

Andreas Brenner

Bleating vs. Chatting: Barnaby macht Mut

Trotz KI: Kein Schweigen der Lämmer

1. Looking Sheepish

Wenn Barnaby frei hat, dann blökt und palavert er nicht mehr lange mit seinen Kollegen und Kolleginnen herum, sondern zieht sich zu seinem Lieblingsplatz zurück, der kaum besser und das heißt auch, kaum spiritueller gewählt sein könnte, nämlich hinter der Apsis des Dießener Marienmünster.¹ Barnaby beweist sein Gespür für Ausgleich und Spiegelsymmetrie in dem er seinen Lieblingsplatz so gewählt hat, dass er in der gleichen Entfernung zur Apsis steht, wie im Münster der Hochaltar vom inneren Ende der Apsis entfernt ist. Diese Spiegelung kann nur dem auffallen, der zuvor einmal das Marienmünster, diese grandiose Perle des bayerischen Barocks, von innen gesehen hat (Mangoldt, 1988, 7). Obwohl davon auszugehen ist, dass Barnaby diese Erfahrung versagt geblieben ist, gibt es kaum einen Grund, daran zu zweifeln, dass Barnaby um diese Spiegelverhältnisse weiß. Denn warum, so könnte man sich fragen, hält er sich, sofern es seine Zeit erlaubt, so gerne genau dort auf. Zugegeben steht an exakt dieser Stelle auch ein Apfelbaum und man sieht Barnaby immer wieder sicher auf seinen Hinterbeinen stehend, nach den hochhängenden Äpfeln schnappen. Aber das beweist ja nur, dass Barnaby auch über eine gute Portion Pragmatismus verfügt. Ja hoffentlich, mag man da sagen, denn für ein schottisches Black-Face-Schaf – Barnabys Ahnen kommen aus dem hohen Norden – gehört sich das ja wohl allemal.

Barnaby ist ein besonderes Schaf, was jedem, der ihm einmal in die Augen geblickt hat, auffällt, zumindest dann, wenn man eingeübt ist, im „*sheepish looking*“ (Wood, 2001, 858). Dann sieht man, dass Barnabys Intelligenz ihm nicht aus den Augen blitzt oder sprüht, und seine Empathie und sein soziales Verständnis sich nicht augenzwinkernd ankündigt. Schafe tragen ihr Vermögen nicht dramatisch zu Markte; sie wissen, was sie haben und vermögen und bewahren es still in sich auf. *Sheepish looking*, das heißt ja auch, auf die Schafe hinzuschauen und sie dabei verstehen lernen. Solches Sehen offenbart, wie gesagt, kein Blitzen und

Sprühen und zeigt überhaupt keine laute Expression. Und genau das macht den Blick der Schafe so faszinierend und auch beruhigend. Ihre Intelligenz, ihre Empathie und ihr Verständnis ruhen im Schafsblick.

Barnaby ist da keine Ausnahme, wie sollte er auch, er ist ja ein Schaf. Und dass ausgerechnet diese Spezies als dumm und dumpf gilt, das liegt wie immer bei verallgemeinernden Urteilen, nicht in der Verantwortung der so übel Beleumundeten. Wer Schafen die kognitive und soziale Intelligenz abspricht, der zeigt damit entweder, dass er noch nie näher mit ihnen zu tun hatte oder aber gefangen in den eigenen Beurteilungsschemata ist. Ansonsten gilt: In puncto Intelligenz hat es manche Spezies schwer, wenn sie sich mit Aue oder Bock messen wollte, auch der Homo sapiens.

2. Thinking Sheepish

Was Denken oder vielmehr denken ist, ist bekanntlich nicht so einfach zu sagen und ob die Neurowissenschaft hier wirklich vorangekommen ist, müsste wohl noch bedacht werden. Einstweilen bietet sich daher eine Definition von existentieller und lebenspraktischer Dimension an: Denken ist Danken bzw. denken ist danken. Bewusst wird hier die verbale der substantivischen Form vorgezogen, ist doch die statische Haltung des Substantivs dem Schaf weniger angemessen als das Tu-Wort, das die Veränderung ja bereits im Namen trägt. Schafe *tuen* immer: Sie rennen, sie hüpfen, sie blöken, sie kauen, sie wiederkäuen, sie bewegen ihre Ohren – eine Ausnahme bilden die Hängeohrschafe –, sie schlafen, sie träumen und, – sie denken. Letzteres wird einstweilen einfach behauptet und soll dann doch noch zu klären versucht werden. Beim Menschen hingegen, wenn diese Analogie hier gestattet ist, der für das Denken – mehr noch als für sein denken – berühmt, manchmal auch berüchtigt, ist, erweist sich das Denken in seinem Inhalt, also im Gedachten, oder besser noch, im „*Gedanc*“ (Heidegger, 1954, 143).² Man sieht: ohne denken kein danken, ohne *think* kein *thank*, – und jeweils umgekehrt.

Nun könnte man dies als sinnlose Wort- und Buchstabenspielerei abtun, wobei wir noch sehen werden, dass es erstens lohnend sein kann mit Worten oder Buchstaben zu spielen und, nebenbei bemerkt, Spiele nie sinnlos sind. Spannen wir aber einmal die Weite von „*Gedanc*“ auf, die über das abgemagerte „Gedanke“ weit hinausreicht. „Ein Gedanke meint gewöhnlich: eine Idee, eine Vorstellung, eine Meinung, einen Einfall.“ (Heidegger, 1954, 143) Ein solches Produkt neuronaler Akti-

vität ist auch durchaus brauchbar, beispielsweise dann, wenn ein Mensch einen Plan hat, den er verfolgen möchte oder den er als weiter verfolgen wert erachtet, wenngleich er, da ihm ein neuer Gedanke kommt – vielleicht weil ihn ein technisches Gerät entsprechend stimuliert hat –, diesen ursprünglichen Gedanken wieder vergessen hat. Auch den neuen Gedanken wird in den Zeiten der technischen Reproduzierbarkeit von allem und allen dieses Schicksal ereilen und so jagen Gedanken Gedanken, ohne dass sie irgendetwas bewirken und ohne, dass hier etwas Gedachtes im Sinne des *Gedanc* gewesen ist: Flusen und Flausen, Neuroflusen und Neuroflausen sind's gewesen. Und daran ist bei Weitem kein Mangel, ist doch wohl noch nie so viel gedenkt worden, wie heute. In des Wortes ursprünglicher Bedeutung verhält es sich beim Gedachten, d.h. beim *Gedanc*, genau umgekehrt. Wobei wir hier, um ja keine Verwirrung aufkommen zu lassen, nur über den Menschen, nicht über die wollenen Vierbeiner reden. „Der *Gedanc* sagt so viel wie das Gemüt, der muot, das Herz.“ Zugleich ist der *Gedanc* wie Heidegger weiter betont, wohl mehr als ein „Denken des Herzens“ das bereits Pascal dem mathematischen Denken seiner Zeit entgegenzustellen versuchte. Menschen, diese Denker, produzieren Denken, welches als *Gedanken* bezeichnet wird.

Dass Wortspielerei was bringt, sieht man, wenn man anders als zu Beginn nicht ein „e“ gegen ein „a“ tauscht, und dann vom Denken zum Danken gelangt, sondern es diesmal umgekehrt hält und das „a“ gegen ein „e“ einwechselt. Und schon springt einem eine Bedeutungsdimension in den Blick, die die Gedanken zu Gedenken wandelt. Aber dass Gedanken zum Gedenken werden, das ist dann doch eher die Ausnahme, was angesichts der inflationären Gedankenproduktion vielleicht sogar gut so ist. Und daher bleibt es einstweilen bei Heideggers niederschmetterndem Befund: „Der Gedanke, im Sinne des logisch-rational Vorgestellten gemeint, erweist sich gegenüber dem anfänglichen *Gedanc* als eine Verengung und Verarmung des Wortes, wie sie größer kaum vorgestellt werden kann.“ (Heidegger, S. 1954, 143) Die von Heidegger beschriebene evaluative Einschrumpfung des modernen Lebens hat seit dem der Autor diese Gedanken vor über acht Jahrzehnten in seiner Schwarzwälder Vorlesung vortrug, noch an Fahrt und damit an Aktualität zugelegt. Und damit verdichtet sich ein Topos, dessen Ambivalenz nicht nur beruhigend ist: Die Vergangenheit kehrt nicht einfach wieder, sondern wir laufen schnurstracks auf sie zu.³ Nebenbei bemerkt ist das eine Feststellung, die auch die technisch gestützte Futurologie nicht widerlegt, wird doch immer mehr Vergangenheit produziert. Aber zurück

