

AUTOIMMUNITÄT UND ANTHROPOLOGISCHE DIFFERENZ

Autoimmunity and Anthropological Difference

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades einer
Doktorin der Philosophie

eingereicht an der Universität für angewandte Kunst Wien bei
Univ.-Prof. Virgil Widrich

Fach: Art & Science

Beurteiler: Univ.-Prof. Virgil Widrich
Universität für angewandte Kunst Wien
Fach: Art & Science

Beurteiler: Univ.-Prof. Dr. Rainer Gries
Sigmund Freud PrivatUniversität
Fakultät für Psychologie
Fach: Psychologische und historische Anthropologie

vorgelegt von: Barbara Macek, BSc. MA

Wien, im September 2023

Ich erkläre hiermit,

dass ich die Dissertation entsprechend den Grundsätzen guter wissenschaftlicher Praxis selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe, sowie dass diese Dissertation bisher weder im In- noch im Ausland in irgendeiner Form zur Beurteilung vorgelegt wurde.

Datum 12.09.2023

Unterschrift



Abstract (Deutsch)

Im Zentrum der Dissertation steht die *Autoimmunität*, als auf körpereigenes Gewebe gerichtete Aktivität des Immunsystems, und ihre Implikationen. Das Mysterium, das Autoimmunität innerhalb der Medizin darstellt, unter vielfältigen Perspektiven zu untersuchen und neu zu (er)fassen, ist Ziel dieser Arbeit. Die Vielfalt der Perspektiven ergibt sich aus der Zusammenführung unterschiedlicher Positionen der Philosophie, Medizin(geschichte), Literatur und Kulturwissenschaften, die hinsichtlich der Fragestellung nach der *Bedeutung von Autoimmunität* analysiert werden. Das forschende Vorgehen orientiert sich dabei an der biophilosophischen Methode Helmuth Plessners, die auf ein *Sehen mit anderen Augen* abzielt. Ausgangspunkt ist die eigene Erfahrung; es ist speziell der Schmerz, der das intendierte „sehende Verstehen“ ermöglicht. In Übereinstimmung mit den Plessnerschen Kriterien sind es die persönliche Betroffenheit (von einer Autoimmunerkrankung) und eine Grundhaltung der Offenheit, die diese Arbeit prägen.

Über die Frage nach der Relation von Autoimmunität zur gegenwärtigen Epoche kommen gängige Motive immunologischer und medialer Diskurse zum Thema ins Bild. Nach der Darstellung von SLE (systemischer Lupus erythematodes) als exemplarische Autoimmunkrankheit wird ein erster Fokus auf das *Leben mit Lupus* gesetzt und die Erfahrungen mit Autoimmunität auf den verschiedenen (individuellen, sozialen) Ebenen dokumentiert. Im Anschluss wird das Thema der anthropologischen Differenz als Frage nach dem Menschen vor dem Horizont des Tierischen diskutiert und den Implikationen der Verlagerung dieser Grenze ins Innere des Menschen nachgegangen. Mittels Plessners von der Grenzthematik ausgehender Theorie existenzieller Positionalität lässt sich Autoimmunität als krisenhafte Manifestation *exzentrischer Positionalität* entwerfen.

Unter Zusammenführung der freigelegten Theoriestränge werden abschließend poetische Interpretationen eines „Autoimmun-Werdens“ gemeinsam mit *neuen Bildern der Autoimmunität* zur Diskussion gestellt.

Abstract (English)

At the centre of this work is „autoimmunity“ – an activity of the immune system that is directed towards the body's own tissue –, and its implications. The goal is to investigate the mystery autoimmunity poses within medicine under a multitude of perspectives. This multitude results from combining different positions of philosophy, medicine, literary and cultural studies, that are analyzed in regard to the *meaning of autoimmunity*. The research process is guided by Helmuth Plessner's biophilosophical method that aims at *seeing with different eyes*. It originates from personal experience; it is especially the experience of pain that allows for the intended „seeing understanding“. In accordance with Plessner's criteria the work is shaped by the personal involvement with an autoimmune disease and a basic attitude of openness.

By questioning the relation of autoimmunity to the recent epoch traditional motives of immunological discourses come to light. After presenting SLE as an exemplary autoimmune disease there is a first focus on *living with lupus* and the documentation of experiences with autoimmunity at various (individual, social) levels. This is followed by a discussion of the „anthropological difference“ as the question of humanity in the face of animality, and by pursuing the implications of a translocation of this border to the inside of man. By means of Plessner's theory of existential positionality autoimmunity can be drafted as a critical manifestation of *eccentric positionality*.

Finally the revealed threads are joined and poetical interpretations of „becoming autoimmune“ along with *new images of autoimmunity* are put up for discussion.

INHALTSVERZEICHNIS

PROLOG

a) Roter Faden durch die Arbeit	1
b) Mit anderen Augen sehen	6

TEIL I / AUTOIMMUNITÄT

1. Autoimmunität und Zeit	9
1.1 Mehr als erhöhte Temperatur	9
1.2 Fiebernde Held_innen	12
1.3 Mehr als Autoantikörper	14
1.4 Krankheit und Epoche	15
1.5 Epoche der Autoimmunität?	16
1.5.1 Ich/Nicht-Ich	17
1.5.2 Toleranz/Intoleranz	19
1.5.3 Globale Krise	20
1.6 <i>Exkurs: Die pandemischen Jahre</i>	20
2. Immunologische Diskurse	24
2.1 Horror und Paradoxon	24
2.2 Grenzfragen	25
2.3 Selbst und Fremd	26
2.4 Produktive Missverständnisse	28
2.5 Bild und Fleisch	29
2.5.1 Antikörper als Kriegserklärung	30
2.5.2 Krankheit als Metapher	30
2.5.3 Cognitive Maps	32
2.5.4 Dorn im Auge, Stachel im Fleisch	32
2.5.5 Netzwerke	33
2.6 Biophilosophische Neukonzeption	34
2.7 Aktuelle immunologische Modelle	36
2.8 Differenz und Autoimmunität	38
2.9 <i>Exkurs: Entwurf einer neuen Terminologie für immunologische Parameter</i>	39
3. Autoimmunkrankheit Lupus/SLE (Systemischer Lupus Erythematoses)	42
3.1 Das imaginative Syndrom	42
3.2 Der rötliche Wolf	43
3.3 SLE und Autoimmunität	44
3.4 Diagnose, Verbreitung und klinisches Bild von SLE	45
3.4.1 Diagnostik	45
3.4.2 Prävalenz und Inzidenz	46
3.4.3 Umwelteinflüsse	47
3.4.4 Epigenetik	47
3.4.5 Klinik	48

3.5 Behandlung von Lupus	49
3.6 Leben mit Lupus	51
3.6.1 Partikularität	51
3.6.2 Der andere Körper	52
3.6.3 Identität als permanente Krise	53
3.6.4 Ratgebende	57
3.6.5 Life as it is lived – PNI	59
3.6.6 Mitleidende	61
3.6.7 Bilderwelten	63
3.6.8 Leben mit Lupus – Fazit	64
3.7 <i>Exkurs: Vulnerabilität, Fragilität, Antifragilität</i>	66
3.7.1 Vulnerabilität	66
3.7.2 Fragilität	67
3.7.3 Antifragilität	71
3.7.4 Autoimmunität als antifragile Strategie?	74

TEIL II / ANTHROPOLOGISCHE DIFFERENZ

4. Die Frage nach der anthropologische Differenz – oder: Was ist der Mensch?	77
4.1 Aristoteles – Geistseele	77
4.2 Thomas von Aquin – Grenze und Horizont	78
4.3 Descartes – Leib versus Seele	79
4.4 Kant – Menschenvernunft	80
4.5 Hume – Tierversunft	81
4.6 <i>Exkurs: Transhumanismus</i>	82
4.6.1 „Transhuman“ – Mensch im Übergang	83
4.6.2 Russischer Kosmismus und NBIC	83
4.6.3 „Humanismus plus“?	85
4.6.4 Kybernetische Organismen	86
4.6.5 Maschinen als Personen / Cyborg Citizenship	87
4.6.6 Schimären – Rechtsfragen	88
4.6.7 Menschen und Menschenaffen	89
4.7 Die anthropologische Formel	90
4.8 Tierischer/menschlicher Schmerz	91
4.9 <i>Exkurs: Tiere im Krieg</i>	92
4.9.1 Kriegselefanten – schreckhafte „Giganten“	93
4.9.2 „Prächtige Tiere“ – Pferde beim Militär	94
4.9.3 „Gefiederte Freunde“	95
4.9.4 Hunde – „tapfere Kameraden“	96
4.9.5 Katzen – Rattenfänger und Maskottchen	98
4.9.6 Schnüffler-Mäuse und Helden-Ratten	98
4.9.7 Insekten – Überraschungskandidat_innen	99
4.9.8 Geehrte Tiere	100

4.9.9 Tiersoldat_innen – Tiermenschen?	102
5. Tiere und andere Menschen	103
5.1 Die Tierthese	103
5.2 Tier und Wort	104
5.3 „Eigenartige“ Tiere	105
5.4 Die Frage der Anfühlung	106
5.5 Mensch-Werden, Tier-Werden	108
5.6 (In-)Differenzen	111
5.6.1 Homo?	111
5.6.2 „Differänz“	113
5.6.3 Positive Differenz	115
5.6.4 In/_Differenz zu mir	116
6. Perspektiven und Positionalitäten	118
6.1 Die Ameise im Wald	118
6.2 Viele Naturen – viele Perspektiven	119
6.3 Grenzverlagerung	120
6.4 Positionalitäten – Antwort auf Grenzfragen	121
6.4.1 Exzentrische Positionalität	122
6.4.2 „Plessner transponiert“	123
6.4.3 Überwindung des Anthropozentrismus	123
6.4.4 Natürliche Künstlichkeit	125
6.4.5 Vermittelte Unmittelbarkeit	126
6.4.6 Utopischer Standort	127
6.4.7 <i>Exkurs: Das exzentrische Training</i>	128
7. Jenseits des Mensch(lich)en	129
7.1 Monster – Zeichen	130
7.1.1 Nichtmenschliche Menschlichkeit	131
7.1.2 Wanderer zwischen den Welten	132
7.1.3 „Falsche“ Körper	133
7.1.4 Monströse Wissenskörper	134
7.1.5 Norm und Abweichung	135
7.1.6 Fleischgewordene Differenz	136
7.1.7 Das Paradoxon der Differenz	136
7.2 Die Cyborg-Perspektive	137
7.3 Posthumanismus	139
7.4 Postanthropozentrismus	141
7.4.1 Das postanthropozentrische Subjekt als Menschmaschine	142
7.4.2 Das postanthropozentrische Subjekt als Autoimmunitätsbetroffene_r	143
8. Körper, Identität, Autoimmunität	145
8.1 Leib und Körper	145
8.1.1 Inkorporierte Doppelnatur	145
8.1.2 Sinnvolle Fehlreaktionen	146

8.1.3	Ergriffensein von Autoimmunität	148
8.1.4	Dialektisches Selbstverhältnis	151
8.2	Eigen-/Fremdkörper	153
8.2.1	„Kranke“ Worte	153
8.2.2	Immunität = Identität	153
8.2.3	Seelische Autoimmunität	154
8.2.4	Ich „ungleich“ Ich	154
8.2.5	Leere Identität	157
8.2.6	Fremdkörper	159
8.3	Der organlose Körper	160
8.4	Der poetische Körper	163
8.4.1	Zukünftige Psychologie	163
8.4.2	Einbildungskraft/Imagination	164
8.4.3	Dichterische Körpertransformation	168
8.4.4	Der autoimmune als poetischer Körper	168

TEIL III / PRAKTISCHER TEIL

9.	Praxis	171
9.1	Autobiografie	171
9.2	Introspektion	172
9.3	Diskursive Introspektion	175
9.4	Autoethnografie	176
9.4.1	Autoethnografie und Kultur	177
9.4.2	Autoethnografie und Kritik	178
9.4.3	Autoethnografie und Körper	178
9.4.4	Autointerview	179
9.4.5	Poetic Transcription	180
9.5	<i>Exkurs: Romantische Selbstexperimente</i>	181
9.6	PeP – Praktiken exzentrischer Positionalität	183
9.6.1	Dialogizität – Polyphonie	183
9.6.2	Fragen und Objekte	184
9.7	Poetisieren	185
9.7.1	Poetisch Sprechen	185
9.7.2	Universalpoesie	186
9.7.3	Romantisieren	186
9.7.4	Dada	188
9.7.5	Zufall und Wiederholung	189
10.	Anwendung	190
10.1	Situierte Spekulation	190
10.2	Hypothese und Forschungsfragen	191
10.3	Ziel, Chancen und Risiken	191
10.4	Anwendung der PeP	192

10.4.1 Erste Versuchsreihe – Raum	192
10.4.2 Zweite Versuchsreihe – Innenraum	192
10.5 Andere Stimmen	193
10.6 <i>Exkurs: Autoimmune Typographie</i>	193
TEIL IV / ERGEBNISTEIL	
11. Ergebnisse	196
11.1 Poetisierungsergebnisse aus der Selbstexperimentation	196
11.2 Unruhelage – der Exzentrik / der Autoimmunität	199
11.3 Was kann ein autoimmuner Körper tun?	200
11.3.1 Stören	200
11.3.2 Symptome produzieren	201
11.3.3 Sich krank verhalten	203
11.3.4 Differieren, sich abspalten	204
11.3.5 Kommunizieren	205
11.3.6 Sich selbst auflösen – die Organe auflösen	206
11.3.7 Sich zum Gedicht umformen	208
11.4 Virtualität der Identität/Autoimmunität	209
11.5 Selbst-Selbst-Schutz	211
11.6 Antifragile Strategie	213
11.7 Binden und Lösen	214
11.8 Was bedeutet Autoimmun-Werden?	216
11.9 Autoimmune Selbstbefreiung	218
11.10 Denken der Autoimmunität	220
12. Neue Bilder der Autoimmunität	221
12.1 Gegenbilder	221
12.2 Bilder aus der PeP-Selbstbefragung	222
12.3 Bilder aus den PeP-Gesprächen mit anderen	223
12.4 Bilder aus den Beispielen autoimmuner Typografie	227
EPILOG	236
Literaturverzeichnis	i
Abbildungsverzeichnis, Tabellenverzeichnis	xvii
Anhang A Manifest des Clubs der Autoimmunen Exzentriker_innen	xviii
Anhang B Fragen der PeP-Gespräche	xix
Anhang C Collage der Bilder und Objekte der Selbstexperimentation	xx
Anhang D Beispiele 1-11 aus den Poetisierungen der PeP-Gespräche mit anderen	xxi
Anhang E Dokumentationsfotos zum Entstehungsprozess autoimmuner Typografie	xxv
Anhang F Verzeichnis der eigenen unveröffentlichten Gedichte, die während des Forschungsprozesses im Rahmen des Dissertationsprojekts entstanden sind ...	xxviii

PROLOG

Im Zentrum dieses Forschungsprojekts steht die *Autoimmunität*, die hier als ein Komplex aus physiologischen und philosophischen, molekularen und virtuellen Vorgängen verstanden wird. Autoimmunität stellt in der Medizin als der ihr traditionell zugeordneten Disziplin nach wie vor ein Rätsel¹ dar. Dieses Mysterium *mit anderen Augen*² zu betrachten, es unter vielfältigen Perspektiven zu untersuchen und letztlich neu zu (er)fassen, ist Ziel dieser Arbeit.

a) Roter Faden durch die Arbeit

Beginnend mit einer Zusammenschau medizinhistorischer und literarischer Quellen zu analogen medizinischen Syndromen in der Vergangenheit (wie z. B. dem Nervenfieber), die aufgrund ihrer Zeitverknüpfung und ihrer Resonanz in Literatur und Philosophie mit Autoimmunität vergleichbar sind, wird der Frage nach der Relation von Autoimmunität zur *gegenwärtigen Epoche* nachgegangen. Es werden Motive und Bilder herausgearbeitet, die den Diskurs zur Autoimmunität prägen. Diese basieren nach wie vor auf dem klassischen Verständnis des Immunsystems, wie es Frank Burnet mit seiner Theorie der immunologischen Toleranz und damit der Selbst/Fremd-Diskrimination begründete. Auch wenn sich in aktuellen medizinischen Ansätzen bereits neue Konzeptionen wie jene vom Immunsystem als Ökosystem zeigen, wird in den Medien und in der Kommunikation mit Betroffenen nach wie vor auf die tradierten Bilder zurückgegriffen.

Es gibt jedoch Positionen außerhalb der Medizin, biophilosophische und künstlerische Positionen, die vorgestellt werden, die auf „Abrüstung“ im Autoimmunitätsdiskurs abzielen. Sie entwerfen Autoimmunität als sinnhafte Artikulation statt als Manifestation von Widersprüchen, die es eigentlich gar nicht geben dürfte (Cohen, 2004, S. 11).

In einem kurzen Exkurs und als erstes Ergebnis sprachlichen Experimentierens auf Basis der bisherigen theoretischen Auseinandersetzungen wird eine *alternative immunologische Terminologie* vorgeschlagen, mit neuen Bezeichnungen für Begriffe wie „Antikörper“ und „Killerzellen“, die eine *andere Narration über das Immunsystem* und seine Funktionen

1 Ursache und Entstehung von Autoimmunkrankheiten sind nach wie vor ungeklärt im biomedizinischen Modell der Medizin.

2 Siehe Plessner (1982a).

ermöglicht, eine Narration, die vom herkömmlichen Schema des Angriffs und der Abwehr, des Kampfes gegen das Fremde und des Vernichtens klar abweicht.

Der zweite Teil des Autoimmunitätskapitels ist der exemplarischen Autoimmunkrankheit SLE (systemischer Lupus erythematoses) gewidmet, die nicht nur als ein komplexes klinisches Syndrom der Gegenwart, sondern auch als *imaginatives Syndrom* beschrieben wird. Nach einer überblicksartigen Zusammenfassung medizinischer Studien zu Klinik, Verbreitung, Diagnose und Behandlung von SLE steht das *Leben mit Lupus* im Mittelpunkt. Ausgehend von der eigenen Betroffenheit werden die lebenspraktischen Aspekte³ dieser chronischen Erkrankung ans Licht geholt und Fragen zur Bedeutung von Autoimmunität als persönliche Erfahrung auf den verschiedenen – körperlichen, sozialen, politischen und die Identität betreffenden – Ebenen verhandelt. Im Exkurs zu Vulnerabilität, Fragilität und Antifragilität wird im Kontext der durch die COVID-19-Pandemie aktualisierten Diskussion allgemeiner und spezifischer Vulnerabilität die Idee entwickelt, Autoimmunität als antifragile Strategie des Körpers im Umgang mit Stressoren aufzufassen. Diese Bestimmung bezieht Charakteristika von Autoimmunität wie das Paradoxe und Chaotische mit ein, ebenso wie den Faktor des Risikos.

In der westlich-philosophischen Tradition kumuliert in der Frage nach der anthropologischen Differenz die Frage danach, was der Mensch ist. Die Bestimmung des Tierischen als Grenze soll das Begreifen des Humanen möglich machen. Nach kurzen Einblicken in die diesbezüglichen Konzepte von Aristoteles bis Hume wird im Transhumanismus ein Spezialfall der Frage nach der anthropologischen Differenz näher beleuchtet. Hier geht es um die Unterscheidung von Mensch, Mensch im Übergang und „Mensch plus“. Transhumanistische Vorstellungen finden sich bereits im russischen Kosmismus, der vor allem das Projekt der „Unsterblich-Werdung“ des Menschen verfolgte.

Im gegenwärtigen Transhumanismus hat ebenfalls der Kampf gegen Krankheit, Alter und Tod oberste Priorität, worin sich letztlich die Ablehnung und Entwertung des Körperlichen zeigt, das in diesem Kontext als Inbegriff für die Beschränkungen, die dem Menschen auferlegt sind, gilt. Hier ist die Abgrenzung von kritischen posthumanen Theorien wichtig, wie sie weiter unten zur Sprache kommen.

3 „Von der Lebenserfahrung hat es [das Verstehen] auszugehen, zu ihr kehrt es zurück“ (Plessner, 1982, S. 179).

Von aktueller Relevanz sind die in diesem Abschnitt ebenfalls thematisierten Initiativen zur (rechtlichen) Gleichstellung von Mensch und Maschine sowie von Mensch und Tier, wie z. B. das „Great Ape Project“ und das „Nonhuman Rights Project“.

Schmerz, als Beispiel für die Erfahrung von Leid, ist für den Pathozentrismus⁴ die zentrale Argumentation für die Gleichstellung von Mensch und Tier und somit gegen die Ausschließung der Tiere aus der moralischen Gemeinschaft. Der Schmerz führt zum Exkurs über „Tiere im Krieg“, in dem die Anthropomorphisierung (Vermenschlichung) von Tieren unter den Extrembedingungen kriegerischer Kontexte untersucht wird. Die Kritik an der westlich-philosophischen Tradition der anthropologischen Differenz führt bei Derrida zur Dekonstruktion des „Tier“-Wortes und zur Wortneuschöpfung von „animot“ – als Bezeichnung für eine „irreduzible lebendige Vielfalt von Sterblichen“ (Derrida, 2016, S. 71). Eine weitere Möglichkeit zur Überwindung der anthropologischen Differenz wird unter dem Schlagwort „Anfühlungen“ diskutiert. Dazu werden literarische Beispiele herangezogen, die andere Antworten auf die vieldiskutierte Frage des Philosophen Nagel (1993) ermöglichen – die Frage danach, „wie es ist, eine Fledermaus zu sein“.

