

**Beiträge zu Bildungstheorie und Bildungsforschung**

Henning Schluß

Elisabeth Sattler (Hrsg.)

**Band 13**

**Dominik Hermann Matzinger**

## **Emotion und Bewusstsein in der Bildungswissenschaft**

Neurowissenschaftliche und phänomenologische  
Ansätze in der Diskussion

λογος



Beiträge zu Bildungstheorie und Bildungsforschung

Band 13

**Beiträge zu  
Bildungstheorie und Bildungsforschung**

Band 13

Herausgegeben von:

Henning Schluß und  
Elisabeth Sattler

Dominik Hermann Matzinger

## Emotion und Bewusstsein in der Bildungswissenschaft

Neurowissenschaftliche und phänomenologische  
Ansätze in der Diskussion

Logos Verlag Berlin



## **Beiträge zu Bildungstheorie und Bildungsforschung**

Herausgegeben von:

Henning Schluß und  
Elisabeth Sattler

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2019

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-5006-6

ISSN 2364-4249

Logos Verlag Berlin GmbH  
Comeniushof, Gubener Str. 47,  
10243 Berlin

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<http://www.logos-verlag.de>

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	7
Einleitung .....	11
1 Antonio Damasio Theorie des Bewusstseins und der Emotion .....	19
1.1 Darstellung Damasio.....	19
1.1.1 Zur Entstehung und Funktion des menschlichen Bewusstseins ..	19
1.1.2 Emotionalität .....	21
1.1.3 Die Hypothese der somatischen Marker .....	24
1.2 Pädagogische Rezeption .....	25
1.3 Kritische Betrachtung Damasio .....	27
1.3.1 Körper und Geist – Damasio Irrtum.....	27
1.3.2 Zur Zerrissenheit menschlicher Erfahrung .....	29
1.3.3 Petitio Principii.....	31
1.3.4 Intentionalität und Sinn .....	34
1.3.5 Vorstellungsbilder – Das Markierte der somatischen Marker .....	36
1.3.6 Rationalismus und die Illusion von Evidenz.....	39
1.3.7 Metaphysik und Biologismus.....	41
1.3.8 Fazit .....	43
1.4 Kritische Betrachtung der pädagogischen Rezeption Damasio.....	44
1.4.1 Ein selbstbestimmtes, moralisches Subjekt?.....	44
1.4.2 Konditionierung auf Basis biologistischer Prämissen .....	46
1.4.3 Fazit .....	49
2 Jean-Paul Sartres Theorie des Bewusstseins und der Emotion .....	51
2.1 Bewusstsein .....	51
2.1.1 Zerrissenheit .....	51
2.1.2 Körperlichkeit und Kontingenz.....	54
2.1.3 Sichtbarkeit.....	56
2.1.4 Freiheit und Determination .....	59
2.2 Emotion.....	64
2.2.1 Rationale oder vielmehr eigenartige Emotionen?.....	66
2.3 Sartres „existentielle Psychoanalyse“ .....	70
2.3.1 Die ursprüngliche Wahl .....	72
2.3.2 Kritische Betrachtung.....	72
2.3.3 Fazit .....	76
3 Folgerungen und weiterführende Überlegungen .....	79
Literatur .....	85



## Vorwort

In den letzten Jahren werden immer häufiger neurowissenschaftliche Erklärungsansätze für anthropologische (und insofern pädagogisch relevante) Fragestellungen herangezogen. Nicht nur in Ratgeberliteratur werden unter Rückgriff auf Erkenntnisse der Hirnforschung Empfehlungen für hirngerechtes Lehren und Lernen abgegeben. Auch in erziehungswissenschaftlichen Diskursen wird auf neurowissenschaftliches Wissen rekurriert, sei es, dass pädagogische Phänomene unter Bezug auf neurowissenschaftliche Befunde reflektiert werden, sei es, dass deskriptive Aussagen der Neurowissenschaften zu präskriptiven didaktischen Empfehlungen umgegossen werden. Die Verwendung disziplinfremden Wissens hat in der Bildungswissenschaft eine längere Tradition – man denke an psychologische Lerntheorien oder die Rezeption der Kritischen Theorie in der Kritischen Erziehungswissenschaft. Die damit verbundenen Schwierigkeiten werden von manchen in missverstandener Trans- oder Interdisziplinarität ignoriert, die Importperspektive und die irrige Hoffnung auf Verbesserung pädagogischer Handlungskompetenz drängen die Frage nach pädagogischer Relevanz ab. In diesen, schon durch einige sehr gute Beiträge (man denke an Nicole Becker 2006) abgesteckten Diskurs schaltet sich Dominik Matzinger mit seiner Forschungsarbeit in spezifischer Weise ein: spezifisch hinsichtlich des Fokus des Interesses und des zentralen Referenzautors ebenso wie hinsichtlich des methodischen Vorgehens und der theoretischen Einbettung.

Es ist also nicht nur allgemein die bisweilen sehr wohlwollende Rezeption neurowissenschaftlicher Erkenntnisse in der Pädagogik, die das Interesse des Autors weckt. Im Zentrum der Forschungsarbeit steht die Auseinandersetzung mit Phänomenen wie dem menschlichen Bewusstsein oder der Rolle der Emotionalität im Rahmen bildungswissenschaftlicher Debatten. Auch bezüglich dieser sei zu beobachten, dass sie „seit geraumer Zeit stark von der Neurowissenschaft beeinflusst“ (S. 7) werden. Der Autor eröffnet seine Analyse mit einer sehr starken These, zu der auch eine Empfehlung der OECD Anlass gibt. So ist dem OECD-Paper UNDERSTANDING THE BRAIN – THE BIRTH OF A NEW LEARNING SCIENCE zu entnehmen, dass insbesondere das inklusive Potential der Einbeziehung von neurowissenschaftlichen Erkenntnissen genützt werden sollte, weil durch besseres Verständnis neuronaler Prozesse und Funktionen stärker auf individuelle Bedürfnisse eingegangen werden könne. Diese Forcierung einer neuen „Form einer Lern-Wissenschaft und einer *über das menschliche Gehirn informierte, evidenzbasierte Praxis der Erziehung*“ (S. 9) deutet der Autor völlig zu Recht als Ersatzlegitimation nach dem Verlust normativer Bezugspunkte in der Pädagogik (vgl.

Ruhloff 1979), gleichsam als Ausdruck des „*Leidens der Pädagogik am Verlust von Teleologie und Essenz*“ (S. 8), den vordem postmoderne und poststrukturalistische Theorien nicht hätten wettmachen können und der nunmehr durch das Einnehmen der streng wissenschaftlichen Perspektive zu kompensieren gesucht werde (vgl. ebd.).

Das Zusammenspiel von Emotion und Rationalität, von Körper und Bewusstsein ist der zentrale Forschungsgegenstand des Neurowissenschaftlers Antonio Damasio. Es ist daher naheliegend, dass dieser vorrangig das analytische Interesse von Herrn Matzinger weckt.

Die Frage ist indes, ob – bei Anerkennung der Bedeutung der Emotion für das Bewusstsein – Damasio's Theorien des Bewusstseins und der Emotion diese Phänomene einer befriedigenden Klärung zuführen. Der Leser/die Leserin kann mit Spannung verfolgen, wie der Autor Damasio's Theorie auf argumentations- und formallogischer wie auf inhaltlicher Ebene untersucht und die Konsequenzen der (uneingeschränkten) Übernahme des neurowissenschaftlichen und insbesondere anthropologischen Gedankenguts für pädagogisches Denken und Handeln aufzeigt.

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich den Theorien Jean-Paul Sartres, die geradezu mit den Darstellungen Damasio's konfrontiert werden. Sartres Existenzialismus beruht auf der Phänomenologie und rückt daher auf eine Weise Aspekte des Bewusstseins und des Erlebens des Subjekts in den Blick, die die neurowissenschaftliche Perspektive grundsätzlich nicht zu erschließen vermag.

In methodischer Hinsicht steht die Arbeit in der Tradition des transzendental-kritisch-skeptischen Einsatzes in der Pädagogik (vgl. u.a. Fischer 1989), die der Autor sehr differenziert und kenntnisreich zu nützen versteht, deren Grenzen er aber richtigerweise auch überschreitet, indem er ergänzend die phänomenologische Perspektive eröffnet, die hinsichtlich des menschlichen Bewusstseins und der Emotion die Frage von jener nach der (neurowissenschaftlichen) Funktion zur (phänomenologischen) Bedeutung auf fruchtbare Weise verschiebt. Mit Sartre wird eine alternative Betrachtungsweise vorgestellt, bezüglich derer gezeigt werden kann, dass sie hinsichtlich pädagogischer, bildungs- und erziehungstheoretischer Zusammenhänge jener von Damasio überlegen ist, dass aber auch aus Perspektive der Neurowissenschaft Einsprüche gegen Sartre möglich sind.

Der Leser/die Leserin darf sich auf eine sehr konzentrierte Einführung in Damasio's Überlegungen zur Entstehung und Funktion des menschlichen Bewusstseins, seine Theorie der Emotion und die Hypothese der somatischen Marker gefasst machen. Die Lektüre schärft den Blick für fast unglaubliche argumentative

---

Schwächen des prominenten Neurowissenschaftlers (und seiner Apologeten) und eröffnet den sehr fruchtbaren Vergleich alternativer Denkgänge, ohne einen davon dogmatisch zu favorisieren. Die kritische Analyse zeigt u.a. Kategorienfehler, die Vermischung der Perspektive von erster und dritter Person und einige logische Verwerfungen (z.B. *petitio principii*) auf. Verschiebt man phänomenologisch den Blick von den Markern auf das von ihnen Markierte, wird man der Differenz zwischen der Mechanik der Emotion und der Bedeutung der Emotion gewahr. Die vorliegende Monographie ruft einmal mehr in Erinnerung, dass die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse nicht Abbilder der Wirklichkeit sind, sondern Interpretationsergebnisse: Die Gleichsetzung von Funktionen und Mechanismen des Gehirns mit der Bedeutung unserer Erfahrungen ist keine wissenschaftliche Erkenntnis, sondern die Deutung einer solchen. Mit diesen Einwänden ist noch nicht die pädagogische Rezeption Damasio berührt. Die Sorge einer ungeprüften Übernahme der Theorie Damasio gründet sich darin, dass sie ein Konzept der Konditionierung auf der Basis biologistischer Prämissen begünstige, und damit dem Zeitgeist der Selbstoptimierung und -perfektionierung zuspiele.

Die Arbeit bietet aber auch eine sehr konzentrierte Einführung in Sartres Theorie des Bewusstseins und der Emotion. Dieser Teil der Arbeit ist überwiegend hermeneutisch und will vor allem zeigen, dass sich im Verständnis Sartres die Emotionalität einer rein rationalistischen, argumentativ-logischen Betrachtung entzieht und einer radikal davon unterschiedenen Ordnung angehört. Methodisch konsequent werden auch Sartres Darstellungen einer (voraussetzungs-)kritischen Betrachtung unterzogen (und nicht etwa normativ gegen Damasio in Stellung gebracht) und auch ein Gegenargument seitens der Neurowissenschaft eingebracht.

Das Ergebnis ist insofern spannend, als der Autor zeigen kann, dass Sartre ein analoger Vorwurf wie Damasio gemacht werden kann: Geht der eine aufgrund seiner Fokussierung auf den Organismus, seine Mechanismen und Funktionen, von einem ‚Primat des Biologischen‘ aus, so landet der andere bei einem ‚Primat des Bewusstseins‘. Werden in dem einen Fall die Aspekte des menschlichen Erlebens, der Erfahrung, der Subjektivität konstitutiv ausgeklammert, so gerät im anderen Fall der Aspekt des Biologischen aus dem Blick.

Ines M. Breinbauer

**Quellen:**

Becker, Nicole (2006): Die neurowissenschaftliche Herausforderung der Pädagogik. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.

Fischer, Wolfgang (1989): Unterwegs zu einer skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik. Ausgewählte Aufsätze 1979–1988. Sankt Augustin: Academia Verlag Richarz.

Huber, Matthias (2013): Die Bedeutung von Emotion für Entscheidung und Bewusstsein. Die neurowissenschaftliche Herausforderung der Pädagogik am Beispiel Damasio's Theorie der Emotion. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Ruhloff, Jörg (1979): Das ungelöste Normproblem der Pädagogik. Heidelberg: Quelle & Meyer.

# Einleitung

Bevor die konkrete Thematik und die Fragestellung der vorliegenden Arbeit erläutert werden, scheint es mir angebracht, einige gedankliche Voraussetzungen und den konkreten Anlass der Auseinandersetzung zu explizieren. Es handelt sich (1) um eine Grundannahme, die die Stoßrichtung der Arbeit vorgibt, sowie (2) um einen neueren bildungswissenschaftlichen Diskurs, der an Bedeutung zu gewinnen scheint, und um dessen (vermeintliche) Legitimation. Vor diesem Problemhorizont wurden (3) Fragestellung und These der Arbeit formuliert und vor diesem Hintergrund ergeben sich ebenso der Aufbau und das angestrebte Ziel der Untersuchung.

## (1) Grundannahme

Jeder pädagogischen Theorie liegt ein bestimmtes Menschenbild zugrunde, das den Gang der ihr zugehörigen Argumentation kanalisiert; das ein bestimmtes Ziel pädagogischen Handelns in den Blick rückt und ein bestimmtes Handeln als ‚pädagogisch‘ erscheinen lässt. In diesem Sinne hat ein solches Menschenbild immer *normativen Charakter*. Schon Ende der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts hat Jörg Ruhloff in seinem vieldiskutierten Buch *DAS UNGELÖSTE NORMPROBLEM DER PÄDAGOGIK* gezeigt, dass auch im Rahmen vermeintlich ‚rein‘ wissenschaftlicher pädagogischer Theorien immer schon normative Vorentscheidungen getroffen wurden, die eben erst ermöglichen, ein konkret gegebenes bestimmtes Handeln als ‚adäquat‘ oder ‚pädagogisch‘ zu bezeichnen.<sup>1</sup>

So scheint sich auch im aktuellen pädagogischen Diskurs wieder etwas zu zeigen, das als Versuch einer Antwort auf dieses – immer noch unlösbare – Problem der Normativität gedeutet werden kann: Ich spreche von den, in den letzten Jahren immer stärker diskutierten, *neurowissenschaftlichen* Erklärungsansätzen hinsichtlich anthropologischer (und insofern pädagogisch relevanter) Fragestellungen.<sup>2</sup> So werden etwa Auseinandersetzungen mit Phänomenen wie dem menschlichen Bewusstsein oder der Rolle der Emotionalität im Rahmen bildungswissenschaftlicher Debatten seit geraumer Zeit stark von der Neurowissenschaft beeinflusst. Diese Diskussionen, so scheint mir, können unter den Voraussetzungen des Verlustes normativer Bezugspunkte in der Pädagogik gedeutet werden: des Verlustes eines bestimmbareren Ziels von Bildung und Erziehung sowie einer Antwort-

---

<sup>1</sup>Vgl. Ruhloff 1979, insbes. S. 66ff.

<sup>2</sup>Auf diesen „neurowissenschaftlichen“ Diskurs, seine Protagonist\*innen und verschiedenen Spielarten werde ich in dieser Arbeit nicht genauer eingehen; vgl. dazu Becker 2006, insbes. S. 168ff.

möglichkeit auf die Frage, was den Menschen, oder, in neueren Auseinandersetzungen, das Subjekt ausmache. Es herrscht, so eine im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr näher ausführbare These, ein *Leiden der Pädagogik am Verlust von Teleologie und Essenz*. Nachdem sich die Pädagogik auch durch die Rezeption postmoderner und poststrukturalistischer Theorien – wie die von Seiten der Bildungswissenschaft vielfach herangezogenen Studien Michel Foucaults<sup>3</sup> – dieses Problems nicht entledigen konnte, bietet sich nun wieder eine streng ‚wissenschaftliche‘ Perspektive an, um auf diese Fragen zu antworten: eben jene der Neurowissenschaft. Und da die Vernunft ihre hegemonialen Ansprüche, wie es scheint, längst verloren hat, scheint eine Rückbesinnung auf die Emotionen des Menschen ebenso einen gangbaren Weg abzugeben.

## (2) *Der Diskurs und seine Legitimation*

Die Berücksichtigung dieser Perspektiven – die Einbeziehung von neurowissenschaftlichen Erkenntnissen sowie die Fokussierung von Emotionalität – wird auch von der OECD (Organisation for Economic Co-operation and Development) gefordert. Diese Berücksichtigung hätte einen großen Vorteil, so ist dem OECD-Paper UNDERSTANDING THE BRAIN – THE BIRTH OF A LEARNING SCIENCE zu entnehmen: Denn auch wenn die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse durchaus auf bereits bestehendem Wissen aufbauen und an dieses anknüpfen, wenn sie also bereits bekannte Phänomene beschreiben würden, so könnten sie ebendiese auch *erklären*; durch die Neurowissenschaft wäre es möglich, den Schritt von bloßer *Korrelation* zu *Kausalität* zu setzen und *effektive Lösungen* zu identifizieren.<sup>4</sup> Die OECD macht aber auch auf mögliche Gefahrenpotentiale des neurowissenschaftlichen Imports in pädagogische Gefilde aufmerksam: So würde solches Wissen auch die Möglichkeit bieten, *Selektion* und *Exklusion* aufgrund biologischer Voraussetzungen voranzutreiben. Dementgegen müsse aber das *inklusive Potential* genutzt werden; durch das Verständnis neuronaler Prozesse und Funktionen und der sogenannten neuronalen „Plastizität“ könne noch viel stärker auf individuelle Bedürfnisse eingegangen werden, Erziehung und Unterricht könnten verstärkt „personalisiert“ werden.<sup>5</sup> Grundsätzlich sei es nötig, so die abschließende und namensgebende („the Birth of a Learning Science“) Forderung des Textes, eine neue Form einer Lern-Wissenschaft zu forcieren und eine *über das menschliche Gehirn informierte, evidenz-basierte Praxis der Erziehung* hervorzubringen.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup>Vgl. dazu etwa Arbeiten von Jenny Lüders, Alfred Schäfer oder Christiane Thompson.

<sup>4</sup>Vgl. OECD 2007, S. 5.

<sup>5</sup>Vgl. ebd., S. 6.

<sup>6</sup>Vgl. ebd., S. 12.

Auch müsse, so ist diesem Paper weiter zu entnehmen, die Rolle der Emotionen stärker berücksichtigt werden, eine „holistische Perspektive“ auf den Menschen eingenommen werden; die Zusammenhänge zwischen Kognition, leistungs- und gewinnorientierten Neigungen, von *Physiologie und Intellekt* müssten anerkannt werden.<sup>7</sup> Auf diesen Sachverhalt verweist – in der pädagogischen Auseinandersetzung mit Erkenntnissen der Neurowissenschaften – auch Nicole Becker: „Emotionen wurden lange Zeiträume hinweg innerhalb der Neurowissenschaften als Untersuchungsgegenstand weitgehend ausgeklammert. Das lag zum einen daran, dass der methodische Zugang schwierig war, zum anderen wurden Emotionen aber auch als potentieller Störfaktor kognitiver Vorgänge betrachtet, den man in experimentellen Situationen nach Möglichkeit auszuschalten suchte“.<sup>8</sup> Neuere Modelle würden aber auf die Zusammenhänge zwischen Kognition, Intellekt und Emotionen aufmerksam machen; und dies sei auch für die pädagogische Auseinandersetzung – die diese Trennung von Emotionen und Rationalität und die Sicht auf Emotion als Störfaktor lange Zeit teilte – relevant.

Dieses Zusammenspiel von Emotion und Rationalität, von Körper und Bewusstsein, ist ein zentraler Forschungsgegenstand des Neurowissenschaftlers Antonio Damasio.<sup>9</sup> Anknüpfend an seine Theorien hat Matthias Huber die Bedeutung der Emotion für Bewusstsein und Entscheidung hinsichtlich pädagogischer Prozesse untersucht.<sup>10</sup> Diese Autoren (exemplarisch gewählt und stellvertretend für den „neuropädagogischen“ Diskurs) sollen im Weiteren Gegenstand der Untersuchung sein. Damasio sowie seine pädagogische Rezeption scheinen dabei eine geeignete Auswahl darzustellen, da Damasio, wie erwähnt, jenes Zusammenspiel von Emotion und Rationalität näher beleuchtet – ein Zusammenhang, der auch im OECD-Paper als für bildungswissenschaftliche Zusammenhänge relevant dargestellt wird –, und schlicht aus dem Grund, dass Damasio's Abhandlungen über seine Disziplin hinaus viel Beachtung und auch Bezugnahmen erfahren haben.

### *(3) Fragestellung, These, Methodik und Aufbau der Arbeit*

Fragestellung(en): Führen Damasio's Theorien des Bewusstseins und der Emotion – auf argumentations- und formal-logischer sowie auf inhaltlicher Ebene – diese Phänomene einer befriedigenden Klärung zu? Welche Konsequenzen zöge die (uneingeschränkte) Übernahme dieser neurowissenschaftlichen Untersuchungen und des damit einhergehenden anthropologischen Gedankenguts in bildungswissenschaftlicher Theoriebildung für pädagogisches Denken und Handeln nach

---

<sup>7</sup>Vgl. ebd., S. 6.

<sup>8</sup>Becker 2006, S. 22.

<sup>9</sup>Vgl. dazu Damasio 1996 u. Damasio 2010.

<sup>10</sup>Vgl. dazu Huber 2013.

sich? Kann die Miteinbeziehung einer philosophischen, phänomenologischen Betrachtung der Bereiche der Emotion und des Bewusstseins eine erweiterte Perspektive für bildungswissenschaftliche Zusammenhänge eröffnen?

*These:* Damasio Darstellung des Menschen zeichnet ein *reduktionistisches*, weil *funktionalistisch* enggeführtes Bild: Durch die ausschließliche Betrachtung der *Funktionen* bestimmter Hirnareale, deren Wirkungsweise und Zusammenspiel mit dem Körper und dem damit verbundenen Unterwerfen des Menschen unter ein funktionalistisches (letztlich auf kausale Zusammenhänge rückführbares) Schema lässt sich im Rahmen der Konzepte Damasio nicht widerspruchlos von Autonomie oder Mündigkeit sprechen, wie es in der bildungswissenschaftlichen Rezeption Damasio dennoch anzutreffen ist. Diese funktionalistische Betrachtung des Menschen generiert sich aus einer streng *rationalistischen* Betrachtung des Bewusstseins und der Emotion. Pädagogisch gewendet münden Damasio Theorien so in *behaviouristischem*,<sup>11</sup> *auf Konditionierung abzielendem Denken*. Dafür spricht auch eine klar biologisch-normative Grundlage seines Denkens, die Bewusstsein, Denken, Fühlen und Wollen des Menschen monokausal auf einen letzten, biologisch vorgegebenen Grund zurückführt, die den Menschen, konsequent gedacht, als determiniert ausweisen müsste. So führt Damasio Bewusstseinstheorie in der Konsequenz letztlich auch – an manchen Stellen ansatzweise expliziert, an vielen implizit mitgetragen – zu einer biologisch gedeuteten Gesellschafts- und Kulturtheorie, die *biologistische Tendenzen* zeigt. Die Übernahme dieser Theorie in der pädagogischen Auseinandersetzung führt deshalb zu schwerlich zu überwindenden Widersprüchen. Diese Unvereinbarkeit kann z.B. in der Monographie von Huber an seinen an Damasio anknüpfenden pädagogischen Fragestellungen gezeigt werden. Dementgegen kann eine phänomenologische Perspektive auf diese Phänomene – über die funktionellen Grundlagen derselben hinaus – auch die Bereiche des Erlebens und der Erfahrungen des Subjekts miteinschließen, was – wie zu zeigen sein wird – einen Gewinn für bildungswissenschaftliche Zusammenhänge darstellt.

*Methode:* Zunächst werde ich in der Tradition des *transzendental-kritisch-skeptischen Einsatzes in der Pädagogik* vorgehen, d.h. ich werde Damasio Theorien und die daraus von Huber abgeleiteten pädagogischen Fragestellungen und Kon-

---

<sup>11</sup>Behaviourismus scheint mir schon dadurch eine Nähe zu derart verkürzten neurowissenschaftlichen Interpretationen des Menschen aufzuweisen, da er sich (ausschließlich) mit objektiv beobacht- und messbarem Verhalten beschäftigt und dieses – auf die Annahme kausaler Zusammenhänge gestützt – zu beeinflussen sucht (vgl. Deimann/Kastner-Koller 2007, S. 38). Ebenso berufen sich neuro-wissenschaftliche Beschreibungen auf beobachtbare, messbare, vermeintlich evidente ‚Tatsachen‘ und unterwerfen den Menschen (wie auch der Behaviourismus) tendenziell einem kausalen Reiz-Reaktions-Schema.

sequenzen einer *immanent-kritischen Untersuchung* unterziehen. Diese kann neben dem Aufzeigen von Mängeln an logischer Stringenz oder argumentativer Kohärenz – d.h. hinsichtlich *formaler* Kriterien – ebenso *inhaltliche Kritik* leisten: „Angenommen, die These von der Überlegenheit des deutschen Wesens werde mit einer Folge widerspruchslöser Sätze begründet. Wenn sich nun zeigen lässt, daß eine gleichermaßen widerspruchslöse Satzfolge auch für die inhaltlich anderen Thesen von der Überlegenheit der schwarzen Rasse oder der eines Waschmittels aufgebaut werden kann, wenn m.a.W. demonstriert werden kann, daß sich beliebig aus der Luft gegriffene inhaltliche Behauptungen widerspruchsfrei vertreten lassen, dann ist der auf Widerspruchslosigkeit gegründete Geltungsanspruch der betreffenden These immanent widerlegt.“<sup>12</sup>

Das heißt, wenn gezeigt werden kann, dass auf Basis *desselben Argumentationsgangs* mehrere *inhaltlich verschiedene* oder sich gar *widersprechende Theorien* widerspruchslös begründet werden können, ist der Allgemeinheitsanspruch einer Theorie widerlegt. Doch auch wenn hierbei eine Theorie inhaltlich geprüft wird, bleibt die *Widerspruchslosigkeit* das Prinzip der kritischen Betrachtung. Immanent-kritisch lässt sich also der Inhalt einer Theorie auf diese Weise *infrage stellen*; eine inhaltliche *Aussage* – über den kritisierten Ansatz hinausgehend, alternative Sichtweisen ins Auge fassend – lässt sich jedoch auf Basis einer solchen Untersuchung nicht tätigen.

Aus diesem Grund werde ich parallel dazu über eine immanent-kritische Untersuchung hinausgehen und *perspektivisch* Kritik üben. Im Rahmen einer immanenten Kritik lassen sich Widersprüche, unbegründete und unbegründbare Prämissen und metaphysische Postulate aufzeigen; jedoch lässt sich ein *funktionalistisches* Menschenbild, basierend auf streng *rationalistischem* Denken, aus dem eine Tendenz zum Behaviourismus hervorgeht, nicht immanent problematisieren – doch ebendies beanspruche ich, wie der Fragestellung zu entnehmen ist. Man könnte es folgendermaßen formulieren: Dass der Mensch *nicht* funktionalistisch organisiert ist, *nicht* einem strikten Reiz-Reaktions-Schema unterliegt und demnach determiniert ist, ist nicht evident, genauso wenig dessen Gegenteil. Eine Kritik an diesen Momenten, eine Problematisierung dieser Aspekte im Rahmen bildungswissenschaftlicher Theoriebildung, benötigt Bezugspunkte, die immanent nicht aufzufinden sind. Daher werde ich ebenso aus Perspektive der *Phänomenologie*, speziell unter Bezugnahme auf die Bildungswissenschaftlerin Käte Meyer-Drawe und den Phänomenologen Bernhard Waldenfels, jene Aspekte einer kritischen Untersuchung unterziehen. Wenn also im Laufe der immanenten Kritik ein Punkt

---

<sup>12</sup>Ruhloff 1979, S. 21.

erreicht wird, an dem über das immanent Ausgewiesene hinaus kein Einsatz mehr möglich ist, eine Problematisierung des Aufgezeigten aber angebracht erscheint, werde ich zu einer perspektivischen, phänomenologischen Kritik dieser Aspekte übergehen.

Die Phänomenologie scheint mir eine geeignete Perspektive für dieses Unterfangen abzugeben, da sie einen Blickwinkel bevorzugt, der – wie noch zu zeigen sein wird – dem neurowissenschaftlichen Blick konstitutiv entzogen bleibt: Phänomenologie, so schreibt Käte Meyer-Drawe, wird „in erster Linie als Philosophie der Erfahrung verstanden“.<sup>13</sup> Und „Erfahrung“, so beschreibt sie in den Worten Bernhard Waldenfels’, bestehe darin, „daß *etwas als etwas* auftritt und somit bedeutsam wird und daß *etwas in etwas* erstrebt und somit begehrenswert wird“.<sup>14</sup> Es geht ihr also weniger darum, den Menschen und sein Verhalten zu *erklären*, wie es etwa die OECD fordert, sondern darum, nach dem *Erleben* des Menschen zu fragen – danach, wie etwas als bedeutsam erlebt wird. Hinsichtlich des menschlichen Bewusstseins und der Emotion verschiebt sich so die Frage von der (neurowissenschaftlichen) *Funktion* zur (phänomenologischen) *Bedeutung* derselben.

Im letzten Schritt möchte ich über die kritische Betrachtung der neurowissenschaftlichen Erklärungsansätze von Emotion und Bewusstsein hinausgehen und eine alternative Betrachtungsweise vorstellen: jene des französischen Phänomenologen bzw. Existenzialisten Jean-Paul Sartre. Ich werde, vor allem im Anschluss an die perspektivische, phänomenologische Problematisierung der neurowissenschaftlichen Ansätze, darstellen, warum Sartre hinsichtlich pädagogischer, bildungs- und erziehungstheoretischer Zusammenhänge Damasio vorzuziehen ist. Es lässt sich nun aber die Frage stellen: Wenn von vornherein beabsichtigt ist, die neurowissenschaftliche Interpretation von Emotion und Bewusstsein aus phänomenologischer Perspektive zu analysieren bzw. zu problematisieren – warum dann vorab eine immanent-kritische Untersuchung derselben?

Dieser erste Schritt ist m.E. jedoch sinnvoll, insofern der Einspruch möglich scheint, eine phänomenologische Perspektive auf Emotion und Bewusstsein wäre eben eine *andere* Perspektive als jene der Neurowissenschaft auf denselben Gegenstand, und insofern könnten Beeinspruchungen der einen Seite sozusagen niemals den ‚Kern‘ der anderen treffen. In diesem Zusammenhang zitiert Huber zustimmend Thomas Müller: Es sei zu fragen, „ob Neurobiologie und Phänomenologie nicht eher zwei verschiedene Sichtweisen auf bzw. Forschungsstrategien für

---

<sup>13</sup>Meyer-Drawe 2011, S. 77.

<sup>14</sup>Waldenfels nach Meyer-Drawe 2011, S. 77.

ein Problem darstellen”.<sup>15</sup> Daraus zieht Huber den Schluss, dass sich für die Phänomenologie die Konsequenz „eine[r] skeptischen Grundhaltung gegenüber der eigenen Position“<sup>16</sup> ergeben würde.

So werde ich mich zuerst – ohne phänomenologische Stoßrichtung der Untersuchung – den Darstellungen Damasio zuwenden, um zu überprüfen, ob sich tatsächlich bloß *perspektivisch* Einspruch erheben lässt, oder ob die Überzeugungskraft der Bewusstseins- und Emotionstheorie Damasio doch nicht so stark ist, wie die Fundierung derselben durch neurowissenschaftliche Untersuchungen vielleicht vermuten ließe. Sollten sich in diesem Sinne also formal- oder argumentationslogische Mängel aufzeigen lassen oder nicht weiter begründete (oder begründbare) Prämissen auffinden, auf denen die Darstellungen aufbauen, so schiene es mir hinreichend begründet, einen Blick aus einer anderen Perspektive auf dieselben Phänomene zu werfen – und die Frage zu stellen, ob diese andere Perspektive vielleicht Licht in jene Ecken werfen kann, die aus Sicht der ersten im Dunkeln blieben.

Ich werde mich zu Beginn der *Darstellung* der Theorie des Bewusstseins und der Emotion Antonio Damasio zuwenden (1.1). Auf diesen Darstellungen aufbauend werde ich mögliche pädagogische Schlüsse und Fragestellungen, wie sie bei Matthias Huber formuliert sind, nachzeichnen (1.2). Im nächsten Schritt werde ich mich einer *kritischen Betrachtung* des Dargestellten widmen: Ich werde *immanent* Kritik üben, wie ich dieses Vorgehen oben beschrieben habe; ich werde aber ebenso in einzelnen Punkten aus der *Perspektive der Phänomenologie* Problemlagen in diesen Theorien aufzeigen (vor allem: 1.3.2 und 1.3.4). Ich werde mich, wie auch schon zuvor, zuerst Damasio (1.3) und im Anschluss den pädagogischen Folgerungen (1.4) zuwenden. Im Weiteren werde ich auf Jean-Paul Sartres Theorien des Bewusstseins (2.1) und der Emotion (2.2) eingehen. Ich werde, im Hinblick auf die – vor allem aus phänomenologischer Perspektive – aufgezeigten Problemlagen und offenen Fragen bei Damasio und Huber, mit Sartre mögliche alternative Sichtweisen auf die genannten Phänomene aufzeigen. Ich werde Sartres Theorien – in Abgrenzung zu jenen Damasio<sup>17</sup> – und im Weiteren seine Skizze einer „existentiellen Psychoanalyse“ (2.3) darstellen, die er in Abgrenzung zur empirischen Psychologie und zur klassischen Psychoanalyse formulierte. In dieses Konzept fließen die Überlegungen der dargestellten Theorien Sartres ein.

<sup>15</sup>Müller nach Huber 2013, S. 35.

<sup>16</sup>Ebd.

<sup>17</sup>Auf Gemeinsamkeiten und punktuell ähnliche Ansichten – die sich m.E. ebenso aufzeigen ließen – werde ich nicht gesondert eingehen.