zur Behauptung, dass die modernen Gedanken gemessen am vormoder-
nen Gedanc eine erschreckende Verkürzung aufweisen. Wem dies zu
kulturpessimistisch gedacht ist, der wird aber gleichwohl kaum bestrei-
ten können, dass das Denken, das die Gedanken ausdrücken, immer
weniger mit Danken gemein hat. In einer Epoche in der das von Pascal
beklagte Überhandnehmen des Mathematischen – es sei hier stellver-
tretend genommen für die zur Überwölbungskultur avancierte Kultur
der sogenannten exakten Wissenschaften und Technologien – beinahe
total geworden ist, hat sich das Danken in die Nischen des Privaten
zurückgezogen. Die großen öffentlichen Dankfeiern sind allesamt zu-
sammengeschrumpft. Selbst für Ernten zu danken, ist den Menschen der
Moderne kaum ein Gedanke mehr wert, es scheint schlicht aus seinem
Gedächtnis getilgt, weswegen er denn auch zu keiner „An-dacht“
mehr in der Lage ist.⁴ Begreift man dabei das Gedächtnis als dasjenige,
das sich als Verdichtung im Gemüt des Gedächtnishabenden ausweist
(Heidegger, 1954, 143), dann erweist sich die Dramatik der modernen
menschlichen Existenz in eben seiner Leere. Diese Leere besteht auf der
gemüthaften Seite. Kognitiv verfügt der moderne Mensch, zumindest
wenn man den technisch ausgelagerten Teil dazu rechnet, über ein gi-
gantisches Gedächtnis. Dass zugleich das nicht prothesengestützte Ge-
dächtnisvermögen einer starken Schrumpfung unterliegt, ist ein solcher
Auslagerungseffekt. Die gigantischen Erinnerungsmengen generieren
dann in dem Maße Erinnerungslücken, wie sie das Gemüt nicht mehr
ansprechen und keine An-dacht mehr zu generieren vermögen. Dass
jedes Upgrade ihre leistungsfähigere Folgegeneration generiert, ist dann
mehr als eine Marketingmaßnahme, sondern schlichte Notwendigkeit
in einer Welt, in der die Heiligkeit der An-dacht, oder auch schlicht der
Andacht, ebenso verschwunden ist wie das Wissen um ein Sanktuarium.
Um das moderne Missverständnis ums Gedächtnis zu verstehen, welches
so viel Energie in den Aufbau von Gedächtnisprothesen steckt, genügt
es, sich einen in diesem Zusammenhang gängigen Begriff zu Gemüte
zu führen. Was diese Gedächtnisprothesen zu leisten versprechen, ist die
Sammlung von *Daten*. Alles, was sich als Daten formulieren lässt, lässt sich
auch sammeln. Diese gigantischen Ansammlungen sind deshalb häufig
bedeutungslos, weil derjenige, der sie hat, selbst so wenig gesammelt ist.
Auch hier zeigt sich der Unterschied im Begriff, der zugleich einer von
außen und innen ist. Die in einer *Cloud* angesammelten Daten haben
weder etwas mit einem Gesammelt-Sein noch mit den gleichnamigen
wundersamen Gebilden, die man sieht, wenn man tagsüber an einer
Düne liegt,⁵ sondern im Gegenteil viel mit Zerstreuung zu tun. Wer

oder was zerstreut ist, ist nicht bei sich und hat daher keinen Anteil an der „hörenden Andacht“ (Heidegger, 1954, 145), weswegen jenem dann Hören und Sehen vergeht. Die Tragik der verbreiteten Andachtslosigkeit besteht darin, dass sie so wenig als Verlust und eher als Befreiung wahrgenommen wird. Die das Leben umfassende Virtualisierungstechnik, in die sich so viele so gerne einspannen, ist ja keine Betrugstechnik, sondern leistet das, was sie verspricht, nämlich einem Gewicht abzunehmen, ist doch die Virtualisierungstechnik zuallererst eine Entmaterialisierungstechnik. Und dies, die Abnahme der Schwere des Seins bis hin zu seiner vermeintlichen unendlichen Leichtigkeit, gilt vielen als Faszinosum. Angefangen beim wägbaren Gewicht der materiellen Dinge – die Bücher, die nun nicht mehr geschleppt werden müssen und dennoch verfügbar sind – bis hin zum nicht-wägbaren, das dennoch von Gewicht ist. Das Gedächtnis ist von Gewicht befreit, wenn man nur noch ganz wenig darin aufbewahrt. Dann ist man – endlich? – befreit vom „nicht ab- und nicht loslassenden Behalten“. Frei wird man dann auch von dem von der „Seele“ bewahrten „Schatz der Bilder“ (Heidegger, 1954, 144). Da die Seele immer weniger hat, was sie ausschütten kann, entsteht eine Leere, die häufig mit Kunstbildern des nicht selbst Erlebten, mit artifiziellen Surrogaten, zu vernichten versucht wird. Weil das nicht selbst Erlebte fade ist, trägt es auch nicht zur nachhaltigen Sättigung bei und weil ständig Hunger herrscht, muss auch ständig konsumiert werden. Und weil jede Konsumation als Vorstufe neuen Hungers erlebt wird, wird auch kein Grund zum Dank mehr gesehen.

Ganz anders hingegen verhält es sich bei den Schafen. Diese Daueresser und Dauerkäuer überessen sich gleichwohl nie und doch ist von Undank nichts zu sehen. Im Gegenteil erhält man, wenn man sie beobachtet, den Eindruck von großem Dank. Wie sollte man anders die Ruhe deuten, die von Barnaby und seinen Freunden ausgeht? Wie drückt sich Dank anders aus als in Zufriedenheit? Oder ist es denkbar, dass jemand, Schaf oder Mensch ist ja einerlei, wirklich und zutiefst von Dankbarkeit erfüllt und zugleich zutiefst unzufrieden ist? Und wenn der wechselweise Zusammenhang von denken und danken stimmt, was heißt das dann anderes, als dass Schafe gut zu denken vermögen?

Wen das noch nicht überzeugt, wer erst sieht, was die Erfahrung anderer ihm zeigt, der kann es auch empirisch haben. Und was die Untersuchungen zutage gefördert haben, das kann man ohne Übertreibung als einen „Schock“ bezeichnen.⁶ Nicht nur diejenigen, die sich an dem verbreiteten Urteil ihrer Dummheit weiden, sondern auch diejenigen,

die sich mit Hingabe den Schafen zuwenden, müssen schockiert feststellen, dass das gängige Bild, das sie sich gemacht haben, falsch ist. Das Bild von den dumpfen, in sich abgekapselten Tieren, manche sprechen sogar von Automaten, ist so unzutreffend, wie es schlimmer nicht sein könnte. In wirklich allen Bereichen zeigen Schafe ein schier kaum zu fassendes Vermögen, sich und die Welt zu erfassen. Wer solche Leistungen nur zu würdigen weiß im Vergleich zum Menschen, dem sei gesagt, dass der Mensch in fast allen Bereichen vom Schaf auf die hinteren Ränge verwiesen wird. Um nur einmal diese Beispiele herauszunehmen: 1. Geruchssinn. Hier ist der olfaktorische Kümmerling ähnlich abgeschlagen wie im Vergleich zum Hund. 2. Sehsinn. Um den Sehradius von 290° zu erreichen, würde es einem Menschen vor lauter Kopfgedrehe ziemlich schwindelig und bei einer Gesichtserkennungsrate von 50 und 10 kommen wir nur halbwegs mit. Denn so viele Gesichter können Schafe erkennen: 10 Menschengesichter – da sind wir mal besser – und 50 Schafsgesichter – da sind wir wieder etwas schwächer.

„Aber was sollen überhaupt solche Vergleiche?“, würde da wohl Barnaby rufen. Schaf ist Schaf, da ist es doch vollkommen irrelevant, wie ein anderes Wesen aufgestellt ist. Und noch dazu sind quantitative Vergleiche und Wettbewerbsdenken Schafen wohl absolut fremd. *Thinking sheepish* bedeutet hingegen, sich an Qualitäten zu orientieren. Von daher ist ihre enorme aktive und passive Lautfrequenz schafisch gesehen nicht der Rede wert. Worauf es Schafen ankommt, ist, was sie aus und mit diesem Vermögen machen, denn da wird es *interessant* und das im wörtlichen Sinne, des *Interesse* – des Dazwischenseins. Weil sie so viel hören, weil sie so differenziert blöken können, können Schafe sich so differenziert verständigen. Und man sieht bzw. hört, das eine bedarf des anderen. Wären Schafe allein gut darin, ihre Stimme und mit ihr ihre Stimmung auszudrücken, aber kein Schaf hörte es, dann wäre es ein bloß autistisches Geblöke. Da aber beides vorhanden ist, wird die Stimm-Modulation zum Ausgang und Beginn einer Sprache. Dann macht das Blöken Sinn. Sinn machen bedeutet eben dies: *Ausdruck* geben in der berechtigten Hoffnung, dass dies Eindruck macht. In einer anerkannten Sprachgemeinschaft ist das der Fall, beispielsweise wenn sich Menschen in einer gemeinsamen Sprache unterhalten. In einer solchen Sprachgemeinschaft kann dann die Aussage „ich bin unglücklich“ darauf vertrauen, verstanden zu werden und hat Sinn dadurch, dass diese drei zu einem Ausdruck verbundenen Worte sowohl vom Sprecher als auch vom Hörer als sinnvoll angesehen werden.⁷ Und so hat auch das Blöken Sinn. Schafe unterhalten sich nicht nur über verschiedene Grassorten, warnen einan-

der nicht nur vor dem Feind („*Der Wolf!*“), sondern sagen den anderen Schafen, wie es ihnen geht. Wenn es emotional wird, geht Sheepish grob gesagt so: schlechte Stimmung, dunkles Geblök, helles Geblök bei weiter Frequenz, gute Stimmung, bei enger Frequenz warnend (Kendrick, 2008, 139). Da Schafe nicht bloße Sender und Empfänger sind, lösen diese Sendungen auch etwas aus. Schafe, die vernehmen, dass es einem anderen Schaf nicht gut geht, leiden dann gleichfalls. Wie andere Wesen, Menschen beispielsweise, teilen sich auch Schafe in einer sie bedrückenden Lage am liebsten nahestehenden Schafen mit, zumindest dann, wenn sie dabei auf Verständnis hoffen dürfen. Herrscht unter den Verwandten schlechte Stimmung, dann sucht sich ein Schaf lieber ein ihm unbekanntes dafür aber wohlwollend gestimmtes Schaf, um seinen Kummer loszuwerden (Kendrick, 2008, 147). Und das besonders sorgsame Verhalten der Mutterschafe zu ihren aus Trauer oder Schmerz blökenden Kindern lässt sich sowohl lautlich als auch olfaktorisch nachweisen (Kendrick, 2008, 136; Wensley, 2022, 187).

