

Das Hindernis und die Schwelle

Thomas Slunecko & Herbert Mayer

Um eine Vorverständigung über das Thema zu erreichen, ist es mitunter sinnvoll, mit einem Gleichnis zu beginnen. Folgen Sie uns also zunächst auf einen Weg, den Bernd Jäger (1992) skizziert hat und den wir hier in freier Interpretation nachgehen möchten. Er führt uns in eine der abgelegensten Weltgegenden, in die wir einen Geologen begleiten, der schon seit Tagen allein immer tiefer in ein menschenleeres Bergland vorstößt und nun jenes einsame Tal erreicht hat, das er vor Jahren auf einem Satellitenphoto als Gebiet identifiziert hat, in dem es ihm gelingen könnte, eines der großen Rätsel seines Faches zu lösen. Unser Geologe ist einigermaßen erschöpft nach den Strapazen, aber auch froh, endlich jenes Ziel erreicht zu haben, dessentwillen er die beschwerliche Expedition unternommen hat. Vor sich sieht er jetzt ein weites Hochtal ohne sichtbare Hinweis auf nennenswerte tierische und pflanzliche Besiedlung, eine Art Mondlandschaft aus Sand, Geröll und Felsen jeglicher Größe und Form. Er feiert seine Ankunft, indem er sich auf einen der größten Felsen setzt, von dem aus er das Gebiet weit übersehen kann, und sich aus seinen sich neigenden Vorräten stärkt, bevor er sein Notizbuch herauszieht, um erste Beobachtungen zu notieren. Schon im ersten Überschauen der Umgebung bemerkt er die Spuren eines einst mächtigen Flusses, der vor Millionen das Tal eingeschnitten haben muß, klar sichtbar in seinem einstigen Verlauf an den glatten, vom Wasser abgerundeten Steinen. Andere Felsformationen passen nicht in dieses Muster des Flusses, der Geologe verfolgt sie bis zur Bergflanke, die unter dem Einfluß erodierender Kräfte zu komplex übereinandergetürmten Blöcken abgerutscht ist, aus denen Wind, Sand und Regen bizarre Konfigurationen geformt haben, die einem nicht geologisch vorgebildeten Beobachter wie ein intergalaktischer Skulpturgarten vorkommen könnten.

Unser Geologe gibt sich solchen ästhetischen Träumereien allerdings nicht hin, sondern liest die Lokalisation und das Aussehen der Gesteinsformationen lediglich als Archiv jener Naturkräfte, deren Wirken im Lauf der Jahrtausende ihre Spuren im Tal hinterlassen haben. Er ist darauf trainiert, jene spezifische Art von Geschichte zu rekonstruieren, in der es keine Subjektivität, keine Absicht, keinen Willen gibt, bloß 'blindes' Spiel der Natur. Und selbst wenn man konzediert, daß es ihn als Beobachter für die wissenschaftliche (Re)Konstruktion dieser 'Naturgeschichte' braucht, weil er es ist, der die Naturkräfte zu räumlichen und zeitlichen Einheiten zusammenfügt ('das Tal', 'die Eiszeit'), die so in der Natur zunächst nicht vorhanden sind: Außerhalb der Aufgabe der wissenschaftlichen Rekonstruktion der Ereignisse ist in dieser Natur-Geschichte - in den Ereignissen selbst - keine Subjektivität am Werk. Im Unterschied etwa zu Beschreibungen einer Statue, die ein Bildhauer aus einem Block herausmeißelt - oder wie es Michelangelo einmal gesagt hat: aus dem Stein befreit, in dem sie eingeschlossen ist -, findet man in den Beschreibungen des Geologen daher auch keine Hinweise auf Subjekte, kein 'er bemühte sich', 'sie entschloß sich', 'sie wollten etwas ausdrücken', 'auf etwas anderes Bezug nehmen', 'etwas imitieren, weiterführen' etc. Sein Leitpronomen ist das 'es', und zwar nicht in einem lediglich neutral-geschlechtslosen Sinn, sondern in einem vollständig unpersönlichen: 'es regnete', 'es schmolz', 'es wurde zerrieben', 'es fiel' etc. - das 'es' der präpersonalen Welt vor der Unterscheidung in Geschlechter, vor der Unterscheidung in gut und böse, auch vor dem Einsetzen des Willens und des Begehrens. Eben jenes 'es' der modernen naturwissenschaftlichen Rationalität, welches die vormodernen Weltmodelle von Naturbeseelung oder göttlicher Schöpfung abgelöst hat und doch gleichzeitig, auf unbewußtem Niveau, in quasi-religiöser Weise unsere Sehnsüchte nach einer Paradies-Welt fortführt, die von Subjektivität und Differenzierung noch nicht berührt ist und daher keine Unvollständigkeit, keine Trennung, keinen Tod, kein 'anderes' kennt.

Doch kehren wir zu unserem Gedankenexperiment zurück, in dem der von vielen Beobachtungen und Notizen schon ein wenig müde gewordene Blick unseres Geologen mit einem Mal sich festheftet an einer unscheinbaren pyramidenartigen Struktur, die in der Ferne nur undeutlich zu sehen ist inmitten eines kleinen Kreises, der ganz von Steinfragmenten und Geröll frei ist. Er neigt sich nach vorne und zur Seite, um besser zu sehen, schließlich steht er auf und klappt sein Notizbuch zu, um sich die Sache aus der Nähe anzusehen. Schon während er sich der seltsamen Kombination aus kreisförmiger 'Lichtung' und unregelmäßiger, aber doch geometrisch anmutender Struktur - von denen jedes Element für sich allein wohl nicht ausgereicht hätte, um seine Aufmerksamkeit zu fesseln - nähert, verändert sich seine Haltung und seine Art, die Umwelt wahrzunehmen, auf eine schwer bestimmbare Weise. Da die Sprache diesem sprachlosen Moment nicht gerecht werden kann, entlehnen wir ein Stilmittel von Gene Gendlin (1994), um eben jenes '.....' zu markieren, in dem das bisherige Geltende aufgehoben, das Neue noch nicht am Platz ist, jenes '.....' jenseits der Reflektierbarkeit, in dem die Transformation im phänomenalen Bewußtsein, die Bewegung im 'Wie-es-ist-zu-sein' passiert. Die Metamorphose findet in dem Augenblick Eingang in das reflexive Bewußtsein des Geologen, als er zu vermuten beginnt, daß die kleine Steinpyramide, die er Momente zuvor noch für einen Teil der primordialen Landschaft gehalten hatte, ein Artefakt ist und - unabweisbar wird diese Vermutung jetzt - wohl nichts anderes als ein menschliches Grab.