Die Überschreitung der Mensch-Tier-Grenze zieht sich im Verwandlungsmotiv weltweit durch Mythologien, Kunst- und Literaturgeschichten. Hier werden Beispiele für Verwandlungen in „umgekehrter Richtung“, vom Tier zum Menschen, hervorgehoben, wie sie z. B. bei Franz Kafka und H. G. Wells zu finden sind. Das Tier-Werden ist wiederum bei Deleuze und Guattari (1992) ein wichtiges Motiv, wobei es in ihrer Philosophie überhaupt um „Werden“ geht – das letztlich auf „Unwahrnehmbar-Werden“ abzielt (Deleuze & Guattari, 1992, S. 380). Den Abschluss des Kapitels bildet eine lyrische Analyse der Erfahrung eines Tier- bzw. Pflanze-Werdens.

Nach einem kurzen Abriss über das (Um-)Denken der Differenz bei Deleuze richtet sich der Fokus auf Grenz-Phänomene, die schon mehrfach ins Bild gekommen sind, als immunologisches Thema, als Arten-(Mensch-Tier-)Grenzen und individuelle Grenzen, äußere und innere Grenzen. Es wird der amerindische Multinaturalismus als Idee von der Auflösung der Grenzen durch Annahme einer allen Entitäten gemeinsamen („menschlichen“) Grundverfassung vorgestellt und den Konsequenzen der Verlagerung der (Mensch-Tier-)Grenze ins Innere des Menschen nachgegangen.

4 Im Pathozentrismus ist das Leid (griechischen „páthos“) bzw. die Leidensfähigkeit zentral für die Antwort auf die Frage, „welche Wesen ein moralisches Standing haben“ (Grimm & Wild, 2016, S. 39).

Mit Plessners Theorie der existenziellen Positionalität können schließlich Antworten auf Grenzfragen getestet werden. Bei Plessner lässt sich die Grenz-Existenz des Menschen an der Unterscheidung zwischen „einen Körper haben“ und „ein Leib sein“ festmachen. Wir sind, aber wir besitzen uns nicht (Plessner, 2019, S. 129); wir bewohnen unsere eigene Distanz. Diese Kluft, die uns von uns selbst trennt, wird bedingt durch die exzentrische Positionalität, mit der der Mensch die tierische Organisationsform der Zentriertheit durchbricht, ohne diese aber hinter sich lassen zu können. Plessners Kategorie der exzentrischen Positionalität führt letztlich zur Erkenntnis: Menschlich-Sein bedeutet, nicht mit sich identisch zu sein (Plessner, 1983, S. 200).

Unter dem Schlagwort Posthumanismus begeben wir uns endgültig in die Sphäre „jenseits des Menschen“, wo wir am Weg *Monstern als Zeichen*, als Wissensobjekten und Verkörperungen von Differenz begegnen. Beginnend mit der Perspektive der mythisch-realen Harawayschen Cyborg-Figur werden anschließend aktuelle, feministisch geprägte posthumane Thesen präsentiert, wobei dem kritischen Post-Anthropozentrismus Rosi Braidottis besondere Aufmerksamkeit zukommt mit dem „postanthropozentrischen Subjekt“, das sie darin zur Diskussion stellt und das den Ausgangspunkt für zahlreiche Entwürfe zukünftiger Realisierungen liefert. In Anlehnung daran wird – als eine dieser Varianten – das *postanthropozentrische Subjekt als Autoimmun-Betroffene_r* skizziert.

Im Kapitel „Körper, Identität, Autoimmunität“ finden weitere Transgressionen statt, wenn es um das Verhältnis von Leib und Körper, Selbst- und Fremdkörper, „leere“ und „andere“ Identitäten geht; Relationen, wie sie bei Plessner, Nancy, Rimbaud und in der eigenen Lyrik verhandelt werden. Auf diesen Spuren gelangen wir zum Projekt der „Suche nach dem organlosen Körper“, wozu Deleuze und Guattari aufrufen (1992, S. 207), das sich auch als ein mögliches autoimmunes Projekt erweist. Schließlich wird der autoimmune als *poetischer Körper* konzipiert, wie er aus den philosophischen und poetologischen Notizen des romantischen Dichter-Forschers Novalis hervorgeht.

Dieses Konzept bildet den Übergang zum praktischen Teil, in dem die Poetologie ebenfalls eine große Rolle spielt. Nach einer Einführung in den Methodenkomplex der „Auto-Techniken“, zu denen die systematische Introspektion aus der Anfangszeit der empirischen Psychologie ebenso gehört wie die aktuelle kulturwissenschaftliche Methode der Autoethnografie, wird unter dem Titel „Praktiken exzentrischer Positionalität“ (PeP) bzw. „Exercises in Existential Eccentricity“ (EEE) eine für das Projekt entwickelte Praxis vorgestellt, die vor dem Hintergrund der Plessnerschen Positionalitätstheorie und im Kontext autoethnografischer Techniken entwickelt wurde. Den Kern bildet ein Fragen-Set,

angelehnt an thematische Kategorien, die aus vorhandenen Materialien im Zusammenhang mit der eigenen Krankengeschichte hervorgegangen sind. Diese Fragen zur Betroffenheit von einer Autoimmunkrankheit haben das Ziel, neue Einsichten in autoimmune Dynamiken zu eröffnen.

Die schriftlichen Transkripte der Audio-Aufzeichnungen der PeP-Durchführungen wurden schließlich in eine lyrische Form überführt. Für diesen letzten methodischen Schritt kam die aus der Praxis entwickelte Verfahrensweise des „Poetisierens“ zum Einsatz, die eine Mischung aus Dada-Sprachexperimenten, dem „Romantisieren“ nach Novalis und der „Poetic Transcription“ aus dem Methodenfeld der „Poetic Inquiry“⁵ darstellt.

Obwohl als Selbstexperimentationsstudie konzipiert, entstand im Zuge der praktischen Umsetzung der Wunsch, auch andere Perspektiven miteinzubeziehen und die Stimmen anderer Betroffener zu Wort kommen zu lassen zur Frage nach der Bedeutung von Autoimmunität. So wurde im zweiten Teil des Praxis-Kapitels das Verfahren des Poetisierens auch auf die Transkripte von PeP-Gesprächen angewandt, die mit vier SLE-Betroffenen aus einer Lupus-Selbsthilfegruppe durchgeführt wurden.

Die daraus hervorgegangenen Lyrikserien dienten schließlich Typografie-Studierenden der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste Stuttgart als Material, um Beispiele „autoimmuner Typografie“⁶ zu entwickeln, die eine zusätzliche visuelle Bedeutungsschicht des Materials sichtbar werden lassen.

Im Ergebnisteil werden alle bisher freigelegten Stränge zusammengeführt, um Antworten auf die Frage „Was heißt Autoimmun-Werden?“ formulieren zu können und die Konfiguration neuer Bilder der Autoimmunität in Gang zu setzen.

Der Epilog hebt die Hauptergebnisse der Arbeit hervor und stellt ihren Beitrag zum Autoimmunitätsdiskurs zur Diskussion. Es kommen offene Fragen zur Sprache, und mögliche Fortsetzungslinien für zukünftige Forschungen zum Thema werden aufgezeigt.

5 Siehe z. B. „Poetic Inquiry: Craft, Method and Practice“ (Faulkner, 2019).

6 Diese Arbeiten sind das Ergebnis einer Kollaboration mit dem Lehrgang für Kommunikationsdesign an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste Stuttgart; die Lehrveranstaltungen wurden im Rahmen meines Dissertationsprojektes und auf der Grundlage meiner inhaltlichen Vorgaben von den Lehrbeauftragten Stefanie Schwarz und Lucy Roberts durchgeführt.

b) Mit anderen Augen sehen

Für die theoretische Auseinandersetzung wurden unterschiedliche Positionen aus den themenrelevanten Bereichen der Philosophie, Medizin, Literatur und der Kulturwissenschaften zusammengeführt und hinsichtlich der Fragestellung der Arbeit nach der *Bedeutung von Autoimmunität* untersucht.

Das forschende Vorgehen orientiert sich dabei an der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners, die davon ausgeht, dass sich das „qualitative Was“ (Plessner, 1981a, S. 68) bzw. die „Substantialität“ (Plessner, 1981a, S. 134) eines Phänomens der empirischen, einzelwissenschaftlichen Begriffsbildung entzieht. Plessner diagnostiziert bei den Einzelwissenschaften, speziell bei den Naturwissenschaften, eine „Entfernung von der Anschauung, vom unmittelbar Erlebten“ (Plessner, 1981, S. 67); sie erfassen nur einen Aspekt der menschlichen Wirklichkeit. Doch die Wirklichkeit ist nicht nur so weit Wirklichkeit, wie sie sich physikalisch-empirisch bestimmen lässt (Kuśmierz, 2002, S. 111).

Plessner plädiert daher für eine „Naturphilosophie, d. h. eine nicht empirisch restringierte Betrachtung der körperlichen Welt, aus der sich die geistig-menschliche Welt [...] aufbaut“ (1981a, S. 63-64). Sie ermöglicht es, diese Welt zu betrachten, und letztlich „die Wirklichkeit des menschlichen Lebens in ihrer Spiegelung durch den Menschen begreiflich zu machen“ (1981a, S. 65).

Im biophilosophischen Verständnis nach Plessner geht es um die Deskription der „vollen, lebensnahen Realität“, die die Nähe zum anschaulich Gegebenen wahren lässt (Kuśmierz, 2002, S. 115). Plessner bleibt jedoch nicht bei der Deskription stehen, sondern betont die Wichtigkeit der Deutung und des Verstehens: am Anfang steht die Herausarbeitung des anschaulich Gegebenen, am Ende das Verstehen des Gefundenen (Kuśmierz, 2002, S. 116-117). Plessners Methodik deckt sich daher nicht mit der Phänomenologie, denn das Verstehen, auf das er abzielt,

die Schockbedingtheit dieser hier gesuchten Anschauung, die Schreck- und Schmerzbedingtheit des entfremdenden Blicks ist eine der apriorischen Bedingungen des Verstehens, selbst da, wo seine emotionale Färbung und persönliche Tiefe weniger zutage tritt. (Plessner, 1982, S. 173)

Es ist also ein intensives, schockartiges Erlebnis, von dem das Verstehen ausgeht, und das ein *Sehen mit anderen Augen* ermöglicht. Über ein Schockerlebnis, über das Erleben von

Schmerz wird die Vertrautheit zerstört und der Blick befreit – „so daß es uns wie Schuppen von den Augen fällt“ (Plessner, 1982, S. 171):

Im sehenden Verstehen des Entfremdeten erst kommt es zu der gesuchten Anschauung geistig- menschlichen Lebens [...]. Aus der Erschütterung geboren, macht die Entfremdung Phantasie, Denken und Anschauen möglich. (Plessner, 1982, S. 176)

Verstehen, sehendes Verstehen beginnt bei der eigenen Lebenserfahrung – und kehrt zu ihr zurück. Man muss sich letztlich selbst zum Einsatz bringen, um den Gegenstand des Interesses zum Reden zu bringen: „Je größer der Einsatz, d. h. je reicher und tiefer die persönliche Resonanzfähigkeit ist, je stärker sie ins Gewicht fällt, um so schwerer, um so gewichtiger wird der Gegenstand“ (Plessner, 1982a, S. 179).

In Übereinstimmung mit den Plessnerschen Kriterien ist der Arbeitsprozess, der hinter diesem Forschungsprojekt steht, von der persönlichen – auch schmerzhaften – Betroffenheit von der Autoimmunerkrankung SLE geprägt, ebenso wie von einer Grundhaltung der Offenheit, des Erschließens neuer Blickwinkel und Zugänge, wie es der Art & Science-Hintergrund der Arbeit fordert. Es sind dies auch die bestimmenden Parameter der im Folgenden dokumentierten Suche nach neuen Konzepten, nach neuen Bedeutungen von Autoimmunität.

I autoimmunität



Abb. 1: Detail aus „Auto-immunität“ (Bartl, 2023)

Autoimmunität ist ein Begriff aus der Biomedizin; er wird Körpervorgängen zugeordnet, bei denen Zellen des Immunsystems ihre Aktivitäten auf körpereigenes Gewebe richten. Im Blutbild zeigt sich das z. B. durch Vorhandensein von sogenannten *Autoantikörpern*, also Antikörpern gegen eigene Zellbestandteile. Darin zeigt sich schon das Grundproblem, das die Medizin mit Autoimmunität hat – sie ist *paradox*, denn Antikörper werden im klassischen Modell des Immunsystems zur Abwehr von „Fremdem“ – wie Viren und Bakterien – gebildet. Als Autoantikörper bewirken sie im pathologischen Fall „Selbstentzündungen“ – die Folge der oben beschriebenen Immun-Aktivität, die über Gewebeschädigung letztlich zur Diagnose „Autoimmunkrankheit“ führt.

Hier wird Autoimmunität darüber hinaus als ein Komplex aus physiologischen und philosophischen, molekularen und virtuellen Vorgängen in lebenden Körpern verstanden, der aus medizinhistorischer, zeitgeschichtlicher, literarisch/künstlerischer und biophilosophischer Perspektive untersucht wird. Um sich den verschiedenen Bedeutungen von Autoimmunität im tagtäglichen Lebensvollzug anzunähern, werden auch die Erfahrungen mit einer Autoimmunkrankheit aus eigener Betroffenheit dokumentiert und auf den Ebenen des Körpers, der Identität, des Sozialen und des Politischen analysiert.

1. Autoimmunität und Zeit

Die Geschichte der Autoimmunität lässt sich – auch – als Geschichte von Konzepten biologischer Individualität in der Medizin erzählen, sozusagen als alternative Geschichte der Biomedizin, wie es Anderson und Mackay in ihrem Buch „Intolerant Bodies“ (2014) vorschlagen. Als Vorläufer zu Krankheitsbildern im Kontext von Autoimmunität und ihrer Stellung in Medizin und Gesellschaft kann zum Beispiel das Fieber, insbesondere in Form des „Nervenfiebers“, angesehen werden, als Phänomen, das nicht nur als körperlicher Zustand wahrgenommen, sondern auch hinsichtlich Persönlichkeit, sozialer Umstände, Kultur und Philosophie der Zeit interpretiert wurde. Es geht also um Phänomene, die über die Medizin hinaus Gegenstand gesellschaftlicher, kulturphilosophischer, literarischer und künstlerischer Diskurse waren.

1.1 Mehr als erhöhte Temperatur

Die Idee oder Vorstellung vom Fieber als *essenzielles Fieber*, als für sich stehende Erkrankung, wie sie im 19. Jahrhundert stark verbreitet war, weist laut Anderson und Mackay eindeutig konzeptuelle Ähnlichkeiten mit Autoimmunität auf – als eine Art und

Weise, über Abnormitäten oder überschießende Körperreaktionen zu reden, und auch hinsichtlich der Erklärung für die Krankheitsentstehung: „Accordingly, the conceptual history of autoimmunity – not primarily a febrile condition – nevertheless has a feverish beginning. Fever, as novelists observed, changed people and shifted boundaries“ (Anderson & Mackay, 2014, S. 8).

Im 19. Jahrhundert bedeutete Fieber, dass sich der gesamte Körper in Aufruhr befand. Es erschien als eine Manifestation einer systemischen Störung, und seine Auswirkungen wurden auch auf der Ebene der Identität verortet – als Veränderung derselben bzw. als Rekonstitution oder auch Reformation des Individuums (Anderson & Mackay, 2014, S. 9).

Fieber konnte selbst eine Krankheit darstellen, oder auch das Symptom der Anstrengungen des Körpers, das Gleichgewicht wiederzuerlangen. Die stärkste Faszination übte das sogenannte Nervenfieber („brain fever“) auf die damalige Öffentlichkeit und auch auf Schriftsteller_innen aus. Im Brockhaus-Lexikon aus dem Jahr 1839 heißt es dazu: „Nervenfieber sind menschliche Krankheitszustände, welche vorwaltendes Ergriffensein des Nervensystems und wirkliche allgemeine Lebensschwäche ohne gleichzeitige Säfteentmischung auszeichnet“ (Brockhaus, 1839, S. 264).

Als charakteristisch für das Nervenfieber werden bestimmte „Vorboten“ genannt, die in der Form von Verstimmungen bzw. Reizbarkeit, von Schlafstörungen und Verdauungsproblemen auftreten; also sehr allgemeine Symptome einer Befindlichkeitsstörung. Die Krankheit wird als widersprüchlich und inkonsistent in ihren Erscheinungsformen beschrieben:

Die Krankheit selbst beginnt mit Frösteln und bald darauf folgender Hitze, wobei der Puls zwar gewöhnlich sehr häufig, klein und schwach ist, indeß mitunter auch hart und voll wird und im Ganzen eine auffallende Veränderlichkeit zeigt. Die Haut wird trocken, heiß und gespannt oder auch welk und kalt, der Kopf wird zunehmend angegriffen [...]. [D]as Gesicht erhält eine erdfahle, schmuzige, an Wangen und Lippen mehr bleiche Färbung und einen fremdartigen Ausdruck, die Augen verlieren ihren Glanz, die Sinne des Gesichts und Gehörs zeigen sich geschärft und geben zu allerhand Täuschungen Veranlassung, das Irrereden wird anhaltender. [...] Sämtliche hier keineswegs erschöpfte Krankheitserscheinungen haben übrigens viel Widersprechendes. (Brockhaus, 1839, S. 264)

Diese Widersprüche, ebenso wie die Vielfalt an Symptomen auf allen Ebenen der Person, weist schon auf eine Verwandtschaft mit Autoimmunkrankheiten hin, zum Beispiel mit dem Krankheitsbild „SLE“ (Systemischer Lupus Erythematoses, siehe Kapitel 3), das als

eine chronisch entzündliche Erkrankung gezeichnet wird, die alle inneren Organe und das Nervensystem betreffen kann. Häufige Symptome sind Erschöpfung, Fieber, Kopfschmerzen, Gelenkschmerzen, Hautläsionen und eine Überempfindlichkeit gegenüber UV-Licht. Auf psychischer Ebene liegt ein erhöhtes Risiko für das Auftreten einer Depression vor. Betroffen von SLE sind vor allem Frauen; die erste Krankheitsmanifestation findet meist in jüngeren Jahren statt, im Altersbereich zwischen 18 und 45.

Was die Anfälligkeit für das Nervenfieber betrifft, so wird im Brockhaus von 1839 als speziell gefährdete Personengruppe „junge Leute von 16–30 Jahren“ ausgewiesen, die insbesondere dann ein erhöhtes Risiko tragen, „wenn ihnen die sogenannte nervöse Constitution eigen ist“. Sollte das der Fall sein, so reiche eine geringfügige Ursache, wie z.B. ein Diätfehler, eine Erkältung oder eine „heftige Gemüthsbewegung, um die Krankheit zum Ausbruche zu bringen“. Abschließend wird die Krankheit als „stets gefährlich“ eingestuft, „da die Hemmung oder Erschöpfung der die edelsten Lebensverrichtungen bedingenden Nervenkraft die Grundursache derselben ist“ (Brockhaus, 1939, S. 265).

Fieber wurde im Allgemeinen als krankhaftes „Zuviel“ gedeutet, als Anzeichen einer Übererregung des Körpers und Geistes, daher zielten die Maßnahmen, die zur Behandlung desselben angewandt wurden, auf Verringerung und Verminderung ab, wie z. B. der Aderlass, der die Blutmenge reduzieren sollte. Überhaupt wurde im späteren 19. Jahrhundert das Blut mit Fieber assoziiert – im Sinne der Annahme, dass die Körperhitze aufgrund einer Störung im Blutfluss ansteigen könnte.

Das Äquivalent zum Nervenfieber im englischsprachigen Raum, das „brain fever“, wurde vom schottischen Arzt William Cullen als Stress-Signal bzw. Evidenz einer exzessiven nervösen Reizbarkeit gedeutet (Anderson & Mackay, 2014, S. 10). Der Arzt C. Handfield Jones unterschied asthenisches Fieber, das von nervöser Erschöpfung verursacht wurde, von sthenischem oder entzündlichem Fieber (Jones, 1858, S. 644). Mehr und mehr wurde die Individualität oder auch Idiosynkrasie körperlicher Systeme erkannt und die Diagnosen begannen, biografische Details mit einzuschließen. Es wurden sowohl Faktoren wie das Lebensumfeld als auch das Temperament (die Persönlichkeit) des Betroffenen berücksichtigt; ein Trend, der jedoch mit der Entdeckung der pathogenen Keime gegen Ende des Jahrhunderts wieder zum Erliegen kam.

Mitte des 19. Jahrhunderts schwankten die Ärzte noch zwischen ontologischen oder physiologischen Theorien, was die Fieberentstehung betrifft; sie standen vor der

Schwierigkeit, eine Ursache für Fieber zu finden bzw. einen kausalen Zusammenhang zwischen Fieber und Entzündungen festzumachen. Wie Autoimmunität im 21. Jahrhundert, so provozierte Fieber im 19. Jahrhundert intensive philosophische Spekulationen.