Was die bereits erwähnte Gesichtserkennung – egal ob zwischen Schaf und Schaf oder Schaf und Mensch – angeht, so erfolgt die zuverlässig über die Augen und dies selbst dann, wenn der letzte Augenkontakt schon zwei Jahre zurückliegt (Kendrick, 2008, 143). Wenngleich ein entsprechender Nachweis nicht erbracht werden konnte – und auch bei Menschen verfügen wir über solche Belege nur, weil wir entsprechende Sprachbelege haben –, so kann man vermuten, dass Schafe auch über Abwesende nachdenken (Kendrick, 2008, 148f).

Nicht nur Barnaby, sondern Schafe allgemein sind Wesen, die über eine große Fähigkeit der Weltzugewandtheit verfügen. *Sheepish thinking* hat ein dominantes Ziel: Beziehung zu stiften, zu bewahren und auszubauen. Das kann Barnaby; Menschen können es auch.

3. Spell It, Try It: „Weltzugewandtheit“

Weil auch Menschen Beziehungswesen sind, weil auch sie sich denkend, natürlich nur auf Menschenart, um Beziehung bemühen, können sie, wenn Barnaby Ferien macht oder sich einfach lieber um seinen Apfelbaum kümmert, an seine Stelle treten. Auch Menschen können heilen und wenn sie heilen, dann ist ihnen die Herstellung einer Beziehung geglückt. Entstehungsvoraussetzung einer jeden Beziehung ist die Bereitschaft und Offenheit zur *Weltzugewandtheit*. Verordnete oder gar angeordnete Zwangsbeziehungen kann es nicht geben. Die Weltzuge-

wandtheit als Entstehungsbedingung macht noch keine Beziehung, aber ohne diese Form der Hinwendung gibt es keine Beziehung. Da Beziehung, wie wir sehen werden, ein responsives Verhältnis beschreibt, wäre ein Mensch in einem totalen Locked-In-Zustand beziehungslos. Da aber alles Lebendige, um lebendig zu sein, ein Mindestmaß an Beziehung unterhält, kann es einen solchen Zustand gar nicht geben. Leben, ob pflanzliches, pilzliches, tierisches oder menschliches, ist *beziehend*. Jede Beziehung ist eine Situation der „In-Verhältnis-Setzung“. „In-Verhältnis-Setzung“ ist ein aktiver Prozess, der sich aus der Weltzugewandtheit ergibt und der ausgeht von einem Selbst. Beziehungen, also situative in Verhältnis-Setzungen, sind daher nur als selbstgetrieben und selbstgeschaffen, oder noch stärker formuliert, selbstgeschöpft zu verstehen. Das lebendige Selbst, selbstredend ist das ein Pleonasmus, bringt in seiner Weltzugewandtheit und beziehend Leben hervor, ist doch auch eine Beziehung eine lebendige Entität. Das wird nur dem sonderbar erscheinen, der Leben an organische Materie geknüpft versteht. Selbstverständlich gibt es kein Leben ohne organische Materie, das aber macht Leben noch nicht aus. Leben und Lebendiges gibt es nur jenseits der organischen Materie, ansonsten ja auch Leichname leben würden. Was Leben und Lebendiges ausmacht, das ist die Vorstellung, die in Gemeinschaft mit dem Willen Leben macht.⁸ Und so entstehen auch Beziehungen. Dass Beziehungen lebendige Entitäten sind, belegt auch der Alltags-Sprachgebrauch, wenn er von einer lebendigen Beziehung spricht, oder eben urteilt, dass die Beziehung nicht mehr lebendig sei. Nun sind Urteile über die vorhandene oder mangelnde Lebendigkeit von Beziehungen häufig von Vorstellungen und Wünschen einer als ideal betrachteten Expression dieses Lebendigen geleitet. Das heißt aber nicht, dass eine, verbreiteten Wünschen widersprechende, Beziehung tot sei oder auch, dass dort, wie es gleichfalls die Alltagssprache so prägnant ausdrückt, „nichts mehr läuft“. In Beziehungen, diesen wechselseitigen, d.h. reziproken, Weisen der Weltzugewandtheit, die sich in mindestens einem Bereich treffen, „läuft“ immer etwas. Das ist schon deshalb so, weil Beziehung durch Lebendiges geschaffen ist und Lebendiges immer in Bewegung ist. Das macht Beziehungen auch so wertvoll: Mindestens zwei Lebendige begegnen sich in ihrer Weltzugewandtheit, wobei im Überlappungsfeld der Weltzugewandtheit Beziehung entsteht. Obwohl Beziehungen reziproke Verhältnisse sind, kann es sein, dass die Wechselseitigkeit nicht in jedem Falle aufscheint: Der von seinen Eltern liebevoll angeschaute schlafende Säugling antwortet dem Blick nicht, befindet sich gleichwohl in einem durch seine Präsenz begründeten responsiven Verhältnis,

andernfalls Blick und Hinwendungssituation der Eltern nur gestellt und nicht authentisch wären. Aber auch der Bär, der sich mir unvermittelt in den Weg stellt, bringt mich in ein responsives Verhältnis (Morizot, 2018, 53). Immer sind solche Beziehungs-Situationen durch Selbste geprägt.

Um die Bedeutung von Selbsten sowohl im Allgemeinen und im Besonderen in ihrer Bedeutung für die Beziehungsgenese zu würdigen, ist es wichtig, sich von der Verengung, welche das Selbst-Verständnis durch die Fokussierung auf das reflexive Selbst erfahren hat, zu befreien. Der Begriff des reflexiven Selbst, wie er in der europäischen Aufklärung begründet wird und der mit dem Fanfarenruf „Ich denke, also bin ich“ (Descartes, 1637/1992, 55) großes Leid über das nichtmenschliche Lebendige gebracht hat, erweist sich auch in Bezug auf den Menschen als zunehmend einengend. Bevor wir die Spuren, die diese Vorstellung bis heute hinterlassen hat, zu lesen versuchen, sei das uneingeschränkte Selbst-Verständnis dargestellt. Das Selbst erst als reflexives zu verstehen und anzuerkennen, bedeutet eine Verstellung seines Potenzials. Unbestritten gibt es Wesen, – zu denen zählen Menschen, Menschenaffen, Delphine, Raben, und weitere Tiere, möglicherweise auch Schafe –, die ab und an in der Lage sind zu sich selbst auf Abstand zu gehen. Dann, und das heißt ja „reflexiv“, gelangen sie, sich aus dem so gewonnenen Abstand sich zu sich zurückbeugend, zu einem gleichsam sekundären Selbstverständnis. Dieser Zustand kann durchaus gewinnbringend sein, zumindest, wenn es sich um einen bestimmten Grad an Klarheit müht, der aus der primären Warte nicht zu erreichen ist.

Allerdings ist ein solcher Zustand auch anstrengend, weswegen beispielsweise Menschen die längste Zeit ihrer Zeit nicht in diesem Zustand verweilen. Noch lange nach der Geburt leben wir als primäres Selbst, aber auch mental nicht-eingeschränkte Erwachsene bewegen sich selten allzu lange im reflexiven Seinszustand, dafür schlafen sie zu gerne, dösen oder tagträumen oder genießen das stille Kauen ihrer Lieblingsspeise bei gleichzeitigem Blick aufs Meer. All das ist ohne reflexives Selbstbewusstsein möglich, und man möchte sagen, es ist gerade ohne dieses möglich. In solchem Erleben scheint die „präreflexive Ich-Evidenz“ (Blume, 2003, 55) auf. Basis dieses primären Selbst-Erlebens ist die Leiblichkeit, ohne die Weltzugewandtheit nicht denkbar ist. Menschen, sprechen wir einstweilen nur einmal von diesen, haben zwar Körper, sind aber nicht ihre Körper. Für die präreflexive Identität ist der Körper vollkommen untauglich. Ein Körper ist ein dreidimensionales Etwas, eine Box aus Metall, oder eine Entität aus Biomaterie. Für die Identität des Menschen, seine Ich-Evidenz, ist der Körper im abendländischen

Denken irrelevant geworden, nachdem bei Sokrates die Identität in die immaterielle Seele verlegt worden und bei Descartes der Körper zur bloßen Sache geworden war. Seither ist die privilegierte und anerkannte Weise des Weltzugangs die theoretische, weswegen es nicht Wunder nimmt, dass mathematisch-technische Weltzugangsweisen das etablierte Orientierungsmuster bilden.