Von diesem Augenblick an befindet sich der Geologe in einem völlig anderen Verhältnis zur Welt. Der Steinhaufen vor ihm ist zwar weiter den Gesetzen der Physik, den Kräften von Wind und Regen unterworfen, doch die Steine sind nun aus dem neutralen 'es' herausgefallen; jemand hatte sich doch *entschieden*, sie anzuordnen, menschliche Absicht war am Werk. Um die Geschichte *dieser* Steine zu erzählen ist der Geologe nicht ausgebildet, und doch gerät sein Denken, das gerade noch um physikalische Kausalität und das Wechselspiel von Naturkräften kreiste, unweigerlich in einen neuen Sog - wird zu einem Denken über eine von Motiven und Absichten strukturierte Welt, einer ethischen Welt von gut und schlecht, einer sexuellen Welt von Mann und Frau, einer ästhetischen Welt von Schönheit und Häßlichkeit, einer religiösen Welt von Heiligem und Profanem - einer kulturellen Welt, die auf den anderen verweist.

Konkret beschäftigen sich seine Gedanken mit der möglichen Identität der vermutlich unter der Steinpyramide begrabenen Person: War es vielleicht ein Jäger, der im Sandsturm die Orientierung verloren hat, ein vom Stamm Ausgestoßener oder ein früherer Forscher auf ähnlicher Mission, der den Strapazen erlegen ist? Und was ist aus dem oder den anderen geworden, die das Grab errichtet haben? Unweigerlich wandern die Gedanken nun auch zurück zur eigenen Person; der Geologe ist an seine eigene ausgesetzte Situation erinnert, an seine Erschöpfung, an seine sich neigenden Vorräte, an den Umstand, daß ihn keine Kameraden begraben könnten. Selbst wenn sich seine Annahme, daß er vor einem Grab steht, später als falsch herausstellen sollte - hier und jetzt konstituiert sich gerade aus dem Gewahrwerden einer anderen Person das Gewahrwerden eigener Einsamkeit und Sterblichkeit.

Die Evozierung des anderen - selbst des toten anderen - genügt, um die Welt des 'es' zu durchbrechen und eine Welt der Konversation zu eröffnen: Verstoße ich gegen die Intention des anderen, wenn ich den Kreis betrete? Ist hier eine Botschaft, gar eine Warnung von einem unbekannten Fremden an mich abzulesen, damit mich nicht ähnliches Schicksal ereilen möge? Jede Bewegung des Geologen erzählt nun von seinem neuen Verständnis der Situation - daß er hier nicht mehr einen Aspekt physikalischer Realität untersucht, sondern an der Schwelle zum Reich, zum (Toten-)Haus eines anderen steht. Nicht mehr forsches Ausschreiten und Vordringen, sondern Verlangsamung, zurückhaltendes Zögern, Tasten. Als er nun am Rand des Grabes niederkniet, um es genau zu inspizieren, bemüht sich der Geologe, nicht in die kleine kreisförmige Lichtung hineinzutreten, die vom Schutt geräumt ist. Die Steine, die ihren Umfang markieren, sind ihm nun eine zu respektierende Grenze, an

deren chemischer Beschaffenheit und geologischer Zuordnung er sein Interesse vollständig verloren hat. Aus indifferenten Natur-‘Dingen’ haben sie sich in Symbole verwandelt, in Referenzen auf eine andere menschliche und kulturelle Realität. Was gerade eben noch bloßes Objekt und forschend durchdringendes, Gegenstand und Hindernis war, wird jetzt - als absichtsvoll gesetzter Steinkreis erkannt - zur Schwelle zu einer anderen Intentionalität.

Noch ein anderer Bezug verändert sich: Solange der Geologe mit physikalischer Kausalität und Naturkräften beschäftigt war, war sein zeitlicher Bezug zu dem von ihm Untersuchten neutral. Der triviale Umstand, daß die Präsenz des Beobachters den Rand der zeitlichen Beschreibbarkeit der von ihm erzählbaren ‘Naturgeschichte’ markiert, soll uns hier nicht darüber hinwegtäuschen, daß es hier einen prinzipiellen Sprung zwischen seiner Zeitlichkeit und der generischen, ahistorischen ‘es’-Zeit des Untersuchten gibt. Nun, in der Betrachtung der Pyramide, selbst da sie auf ein vergangenes Leben verweist, wird dieses Leben in einer Weise gegenwärtig, in der eine geologische Formation oder eine chemische Struktur uns niemals gegenwärtig sein können.¹ Nur in der zweiten Perspektive, nach der Transformation von der unbewohnten zur bewohnten Welt, herrscht eine Zeitlichkeit, die Konversation, intersubjektive Verständigung, Verhandeln über die Bedeutung und Gültigkeit von Schwellen möglich macht.

Verlassen wir nun unseren Freund und seine merkwürdige Entdeckung und wünschen ihm noch, er möge wohlbehalten in die Zivilisation zurückkehren. Wir haben ihn zum einen bemüht, um die von Windelband (1912) eingeführte Unterscheidung von nomothetischem und idiographischem Wissenschaftsverständnis einmal anders als in wissenschaftstheoretischer Abstraktion darzustellen². Denn natürlich sind in diesem Bild wieder die beiden Marschbefehle an die Psychologie abzulesen - der naturwissenschaftliche und der geisteswissenschaftliche -, die unser Fach seit nunmehr einem Jahrhundert in Spannung halten. Wir möchten auch nicht verhehlen, daß wir an diesem Punkt parteiisch sind und meinen, daß die heute in der akademischen Welt dominierende nomothetische Psychologie sich qua Überdehnung aus dem mit naturwissenschaftlichen Strategien sinnvoll zu bearbeitenden Bereich längst zu Tode gesiegt hat und vielen genuin psychologischen Bereichen (etwa Kultur, Religion, Psychotherapie) mit ihrer Methodologie letztlich nicht weniger laienhaft gegenübertritt als der Geologe im obigen Beispiel dem Artefakt. Der Unterschied in der Art des Gegenübertretens besteht allerdings darin, daß die Laienhaftigkeit nunmehr von Anpassungsversuchen an das nomothetische Modell systematisch gebrochen wird und die potentielle Produktivität eines ‘naiven’ Schauens oder lebensweltlichen Verstehens vom krampfhaften Bemühen verstellt wird, auch die genannten Bereiche in naturalisierter Form dem Ritual des Hypothesentestens oder verwandten Tänzen zugänglich und also beherrschbar zu machen. Eine solche Psychologie kann ‘naturgemäß’ wenig zum tieferen Verständnis oder gar zur Heilung unserer physisch wie psychisch zunehmend verunstalteten Welt beitragen, geradezu umgekehrt nimmt sie das Projekt der psychischen

