

Zwischen Selbst und Nicht-Selbst

Eine relational-soziologische Untersuchung

Marco STEGER, 01517546

Innsbruck, März 2025

Masterarbeit

eingereicht an der Universität Innsbruck, Fakultät für Soziale und Politische Wissenschaften
zur Erlangung des akademischen Grades

Master of Arts

Masterstudium Soziologie: Soziale und Politische Theorie

Betreuer:
Assoz. Prof. Dr. Frank Welz
Institut für Soziologie
Fakultät für Soziale und Politische Wissenschaften

Abstract

Das Programm vorliegender Arbeit ist eine wissenschaftstheoretische Untersuchung des „Selbst“-Konzeptes bei G.H. Mead einerseits sowie des "Nicht-Ich"-Konzeptes im Theravada-Buddhismus andererseits. Die Umsetzung dieses Vorhabens entspringt zuvorderst der Annahme blinder Flecken in dominanten soziologischen Ansätzen zum „Selbst“. Zudem ist bis dato weitgehend unklar, inwiefern buddhistische Kerngedanken im Allgemeinen und das Konzept des „Nicht-Ich“ im Speziellen (relational-)soziologisch anschlussfähig sind. In diesem Zusammenhang lautet die Forschungsfrage vorliegender Arbeit: „Welche Einordnung ergibt sich auf Basis Emirbayers „manifesto“ von Meads „Selbst“-Konzept gegenüber dem buddhistischen „Nicht-Ich“-Konzept in relationale oder substantialistische theoretische Kategorien?“ Diese Frage wird methodisch zuerst über die Erstellung eines Differenzierungsinstrumentariums in Anlehnung an das „Manifest für eine relationale Soziologie“ (Emirbayer 2017) bearbeitet. Diese Kriterien werden in einem nächsten Schritt an den eingeführten theoretischen Ansätzen angewandt. Zuletzt werden die „Selbst“-Theorie bei G.H. Mead und die „Nicht-Ich“-Theorie im Buddhismus in einen direkten Abgleich gestellt. In Referenz zu Emirbayer (2017) können sowohl das Meadsche „Selbst“ als auch das buddhistische „Nicht-Ich“ als grundsätzlich relational verfasste Ansätze beschrieben werden. Beiden Ansätzen ist (trotz einiger Ausnahmen und Relativierungen) die Annahme einer grundsätzlich prozeduralen Verfassung des „Selbst“, respektive des „Nicht-Ich“, gemein. Die buddhistische Herangehensweise geht einen Schritt weiter und nimmt eine generelle „Selbst“-losigkeit menschlicher Subjekte an. Es wird abschließend reflektiert, ob Unterschiede zwischen diesen Ansätzen hinsichtlich derer ontologischen Fundamente, Unterschiede hinsichtlich den jeweiligen Entstehungskontexten und teleologischen Ausrichtungen zu Grunde liegen. Das Prinzip „Nicht-Ich“ kann, abhängig vom konkreten Verständnis von Sozialtheorie, als mehr oder weniger soziologisch anschlussfähig erachtet werden. Jedenfalls kann ein indirekter Weg über die Arbeiten von Mustafa Emirbayer wissenschaftlich konstruktive und relevante Erörterungen ermöglichen.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Forschungsfrage und Herangehensweise	6
2.1	Entwicklung der Forschungsfrage.....	8
2.2	Methodik und Aufbau der Arbeit.....	9
3	Grundprinzipien einer Relationalen Soziologie und das „Manifest für eine relationale Soziologie“	13
3.1	Grundzüge einer Relationalen Soziologie.....	13
3.2	Das „Manifest für eine relationale Soziologie“.....	15
3.2.1	Konkrete Annahmen, Kriterien und Probleme im „Manifest“.....	17
3.2.2	Relativierungen der Emirbayerschen Kategorien.....	20
3.3	Zusammenfassung und konkrete Arbeitskriterien für Einschätzung in relational vs. substantialistisch.....	22
4	Das „Selbst“ bei G.H. Mead	25
4.1	„Selbst“-Theorien im westlichen Wissenschaftsbetrieb.....	25
4.2	„Selbst“-Theorien im Symbolischen Interaktionismus (S.I.).....	28
4.3	Das Konzept des „Selbst“ bei G.H. Mead.....	30
4.3.1	Allgemeines zu Meads „Selbst“-Theorie.....	31
4.3.2	Verwobenheit Gesellschaft und „Ich“ bei Mead.....	33
4.3.3	Der Stellenwert emotionaler Prozesse in der „Selbst“- und Identitätsentwicklung.....	35
4.4	Einordnung des Meadschen „Selbst“ in relational vs. substantialistisch.....	38
5	Der Buddhismus und die Annahme des „Nicht-Ich“	45
5.1	Grundzüge eines modernen, westlichen Buddhismus.....	45
5.1.1	Grundzüge eines westlichen Buddhismus.....	46
5.1.2	Kulturelle Ausformungen buddhistischer Lehren.....	51
5.2	Zentrale theoretische Anhaltspunkte und Begriffe im Buddhismus.....	53
5.3	„anatta“ und die Auflösung des „Ich“.....	56

5.3.1	„anatta“, Einführung in die „Nicht-Ich“-Theorie und weitere wichtige Begriffe	57
5.3.2	„anatta“ im engeren Sinne und Auflösung des „Ich“	61
5.3.3	Der Stellenwert emotionaler Anteile im buddhistischen „Nicht-Ich“-Konzept.....	65
5.4	Die relationale Fundierung des buddhistischen „Welt“- und „Selbst“-Konzeptes	68
5.4.1	Einordnung des buddhistischen „Nicht-Ich“ in relational vs. substantialistisch.....	68
5.4.2	Vergleich des Meadschen „Selbst“ mit dem buddhistischen „Nicht-Ich“	73
6	Rekurs auf die Forschungsfrage und zentrale These.....	78
7	Fazit und Ausblick	81
	Literaturverzeichnis.....	87
	Eidesstattliche Erklärung.....	91

1 Einleitung

Wenn nun also ein Mensch schon dazu vorschreitet, die eingebildete Einheit des Ichs zur Zweiheit auszudehnen, so ist er schon beinahe ein Genie, jedenfalls aber eine seltene und interessante Ausnahme. In Wirklichkeit aber ist kein Ich, auch nicht das naivste, eine Einheit, sondern eine höchst vielfältige Welt, ein kleiner Sternenhimmel, ein Chaos von Formen, von Stufen und Zuständen, von Erbschaften und Möglichkeiten. Daß [!] jeder einzelne dies Chaos für eine Einheit anzusehen bestrebt ist und von seinem Ich redet, als sei dies eine einfache, fest geformte, klar umrissene Erscheinung: diese, jedem Menschen (auch dem höchsten) geläufige Täuschung scheint eine Notwendigkeit zu sein, eine Forderung des Lebens wie Atemholen und Essen. (Hesse 1999, S. 77)

Nach diesem Zitat von Hermann Hesse in „Der Steppenwolf“ haften die meisten Menschen (bewusst oder unbewusst) an der Annahme einer Einheit von sich selbst, bzw. von ihrem „Selbst“. Gleichzeitig wird hier die Intention evident, diese alltägliche, gewöhnliche Vorstellung einer Analyse und Entzauberung zu unterziehen. In einem Akt der Dekonstruktion verweist Hesse hier einerseits auf die Problematik der fälschlichen „Einheits“-Idee des „Selbst“ sowie eröffnet andererseits den Raum für Alternativen, wie ein (menschliches) „Selbst“ (noch) gestaltet und verfasst sein kann. Auf die inhaltlichen Vorschläge wird hier nicht weiter Bezug genommen. Jedoch bietet sich vorliegende Passage in Hesses Text als Anlass an, um zum zentralen Interesse vorliegender Arbeit überzuleiten. Die Dekonstruktion wissenschaftlicher, wie alltäglicher, „Selbst“-Konzepte ist kein neues Desiderat der Sozialwissenschaften. Das Primat vorliegender Arbeit stellt jedoch die Annäherung an gesicherte Aussagen zur Verfasstheit des (soziologischen) „Selbst“ über den Austausch mit einem bis dato nur teilweise wissenschaftlich rezipierten und aufgearbeiteten Ansatz dar: dem buddhistischen Konzept des „Nicht-Ich“ (bzw. in pali: „anatta“). Eine zentrale Annahme ist in diesem Zusammenhang, dass der Einbezug dieser Theorie zur Erörterung der Wesenhaftigkeit bzw. Natur des (soziologischen) „Selbst“ einen zentralen Beitrag leisten kann. Ein vorerst als „buddhistischer Weg der radikalen Dekonstruktion“ gefasstes Programm kann nicht nur herkömmliche, alltägliche Vorstellungen des „Selbst“, sondern auch diesbezügliche (fälschliche) Annahmen der (westlich-modernen) Sozialwissenschaften aufzeigen.

Immergut und Kaufman (2014) nehmen in diesem Kontext an, dass buddhistische, bzw. nicht eurozentrische „Selbst“-Konzepte, im aktuellen wissenschaftlichen Diskurs nicht ausreichend beachtet und diskutiert werden. Vor allem in der (westlichen) Mainstream-Soziologie würden Beschreibungen von wissenschaftlichen Sachverhalten, wie Fragen zum „Selbst“ und dem Identitäts-Begriff, in dualistischen Logiken erörtert werden. So würde etwa das „Selbst“ zu stark in einem „Selbst-Welt-Dualismus“ gedacht werden, wobei die Grundlage dessen Ontologie vielmehr als fortwährender, reflektiver Prozess verstanden werden müsste (ebd. S. 265). Die Annahme einer dualistischen Verfassung habe nicht nur (sozial-)wissenschaftliche Konsequenzen, sondern auch negative Implikationen für das alltägliche Selbstverständnis

vieler Menschen. Am Beispiel einer Studie zur Medikation von Symptomen einer ADHS-Erkrankung einer U.S.-amerikanischen Studentin zeigen die Autoren auf, inwieweit die (fälschliche) Spaltung in ein „medicated self“ sowie ein „normal self“ negative Auswirkungen seitens der Studentin mit sich bringt (ebd. S. 266). An diesem Beispiel wird hervorgehoben, inwiefern das Verhalten der Studentin, universitäre Leistungen durch gezielte Selbstmedikation zu verbessern, zu einem Identitätskonflikt zwischen unterschiedlichen „Selbst“-Anteilen nach sich zieht. Den Autoren liegt primär daran, auf die zusätzlichen Belastungen anzuheben, welche eine derartige Spaltung evoziert. Diesen Aspekt sehen sie, wie an diesem Beispiel veranschaulicht, neben konkreten empirischen Alltagserfahrungen, auch in Ansätzen der Sozialwissenschaft. Hierbei verweisen sie auf Konzepte des „Stigma-management“ von E. Goffmann, das „Scham“-Konzept von T.J. Scheff sowie die Orientierung am „generalisierten Anderen“ in der Tradition des Symbolischen Interaktionismus (ebd. S. 277). Dies wären alles Beispiele für Konzepte und Theorien, welchen unhinterfragte, dualistische Annahmen zur Trennung von „Selbst“ und „Welt“ zu Grunde liegen. Demgegenüber würden etwa buddhistische Ansätze die Möglichkeit bieten, derartige Dualismen zu dekonstruieren und eine neue Sicht auf soziale Realitäten zu eröffnen. Die Disziplin der Soziologie könne demnach erstens eine wichtige Alternative zum Psychologie-orientierten Trend, wonach Individuen den Anfang und das Ende von Analysen darstellen, bieten. Nach ihrem Verständnis müsse demgegenüber eine gute Soziologie zweitens: „envisions the self as created within a specific cultural and historical context and sustained and performed from situation to situation“ (ebd. S. 271).

In anderen Disziplinen, wie jener der Neurowissenschaften, ist die Dekonstruktion des „Selbst“ als feste Entität in dessen Differenz zur „(Außen-)Welt“ bereits weiter fortgeschritten. Anil Seth etwa fasst in „Being You“ (2022) die wichtigsten Erkenntnisse seiner neurowissenschaftlichen Arbeiten zur Frage nach der Natur des alltäglichen, individuellen Selbst zusammen. Er beschreibt in diesem Zusammenhang erstens, inwiefern die „äußere Realität“ bzw. unsere Wahrnehmung „der Welt“ einer kontrollierten Halluzination gleichkommt. Das Gehirn würde demnach nicht nur Sinneseindrücke (Farben, Gerüche, etc.) erfinden, sondern gar das vermeintlich integre, subjektive Gefühl eines „Selbst“. Als überlebenswichtige Illusion erfahren wir uns (als „Selbst“) in Differenz zur Außenwelt – wir sehen die Welt nicht, wie sie tatsächlich beschaffen ist, sondern wie sie uns als nützlich erscheint. Eine weitere Grundannahme stammt von McNamara (2022), wonach er der Auffassung, Religion habe primär die Funktion, als Sicherheitskonzept (Vermeidung von Angst, leichter Umgang mit

Tod) zu dienen, widerspricht. Entsprechend würden religiöse Erfahrungen, bzw. ein religiöses Bewusstsein, primär dabei helfen, Selbst- und Weltkonzepte zu hinterfragen und zu unterbrechen. Neben der Unterbrechung gewohnter Selbstkonzepte würde dies weiters die Imagination weiterer Welten bzw. schließlich die Manifestation eines neuen „Selbst“ (man könnte dies auch als neue „Identität“ verstehen) ermöglichen. Eine ähnliche Argumentation unter anderen Vorzeichen findet sich bei G.H. Mead bzgl. der Frage nach der Emergenz von Werthaltungen sowie neuer Identitäten. Demnach würden normative Verpflichtungen nur ausverhandelt, sowie problematische Situationen nur gelöst werden können, wenn Akteur*innen die relationalen Kontexte, welche für diese Situation typisch sind, rekonstruieren und reflektieren würden: m.a.W. im „Auftreten der unterschiedlichen Interessen auf dem Forum der Reflexion, der Rekonstruktion der sozialen Welt und in deren Folge dem Auftreten einer neuen Identität, die einem neuen Objekt entspricht“ (Mead 1980, S. 249; zit. nach Emirbayer 2017, S. 66) Somit gehen hier vorgestellte neurowissenschaftliche Annahmen zur Verfassung des Selbst-Welt-Verhältnisses sowie die Annäherung an das Problem normativer Konventionen bei Mead von einer prozeduralen Grunddynamik vor allem hinsichtlich der Emergenz eines neuen „Selbst“, bzw. neuer Identitäten, aus.

In jedem Fall entsteht in Anbetracht der letzten beiden Argumentationsstränge – vermeintliche Spaltung des (soziologischen) „Selbst“ entlang einer dualistischen Selbst-Welt-Logik erstens sowie die (eigentlich) prozedurale Emergenz neuer Identitäten - Anlass, Fragen nach der ontologischen Verfassung des (soziologischen) „Selbst“ genauer und systematischer zu stellen. In vorliegendem Text wird der Versuch unternommen, dieses Vorhaben umzusetzen. Konkret wird im Sinne einiger bereits vorgestellter Grundfragen evaluiert werden, inwiefern das soziologische „Selbst“-Konzept nach G.H. Mead einerseits, sowie das buddhistische Konzept des „Nicht-Ich“ („anatta“) andererseits, entlang der Arbeiten von Mustafa Emirbayer eher als relationale oder substantialistische Konzepte verstanden werden können. Damit wird eine wissenschaftstheoretische Arbeit avisiert, worin explizite wie implizite Grundannahmen zweier Theorietraditionen erörtert werden. Dies erfolgt gemäß der Grunddifferenzierung in eher relationale Ansätze (nicht-dualistische, prozedurale Grammatik) versus eher substantialistische Ansätze (Phänomene werden eher als feste Entitäten beschrieben sowie Annahme einer grundsätzlichen Möglichkeit, soziale Realität entlang dem Verhältnis Selbst-Welt und entsprechender Interaktionen zu beschreiben).

Bevor jedoch auf die Bearbeitung des zentralen Interesses im engeren Sinne eingegangen wird, erfolgt noch eine kurze Reflexion des persönlichen Kontextes, innerhalb dessen diese Arbeit entsteht. Wenn auch nicht alle Mechanismen und Beweggründe vollends klar sind, vorliegendes Thema zu beleuchten, erscheint eine Annäherung dennoch sinnvoll. Die Themenwahl erfolgt nie zufällig und es stellt eine wichtige Aufgabe dar, insbesondere bei sozial relevanten Themen, mögliche Vorurteile, blinde Flecken etc., zu hinterfragen. Klar ist, dass ein persönliches Interesse an Fragen zu(r) i.w.S. (eigenen) Identität(en) besteht. Die Frage nach der „Wirklichkeit“ des eigenen Selbst besteht schon lange und so entstand auch das Interesse an der spirituellen Tradition des Buddhismus, wo jene Frage von großer Wichtigkeit und in unterschiedlichen Anleitungen die Erforschung des (eigenen) „Selbst“ zentral sind. Erst im Nachhinein könnte man zu differenzieren versuchen, wann das Interesse an den Implikationen für die private Lebensführung, bzw. wann ein diesbezügliches wissenschaftliches Interesse entstanden sind – jedenfalls bieten beide Zugänge je eigene Momente der Verwunderung und Erkenntnis. Entgegen eher rigide anmutender und unrealistischer Versuche, (vor allem sozialwissenschaftliche) Wissenschaftspraxis gänzlich von persönlichen Hintergründen zu entkoppeln, wird hier bei Aufrechterhaltung des Desiderats, möglichst objektivierbare Aussagen zu treffen, die subjektive Motivlage in alle weiteren Erörterungen einzubinden versucht.

Zwar erscheint die Wahl für eigene (wissenschaftliche) Vorhaben im subjektiven Erleben als überaus persönlich, jedoch steht diese vielmehr immer in einem sozial bedingten Zusammenhang. M.a.W. könnte man aus soziologischer Sicht durchaus davon ausgehen, dass jene vermeintlich ausschließlich persönliche Themenwahl erst durch und in einem gesellschaftlichen Zusammenhang entsteht und Gestalt annimmt. Das Bedürfnis nach Sinnfindung ist ein allgemeines Phänomen unserer Zeit und die kontemporär verstärkte Rezeption spiritueller Traditionen ein Ausdruck davon. Auf viele, höchst soziologische Fragestellungen, kann in dieser Arbeit nicht gebührend Bezug genommen werden. Fragen etwa nach dem Zusammenhang alternativer Glaubenspraktiken unter einem Säkularisierungsaspekt, die Beleuchtung der Bedingungen spiritueller Praktiken durch marktwirtschaftliche Interessen aus einer kritischen Perspektive sowie Erörterungen eines „spirituellen Habitus“ bzw. eines generativen Erzeugungsprinzips sozialer, spiritueller Praxisformen, können nur als Randnotizen eingeführt werden. Mit Sicherheit stellen Themen rund um Spiritualität, spirituelle Moden sowie Trends spiritueller Praktiken keine grundsätzliche Neuheit da. Jedoch herrscht noch keine wissenschaftliche Klarheit über die konkrete, begriffliche Erfassung des Phänomens

„Spiritualität“. Der Wissenssoziologe Hubert Knoblauch (2006) etwa geht davon aus, dass die „akademische Erforschung der gelebten Religion erst allmählich bemerkt, wie sehr sich dieser Begriff ausgebreitet hat“ (ebd. S. 91). Knoblauch, wie beispielsweise auch der Soziologe Pascal Siegers (2014), versuchen sich daran, einen bis dato in den Sozialwissenschaften heterogen verwendeten „Spiritualitäts“-Begriff zu fassen und beschreiben, wie eine gemeinsame Grundlage für empirische Vorhaben gerade dabei ist, entwickelt zu werden. In jedem Fall fällt die Wahl des inhaltlichen und methodischen Vorhabens vorliegender Arbeit in einem gesellschaftlichen Kontext, welcher durch eine Entzauberung bis Delegitimierung altbewährter religiöser Vergemeinschaftungsformen bei gleichzeitiger Emergenz neuer Praxisformen in einer pluralisierten Landschaft spiritueller Angebote, geprägt ist. Einerseits wird in Folge darauf geachtet werden, die eigene Situiertheit unter diesen Vorzeichen aktiv mitzudenken sowie andererseits, auf eine Sprachform zu achten, welche Personen unterschiedlicher Identitäten entlang der Kategorien unter anderem des Geschlechts, der Nationalität sowie der sozialen Klasse, gleichberechtigt repräsentiert. In folgendem Abschnitt, Kapitel 2, werden die konkrete Forschungsfrage sowie die genaue Herangehensweise vorliegender Arbeit explizit gemacht.

2 Forschungsfrage und Herangehensweise

In diesem Abschnitt werden nun die zugrundeliegende (wissenschaftstheoretische) Absicht, die diesbezüglich leitende, inhaltliche Grundproblematik sowie der methodische und strukturelle Rahmen vorliegender Arbeit, erläutert. Im direkten Anschluss werden kurz die allgemeine Forschungsintention sowie die mit der Umsetzung vorliegenden Vorhabens erwarteten, sozial relevanten Implikationen, eingeführt: In 2.1. *Entwicklung der Forschungsfrage* wird die besprochene Grundintention vorliegender Arbeit in konkrete Forschungsfragen sowie schließlich eine fundamentale Forschungsfrage übersetzt. Diese leitende Forschungsfrage wird die zentrale inhaltliche wie strukturelle Richtschnur dieser Arbeit bilden. In 2.2. *Methodik und Aufbau der Arbeit* werden erstens auf Grundlage der formulierten Forschungsfrage methodische Implikationen und Vorgehensweisen entwickelt und beschrieben. Schließlich wird zweitens der strukturelle Rahmen, bzw. eine Auflistung mit kurzen Erläuterungen, aller (Haupt-)Kapitel der Arbeit vorgestellt.

Im Verlauf der angedachten Erörterungen wird der Versuch unternommen, die spirituelle Tradition des Buddhismus, bzw. die philosophisch und sozialwissenschaftlich anknüpfbaren Überlegungen zum „Nicht-Ich“ („anatta“), unter die Lupe zu nehmen. Das hier zu erörternde „Nicht-Ich“ (welches, wie später noch erklärt werden wird, synonym zum Begriff „Nicht-Selbst“ verwendet wird) stellt über geographische wie zeitliche Kontexte hinweg kein einheitliches Konzept dar. In diesem Vorhaben erfolgt daher eine Eingrenzung aller Varianten auf eine Tradition des modernen Buddhismus, der im Westen Bekanntheit erlangte und in Gestalt der Vipassana-Meditation eine Praxisform darstellt. Das in dieser Denkrichtung formulierte „Nicht-Selbst“-Konzept wird auf dessen soziologische Anschlussfähigkeit hin beleuchtet werden.

Die Evaluierung der soziologischen Anschlussfähigkeit des buddhistischen „Nicht-Selbst“-Konzeptes ist jedoch nicht das primäre Anliegen dieser Arbeit und erfolgt gewissermaßen indirekt. Die vorrangige Absicht dieser Arbeit ist die Prüfung des „anatta“-Konzeptes auf dessen grundsätzliche (sozialwissenschaftlich) theoretische Auslegung – ob eher relational oder substantialistisch: Konkret ist die Absicht, auf Grundlage der Analysekatoren aus „Manifesto for a Relational Sociology“ (Emirbayer 1997) (bzw. der ins Deutsche übersetzten Version „Manifest für eine relationale Soziologie“, 2017) die erwähnte theoretische Tradition zu beleuchten und Aussagen darüber zu treffen, inwiefern Kriterien für eine Einordnung in relationale oder substantialistische Theorien erfüllt werden. Dasselbe Vorgehen wird am

„Selbst“-Konzept von G.H. Mead erfolgen. Die Einordnung des Meadschen „Selbst“, einem soziologischen Konzept in der Tradition des Symbolischen Interaktionismus, in relational oder substantialistisch, bildet ein eigenständiges Interesse vorliegender Arbeit. Zusätzlich kommt ebendieser Einschätzung eine wichtige heuristische Funktion zu: die Schulung an einem genuin westlich-sozialwissenschaftlichen Konzept wird eine wichtige terminologische wie methodologische Grundlage bilden, um die spätere, differenzierende Analyse von „anatta“ in relational vs. substantialistisch vorzunehmen. Dieser Punkt wird in Kapitel 2.2. *Methodik und Aufbau der Arbeit* noch genauer beschrieben werden.

Im Zuge der angedachten Ausarbeitungen wird somit erstens evaluiert, welcher Natur die bisher eingeführten Modelle im Hinblick auf die Differenzierung „relational – substantialistisch“, sind. Es wird davon ausgegangen, dass sich diesbezügliche Erörterungen insbesondere aufgrund der Häufigkeit, Zentralität sowie Relevanz – bei gleichzeitigen starken Differenzen – des jeweiligen „Selbst“- vs. „Nicht-Selbst“-Konzeptes anbieten. Zweitens werden im Zuge dieser Auseinandersetzungen Überschneidungen und Differenzierungen zwischen diesen zwei Denktraditionen zu Tage treten. Diese werden, ebenso wie die gesonderte Einordnung derselben in relational vs. substantialistisch, ausgeführt werden und Einzug in vorliegende Arbeit finden. Drittens wird unter diesen Vorzeichen erwartet, dass Aussagen darüber getroffen werden können, inwiefern buddhistische Überlegungen zum „(Nicht-)Selbst“ soziologisch anschlussfähig sind. Es wird versucht werden, diesbezügliche Konzepte daraufhin zu evaluieren, ob sie entlang einer sozialwissenschaftlich-westlichen Sprache (i.w.S. wissenschaftstheoretische, soziologische Kriterien; sozialwissenschaftliche Terminologie, etc.) zu erfassen sind. Dadurch soll m.a.W. die „Soziologigkeit“ des Buddhismus in Erfahrung gebracht werden. Nicht zuletzt wird in diesem Zusammenhang eine Lücke in der Wissenstradition der Sozialwissenschaften adressiert. Als weitere Unterfragestellung dieser Arbeit wird im Abschlusskapitel 7. *Fazit und Ausblick* auf diese Prüfung Bezug genommen werden.

Grundsätzlich werden durch die Erarbeitung dieser Punkte neue Perspektiven und Einsichten in die Natur der (soziologischen) „Identität“, resp. des (soziologischen) „Selbst“, gewonnen werden. Ein Vergleich genannter Ansätze kann zu einem erweiterten Verständnis von „Identität“ beitragen, welches über traditionelle Vorstellungen hinausgeht; nicht zuletzt kann eine Brücke geschlagen werden zwischen einer westlich-modern geprägten Soziologie und einer buddhistischen Philosophie. Grundsätzlich werden mögliche Einschränkungen und Lücken in den jeweiligen Theoriegebäuden identifiziert werden, wodurch neue Fragen und

Untersuchungen angeregt und formuliert werden können. Abschließend kann das Verständnis einer stärker relational fundierten Natur von „Identität“ und der Vorstellung eines „Nicht-Selbst“ zur Aktualisierung von Ansätzen in verschiedenen Anwendungsbereichen (bspw. Beratung und Psychotherapie) verhelfen.

2.1 Entwicklung der Forschungsfrage

In der Auseinandersetzung mit vorliegenden Themen wurde die Gewissheit gewonnen, dass insbesondere bei Überlegungen zur Genese und Verfasstheit des soziologischen „Selbst“ eine Auseinandersetzung mit einmal dem Meadschen „Selbst“ (hier: Symbolischer Interaktionismus) sowie andermal des lebensphilosophisch ausgerichteten „Nicht-Selbst“ (hier: Buddhismus) ergiebig sein kann. Fragen nach den Schwerpunktsetzungen in Bezug auf die jeweiligen Formen der Genese und Ontologie des „Selbst“ insbesondere unter dem Aspekt der Verortung und „Wahrhaftigkeit“ des „Selbst“ sind die zentralen Ausgangspunkte der vorliegenden Arbeit. Genauer stellt sich die Frage, ob die beiden Ansätze (Mead und Buddhismus) „ihr“ „Selbst“ eher in Abhängigkeiten und Beziehungsmustern (d.h. situational und relational) oder mehr in festen Entitäten (d.h. im Allgemeinverständnis und nach christlich-westlicher Vorstellung als eher „fixe“, „unveränderliche“ Phänomene und somit substantialistisch) denken. Konkret wird somit das „Selbst“-Konzept bei George Herbert Mead (insbes. aus „Geist, Identität und Gesellschaft“, 1980) dem buddhistischen „Nicht-Selbst“-Konzept gegenübergestellt. Die leitende Forschungsfrage lautet sodann: „Welche Einordnung ergibt sich auf Basis Emirbayers „manifesto“ von Meads „Selbst“-Konzept gegenüber dem buddhistischen „Nicht-Selbst“-Konzept in relationale oder substantialistische theoretische Kategorien?“ Diese Frage lässt sich, nicht zuletzt der späteren strukturellen Auslegung wegen, in folgende Unterfragen bzw. Unterpunkte differenzieren:

- a. Was sind die Kriterien aus „Manifest für eine relationale Soziologie“ (2017), wonach eine Einordnung in relationale vs. substantialistische Theorien gemacht werden kann?
- b. Ist das „Selbst“ nach Mead entlang dieser Kriterien eher relational oder substantialistisch fundiert?
- c. Ist das „Nicht-Selbst“ im Buddhismus entlang dieser Kriterien eher relational oder substantialistisch fundiert?

2.2 Methodik und Aufbau der Arbeit

In diesem Teil werden erwähnenswerte methodische Aspekte sowie der Aufbau der Arbeit dargestellt. Grundsätzlich liegt in dieser Arbeit daran, eine Einschulung an Emirbayers Kriterien zur Einschätzung theoretischer Annahmen in relational vs. substantialistisch vorzunehmen. Im Zuge dessen wird gezeigt werden, dass bei Aneignung dieser Kriterien eine Differenzierung des hierfür verwendeten methodischen „Theorie-Handwerkskasten“ unumgänglich ist: die spätere Einordnung bzw. differenzierende Analyse erstens des „Selbst“-Konzeptes bei Mead sowie zweitens des „Nicht-Selbst“-Konzeptes im Buddhismus wird in vorrangig zweifacher Hinsicht zu relativieren sein. Erstens erfolgt eine Relativierung der Kategorien hinsichtlich derer wissenschaftstheoretischen Kohärenz; bei genauerer Betrachtung unterlaufen Emirbayer – wie gezeigt werden wird - zumindest teilweise widersprüchliche Annahmen. Zweitens wird eine Relativierung des Vorhabens, theoretische Gebäude klar einer Kategorie (relational oder substantialistisch) zuzuordnen, vorgenommen. Gemäß Emirbayers' Anspruch, jene Kategorien nicht exklusiv zu denken, sollen vielmehr der Facettenreichtum von Theorien nachzuzeichnen versucht werden. Mit anderen Worten wird primär eine differenzierte Verortung auf einem Spektrum, wovon relational bzw. substantialistisch die jeweiligen Pole bilden, im Gegensatz zu einer klaren und vor allem ausschließlichen Einordnung in eine der Kategorien, angedacht. Wie bereits angesprochen, bildet die (differenzierte) Einordnung Meads „Selbst“-Konzept ein eigenständiges Forschungsinteresse dieser Arbeit. Zusätzlich kommt dieser Evaluation eine heuristische Funktion zu. Buddhistische Annahmen sind auf den ersten Blick nur bedingt entlang sozialwissenschaftlicher Konventionen und Selbstverständlichkeiten formuliert. Um dennoch eine erschöpfende und wissenschaftstheoretisch nachvollziehbare Abhandlung zu ermöglichen, wird der Evaluierung buddhistischer Gedanken die Auseinandersetzung mit Mead vorangestellt. Damit geht die (methodologische) Absicht einher, (indirekt) eine inhaltliche wie begriffliche Basis einzuschulen, um einen Einstieg in eine nur teilweise genuin sozialwissenschaftliche Welt zu gewährleisten. Es wird beabsichtigt, entlang einer narrativen Grundausrichtung der/dem Leser*in vorrangig prozedural, d.h. im Verlaufe der Untersuchungen, eine plausible Differenzierung zu behandelnder Theorien vorzustellen. Im Grunde wird versucht werden, Emirbayer vorrangig für ein basales, formales Grunddifferenzierungsgerüst sowie Mead zur besseren inhaltlichen Absicherung, differenziert einzuschulen. Gleichzeitig wird der Absicht, in Bezug auf die zentrale Fragestellung eine klare These zu formulieren, selbstverständlich weiterhin nachgegangen werden.

Zum konkreten Aufbau der Arbeit, welcher hier durch die Erläuterung der folgenden Kapitel erfolgt, lässt sich vorweg Folgendes sagen: wie dem Inhaltsverzeichnis zu entnehmen ist, wird grundsätzlich begonnen werden mit einer Einführung in Annahmen der Relationalen Soziologie im Anschluss an Emirbayer, bevor die Teile „Selbst“ bei Mead und „Nicht-Selbst“ im Buddhismus betrachtet werden. In jedem dieser drei (Haupt-)Teile werden dem/der Leser*in zuerst allgemeine Aspekte (Kontext, Kernthemen, etc.) der jeweiligen theoretischen Richtung vorgestellt. Im weiteren Verlauf wird innerhalb jedes Kapitels sukzessive spezifischer werdend and den eingangs formulierten Unterfragen orientiert. Den Abschluss jedes der Kapitel bildet somit die Annäherung an die jeweiligen, (in 2.1) angeführten, Unterfragen.

Die sukzessive Annäherung an die zentrale Fragestellung beginnt mit 3 *Grundprinzipien einer Relationalen Soziologie und das „Manifest für eine relationale Soziologie“*. Darin werden zuvorderst der Kontext sowie Kernthemen einer Relationalen Soziologie im Allgemeinen besprochen, bevor zur Kontextualisierung sowie den konkreten Annahmen und Kriterien im „Manifest“ übergeleitet wird. Nachdem die daraus exzerpierten Emirbayerschen Kategorien „relational“ und „substantialistisch“ auf die obig angesprochenen Aspekte hin relativiert wurden, erfolgt in Bezug auf die unter Punkt a. eingeführte Unterfrage die daraus hervorgehende Bildung konkreter Arbeitskriterien für eine Einschätzung der folgenden Theoriestränge in „relational“ vs. „substantialistisch“.