Georg W. F. Hegel spricht vom Fieber als Ausdruck von Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, und dass es Krankheitserscheinung, aber ebenso sehr auch Versuch und Beginn der Heilung darstelle (1979, S. 525). Hegel unterschied allgemeine, physische und psychische Krankheiten. Den Prozess des Erkrankens teilte er in die erwähnten Phasen der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion ein, mit dem Fieber als zentrales Symptom dieses Prozesses. Solche temporären Krankheiten können nach seiner Theorie geheilt werden, vorausgesetzt, der Organismus ist noch ausreichend reaktionsfähig, also gesund genug, sodass die Heilung die pathologische Partikularisation (als Absonderung bzw. Zerfall in Einzelheiten) der Funktionen und Systeme in die organische Einheit zurückführen kann (1979, S. 531). Krankheit bedeutet bei Hegel also in erster Linie Partikularisation, und die Behandlung muss daher auf deren Überwindung und damit auf die Rückkehr zur Einheit und Ganzheit abzielen.

1.2 Fiebernde Held_innen

Roman-Autor_innen haben Fieber immer schon Eigenschaften zugeschrieben, die über ein körperliches Symptom hinausgehen; sie rücken die persönlichkeitsverändernde Qualität und die Aufhebung oder Verschiebung von Grenzen durch Fieber in den Fokus, wie z. B. Charles Dickens in „Great Expectations“, Virginia Woolf in „The Voyage Out“ und James Joyce in „A Portrait of the Artist as a Young Man“.

Besonders wichtig als Hinweis auf eine Krise, auf ein lebensveränderndes Ereignis war das Fieber, und zwar als Nervenfieber, für F. M. Dostojewski. Es spielt nicht nur in den Romanen „Die Brüder Karamasow“ und „Schuld und Sühne“ eine entscheidende Rolle, sondern auch in „Der Idiot“, wo Fieberzustände (neben epileptischen Schüben) wichtige Indikatoren für die temporäre Verfassung der Protagonist_innen und ihre jeweilige Lebenssituation sind. Darin findet sich folgende Fieber-Schilderung des Protagonisten, des Fürsten Myschkin:

[...][G]egen Abend war ich so schwach, daß ich mich zu Bett legen mußte, ich hatte starkes Fieber und phantasierte dabei über alles das, wovon er gesprochen und wovon wir uns unterhalten hatten. Alles das ging mir stückweise durch den Sinn, halb in Fieberphantasien, zum Teil in Halbschlummer, ungefähr ganze anderthalb Stunden nachdem Koljä mich verlassen hatte. Ich konnte in Bildern sehen, was sonst kein Bildnis offenbart. Und mir

schien von Zeit zu Zeit, daß ich diese sonderbare und unmögliche Form, diese unendliche Kraft, dieses taube, dunkle und stumme Wesen mit meinen leiblichen Augen erblicken könnte. (Dostojewski, 1918, S. 806-807)

Auch in der Literatur des frühen 20. Jahrhunderts ist das Fieber eine fruchtbare Metapher, durch die die Überschreitung der Normaltemperatur auf kultureller Ebene mit Bedeutung aufgeladen wird. Von der Medizin in die Literatur übernommen und als poetologische Metapher eingesetzt, stellt es eine narrative Strategie der Krisen-Darstellung sowie des Copings von Krisen vor. Beispiele dafür sind die schon erwähnten Romane „The Voyage Out“ (Woolf, 1915) und „A Portrait of the Artist as a Young Man“ (Joyce, 1916), aber auch Thomas Manns „Der Zauberberg“ (1924). Diese Fiebernarrative verhandeln sowohl krisenhafte Auflösung als auch produktive Neu(er)findung der Protagonist_innen.

Virginia Woolf beschreibt den Fieberzustand der kranken Titelheldin Raquel in „The Voyage Out“ als Absinken auf den Meeresboden; in der so veränderten Wahrnehmung wird die Umgebung zur Unterwasserwelt:

The heat was suffocating. At last the faces went further away; she fell into a deep pool of sticky water, which eventually closed over her head. She saw nothing and heard nothing but a faint booming sound, which was the sound of the sea rolling over her head. While all her tormentors thought that she was dead, she was not dead, but curled up at the bottom of the sea. There she lay, sometimes seeing darkness, sometimes light, while every now and then some one turned her over at the bottom of the sea. (Woolf, 2006, XXV)

In ihrem Essay „On Illness“ aus dem Jahr 1930 lobt Virginia Woolf die transformative Qualität von Krankheit und insbesondere von Fieber; sie beschreibt es als spirituelle Veränderung und als Betreten einer neuen Landschaft, die sich im Fieber der Erkrankten enthüllt:

[H]ow tremendous the spiritual change that it brings, how astonishing, when the lights of health go down, the undiscovered countries that are then disclosed, what wastes and deserts of the soul a slight attack of influenza brings to view, what precipices and lawns sprinkled with bright flowers a little rise of temperature reveals, what ancient and obdurate oaks are uprooted in us by the act of sickness [...]. (Woolf, 2015/1930, III)

In diesem Essay erklärt sie auch, dass Kranksein unsere Wahrnehmung schärft und die Selbst-Befangenheit reduziert – Kranksein führt laut Woolf dazu, dass Wahrheiten ausgesprochen werden, die die Gesundheit sonst verhüllt.

Ein anderer Aspekt von Fieberzuständen rückt im Roman „Der Zauberberg“ (erstmalig 1924 erschienen) in den Vordergrund: Thomas Mann setzt darin das Ansteigen der

Körpertemperatur in direkte Beziehung zu nicht ausgelebtem bzw. nicht auslebbarem Begehren. Er spricht diesbezüglich von „Fleischesmystik“; Krankheit wird zum Ausdruck verbotener Liebe. „Das Krankheitssymptom sei verkappte Liebesbetätigung und alle Krankheit verwandelte Liebe“ (Mann, 2002, S. 196), lässt er den Assistenzarzt Dr. Krokowski den Zauberberg-Patient_innen erklären.

1.3 Mehr als Autoantikörper

Autoimmunität hat heute einen ähnlich ambivalenten Status wie Fieber im 19. Jahrhundert, da es die „dunkle Seite“ der regulativen Mechanismen des Körpers repräsentiert. Das zeigt sich bei Autoimmunkrankheiten am Vorhandensein von Autoantikörpern im Blutbild, also von Antikörpern gegen eigene Gewebezellen bzw. gegen Bestandteile eigener Gewebezellen, im Unterschied zu den „regulären“ Antikörpern, die zur Abwehr von Viren und Bakterien gebildet werden. Die Betonung einer systemischen Störung, einer Fehlfunktion des gesamten Organismus, lenkt sowohl bei essenziellem Fieber als auch bei Autoimmunkrankheiten die Aufmerksamkeit auf Fragen der körperlichen Integrität und des „Selbstgefühls“.

Konstitutionelle Krankheiten tendieren dazu, individuelle Neigungen und Temperamente zu enthüllen und Körpergrenzen zu verlagern, ebenso wie soziale Positionen. Im späten 19. Jahrhundert, mit dem Aufkommen der Bakteriologie, wird Fieber in den meisten Fällen einem externen Pathogen zugeschrieben, einem verursachenden Mikroorganismus z. B., und es wird so zu einem Standard-Symptom von Infektionen. Dieser Anschauungswechsel führte dazu, dass der betroffene Mensch in den Hintergrund der medizinischen Aufmerksamkeit geriet, und die Krankheit an sich in den Fokus medizinischer Systematik und Diagnostik rückte (Anderson & Mackay, 2014, S. 16-17).

Der Umgang mit Autoimmunität und der mit ihr assoziierten Krankheiten scheint aber wiederum eine Umkehr notwendig zu machen, sich wieder dem „ganzen Menschen“ zuzuwenden: Als das Konzept der Autoimmunität in der Mitte des 20. Jahrhunderts aufkam, brachte es bis zu einem gewissen Grad die Rückkehr zu älteren physiologischen oder biografischen Konzepten der Krankheitsverursachung mit sich – also eine Rückkehr in die Zeit vor der bakteriellen Wende, vor dem Auftreten von Keimen als „böse Pathogene“. Obwohl Immunologie aus der bakteriologischen Forschung entstand, basiert die Autoimmunkrankheit auf der Idee der Erkrankung als biografischer Prozess, auf einer „personalisierten Pathologie“ (Anderson & Mackay, 2014, S. 15).

1.4 Krankheit und Epoche

Der Medizinhistoriker Henry E. Sigerist weist darauf hin, dass die Charakteristiken der Medizin immer schon sehr stark von der Einstellung der Gesellschaft gegenüber dem menschlichen Körper bestimmt waren, und von der gesellschaftlichen Bewertung von Gesundheit und Krankheit. Die medizinischen Ideale sind demnach starken Veränderungen in Abhängigkeit von den sozialen Strukturen und allgemeinen Welt-Konzeptionen der jeweiligen Zeit unterworfen (Sigerist, 1960, S. 3).

Diese Zusammenhänge zwischen Zeit und Krankheit untersuchen Degler und Kohlroß auf literarischer Ebene; ihr Sammelband zum Thema kreist um den Begriff der *Epochenkrankheiten*, womit sie Krankheitsbilder meinen, „deren temporal (oder lokal) stark begrenztes Auftreten den Verdacht nahe legt, dass sie nicht allein physiologische, sondern eben auch kulturelle Ursachen haben“. So können über literaturwissenschaftliche Analyse epochale Befindlichkeiten diagnostiziert werden, wodurch „literarische Texte als Symptome kultureller Diskursformationen gelesen werden können“ (2006, S. 15).

Degler und Kohlroß weisen darauf hin, dass das Leiden an einer Krankheit immer auch ein „memento mori“ bedeutet, ein Erinnert-Sein an die Zeitlichkeit, an die Fragilität allen Lebens auf Erden.

Mit diesem ‚memento‘ ist sogleich die Frage nach der zeitlichen Verfasstheit des Sinns aufgerufen, eine Frage, um deren Beantwortung sich von jeher gerade die Literatur bemüht hat. Die Anfänge der Literatur [...] gehen daher nicht zufällig mit bemerkenswerten körperlichen Beeinträchtigungen ihrer Gründungsgestalten einher. (Degler & Kohlroß, 2006, S. 15)

So war Homer angeblich blind, und Platon beschrieb sich im Phaidon-Dialog selbst als „krank“. Degler und Kohlroß leiten daraus ab, „dass sich Krankheit niemals nur als Thema, sondern immer auch als Möglichkeitsbedingung in die Literatur und in die Geschichte der (poetischen wie philosophischen) Literatur einschreibt“, und dass Krankheit „immer schon im Horizont epistemischer Fragestellungen steht“ (2006, S. 16). Sie sehen darin ihre These, „dass Literatur, wenn sie ein Wissen vermittelt, gerade eines über Krankheiten vermittelt“, bestätigt (2006, S. 17).

Von Epochenkrankheiten ist dann zu sprechen, wenn eine Deutungsabhängigkeit des Wissens um Krankheit(en) vorliegt;

bei Krankheiten also, für die die Medizin keine alleinige Deutungshoheit beanspruchen kann, weil in den meisten Fällen sogar ihr Auftreten und ihr Verlauf, immer aber das Maß

und die Art des Leidens, das sie verursachen, erst im Rückgriff auf Kontexte oder Deutungshorizonte erklärt werden kann. (2006, S. 17)

Beispiele für Epochenkrankheiten sind die „Neurasthenie“ um 1900, die „Schwindsucht“ im 19. Jahrhundert, „Tinnitus“ im 20. Jahrhundert und „Krebs“ in der Gegenwart. Es sind letztlich interpretative Akte, die Krankheiten zu Epochenkrankheiten machen. Aus individueller Perspektive bedeutet das Leiden an einer solchen Krankheit die Teilhabe an einem allgemeinen, über den individuellen Körper hinausgehenden Deutungsgeschehen (Degler & Kohlroß, 2006, S. 18). Ein wichtiger Aspekt von Epochenkrankheiten ist jedenfalls ihre Zeitgebundenheit, in dem Sinn, dass sie als Spiegel des Zeitgeistes angesehen werden können; es bedeutet aber auch, dass das Wissen um Epochenkrankheiten zeitgebunden ist.

Hörisch (2006) führt dazu Rudolf Heinz und dessen Fokus auf die „pathognostische Disposition von Literatur“ (S. 28) an; demnach geben Krankheiten etwas zu erkennen bzw. sind Krankheiten gewissermaßen selbst Einsichten. Der Kranke ist bei Heinz nicht nur Leidender, sondern auch Wissender – jemand, der über einen privilegierten Zugang zum Wissen über die Krankheit bzw. durch die Krankheit verfügt. Heinz skizzierte in seinen pathognostischen Projekten Krankheit als Konflikt „zwischen Indifferenzanmaßung und Differenzanmahnung“ (1995, S. 137). Hörisch beendet seinen Aufsatz über „Epochen/Krankheiten“ mit der Feststellung, dass es keine bessere, weil keine andere Zeit gibt als die Gegenwart, und dass es daher ratsam sei, „daran mit[zu]wirken, dass ihre Pathologien und Passionen interessante, Einsichten verleihende Krisen bleiben und nicht letal enden, auf dass sich weitere Gegenwarten ergeben, die man genießend erleben kann“ (2006, S. 42). Dazu passt, was Ulrich, der Protagonist in Robert Musils vielzitiertem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“, sagt: „Man kann seiner Zeit nicht böse sein, ohne selbst Schaden zu nehmen“ (1978, S. 58).

1.5 Epoche der Autoimmunität?

Können Autoimmunerkrankungen als Epochenkrankheiten bezeichnet werden?

Es spricht einiges dafür; wie z. B. die wachsende Zahl Autoimmunkrankter weltweit: Bereits jetzt müssen fünf bis zehn Prozent der Bevölkerung, die Mehrheit davon Frauen, im Laufe ihres Lebens mit einer Autoimmunerkrankung rechnen⁷. Anderson und Mackay

⁷ „Although figures are uncertain, it appears that some 5 to 10 percent of any population, most of them women, can expect to suffer from an autoimmune disease in a lifetime [...] Together they represent a major disease burden – and a rapidly growing global health problem, as the number of cases is increasing, for reasons still unclear.“ (Anderson & Mackay, 2014, S. 2)

sprechen von einem rapide wachsenden, globalen Gesundheitsproblem; auch Küberl und Euteneuer (2016) beschreiben Autoimmunerkrankungen als „weit verbreitet, mehr als 8 % der Weltbevölkerung sind davon betroffen“ (S. 252).

Des Weiteren lässt sich, und zwar speziell in der Philosophie der Gegenwart (siehe 2.3), eine große Beliebtheit und daher auch starke Verbreitung immunologischer Metaphern feststellen. Im Zusammenhang mit Autoimmunität speisen sich diese Metaphern großteils aus zwei Charakteristiken pathologischer Autoimmunität, wie sie aus dem klassischen biomedizinischen Modell hervorgehen: 1. dem Versagen beim Erkennen von „Selbst“ (und damit bei der Differenzierung von „Selbst/Nicht-Selbst“), womit in direktem Zusammenhang 2. ein Mangel an „Selbsttoleranz“ steht. Beide Motive gehen auf das Modell der klonalen Deletion (siehe Unterkapitel 2.3) nach Frank Burnet zurück, einem Immunologie-Pionier, der dafür (genauer: für die Entdeckung der erworbenen immunologischen Toleranz) 1960 den Nobelpreis für Physiologie oder Medizin erhielt. Seine Nobelpreis-Rede trug den Titel: „Immunological recognition of self“, und 1969 erschien sein Werk: „Self and Not-Self“.

Die Frage, die ich hier stelle, lautet also: „Ist der Zeitgeist autoimmun?“

1.5.1 Ich/Nicht-Ich

Es lässt sich nicht übersehen, dass das Selbstbild und die Frage der Identität im Zeitalter der sozialen Medien und der grassierenden Auto-Fotografie (i. e. der stetig wachsenden Produktion und Präsentation von *Selfies* im Internet) eine zeitgemäße, zeitgeistige und damit höchst aktuelle Frage darstellt. Diese tagtäglich millionenfach stattfindenden autofotografischen Akte können auch als Schaffung von *Nicht-Ich* durch fortgesetzte *Ich-Setzungen* gedeutet werden – im Sinne der Theorie des romantischen Philosophen Fichte, nach der sowohl Ich als auch Nicht-Ich Produkte der Handlungen des Ich sind, ebenso wie das Bewusstsein, das ebenfalls eine Konsequenz des Setzens des Ich durch sich selbst ist. Ich und Nicht-Ich begrenzen sich gegenseitig durch das Empfinden bzw. ist das Empfinden nur durch diese gegenseitige Begrenzung möglich. Nur diese Grenze haben Ich und Nicht-Ich gemeinsam, von dieser Grenze aus trennen sie sich und sind einander entgegengesetzt (Fichte, 1845/46, III, Abs. 5). Zur Tätigkeit des Nicht-Ich schreibt Fichte:

Sie ist gesetzt, und nicht gesetzt zugleich, d. h. insofern das Ich die Grenze hinauschiebt, schiebt es zugleich die reale Tätigkeit des Ich hinaus; es setzt dieselbe, aber idealisch, durch seine eigene Tätigkeit des Nicht-Ich, und würde keine gesetzt, so würde auch keine Grenze gesetzt, aber sie wird gerade dadurch gesetzt, daß sie hinausgeschoben wird [...]. In

der ganzen Ausdehnung, die wir uns indessen einbilden mögen, setzt allenthalben das Ich, und das Nicht-Ich zugleich die Grenze [...]. (Fichte, 1845/46, III, Abs. 3)

Die Tätigkeit des Nicht-Ich wird durch die Reflexion aufgehoben – und die Tätigkeit des Ich wird aufgehoben, indem es sich im Reflektieren verliert, und sich damit selbst in Nicht-Ich umwandelt. So wird Nicht-Ich einerseits durch Reflexion aufgehoben – aber letztlich entsteht es als Konsequenz genau dieser reflektierenden Tätigkeit des Ich.

Bei Fichte schränken sich Ich und Nicht-Ich gegenseitig ein, d. h. ihre Realität wird partiell aufgehoben: 1. „Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich“ 2. „Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich“ (Fichte, 1845/46, III, Abs. 6).

Umgelegt auf das von Autoimmunität betroffene Selbst ließe sich sagen, dass dem autoimmunen Ich *Setzungsfehler* unterlaufen: Statt idealerweise seine Grenzen weiter und weiter hinauszuschieben, schränkt es sein Wirkungsfeld ein, indem es dem Nicht-Ich (hier angenommen als jene organischen Anteile, gegen die das eigene Immunsystem aktiv wird) immer mehr Raum überlässt.

Das *Nichtich* spielt auch in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers eine wesentliche Rolle; Jaspers beschreibt es einerseits als „das Äußere“, das über die Sinne wahrgenommen wird, und andererseits als „das andere Ich“:

Das Nichtich ist als *das Andere*, das ich als das Äußere sinnlich sehe, taste, höre, das mir widersteht, [...] kurz: das ich wahrnehme, begehre und bearbeite. Dann aber ist das Nichtich *das andere Ich*, das ist wie ich, das mich anspricht und sich ansprechen lässt, das ich in Grenzen verstehen kann, und das mich in Grenzen versteht, das mit meinem Willen geht oder ihm einen anderen Willen entgegensetzt, kurz: mit dem ich als einem anderen umgehe, indem es mit mir umgeht. Das Ich kennt also das Nichtich als das fremde Sein des Stoffes und als das verwandte Sein des anderen Ich. (Jaspers, 1932, S. 61)

Novalis, Naturwissenschaftler und Dichter der Romantik, notierte, in Kenntnis der Theorie von Fichte, folgende Gleichung: „Ich = Nicht-Ich: höchster Satz aller Wissenschaft und Kunst“ (Novalis, 1977, S. 542).

Auch bei Jaspers existiert Nichtich nur unter der Bedingung der Existenz des Ich, denn auch wenn das Ich die Welt als Nichtich bezeichnet, gibt es sie nur gemeinsam mit diesem. Jaspers fasst es so zusammen: „Es ist keine ichlose Welt und kein weltloses Ich“ (1932, S. 62).

Im Buddhismus ist der Begriff des Nicht-Ich, der als *Anatta* (das Pali-Wort für „Nicht-Selbst“, „Nicht-Ich“) eine spezielle Bedeutung hat, ebenfalls zentral. *Anatta* ist die Lehre

von der „Unpersönlichkeit“⁸. Nach dieser Anschauung gilt es, die Illusion des Ich zu durchschauen und zu überwinden, da sie die Quelle von Leid ist. Die buddhistische Lehre von Anatta geht also vom Nichtvorhandensein eines konstanten, unveränderlichen Selbst aus und besagt, dass durch das Festhalten an der Vorstellung, dass der jeweils erlebte, temporäre Zustand unveränderlich und beständig sei, Leid entsteht. „Anatta“ lehrt, sich von der Anhaftung an dasjenige zu lösen, was als innerer Wesenskern, als festes „Ich“ betrachtet wird, um den Weg zum „Nirvana“, zur ultimativen Freiheit von Leid, gehen zu können.