Es kann konsequenterweise nicht ausbleiben, dass auch dieses Konzept einer kritischen Betrachtung unterzogen wird (2.3.2). Dabei soll auch hinterfragt werden, ob sich Sartres Theorien mit neurowissenschaftlichen Erkenntnissen vereinbaren lassen oder ob aus Perspektive der Neurowissenschaft auch Einsprüche gegen Sartre gefordert sind. Daraufhin und als Abschluss dieser Arbeit werde ich für die Bildungswissenschaft relevante Folgerungen aus dem Dargestellten sowie aus den kritischen Überlegungen ableiten und auf weiterführende Fragestellungen und an die Thematik anknüpfende Überlegungen hinweisen (3).

# 1 Antonio Damasio Theorie des Bewusstseins und der Emotion

## 1.1 Darstellung Damasio

### 1.1.1 Zur Entstehung und Funktion des menschlichen Bewusstseins

In seinem Werk *SELBST IST DER MENSCH* versucht der Damasio, das menschliche Bewusstsein zu beschreiben und zu erklären. Er greift dabei auf mehrere seines Erachtens damit zusammenhängende und sich bedingende Begriffe zurück: den *Geist*, das *Selbst* – dabei das Selbst-als-Objekt und das Selbst-als-Subjekt sowie das Protoselbst, das Kern-Selbst und das autobiographische Selbst – und schlussendlich das daraus resultierende *Bewusstsein*. Geist ist dabei, für sich allein stehend, die evolutionär betrachtet unterste Stufe: Damasio bezeichnet damit den „Inhalt der Aktivität des Gehirngewebes“.<sup>18</sup> Dieser Inhalt muss noch nicht bewusst sein; es werden bloß, durch Erinnerung oder Wahrnehmung, im Gehirn Bilder erzeugt. Bewusst wird ein Geist, so Damasio, wenn ein „Selbst“ hinzukommt: „Das Selbst wird in einzelnen Schritten auf dem Fundament des *Protoselbst* aufgebaut. Der erste Schritt ist die Erzeugung jener ursprünglichen Gefühle, jener urtümlichen Daseinsempfindung, die ganz von allein aus dem Protoselbst erwächst. Als Nächstes kommt das Kern-Selbst hinzu. Das *Kern-Selbst* handelt von Taten – insbesondere von der Beziehung zwischen Organismus und Objekt. [...] Und schließlich gibt es noch das *autobiografische Selbst*. Dieses Selbst definiert sich unter dem Gesichtspunkt autobiografischen Wissens, das sich sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die vorhersehbare Zukunft bezieht.“<sup>19</sup> Damasio unterscheidet dabei noch zwischen „Selbst-als-Objekt“ und „Selbst-als-Subjekt“. Ersteres, das „materielle Ich“, beschreibt er als „eine dynamische Ansammlung integrierter neuronaler Prozesse, die sich auf die Repräsentation des lebenden Körpers konzentrieren und in einer dynamischen Ansammlung integrierter geistiger Prozesse ihren Ausdruck finden.“<sup>20</sup> Das „Selbst-als-Subjekt“ bzw. „-als-Wissender“ ist darauf, wie sich Damasio ausdrückt, „aufgepropft“: Es „ist wie eine zusätzliche Schicht neuronaler Prozesse, die eine neue Schicht geistiger Prozesse hervorbringt. [...] Das Selbst-als-Wissender beruht auf dem Selbst-als-Objekt.“<sup>21</sup> Es stelle einen „Wendepunkt der biologischen Evolution“<sup>22</sup> dar. Erst als sich dieses höhere Selbst evolutionär entwickelte, „wurde allgemein bekannt, dass ein Geist

---

<sup>18</sup>Damasio 2010, S. 76.

<sup>19</sup>Ebd., S. 34.

<sup>20</sup>Ebd., S. 21.

<sup>21</sup>Ebd.

<sup>22</sup>Ebd.

existiert. Der Zeuge [scil.: das Selbst, Anm. DHM] ist das Extra, das die Gegenwart unausgesprochener, im Gehirn ablaufender, von uns als mental bezeichneter Vorgänge offenlegt.“<sup>23</sup> So sei Bewusstsein entstanden.

Im Sinne der Evolution hatte die Entstehung dieses Bewusstseins, so Damasio, natürlich auch eine bestimmte (biologische) Funktion und bestimmte Zwecke: „Zwei leicht erkennbare Leistungen des Bewusstseins sind die Verwaltung und Sicherung des Lebens.“<sup>24</sup> Grundlegend hierfür ist Damasio Postulat des „*Biologischen Werts*“. Dieser fungiert, so Damasio, als Grundlage all unseres Wertedenkens, als „*biologische[s] Urbild des Wertes*“.<sup>25</sup> „Ein lebendes Individuum bemüht sich darum, sein Leben zu erhalten, und bei diesen Bemühungen ergeben sich zwingende Bedürfnisse. Wenn wir aber wissen wollen, warum wir überhaupt einen Wert zuordnen und welchen Maßstab wir dabei anlegen, müssen wir das Problem der Lebenserhaltung und der zugehörigen Bedürfnisse zur Kenntnis nehmen.“<sup>26</sup> Der „Biologische Wert“ bezieht sich immer auf das Überleben, auf die Verwaltung und Sicherung des Lebens. Eine der wichtigsten Aufgaben, um das Überleben zu gewährleisten, ist die *Aufrechterhaltung der Homöostase*, also des Gleichgewichtszustands im Organismus. Dieser „Regulierungsprozess sichert im Körper die Aufrechterhaltung eines bestimmten inneren Milieus innerhalb enger physiologischer Grenzwerte“.<sup>27</sup> Die Regulation des Lebens ist untrennbar an den Prozess der Homöostase gebunden.<sup>28</sup> Dieser „Biologische Wert“, der „den Rang einer Gesetzmäßigkeit“<sup>29</sup> hat, ist das leitende, erste Prinzip in Damasio Theorie des Bewusstseins: „Die Werte, die Menschen den Objekten und Tätigkeiten zuordnen, hängen irgendwie – vielleicht auch nur indirekt oder entfernt – mit zwei Bedingungen zusammen: erstens mit der allgemeinen Instandhaltung der lebenden Gewebe innerhalb des Homöostasebereichs, der zu ihrem gegenwärtigen Umfeld passt, und zweitens zu der Regulation, die notwendig ist, damit der Prozess in jenem Abschnitt der Homöostase abläuft, der sich bezogen auf das derzeitige Umfeld mit dem Wohlbefinden verbindet.“<sup>30</sup>

Auffallend sind in diesem Zusammenhang die immer wieder in Damasio Beschreibungen biologischer Organismen und deren Funktionsweisen eingeflochtenen Vergleiche und Analogien zu menschlicher Gesellschaft und Kultur: „Vielzellige Lebewesen bestehen aus zahlreichen kooperativ organisierten Einzellern,

---

<sup>23</sup>Ebd., S. 29.

<sup>24</sup>Ebd., S. 36.

<sup>25</sup>Ebd., S. 59.

<sup>26</sup>Ebd., S. 58.

<sup>27</sup>Bear/Connors/Paradiso 2008, S. 540.

<sup>28</sup>Vgl. Damasio 2010, S. 54.

<sup>29</sup>Ebd., S. 37.

<sup>30</sup>Ebd., S. 60.

die ursprünglich aus einer Kombination noch kleinerer Einzellebewesen entstanden sind. In der Ökonomie eines Vielzellers gibt es viele einzelne Bereiche, und in jedem dieser Bereiche wirken die Zellen zusammen. Wenn dies vertraut klingt und an die menschliche Gesellschaft denken lässt, ist das beabsichtigt. Die Ähnlichkeit ist verblüffend.<sup>31</sup> Und wie die einzelnen Mitglieder einer menschlichen Gesellschaft, so erklärt Damasio, hätten auch die einzelnen Bestandteile eines Organismus jeweils das Bestreben, weiter zu existieren, zu überleben. Er geht in diesem Zusammenhang sogar so weit, von „Wünschen“ und „Wollen“ zu sprechen. Damasio stellt hier auch die, wie er sagt, „Schwierigkeit“ heraus, sich dies hinsichtlich einer einzelnen Zelle vorzustellen; doch diese Einstellungen und Absichten, die wir gemeinhin bloß mit einem bewussten menschlichen Geist in Verbindung brächten, so Damasio, „sind [...] da, ganz gleich, mit welchem Namen man solche Verhaltensmerkmale einer Zelle belegen will“.<sup>32</sup> Der Mensch sei demnach, ebenso wie jede einzelne Zelle, jenem „Biologischen Wert“, dem Drang zum Überleben, der Verwaltung und der Sicherung des Lebens, unterworfen. Und so ist, folgt man Damasio's Überlegungen, auch die menschliche Gesellschaft und Kultur unter dieser Perspektive zu betrachten: „Das Bewusstsein versetzte die Menschen in die Lage, das Leitmotiv der Lebensregulation mittels einer ganzen Sammlung kultureller Instrumente zu wiederholen – wirtschaftlicher Austausch, religiöse Überzeugung, gesellschaftliche Konventionen und ethische Regeln, Gesetze, Kunst, Wissenschaft und Technologie. Dennoch ist die Überlebensabsicht der Eukaryontenzelle und die Überlebensabsicht, die hinter dem Bewusstsein des Menschen steht, ein und dasselbe.“<sup>33</sup>

### 1.1.2 Emotionalität

Diese Rückbindung an den „Biologischen Wert“ und den Prozess der Homöostase durchzieht auch Damasio's *Theorie der Emotion*, die er in seinem Werk DESCARTES IRRTUM formuliert. In diesem früheren Werk wird der Begriff des „Biologischen Werts“ zwar noch nicht eingeführt, er scheint aber ebenso einen systematischen Platz darin zu finden – wenn ihm dieser auch noch nicht explizit zugewiesen wurde. Eines der Hauptanliegen Damasio's ist darzustellen, inwiefern Emotionalität einen wesentlichen Bestandteil auch dessen ausmacht, was wir gemeinhin als ‚reine‘ Rationalität betrachten, inwiefern Emotionen nicht bloß relevant, sondern schlicht notwendig und unumgänglich für menschliches Entscheiden und Handeln

---

<sup>31</sup>Ebd., S. 46.

<sup>32</sup>Ebd., S. 47.

<sup>33</sup>Ebd., S. 71.

sind. Im folgenden Zitat bringt er diesen mutmaßlichen Zusammenhang von Emotionalität, Rationalität und Funktionsweisen des Organismus, die letztlich dem „Biologischen Wert“ untergeordnet wären, zum Ausdruck: „Gefühle und Empfindungen, die von entscheidender Bedeutung für den Rationalitätsbegriff sind, den ich hier vorschlage, sind eine einflußreiche Manifestation von Trieben und Instinkten, ein Teil ihrer Wirkungsweise.“<sup>34</sup> Doch sie sind, wie Damasio im Weiteren erläutert, nicht ausschließlich auf Triebe und Instinkte zu reduzieren; insofern wir in komplex organisierten Gesellschaften leben, in kulturelle Kontexte eingebunden sind, unsere Umwelten „vielseitig und weitgehend unvorhersehbar“ geworden sind, können wir uns „nicht nur auf hochentwickelte biologische Mechanismen genetischen Ursprungs verlassen“.<sup>35</sup> So sind wir auf „suprainstinktive Überlebensstrategien angewiesen [...], die sich in der Gesellschaft entwickelt haben, von der Kultur übermittelt worden sind und zu ihrer Anwendung Bewusstsein, vernünftige Überlegung und Willenskraft verlangen“.<sup>36</sup> Das aber heißt nun wieder nicht, dass jene „suprainstinktiven“ Strategien nicht wiederum rückführbar wären auf ihnen zugrundeliegende Triebe und Instinkte; diese über das ‚rein‘ Instinktive und Triebhafte hinausgehenden sozialen Konventionen, Regeln, die in einer bestimmten Gesellschaft vorherrschen, so auch Moralität, stehen in einer „Verbindung zu einfacheren Zielen sowie Trieben und Instinkten“.<sup>37</sup> Als letzter Grund, so Damasio, fungiert bei all diesen Mechanismen und Funktionen des menschlichen Körpers und Gehirns der *Drang zum Überleben*, der in verschiedensten biologischen Regulationen – so auch der Emotion – zum Ausdruck kommt. (Hier zeigt sich, in noch anderer Terminologie, die Rückbindung an jenen „Biologischen Wert“, den, wie es mir erscheint, ominösen ‚Willen der Biologie‘.) An dieser Stelle wird auch die Unterscheidung zwischen primären und sekundären bzw. sozialen Gefühlen relevant. Erstere sind auf „präorganisierte Reaktionen“ zurückzuführen, die angeboren sind und sich auch im Tierreich finden lassen: Dabei geht es um „die Herstellung eines Körperzustands [durch dispositionelle mentale Repräsentation, Anm. DHM], wie er für den Zustand der Furcht charakteristisch ist, und die die kognitive Verarbeitung so verändert, daß sie dem Zustand der Furcht entspricht“.<sup>38</sup> Die sekundären, sozialen Gefühle hingegen sind jene, die sich in einem bestimmten kulturellen Kontext entwickelt haben, die nicht angeboren sind, sondern sich im Laufe des Erwachsen-werdens in einer Gesellschaft entwickeln. Sie sind auf dispositionelle Repräsentationen zurückzuführen,

---

<sup>34</sup>Damasio 1996, S. 163.

<sup>35</sup>Ebd., S. 173.

<sup>36</sup>Ebd., S. 174.

<sup>37</sup>Ebd., S. 175.

<sup>38</sup>Ebd., S. 183.

die erworben sind. Diese Gefühle setzen sich zusammen „aus einem geistigen Bewertungsprozeß, der einfach oder komplex sein kann, und dispositionellen Reaktionen auf diesen Prozeß, meist gegenüber dem Körper im engeren Sinne, was zu einem emotionalen Körperzustand führt, aber auch gegenüber dem Gehirn selbst [...], was weitere geistige Veränderungen bewirkt“.<sup>39</sup>

Das „Wesen des Gefühls“, so Damasio, besteht nun „in zahlreichen Veränderungen von Körperzuständen, die in unzähligen Organen durch Nervenendigungen hervorgerufen werden. Das dafür verantwortliche Gehirnsystem reagiert auf den Gedankeninhalt, der sich auf ein bestimmtes Bild oder Ereignis bezieht.“<sup>40</sup> Das heißt also, ein Ereignis, eine Situation erregt einen bestimmten Körperzustand, der mit einem spezifischen Gedankeninhalt verknüpft ist, der auf eine bestimmte Art bewertet wird und so eine Weise zu reagieren provoziert. Von den nun beschriebenen Gefühlsreaktionen ist, so Damasio, der Begriff der Empfindung abzugrenzen: Eine konkrete Emotion, etwa Traurigkeit oder Fröhlichkeit, sei „die kombinierte Wahrnehmung bestimmter Körperzustände und der mit ihnen in Juxtaposition befindlichen Gedanken – welcher Art sie auch immer sein mögen –, ergänzt durch eine Veränderung des Denkprozesses in Stil und Effizienz“.<sup>41</sup> Und das *bewusste* Wahrnehmen eines Gefühls, die reflexive, kognitive Verarbeitung desselben und die Veränderung des Denkens als solchem durch sie ist eben das, was Damasio als Empfindung beschreibt: „Dieser Prozeß ständiger Zeugenschaft, die Erfahrung dessen, was Ihr Körper macht, während Ihnen Gedanken über bestimmte Inhalte durch den Kopf gehen, ist der Kern dessen, was ich Empfindung nenne.“<sup>42</sup> Eine Empfindung ist demnach das bewusste Wahrnehmen der eigenen *Körperlandschaft*, also der verschiedenen Aspekte der Körperlichkeit, der Reaktionen, die der Körper auf die Umwelt zeigt, die sich auf das Gehirn und das Denken auswirken, dessen Stil verändern, die damit in Verbindung stehenden Gedankeninhalte, die einer bestimmten Bewertung unterliegen. Hier deutet sich nun an, wie Damasio den Zusammenhang von Emotion und Rationalität, die Aufeinanderbezogenheit von Emotion, Entscheidung und Handeln denkt: Das Wahrnehmen der Körperlandschaft und die sich dazu in Juxtaposition befindenden Vorstellungsbilder oder Gedankeninhalte regen eine bestimmte Art zu reagieren an; man könnte sagen, sie reduzieren die möglichen Optionen der Reaktion auf eine bestimmte Situation, sorgen sozusagen für eine *Vorauslese von Reaktionsmustern*. Dem liegt auch folgender Gedanke Damasios zugrunde: „Man darf wohl

---

<sup>39</sup>Ebd., S. 193.

<sup>40</sup>Ebd., S. 192f.

<sup>41</sup>Ebd., S. 203.

<sup>42</sup>Ebd., S. 200f.

sagen, daß der Zweck des Denkens eine Entscheidung ist und daß das Wesen der Entscheidung darin liegt, eine Reaktionsmöglichkeit auszuwählen, das heißt in Verbindung mit einer gegebenen Situation unter vielen Möglichkeiten, die sich in diesem Augenblick anbieten, eine nonverbale Handlung, ein Wort, einen Satz oder eine Kombination dieser Elemente zu bestimmen.<sup>43</sup> Eine *gute* Entscheidung bestimmt er wieder unter Rückgriff auf den „Biologischen Wert“: „Grundsätzlich bedeutet in diesem Bereich [scil.: der persönliche und unmittelbar soziale, Anm. DHM] eine gute Entscheidung, daß man eine Reaktion auswählt, die sich – mittelbar oder unmittelbar – für das Überleben des Organismus oder die Qualität dieses Überlebens letztlich als vorteilhaft erweist.“<sup>44</sup> Würde dieser Entscheidungsprozess nun ausschließlich rational vonstatten gehen, so Damasio, würde dies den menschlichen Geist schlicht überfordern; eine solche Entscheidung würde ungebührlich viel Zeit in Anspruch nehmen, man würde sich in den Verästelungen dieser (letztlich Kosten-Nutzen-)Berechnungen verlieren. Dennoch ist unser Gehirn oftmals in kürzester Zeit zu ausgezeichneten Entscheidungen in der Lage. Wie, so fragt sich Damasio, lässt sich dies erklären?<sup>45</sup>

### 1.1.3 Die Hypothese der somatischen Marker

An diesem Punkt kommt Damasio zu seiner *Hypothese der somatischen Marker*: Bevor wir eine solche rationale Abwägung verschiedener Handlungsmöglichkeiten beginnen, geschieht laut Damasio Folgendes: „Wenn das unerwünschte Ergebnis, das mit einer gegebenen Reaktionsmöglichkeit verknüpft ist, in Ihrer Vorstellung auftaucht, haben Sie, und wenn auch nur ganz kurz, eine unangenehme Empfindung im Bauch. Da die Empfindung den Körper betrifft, habe ich dem Phänomen den Terminus somatischer Zustand gegeben [...]; und da sie ein Vorstellungsbild kennzeichnet oder ‚markiert‘, bezeichne ich sie als Marker“.<sup>46</sup> Das bedeutet nun aber nicht, dass diese zwei Aspekte, die nach Damasio gemeinsam die Emotion darstellen – der „somatische Marker“ auf der einen und das damit einhergehende „Vorstellungsbild“ bzw. „mentale Bild“ auf der anderen Seite – in einer *kausalen* Beziehung zueinander stehen würden; der Begriff der „Juxtaposition“, den Damasio in diesem Zusammenhang gebraucht, weist eben nicht auf einen kausalen Zusammenhang oder eine ‚Vermischung‘ dieser Aspekte hin, sondern auf deren *Kombination*, die in Damasio's Darstellung unser Erleben der Emotion ausmacht. So entschärft Damasio auch mögliche Einwände, die sich auf einen

---

<sup>43</sup>Ebd., S. 227.

<sup>44</sup>Ebd., S. 233.

<sup>45</sup>Vgl. ebd., S. 235ff.

<sup>46</sup>Ebd., S. 237.

Ausgang der Emotion vom Körperlichen oder vom Geistigen beziehen und so wieder eine dualistische Sichtweise einziehen würden: Es lässt sich nach Damasio weder davon sprechen, dass wir etwa traurig sind, weil wir weinen, noch dass wir weinen, weil wir traurig sind; es ist, so Damasio, die *Kombination* der körperlichen Zustände und der mentalen Repräsentationen, die das Wesen der Traurigkeit ausmachen.<sup>47</sup> Der *Auslöser* der Emotion ist ein äußerer Reiz, der unseren somatosensiblen Zustand verändert und – damit einhergehend – bestimmte Vorstellungsbilder aktiviert.

Diese Aktivierung eines solchen somatischen Markers führt nun unter Umständen dazu, den negativen Handlungsverlauf zu verwerfen, zur oben vorweggenommenen *Reduktion von Handlungsoptionen*. Wir sind also mit einem ‚Auslöser‘ konfrontiert, der einen somatischen Marker in Gang setzt und ein mentales Bild, das damit verknüpft ist, vor unserem inneren Auge erscheinen lässt, das auf eine bestimmte Art bewertet ist, das uns eben durch diese Wertung zu einer bestimmten Reaktion anregt und uns von anderen Abstand nehmen lässt. „Das automatische Signal schützt Sie ohne weitere Umstände vor künftigen Verlusten und gestattet Ihnen dann, unter weniger Alternativen zu wählen. Sie haben immer noch Gelegenheit, eine Kosten-Nutzen-Analyse durchzuführen und saubere Schlußfolgerungen zu ziehen, aber erst nachdem der automatische Schritt die Zahl der Wahlmöglichkeiten erheblich vermindert hat.“<sup>48</sup> Man kann sich das Ganze, so Damasio, als „ein automatisches System zur Bewertung von Vorhersagen vorstellen, das die außerordentlich verschiedenen Szenarien Ihrer antizipierten Zukunft beurteilt, ob Sie es wünschen oder nicht. Es handelt sich gewissermaßen um einen Tendenzapparat.“<sup>49</sup>

## 1.2 Pädagogische Rezeption

Matthias Huber, der in seinem Buch *DIE BEDEUTUNG VON EMOTION FÜR ENTSCHEIDUNG UND BEWUSSTSEIN* der Frage nach der pädagogischen Relevanz der Bewusstseins- und Emotionstheorien Damasio nachgeht, ist sich der herrschenden Skepsis gegenüber dem Import disziplinfremden, so auch neurowissenschaftlichen Wissens bewusst. Deshalb formuliert er eine „pädagogische Grundposition“, die gewährleisten soll, dass solcher Import nicht dazu führt, pädagogische

---

<sup>47</sup>Vgl. Lenzen 2004, S. 23ff.

<sup>48</sup>Damasio 1996, S. 238.

<sup>49</sup>Ebd., S. 239.

Begriffe und ihre Bedeutungen, sozusagen die Grundbedingungen, die pädagogisches Handeln überhaupt erst sinnvoll zu denken ermöglichen, zu unterminieren. So müsse der Mensch in pädagogischen Kontexten erstens „als selbstbestimmtes und eigenverantwortliches Wesen verstanden werden“<sup>50</sup> und zweitens „verlangt es nach einer gefestigten Moralität sowie einer Erziehung mit moralischem Anspruch“.<sup>51</sup> Neurowissenschaft würde unter anderem deterministisch anmuten, suggerieren, dem Menschen den freien Willen abzusprechen und ihm so schlussendlich jede persönliche Verantwortung zu entziehen. Doch, um Pädagogik überhaupt sinnvoll denken zu können, müsse von dieser Selbstbestimmtheit, Eigenverantwortung und damit einhergehend einem moralischen Anspruch ausgegangen werden.<sup>52</sup>

Nach Hubers Auseinandersetzung mit Damasio Theorie der Emotion und des Bewusstseins sieht er diese „Grundposition“ angesichts der Implikationen jener Theorien nicht gefährdet. So verweist er darauf, dass „die positive Wirkung (im Sinne der Möglichkeit einer klugen und besonnenen Entscheidung) der somatischen Marker, in beträchtlichem Ausmaß von sozialen Regeln und Konventionen abhängig ist. [...] Die Theorie der Emotion steht in keinem Widerspruch zu einem moralischen Erziehungsaspekt.“<sup>53</sup> Es sei, nach Damasio, nicht alles biologisch vorgegeben, Emotionen bestünden nicht aus prädispositionierten Tendenzen, die sich im Weiteren im Denken und Handeln niederschlagen würden. Ebenso wären wir durch soziale Konventionen, Normen etc. beeinflusst; und so ließe sich eben auch pädagogisch, erzieherisch auf jenen „Tendenzapparat“ einwirken und Pädagogik könne ihrer moralischen Verpflichtung nachkommen. Hinsichtlich der Selbstbestimmung des Subjekts verweist Huber darauf, dass es – trotz Vorauslese durch das System der somatischen Marker – ja dennoch *der Mensch* sei, der letztlich eine Entscheidung träge. Innerhalb des Spielraums der Optionen, die nach der Reduktion der Handlungsoptionen übrigbleiben, sei es dennoch das Subjekt, das wählen könne. Dem Vorwurf des Determinismus, der oftmals gegenüber neurowissenschaftlichen Erkenntnissen vorgebracht wird, entgegnet Huber schon an früherer Stelle mit einem Zitat Otto Specks: „Pädagogisch ist jedenfalls festzuhalten, dass – auch wenn naturgesetzliche Determinierung vorliegt – die moralischen oder geistigen Begründungs- und Orientierungssysteme für menschliches Handeln in Kraft bleiben.“<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup>Huber 2013, S. 40.

<sup>51</sup>Ebd., S. 41.

<sup>52</sup>Vgl. ebd., S. 39ff.

<sup>53</sup>Ebd., S. 107.

<sup>54</sup>Speck nach Huber 2013, S. 41.

Huber untersucht in seiner Arbeit vor allem das Zusammenspiel von Rationalität und Emotion und beleuchtet die pädagogische Relevanz der diesbezüglichen Studien und Theorien Damasios; dabei spielt eben Damasios *Hypothese der somatischen Marker* eine zentrale Rolle. Huber folgert aus seiner Auseinandersetzung mit Damasio und dessen Theorie der Emotion einige pädagogische Fragestellungen, die in diesem Zusammenhang einer Untersuchung würdig wären: „Wie können reflexive Rückbindungen [im Sinne der Hypothese der somatischen Marker, Anm. DHM] hergestellt werden?“<sup>55</sup> oder „Lassen sich kollektive somatische Marker evozieren?“<sup>56</sup> Huber stellt sich in erster Linie die Frage, wie somatische Marker in Bildungs- und Erziehungskontexten genutzt werden könnten – wie oben schon angedeutet, etwa in Fragen moralischer Erziehung. Gerade hinsichtlich der Vermittlung moralischer Inhalte betrachtet er die somatischen Marker – in einem späteren Text werden sie „emotionale Markierungen“ genannt – als höchst relevant: „So werden Grundeinstellungen, Werte und Normen, insbesondere im Hinblick auf allgemein geltende Vorschriften für Handlungsmuster, durch emotionale Markierungen aufrechterhalten, durchgesetzt und befolgt. [...] Demnach steuern emotionale Markierungen die Aufrechterhaltung und Spezifikation allgemeiner und individueller Wertvorstellungen.“<sup>57</sup> So könnten, im Zusammenhang mit den oben angeführten Fragestellungen Hubers, somatische Marker bzw. emotionale Markierungen dazu genutzt werden, bestimmte moralische Inhalte bzw. bestimmte „allgemein geltende Vorschriften für Handlungsmuster“ zu vermitteln. Diese Markierungen sind „Voraussetzung ihrer [scil.: individuelle und kollektive Wertmaßstäbe] Entstehung und Verfestigung im Kontext von Bildung, Erziehung und Unterricht. Die prinzipielle Möglichkeit der Vermittlung von Moral muss somit aus bildungswissenschaftlicher Perspektive unter emotionstheoretischen Vorzeichen verhandelt werden.“<sup>58</sup>

### 1.3 Kritische Betrachtung Damasios

#### 1.3.1 Körper und Geist – Damasios Irrtum

Wenn Damasio von „Körper“ spricht, meint er „den Organismus ohne das Nervengewebe (den zentralen und den peripheren Teil des Nervensystems)“.<sup>59</sup> „Geist“ entsteht in einem Organismus, „wenn er neuronale Repräsentationen bildet, die zu Vorstellungsbildern werden, sich in einem Prozeß, den wir Denken

---

<sup>55</sup>Ebd., S. 112.

<sup>56</sup>Ebd.

<sup>57</sup>Huber 2018, S. 103.

<sup>58</sup>Ebd.

<sup>59</sup>Damasio 1996, S. 127.

nennen, manipulieren lassen und schließlich das Verhalten beeinflussen, denn man kann mit ihrer Hilfe die Zukunft vorhersagen, entsprechend planen und die nächste Handlung bestimmen“.<sup>60</sup> So setzt er das Zusammenspiel von verschiedenen Gehirnaktivitäten und -funktionen mit Geist gleich, was sich begrifflich zeigt, wenn er die wechselseitige Beeinflussung von Aktivitäten im Hypothalamus und Aktivitäten in der Großhirnrinde als *Wechselwirkung zwischen Körper und Geist* bezeichnet.<sup>61</sup> Das, was den Geist und im Weiteren auch das Bewusstsein ausmache, sei das Zusammenspiel verschiedener neuronaler Aktivitäten, bestimmter Gehirnareale, die bestimmte Funktionen erfüllen. Wir sind im Sinne Damasio demnach: bestimmte präorganisierte Dispositionen, bestimmte Erfahrungen, bestimmte Marker und weitere Dispositionen, die sich dadurch gebildet haben; wir sind Erinnerung, wir sind – uns aus dem und noch anderem zusammensetzend – Antizipationen einer Zukunft usw. Was wir sind, aus welchen verschiedenen Teilbereichen wir uns zusammensetzen, deren Zusammenwirken, Interdependenz, welche Funktionen hierbei eine Rolle spielen etc., kann Damasio beschreiben und sogar im menschlichen Körper (resp. im Gehirn) verorten. Dies scheint sozusagen der ‚Clou‘ bei der Sache zu sein: Dass Damasio, indem er Bewusstsein letztlich mit „*Gehirn im Körper*“ gleichsetzt, so eine *Außenperspektive* auf das Bewusstsein einnehmen, es also betrachten und ausführlich beschreiben kann. Das Problem, das hier schlichtweg übergangen wird, bringt Søren Kierkegaard sehr treffend auf den Punkt: „Der Mensch ist Geist. Doch was ist Geist? Geist ist das Selbst. Doch was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder es ist in diesem Verhältnis jenes, dass dieses sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass sich das Verhältnis zu sich selbst verhält.“<sup>62</sup> Es ist dieses Selbst-Verhältnis – die grundlegende menschliche Erfahrung, zu sich selbst in einem Verhältnis zu stehen, dieses Verhältnis zu *sein* –, das hier ausgeblendet wird; es wird schlicht übergeführt in ein (harmonisch ineinandergreifendes) Körper-Gehirn-Verhältnis. Und Damasio löst damit nicht, wie behauptet, das Problem des Dualismus von Körper und Geist, den er als „Descartes Irrtum“ bezeichnet und im gleichnamigen Buch zu überwinden trachtet. Er transformiert ihn bloß zu einer Dialektik von Körper und Gehirn, deren Synthese sodann das wäre, was wir als Geist oder Bewusstsein erleben würden. Damasio versucht hier nicht weniger als das Problem des zu überwindenden Dualismus von Körper und Geist in einer indifferenten Einheit von Körper und Geist resp. Gehirn aufzulösen; damit verfehlt er aber jene fundamentale *Zweideutigkeit*,

---

<sup>60</sup>Ebd., S. 131.

<sup>61</sup>Vgl. ebd., S. 169.

<sup>62</sup>Kierkegaard 1997, S. 13.

die dem *Erleben* des Menschen entspricht – eben jene, oben mit Kierkegaard angesprochene, *Dualität*, jenes *Verhältnis zu sich selbst*, in dem der Mensch immerzu steht.<sup>63</sup> Dies bedeutet nun nicht, dass Körper und Geist als zwei völlig getrennte Sphären zu betrachten sind, wie es eben bei Descartes in seiner Teilung von *res cogitans* und *res extensa* beschrieben ist; doch zu negieren, dass der Mensch jene grundlegende Ambiguität im Erleben seiner selbst und der Welt mit sich führt, scheint mir unzulässig und am Kern der Sache vorbeizugehen. In dieser Theorie wird eine wesentliche Differenz unterschlagen: Die Erfahrung meiner selbst als *körperlich* in dieser Welt und dieser Welt in gewisser Weise ‚ausgeliefert‘ einerseits und als Bewusstsein *von* der Welt und meiner Situierung *in* dieser Welt andererseits, diese grundlegende Sphäre meiner *menschlichen Existenz* wird nivelliert. Das ist desto überraschender, als Damasio dieser Erfahrung in seinen Beschreibungen des Bewusstseins, als Selbst-als-Objekt und Selbst-als-Subjekt, ihr Recht einräumt. Tatsächlich aber werden diese beiden Erfahrungen in dieser Theorie sozusagen *harmonisch* in das Bewusstsein integriert, das einfach aus dem Zusammenspiel aller verschiedenen Funktionen des Gehirns (ebengenannte „Selbste“ sind dabei zwei davon) entspringt – auf die es aber auch wieder, sozusagen in Rückkoppelung, einwirken kann.

Diese Ineins-Setzung jener zu unterscheidenden Sphären zeigt sich auch in einer *Vermischung der Perspektiven von erster und dritter Person*. Damasio beschreibt, aus Sicht der dritten Person, die Verfasstheit des menschlichen Gehirns, sein Zusammenspiel mit dem Körper, seine Funktionen, und schließt daraus unvermittelt auf das *Erleben* und *Wahrnehmen* dieser Funktionen für das Subjekt – was die Sicht der ersten Person ausmacht. Das Eine mit dem Anderen gleichzusetzen scheint mir einen Fehlschluss darzustellen.<sup>64</sup>

### 1.3.2 Zur Zerrissenheit menschlicher Erfahrung

Im Vorangegangenen wurde bereits der Irrweg Damasios hinsichtlich seiner vermeintlichen Lösung des Körper-Geist-Dualismus beschrieben, sein Versuch, diese Dualität in einer differenzlosen Ganzheit zu synthetisieren. Die Phänomeno-

---

<sup>63</sup>Im Sinne Damasios, so scheint mir, ist das Subjekt *Identität*.