¹ An diesem Punkt läßt sich im übrigen ersehen, warum das leitende Begehren der Naturwissenschaften von Anfang ein metaphysisch widersprüchliches Projekt gewesen ist: beim Studium der physikalischen Natur nämlich in einen Bereich vorzudringen, aus dem wir für immer verbannt worden waren.

² Die Windelbandsche Unterscheidung wird zwar nach wie vor gerne zitiert oder auch gebraucht, aus heutiger Sicht erscheinen allerdings zwei wesentliche Modifizierungen angebracht (vgl. Slunecko, 1997, 1999). Zum einen darf man sich dem Polarisierungssog, der von der Unterscheidung ausgeht und nahelegt, sich dem einem oder eben anderen der beiden Lager anzuschließen, getrost auch entziehen: Denn Nomothetik und Idiographik sind abstrakte logische Klassen, empirische Realität bzw. Methodik muß aber durchaus keinen reinen Typus darstellen. Vor dem Hintergrund eines halben Jahrhunderts systemtheoretischer Erkenntnisse scheint es zweitens heute angemessener, das Prinzip der Selbststeuerung als Leitdifferenz heranzuziehen als jene von ‘Naturgesetzlichkeit versus Einzelfallbeschreibung’ und also den eng auf Geschichte und Kultur begrenzten Begriff ‘Idiographik’ durch ‘Autopoiesis’ zu ersetzen.

Verunstaltung und Entfremdung nun selbst in die Hand - in einer Art Fortführung von Psychopathologie mit anderen Mitteln.

Der feierliche Anlaß gibt hier aber nicht den Platz für eine Brandrede, außerdem hat die andere, die 'geisteswissenschaftliche' Psychologie nicht minder ihre Tücken, die vielleicht nur aufgrund Ihrer derzeitigen Marginalisierung weniger ins Auge springen, und die sich nach der vollen Entfaltung des Themas noch besser verstehen lassen. Wir wollen das eingangs gebrachte Gleichnis deswegen in eine andere Richtung (und also gerade nicht zu einer Polemik über die natur- versus geisteswissenschaftliche Ausrichtung des Faches) weiterentwickeln, in eine Richtung, die uns an einem Gravitationszentrum des gegenwärtigen wissenschaftlichen Bewußtseinsdiskurses vorbei und letztlich an den Rand der sprachlichen Darstellbarkeit führen wird. Dazu ist vorderhand eine kurze Begriffsklärung nötig; denn der Diskurs über Bewußtsein, wenn er auch (beispielsweise im bekannten Sammelband von Metzinger, 1996) koordinierter und strukturierter abläuft als andere interdisziplinäre Unternehmungen, ist doch auch einer, der unter Begriffsverwirrungen leidet. Unter dem Übertitel 'Bewußtsein' wird über sehr heterogene Aspekte oder Phänomene gesprochen - Wachheit, Gewahrsein, Selbstreflexion, kognitive Leistungsfähigkeit, um einige der wichtigsten zu nennen. Das ist nicht weiter verwunderlich, ja vielmehr zu erwarten, weil hier ein allgemeineres wissenschaftstheoretisches Problem durchschlägt: wir haben alle eine vortheoretische Vertrautheit mit Bewußtsein (und zwar noch dazu mit mehreren der gerade genannten Aspekte), und wie immer, wenn sich alltagsweltliches und theoretische Bearbeitungsformen überschneiden, kommt es zu charakteristischen Interdependenzen, die schwer einzufangen sind und im konkreten Fall den Bewußtseinsbegriff bis an den Rand seiner Brauchbarkeit strapazieren.

Wir möchten uns daher und auch aus Gründen der Textökonomie mit einer einzigen Dichotomie begnügen, die wir allerdings für das unabdingbare Minimum zur Begriffsklärung von 'Bewußtsein' halten und die wir tentativ einmal zwischen den Polen von phänomenalem Bewußtsein und reflexivem Bewußtsein aufspannen.

Letzteres bezeichnet die "Fähigkeit zur reflexiven Repräsentation von Welt durch die Möglichkeit, die Repräsentation selbst zum Thema werden zu lassen" (Schülein 1999, S. 196) - also jene Fähigkeit zur vorstellenden Vergegenständlichung, die evolutionär so wichtig war für höhere Lebewesen, die sich in komplexer werdenden Situationen ohne festgeschriebene (und daher: mit interpretationsbedürftigen) Ausgangs- und vor allem Zielzuständen bewegen wollen. Bei näherer Betrachtung sehen wir allerdings, daß das voll reflexive Bewußtsein nur die äußere Zone eines Modus darstellt, in dem Bewußtsein überhaupt einen inhaltlichen Bezug aufweist, auf etwas gerichtet ist, sich einer Sache zuwendet, intentional ist, also Bewußtsein *von* etwas - oder wie wir auch sagen können: *transitives* Bewußtsein - ist. Innerhalb dieses Modus gibt es bedeutende Abstufungen: vom überdeutlichen, voll entwickelten kognitiven Zugriffsbewußtsein über das schon weniger genau angebbare implizite Hintergrund- und Situationswissen bis hin zu unbewußten Gehalten³: "Der Übergang vom bewußten Vordergrund zum unbewußten Hintergrund ist (nahezu) kontinuierlich. Das tatsächliche Bewußtsein *von* ist stets eine bunte und laufend wechselnde

