welt als Wille und Vorstellung. Band 1. Reclam: Stuttgart.
- Schrödinger, Eewin (1946): Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen eines Physikers betrachtet. Bern: Francke.
- Schrödinger, Erwin (1959): Geist und Materie. Zürich: Diogenes.
- Schütz, Alfred (1981): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Seager, Richard H. (1999): Buddhism in America. New York: Columbia University Press.
- Seegers, Manfred (2013): Aspekte zeitloser Weisheit. Ausgewählte Themen zum Diamandweg-Buddhismus. Hamburg: Zeitlose Werte Verlag.
- Sennet, Richard (1998): Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin: Berlin Verlag.
- Sennet, Richard (2004): Respekt im Zeitalter der Ungleichheit. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag.

- Serres, Michel (1987): *Der Parasit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seymour, Ben/Singer, Tania/Dolan, J. Raymond (2007): The neurobiology of punishment. *Nature Reviews - Neuroscience* 8, 300-312.
- Sharf, Robert H. (1995): Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience. *Numen* 42, 228-283.
- Singer, Wolf (2002): *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft*. Band 1 & 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2009): *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Smith, Adam (1976): *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Clarendon Press.
- Sparrer, Insa/Kibét, Matthias Varga von (2000): *Ganz im Gegenteil. Tetralemmaarbeit und andere Grundformen systemischer Strukturaufstellungen – für Querdenker und solche, die es werden wollen*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme.
- Spencer-Brown, George (1972): *Laws of Form*. New York: Julian.
- Spencer-Brown, George (2005): *Gesetze der Form*. Lübeck: Bohmeier.
- Stichweh, Rudolf (2000): *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sulilatu, Saidi (2008): Klinische Ethik-Komitees. Ein Verfahren der Entbürokratisierung? S. 285-306 in: Irmhild Saake/Werner Vogd (Hrsg.), *Moderne Mythen der Medizin. Studien zur organisierten Krankenbehandlung*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Sünner, Rüdiger (2001): *Schwarze Sonne. Entfesselung und Missbrauch der Mythen in Nationalsozialismus und rechter Esoterik*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Taylor, Charles (1995): *Das Unbehagen in der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (2002): *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Theweleit, Klaus (1977): *Männerphantasien*. Band 1 und 2. Frankfurt/Main: Verlag Roter Stern.
- Thurman, Robert A. F. (2003): *Das tibetische Totenbuch oder das große Buch der natürlichen Befreiung durch Verstehen im Zwischenzustand*. Neu übersetzt und kommentiert von Robert A. F. Thurman. Frankfurt: Fischer.
- Tomasello, Michael (2009): *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Berlin: Suhrkamp.
- Tomasello, Michael (2016): *Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst (1994): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Tugendhat, Ernst (2006): Egozentrik und Mystik. Eine anthropologische Studie. München: Beck.
- Tugendhat, Ernst (2007): Anthropologie statt Metaphysik. München: Beck.
- Varela, F./Thompson/E.; Rosch, E. (1992): Der Mittlere Weg der Erkenntnis: Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft – Der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung. Bern München Wien: Scherz.
- Varela, Francisco J./Thompson, Evan/Rosch, Eleanor (2013): Eanktivismus – verkörperte Kognition. S. 293-327 in: Joerg Fingerhut/Rebekka Hufendiek/Markus Wild (Hrsg.), Philosophie der Verkörperung. Berlin: Suhrkamp.
- Veiel, Andreas (2007): Der Kick: Ein Lehrstück über Gewalt. München: DVA.
- Vlachou, Styliani/Markou Athina (2011): Intracranial Self-Stimulation. S. 3-56 in: Mary C. Olmstead (Hrsg.), Animal Models of Drug Addictions. Berlin: Springer.
- Vogd, Werner (2001): Das Bild der Psychiatrie in unseren Köpfen. Eine soziologische Analyse im Spannungsfeld von Professionellen, Angehörigen, Betroffenen und Laien. Berlin: VWF.
- Vogd, Werner (2005): Komplexe Erziehungswissenschaft jenseits von empirieller Theorie und theorieller Empirie - Versuch einer Brücke zwischen Systemtheorie und rekonstruktiver Sozialforschung. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 8, 112-133.
- Vogd, Werner (2011): Systemtheorie und rekonstruktive Sozialforschung – eine Brücke. 2., erweiterte und vollständig überarbeitete Auflage. Opladen: Barbara Budrich.
- Vogd, Werner (2013): Seele, Sorge, Seelsorge – Soziologische und anthropologische Überlegungen zur Seinsvergessenheit in unserer Gesellschaft. Wege zum Menschen
- Vogd, Werner (2014a): Problematische Selbstverhältnisse und Vermittlung. Qualitative Therapieforschung als Rekonstruktion der Reflexionsverhältnisse. KONTEXT (Zeitschrift für systemische Therapie und Familientherapie) 45, 7-22.
- Vogd, Werner (2014b): Von der Physik zur Metaphysik – eine soziologische Rekonstruktion des Deutungsproblems der Quantentheorie. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Vogd, Werner (2014c): Welten ohne Grund. Buddhismus, Sinn und Konstruktion. Heidelberg: Carl Auer.
- Vogd, Werner (2015): Der Hiatus – zur Spiegelbildlichkeit der Forschungsprogramme Latours und Luhmanns. Soziale Systeme 20, 193-206.
- Vogd, Werner (2016a): Das Selbst als Phantasma. Über Peter Fuchs, Das System SELBST: Eine Studie zu der Frage: Wer liebt wen, wenn jemand sagt: »Ich liebe Dich«? (2010). S. 171-179 in: Dirk Baecker (Hrsg.), Schlüsselwerke der Systemtheorie. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer VS.
- Vogd, Werner (2016b): Seele, Sorge, Seelsorge – Entwurf einer soziologischen Theorie der Seelsorge. S. 281-312 in: Anna Henkel/Isolde Karle/