<sup>64</sup>Diese Vermischung der Perspektiven zeigt sich auch in Damasios Ansprache des Lesers oder der Leserin (eine sehr suggestive Sprechweise, die vom Denkfehler der Argumentation ablenkt): Wenn er etwa schreibt, „*Sie* fühlen ein unangenehmes Gefühl im Bauch ...“, wenn ein somatischer Marker aktiviert wird, so zeigt das genau jene Vermengung bzw. Gleichsetzung von erster und dritter Person; die *Funktionsweise* des menschlichen Organismus, seine (automatischen) Mechanismen werden mit dem *Erleben* des Menschen ineins gesetzt – hier zeigen sich jedoch durchaus zu unterscheidende Sphären, wie im weiteren Verlauf der Arbeit noch erläutert werden wird.

login und Erziehungswissenschaftlerin Käte Meyer-Drawe ortet ein solches Vorgehen, wie ich es bei Damasio gezeigt habe, in vielen neurowissenschaftlichen Beschreibungen des Menschen resp. des menschlichen Bewusstseins; doch dies stellt, wie sie es ausdrückt, einen „Rückfall in eine vermeintlich prädualistische Idylle“<sup>65</sup> dar. „Allerdings“, so Meyer-Drawe weiter, „wird dabei der Dualismus lediglich negiert und eine konfliktfreie Synthese propagiert.“<sup>66</sup> Und sie formuliert einen Satz, der geradezu auf Damasio, Huber und ebenso auf das erwähnte Paper der OECD zugeschnitten sein könnte: „Solche Lehren charakterisieren sich oft als ganzheitlich und bekennen sich zur Untrennbarkeit von Seele und Leib.“<sup>67</sup>

Aber, und das ist der Grund meines Einwandes: Das Problem, um in phänomenologischer Terminologie zu sprechen, des Körper-Habens und Leib-Seins, wird dabei schlicht umgangen, indem eine abstrakte Ganzheit konstruiert wird, in der jene unterschiedenen Aspekte harmonisch ineinandergreifen. Das Problem wird dadurch nicht gelöst; es wird vielmehr *als Problem negiert*. Denn dieser Dualismus „enthält eine Wahrheit, die darin besteht, daß Menschen spannungshafte, zerrissene Existenzen sind, flexible Verhältnisse von Körperhaben und Leibsein, wie man im Sinne von Plessner sagen könnte, von unausweichlicher existentieller Ambiguität, wie man es mit Merleau-Ponty ausdrücken könnte“.<sup>68</sup>

In diesem Sinne versteht sich die Phänomenologie, wie erwähnt, als *Philosophie der Erfahrung*; sie versucht keine Art von „reiner Bewusstseinslehre“ zu formulieren, die sich sodann *neben* eine „naturalistische“ Betrachtung zu stellen hätte und den Dualismus ein weiteres Mal verfestigen würde; denn, so schreibt Bernhard Waldenfels, das „Dilemma läßt sich nicht auflösen im Rückgang auf ein reines Bewusstsein oder eine reine Natur, aber auch nicht durch eine äussere Synthese selbstständiger Bereiche oder Aspekte; statt dessen ist zu zeigen, wie alles Geistige von sich aus auf Natürliches und alles Natürliche von sich aus auf Geistiges verweist“.<sup>69</sup>

Es stellt schlicht eine fundamentale, existentielle menschliche Erfahrung dar, sich als Bewusstsein von der Welt, den Dingen, den Anderen und des eigenen Körpers zu erleben, wie ebenso als körperlich in dieser Welt situiert und so auch den Naturgesetzen ausgeliefert; das bedeutet nun aber nicht, das „Geistige“ als autark neben dem „Körperlichen“ zu verorten: Es geht, so der zentrale Gesichtspunkt der phänomenologischen Perspektive, um das Erleben dieser Differenz *als Einheit*.

---

<sup>65</sup>Meyer-Drawe 1997, S. 156.

<sup>66</sup>Ebd.

<sup>67</sup>Ebd.

<sup>68</sup>Ebd., S. 159.

<sup>69</sup>Waldenfels 1980, S. 115.

Denn dass „neurophysiologisch zu klärende Grundlagen Bedingungen von geistigen Tätigkeiten sind“,<sup>70</sup> vermag niemand ernsthaft zu bestreiten. Bestreiten lässt sich aber, dass das Bewusstsein und dessen Intentionalität – dieser Begriff wird noch näher erläutert werden – in einer naturalistisch-funktionalistischen Erklärung des Menschen und seines biologischen und neurophysiologischen Aufbaus einer hinreichenden Klärung zugeführt werden. Denn „die Frage nach den Bedeutungen, die bei unserer Geistesarbeit entstehen, [ist] keine Frage an die Neurophysiologie“.<sup>71</sup>

Festzuhalten ist also, dass die Phänomenologie keinen ‚Primat des Bewusstseins‘ zu propagieren gedenkt; es geht ihr vielmehr darum zu zeigen, wie sich die Welt in unserer Erfahrung zeigt, wie sie von uns – als körperliche *wie* geistige Wesen – als *bedeutsam* erlebt wird. „Die Reduktion der Welt auf ihren *Sinn* bedeutet dann nicht, daß phänomenale Daten an die Stelle der Wirklichkeit treten, sondern daß die Welt so aufgefaßt wird, wie sie uns selbst erscheint und wie sie sich in unserer Erfahrung konstituiert. Noch die Natur der Naturwissenschaft ist in diesen Konstitutionsprozeß einbezogen.“<sup>72</sup> Unsere Erfahrungen sind nicht unabhängig von der Welt, wie sie uns die Naturwissenschaften vorstellen; doch sie gehen nicht darin auf, Reaktion auf einen äußeren Reiz dieser Welt zu sein. So beschreibt die Phänomenologie eben jene *Intentionalität*, die sich zwar immerzu auf ein Außen bezieht, auf die Welt bezogen bleibt, aber nicht im Sinne eines reaktiven Verhaltens, sondern als ein *aktives Gerichtetsein* auf etwas anderes als sich selbst.

### 1.3.3 Petitio Principii

Es zeigt sich in der Bewusstseinstheorie Damasio ein Problem, das in der von der neurowissenschaftlichen Herangehensweise eingenommenen ‚Außenperspektive‘ auf das Bewusstsein schon angelegt ist. Nämlich jenes, dass Damasio das, was er zu beschreiben sucht, das menschliche Bewusstsein, von Anfang an in seinen Überlegungen voraussetzt. Damasio beschreibt verschiedene Funktionen und Äußerungen des menschlichen Organismus; er beobachtet feststellbare Reaktionen des Körpers und des Gehirns auf äußere Reize, erklärt das Funktionieren dieser Mechanismen und schließt daraus auf die Funktion – was in seiner Beschreibung, wie mir scheint, gleichbedeutend mit ‚Wesen‘ zu betrachten ist – des menschlichen Bewusstseins. Damasio kann eben, indem er *Bewusstsein* letztlich mit ‚*Gehirn im Körper*‘ gleichsetzt, eine *Außenperspektive* auf das Bewusstsein einnehmen, es so betrachten und ausführlich beschreiben. Dass das Bewusstsein

---

<sup>70</sup>Meyer-Drawe 1997, S. 155.

<sup>71</sup>Ebd.

<sup>72</sup>Waldenfels 1980, S. 62.

im Rahmen dieser Behandlung des Themas immer schon vorausgesetzt wird, sozusagen als ‚Mechanismus‘ innerhalb des Gehirns, um es dann *aus* diesem Mechanismus und den Funktionen des Gehirns wieder *abzuleiten*, scheint für Damasio kein Problem darzustellen. Dies führt mich zum Vorwurf der *Petitio Principii*. Auf den Sachverhalt der Vorausgesetztheit des Bewusstseins verweist auch Matthias Huber: „Für Damasio ist die Existenz des Bewusstseins Voraussetzung all seiner Überlegungen.“<sup>73</sup> Und er beschreibt auch das Verständnis der *Art* des Fragens Damasio, denn „es geht nicht um eine philosophische Annäherung an den Bewusstseinsbegriff, sondern Bewusstsein wird als notwendige physiologische Kategorie vorausgesetzt“.<sup>74</sup> Doch im Weiteren zeigt Huber deutlich, dass das, was hier vorausgesetzt wird, erst aus den Beschreibungen des Gehirns und seines Zusammenwirkens mit dem Körper *abgeleitet* wird: So ist etwa das erweiterte Bewusstsein – das dem Organismus einen „höheren Selbst-Sinn (Identität und Persönlichkeit)“<sup>75</sup> vermittelt – erst unter den Voraussetzungen der „Fähigkeit, zu lernen und damit die Aufzeichnungen unzähliger Erfahrungen zu speichern“, sowie „der Fähigkeit, diese Aufzeichnungen dergestalt zu reaktivieren, dass sie als Objekte ebenfalls einen ‚Selbst-Erkennens-Sinn‘ erzeugen und damit erkannt werden können“,<sup>76</sup> möglich. Es werden auch die verschiedenen Hirnareale genannt, deren Funktionen dieses Bewusstsein zustandebringen. Hier zeigt sich eben, dass dieses so verstandene Bewusstsein, das, wie Huber richtig feststellt, von Anfang an vorausgesetzt war, ein *abgeleitetes Phänomen* darstellt. Er erwähnt zwar diese Vorausgesetztheit, thematisiert diesen Sachverhalt jedoch nicht als Problem. Dies verweist auch auf ein weiteres Problem, das Damasio Hypothese der somatischen Marker betrifft, die von Huber für seine Überlegungen herangezogen wird: Die somatischen Marker können über verschiedene Wege gesetzt werden. Einerseits können solche Marker durch Einwirken äußerer Reize entstehen, die einen bestimmten Körperzustand provozieren, welcher auf eine bestimmte Art und Weise – wohlwollend oder ablehnend – bewertet und emotional besetzt wird, andererseits können der Präfrontale Cortex und die Amygdala (Hirnregionen, die unter anderem das so verstandene Bewusstsein hervorbringen) den somatosensiblen Cortex dazu *anweisen*, „sich zu dem expliziten Aktivitätsmuster zu organisieren, das sie angenommen hätten, wenn der Körper den gewünschten

---

<sup>73</sup>Huber 2013, S. 69.

<sup>74</sup>Ebd.

Wenngleich Huber an anderer Stelle eine, wie er schreibt, der *Stärken* Damasio hervorhebt: Er sieht diese darin, dass er – neben genuin neurowissenschaftlichen Studien – ebenso eine *philosophische* Interpretation der Daten vornimmt (vgl. Huber 2013, S. 99). Dass das Bewusstsein, wie es Damasio beschreibt, der Interpretation der Daten entspringt und nicht in ihnen selbst schon beschrieben ist, scheint mir jedoch auf der Hand zu liegen.

<sup>75</sup>Ebd., S. 71.

<sup>76</sup>Damasio nach Huber 2013, S. 72.

Zustand manifestiert und entsprechend nach oben signalisiert hätte“.<sup>77</sup> Das heißt also, es funktioniert in beide Richtungen: Der Körper kann über einen bestimmten somatosensiblen Zustand dem Gehirn/Bewusstsein bestimmte Reaktionsmuster vorlegen, wie auch das Gehirn – über den Umweg des Körpers – bestimmte Inhalte provozieren kann. „Dem somatischen Marker steht mehr als eine Route zur Verfügung, um wirksam zu werden. Eine verläuft über das Bewusstsein, die andere an diesem vorbei.“<sup>78</sup> Mir scheint, bei dieser Betrachtung sind diese Marker dazu verdammt, ihre Funktion letztlich einzubüßen: Wenn diese Marker von äußeren Reizen gesetzt werden können, ebenso aber durch ein „Bewusstsein“ – hier zeigt es sich wieder als schon vorausgesetzt – scheinbar beliebig „verschoben“ werden können, driftet ihre Aufgabe m.E. ins Irrelevante ab. Man könnte es so formulieren: Wenn ich mich reflexiv auf etwas beziehen kann, dadurch auf es einwirken und es verändern kann, so verliert es seine ‚steuernde‘ Funktion; es ist schlicht nicht mehr unmittelbar *notwendig* und verliert so an Relevanz für Handeln und Denken. Und wollte Damasio in diesem Zusammenhang so etwas wie Freiheit oder Autonomie rechtfertigen, so müsste er in einen infiniten Begründungsregress, ein endloses Hin-und-Her zwischen Gehirn und Körper, einsteigen: Wenn diese Funktionsweisen der somatischen Marker das Gehirn zu einem bestimmten Reagieren anregen, es aber von sich aus spontan wieder auf diese Marker rückwirken kann, dann finden wir uns in einer Endlos-Schleife wieder.

Damasios Zirkelschluss in seiner Erklärung des Bewusstseins lässt sich folgendermaßen auf den Punkt bringen: Das Bewusstsein entspringt laut Damasio aus den verschiedenen Funktionen des Gehirns, aus einem ‚Cluster‘ von Funktionen: dem Erinnerungsvermögen, der Möglichkeit – unter Beteiligung der somatischen Marker – Zukunft zu antizipieren, einem „Selbstsinn“ – wozu erwähntes Selbst-als-Objekt und Selbst-als-Subjekt (und die anderen „Selbste“) gehören – und anderem. Das Bewusstsein, folgt man Damasio weiter, ist sodann jedoch nichts anderes als die Summe dieser Funktionen, sozusagen ‚gebündelt‘ in demselben. Das heißt aber – in argumentationslogischer Hinsicht –, die Konklusion (das Bewusstsein) ist mit den Prämissen (den Funktionen des Gehirns) ident.

Es zeigt sich, dass – hier beispielsweise im Einwirken des Bewusstseins auf die Verfasstheit der somatischen Marker – das Bewusstsein als *etwas gänzlich Unbestimmtes* vorausgesetzt bleibt, denn es bleibt ein unerklärter Überschuss, insofern Damasio nicht klären kann – d.h., nicht auf bestimmte (bestimmbare) Funktionen bzw. Mechanismen des Gehirns rückführen kann –, aufgrund welcher ‚Ursachen‘

---

<sup>77</sup>Damasio 1996, S. 251.

<sup>78</sup>Ebd., S. 252.

resp. Kriterien nun eine ‚Wirkung‘ vonstatten geht, d.h. eine Entscheidung getroffen wird, wenn das Gehirn resp. das Bewusstsein auf den Körper rückwirkt und dessen deterministische Ambitionen sozusagen ‚untergräbt‘.

### 1.3.4 Intentionalität und Sinn

Der Phänomenologie geht es, wie erwähnt, um eine Entfaltung der menschlichen *Erfahrung*. Es geht ihr jedoch nicht, wie es Bernhard Waldenfels formuliert, um eine „empiristisch verdünnte[] Erfahrung, die darauf angewiesen wäre, daß eine regelnde Vernunft von außen her zu Hilfe kommt. Die Vernunft ist in der Erfahrung schon am Werk und zeigt sich in den Strukturierungsprozessen, in denen sich das Gegebene anordnet und Sinn gewinnt.“<sup>79</sup> Diese Kritik einer „empiristisch verdünnten Erfahrung“ könnte man auch auf Damasio Theorien des Bewusstseins und der Emotion anwenden: Die „Vernunft“ – bei Damasio in Gestalt rationalistischen Denkens, des Willens, Systematiken und funktionalistische Zusammenhänge aufzudecken, ein in sich geschlossenes Ganzes des menschlichen Seins zu konstruieren – ist in seinen Interpretationen der richtungsgebende Impuls; anhand dieser Vorannahmen kann er aus den Funktionen des Organismus und des Gehirns überhaupt erst das Bewusstsein ableiten – unter anderen (möglichen) Vorzeichen, wie ich sie in Anlehnung an die Phänomenologie zu beschreiben versuche, wäre dies nicht möglich.

Es geht der Phänomenologie darum, zu beschreiben, wie uns *etwas als etwas* in der Erfahrung erscheint, wie und wodurch wir es strukturiert und geordnet wahrnehmen, wie wir etwas *Sinn* zusprechen und etwas für uns *bedeutsam* wird. So ist es auch ihr namensgebendes Bestreben, sich den Sachen selbst, den *Phänomenen* zuzuwenden. Doch was ist hierbei als ein Phänomen zu verstehen? Es ist „das, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, weil es durch unsere alltäglichen und traditionellen Sichtweisen und Bestrebungen verdeckt ist. Das Gesuchte liegt – paradox gesagt – in ungreifbarer Nähe.“<sup>80</sup> Was und wie wir wahrnehmen, ist immer schon mitbestimmt durch eine spezifische *Weise*, etwas wahrzunehmen, durch unsere Erfahrungen, Kultur etc.; die Phänomene selbst bleiben in diesem Sinne eben in „ungreifbarer Nähe“, da sie immer schon in einem bestimmten ‚Modus‘ wahrgenommen werden.

Zwei zentrale Momente der phänomenologischen Perspektive stehen hiermit in Zusammenhang und sollen nun etwas näher erläutert werden: *Sinn* und *Intentionalität*. Sinn meint hierbei eben, dass sich uns etwas immer *als etwas* zeigt; wir

<sup>79</sup>Waldenfels 1980, S. 13.

<sup>80</sup>Ebd., S. 12.

nehmen etwas, so schreibt Waldenfels unter Bezugnahme auf Edmund Husserl, innerhalb bestimmter „*Sinnhorizonte*“ wahr, „die sich räumlich, zeitlich, sprachlich, kommunikativ und thematisch differenziert darstellen“.<sup>81</sup> *Wie* wir etwas als etwas wahrnehmen, hängt somit von unserer eigenen Geschichte, unserer räumlichen wie zeitlichen Situierung, von einer gewählten (thematischen) Perspektive auf etwas, von sprachlichen Kodierungen und verfügbaren Begriffen sowie unserer sozialen und gesellschaftlichen Verortung ab. Nichts *hat* Sinn; wir *generieren* Sinn. Doch, aufgrund der eben genannten verschiedenen Bedingungen unserer Wahrnehmung, bedeutet dies nicht, dass wir als *Einzelne* nun unseren radikal *eigenen* Sinn generieren würden, was jede Form von Intersubjektivität verunmöglichen und jede subjektive Wahrnehmung als solipsistisch ausweisen würde; indem ich meine Kultur, die Gesellschaft, in der ich lebe, ihre Bräuche und Traditionen teile, teile ich – tendenziell – auch verschiedenste „*Sinnhorizonte*“ mit Anderen: „Der Sinn, in dem sich die Wirklichkeit präsentiert, ist zumindest potentiell ein ‚allgemeinsamer‘, dr [sic!] eine theoretische und praktische Verständigung ermöglicht. Insofern *übergreift* das Erleben auch die Differenz von *Selbst- und Fremderfahrung*.“<sup>82</sup>

Intentionalität bedeutet eine bestimmte *Gerichtetheit* auf etwas in der Welt; sie bedeutet, dass wir kein bloß für uns selbst existierendes, in sich schon Sinn besitzendes Bewusstsein haben, was so etwas wie ein transzendentes Ich voraussetzte, das den Sinn bloß noch nach außen zu tragen hätte, sondern dass wir immerzu bloß *Bewusstsein von etwas* haben.

Unser Wahrnehmen von etwas wird immer mitbestimmt durch unser (vermeintliches?) Wissen, unsere Vergangenheit und unsere Erfahrungen, unseren sozialen Kontext usw. usf.; sodass unser intentionales Bewusstsein *von* etwas in der Erfahrung von etwas *als* etwas mündet. Intentionalität besagt dann, „daß all unsere Erlebnisakte auf wiederholbare Sinngestalten ausgerichtet sind“.<sup>83</sup> Sie ist das, was unseren Blick auf die Welt strukturiert und ordnet, was Kontext schafft und die Generierung von Sinn erst ermöglicht. So wird sich etwa der Sinn der Emotion unterscheiden, wenn ich sie einerseits unter dem Vorzeichen einer allgemeingültigen Vernunft betrachte und ihren Sinn und Zweck unter dieser Voraussetzung zu erfahren trachte, oder ich andererseits, vor dem Hintergrund einer Ablehnung des hegemonialen Anspruchs der Vernunft, die Bedeutung ihres eigenwilligen, vielleicht die Vernunft gerade infrage stellenden Charakters zu verstehen suche.

---

<sup>81</sup>Ebd., S. 13.

<sup>82</sup>Ebd., S. 63.

<sup>83</sup>Ebd., S. 12.

Eine solche Intentionalität des Bewusstseins – als Bewusstsein *von* etwas – und das Generieren von Sinn – als das Wahrnehmen von etwas *als* etwas – scheint auch Damasio Theorie nicht zurückzuweisen. Seine Argumentation aber erweckt den Eindruck, dass Intentionalität in seinem Sinne immer schon präfiguriert wäre – so z.B. durch das Einwirken somatischer Marker, die das Denken in „Stil und Effizienz“ verändern. Insofern erschiene es eher als eine *Intentionalität des Organismus* denn als eine Intentionalität des Bewusstseins, da das Einwirken des Körpers auf das Gehirn dem Denken, das davon ja erst angeregt bzw. verändert wird, vorausgeht. Hinsichtlich der Rolle des Bewusstseins bei der ‚Steuerung‘ der Intentionalität verstrickt er sich, wie gezeigt wurde, in schwerlich zu überwindende Widersprüche, wenn er ihm die Möglichkeit einräumt, wiederum auf jene Marker rückzuwirken – und die Intentionalität so in einem infiniten Hin-und-Her zwischen Körper und Gehirn resp. Bewusstsein zu versinken droht. Ein *freies, intentionales Handeln* scheinen mir die Darstellungen Damasio nicht zu erlauben.

Die Neurowissenschaft bzw. -physiologie beschreibt eben Funktionen des Organismus; Bedeutungen derselben bzw. Bedeutungen, die im Rahmen dieser – empirisch mitunter beschreibbaren – Funktionen entstehen, vermag sie nicht zu erfassen. Dies führt nun zu einer näheren Betrachtung der *Vorstellungsbilder*, denen Damasio in seiner Hypothese der somatischen Marker eine wichtige Rolle zuschreibt.

### 1.3.5 Vorstellungsbilder – Das Markierte der somatischen Marker

Damasio schreibt, eine bestimmte Emotion sei „die kombinierte Wahrnehmung bestimmter Körperzustände und der mit ihnen in Juxtaposition befindlichen Gedanken – welcher Art sie auch immer sein mögen –, ergänzt durch eine Veränderung des Denkprozesses in Stil und Effizienz“.<sup>84</sup> Im Rahmen seiner Hypothese der somatischen Marker beschreibt er sodann eine Art ‚Regelwerk‘ unserer Emotionalität: Ein bestimmter Körperzustand – eine somatische Empfindung – „markiert“ ein Vorstellungsbild, bestimmte wiederum damit verbundene Gedanken, und regt eine bestimmte Reaktion an. So ergibt sich eben sein Begriff der „somatischen Marker“: „Da die Empfindung den Körper betrifft, habe ich dem Phänomen den Terminus somatischer Zustand gegeben [...]; und da sie ein Vorstellungsbild kennzeichnet oder ‚markiert‘, bezeichne ich sie als Marker.“<sup>85</sup> Ein be-

---

<sup>84</sup>Damasio 1996, S. 203.

<sup>85</sup>Ebd., S. 237.

stimmter Körperzustand, so scheint es, ist notwendig mit einem bestimmten Vorstellungsbild verknüpft und davon begleitet; das Eine ist sozusagen das ‚Pendant‘ des Anderen, und gemeinsam stellen sie das dar, was wir als Emotion wahrnehmen. Emotionen, so vermeint Damasio, finden sich immer im Rahmen eines Spektrums von Lust auf der einen und Schmerz auf der anderen Seite; ihre diesbezügliche Verortung ist in der ‚Körperkartierung‘ des Gehirns, also der schon angesprochenen Wahrnehmung der ‚Körperlandschaft‘, bereits angelegt, wie Damasio im Buch *DER SPINOZA EFFEKT* erläutert: ‚Da alle Gefühle einen Aspekt von Schmerz oder Lust als notwendiges Element enthalten und da die mentalen Bilder, die wir Gefühle nennen, aus neuronalen Mustern entstehen, die in den Körperkartierungen festgelegt sind, dürfen wir annehmen, dass Schmerz und seine Varianten dann auftreten, wenn die Körperkartierungen des Gehirns bestimmte Konfigurationen aufweisen. Entsprechend sind Lust und ihre Varianten das Ergebnis bestimmter Kartierungskonfigurationen.‘<sup>86</sup> Hier zeigt sich: Damasio macht schlicht keinen Unterschied zwischen diesen beiden Bereichen; wie schon hinsichtlich des Dualismus von Geist und Körper gezeigt, ebnet Damasio auch hier alle möglichen und diskutierbaren Unterschiede in einer harmonischen, differenzlosen Ganzheit ein. Zwischen körperlichen Zuständen und dem Wahrnehmen des Subjekts derselben, den ‚mentalen Bildern‘ dieser Zustände, wird kein Unterschied gemacht; sie scheinen schlechterdings *ident* zu sein.

Ich möchte nun den Blickwinkel etwas verschieben: weg von den Markern und hin zu dem von ihnen Markierten, den *Vorstellungsbildern*. Denn diese weisen uns stärker auf die *Bedeutung* der Emotion hin, während der Fokus auf die Marker den Bereich der *Mechanik* der Emotion nicht zu verlassen vermag. Das markierte Vorstellungsbild ist eben das, was der somatische Zustand für das Subjekt bedeutet; der somatische Zustand selbst, der ‚Marker‘, wie ihn Damasio darstellt, hat für sich keine Bedeutung – seine Bedeutung wird ihm erst durch die Verknüpfung mit einem Vorstellungsbild gegeben.

Im Rahmen ‚primärer Gefühle‘ scheint Damasio Hypothese noch eher zu greifen; wenn wir etwa in freier Wildbahn einem Bären gegenüberstehen, die körperlichen Aspekte eines Angstzustandes wahrnehmen und vermutlich die Flucht ergreifen werden. Im Rahmen sekundärer, also erworbener, im Laufe unseres Lebens durch Erfahrung etc. angeeigneter Emotionalität scheint es sich etwas komplizierter zu verhalten.<sup>87</sup> Ein Vorstellungsbild, das uns dabei zu einem bestimmten

---

<sup>86</sup>Damasio nach Lenzen 2004, S. 20.

<sup>87</sup>Vgl. Lenzen 2004, S. 23ff.

Zeitpunkt, in einer bestimmten Situation zu Bewusstsein kommt, ist durchaus bedingt durch unsere Erfahrungen, unsere Erinnerungen an vergangene Situationen, die womöglich ähnliche somatische Zustände mit sich geführt haben und die uns gleichsam ‚automatisch‘ ins Bewusstsein kommen; und dennoch aktualisiert sich die *Bedeutung* einer somatischen Erfahrung immer, von den Vorstellungsbildern – Gedanken, Assoziationen, Antizipationen – ausgehend, in *gegenwärtiger Situation*. So kann man auch jenen Sachverhalt eher einer Klärung zuführen, bei dem sich Damasio, wie gezeigt wurde, in schwerlich zu überwindende Widersprüche manövriert hat: jener Sachverhalt der wechselseitigen Beeinflussung von somatischen Markern und Bewusstsein. Der somatische Zustand ruft kein Vorstellungsbild auf, er animiert dazu, eines zu bilden; ich befinde mich in einer Situation, erlebe verschiedene Eindrücke und überschreite diese auf etwas Anderes hin, auf Möglichkeiten, Beziehungen zu Erinnerungen usw. Daraus bilde ich mir ein Vorstellungsbild in Verbindung mit der gegebenen Situation, und dies wirkt sich wiederum auf mein somatosensibles Empfinden aus. Wolfgang Lenzen führt hierzu in seinem Text DAMASIOS THEORIE DER EMOTION ein treffendes Beispiel an: „Eine Frau entdeckt in der Jackentasche ihres Manns ein Photo ihrer besten Freundin mit der Signatur ‚Für meinen Schatz‘. Sie glaubt, die Freundin habe das Bild ihrem Mann geschenkt und entbrennt daraufhin in Eifersucht. Der intentionale Gehalt ihrer Emotion ist selbstverständlich nicht das Photo (bzw. die Tatsache, dass sich das Bild in der Jackentasche befindet), sondern der mutmaßliche Sachverhalt, für den sie das Photo als klares Indiz ansieht, dass nämlich die Freundin ein Verhältnis mit ihrem Mann habe.“<sup>88</sup> Und wenn diese Zusammenhänge nun eine bestimmte Art der Reaktion nahelegen, als „Tendenzapparat“, wie es Damasio beschreibt, so entspringt diese Tendenz nicht dem somatischen Zustand, dem Marker, und einem gegebenen Auslöser desselben; sie entspringt dem situativ gebildeten Vorstellungsbild und der Bedeutung, die mit diesem verbunden wird. Bedeutend ist der *intentionale Gehalt* der Emotion, dasjenige, worauf sie sich und woraus sie ihren Sinn bezieht – was kein unmittelbar Gegebenes sein muss.

Eine Vorstellung oder Imagination ist immer ein Überschreiten eines oder Abstrahieren von einem Gegebenen außer uns, auf das es sich bezieht, und sei es dessen Negation; aber sie ist niemals ein Abbild. Dies stellt die *aktive* Komponente eben jedes Vorstellungsbildes dar, den *intentionalen Gehalt* so auch der Beschreibung der Emotion bei Damasio, wenn er diesen Gehalt aber auch nicht thematisiert. Er beschreibt die Verbindung von Körperzuständen und Vorstellungsbildern. Diese stehen nicht in einem kausalen Verhältnis zueinander, in der das Eine

---

<sup>88</sup>Ebd., S. 25.

das Andere hervorrufen würde; sie sind *ident* in dem Sinn, dass das Eine das ‚Pendant‘ des Anderen darstellt und sie gemeinsam unser Erleben der Emotion konstituieren. Aber wenn nun ein äußerer Reiz, welcher Art auch immer – Gesehenes, Gehörtes, Geruchenes, sensorisch Wahrgenommenes –, auf uns einwirkt und einen somatischen Zustand hervorruft, so ruft dieser nicht zugleich ein *bestimmtes* Vorstellungsbild auf, mit dem er, wie es bei Damasio scheint, *ident* ist; wir haben ein Vorstellungsbild in *dieser* Situation, in Abstimmung mit früheren, ähnlichen somatosensiblen Zuständen und Erinnerungen an Erfahrungen, die damit einhergingen, aber auch mit Erwartungen. Es ist *diese* Situation, in der ich mich befinde, die ich auf eine (oder mehrere) frühere Situation(en) beziehe, die ich darauf – und auf ihre Möglichkeiten – hin transzendiere und der ich *Bedeutung* verleihe – um auf dieser Grundlage zu (re)agieren.

Symptome einer Posttraumatischen Belastungsstörung (PTBS), so zeigt sich bei genauerer Betrachtung dessen, was Damasio als „somatische Marker“ beschreibt, stellen *fixierte* ebensolche *Marker* dar: Posttraumatische Belastungen können sich dahingehend äußern, dass bestimmte äußere Reize – beispielsweise die Enge des momentanen Umfelds, eines Lifts oder Ähnlichem – (immer wieder) bestimmte Vorstellungsbilder ins Bewusstsein rufen und zu bestimmten Reaktionen anregen, die sich als Symptome wie Panikattacken oder soziale Ängste zeigen. Auch andere, mit psychischen Erkrankungen oder Behinderungen in Zusammenhang stehende Phänomene, wie etwa mangelnde (affektive) Impulskontrolle oder – allgemeiner – affektive Störungen können m.E. mithilfe der Hypothese der somatischen Marker einem näheren Verständnis zugeführt werden. Die Marker können solcherart Symptomatiken, wie etwa Folgen traumatischer Erfahrungen, erklären; in den meisten Fällen scheint es jedoch sinnvoller, die Regulation des Handelns über somatische Marker so weit als möglich zu minimieren.

Mir scheint demnach, die Hypothese der somatischen Marker beschreibt durchaus ein Phänomen, das unsere Emotionalität mitbestimmt, das Einfluss nimmt auf unser Erleben der Emotion; doch das, was die Bedeutung der Emotion für das sie erlebende Subjekt ausmacht, wird davon nicht berührt. Auf die Bedeutung der Emotion verweisen uns nicht die Marker, sondern das von ihnen Markierte, die Vorstellungsbilder.

### 1.3.6 Rationalismus und die Illusion von Evidenz

Hinsichtlich der oben beschriebenen Intentionalität, verstanden als „Sinnhorizont“, als Voraussetzung der Generierung von Sinn, lässt sich mit Käte Meyer-

Drawe sagen, dass der „dominierende Denkstil der Naturwissenschaften keine natürliche Gegebenheit, sondern historisch entstanden [ist], auch als Antwort auf die Fragen der Zeit. Er ordnet Diskurse. Er bestimmt den Raum der wahren Aussagen.“<sup>89</sup> Dies schafft nun, so Meyer-Drawe, die „Illusion von Evidenz“.<sup>90</sup> Doch die (neuro-)wissenschaftlichen Erkenntnisse stellen, wie oben erläutert, keine *Abbilder* der Wirklichkeit dar; sie sind *Interpretationsergebnisse*. Wohl kann man neuronale Prozesse beschreiben, die Funktionen bestimmter Hirnareale identifizieren, verschiedene organische Mechanismen darstellen, und niemand wird überzeugend bestreiten, dass diese unumgängliche Voraussetzungen und Bedingungen für unser Denken, Fühlen und Handeln sind. Doch diese Funktionen und Mechanismen mit der *Bedeutung* und der *Erfahrung* unseres Denkens, Fühlens und Handelns gleichzusetzen, ist keine wissenschaftliche Erkenntnis, es ist eine *Deutung* einer solchen. „Vom phänomenologischen Standpunkt aus existiert ein neuronales Korrelat zu einer Erfahrung ebensowenig wie ein physiologisches Pendant zur Liebe. Der Leib ist zwar involviert, aber seine Symptomatik geht nicht in messbaren Werten auf.“<sup>91</sup>

So kann man festhalten, dass Damasio „Denkstil“ bei der Beschreibung der Emotionen ein strikt rationalistischer ist: Damasio schreibt, die Emotionen des Menschen könne man sich als „automatisches Bewertungssystem“ vorstellen. Was impliziert eine solche Betrachtung der Emotionalität? Zuerst ist die Frage zu stellen, was denn hierbei als *Bewertung* zu verstehen ist. Damasio bestimmt die Funktion der Emotion als Reduzierung von Handlungsoptionen, als Vorauslese möglicher Handlungen, um es so dem Menschen zu ermöglichen, unter einer reduzierten Anzahl an Optionen zu wählen, wie er sagt, eine Kosten-Nutzen-Rechnung anzustellen und zu entscheiden. Das bedeutete, Emotionen würden nach Kriterien wie ‚wünschenswert‘ oder ‚zu vermeiden‘, hinsichtlich *positiver oder negativer Konsequenzen* einer möglichen Handlung eine Situation bewerten und eben manche Handlungsoptionen im Vorfeld verwerfen. Das bedeutete nun aber – und dies stellt nun den Aspekt dar, der infrage gestellt und problematisiert werden soll –, Emotionen wären mit *Urteilen* gleichzusetzen, emotionale Regungen des Menschen und des menschlichen Bewusstseins würden nach *rationalen, vernünftigen Kriterien* funktionieren.