1.5.2 Toleranz/Intoleranz

Neben der Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich (von „selbst“ und „fremd“) ist das zweite prominente Autoimmun-Motiv, wie eingangs erwähnt, die Toleranz, die Burnet als „periphere“ und „zentrale“ Toleranz in die Immunologie einführte (siehe dazu 2.2). Tolerieren meint im Allgemeinen, eine Art von Nichtangriffspakt zu schließen: Etwas wird zwar als fremd angesehen, aber zugleich als verträglich mit dem Eigenen angenommen. *Nichttoleranz* oder Intoleranz bedeutet dann die Ablehnung des Anderen aufgrund seiner Fremdartigkeit. Intoleranz beginnt mit *Differenzierung* (Eigenes vs. Anderes, selbst vs. fremd), und endet mit *Ab- und Ausgrenzung*. Im Bereich der menschlichen Ernährung haben diverse Intoleranzen in den letzten Jahren einen starken Anstieg erlebt; es handelt sich dabei um Unverträglichkeitsreaktionen⁹, die von allergischen Reaktionen zu unterscheiden sind.

Im Falle der Autoimmunität wird nach der klassischen und nach wie vor den Diskurs dominierenden Theorie in Folge von *mangelnder Selbsttoleranz* das Eigene als fremd „verkannt“, und daher die Abwehr gegen körpereigene Zellen bzw. Zellbestandteile aktiviert. So entstehen Autoantikörper und schließlich Krankheitsbilder wie MS, SLE, rheumatische Arthritis u. v. a. m. In einem Review-Artikel vom Mai 2023 wird der aktuelle Wissensstand dazu folgendermaßen zusammengefasst:

Autoimmune diseases are a diverse collection of conditions that arise from a breakdown in the mechanisms of tolerance and self–nonself discrimination. Tolerance is enormously

-
- 8 So heißt es auf der Website der Buddhastiftung über das Ich, dass es eben nicht „fest“ sei, sondern „sich dauernd verändert, abhängig von unzähligen Faktoren und Bedingungen, z.B. Tages- und Jahreszeiten, Alter, Gesundheit, Umgebung und Menschen, um nur ein paar zu nennen. Das, was wir ‚sind‘, zu ‚sein‘ glauben, freudig, traurig, hungrig, verliebt, sind im Grunde nur wechselnde, ‚unpersönliche Zustände‘, die nicht ‚mein‘ sind“ (Buddhastiftung, 2021).
- 9 Ein Beispiel dafür ist die Laktoseintoleranz; hier bewirkt ein Enzymmangel im Darm, dass es nach Aufnahme von Milchzucker zu Beschwerden wie Blähungen, Krämpfen, Durchfall, Verstopfung etc. kommen kann.

complicated and involves many different mechanisms and interactions, perhaps accounting for the heterogeneity of the various diseases classified as autoimmune. (Pisetsky, 2023, S. 524)

1.5.3 Globale Krise

Ivana Bago schreibt in ihrem Essay „The Autoimmune Condition“ (2021), dass die Anhäufung von verschiedensten Symptomen bei Autoimmunkrankheiten, die phasenweise auf allen Ebenen des Daseins das Individuum stark einschränken, den aktuellen Zustand der fortgesetzten planetarischen Krise spiegeln. Sie beschreibt es als eine Art von verlangsamter Apokalypse –

[...] in which ‚immunological‘ defense – in the form of protecting individual freedoms and private property, policing national and racial borders, extracting labor and resources and exterminating competition while maximizing production and consumption – has turned, or rather revealed itself to be, suicidal. This slippage of immunity into autoimmunity is more immediately obvious in concrete examples that mark contemporary reality in the social and geopolitical peripheries of global capital. (Bago, 2021)

Was die Behandlungsvorschläge vor allem in Selbsthilfe- bzw. Ratgeberliteratur für Betroffene von Autoimmunkrankheiten betrifft, findet Bago (2021) eine starke Tendenz zu ernährungsbasierten Therapien – und zwar wiederum tendenziell von einschränkender Art. Ähnlich wie die erwähnten Behandlungsformen bei Fieber im 18. und 19. Jahrhundert auf Verminderung, z. B. durch Aderlass, ausgelegt waren, geht es bei den diätetischen Ratschlägen für Autoimmunranke im 21. Jahrhundert um Verminderung der Nahrungsaufnahme – entweder durch allgemeine Einschränkung der Quantität (Fasten) oder durch Reduktion bzw. Elimination bestimmter Komponenten, wie z. B. Zucker, tierische Fette oder Gluten (Klebereiweiß, das Bestandteil von vielen Getreidesorten ist). Gerade der Verzicht auf Gluten wird gerne als Mittel zur Besserung/Heilung von Autoimmunkrankheiten propagiert (siehe auch 3.6.4).

Bago (2021) schlägt abschließend vor, den autoimmunen Zustand nicht nur als medizinische Diagnose, sondern als heuristisches Vehikel aufzufassen, das die Symptome der planetaren Krise unserer Zeit erfasst und aufgrund der unklaren Ätiologie einen wachsenden Druck aufbauen kann, diese Symptome auch zu überwinden.

1.6 Exkurs – Die pandemischen Jahre: COVID-19, Post-COVID und Autoimmunität

Ende des Jahres 2019 tauchte ein neuer Virus auf, der zuerst als Verursacher von Lungenentzündungen im chinesischen Wuhan öffentliche Aufmerksamkeit erregte – die

Weltgesundheitsorganisation WHO legte die Bezeichnung „COVID-19“ für die neue Infektionskrankheit fest. In Folge der Globalisierung, der weltweiten Vernetzung und Mobilität, kam es zu einer extrem raschen Ausbreitung dieses neuen Typs eines Coronavirus, des SARS-CoV-2, auf allen Kontinenten. Bereits am 11. März 2020 erklärte die WHO den Ausbruch zur Pandemie (World Health Organisation, 2023). Die Folgen für große Teile der Weltbevölkerung waren starke Einschnitte im Alltagsleben, hohe Belastungen bis Überlastungen nationaler Gesundheitssysteme und eine globale Wirtschaftskrise. Was die Entstehung der Krankheit betrifft, geht man davon aus, dass es sich um eine Zoonose handelt, also um die Übertragung eines Erregers von Tieren auf Menschen. Es wird vermutet, dass der Virus von Fledermäusen über einen Zwischenwirt – ein weiteres Säugetier, wie vielleicht das Schuppentier (Pangolin) – auf den Menschen übersprang; das ist jedenfalls die Entstehungshypothese, der von der WHO die größte Wahrscheinlichkeit attestiert wird¹⁰.

Zur Krankheit selbst sei hier nur in aller Kürze festgehalten, dass als häufigste Symptome Husten, Fieber, Schnupfen sowie Geruchs- und Geschmacksverlust genannt werden (siehe z. B. den COVID-19-Steckbrief des deutschen Robert Koch Instituts, 2021). Häufig leiden die Erkrankten zudem an Abgeschlagenheit sowie an Hals-, Muskel-, Rücken-, Kopf- und Gliederschmerzen. Der Hauptübertragungsweg sind Tröpfchen/Aerosole, die eingeatmet werden; die Inkubationszeit beträgt 4–6 Tage (je nach Virusvariante). Als Komplikation kommt bei einem Teil der Erkrankten eine Lungenentzündung hinzu, und einige schwer Erkrankte entwickeln 8–15 Tage nach Erkrankungsbeginn eine Verschlechterung ihres Krankheitszustandes infolge schwerer Entzündungsreaktionen (Hyperinflammationssyndrom) mit einem häufig letalen Ausgang.

Hier interessiert insbesondere der Zusammenhang zwischen der Infektion mit dem Virus SARS-CoV-2 und Autoimmunität, auf den sich spätestens ab dem zweiten Pandemie-Jahr angesichts des immer häufiger beobachteten Krankheitsbildes „Long- oder Post-COVID“ vermehrt das wissenschaftliche, aber auch das sozialpolitische Augenmerk richtete.

Parallelen zwischen COVID-19 und Autoimmunerkrankungen wurden schon länger festgestellt – Symptome wie Arthralgien (Gelenkschmerzen), Myalgien (Muskelschmerzen), Müdigkeit, Trockenheit der Augen und Hautausschläge sind typische

10 Die WHO schätzt als wahrscheinlichstes Ausgangsszenario die Übertragung des Virus mittels eines tierischen Zwischenwirts ein, wie z. B. eines Nerzes oder Schuppentiers, der davor von einer Fledermaus mit dem SARS-CoV-2 infiziert wurde. Anders als mit Fledermäusen haben Menschen mit diesen Tierarten regelmäßig direkten Kontakt – in Zuchtbetrieben oder durch den illegalen Handel mit Wildtieren. (McKeever & Greshko, 2021)

Kennzeichen von Autoimmunerkrankungen. Dies gilt auch für COVID-19-Komplikationen wie Myokarditis, Arthritis, Enzephalitis und Vaskulitis. Tatsächlich wurden in früheren Studien bereits Autoantikörper im Blut von COVID-19-Patienten gefunden. In einer Studie von Paul Utz (Stanford University in Palo Alto, Kalifornien) wurden bei jedem vierten hospitalisierten COVID-Patienten antinukleäre Antikörper (ANA) gefunden, die bei einer Reihe von Autoimmunerkrankungen auftreten. Es konnte auch gezeigt werden, dass viele Antikörper bei der Aufnahme in der Klinik noch nicht vorhanden waren, was den Schluss zulässt, dass sie eine Folge der Infektion sind (Chang et al., 2021).

Was den dahinterstehenden Mechanismus betrifft, sieht Utz eine Möglichkeit in einem vorübergehenden Verlust der Selbsttoleranz: Das Immunsystem lernt früh in der Entwicklung, körpereigene Ziele zu verschonen; unter einer extremen Belastung wie einer COVID-Infektion könnte diese Fähigkeit zeitweise verloren gehen. Eine andere Erklärung beruft sich auf molekulare Mimikry, also darauf, dass einige Antigene des Virus zufällig eine Ähnlichkeit mit körpereigenen Antigenen aufweisen, was dazu führt, dass die zunächst gegen das Virus gebildeten Antikörper aufgrund der Ähnlichkeit dann auch körpereigene Zellen angreifen. Offen ist noch, ob die Autoantikörper nach dem Ende der Erkrankung wieder aus dem Blut verschwinden (weil z. B. die Selbsttoleranz wieder funktioniert), oder ob sie bestehen bleiben – was bedeuten würde, dass Genesene ein erhöhtes Risiko auf Autoimmunerkrankungen hätten, deren Prävalenz wegen der hohen Zahl an Infektionen dann deutlich ansteigen könnte (Deutsches Ärzteblatt, 2021).

Die Hypothese von der molekularen Mimikry stützen auch Kraus und Weinmann-Menke (2021) im Fazit ihres Artikels über Parallelen zwischen SLE und dem COVID-Krankheitsbild:

COVID-19 ist mit einer Reihe von Autoimmunphänomen assoziiert. Während die publizierten Fallberichte in der Regel nicht auf eine Kausalität schließen lassen, gibt es doch zahlreiche ernst zu nehmende Hinweise darauf, dass SARS-CoV-2, vermutlich durch molekulare Mimikry, die Entstehung von Autoimmunität begünstigt [...]. (Kraus & Weinmann-Menke, 2021, S. A2336)

Im klinischen Alltag, so der Infektiologe Leif Erik Sander in einem „DIE ZEIT“-Interview, zeigte sich rasch, dass die Reaktion des Immunsystems ein großer Faktor vor allem bei schweren Krankheitsverläufen ist:

Wir wussten relativ schnell, dass es nicht das Virus selbst ist, das so viel Schaden in der Lunge hinterlässt, sondern die Immunreaktion. Meist werden die Menschen schwer krank,

wenn die Viruslast schon wieder abnimmt. Deshalb hilft bei schwer kranken Patienten auch das Cortisonpräparat Dexamethason, das das Immunsystem bremst. (Sander, 2021)

Zu Long COVID erklärt er:

[...] [E]s gibt immer mehr Hinweise darauf, dass das Immunsystem eine Schlüsselrolle spielt. Oft treten diese Symptome bei jüngeren Menschen auf, auch und gerade nach leichten Verläufen. Und viele Symptome kennen wir schon vom Chronischen Erschöpfungssyndrom CFS, das auch in Folge anderer Viruserkrankungen auftreten kann, zum Beispiel dem Pfeifferschen Drüsenfieber. [...] Autoimmunität und entzündliche Prozesse spielen bei COVID-19 meiner Meinung nach eine große Rolle. Da bin ich mir ganz sicher. (Sander, 2021)

Für das Fortbestehen von Symptomen nach einer COVID-19-Erkrankung sind inzwischen einige Prädiktoren, also Variablen, die dies wahrscheinlich machen, bekannt: Zu diesen zählen das weibliche Geschlecht, eine Prädisposition für Autoimmunität, eine adipös-diabetische Stoffwechsellage und psychiatrisch-neurologische Vorerkrankungen (Lenzen-Schulte, 2022, S. A438).

Wang et al. (2021) beschreiben eine ausgedehnte Autoantikörper-Landschaft in COVID-Patient_innen und betonen die Wichtigkeit weiterer Untersuchungen von Zusammenhängen zwischen Infektionskrankheiten und Autoantikörpern:

In summary, our analyses have revealed an expansive autoantibody landscape in patients with COVID-19 and identified distinct autoantibodies that exerted notable immunological and clinical outcomes. These results implicate previously underappreciated immunological pathways in the aetiology of COVID-19. (Wang et al, 2021, S. 288)

Dass das Vorliegen von Antikörper gegen DNA die Schwere eines COVID-19-Verlaufs vorhersagen lässt, zeigen Gomez und Kolleg_innen. Sie gehen ebenfalls davon aus, dass diese Antikörper eine wichtige Rolle in der Krankheitsentstehung spielen und sehen sie als Biomarker für die Krankheitsschwere und spezifische klinische Manifestation (2021).

Auch in einer groß angelegten deutschen Studie vom Jänner 2023, in die Daten von 641.704 Patient_innen mit COVID-19 und 76.000 mit einer Autoimmunerkrankung einfließen, wurde beobachtet, dass eine SARS-CoV-2-Infektion mit einem signifikant erhöhten Risiko einhergeht, dass nach der akuten Krankheitsphase eine neu auftretende Autoimmunerkrankung entsteht (Tesch et al, 2023). Die Wahrscheinlichkeit, dass es dazu kommt, steigt mit der Schwere des COVID-19-Verlaufs. Es wird abschließend die Hypothese zu Diskussion gestellt, dass Autoantikörper, die bei Infektionen entstehen,

allgemein die Tendenz aufweisen, Autoimmunerkrankungen zu triggern (Tesch et al., 2023).

All diese Ergebnisse lassen den Schluss zu, dass die Zahlen der Betroffenen von Autoimmunkrankheiten im Zuge und in Folge der COVID-19-Pandemie ansteigen werden, womit in den kommenden Jahren die Zuschreibung „Epoche der Autoimmunität“ für die Gegenwart an Angemessenheit und Relevanz gewinnen könnte.

2. Immunologische Diskurse

2.1 Horror und Paradoxon

„Das Wesen der Krankheit ist so dunkel als das Wesen des Lebens“ (Novalis, 1957, S. 282).

Der Begriff bzw. das Adjektiv „autoimmun“ wurde erst 1957 offiziell in den medizinischen Sprachgebrauch eingeführt, und das dahinterstehende Konzept hatte es (nicht nur) anfangs schwer, von Ärzt_innen wie von Immunolog_innen akzeptiert zu werden. Das lag und liegt am *Paradoxon* im Kern des Begriffs, das aus dem klassischen Verständnis des Immunsystems (siehe 2.2) und seiner Funktionen resultiert.

Bereits einer der Pioniere der Immunologie, Paul Ehrlich, prägte angesichts dieses Paradoxons den Terminus *Horror autotoxikus* („Angst vor Selbstvergiftung“), der den Schrecken adressiert, der von der Vorstellung ausgeht, dass sich die Immunreaktion des Körpers, die standardmäßig darin besteht, körperfremde Zellen zu erkennen und zu eliminieren, gegen eigene Gewebezellen richten könnte. Gemeinsam mit Morgenroth schrieb er dazu: „Der Organismus [verfügt] über Einrichtungen [...], die verhindern, dass in ihm die Immunitätsreaction, die so leicht durch die allerverschiedensten Zellarten ausgelöst wird, sich gegen die eigenen Elemente richtet [...]“ (Ehrlich & Morgenroth, 1901, S. 255). Daraus wurde der Schluss gezogen, „dass man gewissermaassen berechtigt wäre, von einem Horror autotoxicus des Organismus zu sprechen“. Ehrlich und Morgenroth betonen die Bedeutung, die ein solcher Mechanismus für die Existenz des Individuums hat und drücken schließlich die Überzeugung aus, „dass die Bildung von Gewebsautotoxinen eine Schädlichkeit wäre, die den Organismus häufiger und in viel stärkerem Maasse bedrohen würde, als alle exogenen Gefahren“ (Ehrlich & Morgenroth, 1901, S. 255). Sie schätzen also die Bedrohung, die von einer gegen eigene Zellen gerichteten Immunaktivität (bei der „Gewebsautotoxine“, also Autoantikörper, gebildet

werden) ausgeht, als weitaus größer ein als jene durch von außen kommende Viren oder Bakterien.

Auch Anderson und Mackay zeichnen das Paradoxon eines Körpers, der sich selbst „verkennt“ bzw. als „fremd“ behandelt, als ein düster-bedrohliches, ja groteskes Bild: „The body's failure to recognize itself, its capacity to treat itself as foreign, seems both sinister and bizarre“ (2014, S. 2-3).

2.2 Grenzfragen

In den immunologischen Diskursen standen und stehen Grenzfragen im Mittelpunkt.

Bei Helmuth Plessner hat das positionale Prinzip, das bei ihm definitionsgemäß allem Organischen zugrunde liegt, seinen Kern in der Beziehung des Körpers zu seinen Grenzen – hier liegt der Ursprung der spezifischen Dynamik des Organischen. Beim lebenden Organismus gehört die Grenze als authentische Grenze zu ihm – als „seine“ oder „verwirklichte Grenze“ (Rasini, 2015, S. 129). „Ein körperliches Ding, welches seine Grenze realisiert, ist notwendigerweise im Prozeß begriffen [...]“ (Plessner, 1981a, S. 190).

Plessner stellt also das Transformative ins Zentrum des Prozesses der Grenzverwirklichung: „Ein lebendiges Ding wird etwas, d. h. [...] *es wird anders* [eig. Hervorhebung]“ (1981a, S. 190). Die Grenze, wenn es um Lebewesen geht, ist „Aspektgrenze“ (Plessner, 1981, S. 153), und was das menschliche Wesen betrifft, so ist gerade „der Grenzübertritt die ihn auszeichnende Existenzform“ (Bek, 2011, S. 105).

Heute sind es die biomedizinischen Theorien des Immunsystems, die die kritischen Akte der Konstruktion und Aufrechterhaltung der Grenzen von Organismen bestimmen. Sie setzen fest, was als „selbst“ und was als „anders/fremd“ gilt in den Gefilden des „Normalen“ und des „Pathologischen“, wie Donna Haraway bereits 1989 erklärte (S. 3-4).

Sie kommt zu dem Schluss, dass „Krankheit“ in der Lesart dieser Diskurse ein Prozess der Verkennung/Überschreitung von Grenzen einer strategischen Assemblage, genannt „Selbst“, ist. Jedoch, was als Einheit angesehen wird, ist in Wahrheit konfliktbesetzt, umkämpft, und keineswegs „gegeben“ (1989, S. 11):

Organisms are made; they are constructs of a world-changing kind. The constructions of an organism's boundaries, the job of the discourses of immunology, are particularly potent mediators of the experiences of sickness and death for industrial and post-industrial people. (Haraway, 1989, S. 7)

2.3 Selbst/Fremd

Nach wie vor setzen die immunologischen Diskurse der Biomedizin auf Basis der Unterscheidung von „selbst“ und „fremd“ die Grenzen von Organismen fest. Den theoretischen Hintergrund dazu liefert das Modell der „klonalen Deletion“, begründet vom Immunologie-Pionier Frank Burnet.

Der Kernprozess dieser klonalen Deletion besteht in der Aussonderung autoreaktiver, also eigene Gewebezellen attackierender Lymphozyten. Der Begriff „zentrale Toleranz“ (Rink, Kruse & Haase, 2012, S. 12) meint im Rahmen dieses Modells die Ausschaltung solcher Lymphozyten in den zentralen lymphatischen Organen, also dem Thymus und dem Knochenmark. Wenn autoreaktive Lymphozyten der Kontrolle im Thymus oder Knochenmark entgehen, wird die sogenannte periphere Toleranz wirksam, und diese Zellen werden im peripheren lymphatischen Gewebe (Lymphknoten, Tonsillen, Milz, lymphatische Gewebe der Schleimhäute) eliminiert.

Doch auch diese Kontrolle kann versagen, mit der Folge der *Autoreaktivität* (i. e. der Ausrichtung der Aktivität des Immunsystems auf körpereigene Gewebezellen):

Versagen aber die Mechanismen der Selbst-Toleranz, richtet sich das Immunsystem gegen den eigenen Körper mit tragischen Konsequenzen. Gewebe, zuweilen ganze Organe, können vom eigenen Immunsystem geschädigt und sogar zerstört werden. Es entstehen Autoimmunerkrankungen wie rheumatoide Arthritis, Multiple Sklerose, systemischer Lupus erythematoses und Diabetes. (Rink, Kruse & Haase, 2012, S. 15)

Dieses klassische Verständnis des Immunsystems, basierend auf Burnets Modell mit dem zentralen Mechanismus der „Selbst-fremd“-Unterscheidung, bestimmt nicht nur bis heute den immunologischen Diskurs, sondern prägt auch die Informationen, die zu den Patient_innen gelangen¹¹ und massenmedial kommuniziert werden (siehe 2.4.2).