- Gesa Lindemann/Micha Werner (Hrsg.), Dimensionen der Sorge. Soziologische, philosophische und theologische Perspektiven. Baden-Baden: Nomos.
- Vogd, Werner (2017a): Buddhistische Praxis und Sprache. S. 154-178 in: Alexander Lasch/Wolf-Andreas Liebert (Hrsg.), Handbuch Sprache in der Religion. Berlin: DeGruyter.
- Vogd, Werner (2017b): Management im Krankenhaus – eine Fallstudie zur Bearbeitung der Innen- und Außenspannungen unter Bedingungen des DRG-Systems. *Berliner Journal für Soziologie* 1, 93-121.
- Vogd, Werner (2017c): The Professions in Modernity and the Society of the Future – Continuity in Discontinuity? Erschienen in: *Professions and Professionalism*. *Professions and Professionalism (Online Journal)* 7, 1-15. <https://journals.hioa.no/index.php/pp/article/view/1611/1741>
- Vogd, Werner/Feißt, Martin/Molzberger, Kaspar/Ostermann, Anne/Slotta, Juliane (2017): Entscheidungsfindung im Krankenhausmanagement: zwischen gesellschaftlichem Anspruch, ökonomischen Kalkülen und professionellen Rationalitäten. Wiesbaden: Springer VS.
- Vogd, Werner/Harth, Jonathan (2015): Die Praxis der Leere. Zur Verkörperung buddhistischer Lehren in Erleben, Reflexion und Lehrer-Schüler-Beziehung. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Vogd, Werner/Harth, Jonathan/Ofer, Ulrike (2015): Doing religion im Phowa-Kurs: Praxeologische und reflexionslogische Studien zum ‚bewussten Sterben‘ im Diamantweg- Buddhismus [125 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 16(3), Art. 17, [Online Journal] <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1503179>.
- Watzlawick, Paul/Beavin, Janet H./Jackson, Don D. (1990): Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern - Stuttgart - Toronto: Huber Verlag.
- Weber, Andreas (2008): Alles fühlt. Mensch, Natur und die Revolution der Lebenswissenschaften. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag.
- Weber, Andreas (2011): The Book of Desire: Toward a Biological Poetics. *Biosemiotics* 4, 149-170.
- Weber, Max (1988 [1919]): Wissenschaft als Beruf. S. in: Max (Hg.) Weber (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr.
- Weißmann, Martin (2015): Niklas Luhmann als Kritiker des Postulats der Werturteilsfreiheit. Zum soziologisch disziplinierten Möglichkeitssinn systemtheoretischer Kritik. *Soziale Systeme* 20, 280-307.
- Weghmann, Katharina Maria Eleonore (2014): Discerning moral acts of courage in the financial sector: an inquiry into the whistleblowing experience. New York City.
- Willems, Herbert (1997): Rahmen und Habitus. Zum theoretischen und methodologischen Ansatz Erving Goffmans: Vergleiche, Anschlüsse und Anwendungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Williams, Duncan Ryuken/Queen, Christopher S. (Ed.) (1999): *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*. Richmond: Curzon.