Damasio spricht immer wieder von dem engen Zusammenspiel von Rationalität und Emotion; doch er beschreibt dabei kein *Zusammenspiel* dieser beiden Seiten, er unterstellt der Emotion *selbst* Rationalität.

---

<sup>89</sup>Meyer-Drawe 2011, S. 79.

<sup>90</sup>Ebd.

<sup>91</sup>Ebd., S. 79f.

### 1.3.7 Metaphysik und Biologismus

Im Sinne des eingangs erwähnten Vorgehens der immanenten Kritik und ihrer Möglichkeit, auch inhaltlich Kritik zu üben, lässt sich sagen, dass sich jene Grundlage von Damasio Interpretation der Funktionen des menschlichen Gehirns und seiner Bewusstseinstheorie – das Postulat des „Biologischen Werts“, jener ominöse ‚biologische Imperativ‘ – durch eine beliebig andere ersetzen ließe, ohne seinen Argumentationsgang bedeutend zu beeinflussen: An die Stelle der ‚Regulation und Sicherung des Lebens‘ ließe sich beispielsweise auch das ‚Streben nach der Ebenbildlichkeit Gottes‘ setzen. Damasio könnte letztlich aufgrund der monumentalen Komplexität des menschlichen Gehirns und Bewusstseins auch auf die Notwendigkeit Gottes anstatt auf den ‚Biologischen Wert‘ schließen und sagen, nicht dieser treibe den Menschen an, sich weiterzuentwickeln und immer komplexere Strategien zu entwerfen, sondern eben sein Streben, dem Ebenbild Gottes auf Erden ähnlicher zu werden. Dann wären seine Emotionen, sein Bewusstsein, die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft und ihrer Kultur, Technik und Kunst unter diesem Gesichtspunkt zu interpretieren. Was damit gesagt sein will, ist schlicht, dass jenes Fundament von Damasio Interpretationen des Bewusstseins und der Emotion nichts weiter als eine willkürliche Setzung darstellt, die auch anders gedacht werden könnte, ohne den neurowissenschaftlichen Erkenntnissen Damasio zu widersprechen.

Hier soll in erster Linie die *normative Gewalt* der Darstellungen Damasio beschrieben werden: Der Schluss auf den ‚Biologischen Wert‘ ist kein *notwendiger* Schluss, der sich aus den neurowissenschaftlichen Studien Damasio ergibt; es ist ein *spekulativer* Schritt, der wohl die Überzeugung Damasio widerspiegelt. Der ‚Biologische Wert‘ ist schlicht ein Postulat, das die Interpretation der Funktionen des Gehirns, die Damasio wissenschaftlich zu beschreiben vermag, leitet, das aber selbst kein wissenschaftlich beschreibbares Phänomen darstellt. Diese Interpretationsgrundlage wird gesetzt, nicht weiter begründet, und bildet so eine schlechterdings *metaphysische* (resp. *metaphysiologische*) Grundlage der Ausführungen Damasio über Bewusstsein und Emotion.

Auf Grundlage dieses normativen Fundaments beschreibt Damasio die biologische, zivilisatorische und kulturelle Entwicklung des Menschen; und er beschreibt sie als eine anscheinend *notwendige* Entwicklung. Es scheint in seinen Beschreibungen keine klar *teleologische*, wohl aber eine *teleonomische* Entwicklung<sup>92</sup> zu geben; d.h., die evolutionäre Entwicklung folgt keinem vorbestimmten Ziel, zu

---

<sup>92</sup>Vgl. dazu Monod 1977.

dem hin sie sich kontinuierlich bewegen würde, wohl aber folgen evolutionäre Entwicklungen einem bestimmten *Zweck*, der sozusagen ‚in der Sache selbst‘ liegt – so beispielsweise die Anpassung eines Organismus an seine Umgebung, die sein Überleben gewährleistet. Es gibt so keinen transzendentalen Grund oder ein derartiges Ziel einer solchen Entwicklung, jedoch eine auf empirischen Zusammenhängen beruhende *Zweckmäßigkeit*. Damasio dehnt diese teleonomische Entwicklung aber über den Bereich des Biologischen hinaus auch auf die *kulturelle* Entwicklung des Menschen aus. So beschreibt er nicht nur das Streben des biologischen Organismus nach Homöostase, er beschreibt ebenso die „soziokulturelle Homöostase“: „In dieser oder jener Form manifestiert sich in den kulturellen Entwicklungen das gleiche Ziel wie in der automatischen Homöostase, die ich in diesem Buch [scil.: SELBST IST DER MENSCH, Anm. DHM] immer wieder erwähnt habe.“<sup>93</sup> Kulturelle Entwicklungen des Menschen – juristische Systeme, ethische Regeln, Wirtschaft, Politik und Kunst – sind aus dieser Perspektive logische Konsequenzen der Biologie des Menschen: „Die soziokulturelle Homöostase kam als neues Funktionsniveau zum Lebensmanagement hinzu, die biologische Homöostase blieb dabei aber erhalten.“<sup>94</sup> Homöostase beschreibt Damasio als „Sammlung von Handlungsrichtlinien, die der Organismus befolgen muss, damit er seine Ziele erreicht“.<sup>95</sup> Die Aufrechterhaltung der biologischen Homöostase erfolgt maßgeblich, so Damasio, über Belohnungs- und Bestrafungssysteme des Organismus;<sup>96</sup> und so sei dies – in der einen oder anderen Form, Damasio wird dabei nicht explizit – auch der maßgebliche Mechanismus im Rahmen der Sozietät des Menschen. So schreibt er, wir fänden in diesen biologischen Belohnungs- und Bestrafungssystemen auch „den tieferen Sinn für das, was wir aus unserer menschlichen Sicht Belohnung und Bestrafung nennen“.<sup>97</sup> Hier scheint mir aber wiederum ein Zirkelschluss vorzuliegen, wie er sich auch im Begriff des „Biologischen Werts“ findet: Damasio wendet hier kulturell geprägte Begriffe an, um biologische Mechanismen zu beschreiben, um dann daraus zu folgern, dass diese biologischen Mechanismen der Ursprung ebendieser (kulturellen) Begriffe seien. Von „Bestrafung“, „Belohnung“ und „Werten“ hinsichtlich biologischer Mechanismen zu sprechen, ist jedoch schlechterdings eine Metapher; und zu behaupten, diese Mechanismen seien nun der Ursprung jener Begriffe, die wir im Rahmen einer Metapher auf selbige Mechanismen anwenden, erscheint mir widersinnig.

---

<sup>93</sup>Damasio 2010, S. 306.

<sup>94</sup>Ebd., S. 307.

<sup>95</sup>Ebd., S. 62.

<sup>96</sup>Vgl. ebd., S. 63.

<sup>97</sup>Ebd., S. 63.

Um es mit Friedrich Nietzsche auszudrücken: „Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen“.<sup>98</sup>

Und hier zeigt sich auch eine klar biologistische Tendenz in Damasio Theorien: sein unentwegtes Bestreben, die menschliche Gesellschaft und Kultur unter biologischen Gesichtspunkten zu deuten. So wie der biologische Organismus immerzu mit dem Thema der „Lebenssteuerung“ – eben beispielsweise über Belohnungs- und Bestrafungssysteme – beschäftigt sei, so sei es auch mit scheinbar allem anderen menschlichen Verhalten derart beschaffen: „Die Motivation hinter den meisten Errungenschaften der menschlichen Kulturen und Zivilisationen gründet sich genau auf diese Frage [scil.: der Lebenssteuerung, Anm. DHM] und auf die Notwendigkeit, das Verhalten der Menschen, die sich mit dem Thema beschäftigen, zu lenken.“<sup>99</sup> Dieses Motiv der Lebenssteuerung sei dabei nahezu universaler Ausgangspunkt beinahe aller Aspekte des Menschlichen: für „die Existenz eines Gehirns, die Existenz von Schmerzen, Freude, Emotionen und Gefühlen, soziale Verhaltensweisen, moralisches Verhalten, Gesetze und Justiz, Politik, Kunst, Technologie und Naturwissenschaft“.<sup>100</sup>

### 1.3.8 Fazit

Dem eingangs erwähnten Vorwurf, eine phänomenologische Betrachtung sei nichts anderes als eine *alternative Perspektive* auf das Thema und müsse sich so stärker in Selbstkritik üben, sie müsse neurowissenschaftliche Einsprüche ebenso gelten lassen, wie sie selbst Einsprüche gegen neurowissenschaftliche Theorien formuliert, lässt sich nach dem Vorangegangenen Folgendes erwidern: Die beschriebenen neurowissenschaftlichen Theorien sind schlicht *keine* völlig andere Perspektive auf Bewusstsein und Emotion, da die Beschreibungen Damasio den Bereich der (Neuro-)Wissenschaft verlassen. Seine Studien zur Funktionsweise des Gehirns, zu seinem Zusammenspiel mit dem Körper und zu den verschiedenen Mechanismen von Körper und Gehirn sind noch im Bereich der Wissenschaft anzusiedeln; doch sobald er sich daran macht, diese Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Studien zu *interpretieren* und zu *deuten*, beansprucht, Aussagen über die Bedeutung ihrer für das menschliche Bewusstsein, die Emotion, unser Erleben und Wahrnehmen der Welt zu treffen, verlässt er diesen Bereich und betritt jenen der Philosophie. Dies zeigt sich eindeutig in der metaphysischen Grundlage seiner

---

<sup>98</sup>Nietzsche 1988, S. 883.

<sup>99</sup>Damasio 2011, S. 71.

<sup>100</sup>Ebd.

Bewusstseinstheorie, expliziert in seinem Postulat des „Biologischen Werts“, sowie in argumentationslogischen Mängeln – Stichwort *Petitio Principii* –, die ebenso zeigen, dass seine Beschreibungen keine wissenschaftlichen ‚hard facts‘ darstellen, sondern eben *Interpretationsergebnisse* sind – die m.E. wenig Überzeugungskraft besitzen.

Dementsprechend sind die phänomenologische Betrachtung und die neurowissenschaftliche Interpretation des menschlichen Bewusstseins und der Emotion *keine völlig verschiedenen Zugänge* zum Thema, sondern gleichermaßen *philosophische und hermeneutische Zugänge*, deren Überzeugungskraft in argumentationslogischer Stringenz zu suchen ist und deren Angemessenheit sich an den Konsequenzen der Darstellungen zu bewähren hat. Es konnte m.E. auch gezeigt werden, dass die phänomenologische Perspektive durchaus Antwortmöglichkeiten zu finden fähig ist, wo die neurowissenschaftlichen Studien und deren Interpretationen an ihre Grenzen gelangen.

## **1.4 Kritische Betrachtung der pädagogischen Rezeption Damasio**

Lässt man die immanent-kritisch aufgezeigten Probleme der Theorien Damasio und deren Konfrontation mit phänomenologischen Gesichtspunkten einmal beiseite, stellt sich ebenso die Frage, welche Implikationen die Damasio-Rezeption Hubers mit sich führt und welche Konsequenzen sie in pädagogischer – und praktischer – Hinsicht nach sich ziehen würde. Es zeigen sich dabei schwerwiegende Probleme, die nun zur Debatte gestellt werden sollen.

### **1.4.1 Ein selbstbestimmtes, moralisches Subjekt?**

Huber formuliert, wie oben erläutert, eine „erziehungswissenschaftliche Grundposition“, die davor bewahren soll, neurowissenschaftliche Erkenntnisse unkritisch und affirmativ zu übernehmen, ohne deren ‚Tauglichkeit‘ für pädagogische Zusammenhänge zu überprüfen, und pädagogische Postulate, wie eben jene der Selbstbestimmung, Autonomie, Moralität und Subjektivität, aus den Augen zu verlieren. Zu fragen ist nun, ob sich diese Grundposition und die Postulate, auf die sie sich beruft, angesichts der Darstellungen Damasio tatsächlich aufrechterhalten lassen.

In neurowissenschaftlichen Interpretationen des Menschen, so stellt es Huber dar, erscheine dieser zumeist als im Grunde determiniert, aber, so etwa bei Damasio, im Rahmen dieser Determination käme ihm dann freier Wille zu. So bezieht sich

Huber auch zustimmend auf Speck, der schreibt, trotz naturgesetzlicher Determination bliebe das Postulat eines selbstbestimmten Subjekts immer noch aufrecht.<sup>101</sup> Dies entspreche auch Damasio Darstellung der Emotion, die eine Vorauslese von möglichen Handlungsoptionen vornehmen würde, um dem Menschen danach die Möglichkeit zu geben, unter einer reduzierten Anzahl an Reaktionsweisen (selbstbestimmt) zu wählen. So schreibt Damasio auch, es bleibe einem Menschen „doch ein gewisser Spielraum für solche [scil.: individuelle, Anm. DHM] Freiheit [...] – das heißt, Handlungen zu wollen und auszuführen, die anscheinend dem zuwiderlaufen, was ihm Biologie und Kultur eingepflanzt haben“.<sup>102</sup> Er schreibt von dieser „Freiheit“ aber nicht ohne anzufügen: „Unter bestimmten Umständen kann die Freiheit von biologischen und kulturellen Einschränkungen allerdings auch ein Merkmal des Wahnsinns sein und Ideen und Handlungen des Irrsinnigen nähren.“<sup>103</sup> Diese Unterscheidungen zwischen krank und gesund, wahnsinnig und normal, die sich bei Damasio immer wieder finden, erscheinen mir höchst problematisch und (potentiell) folgenreich; ich werde darauf noch zu sprechen kommen.

Es macht jedoch keinen Sinn, wenn Huber in diesem Zusammenhang von ‚ein wenig‘ Determination spricht und behauptet, ansonsten wäre der Mensch doch frei. Der Mensch ist frei *oder* determiniert. Es macht einen bedeutenden Unterschied, in diesem Zusammenhang von *Bedingungen* zu sprechen, denen der Mensch unterliegt, innerhalb derer der Mensch frei handeln kann, oder von einer grundlegenden Determination, die dem Menschen einen gewissen Spielraum eröffnet. Denn die Determination – und dies trifft auch auf jenen ‚biologischen Imperativ‘ Damasio zu – ist notwendig, universal und unveränderlich, während Bedingungen verändert werden können, grundsätzlich Veränderungen unterliegen. Der ‚Biologische Wert‘ Damasio erscheint in seiner Theorie jedoch als *notwendige* ‚Motivation‘ des Menschen, als immer und jeder Handlung zuletzt zugrundeliegendes Motiv; er *kann* nach Damasio nicht anders handeln, auch wenn ihm auf dieser Grundlage noch einige verschiedene Optionen offenbleiben. Dies ist nichts anderes als Determination.

Ebenso bleibt auch das, was Huber als ‚Moral‘ bezeichnet, dabei auch der Gedanke der Freiheit, rückgebunden an die Umgebung und die herrschenden Bedingungen in derselben: Moral wird zu nichts anderem als vorherrschenden Konventionen und Normen degradiert. So schreibt Huber in einem Absatz, übertitelt mit

---

<sup>101</sup>Vgl. Huber 2013, S. 41.

<sup>102</sup>Damasio 1996, S. 242.

<sup>103</sup>Ebd.

„Moral“, ausschließlich über „allgemein geltende Vorschriften für Handlungsmuster“ oder „Normen“.<sup>104</sup> Diese Betrachtungsweise ist, so scheint mir, logische Konsequenz aus Damasio Darstellungen: Wenn Emotionen (1) als notwendige Voraussetzung für moralische Überlegungen (soweit stimme ich zu) und (2) als „Mechanismen zur Selbsterhaltung“ und Regulatoren des „inneren Gleichgewichtszustand[s] des Organismus“<sup>105</sup> betrachtet werden, dann *muss* Moral folgerichtig als konventionelles Normengefüge, als „allgemein geltende Vorschrift für Handlungsmuster“ angesehen werden. Wenn Emotionen bloß Mittel zur Anpassung an die Umgebung und Aufrechterhaltung der Homöostase sind, dann kann auch Moral, die aus ihnen entspringt, nichts anderes als opportunistische Übernahme von gegebenen Normen sein.

#### 1.4.2 Konditionierung auf Basis biologistischer Prämissen

Es zeigt sich m.E. deutlich, was die (unkritische) Übernahme der Theorien Damasio in pädagogische Zusammenhänge so problematisch macht: die aus diesem Nährboden erwachsende Tendenz zu behaviouristischem Denken. Dies zeigt sich am eindringlichsten in folgender Frage Hubers, die er im Ausblick seiner Arbeit zur „neurowissenschaftlichen Herausforderung der Pädagogik“ formuliert: „Wie können reflexive Rückbindungen [im Sinne der Hypothese der somatischen Marker, Anm. DHM] hergestellt werden?“<sup>106</sup> Denn wenn wir als Pädagogen oder Pädagoginnen somatische Marker, wie sie Damasio beschreibt, *herzustellen* versuchten, also bei den uns Anvertrauten einen „*Tendenzapparat*“ einzurichten trachteten, dann hieße das nichts anderes, als zu konditionieren. Denn es hieße, einen bestimmten Körperzustand mit einem bestimmten Vorstellungsbild zu verknüpfen, um eine bestimmte Handlung zu provozieren. Wer dabei an den Pawlowschen Hund denkt, irrt m.E. nicht. Dies mit der formulierten Grundposition zu vereinbaren, die ein autonomes Subjekt fordert, scheint mir ein mehr als bloß schwieriges Unterfangen darzustellen.

Ein ähnliches, wie mir scheint analog angelegtes Problem zeigt sich auch im erwähnten Paper der OECD, auf das auch Huber als Legitimation seiner Untersuchung verweist: Aufgrund der neurowissenschaftlichen Erkenntnisse, so ist dem Text zu entnehmen, könnte in Erziehung und Unterricht stärker auf individuelle Bedürfnisse eingegangen werden. Hier ist jedoch einzuwenden, dass die ange-

---

<sup>104</sup>Vgl. Huber 2018, S. 103.

<sup>105</sup>Ebd., S. 94.

<sup>106</sup>Huber 2013, S. 112.

strebte *Individualisierung* des pädagogischen Geschehens auf der Basis vorausgesetzter *Konformität* – denn, wenn wir von Kausalität in Bildungsprozessen ausgehen, wie der Text nahelegt, unterstellen wir ebendiese – konzipiert wird. Dies führt die Rede von Individualität ad absurdum, ebenso wie Damasio Überlegungen zu Emotion und Bewusstsein die Rede von Autonomie und Selbstbestimmung ad absurdum führen.

Geradezu gefährlich erscheint mir auch folgende Frage Hubers: „Lassen sich kollektive somatische Marker evozieren?“<sup>107</sup> Sie ist noch brisanter als die oben erwähnte, da kollektive Marker hergestellt, also *kollektive Handlungstendenzen* bzw. kollektive „*automatische Systeme zur Bewertung von Vorhersagen*“ (Damasio) eingerichtet werden sollten. Wie bzw. ob solche Überlegungen mit einem autonomen Subjekt und mit Individualität in Einklang zu bringen sein könnten, sei einmal dahingestellt. Brisant ist vor allem die Frage, anhand welcher Kriterien nun entschieden werden soll, welche somatischen Marker „evoziert“ werden sollten, welche Handlungen sie anregen, welche verhindern sollten. Damasio wie auch Huber geben Hinweise darauf: So schreibt Damasio, dass eine „kranke Kultur“ negative Auswirkungen auf ein „normales, erwachsenes Denk- und Entscheidungssystem“<sup>108</sup> haben könne. Und so schreibt auch Huber, dass eine „*gesunde Kultur* [...] Voraussetzung für einen *gesunden Umgang* mit Emotionen ist“.<sup>109</sup> Die Kriterien scheinen sich also auf die Normen und Konventionen einer „normalen, gesunden Kultur“ zu beziehen. Was aber, muss man nun weiter fragen, macht eine solche „gesunde Kultur“ aus? Gesund ist wohl diejenige Kultur, muss man in Anschluss an Damasio denken, deren Fundament jener „Biologische Wert“ bildet. Hier zeigt sich ein weiteres Mal eine biologistische Tendenz in Damasio Denken: Funktionsweisen des menschlichen Organismus – wie auch anderer biologischer Organismen – und deren Interpretation durch Damasio werden als Erklärungsmodelle für das Funktionieren und den Aufbau der menschlichen Gesellschaft, genauso wie als Erklärung des menschlichen Verhaltens, herangezogen. Deutlich zeigt sich das, wenn Damasio den „Biologischen Wert“ als den „Ursprung allen Wertedenkens“ bezeichnet, er ebendiesen als treibende Kraft hinter verschiedensten kulturellen Errungenschaften zu erkennen glaubt. Offenbar betrachtet er nicht bloß den evolutionären, sondern ebenso den kulturell-gesellschaftlichen Fortschritt der Menschheit als dem Joch des „Biologischen Werts“ unterworfen.

---

<sup>107</sup>Ebd.

<sup>108</sup>Damasio 1996, S. 244f.

<sup>109</sup>Huber 2013, S. 105f.

Wie schon erwähnt, zieht Damasio immer wieder Vergleiche zwischen verschiedenen biologischen Organismen und der menschlichen Gesellschaft, deren Ähnlichkeit, wie er sagt, „verblüffend“ sei. Die Rückbindung an den „Biologischen Wert“ sei hier wie dort gegeben, er sei die treibende Kraft, die unsere Motive und Wertvorstellungen bestimme und ebenso kulturelle Errungenschaften, von Technologie über Kunst bis hin zu Moralvorstellungen, durchziehe. Und dieser „Biologische Wert“ – schon als metaphysische, höchst normative Grundlage offengelegt – ist im Sinne Damasio durchaus als wünschenswert, weil die „gesunde“ Art des Weltbezugs, zu verstehen. Er stellt das Kriterium zur Verfügung, anhand dessen wir ‚gesund‘ von ‚krank‘, ‚normal‘ von ‚abnorm‘ unterscheiden könnten; und anhand dessen wir eben, im Sinne Hubers, sodann auch erzieherisch tätig sein müssten, somatische Marker – am besten kollektiv – zu evozieren hätten. Hier zeigt sich, in der (affirmativen) Rückbindung der pädagogischen Folgerungen Hubers an Damasio Theorien, auch eine biologistische Tendenz im Erziehungsdenken, das an diese anknüpft. Dafür, wie eine solche Erziehung, angeregt durch die Organisation biologischer Organismen, sodann auszusehen hätte, gibt Damasio implizit Hinweise: Für „erfolgreiches Verhalten“ von Organismen hinsichtlich der Lebensregulation seien im Laufe der Evolution bestimmte, man könnte sagen vorprogrammierte, Anweisungen nötig gewesen: „Zu einem großen Teil müssen solche Anweisungen die Konstruktion von Instrumenten in die Wege geleitet haben, die eine effiziente Lebenssteuerung ermöglichen. Die neuen Vorrichtungen sorgen für die Verteilung von Belohnungen, das Verhängen von Strafen und die Vorhersage von Situationen, denen der Organismus gegenüberstehen könnte.“<sup>110</sup> „Effiziente Lebenssteuerung“ also, ermöglicht durch „die Verteilung von Belohnungen, das Verhängen von Strafen“. Und auch Emotionen, so Damasio, trügen hierzu ihren Teil bei: „Kurz gesagt, führten Anweisungen in den Genen zur Konstruktion von Apparaten für die Ausführung dessen, was in komplizierten Lebewesen wie uns am Ende die Form von Emotionen im weitesten Sinne annahm.“<sup>111</sup> In diesem Sinne könnten Emotionen resp. somatische Marker in der pädagogischen Praxis derart ‚angesprochen‘ werden, dass sie dem Verhängen von Strafen und dem Verteilen von Belohnungen entsprächen; somatische Marker könnten in dem Sinn evoziert werden, dass bei ‚gewünschtem‘ Verhalten positive, bei ‚unerwünschtem‘ Verhalten negative Emotionen die Folge wären. ‚Richtiges‘ Verhalten belohnte sich sodann von selbst mit einem guten Gefühl, ‚falsches‘ Verhalten bestrafte sich ad hoc selbstständig durch ein schlechtes Gefühl. Denn, so schreibt Huber, Emotionen „bilden die letzte und höchste Ebene aller homöostatischen

---

<sup>110</sup>Damasio 2010, S. 55.

<sup>111</sup>Ebd.

Steuerprozesse und könnten sozusagen als *die versteckte Autorität* menschlichen Denkens und Handelns bezeichnet werden“.<sup>112</sup> Der Pädagoge oder die Pädagogin müsste demnach keine offene Autorität mehr an den Tag legen; die Autorität würde, *versteckt*, in die zu Erziehenden selbst verlegt.<sup>113</sup>

### 1.4.3 Fazit

Dem Vorangegangenen entsprechend sehe ich die größte Gefahr einer ungeprüften Übernahme der Theorien Damasios in erziehungs- und bildungstheoretische Überlegungen darin, letztlich bei einem Konzept der *Konditionierung auf Basis biologistischer Prämissen* zu enden, dessen Bezugnahme auf pädagogische Werte wie Autonomie oder ein selbstbestimmtes Subjekt sich schlechterdings nicht schlüssig begründen lässt.

Immanent ließ sich also eine Tendenz zu behaviouristischem, auf Konditionierung abzielendem Denken herausarbeiten, das auf einem funktionalistisch (und in Folge letztlich deterministisch) enggeführten Menschenbild beruht, und ebenso ließ sich eine Unvereinbarkeit dieser Tendenzen mit der von Huber formulierten „Grundposition“ aufzeigen.

Ein weiterer Gedanke scheint mir noch erwähnenswert, der hier aber nur noch umrissen werden kann: die *Entsprechung dieser Theorien zum Zeitgeist*. Denn ein auf kausalen Verhältnissen und Reiz-Reaktions-Schemata beruhendes Erziehungs- und Bildungsverständnis vereinfacht es – im Vergleich etwa mit einem auf kritisches Denken oder „problematisierenden Vernunftgebrauch“<sup>114</sup> abzielenden Verständnis von Bildung – ungemein, Bildungs- und Erziehungsinstitutionen zu evaluieren, Ergebnisse, ‚Outputs‘, zu messen. Auch lassen sich neu erfundene Anforderungen an Schule, wie die Förderung sozialer und emotionaler „Kompetenz“, mit diesen Ansätzen effektiv gestalten; mittels der Lehre der somatischen Marker scheint es ein Leichtes, sozial erwünschtes Verhalten bei den zu Erziehenden herzustellen. Und ebenso scheint mir der Gedanke der Selbstoptimierung und -perfektionierung in diesen Theorien angelegt zu sein, der im heutigen Erwerbsleben stark eingefordert wird und auch dem Bildungs- und Erziehungsdenken nicht fremd ist: Durch optimale Nutzung der neurologischen Erkenntnisse lässt sich sozusagen das ‚Maximum‘ aus sich selbst herausholen – was das Lernen und den Wissenserwerb, das soziale Verhalten, die Anpassung an neue Erforder-

---

<sup>112</sup>Ebd., S. 102.

<sup>113</sup>Wer dabei an Michel Foucaults Arbeiten zur Gouvernementalität denkt, geht m.E. nicht fehl.

<sup>114</sup>Vgl. dazu Ruhloff 1996.

nisse, die vielfach geforderte ‚Flexibilität‘ angeht. So ist m.E. Folgendes bedenkenswert: Ist es bloßer *Zufall*, dass jüngere wissenschaftliche Erkenntnisse und Ansätze das unterstützen, was jüngere gesellschaftliche und politische Forderungen verlangen? Oder könnten es umgekehrt solcherart Forderungen sein, die den wissenschaftlichen Blick und seine Perspektive auf einen bestimmten Gegenstand lenken?

Ich sprach in der Fragestellung und These dieser Arbeit von den Konsequenzen und der Kritik einer *uneingeschränkten* Übernahme der Theorien Damasio in pädagogische Zusammenhänge; so bleibt nun noch die Frage, ob – unter gewissen Einschränkungen – bestimmte Momente der Darstellungen Damasio nicht doch für bildungswissenschaftliche Überlegungen fruchtbar sein können. Zwei Aspekte erscheinen mir in dieser Hinsicht erwähnenswert:

(1) Zum einen ist die ‚Rehabilitierung‘ der Emotion zu nennen: Diese muss eben nicht bloß als ‚Störfaktor‘ für Rationalität und Vernunft betrachtet werden; es ist in dieser Hinsicht Damasio durchaus zu danken, das Verdienst der Emotionen gerade auch für rationales und vernünftiges Erwägen herauszustellen. Zu kritisieren ist Damasio nicht dafür, diese Interdependenz von Emotion und Rationalität zu beschreiben und zu verteidigen; zu kritisieren ist sein Verständnis der Emotion, ihres ‚Funktionierens‘ und letztlich – was ihm meiner Einschätzung nach selbst nicht bewusst ist – sein Unterwerfen der Emotion unter das Diktat der Rationalität.

(2) Zum anderen lassen sich jedoch auch aus dieser Theorie der Emotion, der ‚Hypothese der somatischen Marker‘, Überlegungen ableiten, die in bildungswissenschaftlicher Hinsicht von Belang sein könnten – unter der Voraussetzung, dass sie nicht als ‚absolut‘, als Beschreibung des ‚Wesens‘ der Emotion betrachtet wird, sondern als Beschreibung von Mechanismen des menschlichen Organismus, die wohl Einfluss auf unser Erleben der Emotion ausüben, jedoch nicht mit diesem ident sind. So beschreiben seine Darstellungen sehr gut Mechanismen, die – wie erwähnt – etwa bei traumatisierten Menschen zum Tragen kommen, und sie liefern Erklärungsmodelle für verschiedene Verhaltensweisen, wie sie oftmals bei Menschen mit Behinderungen oder psychischen Erkrankungen auftreten. Solche ‚Verhaltensauffälligkeiten‘ wie mangelnde Impulskontrolle, Aggressivität oder ähnliches, wie sie bei Menschen mit Behinderung oft anzutreffen sind, stehen häufig mit Traumata – oftmals etwa Hospitalisierung – in Zusammenhang. Jedenfalls scheint mir in der pädagogischen Arbeit mit Menschen mit psychischen Erkrankungen, Traumata oder Behinderungen Damasio Hypothese ein näheres Verständnis damit zusammenhängender Phänomene durchaus zu befördern.

## 2 Jean-Paul Sartres Theorie des Bewusstseins und der Emotion

Nun gilt es, wie angekündigt, zu versuchen, über die beendete dekonstruktive Kritik hinauszugehen; Ansätze zu finden, die mögliche alternative Sichtweisen bieten und auf die aufgeworfenen Probleme antworten können. Das folgende Kapitel widmet sich nun den Theorien Jean-Paul Sartres, die mir aus mehreren Gründen für eine Konfrontation mit den Darstellungen Damasio geeignet erscheinen. Sartres Existenzialismus beruht auf der Phänomenologie – vor allem auf Sartres Beschäftigung mit Edmund Husserl und Martin Heidegger –, die, wie oben gezeigt, Aspekte des Bewusstseins und des Erlebens des Subjekts in den Blick zu rücken vermag, die der neurowissenschaftlichen Perspektive konstitutiv entzogen bleiben. Als Phänomenologe hat Sartre in seinem Hauptwerk DAS SEIN UND DAS NICHTS – VERSUCH EINER PHÄNOMENOLOGISCHEN ONTOLOGIE eine Theorie des Bewusstseins vorgelegt (worin auch die Rolle der Emotionen einen zentralen Stellenwert genießt); in seinem Text SKIZZE EINER THEORIE DER EMOTIONEN hat er darüber hinaus auch die Grundzüge einer phänomenologischen Emotionstheorie formuliert. Außerdem widmete sich Sartre der Kritik der klassischen Psychoanalyse und der empirischen Psychologie; dabei bediente er sich Argumentationslinien, die sich auch in eine Kritik an neurowissenschaftlich orientierten Theorien des Bewusstseins wie jener Damasio ‚übersetzen‘ lassen.

### 2.1 Bewusstsein

#### 2.1.1 Zerrissenheit

Damasio versucht, wie oben erörtert und kritisiert, das Problem des Dualismus von Körper und Geist zu überwinden, indem er diese verschiedenen Sphären in einer harmonischen, differenzlosen Einheit auflöst. Damasio ‚zerlegt‘ zuerst das Bewusstsein in die oben beschriebenen „Selbste“ – das Selbst-als-Subjekt, das Selbst-als-Objekt, das autobiographische Selbst usw. –, um in einem weiteren Schritt diese ‚Einzelteile‘ ganz einfach im Bewusstsein wieder zusammenzufügen und eine harmonische ‚Ganzheit‘ zu postulieren. Das Bewusstsein wird dabei jedoch von Anfang an vorausgesetzt und nicht erst erklärt; dies führt auch dazu, dass, wenn Damasio das so verstandene Bewusstsein zu fassen versucht, ein unbestimmter, unerklärlicher ‚Rest‘ zurückbleibt, ein ‚Zu-viel‘, das Damasio nicht mehr weiter zu beschreiben und erklären vermag. Eben diesem Zu-viel widmet sich nun dieses Kapitel; es soll nun, im Anschluss an Jean-Paul Sartre, etwas mehr Licht auf diesen im Dunkeln gebliebenen Aspekt geworfen werden.