Resultat dieses Fokus ist eine Schrumpfung der Welt. Die wird nun zwar möglichst exakt abgebildet und die dadurch erfolgte Vermessung der Welt gebiert zwar viele Daten, lässt aber wenig Spielraum für das jeweils Eigene. Der Eigenraum, den Menschen sich in der Welt erringen, geht von ihrer Leiblichkeit aus. Anders als zu seinem Körper kann man zu seinem Leib keinen Abstand halten. Sagt jemand: „Wenn ich meine Hand da jetzt nicht wegnehme, wird es brenzlich“,⁹ sieht er auf seinen Körper wie auf ein Ding, so wie der Satz ja auch funktioniert, wenn man an das Wort „Hand“ ein „y“ anhängt.

Dass der Leib eine völlig andere Dimension auftritt, beschreibt Maurice Merleau-Ponty in einer fast dramatischen Weise: „Doch mein Leib steht nicht vor mir, sondern ich bin in meinem Leib oder vielmehr ich bin mein Leib.“ (Merleau-Ponty, 1945, 175) Die Manifestation der so beschriebenen eigenen Identität verdankt sich keiner Fremdzuschreibung, wird also nicht etwa verliehen – und könnte dann auch wieder abgesprochen werden –, vielmehr wird sie spürend erlebt. In einer Beschreibung von Hermann Schmitz heißt das: „Wenn ich vom Leib spreche, denke ich nicht an den menschlichen oder tierischen Körper, den man besichtigen und betasten kann, sondern an das, was man in dessen Gegend von sich spürt.“ (Schmitz, 1990, 115) Spürend, und nicht etwa analysierend oder auf eine affirmative Fremdzuschreibung hoffend, ist der Leibhaber sich seiner gewiss. Diese Gewissheit ist zugleich eine radikal private. Körper gibt es viele, Leib jeweils nur den einen, der als solcher erspürt wird.

Leibhaber sind sich ihrer gewiss, wenn sie sich ihres Leibes noch zu vergewissern vermögen. Warum der Zugang zum im wörtlichen Sinne *Selbstverständlichen* gar nicht mehr selbstverständlich ist, hat mit der langen Geschichte der Leibverdrängung zu tun. Die Fokussierung auf das Allgemeine, die Orientierung an der Messbarkeit, haben die subjektive und sich der Universalisierung versperrende Position des Leibes unter den – berechtigten – Verdacht des Widerspenstigen gebracht. Diese Ängste sich zu eigen machend, haben die Menschen in der Moderne die leiblich-materielle Komponente ihres Daseins als *Quantité négligeable* betrachtend, sich vermehrt auf das Konkrete und das heißt, das Mess- und

Vergleichbare fokussiert. Dieses Ansinnen wird mit dem Aufkommen der Informationstechnologie erleichtert. Kann doch nun sich ein jeder seine Schein-Identität digital zusammenstellen und dabei auch noch der allgemeinen Anerkennung sicher sein.

In dem Maße in dem Menschen jedoch spüren, dass sie mehr sind als das, was sich positiv aussagen und vermessen lässt, in dem Maße nimmt auch die Sehnsucht zu nach dem, was sie eigentlich sind. Die Eigentlichkeit des Leibes muss indes, aus besagten Gründen, vielfach erst wieder errungen werden. Wie vertrackt die Leibverdrängung und der Versuch der Leib-Erinnerung ist, wird deutlich, wenn man sich klarmacht, worum es lediglich geht. Dem Versuch der Leib-Erinnerung geht es lediglich darum, wieder den Zugang zu sich selbst und darauf aufbauend, zu jener „trivialen Lebenserfahrung“, die „jedermann jederzeit frisch oder in der Erinnerung zugänglich“ (Schmitz, 1990, 33) ist, zu gewinnen.

Die archäologischen Grabungen in die Tiefen noch aufzuspürender Erinnerungsreste wird erschwert durch eine Leitkultur, die sich dem Positiven verschrieben hat.

4. Positive Thinking?

Der von der aktuellen Ratgeberliteratur und vielen gut bezahlten Coaches empfohlene Ratschlag des *Positive Thinking* ist komplizierter als es das entsprechende Life-Style-Marketing vermuten lässt. Es geht nicht nur um das Training, nur noch halbvolle Gläser zu sehen und die halbleeren geflissentlich zu übersehen. Es geht zugleich darum, und das macht die Sache schon komplizierter, nur noch das Gegebene, also das positiv vorhandene, anzuerkennen. Das fällt deshalb so schwer, weil auch und gerade das Abwende, also das negative, von Gewicht ist. Dieses Negative, um des Positiven willen zu negieren, dagegen sträubt sich nicht, wer keine rosarote Brille tragen will, sondern wer es schwer zu leugnen findet, dass die Welt unvollständig beschrieben wäre, wenn man das Negative, also dasjenige, das nicht positiv gegeben ist, einfach weglasse. Denn die Welt besteht nicht nur aus Sein, sie besteht auch aus Schein. Unter Schein versteht man bekanntlich, dass etwas so aussieht, *wie*.¹⁰ Die Welt ist reich an solchem Scheinen und würde vollkommen missverstanden, wollte man sich nur auf das Positive fokussieren. Naheliegende und dramatische Beispiele finden sich aus dem komplexen Feld von Krankheit und Gesundheit. Die volksmündliche Frage, was einem denn fehle, bringt den

Schein hervor. Vordergründig ist diese Frage leicht zu beantworten, was einem, wenn man zum Arzt geht, fehlt, das ist die Gesundheit. Nun ist aber gerade die Gesundheit etwas, das sich verbirgt, also einen negativen Seins-Status hat: Solange man gesund ist, merkt man von der Gesundheit nichts; ist sie nicht mehr da, dann zeigt sie sich, – in ihrer Abwesenheit (Gadamer, 2003, 133). Und das gilt natürlich für das Leben insgesamt: „Erscheinen ist ein Sich-nicht-zeigen.“ (Heidegger 1927, 29) Und deshalb wäre die Welt nicht verständlich, wenn nur das Positive gelten würde. Die Welt lebt und besteht aus Verborgenen, – was der Reiz jeden Geheimnisses ist – und, und vor allem, durch das Sein des Nicht-Seins. Eine Welt, die alles Verborgene ans Licht zerzt und das Sein des Nicht-Seins leugnet, arbeitet tendenziell an ihrer eigenen Vernichtung.

Die Welt wäre aber auch weniger positiv in der anderen, der gängigen Weise ihres Verständnisses, wenn es die Negation des Wissens nicht gäbe. Und so kann man nur von Glück reden, dass es das Vergessen gibt, ohne welche Erneuerung nicht denkbar wäre (Gadamer, 1960, 21). Sowohl als Einzelne als auch als Kollektive brauchen wir den Neubeginn, der erst richtig gelingt, wenn man sich nicht an die eingefahrenen Bahnen erinnert, in denen man weiter trotten könnte. Und so kann man mit Nietzsche mutmaßen, dass es unmöglich wäre, „ohne Vergessen überhaupt zu leben.“ (Nietzsche, 1874/1980, 250) Auch hier ist von den Schafen zu lernen angesagt. Trotz ihres guten Gedächtnisses wissen sie, wann es genug ist, weswegen man ihnen ein Recht auf Vergessen nicht erst verordnen muss, dafür haben sie schon selbst gesorgt.

Eine besondere Klasse des Gegenbegriffs zum verbreiteten Positiven und Eindeutigen machen die Uneindeutigkeiten, die Halbheiten und die Gemengelage zwischen positiv und negativ aus. Auch für solches Dazwischen ist der Leib besonders begabt. Das Dösen, dieser Halbzustand zwischen wach und schlaf, wird leiblich als Weite und Ausgedehntheit erlebt, bei dem der Weltzugang und die Erkenntnis nicht mehr durch den hellwachen Geist gesteuert, sondern leiblich erlebt werden. Die exakten Begrenzungen des Körpers verschwimmen, eindeutige Abgrenzungen – die Oberfläche meiner Hand – gehen in die Weite meiner Umgebung über. Weil das Eindeutige seinen Sinn verliert, können neue Verbindungen erlebt und gebildet werden. Das Bewusstsein, vorher noch berechnend, klar und eindeutig, verfließt nun, es wird *ozeanisch*. Was aus der Warte einer Kultur der Körperlichkeit als Schwäche gilt, zeigt sich nun als Stärke: das Diffuse.