³ Es soll uns nicht verwundern, unbewußte Gehalte ohne scharfe Trennlinie ebenfalls in dieser Rubrik zu finden. Aufgrund der zunehmenden Systemkomplexität wird es nämlich geradezu notwendig, das reflexive Bewußtsein durch Filtermechanismen der Informationsverarbeitung freizuspüren: "Bewußtsein als Teil eines komplexen Steuerungsmodus kann sich nicht vollständig selbstthematizieren und präsent halten. ... Mit Bewußtsein entsteht daher systematisch Unbewußtes" (Schülein, 1999, S. 196), doch hier ist auch 'unbewußt' noch transitiv gemeint, im Sinne von: einer Sache unbewußt. Das Gegenteil von 'bewußt' in einem intransitiven Sinn ist hingegen *bewußtlos* - hier geht es nicht mehr das Fehlen von Bewußtsein für diesen oder jenen Aspekt von Welt, sondern das Bewußtsein ist als solches nicht da. Auch im intransitiven Dasein gibt es aber natürlich Stufen der Präsenz - wie sie auch Guttman (1992) in dem von ihm postulierten Vierfelderschema des Bewußtseins auf der Aktivierungsdimension verortet.

Mischung aus Gehalten, die in ganz unterschiedlichen Intensitäten zugegen sind” (Franck, 1998, S. 32; Hervorhebung im Original).

Mit dem anderen, dem intransitiven Pol, den wir hier phänomenales Bewußtsein nennen, tut sich Wissenschaft deutlich schwerer: Sie vermag noch anzugeben, daß alles inhaltliche Erleben von einem “this is how it is with me now” (Bennett, 1966, S. 105) durchzogen oder radikaler (und mit Kant): qua Selbstpräsenz zu einer *Erfahrung* überhaupt zusammengeleimt wird. Letztlich aber entgleitet uns im reflexiven Gebrauch - wenn wir explizit nach der Natur und dem Status dieses phänomenalen Bewußtseins fragen - dieses ‘Wissen-wie-es-für-uns-selbst-ist-präsent-zu-sein’ auf eine schwer bestimmbare Weise: “So ist unser aufmerksames *Dasein* das Vertrauteste und das Fremdeste zugleich. Es ist das Vertrauteste, weil es all unser Erleben begleitet und wir gar nicht umhin können, es intim zu kennen. Es ist das Fremdeste, weil wir es in seiner eigenen Wirklichkeit nicht fassen, es nicht wie andere Dinge vor uns hinstellen können” (Franck, 1998, S. 25; Hervorhebung im Original). Insofern also ist dieses intransitive Bewußtsein, das ‘Gewahrsein an sich’, ein Phänomen im wahren Sinn des Wortes: Es ist der Innenperspektive unabweisbar - besser gesagt: ist die Innenperspektive selbst - und hat doch keine von seinem Erscheinen unabhängige Wirklichkeit: “Die sich ereignende Präsenz ist nicht dasselbe wie die vonstatten gehende Repräsentation dessen, was an Inhalten in ihr vorkommt. Das intransitive *Dasein* darf, anders gesagt, nicht verwechselt werden mit dem, was in diesem Zustand gemerkt, gespürt, empfunden wird. Es ist das Geschehen des Merkens, Spürens und Empfindens selbst” (ebda, S. 33). Der abendländische Dualismus von Form und Inhalt verfängt an dieser Stelle nicht: Es lassen nicht einfach die Inhalte abziehen, um die Bewußtseinspräsenz ‘an sich’ jenseits aller Inhalte, die leere Bewußtseinsbühne sozusagen, zu finden.⁴

Phänomenales Bewußtsein ist auch deswegen ‘Phänomen’ im vollen Wortsinn, weil es sich sofort verflüchtigt, sobald ein reflexiver Zugriff darauf erfolgen soll. Dies gilt natürlich zunächst und einleuchtend für alle Versuche, ‘das Bewußtsein’ aus materialistischer Perspektive zu erklären (für einen kritischen Überblick über diese Versuche siehe O. Vitouch in diesem Band). Denn selbst im Falle völliger Erklärbarkeit würde sich ‘Erklärung’ natürlich auf dem level des reflexiven Bewußtseins bewegen. Die Gretchenfrage nach dem phänomenalen Bewußtsein, hier jetzt bereits hinlänglich paradox als ‘wie-ist-es-jemand-zu-sein-der-gerade-sein-Bewußtsein-völlig-erklärt?’ formulierbar, bleibt davon aber unberührt. Das Leitmotiv der naturwissenschaftlich orientierten Psychologie - der ‘objektive Blick in das Psychische’ - ist daher in Bezug auf die phänomenalen Qualia des Erlebens phantasmatisch; sie entwischen durch ebendie Naturalisierung, durch die sie zugänglich werden sollen.⁵

Das caveat gilt aber gleichermaßen für das nomothetisch-hermeneutische Lager der Psychologie: Denn auch “aus der Perspektive der dritten Person ist [das phänomenale

⁴ In der analytischen Philosophie des Geistes zieht man man sich zur Zeit (z.B. Kuerthen, 1996, S. 134, Hervorhebungen im Original) auf die Definition zurück, “wonach ein Zustand phänomenal bewußt ist, wenn er Erlebniseigenschaften (experiential properties) hat, d.h. wenn es *für* den betreffenden Organismus (oder allgemeiner, für das Subjekt des Bewußtseins) *irgendwie ist*, sich in diesem Zustand zu befinden” - eine Definition, die auf Nagels bekannten Aufsatz “What it is like to be a bat” (1974) zurückgeht. Nagel argumentierte darin, daß kein wie immer vollständiges Wissen über objektive physikalische Welt uns je in die Lage versetzen würden, zu wissen, *wie es ist*, ein anderes bewußtes Wesen zu sein. Hier öffnet sich der Raum für eine vertrackte Diskussion über Qualia des Erlebens, der wir hier aber nicht nachgehen wollen.

⁵ Tatsächlich läßt sich argumentieren, daß ein menschliches Wesen niemals das phänomenale Bewußtsein eines anderen betreten und inspizieren können wird, da ein solcher Blick die *conditio humana* sprengen muß (die Leibnizsche Gottesvorstellung als Urmonade, in deren allwissendem Bewußtsein alle Bewußtseinsmonaden, d.h. die phänomenalen Welten aller Menschen, präsent sind, wäre ein Beispiel für eine solche Lösung). Phänomenales Bewußtsein kann sich nicht überschreiten, sein Horizont ist immer Horizont der Welt - wo es ist, ist kein anderes. Das phänomenale Bewußtsein bleibt eine fensterlose Monade ohne Zuschauer, in die wir hineingeboren werden und aus der wir heraussterben - oder ohne räumliche Metaphorik gesagt: die mit ‘uns’ geboren wird und mit ‘uns’ stirbt.