Anschließend wird in 4 *Das „Selbst“ bei G.H. Mead* wiederum von einer allgemeinen Einführung in die Denktradition des westlichen, sozialwissenschaftlichen „Selbst“, über die Fokussierung auf „Selbst“-Theorien im Symbolischen Interaktionismus zum „Selbst“ bei G.H. Mead übergeleitet. Hierbei wird ebenfalls, anschließend an eine Einleitung in Meads Vorstellung(en) zur Ausbildung personaler Identität, stärker fokussierend auf die von Mead vorgestellte Genese und Differenzierung des „Selbst“ in unterscheidbare Anteile angehoben. Im Anschluss daran wird eingeführt in die konkrete Evaluation der theoretischen Fundierung des Meadschen „Selbst“ – ob eher relational oder substantialistisch. In einem Ergänzungskapitel wird zuerst auf den Stellenwert emotionaler Anteile und Prozesse in der „Selbst“- und Identitätsentwicklung eingegangen. Im Grunde gilt es, die in der gesichteten Literatur mehrfach ausgeführte, bei Mead überbetont kognitivistische Verfasstheit der Identität, aufzuarbeiten. Alle moderneren Identitäts- und „Selbst“-Konzeptionen der hier besprochenen theoretischen Ausgangspunkte geben Vorschläge zur Kompensation dieses Überhangs durch das Hervorheben emotionaler Anteile in der Ausbildung sowie Verfasstheit der Identität, resp. des „Selbst“. Erneut wird das Kapitel abgeschlossen mit der Annäherung an eine (in 2.1)

bereits formulierte Unterfrage. In diesem Fall wird Bezug genommen auf die Unterfrage b. *„Ist das „Selbst“ nach Mead entlang dieser Kriterien eher relational oder substantialistisch fundiert fundiert?“*

In 5 *Der Buddhismus und die Annahme des „Nicht-Selbst“* wird – analog zur strukturellen Auslegung der vorherigen Hauptkapitel – mit einer allgemeinen Einführung in die buddhistische Denktradition begonnen. Aufgrund der immensen geographischen wie zeitlichen Bandbreite buddhistischer Ansätze wurde ein Fokus gelegt auf eine westliche, moderne Tradition des Buddhismus. Es werden die wichtigsten kulturellen wie begrifflichen Eckpfeiler dieser Denktradition, mit Grundlagen im Theravada-Buddhismus und manifestiert in der kontemporär populären, westlichen Achtsamkeitsströmung, angeführt. Sodann wird der Blick auf das in dieser Theorieströmung zentrale „Nicht-Selbst“- , respektive „anatta“-Konzept, gerichtet. Aus Gründen der inhaltlichen wie strukturellen Kohärenz wird auch hier in einem Unterkapitel möglichen kognitivistischen Engführungen durch die Erarbeitung emotionaler Anteile und Prozesse in der Genese des „Nicht-Selbst“ begegnet. Abschließend wird auf die (in 2.1 eingeführte) konkrete Unterfrage c. *„Ist das „Nicht-Selbst“ im Buddhismus entlang dieser Kriterien eher relational oder substantialistisch fundiert?“* Bezug genommen. Die Beantwortung dieser Unterfrage erfolgt entlang der oben angeführten methodologischen wie methodischen Überlegungen in einem Zwischenschritt. Zuerst wird eine differenzierte Einschätzung des „Nicht-Selbst“-Konzeptes anhand stärker formal ausgelegter, von Emirbayer eingeführten Kriterien („relational“ vs. „substantialistisch“) gegeben. Abschließend werden in einem weiteren, bzw. in diesem Hauptkapitel letzten Teil, die entwickelten Einschätzungen hinsichtlich der relationalen vs. substantialistischen Fundierung des Meadschen „Selbst“ in einen inhaltlichen Abgleich mit dem buddhistischen „Nicht-Selbst“-Konzept gebracht.

Anschließend wird in 6 *Rekurs auf die Forschungsfrage und zentrale These* Bezug genommen auf die eingangs formulierte, zentrale Forschungsfrage: *„Welche Einordnung ergibt sich auf Basis Emirbayers „manifesto“ von Meads „Selbst“-Konzept gegenüber dem buddhistischen „Nicht-Selbst“-Konzept in relationale oder substantialistische theoretische Kategorien?“* Die bisher vorgestellten Unterfragen zusammenfassend wird in diesem Zusammenhang übergeleitet zur Formulierung einer zentralen These.

Zum Schluss wird ein 7. Kapitel (*Fazit und Ausblick*) darauf verwandt, die wichtigsten Aussagen der Arbeit zusammenzufassen sowie die Fragestellung nach der soziologischen Anschlussfähigkeit des buddhistischen „anatta“-Konzeptes zu klären. Abschließend wird

Ausblick gegeben auf verwandte, weiterführende Fragestellungen. In Folge wird nun eingeleitet in die einzelnen der drei Hauptteile der Arbeit – beginnend mit 3 *Grundprinzipien einer Relationalen Soziologie* und das „*Manifest für eine relationale Soziologie*“.

3 Grundprinzipien einer Relationalen Soziologie und das „Manifest für eine relationale Soziologie“

Wie der Titel dieses Kapitels an- und vorgibt, werden in Folge von einer überblickenden Warte aus zuerst der Kontext des „Manifest für eine Relationale Soziologie“, nämlich der Bereich der Relationalen Soziologie, dargestellt (3.1.). Im Anschluss wird übergeleitet zu einer Einführung in die Methodik sowie wesentliche Punkte im „Manifest“ selbst (3.2.). Für die späteren Differenzierungen des Meadschen „Selbst“ sowie des buddhistischen „Nicht-Selbst“ werden in 3.2.1. *Konkrete Annahmen, Kriterien und Probleme im „Manifest“* die diesbezüglich wichtigsten Punkte angeführt. Es ist in dieser Arbeit ein Anliegen, einen möglichst klaren Blick auf die späteren Einschätzungen zu entwickeln. Deshalb werden in Kapitel 3.2.2. die Emirbayerschen Kategorien wissenschaftstheoretisch geprüft und durch einige Argumente relativiert werden. In 3.3. wird abschließend das bis dahin Wesentliche zusammengefasst und, einem Destillierungsprozess gleichend, die daraus resultierende, konkrete Arbeitsmethodik entwickelt.

3.1 Grundzüge einer Relationalen Soziologie

Das Programm einer Relationalen Soziologie (RS) wurde maßgeblich von den Arbeiten Harrison Whites geprägt. Nach White beschreibt die RS gesellschaftliches Geschehen als einen ständigen Kampf um Identität(en) und die damit verbundenen Bemühungen zur Steuerung und Kontrolle. Identität(en) können sowohl Einzelpersonen als auch Gruppen umfassen. Gleichzeitig können diese jedoch – daher der Begriff „Relationale Soziologie“ – immer nur als Teil eines Netzwerkes verstanden werden. Dieser Ansatz ist der Prozess- und Figurationssoziologie von Norbert Elias recht ähnlich; Beziehungen sowie Netzwerke sind Orte, an welchen Identitäten ausverhandelt werden.

Die Relationale Soziologie wurde zu einem späteren Zeitpunkt maßgeblich von den Arbeiten Mustafa Emirbayers sowie Kolleg*innen geprägt und systematisch (weiter-)entwickelt. Für lange Zeit als ausschließlich empirisches Projekt ohne Offenlegung theoretischer Vorannahmen kritisiertes Projekt, lag Emirbayer in seinen Arbeiten ab Ende des 20. Jahrhunderts daran, eine „grundlagentheoretische Bestimmung“ der RS vorzunehmen (Löwenstein 2017a, S.9): der Versuch bestand darin, „unterschiedlichste sozialwissenschaftliche Schlüsselbegriffe relational zu bestimmen“ und weit über die bestehende Netzwerkanalyse hinaus „relationales Denken aus unterschiedlichsten theoretischen Bezügen zusammenzutragen“ (ebd.). Neben der Orientierung

an der Netzwerktheorie ist Emirbayer (methodisch wie theoretisch) stark vom amerikanischen Pragmatismus geprägt. Die pragmatistische Prägung ergibt sich nicht zuletzt durch den „Rückgriff auf Meads Konzepte von Zeit und Deliberation“ (ebd. S. 10). Emirbayer und Kolleg*innen erachteten neben weiteren sozialwissenschaftlichen Begriffen und Konzepten vor allem jene der „Netzwerke“, „Kultur“ und „Agency“ als zentral in ihren relationalen Neubestimmungen. Demgemäß werden in dieser Arbeit auch viele Auseinandersetzungen mit Texten der deutschsprachigen Fassung des Sammelbandes „Netzwerke, Kultur und Agency“ (2017), worin neben weiteren Texten auch das „Manifest für eine relationale Soziologie“ enthalten ist, erfolgen.

Armbruster gibt in „Relationale Soziologie als soziologische Theorie“ (2019) einen Überblick über zentrale Themen und Herangehensweisen eines relational orientierten soziologischen Programms. Dieses Programm hat grundsätzlich, wie soziologische Ansätze für gewöhnlich meistens, zur Absicht, der Frage nach den ermöglichenden Bedingungen für (soziales) Handeln sowie den Faktoren zur Aufrechterhaltung sozialer Ordnung und sozialem Wandel, nachzugehen. Die Relationale Soziologie kämpfe grundsätzlich mit zwei Kritikpunkten. Erstens würde sie sich zu sehr oder gar ausschließlich in einer (rein oberflächlichen) Netzwerkanalyse erschöpfen. Zweitens, so viele Kritiker*innen, wären ohnehin alle soziologischen Ansätze grundsätzlich relational und das Fundament der RS zu dürftig, bzw. dessen Alleinstellungsmerkmal nicht gegeben. Grundsätzlich stellt die RS weniger eine „homogene Gruppe von Forscherinnen oder gar eine Schule“, als vielmehr eine Ansammlung von weniger oder mehr relational ausgerichteten Beiträgen dar (ebd. S. 132). Allen diesen Beiträgen ist jedoch die Annahme gemein, dass Relationen eine genuin selbständige Erklärungskraft besitzen sowie der „Rekonstruktion von Relationen die zentrale Aufgabe“ ist (ebd.). Weitere gemeinsame Punkte (radikalerer Ansätze innerhalb der RS) sind die Ablehnung jeglicher Substantialismen – und substantialistisch gefasster Ansätze - sowie der Umstand, Relationen im Allgemeinen als emergent zu betrachten (ebd.). Schließlich liegt (radikalere) relationalen Autor*innen daran, populäre Dualismen, etwa jenem von Struktur und Agency, für eine dynamische und situative Beschreibung sozialer Wirklichkeit aufzugeben. Armbruster erkennt innerhalb der RS eine große Divergenz hinsichtlich der Bezugnahmen auf unterschiedliche soziologische Strömungen und schlägt, wie andere Autor*innen, eine paradigmatische Differenzierung in eine realistisch-humanistische sowie eine radikale RS vor (ebd. S. 133).

In einer realistisch-humanistischen RS wird von tatsächlichen, ausschließlich menschlichen Subjekten, ausgegangen. Den genuin menschlichen Charakter von Subjekten zu revitalisieren, ist die humanistische Facette dieser Denkrichtung. Aufgrund einer klaren Subjekt-Objekt-Trennung werden Strukturen und Relationen ebenfalls als realistisch eingeschätzt (ebd. S. 134). „Die radikale RS [hingegen] versteht sich als Weiterentwicklung der Gedanken Emirbayers“ und zeichnet sich durch einige wenige, jedoch zentrale Prämissen aus: Erstens werden nicht-menschliche Akteur*innen als Bedingungsfaktoren in relationalen Gefügen bewusst mitgedacht, wobei sich jedwede Akteur*innen und Strukturen erst in einem Interaktionsprozess situativ konstituieren (ebd. S. 135). Der radikalen Relationalen Soziologie liegt vorrangig daran, etwaige Dualismen und Substantialismen zu überwinden. Somit sind zweitens Relationen nicht weiter reduzierbar und besitzen einen Status *sui generis* – wodurch schließlich auch der Zusatz „radikal“ sehr trefflich erscheint.

Abschließend kann das „Manifest“, sowie die allermeisten anderen Beiträge von Mustafa Emirbayer, dem Bereich der Radikalen Relationalen Soziologie zugeordnet werden. Im nächsten Kapitel wird das „Manifest“ wissenschaftstheoretisch kontextualisiert. All jene Teile dieses Textes, welche für vorliegendes Vorhaben im engeren Sinne von Bedeutung sind, werden im übernächsten Kapitel ausgeführt. Ergänzend ist noch wichtig zu erwähnen, dass in den folgenden Erörterungen bei Verwendung des Begriffes „Relationale Soziologie“ (RS) die von Emirbayer radikal gefasste Variante einer Relationalen Soziologie gemeint ist.

3.2 Das „Manifest für eine relationale Soziologie“

Das „Manifest für eine relationale Soziologie“ von Emirbayer gilt als ein, wenn nicht gar das, zentrale Gründungsdokument der RS. Darin wird die „Stoßrichtung“ des relationalen soziologischen Programms vorgegeben: Die RS soll nach Emirbayer idealerweise „prozessual, situativ und anti-essentialistisch“ verfasst sein (Armbruster 2019, S. 131 f.). Im Grunde empfiehlt Emirbayer in „Manifesto for a Relational Sociology“ (1997), Prozessen und Beziehungen gegenüber von Normen und Strukturen den Vorrang in soziologischen Erklärungsversuchen zu geben und begründet eine Streitschrift gegen die substantialistische Engführung der Theorie des/der rationalen Akteur*in. Substantialistisch meine in diesem Kontext davon auszugehen, dass Dinge, Wesen oder das Seiende allgemein, die grundlegenden Einheiten der allermeisten Untersuchungen sind. Das vorgeschlagene relationale Denken soll eine bedeutende Alternative zum substantialistischen Mainstream der Soziologie darstellen, der durch die Rational-Choice-Theorie, den Strukturalismus und das Variablen-Denken

gekennzeichnet ist. Im Anschluss an Dewey und Bentley beschreibt Emirbayer die Perspektive der Trans-Aktion, welche er auch als relationale Perspektive bezeichnet. Nach dieser Perspektive ist die Gesellschaft nichts anderes als eine Pluralität von miteinander verbundenen Individuen, und die Vorstellung eines "rationalen Akteurs", der losgelöst von einem zeitlichen und räumlichen Kontext handelt, wird obsolet (Klärner & Keim 2019). Das „Manifest“ der Relationalen Soziologie (RS) sei schließlich von großer Bedeutung, da es eine Tradition des relationalen Denkens in der Soziologie rekonstruiert, die den symbolischen Interaktionismus und den amerikanischen Pragmatismus, sowie Beiträge von Georg Simmel und Norbert Elias umfasst.

Der Ursprung vieler Ideen der RS selbst lasse sich in transaktionalen (in diesem Fall situationalen und prozeduralen) Annahmen wiederfinden. Hierfür sind nicht zuletzt im Text von Emirbayer (1997) Hinweise zu finden. Einmal wird u.a. Goffmans Ausführung von „face-to-face-encounters“ auf Meso-Ebene als Ausgangspunkt für transaktionale Perspektiven verwendet (ebd., S. 295 f.). Weiters wird Bezug genommen auf die von G.H. Mead konzeptualisierten „problematischen Situationen“ bzw. damit im Zusammenhang stehende Werturteile. Es wird angenommen, dass moralisch-ethische Situationen weder aus übergeordneten Normen noch rein subjektiv entstehen und durch diese geklärt werden, sondern vielmehr situativ dem jeweiligen Interaktionskontext entspringen (ebd., S. 309 f.).

In genauerer Auseinandersetzung mit dem „Manifest“ kann man erkennen, dass die Kategorien „relational“ und „substantialistisch“, beziehungsweise die Trennlinie dazwischen, (zumindest im „Manifest“) nicht als solche in Reinform vorgestellt werden. Diese Grunddifferenzierung – relational oder substantialistisch – gründet Emirbayer wiederum auf der Differenzierung von drei Typen von Theorien – selbstaktional, interaktional und transaktional. Auch hierbei muss der/die Leser*in die Eigenschaften dieser Kategorien/Typen den Erörterungen Emirbayers entnehmen und oftmals werden diese nur durch ihr Negativ, d.h. durch das, was diese nicht umfassen, angegeben. Strukturell ist das „Manifest“ derart aufgebaut, dass nach der Beschreibung des eben dargestellten Grundcharakters einer Relationalen Soziologie, welcher sich nach Emirbayer in Abgrenzung zu selbst-aktionalen und inter-aktionalen durch das Interesse an transaktionalen Beziehungsgefügen auszeichnet, die Anwendung dieser theoretischen Vorannahmen an der Exploration zentraler soziologischer Begriffe erfolgt. Konkret werden die Begriffe „Macht“, „(Un-)Gleichheit“, „Freiheit“, „Agency“ und die Mikro-Makro-Unterscheidung unter dem Blickwinkel relational versus substantialistisch betrachtet (Armbruster 2019). Methodisch hält sich Emirbayer dabei an der Evaluation „klassischer“

Autor*innen sowie zentraler Themen der Soziologie auf ihre theoretische Fundierung – ob eher in Relationstermen (relational) oder in fixen Entitäten (substantialistisch) beschrieben. Im Anschluss daran präsentiert Emirbayer eine Übersicht über Forschungstechniken der RS. Neben der Beschreibung der Netzwerkanalyse, werden auch die Zeichentheorie und Methoden der Sozialpsychologie besprochen. Auch werden wichtige Probleme erörtert, derer sich die RS in der Theoriebildung annehmen muss. Neben Fragen der Grenzziehungen zwischen relationalen Gefügen, thematisiert Emirbayer schließlich Unsicherheiten bezüglich ungeklärter Kausalitätsbeziehungen sowie normativer Implikationen der RS. Armbruster (2019) versammelt schließlich zwei Kritikpunkte, welche gegenüber dem „Manifest“ vorgebracht werden. Erstens sei ein relationaler Ansatz in den Sozialwissenschaften nicht grundsätzlich neu. Autor*innen der RS würden dies bestätigen, halten dem Kritikpunkt jedoch wiederum die grundsätzliche Absicht entgegen, wonach relational-gefasste Beiträge primär normalisierte Hintergrundannahmen kritisieren und relativieren sollten. Zweitens besteht eine erwähnenswerte Schwäche des Textes in dessen Gattung: „Als Manifest ist er notwendigerweise programmatisch und wenig konkret [...]“ (ebd. S. 132). Dies hat zur Folge, dass keine ausgearbeiteten, methodischen wie inhaltlichen, Vorgaben vorliegen. Diese sind noch im Begriff, erarbeitet zu werden. Nichtsdestotrotz wird im Verlauf dieser Arbeit der Versuch unternommen, die von Emirbayer vorgestellten Kriterien zur Einschätzung in „relational“ vs. „substantialistisch“ für vorliegendes Forschungsvorhaben zu verwenden.

In Folge werden neben dieser etwas weiter gefassten Einführung in grundsätzliche Eigenschaften und Themen des „Manifest“, übergeleitet zu all jenen Aspekten, die für die mit der zentralen Forschungsfrage im Zusammenhang stehenden Untersuchungen von Interesse sind.

3.2.1 Konkrete Annahmen, Kriterien und Probleme im „Manifest“

Emirbayer macht im Grunde gleich zu Beginn des „Manifest“ klar, dass dieser Aufsatz primär ontologische und weniger epistemologische Fragen fokussiert. Diese würden zwar nicht „ausgeklammert werden“, der programmatische Fokus des Textes wird jedoch schnell augenscheinlich (Emirbayer 2017, S. 31). Emirbayer baut die Unterscheidung in relational vs. substantialistisch auf der Differenzierung theoretischer Ansätze in „selbstaktional“, „interaktional“ und „transaktional“ auf.

Unter „Selbst-Aktion“ werden alle Ansätze gefasst, worin Entitäten beschrieben werden, welche aus sich selbst heraus und unabhängig von anderen agieren. Emirbayer exemplifiziert

diese Ausrichtung an historischen Ansätzen. So wären etwa die in der modernen, wie auch in der liberalen politischen Theorie vorrangige Vorstellung von „dem Willen“/ der „Seele“, oder die von Norbert Elias beschriebenen westlichen grammatikalischen Strukturen¹, Beispiele substantialistischen Denkens. Als sozialwissenschaftliche Beispiele führt Emirbayer etwa die „rational choice“-Theorie auf Mikroebene an. Hierbei wird von einander unabhängigen Akteur*innen ausgegangen, welche (in Anlehnung an spieltheoretische Überlegungen) ihre eigenen Wahlen bedingen sowie ihre Resultate hervorbringen. Ähnlich argumentieren Normorientierte Ansätze, wenn sie von „vitalen inneren Kräften“, welche in Akteur*innen eingelagert sind, ausgehen. Individuen werden hierbei beschrieben als „selbst-angetriebene, selbst-erhaltende Entitäten, die internalisierte Normen befolgen, welche schon gegeben und unveränderlich sind“ (ebd. S. 34). Diese selbstaktionalen Annahmen sind jedoch nicht nur in atomistisch-individualistisch fundierten Argumenten, sondern auch in holistischen Theorien vorzufinden: hierbei wird eher von sich selbst erhaltenden „Gesellschaften“, „Strukturen“ und „Systemen“ „als ausschließliche Ursprünge des Handelns ausgegangen“ (Emirbayer 2017, S. 35).

Weiters beschreibt Emirbayer die Kategorie der „Inter-Aktion“. Diese Kategorie zeichnet sich durch die Beschreibung von Kausalverhältnissen (mindestens) zweier, voneinander unabhängiger Entitäten, aus. Entitäten bringen demnach nicht mehr länger, wie noch zuvor, „ihre eigene Handlung [hervor], sondern die betreffende Aktion [findet] *zwischen* [!] den Entitäten selbst [statt]“ (ebd. S. 36). Als Beispiele werden hierbei etwa die Newtonsche Mechanik und der „Variablenzentrierte Ansatz“ in den Sozialwissenschaften angeführt. Bei letzterem würden Folgen beschrieben werden, welche aus Kausalbeziehungen zwischen fixen Entitäten, nicht durch diese selbst, entstünden. Die relevante Handlung findet zwischen den Variablen statt, diese bieten „bloß eine leere Rahmensituation“ (ebd. S.36). Emirbayer begreift diese ersteren Ansätze, „Selbst-Aktion“ und „Inter-Aktion“, als substantialistische Ansätze. Diesen wäre die Annahme gemein, dass sich die empirische „Welt“/ die „Realität“ aus „sich selbst erhaltenden Entitäten“ zusammensetzt, welche „vorgeformt“ sind (ebd. S. 32). Methodisch geht es bei diesen Ansätzen vorrangig darum, die Dynamiken zu beschreiben, woran sich diese Entitäten beteiligen. Die dritte im Manifest vorgeschlagene Kategorie ist jene der „Trans-Aktion“. In Ansätzen, welche transaktional bzw. relational fundiert sind, werden

¹ D.h. vorrangig substantivistisch: Substantive, denen Verben angefügt werden: bspw. eher „der Wind weht“ oder „das Wasser fließt“, als „das Wehen“ oder „das Fließen“

Begriffe und Einheiten primär in deren „funktionalen Rollen“, die diese einnehmen, gedacht.² Diese fungieren quasi als Relationsterme, die nur in Beziehung (zu anderen) gegeben sind. Die Beschreibung von Veränderungen und Prozessen steht im Vordergrund und eine kategoriale Stabilität im Handeln wird grundsätzlich negiert. Die Faktoren Raum und Zeit werden stärker miteinbezogen und Phänomene wie „Individuum“, „Gesellschaft“ oder „Person“ werden als situationale, emergente Phänomene sowie bedingte, vorübergehende Entitäten beschrieben (ebd. S.37).³ Ein letztes Kernmerkmal relationaler Ansätze ist die vorrangige Beschreibung prozeduraler gegenüber statischen Verbindungen. Transaktionale Beschreibungs- bzw. Theorievarianten sind dabei äußerst vielfältig und über einige wissenschaftliche Disziplinen hinweg aufzufinden.⁴

Emirbayer liegt, wie oben bereits angeführt, grundsätzlich daran, auch in seinen eigenen Ansätzen (z.B. in Bezug auf dessen „agency“-Begriff) eine antisubstantialistische sowie antidualistische Soziologie zu fundieren. Eine Relationale Soziologie ist jedoch auch vor einige Probleme gestellt. Zuvorderst stellen sich Emirbayer drei Hauptfragen. Die erste bezieht sich auf die Problematik der Verortung der Grenzen zwischen relationalen Netzen (vgl. Netzwerktheorie). Konkret stellt sich in relational fundierten Unterfangen die Gewissheit ein, dass „kein klarer Schnitt oder natürliche Grenzen [zur Differenzierung relationaler Gefüge] zur Verfügung stehen“ (Emirbayer 2017, S. 58). Auch methodisch muss immer erst geklärt werden, ob die Grenzziehungen „entweder realistisch, nach Angaben der Untersuchungsteilnehmer/innen [!], oder nominalistisch, nach Kriterien der Forscher/innen [!], bestimmt werden“ (Löwenstein 2017a, S. 14). Die zweite Frage bezieht sich darauf, wann ein

² Dinge „werden nicht als selbständige Existenzen vor jeder Beziehung als vorhanden gesetzt, sondern sie erhalten ihren gesamten Bestand ... erst in und mit den Beziehungen, die von ihnen ausgesagt werden. Sie sind *Relationsterme* [!], die niemals losgelöst, sondern nur in idealer Gemeinschaft miteinander `gegeben` sein können“ (Cassirer 1910, S. 47; zit. nach Emirbayer 2017, S. 37).

³ „[D]ie Gesellschaft ist das übersinguläre Gebilde, das doch nicht abstrakt ist. Durch sie wird das geschichtliche Leben der Alternative enthoben, entweder an bloßen Individuen oder in abstrakten Allgemeinheiten zu verlaufen; sie ist das Allgemeine, das zugleich konkrete Lebendigkeit hat“ (Simmel 1907, S. 60; zit. nach Emirbayer 2017, S. 39).

⁴ In der psychoanalytischen Literatur etwa wurde in Gestalt der modernen Objektbeziehungstheorie die Freudsche Fassung der Triebtheorie überarbeitet. Konkret würden weniger (essentialistische) Triebe, als vielmehr Bezüge zwischen Individuum und Welt bestimmte Verhaltensweisen hervorbringen. Stephen Mitchell (1988, S.3) etwa fasst diesen Ansatz folgendermaßen zusammen: „Wir werden so dargestellt, dass wir durch eine Matrix aus Beziehungen zu anderen Menschen geformt werden und darin eingebettet sind. ... *Lust* [!] wird stets in einem *relationalen Kontext* [!] erfahren und ebendieser Kontext verleiht ihr ihre Bedeutung.“ (zit. nach Emirbayer 2017, S. 50)

Ähnlich wird in sozialpsychologischen Studien der Relationalität psychischer Muster auf den Zahn gefühlt. Gemäß den Annahmen von Collins (1981, S. 1010) etwa würden Emotionen nicht „fixen“ Entitäten wie Personen oder Individuen, sondern „*situativen* [!] Handlungsweisen in konversationalen Begegnungen entspringen“ (zit. nach Emirbayer 2017, S. 56)

Phänomen zu einer Entität wird, d.h. die Frage nach der „Entativität“ von Phänomenen. Emirbayer schlägt diesbezüglich etwa die Kriterien der „Kohärenz“ (Fähigkeit zur Wiederholung) und der „kausalen Autorität“ (unabhängige Stellung mit Fähigkeit zur Verursachung) vor. Die immer wieder neue Problematisierung und Explikation der zu beschreibenden Verhältnisse sei ein weiteres, entscheidendes Kernmerkmal in relationalen Ansätzen. Schließlich bezieht sich das dritte Hauptproblem in relationalen Ansätzen auf die Frage nach der Kausalität. Anstatt materielle wie immaterielle Faktoren (bzw. Strukturen, etc.) als Ursachen in Situationsbeschreibungen anzuführen, werden Phänomene unter Berücksichtigung etwa „situativer Mechanismen“ zu fassen versucht.⁵ Auch wird beispielsweise angedacht, stärker handlungssprachliche (von Substantiven zu Verben) Beschreibungen zu fokussieren (ebd., S.63).

3.2.2 Relativierungen der Emirbayerschen Kategorien

Es entspricht im Grunde dem wissenschaftlichen Selbstverständnis, dass bestimmte (Grundlagen-)Texte (in diesem Fall das „Manifest“ von Emirbayer) nicht isoliert von anderen Texten, Zugängen und Rezensionen in einem fachlichen Vakuum existieren. Dementsprechend sind auch die Aussagen und insbesondere die von Emirbayer vorgeschlagenen Kategorien als provisorische Hilfsmittel zu sehen, welche fortwährender interner wie externer Validierung und Reflexion bedürfen. In Bezug auf das vorliegende Unterfangen wird versucht, den Gehalt und die Reichweite der Merkmale „relational“ und „substantialistisch“ zu evaluieren, um möglichst differenzierte Aussagen und Einschätzungen in deren Anwendung an den jeweiligen „Selbst“-Theorien zu ermöglichen.

Erstens ist es von Bedeutung, den Bereich der Relationalen Soziologie als intern vielfältig zu denken und sich von der Vorstellung zu trennen, dass die einzigen Trennlinien zwischen Ansätzen auszumachen sind, die (eher) relational oder substantialistisch fundiert sind. Armbruster (2019) differenziert, wie bereits angeführt, in vorliegendem Überblicksbeitrag einmal zwischen einer realistisch-humanistischen Relationalen Soziologie, welche ontologisch Subjekte, Relationen und Strukturen anerkennt sowie einer radikalen Relationalen Soziologie (insbes. Archer et al. 1998). Letztere verstehe sich primär „als Weiterentwicklung der Gedanken Emirbayers“ (Armbruster 2019, S. 135). Ontologische Berechtigung haben in dieser Denkrichtung lediglich Relationen; alles Soziale sei dementsprechend auf soziale Relationen

⁵ In Bezug auf den „agency“-Begriff etwa macht Emirbayer klar, dass soziale Akteur*innen „auf bestimmte *Situationen* [!] reagieren (Möglichkeiten ebenso wie Hindernisse), anstatt auf gänzlich solipsistische Weise Verhaltensgrundsätze zu befolgen“ (ebd. S. 63).

rückführbar. Die Differenzierungen innerhalb der Relationalen Soziologie sollen hier nicht im Vordergrund stehen. Allerdings ist es entscheidend, anzumerken, dass die Emirbayerschen Ansätze und (Arbeits-)Kategorien zur eigenen Absicherung in ihrer relativen Stellung in einem Wissenskonzext – in diesem Fall als eher radikale Version innerhalb der RS – (mit-)gedacht werden müssen.

Eine zweite Form der Relativierung der eingeführten relationalen Denkansätze führt Emirbayer selbst ins Feld. Er merkt an, dass diese drei Kategorien („Selbst-Aktion“, „Inter-Aktion“ und „Trans-Aktion“) Idealtypen darstellen und in den allermeisten Ansätzen nicht in Reinform als solche vorzufinden sind. Die transaktionale Sichtweise, genauso wie die anderen beiden Richtungen, würden „selten ganz exakt mit irgendeiner Denkschule oder dem Lebenswerk eines/einer Einzelnen [übereinstimmen]“ (Emirbayer 2017, S. 41). Vielmehr wären die Knoten- und Kreuzungspunkte zwischen den idealtypischen Kriterien und den tatsächlichen Beiträgen sowie die Art und Weise von Interesse, wie ein/e bestimmte/r Autor*in „zwischen zahlreichen verschiedenen Positionen (oft implizit) vor- und zurückspringt“ (ebd.)

Ein Beispiel, worin die Kontextabhängigkeit (bzw. auch Unklarheit), wie ein theoretischer Ansatz eingeordnet werden kann, deutlich wird, sind die handlungstheoretischen Annahmen von Emirbayer selbst. Emirbayer bestimmt seinen „agency“-Begriff durch das Wechselspiel von „Routine, Zweck und Beurteilung“, welches die Basis von Handlungsfähigkeit darstellt (Emirbayer und Mische 2017, S. 139). Handlungen wären weiters temporal eingebettet, d.h. von der Vergangenheit „informiert“ sowie auf die Gegenwart und Zukunft „gerichtet“. Dabei würden Akteur*innen im Sinne einer „relationalen Pragmatik“ „die verschiedenen Temporalitäten ihres empirischen Seins auf mehr oder weniger imaginative oder reflexive Weise aneinander [anpassen]“ (ebd., S. 198). Im selben Band nun merkt Raitelhuber in „Verborgene Vorstellungen von `Selbst und Agency`“ (2017) kritisch an, dass Emirbayer (im Anschluss an Meadsche Gedanken) die Annahme vertrete, Menschen könnten sich durch beschriebenen inneren Prozess (iterativ, Gegenwart, projektiv) auf die „begrenzenden und ermöglichenden Bedingungen von Handlung beziehen“ (ebd., S. 227). Für Raitelhuber wird hierbei zweierlei augenscheinlich: erstens würde Emirbayer die Frage außer Acht lassen, welcher Art diese Fähigkeiten des Individuums sind bzw. wo diese zu verorten sind. Zweitens würden durch diese Individualisierung angesprochener Fähigkeiten, Akteur*innen gleichzeitig reifiziert bzw. „entativiert“ werden. Zuletzt würde Emirbayer zumindest implizit (humanistisch-pragmatisch) argumentieren, dass durch die Trennung des inneren, interpretativen Prozesses des „Selbst“ vom interpersonalen Bereich eine Dualisierung von

Handlungsfähigkeit und Struktur bzw. „agency and structure“ erfolgt – alles Merkmale, die an anderen Stellen („Manifest“) von Emirbayer als „selbstaktionale“ bzw. substantialistische Annahmen eingestuft werden. Als relational-prozedural gefasste Alternative schlägt Raitelhuber, dies jedoch nur als Zusatznotiz, vor, Menschen erstens stärker anti-individualistisch und relational-sozialkonstruktivistisch zu denken. Dies würde zweitens Handlungsfähigkeit (bzw. „agency“) weniger auf einer Differenz zwischen „innen“ und „außen“ gründen, sondern diese genuin als Teil von Beziehungen zu denken versuchen. Beziehungen entstünden dabei jedoch nicht summarisch aus (atomisierten) Individuen, die zusammenkommen, sondern vielmehr sind es (mit Gergen gesprochen) „relational processes out of which the very idea of the psychological self could emerge.“ (Gergen 2011, S. 112; zit. nach Raitelhuber 2017, S.241)

3.3 Zusammenfassung und konkrete Arbeitskriterien für Einschätzung in relational vs. substantialistisch

In diesem Abschnitt besteht die Absicht darin, auf die erste (in 2.1.) formulierte Unterfrage Bezug zu nehmen. Diese lautet: „*Was sind die Kriterien aus „Manifest für eine relationale Soziologie“ (2017), wonach eine Einordnung in relationale vs. substantialistische Theorien gemacht werden kann?*“. In Annäherung bzw. im Anschluss an diese Unterfrage werden in Folge all jene methodischen Mittel erarbeitet, die für das weitere Vorgehen von Bedeutung sind. Rekurs nehmend auf das bisher Dargestellte wird somit ein „Handwerkskasten“ entwickelt, welcher an den späteren Auseinandersetzungen, in Form von Evaluierungen und Einordnungen, angewandt werden wird.