Sartre versucht gerade *nicht*, den Dualismus von Körper und Geist einfach aufzulösen; er erkennt die ‚Zerrissenheit‘ menschlicher Erfahrung an, wengleich er diesen Dualismus nicht als schlichten Dualismus stehen lässt: Er beschreibt das „Für-sich“, wie er den Existenzmodus des Bewusstseins nennt, wie folgt: „[N]icht die Einheit, die eine Dualität enthält, nicht eine Synthese, die die abstrakten Momente von These und Antithese überschreitet und aufhebt, sondern eine Dualität, die Einheit *ist*, eine Spiegelung, die ihr eigenes Reflektieren *ist*“.<sup>115</sup> Das Für-sich, das menschliche Bewusstsein, ist eben gerade nicht bloß *das, was es ist* – wie Sartre die Beschaffenheit des „An-sich“ beschreibt<sup>116</sup> –, wie die Beschreibungen Damasio vermuten ließen. Es ist niemals völlige Koinzidenz, es ist auf der einen Seite immerzu *in Distanz zu sich* und auf der anderen stets *Anwesenheit bei sich*. Wie ist das zu verstehen?

Sartre unterscheidet zuerst zwischen dem *thetischen* und dem *nicht-thetischen* Bewusstsein – zweiteres nennt er das *präreflexive Cogito*. Sartre geht bei der Klärung jenes „präreflexiven Cogito“ von der Erkenntnis aus und kritisiert, dass das Problem des *Bewusstseins* in der Philosophie immerzu als Problem der *Erkenntnis* behandelt worden wäre: Doch das Bewusstsein, so Sartre, „ist nicht ein besonderer Erkenntnismodus, genannt innerster Sinn oder Erkenntnis von sich, sondern es ist die transphänomenale Seinsdimension des Subjekts“.<sup>117</sup> Das nicht-reflexive Bewusstsein ermögliche erst jede Reflexion und jede Erkenntnis – denn jedes „objektsetzende Bewußtsein ist gleichzeitig nicht-setzendes Bewußtsein von sich selbst“.<sup>118</sup> Wir sind, so Sartre, nicht-setzendes Bewusstsein von uns, sind präreflexiv auf die Welt bezogen und in dieser Welt situiert, dies ist notwendige *Bedingung jeder Reflexion und Erkenntnis* eines setzenden Bewusstseins. Wir stehen so immer in einem *Verhältnis* zu uns selbst, wir *sind* dieses Verhältnis; die Spiegelung, die ihr eigenes Reflektieren ist. Und in dieser ‚Zerrissenheit‘ sind wir nicht bloß, was wir sind; das Für-sich, so die Formulierung Sartres, ist ein „Sein, das nicht das ist, was es ist, und das das ist, was es nicht ist“.<sup>119</sup> Wir müssen uns in ein Verhältnis zur Welt und zu den Anderen sowie zu uns selbst setzen und uns *entwerfen*; so sind wir immer (auch) dieser Entwurf, der unser Handeln antreibt und unser Selbstverständnis formuliert, sowie wir dieser Entwurf nicht sind, sondern schlicht sind, wer wir in diesem Moment, dieser spezifischen Situation sind.

<sup>115</sup>Sartre 2016, S. 168.

<sup>116</sup>Vgl. ebd., S. 42.

<sup>117</sup>Ebd., S. 19.

<sup>118</sup>Ebd., S. 21.

Sartre schreibt sodann, er könne nicht länger vom „nicht-setzende[n] Bewußtsein von sich selbst“ sprechen, da dieses „von sich“ die Idee der Erkenntnis wecken würde; aus diesem Grund schreibt er im Weiteren von „Bewußtsein (von) sich“. (Vgl. ebd., S. 23.)

<sup>119</sup>Ebd., S.173.

Und eben dies macht auch unsere Freiheit aus: nicht bloß zu sein, was wir sind, sondern unser eigener Entwurf zu sein; insofern zu sein, was wir nicht sind.

Die weiter oben beschriebene Intentionalität, die Notwendigkeit, auf etwas anderes als sich selbst gerichtet und bezogen zu sein, Bewusstsein *von* etwas zu sein, ist auch Bedingung so verstandener Freiheit, unserer *Verurteilung zur Freiheit*. Die Intentionalität, die Sartre von Edmund Husserls Phänomenologie, die ihn stark beeinflusst hat, übernommen hat, nimmt einen zentralen Stellenwert in seiner Philosophie ein. So schreibt Peter Kampits in Anlehnung an Jean-Paul Sartre: „Es gibt keinen substantiellen Bewohner des Bewusstseins (kein empirisches oder auch transzendentes Ich), sondern nur eine Gerichtetheit des Bewusstseins auf etwas anderes als es selbst.“<sup>120</sup> Wir sind immerzu intentional auf etwas außerhalb unserer selbst bezogen, unser Bewusstsein selbst ist gleichsam immer außerhalb seiner. So schreibt Sartre in einem kurzen Text über die „fundamentale Idee“ Husserls, die Intentionalität, „das Bewußtsein hat kein ‚Drinnein‘; es ist nichts als das Draußen seiner selbst, und diese absolute Flucht, diese Weigerung, Substanz zu sein, konstituiert es als ein Bewußtsein“.<sup>121</sup> Das Bewusstsein ist immerzu nach außen gerichtet, es ist schlechterdings *nichts* ohne dieses Außen, das das Bewusstsein überhaupt erst Bewusstsein (von etwas) sein lässt – von der Welt, den Dingen, den Anderen. Es ist in diesem Sinne nicht transzendental; es ist *transzendent*. „Nicht in irgendeinem Schlupfwinkel werden wir uns entdecken; sondern auf der Straße, in der Stadt, mitten in der Menge, Ding unter Dingen, Mensch unter Menschen.“<sup>122</sup> Diese „Intentionalitätsstruktur führt nun nicht allein dazu, dass der Mensch nicht durch ein vorausliegendes Wesen bestimmt sein kann, durch eine wie auch immer geartete menschliche Natur, sondern dass er zunächst einzig und allein durch seine Existenz bestimmt ist oder – in Umkehrung traditioneller ontologischer Kategorien – dass seine Existenz der Essenz vorausgeht“.<sup>123</sup> In eben diesem Sinne schreibt Sartre – eine Formulierung Martin Heideggers übernehmend –, das Bewusstsein sei ein Sein, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“.<sup>124</sup> So stehen wir also in einem Verhältnis zu uns selbst, finden uns genötigt, zu wählen, uns zu entwerfen, so sind wir zur Freiheit verurteilt. Und ebendieser Sachverhalt hängt, wie eben – in der *Transzendenz* des Bewusstseins – schon angedeutet, wesentlich auch an unserem *körperlichen In-der-Welt-Sein*; dazu mehr im Folgenden.

---

<sup>120</sup>Kampits 2005, S. 56.

<sup>121</sup>Sartre 2010a, S. 35.

<sup>122</sup>Ebd., S. 37.

<sup>123</sup>Kampits 2005, S. 56.

<sup>124</sup>Sartre 2016, S. 164.

### 2.1.2 Körperlichkeit und Kontingenz

Wie oben erörtert, versucht Damasio zu klären, wie wir Entscheidungen treffen, wie eine Wahl zustande kommt, wie unser Körper im Zusammenspiel mit unserem Gehirn resp. Bewusstsein eine *gute* Entscheidung generiert.

Er versucht dabei, das menschliche Bewusstsein und dessen Interdependenz mit dem Körper als etwas klar Bestimmtes zu beschreiben, er weist bestimmte Funktionen zu, beschreibt deren Mechanismen, definiert den Zweck des Bewusstseins und kann es sogar in bestimmten Arealen des Gehirns verorten. Er *verdinglicht* in diesem Sinn das Bewusstsein, indem er es als einen *Gegenstand mit bestimmten Eigenschaften* beschreibt und zu fassen versucht. Er beschreibt das Bewusstsein – im Sinne Sartres – als ein „An-Sich“, d.h. als etwas, das schlicht „*ist, was es ist*“.<sup>125</sup> Doch unterm Strich erreicht Damasio in seinen Beschreibungen das Bewusstsein oder den Geist nie; er beschreibt den Körper und das Gehirn als Gegenstände – er beschreibt den *toten* Körper. So schreibt Sartre – als Argument gegen das Vorgehen der empirischen Psychologie seiner Zeit –, dass das „Problem des Körpers und seiner Bezüge zum Bewußtsein [...] oft dadurch verdunkelt [wird], daß man zuerst den Körper als ein bestimmtes *Ding* setzt, das seine eigenen Gesetze hat und sich von außen her definieren läßt“.<sup>126</sup> So wird der Körper beschrieben als ein Objekt mit einem Nervensystem, einem Gehirn, mit Drüsen, Organen usw. Doch dieser Körper „ist nicht mein Körper, so wie er *für mich* ist“,<sup>127</sup> er ist wie jene Körper, „die man mir auf dem Seziertisch gezeigt hat“.<sup>128</sup>

An dieser Stelle soll nun nicht nach den Eigenschaften des Körpers, seinen Funktionen und bestimmbareren Merkmalen gefragt werden, sondern nach der *Bedeutung* des Körpers *für mich*.

Eine der ersten Erfahrungen des eigenen Körpers besteht darin, dass er das Bezugszentrum, das Zentrum unserer Wahrnehmung und unseres In-der-Welt-Seins ist: „Der Körper ist koextensiv zur Welt, ganz über alle Dinge gebreitet, und zugleich in diesem einzigen Punkt gesammelt, den sie alle anzeigen und der ich bin, ohne ihn erkennen zu können.“<sup>129</sup> Das heißt auch, dass wir immerzu einen bestimmten Gesichtspunkt einnehmen, immerzu in *unserer* Perspektive wahrnehmen, die Welt um uns herum ordnen und orientieren. Wir sind relative Wesen, immer *in Relation zur Welt*. So kann auch „Erkenntnis nur ein Auftauchen sein,

---

<sup>125</sup>Ebd., S. 42.

<sup>126</sup>Ebd., S. 539.

<sup>127</sup>Ebd., S. 540.

<sup>128</sup>Ebd., S. 541.

<sup>129</sup>Ebd., S. 564.

das in einem bestimmten Gesichtspunkt engagiert ist, der man *ist*“.<sup>130</sup> Diese Verfasstheit führt zu einer doppelten Kontingenz, die Sartre die „*Faktizität des Für-sich*“ nennt: „[W]enn es notwendig ist, daß ich in Form von Da-sein bin, ist es ja einerseits ganz kontingent, daß ich bin, denn ich bin nicht der Grund meines Seins; wenn es notwendig ist, daß ich in diesen oder jenen Gesichtspunkt engagiert bin, ist es andererseits kontingent, daß es genau dieser unter Ausschluß jedes anderen ist“.<sup>131</sup>

„Geburt, Vergangenheit, Kontingenz, Notwendigkeit des Gesichtspunkts, faktische Bedingungen jedes möglichen Einwirkens auf die Welt: das ist der *Körper*, das ist er *für mich*.“<sup>132</sup> In eben diesem Sinne sind wir als Körper in der Welt *Kontingenz*. „Aber dieser unerfaßbare Körper ist genau die Notwendigkeit, daß es eine Wahl gibt, das heißt, daß ich nicht alles zugleich bin. In diesem Sinn ist meine Endlichkeit Bedingung meiner Freiheit, denn es gibt keine Freiheit ohne Wahl, und ebenso wie der Körper das Bewußtsein als bloßes Bewußtsein von der Welt bedingt, macht er es möglich bis in seine Freiheit hinein.“<sup>133</sup> Hier zeigt sich eine grundlegende Bedeutung des Körpers, der Körperlichkeit des Menschen: Ebenso wie unser Körper unser Bewusstsein von und unser Wahrnehmen der Welt bedingt, so ist er auch fundamentale Bedingung unseres Bewusstseins der Welt und unserer Freiheit. Der Körper ist aber, so er immerzu meinen Gesichtspunkt mitbestimmt, jener Punkt, demgegenüber ich keinen Gesichtspunkt einnehmen kann. So ist der Körper das „Unbeachtete, das ‚mit Stillschweigen Übergangene‘, und doch ist er das, was das Bewußtsein ist; es ist sogar nichts anderes als Körper, der Rest ist Nichts und Schweigen“.<sup>134</sup> Unser Körper ist auch Bedingung der oben beschriebenen *Intentionalität*: Unser Körper, als Bezugszentrum unserer Orientierung, setzt uns in Beziehung, in Distanz zu den Dingen, unserer Umgebung, der Welt; er entspricht so auch dem *Gerichtetsein auf etwas anderes*. Bewusstsein ist immer Bewusstsein *von etwas*; und eben unsere Körperlichkeit ermöglicht uns diese Intentionalität, die wiederum Bewusstsein (von etwas) erst möglich macht. In diesem Sinne schreibt Sartre, das „Für-sich-sein muß ganz Körper und ganz Bewußtsein sein: es kann nicht mit dem Körper *vereinigt* sein [...]; es gibt nichts *hinter* dem Körper, sondern der Körper ist ganz und gar ‚psychisch‘“.<sup>135</sup>

---

<sup>130</sup>Ebd., S. 548.

<sup>131</sup>Ebd.

<sup>132</sup>Ebd., S. 579f.

<sup>133</sup>Ebd., S. 581.

<sup>134</sup>Ebd., S. 583.

<sup>135</sup>Ebd., S. 543.

Ich möchte an dieser Stelle eine begriffliche Abgrenzung einführen: Sprechen wir von *Körper*, den wir *haben*, so scheint es wieder eine andere Instanz vorauszusetzen, die diesen Körper besitzt, so wie die Rede von *Leiblichkeit* wiederum den Dualismus von Körper und Geist zu synthetisieren scheint, oder, wenn man von einer Art ‚Verschränkung‘ von Körper und Geist in der Leiblichkeit spricht, diese Instanzen wieder als getrennte – wenn auch verschränkte – betrachtet werden. Mir scheint es deshalb angebracht, schlicht von der *Körperlichkeit* des Menschen zu sprechen; wir sind Bewusstsein und wir sind körperlich – körperliches Bewusstsein und bewusste Körperlichkeit.

### 2.1.3 Sichtbarkeit

Unsere Körperlichkeit ist nun ebenso dasjenige, was unsere *Sichtbarkeit* ausmacht; das, worüber der *Blick der Anderen* streift. Dies führt zu einer weiteren ‚Zerrissenheit‘: Ich erfahre mich als erblickt, als in der Perspektive einer anderen Freiheit, eines anderen Bewusstseins; einer Perspektive, die mir grundsätzlich unzugänglich bleibt. Dennoch aber *bin ich es*, der erblickt wird, wenn ich auch diese Seite meiner eigenen Existenz niemals selbst erblicken werde; es ist die mir entzogene Seite meines Selbst. Im Blick des Anderen erfahre ich mich als Objekt in dieser Welt, als Objekt der Welt eines Anderen, einer anderen Subjektivität; der Blick der Anderen verweist mich auf „die Abwesenheit einer Welt, die ich gerade innerhalb meiner Wahrnehmung nicht wahrnehme“.<sup>136</sup> Es kommt zu einer „Dezentrierung der Welt“; nicht mehr ich bin es, um den herum ich die Welt organisiere und wahrnehme, deren Zentrum ich bin;<sup>137</sup> es erscheint eine andere Welt, deren Mittelpunkt nicht ich bin, in welcher ich Objekt einer anderen Subjektivität bin. In dieser Situation bin ich „dieses Ich [...], bin ich in einer Welt, die der andere mir entfremdet hat [...]. [D]ie Welt fließt aus der Welt ab, und ich fließe aus mir ab; der Blick des Anderen macht mich jenseits meines Seins in dieser Welt sein, inmitten einer Welt, die *diese hier* und zugleich jenseits dieser Welt ist“.<sup>138</sup> Mir enthüllt sich ein Sein, das ich bin, das mir aber entgeht; eine mir unzugängliche Seite meiner selbst erscheint, eine mir eigene Fremdheit, ein Zu-viel, das sich mir entzieht.

Dies führt Sartre zu folgender Überlegung: „Der Andere ist der versteckte Tod meiner Möglichkeiten“.<sup>139</sup> Insofern ich nicht als absolut *Einzelner*, sondern im

<sup>136</sup>Sartre 2016, S. 463.

<sup>137</sup>Es kommt in diesem Sinne zu einer Irritierung dessen, was Husserl den „Nullpunkt der Orientierung“ nennt. Auch Sartre spricht vom Körper als das „totale Bezugszentrum [...], das die Dinge anzeigt“. (Sartre 2016, S. 566f.)

<sup>138</sup>Ebd., S. 471.

<sup>139</sup>Ebd., S. 477.

Modus des *Mit-Anderen-Seins* existiere, nicht bloß als Für-sich, sondern auch als Für-andere, bin ich, ist meine Freiheit bedingt durch den Anderen; durch diese Konfrontation mit einer Freiheit, die nicht meine ist, werden ihr Grenzen gesetzt. Der Andere, in dessen Welt ich als Gegenstand, als Utensil erscheine, kann mich selbst auf meine Möglichkeiten hin überschreiten, insofern ein Utensil das ist, was *auf etwas hin überschritten* werden kann.<sup>140</sup> Im Blick erlebe ich „plötzlich eine subtile Entfremdung aller meiner Möglichkeiten [...], die fern von mir, innerweltlich, mit den Gegenständen der Welt angeordnet sind“. <sup>141</sup> Wir stehen einer anderen Freiheit gegenüber; und wir können niemals wissen, worauf hin uns dieser Andere, diese andere Freiheit überschreitet. In seinem Theaterstück *BEI GESCHLOSSENEN TÜREN* veranschaulicht Sartre diese Situation treffend: Drei Personen finden sich in der Hölle wieder, wo sie die Ewigkeit gemeinsam in einem Raum verbringen müssen. Dort gibt es keine Möglichkeit, sich selbst im Spiegel zu betrachten; wollen sie also etwas über ihr eigenes Äußeres erfahren, sind sie auf die Blicke der Anderen angewiesen. Estelle, eine sehr auf ihr Äußeres und ihre Schönheit bedachte Frau, versucht sich zu schminken; Ines dient ihr als „Spiegel“. Estelle reflektiert auf diesen Sachverhalt: „Mein Bild in den Spiegeln war mir zahm geworden. Es war mir so vertraut ... Ich werde lächeln: mein Lächeln wird auf den Grund Ihrer Pupillen dringen, und Gott weiß, was dort aus ihm wird.“<sup>142</sup> Was ihr Gegenüber wahrnimmt und wie sie es wahrnimmt, entgeht Estelle; sie kann sich darauf verlassen, dass sie auf für sie selbst angemessene Weise wahrgenommen wird – oder auch nicht. So entgegnet auch Ines: „Wie wär das, wenn der Spiegel sich aufs Lügen verlegte? Oder, wenn ich die Augen schlosse, wenn ich mich weigerte, dich anzuschauen, was fängst du mit all deiner Schönheit an?“<sup>143</sup> Hier zeigt sich auch die Notwendigkeit des Anderen für mein Selbstverständnis, überhaupt der Wahrnehmung meiner selbst als Subjekt: Wie Estelles Schönheit erst durch Konfrontation mit den Anderen, im Blick der Anderen ihre Bedeutung erlangt, so erfahre ich mich als Subjekt auch erst in der Konfrontation mit einem anderen Subjekt, das mir diesen Status erst vor Augen führt. In diesem Sinne kann man die Existenz der Anderen als Bedingung der eigenen (bewussten) Subjektivität betrachten.

Es zeigt sich deutlich eine *zweifache Entzogenheit*, die das Selbst-, Welt- und Anderenverhältnis stets begleitet. Einerseits die *entzogene Seite meiner selbst*: meine *Körperlichkeit* und *Sichtbarkeit*, die den Objekt-Status in der Welt im Blick der

---

<sup>140</sup>Vgl.ebd., S. 476.

<sup>141</sup>Ebd., S. 477.

<sup>142</sup>Sartre 1965, S. 23.

<sup>143</sup>Ebd.

Anderen bedingt, die in jener „Dualität, die Einheit ist“, begründet liegt. Dies ist, so könnte man sagen, meine *mir eigene Fremdheit*. Und andererseits ist mir ebenso der *Anderer* in seiner Subjektivität, die *Freiheit des Anderen* unzugänglich; ich erfahre mich, wie es Sartre formuliert, als *transzendierte-Transzendenz*, d.h., meine Fähigkeit, mich selbst zu überschreiten, zu entwerfen, meine Freiheit wird durch den Anderen, wiederum durch dessen Freiheit, transzendiert, überschritten<sup>144</sup> – und ich erfahre mich als Utensil dieser Welt, ich erlebe ein Einbrechen dieser fremden Welt in meine, was Sartre als den versteckten Tod meiner Möglichkeiten bezeichnet. Meine mir eigene Fremdheit sowie jene des Anderen sind mir konstitutiv entzogen. Es begleitet mich stets ein uneinholbares Zu-viel.

Doch dieses Zu-viel birgt Potential: Insofern, dass, wie weiter oben erläutert, die Totalität der Utensilien, also dessen, was ich auf etwas hin überschreiten kann, das Korrelat meiner Möglichkeiten darstellt, und insofern ich im Blick des Anderen überschritten werde, so wie ich die anderen, so ich sie anblicke, überschreite, in meine Welt einordne – so sind auch die Anderen Teil meines Möglichkeitsraums: Korrelat meiner *unentdeckten Möglichkeiten*, so sie jener Sphäre angehören, die mir entzogen bleibt. So scheint mir, jene Aussage Sartres lässt sich auch umkehren: Sowie der Blick der Anderen der versteckte Tod meiner Möglichkeiten ist, so birgt er ebenso das unendliche Potential neuer, ungedachter Möglichkeiten – er ist gleichermaßen Bedrohung und Eröffnung meiner Möglichkeiten. *Die Anderen sind der versteckte Tod meiner Möglichkeiten sowie Quelle neuer, unentdeckter Möglichkeiten.*

Im Gesamtzusammenhang dieser Arbeit sollte aus diesem Kapitel in erster Linie Folgendes Beachtung finden: An Sartres Bewusstseins- und Freiheitsphilosophie wird oftmals kritisiert, sie sei vollständig auf den *Einzelnen* und das (Selbst-)Bewusstsein des Einzelnen konzentriert; Sinnstiftung erfolgt nur von mir selbst, in Abgrenzung zu den Anderen, was letztlich zu Nihilismus oder Quietismus führen würde. Mein Selbst-Bewusstsein und meine Freiheit ist jedoch, wie in diesem Kapitel erörtert, in hohem Ausmaß von den Anderen und deren Freiheit abhängig, durch diese bedingt, überhaupt erst *durch* diese für mich reflexiv erfassbar. Das Bewusstsein existiert im Modus des *für-sich*, ist insofern Einzelnes; doch es existiert ebenso *für-andere*, und in diesem Sinne immer auch im Modus des *mit-anderen*. Diese Dimension menschlicher Existenz kann nicht geleugnet werden, und Sartre lässt ihr auch gebührenden Raum: „Und die Freiheit wollend, entdecken wir, daß sie ganz von der Freiheit der anderen und daß die der anderen von unserer Freiheit abhängt. Gewiß hängt die Freiheit als Definition des Menschen nicht von

---

<sup>144</sup>Vgl. Sartre 2016, S. 474.

anderen ab, aber sobald ein Engagement vorliegt, bin ich gezwungen, gleichzeitig mit meiner Freiheit die der anderen zu wollen, ich kann meine Freiheit nur zum Ziel machen, indem ich auch die der anderen zum Ziel mache.“<sup>145</sup> Diese Überlegungen machen sozusagen die andere Seite von Sartres berühmter Formulierung aus dem Stück BEI GESCHLOSSENEN TÜREN aus, als Garcin am Ende versteht: „Niemals hätte ich geglaubt ... Ihr entsinnt euch: Schwefel, Scheiterhaufen, Bratrost ... Ach, kein Witz! Kein Rost erforderlich, die Hölle, das sind die andern.“<sup>146</sup> Wir sind – *im Guten wie im Schlechten* – Teil und Bedingung der Situation der Anderen, wie sie Teil und Bedingung der unseren sind. Und insofern wir – darauf wird im folgenden Kapitel näher eingegangen werden – immer bloß *frei in Situation*, unter *Bedingungen* frei sind, sind wir Bedingung der Freiheit der Anderen, wie sie Bedingung der unseren sind.

#### 2.1.4 Freiheit und Determination

Wie oben dargestellt, erscheint der Mensch in den – auf neurowissenschaftlichen Studien fußenden – Beschreibungen Damasio zumeist als im Grunde determiniert; als den physiologischen Mechanismen und neurologischen Funktionsweisen weitgehend ausgeliefert. So wird dem Menschen, folgt man Damasio, beispielsweise durch die somatischen Marker der Spielraum, in dem Entscheidungen getroffen werden können, vorgegeben; der Möglichkeitsraum der Entscheidung, dessen Ausdehnung und Begrenzung, wäre demnach deterministisch vorbestimmt – innerhalb seiner Begrenzung jedoch wäre sodann so etwas wie ‚determinierte Freiheit‘ gewährleistet. Diese Marker wirken auf das menschliche Bewusstsein ein, geben eine Tendenz vor, während auch das Gehirn wieder auf diese Marker ‚rückwirken‘ kann; sie determinieren, grenzen Handlungsmöglichkeiten ein, gewähren aber auch Freiheit – *im* Rahmen, den sie vorgeben, auch (irgendwie) die Freiheit, *auf* diesen Rahmen selbst einzuwirken. Eine solche Lehre von ‚Determinismus neben Freiheit‘ lehnt Sartre klar ab: Diese würde zu einer „deutlichen Dualität innerhalb der psychischen Einheit“ führen, denn wie „soll man sich denn ein Sein denken können, das *eins* ist und sich trotzdem einerseits als eine Reihe von wechselseitig determinierten und folglich in Exteriorität existierenden Tatsachen konstituieren und andererseits als eine reine Spontaneität, die sich dazu bestimmt, zu sein, und nur von sich selbst abhängig“?<sup>147</sup> Der Mensch kann nicht einerseits naturgesetzlich und von äußeren Reizen determiniert sein und sich dann andererseits sozusagen plötzlich von dieser Determination ‚lossagen‘ und spontan und

---

<sup>145</sup>Sartre 2014, S. 172.

<sup>146</sup>Sartre 1965, S. 42.

<sup>147</sup>Sartre 2016, S. 767.

frei auf diese Determinanten einwirken, denn: „A priori wäre diese Spontaneität zu keiner Einwirkung auf einen bereits *konstituierten* Determinismus fähig“.<sup>148</sup>

Sartre bringt die Problemlage, die hinter einem solchen Verständnis von Freiheit steht, wie folgt auf den Punkt: „Das entscheidende Argument des gesunden Menschenverstands gegen die Freiheit besteht darin, uns an unsere Ohnmacht zu erinnern.“<sup>149</sup> Es ist unsere Ohnmacht, das sozusagen Grundlegende nicht wählen zu können: weder den Ort meiner Geburt, mein Geschlecht, meine Klasse, meine Familie, noch eben meine physiologische Beschaffenheit, womöglich eine erbliche Erkrankung, eine Behinderung usw. Es scheint, als müsste ich „mein Handeln in die Maschen des Determinismus einfügen. Anstatt ‚sich zu machen‘, scheint der Mensch ‚gemacht zu werden‘ durch das Klima und das Land, die Rasse und die Klasse, die Sprache, die Geschichte der Kollektivität, der er angehört, die Vererbung, die individuellen Umstände seiner Kindheit, die angenommenen Gewohnheiten, die großen und kleinen Ereignisse seines Lebens.“<sup>150</sup> Wie, so könnte man fragen, kann angesichts all dieser unser Dasein weitgehend bestimmenden Bedingungen, Beschränkungen unseres Handelns und auch Denkens, angesichts dieser Widrigkeit der Welt, die unsere Möglichkeiten derart beschneidet, so etwas wie Freiheit möglich sein? Für Sartre jedoch kann dies kein Argument gegen die Freiheit des Menschen sein: „Besonders der Widrigkeitskoeffizient der Dinge kann kein Argument gegen unsere Freiheit sein, denn *durch uns*, das heißt durch die vorherige Setzung eines Zwecks, taucht dieser Widrigkeitskoeffizient auf.“<sup>151</sup> Hier wird ein entscheidender Punkt markiert, der Sartres Darstellungen auch von jenen Damasio trennt: Es ist dieser die *Setzung eines Zwecks* – und dies womöglich auch *entgegen* den Bedingungen und den Widrigkeiten der Welt. Ein Hindernis, welcher Art auch immer, ist ein Hindernis in Bezug auf etwas Anderes; nur durch die Setzung eines Zwecks, im Hinblick auf ein Ziel, das ich erreichen will, erscheint ein Hindernis *als* Hindernis. Ein umgestürzter Baum, der meinen Weg versperrt, ist für sich betrachtet nur ein umgestürzter Baum; nur hinsichtlich des Weges, den ich zurücklegen will – der Setzung eines Zwecks – erscheint dieser Baum als Hindernis. Was aber genau ist hierbei unter einer „Zwecksetzung“ zu verstehen? Oder besser: Was müssen wir in diesem Zusammenhang als „Zweck“ erachten?

Sartre unterscheidet zwischen *Motiv*, *Antrieb* und *Zweck*. Das Motiv versteht Sartre dabei als eine „objektive Einschätzung der Situation“.<sup>152</sup> „Objektiv“ darf

---

<sup>148</sup>Ebd.

<sup>149</sup>Ebd., S. 833.

<sup>150</sup>Ebd.

<sup>151</sup>Ebd., S. 834.

<sup>152</sup>Ebd., S. 774.

hier jedoch nicht in dem Sinn verstanden werden, dass diese Einschätzung jeder Andere ebenso vornehmen würde; denn „das Bewußtsein, das aus der Gesamtheit der Welt das Motiv herauslöst, hat schon seine eigene Struktur, hat sich seine Zwecke gegeben, hat sich auf seine Möglichkeiten hin entworfen“. <sup>153</sup> Das Motiv enthüllt sich erst vor dem Hintergrund eines Zwecks, den sich das Für-sich setzt; das Motiv ist das Erfassen einer „Situation, insofern sich diese Situation im Licht eines bestimmten Zwecks als etwas enthüllt, was als Mittel dienen kann, diesen Zweck zu erreichen“. <sup>154</sup> Motiv und Zweck stehen, so Sartre, wiederum in Verbindung mit dem Antrieb; diesen beschreibt Sartre „als das nicht-thetische Bewußtsein (von) sich“. <sup>155</sup> Dieses Bewusstsein wird beim Antrieb zu einem „Vergangenen“ gemacht und ist dann „das, was ich in Form des ‚war‘ zu sein habe“. <sup>156</sup> Der Antrieb entspricht so meinen Erfahrungen, meinen vergangenen Entscheidungen, meinen Selbstentwürfen etc. Doch mitnichten sind wir im Sinne Sartres durch unsere Vergangenheit und den Antrieb determiniert, ist unser Handeln durch diese vorbestimmt; denn der Antrieb kann „nur wirken, wenn er *übernommen* wird; durch sich selbst ist er ohne Kraft. Also wird gerade durch das Hervorbrechen des engagierten Bewußtseins den früheren Antrieben und Motiven Wert und Gewicht verliehen.“ <sup>157</sup> Man könnte es folgendermaßen zusammenfassen: Der *Antrieb* entspricht dem Sein, das ich geworden bin, meiner Vergangenheit, meinem jetzigen Sein im Lichte dieser Vergangenheit; das *Motiv* entspricht der Einschätzung meiner gegenwärtigen Situation und der Möglichkeiten, die sich mir in ihr eröffnen; der *Zweck* ist nun dasjenige, das über den *Sinn* von Antrieb und Motiv entscheidet – denn erst durch die Setzung eines Zwecks schätze ich meine Situation auf eine bestimmte Art und Weise ein, so wie ich meine Vergangenheit bloß unter dem Gesichtspunkt meines gegenwärtig sich entwerfenden und engagierten Bewusstseins betrachte und beurteile. Über den „Sinn [franz. *sens*: Sinn, Richtung, Anm. DHM], den jene Begierde, jene Befürchtung, jene objektiven Erwägungen über die Welt für mich haben, wenn ich mich gegenwärtig in die Zukünfte hin entwerfe, kann nur ich allein entscheiden“. <sup>158</sup> Und eben diese Zwecksetzung kann bei Damasio nicht mehr in den Blick genommen werden; Motiv und Antrieb scheinen auch bei Damasio gegeben zu sein, eine subjektive Entscheidung über deren Sinn scheint jedoch nicht mehr möglich. Meine Vergangenheit, meine Erfahrungen (und die dabei etablierten somatischen Marker) und die Beschaffenheit

---

<sup>153</sup>Ebd., S. 778.

<sup>154</sup>Ebd., S. 775.

<sup>155</sup>Ebd., S. 780.

<sup>156</sup>Ebd.

<sup>157</sup>Ebd., S. 781.

<sup>158</sup>Ebd.

der gegenwärtigen Situation scheinen für Damasio auszureichen, um menschliches Verhalten zu erklären.

Nur durch die Überschreitung des Gegebenen hin auf etwas Anderes erscheint mir also etwas als Möglichkeit oder Einschränkung meiner Freiheit. In diesem Sinne ist es „also unsere Freiheit, die die Grenzen konstituiert, denen sie in der Folge begegnen wird“.<sup>159</sup> Es bleibt zwar, so Sartre, ein „unnennbares und undenkbares *Residuum*“,<sup>160</sup> das in einer durch die Freiheit erhellten Welt Möglichkeiten und Einschränkungen erscheinen lässt, die durch uns – und jede Zwecksetzung – unbeeinflussbar sind. „Aber anstatt daß dieses *Residuum* ursprünglich eine Grenze der Freiheit wäre, ist es ihm – das heißt dem rohen An-sich als solchem – vielmehr zu danken, daß sie als Freiheit auftaucht.“<sup>161</sup> Denn hierbei muss zwischen dem *Entwerfen* eines Zwecks und dem *Realisieren* eines Zwecks unterschieden werden; ein Entwurf kann unmöglich zu realisieren sein, meine Freiheit kann sich als mit den Rahmenbedingungen meiner Existenz unvereinbar erweisen; und erst das nötigt mich, zu *wählen* – und dies ist es schlussendlich, was meine Freiheit als Freiheit erscheinen lässt. „So daß die Widerstände, die die Freiheit im Existieren enthüllt, keineswegs eine Gefahr für die Freiheit sind, sondern ihr erst ermöglichen, als Freiheit aufzutauchen. Ein freies Für-sich kann es nur als engagiert in einer Widerstand leistenden Welt geben. Außerhalb dieser verlieren die Begriffe Freiheit, Determinismus, Notwendigkeit sogar ihren Sinn.“<sup>162</sup> So kann man mit Sartre der Darstellung Damasios, wir seien naturgesetzlich determiniert, in diesem Rahmen jedoch in unserem Handeln frei, entgegnen: „Der Mensch kann nicht bald frei und bald Sklave sein; er ist gänzlich und immer frei, oder er ist nicht.“<sup>163</sup>

Sartre nennt im Anschluss an diese Überlegungen zwei Merkmale der Freiheit des Menschen: einerseits die Bestimmung der Freiheit als „Autonomie der Wahl“<sup>164</sup> und andererseits die „ontologische[...] Bedingtheit der Freiheit“.<sup>165</sup>

Die „ontologische Bedingtheit der Freiheit“ hängt primär an unserer Körperlichkeit, unserer Endlichkeit, in diesem Sinne: unserer *Kontingenz*. Aber diese Kontingenz ist auch Grundlage unserer Freiheit, sie ist *Notwendigkeit der Wahl*. Wir finden uns in einer Welt wieder, die Sartre als „hodologischen Raum“ bezeichnet; „er ist von Wegen und Straßen durchzogen“.<sup>166</sup> Dieser Raum verweist auf Mög-

---

<sup>159</sup>Ebd., S. 834.

