

Neurophänomenologie und Verkörperung

Eine besonders für die Soziologie interessante Variante der **Integration neurowissenschaftlicher Ergebnisse besteht in der Verbindung von systemischen Modellen und phänomenologischer Philosophie.**

Im Gegensatz zur vorangegangenen Position wird nun auch die **subjektive Erfahrung der Ersten-Person-Perspektive** ernst genommen. Konkret geschieht dies, indem die Husserlsche Perspektive einer philosophisch angeleiteten Innenschau mit der experimentell abgeleiteten Neurodynamik in einen übergreifenden Sinnzusammenhang gestellt wird.¹²⁸ Siehe hierzu konzeptionell und paradigmatisch Petitot et al. (1999). So lassen sich beispielsweise über eine **phänomenologische Analyse des Zeiterlebens** neurowissenschaftliche Forschungsprogramme strukturieren (s. Gelder 1999; Varela 1999) sowie die ansonsten abstrakt erscheinenden Ergebnisse systemischer Neurowissenschaften auch erfahrungsweltlich interpretieren (s. beispielsweise im Rekurs auf die Arbeiten von Fuster: Kupke/Vogele 2006).

Gemeinsames Moment einer solchen Beschreibung ist der Versuch, die subjektphilosophische Position des handelnden Akteurs zu naturalisieren, ohne dabei jedoch auf eine Analyse des Bewusstseins zu verzichten. In diesem Sinne kommen dann etwa Kupke und Vogele in Bezug auf die phänomenologische Analyse des Zeiterlebens zu dem Schluss:

281

»**Freiheit**, so ein altes kantsches Vorurteil, ist ein unzeitlicher Akt, der gleichsam von außen in den Ursache-Wirkungszusammenhang der Natur eingreift, aber nicht selber ein Teil dieses Ursache- Wirkungszusammenhangs sein kann. [...] Vielmehr lässt sich aus phänomenologischer als auch aus neurowissenschaftlicher Sicht zeigen, dass, **wenn freie Entscheidungen möglich sein können, sie überhaupt nur als zeitlich bedingte Entscheidungen möglich sein können.** Wir erläutern, was unter einer solchen zeitlichen Bedingtheit jenseits kausaler Determinismen verstanden werden kann, indem wir auf ein triadisches Zeitmodell rekurren, in dem Arbeitsgedächtnis, Handlungsvorbereitung und Interferenzkontrolle (Fuster) bzw. retentionale, protentionale und präsentative Akte (Husserl) zusammenwirken, um Handlungen bzw. Wahrnehmungen überhaupt erst zu ermöglichen«. ¹²⁹ Kupke (2006, 77).

Darüber hinaus erlaubt die phänomenologische Beschreibung, hirnwissenschaftliche Befunde an das Körperbewusstsein zurückzubinden. Insbesondere **die Arbeiten von Merleau-Ponty legen nahe, das Bewusstsein und die mit ihm korrelierten Gehirnzustände vor allem als Körperpraxen zu begreifen.**

Die in vielen neurowissenschaftlichen Experimenten vorausgesetzte Modellannahme eines isolierbaren Gehirns wird nun als unbrauchbare Fiktion zurückgewiesen, denn – so die Argumentation – ein solches Gehirn kann keine kohärenten Eigenzustände mehr ausbilden, da das Feedback der senso-motorischen Kreise fehlt, um seine Zustände zu stabilisieren.¹³⁰ Cosmelli und Thompson (2008).

Die Kombination von Körperphänomenologie und systemtheoretischer Neurowissenschaft eröffnet zudem die Möglichkeit, auch das Soziale als konstitutiven Bestandteil dieser Prozesse zu begreifen. Auf diese Weise gestaltet sich ein mehr oder weniger umfassender **anthropologischer Entwurf, der via Körper zugleich eine Biologisierung des Sozialen wie auch eine Soziologisierung des Physischen gestattet, um dann aber über die Leiblichkeit eine Zentrierung zu finden**¹³¹ – ein zugleich komplexes wie auch scheinbar

einfaches anthropologisches Bild, in dem sich der moderne Mensch recht gut wiederfinden kann. In diesem Sinne formuliert dann auch Thomas Fuchs: »[Der Leib] ist unser ständig präsent Mittel, ›Haltungen anzunehmen‹, d. h. unsere Vergangenheit zu aktualisieren und uns dadurch in Situationen einzurichten (Merleau-Ponty 1966, S. 215).

131 Im Sinne einer solchen ›Praxistheorie‹ (vgl. Reckwitz 2004) entsteht auf diesem Wege zudem eine rudimentäre Idee von Intersubjektivität (vgl. Thompson 2005).

282

Mehr noch: **In den leiblichen Erfahrungsstrukturen ist der Andere immer schon enthalten, er ist im Ausdruck verstanden, im Begehren intendiert. Bevor ich darauf reflektiere, was ich sage oder gestisch mitteile, stiftet mein Leib immer schon einen Sinn des spontanen Miteinander-Seins**; er gibt Ausdruck in Haltung und Gestik und empfängt zugleich den Eindruck des Anderen. Diese ›**Zwischenleiblichkeit**‹, so der Begriff Merleau-Pontys (1967), ist die dritte Dimension zwischen Subjekt und Objekt, Seele und Körper.