- Wilson, Ian (1988): *The bleeding mind. An investigation into the mysterious phenomenon of stigmata*. London: George Weidenfeld & Nicolson.
- Wittgenstein, Ludwig (1980): *Briefe. Briefwechsel mit B. Russel, G.E. Moore, J.M. Keynes, F.P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1989): *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1990): *Tractatus logico philosophicus; Philosophische Untersuchungen*. Leipzig: Reclam.
- Wittgenstein, Ludwig (1992): *Über Gewißheit. Werkausgabe Band 8*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Wulf, Christoph (1991): *Präsenz und Absenz. Prozeß und Struktur in der Geschichte der Seele*. S. 5-12 in: G. Jüttemann/M. Sonntag/C. Wulf (Hrsg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Zahavi, Dan (1996): *Husserl und die transzendente Intersubjektivität : eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Zimbardo, Philip G. (2008): *Der Luzifer-Effekt: Die Macht der Umstände und die Psychologie des Bösen*. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.
- Žižek, Slavoj (2015): *Blasphemische Gedanken. Islam und Moderne*. Berlin: Ullstein.

# Personenregister

## A

Aebi 80  
Agamben 23  
Akerlof 61  
Alloa 130  
Alloa/Fischer 33  
Arbib 59  
Arendt 150  
Aristoteles 207  
Arnoldi 260  
Austin 216, 253

## B

Baecker 18, 32, 51, 57, 75, 130, 137,  
264, 269  
Batchelor 14  
Bateson 7, 9, 11, 41, 65, 68, 129, 155,  
168-175, 194, 232, 243, 256f,  
258  
Bauman 216  
Baumann 89, 261  
Beavin 73  
Becker 155, 246  
Beckett 25  
Benoit 139  
Berger 34  
Bitter 89  
Bohnsack 77, 137, 143, 149, 154  
Bonhoeffer 154, 175, 248  
Bourdieu 41, 61, 147, 182, 209, 213,  
260  
Boyer 15, 60, 98, 118, 197  
Brandom 215, 227f.  
Bröcker 182  
Bröckling 261  
Brücher 250, 265f.  
Brunsson 259  
Buchholz 44, 73  
Büchner 71  
Bühl 133

## C

Camus 25, 147, 162ff., 216  
Cavell 220-232, 245, 267, 268  
Chung 88  
Ciampi 44, 80  
Clausewitz 159

## D

Damasio 139, 197  
Derrida 32, 170  
Descartes 19  
Dewey 39f., 90f., 113, 126, 236f.  
Dresing 104  
Durkheim 25, 138

## E

Eliade 99, 108  
Emlein 237  
Emrich 174

## F

Ferry 93  
Fischer 130  
Foerster, v. 50, 53, 85, 181-189, 256  
Friebe 181  
Friedman 202  
Fromm 211  
Fuchs 16, 33, 38, 47, 52, 59, 66ff.,  
97f., 130, 134, 135, 138, 159,  
165, 174, 182, 185, 213, 238,  
252, 255

## G

Garfinkel 224  
Geertz 41, 173, 236  
Gehlen 65  
Geldner 240  
Gergen 75  
Girard 63, 145, 234



- Goffman 77, 215  
 Günther 33, 42-53, 87, 94, 124, 238,  
 240, 244
- H**
- Habermas 176, 210, 212  
 Han 62, 72  
 Hansen 80  
 Harth 7, 52f., 87, 101, 127f., 173,  
 175, 213  
 Hartung 122  
 Hegel 147  
 Heidegger 19, 24, 29, 34, 129, 162,  
 227f., 262  
 Heidenreich 260  
 Henry 175, 241  
 Himmler 150  
 Hoff 61  
 Homer 19  
 Honneth 211  
 Horner 60  
 Husserl 262
- I**
- Illouz 261  
 Imdahl 156
- J**
- Jackson 73  
 Jäger 59  
 James 15, 90, 93, 113, 126, 127  
 Jansen 30, 42f., 54, 55, 77, 133, 200  
 Japp 130  
 Jonas 255
- K**
- Kaehr 42, 45, 167, 194  
 Kant 35, 168, 208f., 261  
 Karmapa 121  
 Kastl 185  
 Kaye 142  
 Kermani 160  
 Kettner 215  
 Kibét. v. 193  
 King 95
- Kiyak 26  
 Klagenfurt 12, 42, 55, 56  
 Klatetzki 251  
 Kleve 193  
 Knoblauch 88  
 Krieg 137  
 Kroß 263
- L**
- Lakoff 41, 170, 242  
 Latour 20ff., 31, 42, 92, 95, 128, 168,  
 178, 203, 241-251, 259  
 LeBon 52  
 Leder 34, 131  
 Leibniz 93  
 Lévinas 11, 38, 168, 241, 247  
 Locher 165  
 Loos 143  
 Lorenz 52  
 Luckmann 34  
 Luhmann 25, 33f., 44, 51, 57, 132,  
 133, 136f., 140, 148, 175f., 194,  
 196, 204, 213f., 217, 219, 223,  
 237, 251, 260  
 Lütterfelds 17, 179
- M**
- Mannheim 156, 263  
 Marcuse 18  
 Markou 258  
 Marotzki 218, 261  
 Marx 17  
 Maturana 66, 133, 134, 179, 269  
 McKenzie 89  
 Mead 39, 60, 91, 97  
 Merleau-Ponty 12, 33-41, 47, 55, 58,  
 67, 97, 136, 183, 230, 231  
 Metzinger 24, 68  
 Milgram 61  
 Mittelstaedt 42  
 Mose 147  
 Münkler 148, 153, 159
- N**
- Nassehi 56, 57, 178, 183f., 209, 251