Wenn Menschen so gerne dösen, so mag dies auch mit einem aus Säuglingszeiten herrührenden Wohlsein in der Weite des ozeanischen

Bewusstseins zu tun zu haben. Und in dieser Bewusstseinsform zeigen Menschen ihre große Verwandtschaft zu vielen Tieren und hier liegt vielleicht auch die Basis der emotionalen Nähe zwischen Mensch und Tier. Die Entstehung des Wachbewusstseins ist sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch aus dem wabernden ozeanischen Bewusstsein entstanden. Die Entwicklungsabfolge ist dabei eindeutig: von der Empfindung, über das Bild zum Wort.¹¹ Diese Genese als eine der Höherentwicklung zu sehen, dafür gibt es indes keinen Grund. Im Gegenteil kann man Nietzsches Erstaunen über den schmalen Firnis des Logisch-rationalen nachvollziehen¹², wenn man sich klarmacht, wie wenig sich doch dem Logisch-Rationalen verdankt und dass sich dessen Gegenteil – was immer Gegenteil hier heißen mag –, letztlich alles verdankt. Daher kommt dem Aufbrechen der verengten und starren Beschreibungsformen auch eine so große Bedeutung zu. Dies ist auch deshalb wichtig, weil so der verdrängte Leib wiedererinnert werden kann. Die Wiedererinnerung des Leibes vollzieht sich dabei anders als die Wiedererinnerung vergessenen mentalen Bewusstseins. Wenn beispielsweise jemand sich nicht mehr an seine Hausnummer erinnert, hilft vielleicht intensives Nachdenken. Die Qualität dieses Nachdenkens wird nicht selten mit martialischen Ausdrücken belegt, – „denk doch mal *scharf* nach“. Es ist nicht ausgeschlossen, dass solches Bemühen zum gewünschten Erfolg führt und das Negative – die abwesende Nummer – „auf einmal“ wieder da ist, also positiv gegeben.

Leib-Erinnern läuft nicht nach dieser Art, an Stelle einer aktiven Arbeit *an*, steht hier ein freilassendes Zulassen *von*. Wenn dermaßen der Leib wieder aufdämmert, beweist das, dass eigentlich alles immer schon da gewesen ist. Gefühle beispielsweise, etwa die starken von Liebe oder Hass, werden erlebt, wenn man sie sich nicht länger verbietet. Dann spürt man, wie man von diesen Aufwallungen „affektiv betroffen“ ist (Schmitz, 1990, 7f.). Dass man davon nur schwer loskommt, beweist die Leiblichkeit dieser Gefühle, die eben nicht im Gehirn entstanden sind, sondern den Leib ergriffen haben. Nun ist der gut gemeinte Ratsschlag, „*Lass doch endlich los!*“ zwar wenig hilfreich, dennoch beweist er mehr Leibverständnis als dem vermeintlich rational Argumentierenden bewusst sein mag. Denn Gefühle haben etwas Ergreifendes, etwas, das einen *packt*. Das sieht man auch bei den Halbgefühlen, die einen in Form von Atmosphären oder Stimmungen packen können. Wenngleich sanfter als es die großen Ganzgefühle tun, erfüllen und überspülen einen auch die Halbgefühle. Das zeigt sich beispielsweise bei der Melancholie, die zwar ein diffuses, gleichwohl ganzheitliches Gefühl ist. Diffus ist

die Melancholie, weil sie zum einen einen uneindeutigen Ursprung hat und zum anderen vielgestaltig und vielursächlich sein kann. Wie wenig zielführend die Aufforderung „*Lass doch los!*“ hier wäre, wird deutlich, wenn man in die Stimmung des Melancholikers eintaucht. Das leibliche Selbsterleben ist von Gewicht, wenngleich es nicht das Niederdrückende der Trauer hat, die Tönung der Welt ist durch die Melancholie ebenso bestimmt, wie deren lautliche Stimmung. Dass ein Anderer dieses Gefühl miterleben, mitspüren kann – „*Warum bist Du so traurig?*“ oder „*Du bist in einer so komischen Stimmung.*“ – beweist das Vermögen der *Einleibung*. Unter Einleibung ist das Aufnehmen, das „Einverleiben“ anderer Leiber zu verstehen: Beispiele sind die sichere Orientierung im Raume, etwa in der Fußgängerzone, in der es bei starkem und schwer koordinierbarem Gegenverkehr gelingt, nicht zusammenzustoßen. Ein anderes Beispiel für Einleibung ist das Mitempfinden einer Emotion.

5. Telling Stories

Menschen erzählen einander mit Leidenschaft Geschichten. Nicht nur haben alle Kulturen an ihrem Beginn eine Geschichte, die dann, solange diese Kultur Bestand hat, weitererzählt wird. Auch individuell haben sich Menschen nur deshalb entwickeln können, weil sie Geschichten hatten. Beginnend von dem Geschichten-Hören in der Kindheit, über die Beschäftigung mit fiktionaler – geschriebener oder verfilmter – Literatur, bis zum großen Alltagspalaver im Pub, am Küchentisch oder am Smartphone.

Unabhängig der literarischen oder ästhetischen Flughöhe der Geschichten, haben alle die Gemeinsamkeit: Geschichten leben davon erzählt *und* gehört zu werden. Deshalb wartet jede, auch noch so sehr im Verborgenen geschriebene, Geschichte darauf, einmal gelesen oder gehört zu werden.¹³ Das gilt vielleicht noch mehr für die Musik. Eine Geschichte, die mit diesen Dimensionen spielt, ist Richard Powers Roman „*The Time of our Singing*“.¹⁴ Wie bei allen guten Geschichten – das kann auch die im Pub erzählte Feierabend-Geschichte vom heutigen Fischfang sein –, guter Musik und guter Therapie, kommt es darauf an, den Sinn für die Zeit zu bewahren und in ein Verhältnis zu stellen.¹⁵ Es kommt also darauf an, das unmittelbare Vorher und Nachher und die große Vergangenheit spürbar werden zu lassen. Dass die Vergangenheit vor uns liegt, lässt sich bei jeder Geschichte erleben und überprüfen:

Wir könnten ihr schlicht nicht folgen, wenn es andersherum wäre bzw. dort, wo wir den Eindruck haben, die Vergangenheit sei vergangen, fällt es schwer, der Geschichte zu folgen. Auch bei der Pub-Geschichte ist das nicht anders, wir müssen dann schlicht nachfragen, um die Vergangenheit wieder in den Griff zu bekommen: „*Wann bist Du rausgefahren?*“ „*Mit wieviel Knoten wart Ihr unterwegs?*“ „*Wie war nochmal die Windgeschwindigkeit?*“ Man merkt: Zu viel Nachfragen und d.h. zu wenig Vergangenheitsbewusstsein macht jede Geschichte kaputt. Ist einem Zuhörer die Vergangenheit der Geschichte ganz vergangen, bleibt dem Erzähler nur, nochmal zu beginnen oder es gleich bleiben zu lassen.

In seinem Roman ist Powers auf mehreren Ebenen mit dem Phänomen der zu verlebendigenden Vergangenheit konfrontiert. Zum einen aufgrund der Komplexität der von ihm erzählten Geschichte, also der Herausforderung, die jeden guten Erzähler umtreibt. Und dann hat es Powers zusätzlich mit der Vergangenheit zu tun, weil er Musik erzählt. Er erzählt nicht eine Musikgeschichte, sondern er erzählt die Geschichte von gelebter, in diesem Fall gesungener, Musik. Dabei muss der Autor das Kunststück vollbringen, den Handlungsablauf, der ja von den vorangegangenen Entwicklungen lebt, ebenso lebendig zu halten, wie die Musik, die er dem Leser spürbar zu machen versucht. Die Musik wie jede Laut-Form, also auch die gesprochene Rede, lebt von der Verlebendigung der Vergangenheit. Wir könnten Musik nicht als Musik erleben und hören, wenn wir das Nicht-Seiende, die Vergangenheit, nicht immer zu verlebendigen vermöchten. Denn „das Versinken des Tones in die Vergangenheit“ (Geisler 2016, 61) ist ebenso eine tonale, musikalische Tatsache, wie das leibliche Erleben von Musik. Letzteres ist aber nur möglich, weil im Erleben das Nicht-mehr-Seiende noch seiend ist. Bei gehörter – oder selbst gespielter – Musik wird die Vergangenheit nicht nur mental bewahrt, sondern auch leiblich, beispielsweise in körperlich-leiblichen Schwingungen, aufgehoben. Wir haben es hierbei mit einer „Bewegungsumsetzung von musikalischer Bewegung in leibliche“ (Geisler, 2016, 83) Bewegtheit zu tun. Die Musik kann diese ästhetische Wirkung nur entfalten, weil der Leib, anders als der Körper, kein statisches Etwas, sondern eine lebende und daher sich bewegende Entität ist. Hören, für die anderen Weltzugangsweisen gilt dasselbe, ist kein passives Widerfahrnis, sondern ein aktives Geschehen. Diese Aktivität macht Literatur, beispielsweise „The Time of our Singing“, dann zu einem Ereignis oder einer leiblichen Situation, wenn es gelingt, leiblich auf diesen Text zu antworten. Das responsive Moment, das

für alle leiblichen Wahrnehmungen entscheidend ist, muss passen und greifen. Unterschiedliche ästhetische Empfindungen, unterschiedliche Interessens- und Bildungslagen, aber auch unterschiedliche leibliche Schwingungsvoraussetzungen machen, dass nicht alles und nicht alles in gleichem Maße ergreift. Da wir alle Leibwesen sind, ist es aber meist möglich, auf jemanden, der von Schwingungen ergriffen ist, selbst dann responsiv zu antworten, wenn uns der Grund seiner Ergriffenheit nicht nachvollziehbar ist. Ohne diese Möglichkeit wären viele Gespräche nicht möglich. Denn es gibt sie ja noch, die wahren Gespräche, bei denen jemand etwas sagt, das nicht erwartet ist und von dem er nicht hoffen kann, dass es erwartet wird. Solche im wahren Sinne Zwiegespräche setzen nicht auf den Echo-Effekt. Wer ein Zwiegespräch beginnt, bringt sich, ohne Rücksicht auf einen bestehenden Erwartungshorizont, mit ein. Umgekehrt gilt, wer nur zu bedienende Erwartungen im Sinn hat, der führt ein Selbstgespräch. Nun hat die maschinengesteuerte Mitteilungskultur die Zahl der Selbstgespräche enorm erhöht, das Bedürfnis nach Zwiegesprächen ist dadurch aber eher noch gewachsen. Zwiegespräche, diese riskanten Mitteilungen ohne Gewähr, offenbaren das Vertrauen, dass es trotz allem gut gehen werde. Dieses Vertrauen ins Gelingen hat dabei einen guten Grund: die beiderseitige Leiblichkeit.