Das „Manifest“ gilt als Gründungsdokument in der RS: „Nicht Substanzen oder unabänderliche Dualismen prägen die soziale Welt, sondern soziale Relationen bilden den Analyserahmen, von dem aus Handlungen, Akteure und Identitäten zu erforschen sind“ (Armbruster 2019, S. 131). Im Sinne der relationalen Fokussierung stellt die Rekonstruktion von Relationen die Hauptaufgabe dar. Emirbayer versucht in seinen Arbeiten, anhand „klassischer“ soziologischer Texte, eine Perspektive zu entwickeln, wonach unterschiedliche theoretische Ansätze hinsichtlich ihrer Grundverfassung – ob eher relational oder substantialistisch – differenziert werden können. Substantialistische Ansätze zeichnet aus, dass sie (soziale) Wirklichkeiten entlang fester und unabhängiger (sowie zeit- und ortloser) Termini bzw. Entitäten zu beschreiben versuchen. Emirbayer differenziert substantialistische Ansätze weiter in erstens jene der „Selbst-Aktion“. Selbstaktional fundiert sind Theorien, sofern unabhängige Entitäten

in ihren Eigenschaften und Wirkungen beschrieben werden. Als vorrangiges Beispiel führt Emirbayer (2017) hierbei die Theorie des „rationalen Akteurs“ („rational choice theory“) an. Zweitens definiert er die Kategorie der „Inter-Aktion“. Die grundsätzlichen Annahmen zu den elementaren Bausteinen (bzw. Begriffen) der „Inter-Aktion“ decken sich mit jenen der „Trans-Aktion“. Der Unterschied besteht darin, dass bei interaktionalen Ansätzen die Beschreibung des Zusammenspiels (vgl.: „variablenzentrierter Ansatz“) zwischen unabhängigen Entitäten im Vordergrund steht. Demgegenüber liegt relationalen bzw. „transaktionalen“ Ansätzen vorrangig daran, Wirklichkeit(en) in ihrer situationalen und somit vorläufigen Natur zu beschreiben. Da hierbei primär Prozesse, anstatt zeit- und ortloser Substanzen, in den Blick genommen werden, erhalten Begriffe bzw. (Beschreibungs-)Kategorien erst und nur solange sie in Beziehung zu anderen stehen, ihre „ontologische Berechtigung“ (ebd.). Diese Beziehungen (d.h. Relationen) stehen im Fokus der Überlegungen.

Diese Annahmen sind (immer) in ihrer Kontextualität zu sehen und gemäß interner wie externer Kriterien zu relativieren. Einmal können hier mit Emirbayer (2017) die Probleme der Grenzziehung (Frage nach Verortung der Grenzen zwischen relationalen Netzwerken), der Entitativität (Frage nach Zeitpunkt und Bedingung, dass ein Phänomen zur „Entität“ wird) sowie der Kausalität (Frage nach Art und Weise der Bedingungen und Wirkungen zwischen Phänomenen) angeführt werden. Als Probleme eingeführt, können diese Punkte jedoch gleichsam als weitere Blickwinkel, unter welchen (sozialtheoretische) Ansätze hinsichtlich ihrer (relationalen oder substantialistischen) Verfasstheit begutachtet werden, fungieren. Weiters erkennt Emirbayer selbst den idealtypischen Charakter dieser Kategorien an. Er bemerkt klar, dass jene Kategorien nie vollständig deckungsgleich sind mit konkreten Überlegungen und sieht eine wichtige Leistung darin, zu evaluieren, wie innerhalb einer Denktradition zwischen relationalen und substantialistischen Momenten „vor- und zurückgesprungen“ wird. Resümierend kann mit Raitelhuber (2017) und Armbruster (2019) die Skepsis formuliert werden, ob Emirbayer selbst in seinen Vorstellungen und vor allem in der Umsetzung seiner relationalen Grundannahmen gänzlich konsistent und kohärent arbeitet. Anhand der Ausführungen zu „agency“ (Emirbayer & Mische 2017) will etwa Raitelhuber (2017) eine Reifizierung bzw. „Entativierung“ und somit Substantialisierung des Individuums erkennen. Armbruster (2019) zeigt die Bandbreite relationaler Ansätze sowie die Schwierigkeit, einzelne Beiträge klar auf dem Spektrum der RS zu verorten, auf.

Für vorliegendes Vorhaben wird somit folgender „Handwerkskasten“ eingerichtet: Die von Emirbayer (2017) formulierten Kategorien stellen Idealtypen dar und sind nicht deckungsgleich mit konkreten Denkansätzen. Dennoch wird eine (möglichst genaue) Evaluation des Meadschen „Selbst“ wie auch des buddhistischen „Nicht-Selbst“ anhand der Kategorien „selbstaktional“, „interaktional“ sowie „transaktional“, wobei die ersten beiden Kategorien dem substantialistischen sowie die letzte Kategorie dem relationalen Paradigma zugerechnet werden, avisiert. Im Grunde wird nachgezeichnet werden, wo Überschneidungen zwischen diesen idealtypischen Kategorien und konkreten Denkansätzen bestehen und wo Momente der ontologischen Ausrichtung, ob Beschreibungen sozialer Wirklichkeit eher in Relationstermen oder in „unabhängigen“ Substanzen verfasst sind, innerhalb eines Ansatzes unterschieden werden können.⁶ Auch wird in der weiteren Erörterung versucht werden, die von Emirbayer vorgestellten Probleme der Grenzziehung zwischen relationalen Netzen, der Entativität sowie der Kausalität mit in den Verlauf der Evaluierung miteinzubeziehen. Als weitläufig „bekannte“ Probleme in relationalen Ansätzen angesehen, können diese Einschränkungen ebenfalls Blickwinkel darstellen, um die Differenzierung in relational vs. substantialistisch zu bereichern.

⁶ Anhand des „agency“-Begriffes von Emirbayer und Mische (2017) selbst, wie Raitelhuber (2017) anmerkt, kann diese natürliche Inkonsistenz der theoretischen Fundierung exemplifiziert werden.

4 Das „Selbst“ bei G.H. Mead

In diesem Kapitel werden im Anschluss an die vorangegangene Klarstellung der Kriterien nach Emirbayer (Kapitel 3), entlang welcher eine differenzierende Analyse theoretischer Strömungen in relational vs. substantialistisch vorgenommen wird, mit der Fundierung von G.H. Meads „Selbst“- und Identitätskonzept auseinandergesetzt. Konkret wird Bezug genommen auf die in Kapitel 2 vorgestellte Unterfrage b.: *„Ist das 'Selbst' nach Mead entlang dieser Kriterien eher relational oder substantialistisch fundiert?“* Da die Wissenstraditionen einmal des Symbolischen Interaktionismus (S.I.) sowie weiters des (östlich verankerten) Buddhismus in ihren wissenschaftstheoretischen wie wissenshistorischen Grundlagen relevante Unterschiede aufweisen, wird in den folgenden zwei Hauptkapiteln (4. Und 5.) die jeweilige Erörterung von einem allgemeinen, zu einem immer spezifisch werdenden Blickwinkel verlaufen. Konkret wird die jeweilige Annäherung an die spezifische Unterfrage über eine Einführung in zugrundeliegende wissen(schaft-)stheoretische und sozialstrukturelle Aspekte erfolgen. In diesem Fall verläuft diese Annäherung zuerst über eine generelle Einführung in „Selbst“- und Identitätstheorien im westlichen Wissenschaftsbetrieb (4.1.) und einer anschließenden Fokussierung des „Selbst“ im Symbolischen Interaktionismus (S.I.). Im Anschluss wird (in 4.3.) ausführlich auf die Gedanken G.H. Meads eingegangen. Dieser Teil wird differenziert in allgemeine Punkte in Meads theoretischen Ansätzen (4.3.1.), der diesbezüglichen sozialtheoretischen Fundierung des „Selbst“-Konzeptes (4.3.2.) sowie einer ergänzenden Begutachtung von Beiträgen, welche sich mit dem Stellenwert emotionaler Anteile in der „Selbst“- und Identitätsentwicklung (4.3.3.) auseinandersetzen. Das letzte Unterkapitel (4.4.) wird im Anschluss entlang der Kriterien Emirbayers der spezifischen Einordnung des Meadschen „Selbst“ in relational vs. substantialistisch gewidmet.

4.1 „Selbst“-Theorien im westlichen Wissenschaftsbetrieb

Aus Sicht Elliots (2010) ist in der kontemporären Sozialtheorie wenigstens instabiler sowie flexibler als Theorien zum soziologischen „Selbst“. Es sei auffallend, dass insbesondere die westliche Soziologie (insofern sich überhaupt eine solche ausmachen und unter einen Begriff fassen lässt) scheinbar aus dem Alltagsverständnis die Annahme einer konstanten persönlichen Identität, respektive eines „Selbst“, übernimmt. Zudem würden viele Ansätze keine theoretische wie praktische Differenzierung zwischen der Identität und dem „Selbst“ einer Person vornehmen. Es liegt die Vermutung nahe, dass gemäß der im Westen verankerten, cartesianischen Wissenschafts- und Denktradition, eine Übereinstimmung zwischen einem

denkenden, handelnden sowie physischen Selbst angenommen wird. Darüber hinaus würde dieses Selbst in seiner essenziellen Beschaffenheit über die Zeit keinen wesentlichen Veränderungen unterliegen. Demgegenüber lässt sich dennoch erkennen, dass in den 1960er Jahren, zu Zeiten sozialer und politischer Umbrüche, sich im (postmodernen) wissenschaftlichen Diskurs mehr Raum für eine Diversifizierung von Identitäten sowie Identitätsverständnissen ausbildete. Auch heute lässt sich erkennen, dass inmitten einer – nicht zuletzt aufgrund sozialer und politischer Destabilisierungstendenzen - allgemein als Zeit der Unsicherheit befundenen Phase, virulente Fragen nach der Ausgestaltung persönlicher Identitäts- und „Selbst“-Konzepte sowie deren wissenschaftlicher Fassbarkeit gestellt werden.

Auch Callero (2003) versucht zu evaluieren, nach welchen Traditionen beziehungsweise entlang welcher Strömungen Debatten zu und über Identität beziehungsweise das „Selbst“ geführt werden. Er ist in diesem Zusammenhang der Annahme, dass diesbezügliche Konzepte des Symbolischen Interaktionismus zu wenig beachtet werden und eine gute Befruchtung dieser Debatten ermöglichen können. Der Symbolische Interaktionismus ist in der philosophischen Tradition des Pragmatismus verwurzelt und weist Überschneidungen mit postmodernen Theorien auf: diese würden die „gemeinsame Anerkennung der Zentralität von Sprache und Kommunikation, eine gemeinsame Problematisierung von Symbolen und Objektivität [sowie eine gemeinsame] Anerkennung der sozial kontingenten Natur von Identität“ teilen (ins Deutsche übersetzt aus ebd., S. 116). Jedoch lassen sich auch Differenzen zwischen den beiden Denktraditionen ausmachen. So würde der Symbolische Interaktionismus stärker in der Soziologie, postmoderne Theorien hingegen eher in den Bereichen der Kunst, der Philosophie und der Literaturkritik verwurzelt sein. Zudem lassen sich sowohl epistemologische als auch konzeptuelle Differenzen ausmachen.

Versucht man jedenfalls, Grundzüge des westlichen „Selbst“ soziologisch zu kartieren, ist es unabdingbar, individuelle „Selbst“-Konstruktionen immer auch vor dem Hintergrund bestehender sozialer, ökonomischer und kultureller Verhältnisse zu betrachten. Als genuin westliches Phänomen macht etwa Taylor (1989, zit. nach Callero 2003) die Trennung von innerer Sphäre als private Erfahrung und äußerer Welt als öffentliche Erfahrung, aus. Diese Trennung stelle keine kulturelle Universalität dar, sondern habe im Gegenteil „die Funktion einer historisch beschränkten Art und Weise der Selbst-Interpretation, welche im modernen Westen dominant wurde, [...] welche aber zugleich einen Anfang hat in Zeit und Raum, sowie womöglich auch ein Ende“ (ins Deutsche übersetzt nach Callero 2003, S. 206).

Neben aller theoretischen Unklarheit(en) über, sowie bei gleichzeitig wachsendem Interesse am soziologischen „Selbst“ wird nun ein kurzer Einstieg in den Bereich der „Selbst“-Konstruktion erfolgen. Wie konstruiert – neutral gesprochen – sich ein „Selbst“? (ebd.). Callero (2003) versammelt in genanntem Text einige Punkte, welche als Ressourcen in der „Selbst“-Konstruktion fungieren können: „Kulturelle Narrative, politische Ideologien, Rollen, Identitäten und Körpermerkmale“ (ins Deutsche übersetzt nach ebd., S. 123) stellen für den Autor die zentralen Punkte dar, welche als Ressourcen in der „Selbst“-Konstruktion wirksam werden können. Weiters wird in diesem Zusammenhang insbesondere die Funktion von Narrativen hervorgehoben. Narrative Strukturen sind demgemäß „kulturelle Rahmungen und Ideologien, welche individuelle Erzählungen präformieren“ (ins Deutsche übersetzt nach ebd., S. 124). Mit anderen Worten kann man dem zu Folge „Selbst“-Narrative sodann als eine Kombination aus kulturellen und persönlichen Erzählungen verstehen. Ihnen kommt insbesondere die Funktion zu, in disruptiven beziehungsweise das „Selbst“-Konzept gefährdenden Phasen, ein Gefühl von Stabilität und Vorhersagbarkeit zu gewährleisten. Neben narrativen Strukturen, welche sich auf individueller Ebene als Kombination aus überindividuellen und persönlichen Erzählungen manifestieren, stellt Körperlichkeit (respektive der physische Körper) eine weitere Ressource in der „Selbst“-Konstruktion dar. Körperlichkeit kann in besonderem Maße zur Veranschaulichung der Verwobenheit von materiell-individuellen und politischen Narrativen dienen. So zeigen sich in Debatten über die soziale wie biologische Geschlechtlichkeit von Körpern sowie dem Phänomen der Modifizierung des eigenen Körpers etwa in Form von Schönheits-Operationen, politisch-ideologische Facetten. Politisch-ideologische Bilder und Narrative von Körperlichkeit wirken dabei ohne individuelles Zutun, aber mit großer Dringlichkeit und Macht auf das Individuum ein und üben großen Einfluss auf dessen konkrete Subjektivierungsformen aus.⁷

⁷ Zuletzt gibt es gute Gründe anzunehmen, dass heute in einem – wie es umhin weitläufig genannt wird – „postsozialen“, d.h. stark digital und virtuell präformierten Zeitalter, große Strecken der „Selbst“-Konstruktion über nicht-menschliche (respektive nicht-lebende Artefakte) verläuft. Man denke hierbei an Phänomene etwa des immensen Bedeutungsgewinns technischer Geräte (z.B. Smartphone), der Vermittlung von Erzählungen und Narrativen über mediale Kanäle, oder der immer offensichtlicheren Isolierung bestimmter Online-Communities (worin sich exklusive Gruppen hinsichtlich ideologischer Erzählungen immer weiter radikalisieren), um den Bedeutungszuwachs medialer und digitaler Technologien hinsichtlich ihrer Sozialisierungskräfte zu erkennen. Die reflexive Handlungspraxis in Form von ängstlichem beziehungsweise besorgtem Verhalten in Gegenwart von Überwachungsstrukturen etwa in Form von (Überwachungs-)Kameras kann als negativer Auswuchs dieser Tendenz festgehalten werden. Das Bewusstsein, beobachtet zu werden, kann sich verselbständigen und in Konsequenz selbst in Abwesenheit tatsächlicher Überwachungsinstrumente die kognitive, emotionale, wie praxeologische Konstruktion des „Selbst“ präformieren.

An dieser Stelle ist eine Relativierung des bisher Gesagten einzuführen. So kann leicht der Eindruck entstehen, als würde das soziologische „Selbst“ einen konkreten Ort oder Kern (d.h. unter anderem einen privaten Bereich) darstellen, welcher sich durch persönliche Gedanken, Werte, Sehnsüchte und Emotionen konstituiert. Elliot (2010) versteht das soziologische „Selbst“ jedoch vielmehr als „zentralen Mechanismus, worüber die Interaktion zwischen der individuellen und der sozialen Welt verläuft“ (ebd., S.30). Demgemäß – dieser Aspekt wird noch einen zentralen Punkt in vorliegender Arbeit darstellen – wird (zumindest theoretisch) das soziologische „Selbst“ entpersonalisiert, d.h. von einem/einer konkreten Akteur*in, welche*r mithin als „Ich“ identifiziert wird, gelöst. Wohin dieses „Ich“, resp. dieses „Selbst“, gemäß den Überlegungen des Symbolischen Interaktionismus verlagert wird, ist Umstand der folgenden Kapitel.

4.2 „Selbst“-Theorien im Symbolischen Interaktionismus (S.I.)

In diesem Kapitel erfolgt ein Einstieg in die Konzeptualisierung des „Selbst“ gemäß der Tradition des Symbolischen Interaktionismus. Zuerst werden kurz diesbezügliche, zentrale Vertreter (in diesem Fall aussch. männliche Personen) und somit Differenzierungen vorgestellt, um anschließend sukzessive überzuleiten auf Überlegungen des Sozialpsychologen und Philosophen George Herbert Mead.

Erwin Goffman etwa sieht entlang seiner bekannten Theatermetapher das „Selbst“ als Bewusstsein unterschiedlicher Rollen in unterschiedlichen (öffentlichen) Settings, wobei fortwährend der Versuch unternommen wird, die eigene (Außen-)Wirkung anzupassen beziehungsweise zu kontrollieren. Die Identität eines Menschen bilde sich für Goffman zwar über die Übernahme bestimmter Rollen aus, jedoch fungiert das Individuum als kreative*r und reflektive*r Akteur*in, der/die selbst darüber entscheidet, welche Rollen er/sie übernimmt. Nicht zuletzt wird dem Individuum die Kompetenz attestiert, die Art und Weise, wie sich die eigene „Selbst“-Identität schlussendlich ausbildet, selbst zu bestimmen (Elliot 2010). Goffmans „Selbst“ ist weniger Ursache als vielmehr Produkt einer Szene. Dieses Produkt wiederum entspricht der Zuschreibung der dieser Szene Anwesenden und das Kriterium für dessen Legitimität ist deren Anerkennung bzw. Nicht-Anerkennung. Dieser Punkt lässt sich in teilweise Übereinstimmung mit der Annahme Meads bringen, wonach durch „Meinen“ von Erfahrung das „Selbst“ nicht Ursache oder Ursprung von Überzeugungen, Handlungen und Meinungen ist, sondern vielmehr durch die retrospektive Zuschreibung dieser Vorgänge auf das „Selbst“ selbiges erfahrbar wird. Das Goffmansche „Selbst“ ist jedoch - vielmehr im

Gegensatz zur diesbezüglichen Vorstellung von Mead - weder an einem bestimmten Ort lokalisierbar noch einem/einer definitiven Besitzer*in angehörig (ebd., S. 38). Dieses „Selbst“ betreibt als dessen zentrale Aufgabe Selbst-Management. Mit anderen Worten ist es ständig versucht, den bestmöglichen Eindruck von sich herzustellen. Elliot (2010) und andere vermischen bei Goffman (wie bei Mead) die Beachtung der Identitäts- und „Selbst“-stiftenden Rolle von Emotionen und unbewussten Mechanismen. Insgesamt ist festzuhalten, dass Subjektivität bei Goffman weniger als „Outcome“ sozialer Strukturen beziehungsweise Institutionen (bspw. der Familie) gesehen wird, als vielmehr situational präformiert wird. Bei Anthony Giddens, einem britischen Soziologen, ist das „Selbst“ demgegenüber immer versucht, innerhalb kultureller Symbole Sinn zu finden und zu entwickeln. Es lässt sich als laufendes, sich selbst definierendes Projekt betrachten, wobei es sich vorrangig reflexiv selbst definiert.

In pragmatistischer Ausrichtung erachtet G.H. Mead die menschliche Sprache als Vorbedingung zur Generierung allgemeiner Symbole, wodurch für viele dieselbe Erfahrung möglich wird. Das „Selbst“ stellt für Mead ein soziales Produkt dar, welches sich reflexiv über das „Ich“ (respektive engl. „I“) sowie Denk- und Beurteilungsformen als internalisierte Vermittlung von Gesten, dem „ICH“ (respektive engl. „ME“) über „signifikante Andere“ gestaltet beziehungsweise (aus-)bildet. Sein in Folge zu diskutierendes Werk „Geist, Identität und Gesellschaft“ (1980) wurde posthum veröffentlicht. Es stellt eine Zusammenstellung von Vorlesungsinhalten einiger Studierender Meads dar und wurde somit nicht von ihm selbst verfasst. Zusammenfassend beschäftigt sich die mikrosoziologisch veranlagte Strömung des Symbolischen Interaktionismus grundsätzlich mit der Frage, wie symbolisch vermittelte Prozesse der Interaktion kurz- bis langfristig soziale Situationen, Objekte und Beziehungen hervorbringen. Auch das soziologische „Selbst“ ist demnach Produkt der menschlichen Kompetenz, über kommunikative Akte nicht nur situational Rollen auszubilden, sondern durch deren Übernahme (soziale) Rollen als innere Anteile in ein „Selbst“-Konzept zu integrieren. Durch Übernahme der scheinbar externen Perspektive dieser integrierten sozialen Anteile bilden menschliche Subjekte im reflexiven Bezug zu sich selbst ein „Selbst“-Konzept aus. Dies bereitet nach G.H. Mead schließlich die Fähigkeit vor, am gesellschaftlichen Prozess teilzunehmen sowie diesen mitzugestalten. In Folge wird über eine kurze Einführung in Meads Denken übergeleitet werden zu all jenen Erläuterungen, die in der Annäherung an die zentrale Forschungsfrage von Bedeutung sind.

4.3 Das Konzept des „Selbst“ bei G.H. Mead

George Herbert Mead bezeichnete sich selbst nicht als Soziologe, geschweige denn als Symbolischer Interaktionist. Laut eigener Aussage bezeichnete er sich als Philosoph beziehungsweise Sozialpsychologe. Er lehrte größtenteils an der University of Chicago und stand in seiner wissenschaftlichen Ausrichtung der Kontinentalphilosophie sowie – im Anschluss an Charles Sanders Peirce, William James und John Dewey – der philosophischen Tradition des Pragmatismus nahe. In der näheren, auf vorliegendes Projekt bezogenen Betrachtung von Meads Annahmen zum „Selbst“ in „Geist, Identität und Gesellschaft“ (1980), lässt sich Folgendes festhalten: Nach G.H. Mead verläuft die (Aus-)Bildung personaler Identität erstens unabhängig von der physiologischen Entwicklung. Der Mensch komme zweitens ohne vorgefertigte bzw. ausgebildete Identität zur Welt. Erst im Laufe eines Lebens würde sich die Identität eines Menschen über Beziehungen zu anderen Menschen entwickeln. Es könne somit in einem ersten Schritt der physische Körper klar von der Identität eines Menschen unterschieden werden. Die Wahrnehmung des Körpers kann demgemäß auftreten, ohne dass der Körper mit einer Art von „Selbst“- beziehungsweise Identitätskonzept identifiziert wird. Mead geht davon aus, dass demgegenüber affektive Erfahrungen sowie Erinnerungen sehr stark mit einem derartigen Konzept identifiziert werden. Ein zentraler Punkt bei Mead ist seine Annahme, dass die Identität eines Menschen für sich sowohl Subjekt als auch Objekt sein kann. Sich selbst als Objekt gegenüberzustehen, wird erst durch die Übernahme der Sicht(en) und Position(en) anderer Individuen gegenüber sich selbst möglich. In den folgenden zwei Unterkapiteln werden die prozedurale Ausbildung der menschlichen Identität sowie die Verwobenheit zwischen individuellen und gesellschaftlichen Anteilen in unterscheidbaren „Selbst“-Sphären erläutert.

4.3.1 Allgemeines zu Meads „Selbst“-Theorie

Symbol ist nichts anderes als der Reiz, dessen Reaktion schon im Vorhinein feststeht (Mead 1980, S. 224).

In diesem Abschnitt werden in einem Dreischritt erstens die Relevanz menschlicher Kommunikation, zweitens die konkreten Modi (Sprache, Spiel und Wettkampf) in der Ausbildung der Identität sowie drittens das Verhältnis zwischen persönlicher und allgemeiner Identität beschrieben.

Zuvorderst kann festgehalten werden: Die (Aus-)Bildung der personalen Identität verläuft nach Mead über die Kommunikation signifikanter Symbole. Diese Form der Kommunikation beginnt phylo- (historisch-gesellschaftlicher Verlauf) sowie ontogenetisch (persönlich-biographischer Verlauf) bei der Übermittlung einfacher Gesten und mündet schließlich in der Möglichkeit bzw. Fähigkeit, sich selbst als Objekt begegnen zu können. Die Kommunikation signifikanter Symbole ist sodann nicht mehr nur an andere, sondern – und hierbei ist man sich selbst Objekt – auch an sich selbst gerichtet. Signifikante Symbole bilden sich über die Vermittlung von (basalen) Gesten aus. In einer Dreiecksbeziehung zwischen einer Person, einer Geste und einer zweiten Person besteht der Sinn einer allgemeinen (d.h. die Geste besitzt Universalität) Geste in der sinnvollen Reaktion der zweiten Person auf die voraussichtliche Vollendung der Handlung der ersten Person. Der menschliche Geist (synonym verwendet mit „Identität“) würde somit erst durch die Hereinnahme „der Übermittlung signifikanter Gesten beziehungsweise gesellschaftlicher Erfahrungs- und Verhaltensprozesse in den Einzelnen“ möglich werden (ebd., S. 235). Der individuelle Denkprozess, als innere Übermittlung von Gesten, bereite – in diesem Duktus weitergedacht – den gesellschaftlichen Prozess vor. Somit würden demzufolge sowohl Einheit wie Struktur der kompletten Identität, welche auch in elementare Identitäten gespalten werden/sein kann, die Struktur des gesamten gesellschaftlichen Prozesses widerspiegeln.

Das Identitätsbewusstsein bildet sich, wie beschrieben, über die Verinnerlichung der Kommunikation signifikanter Symbole aus. In diesem Zusammenhang denkt Mead jede menschliche Identität grundsätzlich als eine gesellschaftliche Erfahrung: „Wenn sich eine Identität einmal entwickelt hat, schafft sie sich gewissermaßen selbst ihre gesellschaftlichen Erfahrungen“ (Mead 1980, S. 182). Neben der vorrangigen Rolle menschlicher Kommunikation, welche sich chronologisch durch die Vermittlung von einfachen Gesten bis zur sukzessiven Dominanz generalisierter Symbole auszeichnet, differenziert Mead auch Modi, welche die Identitätsentwicklung formen. Der genaue Ablauf, beziehungsweise der

diesbezügliche Prozess verläuft über drei Medien: die Sprache, das Spiel („play“) und den Wettkampf („game“). Deren Zusammenspiel und Wirken wird in Folge kurz umrissen werden. Mead markiert den Wettkampf als Kriterium für die Übergänge von einer spielerischen Übernahme von Rollen, zur Organisation von Rollen, und schließlich zur Entstehung des Identitätsbewusstseins. Im Wettkampf ist das Individuum dazu angeleitet, die Haltungen aller anderer Beteiligter nicht nur sich selbst, sondern auch gegenüber den jeweiligen, relevanten Tätigkeiten einzunehmen. So und nur so würden dann komplexe, kollektive Handlungen möglich werden. Genauer fungiert dann „der verallgemeinerte Andere“ als die organisierte oder gesellschaftliche Gruppe, die dem Individuum seine Identität verleiht (ebd., S. 196). Im ersten Stadium der Identitätsbildung werden noch die Haltungen individueller Anderer sich selbst gegenüber eingenommen. Die abgeschlossene Ausbildung der internalisierten Haltung des generalisierten Anderen zeichnet bei Mead das zweite Stadium der Identitätsbildung aus, wobei Einzelhaltungen zusammengenommen und verallgemeinert werden. In einem singulären Individuum wurde mit anderen Worten eine verallgemeinerte Reaktion (respektive eine Haltung) signifikanter Anderer internalisiert. Dies gilt gleichsam für alle Teilnehmer*innen einer bestimmten Gemeinschaft, wodurch bestimmte Normen und Sanktionen als internalisierte Normen wirksam werden und soziale Koordination und Kontrolle ermöglichen.⁸ Schließlich bilde sich für Mead der Charakter einer Person über die jeweilige Organisation jener Reaktionen als abstrakte Handlungen aus. Hierbei gibt es sowohl bewusste wie unbewusste (etwa in Form emotionaler und sinnlicher Gewohnheiten) Anteile der Identität. Die individuelle Identität kann es nach Mead aber immer nur als allgemeine Identität geben. Das heißt, die individuelle Identität gibt es nur im, beziehungsweise als, Rahmen einer gesellschaftlichen Gruppe. Dieser letzte Punkt wird insbesondere in folgendem Kapitel genauer expliziert werden.

In diesem Abschnitt wurde kurz vorgestellt, wie sich das „Selbst“ nach Mead über die menschliche Kommunikation, Modi der menschlichen Interaktion (Sprache, Spiel, Wettkampf) sowie in Form eines Charakters als Organisation verallgemeinerter Reaktionen, sukzessive ausbildet. Im nächsten Abschnitt wird der Fokus explizit auf die genauen Dynamiken zwischen den individuellen und gesellschaftlichen Standpunkten (bzw. Identitäten) in der Genese des soziologischen „Selbst“ gelegt.

⁸ Mead (1980) exemplifiziert dies am Beispiel des Eigentums und Diebstahls: die Norm, individuelles Eigentum anzuerkennen – beziehungsweise in Form eines Diebstahls nicht anzuerkennen – ist ab einem bestimmten Punkt in der Identitätsentwicklung bereits als verallgemeinerte Reaktion in allen Teilnehmer*innen einer umgrenzbaren Gruppe wirksam und muss (im Falle, dass individuelles Eigentum anerkannt wird) durch gesetzliche Vorkehrungen lediglich abgesichert werden.

4.3.2 Verwobenheit Gesellschaft und „Ich“ bei Mead

Identität ist sozusagen ein Wirbel in der gesellschaftlichen Strömung und somit immer noch Teil dieser Strömung (Mead 1980, S. 225).

Die Entwicklung der Identität ist nach Mead ein reflektiver Prozess zwischen den beiden Anteilen „Ich“ (urspr. „I“) und „ICH“ (urspr. „me“). In dieser differenzierten Betrachtung des „Inneren“ eines Menschen komme dem „Ich“, als unkonditionierter Anteil, gewissermaßen die Aufgabe zu, auf das „ICH“ zu reagieren. Das „ICH“ hingegen bilde sich durch den gesellschaftlichen (wie auch individuellen) Entwicklungsprozess aus und stellt die Summe der sozial bedingten Anteile dar. Mit Mead könnte man demnach festhalten, dass das „Ich“ die Reaktion auf das „ICH“ als „organisierte Gruppe von Haltungen anderer“ (Mead 1980, S. 218) darstellt. Die Art und Weise der Reaktion des „Ich“ bleibt vom Sozialisationsprozess unberührt und ist daher weitestgehend unbestimmt⁹. Mit den Worten Meads stellt das „Ich“ ein „Gefühl der Freiheit und Initiative“ dar und bringt etwas Unerwartetes und Neues in eine Situation (ebd., S. 221). (Neue) Ideen könnten nur entstehen, wenn das „Ich“ etwas im „ICH“ auslöst und als „Ich“ in einer neuen und anderen Art und Weise darauf reagiert. Gleichsam ist Individualität (wie oben ad „Charakter“ angeführt) für Mead die Summe aus der individuellen Spiegelung des „ICH“ und den darauffolgenden Reaktionen des „Ich“.

Mead geht davon aus, dass neben diesen beiden Anteilen („Ich“ und „ICH“) noch eine dritte Sphäre des „Selbst“ ausgemacht werden kann, nämlich eine rein beobachtende Position. Von dieser Position aus würden Erfahrung im Allgemeinen objektiviert sowie Reaktionen aufgehoben werden können. Diese Sphäre kann weiters von der Identität eines Menschen abgekoppelt sein und Mead geht weiters davon aus, dass erst das „Meinen“ von Erfahrung, d.h. dessen Verschränkung mit einem „Ich“-Konzept, Selbst- beziehungsweise Identitätsbewusstsein evoziert. Bewusstsein über sich selbst, respektive Identitätsbewusstsein, stellt für Mead gänzlich die Erfahrung der (automatisierten) Übernahme der Position(en) anderer dar. Somit werden Selbstbewusstsein, Identitätsbewusstsein und gesellschaftliches Bewusstsein synonym gedacht. Die Identität steht weiters im Gegensatz zur affektiven Realität einer Person und ist nicht emotionaler, sondern kognitiver Natur. Da Denken für Mead die nach innen verlagerte Übermittlung von Gesten darstellt, ist Denken (sowie Identität) gesellschaftlicher Natur. Die Identität eines Menschen ist somit grundsätzlich weniger im Bilde einer Substanz, als vielmehr in jenem eines Prozesses zu fassen, welcher Teil des

⁹ Nicht nur ist nach Mead die konkrete Form der Reaktion maximal kontingent (sie kann „so oder so ausfallen“), sondern sie entzieht sich auch gänzlich der bewussten Wahrnehmung und tritt erst nach Ende einer Handlung in die subjektive Erfahrung ein.

gesamtgesellschaftlichen Prozesses ist. Konkludierend ist Mead der Annahme, dass der gesamtgesellschaftliche Prozess – als Übermittlung von Gesten – in den Organismus verlegt wird, was infolgedessen Identität genannt werden kann.

Zur Frage nach der Schwerpunktlegung bei Identitätstheorien – ob eher individualistisch oder gesellschaftlich fundiert – gibt Mead einem gesellschaftlichen Erklärungsansatz, der Identität in erster Linie als sozial bedingt wahrnimmt, klar den Vorzug. Nur wenn die Haltungen anderer (und somit der Gesellschaft im Allgemeinen) sich selbst gegenüber eingenommen werden können, werden die Erfahrung als Objekt sich selbst gegenüber sowie Individualität und Gesellschaft überhaupt erst ermöglicht. Die Kompetenz der/des Einzelnen, sich selbst als Objekt gegenüberzutreten zu können, bildet die Vorbedingung (*sine qua non*) für gesellschaftliches Handeln und soziale Koordination. Neben dem Verhältnis zwischen dem „Ich“ und dem „ICH“ beschreibt Mead als zweiten Dualismus jenen zwischen dem/der Einzelnen und der „Welt“. Der/Die Einzelne passe sich nicht passiv der Welt an, sondern verändert diese (auch) aktiv durch die oben beschriebene Dynamik zwischen dem „Ich“ und dem „ICH“. Im Folgenden werden noch einige Kritikpunkte an den theoretischen Ausführungen Meads angeführt.