Nishitani 12, 33, 39, 49f., 69, 250,  
254, 264, 270

Nohl 91f.

Northoff 62, 72

Numrich 89

Nussbaum 144, 212, 234

Nydahl 102f., 117ff., 122

Nyhan 130

## O

Obadia 89

Oevermann 40, 156, 217, 247

Ofner 87

Ort 43, 46, 171

Ortmann 183, 251

## P

Pagis 89, 92

Pandey 61

Parsons 251

Pechstein 26

Pehl 104

Peirce 170

Platon 19

Plessner 132

Priddat 251

Prohl 89

Putnam 169

## Q

Queen 89

## R

Rawls 225

Reemtsma 62

Reiffler 130

Rentsch 93, 239

Reuter 200, 201

Revenstorf 109

Rheinberger 20

Rig Veden 239

Rizzolatti 59, 63, 145, 196

Rosa 17, 178, 256

Rosch 30

Roser 17, 179

Roßler 20

Ruesch 168

## S

Saalfrank 89

Sartre 36, 94, 129

Schäffer 143

Schleyer 158

Schlippe 43, 54f.

Schmid 251

Schmidt 259

Schmitt 146, 148, 175

Schnell 165, 211

Schopenhauer 95, 188

Schrödinger 52, 188, 244

Schütz 91, 143

Seager 89

Seegers 99, 126

Sennet 211, 216, 261

Serres 21

Seymour 197

Sharf 89

Simon 137

Singer 62, 135

Sinigaglia 63, 145, 196

Sloterdijk 18, 180

Smith 190

Sparrer 193

Spencer Brown 13, 32, 43, 49, 232,  
243, 257

Stichweh 57

Sünner 154

## T

Tacke 251

Taylor 87, 88, 127, 216, 261

Theweleit 155

Thompson 30

Thurman 108

Tomasello 16, 59, 130ff., 196, 235

Tugendhat 68, 72, 190-218, 250

## V

Varela 30, 133, 165, 173, 179

Veiel 141

Vlachou 258

PERSONENREGISTER

**W**

Watzlawick 73  
Weber 12, 29, 87, 168, 177  
Weghmann 170  
Wehling 170  
Weißmann 176  
Whiten 60  
Wild 143  
Willems 77  
Williams 89

Wilson 115  
Wittgenstein 8, 16, 18, 32, 169, 182,  
186, 189, 194, 220f., 224, 238,  
242, 245, 249, 263, 270  
Wittgenstein, L. 8  
Woolgar 20  
Wulf 19

**Z**

Zimbardo 61  
Žižek 246

Bei Velbrück Wissenschaft erschienen

---

Werner Vogd

**Gehirn und Gesellschaft**

424 S. gebunden ISBN 978-3-938808-80-1 39,90 EUR

Werner Vogd

**Zur Soziologie der organisierten Krankenbehandlung**

384 S. gebunden ISBN 978-3-942393-17-1 38,- EUR

Werner Vogd

**Von der Physik zur Metaphysik**

Eine soziologische Studie zum Deutungsproblem der  
Quantentheorie

372 S. gebunden ISBN 978-3-942393-51-5 39,90 EUR

Werner Vogd und Jonathan Harth

**Die Praxis der Leere**

Zur Verkörperung buddhistischer Lehren in Erleben,  
Reflexion und Lehrer-Schüler-Beziehung

470 S. broschiert ISBN 978-3-95832-079-6 49,90 EUR

---

[www.velbrueck-wissenschaft.de](http://www.velbrueck-wissenschaft.de)