Wer seine Geschichte erzählt, der beschreibt leiblich seinen Leib. Dass sich Geschichten des Lebens, wenn sie von besonderem Gewicht sind, in den Leib einschreiben, ist aus der Trauma-Analyse bekannt.¹⁶ Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass solche Einschreibungen nicht auch bei geringerem Gewicht stattfinden. Aus dem Bereich der Musik sind solche Einschreibungserlebnisse allgemein bekannt: Der Rhythmus eines Lieblingsstücks ist leiblich so eingeschrieben, dass er sich beim „leisesten“ Anlass wieder verselbständigt. Aber auch vermeintlich *harmlose* (engl. gleich „Schadens-lose“) Ereignisse schreiben sich leiblich ein und hinterlassen Eindrücke auf der gesamten Skala sinnlicher Erlebnisse. Bereits jede noch so kurze Busfahrt hinterlässt Farb-, Geruchs-, Laut- und Taktileindrücke, die in der Fülle der Alltagserlebnisse häufig unberücksichtigt bleiben. Ihr Da-sein wird einem dann vielleicht erst nach langem zeitlichem Abstand bewusst. Wenn man nach Jahren wieder einmal an diesem Ort ist und wieder zur Mittagszeit diesen Bus zum Hafen nimmt, dann verdankt sich dieses Gefühl der Vertrautheit weniger dem mentalen Wissen als vielmehr dieser Stimmung. Denn, dass ich schon einmal dort gewesen bin, dieses mental gespeicherte Wissen, ist mir ja bekannt, eben deshalb, weil ich mich dort nochmals mit Pat

treffen will, fahre ich ja in diesen Ort und nehme den Bus zum Hafen. Dass ich aber wirklich und das heißt, in leiblicher Präsenz, schon einmal dort gewesen bin, dass „sagt“ mir erst mein Leib.

Solche Erfahrungen prägen den Untergrund jeden Gesprächs. Um den Wahrheitsgehalt eines Gesprächs und das bedeutet, die Authentizität seines Widerfahrnischarakters einzuschätzen, genügt es nicht, sich auf Fakten zu beschränken, da muss man schon zu- und hineingehört haben, was der andere wie beschreibt.¹⁷

Wenn Menschen nicht nur gerne den erzählten Geschichten konkreter anderer Menschen zuhören, sondern ebenso den imaginierten Geschichten – aus Literatur, Film oder Musik –, dann tun sie das, weil das eigenleibliche Nacherleben dieser Geschichten als Bereicherung erlebt wird. Diese Geschichten, plus die, die wir erzählen und erzählt bekommen, machen, dass man das Leben als verstrickt in Geschichten¹⁸ verstehen kann und schwer zu sagen ist, wer wir denn wären, wenn wir keine Geschichten hätten.

6. To make it short

„Bring es auf den Punkt!“, „Make a long story short ...“ Das sind populäre Verhaltensanweisungen, von denen nicht ganz klar ist, was sie eigentlich wollen. Wahrscheinlich folgen sie ganz einfach dem verbreiteten Imperativ des Zeitsparens. Aber warum sollen wir eigentlich Zeit sparen und wenn wir es tun, was sollen wir dann mit der gesparten Zeit anfangen?¹⁹ Vielleicht weiß das niemand so genau und dennoch ist das Bemühen allseits zu beobachten, eine lange Geschichte kurz zu machen. Das ist auch deshalb sonderbar, weil man genau das Gegenteil behaupten könnte, nämlich dass eine Geschichte gar nicht lang genug sein kann. Dafür spräche schließlich die Relevanz, die Geschichten für uns haben. Stattdessen sollen sie nun also kurzgehalten werden. Und so sind an die Stelle der Geschichten die Narrative getreten, und die sind nichts anderes als bodenloses Gerede. Wo Geschichten – leiblich – berühren, können Narrative alles und nichts sein und gerade deshalb hat dieser Begriff auch Hochkonjunktur.²⁰ Geschichten sind langwierig, brauchen manchmal Umwege und deshalb auch Zeit. In der Zeit des Zeitsparens, ist dafür keine Zeit, was zunächst überrascht, wurde doch wahrscheinlich noch nie so viel geredet wie in der Gegenwart. Nicht zuletzt maschinenanimiert und maschinengestützt sind wir im Dauergerede angekommen. Die „Bodenlosigkeit des Geredes“ ist dazu angetan, ihm „den Eingang

in die Öffentlichkeit“ (Heidegger, 1927, 169) zu sichern. Dort angekommen und maschinenanimiert und maschinengesteuert weiter verbreitet und im nie endenden Dauerfluss gehalten, ist die Rede dem Untergang geweiht.

Den dramatischen Unterschied zwischen Rede und Gerede kann man mit dem Unterschied von Etwas und Nichts verdeutlichen. Während die Rede *etwas* sagen will, versucht das Gerede gerade *nichts* zu sagen und zugleich dieses Nichts als Etwas auszuweisen.²¹ Was bleibt vom großen Gerede ist also eine gigantische Verwirrung einerseits und der Anreiz zur Vermehrung des Geredes andererseits. Da kaum zu glauben ist, dass hier nichts gesagt werde, suchen die Menschen verzweifelt nach dem Etwas, also dem Sein, des Geredeten. Da sie dieses nicht finden, auch weil sie leiblich nichts spüren, fragen sie bei anderen im Stile des „*Weißt Du, um was es hier geht?*“ nach und erhalten bestenfalls ein schlichtes „*Nein*“ zur Antwort. Häufiger werden sie jedoch ein Narrativ oder irgendein anderes Rede-Versatzstück im Jargon des Geredes zur Antwort erhalten, womit das Gerede weiter vorangetrieben wird.

Wenn in der Kultur des Geredes die Geschichten auf der Strecke bleiben, hat das viele negative Effekte – man denke nur an den Verlust kultureller Traditionen oder den Verlust der Erzähl- und Redekultur –, vor allem beschädigt es die Leiblichkeit. Die Leerheit des Geredes trägt nicht zur dringend gebotenen Stärkung des Leibbewusstseins bei und vermittelt im Gegenteil den Eindruck, dass dies verzichtbar und das objektive Körpergefühl ausreichend für die Beschreibung der Welt sei. Die Bodenlosigkeit des Geredes zeigt sich dabei auch darin, dass eine absolute Beliebigkeit zur baren Münze erklärt wird. So hat beispielsweise ein vermeintlich radikaler Subjektivismus Einzug ins Gerede gehalten, wenn mittlerweile alles als so und so „*gefühlt*“ erklärt werden kann. *Gefühlt*, so verkünden die Abendnachrichten, war es heute 45 Grad heiss; *gefühlt*, erklärt mein Chef, muss er, bevor er sich mit meinem Anliegen beschäftigen kann, noch 5000 Mails beantworten; *gefühlt* – wieder die Abendnachrichten – war der Stau am Gotthard-Tunnel 100 km lang. Wenn objektive Daten mit subjektiver Befindlichkeit – die Beispiele aus den Abendnachrichten – in eins gesetzt werden, beschädigt das sowohl die Geltung des Objektiven wie des Subjektiven. Wenn Temperaturen oder Staulängen nur noch als *gefühlt* angegeben werden, dann schwindet das objektive und damit ja auch das intersubjektiv nachprüfbare, ohne dass dem ein entsprechender Gewinn an Weltwahrnehmung gegenüberstünde. Zusätzlich wird die rein subjektive eigenleibliche Erfahrung, indem sie von offizieller Warte aus okkupiert wird, keine Aus-

drucksform mehr finden. Die vermeldeten Sahara-Temperaturen wird der eine als Unerträglichkeit beschreiben, bei der er sich nur noch mit Bildern von Scotts Antarktis-Expedition einigermaßen durch den Tag bringen konnte, der andere findet, den Abkühlungseffekt eines heißen Pfefferminzen-Tees einfach faszinierend. Für beide Erfahrungen ist aber, da gefühlt jetzt ja anders geht, kein Platz mehr. Da die Gefühl-Aussagen gleichsam offiziellen Segen erhalten, ist es nicht überraschend, dass es auch zu privatem Trittbrettfahren kommt. So kann, im Beispiel des Chefs, *gefühlt* alles gerechtfertigt werden.