Bewußtsein] wie vom Erdboden verschluckt. Nach außen erscheinen nur subjektive Berichte. Das, was die Berichte schildern, erscheint nicht" (Franck, 1998, S. 33). Wenn wir glauben, durch den Austausch solch subjektiver Berichte Zugang zum phänomenalen Bewußtsein eines anderen zu haben, dann unterliegen wir einem Kategorienfehler: Interpretation, hermeneutischer Zirkel, intersubjektive Verständigung und natürlich auch Introspektion bewegen sich stets auf dem Niveau des reflexiv-transitiven Bewußtseins. Phänomenologisch orientierte psychotherapeutische Autoren legen daher größten Wert auf die eben skizzierte Unterscheidung, so etwa Perls, Hefferline & Goodman (1991), wenn sie den intransitiven Bewußtseinsmodus ('awareness') mit einem glühenden Stück Kohle, das von innen heraus leuchtet, und den transitiven ('consciousness') mit dem reflektierten Licht eines angeleuchteten Gegenstands vergleichen. Im letzteren Fall ist das Subjekt von der Welt gleichsam geblendet. "Husserl und Perls stimmen ausdrücklich überein, daß Introspektion, eine Funktion des Bewußtsein als consciousness, nicht geeignet ist, über sich selbst etwas Wesentliches zu erfahren. Was immer Inhalt der Introspektion werden kann: das Subjekt ist davon gebannt und verwechselt sich mit dem, was ihm als Inhalt erscheint. Dabei vergißt es, daß es in seinem Wesen ständig über das hinausgeht, was ihm erscheinen kann" (Schigutt, in Druck). So ist es wohl auch kein Zufall daß mit Gene Gendlin der Name jenes zeitgenössischen Therapeuten schon gefallen ist, der das phänomenologische Erbe der Humanistischen Psychotherapie am eindringlichsten herausstellt. Sein Kunstgriff, den *Einbruch* aus dem reflexiven Bewußtsein in das Gewahrsein als Leerstelle '.....' freizuhalten und nicht wieder sofort sprachlich zu belegen, hat in dem initialen Bild jenen Augenblick markiert, in dem der intentionale Geist des Geologen zum Stillstand kommt. Die beiden 'mindsets' des Geologen, so unterschiedlich sie uns vor und nach diesem Stillstehen imponieren und zu so unterschiedlichen wissenschaftlichen Bearbeitungen sie Anlaß geben, sind dem reflexiv-intentionalen Bewußtsein zuzurechnen.

Allein im Übergang vom einen zum anderen liegt jener topos, an dem jegliche Reflexion, wenn auch nur für einen kurzen Moment, aussetzt. Für einen Augenblick entfällt das Denken über die Welt. Um uns diesem besonderen Punkt, diesem '.....' eingehender widmen zu können, kehren wir noch einmal zu den oben bereits angesprochenen Interdependenzen zurück, die sich unweigerlich im Überschneidungsbereich von alltagsweltlicher und wissenschaftlich-theoretischer Erlebensweise einstellen. Aus der hier vorgeschlagenen Perspektive verhält es sich nämlich keineswegs so, daß außerhalb eines klar umschriebenen Überlappungsbereichs eine gewissermaßen 'rein wissenschaftlich-theoretische' und eine 'rein persönlich-subjektive' Erlebensweise voneinander abgrenzbar wären. Die Überschneidung ist vielmehr der Unterscheidung dieser beiden 'Bereiche' immanent. Es erscheint daher gar nicht so unproblematisch, wenn von wissenschaftlichen Konzepten vom Funktionieren der Welt - und damit auch vom Funktionieren des Bewußtseins (der Psyche) - erwartet wird, grundlegende subjektive wie auch kollektive Wahrnehmungsweisen reflektierend zu erfassen - das schon allein deshalb, weil solches Reflektieren selbst von ebendiesen Wahrnehmungsweisen aufgespannt wird und somit weitestgehend Ergebnisse hervorbringt, die ihrerseits die entsprechenden Erlebensweisen implizit bestätigen und auf diese Weise der Thematisierung letztlich entheben.

Konkret ist von jener vertrauten Weise des Erlebens die Rede, innerhalb derer Welt und Wahrnehmungsinstanz als einander äußerliche Phänomene nahegelegt werden: Erleben und Erlebensinhalte stehen einander ontologisch gegenüber, dem Erlebenden sind die Inhalte seines rezeptiven Tuns bzw. Könnens im besten Wortsinn gegenständlich - das Subjekt lebt unter lauter Objekten. In dessen - nicht zuletzt psychologischen - Theorien werden diese nun *objektiv* erklärt, d.h. in den *ihnen eigenen* Gesetzmäßigkeiten bzw. Funktionszusammenhängen begreifbar gemacht. Auf einer solchen Verständnisbasis erscheint es auch plausibel, daß es objektive, d.h. von 'subjektiver Verzerrung' möglichst gereinigte

Befunde sein müssen, anhand derer (alltagssprachlich) etwas als zutreffend gilt oder (in der Wissenschaft) Hypothesen falsifiziert werden bzw. überleben dürfen. Eine solcherart erhärtete Theorie bringt dann gewissermaßen zur Sprache, was an den Objekten, oder allgemeiner: an der Welt - sozusagen außerhalb der Theorie und ihrer Sprache - festgestellt werden konnte.⁶ Damit erschließt sich Sprache als entscheidendes Konstituens des Erlebens: Nur wenn wissenschaftliche Konzepte in obiger Weise verstanden werden, erübrigt sich die Frage nach dem Zur-Sprache-Kommen der Welt. Die zweifellos weitreichenden Konsequenzen, die diese Frage für die Psychologie hätte - weil sie weitreichende Konsequenzen für den fragenden Psychologen *als Subjekt* hätte - erübrigen sich damit ebenfalls. Die Selbstbestätigungsdynamik der angesprochenen Erlebensweise bleibt auf diese Weise unangetastet. Soll der Frage nach dem Zur-Sprache-Kommen von Welt hingegen nachgegangen werden, dann darf - um nicht augenblicklich wieder in die Falle dieser selbstbestätigenden Zirkularität zu geraten - vor allem eines nicht direkt angepeilt werden: eine Antwort.