Sie bildet ein **übergreifendes, intersubjektives System**, in dem sich von Kindheit an leibliche Interaktionsstrukturen bilden, und in dem sie sich immer neu aktualisieren. ›Die Anderen brauche ich nicht erst anderswo zu suchen: ich finde sie innerhalb meiner Erfahrung, sie bewohnen die Nischen, die das enthalten, was mir verborgen, ihnen aber sichtbar ist‹ (Merleau-Ponty 1974, S.166). [...] Ein ganz entsprechendes Bild ergibt sich, wenn wir für einen Moment die neurophysiologisch-systemische Sicht des Organismus in seiner Umwelt einnehmen.

Hier hat sich deutlich genug gezeigt, welche **entscheidende Rolle die Erfahrungen in der sozialen Umwelt für eine kohärente Entwicklung des neuronalen Systems spielen. Durch den Austausch und die Abstimmung von Affekten regulieren Menschen wechselseitig ihre affektiven Zustände und verändern dabei auch ihre Gehirnstrukturen. Ihre neuronalen Systeme sind gleichsam ›open loops‹, offene Schleifen, die zumal in der Kindheit von der kontinuierlichen Regulation durch andere abhängen, um ihre Homöostase aufrechtzuerhalten und sich ordnungsgemäß zu entwickeln**«. 132 132 Fuchs (2006a).

Vom **Menschen als Beziehungswesen** ist es nur ein kleiner Schritt zu einer sozialanthropologischen Vision, die in dieser Beziehungsnatur auch ethische und spirituelle Bezugspunkte entdeckt. Maturana formuliert hieraus eine ›**Biologie der Liebe**‹. 133 Varela entdeckt hier Parallelen zum Buddhismus, der als systematischer Weg der Selbsterkenntnis erlaube, »**Welten ohne Grund zu bauen und darin heimisch zu sein**«. 134

133 Maturana (1994).

134 Siehe Varela et al. (1992b).

283

Es mag gute Gründe geben, den Rekurs auf die Phänomenologie¹³⁵ wie auch den weitergehenden Brückenschlag ins Religiöse zu kritisieren, doch an dieser Stelle geht es nicht darum festzustellen, ob diese Positionen aus biologischer, philosophischer oder soziologischer Sicht unangemessen oder gar unsinnig sind.

135 Bekanntlich hat dann vor allem die analytische Philosophie ihre Gründe, auf Anschlüsse an die phänomenologische Tradition zu verzichten (vgl. Metzinger 1999).

Vielmehr kann es in diesem Zusammenhang nur darum gehen, **aus einer funktionalen Perspektive festzustellen, dass hier weitere Bezugssysteme angeboten werden, mittels derer sich die Überfülle neurowissenschaftlicher Befunde in ein Sinnsystem einbetten lässt, das sowohl die lebensweltlichen Erfahrungen integriert als auch einen übergreifenden kulturellen Bedeutungszusammenhang stiftet, in dem der moderne Mensch sich wiedererkennen kann.**

Auch hier geht es wieder darum, eine Humanwissenschaft zu betreiben, die unter den gegebenen Bedingungen einer ausdifferenzierten und methodenkritischen Wissenschaft eigentlich nicht mehr möglich ist.

Religio

Karl Popper hatte gute Gründe, die Religion, die Psychoanalyse und eine ins Fundamentalistische gewendete Evolutionstheorie aus der wissenschaftlichen Theoriebildung verbannen zu wollen. Man mag heute weiterhin um diese erkenntnistheoretische Problematik wissen, doch gibt es derzeit ebenso gute Gründe, erneut auf metatheoretische Konzeptionen zurückzugreifen, die in ihren Voraussetzungen nicht beweisbar sind. Hierbei geht es nicht nur darum, einen sinnvollen Rahmen für die Konzeption von Forschungsprogrammen zu finden, sondern vor allem auch um die Rückbindung von Wissenschaft an Gesellschaft. Die epistemischen Wissenskonfigurationen der Moderne, für die exemplarisch noch die Arbeiten von Popper standen, sind schon längst in Auflösung begriffen und werden durch andere, eher metaphorisch und bildhaft-diagrammatisch arbeitende Ordnungsformationen abgelöst.

Die hier vorgestellten Befunde lassen ahnen, dass die alten Motive der Aufklärung und das hiermit verbundene Versprechen von Fortschritt nicht mehr ausreichen, um das, was die Neurowissenschaften an Wissen erzeugen, für sich selbst wie auch in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft hinreichend zu plausibilisieren. Mehr als wir bislang geahnt haben, wird Wissenschaft hiermit zu einer Kultur, die auf die Anschlussfähigkeit in populärwissenschaftlichen Diskursen zu achten hat. Theorieästhetische Argumente spielen nun eine wichtige Rolle. Ebenso kommt aber auch Ideologie mit ins Spiel, wenn man hierunter die Verschleierung der eigenen Standortbezogenheit, der eigenen (unhinterfragten) metatheoretischen Prämissen versteht.

284

Der Clou dieser wissenssoziologischen Reflexion der aktuellen Hirnwissenschaft bestände dann in der Einsicht, dass den eigenen Theorieentscheidungen – und dies gilt dann natürlich nicht nur für die Hirnwissenschaften – unbewusste Motive zugrunde liegen. Wohl auch dies hatte Foucault im Sinn, als er davon sprach, dass es die »Humanwissenschaft« nicht überall dort gibt, wo es um die Frage des Menschen sich handelt, sondern überall dort, wo in der dem Unbewußten eigenen Dimension Normen, Regeln und Bedeutungsmengen definiert werden, die dem Bewußtsein die Bedingungen seiner Formen und Inhalte enthüllen«. 136 Foucault (1999, 437).