Und wenn alles zusammenspielt, wenn also der Primat des Zeit-sparens, auf eine Kultur des Geredes trifft und die technischen Möglichkeiten vorhanden sind, dann gerät die Leiblichkeit endgültig in Gefahr. Die Digitalisierung der Lebenswelt, die letztlich auch eine Digitalisierung der Natur ist, macht auch vor dem Menschen nicht Halt. „Der Leib, die Endlichkeit des Menschen, die Widerständigkeit der Dinge“, all das „wird komplett zur Option erklärt.“ (Schnell, 2020, 207) Wenn aber das, was als selbstverständlich gilt, zur Option erklärt wird, wird das Selbstverständliche seiner Selbstverständlichkeit beraubt (Schnell, 2020, 209). Auch hier können die harm-losen Entwicklungen zeigen, wohin die Reise geht: Wenn eigenleibliche Beschreibungen zur eigenen Vertorung *in* und zum eigenen Erleben *der* Lebenswelt in Konkurrenz zu offiziellen Angaben dessen, was richtig gefühlt ist,²² gebracht werden, dann hat das Selbstverständliche des Eigenleib-Erlebens seine Berechtigung verloren. Denn eine Kultur, die von Seiendem eine Rechtfertigung abverlangt, spricht diesem Seienden seine Daseinsberechtigung ab, die sich ja, als selbstverständliche, gerade nicht erklären kann.

7. To sum up: Was bringt's?

Die digital geprägte Virtual-Ontologie, welche lehrt, dass nur dasjenige Sein hat, das in Daten fassbar ist, erklärt nicht nur die Rede über das Sein des Nicht-Seienden, sondern selbst die über das Seiende für *grundlos*. In den so geschaffenen Freiraum kann die neue seins-lose Welt aufgespannt werden. Dass sich dabei „Science und science fiction vermischen“ (Schnell, 2020, 207), gibt dieser Kultur nahezu unbeschränkte Handhabe, zumal das bis anhin geltende Korrektiv der Leiblichkeit, der expressiven Mitteilungsmöglichkeiten beraubt, unter den Generalverdacht des Irrationalen gestellt ist. In der so geschaffenen Leerstelle können etablierte, einst als seinshaltig verstandene Begriffe neu besetzt

werden. Nun gibt es also auch im Virtuellen *Räume* und in denen kann man, wie zuvor in den Realräumen *Begegnungen* haben, – und es gibt auch *Kommunikation*. Dass kommunikative Begegnungen in virtuellen Räumen nicht nur formal, sondern auch inhaltlich mit ihren originären, seinhaltigen Vorbildern, nichts gemein haben, versteht sich von selbst. Wenig überraschend sind auch die Inhalte nicht miteinander vergleichbar. Die maschinelle Rahmung des Zusammenkommens von Menschen führt zwangsläufig zu einer Einpassung und Standardisierung des Nicht-Standardisierbaren. Das Widerständige, das immer nur annäherungsweise fassbare des Menschen, den Kant treffend als „krummes Holz“ (Kant, 1784/1977, 41) bezeichnete, widersetzt sich *per se* seiner Standardisierung und dort, wo sie mit Gewalt durchgesetzt wird, bleibt nur ein Abbild *des* Menschen übrig. Die durchgesetzte Standardisierung hat denn auch mit Menschen nichts gemein, wohl aber mit dem Menschen zugeschriebenem Gemeinsamem. Und so wird, nachdem von allen Besonderheiten konkreter Menschen abgesehen wurde, ein „kollektives Cogito“ (Schnell, 2020, 207) gebildet, mit dem sich nun alles bewerkstelligen lässt. Es ist dabei die Anpassung des Menschen an die Maschine, welche allererst macht, dass die Maschinen menschenähnlich werden und deshalb als menschenäquivalenten Akteure gesehen werden können.²³

Solche Anpassungen zeigen sich nicht erst bei den postmodernen Maschinen, bereits relativ altbackene Maschinen wie Autos mit Verbrennungsmotoren werden von ihren Fahrern immer wieder als Ebenbürtige angesprochen. Wenn der zündende Funke nicht springen will, heißt es dann: „*Mach schon, tu mir den Gefallen!*“ oder, wenn alle Stricke reißen und das Drehmoment mitten auf der Autobahn zusammenbricht: „*Das kannst Du mir jetzt aber nicht antun!*“. Bei Computern und ihren Programmen sieht das nicht anders aus. Die meisten Menschen, die wissen, dass sie mit einem Computer-Programm „kommunizieren“, tun gleichwohl so, als ob sie es mit einer Person zu tun hätten.²⁴ Wenn solche Übertragungen relativ stabil funktionieren (würden), spräche einiges für den Versuch, Computer nicht nur im Bereich der Körper-, sondern auch der Seelenpflege einzusetzen. Im ersten Bereich werden sogenannte Pflege-Computer schon seit einigen Jahren eingesetzt (Liang et al., 2020). Was den Einsatz von Computerprogrammen in der Psychotherapie angeht, so stellen sich hier natürlich die gleichen Fragen. Die naheliegendste, nämlich nach der Leistungsfähigkeit der Programme, lässt sich zwar in die Frage fassen, „*Was bringt's?*“; die Antwort ist dabei jedoch alles

andere als eindeutig. Der Grund für diese Verwirrung liegt in der bereits genannten Anpassung des Menschen an die Maschinen, und das ist ein einseitiger Prozess, insofern menschliche Fähigkeiten operationalisiert werden, um dann von der Maschine reproduziert zu werden. Dass in diesem Vorgang die Maschinen die Oberhand erhalten, ist, soll eine *Kommunikation* zwischen Mensch und Maschine stattfinden, unvermeidlich.²⁵ Dass umgangssprachlich der Computer längst die menschliche Weise des Weltzugangs bestimmt, ist dabei weder ein Zufall noch bedeutungslos. So geben Menschen gerne zu, dass sie sich „*updaten*“ müssen, dass ihre „*Festplatte gerade nicht funktioniert*“, „*dass sie ein Black-out*“ haben, dass sie ein „*Reset*“ brauchen; das menschliche Selbstbild wird also zunehmend an das Vorbild des Computers angepasst.²⁶ Diese Entwicklung nimmt auch Einfluss auf die Beurteilung der maschinellen Systeme. Dass diese funktionieren und dass sie immer besser funktionieren, ist dabei wenig überraschend, da sie nach den eigenen Regeln arbeiten und eben funktionieren. Am Regelprimat der Maschinen ändert sich auch dann nichts, wenn Menschen den Maschinen zuarbeiten und sie verbessern. Die so generierte Funktionssteigerung ist und bleibt maschinell getrieben. Auch die zum Einsatz in der Psychoanalyse verwendeten Programme ändern an diesem Bild nichts. Bauten die Programme zunächst – wie *Eliza* (Weizenbaum 1966) mit dem alles begann – auf die Arbeit des Menschen an sich selbst, so ist der Mensch auch dort mittlerweile arbeitslos geworden, da er durch eine Modulation seiner selbst ersetzt ist (Bassett, 2019, 810). Und es funktioniert. Aber was beweist das schon? Wenn *etwas* funktioniert, dann heißt das, dass etwas Erwartungen erfüllt. Wenn das Etwas die Erwartungen selbst generiert, ist das Funktionieren vielleicht immer noch bemerkenswert, aber, ob der Mensch auch etwas davon hat, ist damit keineswegs gesagt. Und was wäre davon zu halten, wenn eine Klinik damit würde, dass ihr Ärzteteam *funktioniere*, und was wäre von dem zu halten, der sagte, Barnaby *funktioniere ganz gut*?

Dass es bei einem Schaf nicht ums Funktionieren geht, das weiß Rick Deckard ganz gut. Elektrische Schafe funktionieren ja nicht schlecht, das Leben mit einem Menschen teilen, also Teil dessen Daseins zu sein, also *mitsein*, können elektrische Schafe nicht.²⁷ Deshalb wird, das weiß Rick, seine an einer Depression leidende Frau nur Trost und Hilfe durch ein lebendiges Black-Face-Schaf finden können. Denn wie Menschen verfügen auch Schafe²⁸ über ein Leibbewusstsein. Dies befähigt sie, die Umgebungsstimmungen aufzunehmen und sich zu diesen responsiv zu verhalten. Dieses Vermögen macht sie zu Gesprächspartnern.

Im Unterschied zu Automaten sprechen „leibhaftige“ Gesprächspartner selbst dann, wenn sie schweigen. Damit bestätigen sie das Sein des Nichtseins; Maschinen können das nicht, wenn bei ihnen nichts ist, dann ist da nichts.

Da Mensch und Tier Wesen sind, die auch das Nicht-Sein erleben, sind sie auch verletzliche Wesen. Diese, ihre Schwäche, macht zugleich ihre Stärke aus, welche Mensch und Tier zu Partnern auch in schwierigen Situationen machen.

Anmerkungen

1 Once again I can say thank you to Benjamin Sachs for inviting me to the Department of Philosophy at St. Andrews University. Looking out to sea from the library and watching the seagulls is simply inspiring. Alexandra Hansch danke ich, dass sie mir die Biographie Barnabys anvertraut hat.

2 Martin Heidegger, dem wir den Zusammenhang von Denken und Danken verdanken, bemüht hier zur Bezeichnung des Substrats diesen mittelalterlichen Begriff.

3 Diesen Gedanken hat erstmals Gershom Scholem ausformuliert (ders. 2000, 237) und wurde jüngst auch von Amos Oz ausgedrückt, ders. 2015, Min. 10.