Wenn Sprache als Begreifen reflektiert wird, d.h. als Verbegrifflichung dessen, was unmittelbar - d.h. *unbegriffen* - da ist (Gendlins '.....'), dann wird deutlich, daß die Antwort in dieser Hinsicht nichts grundsätzlich anderes transportiert als die Frage selbst, weil sie deren Begreifensstruktur weiterträgt. Diese Struktur besteht im Sich-Wiederfinden eines Subjektes unter lauter Objekten, auf die es - begrifflich zugreifend - bezogen ist: indem im Begreifen alles Gegen-Stand ist, steht allem eine begreifende Instanz - das Subjekt - gegenüber. Zur-Sprache-Kommen heißt unter diesem Blickwinkel: zum Gegenstand werden.

Für die Frage nach dem Bewußtsein ergeben sich unter Berücksichtigung dessen wesentliche Konsequenzen. Allerdings eben nicht primär in der Art einer modifizierten Antwort, sondern bereits dadurch, daß das Fragen selbst als Funktion einer ganz bestimmten Erlebensweise bedenkbar wird. Der Akt des Fragens, nicht zuletzt des explizit wissenschaftlichen Fragens, erscheint dann nicht als ein Sich-Öffnen *in der Welt*, sondern als das begriffliche Verfügbarmachen der Welt als Dingwelt, auf die ein Subjekt zugreift und in diesem Zugreifen das Antwortformat gleich festlegt: Bewußtsein als ein Etwas, das zu begreifen ist, als Begriffsding. Die jeweilige Antwort als das vermeintliche Resultat des Begreifens gilt als wissenschaftliche - weil objektive - Erkenntnis, das solcherart Erkannte als begriffsunabhängiger, d.h. außersprachlicher Sachverhalt, den das Sprechen abbildet - Gegenstand und Sprache werden also als voneinander abhebbar vorgestellt.

Diese immer schon stillschweigend zugrunde gelegte Unterscheidung von Sprache und einem außersprachlich Gegebenen ist nicht unkritisiert geblieben. Zu bedenken bleibt jedoch, daß auch diesbezügliche Kritik Gefahr läuft, in genau jene Falle zu tappen, von der weiter oben schon die Rede war - nämlich die Begreifensstruktur des Kritisierten weiterzutragen und damit unbemerkt zu bestätigen. Das sieht dann beispielsweise so aus, daß man den sprachlichen Rekurs auf eine vermeintlich sprachunabhängige Objektwelt als einen Rekurs auf lediglich *bisher* schon sprachlich Festgelegtes entlarvt. Wenn ich etwa von einem Tisch sage, daß er in der Zimmerecke steht, dann beziehe ich mich mit dieser Feststellung nicht einfach auf etwas Außersprachliches, sondern auf einen Begriff ('Tisch'), d.h. auf eine bereits vorhandene sprachliche Übereinkunft, durch die ein Bündel bestimmter Eigenschaften (die ihrerseits natürlich ebenfalls nur sprachlich definierbar sind) erfaßt wird. So führe ich also mit meiner Beschreibung die *bisher schon geleistete* Beschreibung fort und verändere sie gleichzeitig, indem ich sie um neue Aspekte (in unserem Fall die Lagebestimmung) erweitere. Eine derartige Strategie verfolgt Mitterer (1992), der solcherart für eine „nicht-dualisierende

⁶ Entgegen seiner eigenen Einschätzung bildet hier auch der Konstruktivismus, selbst in seiner radikalen Form, keine Ausnahme - schließlich geht auch er davon aus, das Konstruieren von Welt reflektierend zu begreifen.

Redeweise“ eintritt, d.h. für eine Redeweise, in der die Unterscheidung von Sprache und außersprachlicher Objektwelt sich erübrigt.

Der Haken an einer solchen Strategie ist aus dem hier präsentierten Blickwinkel, daß bei aller kreativen Kritik an der tief verwurzelten Vorstellung von der Außersprachlichkeit der Objekte der Status des Objekt-Seins selbst in keiner Weise problematisiert wird. Das Objekt, wenngleich in seiner Bedeutung vom Weltding zum Sprachwelt-Ding gewandelt, bleibt in seiner *Gegenständigkeit* letztlich unangetastet. Was damit aber ebenfalls unangetastet bleibt, ist der Status des *Subjekts*. Mit anderen Worten: Wir hantieren zwar nicht länger mit sprachunabhängigen Objekten, sondern mit sprachlichen Konventionen, das ‘Wir’ selbst wird allerdings nicht mehr als sprachliche Konvention reflektiert, sondern weiterhin als außersprachliches Faktum gehandhabt. Kurz: *der Sprechende ist nicht Teil des Sprechens*.

Genau hier, in dieser grundlegenden und so selbstverständlich erscheinenden Selbstausklammerung, liegt das Problem, das nicht zuletzt auch die Psychologie überallhin mit sich trägt: Innerhalb eines Zustands, in dem zwischen dem Erleben und dem, was unmittelbar da ist, keine Deckungsgleichheit besteht, kommt alles ausschließlich als Gegenstand vor. Bewußtsein befindet sich dann sozusagen nicht als ein offenes Erfahren oder Vernehmen *in* der konkreten Welt, sondern hält sich fixiert in Konzepten *über* die Welt, d.h. in der Vergegenständlichung. Bestenfalls kann der Fragende unter diesen Bedingungen selbst zum Gegenstand konzeptualisierenden Zugreifens werden - nämlich als Fortsetzung jener Verobjektivierung, die das Subjekt von Anfang an darstellt -, niemals ist er auf diese Weise aber wirklich *da* anwesend, wo sich das Fragen ereignet. Damit bleibt das Fragen sich gewissermaßen selbst äußerlich, die Psychologie als die ‘Wissenschaft vom Erleben und Verhalten’ gerade dem unmittelbaren Erleben - dem des Psychologen selbst und damit auch dem der anderen - entfremdet.