Mit dieser Terminologie und Dichotomie werden aber Bedeutungsfelder eröffnet, die weit über das Biologische und Medizinische hinausweisen und sowohl das Soziale als auch das Psychologische betreffen, wie zum Beispiel im folgenden Zitat des Psychoanalytikers und Schriftstellers Arno Gruen deutlich wird:

Der Fremde in uns, das ist der uns eigene Teil, der uns abhanden kam und den wir zeit unseres Lebens, jeder auf seine Weise, wiederzufinden versuchen. Manche tun dies, indem

11 „Normalerweise funktioniert die vereinte Abwehr von fremden Organismen gut. Das Immunsystem kann unterscheiden, ob es sich um die eigenen oder um fremde Zellen handelt. Doch bei einigen Erkrankungen ist das Immunsystem dazu nicht mehr in der Lage“ (Deutsche Rheuma-Liga, 2001, S. 9-10).

sie mit sich selbst ringen, andere, indem sie andere Lebewesen zerstören. Der Widerstreit zwischen diesen zwei Ausrichtungen des Lebens, die beide von derselben Problematik bestimmt sind, wird über die Zukunft unseres Menschseins entscheiden. (Gruen, 2000, S. 3)

Was die psychologische Konzeption des Ich oder Selbst betrifft, war und ist die Theorie, die der englische Psychologe und Philosoph William James in seinen *Principles of Psychology* 1890 vorstellte, von großem Einfluss. Zentrale Idee dieses Selbstkonzeptes ist die Unterscheidung von „I“ und „Me“. „I“ steht für das denkende, wissende Subjekt – James bezeichnet es auch als „pure Ego or Thinker“ (1890, S. 324) – und „Me“ für das Objekt, das vom „I“ als Selbst erkannt und reflektiert wird, für das empirische Selbst:

We may sum up by saying that personality implies the incessant presence of two elements, an objective person, known by a passing subjective Thought and recognized as continuing in time. Hereafter let us use the words ME and I for the empirical person and the judging Thought. (James, 1890, S. 371)

Das „I“ ist über den eigenen Bewusstseinsstrom erfahrbar, es ist das „gefühlte“ Ich – „this central part of the Self is felt“ (James, 1890, S. 298). Das „Me“ stellt die reflektierbare Identität dar, die sich wiederum aus materiellem, sozialem und spirituellem Selbst zusammensetzt (James, 1890, S. 329). Die materielle Komponente umfasst zuallererst den eigenen Körper, dann die eigene Kleidung und den weiteren Besitz. Das soziale Selbst bezieht sich auf Familie, Freund_innen, Mitarbeiter_innen, und im spirituellen Selbst kommen Glaube, Überzeugungen, Meinungen zum Tragen. Schon allein das soziale „Me“ umfasst eine Vielzahl von Selbsten bei James:

Properly speaking, a man has as many social selves as there are individuals who recognize him and carry an image of him in their mind. [...] From this there results what practically is a division of the man into several selves. (1890, S. 294)

Die Kontinuität des Selbst – die personale Identität – beruht auf einem kontinuierlichen „Me“; und das Ich als andauernder Bewusstseinsstrom gewährleistet, dass das Selbst mehr ist als die Konstituenten des empirischen „Me“. James zeigt, dass es immer eine relative Identität ist, die das „I“ findet – „that of a slow shifting in which there is always some common ingredient retained“. Das gemeinte gemeinsame Element ist der Besitz derselben Erinnerungen. Letztlich, so James, ist die Identität „found by the I in its me [...] only a loosely construed thing“ (1890, S. 372).

Hubert Hermans, ein zeitgenössischer Kulturpsychologe, beruft sich für seine Theorie des „Dialogical Self“ (2001) auf diese Konzeption von James und erweitert sie um das dialogische Prinzip nach Michael Bachtin.

Bachtin führte über die Romantheorie zum Werk Dostojewskis das polyphone Ich ein:

Der Mensch fällt niemals mit sich selbst zusammen. Die Identitätsformel $A=A$ ist nicht auf ihn anwendbar. Laut Dostojewskij vollzieht sich das wahre Leben der Person gleichsam an der Stelle der Nichtidentität des Menschen mit sich selbst: dort wo er den Bereich seiner selbst als eines dinglichen Seins, das man belauschen, bestimmen und gegen seinen Willen hinter seinem Rücken voraussagen kann, überschreitet. Das wirkliche Leben der Person ist nur im Dialog zugänglich [...]. (Bachtin, 1996, S. 99-100)

So ergibt sich der Mensch als polyphoner Roman – das Ich verleiht den verschiedenen Selbst(aspekt)en jeweils eine eigene Stimme.

In diese Polyphonie des Selbst mischen sich möglicherweise auch die Stimmen des Darm-Mikrobioms, dieser Vielzahl an Bakterien in uns, die nachgewiesenermaßen eine wichtige Rolle innerhalb des Immunsystems spielen (siehe 2.6).

Bei Hutter et al. heißt es überhaupt:

Human beings are so well integrated with their microbiomes that the individuality of human beings is better conceived as a symbiotic entity. Insofar as biological research is concerned, to be human is to be multispecies. (Hutter et al., 2015, S. 1)

2.4 Produktive Missverständnisse

Wie schon erwähnt, wurde und wird die Terminologie der Autoimmunität gerne von Philosoph_innen des 20. und 21. Jahrhunderts aufgegriffen. Dabei geht es weniger um ein neues Verständnis von Autoimmunität, als darum, durch metaphorischen Gebrauch der Begrifflichkeiten, und zum Teil auch durch Umdeutung der Begriffe, gesellschaftliche und zeitliche Phänomene neu zu fassen.

Jacques Derrida fand im begrifflichen Umfeld des Autoimmunen eine Terminologie, die er für seine philosophischen Zwecke fruchtbar machen konnte. Für ihn war das lebendige Ego „autoimmun“ – und in autoimmunen Prozessen sah er interne Vorgänge, die die Integrität der Person in Frage stellen und sich gegen den Herrschaftsanspruch einer gesamtheitlichen Identität richten, indem sie den Machtanspruch des Egos untergraben. Das war für Derrida (1993) letztlich etwas Positives, und so verwendete er das Adjektiv „autoimmun“ für ein Ich, das offen ist für neue Optionen; für ein Ich, dem die Möglichkeit zur individuellen Transformation in der Zukunft offen steht.

Beruhend auf der Vorstellung des Selbst, das von einem „Geist-Selbst“ verfolgt wird, entwickelte Derrida seine „Autoimmun-Logik“: Er sprach von diesem Phantom als etwas,

das in einem selbst ist, das im Anderen ist, und im Anderen in einem selbst – und bezeichnete diese Konstellation als Ausdruck einer „autoimmunen Logik“ (1993, S. 177, S. 221). Diese Auffassung beruht auf dem produktiven Missverständnis, das autoimmune Immunsystem würde sich selbst angreifen. Wenn Derrida den Prozess der „Autoimmunisierung“ also als Vorgang beschreibt, bei dem sich das Ich vor dem eigenen Selbstschutz schützt, indem es das eigene Immunsystem zerstört, war es eventuell die erworbene Immunschwäche AIDS, die er vor Augen hatte, da hier im Krankheitsverlauf die Zerstörung der T-Lymphozyten des Körpers auftreten kann. AIDS ist aber keine Autoimmunkrankheit. Jedenfalls war für Derrida Autoimmunität letztlich eine positive Kraft und diente ihm als anregende Denkfigur; er sprach diesbezüglich von einer „transzendentalen Pathologie“ (Derrida, 2003, S. 125).

Auch bei Roberto Esposito („Immunitas“, 2004) steht der Autoimmunitäts-Begriff für etwas anderes. Er schreibt in Bezug auf Autoimmunität vom „Selbstaflösungstrieb“ bzw. von der „selbst-destruktiven Revolte der Immunität gegen sich selbst“, die er in Opposition setzt zur immunologischen Toleranz – als Öffnung zur Gemeinschaft. Bei ihm steht der Gegensatz von *immunitas* und *communitas* im Zentrum (Esposito, 2004, S. 13). Er adaptiert letztlich die immunologische Terminologie, um gegenwärtige soziopolitische Prozesse zu beschreiben und zu kritisieren.

2.5 Bild und Fleisch

Ich habe mit meinen Forschungen zum Thema zwangsläufig – aufgrund der eigenen Betroffenheit von der Krankheit SLE – sehr nahe am Medizinischen begonnen, bei den Vorgängen also, die tatsächlich auf Zellebene stattfinden, wie die Klinik von Autoimmunkrankheiten nahelegt, und deren manifeste Wirkungen ich erlebte bzw. erlebe.

„Autoimmunität“ liegt, wie schon eingangs erwähnt, medizinisch dann vor, wenn sich das Immunsystem gegen Gewebezellen des eigenen Körpers wendet. Das betrifft häufig Gelenkzellen oder Zellen innerer Organe; das Blutbild weist dann charakteristischerweise Autoantikörper auf, Antikörper gegen eigene Zellen oder Zellbestandteile wie z. B. im Fall der ANAs (*antinuclear antibodies*), der Antikörper gegen eigene Zellkerne.

Am Anfang war nicht das Wort, sondern das Fleisch in meinem Fall, oder, anders gesagt: das Fleisch ist mein Ausgangspunkt, nicht der Begriff, nicht die Metapher. Die Metaphern kamen später, und die Unzufriedenheit damit. Meine Herangehensweise lässt sich durch einen zweifachen Perspektivenwechsel charakterisieren: einmal vom eigenen Fleisch den

Blick hochhebend und hinaussehend in die Welt – die Gesellschaft, die Kultur um mich –, um zu sehen, ob sich Parallelen zu den inneren Vorgängen finden lassen; und dann, mit einem Dorn im Auge, wieder zurückkehrend zum eigenen Körper, nun auf der Suche nach neuen Bildern.

2.5.1 Antikörper als Kriegserklärung

Der Dorn im Auge steht hier für die Metaphorik der Autoimmunität, die von Düsternis und Krieg geprägt ist. Die amerikanische Lupus Foundation bezeichnet Lupus (das gebräuchliche Kürzel für die Autoimmunkrankheit SLE) als *grausames Rätsel* („cruel mystery“¹²); Anderson und Mackay (2014) führen diese dunkle Einfärbung der Thematik auf das Paradox eines sich selbst verkennenden Körpers zurück (siehe 2.1); die Verdüsterung des Diskurses begann aber schon mit Paul Ehrlichs Chiffre vom „Horror autotoxikus“ (siehe ebenfalls 2.1) im Jahr 1901, also lange bevor der Terminus „Autoimmunität“ etabliert wurde.

In der Ratgeberliteratur für Patient_innen findet der finstere Grundtenor des Autoimmundiskurses in Formulierungen wie „unsinnige Selbstzerstörung des Körpers“¹³ seinen Niederschlag, ebenso wie im Motiv vom „Bürgerkrieg im Körper“. Im Lupus-Ratgeber von Illona Hilliges heißt es entsprechend: „Bei einer Autoimmunkrankheit gerät das Immunsystem außer Kontrolle. Im Körper herrscht sozusagen ‚Bürgerkrieg‘, denn das Gewebe bildet Antikörper gegen eigene Bestandteile. Dies kann eine Reihe ganz unterschiedlicher Beschwerden auslösen“ (2001, S. 17). Das Bürgerkriegs-Setting steigert sich hier schließlich zum Szenario eines *Terrorkriegs*, in dem sich im autoimmunen Organismus „körpereigene Truppen“ wie eine „subversive Terrororganisation“ gegen das eigene System richten (2001, S. 60-61).

2.5.2 Krankheit als Metapher

Dass diese – selbstzerstörerischen – Bilder längst in der breiten Öffentlichkeit angekommen sind, zeigen mediale Figurationen des Autoimmunen, wie z. B. die Fernsehdokumentation von Binsack und Fräntzel (2016): „Mein Körper – mein Feind. Autoimmunerkrankungen auf der Spur“, der Zeitungsartikel: „Autoimmunerkrankungen: „Unser Körper ist unser größter Feind!““ (Perrevoort et al., 2015), in dem es heißt: „Das

12 „Lupus is a cruel mystery because it's hidden from view and undefined, has a range of symptoms, and strikes without warning, and has no known cause or cure“, *Lupus Foundation of America* (2023).

13 „Der systemische Lupus Erythematoses ist eine Autoimmunkrankheit. Dabei richten sich Abwehrstoffe und Zellen des Immunsystems gegen die körpereigenen Gewebe und zerstören sie. Ein kurzer Abriss des Immunsystems verdeutlicht, welche Mechanismen bei der unsinnigen Selbstzerstörung des Körpers fehlgesteuert werden.“ (Deutsche Rheuma-Liga, *Patientenratgeber Lupus*, 2001, S. 9)

Immunsystem spielt verrückt und greift nicht den Feind, sondern eigenes Gewebe an. Dabei kommt es zu schweren Entzündungsreaktionen [...]“, oder der Autoimmunschwerpunkt des Online-Wissensmagazin scinexx.de, mit der Überschrift: „Krieg im Körper“, und dem Einleitungstext: „Das Immunsystem ist überlebenswichtig [...]. Unfehlbar ist die Immunabwehr aber nicht: Manchmal richtet es seine Waffen irrtümlich gegen den eigenen Körper – mit fatalen Folgen“ (Lorenz, 2014).

Susan Sontag warnte bereits 1978 in ihrem Essay „Illness as Metaphor“ vor den modernen Krankheitsmetaphern, die sie als billige Analogien entlarvt: „The modern disease metaphors are all cheap shots [...]“ (1978, S. 85). Sie prangert insbesondere die Kriegsmetaphorik an, wie sie bei Krebs zur Anwendung kommt, und weist sie entschieden zurück; sie sei demoralisierend für die Patient_innen und im politischen Diskurs, mit ihren gewalttätigen Konnotationen, schlicht gefährlich. Sontag weist darauf hin, dass es erst auf der Grundlage eines tieferen Verständnisses einer komplexen Krankheit wie Krebs möglich sein wird, etwas mit der Krankheit Krebs zu vergleichen, ohne zugleich eine fatalistische Diagnose zu implizieren oder einen Aufruf zu den Waffen, „[...] a rousing call to fight by any means whatever a lethal, insidious enemy“. Erst wenn dieses Verständnis gegeben ist (was aber, wie Sontag betont, eben noch nicht der Fall ist), wird es moralisch erlaubt sein, Krebs als Metapher zu verwenden (Sontag, 1978, S. 87).

Der Soziologe Arthur Frank wendet sich ebenfalls vehement gegen das Bild vom Krebs als Feind, und von der Krankheit als Schlacht. Er verarbeitete seine Krebs-Erfahrungen im Buch „At the Will of the Body – Reflections on Illness“ (2002). Im Kapitel „The Struggle is not a Fight“ erklärt er: „Cancer is not some entity separate from yourself [...]“; und er führt aus:

The tumors may have been a painful part of me, [...] but they were still me. They were part of a body that would not function much longer unless it changed, but that body was still who I was. I could never split my body into two warring camps: the bad guy tumors opposed to the naturally healthy me. There was only one me, one body, tumors and all. Accepting that I was still one body brought me a great sense of relief. (Frank, 2002. S. 84)

Frank weist auf dasselbe Dilemma hin, das bereits Sontag beschrieb: „People can't give up the idea that the ill person is responsible for the disease. If the ill person has a responsibility to get well, then presumably he is responsible for having become ill in the first place“ (2002, S. 123). Seine Antwort, seine Botschaft lautet, dem entgegengesetzt: „The responsibility of the ill [...] is not to get well but to express their illness well. And the two have nothing to do with each other“ (2002, S. 127).

Diese Verantwortung dafür, die Krankheit zum Ausdruck zu bringen, schließt auch jene der Gesunden mit ein, den Kranken beim Reden über ihr Kranksein zuzuhören.

2.5.3 *Cognitive Maps*

Die kognitiven Aspekte von Metaphern wurden von Lakoff und Johnson seit 1980, beginnend mit dem Erscheinen ihres einflussreichen Buchs „*Metaphors we live by*“, ausführlich behandelt. Sie stellen demnach kognitive Konzepte (cognitive maps) dar, die Sinngehalte und Deutungsmuster erfassen und denen eine bedeutende Rolle bei der Strukturierung von Erfahrungen zukommt. In „*Philosophy in the Flesh*“ betonen Lakoff und Johnson das Potenzial von Metaphern, neue Wahrnehmungen zu schaffen, Handlungen zu motivieren und bisherige Erfahrungen in neuen Zusammenhängen zu organisieren (1999, S. 72).

Dass Sprachbilder, wie jene oben dargestellten, zu Irritationen bei Betroffenen führen, ist naheliegend; auch Verstörung und Hilflosigkeit als Reaktionen darauf sind verständlich. Da es sich bei Autoimmunerkrankheiten in den meisten Fällen um chronische Krankheiten handelt, für die aufgrund mangelnder Ursachenkenntnis heilende Behandlungsoptionen fehlen, lässt sich ebenfalls das Bedürfnis nach Alternativkonzepten nachvollziehen, nach Vorstellungsbildern, die Hilfe im Alltag eines Lebens unter der Bedingung „Autoimmunität“ anbieten.

Ziel dieser Arbeit ist es daher, konstruktive Alternativen für den Umgang mit einer chronischen Autoimmunerkrankung zu erarbeiten, die Betroffene bei der Bewältigung der Krankheit, beim Krankheitscoping unterstützen.

2.5.4 *Dorn im Auge, Stachel im Fleisch*

Mir waren, wie vorhin erwähnt, die Metaphern zu Lupus und Autoimmunerkrankheiten ein Dorn im Auge, so wie Jakob Senneby die medizinische Terminologie, die man im Zuge seiner Multiple-Sklerose-Diagnose an ihn herantrug, als „*thorn in my side*“, als Dorn im Fleisch empfand.

Senneby gehört dem schwedischen Künstler-Duo Goldin+Senneby an, das 2021 mit einer lecture performance zum Thema Autoimmunität an die Öffentlichkeit trat, und zwar unter dem Titel „*star fish and citrus thorn*“¹⁴. Darin sagt Senneby zu seinem Kollegen, dass die

14 Der Titel bezieht sich auf die zelluläre Forschung von Ilya Iljitsch Metschnikow (1845-1916) im Jahr 1883, der die Immunabwehr durch weiße Blutkörperchen entdeckte (Fachbegriff: Phagozytose), indem er einen Rosendorn (oder Dorn eines Zitronenbaums) in eine Seestern-Larve einführte und beobachtete, wie weiße Blutkörperchen sich rings um den Dorn versammelten. Metschnikow führte den Begriff „Makrophagen“ für solche Zellen ein, die den Abbau von eingedrungenen Fremdkörpern betreiben.

Ärzte nur die *spots* sehen, die Flecken im MRT-Bild seines Gehirns, die sie als Spuren ihrer Diagnose lesen, als Spuren des Bürgerkriegs in ihm, an den sie glauben.

Senneby aber lehnt diese Vorstellung ab, hat sich von Anfang an dagegen gewehrt. Aber, so sagt sein Kollege: Wenn man einmal von einer Metapher angepatzt wurde – *stained by a metaphor* –, kann es schwer sein, sie wieder abzuwaschen (... *it can be hard to wash off*). Senneby erzählt in dieser Lecture, wie er sich zunehmend unwohl fühlte und fühlt mit der Sprache, die die Mediziner zur Beschreibung seines Zustandes verwenden, mit diesen Bürgerkriegs-Metaphern (siehe 2.5.1 und 2.5.2).

Er berichtet über seinen Zustand, den vorgeblich autoimmunen Zustand, dass er diesen mehr und mehr als „surrealen“ Zustand wahrnehme. Letztlich sei er zu dem Schluss gekommen, dass „Surrealismus“ die passende Diagnose für seinen Zustand darstelle. Er bezieht sich dabei auf strukturelle Qualitäten surrealistischer Kunstwerke, die, wie sein Kollege Simon Goldin ausführt, darin bestehen, Realitäten, die augenscheinlich nichts miteinander zu tun haben, zu verbinden, und zwar in einem Setting, das auf den ersten Blick vollkommen unpassend erscheint.¹⁵

2.5.5 Netzwerke

In der aktuellen immunologischen Forschung (siehe auch 2.6) finden sich zunehmend Netzwerkmodelle als Erklärungsmodelle für Immunvorgänge. Das Immunsystem wird z. B. als komplexes Erfahrungsgedächtnis in beständiger Interaktion mit der Umwelt des Organismus dargestellt, eine Sichtweise, die die Kriegsszenarien früherer immunologischer Diskurse ablösen sollte. Der Philosoph Thomas Pradeu schreibt über die Veränderung:

[T]he notion of self-nonselself has evolved to the idea of an individual made of heterogeneous elements with constantly redefined boundaries, in which the immune system can not only eliminate, but also actively tolerate the elements with which it interacts. (Pradeu, 2019)

Aber, hier deckt sich meine Erfahrung mit jener von Senneby, die kriegerische Terminologie ist hartnäckig und gerade dort, wo sich die Medizin an sogenannte Laien, an Erkrankte und ihre Angehörigen richtet, ebenso wie in den Medien und in der Lehre, dominiert nach wie vor die „Selbst-Nichtselbst“-Dichotomie und der „Kampf“.