4 Das Gedächtnis versteht Heidegger als eine sowohl auf die Gegenwart wie die Vergangenheit und die Zukunft fokussierende „An-dacht“, ders. 1954, 144.

5 Und die William Wordsworth so prächtig beschrieben hat, siehe ders. 1807, 25.

6 So K. M. Kendrick, dem wir nun ein wenig auf seiner Untersuchung folgen, ders. 2008, 135.

7 „Das Zeichen und seine Interpretation sind dann eins“, siehe Josef Simon 1989, 39.

8 Diesen Zusammenhang hat bekanntlich Arthur Schopenhauer auf den Punkt gebracht, ders. 1859, WI, § 28, 217; WII, § 19, 233ff.

9 Fälle, in denen Menschen das anders sehen bzw. fühlen, hat Oliver Sachs eindrücklich beschrieben und als Pathologien gekennzeichnet, siehe ders. 1985.

10 Das bedeutet, „dass Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst nicht ist. In diesem Sichzeigen ‚sieht‘ das Seiende ‚so aus wie ...‘. Solches Sichzeigen nennen wir Scheinen.“ Martin Heidegger 1927, 28f.

11 In dem Sinne wirkt das ozeanische Bewusstsein, siehe Thomas Görnitz 2016, 242 und Martin Dornes 1993.

12 Friedrich Nietzsche: „Woher ist die Logik im menschlichen Kopfe entstanden? Gewiss aus der Unlogik, deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muss.“ Ders. 1887, Aph. 111.

13 Um ein dramatisches Beispiel zu geben: Victor Klemperers Tagebücher aus der Zeit des Nationalsozialismus wollten Zeugnis ablegen, auf dass sie einstmals gelesen werden würden, ders. 1995.

- 14 Richard Powers 2003; der deutsche Titel ist noch markanter als das Original: *Der Klang der Zeit*. Frankfurt/M. 2004.
- 15 Marilyn Charles zieht gekonnt diese Parallele zwischen Powers Roman und guter Psychoanalyse, dies. 2016, 141.
- 16 Marilyn Charles benutzt für diese Aufbewahrung sowohl die Begriffe von Archiv und Museum als auch von Grab, in dem eine Geschichte aufbewahrt wird, dies. 2016, 157.
- 17 In der Rechtsprechung erklären sich so auch die Vorbehalte gegen Urteile, die ausschließlich auf Indizien gestützt sind.
- 18 So der treffliche Titel von Wilhelm Schapp 1953.
- 19 Als Spargut hat Benjamin Franklin die Zeit empfohlen, ders. 1750, dass das ziemlich sinnlos ist, hat Michael Ende bewiesen, ders. 1973.
- 20 Zur Kritik der Konjunktur des Begriffs „Narrativ“, siehe Manfred Schneider 2017.
- 21 In den Worten Martin Heideggers will das Gerede „das In-der-Welt-sein (...) verschließen und das innerweltlich Seiende (...) verdecken.“, ders. 1927, 169.
- 22 Diese Gefühlsmarkierungen werden mit großem wissenschaftlichem Aufwand festgestellt, siehe Claudia di Napoli et al. 2021.
- 23 Oliver Müller, beschreibt es wie folgt: „Die Maschinen können nur wie wir werden, wenn wir werden wie unsere Maschinen.“, ders. 2022, 37.
- 24 Dies stellt Sherry Turkle fest, zitiert bei Caroline Bassett 2019, 806.
- 25 Caroline Bassett 2019, 806: „The result of equating human and machine intelligence is the prioritization of logical operations over human rationality and – therefore – the prioritization of machinic over human values.”
- 26 Die entsprechenden, sehr frühen Prognosen und Warnungen von Joseph Weizenbaum sind auch nach einem halben Jahrhundert immer noch lesenswert, zur Veränderung des Menschenbildes, siehe ders. 1972, 610.
- 27 Philip Dick 1968; siehe auch Oliver Müller 2022 und Tony M. Vinci 2014.
- 28 Leib-Erleben kann auch Tieren zugeschrieben werden, siehe Hermann Schmitz 2003.

Referenzen

- Bassett, C. (2019). The Computational Therapeutic: Exploring Weizenbaum's ELIZA as a history of the present. In *AI & Society*, 34, 803–812. <https://doi.org/10.1007/s00146-018-0825-9>
- Blume, A. (2003). *Scham und Selbstbewusstsein. Zur Phänomenologie konkreter Subjektivität bei Hermann Schmitz*. Alber.
- Charles, M. (2016). Race and Recognition. The Time of our Singing. In *The American Journal of Psychoanalysis*, 76, 140–160, DOI:10.1057/ajp.2016.7
- Descartes, R. (1637/1992). *Discours de la methode*. Frz.-Dt. Meiner.
- Dick, P. (1968) *Do Androids dream of Electric Sheeps?* Ballantine.
- Dornes, M. (1993): *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*. Fischer.

- Ende, M. (1973): *Momo*. Thienemann.
- Franklin, B. (1961). Advice to a young tradesman (1760). In *The Papers of Benjamin Franklin*, 1961, 3, 304. Yale University Press.
- Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr-Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Suhrkamp.
- Geisler, J. (2016). *Tonwahrnehmung und Musikhören. Phänomenologische, hermeneutische und bildungsphilosophische Zugänge*. Fink.
- Görnitz, Th./Görnitz B. (2016). *Von der Quantenphysik zum Bewusstsein*. Berlin.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- Heidegger, M. (1954). *Was heißt Denken?* Klostermann.
- Kant, I. (1784/1977). Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Werkausgabe Bd. XI. Suhrkamp.
- Kendrick, K. M. (2008). Sheep Senses, Social Cognition and Capacity for Consciousness. In C. Dwyer (ed.). *The Welfare of Sheep*. 2008, 135–158. Springer.
- Klemperer, V. (1995). „Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten“. *Tagebücher 1933–1945*. Aufbau.
- Liang, J. et al. (2020). Soft Sensitive Skin for Safety Control of a Nursing Robot Using Proximity and Tactile Sensors. In *IEEE Sensors Journal*, 20(7), 3822–3830.
- Mangoldt, B. von (1988). *Der Dießener Himmel. Vidi Caelum Novum*. Gebr. Metz.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. De Gruyter.
- Morizot, B. (2018). *Philosophie der Wildnis. Oder Die Kunst, vom Weg abzukommen*. Reclam.
- Müller, O. (2022). Maschinelle Alterität. Philosophische Perspektiven auf Begegnungen mit künstlicher Intelligenz. In Martin Schnell, Lukas Nehlen (Hg.). *Begegnungen mit Künstlicher Intelligenz*, 23–47. Velbrück.
- Napoli, C. di et. al. (Hg.) (2021). ERA5-HEAT: A global gridded historical dataset of humanthermal comfort indices from climate reanalysis. *Geo-science-Data Journal*, 8, 2–10. DOI: 10.1002/gdj3.102
- Nietzsche, F. (1874/1980). *Unzeitgemäße Betrachtungen*. KSA, Bd. 1., De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1887). *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA, Bd. 3., 1980. De Gruyter.
- Oz, A. (2008/ 2015). *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis*. Berlin; Film von Natalie Portman, Israel 2015.
- Powers, R. (2003). *The Time of Our Singing*. Vintage.
- Sachs, O. (1985). *The Man who mistook his wife for a hat*. Summit Books.
- Schapp, W. (1953). In *Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Klostermann.
- Schmitz, H. (1990). *Der unendliche Gegenstand*. Bouvier.
- Schmitz, H. (2003). Wie Tiere sind. In Andreas Brenner (Hg.). *Tiere beschreiben* (86–104). 2003. Fischer.
- Schneider, M. (2017). Das närrische Narrativ. *Neue Zürcher Zeitung*, 8. Mai 2017, 8.

- Schnell, M. (2020). *Das Ethische und das Politische. Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität*. Velbrück.
- Scholem, G. (2000). *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*. 2. Halbband. Suhrkamp.
- Schopenhauer, A. (1859). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 2 Bde. (WI; WII). Haffmans.
- Simon, J. (1989). *Philosophie des Zeichens*. De Gruyter.
- Vinci, T. M. (2014). Posthuman Wounds. Trauma, Non-Anthropocentric Vulnerability, an the Human/Android/Animal Dynamic in Philip K. Dick's Do Androides Dream of Electric Sheep? *Journal of the Midwest Modern Language Association*, (47), 2, 91–112. <https://www.jstor.org/stable/44066191> (letzter Zugriff 29.04.2024).
- Weizenbaum, J. (1966). ELIZA – A Computer Program for the Study of Natural Language Communication between Man and Machine. *Communications*, 9(1), 36–43.
- Weizenbaum, J. (1972). On the Impact of Computers on Society. *Science*, (Mai 12), New Series, Bd. 176, Nr. 4035 (Mai 12, 1972), 609–614. <https://www.jstor.org/stable/1735124> (letzter Zugriff 29.04.2024).
- Wensley, S. (2022). *Through a Vet's Eyes*. Gaia.
- Wood, H. (2001) Looking sheepish. *Nature*, 2 (Dezember). <https://www.nature.com/reviews/neuro> (letzter Zugriff 29.04.2024).
- Wordsworth, W. (1807). *“I wandered lonely as a Cloud.” Balladen, Sonnette, Versen*. 2011. Straelener Manuskripte.