Ein erster – primär sozialpolitischer – Kritikpunkt bezieht sich auf die Quasi-Gleichstellung von inneren und äußeren Anteilen im „ICH“. Mead ist der Annahme, dass Formen der Selbstkontrolle immer schon (über die oben beschriebenen Modi) früh erlernte und internalisierte Formen sozialer Kontrolle darstellen. M.a.W. liegt hier die Annahme darin, Selbstkritik sei immer ausschließlich internalisierte gesellschaftliche Kritik und vice versa. Elliot (2010) und andere kritisieren zumeist diese Übergewichtung symbolischer, beziehungsweise innerer Formen der Kontrolle. Wenn Selbstkritik nämlich ausschließlich soziale Kritik ist, dann würde es schwer werden, reale (d.h. im weiteren Sinne materielle) Formen von politischer Dominanz und Oppression zu erkennen und diese sinnvoll zu kritisieren. Ein weiterer Kritikpunkt an Meads Ausführungen wird gegenüber seiner stark rationalistischen und kognitivistischen Fundierung seines „Selbst“-Konzeptes vorgebracht. Demnach würden Emotionen, Körperlichkeit und Affekte nur eine untergeordnete bis gar keine Rolle in der Ausbildung der Identität spielen. Insbesondere würden gemäß der kognitivistischen Fundierung ausschließlich kognitive und bewusste Auseinandersetzungen zwischen dem „Ich“ und dem „ICH“ beachtet werden; un- beziehungsweise unterbewusste Dynamiken, wie sie später klassisch von der Psychoanalyse aufgearbeitet und erörtert wurden, finden keine Erwähnung in den Ausführungen Meads. Auf diesen, wohl zentralsten – zumindest aber für

vorliegende Arbeit wichtigsten – Kritikpunkt, wird in folgendem Kapitel eingegangen. Konkret vermissen viele kontemporäre Theoretiker*innen emotionale Aspekte in den „Selbst“-Konzepten Meads. Seine Basisannahmen übernehmend, bemühen sich einige um eine Korrektur durch Ergänzungen und Überarbeitungen insbesondere der Priorisierung kognitiver Anteile in der „Selbst“-Entwicklung. In kommendem Kapitel werden diese Ergänzungen und Überarbeitungen vorgestellt. Auch im späteren Kapitel (4.4.) zur Einschätzung, inwiefern Meads „Selbst“-Ansatz nach Emirbayer eher relational oder substantialistisch zu denken sei, werden diese Überlegungen zur Rolle von Emotionen in der „Selbst“-Entwicklung zum Tragen kommen.

4.3.3 Der Stellenwert emotionaler Prozesse in der „Selbst“- und Identitätsentwicklung

Grundsätzlich ist zu erkennen, dass soziologische Theorien zum und über das „Selbst“ enge Bezüge zu den Annahmen G.H. Meads aufweisen. Seine wesentliche Annahme, welche sich wie ein roter Faden gleichsam auch durch spätere Theorien zieht, ist jene der grundsätzlich zweifachen Realität des „Selbst“. Demnach ist das „Selbst“ sowohl (reflexiver) Prozess als auch Struktur. Wie in vorherigem Kapitel angeführt, ist laut Mead das „Selbst“ durch die kontinuierlichen Rollenübernahmen sowie die oben beschriebene Dynamik zwischen dem „Ich“ und dem „ICH“, einerseits prozeduraler Natur. Diese Eigenschaften bilden die Voraussetzungen für den Wandel sowie für Veränderung des „Selbst“. Andererseits ist das „Selbst“ (sich selbst gegenüber) zugleich objektiver Natur. Als Summe aus „Selbst“-Konzepten sorgt dieser Teil für Stabilität und Kohärenz des gesamten „Selbst“-Konzeptes¹⁰ (Boyns 2007). Wenn diese Grundannahme sich auch wie ein roter Faden durch spätere theoretische Überlegungen zum „Selbst“ weiterzieht, werden dennoch Versuche unternommen, diese eher kognitivistische Schwerpunktsetzung durch die stärkere Beachtung von emotionalen Prozessen zu kompensieren. Diese werden in Folge kurz dargestellt.

Hochschild (1979; zitiert nach Field, Copp & Kleinman 2007) spricht etwa von sogenannten „feeling rules“, wonach Menschen gemäß ihrem kulturellen Kontext an ihren Emotionen „arbeiten“. Diese Codierung von „Gefühlsmaximen“ ist den Mitgliedern einer abgrenzbaren

¹⁰ Diese theoretische Annahme der Zusammensetzung des „Selbst“-Konzeptes aus mehreren „Unter-Selbst“-Konzepten geht einerseits einher mit der psychologischen Annahme der Zusammensetzung des psychologischen „Ich“ aus mehreren „Unter-Ichs“ und bricht andererseits mit dem Alltagsverständnis eines kohärenten, singulären „Selbst“. Im besten Fall kann es eine Teilerklärung bieten für das diffuse, subjektiv erfahrbare Gefühl, wenn ein bestimmtes Verhalten einen Bruch mit dem eigenen „Selbst“-Bild darstellt. In diesem Fall könnte man annehmen, dass psychologische Reaktionsformen etwa der Kognitiven Dissonanz auftreten, wenn ein Verhalten nicht als einem „Unter-Selbst“ und somit nur einem Teilbereich eines globalen, singulären „Selbst“ zugeordnet, sondern eben fälschlicherweise mit jenem globalen, singulären „Selbst“ identifiziert wird.

gesellschaftlichen Gruppe gemein und stellt individuelle Richtpfeiler für angemessenes, respektive unangemessenes Verhalten, dar. Werden soziale Grenzen und Normen überschritten, wird dies insbesondere durch Emotionen angezeigt. Insbesondere die Emotion „Scham“ lässt uns klar erkennen, eine soziale Erwartungshaltung beziehungsweise Norm verletzt zu haben. Derartige „feeling rules“ sind neben der kulturellen Spezifität auch nach deren sozialen Gegebenheit differenzierbar.¹¹ In der modernen, um emotionale Aspekte ergänzten Terminologie des Symbolischen Interaktionismus gesprochen, zeigt uns die internalisierte Haltung des generalisierten Anderen (Meadsches „ICH“) an, was wir erlaubt sind zu tun, beziehungsweise nicht zu tun.¹² Wird die verallgemeinerte, internalisierte Haltung zur (moralischen) Richtschnur für das eigene Verhalten, werden soziale Organisation und Kontrolle möglich. Auch wird es möglich, durch etwa die Antizipation von Situationen, welche Scham auslösen könnten, sich selbst zu regulieren und eine (wenn auch unbewusst) verantwortungsbewusste Haltung gegenüber anderer einzunehmen. In Meads Worten ist sodann, wie oben bereits eingeführt, Selbstkontrolle synonym mit sozialer Kontrolle zu verstehen.

Ein weiterer Punkt ist jener des „Identity work“, welcher von Field, Copp & Kleinman (2007) eingeführt wurde. Er kann verstanden werden als fortwährender, aktiver Prozess der Bedeutungszuschreibung und Interpretation von Objekten und Anderen in Bezug zum „Selbst“-Konzept, welcher vorrangig interaktional und somit sozial konturiert ist. Das Individuum „arbeitet“ hierbei kontinuierlich im sozialen Austausch an den Symbolen, Gefühlen und Aspekten, welche Teil der personalen Identität sein sollen. Auch umgekehrt würden diese Bedeutungszuschreibungen, beziehungsweise „identity work“ im Allgemeinen, die Koordination sozialer Interaktion ermöglichen. Insbesondere Emotionen würden hierbei die Kommunikation von Vorstellungen und Ansprüchen der Identität erlauben. Schließlich können Emotionen eine Anzeigefunktion haben, sollten bestimmte Vorstellungen und Ideen der eigenen Identität verletzt bzw. nicht erfüllt werden.

Auch Löwenstein (2017b) vermisst bei Mead die Rolle von Emotionen in der Identitätsentwicklung und erachtet demgegenüber Emotionen als kohärent an Identitäten gebunden. Emotionen könnten weiters als „Relationen zwischen Menschen gedacht werden“, wobei Vorsicht geboten sei, durch diese Verortung von Emotionen „Personen“, die einmal „eine

¹¹ So ist etwa für ein Begräbnis das emotionale Erleben anders codiert und normiert als für ein Konzert.

¹² vgl. hierzu „role taking emotions“ (Shott 1979); beziehungsweise die grundlegende, auf emotionaler Kompetenz basierende Fähigkeit, sich in andere reinzuversetzen.

Identität“ erworben haben, fälschlicherweise zu essentialisieren bzw. zu substantialisieren (ebd., S. 223). Löwenstein orientiert sich bei der emotionalen Fundierung der Identität am Bindungstheoretiker Fonagy. Dieser beschreibt die Entwicklung des „ICH“ in Meadschen Termini in 5 Stufen, wobei die gesellschaftlichen „ICH“s durch die „Internalisierung von Bindungserfahrungen [auch] eine emotionale Komponente [umfassen]“ (ebd., S. 218).

Schließlich ist noch einmal der Punkt hervorzuheben, dass der Prozess der Identitätsbeziehungsweise „Selbst“-Bildung eingebettet ist in einen (kulturellen) Kontext. Diese (Aus-)Bildung schwebt also nicht in einem sozialen und physischen Vakuum, sondern steht immer in Auseinandersetzung mit vorherrschenden Diskursen und Ideologien. Auch hierbei berichten Emotionen über sowohl Disruptionen als auch Übereinstimmungen mit kulturellen Narrativen.¹³

Ziel dieses Abschnittes war es, einen Überblick zu geben über kontemporäre Beiträge des Symbolischen Interaktionismus, welche die „klassische“ Version G.H. Meads zur (kognitivistischen) „Selbst“-Entwicklung über die Fokussierung emotionaler Aspekte erweitern. Als übergeordneter Rahmen ist hierbei zuvorderst die geographische, zeitliche wie kulturelle Verortung eines Individuums hervorzuheben, nach welcher die Codierung von Bedeutungen, Emotionen und Normen in ihrer Spezifität erkannt werden muss. Die jeweilige Identitäts- und „Selbst“-Entwicklung verläuft demnach innerhalb dieser spezifischen Matrix und je nach Ansicht unterschiedlicher Autor*innen, nach unterschiedlichen Mustern und Regeln. Hochschild (1979; zitiert nach Field, Copp & Kleinman 2007) versteht beispielsweise „feeling rules“ in Anlehnung an die Terminologie Meads als internalisierte, emotionale Reaktionen unterschiedlicher Anteile des „ICH“ auf spezifisch codierte soziale Situationen. Field, Copp & Kleinman (2007) teilen im Grunde diese Grundannahmen, legen jedoch den Fokus stärker auf die Art und Weise, wie soziale Bedeutungen, Emotionen und Narrative fortwährend interaktional geprüft und in das personale Identitäts- und „Selbst“-Konstrukt integriert werden. Ebendiese Formen der individuellen Evaluation und Integration werden hierbei unter dem Begriff „Identity work“ subsumiert. Bei Löwenstein (2017b) werden Emotionen schließlich als „Relationen zwischen Menschen“ verstanden (ebd., S. 223). Dies erschließt sich aus der Annahme, „ICH“-Anteile würden (nach bindungstheoretischer Sicht) von früh an interaktional über mitunter einen emotionalen Austausch gebildet. Somit impliziere

¹³ Beispielsweise ist anzunehmen, dass eine neoliberale Maxime wie „you can make it if you try hard“ je nach geographischer, zeitlicher und kultureller Verortung ungleich internalisiert wird. In Konsequenz würde auch in unterschiedlichem emotionalem Maße auf die Erfüllung, respektive Verletzung, dieser und anderer Normen sowie Maximen reagiert werden (Boyns 2007).

die Internalisierung emotionaler Interaktionsaspekte als Teil des „ICH“ gleichzeitig eine grundsätzlich emotionale Fundierung von Beziehungen zwischen Menschen.

Insgesamt wurden in diesem Hauptkapitel grundlegende Gedanken erstens zur Verwobenheit von „Ich“ und „Welt“ sowie zweitens zum diesbezüglichen „Selbst“-Verständnis, vorrangig entlang diverser Autor*innen des Symbolischen Interaktionismus, vorgestellt. Im nächsten Kapitel wird entlang bisher dargestellter Aspekte das ursprünglich eingeführte, zentrale Interesse dieser Arbeit wiederaufgenommen und eine differenzierte Antwort auf die Frage nach dem grundsätzlichen Charakter (relational oder substantialistisch) des Meadschen „Selbst“ zu entwickeln versucht. Auch wird Rekurs genommen auf die von Emirbayer eingeführten Punkte der „Grenzziehung“, der „Entativität“ sowie der „Kausalität“ (s. 3.2.1), die in der Evaluation von relationalen Ansätzen eine Differenzierungsabhilfe darstellen können. Nicht zuletzt wird im Zuge dessen klar werden, weshalb die Ergänzung emotionaler Aspekte in der Verständnis-Bildung der interaktionalen Genese des „Selbst“ von Bedeutung sein kann.

4.4 Einordnung des Meadschen „Selbst“ in relational vs. substantialistisch

Theorien und Annahmen zum „Selbst“ und zu Fragen der Identität sind in der Soziologie sowie in der Tradition des Symbolischen Interaktionismus nichts Unbekanntes. George Herbert Mead beschreibt (v.a. in „Geist, Identität und Gesellschaft“ (1980)) die Identitätsentwicklung über die Ausbildung von differenzierbaren „Selbst“-Sphären („Ich“ und „ICH“) durch die Einnahme der Perspektiven Anderer in aufeinanderfolgenden Entwicklungsmodi („game“, „play“, etc.). In Bezug auf die eingangs formulierte Unterfrage bzw. angesichts der von Emirbayer eingeführten Kategorien lässt sich mit Löwenstein (2017b) behaupten, dass Mead ein vorwiegend relationaler Denker ist, da gemäß seinen Annahmen in „Geist, Identität und Gesellschaft“ (1980) Identitäten in und durch Interaktionen entstehen sowie durch diese aufrechterhalten werden. Gleichzeitig werden Identitäten aber auch als „Entitäten sichtbar, die in der Lage sind, Strukturen zu gestalten und zu transformieren“ (ebd., S. 213). Somit fasst Mead das „Selbst“ gleichsam als Prozess und Struktur entlang der oben beschriebenen Dynamik aus den Anteilen „ICH“ und „Ich“, wobei vor allem jene prozesshafte Fundierung des „Selbst“ ein Kernmerkmal relationaler Ansätze ist. Schließlich weist Löwenstein (ebd.) noch darauf hin, dass der Begriff „Interaktion“ bei Mead nicht mit der Kategorie der „Inter-Aktion“ bei Emirbayer verwechselt werden darf, sondern im Grunde als transaktionaler und somit relationaler Begriff verstanden werden kann.

In der Rezeption von Mead und dem Versuch, Kernlinien seiner Ansätze entlang der Kriterien von Emirbayer in relational oder substantialistisch einzuordnen, sieht Löwenstein bei Mead (durch dessen Betonung der Gleichzeitigkeit prozeduraler wie struktureller Momente in der Fundierung des „Selbst“) somit die Tendenz, dichotome Gegenüberstellungen (bspw. von „agency“ – Struktur) auflösen zu wollen. Dieser Aspekt stellt ein Kernmerkmal des Relationismus dar. Demgegenüber sehen Immergut & Kaufman (2014) das Meadsche „Selbst“ vorrangig substantialistisch fundiert. Dies begründen sie in der Annahme, Mead (wie auch andere Vertreter*innen des Symbolischen Interaktionismus¹⁴) würde in seinen Ausführungen grundsätzlich einen „Selbst-Welt“-Dualismus formulieren. In der Rezeption Meads entstehe erstens der Eindruck eines „Selbst“, welches grundsätzlich aufgrund dessen (gefühlter) Isolation zu anderen und dem Bedürfnis nach ständiger Kontrolle über die eigene Außenwirkung fundamental ängstlich ist. Zweitens, ergänzen Immergut und Kaufman (2014), würde durch die Annahme, dass soziale Kritik (über die internalisierten Imperative generalisierter Anderer, d.h. unterschiedliche „ICH“-s) im Grunde Selbstkritik sei, die Vorstellung eines ängstlichen „Selbst“ „gegen die Außenwelt“ – und somit der „Selbst-Welt“-Dualismus - weiter untermauert werden. Argumentativ orientieren sich die Autoren an der Begutachtung von Beiträgen in der Sozialforschung (ebd., S. 266), welche sie stark von diesem „Selbst-Welt“-Dualismus geprägt sehen.

Vorausgreifend auf spätere Kapitel und stark zusammengefasst lässt sich grundsätzlich sagen, dass (radikalere) Beiträge der RS im Akkord mit buddhistischen Annahmen darauf anheben, von einer selbst- bzw. interaktionalen zu einer transaktionalen Perspektive überzugehen und etwaige Dualismen („Ich-Welt“), wie sie bei manchen Autor*innen des Symbolischen Interaktionismus vorzufinden sind, für eine prozesshafte Beschreibung der (sozialen) Welt aufzugeben. In diesem Zusammenhang kann mit Emirbayer entlang dieser Differenzierungsdimension erkannt werden, dass bei Mead durchaus Aspekte zu finden sind, die einer substantialistischen Logik folgen. Erstens erweckt Mead (nach Immergut und Kaufman (2014)) in einer Tradition mit weiteren (westlichen) Theoretiker*innen stehend, mit seinen Ausführungen den Eindruck von einem „Selbst“, welches eine Seite eines Dualismus bildend, isoliert von „der Welt“ ängstlich um dessen (emotionale) Existenz bangt.

¹⁴ Bspw. Cooleys Konzept des „glass looking self“ oder Goffman’s Ausführungen zum „impression management“ sowie zur „self presentation“

Weiters lässt sich behaupten, dass entlang Emirbayers Kriterien Mead zwar hinsichtlich der Genese des „Selbst“ eine stärker transaktionale (d.h. sehr von Relationen abhängige) Argumentation entwickelt. Auch wenn die Entwicklung des „Selbst“ nach Mead durch die fortwährende Dynamik zwischen den Anteilen „Ich“ und „ICH“ nie vollends abgeschlossen ist, entsteht gleichzeitig der Eindruck, G.H Mead würde zu späteren Entwicklungsstadien diese Dynamik stärker in strukturellen sowie abgeschlossenen, und somit weniger in prozeduralen Termen denken. Der Fokus scheint sich zu verlagern von der Entwicklung und dem „Zwischen“ der „Selbst“-Anteile hin zu den (Aus-)Wirkungen der jeweiligen Anteile. Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich diese Form der Beschreibung mit Emirbayer als eher interaktional bzw. substantialistisch fassen. In diesem Zusammenhang kann unter genannten Vorzeichen die Meadsche Genese des „Selbst“ über die Modi Kommunikation, Spiel, Wettbewerb sowie die progressive Integration und Organisation gesellschaftlicher Anteile ins „Selbst“ als vorrangig prozedural und somit transaktional bzw. relational erachtet werden. Am Ende dieser Genese bzw. Chronologie der „Selbst“-Entwicklung wurden verallgemeinerte Reaktionen so weit internalisiert, dass sie als feste Normen (vgl. Beispiel zu Eigentum und Diebstahl in 4.3.1) wirkmächtig sind. Unter Zu-Hilfe-Nahme der Differenzierungen von Emirbayer kann diesbezüglich erstens behauptet werden, dass Normen von Mead als abgeschlossene, immaterielle Faktoren in der Funktion von Ursachen gedacht werden. Daher kann dieser Aspekt mit Emirbayer als „klassische“, substantialistische Kausalitätsbeschreibung (s. 3.2.1) gelesen werden. Zweitens fehlt bei Mead der Fokus auf raumzeitliche und situationale Beschreibungen der „Selbst“-Entwicklung¹⁵; ein Aspekt, welcher nach Emirbayer (s. 3.2.1) der Kategorie der Entativierung bzw. Substantialisierung zugeordnet werden kann. Im Grenzbereich zwischen selbstaktionalen und interaktionalen Momenten weisen zu diesen Punkten Meads Erläuterungen einen substantialistischen Charakter auf. Neben der Beziehung (oder dem Dualismus) zwischen „Selbst“ und „Welt“ beschreibt Mead auch jene zwischen „Ich“ und „ICH“. Die Dynamik zwischen diesen Polen wird vorrangig prozedural gefasst, wenn auch gleichzeitig nicht allzu situational. Wenn man die Beschreibung der „inneren“ „Selbst“-Anteile

¹⁵ Rekurs-nehmend auf anfängliche Überlegungen von Elliot (2010; s. Punkt 4.1) kann hier ergänzt werden, dass das „Selbst“ bei Mead zu späteren Entwicklungszeitpunkten mehr als Ort und weniger als Mechanismus (s. Kausalität bei Emirbayer, wonach relationale Ansätze primär situative Mechanismen zu beschreiben versuchen) gedacht wird. In diesem Zusammenhang kann bei Mead, Rekurs nehmend auf die bereits eingeführten Beiträge von Raitelhuber (2017), die fehlende Verortung des „Selbst“ sowie die fehlende Darstellung der genauen Mechanismen und Formen, wie die inneren Anteile „Ich“ und „ICH“ in Beziehung stehen, angemerkt werden. Ein Gegenbeispiel stellen die Beiträge von Goffman dar: hier wird die „soziale Emergenz“ des „Selbst“ stärker als bei Mead situational in den Blick genommen. Das „Selbst“ ist hierbei weniger kohärent über Zeit und Raum existent und wird demgegenüber immer erst in einer sozialen Situation „geschaffen“ bzw. „produziert“. Diese letzteren Aspekte könnten mit Emirbayer als transaktionale, d.h. relationale Eigenschaften, gesehen werden.

betrachtet, fällt auf, dass das „ICH“ eine (s. Beschreibung des Charakters der „Selbst“-Entwicklung) ab einem bestimmten Punkt relativ abgeschlossen ausgebildete Seite dieses Dualismus bildet. Das „Ich“ als maximal kontingente, unkontionierte und offene Seite ist in dieser Beziehung sodann der transaktionale Teil. Das bisher Dargestellte lässt sich daher erneut relativieren: es scheint bei näherer Betrachtung, als wäre nicht die „Selbst“-Entwicklung per se ab einem bestimmten Punkt abgeschlossen, sondern vielmehr nur das „ICH“, welches nur eine Seite des „Selbst“ bildet. Das „Ich“ liefert kontinuierlich „Neues“ durch das Auslösen von Reaktionen im „ICH“. Die Behauptung, die Genese des „Selbst“ sei prinzipiell substantialistisch gefasst, da sie ab einem bestimmten Punkt abgeschlossen wirkt, kann also nur teilweise so stehen gelassen werden. Durch die fortwährende Aktualisierung des „Selbst“ durch das „Ich“ muss das Bisherige zumindest bezüglich dem Verhältnis zwischen dem „ICH“ und dem „Ich“ zu Gunsten einem eher relationalen Verständnis des Meadschen „Selbst“ relativiert bis revidiert werden.

In der bisherigen Evaluation ist man nach heutigem (wissenschaftlichem) Wissenstand vor ein „unvollständiges“ Meadsches „Selbst“ gestellt. Einmal kann mit Löwenstein (2017b) und anderen hervorgehoben werden, dass Mead die immense Bedeutung emotionaler Anteile in der „Selbst“- und Identitätsentwicklung nicht ausreichend beachtet. Spätestens seit der Etablierung bindungstheoretischer Ansätze ist klar, dass Emotionen nicht nur Eigenschaften und Grenzen von „Selbst“-Konzepten markieren, sondern gar den Kit (d.h. die Relationen) zwischen inneren Anteilen wie zwischen Menschen ausmachen. Die Erweiterung der Meadschen Version der Identitäts- und „Selbst“-Entwicklung um emotionale Anteile zielt nicht im engeren Sinne darauf ab, die eingangs formulierte Hauptfrage zu beantworten. Die Frage nach der grundsätzlichen Fundierung (relational oder substantialistisch) des Meadschen „Selbst“ kann jedoch ergänzt werden um kontemporäre Annahmen. Die in 4.3 vorgestellten Ansätze unterscheiden sich hinsichtlich der Position bzw. dem Stellenwert, den emotionale Anteile einnehmen. Wo Hochschild (1979) mit dem Konzept der „feeling rules“ und Field, Copp & Kleinman (2007) mit dem Konzept der „identity work“ Emotionen noch als feste Entitäten (substantialistisch) „on top“ zur herkömmlichen, klassischen Erklärungsvariante der Identitätsentwicklung von Mead ergänzen, nimmt Löwenstein (2017b) Emotionen vorrangig in derer transaktionalen und relationalen Grammatik wahr. Zusammenfassend besteht nun die Möglichkeit, selbst zu entscheiden, ob man je nach Integration von entweder relational oder substantialistisch fundierter Aspekte zu Emotionen, ein eher relationales oder substantialistisches (Meadsches) Bild des „Selbst“ entwickeln will.

Weitere Ergänzungen lassen sich, Bezugnehmend auf den Punkt der „Grenzziehung“ bei Emirbayer, hinsichtlich der Art und Form der Beschreibung sozialtheoretischer Inhalte bei Mead, machen. Grenzen zwischen Entitäten und innerhalb von Konzepten werden bei Mead im Gegensatz zu einer „realistischen“ Beschreibung (i.w.S. bestimmen hier Untersuchungsteilnehmende über Beschreibungen) grundsätzlich nach seinen eigenen Kriterien, d.h. „nominalistisch“, formuliert. Vorausgreifend auf spätere Ausführungen kann hier gesagt werden, dass gemäß buddhistischen Absichten unterschiedliche Konzepte (z.B. des „Nicht-Ich“) im Idealfall stärker durch Praktizierende und somit „realistisch“ validiert werden. In Bezug auf die Frage nach der Grenzziehung zwischen Entitäten kann mit Emirbayer weiters ein Blick auf die sprachliche Beschaffenheit der Ausführungen von Mead geworfen werden. Mead schreibt generell substantivisch, d.h. sprachlich primär im Rückgriff auf „feste“ „Entitäten“ (bspw. das „Selbst“, das „Ich“ oder das „ICH“) in deren Substantivform. Es werden sodann vor allem die Verhältnisse und Dynamiken zwischen diesen Entitäten beschrieben, wobei nur bedingt prozedurale Beschreibungen in Verwendung von Prädikaten zu beobachten sind. Bezüglich dieser Punkte kann hier erneut die grundsätzliche Frage nach dem Ausgangspunkt der Evaluierung, ob relational oder substantialistisch, gestellt werden: sind die „nominalistischen“ und stärker „substantivischen“ methodologischen und sprachlichen Aspekte bei Mead bereits Gründe, von einer substantialistischen Theorie auszugehen oder muss der Kontext, innerhalb dessen Mead schreibt, stärker in Betracht gezogen werden? Konkret könnten auf Metaebene bei diesen Einschränkungen angesichts einerseits der Verortung Meads im westlichen Wissenschaftskontext Mitte des 20. Jahrhunderts sowie andererseits aufgrund des Charakters der RS als Spektrum, die Behauptungen durchaus als relational erachtet werden. Man könnte behaupten, dass Mead für seine raumzeitliche Verortung und durch die prozedurale Beschreibung des „Selbst“ zwar Subjekte teilweise als solche „anerkennt“ und „reproduziert“, jedoch immer noch eine realistisch-humanistische und somit nach wie vor relationale Beschreibungswarte einnimmt.

Abschließend kann somit, trotz einiger (wissenschaftstheoretischer) Einschränkungen (s. 2.3) sowie Engführungen des Meadschen „Selbst“ (kognitivistische Überbetonung, unklare Verortung desselben) Folgendes behauptet werden: Nach Emirbayer und den im „Manifest“ vorgestellten Kriterien für eine Einordnung in relationale oder substantialistische theoretische Ansätze, kann das „Selbst“-Konzept bei Mead als vorwiegend transaktional (und somit relational) beschrieben werden. Mead betont durchwegs den prozeduralen Charakter der „Selbst“- und Identitätsbildung, indem einzelne („Selbst“-)Anteile in und durch interaktionale

Prozesse entstehen. Gleichzeitig scheint in der Chronologie der Meadschen „Selbst“-Entwicklung der Schwerpunkt von einer genetischen Beschreibung, welche vorrangig prozedural gefasst ist, zu einer eher abgeschlossen strukturalen Beschreibung (vorwiegend von Abläufen zwischen einigermaßen feststehenden inneren Anteilen) verlagert zu werden. Wie vorgestellt, musste dieser Punkt jedoch um eine Differenzierungsebene ergänzt werden: mit Blick auf die beiden inneren „Selbst“-Anteile stellt einerseits das „ICH“ den ab einem bestimmten Punkt abgeschlossenen gesellschaftlichen und somit substantialistischen Anteil dar. Andererseits liefert das „Ich“ fortwährend „Neues“ und stellt hinsichtlich dessen maximal kontingenter Natur den relationalen Anteil dar. Unter zusätzlichen, von Emirbayer eingeführten Differenzierungsaspekten wurden noch weitere Befunde zur Beschaffenheit des Meadschen „Selbst“ gemacht. Entlang „klassischer“ (d.h. unter Verwendung materieller wie immaterieller Faktoren in Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen) Kausalitätsbeschreibungen sowie einer recht untergeordneten Rolle situationaler Beschreibungen („Entativität“) lässt sich erstens eine Ausrichtung an vorrangig substantialistischen Denkmustern erkennen. Zweitens kann diese Diagnose in Referenz zum Punkt der „Grenzziehung“ weiter abgesichert werden. Mead leitet seine inhaltlichen Ausführungen stärker von seinen eigenen Überlegungen („nominalistisch“) und weniger von den Erfahrungen anderer Forschungsteilnehmender ab („realistisch“).

Es wurde versucht, diese Einordnung gemäß dem Vorsatz von Emirbayer, diese Kategorien als Idealtypen zu verstehen und das „Vor- und Zurückspringen“ zwischen eher relationalen und substantialistischen Momenten nachzuverfolgen, vorzunehmen. Nicht zuletzt ist wichtig anzumerken, dass (mit Armbruster (2019)) die RS als Spektrum zu denken ist und abschließende Grenzen zwischen relationalen und substantialistischen Ansätzen schwer zu ziehen sind. Demgemäß können unterschiedliche theoretische Aspekte zwar grundsätzlich als relational, jedoch dennoch differenziert als entweder realistisch-humanistisch (Subjekte werden anerkannt) oder radikal-relational (Subjekte werden nicht anerkannt) gelesen werden. Nicht zuletzt nimmt Emirbayer selbst eine relative Position im Bereich der RS ein, wodurch seine Aussagen und Kriterien als kontingent auf ihn selbst und somit bewusst hinsichtlich dessen relativen Aussagewertes gesehen werden müssen. Meads Konzeptionen zu „Identität“ und „Selbst“ sind somit im Sinne von „eher“ oder „weniger“ relational zu denken. Eine abschließende Einschätzung in entweder relational oder substantialistisch könnte nur mit einigen Abstrichen getroffen werden.

Im nächsten Hauptteilkapitel wird methodisch analog zu vorliegendem Kapitel entlang der Emirbayerschen Kategorien eine Einschätzung der grundsätzlichen Ausrichtung, ob relational oder substantialistisch, des buddhistischen „Nicht-Selbst“-Konzeptes, elaboriert.

5 Der Buddhismus und die Annahme des „Nicht-Ich“

In diesem Kapitel wird erstens der Versuch unternommen, einige Grundzüge eines (westlichen) Buddhismus vorzustellen, worin das Konzept des „Nicht-Ich“ (pali: „anatta“) deutlich zum Ausdruck kommt. Grundsätzlich kann festgehalten werden, dass sich dieses Kapitel in seiner Struktur chronologisch von einer Darstellung des Buddhismus (im Westen) bis hin zu einer Rezeption des „anatta“-Konzeptes im engeren Sinne entwickelt. So werden in *Grundzüge eines modernen, westlichen Buddhismus (5.1)* erste Charakteristika eines modernen, westlichen Buddhismus, sowie generell kulturelle Ausformungen buddhistischer Lehren ausgeführt. Die zugrundeliegende Absicht ist hierbei eine Verständnis-Bildung der (soziokulturellen) Hintergründe, vor welchen mit zentralen Begriffserläuterungen gearbeitet werden wird. In Folge wird in Kapitel *Zentrale theoretische Anhaltspunkte und Begriffe im Buddhismus (5.2)* versucht, aus einem komplexen buddhistischen Denkgefüge all jene Gedanken zu exzerpieren, die in allen weiteren Betrachtungen als begriffliche Basis fungieren. In anschließendem Kapitel *„anatta“ und die Auflösung des „Ich“ (5.3)* wird primär eingestiegen in die Theorie des „anatta“ („Nicht-Ich“). Das Unterfangen besteht hierbei einerseits darin, die „Nicht-Ich“-Theorie in ihrer konzeptuellen wie auch lebenspraktischen Relevanz zu beleuchten sowie andererseits und analog zu vorherigem Hauptteilkapitel (4), die Reichweite emotionaler Anteile und deren Implikationen ins Auge zu fassen. Zuletzt wird diese Herangehensweise eine ausreichende Vorlage bilden, um in *Die relationale Fundierung des buddhistischen „Welt“- und „Selbst“-Konzeptes (5.4)* wiederum analog zur Struktur vorhergehenden Kapitels, entlang der Emirbayerschen Kategorien eine Erörterung des „anatta“-Konzeptes entlang der Differenzierungslinie „relational vs. substantialistisch“ zu erarbeiten. In diesem Zusammenhang werden abschließend die bis zu diesem Punkt jeweils gebildeten Einschätzungen zur relationalen und/oder substantialistischen Natur der Konzepte einmal des „Selbst“-Konzeptes bei G.H. Mead sowie andermal des „anatta“-Konzeptes in einen direkten Abgleich gebracht.

5.1 Grundzüge eines modernen, westlichen Buddhismus

Die folgenden Beiträge in diesem Abschnitt haben zur Absicht, einzuführen in das hochkomplexe sowie hinsichtlich dessen konkreter Ausformungen zeitlich und geographisch höchst diverse Denkgefüge, welches man umhin als Buddhismus fasst. Konkret wird ob ebendieser großen Bandbreite an Denktraditionen innerhalb des Buddhismus und aus Gründen, welche noch genauer dargestellt werden, eine kontemporär im „modernen Westen“ prävalente

Form dieser spirituellen Tradition fokussiert. Im Anschluss werden zentrale Grundbegriffe innerhalb des buddhistischen Kanons einer genaueren Betrachtung unterzogen um dem/der Leser*in die Grundlage zu bieten, alle weiteren Erörterungen (terminologisch wie inhaltlich) nachvollziehen zu können.