<sup>160</sup>Ebd., S. 835.

<sup>161</sup>Ebd.

<sup>162</sup>Ebd., S. 836.

<sup>163</sup>Ebd., S. 766.

<sup>164</sup>Ebd.

<sup>165</sup>Ebd., S. 837.

<sup>166</sup>Ebd., S. 570.

lichkeiten, auf Optionen des Handelns: „So erscheint die Welt, als Korrelat meiner Möglichkeiten, die ich bin, von meinem Auftauchen an als riesige Skizze all meiner möglichen Handlungen. Die Wahrnehmung überschreitet sich natürlich auf die Handlung hin; mehr noch, sie kann sich nur in Handlungsentwürfen und durch sie enthüllen. Die Welt enthüllt sich als ‚immer zukünftiger Hohlraum‘, denn wir sind uns selbst immer zukünftig.“<sup>167</sup> Wir nehmen die Welt als unseren Möglichkeitsraum wahr; wir sehen nicht bloß Dinge um uns, wir überschreiten sie unentwegt auf ihre Möglichkeiten hin, werfen sie in die Zukunft, entwerfen mögliche Handlungsoptionen – und müssen wählen. So ist diese unsere Kontingenz und Faktizität auch Bedingung unserer Freiheit als „Autonomie der Wahl“; so ist sie aber auch Begrenzung derselben als „ontologische Bedingtheit der Freiheit“. Wir können uns in diesem Sinne – so radikal Sartres Freiheitsgedanke auch sein möge – nicht als absolut, sondern bloß bedingt frei betrachten; Freiheit ist nur denkbar als *Freiheit in Situation*. Wie oben beschrieben, ist schon meine Geburt die erste grundlegende und kontingente Bedingung meines In-der-Welt-Seins. Sie bedingt die Weise, in der sich mir die Objekte enthüllen; „die Luxusobjekte oder die des dringenden Bedarfs sind mehr oder weniger *erreichbar*, gewisse soziale Realitäten erscheinen mir als *verboten*, es gibt Barrieren oder Hindernisse in meinem hodologischen Raum“.<sup>168</sup> Ich bin in nicht unwesentlicher Weise bedingt durch meine Nationalität, meine physiologischen Strukturen, meine Klasse, meine Vergangenheit – diese Liste ließe sich wohl lange fortführen.

In dem posthum veröffentlichten Fragment WAHRHEIT UND EXISTENZ schreibt Sartre: „Freiheit ist Interiorisierung der Endlichkeit. Der Mensch ist sich selbst seine eigene Bestimmung, das heißt seine eigene Begrenzung, das heißt seine eigene Negation. Die Wahl ist Wahl dessen, was ich bin unter Ausschluß alles übrigen.“<sup>169</sup> Freiheit bedeutet immerzu Wahl, Wahl einer Möglichkeit und Verwerfung aller anderen. Meine Wahl bedingt mein Handeln, und im Handeln wird sich mein Entwurf verifizieren oder an der Wirklichkeit scheitern. Denn mein Entwurf kann sich auch als schlechthin unverwirklichbar offenbaren: „Die Handlung erfordert demnach die Erhellung einer schon seienden Wirklichkeit durch einen Zweck. [...] Es ist also eine Forderung der Freiheit, daß die Wirklichkeit sich *immer* als meinen Absichten entgegengesetzt *offenbaren kann*.“<sup>170</sup> So sind wir also stets genötigt, uns zu entscheiden, zu wählen, unseren Entwurf in unserem Han-

---

<sup>167</sup>Ebd., S. 571.

<sup>168</sup>Ebd., S. 580.

<sup>169</sup>Sartre 2011, S. 112.

<sup>170</sup>Ebd., S. 133.

deln umzusetzen und zu verifizieren zu versuchen; und damit verbunden ist immer auch das Risiko des Scheiterns: „Die Freiheit in ihrem Sein ist Anspruch auf *Wagnis*.“<sup>171</sup> Anders formuliert, jede Handlung vollzieht sich „vor einem Hintergrund von Zufall, das heißt unter der Bedingung – und das kommt aufs gleiche hinaus –, daß die Ordnung der Welt eine Freiheit (oder diese Freiheit) möglich macht“.<sup>172</sup> Hier zeigt sich wieder die Bedingtheit unserer Freiheit als Freiheit in Situation, in der Welt, der Wirklichkeit – und in Absurdität: Das Absurde, so schreibt Albert Camus, „ist jene Entzweiung zwischen dem begehrenden Geist und der enttäuschenden Welt, es ist meine Sehnsucht nach der Einheit, dieses zersplitterte Universum und der Widerspruch, der beide verbindet“.<sup>173</sup>

Und Sartre formuliert einen weiteren bedenkenswerten Gedanken: „Im Grenzfall kann die Freiheit übrigens wählen, durch die Wahl ihres eigenen Zwecks zerstört zu werden (verzweifelter Widerstand), weil ihr Scheitern sie als von der Welt verschiedene Ordnung erweist.“<sup>174</sup> Dieser Gedanke erscheint mir insofern interessant, als er darauf hinweist, dass ich ebenso *das Scheitern wählen kann*. Stellen wir dies der oben erwähnten Definition einer „guten Entscheidung“ bei Damasio gegenüber: Diese bestimmt er dadurch, „daß man eine Reaktion auswählt, die sich – mittelbar oder unmittelbar – für das Überleben des Organismus oder die Qualität dieses Überlebens letztlich als vorteilhaft erweist“.<sup>175</sup> Während bei Damasio hier – in guter biologistischer Manier – die *Anpassung an die Umgebung* im Vordergrund steht, schwingt bei Sartre die Möglichkeit der *Überschreitung des Gegebenen* mit; während Damasio ausschließlich von Entscheidungen als *Reaktionen* spricht, können wir mit Sartre von autonomen Zwecksetzungen, von *Aktivität* und *Engagement* sprechen.

## 2.2 Emotion

Sartre formuliert keine vollendete Theorie der Emotion; er beschäftigt sich jedoch – in Abgrenzung zu verschiedenen *psychologischen* Ansätzen – im Text SKIZZE EINER THEORIE DER EMOTIONEN mit diesem Phänomen. Er bringt darin einige Argumente gegen verschiedene psychologische Emotionstheorien vor, die sich m.E. ebenso auf die Sicht der Neurowissenschaft auf die Emotionen des Menschen anwenden lassen. So schreibt Sartre etwa, die psychologischen Ansätze würden die Gesetze der Emotion „*in den Prozessen der Emotion selbst* [suchen], so daß diese,

---

<sup>171</sup>Ebd.

<sup>172</sup>Ebd., S. 134.

<sup>173</sup>Camus 2004, S. 67.

<sup>174</sup>Sartre 2016, S. 135.

<sup>175</sup>Damasio 1996, S. 233.

selbst wenn sie gebührend beschrieben und erklärt worden ist, immer nur ein Faktum unter anderen sein wird, ein über sich selbst geschlossenes Faktum, das niemals erlauben wird, etwas anderes als es selbst zu verstehen oder über es die Wesensrealität des Menschen zu erfassen“.<sup>176</sup> So scheint es sich mir auch bei Damasio Theorie der Emotion zu verhalten: Er untersucht verschiedene empirische Tatsachen, Fakten, die das Phänomen der Emotion ausmachen; er erklärt damit jedoch nur, was auf *physiologischer Ebene* im Rahmen emotionaler Reaktionen geschieht, er verweist eben auf ein in sich geschlossenes und (vom menschlichen Erleben) abgegrenztes Faktum. Dieses empirische Faktum jedoch lässt sich im Weiteren nicht über die Erfahrung der Emotion des Einzelnen befragen. Damasio beschreibt diese physiologischen Tatsachen für sich alleine stehend, ohne eine Verbindung mit dem Erleben des Menschen zu erlauben – er macht hierbei nicht einmal einen Unterschied zwischen physiologischen Fakten und dem Erleben. Und auch hier lässt sich ein Argument Sartres gegen die Psychologie auf Damasio umlegen: Die „Psychologie als Wissenschaft bestimmter menschlicher Fakten [kann] kein Anfang sein, weil die psychischen Fakten, die wir antreffen, niemals primär sind. Sie sind in ihrer Wesensstruktur Reaktionen des Menschen auf die Welt; sie setzen also den Menschen und die Welt voraus und können ihren wirklichen Sinn erst dann erhalten, wenn man zunächst diese beiden Begriffe geklärt hat.“<sup>177</sup> Sie sind „Reaktionen des *Menschen* auf die Welt“; eben nicht bloß, wie es Damasio darstellt, Reaktionen eines *Organismus* auf die Welt. So verschiebt sich die Fragestellung bei Sartre: Nicht derlei Fakten stehen im Zentrum seiner Untersuchungen, sondern zuerst das Erleben des Einzelnen, insofern die *Bedeutung der Emotion* für den Menschen. Was ist darunter zu verstehen? „Bedeuten heißt auf etwas anderes hinweisen; und so auf es hinweisen, daß man durch die Entfaltung der Bedeutung eben gerade das Bedeutete [*signifié*] findet.“<sup>178</sup> In dieser Hinsicht, so Sartre, wird die Phänomenologie „anerkennen, daß die Emotion als Körperphänomen nicht existiert, da ein Körper ja nicht erregt sein kann, weil er seinen eigenen Manifestationen keinen Sinn zu verleihen vermag. Sie wird sofort nach einem Jenseits der vaskulären und respiratorischen Erregungen suchen, das der *Sinn* der Freude oder der Traurigkeit ist.“<sup>179</sup> Damasio geht diesen Weg nicht: Er beschreibt die Körperphänomene der Emotion, und insofern Körper und Geist in seiner Theorie als indifferente Ganzheit betrachtet werden, schließt er von dort aus unvermittelt auf das Bewusstsein von der Emotion. Körperphänomene und Erleben, in Sartres Worten: ihr Sinn, fallen in eins. Damasio formuliert ein vom

---

<sup>176</sup>Sartre 2010, S. 260.

<sup>177</sup>Ebd.

<sup>178</sup>Ebd., S. 265.

<sup>179</sup>Ebd., S. 267.

Körper ausgehendes Gesetz des Bewusstseins; wohingegen Sartre schreibt, „es kann Bewußtsein von Gesetz geben, aber nicht Gesetz des Bewußtseins“.<sup>180</sup> Die Emotion als Körperphänomen bestimmt nicht das Bewusstsein und das Erleben derselben; ihre Bedeutung, ihr Sinn und das subjektive Erleben ergeben sich im *Bewusstsein von der Emotion*. So lässt sich folgende Frage Sartres auch an Damasio richten: „[K]ann eine physiologische Erregung, *was sie auch sei*, über den *organisierten* Charakter der Emotion Aufschluß geben“?<sup>181</sup> Und Sartre beschreibt auch die Stoßrichtung der Frage nach dem „organisierten Charakter“ der Emotion: „[S]ie setzt sich als ein bestimmtes Verhältnis unseres psychischen Seins zur Welt; und dieses Verhältnis – oder vielmehr das Bewußtsein, das wir von ihm gewinnen – ist keine chaotische Verbindung zwischen dem Ich und dem Universum; es ist eine organisierte und beschreibbare Struktur“.<sup>182</sup>

### 2.2.1 Rationale oder vielmehr eigenartige Emotionen?

Damasios Beschreibungen der Emotion legen zuletzt den Schluss nahe, menschliche Emotionalität würde nach streng rationalen Kriterien funktionieren; eine erlebte Emotion, so wie er sie beschreibt, scheint einem gefällten Urteil gleichzukommen: Sie regt zur ‚richtigen‘ Reaktion auf eine bestimmte Situation an, sie zeigt ‚gute‘ und ‚schlechte‘ Handlungsweisen auf, beurteilt deren Konsequenzen als ‚wünschenswert‘ oder ‚zu vermeiden‘. Sie scheint nicht, wie Damasio es zu beschreiben versucht, mit der Rationalität des Menschen eng *zusammenzuarbeiten*; sie scheint selbst Rationalität zu *sein*.

Sartre hingegen beschreibt die Emotion als von völlig anderer, eigener Art; das Bewusstsein hat nicht bloß Emotionen, die von äußeren Reizen herrühren, von der Welt, die (für uns) davon unberührt bleibt – die „Emotion ist eine bestimmte Art, die Welt zu erfassen“<sup>183</sup> auf „Grund einer totalen Alteration der Welt“.<sup>184</sup> Die Emotion richtet sich auf einen bestimmten Gegenstand, „nährt“ sich von ihm; das „erregte Subjekt und das erregende Objekt sind in einer unauflösbaren Synthese vereint“.<sup>185</sup> Jede Emotion ist in diesem Sinne eine Art und Weise, wie ein bestimmter Gegenstand einem bestimmten Subjekt erscheint; und sie *transformiert* das Objekt, was Sartre am Beispiel des Zorns erläutert: „Das Subjekt, das die Lösung eines praktischen Problems sucht, ist draußen in der Welt, es erfährt die Welt in jedem Augenblick über all seine Handlungen. Wenn es in seinen Versuchen

<sup>180</sup>Sartre 2016, S. 25.

<sup>181</sup>Sartre 2010, S. 271.

<sup>182</sup>Ebd., S. 270.

<sup>183</sup>Ebd., S. 289.

<sup>184</sup>Ebd., S. 313.

<sup>185</sup>Ebd.

scheitert, wenn es sich erzürnt, dann ist sein Zorn noch eine Art, in der ihm die Welt erscheint.<sup>186</sup> Es kann, so Sartre, zu einem kontinuierlichen Übergang von *behandelter Welt* – der Handlung in der Welt – zum Empfinden einer *verhassten Welt* – der Wut – kommen, ohne dass es notwendig wird, ein reflektiertes Bewusstsein dazwischenschalten; es passiert beides auf *präreflexiver Ebene* – die Welt der Handlungen wird in jene verhasste transformiert. Die *Qualität* der Welt oder von Gegenständen in ihr erfährt Veränderung. Es sind in diesem Sinn nicht bloß Objekte in der Welt, die eine Veränderung des Bewusstseins erwirken; ebenso erfährt die Welt selbst Veränderung durch die Emotion.

Es zeigen sich hierbei zwei radikal verschiedene Ordnungen bzw. Weisen, die Welt wahrzunehmen. Eine ist die deterministische, instrumentale Ordnung, jene Ordnung, in der Damasio in seiner Beschreibung des Bewusstseins und der Emotion immerzu verharrt: „Die Welt kann ihm [scil.: dem Bewusstsein, Anm. DHM] als ein organisierter Komplex von Utensilien erscheinen, so daß man, wenn man einen ganz bestimmten Effekt erzielen will, auf ganz bestimmte Elemente des Komplexes einwirken muß.“<sup>187</sup> Die zweite Ordnung könnte man mit Sartre die *Welt der Magie* nennen: „Emotion werden wir einen abrupten Sturz des Bewusstseins ins Magische nennen. Oder, wenn man lieber will, es kommt zu einer Emotion, wenn die Welt der Utensilien verschwindet und an ihrer Stelle die magische Welt erscheint.“<sup>188</sup> Es ist hierbei auch das Wort „abrupt“ zu beachten: Es gibt nach Sartre keine ‚Vermittlung‘ zwischen diesen beiden Welten oder Ordnungen, es gibt keinen graduellen oder kontinuierlichen Übergang; das Wahrnehmen der einen erfordert die völlige Negation der anderen. In diesem Sinne schreibt Alia Al-Saji in ihrem Text *BERGSON’S CHE SPUREN IN SARTRES PHILOSOPHIE: EMOTION UND NEGATION*: „Das emotionale Bewusstsein stellt keine relative Spielart des instrumentalen, rationalen Bewusstseins dar, sondern beinhaltet eine totale Transformation des Bewusstseins und seines In-der-Welt-Seins. Die Emotion errichtet eine völlig andere Ordnung, und Sartres Verwendung des Wortes ‚Magie‘ soll diesen Artunterschied verdeutlichen.“<sup>189</sup>

Der Wechsel zwischen diesen beiden Ordnungen passiert nun aber nicht bloß zufällig: „Das Bild der zwei Ordnungen – mechanistisch und emotional –, die einander ausschließen, erfordert also, dass der Wechsel hin zur Emotion motiviert ist.“<sup>190</sup> Sartre beschreibt das Motiv für diesen „Sturz“ ins Magische folgendermaßen: „Wenn die vorgezeichneten Wege zu schwierig werden oder wir keinen Weg

---

<sup>186</sup>Ebd., S. 289f.

<sup>187</sup>Ebd., S. 315.

<sup>188</sup>Ebd., S. 315f.

<sup>189</sup>Al-Saji 2005, S. 25.

<sup>190</sup>Ebd., S. 29.

sehen, können wir in einer so gefährlichen und schwierigen Welt nicht mehr bleiben. Alle Wege sind versperrt, und dennoch muss man handeln.“<sup>191</sup> Die Welt um uns herum erscheint als zu schwierig, wir sehen keine Handlungsmöglichkeiten mehr; so müssen wir uns entweder der Handlungsunfähigkeit anheimgeben, oder die Welt selbst muss sich verändern. Also versuchen wir, so Sartre, die Welt auf eine Art und Weise zu erleben, „als wenn die Verhältnisse der Dinge zu ihren Potentialitäten nicht durch deterministische Prozesse, sondern durch Magie geregelt wären“.<sup>192</sup> Wenn sich also die Welt nicht so einfach völlig verändern kann, so müssen wir unsere Wahrnehmung von ihr verändern, unser Bewusstsein (von) der Welt; das Bewusstsein transformiert sich, um einen Gegenstand anders zu erfassen, d.h. *es transformiert sich selbst, um den Gegenstand zu transformieren*. Es ist bei der Emotion also „der Körper, der, vom Bewußtsein gelenkt, seine Beziehung zur Welt ändert, damit die Welt ihre Qualität ändert“.<sup>193</sup> Emotionen, so behauptet Sartre, würden letztendlich darauf abzielen, „eine magische Welt [zu] konstituieren, indem sie unseren Körper als Beschwörungsformel benutzen“.<sup>194</sup> Hier zeigt sich eine Nähe der Emotionstheorie Sartres zu Henri Bergson; ein Zusammenhang, dem Alia Al-Saji im erwähnten Text nachgeht: Bergson schreibt, der Mensch hätte „von Anfang an [...] erkannt, daß die Grenze seines normalen Einflusses auf die äußere Welt schnell erreicht ist, und er hat sich nicht damit abgefunden, nicht weiter zu kommen. Er setzte also die Bewegung fort, und da die Bewegung durch ihn selbst nicht das gewünschte Ergebnis erzielte, mußte die Natur das übernehmen.“<sup>195</sup> So wurde die Natur „mit Menschlichkeit getränkt, ich meine mit einer Kraft aufgeladen, die fähig ist, auf die Absichten des Menschen einzugehen. Diese Bereitwilligkeit konnte der Mensch benutzen, um sein Handeln weiter auszudehnen, als die physikalischen Gesetze es erlaubten.“<sup>196</sup> Auch Bergson spricht an dieser Stelle von Magie: Sie ist „dem Menschen eingeboren, da sie nur die Veräußerlichung eines Wunsches ist, dessen das Herz voll ist“.<sup>197</sup> Sie ist, so Bergson – wie auch bei Sartre – auf den Wunsch zurückzuführen, „auf alles Mögliche einzuwirken, auch auf das, was einem nicht erreichbar ist“.<sup>198</sup>

Dass sich, im Verständnis Sartres, die Emotionalität einer rein rationalistischen, argumentativ-logischen Betrachtung entzieht und einer radikal davon unterschiedenen Ordnung angehört, scheint mir auch als Grund dafür angesehen werden zu

---

<sup>191</sup>Sartre 2010, S. 294.

<sup>192</sup>Ebd.

<sup>193</sup>Ebd., S. 295.

<sup>194</sup>Ebd., S. 303.

<sup>195</sup>Bergson 1933, S. 164.

<sup>196</sup>Ebd.

<sup>197</sup>Ebd., S. 165.

<sup>198</sup>Ebd., S. 168.

können, dass sich Sartre nicht bloß in philosophischen resp. phänomenologischen Texten zu diesem Thema äußerte; ebenso widmet er sich diesem fundamentalen menschlichen Bereich in seinen literarischen Texten. So macht sich Antoine Roquetin, der Protagonist in Sartres Roman DER EKEL, über Erinnerungen und sein Erinnern an vergangene Situationen Gedanken: In den meisten Fällen wäre es so, dass *nur noch Worte* übrig sind. Dies wären *tote Geschichten*. Doch es gäbe auch ein paar *lebendige Geschichten*, an die er sich manchmal gerne zurückerinnert: „Diese beschwöre ich vorsichtig herauf, manchmal, nicht zu oft, aus Angst, sie abzunutzen. [...] Plötzlich höre ich auf: ich habe eine Abnutzung gespürt, ich habe ein Wort aus dem Raster der Empfindungen hervorstechen sehen. Ich ahne, daß dieses Wort bald den Platz von mehreren Bildern, die ich liebe, einnehmen wird.“<sup>199</sup> Hier klingt der Gedanke an, dass eben eine Erklärung und Kategorisierung – und vielleicht schon die bloße Kleidung in Worte – den eigentlichen Charakter der Emotionen verschleiert, ihnen Gewalt antut; ihre *Bedeutung* findet sich ausschließlich in ihrem *Erleben*.

An dieser Stelle erschließt sich auch – hinsichtlich der Emotion – eine Differenzierung, die in dieser Arbeit schon mehrmals angesprochen wurde: jene zwischen Funktion und Bedeutung. Im Rahmen der ersten angesprochenen Ordnung, der instrumentalen, deterministischen Ordnung, lässt sich von Funktionen, von kausalen Verhältnissen und Reiz-Reaktions-Mustern sprechen. Im Rahmen der zweiten Ordnung, jener, die Sartre als das „Magische“ bezeichnet, können wir von Bedeutungen sprechen: Denn es geht in der Emotion nicht um eine bestimmte resp. bestimmbare Funktion, die sie ausübt, sondern eben um ihre Bedeutung, die in einer veränderten Wahrnehmung liegt. Wie schon erläutert wurde, versuchen sowohl die Phänomenologie als auch Sartres Existenzialismus die Intentionalität des Bewusstseins zu beschreiben, wodurch wir immer nicht bloß etwas, sondern etwas *als* etwas wahrnehmen. Und eben darin liegt auch die Bedeutung der Emotion: darin, *durch* sie *etwas als etwas* wahrzunehmen.

Sartre schreibt, die *wahre* Emotion wäre von Glauben begleitet: „Die an den Gegenständen intendierten Qualitäten werden als wahre erfaßt. Was ist eigentlich darunter zu verstehen? Etwa folgendes: Die Emotion wird erlitten. Man kann nicht beliebig aus ihr heraus, sie erschöpft sich von selbst, aber wir können sie nicht anhalten.“<sup>200</sup> Wir erleiden die Emotion in dem Sinn, dass wir ihr sozusagen ausgeliefert sind; sie erfüllt uns, bestimmt unser Verhältnis zur Welt, doch wir steuern sie nicht bewusst, wir rufen sie nicht gezielt hervor und beenden sie wieder. „Das Bewußtsein beschränkt sich nicht darauf, affektive Bedeutungen auf

---

<sup>199</sup>Sartre 2015, S. 57.

<sup>200</sup>Sartre 2010, S. 304.

die es umgebende Welt zu projizieren: es erlebt die neue Welt, die es gerade konstituiert hat. Es erlebt sie direkt, es ist davon betroffen, es erleidet die Qualitäten“.<sup>201</sup> Hier zeigt sich auch wiederum die nicht-thetische Verfasstheit der Emotion; sie wird nicht gesetzt, sie wird erlitten, und sie ist vom Glauben an die durch sie konstituierte Welt begleitet. Sie ist unmittelbares, spontanes Erleben dieser Welt. Sie gleicht einer Gefangenschaft; und die „Befreiung muß von einer reinigenden Reflexion oder von einem totalen Verschwinden der erregenden Situation herkommen“.<sup>202</sup>

Ein Punkt scheint mir in Sartres SKIZZE EINER THEORIE DER EMOTIONEN jedoch nicht ausreichend expliziert worden zu sein: Emotionen werden m.E. darin zu sehr als ‚Sonderfall‘ dargestellt; ich denke, die *grundsätzliche Emotivität des Bewusstseins* sollte stärkere Betonung finden. Sartre deutet solche Überlegungen nur an, indem er auf die soziale Welt des Menschen verweist und diese als *zunächst magisch* beschreibt: Er weist darauf hin, „daß die Kategorie ‚magisch‘ die zwischenmenschlichen [*interpsychiques*] Beziehungen und, präziser noch, unsere Wahrnehmung Anderer beherrscht. [...] So ist der Mensch für den Menschen immer ein Zauberer, und die soziale Welt ist zunächst magisch.“<sup>203</sup> So scheint mir, hinsichtlich der oben genannten zwei Ordnungen, das Bewusstsein nicht von der rationalen, instrumentalen Ordnung, in der es sich zunächst befinden würde, in die magische zu stürzen; unser Wahrnehmen der Welt hat, so wir niemals bloß Für-uns, sondern immer auch Für-andere sind – unabhängig von deren gegenwärtiger An- oder Abwesenheit –, *grundsätzlich* auch magische Anteile.

### 2.3 Sartres „existentielle Psychoanalyse“

Im vierten und letzten Teil von Sartres Werk DAS SEIN UND DAS NICHTS entwirft er eine „*existentielle Psychoanalyse*“ in Abgrenzung zu (zu seiner Zeit) gängigen psychologischen Ansätzen und zur klassischen Psychoanalyse. Als Ausgangspunkt seiner Konzeption macht er zwei „Irrtümer“ der empirischen Psychologie aus: Als ersten Irrtum wirft er dieser Psychologie eine „substantialistische Täuschung“ vor, die daher rührt, dass sie den Menschen durch seine Begierden definieren würde: „Er [scil.: der empirische Psychologe, Anm. DHM] sieht die Begierde *im* Menschen als ‚Inhalt‘ seines Bewußtseins, und er glaubt, der Sinn der Begierde sei der Begierde selbst inhärent.“<sup>204</sup> Doch damit würde das umgangen

<sup>201</sup>Ebd., S. 305.

<sup>202</sup>Ebd., S. 308.

<sup>203</sup>Sartre 2010, S. 311.

<sup>204</sup>Sartre 2016, S. 956.

werden, was weiter oben als *Transzendenz* des Bewusstseins und *Intentionalität* beschrieben wurde; denn die Begierde steckt nicht *im* Bewusstsein, sie bezieht sich auf ein transzendentes Objekt: „Hüten wir uns davor, diese Begierden als kleine psychische Entitäten anzusehen, die das Bewußtsein bewohnen: sie sind das Bewußtsein selbst in seiner ursprünglichen projektiven und transzendenten Struktur, insofern es grundsätzlich Bewußtsein *von* etwas ist.“<sup>205</sup> Der zweite Irrtum, so Sartre, stünde nun in enger Verbindung zu diesem ersten: Er bestünde darin, dass die psychologische (resp. psychoanalytische) Untersuchung ende, wenn die „Gesamtheit der empirischen Begierden erreicht“<sup>206</sup> wurde. So würde der Mensch auf ein Bündel von (empirisch feststellbaren) Trieben reduziert. Sartre bestimmt die Stoßrichtung seiner „existentiellen Psychoanalyse“ dementsprechend wie folgt: „Wenn wir annehmen, daß die Person eine Totalität ist, können wir nicht hoffen, sie durch eine Addition oder eine Organisation der verschiedenen empirisch in ihr entdeckten Triebe zusammensetzen zu können. Sondern in jeder Neigung, in jedem Trieb drückt sie sich vielmehr ganz und gar aus, wenn auch unter verschiedenem Gesichtswinkel [...]. Wenn dem so ist, müssen wir in jedem Trieb, in jedem Verhalten des Subjekts eine diese transzendierende Bedeutung entdecken.“<sup>207</sup> In diesem Punkt unterscheidet sich dieses Konzept auch von der neurowissenschaftlichen Perspektive, wie sie in dieser Arbeit in Auseinandersetzung mit Damasio dargestellt wurde: Auch er versucht, den Menschen und das menschliche Bewusstsein durch schlichte Addition der verschiedenen Funktionen (so auch Triebe und Instinkte) zu erfassen, ohne die Frage nach deren Bedeutung für den Menschen und sein Erleben zu stellen. Und eben jene Totalität, die Sartre anspricht, kann Damasio so nie fassen: Er ‚zerstückelt‘ den Menschen in seine verschiedenen Bestandteile – einzelne Funktionen und Areale des Gehirns, verschiedene Körperregionen und deren Zusammenspiel mit dem Gehirn und sogar das Selbst noch einmal in verschiedene „Selbste“, denen er wiederum spezifische Funktionen zuweist. Was ihm dabei entgeht, ist eben das *Erleben des Subjekts dieser verschiedenen Teilaspekte* des Menschlichen; die *Gleichzeitigkeit* all dessen, die Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung der „Körperlandschaft“, des Denkens, Erinnerns, Begehrens und so fort. Es reicht eben nicht aus, die verschiedenen Teilaspekte zu beschreiben und sie dann einfach zu einer Gesamtheit zu addieren; die *Totalität all dieser Aspekte als das Erleben des Subjekts* ist qualitativ etwas anderes als die bloße Summe der körperlichen, neuronalen Mechanismen.

---

<sup>205</sup>Ebd., S. 957.

<sup>206</sup>Ebd.

<sup>207</sup>Ebd., S. 967.

### 2.3.1 Die ursprüngliche Wahl

Jede konkrete, empirische Wahl, die das Subjekt trifft, so der fundamentale Gedanke der Psychoanalyse Sartres, drückt „meine ursprüngliche Wahl unter besonderen Umständen aus“;<sup>208</sup> jede der gegenwärtig eingenommenen Haltungen, getroffenen Entscheidungen, getätigten Handlungen ist Ausdruck jener ursprünglichen Wahl, die die *Person* ausmacht. Die existentielle Psychoanalyse will nun auf jenen *ursprünglichen Entwurf* zurückgehen; und dieser, so eine der Abgrenzungen zur klassischen Psychoanalyse, ist durch keine Gesetzmäßigkeit konstituiert – „der Endpunkt dieser existentiellen Psychoanalyse [muß] eine *Wahl* sein“.<sup>209</sup> Und „eben dadurch verzichtet sie darauf, eine mechanische Einwirkung der Umwelt auf das untersuchte Subjekt anzunehmen. Die Umwelt kann nur in genau dem Maß auf das Subjekt einwirken, wie diese [sic!] sie versteht, das heißt sie in Situation verwandelt. Keine objektive Beschreibung dieser Umwelt kann uns also nutzen.“<sup>210</sup> Und in diesem Sinn ist diese ursprüngliche Wahl Freiheit: Ich verorte mich in meiner Umgebung, verstehe sie auf eine bestimmte Weise, verwandle sie in diesem Sinne in *meine* Situation. Und so gibt es hierbei eben auch keine Gesetzmäßigkeit; der ursprüngliche Entwurf ist pure Kontingenz, jeweils Singularität. „Die existentielle Psychoanalyse kennt nichts vor dem ursprünglichen Auftauchen der menschlichen Freiheit“.<sup>211</sup> Doch dennoch ist der Mensch nicht durch diese Wahl in seinem Sein bestimmt: Man darf „nicht außer Acht lassen, daß die Wahl lebendig ist und folglich vom untersuchten Subjekt jederzeit *widerrufen* werden kann“.<sup>212</sup>

### 2.3.2 Kritische Betrachtung

Sartres Darstellungen erwecken den Eindruck, der Mensch und sein (Selbst-)Bewusstsein wären *reine Aktivität*; der Mensch, so scheint es, ist gänzlich Wahl seiner selbst, Selbst-Entwurf, ohne Einschränkung. So wäre er ebenso absolut verantwortlich für sein Sein, für das, was er ist – für seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Er wäre nicht bloß verantwortlich für seine gegenwärtigen Entwürfe, ebenso für seinen „ursprünglichen Entwurf“, einen sozusagen grundlegenden Entwurf seines Seins, dem seine Werte, Haltungen, Prinzipien und ähnliches entspringen. Diese fundamentale Wahl würde selbst keinen Prinzipien

---

<sup>208</sup>Ebd., S. 967.

<sup>209</sup>Ebd., S. 982.

<sup>210</sup>Ebd.

<sup>211</sup>Ebd., S. 976.

<sup>212</sup>Ebd., S. 982.

oder Kriterien gehorchen; sie *schaffte* diese Prinzipien und Kriterien erst, die zur Grundlage späterer Entscheidungen und Entwürfe würden.

Doch lässt sich diese Betrachtungsweise tatsächlich konsequent durchhalten – oder sind hier Einsprüche gefordert?