15 „Star Fish and Citrus Thorn‘ is conceived of as a staged scenario [...]. It draws on bodily experiences of living with an autoimmune condition and a growing discomfort with the very language which frames such a condition. A sense that the metaphors themselves are a thorn in the side. Could re-imagining possible (and impossible) meetings between star fish and tangerine trees help us find a different language for our bodily conditions and how they fold into their surroundings?“ (Goldin+Senneby, 2021)

In den Nachkriegsjahren, schreiben Anderson und Mackay, entwickelte sich Autoimmunität von einem Verstoß oder Fauxpax zu einer weit gefassten Konzeption der Krankheitsverursachung, und ‚markierte‘ somit „a change in contemporary assumptions about the normal human body and its pathologies, as well as a shift in theories of biological individuality and the nature of the self“ (2014, S. 48-49).

Sie erklären den langen Widerstand gegenüber diesem Konzept, das erst in den letzten Jahrzehnten zögerlich akzeptiert wurde, mit der Herausforderung, die es für die Biomedizin darstellt. So z. B. in Bezug auf deren vorherrschenden, krankheitsspezifischen therapeutischen Ansatz, der bei Autoimmunkrankheiten, die sich ohne klassischen, dingfest zu machenden Krankheitserreger präsentieren, einem konstitutionellen hippokratischen Modell weichen muss, das Krankheit als biografischen, idiosynkratischen Prozess versteht, der eine personalisierte und ganzheitliche Behandlung erfordert (2014, S. 140).

Der bereits vorgestellte Nobelpreisträger und Immunologie-Pionier Frank Burnet, Begründer der Theorie der klonalen Selektion, Erfinder des immunologischen Selbst und des Begriffes der Selbsttoleranz (siehe 2.2), stellte interessanterweise bereits 1965 fest: „Immunology has always seemed to me more a problem in philosophy than a practical science“ (Burnet, 1965, S. 17).

Dieser Gedanke wird im Folgenden aufgegriffen und in Rückgriff insbesondere auf die Biophilosophie Helmuth Plessners weiterverfolgt.

2.6 Biophilosophische Neukonzeption

„I am large, I contain multitudes.“ (Whitman, 1892, Abs. 51)

Ursache und Entstehung von Autoimmunkrankheiten liegen nach wie vor im Dunkel des biomedizinischen Modells¹⁶; „die der Autoimmunität zugrunde liegenden Mechanismen [sind] noch unklar“ (Schiller et al., 2007, S. 505) bzw. „bislang nicht vollständig aufgeklärt. Gegenwärtig wird eine multifaktorielle Genese angenommen“ (Küberl & Euteneuer, 2016, S. 252-253).

Der Mensch als ständig Bedeutung produzierendes Wesen sucht jedoch, insbesondere wenn er selbst von einer solchen Autoimmunerkrankung betroffen ist, auch zwischen all den destruktiven Prozessen und Paradoxa nach einem *Sinn*.

16 „Die Kollagenosen einschließlich des systemischen Lupus erythematoses (SLE) sind chronische Autoimmunkrankheiten, für deren Pathogenese die derzeitige Biomedizin keine Erklärung und damit auch keine kausale Therapie bereithält“ (Schubert, 2019, S. 61).

So z. B. Ed Cohen, Diagnose „Morbus-Crohn“ (chronisch-entzündliche Erkrankung des Magen-Darm-Trakts), der aus seiner jahrzehntelangen Erfahrung mit der Autoimmunität des eigenen Körpers den Schluss zieht, dass die Symptome seiner Erkrankung ihm etwas Wesentliches über die Welt mitteilen wollen – etwas, das er auf andere Weise nicht erkannt hätte. Er sieht im Rätselhaften des Zustandes und dessen Implikationen eine spezielle Herausforderung:

I feel more and more certain that the challenge which autoimmunity poses may be more one of natural philosophy than bioscience. That is to say, the problem that autoimmunity represents for certain knowledge may indicate that there is a problem with what we take to be most certain about ourselves ontologically, epistemologically, and biochemically. (Cohen, 2004, S. 11)

Mit meinem Projekt knüpfe ich direkt an Cohens Vorschlag an, dieses Mysterium der Ursache und Entstehung, das „cruel mystery“ (2.1) neu und in einem philosophischen Kontext zu betrachten. Im zweiten Teil der Arbeit wird es also darum gehen, Autoimmunität vor einem biophilosophischen Hintergrund neu zu konzeptionieren, unter Einbeziehung kultureller wie individueller Variablen.

Cohen experimentiert mit der Vorstellung von *Autoimmunität als sinnhafte Artikulation* – statt als Manifestation von Widersprüchen, die es gar nicht geben dürfte, wie es das biomedizinische Bild nahelegt. Diese Artikulation könnte uns dazu bringen, überhaupt das Konzept der „Person“ neu zu denken: Cohen (2004) stellt die Hypothese auf, dass wir möglicherweise nicht mit uns selbst identisch sind – auf zellulärer, molekularer und/oder subatomarer Ebene.

Der Gedanke, dass wir *nie gänzlich identisch mit uns selbst* sind, ist ein zentraler im Werk des deutschen Philosophen Helmuth Plessner, der auch Zoologie studierte. Seine „Stufen des Organischen“ (Plessner, 1981a) definieren die Positionalität des Menschen als „exzentrisch“, da der Mensch dazu in der Lage ist, in eine reflexive Distanz zu sich selbst zu treten (siehe 6.4.1).

Diese *Grenz-Existenz des Menschen* (siehe 2.2) macht Plessner an der Unterscheidung zwischen „einen Körper haben“ und „ein Leib sein“ fest. Wird *sind*, aber wir besitzen uns nicht¹⁷; wir bewohnen unsere eigene Distanz. Es ist dies die Kluft, die uns von uns selbst trennt. Für Plessner bedeutet folglich „menschlich sein“, nie gänzlich mit sich selbst identisch zu sein. Diese Entfernung von sich selbst bedingt den *Doppelaspekt* der

17 „Ein jeder ist, aber hat sich nicht.“ (Plessner, 2019, S. 129).

menschlichen Existenz, den Plessner immer in der Verschränkung, in der Simultaneität denkt – als das wesentlich Menschliche, das die *Zerfallenheit im Inneren des Menschen* begründet:

Die dialektische Struktur, die im Wesen der Exzentrizität liegt, macht das Selbstsein zur Innenwelt, zu dem, welches man in sich spürt, erleidet, durchmacht, bemerkt *und* welches man ist [...]. Wirkliche Innenwelt: das ist die Zerfallenheit mit sich selbst, aus der es keinen Ausweg, für die es keinen Ausgleich gibt. Das ist der radikale Doppelaspekt zwischen der (bewußt gegebenen oder unbewußt wirksamen) Seele und dem Vollzug im Erlebnis [...]. (Plessner, 1981a, S. 372-373)

Cohen setzt in seiner Auseinandersetzung mit Autoimmunität genau an diesem Punkt an, wo wir von uns selbst abrücken und so im Inneren auseinanderfallen; an dem Punkt, wo wir uns von uns selbst unterscheiden. Im Zuge seiner diesbezüglichen Überlegungen stellt er die Frage, welche Konsequenzen es für die „Person“ hätte, wenn wir also nicht die Identität, sondern die *Differenz* als das verkörperte Substrat der Subjektivität begreifen (Cohen, 2004).

2.7 Aktuelle immunologische Modelle

In rezenten immunologischen Modellen verschiebt sich der Fokus von der „Selbst/Fremd“-Differenz und den Vorgängen von Angriff und Abwehr hin zu einem systemischen Verständnis des Immunsystems, wie z. B. in der Konzeptualisierung des *Immunsystems als Ökosystem*. Hier steht die Kontrolle/Regulierung des Austausches des Organismus mit seiner Umwelt im Zentrum – und nicht Kampf- bzw. Kriegsszenarien wie in den immer noch weit verbreiteten immunologischen Bildern.

Thomas Pradeu (2012) sieht das Immunsystem in der rezenten Forschung dadurch charakterisiert (und sich darin vom klassischen Modell unterscheidend), dass es nicht nur Selbst und Nicht-Selbst-Elemente eliminieren ebenso wie tolerieren kann, sondern auch den Zusammenhalt zwischen den körperlichen Konstituenten verstärkt. Die Grenzen Körper-Umwelt werden so von den Aktivitäten des Immunsystems ständig neu definiert.

Alfred I. Tauber (2008) spricht in Bezug auf diese Neuausrichtung von einem „significant shift to an open, more holistic consideration of immune regulation“ (S. 224).

Aktuelle Studien aus der Evolutionsbiologie kommen zur Erkenntnis, dass *Auto-Antikörper*, wie sie im Blutbild von Autoimmunkranken vorkommen, auch *positive Effekte* haben können – wie eine größere Widerstandskraft gegenüber Infektionen und eine

verlängerte Lebenszeit. Diese Zusammenhänge fand Evolutionsbiologin Andrea Graham bei einer Studie an Soay-Schafen auf der schottischen Insel St. Kilda. Aber auch bei der Auswertung eines Datensatzes von über 1000 älteren Einwohner_innen Taiwans¹⁸ zeigte sich, dass das Vorhandensein eines hohen Grades an autoreaktiven Antikörpern mit einer längeren Lebenserwartung korreliert. Der Biologe Aaron Blackwell schließt aus diesen Ergebnissen, dass Autoimmunerkrankungen möglicherweise doch kein physiologischer Fehler sind:

Autoimmunity has previously been considered to be a bad thing, and a consequence of the immune system misfiring instead of attacking what it's supposed to. These studies show that there may be a function for autoimmunity. [...] This may mean that self-reactive antibodies are not just a side effect of a strong immune system – perhaps they are doing something useful too. (Callier, 2016)

Blackwell hält es also sogar für wahrscheinlich, dass autoreaktive Antikörper eine Funktion haben könnten, die es noch zu entdecken gilt.

Die Diskussion immunologischer Grundannahmen, wie z. B. jener vom immunologischen Selbst, eröffnete Haraway mit ihrem Essay über Biopolitik, indem sie vom Schauer vor der Phantasie eines „völlig verteidigten ‚siegreichen‘ Selbst“ schreibt: „Leben ist ein Fenster der Verwundbarkeit: es zu schließen, wäre ein Fehler“ (Haraway, 1995, S. 190). Konsequenterweise stellt sie dann auch eine andere Denkfigur der Immunität vor:

Immunität lässt sich auch vorstellen als gemeinsame Eigenschaften; als Fähigkeit des semipermeablen Selbst, unter der Bedingung der Endlichkeit Beziehungen mit menschlichen und nichtmenschlichen, inneren und äußeren Anderen einzugehen; als situationsbezogene Möglichkeiten und Unmöglichkeiten von Individuation und Identifikation und als partielle Fusionen und Gefahren. (Haraway, 1995, S. 193)

In ihrem „Companion Species Manifesto“ beschreibt Haraway Immunsysteme überhaupt als Teile von „naturecultures“, denn: „All stages of the life histories of evolving animals had to adapt to eager bacteria colonizing them inside and out“ (2003, S. 32).

Die neuesten Erkenntnisse zum *Mikrobiom*, jenen Billionen von Bakterien, die unseren Darm besiedeln, bestärken ebenfalls die Vorstellung eines komplexen, dynamischen Netzwerks aus Mikroben und Körperzellen. Dieses Mikrobiom, das eng an das

¹⁸ Graham und ihre Kollegen analysierten Blutproben von mehr als 7000 Soay-Schafen auf der schottischen Insel St. Kilda und fanden, dass Schafe mit einem hohen Grad an autoreaktiven Antikörpern auch eine höhere Anzahl von Antikörpern gegen Parasiten aufwiesen (Graham et al., 2010, S. 662). Graham und ihr Team untersuchten auch die Blutproben von mehr als 1000 älteren Taiwaner_innen und fand hier einen Zusammenhang zwischen einem hohen Grad an autoreaktiven Antikörpern und einer längeren Lebenserwartung (Horowitz, 2016).

Immunsystem gekoppelt ist, beeinflusst die Immunantworten in Körper und Gehirn¹⁹ – ein Umstand, der auch für die Frage nach der Entstehung von Autoimmunität relevant ist. Li et al. (2018, S. 595) sprechen von einem Wortgefecht bzw. von Kommunikationsüberlagerungen zwischen dem Mikrobiom und dem angeborenen und erworbenen Immunsystem; sie betonen den Einfluss eines gestörten Gleichgewichts zwischen den Bakterienarten im Darm auf das Entstehen systemischer Autoimmunität.

Wu und Wu sehen ebenfalls eine Störung der Immun-Homöostase als Einflussfaktor auf die Entwicklung von Autoimmunerkrankungen: „The gut microbiota regulates innate and adaptive immune homeostasis, which in turn can affect the development of not only intestinal but also systemic autoimmune diseases“ (Wu & Wu, 2012, S. 4).

2.8 Differenz und Autoimmunität

„[T]o be human is to be multispecies“ (Hutter et al., 2015)²⁰ – vor diesem Hintergrund unserer Existenz in *mikrobiotischer Kohabitation* bezeichnet die österreichische Künstlerin Sonja Bäumel den Menschen als „multi-being“. Sie stellt fest: „Being in the world as an individual really means being a multi-being community in a vital process of permanent exchange“ (2018). In ihrer Arbeit mit Bakterien fordert sie uns dazu auf, Differenzen anzunehmen und offen zu sein auch für das Andere; für das, was nicht mit uns selbst identisch ist²¹.

In dieselbe Richtung zielt der schon erwähnte Vorschlag von Cohen (2004), das Konzept der „Person“ neu zu denken (siehe 2.5). Wie Plessner geht er davon aus, dass wir nicht mit uns selbst identisch sind – wobei er konkret die materielle Dimension in den Blickpunkt rückt und auf eine Nicht-Identität auf zellulärer, molekularer oder auch subatomarer Ebene spekuliert.

Die Konsequenz einer solchen Neukonzeption besteht darin, die *Differenz als das verkörperte Substrat der Subjektivität* zu begreifen, und nicht die Gleichheit oder Einheit:

Rather than simply manifesting threatening physical or even psychosomatic breakdowns, autoimmune illnesses might provoke productive differences: differences that can lead to

19 Angesichts ihrer Masse und des Einflusses, den Mikroben auf unseren Körper und unseren Geist ausüben, stellt z. B. Ed Yong (2018) im Buch „Winzige Gefährten“ (*Original: I Contain Multitudes: The Microbes Within Us and a Grand View of Life, 2016*) die Definition von Individuen in Frage.

20 „Our claim is that, with respect to most biological research projects, human beings are so well integrated with their microbiomes that the individuality of human beings is better conceived as a symbiotic entity. Insofar as biological research is concerned, to be human is to be multispecies.“ (Hutter et al., 2015)

21 „It is not a romantic or sentimental notion of being together, it is about ourselves taking risks, about finding the courage to open up to differences; to that what is other; that, which is not the same as us.“ (Bäumel, 2018)

transformations which are at once personal and political, local and global, material and spiritual. (Cohen, 2004, S. 8-9)

Eine solche Sicht sprengt den biomedizinischen Rahmen und öffnet die Tür zu einem erweiterten Verständnis autoimmuner Dynamiken, womit eine *Neukonzeption von Autoimmunität* möglich wird.

2.9 Exkurs: Entwurf einer neuen Terminologie für immunologische Parameter

Wie gezeigt wurde (vor allem unter 2.5.1 und 2.5.2), stehen jedoch viele der biomedizinischen immunologischen Begrifflichkeiten einem neuen Verständnis von Autoimmunität wortwörtlich entgegen und damit im Weg. Mit Benennungen wie „Antikörper“, „Antigen“ oder „Killerzellen“ sowie mit dem Beharren auf der Dichotomie „Selbst“ und „Nicht-Selbst“ werden Gegensätzlichkeiten kreiert, die Bilder von Angriff – Abwehr / Schlag – Gegenschlag und damit von beständigen Kämpfen auf Zellebene heraufbeschwören, ebenso wie Assoziationen mit Krieg und kriegerischen Handlungen.

Durch die Setzung von Gegensätzen werden Gräben aufgerissen und semantisch widerstrebende Kräfte freigesetzt, die in der Folge aufeinanderprallen müssen und solcherart das Geschehen als ein *per se* konflikthafte, kriegerische definieren. Doch es sind auch ganz andere Setzungen möglich, ebenso wie andere Narrative. So lässt sich das Immunsystem als großes Organ denken, oder als Landschaft, als Unterwasserlandschaft z. B.: Die Immunzellen sind im Blut oder in der Lymphe unterwegs, daher ist ein wässriges Milieu eine mögliche passende Umgebung für sie; die Zellen können mit Tierchen wie Mollusken und Seesternen verglichen werden, und Ähnliches mehr.

Was das Leitthema einer *neuen Erzählung über das Immunsystem* betrifft, bietet es sich an, Bindung und Auflösung als die bestimmenden Prozesse zu schildern, anstelle auf Kampf und Vernichtung zu fokussieren. Es werden Bindungen eingegangen, und es kommt zu Auflösungen als Lösungen potenzieller Bedrohlichkeiten.

Die immunologischen Hauptkräfte streben nach Ausgleich, nach Ordnung und Struktur. Eintretene Schäden werden repariert, eingedrungene Bakterien und Viren gebunden und aufgelöst, Disbalancen im Zellgefüge durch Wiederherstellung des Gleichgewichts ausgeglichen. Im Fall von Auto-Bindungen, also Bindungen an eigene Zellen oder Zellteile, kann spekuliert werden, dass größere Umbauten angestrebt werden, dass eine umfassende Neustrukturierung das Ziel sein könnte in Folge einer größeren Disbalance, einer den gesamten Organismus bedrohenden Gleichgewichtsstörung, die durch radikale

Maßnahmen ausgeglichen werden muss, wie sie die Bindung und Auflösung eigenen Gewebes darstellt.

Um einer solchen anders gewendeten, neu gefärbten und in eine gänzlich andere Richtung weisenden Narration zur Durchsetzung zu verhelfen, ist, wie schon eingangs erwähnt, das Finden anderer Begrifflichkeiten der erste Schritt, um diese anderen Setzungen zu ermöglichen, den Kontext des Geschehens im Immunsystem zu verändern und damit die gesamte Erzählung von den immunologischen Vorgängen auf eine andere Ebene zu bringen.

Die folgende Tabelle (Tab. 1) zeigt die Ergebnisse eigener Experimente zu einer neuen Terminologie für immunologische Parameter:

ALTE BEGRIFFE (inklusive Funktionserklärungen)	NEUE BEGRIFFE (die die Funktionalität berücksichtigen)
Antikörper (AK) AK gehen Bindungen mit körperfremden Antigenen ein	Bindungskörper Binding Bodies - BB
Autoantikörper (AAK) AAK binden ein körpereigenes Antigen	Selbstbindungskörper Autobinding Bodies - ABB
Antigene (AG) AG sind Antikörper generierende Moleküle („ <i>antibody generators</i> “)	Bindungskörper generierende molekulare Strukturen Binding Bodies Generators – BiBoGenes
Natürliche Killerzellen (NK) NK erkennen veränderte (von Viren/Bakterien befallene bzw. Krebs-) Körperzellen und führen deren Tod herbei; sie sind unspezifisch (reagieren nicht auf ein bestimmtes Antigen)	Natürliche Detektor-Zellen Natural Detector Cells – NDC
Cytotoxische T-Zellen (T-Killerzellen, Tc-Zellen) Tc-Zellen unterscheiden sich von den NK dadurch, dass sie veränderte Zellen aufgrund anderer Merkmale erkennen; sie sind spezifisch und hoch selektiv	Selektive Detektor-Zellen Selective Detector Cells – SDC

Tab. 1: *Entwurf einer neuen Terminologie für immunologische Parameter* (Quelle: eigene Darstellung).

Um die Unterschiede in der Auswirkung vor Augen zu führen, werden im Folgenden zwei beispielhafte Sätze über immunologische Vorgänge einmal in der traditionellen

biomedizinischen Terminologie ausgeführt, und dann mit den neuen Begrifflichkeiten reformuliert:

1. Die B-Zellen produzieren die Antikörper, diese richten sich jeweils spezifisch gegen ein als körperfremd erkanntes Antigen.

Neu: Die B-Zellen produzieren die Bindungskörper. Diese binden sich an als körperfremd eingestufte BiBoGene (also an Bindungskörper-generierende Molekularstrukturen).

Ergänzung zu B-Zellen: B steht für bone marrow = Knochenmark, als Hinweis auf den Ort ihres Entstehens, der Begriff wird unverändert übernommen, da neutral.

2. Zytotoxische T-Zellen, kurz Tc-Zellen, sind eine Untergruppe der T-Zellen, die zu den Killerzellen gerechnet werden.

Neu: Selektive Detektor-Zellen (selective detector cells), kurz SDC, sind eine Untergruppe der T-Zellen, die zu den Detektor-Zellen gerechnet werden.

Ergänzung zu T-Zellen, auch T-Lymphozyten: T steht für Thymus als ihren Entstehungsort, der Begriff wird unverändert übernommen, da neutral.