5.1.1 Grundzüge eines westlichen Buddhismus

Nach Schmidt (2020) ist der Buddhismus als solcher kein einzigartiges Phänomen, sondern spezifisch als „eine unter vielen“ kulturellen Ausprägungen inmitten einer dynamischen Moderne zu sehen. Schmidt steht – hinsichtlich seiner theoretischen Ansätze - in einem Naheverhältnis zu Hartmut Rosa und dessen Arbeiten. Er bemüht sich somit vorrangig um die Betrachtung buddhistischer Ansätze als kulturalisierte Gebilde sowie der Form der Weltbeziehung zwischen diesen kulturalisierten Gebilden und Subjekten. Mit der Annahme einer pluralistischen, modernen Kultur geht die Annahme einer Pluralität moderner Praktiken einher. Schmidt sieht allgemein, wie auch speziell im Falle des modernen Buddhismus das Problem, keine einheitliche Form sowohl hinsichtlich eines Lehrfundus (essentialistischer Religionsbegriff) als auch hinsichtlich verschiedener Praktiken und Funktionen (funktionalistischer Religionsbegriff) ausmachen zu können.

In der Monographie von Schmidt (2020) wird auf die moderne, hiesige (d.h. westliche) Achtsamkeitsströmung eingegangen. Diese wird aus dem Buddhismus abgeleitet und ist integraler Bestandteil vieler buddhistischer Richtungen. Deshalb betreibt Schmidt die Beschreibung dieser Form der Achtsamkeitsströmung als Abbild vom und in Analogie zum modernen Buddhismus. Der Autor argumentiert, dass die aktuelle Achtsamkeitsströmung jedoch ein Ausläufer eines buddhistischen Modernismus und nicht, wie fälschlicherweise angenommen, eine universale buddhistische Tendenz/Eigenschaft darstellt. Diese, wie auch der buddhistische Modernismus selbst, sind vielmehr in ihrer Kulturalität zu verstehen. Es wird darauf hingewiesen, dass durch den selektiven Umgang mit buddhistischen Quellen einzelne Aspekte verallgemeinert werden würden. Oftmals werde zumindest die Tendenz einer Verallgemeinerung und/oder Hypostasierung einzelner Aspekte sichtbar. Schmidt rät zur Maßnahme, Berichte über vermeintlich singuläre Theorien eines singulären Buddhismus mit einiger Vorsicht zu behandeln. Mit großer Sicherheit lässt sich aber dieser Verzerrungen zum Trotz, vieles an gesichertem Wissen über das Phänomen Buddhismus festhalten. Eine Besonderheit komme dem modernen Buddhismus dahingehend zu, als er sich zwar „durch die Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen und materialistischen ‘westlichen’

Weltbild herausbildete“, innerhalb dessen aber dennoch eine „transzendente Ordnung“ angenommen wird (ebd., S.109). Der vormodernen, westlichen Gesellschaft war der Buddhismus „weitgehend unbekannt“ (ebd., S. 160). Erst im 19. Jahrhundert, so schreibt er, beginnt eine breitere und intensivere Rezeption des Buddhismus sowie der historischen Person Siddharta Gautama – des Buddha (ebd. f.). Schmidt arbeitet die Rezeption des Buddhismus in mehreren Bereichen auf; in vorliegender Arbeit wird vorrangig die Analyse der Rezeption von Meditations- und Achtsamkeitspraktiken sowie damit im Zusammenhang stehender Traditionen in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts von Interesse sein.

Nach dem zweiten Weltkrieg wird im Westen vor allem der Zen-Buddhismus rezipiert, welcher heute in Japan verortet werden kann. Im Laufe des 20. Jahrhunderts kommt es dann zu einer intensiven Rezeption des tibetischen Buddhismus (Vajrayana-Buddhismus) – stark vermittelt über den 14. Dalai Lama und dessen geopolitische Rolle. Der Buddhismus wird sodann thematisch stark über den medialen Mainstream im Westen rezipiert – etwa in Form von Fernsehproduktionen in Hollywood (s. bspw. „Sieben Tage in Tibet“). Auch wird der Theravada-Buddhismus sehr stark diskutiert. Das spirituelle Zentrum dieser Strömung kann geographisch in Südostasien verortet werden. Insbesondere erlangt(e) diese Strömung durch Vipassana – eine zentrale Meditationsform des Theravada-Buddhismus – Bekanntheit. Die Praxis von Vipassana und ähnlicher Meditationsformen lässt sich gut mit dem (westlichen) Alltag vereinbaren und erlegt Praktizierenden wenige bis keine Glaubensvorschriften auf. Zusammengefasst können heutzutage unter bestimmten Vorbehalten zumeist drei Hauptströmungen ausgemacht werden (Schipper 2012): Einmal der Theravada- (lokalisierbar in Südostasien; Pali-Kanon), einmal der Mahayana- (lokalisierbar in Zentralasien; z.B.: Zen-Buddhismus), sowie schließlich der Vajrayana-Buddhismus (lokalisierbar in Tibet). In vorliegendem Artikel nimmt die Autorin ihren Ausgangspunkt ihrer Erörterungen in der Theravada-Tradition, sowie insbesondere in der Meditationsform des Vipassana (Einsichtsmeditation). Wichtig ist jedoch festzuhalten, dass selbst diese 3er-Teilung mit Bedacht zu sehen ist. Denn hierbei kann die Illusion von „homogenen, ahistorischen Gebilden“ entstehen – jedoch zeigt sich ein weitaus komplexeres Bild (Schmidt 2020, S. 163). Schmidt zeigt auf, dass weitaus mehr „Binnendifferenzierungen und Reformbewegungen“ innerhalb dieses vermeintlichen 3-er-Gefüges auszumachen sind (ebd. S. 164).

Nichtsdestoweniger scheinen sich bei näherer Betrachtung einige Fluchtlinien des buddhistischen Modernismus zu offenbaren. Nach Schmidt (2020) ist die zuerst beschriebene Linie begrifflich als „Verinnerlichung und Universalisierung“ zu fassen (ebd., S. 167). Als

Verinnerlichung kann die Verlagerung des zu praktizierenden ethischen Fundaments in die individuelle (Meditations-)Praxis verstanden werden. Jene Verinnerlichung ethischer Ansprüche ist eng verwandt mit einer starken „Detraditionalisierung“ – verstanden hier als Eklektizismus im Sinne der selektiven Auswahl nur bestimmter Elemente („Patchwork“) einer Glaubenstradition. Diese selektive Auswahl nur bestimmter Elemente einer Glaubenstradition kommt unter anderem als Privatisierung und Individualisierung von spirituellen Glaubens- und/oder Praxiselementen zum Ausdruck.

Grundsätzlich ist auch eine „Demythologisierung“ dieser Glaubens- und Praxiselemente zu bemerken. Manifestiert als „Psychologisierung und Rationalisierung“ zeichnet sich eine starke Verbindung der modernen Psychologie mit buddhistischen Elementen als weitere (bzw. zweite) Fluchtlinie ab (ebd., S. 168). Bereits in den Arbeiten von Carl Gustav Jung und Erich Fromm wird dieses Näheverhältnis zum Ausdruck gebracht. Vor allem aber wird die Tendenz der Psychologisierung und Rationalisierung durch die sehr enge Verschränkung von therapeutischen Ansätzen, (buddhistischen) Meditationspraktiken und einem klinischen Kontext etwa in Form der MBSR (*Mindfulness Based Stress Reduction*-)Methode von Jon Kabat Zinn augenscheinlich. Der Punkt der „Universalisierung“ betrifft die Propagierung eines universellen Kerns aller Religionen, welcher „durch eine methodische und geschulte innere, unmittelbare Erfahrung erkennbar sei“ (ebd., S. 171). Erkennbar ist in diesem Zusammenhang aber eine selektive Universalisierung nur bestimmter Aspekte, bei gleichzeitiger Abwertung kultureller bzw. „übernatürlicher“ Artefakte im buddhistischen Kanon.

Als weitere zentrale Fluchtlinie des buddhistischen Modernismus macht Schmidt (2020) das Spannungsverhältnis zwischen Rationalisierung und Romantisierung aus. Einerseits würden hierbei Vereinbarungen getroffen werden zwischen buddhistischen Lehrsätzen nicht nur mit einem „mechanistisch-kausalistischen Weltbild, sondern gar mit der Evolutionstheorie Darwins“ - bei gleichzeitiger Ablehnung eines Schöpfergottes (ebd., S. 173). Erkennbar sei somit recht klar ein Interesse sowohl westlicher wie östlicher Denker*innen an einer Konvergenz aus Religion und Wissenschaft. Schmidt (2020) sieht diese Versuche der Konvergenz auf Basis einer selektiven Auswahl von Elementen eines großen Lehr- und Kulturfundus kritisch. Als Beispiel führt er etwa das Werk von Robert Wright (2017) „Why Buddhism is True. The Science and Philosophy of Meditation and Enlightenment“ an.¹⁶ Auf

¹⁶ Konkret merkt Schmidt (2020, S. 175ff.) an dieser Monographie (hier entsprechend der deutschsprachigen Version) an, dass sich Wright erstens nur selektiv auf bestimmte Quellentexte des Buddhismus bezieht, die für ihn die „zentralen Lehren des Buddhismus enthalten, wie etwa die erste der ›Vier Edlen Wahrheiten‹, in der die Doktrinen der Leidhaftigkeit (Pāli: dukkha) oder des Nicht-Selbst (Pāli: anatta).“ Nach Schmidt zeige sich bei

diese Monographie wird, nebst aller Kritik, im letzten Kapitel dieses Hauptteilkapitels noch in Bezug auf die Rolle von Emotionen in der „Selbst“-Entwicklung näher eingegangen werden.

In Bezug auf diesen Punkt sowie auf die letzte und vierte Fluchtlinie, der „Romantisierung“, kann von einer gewissen Renaissance der (westlichen) Suche nach „Sinnressourcen“ sowohl in der Vergangenheit als auch im globalen Osten gesprochen werden. Diese Suche gehe einher mit einer „Spaltung des Selbst in ein ‘oberflächliches Ego’ und ein ‘tieferes’, ‘wahres Selbst’“ (Schmidt 2020, S. 176). Zweiteres gilt dann, in einem romantischen Sinn gedacht, sowohl als „authentische Quelle ethischer Fragen als auch als Ursprung künstlerischer Akte und einer kreativen Weltbeziehung“ (ebd.).

Schipper (2012) gründet ihre Ausführung – wenn man einen Vergleich zu vorherigem Text vornimmt – eher auf einem ahistorischen beziehungsweise akulturalistischen Buddhismus-Verständnis. Ihr geht es im Artikel „Toward a Buddhist Sociology: Theories, Methods, and Possibilities“ (ebd.) primär darum, Querverbindungen aufzudecken zwischen buddhistischen und soziologischen Ansätzen einerseits, sowie diese fruchtbar zu machen für wissenschaftliche Fragestellungen andererseits. Ihrem Text werden hier Informationen entnommen, die einem allgemeinen Verständnis der buddhistischen Tradition zuträglich sind. Demnach ist ihrem Artikel zu entnehmen, und dies deckt sich mit anderen Quellenangaben, dass die historische Person Siddharta Gautama (später bekannt als der Buddha) rund 45 Jahre lang einen Weg der Befreiung vom Leiden lehrte. Diese Lehrreden wurden erst spät nach der Lebenszeit des Buddha – rund 450 Jahre nach dessen Tod (d.h. etwa im Jahre 29 n.Chr.) – festgehalten, nachdem sie lange durch Schüler*innen mündlich tradiert wurden. Es kann daher davon ausgegangen werden, dass, wie in christlichen und anderen Traditionen auch, die genauen Lehrreden durch den Nebel der Übersetzungen und Tradierungen nur schwer zu erkennen sind. Im 1. Jahrhundert n.Chr. sind bereits rund 18 unterschiedliche buddhistische Schulen erkennbar; Übersetzungen sowie inhaltliche und geographische Diversifizierungen resultieren in einem komplexen buddhistischen Kanon. Wie bereits vorgestellt, werden heutzutage mit einigen Abstrichen drei Hauptströmungen ausgemacht. In vorliegendem Artikel nimmt die Autorin ihren Ausgangspunkt ihrer Erörterungen in der Theravada-Tradition, sowie insbesondere in der Meditationsform des Vipassana (Einsichtsmeditation).

Wright vor allem „der radikale Versuch, einen mit wissenschaftlichen Paradigmen übereinstimmenden Buddhismus zu modellieren: Eine selektive Auswahl vermeintlicher Kerninhalte des Buddhismus wird als universell gültige Wahrheit durch ihre Korrespondenz mit wissenschaftlichen Theorien postuliert, wodurch, analog zu Anagarika Dharmapala, gleichzeitig unter der Hand der Buddhismus als bereits seit 2500 Jahren existierende und gültige Theorie des menschlichen Daseins erscheint“ (Schmidt 2020, S. 175).

In diesem Kapitel wurde eine erste Einführung in die kulturellen, sowie mit einigen Abstrichen auch essenziellen, Formen des Buddhismus gegeben. Zudem sollte gleichzeitig aufmerksam gemacht werden auf die Vorsicht, die eine jede Rezeption von Schriften, die einen Wesenskern oder eine singuläre Form eines Buddhismus postulieren, begleiten sollte. In folgendem Kapitel werden, diese Vorsicht im Hinterkopf behaltend, einige kulturelle Differenzierungen sowohl hinsichtlich der buddhistischen Praxisformen als auch der diesbezüglich zugrundeliegenden Weltanschauungen, vorgestellt werden. Im Verlauf der nächsten Kapitel wird langsam auf einzelne buddhistische Annahmen, wie jener des „Nicht-Selbst“ („anatta“), übergeleitet. Diese sind, wenn auch nicht immer als einzelne unter vielen und demnach relative kulturelle Formen explizit gemacht, doch als solche zu verstehen. Für einen späteren Vergleich theoretischer Annahmen kann es in Folge dennoch passieren, dass einzelne Aspekte derart vorgestellt werden, als würden sie akulturelle, sowie zeit- und ortlose Erkenntnisse darstellen. Dieser Vorgehensweise liegt (womöglich) die zumeist implizite methodische Annahme zu Grunde, dass die Behandlung bestimmter Annahmen und Kulturleistungen als abgrenzbare Entitäten einen späteren Theorievergleich (beziehungsweise eine Gegenüberstellung von Theorien) erleichtert. Gleichzeitig wird durchgehend versucht werden, hinsichtlich des vorliegenden Forschungsinteresses möglichst differenzierend und vollständig zu arbeiten bzw. die hierbei zugrundeliegenden Schritte transparent zu machen.¹⁷

In folgendem Kapitel werden die Formen und Mechanismen diskutiert, nach welchen buddhistische Praxisformen (je nach kulturellem Kontext) in Erscheinung treten. Im Anschluss an bisher Gesagtes wird davon ausgegangen, dass die Einführung von „singulären“ Formen und Betrachtungsweisen für weitere Ausführungen primär in ihrer heuristischen Funktion verstanden werden können.

¹⁷ So ist etwa anzumerken, dass in vorliegender Arbeit das „anatta“-Verständnis primär entlang der bis hier vorgestellten Strömung (buddh. Modernismus (Schmidt 2020) sowie Vipassana-Meditation (Schipper 2012)) rezipiert wird.

5.1.2 Kulturelle Ausformungen buddhistischer Lehren

The western conception of the person as a bounded, unique, more or less integrated motivational and cognitive universe; a dynamic centre of awareness, emotion, judgment, and action organized into a distinctive whole and set contrastively both against other such wholes and against a social and natural background is, however incorrigible it may seem to us, a rather peculiar idea within the context of the world's cultures. Rather than attempt to place the experience of others within the framework of such a conception, which is what the extolled 'empathy' in fact usually comes down to, we must, if we are to achieve understanding, set that conception aside and view their experiences within the framework of their own idea of what selfhood is (Geertz 1974, S.30; zitiert nach Collins 1995, S.2).

Nach Collins (1995) lassen sich im Buddhismus (wiederum als simplifizierte Version gedacht) sowohl Elemente einer rein individualistischen Disziplin (beispielsweise asketische Praktiken zum individuellen Erwachen) als auch Eigenschaften eines institutionalisierten Gebildes (Elemente einer Religion) wiederfinden. Vor allem in buddhistisch geprägten (östlichen) Gebieten sind individuelle Praxisformen vorzufinden, jedoch werden diese nur von den Allerwenigsten praktiziert. Die Allgemeinbevölkerung orientiert sich (wie es ein Kriterium für eine religiöse Gemeinschaft sein kann) primär an ethischen und sozialen Codices; auch ist der Glaube an übernatürliche Kräfte nicht ungewöhnlich (ebd., S. 16). Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang zusätzlich, dass Pali, eine erlernte Sprache für die meisten, eine „lingua franca for education and scholarship“ darstellt (ebd., S. 23). Dieser Punkt ist jedoch beschränkt auf die vorliegende Auseinandersetzung, wie auch jene von Collins selbst; beide orientieren sich primär an der Rezeption buddhistischen Gedankengutes der Theravada-Tradition. In wenigen Klöstern sowie im (säkularen) Westen wird - in Differenz dazu - hingegen der primäre Fokus auf die persönliche spirituelle Praxis gelegt; auch spielt hierbei der (religiöse) Glaube an übernatürliche Entitäten nur eine untergeordnete Rolle. Jedoch ist auch diese Differenzierung (wie bereits vorherige Differenzierungen) mit Vorsicht zu genießen. Geographische, sprachliche und geistige Diversifizierungen des buddhistischen Kanons über die Zeit lassen Differenzierungslinien zunehmend verschwimmen.

Der philosophisch-technische Diskurs über „anatta“ wird (in Asien) von einigen wenigen „virtuoso meditators and scholastic intellectuals“ geführt (ebd., S.77). In der Allgemeinbevölkerung fungiert das Konzept des „anatta“ primär als Markierung des Unterschieds zur „atman“-Idee¹⁸. Meditierende sowie Intellektuelle ersetzen Kategorien wie „Person“ oder „Selbst“ zumeist entweder durch unpersönliche Elemente oder versuchen „anatta“ – beziehungsweise andere systematische Ansichten des „Selbst“ wie des „Nicht-Selbst“ – grundsätzlich zu vermeiden. Andere brahmanische Konzepte werden hingegen

¹⁸ Gemäß dieser Vorstellung fällt „atman“ mit „brahman“ zusammen; bzw. der Vorstellung einer Weltseele; m.a.W. der unendlichen, immanenten und transzendenten Realität, die den ewigen Urgrund von allem darstelle.

weitgehend übernommen. So findet sich neben „karma“ auch das Konzept von „samsara“ in der buddhistischen Denk- und Glaubensstradition wieder. Unter vielen Bedeutungen kann der kleinste gemeinsame Nenner von „karma“ die Ansicht sein, dass keine Handlung – physisch wie geistig – ohne Wirkung bleibt. Die genaue Wirkung muss dabei nicht im gegenwärtigen Moment, sondern kann auch zu einem späteren Zeitpunkt wirksam werden. „Samsara“ kann verstanden werden als immerwährender (Leiden-aufrechterhaltender) Kreislauf von Werden und Vergehen oder auch der Kreislauf der Wiedergeburten.

Über die individuelle, spirituelle Praxis (die (im Osten) nur von wenigen ausgebildet werden kann und ausgebildet wird) treten (für gewöhnlich) sukzessive Veränderungen der Kategorien des Denkens, Fühlens und Empfindens ein. In der Meditation und spirituellen Praxis treten Kategorien der Persönlichkeit und Individualität ans Tageslicht, die nicht zuletzt eng gekoppelt sind an Vorstellungen einer Trennung bzw. dessen Auflösung von „Selbst“ und „Welt“. In der Praxis werden diese Kategorien zunehmend als unpersönliche Elemente in Form von spirituellen Einsichten erkannt. Diese Einsichten würden konventionelle Kategorien transzendieren in ein Gebiet, welches nur schwer mit jenen konventionellen Kategorien bzw. Vorstellungen zu fassen ist. Dieser Punkt kann als Beschränkung für alle weiteren (vor allem terminologischen) Ausführungen mitgedacht werden. So würde die individuelle Einsicht in das Wesen, beziehungsweise die Wahrheit der Realität, nur bis zu einem bestimmten Punkt in Form von Sprache begleitet werden können. Die Erfahrung etwa von „anatta“ transzendiere in diesem Sinne gedacht somit den versprachlichbaren Raum und könne daher nur mit einiger (sprachlicher) Unschärfe diskutiert werden. Die spirituelle Praxis, welche in jenes „Gebiet“ führt, ist vor allem im globalen Osten nur einigen Wenigen vorbehalten. Will man – abseits von Erörterungen wie der vorliegenden – über das Konzept von „anatta“ sprechen, so die geläufige Ansicht, bedarf es eines gewissen Erfahrungswertes, welchen zu erlangen jenen wenigen „virtuoso meditators and scholastic intellectuals“ vorbehalten ist (ebd., S. 148f.). Für vorliegende Zwecke, wie auch im wissenschaftlich-philosophischen Kontext üblich, wird durchaus auch ohne einschlägige persönliche Praxiserfahrung über solche Kategorien diskutiert.

Im Anschluss an vorheriges Unterkapitel war auch hier die Absicht, das Verhältnis zwischen theoretischen Kategorien und dem sozial-kulturellen Kontext, innerhalb dessen bestimmte Praxisformen entstehen, aufzuzeigen. Stark vereinfacht könnte man behaupten, dass im „modernen Westen“ nach individualistischen Logiken Individuen selektiv Elemente aus dem buddhistischen Kanon wählen und spirituell-psychologisch-soziale „patchwork“-Formen

(meist) zur persönlichen Sinnfindung ausbilden und praktizieren. Gleichsam stark vereinfacht und im Kontrast hierzu wären im asiatischen Raum (v.a. Südostasien) entlang vorliegender Sozialstrukturen die vollumfängliche buddhistische Praxis nur einigen Wenigen vorbehalten; auch werden Teile des buddhistischen Kanons stärker als „klassisch“ religiöse Formen gelebt. Die noch tiefer liegende Absicht ist somit im Grunde darzustellen bzw. fortwährend zu erinnern, wie bestimmte Konzepte als Gedankengut nicht außerhalb eines sozialen Kontinuums bestehen, sondern immer interaktiv innerhalb dessen wirken und verwoben sind mit zeitlich-geographischen Bedingungen und Notwendigkeiten. Begriffe im Allgemeinen wie auch vermeintlich ultimative Einschätzungen in relational vs. substantialistisch konkreter Konzepte, sind mit anderen Worten in derer Bedingtheit innerhalb eines sozialen Kontextes zu betrachten. Damit jedoch die Komplexität differenzierbarer soziolinguistischer Elemente nicht den Rahmen sprengt und vom zentralen Forschungsinteresse abführt, wird im Folgenden versucht, die terminologische Basis für die Annäherung an die Forschungsfrage(n) – soweit möglich - ohne soziokulturelle Färbungen zu bilden. Eine letzte Anmerkung zur Orientierung in dieser Arbeit bezieht sich auf die konzeptuellen Grundlagen, welche hier auseinandergesetzt werden. Konkret werden in Folge Ideen und Begriffe behandelt, welche stark in der Theravada-Tradition bzw. der Vipassana-Meditationsform behandelt werden. Diese stellen zwar allgemeine Grundpfeiler der buddhistischen Philosophie dar, werden aber im Kontext vorliegender Arbeit vorrangig dem bisher vorgestellten Kanon (bspw. Schmidt 2020; Schipper 2012; Collins 1995; etc.) entnommen und entlang diesem rezipiert.

5.2 Zentrale theoretische Anhaltspunkte und Begriffe im Buddhismus

Neben der Entkoppelung der Begriffe von der zugrundeliegenden sozialstrukturellen Funktion, liegt eine Besonderheit in der methodischen Ausrichtung vorliegender Arbeit in einer weiteren Entkoppelung von (vor allem buddhistischen) Begriffen von derer Fundierung in individuellen Erfahrungen. Konkret resultiert eine weitere Schwierigkeit bzw. Eigenheit in der Auseinandersetzung mit buddhistischer Terminologie aus der Verwobenheit dieser mit persönlichen Erfahrungswelten. Im Gegensatz zur (vermeintlich) „nüchternen“, abstrakten Sprache im westlichen Wissenschaftsbetrieb werden in der buddhistischen Transformationsliteratur zentrale Konzepte entlang individueller (Meditations-)Erfahrungen gebildet - die relative Stellung von Sprache und Begriffen zu jenen Erfahrungen wird dabei aktiv mitgedacht. In derer primär heuristischen Funktion stellen (i.w.S.) philosophische Begriffe in diesem Kontext nur insofern eine Hilfe dar, als sie eine Brücke bilden zwischen persönlichen Erfahrungen und den hier zu diskutierenden buddhistischen Konzepten. Im Sinne

dieser Haltung wird zusätzlich darauf hingewiesen, dass ab einem bestimmten Punkt auf dem Praxisweg bestimmte Erfahrungen (wie bspw. jene des „Ich“ oder des „Nicht-Ich“, etc.) nur mehr schwer bis gar nicht mithilfe von Sprache abgebildet bzw. erfasst werden können. Diese kurzen Ein- und Ausführungen zielen schließlich wiederum darauf ab, den Umgang mit zu diskutierenden Konzepten, respektive Kategorisierungen und Differenzierungen, bewusst und kritisch zu gestalten. Insofern wird auch im Folgenden eine zentrale Aufgabe darin bestehen, die Terminologie mit Bedacht auf dessen Fundierung in persönlichen Erfahrungswelten mitzudenken; jedenfalls wird hier nichtsdestotrotz versucht werden, unter diesen Voraussetzungen buddhistische Konzepte gemäß („herkömmlich westlicher“) soziologischer Konventionen zu behandeln. Im Anschluss werden die für vorliegendes Unterfangen wichtigsten Begriffe – dargestellte Relativierungen im Hinterkopf behaltend – erläutert.

Im Grunde ist allen buddhistischen Traditionen gemein, dass die diesbezüglichen Lehren eine Praxis vorschlagen, welche das Anhaften an Illusionen der Permanenz sowie der Unabhängigkeit(en) der Dinge aufzugeben erleichtert; um schließlich Erlösung von Leid zu finden. Mit Faber (2002) lässt sich in diesem Zusammenhang zunächst die – nun wieder etwas allgemeiner gesprochen - buddhistische Erkenntnis der Impermanenz der Wirklichkeit festhalten, die zunächst nichts weiter besagt, als „dass [!] nichts Bestand hat, dass [!] alles vergeht“ (ebd., S.190). Die Impermanenz bzw. der ständige Zerfall der Erscheinungen wird als „anicca“ bezeichnet und bildet neben „anatta“ (welches später noch genauer eingeführt wird) ein äußerst zentrales Konzept in der buddhistischen Philosophie. Dieser Vergänglichkeit, beziehungsweise dieser Unbeständigkeit, liegt nach buddhistischem Verständnis keine (böse) Absicht zugrunde, diese sei demgegenüber vielmehr in neutralem Sinne „einfach da“. Durch das Festhalten an Dingen sowie an einer „Ich“-Vorstellung entstünde sodann Leiden („dukkha“) und das Verlangen nach Überleben-Wollen führe zur immerwährenden Wiedergeburt („samsara“). Erst das Aufgeben von Anhaften an Illusionen der Permanenz sowie der Unabhängigkeit(en) der Dinge ermögliche, wie bereits eingeführt, nach herkömmlicher Auffassung Erlösung von Leid. Grundsätzlich fußt die buddhistische Lehre auf den Prinzipien der „All-Relationalität, Nicht-Substantialität und Einmaligkeit.“, wobei zum Prinzip der Einmaligkeit noch ergänzt werden kann: wird Vergänglichkeit im Hier und Jetzt erkannt, kann ein Moment als einmalig gesehen und sich dem „Person-Sein“ enthoben werden (ebd., S. 192).

Die Basis der Überlegungen zum „Nicht-Selbst“ bildet das Prinzip „pratityasamutpada“. Etymologisch setzt sich der Begriff „pratityasamutpada“ aus „pratitya“, bzw. „bedingt“, und „samutpada“, bzw. „entstehen“, zusammen. Ontologisch kann „pratityasamutpada“ somit als

„bedingtes Entstehen“, d.h. das Entstehen von Phänomenen durch Bedingungen, beschrieben werden und bildet das wohl zentralste Prinzip in der buddhistischen Philosophie. Weiters zeichnet es sich aus durch dessen große Bandbreite an Erklärungen, Versionen und Interpretationen. Dieses Prinzip „disposes of the notion of static self-contained entities and shows that the `texture` of being is through and through relational“ (Bodhi 2010, S.2). Nach dieser Auffassung wird alles “in der Welt” durch Bedingungen ins Leben gerufen, aufrechterhalten und verschwindet gleichsam, sobald sich die zugrundeliegenden Bedingungen auflösen. In der buddhistischen Tradition steht die Beschreibung von Bedingungen bzw. Mustern im Vordergrund: „When there is this, that comes to be; with the arising of this, that arises; When this is absent, that does not come to be; with the cessation of this, that ceases“ (Sutta Nipata 12:21/SII 28; zit. nach Bodhi 2010, S. 3).

Dem Entstehen und Vergehen von Phänomenen sowie den Verbindungen zwischen Phänomenen liegt eine „Grund-Kette“ der Kausalität(en) zu Grunde. Am Anfang steht eine fundamentale, existentielle Unwissenheit über das Wesen der Wirklichkeit (resp. „falsche“ Ansichten und Konzeptionen über die Welt und das „Selbst“). Daraus entstehen neben weiteren Mustern (hinderliche Sinneserfahrungen, etc.) das Anhaften an Vorstellungen und Erfahrungen. Dieser Prozess mündet schließlich in „dukkha“ (resp. „Frustration“ bzw. „Leid“), welches, falls nicht in einer Biographie aufgelöst, in der Wiederholung dieser Muster durch die Wiedergeburt in einer Person (jedoch nicht Wiedergeburt einer (!) Person) resultiert. Der buddhistische Praxisweg soll in die entgegengesetzte Richtung dieser fundamentalen Verkettung führen und schlussendlich von Leid und Unwissen befreien (Gethin 2014). Wichtig ist noch anzumerken, dass diese Ketten und Muster der Bedingungen zu jedem Zeitpunkt sehr komplex, nicht singular sowie nicht notwendig sind. Der buddhistische Kausalitätsbegriff unterscheidet sich somit vom gebräuchlich-westlichen Kausalitätsbegriff, wonach (zumeist) der Einfluss von einem unabhängigen auf einen abhängigen Faktor beschrieben wird.¹⁹ In der buddhistischen Theorie wurden von unterschiedlichen Praktizierenden viel über diese Formen der Bedingungsverhältnisse nachgedacht und verschiedene Arten der Beziehungsbedingungen differenziert. So beschreibt etwa die Bedingungskategorie „conascence“ eine Art der Beziehung

¹⁹ Die hier dargestellten Überlegungen zur Natur der Bedingungsverhältnisse sind, wie zumeist und bereits in vorherigen Abschnitten eingeführt, primär im Kontext einer Orientierung an lebenspraktischen Implikationen zu denken: Im „realen“ Leben eines Subjektes wirken diese Beziehungen der Bedingungen nicht zur Gänze deterministisch - diese walten lediglich „teil-kausal“. Das beschriebene Netz aus unpersönlichen Konditionierungen bestimmt das Leben eines Individuums nicht vollständig und entbindet dieses auch nicht jeglicher moralischer Verantwortung. Die Implikation für die buddhistische Praxis kann somit grundsätzlich zwischen *Freier Wahl* und *Vorbestimmtheit* gesehen werden; bzw. entsprechend dem Vermögen, „so oder so“ auf Bedingungen reagieren zu können (Bodhi, 2010).

zwischen Phänomenen, die simultan auftreten und dieselben Bedingungen haben. Die Kategorie „decisive support“ beschreibt jene Art der Bedingung, welche zwei nicht-simultane Phänomene miteinander verbindet (Bodhi 2010).²⁰

Zusammengefasst wird im Buddhismus angenommen, dass der „Verlauf der Existenz“ einem „conditioned event happening through conditions in a continuum of dependently arisen phenomenon“ entspricht und dies nicht „jemandem“ passiert bzw. zustößt (ebd., S.33). Das Verbindungsstück zwischen Faktoren der Erfahrung ist nicht ein „Selbst“ (d.h. es kann kein*e „Handelnde*r“ hinter Handlungen bzw. kein*e „Wissende*r“ hinter Wissen ausgemacht werden), sondern das Prinzip des „bedingten Entstehens“ (ebd.). In der buddhistischen Praxis geht es schlussendlich darum, den Ablauf der (physischen wie psychischen) Phänomene in unterschiedlichen Erfahrungsbereichen wahrzunehmen und sukzessive das Wesen der Wirklichkeit zu erkennen: im buddhistischen Kontext „gibt“ es nur die (kausale) Verbundenheit zwischen Erfahrungen, welche jedoch nicht durch ein „Selbst“ oder ein Individuum, sondern durch die Natur der Kausalität selbst zu erklären ist (Gethin 2014, S. 139). Verschiedene Erfahrungsbereiche bzw. „skandhas“ (bspw. Wahrnehmung, Körperempfindungen, etc.) werden weder als stabil bzw. stetig in der Zeit aufgefasst noch als das „Selbst“ identifiziert bzw. diesem zugeordnet. Solange diese Bereiche nicht in ihrem Entstehen und Vergehen als vollends unstetig und dem „Selbst“ nicht zugehörig erkannt werden, entsteht „dukkha“ bzw. Leid.

5.3 „anatta“ und die Auflösung des „Ich“

Bis zu diesem Punkt wurde eine generelle Einführung in den soziokulturellen sowie damit im Zusammenhang stehend den terminologischen Kontext, innerhalb dessen buddhistische Konzepte formuliert werden, vorgenommen. In vorherigem Kapitel wurden bereits zentrale buddhistische Begriffe – besprochene Relativierungen dieser mitdenkend – dargestellt. In Folge wird überleitet zum zentralen Konzept vorliegender Arbeit – jenem des „anatta“ bzw. „Nicht-Selbst“. Zuvorderst ist, wie bereits erwähnt, wichtig anzumerken, dass sowohl in der buddhistischen Literatur sowie in Anschluss daran auch in vorliegender Arbeit, die Konzepte „Nicht-Selbst“ sowie „Nicht-Ich“ synonym gedacht und verwendet werden. Zu Beginn werden erneut begriffliche Grundlagen (5.3.1) geklärt, die nunmehr in enger Verbindung zur „Nicht-Selbst“-Theorie stehen. Für die spätere Evaluierung der Natur des buddhistischen

²⁰ Von buddhistischen Autor*innen werden insgesamt rund 24 Arten der Beziehungsbedingungen („conditional relations“) differenziert. Das heißt mit anderen Worten, dass neben obig vorgestellten Formen der Bedingungsverhältnisse viele weitere Formen, wie eine Konditionierung zwischen zwei Phänomenen gestaltet ist, beschrieben werden (Bodhi, 2010).

„Nicht-Selbst“-Konzeptes nach Emirbayer – ob eher relationistisch oder substantialistisch – werden weiters in 5.3.2 der konkrete Praxisweg und daraus entstehende Implikationen der Auflösung des „Ich“ sowie in 5.3.3 die emotionale Fundierung des „anatta“-Konzeptes diskutiert.