Merleau-Ponty (1966) schreibt in diesem Sinn:

Bewußt-sein oder vielmehr *Erfahrung-sein* ist innerlich mit der Welt, dem Leib und den Anderen kommunizieren, Sein-mit-ihnen und nicht Sein-unter-ihnen. (...). So mußte der Psychologe unweigerlich, indem er sich selbst als Gegenstand unter Gegenständen zu erfassen suchte, endlich sich selbst als Erfahrung wiederentdecken, nämlich als abstandslose Gegenwärtigkeit bei der Vergangenheit, bei der Welt, beim Leib und beim Anderen. (S.122; Hervorhebung im Original)

Mit Varela und Thompson (1992) ließe sich in Anlehnung an Merleau-Ponty von der Notwendigkeit einer *Verkörperung* der Erfahrung sprechen und davon, daß der oben angesprochene Zustand der Selbstausklammerung der eines *nicht-verkörpernten* Erlebens ist.⁷ Weiters ließe sich dann fortsetzen, daß ein solches Erleben begreifend zugreifen *muß*, weil es als Subjekt-Sein inmitten einer Objektwelt nichts anderes bedeutet als mit verobjektivierenden Kategorien und Begriffen identifiziert zu sein.

Einer in diesem Sinn unverkörpernten Psychologie liegt es näher, anhand errechneter Intelligenzquotienten Ungeeignete auszusondern, als den Wert des Soseins eines Menschen zum Ausgangspunkt aller weiteren (auch konzeptuellen) Bemühungen werden zu lassen. In dieser Hinsicht stellt sich die Psychologie nach wie vor weitgehend als Psycho-Technik im Dienst einer entkörpernten, dem unmittelbaren *Dasein* entfremdeten Erlebensweise dar.

Das Gesagte ist natürlich nicht gegen klare Argumentation und tragfähige Konzepte gerichtet. Es soll aber deutlich machen, in welchem Ausmaß das Argumentieren, d.h. das Zur-Sprache-Bringen von Welt üblicherweise in sich selbst verkapselt ist, und wie sehr das alltägliche -

⁷ Wenn wir hier der deutschen Übersetzung von Varelas & Thompsons Terminus ‘embodiment’ als ‘Verkörperung’ folgen, soll damit nicht ein materialistisch-dualistisches Körperverständnis nahegelegt werden; das phänomenologische Verständnis vom ‘wahrnehmenden’ *Leib* als Medium des Zur-Welt-Sein ist immer mitzudenken.

unverkörperte - Erleben, das auch das wissenschaftliche Begreifen einschließt, in dieser Verkapselung einem unmittelbaren In-der-Welt- und Mit-der-Welt-Sein entfremdet ist.

Soll also die Psychologie tatsächlich zur Heilung beitragen, dann muß *der Psychologe* aus dem Zustand körperlosen Erklärens, in dem er gewissermaßen als *res cogitans*, als reine Denkblase über der Welt schwebt, als leibhaftiges Erfahrung-sein in das bisher bloß begrifflich fokussierte Terrain eintreten. Die Alternative dazu, die ungebrochene Identifikation mit dem Zur-Sprache-Kommen der Welt als Gegenstandswelt eines ihr äußerlichen Subjekts - dem traditionellen natur- wie geisteswissenschaftlichen Anspruch nach Basis ungetrübter, weil 'objektiver' Erkenntnis -, setzt implizit - bei aller guten Absicht - den Zustand der Selbst- bzw. Weltentfremdung letztlich fort.

Wird das Moment der Verbegrifflichung des direkten Welterlebens problematisiert und wird auf diese Weise das Dilemma spürbar, in dem sich sprachgebundenes Subjekt-Bewußtsein dadurch befindet, daß es, identifiziert mit zugreifender Begrifflichkeit, in diese wie in eine Gummizelle eingeschlossen ist und trotz (bzw. wegen) des Anspruchs, die Welt im Griff zu haben, niemals an das herankommt, was unmittelbar - unbegriffen - da ist, dann stellt sich konsequenterweise die Frage nach einem Ausweg aus einer derartigen Selbstverkapselung. In gewisser Weise kann etwa Mitterers Strategie einer „nicht-dualisierenden Redeweise“ als eine mögliche Antwort auf dieses Dilemma verstanden werden: die ganze Welt wird in die Gummizelle geholt. Allerdings mit einer unbemerkt bleibenden Ausnahme, die jedoch von grundlegender Bedeutung ist - die der Gummizelle selbst.

Am ehesten noch liegt der Ausweg deshalb gerade dort, wo der Versuchung des Antwort-Gebens *nicht* nachgegeben wird. An diesem Stelle erinnern wir uns wieder unseres Geologen und des Augenblicks, in dem eine unerwartete Gesteinsinformation sein vergegenständlichendes, analysierend-zugreifendes Wahrnehmen plötzlich zum Stillstand bringt, ehe es - mit gänzlich verändertem Fokus - wieder einsetzt. Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten ließe sich dieser kurze Moment als einer umschreiben, in dem die Vergegenständlichung oder Verbegrifflichung der Welt, d.h. ihr Zur-Sprache-Kommen zugunsten eines begriffslosen Schauens und Staunens aussetzt.

Das heißt: Fürs erste müssen *alle* Antwortformate fallengelassen werden. Die leibhaftige Anwesenheit in der eigenen Erfahrung ist gerade keine gedankliche Strategie, die sich ein Subjekt zu eigen machen könnte, sondern sie ereignet sich per definitionem genau dort, wo das begriffliche Zugreifen unterbrochen, wo also das permanente zu-eigen-Machen aufgehoben ist. Es hilft also gar nichts: Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen. Das Sprechen muß erst verstummen, ehe es auf einer anderen - verkörperten - Basis wieder einsetzen kann. Ergänzt werden muß, daß der Augenblick plötzlicher Sprachlosigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Verkörperung verstanden werden kann, nicht aber mit dieser bereits gleichzusetzen ist. Um der, wie wir meinen, berechtigten Forderung Merleau-Pontys nach 'Erfahrung-sein' nachzukommen, geht es also um mehr als um ein momentanes Aussetzen der Verbegrifflichung. Aus ihr müssen wir uns gewissermaßen in unser unmittelbar leibliches Empfinden sinken lassen, um '.....' - wie Gendlin (1994, S.40) sagt - "wirklich-da" zu sein. Dieses Erfahrung-sein zu halten, bedarf allerdings der achtsamen Kultivierung, umso mehr als es gewohnheitsmäßig ja ständig durchkreuzt und übergangen wird.