Sartre schreibt, unsere ursprüngliche Wahl ist ursprüngliches Auftauchen der Freiheit, unsere Umwelt wirkt nicht mechanisch auf uns ein, sie wirkt nur insofern auf uns ein, als wir sie verstehen. Und keine objektive Beschreibung der Umstände kann uns nutzen, diesen ursprünglichen Entwurf zu erklären. Diesem Verständnis kann mit der Frage begegnet werden, ob objektiv beschreibbare Umstände nicht Bedingungen der *Art unseres Verstehens* ausmachen könnten und insofern zwar nicht mechanisch auf uns einwirken, jedoch aber gewisse ‚hermeneutische Zugänge‘ zu unserer Umwelt nahelegen und andere nahezu verunmöglichen, so also unser Verstehen und unser Wahrnehmen von etwas als etwas bedingen. Vor allem in Bezug auf frühkindliche Erfahrungen scheint mir fraglich, ob hier tatsächlich von *Wahl* oder eher von einem *unmittelbaren Übernehmen* gesprochen werden muss. Sartre scheint mir insofern Recht zu behalten, wenn er schreibt, der Antrieb müsse übernommen werden; ob dieses Übernehmen aber immerzu eine Wahl darstellt, scheint mir zweifelhaft. Eine Wahl benötigt *bereits entdeckte Alternativen*; und Alternativen *zu entdecken* scheint mir nicht voraussetzungslos möglich zu sein. Hierbei ist auch relevant, unter welchen Vorzeichen eine solche Wahl und, mit dieser verbunden, eine Zwecksetzung vonstatten gehen, was notwendig erscheint, eine solche vorzunehmen. Sartre spricht in diesem Zusammenhang von einer „zweifachen Nichtung“ im Rahmen eines Selbst-Entwurfs, der auf die Zukunft gerichtet ist: Einerseits muss ich „einen idealen Zustand als reines gegenwärtiges Nichts setzen“, und andererseits muss ich „die augenblickliche Situation in bezug auf diesen Zustand als Nichts setzen“.<sup>213</sup> Die daraus resultierende Handlung ist in diesem Sinne eben Bezug auf etwas, das nicht ist; und so bin ich stets, was ich nicht bin, während ich nicht bin, was ich bin. Eine Handlung hat so immer die Bedingung einer Entdeckung eines „ Mangels an ...“. Dieser Mangel kann nur im Rahmen eines *Vergleichs* entdeckt werden; eine Alternative zum gegenwärtigen Zustand muss gedacht und entworfen werden können, um den Mangel *an etwas* im Gegebenen überhaupt als solchen fassen zu können. Ein „idealer Zustand“ muss imaginiert werden, um die „augenblickliche Situation“ allererst in seinem Lichte bemängeln zu können. Diese Imagination ist aber nicht bedingungslos möglich; das Überschreiten des Gegebenen, das Transzendieren der Transzendenz ist eine Fähigkeit, die erworben werden muss. Das heißt auch,

---

<sup>213</sup>Ebd., S. 756f.

dass wir nicht grundsätzlich frei in Situation sind; ich denke, zuerst sind wir schlicht in der Welt; das Überschreiten des Gegebenen – das In-Zusammenhängen-Denken, Aufeinander-Beziehen von Gegebenem – entwickelt sich. Wir sind nicht *zuerst* frei; wir müssen uns unserer Freiheit zu bedienen lernen. Zuerst – und dieses ‚zuerst‘ fließt auch in jenen „ursprünglichen Entwurf“ ein – sind wir pure, nackte Existenz; unsere Freiheit (als Essenz) haben wir erst zu entdecken. Das heißt nun aber, dass unser „ursprünglicher Entwurf“ von einer *Passivität* affiziert sein muss – und sich unserer uneingeschränkten Freiheit und absoluten Verantwortung entzieht.<sup>214</sup> Das heißt zuletzt schlicht: Das Für-sich – und diesen Sachverhalt betont auch Sartre, wengleich er, wie mir scheint, an dieser Stelle, in seiner Konzeption des „ursprünglichen Entwurfs“, dasselbe wieder konterkariert – ist nicht sein eigener Grund.

In diesem Punkt lässt sich auch vonseiten der Neurowissenschaft ein Gegenargument formulieren. Ich will daher noch einmal kurz auf ein Thema eingehen, das weiter oben schon angesprochen wurde und das, wie mir scheint, im Nachdenken über Bewusstsein, Emotionen und das subjektive Erleben wie auch die neurologischen Grundlagen dessen sehr aufschlussreiche Hinweise liefern kann: jenes der *Traumata*. Traumatische Erfahrungen in der Kindheit führen nicht bloß zu Verknüpfungen von äußeren Eindrücken mit bestimmten Vorstellungsbildern, die im Weiteren spezifische auf diese traumatischen Erfahrungen bezogene Verhaltensweisen befördern – wie weiter oben beschrieben –, sondern auch, und *grundlegender*, zu einer *Veränderung der Entwicklung des Gehirns*. So schreibt Gerald Hüther, deutscher Neurobiologe, im Text FOLGEN TRAUMATISCHER KINDHEITSERFAHRUNGEN FÜR DIE WEITERE HIRNENTWICKLUNG, dass die „Strukturierungs- und Reifungsprozesse“ des Gehirns nach der Geburt „das Ergebnis der Interaktion zwischen den bis dahin bereits etablierten und stabilisierten Verschaltungen (Grundlage der bereits vorhandenen Fähigkeiten, Fertigkeiten und affektiven Reaktionsmuster) sowie den noch vorhandenen Optionen (noch mögliche Entwicklungsrichtungen und -geschwindigkeiten) einerseits und den in der äußeren Welt vorgefundenen Nutzungsbedingungen (Anforderungen, Anregungen) andererseits [sind]. Diskrepanzen zwischen diesen (inneren) Voraussetzungen und den (äußeren) Erfordernissen führen zur Aktivierung emotionaler Zentren (stress-sensitive Systeme). Die dabei vermehrt ausgeschütteten neurotrophen Signalstoffe wirken als Trigger für die adaptive Modifikation und Reorganisation der bis dahin bereits etablierten Verschaltungsmuster und ermögli-

---

<sup>214</sup>Vgl. dazu Cremonini 2005.

chen so eine Anpassung der inneren Struktur und Organisation des sich entwickelnden Gehirns an die aus Wahrnehmung aus der Außenwelt abgeleiteten Erfordernisse.<sup>215</sup> Im ‚Normalfall‘ kann ein Kleinkind im Rahmen solcher Prozesse neue Erfahrungen machen und sich neue Handlungsmöglichkeiten aneignen oder, sollte es von den neuen, unbekannten Anforderungen überfordert sein, Vertrauen in seine Bezugspersonen, etwa seinen Vater oder seine Mutter, fassen, die ihm zur Hilfe stehen. Im Falle traumatischer Erfahrungen können diese Möglichkeiten nicht genutzt werden: Die eigenen, bereits etablierten Reaktionsmöglichkeiten reichen nicht aus, es gibt in diesem Sinne die oben beschriebene Diskrepanz zwischen inneren Voraussetzungen und äußeren Anforderungen, und es gibt auch keine Bezugspersonen – ebenso äußere Bedingungen des In-der-Welt-Seins –, die diese Asymmetrie ausgleichen. Es bleiben schlicht keine Handlungsmöglichkeiten außer archaischen Notfallreaktionen wie Schreien, Erstarren, stereotypen Bewegungen oder ähnlichem. Sollten sich diese Diskrepanzen nicht lösen lassen und ist diese Erfahrung, im negativen Sinne, intensiv genug, können solche Erlebnisse zu posttraumatischen Störungen führen, die in der Struktur und Organisation des Gehirns selbst begründet sind: Empirisch belegt, so Hüther, seien bereits verschiedene Spätfolgen von Traumatisierungen wie etwa ein verringertes Volumen der Hippocampi, eine verringerte Dichte des Corpus callosum und erweiterte Ventrikel.<sup>216</sup> Dies stellt Entwicklungen dar, die sich, wie oben schon angedeutet, aus einem *Mangel an Alternativen* ergeben; sie stellen keine Wahl dar, sondern mangels Alternativen wird eine bestimmte Entwicklung in Gang gesetzt. Und diese Entwicklung betrifft nicht bloß die ‚Psyche‘ im engeren Sinn, das Denken, Empfinden usw. – sie betrifft, in Sartres Terminologie, die *Faktizität* der betreffenden Person, also einen Bereich, über den nicht so einfach entschieden werden kann. Dies kann als Fundament der weiteren Entwicklung der Person dienen; es ist jedoch keine „fundamentale Wahl“ im Sinne Sartres. Wenngleich dem wiederum keine *determinierende* Funktion zukommt: Insofern sich das Gehirn ein Leben lang entwickelt, strukturiert und neue Handlungsmöglichkeiten hervorbringt – das Stichwort lautet „neuronale Plastizität“ –, auf diese Entwicklungen auch aktiv und bewusst Einfluss genommen werden kann, ist dieses ‚Fundament‘, so wie auch Sartre die „fundamentale Wahl“ beschreibt, veränderbar – es kann widerrufen werden. Doch es entzieht sich in seiner Entstehung der aktiven Einflussnahme.

---

<sup>215</sup>Hüther 2002, S. 5.

<sup>216</sup>Ebd., S. 7.

### 2.3.3 Fazit

Mir scheint, an dieser Stelle muss Sartre ein Vorwurf gemacht werden, der analog zu jenem gegenüber Damasio ist: So wie dieser aufgrund seiner Fokussierung auf den Organismus, seine Mechanismen und Funktionen, von einem ‚Primat des Biologischen‘ ausgeht und so die Aspekte des menschlichen Erlebens, der Erfahrung, der Subjektivität konstitutiv ausklammert, so endet Sartre zuletzt doch wieder bei einem ‚Primat des Bewusstseins‘, das verschiedene Aspekte, wie jenen des Biologischen, aus dem Blick verliert.

Nichtsdestoweniger scheint mir, im Hinblick auf bildungswissenschaftliche Zusammenhänge, Sartres Philosophie Stärken gegenüber Theorien wie jener Damasios zu besitzen; so lässt sich vor dem Hintergrund der Freiheitsphilosophie Sartres an so etwas wie Eigenverantwortung anstatt Konformismus, autonome Entscheidung anstatt prädispositionierten Verhaltens und moralische Reflexion anstatt des Übernehmens von konventionellen Normen appellieren, was m.E. einen großen Gewinn für die Bildungswissenschaft darstellt – so in ihrer Theoriebildung wie auch in ihrer praktischen Ausgestaltung Selbstbestimmung, Autonomie und Emanzipation weiterhin als Bezugsgrößen verstanden werden.

Sartres Überlegungen zur Freiheit des Menschen, der Notwendigkeit, sich selbst zu entwerfen und zu wählen – mit gewissen Einschränkungen, wie oben erörtert –, stehen, soweit ich es überblicken kann, auch nicht im Widerspruch zu neurowissenschaftlichen Erkenntnissen. Dazu nun noch ein kurzer Exkurs zu einem neueren Forschungsbereich der Neurowissenschaft: dem „default mode network“ (DMN) des Gehirns.

#### *Exkurs: Das „default mode network“ des Gehirns*

Das DMN beschreibt ein ‚Cluster‘ von Regionen des Gehirns, die aktiv werden, wenn ein Mensch gerade *vor keiner spezifischen Aufgabe* steht, kein konkretes Problem gelöst, nichts Spezielles geplant werden muss etc. Zum DMN werden vor allem kortikale Mittellinienstrukturen, etwa der mediale präfrontale Cortex – diesem Areal werden u.a. moralische Überlegungen und Empathiefähigkeit zugeschrieben – und das anteriore und posteriore Cingulum – dem die Unterscheidung zwischen Selbst und Fremd zugesprochen wird – gezählt.<sup>217</sup> Das DMN wird als Möglichkeit eines Zustands des „mind-wandering“<sup>218</sup> beschrieben. Untersuchungen zum DMN wurden dementsprechend auch – im Gegensatz zu vielen anderen funktionellen neuro-anatomischen Studien – bei Menschen durchgeführt,

<sup>217</sup>Vgl. Li/Mai/Liu 2014, S. 1.

<sup>218</sup>Callard/Marguiles 2014, S. 3.

die vor keine bestimmte Aufgabe gestellt wurden, kein Problem zu lösen, keine Entscheidungen zu fällen hatten.<sup>219</sup> Hier wird ein Bereich eröffnet, den Damasio in seinen Studien ausklammert: Er beschreibt Mechanismen, die aktiv werden, wenn wir vor konkrete Aufgaben gestellt werden, wenn unsere Umwelt bestimmte Anforderungen an uns stellt; das Entscheiden über eine konkrete Reaktion auf unsere Umgebung. Damasio bleibt immerzu im Verhältnis *Reiz-Verarbeitung-Reaktion*. Beim DMN hingegen lässt sich von keiner klaren funktionellen Aufgabe sprechen: „The DMN emerged [...] in juxtaposition with, if not in explicit opposition to, externally-focused tasks“.<sup>220</sup> Was während der Aktivität des DMN vor sich geht, kann so als ‚reizunabhängiges Denken‘ bezeichnet werden. Wenn gleich nicht geklärt ist, was nun genau das ‚psychologische Korrelat‘ dieses neuroanatomisch beschreibbaren Areals darstellt – „it remains unclear how exactly the diverse anatomical, functional and psychological models of the outline and activities of this entity relate to“<sup>221</sup> –, so werden doch verschiedene Vorgänge damit in Verbindung gebracht: „Mazoyer et al. (2001) stated that ‘A large part of our daily mental activities are internalized, id est performed without input or motor output, and not goal directed’ – and raised the possibility that this ‘particular state of consciousness’ is associated [with], [...] ‘experiencing association of free thoughts that deal with the recollection of past experiences, inner speech, mental images, emotions, planning of future activities, etc.’“<sup>222</sup> Alles in allem scheint eher selbstreferentielles Denken damit in Verbindung zu stehen, aber auch Zusammenhänge mit Empathie und moralischem Denken wurden beschrieben.<sup>223</sup>

Jedenfalls wird in den Studien zum DMN ein Bereich angesprochen, dessen Abwesenheit bei Damasio meine Kritik auf den Plan gerufen hat und der bei Sartre einen zentralen Stellenwert genießt: das Verhältnis zu sich selbst, in dem man jederzeit steht; die Reflexion auf sich selbst, die immerzu möglich ist; die Anwesenheit bei und die Distanz zu sich, der man gleichermaßen und stets ausgesetzt ist; die nicht bloß *reaktive*, sondern durch und durch *aktive* Seite unseres Bewusstseins.

Noch ein weiterer Punkt, der diese Untersuchungen von den Studien Damasio abgrenzt, wird hier deutlich: Ich kritisiere Damasio unter anderem dafür, die Totalität des Bewusstseins zu verfehlen, indem er Triebe, Instinkte, bestimmte Funktionen des Organismus zuerst ‚nebeneinander‘ beschreibt und erklärt, um sie in

---

<sup>219</sup>Vgl. ebd., S. 1.

<sup>220</sup>Ebd.

<sup>221</sup>Ebd., S. 3.

<sup>222</sup>Ebd.

<sup>223</sup>Vgl. dazu Li/Mai/Liu 2014.

einem zweiten Schritt wieder zu einer Ganzheit zu ‚addieren‘. Er beschreibt jedenfalls ‚fixierte‘ Funktionen und Mechanismen des Körpers, die zusammengenommen dann unser „Bewusstsein“ ausmachen würden. Neuere neurowissenschaftliche Untersuchungen, wie eben jene zum DMN, gehen jedoch vielfach nicht mehr von bestimmten, fixierten Funktionen aus, die in bestimmten Arealen des Gehirns verortet sind; sie beschreiben „Netzwerke“ im Gehirn, die in bestimmten Situationen, während bestimmter Aufgaben oder eben wenn keinerlei Aufgaben zu erledigen sind, aktiv werden. Weniger werden also bestimmte Areale des Gehirns, denen spezifische Funktionen und Fähigkeiten zugesprochen werden, die in Situationen mit konkreten Anforderungen aktiv werden, in den Blick genommen; sondern Netzwerke von Arealen, die in verschiedenen Situationen zusammenarbeiten und sich wechselseitig beeinflussen. Sie nehmen stärker, als es bei Damasio den Anschein hat, jene Totalität ins Visier, die Gleichzeitigkeit verschiedenster innerkörperlicher und neuronaler Vorgänge. Ihre Bedeutung wird notwendig verfehlt, betrachtet man diese Vorgänge als vereinzelt, voneinander unabhängig und in ihrer Funktionalität jeweils für sich allein stehend.

### 3 Folgerungen und weiterführende Überlegungen

Was kann nun aus dem zu Jean-Paul Sartres Philosophie und seinen Theorien des Bewusstseins und der Emotion Gesagten – in Abgrenzung zu den Darstellungen Damasio und deren pädagogischer Rezeption – hinsichtlich bildungswissenschaftlicher Zusammenhänge gefolgert werden?

#### (1) Wahl

In Bezug auf Sartres Bewusstseins-Philosophie erscheint mir allem voran ein Moment für Bildungs- und Erziehungsdenken zentral: Eine Bildungs- oder Erziehungstheorie, die am Existenzialismus Sartres anknüpfte, könnte sich m.E. nur ein Ziel ihres praktischen Handelns stecken: die *Ermöglichung der Wahl*. Wie ist das zu verstehen? Folgen wir Sartre in diesem Gedanken: Der Mensch ist frei. Er kann diese seine Freiheit nicht negieren; er ist verurteilt, frei zu sein. Er muss wählen, er muss sich entwerfen, muss sich in die Zukunft hin entwerfen. Doch er ist kein Souverän; er ist Kontingenz. Er muss sich wählen unter kontingenten Bedingungen, die sein Sein in wesentlichen Punkten mitbestimmen; er muss sich wählen unter Bedingungen, die er nicht gewählt hat und deren Gesamtheit er wohl nie zu überblicken vermag. Er ist in diesem Sinne frei in Situation. Was kann man unter diesen Vorzeichen unter *Ermöglichung der Wahl* verstehen? Wahl ist immerzu notwendig und unumgänglich; doch Möglichkeiten der Wahl sind nicht notwendigerweise ersichtlich und für jeden Menschen zugänglich. Und dies markiert nun den Punkt des pädagogischen Einsatzes: Anliegen einer ‚existenzialistischen Pädagogik‘<sup>224</sup> müsste es sein, *Möglichkeiten der Wahl erscheinen zu lassen*; der Wahrnehmung des Einzelnen ein so differenziertes Bild der Wirklichkeit als irgend möglich erscheinen zu lassen; die Bedingungen der eigenen Wahl und der Wahlmöglichkeiten erscheinen zu lassen. In Abgrenzung zu den pädagogischen Überlegungen Hubers: nicht die ‚richtige‘, ‚gute‘ Wahl *nahezulegen*; sondern, grundlegend, die Möglichkeiten und Bedingungen der Wahl *offenzulegen*. Das heißt nun nicht, dass das Problem eines Ziels von Bildung umgangen wird, wie es m.E. bei mancherlei Bildungstheorien – so etwa im Fall verschiedener Theorien, die als Ziel von Bildung ein unbestimmtes ‚Anderes‘ postulieren – versucht wird; es heißt, gerade – und begründet – davon Abstand zu nehmen, ein konkretes Ziel von Bildung zu bestimmen, um sie überhaupt als Bildung betrachten zu können. Diese Überlegungen lassen m.E. dennoch auch empirische Anchlüsse zu: Wenngleich im Sinne des eben Erörterten ‚gelungene Bildung‘

---

<sup>224</sup>Zu einer am Existenzialismus (vor allem an Martin Heidegger und Eugen Fink) orientierten Pädagogik vgl. Schütz 2017.

wohl kaum empirisch feststellbar ist, so ließe sich dennoch eine Bildungsinstitution empirisch dergestalt befragen, inwiefern sie die *Bedingungen möglicher gelingender Bildung* bereitzustellen vermag.<sup>225</sup>

Diese Gedanken weiterführend erschließt sich auch eine mögliche Antwort einer existenzialistisch orientierten Pädagogik auf das eingangs erwähnte Problem des Verlusts von Teleologie und Essenz in der Bildungswissenschaft: Dies wäre demnach weniger als Mangel, denn als *konstitutives Moment einer Theorie der Bildung* zu betrachten. Bildung wäre als Auseinandersetzung mit diesem Problem zu sehen, als ein Ringen eines einzelnen Subjekts um Essenz und Teleologie als Entwurf und Wahl. Die Bildungswissenschaft und Bildungsinstitutionen würden die Aufgabe der Bildung vorwegnehmen, würden sie diesen ‚Mangel‘ zu beheben versuchen. Vielmehr sollten sie, wie oben erläutert, die Möglichkeit der Wahl bereitzustellen versuchen; ihre Bedingungen aufzeigen, einen größtmöglichen Einblick in diese eröffnen. Die Wahl und der Selbstentwurf im Rahmen dieser Bedingungen bleibt dem Einzelnen überantwortet – und eben dies macht letztlich einen Bildungsprozess aus: die Auseinandersetzung mit meiner eigenen Bedingtheit, meiner Situation in diesem Bedingungsgefüge, und der Entwurf meiner selbst als in diese Bedingungen engagiertes Subjekt. An dieser Stelle zeigt sich jedoch wieder das „Normproblem“ dieser bildungstheoretischen Überlegungen – dasselbe Problem, das bei der Bestimmung von Bildung als ein diffuses ‚Anders-Werden‘ sichtbar wird: Im Sinne einer solchen Darstellung wäre schlechterdings *jede* Entwicklung eines Menschen als Bildungsprozess zu bewerten. Eine Bildungstheorie benötigt einen normativen Gesichtspunkt, um nicht in völliger Indifferenz unterzugehen. Ich denke jedoch, im Anschluss an den Existenzialismus lässt sich auch eine moralische Dimension eröffnen, die es erlaubt, nicht jeden Entwurf und jede Wahl als gleichermaßen gerechtfertigte, individuelle Entscheidung zu betrachten.

## (2) *Moral*

Sartre zufolge müsse man, um gegen Unterdrückung anzukämpfen – so es nicht möglich sei, direkt auf die Freiheit der Unterdrückenden oder der Unterdrückten einzuwirken –, eine Veränderung „der Grundlagen und Strukturen der Wahl“<sup>226</sup> anstreben. Als Grundlagen und Strukturen der Wahl kann man, wie oben erörtert, einerseits das *Wissen* um die eigenen Bedingungen, mögliche Alternativen der Wahl usw. betrachten, sowie andererseits die jemanden umgebende Faktizität, das, was Sartre den „hodologischen Raum“ nennt, mögliche *gegebene* Hand-

---

<sup>225</sup>Vgl. dazu Ruhloff 1996, S. 154.

<sup>226</sup>Sartre nach Flynn 2017, S. 144.

lungsoptionen. Und auch auf diese lässt sich einwirken; in diesem Sinne kann auch der ‚Raum‘ pädagogischer Praxis gestaltet werden, Möglichkeiten der Wahl und des Entwurfs können offengelegt und bereitgestellt werden. Dies stellt m.E. eine moralische Dimension pädagogischer Praxis dar, wenngleich sie auch kein handlungsleitendes moralisches Prinzip zur Verfügung stellen kann; sie zeigt eher einen *Stil pädagogischer Praxis* auf. In diesem Sinn schreibt Thomas Flynn, es sei vorgeschlagen worden, „dass die Existenzialisten uns letztlich eher einen ethischen *Stil* als einen moralischen Inhalt anbieten“.<sup>227</sup> Sie bieten uns keine „moralischen Rezepte“, sie geben uns eher einen „Rat, wie wir unser Leben führen sollen“.<sup>228</sup> Und Simone de Beauvoir betont wohl am stärksten, dass eine aus diesem Denken entspringende Ethik keine absolut *individualistische* Ethik – was auch ein Widerspruch in sich wäre – sein kann, sondern *allgemeinen* Charakter beansprucht: So bemerkt sie, dass „eine Moral der Doppelsinnigkeit jedoch eine Moral ist, die es ablehnt, a priori zu leugnen, dass vereinzelt Lebewesen gleichzeitig miteinander verbunden sein können und dass ihre individuellen Freiheiten Gesetze aufstellen können, die für alle gültig sind“.<sup>229</sup> Und sie beschreibt auch „die Bedeutung des universellen, absoluten Ziels“, das letztlich „die Freiheit darstellt“.<sup>230</sup> Und diese moralischen Überlegungen haben, folgt man de Beauvoir, auch eine Bedeutung für unser Handeln, wenngleich sie uns keine Vorschriften machen oder Richtlinien bieten können: „Als Freiheit ist der andere vollkommen von mir getrennt, es lässt sich keinerlei Beziehung zwischen mir und dieser reinen Innerlichkeit herstellen [...]; mich geht lediglich die Situation des anderen etwas an, insofern sie durch mich begründet ist“.<sup>231</sup> Wie auch Sartre sieht sie keine Möglichkeit, auf die Freiheit des Anderen einzuwirken, wohl aber auf die Situation des Anderen – und so auf die Bedingungen seiner Freiheit. Es ist dieses „universelle, absolute Ziel“ der Freiheit, nicht bloß der eigenen, sondern auch der allgemeinen – so auch meine Freiheit von der der Anderen abhängig ist –, das m.E. den normativen Gesichtspunkt bereitstellen kann, der schlicht notwendig ist, um sinnvoll über Bildung sprechen zu können.

---

<sup>227</sup>Ebd., S. 115.

<sup>228</sup>Ebd.

<sup>229</sup>De Beauvoir nach Flynn, S. 115.

<sup>230</sup>De Beauvoir nach Flynn, ebd.

<sup>231</sup>De Beauvoir 2017, S. 56.

### (3) *Emotion*

In Bezug auf Sartres Überlegungen zu einer Theorie der Emotionen scheint mir allem voran ein Punkt für pädagogisches Denken und Handeln relevant, der besonders auch im Zusammenhang mit der pädagogischen Praxis mit Menschen mit Behinderungen oder psychischen Erkrankungen bedeutsam ist: *Emotionalität als subjektiv sinnvolle Wahrnehmung der Welt, als subjektiv sinnvolle Reaktion auf eine Welt, die schwierig ist.* Und eben dies gilt auch, wenn uns in der pädagogischen Praxis eine emotionale Reaktion als unangebracht, unangemessen oder gar pathologisch erscheinen mag. Sind wir also mit ‚Verhaltensauffälligkeit‘, etwa Wut und Aggression, konfrontiert, so ist die Frage zu stellen: Warum ist dies für die betreffende Person eine adäquate Reaktion auf ihre Umwelt? Warum erscheint ihr dies als einzig gangbarer Weg? Welche Motive und Antriebe stehen hinter diesen Reaktionen, was ist der Zweck dieses Handelns? Diese drei Begriffe scheinen mir in diesem Zusammenhang bedeutend zu sein: Hinsichtlich des *Antriebs* stellt sich die Frage nach vergangenen Erfahrungen dieser Person, Selbstverständnissen, die daraus resultiert haben könnten und das gegenwärtige Verhalten bedingen; hinsichtlich des *Motivs* stellt sich die Frage, was die Einschätzung der gegenwärtigen Situation angeht, durch welche diese Reaktion als sinnvoll erscheint; und hinsichtlich des *Zwecks* ist zu fragen, was nun tatsächlich mit diesem Verhalten erreicht werden will, was hier als subjektiver ‚Gewinn‘ erscheinen könnte. Und auch wenn z.B. im Rahmen der Arbeit mit Menschen mit intellektueller Beeinträchtigung so etwas wie Reflexion der betreffenden Person auf den Antrieb, die vergangenen Erfahrungen und Entwürfe, die das jetzige Verhalten beeinflussen, oftmals kaum verlangt werden kann, so wäre ein gangbarer Weg, neue Erfahrungen zugänglich zu machen, auf deren Basis der Antrieb durch diese Person selbst gewandelt werden kann, alternative Reaktionsmöglichkeiten eröffnet, andere Motive entdeckt, neue Zwecke gesetzt oder alte Zwecke mit neuen Mitteln verfolgt werden können. Das heißt, Bildung muss nicht zwangsläufig damit einhergehen, auf Möglichkeiten und Bedingungen der Wahl und des Selbstentwurfs zu reflektieren, emotionale Empfindungen und Reaktionen reflexiv zu erfassen und hinsichtlich des Antriebs, der Motive und Zwecke zu kontextualisieren, was eine intellektualistische Verkürzung von Bildung vorantreiben würde und gewisse Menschen, wie eben z.B. Menschen mit intellektueller Beeinträchtigung, tendenziell aus einem solchen Bildungsverständnis ausklammern würde: Ziel kann ebenso die *Erfahrung der Möglichkeit der Wahl* sein.

---

#### (4) Individualität

Zuletzt noch einige Worte zum, in pädagogischen Zusammenhängen vielfach gebrauchten und im eingangs erwähnten OECD-Paper aufgegriffenen, Begriff der *Individualität*: Vermittelt wurde in diesem Paper der Eindruck, durch die Miteinbeziehung neurowissenschaftlichen Wissens könne stärker auf diese eingegangen werden, d.h. also, durch das Wissen um spezifische Dispositionen, das Erkennen von Stärken und Schwächen könnten diese besser (effizienter) gefördert bzw. behoben werden. Und auch im Hinblick auf somatische Marker resp. emotionale Markierungen könnten diese, im Wissen um spezifische, individuelle diesbezügliche Dispositionen, in eine bestimmte Richtung ‚gelenkt‘ werden, so z.B. in Fragen moralischer Erziehung. Das heißt aber, bzgl. Schwächen und Stärken oder emotionalen Verfasstheiten werden Individuen als Personen mit einer *bestimmten Disposition* behandelt, auf die *auf bestimmte Art* eingegangen werden muss, damit sie sich auf eine *bestimmte Art und Weise* entwickeln; Individualität als Selbst-Entwurf und Wahl kommt hierbei nicht in den Blick, eher Individualität als die Wahrnehmung einer Person als *jemand mit bestimmten Merkmalen*, auf den auf eine daran angepasste Art eingegangen werden muss. Dies stellt jedoch eine *Fixierung* der Person *als etwas Bestimmtes mit bestimmten Eigenschaften* dar und in diesem Sinne eine *Verdinglichung* der Person. In der Terminologie Sartres: Das Gegenüber wird als Objekt, als An-sich betrachtet, es wird zum Utensil; seine Subjektivität wird schlicht ausgeklammert. Insofern scheint mir eine solche Art des ‚Eingehens auf Individualität‘ gerade eine *Verunmöglichung* der Entfaltung von Individualität darzustellen. Wollte man tatsächlich Individualität in Bildungs- und Erziehungsfragen berücksichtigen, müsste man gerade dem Recht einräumen, was in dieser Arbeit als die *entzogene Seite* des Anderen bezeichnet wurde, dem, worauf wir keinen Zugriff und unmittelbaren Einfluss haben: der *Subjektivität* des Menschen, als subjektives Erleben und freies Engagiert-Sein in die Welt, die in keiner neurowissenschaftlichen Beschreibung einer Person hinreichend erfasst werden kann.



## Literatur

- AL-SAJI, ALIA: Bergson'sche Spuren in Sartres Philosophie: Emotion und Negation, In: Thomas R. Flynn/Peter Kampits/Erik M. Vogt (Hrsg.): Über Sartre. Perspektiven und Kritiken, Wien 2005, S. 17–54.
- BEAR, MARK F./CONNORS, BARRY W./PARADISO, MICHAEL A.: Neurowissenschaften. Ein grundlegendes Lehrbuch für Biologie, Medizin und Psychologie, Heidelberg 2008.
- BECKER, NICOLE: Die neurowissenschaftliche Herausforderung der Pädagogik, Bad Heilbrunn 2006.
- BERGSON, HENRI: Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Jena 1933.
- CALLARD, FELICITY/MARGUILES, DANIEL S.: What we talk about when we talk about the default mode network (2014), online unter: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2014.00619/full>, abgerufen am 18. 2. 2018.
- CAMUS, ALBERT: Der Mythos des Sisyphos, Reinbek bei Hamburg 2004.
- CREMONINI, ANDREAS: Vom Genießen der Passivität: Sartre und die Psychoanalyse, In: Thomas R. Flynn/Peter Kampits/Erik M. Vogt (Hrsg.): Über Sartre. Perspektiven und Kritiken, Wien 2005, S. 69–96.
- DAMASIO, ANTONIO R.: Descartes Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München 1996.
- DAMASIO, ANTONIO R.: Selbst ist der Mensch. Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins, München 2010.
- DE BEAUVOIR, SIMONE: Das Schicksal der Anderen, In: Anne-Sophie Moreau (Hrsg.): Philosophie Magazin. Sonderausgabe 09, Berlin 2017, S. 55–56.
- DEIMANN, PIA/KASTNER-KOLLER, URSULA (Hrsg.): Psychologie als Wissenschaft, Wien 2007.
- FLYNN, THOMAS R.: Existenzialismus. Eine kurze Einführung, Wien 2017.
- HUBER, MATTHIAS: Die Bedeutung von Emotion für Entscheidung und Bewusstsein. Die neurowissenschaftliche Herausforderung der Pädagogik am Beispiel Damasio's Theorie der Emotion, Würzburg 2013.
- HUBER, MATTHIAS: Emotionale Markierungen. Zum grundlegenden Verständnis von Emotionen für bildungswissenschaftliche Überlegungen, In: Matthias Huber/Sabine Krause (Hrsg.): Bildung und Emotion, Wiesbaden 2018, S. 91–110.
- HÜTHER, GERALD: Folgen traumatischer Kindheitserfahrungen für die weitere Hirnentwicklung (2002), online unter: <http://www.agsp.de/html/a34.html>, abgerufen am 15. 1. 2018

- KAMPITS, PETER: Willensfreiheit, In: Thomas R. Flynn/Peter Kampits/Erik M. Vogt (Hrsg.): Über Sartre. Perspektiven und Kritiken, Wien 2005, S. 55-65.
- KIERKEGAARD, SØREN: Die Krankheit zum Tode, Stuttgart 1997.
- LENZEN, WOLFGANG: Damasio Theorie der Emotionen (2004), online unter: [https://www.philosophie.uni-osnabrueck.de/fileadmin/Allgemeine\\_Uploads/ Publikationen/Lenzen/Damasios\\_Theorie\\_der\\_Emotionen.pdf](https://www.philosophie.uni-osnabrueck.de/fileadmin/Allgemeine_Uploads/ Publikationen/Lenzen/Damasios_Theorie_der_Emotionen.pdf), abgerufen am 2. 12. 2017.
- LI, WANQING/MAI, XIAOQIN/LIU, CHAO: The default mode network and social understanding of others: what do brain connectivity studies tell us (2014), online unter: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2014.00074/full>, abgerufen am 18. 2. 2018.
- MEYER-DRAWE, KÄTE: Das Gehirn – Wohnstätte des Geistes? Irrwege des Leib-Seele-Dualismus, In: Georg Northoff (Hrsg.): Neuropsychiatrie und Neurophilosophie, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, S. 155–167.
- MEYER-DRAWE, KÄTE: Der Mensch – eine neuronale Maschine?, In: Christian Sternad/Günther Pöltner: Phänomenologie und Philosophische Anthropologie, Würzburg 2011, S. 77–94.
- MONOD, JACQUES: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1977.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Zur Genealogie der Moral, In: Ders.: Werke. Bd. 4, Salzburg 1980.
- OECD/CERI: Understanding the Brain: the Birth of a Learning Science. New insights on learning through cognitive and brain science, Paris 2007.
- RUHLOFF, JÖRG: Das ungelöste Normproblem der Pädagogik, Heidelberg 1979.
- RUHLOFF, JÖRG: Bildung im problematisierenden Vernunftgebrauch, In: Michelle Borelli/Jörg Ruhloff (Hrsg.): Deutsche Gegenwartspädagogik. Band II, Baltmannsweiler 1996, S. 148–157.
- SARTRE, JEAN-PAUL: Bei geschlossenen Türen, In: Ders.: Bei geschlossenen Türen. Tote ohne Begräbnis. Die ehrbare Dirne. Drei Dramen, Hamburg 1965, S. 7–43.
- SARTRE, JEAN-PAUL: Skizze einer Theorie der Emotionen, In: Ders.: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939, Reinbek bei Hamburg 2010, S. 255–322.
- SARTRE, JEAN-PAUL: Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität, In: Ders.: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939, Reinbek bei Hamburg 2010a, S. 33–38.