5.3.1 „anatta“, Einführung in die „Nicht-Ich“-Theorie und weitere wichtige Begriffe

The Buddha teaches that what we call ego, self, soul, personality, etc., are merely conventional terms not referring to any real independent entity. And he teaches that there is only to be found this psychophysical process of existence changing from moment to moment... This doctrine of egolessness of existence forms the essence of the Buddha's doctrine of emancipation. Thus, with this doctrine of egolessness, or *anatta*, stands or falls the entire Buddhist structure ((O.A.) BPS 1973, S. 2f.; zitiert nach Collins 1995, S. 82).

Collins (1995) geht in „Selfless persons - Imagery and thought in Theravāda Buddhism“ davon aus, dass die Rezeptionen des Konzeptes „anatta“ vielfältig sind. Collins Analysen zu den unterschiedlichen Rezeptionen unterscheiden sich von obiger nach Schmidt (2020)²¹ dahingehend, als sie sich erstens stärker auf Schriftquellen des frühen Theravada-Buddhismus beziehen. Zweitens fokussiert er in diesen Quellen stärker terminologische und konzeptuelle Eigenschaften zentraler Begriffe. Schließlich setzt er sich drittens zwar auch mit den soziokulturellen Formen buddhistischer Prinzipien auseinander, nimmt jedoch mehr noch als Schmidt konkrete Verflechtungen von Teilen des buddhistischen Kanons und der vorliegenden (meist östlichen) Sozialstruktur ins Auge.

Er differenziert grundsätzlich zwischen einer optimistisch-euphorischen Position einerseits, die „anatta“ lediglich als Negativdefinition versteht sowie weiteren (metaphysischen) Aussagen über all jenes, was das „Selbst“ sein könnte, pragmatisch-agnostisch gegenübersteht. Andererseits macht er eine Position aus, gemäß derer die Lehre vom „Nicht-Selbst“ entlang einer nihilistisch bis pessimistischen Einstellung als Auslöschung des „Selbst“ bzw. des Individuums (v)erkannt wird. Die zweite Position befindet die Lehre von „anatta“ als nihilistische Negation der Existenz eines „Selbst“. Neben dieser Differenz in der Positionierung gegenüber der „Nicht-Selbst“-Idee ergeben sich auch in terminologischer Hinsicht einige Punkte, die erwähnenswert sind. Der Begriff „anatta“ wird im Pali auf mehreren sprachlichen Ebenen verwendet. Einmal kann er als Reflexivpronomen eingesetzt werden. Zweitens kann er eine Charakterbeschreibung darstellen. „Anatta“ wäre sodann eine Eigenschaft all jener, die „anatta“, beziehungsweise „nirwana“, erreicht haben. Zuletzt kann

²¹ Schmidt (2020) ging es vorhin vorrangig um eine Beantwortung der Frage nach der Ausgestaltung eines modernisierten Buddhismus als kulturalisiertes Gebilde. Eine Beantwortung entwickelte er unter anderem über die Einführung von Idealtypen, die jeweils eine Form eines Verhältnisses zwischen einem subjektiven, individuellen (wie auch gesellschaftlichen) Bedürfnis und der (selektiven) Auswahl buddhistischer Quellen zu beschreiben versuchen.

dieser Begriff aber drittens auch als theoretisches Konstrukt verwendet werden – diese Form der Verwendung wird in vorliegender Arbeit von vorrangiger Bedeutung sein. Zuletzt kann „Anatta“ viertens linguistisch einerseits im Singular als Nomen gefasst und als „ein Nicht-Selbst“ übersetzt werden. Andererseits kann es relativ bzw. als Adjektiv bestimmte unpersönlichen Elemente als „ohne Selbst“ beschreiben (Collins 1995, S. 95).

Eine Person ergibt sich im buddhistischen Verständnis summarisch aus 5 „skhandas“ (d.h. den 5 unpersönlichen Elementen beziehungsweise Gruppen „Körperlichkeitsgruppe“, „Gefühlsgruppe“, „Wahrnehmungsgruppe“, „Geistesformationsgruppe“ und „Bewusstseinsgruppe“), die alle „Nicht-Selbst“ sind. Entgegen der brahmanischen Herangehensweise wird im Buddhismus von keinem zentralen und allgemeinen „Selbst“ ausgegangen, welches die unpersönliche Triebkraft („atman“) darstellen könnte und welche diese unpersönlichen Elemente („skhandas“) antreibt und bewegt. Im historischen Kontext gesehen bildet die brahmanische Vorstellung eines andauernden und unveränderlichen „Selbst“ („atman“) vor, beziehungsweise zur Lebzeit des Buddha, eine in der Allgemeinbevölkerung anerkannte Glaubensgrundlage. Die Neuheit, die der Buddha vorschlug, besteht in der Negation eines immerwährenden „Selbst“ – respektive der Negation der Doktrin eines immerwährenden „Selbst“, welche wiederum eine Form des Anhaftens darstellen würde. Mit anderen Worten könnte gesagt werden, eine Person (respektive das „Selbst“, mit welcher dieses für gewöhnlich identifiziert wird) besitzt (je nach buddhistischer Tradition) eine gewisse Existenz, kann aber nicht für real gehalten werden. Ein weiterer wichtiger Begriff ist „nirwana“ (Pali: „nibbana“). Etymologisch lässt sich der Begriff „nirwana“ übersetzen als „Ausblasen“ der Flammen des Verlangens. Der Weg der individuellen Befreiung endet – konzeptuell gefasst – bei „anatta“, beziehungsweise dort, wo „nirwana“ erreicht wird. Empirisch lässt sich dieses Stadium nur schwer fassen – da es bekanntlich eine höchst subjektive Erfahrung darstellt.²²

Collins (1995) beschreibt vier Linien, die das Konzept von „anatta“ verständlich machen können. Erstens könne nach herkömmlicher Argumentation nicht von einem „Selbst“ ausgegangen werden, da sich kein solches „Selbst“ auffinden lässt, welches (psychologische) Kontrolle ausüben, respektive eine (psychologische) Leitung übernehmen kann. Die 5 unpersönlichen Elemente („skhandas“) sind „Nicht-Selbst“, da Ihnen keine Führungs- bzw.

²² Als Relativierung dieser Termini und Konzepte ist gemäß Collins (1995) noch festzuhalten, dass die Nicht-zu-Ende-Aufklärung und Offen-Haltung von Konzepten wie „nirwana“ oder „anatta“ auch eine soziale Funktion haben. Gerade durch die Aufrechterhaltung der Annahme, dass diese Konzepte nur bis zu einem bestimmten Punkt erklärbar sind, könne die eigene Tradition in sich wie auch gegenüber anderen Traditionen – insbesondere gegenüber der brahmanischen – geschützt werden. Gerade indem der Vergleich/Austausch verunmöglicht wird, kann die Opposition von Konzepten aufrechterhalten werden.

Leitungsinstantz übersteht. Sie stehen – mit anderen Worten – keiner Macht unter, die über sie Kontrolle ausübt.²³ Zweitens kann davon ausgegangen werden, dass alles, das nicht permanent, ungenügsam und der Veränderung ausgesetzt ist, nicht als „Selbst“ gesehen werden kann. Ein bezeichnender Dialog findet sich etwa im *Anattalakkhana Sutta*, einem (wahrscheinlich) schriftlich festgehaltenem Dialog zwischen dem Buddha und einem Mönch. In diesem Dialog sokratischen Stils beginnt der Buddha (B.) mit der Frage „what do you think monks, is body permanent or impermanent?“. Woraufhin der Mönch (M.) antwortet:

M.: Impermanent, sir.

B.: Is what is impermanent satisfactory or unsatisfactory?

M.: Unsatisfactory, sir.

B.: Is it fitting to regard [*kallam smanupassitum*] what is impermanent, unsatisfactory, and subject to change (in this way) 'this is mine, this I am, this is my self'?

M.: No, sir.

B.: So, monks, whatever body has come to be, whether past, future, or present, gross or fine, in oneself or without...must be seen as it really is, with right insight, thus 'this is not mine, this I am not, this is not my self' (zit. nach Collins 1995, S. 98).

Wie es hier zum Ausdruck gebracht wird, verfestigen sich nach buddhistischer Auffassung „Selbst“-Konzepte über die Relation zwischen einem „skhanda“ und einem Gefühl von einem „Selbst“; dieses „Selbst“-Konzept/-Gefühl entsteht bedingt über die „skhandas“ und entwickelt – man könnte sagen – ein Eigenleben. Das „Ich“ bilde fortan „Selbst“-Theorien von „sich“ in der Vergangenheit sowie in der Zukunft aus. Bei genauerem Fokus könnte man an der Differenzierung Konzept und Realität in buddhistischer Manier diese „Selbst“-Konzepte als „conceptual manifestations of desire and attachment“ fassen (Collins 1995, S. 119). Drittens wird „anatta“ über das Verhältnis von Erfahrung und dem „Selbst“ erörtert. So gäbe es zwar Erfahrung, jedoch kein „Selbst“ abseits davon. In den upanishads – einer Sammlung philosophischer Texte der brahmanischen Tradition – etwa wird von „atman“ als einem von der phänomenalen Erfahrung unabhängigen Selbst gesprochen. Sinngemäß würde der Buddha hierbei die Frage entgegensetzen: „Wo lässt sich dieses Selbst verorten, wenn kein Gefühl [respektive keine Erfahrung] für dieses [„Selbst“] vorhanden ist?“ Der vierte und letzte Ansatz von „anatta“ betrifft die Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge und gegenseitige(n) Bedingung(en) der unpersönlichen Elemente („skhandas“), die gegen die Annahme eines fundamentalen, essenziellen Selbst sprechen. Die „skhandas“ würden sich gegenseitig bedingen und ohne „Kern“ fortwährend entstehen und vergehen. Dieser Punkt steht in engem

²³ So kann etwa der Alterungsprozess als eine Form der unwillkürlichen Veränderung des Körpers (des 1. „skhanda“) betrachtet werden. Keine Instanz, welche mit einem „Ich“ oder „Selbst“ identifiziert werden kann, könne bestimmte Gesetzmäßigkeiten (wie jene des physischen Alterns) beeinflussen oder gar umkehren.

Zusammenhang mit dem bereits eingeführten Konzept des „pratityasamutpada“ im vorherigen Kapitel. Konkret wäre demnach keine Instanz, welche konventionell als „Selbst“ oder „Ich“ identifiziert wird, vorzufinden, welche die Zusammenhänge und Dynamiken zwischen unterschiedlichen Erfahrungen bedingt. Ergänzend lässt sich hier anfügen, dass sich ein Kontinuum zeichnen lässt, vom (absoluten) (An-)Haften an einem „Selbst“-Konzept und anderen unpersönlichen Elementen (Unfreiheit) auf der einen Seite, bis zum (absoluten) Nicht-(An-)Haften an all diesen Aspekten auf der anderen Seite. Der buddhistische Weg führt idealiter vom ersten zum zweiten Punkt dieses Kontinuums.²⁴

Die Frage „Wer bin ich?“ (vermeintlich außerhalb beziehungsweise neben dem „Nicht-Selbst“) gehe nach buddhistischer Auffassung einher mit dem Verlangen, Wissen darüber zu entwickeln, wer oder was man (eigentlich) ist. Das kontinuierliche, meist unterschwellige „Ich (bin)“ reproduziere die „Person“ der phänomenologischen Introspektion. (Collins 1995, S. 102). Mit anderen Worten kann gesagt werden: Fragen, die nicht zu beantworten sind (wie beispielsweise: „Wer bin ich?“), haben ihren Ursprung im Anhaften an einem Selbst-Konzept, welches sich wiederum – wie oben angeführt – über das Verhältnis zu den „skhandas“ ausbildet. Die Frage nach dem (persönlichen) Sein ist gemäß der pragmatistischen Haltung des Buddha keine Frage, die dem Erwachen dienlich ist.²⁵

Grundsätzlich kann somit über vorliegendes Kapitel, sowie mit einigen Abstrichen auch über den „Kleinsten Gemeinsamen Nenner“ buddhistischer Lehren Folgendes festgehalten werden: Erstens kann das „Selbst“, wenn überhaupt, als Bündel an Konditionierungen gefasst werden. Singuläre Phänomene, welche eine Person „ergeben“, befinden sich in ständigem Wandel bedingten Entstehens und Vergehens. Diese „Anteile“ einer Person sind dabei keinesfalls als Essenzen zu verstehen, die gleichbleiben, sondern sind selbst Ergebnis von Mustern und Clustern bedingten Entstehens. Diese Muster bringen immer wieder bestimmte Formen von Phänomenen neu hervor. Veränderung wird somit nicht als Veränderung der sekundären

²⁴ Grundsätzlich ist obiges Kontinuum noch um eine sozialstrukturelle Komponente zu ergänzen. Nämlich ist der Pol der „konventionellen Wahrheit“ des Anhaftens an ein „Selbst-Konzept“ im Zusammenhang stehend mit einer „populären“ buddhistischen Kultur, worin Begriffe von „Individualität“ und „Persönlichkeit“ ihren Platz haben. Wie bereits angeführt, bestehe ein Unterschied zwischen relativen Wahrheiten (kulturell geprägte Versuche, bestimmte Konzepte wie „Individualität“ oder „Persönlichkeit“ begrifflich zu fassen) und einer absoluten Wahrheit, welche den sprachlichen wie soziokulturellen Raum transzendiert.

²⁵ Vgl. Thanissaro Bikkhu (1996): der Buddha kategorisierte die Fragen „gibt es ein Selbst?“, wie auch „Gibt es kein Selbst?“ als Fragen, die keiner Antwort gebühren. Sein Vorschlag – eine Methode zur Befreiung von Leiden – gründet im pragmatischen Ansatz, nur jene Fragen zuzulassen, die für die eigene Befreiung von Bedeutung sind. Vielmehr ginge es somit um die zentralen Fragestellungen: „Leide ich unter Stress, weil ich an einem bestimmten Phänomen anhafte?“ und weiter: „Ist dieses oder jenes Phänomen wirklich mein Phänomen – bzw.: warum sollte ich an diesem Phänomen festhalten, wenn es mir nicht gehört?“

Qualitäten von Essenzen, sondern bezüglich der Formen kausaler Verbundenheit verschiedener Eigenschaften gedacht (Bodhi 2010). Zweitens ist wichtig festzuhalten, dass der Verlust des „Ich bin“ als Identifikation mit unpersönlichen Elementen das Ziel des buddhistischen Weges bildet. Dieser verläuft, bei Einhaltung der vorgeschlagenen Praxis, kontinuierlich. Gleichzeitig kann das Erwachen von jeglicher Illusion, so die Annahme, aber auch „spontan“ und „abseits“ des buddhistischen Praxisweges eintreten. Es wurde zudem gezeigt, welche Diversitäten die Theorie des „Nicht-Selbst“ sowohl in Hinsicht auf ihre linguistischen als auch auf ihre kulturellen (Aus-)Formungen, aufweist. Zudem wurde anhand von vier Argumentationslinien (Collins 1995) veranschaulicht, in welchem Zusammenhang körperliche und geistige Phänomene zu einem singulären „Selbst“ stehen – oder eben in welchem Zusammenhang sie nicht stehen. Im späteren Theravada wird die Idee vom „Nicht-Selbst“ mit dem Konzept der „Leere“ assoziiert. Um das Konzept des „Nicht-Selbst“ verstehen zu können, kann es (in der Meditationspraxis) helfen, sich am gedanklichen Konstrukt der „Leere“ nicht nur des „Selbst“, sondern aller Dinge, zu orientieren. Diese und andere Spielarten buddhistischer Anleitungen werden dem/der Leser*in in Folge noch begegnen. Zumindest wird es in folgendem Kapitel um die konkrete Art und Weise gehen, wonach eine Auflösung eines „Ich“, respektive eines „Selbst“, gemäß den buddhistischen Anleitungen praktiziert werden kann.

5.3.2 „anatta“ im engeren Sinne und Auflösung des „Ich“

Es ist die große Verwunderung, wie ich denn zu diesem mit 'Sinnlichkeit und Bewusstsein behafteten Körper' gekommen, oder, populär ausgedrückt, wie ich in diese Welt hineingeraten bin; es ist jene große Verwunderung, die die Urquelle aller Religion und Philosophie ist und die vielleicht jeden einmal in seinem Leben in einer beschaulichen Stunde überkommt (Grimm 1988, S. 104).

Zur Erinnerung und besseren Verständlichkeit kommender Ausführungen wird hier noch kurz folgende Unterscheidung eingeführt. Pérez-remón (1980) differenziert in „self and non-self in early buddhism“ zwischen dem „relativen“ oder „qualifizierten“ „anatta“ und einem „absoluten“ oder „unqualifizierten“ „anatta“. Ersteres bezeichnet die Nicht-Zugehörigkeit der „skhandas“ im Verhältnis zum „Selbst“ – diese gehören dem Selbst nicht an. Zweiteres hingegen kommt einer grundsätzlichen Negation eines Selbst gleich. Allgemein ist „anatta“ ein negatives, und dadurch metaphysisches Konzept. Es bezeichnet nicht, was ist, sondern vielmehr, was nicht ist (ebd., S. 2). Für vorliegende Arbeit wird, insbesondere in der Auseinandersetzung mit emotionalen Vorgängen, vorrangig das „relative“ beziehungsweise „qualifizierte“ „anatta“ von Bedeutung sein.

Nun aber, wie bereits angeführt, erfolgt eine Darstellung des konkreten buddhistischen Praxisweges. Dieser sieht im Grunde vor, Einsicht zu üben zuerst in die Realität des „relativen“,

und im besten Fall schließlich auch in die Realität des „absoluten“, „Nicht-Ich“. Mit Grimm und seinem Werk „Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft“ (1988) lässt sich festhalten: Der Buddha, so kann man die Lehre der Befreiung verstehen, schlägt einen indirekten Weg der Falsifikation ein. Es liegt ihm daran, das „Selbst“ Schritt für Schritt (theoretisch wie praktisch) von allem zu lösen, was es nicht ist. Durch ruhige Anschauung könne zu den unterschiedlichen „skhandas“ („Körperlichkeitsgruppe“, „Gefühlsgruppe“, „Wahrnehmungsgruppe“, „Geistesformationsgruppe“ und „Bewusstseinsgruppe“), indem deren Entstehen und Vergehen erkannt wird, gesagt werden: „Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst“ (ebd., S. 94). Als Kriterium zur Aufklärung der Grenze zwischen „Ich“ und „Nicht-Ich“ (respektive „Selbst“ und „Nicht-Selbst“) kann sinngemäß festgehalten werden: „Wobei ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen wird, geht es nicht an zu behaupten: ‚Das ist mein Selbst, das bin ich‘“ (ebd., S. 95). Dabei ist von Bedeutung, dass alles, was „ich“ als vergänglich „wahrnehme“, nicht „Ich“ bin. Dies erscheint logisch, als das Wahrgenommene ein etwas von mir Unterschiedenes ist und daher nicht „Ich“ sein kann. „Ich“ bemerke, dass ich nach dem Hinschwinden eines Phänomens fortexistiere – das Hinschwinden selbst „setzt mich ja in Erstaunen und Verwunderung und – Schmerz“ (ebd.). Weiters kann „Ich“ somit nicht in dem bestanden sein, „was mir in Folge seiner Vergänglichkeit Schmerz verursacht“ (ebd. S.96).

Wahrgenommen werden auf dem Praxisweg als mit dem „Ich“-identifizierte Objekte immer deutlicher als lediglich „Dinge“. Man bemerkt in den buddhistischen Übungen, dass die fünf Gruppen unserer Persönlichkeit („skhandas“) ihren eigenen Gesetzen und nicht unserer Kontrolle unterliegen – Wollen und Können fallen nicht zusammen.²⁶ Nach der Negativarbeit am Selbst bleibt daher die Frage übrig, was man „wirklich“ ist, bzw. was (positiv) übrigbleibt; man erkennt sich für gewöhnlich noch als seiend und will darüber hinaus auch „etwas“ sein. Nach Grimm (beziehungsweise auch in buddhistischen Texten) könnte es an diesem Punkt auf eine Dichotomie „Alles oder Nichts“ hinauslaufen. Man nimmt sich somit noch als seiend wahr und wird auch als reales Wesen angesprochen. Abermals schlägt der Buddha in dieser Situation den „Weg der Mitte“ vor: man sei nicht „Alles“ (das würde der brahmanischen Idee von „atman“ beipflichten), ist aber auch nicht „Nichts“ (das würde den Asketen beipflichten, die die Vernichtung des „Ich“ predigen). Es bleibt somit ein Sein übrig, jedoch kein „Ich“; in diesem

²⁶ Dieser Punkt kann etwa gut am Beispiel des Schlafzustandes veranschaulicht werden. An diesem Zustand kann man für gewöhnlich erkennen: selbst wenn das Bewusstsein stark verändert ist – beziehungsweise dieses sogar ausbleibt – wird man immer noch behaupten, „ich“ zu sein; selbst wenn alle fünf Gruppen („skhandas“) aufgehoben sind, wird man nicht daran zweifeln, zu sein, sondern nur wiederum behaupten, etwas „anderes“ zu sein.

Sinne gäbe es sodann kein Gewordenes, kein Vergängliches, kein Gemachtes, kein Konditioniertes mehr: „Wir stoßen hier also auf ein Sein, welches im herkömmlichen Sinn kein Sein mehr ist, 'wir sind an den Toren des Unverkennbaren, des Transzendenten angelangt'“ (ebd., S. 135). In anderen Worten ist man nun an einem Ort angekommen, an welchem keine Bedingung mehr stattfindet. Wenn keine Bedingung mehr stattfindet, bleibt lediglich das rein Subjektive, beziehungsweise Nicht-Duale, übrig. Sobald das Subjekt von bedingenden Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen und somit Prädikaten über das Hören, das Riechen, das Fühlen, dem Denken (etc.), d.h. von Aussagen wie „Ich bin ein Hörender, Riechender, etc.“ (und sogar vom Sein selbst, d.h. vom „Ich bin“) befreit wird, wird das Subjektive selbst jedoch nicht zu nichts:

'Nichts' in der Welt trifft mehr zu. Ein Vollendeter in seiner Reinheit, losgelöst von den Schlacken seiner Persönlichkeit, also jenseits des Todes, ist etwas Unverkennbares, ist unergründlich; aber er ist, immer noch, nämlich eben ein 'Unergründliches' (ebd., S. 139).

Zuletzt versiegen somit (bei genauer Beobachtung und starker Besonnenheit) auch die hartnäckigsten aller Gedanken, nämlich der „Ich“-, wie auch der „Mein“-Gedanke. Die Frage nach dem „Ich“ wird an diesem Punkt (aus subjektiver Sicht) also gar nicht mehr gestellt: „Während der Heilige den Ich-Gedanken nicht 'mehr' hat, hat ihn das Kind noch nicht“ (ebd. S. 143). Mit anderen Worten verschiebt sich auf dem Praxisweg das Verhältnis zwischen unserem Bewusstsein, und all jenen Phänomenen, die wir mit unserem „Selbst“ identifizieren: „in 'Wirklichkeit' besitzen wir kein 'Selbst'-Bewusstsein [!], sondern nur ein Bewusstsein [!] von dem, was nicht unser Selbst ist“ (ebd., S. 143).

In der Praxis auf dem Weg zur Befreiung von Illusionen über die „Ich“-Haftigkeit von den fünf Persönlichkeitssphären („skhandas“) ist zuletzt der Begriff „sankhara“ von Bedeutung: „sankhara“ bezeichnet neben den „skhandas“ die Art und Weise, in welchem diese Persönlichkeitssphären im Zusammenhang stehen. In Verbindung mit dem buddhistischen Prinzip der Unbeständigkeit aller Phänomene lässt sich „sankhara“ verstehen als „ein Haufen von hervorgebrachten, in rastlosem Wechsel sich vollziehenden Prozessen“ (ebd., S. 109). Vor allem in Verbindung mit dem Prinzip der Interdependenz („pratityasamutpada“) ergibt sich dadurch für den Buddha die Anleitung zum „Weg der Mitte“. Diesmal schlägt er diesen zwischen Materialismus und Idealismus vor. Da alle Persönlichkeitsgruppen, vor allem aber die „Körperlichkeitsgruppe“, wie auch die „Geistesformationsgruppe“ in einem ständigen Zusammenhang und in Abhängigkeit zueinanderstehen, ergibt sich folgende Erkenntnis:

„geistige Phänomene hängen genauso sehr von körperlichen Phänomenen ab, wie umgekehrt dem, was nicht unser Selbst ist“ (ebd., S. 143).

Grimm (1988) geht im Grunde, wenn er eine westlich-christliche mit einer östlich-buddhistischen Glaubensstradition vergleicht, davon aus, dass in der hiesigen (christlichen) Tradition insbesondere die Seele als ein unveränderliches Wesensmerkmal des Menschen ausgemacht wird. Einerseits ist jedoch nach Grimm (beziehungsweise hier im Anschluss auch an buddhistische Lehrreden) die Seele – als geistige Substanz oder reiner Geist – wiederum nur Produkt (wie vorher der Körper) einer fälschlichen Essentialisierung, Zusammenführung, Substrat-Bildung und „Hypostasierung“ von geistigen Prozessen (ebd., S. 104). Zudem würde, so Grimms Annahme, die Seele (oder: Gott) zweitens vor allem als Schutzfunktion davor dienen, sich mit dem (eigenen) Tod – respektive dem Erkennen der Vergänglichkeit (des eigenen) materiellen Daseins – auseinanderzusetzen.

Es wurde in diesem Kapitel der zentrale buddhistische Praxisweg vorgestellt, wonach über ruhevolleres Betrachten geistiger und körperlicher Phänomene sukzessive Veränderungen an der Grenze zwischen dem „Ich“ und dem „Nicht-Ich“ (respektive „Selbst“ und „Nicht-Selbst“) erfolgen. Sich im besten Fall auf dem „Weg der Mitte“ befindend kann der/die Praktizierende zunehmend Unterscheidungen vornehmen zwischen Phänomenen, wie sie subjektlos vorzuliegen scheinen einerseits, sowie „eigenen“ Persönlichkeitsanteilen²⁷ andererseits. Auch würden zentrale Charakteristika dieser Phänomene (Nicht-Kontrolle und Unbeständigkeit) sichtbar werden. Vor allem könnten Gebilde, die sich begrifflich etwa als „Geist“ oder „Seele“ fassen lassen, als zusammengeführte Vorstellungen und Erfahrungen, d.h. als zwar zusammenhängende aber keinen Kern beinhaltende beziehungsweise auf jene größeren Gebilde verweisende „skhandas“, erkennen lassen. Insbesondere die Eigendynamik von emotionalen Vorgängen, respektive Überschneidungen von Erkenntnissen dieser Eigendynamiken zwischen der modernen Psychologie einerseits, sowie buddhistischen Lehrsätzen andererseits, werden Themen folgenden Kapitels sein.

²⁷ Persönlichkeit wird hier im weiteren Sinne und dem buddhistischen Begriff „khandas“ gemäß als Konglomerat aus den fünf eingeführten Persönlichkeitsgruppen gedacht. Persönlichkeitsanteile, respektive Persönlichkeitsfacetten, setzen sich somit umgekehrt (in der sprachlichen Verwendung, jedoch nach buddhistischer Auffassung nicht realiter) zur Persönlichkeit zusammen. Der Begriff „sankhara“ beschreibt vielmehr die Art und Weise, wie die einzelnen „skhandas“ im Zusammenhang stehen.

5.3.3 Der Stellenwert emotionaler Anteile im buddhistischen „Nicht-Ich“-Konzept

Die Vernunft ist nur die Sklavin der Leidenschaften
(Hume 2005; zit. nach Wright 2017, S. 168f.).

Wright, der einen primär evolutionstheoretischen Ausgangspunkt einnimmt, geht in „Buddhismus wirkt. Wie Meditation, Achtsamkeit und buddhistische Praxis Ihr Leben verändern“ (2017) grundsätzlich davon aus, dass Aversion und Verlangen (wie auch im Buddhismus angenommen) als elementarste Verhaltensentscheidungen ausgemacht werden können. Dabei scheinen „Gefühle ein Werkzeug der Evolution zu sein, um Organismen dazu zu bringen, was im Licht der natürlichen Selektion die richtige Entscheidung ist“ (ebd., S.48). Mit anderen Worten sollen Gefühle „Urteile über Dinge in unserer Umwelt codieren“ (ebd.). Gefühle „fühlen“ sich allemal wahr an. Es geht jedoch – vor allem in der buddhistischen Praxis – darum, zu untersuchen, ob diese Urteile zutreffen oder nicht. Wie bereits angeführt verfährt der Buddha (nach traditionellem Verständnis) in seiner Beweisführung des „Nicht-Ich“²⁸ erstmal darüber, aufzuzeigen, dass kein „Ich“ die Kontrolle über die fünf „skhandas“ besitzt. Danach zeigt er auf, dass kein „Ich“ vorzufinden ist, welches über die Zeit fort dauert – womit er das Prinzip der Vergänglichkeit unterstreicht. Bis hier wird also erstmal die Veränderung des Verhältnisses Bewusstsein und dessen Inhalte aufgezeigt. Gleichzeitig wird bis hier jedoch noch keine Aussage gemacht über das „Nicht-Ich“ von derjenigen Person, die die fünf „skhandas“ als „Nicht-Ich“ identifiziert. Wright geht weiters davon aus, dass die Erfahrung des „Nicht-Ich“ nicht „streng binär“ ist (ebd., S. 88). Es besteht – mit anderen Worten – keine Schwelle vom „Ich“ zum „Nicht-Ich“, die überschritten wird oder nicht. Vielmehr kann mehr oder weniger Erfahrung gemacht werden von der Identifikation mit einem „Ich“ sowie der (Ab-)Lösung von diesem.

Durch die modernen Human- und Naturwissenschaften (respektive der modernen Psychologie) lassen sich einige der Lehreden des Buddha verifizieren. Zuvorderst lässt sich keine wie auch immer geartete (psychologische) Instanz auffinden, welche die Kontrolle über psychische wie körperliche Prozesse auszuüben im Stande ist. Der menschliche Geist scheint nach heutiger Auffassung vielmehr „aus einer Menge unterschiedlicher Spieler zu bestehen, die manchmal kooperieren, zuweilen aber ebenso um die Kontrolle kämpfen, wobei derjenige gewinnt, der irgendwie der Stärkste ist“ (ebd., S. 111). Die Rolle des bewussten Ichs in der Führung unseres Verhaltens wird – mit anderen Worten - für gewöhnlich überschätzt. Der menschliche Geist

²⁸ In seiner Negativ-Beweisführung gibt der Buddha (nach traditionellem Verständnis), wie bereits erwähnt, zu keinem Zeitpunkt an, was das „Nicht-Ich“ ausmacht, sondern gibt nur an, was das „Ich“ (respektive „Selbst“) nicht ist.

setzt sich wahrscheinlich vielmehr aus einzelnen Modulen auseinander, welche abwechselnd die Regie übernehmen. Jedoch kann von keinem dieser Module gesagt werden, es sei das „eigentliche Ich“: „Sie glauben, Sie sind der Regisseur des Films, aber tatsächlich sehen Sie ihn nur an“ (ebd. S. 116). Aus evolutionspsychologischer Sicht ist die Illusion der Wirkmächtigkeit des eigenen bewussten Ichs durchaus sinnvoll. Besonders zur Darstellung und Präsentation der eigenen Person hilft der Glaube an die Wahrhaftigkeit der dargestellten Persönlichkeitsfacetten. Der Begriff „beneffectance“ beschreibt, in Anlehnung an Anthony Greenwald, wie wir uns der Umwelt präsentieren – zumeist nämlich als „vorteilhaft und effektiv“ (ebd., S. 118). Nicht nur betreiben wir diese Form der Werbung (zumeist in Form eigener „Selbst“-Geschichten und Narrative), sondern glauben tatsächlich an diese. Je nach Persönlichkeitsstruktur – beziehungsweise der Ausgestaltung und Verteilung der Anteile/Module – unterliegen wir auch unterschiedlichen „biases“²⁹ (respektive Vorurteilen) über uns und unsere Umwelt. Charakteristisch für den buddhistischen Praxisweg sind Anleitungen, jegliche Form eines „bias, d.h. (jegliche Identifikation mit) einer Annahme über die innere wie äußere Welt, als „Illusion“ erkennbar zu machen. Besser verständlich wird das Phänomen der „äußeren“ Werbung für die eigene Person durch moderne Befunde über die Zusammensetzung und Gestaltung des menschlichen Geistes. An diesem Punkt wird der, bereits erwähnte, modulare Aufbau des menschlichen Geistes näher beleuchtet werden. Zurzeit ist nämlich die Annahme in der (Evolutions-)Psychologie, dass der menschliche Geist „modular“ zusammengesetzt ist – d.h. ein Zusammenspiel unterschiedlicher Module das Verhalten lenkt. Anders dargestellt kann man das menschliche Verhalten auf Phänomen-Ebene verstehen als Ausdruck der (unbewussten) Aktivierung bestimmter Module (oder „Unter-Ichs“) unter bestimmten Bedingungen. Diese Module kämpfen ständig um Aufmerksamkeit, nur ein Bruchteil dieser Auseinandersetzungen sowie die Wahrnehmung bestimmter Module treten schließlich ins Bewusstsein – der Großteil bleibt unbewusst. Aktiviert werden diese Module nicht vom „bewussten Ich“, sondern primär von Gefühlen bzw. Emotionen (ebd., S.135). Die Beschreibung des menschlichen Geistes anhand von Modulen verbleibt in metaphorischer Sprache. Jedoch ist ein modularer Aufbau des Geistes vorerst eine der besten (metaphorischen) Varianten, dem Phänomen des menschlichen Geistes (sprachlich) näherzukommen. In dieser Sprache gesprochen lässt sich ergänzen, dass sich Module zumeist überlappen und auch stark ineinander vertrackt sind.