Im Bewusstsein, dass neue Terminologien immer auch kritisch zu betrachten sind, vor allem, wenn die Konnotationen in Richtung positiv verschoben werden und so die Gefahr der Verharmlosung besteht (siehe George Orwells sprachpolitisch zu Manipulationszwecken umgestaltete Neusprache „Newspeak“ in seiner Romandystopie „1984“ aus dem Jahr 1949), glaube ich dennoch, dass sich die immunologische Metaphorik²² nicht verändern wird, wenn nicht auch diese auf Gegensätzlichkeit ausgerichteten Begriffe vom „Antikörper“ und „Antigen“ und die Gewalttätigkeit implizierende Benennung „Killerzelle“ aufgegeben und durch andere Bezeichnungen ersetzt werden.

22 Gerade bei der Immun-Metaphorik ist die Übernahme ins Soziopolitische populär. Lemke (2000) nennt es „Immunologik“ und zeigt, dass in diesem Bereich das Immunsystem als Universalmetapher für die Codierung von Differenz funktioniert: „Zum einen hat das Immunsystem eine besondere Grenz-Stellung zwischen Natur und Gesellschaft. Es ist zwar angeboren und insofern natürlich, zugleich aber hat das Immunsystem eine gesellschaftliche Komponente, weil es trainierbar, das heißt veränderbar [...] ist. Zum anderen operiert das Immunsystem an der Grenze von Selbst und Nicht-Selbst, und seine Aufgabe besteht darin, diese Grenze – und zugleich die Flexibilität dieser Grenze – zu sichern.“ (S. 411)

3. Autoimmunkrankheit Lupus / SLE (Systemischer Lupus Erythematodes)

Der systemische Lupus erythematodes, alltagssprachlich Lupus, fachsprachlich abgekürzt SLE genannt, gilt als exemplarische Autoimmunkrankheit und wird daher im Folgenden näher betrachtet, und zwar sowohl aus historischer und medizinisch-klinischer Perspektive als auch unter dem Blickwinkel des „Lebens mit Lupus“.

3.1 Das imaginative Syndrom

Das SLE-Paradigma der Humanmedizin hat sich von einer Hautkrankheit der Antike zu einem komplizierten Syndrom entwickelt, das viele Organe und biologische Prozesse involviert. Es präsentiert sich immer noch als Rätsel²³, stellt Rekvig 2018 fest, und als Abstraktion, die sowohl im physischen als auch im intellektuellen Kontext schwer zu verstehen ist.

Rekvig (2018) listet auf, dass SLE in den verschiedensten Studien als *herausforderndes, problematisches, inspirierendes, einflussreiches (produktives) klinisches Syndrom* beschrieben wird. Es sei zwar real in seiner Existenz, aber hinter Hindernissen verborgen, die den Zugang erschweren. Es erweist sich für Patient_innen als mühsam und aufreibend und für Wissenschaftler_innen als widerständig und rebellisch.

Zwei Jahre später, in einer kritischen Analyse zum aktuellen Forschungsstand, bezeichnet Rekvig SLE nach wie vor als *enigmatische Krankheit*, von deren Pathogenese (Krankheitsentstehung) nach wie vor wenig verstanden wird, und noch weniger von ihrer Ätiologie (ihrem zugrunde liegenden ursächlichen Zusammenhang). Er findet in der Literatur die Überzeugung, dass die Umwandlung der Ätiologie in krankheitserzeugende autoimmune Prozesse zentral sei für das SLE-Verständnis: „The transformation of etiology into pathogenic autoimmune processes are regarded central to understand the *imaginative syndrome SLE* [eig. Hervorhebung]“ (Rekvig, 2020).

Somit bezeichnet er den systemischen Lupus erythematodes als *imaginatives Syndrom* und eröffnet den weiten Raum der Vorstellung und Phantasie, was die Krankheitsursache und die Entstehungsgeschichte der Krankheit, aber auch was ihre Manifestationen – auf persönlicher wie sozialer, individueller wie kultureller Ebene – betrifft.

23 „SLE presents itself as an enigma and an abstraction difficult to comprehend in a physical and intellectual context“ (Rekvig, 2018).

3.2 Der rötliche Wolf

Wo nahm dieses die Imagination nicht nur anregende, sondern von Anfang an involvierende Syndrom seinen Ausgang? Wo liegen die medizinhistorischen Wurzeln von SLE?

Bereits 1845 beschrieb der Wiener Dermatologe Ferdinand von Hebra (1816–1880) eine Hautkrankheit unter der Bezeichnung „Seborrhea congestiva“, deren Charakteristikum eine schmetterlingsförmige rote Hautläsion („Schmetterlings-Erythem“) im Gesicht darstellt.

Sechs Jahre später wurde die Krankheit unter der Bezeichnung „lupus érythémateux“ („rötlicher Wolf“) vom französischen Arzt Cazenave (1795–1877) als seltene Krankheit in die Medizingeschichte eingeführt, die vor allem junge Frauen betrifft und insbesondere das Gesicht in Mitleidenschaft zieht in Form von roten Hautläsionen (Cazenave, 1851). 1856 erwähnte Cazenave das mögliche Auftreten von Fieber und Schmerzen bei Vorliegen von Lupus erythematosus (LE), wenn auch in einem rein dermatologischen Kontext; er notierte auch erstmals das LE-Symptom der Alopezie (Haarausfall).

Der Engländer Erasmus Wilson beschrieb „lupus erythematosus“ noch als spezielle Form der Hauttuberkulose und grenzte ihn von „skrufulöser Tuberkulose“ ab; er bezog sich auf Cazenaves Beschreibung und hielt 1862 fest: „Destruction [...] we may take as the leading character of lupus“ (Wilson, 1863, S. 315).

Der Wiener Dermatologe Moriz (Kohn) Kaposi (1837–1902) beschäftigte sich in zwei einflussreichen Publikationen (siehe Kaposi, 1869 und Kaposi, 1872) eingehend mit LE und grenzte die Krankheit vom „Lupus vulgaris“, einer Hautmanifestation der Tuberkulose, ab. Er bestätigte das gehäufte Auftreten von LE bei jungen Frauen, bei denen die Krankheit auch, so seine Beobachtung, einen schwereren Verlauf nahm. Und er inkludierte erstmals Arthralgien, also Gelenkschmerzen, ebenso wie Adenopathie (in Form einer Erkrankung der Lymphknoten) in die Krankheitsbeschreibung. Im Artikel von 1872 hielt Kaposi fest, dass keine befriedigenden Daten zur Ursache des Lupus erythematosus vorlägen.

1895 beschrieb William Osler (1849-1919) eine Krankheit unbekannter Ätiologie (unbekannter Ursache), die sich mit vielfältigen Hautläsionen präsentierte, wozu gelegentlich Arthritis kam und eine Vielzahl an viszeralen (i. e. die Eingeweide betreffenden) Manifestationen. Er bezeichnete die Gruppe von Krankheiten ursprünglich als „erythema exudativum multiforme (EEM)“, dann als „erythema group“ – unter den von

ihm beschriebenen Fällen befanden sich einige LE-Patient_innen. Benedek erläutert jedoch, dass Oslers Rolle in der Geschichte des Lupus überbewertet bzw. fehlinterpretiert wurde/wird, da dieser in keiner seiner Publikationen den Namen LE verwendet und letztlich eine inhomogene Gruppe unterschiedlicher Krankheitsbilder beschrieben hat (Benedek, 2019, S. 4).

Die Bedeutung der Nierenbeteiligung wurde von Harvey und Kollegen (1954) erkannt, die in zwei Drittel der autopsierten Fälle feststellten, dass SLE die alleinige Ursache für Nierenschädigungen unterschiedlicher Ausprägung war.

Eine Wende in der Geschichte des Lupus trat 1948 ein, als Malcolm M. Hargraves die sogenannte LE-Zelle entdeckte und als mit SLE assoziiert beschrieb. Dieses Phänomen wird von Anti-Histon-Antikörpern ausgelöst (Hargraves, 1969). Die LE-Zelle erwies sich zwar im Endeffekt als nicht zuverlässig in der SLE-Diagnostik (in einem Viertel der Fälle kommt sie nicht vor), aber im folgenden Jahrzehnt erlaubten neue Labor-Methoden die Entdeckung einer Vielzahl von Antikörpern, von denen einige (Anti-DNA-Antikörper und Antikörper gegen doppelsträngige DNA z. B.) mit Untergruppen von SLE korreliert werden konnten. Eine große Rolle spielen die ANAs, die Antinukleären Antikörper, die aber auch bei 5 % der klinischen SLE-Fälle nicht gefunden werden. Jedenfalls lässt sich die Entstehung der Disziplin der Immunpathologie auf die Entdeckung der LE-Zelle zurückführen (Benedek, 2019, S. 6).

3.3 SLE und Autoimmunität (Pathogenese von SLE)

Die Entwicklung von SLE erfolgt stufenweise, mit einer langen Periode sogenannter autoimmuner Prädisposition (Hahn, 2019, S. 43), die als Folge von genetischer Anfälligkeit, biologischem Geschlecht und Umwelteinflüssen angenommen wird. In einem kleinen Teil der solcherart Prädisponierten bilden sich Autoantikörper, die klinischen Symptomen oftmals Monate oder Jahre vorausgehen; und wiederum nur ein Teil der Individuen mit Autoantikörpern zeigt letztlich das klinische Krankheitsbild SLE.

Dieses beginnt oft mit der Beteiligung von einzelnen inneren Organen oder mit von der Norm abweichenden Blutwerten, die sich dann in die entsprechende Anzahl von klinischen und Labor-Abnormalitäten entwickeln, um als SLE klassifiziert zu werden.

Die Krankheit selbst präsentiert sich häufig in Schüben, sodass bei betroffenen Individuen in den Jahren nach Krankheitsausbruch Phasen stärkerer Krankheitsaktivität im Wechsel mit solchen von schwächerer bzw. auch sehr geringer Aktivität auftreten. Je nach

genetischer Ausgangslage, Ausmaß an chronischen Entzündungen und Stärke der Organbeteiligung kommt es im weiteren Verlauf zu Organschädigungen und Komorbiditäten, also zu weiteren Erkrankungen (Hahn, 2019, S. 43).

Autoantikörper sind die Haupteffektoren, also Auslöser der Krankheit SLE. Ihr Vorliegen ist notwendig, aber nicht hinreichend für SLE. Erst wenn durch sie das sogenannte Komplement²⁴ aktiviert wird bzw. andere Entzündungs-Mediatoren in Gang gesetzt werden, kommt es zum Krankheitsausbruch. Bei fast 85 Prozent der SLE-Kranken gehen die Autoantikörper den ersten Symptomen voraus, im Schnitt zwei bis drei Jahre.

Die Autoantikörper treten in einer zeitlichen Hierarchie auf: zuerst zeigen sich ANAs (Antinukleäre Antikörper), dann Anti-DNA und antiphospholipid Antikörper, und zuletzt anti-Sm und anti-RNP (Hahn, 2019, S. 45).

Was die Bestimmung von Biomarkern für SLE betrifft, stehen Autoimmun-Charakteristika an erste Stelle, also das Testen auf ANAs, anti-DNA-Antikörper und Komplement.

3.4 Diagnose, Verbreitung und klinisches Bild von SLE

SLE wird von Yazdany und Dall’Era (2019) als prototypische systemische Autoimmunkrankheit definiert, mit heterogener multisystemischer Beteiligung und der Produktion eines breiten Spektrums an Autoantikörpern. Die klinischen Charakteristika bei individuellen Patient_innen können stark variieren, sie erstrecken sich von leichter Gelenks- und Hautbeteiligung bis zu schweren, lebensbedrohlichen Erkrankungen der inneren Organe.

3.4.1 Diagnostik

Die Klassifikationskriterien, die aktuell für die Diagnose von SLE herangezogen werden, sind zum Beispiel bei Yazdany und Dall’Era (2019, S. 17, Tab. 2.1) aufgelistet. Sie umfassen Hautsymptome wie das sogenannte Schmetterlingserythem oder den diskoidalen Ausschlag, Photosensitivität, Mundschleimhautgeschwüre, Serositis, Nierenstörungen,

24 Das Komplementsystem gehört zur unspezifischen Immunabwehr. Paul Ehrlich prägte das Wort Komplement, da es die Wirkung des Antikörpers bei der Lyse (Auflösung) von Bakterien ergänzt – also komplementiert. Man spricht heute vom Komplementsystem, da es ca. 40 Glykoproteine umfasst, die unterschiedliche biologische Aktivitäten übernehmen. Die Aktivierung von Komplement kann über drei verschiedene Wege erfolgen; entscheidend für jede Art der Aktivierung ist die Spaltung der Komponente C3 in die Fragmente C3a und C3b. Die Wirkung des Komplements kann in der Einleitung von Entzündungsreaktionen zur Abwehr pathogener Mikroorganismen bestehen, aber auch in der Schädigung körpereigenen Gewebes bei immunpathologischen Reaktionen als Folge von zytotoxischen (zellschädigenden) Autoantikörpern, wie sie bei Autoimmunerkrankungen vorkommen. (Ferenčík et al., 2006, S. 45-49)

neurologische Störungen und Störungen im Blutbild, ebenso wie immunologische Charakteristika, die sich in Form von spezifischen Autoantikörpern ausdrücken. Für die Klassifikation eines Krankheitsbildes als SLE müssen vier oder mehr dieser ACR (American College of Rheumatology)-Kriterien erfüllt sein.

Yazdany und Dall’Era (2019) betonen jedoch, dass es keinen „Goldstandard“²⁵ für die SLE-Diagnose gibt; letztlich hängt es von der Erfahrung des Diagnostizierenden ab, die charakteristischen Anzeichen zu erkennen und entsprechend einzuordnen – nicht ohne alle anderen möglichen Diagnosen auszuschließen.

3.4.2 Prävalenz und Inzidenz

Diese Schwierigkeit bei der Diagnose führt auch dazu, dass epidemiologische Daten zum Vorkommen von SLE sehr unterschiedlich ausfallen. In den USA legen Umfragen, die hauptsächlich an kaukasischen Bevölkerungsgruppen durchgeführt wurden, eine Prävalenz (Anzahl der Personen mit Lupus-Diagnose) von 14,6 bis 50,8 pro 100.000 nahe, und eine Inzidenz (jährliche Neuerkrankungen) von 1,8 bis 7,6 pro 100.000. In Europa wird die Prävalenz im Schnitt mit 20 bis 50 pro 100.000 Personen angegeben; in der Übersichtstabelle bei Lim und Drenkard (2019) zeigt sich, dass 2007 die Prävalenz bei 28,3 pro 100.000 lag, und 2012 bei 52,8, wobei sich diese Zahlen auf nordeuropäische Länder beziehen (Lim & Drenkard, 2019, S. 30-31).

Während für Österreich keine Daten vorliegen, wird für Deutschland die Prävalenz bei 15 bzw. 55 pro 100.000 angegeben, differenziert nach Geschlecht: Frauen sind viermal häufiger betroffen als Männer. In einer Analyse von über die Betriebskrankenkassen gemeldeten SLE-Fällen in Deutschland aus dem Jahr 2021 wird von einem stetigen Anstieg der Zahlen gesprochen. Die Inzidenz von SLE in Deutschland stieg demnach von 2009 bis 2014 um den Faktor von 1,4 auf den Wert von 8,82 pro 100.000; die entsprechende SLE-Prävalenz betrug im Jahr 2009 noch 37,32 und stieg bis 2014 auf den Wert von 47,36 (Schwarting et al., 2021, S. 380).

Die Autor_innen schließen aus ihren Ergebnissen, dass die steigenden Zahlen der SLE-Inzidenz und Prävalenz in Deutschland die Dringlichkeit einer möglichst frühen Diagnose und von effektiven Behandlungsmaßnahmen erhöht, um die Verschlechterung der Krankheit zu verhindern oder zu verzögern, und um die Belastung (des Gesundheitssystems) durch die Krankheit SLE zu reduzieren (Schwarting et al., 2021, S. 391).

25 „There is no gold standard test for the diagnosis of SLE“ (Yazdany & Dall’Era, 2019, S. 15).

Global betrachtet findet man die höchsten SLE-Inzidenz- und Prävalenz-Zahlen bei Menschen afrikanischer, spanischer oder asiatischer Herkunft (Lim & Drenkard. 2019, S. 31).

3.4.3 Umwelteinflüsse

Dass UV-Strahlung (durch Sonnen-Exposition) Lupus-Schübe (und zwar sowohl die Haut als auch nicht die Haut betreffend) auslöst, ist seit dem 19. Jahrhundert bekannt. Nach wie vor konnte aber nicht genau geklärt werden, welche Autoimmunvorgänge dafür verantwortlich sind.

Umweltfaktoren spielen jedenfalls weltweit eine Rolle hinsichtlich des Risikos, an SLE zu erkranken. Lim und Drenkard betonen abschließend die Bedeutung des komplexen Zusammenspiels von Umwelteinflüssen und genetischen Variablen, dessen Aufklärung jedoch noch aussteht (2019, S. 41).

3.4.4 Epigenetik²⁶

Aktuelle Ergebnisse sehen in der epigenetischen Dysregulation den „missing link“ zwischen dem genetischen Risiko für SLE und der klinischen Manifestation der Erkrankung. Epigenetische Veränderungen können in Folge von vorhergehenden Infektionen, der Medikation, Ernährungsweise oder anderer umweltbedingter Einflüsse auftreten.

Defective epigenetic control contributes to uncontrolled cytokine and co-receptor expression, resulting in immune activation and tissue damage in SLE. Epigenetic alterations promise potential as disease biomarkers and/or future therapeutic targets in SLE and other autoimmune/inflammatory conditions. (Hedrich, 2017)

In ihrem Überblicksartikel kommen Surace und Hedrich (2019) zu dem Schluss, dass die Epigenetik eine entscheidende, aber bisher nur lückenhaft verstandene Rolle bei autoimmunem/entzündlichen Zustandsbildern spielt. Sie fassen zusammen:

Only a full picture of epigenetics in systemic inflammation will help us to (i) understand the exact pathophysiology of autoimmune/inflammatory conditions, (ii) deliver molecular causes for variable clinical pictures, disease severity, and outcomes in related individuals with phenotypically variable disease, and (iii) offer new targets in the search for biomarkers and individualized and target-directed treatments. (Surace & Hedrich, 2019)

26 Die Epigenetik als biologische Disziplin beschreibt das Wechsel- bzw. Zusammenspiel von Umwelt und Genen.

Damit unterstreichen sie die Bedeutung der Untersuchung epigenetischer Variablen, um den molekularen Hintergrund der Variabilität der klinischen Manifestationen von autoimmunen Konditionen aufklären zu können und um Biomarker zu finden, die individualisierte, zielgerichtete Behandlungsangebote ermöglichen.

3.4.5 Klinik

Das klinische Erscheinungsbild, wie schon eingangs erwähnt, kann bei Lupus sehr stark variieren, ebenso wie die Hauptsymptomatik. Häufige organspezifische Symptome bei SLE – neben dem charakteristischen Hautausschlag im Gesicht, den Mundschleimhaut-Geschwüren (orale Ulcera) und der Nierenentzündung bei Lupus-Nephritis – betreffen das Herz und die Lungen; ebenso ist die mögliche Beteiligung des Nervensystems zu erwähnen, sowie gastrointestinale Symptome einschließlich der Betroffenheit der Leber.

Hinojosa-Azaola und Sánchez-Guerrero (2019, S. 391-393) besprechen in ihrem Überblick fünf häufige konstitutionelle SLE-Symptome, die nicht in eine organisch-systemische Klassifikation hineinfallen: Fieber, Gewichtsverlust, Fatigue, Krankheitsgefühl (Malaise) sowie Lymphadenopathie. Fieber ist ein sehr häufiges Symptom und oft der Grund für eine Hospitalisierung, die Zahlen betreffend Auftreten bei Lupus-Patient_innen schwanken je nach Studien zwischen 84 % und 42 %. Die Lymphadenopathie (Schwellung bzw. Veränderung der Lymphknoten) ist gutartig bei Lupus und betrifft hauptsächlich die zervikalen und axillaren Regionen (also die Hals- und Achselhöhlen-Bereiche); die Knoten sind weich, beweglich, schmerzhaft und nicht in tieferen Regionen festsitzend (2019, S. 392).

Ein Hauptsymptom bei SLE, das bis zu 80 % aller Patient_innen betrifft, ist Fatigue bzw. das damit verbundene Krankheitsgefühl, zusammengefasst als Fatigue-Syndrom, das für einen Erschöpfungszustand oder Zustand starker Müdigkeit und Abgeschlagenheit steht. Dabei spielen mehrere Faktoren eine große Rolle, wie Krankheitsaktivität, Stimmungsschwankungen, Schlafmangel, Bewegungsmangel und die Art der Medikation. Inwieweit das Fatigue-Ausmaß mit der Krankheitsaktivität korreliert, ist umstritten, aber fest steht, dass dieses Symptom die Hauptursache für das Auftreten funktioneller Behinderung bei SLE-Patient_innen ist, und Hauptanlass für die Inanspruchnahme ärztlicher bzw. medizinisch-institutionalisierter Hilfe (2019, S. 393). In einer SLE-Studie an der multiethnischen LUMINA-Kohorte wurde Fatigue von 92 % der Untersuchten berichtet; die signifikant damit in Korrelation stehenden Variablen waren kaukasische

Ethnizität, konstitutionelle Symptome (Fieber, Gewichtsverlust), ein höheres Schmerz-Niveau und Hilflosigkeit (Burgos et al, 2009).