Von jeher hat sich offenbar die Kunst mit dem Verstummen leichter getan als die Wissenschaft. Cézanne fordert vom Maler:

(...) sein ganzes Wollen muß schweigen. Er soll in sich verstummen lassen alle Stimmen der Voreingenommenheit, vergessen, vergessen, Stille machen, ein vollkommenes Echo sein. (Cézanne, 1957, S.9)

Ein in unserem Zusammenhang noch treffenderes - weil sprachgebundenes - Beispiel für dieses Verstummen-Lassen bietet die japanische *Haiku*-Dichtung. Hier ist das Sprechen von Anfang an gewissermaßen ein verstummendes Sprechen, ein Sprechen, das sich nicht selbst

meint, sondern sich sozusagen zeigend wegwirft. Gezeigt werden soll das, was sich von selbst zeigt, wenn der im begrifflichen Zugreifen aufgewirbelte Sand sich wieder am Grund gesetzt hat. Wenn das gedankliche Wirbeln zur Ruhe kommt, läßt die Wassertrübung nach, und alles wird gewissermaßen als es selbst sichtbar.

Aus schützendem Laub
hinaus gerollt - Melonen
ganz staubig und heiß

Kürbis Ladungen
rattern vorbei - im Staub
ein aufgeplatzter

(zit. nach Steindl-Rast, 1988, S.118)

In Anlehnung an den späten Heidegger, der das Wesen der Sprache als *Sage* und diese als *Zeige* bestimmt hatte - „das Wesende der Sprache ist die Sage als Zeige“ (Heidegger, 1960, S.253 f.) - sagt Wohlfart, „ein wesentliches Moment der Dichtung ist das Sagen als Zeigen“, denn:

Der große Dichter spricht nicht *über* etwas, sondern er spricht *für* etwas, derart, daß dieses selbst sprechend wird, stillschweigend für sich spricht, sich selbst sagt. (Wohlfart, 1997, S.146)

Wenn also etwa die Verwendung des Begriffs ‘Kürbis’ nicht von der begreifenden Identifizierung eines *kürbisartigen* Etwas als *Kürbis* getragen, sondern als präsentierendes Zeigen gemeint ist, das die Aufmerksamkeit auf *das* hin öffnen will, was sich da - unbegriffen - von selbst zeigt, d.h. wenn sich im Sprechen das Sprechen schon wieder zurücknimmt, um das, was da ist, in diesem unmittelbaren Da-sein nicht zu verstellen, dann ist aus der Sprach-Gummizelle ein feingestimmtes Instrument geworden, das Mit-sein vertont. In einem solchen Sprechen wird das existentielle Schweigen nicht unterbrochen, sondern gewissermaßen zum Klingen gebracht. Eher geht es um ein Herantasten an den momentan authentischen Ton als um das Zurückgreifen auf bereits erprobte und beherrschte Klangmuster. Die Präsenz, die im suchenden Tasten liegt, unterwandert die subjektzentrierte Selbstverkapselung. Je vorbehaltloser diese Präsenz, desto weniger Platz bleibt jener vertrauten Selbstbespiegelung, mit der Bewußtsein nur allzuleicht in seinem reflexiven Zustand fixiert bleibt. “Das völlige Beisichsein der Seele”, schreibt auch Peter Sloterdijk (1985, S. 291), “ist ohne Selbstreflexion, es geschieht als pure Verausgabung einer wachen Kraft ... (als) durch meinen leeren Körper sprühende Tat des Seins.”

Literatur:

- Bennett, J. F. (1966). *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cézanne, P. (1957). *Über die Kunst. Gespräche mit Gasquet*. Hamburg.
- Franck, G. (1998). *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf*. München: Hanser.
- Gendlin, E. T. (1994). *Körperbezogenes Philosophieren. Gespräche über die Philosophie von Veränderungsprozessen*. Würzburg: Deutsches Ausbildungsinstitut für Focusing-Therapie.
- Guttmann, G. (1992). Zur Psychophysiologie des Bewußtseins. In G. Guttmann & G. Langer (Hrsg.): *Das Bewußtsein. Multidimensionale Entwürfe*. Wien: Springer, 263-307.
- Heidegger, M. (1960). *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- Jager, B. (1992). *Two fundamental metaphors governing the natural and the human sciences*. Unpublished lecture, San Francisco: California Institute of Integral Studies.
- Kuerthen, M. (1996). Zur Naturalisierung des phänomenalen Bewußtseins. In T. Metzinger (Hrsg.) *Bewußtsein: Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*. Paderborn: Schöningh, 133-152.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.
- Metzinger, T. (1996). *Bewußtsein: Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*. Paderborn: Schöningh (3. Aufl.).
- Mitterer, J. (1992). *Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip*. Wien: Passagen Verlag.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83, 435-450.
- Perls, F., Hefferline, R. & Goodman, P. (1991). *Gestalt-Therapie. Lebensfreude und Persönlichkeitsentfaltung*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Schigutt, R. (in Druck). Gestalttherapie als angewandte Phänomenologie. In R. Krisch, I. Luif & G. Baumgartner (Hrsg.) *Neue Entwicklungen in der Integrativen Gestalttherapie*. Wien).
- Schüle, J. A. (1999). *Das Schicksal der Psychoanalyse. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Sloterdijk, P. (1985). *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Slunecko, T. (1997). Vom Minimalkonsens zum Maximaldissens. *Psychotherapie Forum*, 5, 219-232.
- Slunecko, T. (1999). On harvesting diversities into a dynamic directedness. *International Journal of Psychotherapy*, 4, 127-144.
- Steindl-Rast, D. (1988). *Die Achtsamkeit des Herzens*. Goldmann: München.
- Varela, F. J. & Thompson, E. (1992). *Der Mittlere Weg der Erkenntnis*. Scherz: Bern.
- Vitouch, O. (1999). De Spiritu Ad Quantum: Einst und Jetzt neurowissenschaftlicher Bewußtseinsforschung. In T. Slunecko, O. Vitouch, C. Korunka, H. Bauer & B. Flatschacher (Hrsg.) *Psychologie des Bewußtseins - Bewußtsein der Psychologie*. Wien: Wiener Universitätsverlag (WUV).
- Windelband, W. (1912). *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: Mohr.
- Wohlfart, G. (1997). *Zen und Haiku*. Reclam: Stuttgart.