²⁹ Diese Vorurteile („biases“) können negativer oder positiver Natur sein

Wright spricht in der Gestaltung seiner Monographie (2017) unter anderem mit dem buddhistischen Lehrer Joseph Goldstein. Goldstein geht in einem Interview mit Wright davon aus, dass der (erwachsene) Geist der sehr starken Gewohnheit (bzw. Konditionierung) unterliegt, sich im Allgemeinen mit Erfahrung (z.B. einem Gedanken), die aus einem bestimmten Modul emporsteigt, zu identifizieren. Wright steht gemäß seiner evolutionspsychologischen Haltung der Annahme von Gewohnheiten, beziehungsweise Konditionierungen, des Geistes eher skeptisch gegenüber. Er ist eher der Annahme, dass bestimmte „Illusionen“ (bzw. Instinkte) evolutionär entstanden sind. Jedenfalls, ob nun Konditionierungen oder Instinkte verantwortlich sind für illusionäre Annahmen, steckt hinter jedem Gedanken ein Treibstoff. Dieser Treibstoff (oder: Trieb) ist – so die weitläufige Betrachtungsweise – emotionaler Natur. Das Spektrum, beziehungsweise die Spannweite, der Intensität des Treibstoffes variiert sodann je nach persönlicher Nähe zu einem Thema. Gefühle können somit verstanden werden als „Methode des Gehirns, die Wichtigkeit von Gedanken zu etikettieren, und Wichtigkeit determiniert [...], welche Gedanken bewusst werden“ (ebd., S. 165). Auch hier deckt sich eine fundamentale Annahme der modernen Psychologie mit Teilen buddhistischer Lehrreden: die Gültigkeit des Prinzip „sankhara“ wird bestätigt durch die moderne Psychologie in Bezug auf die enge Verwobenheit von Kognition und Affekt. Der Intellekt (bzw. Kognition im Allgemeinen) helfe primär dabei, Gefühle besser zu informieren. Ein wie auch immer geartetes rationales „Ich“, welches alleinig Entscheidungen trifft, lässt sich mit aller Wahrscheinlichkeit nicht ausmachen, geschweige denn verifizieren. Wir scheinen eher über gewisse „Verstandesfähigkeiten“ zu verfügen (ebd., S. 181).

Bis hier konnte gezeigt werden, wie sich aus psychologischer (primär evolutionstheoretischer) Sicht die Vorstellung eines handelnden, wirkmächtigen „Ich“ ausbildet, und weshalb die Identifikation eines psychophysischen Systems durch und mit dieser Vorstellung auf den ersten Blick durchaus sinnvoll erscheint. In Wahrheit ist „unsere intuitive Vorstellung von unserem Ich und seinen Grenzen [jedoch] willkürlich“ (ebd., S. 267). Durch die buddhistische Praxis (wie auch in den Lehrreden festgehalten) können Grenzziehungen zwischen „mir“, „mein“ und „außen“ – etwa über die menschliche Haut – relativiert werden und als konventionell bzw. kontingent erkannt werden. Dann bleibt (zumindest in der subjektiven Erfahrung sowie in vorherigem Kapitel ausführlich dargestellt) unklar, ob man „Alles“ oder „Nichts“ ist; oder ob man diese Frage besser unbeantwortet und offen lässt.

Fragen nach der endgültigen Wahrheit, beziehungsweise nach etwas (über-)fordernden Fragen nach der Totalität oder Nicht-heit des eigenen Ichs, werden in vorliegendem Rahmen nicht zu beantworten sein. Vielmehr wird es in den kommenden Abschnitten darum gehen, die Erkenntnisse aus den vorgestellten Traditionen – kontemporäre, im Symbolischen Interaktionismus verwurzelte Theorien einerseits sowie buddhistische Erläuterungen zum „Nicht-Selbst“ („anatta“) andererseits – in ihrer Gegenüberstellung in Bezug zu setzen zur Differenzierung in eher relationale und/oder substantialistische theoretische Fundierungen (nach Emirbayer).

5.4 Die relationale Fundierung des buddhistischen „Welt“- und „Selbst“-Konzeptes

In vorliegendem Kapitel erfolgt sowohl eine differenzierte Einordnung des buddhistischen „Nicht-Selbst“-Konzeptes in relational vs. substantialistisch (5.4.1.), als auch ein Vergleich desselbigen mit dem Meadschen „Selbst“ (5.4.2.). Ersteres Unterfangen stellt den Versuch dar, die Forschungsfrage zur Verfassung des buddhistischen „Selbst“ nach den Kriterien von Emirbayer zu beantworten. Im anschließenden Unterkapitel wird entlang der inhaltlichen Vorarbeit zu Mead mitunter die Frage, inwiefern das buddhistische „anatta“-Konzept unter soziologischen Begriffen verstanden werden kann, angeschnitten werden.

5.4.1 Einordnung des buddhistischen „Nicht-Ich“ in relational vs. substantialistisch

Wie dem/der Leser*in in folgendem Abschnitt auseinandergesetzt werden wird, wird in der buddhistischen Denktradition alles auf Relationen (bzw. Bedingungszusammenhänge) zurückgeführt. Damit steht das buddhistische Denken der wissenschaftlichen Grundintention von Emirbayer sehr nah, wonach relationale Muster das primäre Interesse darstellen: „Nicht Substanzen oder unabänderliche Dualismen prägen die soziale Welt, sondern soziale Relationen bilden den Analyserahmen, von dem aus Handlungen, Akteure und Identitäten zu erforschen sind“ (Armbruster 2019, S. 131). Nach dieser Auffassung (einer Radikalen RS) nach Emirbayer kommt lediglich Relationen eine ontologische Bedeutung zu; alles Soziale ist demnach und ultimativ auf Relationen zurückzuführen. Eine naheliegende Fragestellung ergibt sich in diesem Zusammenhang in Bezug auf die soziologische Reichweite dieses und anderer buddhistischer Ansätze. M.a.W. stellt sich die Frage, inwieweit „das Soziale“ im Buddhismus als solches explizit gemacht wird und inwieweit grundlegende Einschätzungen „der Realität“ auch (nach westlicher Auffassung) auf genuin soziale Tatsachen zutreffen. In Folge wird grundsätzlich evaluiert, inwiefern Aussagen über das buddhistische Konzept des „Nicht-Selbst“ entlang der

Emirbayerschen Differenzierung in „relational vs. substantialistisch“ getroffen werden können. Der Fragestellung nach der „Soziologikkeit“ der zu besprechenden buddhistischen Inhalte wird in diesem Kontext versucht nachzugehen. Bevor auf die Einordnung des „Nicht-Selbst“-Konzeptes im engeren Sinne eingegangen wird, sind noch ein paar Differenzierungen voranzustellen. Erstens liegt eine Besonderheit des buddhistischen Denkens darin, dass durch die Annahme, Menschen würden keine genuin „menschlichen Qualitäten“ obliegen und im Endeffekt gleichermaßen „Selbst-los“ wie nicht-menschliche Entitäten sein, die Prinzipien der grundlegenden buddhistischen Aussagen zur „Realität“ mit den Aussagen zum „Nicht-Selbst“ zusammenfallen. Dies hat zur Konsequenz, dass, obwohl mitunter nicht derart explizit gemacht, buddhistische Prinzipien in Folge sowohl allgemein als auch in Bezug auf die Frage nach der Beschaffenheit des „Nicht-Selbst“ gelten und diskutiert werden.

Rekurs nehmend auf Punkte in vorherigen Kapiteln ist erneut hervorzuheben, dass jede Form von Gedankengut in einem soziokulturellen Kontext steht bzw. nicht frei jeglicher sozialer Anbindung gebildet und rezipiert wird. Wie bereits dargestellt, ist die buddhistische Praxis im globalen Osten nur wenigen „virtuoso meditators and scholastic intellectuals“ vorbehalten (Collins 1995, S. 148f). Weiters wird in diesem Zusammenhang angenommen, dass die Erfahrung vom „Nicht-Ich“ den versprachlichbaren Raum überschreite und somit nur mit (sprachlicher) Unschärfe diskutiert werden kann. Nicht zuletzt aufgrund dieser Beschränkung wird die relative Stellung bzw. heuristische Funktion von Sprache generell bewusst gemacht und darauf hingewiesen, dass (i.w.S.) philosophische Begriffe primär als Brücke zwischen persönlichen Erfahrungen und buddhistischen Konzepten fungieren. Zuletzt wird „anatta“ („Nicht-Ich“) als Negativdefinition verwendet. Vereinfacht gesagt wird nicht etwas bezeichnet, was ist, sondern vielmehr, was nicht ist. Diese Negativdefinition kann dabei sowohl in „absoluter“ Weise bzw. als Substantiv als auch in „qualitativer“ Weise bzw. als Adjektiv verfasst sein. In vorliegender Arbeit wird primär zweite Variante verwendet; dabei werden Bereiche beschrieben, die nicht einem „Selbst“ angehören. Für die philosophischen Formulierungen wie auch für die individuelle Praxis maß der Buddha (nach Überlieferungen) der Frage nach dem „Nicht-Selbst“ („absolute“ Definition) nur eine nachrangige Wichtigkeit zu. Für ihn war die Frage, woran man leide bzw. die Frage, ob ein bestimmtes Leid-verursachendes Phänomen „einem selbst“ zugehört („qualitative“ Definition), von größerer Bedeutung. Abgesehen von der vom Buddha selbst beigemessenen Relevanz dieser Fragestellung kann nicht zuletzt mit Wright (2017) vorgeschlagen werden, dass die Unterscheidung „Ich“ oder „Nicht-Ich“ weniger „binär“, als vielmehr als Spektrum zu denken ist und der Grad an Anhaftung das Kriterium

bildet, entlang dessen eine bestimmte Qualität bzw. „Sphäre“ darauf zu verorten ist. Diese Punkte wurden hier angeführt, um anschließende Einordnungen und Evaluationen einzuleiten. Im Grunde sollte eine differenzierte Leseart der folgenden Punkte ermöglicht werden; womöglich werden in Konsequenz einige Einschätzungen selbst zu relativieren sein.

Die buddhistische Herangehensweise an die allgemein menschliche, existentielle Erfahrung der Unklarheit und Unsicherheit über das eigene Wesen bzw. das eigene „Ich“ oder „Selbst“ mag nach heutigem, westlich-modernen Alltagsverständnis etwas radikal anmuten. So sind nach buddhistischer Auffassung Menschen (wie auch Tiere und nicht-organische Phänomene) nicht nur „selbstlos“, sondern auch „unmenschlich“. M.a.W. lässt sich nach dieser Auffassung kein genuin einzigartiger (Wesens-)Kern von Menschen ausmachen; vielmehr ergeben sich Personen als die Summe von vielen empirischen Phänomenen und dem Modus des „bedingten Entstehens“, welcher diese Phänomene miteinander verbindet und viel eher eine „Realität“ im buddhistischen Denken darstellt. Wie in vorherigen Kapiteln dargestellt liegen buddhistischem Denken die zentralen Annahmen der „All-Relationalität, Nicht-Substantialität und Einmaligkeit“ zugrunde; im Sinne einer fundamentalen Impermanenz der Wirklichkeit kann somit gesagt werden, „dass [!] nichts Bestand hat, dass [!] alles vergeht“ (Faber 2002, S.192/S.190). In Verbindung mit dem buddhistischen Prinzip der Unbeständigkeit aller Phänomene ist auch das Prinzip des „sankhara“, welches verstanden werden kann als „ein Haufen von hervorgebrachten, in rastlosem Wechsel sich vollziehenden Prozessen“, zentral (Grimm 1988, S. 109). Diese Kerneigenschaften - die „Nicht-Selbst“-heit von alltäglich als substanziell beglaubigten Entitäten (bspw. „Mensch“ oder „Person“) sowie die fundamental prozedurale Verfassung (fortwährendes Entstehen und Vergehen) der Phänomenbereiche - sind nach Emirbayerscher Terminologie als transaktional und somit relational einzuschätzen. In einer Subdifferenzierung kann ergänzt werden, dass diese radikale Nicht-Anerkennung einer genuin menschlichen Wesenhaftigkeit in einer radikal-relationistischen und weniger in einer realistisch-humanistischen Tradition verortet werden kann. Diese Einschätzung kann klarer werden, wenn diese in Abgleich bzw. Abgrenzung zur Vorstellung der christlichen „Seele“ gestellt wird. Mit Grimm (1988, S. 104) sei die christliche Seele als geistige Substanz oder reiner Geist wiederum nur Produkt (wie vorher der Körper) einer fälschlichen Essentialisierung, Zusammenführung, Substrat-Bildung und „Hypostasierung“ von geistigen Prozessen und somit bezogen auf vorliegende Auseinandersetzung genuin selbstaktional bzw. substantialistisch fundiert (ebd., S. 104).

Bei Betrachtung der bisherigen Perspektiven ist die Nähe zwischen den relational fundierten Vorstellungen Emirbayers und den auf Interdependenzen und prozeduralen, auf Vorläufigkeit und Vergänglichkeit aufbauenden buddhistischen Vorstellungen, im Großen und Ganzen evident. Zur Veranschaulichung wird diese Nähe anhand der Überschneidungspunkte zwischen dem „agency“-Begriff von Emirbayer und buddhistischen Grundannahmen hervorgehoben. Emirbayer fasst „agency“ bzw. „Handlungsfähigkeit“ folgendermaßen:

Was ist dann Agency? Wir definieren sie als das zeitlich aufgebaute Handeln von Akteurinnen und Akteuren aus verschiedenen strukturellen Umwelten – dem temporal-relationalen Handlungskontexten –, das im Zusammenspiel von Gewohnheit, Vorstellung und Beurteilung solche Strukturen gleichermaßen reproduziert wie transformiert, um interaktiv auf Problemstellungen zu reagieren, vor die sie wechselnde historische Situationen stellen (Emirbayer und Mische 2017, S. 147).

Zwar scheinen die Autor*innen hier Akteur*innen, indem sie diese zum Ursprung einer Handlung machen, zu reifizieren und zum dualistischen Gegenpart „der Struktur“ zu machen. Dennoch streichen sie die Kontextualität und Einmaligkeit von Handlungssituationen hervor.³⁰ Dies sind gleichsam zentrale Aspekte im buddhistischen Denken, wo Handlungskontexte und strukturelle Aspekte – bei stärkerer Dekonstruktion beteiligter Akteur*innen - durch Vorläufigkeit und die Abwesenheit zeitlicher Stabilität gekennzeichnet sind. Diese Nähe zwischen der relational fundierten Perspektive von Emirbayer und buddhistischen Grundannahmen wird als weiteres Kriterium erachtet, jene buddhistischen Grundannahmen als ebenfalls transaktional bzw. relational fundiert einzuschätzen.

Wie schon im Kapitel vorher zur Einschätzung des „Selbst“ bei Mead in relational oder substantialistisch ist auch in diesem Zusammenhang ein kleiner Teil der Rolle von Emotionen (in der „Nicht-Selbst“-Perspektive des Buddhismus) gewidmet. Emotionen und Gefühle sind der „Gefühlsgruppe“ – welche im Laufe der Praxis als dem „Selbst“ nicht zugehörig erkannt wird - als eine der 5 (unpersönlichen) Gruppen („skhandas“) zugeordnet. Emotionen stehen nach heutigem Wissensstand in engem Zusammenhang mit individuell relevanten Erfahrungen, können aber – nach buddhistischer Logik aufgrund derer Unbeständigkeit – nicht als dem „Selbst“ oder „Ich“ zugehörig gesehen werden. Vielmehr sind Emotionen und Gefühle eine „Methode des Gehirns, die Wichtigkeit von Gedanken zu etikettieren, und Wichtigkeit determiniert [...], welche Gedanken bewusst werden“ (Wright 2017, S. 165). Oft wird die Relevanz und Rolle von Emotionen für unser Handeln unterschätzt. Demgegenüber wird

³⁰ In Bezug auf „agency“ etwa macht Emirbayer klar, dass soziale Akteur*innen „auf bestimmte Situationen [!] reagieren (Möglichkeiten ebenso wie Hindernisse), anstatt auf gänzlich solipsistische Weise Verhaltensgrundsätze zu befolgen“ (Emirbayer 2017, S. 63).

entgegen geläufiger Vorannahmen die Reichweite von unserem Verstand bzw. Intellekt überschätzt. Der Intellekt (bzw. Kognition im Allgemeinen) trage primär dazu bei, Gefühle besser zu informieren. Die Vorstellung von einem rein rationalen „Ich“, welches an Entscheidungsprozessen ausschließlich beteiligt ist, kann nach heutigem Wissensstand jedoch nicht als solches postuliert werden (Wright 2017, S. 181). Wie schon im Kapitel zum Meadschen Selbst wird hierbei augenscheinlich, wie sehr unser (psychologisches) Dasein sowie unsere Identität von unserer emotionalen Fundierung geprägt sind. Im Sinne der Forschungsfrage, ob das buddhistische „Nicht-Selbst“ relational oder substantialistisch fundiert ist, kann festgehalten werden, dass die „Gefühlsgruppe“, d.h. Emotionen und Gefühle, wie andere Bereiche im Endeffekt als dem „Selbst“ nicht zugehörig erkannt werden können und lediglich relational zu anderen Bereichen stehen bzw. in verschiedene Bedingungsbeziehungen eingebunden sein können.

Die Idee des „Nicht-Selbst“ (von Menschen) fußt auf dem Prinzip des „bedingten Entstehens“ („*pratityasamutpada*“), einer buddhistischen Kernannahme. Demnach bilden Formen der Bedingungen (resp. Konditionierungen/Verknüpfungen) von Phänomenen (resp. Faktoren) die ontologische Basis der Wirklichkeit (des „Nicht-Selbst“). Das vollständige Erkennen derselben ermöglicht sodann die (individuelle) Befreiung von Leid. Wie besprochen, unterscheidet sich der buddhistische Kausalitätsbegriff vom westlichen Pendant: die Ketten und Muster der Bedingungen sind zu jedem Zeitpunkt sehr komplex, nicht singulär sowie nicht notwendig. Der Verlauf der Existenz wird in diesem Sinne als „conditioned event happening through conditions in a continuum of dependently arisen phenomenon“ erachtet, wobei dies nicht „jemandem“ passiert bzw. zustößt (Bodhi 2010, S.33). Diese Bedingungsbeziehungen scheinen nach dieser Lesart nicht unter dem herkömmlich-westlichen Kausalitätsbegriff fassbar zu sein und erwecken den Anschein, im Sinne „situativer Mechanismen“ anstatt fixer materieller oder immaterieller Faktoren besser unter einem relationalen Kausalitätsbegriff fassbar zu sein (Emirbayer 2017). Gleichzeitig nehmen diese dennoch eine Position bzw. einen Stellenwert in der buddhistischen Theorie ein, die den Anschein erwecken, diese seien mehr als „nur“ „real“; m.a.W. scheinen diese als eigenständige, unabhängige und relativ unabänderliche Faktoren bzw. Entitäten beschrieben und gedacht zu werden. Dieser Aspekt der buddhistischen Grundlagen kann, wenn auch nicht i.e.S. auf die Frage nach dem „(Nicht-)Selbst“ bezogen, als interaktionale und daher substantialistische Eigenschaft gesehen werden.³¹ Wichtig ist jedoch

³¹ Derselbe Befund kann in Bezug auf weitere Annahmen im buddhistischen Denken gestellt werden. In einigen buddhistischen Quellen finden sich Beschreibungen, welche den Anschein erwecken, gewissermaßen fixe Bezugspunkte in Wirklichkeitsausschnitten darzustellen. Zwar könnte behauptet werden, dass diese

zum Abschluss dieser Argumentation anzumerken, dass sowohl die relationalen als auch substantialistischen Facetten dieser Kausalitätsdefinition auf die Wirklichkeit im Allgemeinen bezogen sind. Zur Frage nach der Fundierung des „Nicht-Selbst“ i.e.S. kann man diese Befunde nur teilweise derart stehen lassen. Ultimativ würde in Bezug auf das „Selbst“ im Buddhismus (sowohl bei Realisierung durch ausreichende Praxis wie auch unabhängig dieser im grundsätzlichen Sinn) unter aller Bedingtheiten bzw. Bedingungen das „rein Subjektive“ übrigbleiben. Bei Realisierung der Gelöstheit von Bedingtheit würde mit Grimm (1988) lediglich etwas „Nicht-Duales“ übrigbleiben:

‘Nichts’ in der Welt trifft mehr zu. Ein Vollendeter in seiner Reinheit, losgelöst von den Schlacken seiner Persönlichkeit, also jenseits des Todes, ist etwas Unverkennbares, ist unergründlich; aber er ist, immer noch, nämlich eben ein ‘Unergründliches’ (ebd., S. 139).

Abschließend scheint bei aller Negativdefinierung des Selbst etwas im „positiven“ Sinne übrig zu bleiben. Dieses Nicht-Duale bzw. „rein Subjektive“ wird jedoch nicht als genuin bzw. qualitativ menschlich erachtet. Somit scheint die Frage nach der Fundiertheit des (menschlichen) „Selbst“ schwer zu beantworten zu sein, da nur jene Aspekte eingeschätzt werden können, die dem „Selbst“ nicht zugehören. Nimmt man diese Aspekte und Facetten in den Blick, erscheinen diese jedoch relational, wenn auch bei manchen Modi/Punkten der Eindruck entsteht, diese seien substantialistischer Natur.

Auf die wichtigsten Punkte im Kontext der Fundierung des buddhistischen „Selbst“ bzw. „Nicht-Selbst“ wird in Kapitel 6 erneut Bezug genommen. In nächstem Kapitel wird anhand der bisherigen Ausführungen das Meadsche „Selbst“ mit den Punkten aus diesem Kapitel in Abgleich gestellt.

5.4.2 Vergleich des Meadschen „Selbst“ mit dem buddhistischen „Nicht-Ich“

In diesem Abschnitt wird der Versuch vorgestellt, die Aufmachung des Meadschen „Selbst“ bzw. dessen Architektur mit dem buddhistischen Konzept des „Nicht-Ich“ zu vergleichen. In diesem Zusammenhang stellt sich sogleich die Frage, ob ausreichend Grundlage besteht, diese beiden Ansätze gegenüberzustellen. Diese Fragestellung kann vorab schwer beantwortet werden und wird stattdessen in folgende Auseinandersetzungen eingeflochten werden. Bei aller (wissenschaftstheoretischer) Skepsis wird dennoch angenommen, dass die Bündelung und Reflektion der bisher besprochenen Inhalte, vor dem Hintergrund der Kriterien aus dem

Wirklichkeitsausschnitte/Phänomene selbst höchst relational und vorläufig fundiert sind. Gleichzeitig erwecken bestimmte Modi (u.a.: „sankharas“/ Verlangen und Aversion), wie jenem des „bedingten Entstehens“, durchaus den Anschein, eher substantialistischer Natur zu sein.

„Manifest für eine Relationale Soziologie“ (2017), eine ausreichende Basis der entsprechenden Gegenüberstellung gewährleisten kann. Gleichzeitig wird der begleitenden Skepsis am angedachten Vergleich im Zuge einer Diskussion von Limitationen und Einschränkungen Raum gegeben.

Zuvorderst können, wie in den Ausführungen zu den kulturellen Grundlagen der jeweiligen Traditionen gezeigt wurde und unter kurzer Ausblendung der Arbeit mit dem „Manifest“, wissenschaftshistorische wie wissenschaftstheoretische Unterschiede zwischen den Strömungen ausgemacht werden. In direkter Konsequenz stellt sich somit die Frage, wie sehr die bisherig vorgestellten (wissenschaftlichen) Aspekte auf eine zugrundeliegende, grundsätzliche kulturelle Differenz (der Weltanschauung) zurückzuführen sind. Konkret spricht beispielsweise Raitelhuber in „Verborgene Vorstellungen von `Selbst und Agency`“ (2017) einmal allgemein wissenschaftstheoretisch die Übernahme von alltäglichen Vorstellungen und Ansichten in wissenschaftlichen Annahmen an. Er geht davon aus, dass vor allem die westlich-moderne Wissenschaftstradition „Alltagsvorstellungen“ von der dualistischen Verfassung „Selbst-Welt“ sowie bestimmter Entitäten (bzw. dem „Selbst“) reproduziert.³² Die Hauptfrage, welche sich somit stellt, ist jene der Reichweite bzw. Stärke der Relativierung, mit welcher die bisher diskutierten Annahmen behandelt werden sollten. Konkret und etwas überspitzt formuliert stellt sich die Frage, ob dem Vergleich der unterschiedlichen Annahmen ein Kulturvergleich zu Grunde gelegt werden bzw. vorausgehen sollte: Sind die Annahmen von Mead nur „westlich“ und buddhistische Annahmen nur „östlich“?³³

Ein weiterer Punkt, welcher hier inhaltlich anschlussfähig ist, bezieht sich auf die Frage nach der epistemologischen Relativierung bisheriger Annahmen (bzw. nach der grundsätzlichen Vergleichbarkeit derselben). Konkret werden die hier vorgestellten buddhistischen Annahmen nur im Kontext individueller Erfahrung denkbar. M.a.W. sind Gedanken zur „ultimativen Wahrheit“ etwa des „Nicht-Selbst“ stärker als jene zum „Selbst“ im Symbolischen Interaktionismus im lebenspraktischen Bereich einzelner Personen zu verorten - bestimmte

³² Wieder im Anschluss an Gedanken von Kenneth Gergen sieht er „die Welt“ aus relationaler Perspektive aus „mutually defining entities“ bestehen. M.a.W. wird hierbei „Sein“ radikal relational in Bezogenheit(en) gedacht, welche den oben eingeführten Aspekt der „Entativität“ erst ermöglicht. In diesem Sinne sehen die Autoren die ontologische Basis in der „co-fluence“ zwischen Phänomenen anstatt dem (unidirektionalen) „influence“ von einem Faktor auf einen anderen (Gergen 2009, S. 58; zit. nach Raitelhuber 2017, S. 245).

³³ Selbst diese Fragestellung kann nur bedingt so stehen gelassen werden. Die Bezeichnungen „östlich“ und „westlich“ liegen nämlich nicht in Reinform vor, sondern sind selbst wiederum Idealtypen. Einmal wird auf eine spezifische Form des modernen Buddhismus in Form der kontemporären Achtsamkeitsströmung sowie zweitens auf eine spezifische Form des Denkens, welches in den U.S.A. Mitte des 20. Jhd. populär wurde, Bezug genommen.

Erkenntnisse erlangen ihre Gültigkeit vorrangig durch die (individuelle) Erfahrung und Anwendung derselben. Im Gegensatz dazu werden (westlich-wissenschaftliche) Annahmen gemäß dem Kriterium der Objektivität als (ein) Teil eines (objektiven) Wissensfeldes gedacht und werden überspitzt formuliert als unabhängiger bzw. „rationaler“ angenommen. Nicht zuletzt unterscheiden sich die begrifflich-ontologischen Bedingungen. Konkret wird sich Phänomenen im Buddhismus sprachlich „negativ“ genähert, d.h. durch Beschreibung dessen, was alles nicht zu einem Konzept – in diesem Fall dem „Selbst“ – gehört. Demgegenüber werden bei Mead soziale Tatsachen – in diesem Fall Begriffe wie das „Selbst“, die „Identität“ etc. – „positiv“, d.h. durch Angabe all dessen, was zu diesem Konzept „gehört“, beschrieben. Trotz dieser Unterschiede bzw. Schwierigkeiten wird in Folge, primär über die Ausrichtung vorliegender Arbeit an den Arbeiten von Emirbayer, der Versuch dargestellt, die vorgestellten Strömungen gegenüberzustellen.

Wie bereits in *3.2 Manifest für eine Relationale Soziologie* beschrieben, erachtet Emirbayer die Arbeiten von Mead zur Emergenz bzw. Entstehung von Werte(systeme)n als relationale Denkmuster; genauer würden diese dort entstehen, wo Subjekte gemeinsam problematische Situationen durch Rekonstruktion relationaler Kontexte zu lösen versuchen (Emirbayer 2017, S.65); m.a.W. würden Wertesysteme nach Mead in Interaktionsprozessen (bzw. in transaktionalen Gefügen) entstehen. In den bisherigen Evaluationen der Fundierung von Meads Konzepten konnte kontinuierlich deren (überwiegend) relationaler Charakter erkannt werden. Wo Emirbayer transaktionales Denken in Meads Beschreibungen der Entstehung von Werte(systeme)n sieht, wurde in vorliegender Arbeit die prozesshafte bzw. relationale Natur des Meadschen „Selbst“ erarbeitet. In diesem Zusammenhang können in einem weiteren Schritt buddhistische Grundlagen (zum „Nicht-Selbst“) in deren wissenschaftstheoretischer Fundierung unter diesem Blickwinkel gesehen werden. Dabei zeigt sich erstens eine Ähnlichkeit zwischen dem buddhistischen Befund, (soziale) Situationen seien (radikal) einmalig und in deren Kontextualität zu verstehen, sowie der prozesshaften Beschreibung sozialer Realität von Emirbayer von bzw. und Mead. Zweitens konnte bereits (in 4.4) hervorgehoben werden, inwiefern eine (radikale) Relationale Soziologie (nach Emirbayer) gleichermaßen wie buddhistische Annahmen darauf anheben, etwaige Dualismen in Richtung einer (radikal) prozesshaften Beschreibung der (sozialen) Realität zu dekonstruieren. Somit kann konkludierend die Auseinandersetzung mit Emirbayer eine Heuristik darstellen, wonach vorgestellte Denktraditionen entlang eines gemeinsamen Differenzierungskorpus (Kriterien „selbstaktional“, etc.; sowie Problemstellungen „Grenzziehung“, etc.) sinnvoll

gegenübergestellt werden können. Zusätzlich überschneiden sich entlang dieser Differenzierungslinien die Verfassung der transaktionalen Wertesysteme und die Beschreibung des „Selbst“ nach Mead auf der einen Seite sowie die Fundierung des buddhistischen „Nicht-Selbst“-Konzept auf der anderen Seite inhaltlich. In Folge wird, nach Klärung der diesbezüglichen Voraussetzungen, der angedachte Vergleich vorgestellter Traditionen avisiert.

G.H. Mead postuliert, dass die Identität bzw. das „Selbst“ einer Person nicht qua Geburt vorliegt und sich stattdessen erst im Laufe des Lebens ausbildet. Dabei würden in der personalen Entwicklung die Wahrnehmung des Körpers vor kognitiven Inhalten sowie affektiven Erfahrungen mit einer „Identität“ verknüpft werden. Dies deckt sich im Grunde sehr mit buddhistischen Annahmen zur Ausbildung eines personalen „Selbst“-Konzeptes, wonach die Identifikation mit unterschiedlichen Phänomenbereichen (bzw. „skhandas“) die Vorstellung eines „fixen Selbst“ bedingt. Der einzige Unterschied zur Auffassung Meads besteht hierbei darin, dass nach buddhistischem Ermessen unterschiedliche Phänomenbereiche nicht nach deren Maß bzw. Reichweite der Integration in ein „Selbst“-Konzept hierarchisiert werden können. Weiters geht Mead davon aus, dass neben den beiden „Selbst“-Anteilen („Ich“ und „ICH“) noch eine dritte Sphäre, nämlich eine rein beobachtende Position, als Teil der menschlichen Realität auszumachen ist. Dies kann als analog zur buddhistischen Auffassung von „Gewahrsein“ oder „Achtsamkeit“ erachtet werden, wonach entlang dieser Dimension, welche abgekoppelt ist von der Identität einer Person, Erfahrungen objektiviert bzw. i.w.S. „Ich“-Reaktionen aufgehoben werden können. Beide Strömungen gehen davon aus, dass demnach erst durch „Meinen“ von Erfahrung ein personales „Selbst“-Konzept entsteht.

Bei der Frage, in welchen Verhältnissen die jeweiligen „Selbst“- bzw. „Nicht-Selbst“-Konzepte zu anderen Wirklichkeitsbereichen stehen, werden jedoch merkbare Differenzen evident. Nach Löwenstein (2017b) ist G.H. Mead ein vorwiegend relationaler Denker, wobei Identitäten auch als „Entitäten“ auftreten können, die bestimmte Strukturen gestalten. Mit anderen Worten versteht er das „Selbst“ dualistisch sowohl in dessen Subjekt-Objekt-, als auch in dessen Prozess-Struktur-Verfassung. Nicht zuletzt beschreibt Mead nicht nur die Dialektik zwischen einer „Selbst“- und einer „Welt“-Sphäre, sondern beschreibt auch das „Selbst“ über die Dynamik (bzw. den Dualismus) zwischen dem „Ich“ und dem „ICH“. Diese Punkte stehen in klarem Kontrast zur buddhistischen Auffassung, wonach kein „Selbst“ weder über ein Verhältnis zur „äußeren Welt“, noch nach innen zumindest teilweise essentialisiert wird. Dieser teilweise substantialistische Charakter des „Selbst“ bei Mead weicht im Buddhismus der Auffassung einer grundsätzlich prozessualen Wirklichkeit. Dabei werden fälschlicherweise

dem „Selbst“ zugeordnete Bereiche und Erfahrungen zu Gunsten der Annahme, keine Wirklichkeitsfacetten würden sich durch eine genuin menschliche bzw. personale Qualität charakterisieren lassen, dekonstruiert.

Zuletzt kann aber, bei erneuter Änderung der Position bzw. Ebene, von welcher aus man auf die jeweiligen Denktraditionen blickt, wieder eine Parallele erkannt werden. Nicht mehr auf die Frage nach dem „Selbst“ im engeren Sinne bezogen bauen nämlich beide Strömungen auf einer Differenzierung zwischen bestimmten (womöglich substantialistischen,) verallgemeinerbaren Modi und Mechanismen auf der einen, sowie einer phänomenologisch relational fundierten Wirklichkeit auf der anderen Seite. Konkret lassen sich einerseits bei Mead die Interaktionsmedien Sprache, Spiel (play) und Wettkampf (game) im Gegensatz zu empirischen Inhalten in derer Unabänderlichkeit als quasi-substantialistisch gefasste Modi verstehen. Ebenfalls unabänderlich erscheinen, andererseits, unterschiedliche Prinzipien im buddhistischen Kontext. Beispielsweise kann hier das bereits beschriebene Wirkprinzip „pratityasamutpada“ (bzw. „bedingtes Entstehen“) angeführt werden. In der Beschreibung dieses Faktors erweckt dieser den Anschein, quasi „fix“, d.h. Situations-unabhängig, bestehen zu können – ein Kriterium für selbstaktionale bzw. substantialistische theoretische Ansätze.

Im nächsten Kapitel wird Rekurs genommen auf die ursprüngliche Forschungsfrage – jene nach der grundsätzlichen, entweder relationalen oder substantialistischen, Verfassung des Meadschen „Selbst“ und dem buddhistischen „Nicht-Selbst“.