SARTRE, JEAN-PAUL: Wahrheit und Existenz, Reinbek bei Hamburg 2011.

SARTRE, JEAN-PAUL: Der Existentialismus ist ein Humanismus, In: Ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948, Reinbek bei Hamburg 2014, S. 145–192.

SARTRE, JEAN-PAUL: Der Ekel, Reinbek bei Hamburg 2015.

SARTRE, JEAN-PAUL: Das Sein und das Nichts, Reinbek bei Hamburg 2016.

SCHÜTZ, EGON: Existenzialkritische Pädagogik, hrsg. von Malte Brinkmann, Wiesbaden 2017.

WALDENFELS, BERNHARD: Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt am Main 1980.

## Beiträge zu Bildungstheorie und Bildungsforschung

ISSN 2364-4249

---

- 1 Christina Schlesinger Fremdes und Anderes in der Bildungstheorie  
Wilhelm von Humboldts  
ISBN 978-3-8325-3952-8 33.50 EUR

Fremdheit und Andersheit in Wilhelm von Humboldts Konzeption von Bildung sind die Themen dieses Buches. Die Bedeutung der Konzepte von Welt, der Mannigfaltigkeit der Situationen und Sprache für die Möglichkeit von Bildung in seinen Schriften wird herausgearbeitet. Mit Hilfe einer an Gadamer orientierten Hermeneutik wird untersucht, ob sich hier Phänomene finden lassen, welche den Bedeutungen von „Fremdheit“ oder „Andersheit“ in der gegenwärtigen bildungstheoretischen Debatte entsprechen können. Als Folie eines solchen zeitgenössischen (phänomenologischen) Fremdheitsverständnisses dient Bernhard Waldenfels' weithin rezipierter Entwurf.

In der Analyse nicht nur der im engeren Sinne bildungstheoretischen Schriften Humboldts wird aufgezeigt, dass beide Termini zwar nur äußerst selten explizit genannt werden, dass jedoch an zahlreichen Stellen in Humboldts Werk ein Entwurf von Bildung erkennbar wird, welcher Fremdheit und Andersheit für notwendig erachtet. Ein von einer Responsivität des Fremden ausgehendes Denken wird ebenso sichtbar, wie ein intentionales Fremdheitsverständnis und damit eine Konzeption der Begriffe, die bei aller Übereinstimmung mit deren Fassung bei Waldenfels auch wesentliche Unterschiede aufweisen, die den aktuellen bildungsphilosophischen Diskurs bereichern können.

- 2 Manfred Wiedner Selbstbestimmtes Subjekt? Über Fördermöglichkeiten und  
Gefährdungen menschlicher Selbstbestimmung nach  
Immanuel Kant  
ISBN 978-3-8325-4063-0 34.50 EUR

Wie selbstbestimmt ist das Subjekt bei Immanuel Kant, und welche pädagogischen Möglichkeiten sieht Kant, die Autonomie des Subjekts zu fördern? Diese Fragen sind für die vorliegende Untersuchung grundlegend. Es wird gezeigt: Kants Erziehungstheorie bietet zwar zahlreiche Hinweise darauf, wie eine vernunftbasierte Selbstbestimmung des Individuums pädagogisch gefördert werden kann, Kant geht aber keineswegs von einem umfassend souveränen Subjekt aus. Der Mensch, der sich zur Selbstbestimmung nach dem Gesetz der Vernunft entschlossen hat, betätigt sich – Kant paraphrasierend – in einem Feld, das er grundsätzlich nicht beherrschen kann. Weil er die Aufgabe der vernunftbasierten Selbstbestimmung niemals souverän erledigen, sondern sich lediglich darin versuchen kann, muss

man den Menschen bei seiner Betätigung im Feld des Moralischen mit Kant als prinzipiellen Dilettanten begreifen. Die Folgen dieser Einsicht für eine zeitgenössische Pädagogik werden ebenfalls zumindest im Ansatz entwickelt.

- 3 Antonia Paljakka            Bullying als kinderrechtverletzende Praxis. Ein Vergleich der österreichischen und finnischen Anti-Bullying-Strategien  
ISBN 978-3-8325-4637-3        37.00 EUR

Der dritte Band aus der Reihe Beiträge zu Bildungstheorie und Bildungsforschung nimmt Bullying unter SchülerInnen in den Fokus. Neben einer Einführung in den aktuellen Forschungsstand und einer Klärung des Begriffsgebrauchs, liegt ein zentrales Anliegen darin aufzuzeigen, dass Bullying als eine manifeste Verletzung der Kinderrechte aufgefasst werden muss. Weiters wird die bislang dominante psychologische Perspektive auf Bullying um eine bildungswissenschaftliche erweitert, die alternative theoretische Ansätze zum Umgang mit Bullying eröffnet. Aus bildungswissenschaftlicher Perspektive wird dabei auch auf die wirklichkeitsstiftende Eigenschaft von Begriffen verwiesen und die Re-Problematisierung des Bullying-Begriffs angeregt.

Der zweite Teil des Bandes widmet sich einem Vergleich der österreichischen und finnischen Anti-Bullying-Strategien „Weiße Feder“ und „KiVa Koulu“. Die Analyse der theoretischen Fundierung, der Ziele, Maßnahmen und der Wirksamkeit der beiden Strategien erfolgt entlang von Fragen und Kriterien, die in der theoretischen Auseinandersetzung gewonnen wurden. Trotz einigen Ähnlichkeiten zwischen den untersuchten Strategien zeichnet sich ein maßgeblicher Unterschied in der theoretischen Modellierung von Bullying ab, der sich in den Maßnahmen zum Umgang mit Bullying fortsetzt. Auf Basis der verfügbaren Dokumente deutet der Vergleich weiters darauf hin, dass in Österreich Mängel in der Umsetzung und Evaluation der Strategie vorliegen und Finnland insgesamt die selbst gesetzten Ziele eher zu erreichen scheint.

- 4 Kim Dusch, Katharina Gredler            Der Diskurs um die Konkurrenzgesellschaft in Theorie und Praxis  
ISBN 978-3-8325-4664-9        34.50 EUR

Konkurrenz wird in vielen Gegenwartsdiagnosen als dominantes Charakteristikum von Menschen der heutigen Zeit aufgezeigt. Insbesondere die Auswirkungen von Konkurrenzdenken auf den Bildungsbegriff werden als Gefahr dargestellt. Diese Publikation beschäftigt sich mit dem Diskurs um die Konkurrenzgesellschaft und der Frage, inwiefern Hinweise auf diesen Diskurs in Berichten von SchülerInnen und LehrerInnen über ihren Unterricht und das soziale Feld Schule gefunden werden können. Untersucht wird, inwiefern die in der Theorie dargestellten negativen Merkmale empirisch wiedergefunden werden können und ob nach der empirischen Analyse andere Perspektive eröffnet werden können.

Die vorliegende Publikation besteht aus einem theoretischen Teil, in welchem der Konkurrenzgesellschaftsdiskurs nach ausgewählten AutorInnen (u.a. Rosa, Wetzel, Rössler, Ribolits, Liessmann, Lohmann, Ruhloff, Bröckling) aufbereitet wird und einem empirischen Teil, in welchem zwölf Interviews mit SchülerInnen und LehrerInnen auf die beschriebenen Merkmale hin analysiert werden.

Die typischen Charakteristika von Konkurrenzgesellschaftsmitgliedern sind laut den AutorInnen u.a. Konkurrenz- und Leistungsdenken, zweckrationales Argumentieren, ständiges Vergleichen untereinander, Eigenverantwortung, Konkurrenz als vermeintlich gerechtes Kategorisierungsinstrument, das Kalkulieren privater Beziehungen, das Fehlen von Gemeinschaftssinn und der Fokus auf sich selbst sowie der ständige Druck durch Anforderungen des Systems, beispielsweise zur Selbstoptimierung. Besonders eingegangen wird auch auf das Bildungsverständnis der Interviewpersonen, beispielsweise inwiefern Bildung an ihrer Nützlichkeit gemessen wird oder Themen wie Individualismus und Überforderung vorherrschend sind.

Während viele Merkmale des Diskurses wiedergefunden werden können, zeigt sich auch, dass die Darstellung eines modernen Menschen, der sich völlig in Konkurrenz- und Leistungsdenken verliert und dem kein Raum mehr für Menschlichkeit und (soziale) Bildung bleibt, so nicht beibehalten werden kann und vielmehr durch die Leugnung von Komplexität in ihrer eigenen Verkürztheit verbleibt.

5 Tamara Peer

Transition Kindergarten – Grundschule

ISBN 978-3-8325-4687-8

40.00 EUR

Um kindgerechte Übergänge mit dem Ziel des Chancenausgleichs zu schaffen, gilt es nicht nach Maßnahmen und Initiativen zu suchen, die auf alle Institutionen angewandt werden können – es gilt zu verstehen, welche Voraussetzungen im Sinne von Bedingungen für Übergänge an jenen elementaren Bildungseinrichtungen und Grundschulen bestehen, die in der Frage der Bildungsgerechtigkeit besonders gefordert sind.

Zunächst wird im vorliegenden Band eine theoretische Verortung der Bedingungen von Übergängen angestrebt. Darauf aufbauend ist die Rekonstruktion von Strukturen durch eine between-method Triangulation jener Weg, der charakteristische Elemente des Untersuchungsgegenstandes erkennen lässt:

Sowohl eine ausgewählte elementare Bildungsinstitution als auch eine Grundschule in Wien werden als Räume identifiziert, die den Gegenstand der Untersuchung verorten. Durch teilnehmende Beobachtung und problemzentrierte Interviews wird jenes Datenmaterial gewonnen, das es ermöglicht, durch phänomenologische Analyse und eidetische Reduktion Bedeutungseinheiten zu klassifizieren, die es erlauben, das Wesen von Bedingungen für Übergänge sichtbar zu machen.

Um verstehen zu können, scheint es notwendig, soziale Wirklichkeit zu erfassen – es gilt, das Sich-Zeigende darzustellen und den wissenschaftlichen Blick in die Vergangenheit und Zukunft zu richten.

- 6 Sandra Matschnigg-Peer                      Herkunftsbedingte Bildungsdisparität an der Wiener  
Grundschule  
ISBN 978-3-8325-4688-5                      39.50 EUR

Bildung hat einen wesentlichen Einfluss auf die Lebenschancen von Menschen und begründet wissenschaftliches Interesse: Die Auseinandersetzung mit soziologischen Ansätzen der Ungleichheitstheoretischen Perspektive, die Darstellung verschiedener schulischer Institutionen im österreichischen Bildungssystem sowie die Zusammenfassung und Auswertung leitfadengestützter, problemzentrierter Schüler\*inneninterviews sollen helfen, bestehende Ungleichheitsverhältnisse in der Wiener Grundschule sichtbar zu machen.

Im ersten Teil des vorliegenden Bandes findet eine Auseinandersetzung mit Ungleichheitstheoretischen Ansätzen sowie die Darstellung schulischer Institutionen im österreichischen Bildungssystem statt. Dadurch ist es möglich, theoretische Ursachen für Bildungsungleichheit zu identifizieren. Darauf aufbauend wird das theoretische Konstrukt mit Wahrnehmungen von Grundschüler\*innen verglichen, ergänzt und erweitert: Mit der Methode des problemzentrierten Interviews werden Ursachen für herkunftsbedingte Bildungsdisparität aus den Darstellungen der Schüler\*innen abgeleitet. Dieses Wissen kann als Voraussetzung verstanden werden, um Veränderung denken zu können.

- 7 Jasmin Mersits                              Kindliche Mehrsprachigkeit in Bildungsinstitutionen  
zwischen Wert und Abwertung. Eine Fallstudie am  
Exempel einer burgenländischen Volksschule  
ISBN 978-3-8325-4693-9                      38.50 EUR

Den Gegenstand dieses Werkes stellt der Umgang mit kindlicher Sprachenvielfalt innerhalb des österreichischen Schulsystems dar. Es soll ein Einblick in den Umgang mit Heterogenität innerhalb pädagogischer Praxis ermöglicht, vorhandene Machtstrukturen und Mechanismen beleuchtet und die Eingebundenheit der einzelnen Akteur\_innen reflektiert werden. Im Fokus liegen das Sichtbarmachen des Zugestehens von Wertschätzung bzw. das Aufzeigen von Geringschätzung im Hinblick auf eine multilinguale Schüler\_innenschaft.

- 8 Maria-Nefeli Oikonomou                      The Role of Education in Societal Development. A  
Comparative Study of Paulo Freire's and John Dewey's  
Selected Works  
ISBN 978-3-8325-4765-3                      33.50 EUR

This book examines the educational theories of John Dewey, a US-American philosopher and educator of the early 20th century, and Paulo Freire, a Brazilian pedagogue of the late 20th century and founder of the field of critical pedagogy. It attempts to draw connections between their societal and educational concepts. The focus of attention lies on the contribution of education to the development of society, as it is analyzed in their works Democracy

and Education, and Pedagogy of the Oppressed. The aim is to present in a comparative way a) their perception of society in its historical and cultural context, b) their idea of society to which they aspire, and c) their conception of education as a response to societal conditions and as an instrument for achieving their societal idea. The hermeneutical examination of their educational theories proves that although they have lived under different historical and cultural contexts, they both highlighted the social dimension of education and its contribution to the formation of a democratic and humanistic society.

- 9 Livia Ramos „Geflüchtete und Smartphones“ im medialen Diskurs.  
Eine Analyse der symbolischen Repräsentationen von  
Macht(-verhältnissen)  
ISBN 978-3-8325-4787-5 34.00 EUR

Wer spricht wie über wen? Im Sommer 2015 erreichten tausende Flucht\_migrierende die europäischen Grenzen. Die Tatsache, dass viele in Westeuropa ankommende Geflüchtete Smartphones mit sich führten hat in Teilen der deutschen und österreichischen Bevölkerung für Empörung gesorgt. Daraufhin erschienen Artikel über die Gründe für den Besitz und die Benutzung von Smartphones außerhalb Europas und im Zusammenhang mit Flucht. Jene Artikel spiegeln die in diesem Buch aufgeworfenen Problematiken wider. Im Diskurs ‚Geflüchtete und Smartphones‘ kann ein Spannungsverhältnis zwischen ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘, erkannt werden, ein Verhältnis, das ohnehin von Diskriminierung und „kulturellem Rassismus“ charakterisiert ist.

Ausgehend von der These, dass der Smartphonebesitz von den Neuankommenden die imaginierte Grenze zwischen ‚Wir‘ und ‚Nicht-Wir‘ ins Wanken bringen lässt, werden die aus dem Diskurs zu entnehmenden Versuche diese Grenze zu (de)stabilisieren in deren Ambivalenz hervorgehoben. Die gleichzeitige Solidarisierung mit und Rassifizierung von Geflohenen tritt in den Vordergrund und im Zuge dessen kann die Art und Weise in der über den/die Andere(n) gesprochen wird zum Gegenstand der Reflexion gemacht werden.

- 10 Katharina Danner Widersprechen in vereinnahmenden Verhältnissen.  
Eine Untersuchung zur Möglichkeit bildungstheoretischer  
Einsprüche innerhalb der und gegen die gegenwärtigen  
hochschulpolitischen Entwicklungen in Anschluss an die  
machtkritischen Arbeiten Foucaults  
ISBN 978-3-8325-4835-3 37.00 EUR

Seit geraumer Zeit sehen sich die öffentlichen Universitäten des deutschsprachigen Raumes weitreichenden Veränderungen gegenüber stehen. Die zunehmenden Bestrebungen, etwa das Verhältnis staatlicher Trägerschaft neu zu definieren, die Finanzierung an leistungsbezogene Kriterien zu binden oder Hochschulen verstärkt in ihrer Bedeutung für den nationalen

Wirtschaftsstandort zu perspektivieren, verweisen aber auch auf die Veränderung politischer Selbstverständnisse, die über das Feld der Universitäten hinaus zu reichen scheinen. Als besondere Konsequenz und Herausforderung wird in der Vielzahl von wissenschaftlichen Beiträgen zu diesem postulierten neuen Selbstverständnis immer wieder die Frage der Möglichkeit von Kritik in und an diesen Verhältnissen aufgeworfen – sei es doch gerade ein Spezifikum der gegenwärtigen Entwicklungen, Kritik als Notwendigkeit zugunsten beständiger Innovation mit in die zu kritisierenden Strukturen aufzunehmen und sie damit zu immunisieren. Und auch der traditionelle Bildungsbegriff würde immer stärker in die Anforderungen des modernen Unternehmer\*innentums übersetzt und so seinem kritischen Potential beraubt: Von der Mündigkeit zur unternehmerischen Eigeninitiative sei es schließlich nicht weit. Ob und wie angesichts dieser Rahmenbedingungen kritische Einsätze denkbar sind, die sich dennoch als Absetzbewegung verstehen und ob das schillernde Verhältnis von Macht und Kritik bei Foucault etwas zur Beantwortung dieser Frage – und damit letztendlich zur Kritik an gegenwärtigen hochschulpolitischen Verhältnissen – beitragen kann, ist Gegenstand dieser Arbeit.

11 Felix Penzias

The Discontinuous Learning Journey.

The Hero's Journey as a Discontinuous Learning Metaphor

ISBN 978-3-8325-4855-6 35.50 EUR

This book relates two seemingly unrelated domains to each other via metaphor. One is the theoretical conception of interrupted or discontinuous learning experiences from the domain of the philosophy of education. The other domain is a certain literary genre called the Hero's Journey, that stands as a model and analysis tool for the construction of what is generally perceived as a 'good' story. The combination of these two areas comes from the underlying assumption in this book, that what fascinates people about a story are the connections they make to their own learning experiences. This specifically addresses learning experiences where people are confronted with unexpected difficulties. So the effort of the book is to use the Hero's Journey as a metaphor for a description or possible sketch of what a discontinuous process of learning might look like.

Therefore the description of what counts as 'good' story criteria is an equally important question for this book, as to problematize how to suggest a model for a process, that is per definition unpredictable. Seeking the possible solution via metaphor is also the reason for taking a closer look on the concept of metaphor in general, as well as putting the idea of metaphorical methodology up for discussion in philosophical scientific context. This is accompanied with the insight, that the concept of understanding metaphor holds many parallels to the conception of discontinuous learning experiences, enabling new perspectives on the topic as the usual ones.

- 12 Nazime Öztürk                      Der Zugang zu elementarpädagogischen Einrichtungen in  
Wien. Eine Bestandsaufnahme  
ISBN 978-3-8325-4936-7              33.00 EUR

Bessere Startchancen für alle Kinder oder „Bildung für alle“ sind beliebte Semantiken im bildungspolitischen Diskurs. So wird etwa der quantitative Ausbau elementarpädagogischer Einrichtungen mit der Ermöglichung gesellschaftsweiter Zugänge oder der Kompensation ungleicher Voraussetzungen assoziiert. An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, wie im Einzelnen Zugangskriterien zu Kindergärten aussehen und von relevanten Akteur\_innen erlebt werden.

Die vorliegende Studie rückt genau diese Frage ins Zentrum und untersucht Zugangskriterien und -prozesse zu elementaren Bildungs- und Betreuungseinrichtungen in Wien, welche sich vorteilhaft oder restriktiv auf individuelle Bildungsverläufe auswirken können.

- 13 Dominik Hermann                      Emotion und Bewusstsein in der Bildungswissenschaft.  
Matzinger                                  Neurowissenschaftliche und phänomenologische Ansätze  
in der Diskussion  
ISBN 978-3-8325-5006-6              32.50 EUR

Der bildungswissenschaftliche Diskurs wird in den letzten Jahren immer stärker von der Neurowissenschaft beeinflusst. Neben Arbeiten über 'hirngerechtes' Lernen und 'neurodidaktischen' Konzepten werden auch traditionell philosophische Themenbereiche von diesem Theorieimport vereinnahmt: so etwa jene des menschlichen Bewusstseins und der Emotionalität.

Gegenstand dieser Arbeit ist einerseits eine kritische Auseinandersetzung mit den neurowissenschaftlichen Theorien des Bewusstseins und der Emotion von Antonio Damasio sowie deren pädagogischer Rezeption; andererseits werden die Theorien Jean-Paul Sartres vorgestellt und in Kontrast zu jenen Damasios gestellt. Es wird gezeigt, inwiefern Sartres phänomenologische resp. existenzialistische Perspektive Aspekte berücksichtigen kann, die der neurowissenschaftlichen konstitutiv entzogen bleiben. Während bei Damasio und seinen bildungswissenschaftlichen Apologeten die bloße Anpassung an das Gegebene im Zentrum steht und sich eine Tendenz zu biologistischem Denken zeigt, lassen sich mit Sartre eine Überschreitung des Gegebenen und die Möglichkeit, sich selbst frei zu entwerfen, denken. Auf der anderen Seite erlaubt der neurowissenschaftliche Blick eine kritische Auseinandersetzung mit Schwächen der sartre'schen Philosophie

14 Johanna Klär

Bildungsräume als Schlachtfeld. Zum Verhältnis von Raum  
und dem Kampf um Anerkennung  
ISBN 978-3-8325-5118-6 32.50 EUR

Die Arbeit erörtert auf theoretischer Basis die These, dass Raum, begriffen als soziales Konstrukt, eine anerkennende oder missachtende Wirkung hat und somit Teil des Kampfes um Anerkennung zwischen den Menschen ist. In einem ersten Zugang wird, mit Bezugnahme auf Otto Friedrich Bollnow, die individuell verschiedene Raumwirkung als von den Erlebnissen und Erfahrungen des einzelnen Menschen abhängig beschrieben. Ein zweiter Zugang betrachtet dazu die gesellschaftlichen Strukturen und Machtmechanismen von Räumen, welche dieses Raumerleben unterstützen. Die Arbeit widmet sich dann dem Diskurs zu Anerkennung. Für die Subjektwerdung des Menschen unabkömmlich, legt es ihn gleichzeitig aber machtvoll auf eine bestimmte Art des Mensch-Seins fest. Sie wird letztlich als situationsspezifische Adressierung beschrieben. Es lässt sich in der Verbindung der Theorien feststellen, dass die Annahme eines Anerkennung-gebenden oder -verwehenden Raumes das Phänomen weniger gut darstellt, als umgekehrt von einer räumlichen Dimension der Anerkennung auszugehen. Damit sind die verschiedenen Strukturen, die dem Raum seine Wirkung geben, als Ausdrucksformen von Anerkennungsbeziehungen zu lesen. Im Hinblick auf konkrete Bildungsräume wurde auf die Balance hingewiesen, die es in Bildungsräumen zu halten gilt, einerseits herauszufordern, um Bildungsprozesse anzustoßen, andererseits nicht zu überfordern. Hingewiesen wird auch auf die monokulturelle und klassenspezifische Prägung vieler Bildungsräume, was den Zugang für nicht passendes Klientel erschwert, bzw. verhindert.

15 Martin Pachner

Bildung als freie Selbsttätigkeit oder staatliche  
Schulorganisation? Der Bruch in Wilhelm von Humboldts  
Gesamtwerk - eine historische Kontextanalyse  
ISBN 978-3-8325-5124-7 38.50 EUR

Wilhelm von Humboldt, der große staatliche Bildungsreformer, der andererseits jede Einflussnahme des Staates im Bereich des Schulsystems ablehnte? Bisher wurde diese Kontroverse im Gesamtwerk Humboldts oftmals zugunsten harmonistischer Interpretationen verdeckt, von anderen Autoren je nach Interessenslage in unterschiedlicher Art und Weise zu erklären versucht. In der vorliegenden Arbeit wird dieser zentralen Thematik für das Verständnis der Werke Wilhelm von Humboldts mit dem neuartigen Forschungsansatz der historischen Kontextanalyse nach Alfred Langewand nachgegangen, um Humboldts bildungstheoretisch bedeutsame Werke, Briefe und Dokumente wieder mit ihrem ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhang zu vereinen. Dadurch gelingt es eine historisch fundierte Interpretationsgrundlage zu schaffen, die nicht nur geeignet ist den Bruch im Humboldt'schen Denken zu erklären, sondern auch die Person Wilhelm von Humboldt in einem neuen Licht erscheinen lässt.

16 Sabine Kickinger

Im Spannungsfeld zwischen Unterstützung und Kontrolle –  
Pädagogische Fachberatung in elementaren Bildungseinrichtungen. Konzeptionelle Reflexionen und empirische Erhebung am Beispiel von „Kinder in Wien“ (KIWI)“  
ISBN 978-3-8325-5223-7 41.50 EUR

Im vorliegenden Fachbuch erfolgt zum einen eine systematische Auseinandersetzung mit dem Begriff der Beratung sowie der Fachberatung im bildungswissenschaftlichen Diskurs und zum anderen eine Zusammenschau diverser Konzeptionierungen zum Berufsfeld pädagogische Fachberatung im Bereich der Elementarpädagogik. Der Fokus liegt in diesem Kontext sowohl auf theoretischen als auch auf empirischen Erkenntnissen zur pädagogischen Fachberatung, Möglichkeiten der Professionalisierung des Berufsfeldes, ihren Rollen, etwaigen Herausforderungen und dem sich daraus ergebenden Spannungsfeld zwischen Unterstützung und Kontrolle, in welchem sich Fachberater\*innen kontinuierlich bewegen. Vor diesem Hintergrund wurde bei dem Träger „Kinder in Wien“ eine empirische Untersuchung mittels Online-Befragung durchgeführt, welche die Zusammenarbeit zwischen Pädagog\*innen und pädagogischen Fachberater\*innen in den Blick nimmt. Das Fachbuch basiert daher wesentlich auf den Ergebnissen der quantitativen Befragung und damit einhergehend auf den persönlichen Einschätzungen und Wahrnehmungen von Pädagog\*innen bei KIWI, die im regelmäßigen Kontakt mit ihrer zuständigen pädagogischen Fachberatung stehen. Aus den gewonnenen Daten der Erhebung bei „Kinder in Wien“ können Folgerungen abgeleitet werden, welche für die Weiterentwicklung pädagogischer Fachberatung bei „Kinder in Wien“ relevant sind.

17 Laura Jacqué

Wie wirkt Wirklichkeit wirklich? Die gesellschaftliche Konstruktion von ‚Hochbegabung‘. Eine soziokonstruktivistische Perspektive auf eine Zuschreibung  
ISBN 978-3-8325-5298-5 53.00 EUR

Der Begriff „Hochbegabung“ hat sowohl in Bildungswissenschaft als auch -praxis Konjunktur. Menschen werden auf unterschiedliche Weisen nach ihrem – vor allem kognitiven – Potenzial mit dem Etikett „hochbegabt“ gelabelt. Menschliche Vielfalt wird so in vermeintlich einheitliche Cluster gefasst, wodurch unter anderem Leistung und Bildungserfolg der Gelabelten optimiert, nicht zuletzt aber auch ihre Mitmenschen entlastet werden sollen. Mit dem Label gehen implizite und explizite Erwartungshaltungen einher, welche unterschiedliche Wirkungen auf die Betroffenen und ihr Umfeld haben.

Wie aber kommt das Label „Hochbegabung“ zustande und welchen (Mehr-)Wert kann es für Gelabelte und Gesellschaft haben? Anders gefragt: Inwieweit ist es eine gesellschaftliche Konstruktion und was bedeutet das für Bildungswissenschaft und -praxis?

Es zeigt sich deutlich: Ein differenziertes und (selbst-)kritisches Denken und Handeln in Bezug auf Labels in Bildungskontexten ist kein Luxus, sondern Notwendigkeit.

18 Nathalie Fichtberger      Sexualpädagogik an österreichischen Schulen. Der  
Grundsatzlerlass Sexualpädagogik in Lehrmaterialien  
ISBN 978-3-8325-5794-2      37.00 EUR

Nathalie Fichtberger nimmt die Leser\*innen auf eine Reise durch die Bildungslandschaft Österreichs mit dem Fokus auf Sexualpädagogik mit. Der seit 1970 geltende und 2015 überarbeitete Grundsatzlerlass zur Sexualpädagogik gilt als Leitfaden und zielt auf eine umfassende Integration von Themen wie sexueller und geschlechtlicher Vielfalt in der Schule. Basierend auf Arbeiten im Bereich der sexualpädagogischen Aus- und Weiterbildung von Marion Thuswald (2022) sowie Konzepten zur Erforschung von Diskriminierung bietet das Buch einen Einblick in die Herausforderungen und Problemlagen von Bildungseinrichtungen, wenn es um sexuelle, geschlechtliche oder romantische Vielfalt geht. Über Expert\*innen-interviews und Schulbuchanalysen wirft die Autor\*in einen kritischen Blick auf den Status Quo in der Sekundarstufe an österreichischen Schulen. Ein besonderes Augenmerk liegt auf der Differenzierung von sexueller, geschlechtlicher und romantischer Vielfalt.

Das Ergebnis dieser Analyse ist ernüchternd: Trotz der klaren Vorgaben im Grundsatzlerlass Sexualpädagogik zeigt sich, dass dieser sowohl innerhalb als auch außerhalb des Unterrichts bei Weitem nicht realisiert werden kann und damit weiterhin ein Desiderat darstellt. Für ihre Arbeit wurde Nathalie Fichtberger mit dem Johanna-Dohnal-Förderpreis 2024 ausgezeichnet.

19 Victoria Stein      Zwischen Hürden und Perspektiven. Der Zugang zu  
akademischer Bildung für Studieninteressierte und  
Studierende mit Fluchterfahrung an Wiener Hochschulen  
ISBN 978-3-8325-6003-4      38.50 EUR

In diesem Beitrag wird der Blick auf einen in der Forschung bislang weniger intensiv beleuchteten Bereich im Schnittfeld von Bildung und Flucht gerichtet: Den tertiären Bildungsbereich. Anhand der Situation in Wien wird untersucht, welche Chancen und Herausforderungen Menschen mit Fluchterfahrung im Zugang zur akademischen Bildung und während des Studiums begegnen. Im Zentrum der Analyse stehen dabei nicht nur strukturelle Rahmenbedingungen und institutionelle Hürden, sondern auch die individuellen Ressourcen, Strategien und Kompetenzen der Betroffenen, mit deren Hilfe sie die Anforderungen des Hochschulstudiums bewältigen.

Besonderes Augenmerk wird auf die Erfahrungen der Studierenden selbst gelegt, deren Perspektiven als Ausgangspunkt für die Diskussion möglicher Verbesserungen und Handlungsoptionen dienen. Der Beitrag lädt somit dazu ein, bestehende Maßnahmen zu reflektieren, weiterzuentwickeln sowie neue zu konzeptualisieren, um schließlich zu einer inklusiven Hochschulgemeinschaft beizutragen, an der alle Menschen gleichberechtigt partizipieren können. Deutlich wird vor allem, wie essenziell unterstützende Erfahrungen für den Zugang zur akademischen Bildung und das Ausschöpfen von Chancen sind. Bildung ist nicht nur ein zentraler Schlüssel für die Inklusion, sie ist auch ein grundlegendes Menschenrecht.

Alle erschienenen Bücher können unter der angegebenen ISBN-Nummer direkt online (<http://www.logos-verlag.de>) oder per Fax (030 - 42 85 10 92) beim Logos Verlag Berlin bestellt werden.

Der bildungswissenschaftliche Diskurs wird in den letzten Jahren immer stärker von der Neurowissenschaft beeinflusst. Neben Arbeiten über „hirngerechtes“ Lernen und „neurodidaktischen“ Konzepten werden auch traditionell philosophische Themenbereiche von diesem Theorieimport vereinnahmt: so etwa jene des menschlichen Bewusstseins und der Emotionalität.

Gegenstand dieser Arbeit ist einerseits eine kritische Auseinandersetzung mit den neurowissenschaftlichen Theorien des Bewusstseins und der Emotion von Antonio Damasio sowie deren pädagogischer Rezeption; andererseits werden die Theorien Jean-Paul Sartres vorgestellt und in Kontrast zu jenen Damasio gestellt. Es wird gezeigt, inwiefern Sartres phänomenologische resp. existenzialistische Perspektive Aspekte berücksichtigen kann, die der neurowissenschaftlichen konstitutiv entzogen bleiben. Während bei Damasio und seinen bildungswissenschaftlichen Apologeten die bloße Anpassung an das Gegebene im Zentrum steht und sich eine Tendenz zu biologistischem Denken zeigt, lassen sich mit Sartre eine Überschreitung des Gegebenen und die Möglichkeit, sich selbst frei zu entwerfen, denken. Auf der anderen Seite erlaubt der neurowissenschaftliche Blick eine kritische Auseinandersetzung mit Schwächen der sartreschen Philosophie.

**Logos Verlag Berlin**

**ISBN 978-3-8325-5006-6**

**ISSN 2364-4249**