6 Rekurs auf die Forschungsfrage und zentrale These

In diesem Abschnitt wird Rekurs genommen auf die eingangs (in 2.1.) formulierte, zentrale Forschungsfrage vorliegender Arbeit. Diese lautet: *„Welche Einordnung ergibt sich auf Basis Emirbayers „manifesto“ von Meads „Selbst“-Konzept gegenüber dem buddhistischen „Nicht-Selbst“-Konzept in relationale oder substantialistische theoretische Kategorien?“*

Im Grunde macht Mustafa Emirbayer in seinem „Manifest für eine relationale Soziologie“ (2017) klar, dass er primär ontologische und weniger epistemologische Fragestellungen avisiert. Des Weiteren schlägt er darin eine Differenzierung hinsichtlich der Verfassung von theoretischen Annahmen als grundsätzlich eher relational oder substantialistisch vor. Diese Differenzierung baut er auf den Kategorien „selbstaktional“ (substantialistisch), „interaktional“ (substantialistisch) und „transaktional“ (relational) auf. Wo Entitäten primär aus sich selbst heraus und unabhängig von anderen agierend (bspw. „rational-choice-Theorie“), d.h. „selbstaktional“, oder über deren unabhängige, aber in Kausalverhältnissen befundene Verfassung (bspw. „Variablenzentrierter Ansatz“), d.h. „interaktional“, beschrieben werden, spricht Emirbayer von substantialistischen Theorien. Demgegenüber steht bei relationalen bzw. „transaktionalen“ Theorien die Beschreibung von Veränderungen und Prozessen im Vordergrund; Begriffe und Einheiten werden primär in deren „funktionalen Rollen“, die diese einnehmen, gedacht. Neben bestimmten Problemen, welche die Grenzziehung zwischen relationalen Netzwerken, die Entativität sowie Fragen der Kausalität betreffen, macht Emirbayer klar, dass eine Einordnung theoretischer Ansätze in seine vorgestellten Kategorien nicht unproblematisch und klar zu treffen ist; vielmehr stehe die Rekonstruktion des „Hin- und Herspringen“ von Autor*innen zwischen diesen Kategorien im Vordergrund. Das beste Beispiel dafür sind die Ausführungen von Emirbayer zum Begriff „agency“ (Emirbayer und Mische 2017), worin Raitelhuber (2017) sowohl relationale, als auch substantialistische Aspekte erkennt.

Versucht man nun, unter genannten Relativierungen, den „Selbst“- und „Identitäts“-Begriff von Mead entlang der Kriterien von Emirbayer einzuordnen, ergibt sich folgendes Bild: das „Selbst“-Konzept bei Mead kann als vorwiegend „transaktional“ (und somit relational) beschrieben werden. Mead betont durchwegs den prozeduralen Charakter der „Selbst“- und Identitätsbildung, indem einzelne („Selbst“-)Anteile in und durch (frühe) interaktionale Prozesse (d.h. Modi) entstehen. Gleichzeitig scheint in der Chronologie der Meadschen „Selbst“-Entwicklung zu einem späteren (erwachsenen) Zeitpunkt der Schwerpunkt von einer

genetischen Beschreibung, welche vorrangig prozedural gefasst ist, zu einer eher abgeschlossen strukturalen Beschreibung (vorwiegend von Abläufen zwischen einigermaßen feststehenden inneren Anteilen) verlagert zu werden. Dieser Aspekt kann als interaktionale und somit substantialistische Facette in Meads Überlegungen gefasst werden.³⁴ Schließlich kann mit Immergut und Kaufman (2014) argumentiert werden, dass Mead und andere Autor*innen, welche in der Tradition des Symbolischen Interaktionismus stehen (vgl. Goffman's Konzept des „impression management“), eine Trennung zwischen einem „ängstlichen“ Selbst und der Außen-„Welt“ vorrangig implizit errichten. Diese Einrichtung einer dualistischen Grundordnung zwischen „Selbst“ und „Welt“ kann als essentialistisch und somit substantialistisches Merkmal in Meads Ausführungen gesehen werden.³⁵

Wendet man selbige Emirbayesche Kategorien zur Einschätzung des buddhistischen „Nicht-Selbst“-Konzeptes in relational oder substantialistisch an, kann folgende Feststellung gemacht werden: grundsätzlich ist das „anatta“-Konzept vor einem geographisch östlichen Hintergrund vor über 2000 Jahren entstanden. Diesbezügliche Überlegungen sind immer noch von großer Bedeutung und erfahren im Zuge der aktuellen Achtsamkeitsströmung eine gewisse Renaissance. Die Kerngedanken des „Nicht-Selbst“-Konzeptes sind, wenn auch weiterentwickelt und je nach geographisch-zeitlich-kulturellem Kontext unterschiedlich ausgeformt, im Grunde unverändert geblieben. Es handelt sich nach wie vor und entgegengesetzt zum westlich-wissenschaftlichen Selbstverständnis um Wahrheiten und Erkenntnisse, welche Gültigkeit und Relevanz durch deren (individuelle) Erfahrung – i.e.S. der Auflösung von subjektivem Leid - erlangen. Es kann grundsätzlich ein Kanon „objektiver“ buddhistischer Kerngedanken ausgemacht werden, dieser kommt jedoch (im besten Fall) vorrangig „subjektiv“ zur Anwendung und erlangt dadurch dessen Geltung.³⁶ Das Fundament

³⁴ Hierbei ist jedoch eine Relativierung zu ergänzen, welche bereits in 4.4 *Einordnung des Meadschen „Selbst“ in relational vs. substantialistisch* angeführt wurde. Konkret wurde beim Studium der inneren Anteile des Meadschen „Selbst“ entlang der Emirbayeschen Kategorien erkennbar, dass lediglich die Ausbildung des vollständig sozial bedingten Anteils „ICH“ zu einem bestimmten Punkt abgeschlossen ist. Das „Ich“ trägt fortwährend Neues in eine Situation und stellt den unkonditionierten Anteil des „Selbst“ dar. Im Endeffekt kann somit nur von einer teilweise abgeschlossenen bzw. substantialistischen Natur des Meadschen „Selbst“ gesprochen werden.

³⁵ Eine weitere Relativierung des Bisherigen, welche ebenfalls bereits in 4.4 angeführt wurde, bezieht sich in diesem Zusammenhang auf eine generelle Einschätzung des Meadschen „Selbst“ in relational vs. substantialistisch. Konkret kann unter dargestellten Punkten bzw. Vorzeichen keine finale und eindeutige Aussage darüber getroffen werden, welcher Natur das Meadsche „Selbst“ ist. Viel eher lassen sich einige relationale sowie einige substantialistische Facetten desselben ausmachen.

³⁶ Entsprechend wird auch verständlich, wie eine radikal-offene Beschreibung der grundsätzlichen Realität einerseits, sowie ein Kanon mit konkreten Praxisanweisungen andererseits, nebeneinander bestehen können. Im Buddhismus erfolgt nämlich eine Differenzierung in eine Beschreibung der „ultimativen Wahrheit“ (grundsätzliche Realität) und eine Beschreibung der „konventionellen Wahrheit“ (alltägliches (und schließlich falsches) Wahrnehmen und Erleben „der Welt“).

„der“ buddhistischen Theorie bildet das Prinzip „pratityasamutpada“, welches man übersetzen kann als Prinzip des „bedingten Entstehens“. Nach buddhistischer Auffassung bilden weniger (empirische) Phänomene, als vielmehr die prinzipielle Bedingtheit dieser Phänomene nach bestimmten Mustern, die ontologische Basis der Wirklichkeit. Alles in der „Welt“ verläuft demnach gemäß den Regeln dieser Konditionierungen in einem ständigen Entstehen und Vergehen empirischer und vor allem nicht genuin menschlicher Tatsachen. Wie auch anorganische Entitäten sind auch Tiere und Menschen grundsätzlich „Selbst“-los, bzw. im positiven Sinne als Bündel an Konditionierungen denkbar. Entlang dieser Bedingungsbeziehungen treten unterschiedliche Phänomene (bspw. Wahrnehmungsreize, Körperempfindungen, Gedanken, etc.) in den menschlichen Erfahrungsbereich ein, jedoch kann keines dieser Phänomene als „Selbst“ identifiziert werden. Neben der fundamentalen Abwesenheit von Stabilität, sind vor allem die grundsätzliche Kontextualität und Einmaligkeit von „Selbst“-loser Erfahrung Eigenschaften eines fundamental „transaktionalen“ und relationalen „Welt“- und „Selbst“-Bildes. In der Rezeption buddhistischer Ideen, bzw. insbesondere jener des „bedingten Entstehens“, kann somit in Bezug auf die Frage nach der Grundverfassung des „Selbst“ konstatiert werden, dass dieses zuvorderst als Bündel an Relationen (Bedingungen) gedacht wird und (objektiv, jedoch vor allem im Zuge „subjektiver“ buddhistischer Praxis) überspitzt formuliert „nicht vorhanden bzw. aufzufinden ist“. Andererseits kann, abgesehen von der fokussierten Forschungsfrage dieser Arbeit (ist das buddhistische „Nicht-Selbst“ relational oder substantialistisch?), in Bezug auf die generelle buddhistische Beschreibung der ontologischen Basis „der Welt“ behauptet werden: die beschriebene „Eigenstellung“ bzw. „Fixheit“ der Bedingungsbeziehungen zwischen Phänomenen und vor allem die Beschreibung der zugrundeliegenden Dynamik kann nach Emirbayer durchaus als „interaktional“ und somit substantialistisch gefasst werden.

Resümierend können somit nach Emirbayer sowohl das Meadsche „Selbst“ als auch das buddhistische „Nicht-Selbst“ als grundsätzlich relational verfasste Ansätze gesehen werden. Beiden Ansätzen ist (mit einigen Ausnahmen und Relativierungen) die Annahme einer grundsätzlich prozeduralen Verfassung der (individuellen) „Welt“ gemein, wenn auch die buddhistische Herangehensweise noch einen Schritt weiter geht und gar die „Selbst“- bzw. „Mensch“-losigkeit menschlicher Subjekte hervorstreicht.

In nächstem Kapitel (7.) erfolgt zum Abschluss vorliegender Arbeit ein Fazit der wesentlichen Aussagen sowie ein Ausblick auf diesbezüglich weiterführende, anschließende Gedanken und Überlegungen.

7 Fazit und Ausblick

In diesem Abschnitt werden zentrale Aussagen vorliegenden Textes, ohne bereits formulierte Argumente zu wiederholen und einige neue Punkte ergänzend, zusammengefasst. Zudem werden Überlegungen zu möglichen wissenschaftstheoretischen und anwendungsbezogenen Implikationen der bisher dargestellten Punkte diskutiert.

Mustafa Emirbayer bietet, in einer relativen Stellung in einem Wissenskontext und somit einer wissensrelativistischen Position, in „Manifest für eine relationale Soziologie“ (2017) eine Differenzierungshilfe für (sozialwissenschaftliche) Ansätze in eher relationale vs. substantialistische Theorien an. In vorherigem Kapitel wurde argumentiert, dass bzw. inwieweit sowohl die „Selbst“- und „Identitäts“-Theorie bei G.H. Mead als auch die buddhistische „Nicht-Selbst“-Theorie („anatta“) in den hier diskutierten Versionen relationale Ansätze darstellen. Es ergab sich im Prozess der Erarbeitung einer differenzierenden Einordnung vorliegender Punkte die Frage bzw. bereits latente Überzeugung, ob bzw. dass Unterschieden zwischen diesen Ansätzen hinsichtlich derer ontologischen Fundamente (hier: eher dualistische Logik (Mead) oder nicht (Buddhismus)) ein grundsätzlicher Unterschied einerseits zwischen den jeweiligen Entstehungskontexten (geographisch, zeitlich, soziokulturell) sowie andererseits den teleologischen Ausrichtungen (hier: Generierung objektiver, wissenschaftlicher Wissensstände (Mead) oder Praxisvorschläge zur Erlösung individuellen Leids (Buddhismus)) zu Grunde liegen. Selbst bei aktiver Reflexion dieser Relativierungen ergaben sich bei dargestellten Betrachtungen Überschneidungen und entlang des zentralen Fokus dieser Arbeit, interessante Ähnlichkeiten besprochener Traditionen. Insbesondere konnten erstens in Kapitel 5.4.2 *Vergleich des Meadschen „Selbst“ mit dem buddhistischen „Nicht-Ich“* Überschneidungen zwischen der Annahme einer prozeduralen Grundlogik sozialer Realität bei Emirbayer und Mead einerseits sowie den buddhistischen Grundprinzipien der „All-Relationalität, Nicht-Substantialität und Einmaligkeit“ andererseits erkannt werden (Faber 2002, S. 192/S. 190). Zweitens ist dieser Punkt eng verwandt mit dem Ansinnen sowohl einer (radikalen) relationalen Soziologie (nach Emirbayer) als auch buddhistischer Annahmen, die Beschreibung sozialer Realität(en) in dualistischen Grammatiken durch eine (radikal) prozesshafte Beschreibung zu ersetzen. Wo drittens sowohl G.H. Mead als auch der buddhistische Erklärungsansatz die Emergenz des „Selbst“ in regelmäßigen Identifikationen mit unterschiedlichen Phänomenbereichen verorten, wird zumindest in der frühen Version des Symbolischen Interaktionismus (hier: G.H. Mead) kognitiven Elementen in der Ausbildung des „Selbst“ mehr Beachtung geschenkt sowie Wichtigkeit zugesprochen. Die subjektive Erfahrung des „Selbst“

kann drittens gleichsam im Meadschen Verständnis (Aufhebung von „Ich“-Reaktionen) durch eine rein beobachtende (dritte) Sphäre als auch entsprechend einem buddhistischen Hauptanliegen dekontingiert bzw. dekonstruiert werden. Schließlich ist, bei offensichtlichen Differenzen, viertens eine Parallele zwischen den theoretischen Hauptbezugspunkten hinsichtlich einer Dualisierung der Erklärungsansätze in fixe Modi und Mechanismen (hier: Prinzip des „bedingten Entstehens“ (Buddhismus) sowie bspw. Modi des Spiels und des Wettkampfes (Mead)) auf der einen, sowie empirischen Phänomenen auf der anderen Seite, auszumachen.

Eine Frage, welche diese Arbeit kontinuierlich begleitet, ist jene nach der soziologischen Anschlussfähigkeit (besprochener) buddhistischer Annahmen im Allgemeinen, sowie dem Konzept des „Nicht-Ich“ („anatta“) im Speziellen. Auf einen ersten Blick zeigt sich, dass buddhistische Annahmen primär auf die Erlösung individuellen Leids abzielen und entsprechend Annahmen (zum „Nicht-Selbst“) per se nicht in „klassischer“ soziologischer Terminologie verfasst sind. Dies hat den klaren Ausgangspunkt zur Konsequenz, buddhistische Annahmen erst aktiv „integrieren“ zu müssen. Beziehungsweise muss noch vorher in diesem, wie bei verwandten Unterfangen, erst aktiv evaluiert werden, inwiefern eine gemeinsame sprachliche und methodologische Basis vorhanden ist, um weiterführende, gesicherte Aussagen treffen zu können. Dies wurde in den letzten Kapiteln versucht. So wurde indirekt über die gemeinsame Differenzierungsebene nach Emirbayer eine Erörterung nach ontologischen Grundparametern (relational vs. substantialistisch) erarbeitet. Entsprechend lässt sich ein zweiter Blick etablieren, wonach nicht explizit als soziologisch formulierte Aspekte der buddhistischen „Nicht-Selbst“-Theorie entlang konkreter Parameter (nach Emirbayer) besprochen werden können. Dadurch wurde ein (vorläufiger) Diskurs unter selben soziologischen Voraussetzungen ermöglicht. Auf einen dritten Blick kann die theoretische Basis des Buddhismus sowie das Prinzip „anatta“ nur bedingt als sozialtheoretisch erachtet werden. Sofern Sozialtheorie verstanden wird als Programm, die Beziehungen zwischen sowie Natur von Elementen sozialer Wirklichkeit zu beschreiben, muss die Grundverfassung buddhistischer Kernannahmen wiederum erst aktiv und mit einigen Abstrichen in soziologische Beschreibungen übersetzt werden. Nähert man sich zu diskutierenden Punkten jedoch, wie in vorliegender Arbeit, stärker mikrosoziologisch und fasst vorrangig Fragen der Bedingungen von Handlungsfähigkeit (bzw. „agency“) oder der Natur des „Selbst“ ins Auge, kann eine Diskussion buddhistischer Ansätze unter vorliegenden terminologischen Voraussetzungen ohne komplexe Übersetzungsleistungen geführt werden. Auf einen vierten und letzten Blick zeigt

sich, wie vor allem in vorherigem Punkt bereits deutlich zu machen versucht wurde, klar, wie sehr die Frage nach der sozialtheoretischen „Güte“ insbesondere der „Nicht-Selbst“-Theorie von dem konkreten Verständnis, wonach jene „Güte“ bemessen wird, abhängt. Im Zuge der Bearbeitung des zentralen Forschungsvorhabens dieser Arbeit konnte festgestellt werden, wie schwierig sich eine Besprechung einer relativ radikal-relationistischen Grundauffassung des „Nicht-Selbst“ entlang zumeist in (dualistischen) Grunddifferenzierungen (etwa: Individuum – Gesellschaft) verfassten, sozialtheoretischen Grundlagen, gestalten kann. Soziologie stellt bekanntlich die Frage, wie Gesellschaft möglich ist. Entsprechend kann man sich, wie bereits eingeführt, dieser Frage gemäß einer (essentialistischen) Disposition über die Frage nach den konkreten Teilen, welche gesellschaftliche Phänomene definieren, annähern. Von nachrangiger Bedeutung ist in diesem Kontext, ob schließlich eher holistische oder atomistische Ansätze gewählt werden. In jedem Fall bedienen sich Erklärungsversuche hierbei vorrangig der Technik, soziale - individuelle wie überindividuelle - Tatsachen in Form von „fixen“ Phänomenen bzw. Entitäten zu fassen. In starker paradigmatischer Differenz dazu arbeiten radikal-relationistische Ansätze mit der Priorisierung von Prozeduralität und Einmaligkeit, wobei vorübergehende Phänomene ausschließlich in derer Interdependenz mit anderen Phänomenen erfassbar sind. Diese grundlegenden Unterschiede hinsichtlich der wissenschaftstheoretischen Ausgangslage ergeben jedenfalls eine spannende und schwer abzuschließende Diskussion, nach welchen Kriterien (theoretische) Aspekte sozialtheoretisch relevant sind.

Um in diesen Abstraktionsleistungen den Blick auf das Wesentliche vorliegender Arbeit nicht zu verlieren, werden die bisherigen Überlegungen nochmal stärker auf die Frage nach dem „Selbst“ (in der Soziologie) rückbezogen. Bereits in 3.2.2 *Relativierungen der Emirbayerschen Kategorien* wurde die Bezugnahme von Raitelhuber in „Verborgene Vorstellungen von `Selbst und Agency`“ (2017) auf Mead beschrieben. Im Grunde kritisiert Raitelhuber an Meads „agency“-Begriff dessen Dualisierung von Handlungsfähigkeit und Struktur durch die (substantialistische) Verlagerung von Handlungsfähigkeit als „inneren Prozess“ in Individuen bzw. deren „Selbst“. Raitelhuber plädiert alternativ für eine relationale Ausprägung von „agency“ im Zuge derer Fundierung in Beziehungen.³⁷ Raitelhuber teilt mit Gergen die Absicht einer Ent-Individualisierung von Menschen sowie die Annahme, dass das „Selbst“ lediglich einen Ort darstellt, wo dieses in Narrationen (über sich und die Welt) kulminiert. M.a.W. gelte

³⁷ Beziehungen würden hierbei nicht summarisch aus Individuen, die zusammenkommen, entstehen, sondern wären (mit Gergen gesprochen) vielmehr „relational processes out of which the very idea of the psychological self could emerge“ (Gergen 2011, S. 112; zit. nach Raitelhuber 2017, S.241).

es, „das Selbst – die Konzeption des Selbst – als Diskurs über das Selbst zu verstehen, also als Performanz von Sprache, die öffentlich zugänglich ist“ (Gergen 1994, S. 185; zit. nach Raitelhuber 2017, S. 235). Narrative werden in diesem Zusammenhang nicht als Produkt einer individuellen Leistung verstanden, sondern entstünden in Beziehungen und wären genuin soziale Phänomene (ebd.). Die Fähigkeit, solche „(Selbst-)Narrative zu `beherrschen` und anzuwenden, ist dabei hochgradig sozio-kulturell funktional“; bspw. im Zusammenhang, sich „als stabile Einheiten zu identifizieren“ (ebd., S. 236). Dies kann analog zu buddhistischen Kerngedanken verstanden werden, wonach kein/e singuläre/r Akteur*in als unabhängige Entität ausgemacht werden kann, der/die den Ausgangs- sowie Endpunkt von (inneren wie äußeren) Handlungen darstellt. Denkt man unter diesen Voraussetzungen das „Selbst“ somit relational, könne keine Entität „als“ oder „im“ Individuum ausgemacht werden und müsste dekonstruiert werden zu Gunsten vorübergehender Identifikationen mit Erzählungen, die im herkömmlichen Sinne Teile des Innen (Gefühle, Motivation, etc.) und des Außen (sowohl materielle als auch idealistische Phänomene) zu einem bestimmten zeitlichen und geographischen Punkt miteinander vereinbart. Jedoch kommt man selbst bei dieser Herangehensweise nicht umhin, bestimmte soziale Regelmäßigkeiten bzw. Strukturen mancher Identifikationen bzw. Erzählungen festzustellen. Selbst in radikal-relationistischen Ansätzen können Punkte ausgemacht werden, welche diesen Aspekt tangieren. Wo nach buddhistischen Annahmen bestimmte Konditionierungen (bspw. karmische Spuren) genannt werden, nimmt Emirbayer etwa bei der Frage nach den Kriterien der „kausalen Autorität“ (unabhängige Stellung mit Fähigkeit zur Verursachung) zumindest implizit Bezug auf diese Problematik (Emirbayer 2017, S. 59). Man könnte somit die Aussage treffen, dass bei jeder Form der sprachlichen Auseinandersetzung mit der Frage nach der Grundlage von (sozialer) Realität mitunter dualistische Vorannahmen, jedenfalls aber bestimmte Differenzierungen eingeführt werden. Schließlich tangieren diese Punkte eine soziologische Grundfrage; nämlich, ob Sozialität zu Individuen (bspw. in deren Verhältnis zur „Welt“ oder der Gesellschaft) quasi „on top“ hinzukommt, oder ob (ähnlich monistischen Ansätze) der ontologische Ausgangspunkt von Sozialität, und um Phänomene wie das „Selbst“ oder die Gesellschaft zu besprechen, bei sozialen Relationen selbst liegt. Dies radikal weitergedacht würde auch implizieren, die wissenstheoretische Ausbildung des „Selbst“-Begriffes in dessen Entstehung sowie dessen Verwendung in Wissensproduktionskontexten aktiv mitzudenken. Nur so entgeht man einer weiteren Dualisierung von den Wissensproduzent*innen einerseits und dem Wissensprodukt (etwa dem Begriff „Selbst“) andererseits; m.a.W. ist der Prozess der Emergenz sowohl der wissenschaftlichen Instrumente und Interessen auf der einen, sowie den wissenschaftlichen

Produkten (Begriffe, Theorien etc.) auf der anderen Seite, als voneinander abhängig, d.h. relationistisch, zu verstehen.

Aus diesen Überlegungen können schließlich ein paar Punkte versammelt werden, welche in Bezug zur Frage nach den Implikationen dieser Arbeit stehen. Grundsätzlich lässt sich diese Auseinandersetzung differenzieren in einerseits eher anwendungsorientierte sowie andererseits eher wissenschaftstheoretische Implikationen. Mit Blick auf mögliche anwendungsorientierte Aspekte kann zuvorderst an das Beispiel aus der Einleitung mit der Spaltung des Selbst einer U.S.-amerikanischen Studentin mit ADHS-Diagnose (Immergut & Kaufman 2014) angeschlossen werden. Hierbei wurde bereits Ausblick gegeben, wie eine prozessorientierte Soziologie Alternativen der Selbst-Wahrnehmung anbietet und wie die aktive Integration buddhistischer Absichten menschliches Leid vermindern können.³⁸ In eher wissenschaftstheoretischer Hinsicht ist eine generelle Befruchtung der (relationalen) Soziologie durch weitere, (radikal-)relationistische Ansätze, wie jenem der buddhistischen „Nicht-Selbst“-Theorie, denkbar. Vorliegende Arbeit wurde von der Gewissheit, welche explizit und implizit zur Sprache gebracht wurde, begleitet, dass Fragen nach dem „Selbst“ für eine aussagekräftige Soziologie von entscheidender Bedeutung sind. Bei allerlei Fragen zu gesellschaftlichen Formen und Prozessen, v.a. auf mikrosoziologischer Ebene, werden Überlegungen zu konkreten Kreuzungspunkten, Modi, Mechanismen, etc., wovon das „Selbst“ immer Bestandteil ist, virulent. Die Klärung bzw. weitere wissenschaftliche Exploration desselben ist Desiderat weiterer, interessierter Unterfangen. Zuletzt bieten buddhistische Grundüberlegungen eine überaus stabile Basis zur Reflexion der Vorannahmen wissenschaftlicher Praxis. Diese ist immer bedingt und durchwoben von Alltagsvorstellungen, welche selbst soziokulturell kontingent sind und die Praxis der Forschenden beeinflusst. In diesem Kontext können buddhistische Ansätze die Möglichkeit bieten, selbst implizite (bspw. dualistische) Vorannahmen zu hinterfragen.

Den Abschluss bildet die Hoffnung, dass vorliegende Arbeit auch sozial anschlussfähig sein kann. Im Sinne einer sozial engagierten, bzw. zumindest einer sich sozialer Implikationen der eigenen Arbeit bewussten, Wissenschaftspraxis, haben Überlegungen zur Umsetzung getroffener Aussagen in konkrete Handlungsmöglichkeiten einen hohen Stellenwert. Aus der vorangegangenen Auseinandersetzung mit Argumenten zur Beschaffenheit des „Selbst“ können

³⁸ Besonders bezüglich anwendungsorientierter Implikationen stellt sich hierbei die bekannte und kontinuierlich diskutierte Frage nach dem Grad der sozialen Involviertheit, die eine wissenschaftliche Praxis leisten soll. Bei Integration etwa buddhistischer Ansätze in die wissenschaftliche Praxis würde, vergleichbar mit dem Paradigma der Kritischen Theorie, eine sozial involvierte Wissenschaft denkbar sein.

etwa folgende Ideen abgeleitet werden: die aktive Dekonstruktion fälschlicher Vorstellungen des (wissenschaftlichen wie persönlichen) „Selbst“ und vor allem die aktive Bewusstwerdung über die Interdependenz aller Wirklichkeitsausschnitte birgt nicht nur positive und konstruktive Potentiale auf individueller Ebene in Form einer Minimierung von Leid und Schmerz. Auch auf gesellschaftlicher Ebene sind die Minimierung von (individueller) Selbstbezogenheit und von Formen der Gewalt, welche mit einem (buddhistischen) und relationalen „Selbst“-Begriff entwickelt und gewährleistet werden können, Bedingungen für ein friedliches Miteinander.

Literaturverzeichnis

- Archer, M., Bhaskar, R., Collier, A., Lawson, T. & Norrie, A. (1998). *Critical Realism. Essential Readings*. London/New York: routledge.
- Armbruster, A. (2019). Relationale Soziologie als soziologische Theorie. Beobachtungen zu einer Theorie sozialer Relationen anhand neuerer Literatur. *Zeitschrift für Theoretische Soziologie*, (8), 130–139.
- Bodhi. (2010). *The great discourse on causation. The Mahānidāna Sutta and its commentaries* (Repr). Kandy: Buddhist Publication Society.
- Boyns, D. (2007). Emotion-Based Self Theory. In *Handbook of the sociology of emotions* (Handbooks of sociology and social research, S. 254–275). New York, NY: Springer.
- Callero, P. L. (2003). The Sociology of the Self. *Annual Review of Sociology*, 29(1), 115–133. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.29.010202.100057>
- Cassirer, E. (Verlag Bruno Cassirer, Hrsg.). (1910). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Verfügbar unter: <https://archive.org/stream/substanzbegriffu00cassuoft#page/10/mode/2up/search/Relation>
- Collins, R. (1981). On the Microfoundations of Macrosociology. *American Journal of Sociology*, 984–1014.
- Collins, S. (1995). *Selfless persons. Imagery and thought in Theravāda Buddhism* (1. paperback ed., repr). Zugl.: Oxford Univ., Diss., 1979. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Elliott, A. (2010). *Concepts of the self* (Key concepts, 2. ed., rev. and updated, reprinted.). Cambridge: Polity Press. Retrieved from <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0828/2008272053-b.html>
- Emirbayer, M. (1997). Manifesto for a Relational Sociology. *American Journal of Sociology*, 103(2), 281–317. <https://doi.org/10.1086/231209>
- Emirbayer, M. (2017). Manifest für eine relationale Soziologie. In H. Löwenstein & M. Emirbayer (Hrsg.), *Netzwerke, Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie* (Edition Soziologie, 1. Auflage, S. 30–73). Weinheim: Beltz Juventa.
- Emirbayer, M. & Mische, A. (2017). Was ist Agency? In H. Löwenstein & M. Emirbayer (Hrsg.), *Netzwerke, Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie* (Edition Soziologie, 1. Auflage, S. 138–209). Weinheim: Beltz Juventa.

- Faber, R. (2002). Personsein am Ort der Leere. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 44(2). <https://doi.org/10.1515/nzst.2002.011>
- Field, J., Copp, M. & Kleinman, S. (2007). Symbolic Interactionisms, Inequality, and Emotions. In *Handbook of the sociology of emotions* (Handbooks of sociology and social research, S. 155–178). New York, NY: Springer.
- Geertz, C. (1974). *From the Native's Point of View. On the Nature of Anthropological Understanding*. London: Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences, XXVI.
- Gergen, K. (1994). *Realities and Relationships: Soundings in Social Construction*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gergen, K. (2009). *Relational being. Beyond Self and Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Gergen, K. (2011). The Self as a Social Construction. *Psychological Studies*, (56(1)), 108–116.
- Gethin, R. (2014). *Foundations of Buddhism* (OPUS, 1. publ. paperback, 17th pr). Oxford: Oxford University Press.
- Grimm, G. (1988). *Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft und der Meditation*. Wiesbaden: R. Löwit.
- Hesse, H. (1999). *Der Steppenwolf. Erzählung* [42. Aufl.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbuch Verlag.
- Hochschild, A. R. (1979). Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology*, (vol. 85, no. 3), 551–575.
- Holzer (Hrsg.). (2019). *Schlüsselwerke der Netzwerkforschung* (Netzwerkforschung). Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21742-6>
- Hume, D. & Mossner, E. C. (Eds.). (2005). *A treatise of human nature* (Penguin classics, Reprinted.). London: Penguin.
- Immergut, M. & Kaufman, P. (2014). A Sociology of No-Self: Applying Buddhist Social Theory to Symbolic Interaction. *Symbolic Interaction*, 37(2), 264–282. <https://doi.org/10.1002/symb.90>
- Klärner, A. & Keim, S. (2019). Emirbayer (1997): Manifesto for a Relational Sociology. In Holzer (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Netzwerkforschung* (Netzwerkforschung, S. 177–180). Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21742-6_40

- Knoblauch, H. (2006). *Handbuch Spiritualität. Zugänge. Traditionen. Interreligiöse Prozesse* (1., Aufl.). Darmstadt: WBG. Verfügbar unter: http://www.content-select.com/index.php?id=bib_view&ean=9783534701940
- Knoblauch, H. & (2006). Soziologie der Spiritualität. In *Handbuch Spiritualität : Zugänge, Traditionen*, (S. 91–111).
- Löwenstein, H. (2017a). Pragmatisch-relationale Entwicklungslinien. Eine Einleitung und Hinführung. In H. Löwenstein & M. Emirbayer (Hrsg.), *Netzwerke, Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie* (Edition Soziologie, 1. Auflage, S. 9–29). Weinheim: Beltz Juventa.
- Löwenstein, H. (2017b). Identität als Scharnier zwischen Bewusstsein und Agency. Oder: Meads Sprachlosigkeit gegenüber geteilter Emotionalität. In H. Löwenstein & M. Emirbayer (Hrsg.), *Netzwerke, Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie* (Edition Soziologie, 1. Auflage, S. 210–224). Weinheim: Beltz Juventa.
- Löwenstein, H. & Emirbayer, M. (Hrsg.). (2017). *Netzwerke, Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie* (Edition Soziologie, 1. Auflage). Weinheim: Beltz Juventa. Verfügbar unter: <http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-2729-7>
- McNamara, P. (2022). *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108973496>
- Mead, G. H. (1980). *Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 28, 4. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mitchell, S. A. (1988). *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- O.A. (1973). Impermanence. *Buddhist Publication Society; Ceylon*, (wheel no. 186-7).
- Pérez Remón, J. (1980). *Self and Non-Self in Early Buddhism* (Religion and Reason, Bd. 22, Reprint 2012). Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110804164>
- Raitelhuber, E. (2017). Verborgene Vorstellungen von "Selbst und Agency": Humanistisch-pragmatische und relational-sozialkonstruktivistische Spuren bei Emirbayer und Mische. In H. Löwenstein & M. Emirbayer (Hrsg.), *Netzwerke, Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie* (Edition Soziologie, 1. Auflage, S. 225–250). Weinheim: Beltz Juventa.

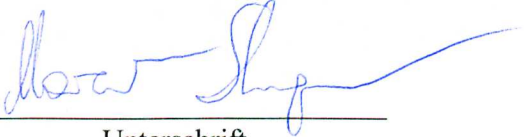
- Schipper, J. (2012). Toward a Buddhist Sociology: Theories, Methods, and Possibilities. *The American Sociologist*, 43(2), 203–222. <https://doi.org/10.1007/s12108-012-9155-4>
- Schmidt, J. (2020). *Achtsamkeit als kulturelle Praxis* (Bd. 2). Bielefeld, Germany: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839452301>
- Seth, A. (2022). *Being You. A New Science of Consciousness*. Faber & Faber; Main Edition.
- Shott, S. (1979). Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis. *American Journal of Sociology*, (vol. 84, no. 6), 1317–1334.
- Siegers, P. (2014). Spiritualität - Sozialwissenschaftliche Perspektiven. *Analyse & Kritik*, 36(1), 5–30. <https://doi.org/10.1515/auk-2014-0102>
- Simmel, G. (1907). *Philosophie des Geldes* (2. Auflage). Leipzig: Duncker & Humblot.
- Stets, Jan E. & Turner, Jonathan H. (Ed.). (2007). *Handbook of the sociology of emotions*. New York, NY: Springer.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thanissaro Bikkhu. (1996). *No-self or Not-self ?*, Access to Insight. Verfügbar unter: <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/thanissaro/notself2.html>
- Wright, R. (2017). *Buddhismus wirkt. Wie Meditation, Achtsamkeit und buddhistische Praxis Ihr Leben verändern* (S. Schuhmacher, Übers.) (Taschenbucherstaube). München: Heyne.

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides statt durch meine eigenhändige Unterschrift, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle Stellen, die wörtlich oder inhaltlich den angegebenen Quellenentnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht. Jeden Einsatz von generativen Modellen (Künstliche Intelligenz wie z.B. ChatGPT, Grammarly Go, Midjourney) habe ich vollständig und wahrheitsgetreu inkl. Produktversion ausgewiesen. Die vorliegende Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form noch nicht als Bachelor-, Magister-, Diplom- oder Masterarbeit bzw. als Dissertation eingereicht. Ich erkläre mich mit der Archivierung der vorliegenden Masterarbeit einverstanden.

15.03.2025

Datum



Unterschrift