Die Beteiligung des Bewegungsapparates, also von Muskeln und Skelett, umfasst bei SLE akute Entzündungserscheinungen wie Arthritis (Gelenkentzündung) und Myositis (Muskelentzündung), ebenso wie chronische Zustände wie z. B. Osteoporose (Knochenschwund) und Osteonekrose (Knochennekrose). Die akuten Zustände sind im Allgemeinen mittels entzündungshemmender bzw. immunsuppressiver Medikation behandelbar, bei den chronischen ist Prävention wesentlich, um deren Entwicklung zu verzögern. Wichtig in diesem Bereich ist allgemein das frühzeitige Erkennen einer muskuloskeletalen Beteiligung und das rasche Setzen von entsprechenden therapeutischen bzw. präventiven Maßnahmen (Navarra & Torralba, 2019, S. 412).

3.5 Behandlung von Lupus

Es war, schreiben Avina-Zubieta und Esdaile (2019), ein glücklicher Zufall während des 2. Weltkriegs, der die positiven Effekte von Antimalaria-Medikamenten (AMs) auf die klinischen Eigenschaften von Autoimmunkrankheiten enthüllte: Britische Ärzt_innen beobachteten eine Besserung von arthritischen und die Haut betreffenden Symptomen bei rheumatischen Patient_innen während der prophylaktischen Behandlung mit Chinin, einem Hauptbestandteil der AMs, zum Schutz vor Malaria. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts werden AMs weit verbreitet bei rheumatoider Arthritis, sowie diskoidem und systemischem Lupus erythematodes verschrieben (S. 650).

Mehrere Faktoren führten dazu, dass AMs inzwischen die Hauptmedikamentengruppe bei Lupus darstellen: erstens gibt es klare Evidenz für ihre Wirksamkeit, zweitens liegen inzwischen ausreichend Daten vor, die belegen, dass die kontinuierliche Anwendung von AMs zu leichteren Verläufen führt, Schäden verhindert und die Überlebensquote anhebt. Drittens ermöglichen es die aktuell zur Verfügung stehenden Methoden retinalen (die Netzhaut des Auges betreffenden) Monitorings, frühzeitig retinale Veränderungen als Nebenwirkung der AMs zu erkennen, solange diese noch reversibel sind. Daher, so der Schluss von Avina-Zubieta und Esdaile, sollten AMs die erste Wahl bei der Behandlung von SLE-Patient_innen sein – als kostengünstige, sichere und effektive Medikamente (2019, S. 658).

Die am häufigsten verschriebenen Medikamente bei SLE sind aber Glucocorticoide (GCs), weil keine andere Medikation diese Kombination an lebensrettenden Effekten über eine so

große Bandbreite an Immun- und Entzündungswegen hinweg bietet, noch dazu in Verbindung mit einem so raschen Eintritt der Wirkung. Daher sind GCs nach wie vor unersetzbar, obwohl sie in pharmakologisch wirksamer Dosierung beachtliche Schäden (Osteoporose, Diabetes mellitus, Bluthochdruck, Muskelschwund, Depression und Angstzustände) verursachen, wie Nataraja und Morand darlegen (2019, S. 664-667).

Zielgerichtete Therapien werden bei schweren klinischen Erscheinungsbildern von SLE eingesetzt; dazu gehören B-Zellen-gerichtete und T-Zellen-gerichtete Therapien, ebenso wie Therapien, die auf Zytokin-Inhibition beruhen. Eine anerkannte Medikation, deren Effizienz inzwischen von mehreren unabhängigen Studien belegt ist (bei SLE-Patient_innen ohne Nierenbeteiligung), stellt „Belimumab“ (Hoyer & Dörner, 2019, S. 710) dar. Es handelt sich dabei um einen monoklonalen menschlichen Antikörper, der eine B-Zellen-gerichtete Therapie ermöglicht. Auf B-Zellen zielt auch „Rituximab“ ab, das bei refraktöser Lupus-Nephritis empfohlen wird. Hoyer und Dörner (2019, S. 715) schreiben, dass sich mehrere neue zielgerichtete Therapien noch im Entwicklungsstadium befinden, wobei insbesondere der Zytokin-Inhibitor „Anifrolumab“²⁷ hohe Erwartungen weckt. Zusammenfassend besteht jedoch nach wie vor ein beträchtlicher Bedarf an therapeutischen Möglichkeiten bei schwerem SLE bzw. bei SLE-Subtypen, um die Lebensqualität der SLE-Patient_innen steigern und deren Mortalität verringern zu können.

Alternative Therapien, die bei der Ernährung ansetzen oder auch im psychophysischen Bereich, werden in letzter Zeit verstärkt untersucht, da sich zeigt, dass sie zunehmend von SLE-Patient_innen angewandt werden. Venuturupalli und Wallace haben die entsprechenden Studien analysiert und zusammengefasst (2019, S. 695); sie fanden Hinweise auf die Wirksamkeit der Nahrungsergänzung mit Omega-3-Fettsäuren, Vitamin A-, Vitamin E- und Vitamin D-Präparaten, ebenso wie einer ballaststoffreichen Diät. Weiters gelangen die Autor_innen zur Einschätzung, dass sich die Lebensqualität von SLE-Patient_innen durch Übungen zur Muskelstärkung und Steigerung der körperlichen Ausdauer ebenso verbessern lässt wie durch therapeutische Interventionen, die auf Angstreduktion abzielen und die Schlafqualität hinsichtlich Erholbarkeit und Dauer des Schlafes steigern (2019, S. 698). Sie raten daher allgemein zur Offenheit (von biomedizinischer Seite), was alternative Ansätze in der Behandlung von SLE betrifft.

27 „Anifrolumab (Handelsname Saphnelo) ist seit Februar 2022 zur Behandlung von Erwachsenen mit aktivem, Autoantikörper-positivem systemischem Lupus erythematodes (SLE) zugelassen. Anifrolumab ist ein Antikörper, der das Immunsystem hemmen und dadurch die Beschwerden eines SLE lindern soll. Die empfohlene Dosis von Anifrolumab beträgt 300 mg und wird alle 4 Wochen über eine Dauer von 30 Minuten als Infusion gegeben.“ (Institut für Qualität und Wirtschaftlichkeit im Gesundheitswesen, 2022)

3.6 Leben mit Lupus

Anfang des Jahres 2009, eineinhalb Jahre nach dem ersten und traumatischen Schub – traumatisch, da er mit wochenlanger Bettlägerigkeit verbunden war und weitgehend ohne medizinische/therapeutische Unterstützung verlief –, wurde mir die Diagnose SLE überreicht mit dem Zusatz, es handle sich dabei um eine chronische rheumatische Erkrankung, die nicht heilbar sei, aber behandelbar hinsichtlich der Symptomatik. Ich akzeptierte ohne größeres Bedenken oder Hinterfragen, denn ich war in gewisser Weise erleichtert: Das, was ich in den Monaten davor an Seltsamkeiten, Behelligungen, Unheimlichkeiten und Behinderungen erlebt hatte, konnte nun zusammengefasst und auf einen Nenner gebracht werden; jetzt gab es einen Begriff für all das unaussprechlich Dunkle und Bedrohliche: *Lupus, systemischer Lupus erythematodes*, eine Autoimmunkrankheit, wie mir noch auf den Weg mitgegeben wurde, die Ursache könne genetisch sein, aber auch Umweltfaktoren wie Sonnenexposition oder Antibiotika könnten eine Rolle spielen.

3.6.1 Partikularität

In den folgenden Jahren änderte sich die ursprüngliche Akzeptanz und erfuhr mehrere Wandlungen. Die Irritationen, ausgelöst von der Bilderwelt (siehe 2.1 ff.), die mit dieser Art von Erkrankung heraufbeschworen wird, und zwar im klinischen wie im medialen Bereich, führten zu einer Abwendung; die Erfahrung eines weiteren heftigen Schubes mit quälend starken Gelenkschmerzen, die nach Einnahme von hochdosiertem Kortison in kurzer Zeit fast restlos verschwanden, bewirkte ein erneutes Umdenken. Da Kortison das Immunsystem dämpft, konnte ich nun nicht umhin, mir einzugestehen, dass diese Symptome an den Gelenken wohl von der Aktivität der eigenen Immunzellen ausgelöst worden waren.

Doch wiederum einige Zeit später trug ich in mein Tagebuch, den *Notes of the Day*, ein:

Aber es gibt mir nichts, es [mein Kranksein, eig. Anm.] mit diesem Namen [SLE bzw. Lupus, eig. Anm.] zu benennen, das ist vermutlich überhaupt ein Missverständnis bzw. ein medizinischer Irrtum; es mag Parallelen geben, ja, aber letztlich ist, was ich habe, meine eigene Erfindung; *ein Einzelfall*.

Die ausgeprägte individuelle Variabilität des Krankheitsbildes SLE und überhaupt von Autoimmunkrankheiten wird gerade in letzter Zeit verstärkt diskutiert; die vielfältigen Erscheinungsmöglichkeiten werden auch als Begründung für die lange Zeit, die oft bis zur

Diagnosestellung vergeht, bzw. überhaupt für die Schwierigkeiten hinsichtlich der Lupus-Diagnostik angeführt.

3.6.2 *Der andere Körper*

Was ich am Anfang erlebe, ist, dass der Körper, der „Eigenkörper“, plötzlich zum Problemfall wird, zum „Fremdkörper“:

Es war eine Entfremdung des Körpers, die stattfand. Du beginnst, ihm zu misstrauen – du beobachtest argwöhnisch, was er von sich gibt und meldet. Traust ihm nicht – nicht mehr. Die Einheit ist zerstört. Es gibt plötzlich zwei Seiten. Auf der einen stehst du, geleitet von Vernunft, Streben nach dem Guten und Willen zum Leben, auf der anderen dein Körper: eine dunkle archaische Macht, bestimmt von unwillkürlichen Impulsen und dem Drang nach Befriedigung mehr oder weniger rätselhafter Bedürfnisse. Ich verstand die Signale dieses Wesens nicht mehr, mich beunruhigten die nach außen als Symptome auftretenden Manifestationen von Ereignissen, deren Ursachen und Ziele in der Dunkelheit und Undurchdringlichkeit eines Urwaldes auf einem anderen Kontinent, weit von mir entfernt, verborgen zu sein schienen. [...]

Der Körper wird als dunkel, undurchdringlich, unverständlich beschrieben, da er weder dem „bewohnenden Ich“ noch der ihn untersuchenden und beobachtenden Ärzteschaft eröffnet, was in ihm vor sich geht. Die Veränderungen, die eindeutig passieren und vom Ich erlebt bzw. erlitten werden, da sie mit schmerzhaften, die normalen Funktionen z. T. stark beeinträchtigenden Manifestationen einhergehen, werden in erster Linie dem Körper zugeordnet; die Auswirkungen aber als umfassend, als die ganze Person betreffend erlebt:

[...] Das sich Abschleppen am Körperlichen [...]. Wie ruinös, wie schwach und schadhaft mir mein Körper vorkam.

Die Transformation meines Körpers beunruhigte und interessierte mich zugleich. Ängstigte mich bis in den tiefsten Kern meines Ichs, meines Daseins. Erschütterte mich wie nichts zuvor, indem es mich am Kern packte und bis ins Hirn, in den Geist hineinreichte. Es erfasste und umfasste die gesamte Person. [...]

Immer wieder gehe ich der Frage nach, was eigentlich vor sich geht; nach der Diagnose ist es insbesondere die Frage danach, was diese Art von Kranksein, von chronischem Kranksein, von autoimmun bedingtem Kranksein bedeutet: „Es ist etwas zwischen mich und mich getreten, hat sich in mir von mir getrennt“, schreibe ich 2018. Betrachte ich diese Aussage unter der Perspektive der Plessnerschen Anthropologie (siehe 6.4), sehe ich eine Beschreibung der Zerfallenheit, der Ambiguität, des Bruchs vor mir, den die exzentrische Positionalität mit sich bringt. Ich komme zu dem Schluss, dass es eindeutig eine veränderte

Positionalitätserfahrung ist, die ich im Zuge der Autoimmunprozesse bzw. der fortschreitenden Konfrontation mit den damit verbundenen Auswirkungen erlebe. Die Leib-Körper-Frage hat sich neu gestellt, und damit verbunden auch die Identitätsfrage.

3.6.3 Identität als permanente Krise

„I don't seek myself as subject, stupid project; only things and others are found. Among these, a little less thing and much less other, is my body.“ (Serres, 2011, S. 7-8)

Michel Serres stellt in seinen praktisch-philosophischen Überlegungen über den Körper (2011) die Körpererfahrung an erster Stelle. Er schreibt: „Patior, ergo sum. I am initially what pain has made of my body; only after, much later and long after, am I what I think“ (S. 41). Ihn interessiert, wozu ein Körper in der Lage ist – und dies, so geht es aus seinen *Variations on the Body* (2011) hervor, ist viel und Erstaunliches. Der Körper, gibt sich Michel Serres überzeugt, sagt die Wahrheit; das Problem ist nur, dass wir nicht besonders gut zuhören ...

Was sagt mein Körper? Er zeigt(e) Symptome: Fieber bzw. erhöhte Temperatur, Muskelschmerzen, Muskelschwäche, Kurzatmigkeit, Fatigue/Erschöpfung, Gelenkschmerzen, Gelenkschwellungen, orale Ulcera (Aphten auf der Mundschleimhaut), Photohypersensitivität (Überempfindlichkeit gegen UV-Strahlung, also Sonnenlicht), Gesichtserthem in Folge von UV-Strahlung, Benommenheit/Krankheitsgefühl („lupus fog“) und Raynaud-Phänomen (Neigung zur spastischen Verengung der kleinen Blutgefäße). Das neueste Symptom ist Tinnitus, in Folge einer schon seit Jahren bestehenden Hyperakusis²⁸.

Tinnitus aurius („Klingeln“ im Ohr) gehört nicht zu den offiziellen SLE-Symptomen, auch nicht zu den „möglichen“, ich nehme es aber in die Aufzählung auf, da es genauso gut dazugehören könnte. Bei Tinnitus handelt es sich ebenfalls um ein rätselhaftes Phänomen; es kommt dabei zu einer Hörerfahrung, für die die äußere (Schall-)Quelle fehlt. Da das Zustandekommen des Zustandes unklar ist, gibt es auch keine gezielte Therapie, es gibt nur verschiedene, sehr unterschiedlich ausgerichtete Behandlungsansätze (von der Kortison-Verabreichung bis hin zur kognitiven Verhaltenstherapie), von denen sich jedoch keiner auf ausreichend positive Resultate in der Anwendung stützen kann, um als „empfohlene Therapie“ bei Tinnitus zu gelten.

28 Hyperakusis ist die Bezeichnung für Geräuschüberempfindlichkeit. Betroffene erleben Alltagsgeräusche, die für andere unauffällig sind, als irritierend bis quälend. Außerdem besteht die Tendenz, die Lautstärke von Geräuschen überzubewerten.

Der Körper spricht auch durch das Blut: Im Blutbild zeigt sich Anämie, also Blutarmut; es mangelt an rotem Blutfarbstoff (Hämoglobin). Anzeichen dafür sind Blässe, Leistungsminderung, Konzentrationsschwäche und eine erhöhte Infektanfälligkeit.

Die Anämie bei chronischer Erkrankung („anemia of chronic disease“ – ACD) ist eine erworbene Anämieform, die bei einer länger bestehenden Entzündungsreaktion auftritt. Das Krankheitsbild überschneidet sich mit dem funktionellen Eisenmangel und der Tumoranämie. Eisenmangel liegt ebenfalls vor, so wie eine erhöhte Anzahl von Thrombozyten (Blutplättchen, relevant für die Blutgerinnung) und ein erniedrigter relativer Wert der Lymphozyten (Teil der weißen Blutkörperchen, zu denen die B- und T-Zellen so wie die natürlichen Killerzellen dazugehören). Diese Werte sind als Auffälligkeiten im Blutbild markiert, farblich hervorgehoben und mit Pfeilen nach oben oder unten – die anzeigen, ob die Abweichung als Erhöhung oder Erniedrigung vorliegt – versehen.

Eine über das sogenannte große Blutbild hinausgehende Labordiagnostik besteht in der immunologischen Analyse – hierbei zeigen sich in meinem Blut ANAs, also Antinukleare Antikörper, und Antikörper gegen Doppelstrang-DNA (AK g. dsDNA), ebenso wird in diesem Bereich das Komplement ausgewiesen, in meinem Fall liegt eine Erniedrigung des C3c vor. All diese als Abweichungen gewerteten Auffälligkeiten oder Spezifika meines Blutes gehen mit der Diagnose SLE konform, vielleicht aber auch mit einer historischen Diagnose, nämlich jener der „Lykanthropie“²⁹. Was damals (das Krankheitsbild wurde im 19. Jahrhundert beschrieben) natürlich nicht untersucht wurde, weil die entsprechenden Kenntnisse und Methoden noch nicht zur Verfügung standen, sind immunologische Parameter wie Autoantikörper und Komplement-Faktoren.

Was ist ein Autoantikörper? Gegenwärtig sind es die Autoantikörper, nachweisbar im Blut, die als unleugbare Manifestation von Autoimmunität gelten. Es handelt sich dabei um Antikörper, die ein körpereigenes Antigen binden (siehe auch 1.3), im Unterschied zu „normalen“ Antikörpern, die Bindungen mit körperfremden, z. B. viralen oder bakteriellen Antigenen³⁰ eingehen.

Aus meiner Sicht geht es also letztlich um ein spezifisches Bindungsverhalten, daher stellen sich folgende Fragen: Warum bindet sich mein Autoantikörper an eigene

29 Dieser Frage bzw. Parallele gehe ich in der Fallstudie im vierten Teil meines auf meiner Masterarbeit beruhenden Buches „Lykanthropus erythematosus“ (Macek, 2019a) nach, und zwar anhand von medizingeschichtlichen Aufzeichnungen über die Lykanthropie genannte „Werwolfskrankheit“, die darin besteht, dass ein Mensch sich zu bestimmten Zeiten in einen Wolf verwandelt oder davon überzeugt ist, solch einer Transformation unterworfen zu sein.

30 Antikörper-generierende Moleküle, die spezifisch von Antigenrezeptoren von B- und T-Zellen gebunden werden.

Zellkernbestandteile (im Fall der ANA, siehe 2.4.1) oder (im Fall von AK g. dsDNA) an die eigene DNA? Was ist das für ein Bindungsverhalten?

Matt Richtel, der sich für sein Buch „Elegant Defense“ (dt: „Starke Abwehr“, 2019) mit Immunologen, Rheumatologen, Onkologen ebenso wie mit Betroffenen von Autoimmunerkrankungen, Krebs und AIDS unterhielt und ausführliche Recherchen zum Thema durchführte, stellt abschließend fest, dass es beim Immunsystem kaum um Angriff geht, etwas mehr um Verteidigung, aber hauptsächlich um Gleichgewicht und Harmonie (2019, S. 468-469). Meine Spekulation setzt bei dieser Einschätzung an – und bei der Annahme, dass Autoimmunität durch das Gewährwerden des Risses in Folge exzentrischer Positionalität (siehe 6.4.1) ausgelöst wird. Sie setzt bei der Möglichkeit an, dass ein Ausgleich versucht wird, eine Reparatur letztlich dieser inneren Brüchigkeit. Das Autoantikörper-Bindungsverhalten könnte darauf abzielen, den Riss zu überbrücken, die Kluft zu schließen; vielleicht auch: *Selbstverbindung* herzustellen, im Sinne der Homöostase, der inneren Harmonie.

Ist also die Ausbildung und Aktivierung von Autoantikörpern der Versuch, jene Folge menschlicher exzentrischer Positionalität, die Plessner ins Zentrum seiner philosophischen Anthropologie rückt, die menschliche Ambiguität, rückgängig zu machen – ist es eine Form von *autodenial*, in Anlehnung an den von Frans de Waal eingeführten Terminus „anthropodenial“³¹? De Waal (1999) sagt sinngemäß, dass wir uns vor uns selbst verstecken, wenn wir die Menschlichkeit der Tiere verleugnen, oder die Tierhaftigkeit von uns Menschen. Sind Autoantikörper lesbar als Hinweise auf den Versuch, eine Identitätskrise zu bewältigen, die dem Menschsein wesentlich ist? Bedeutet *autodenial* dann die Blindheit gegenüber eigener Charakteristika, Eigenschaften des Selbst, die man als „nicht zu sich gehörend“ abwehrt, die man nicht als „eigen“ anerkennen will – ist es also eine Art von Teilselbstverleugnung?

Weitere Begriffe, zu denen eine Relation mit Autoimmunität hergestellt wird, oder die in einem Zusammenhang damit gesehen werden können, sind auf psychischer Ebene „Autoaggression“ und auf Zellebene „Autophagozytose“. Unter autoaggressives oder selbstverletzendes Verhalten (SVV³²) fällt zum Beispiel „Ritzen“, das Verletzen der eigenen Haut mit einem scharfen Gegenstand, das vor allem bei (weiblichen) Jugendlichen auftritt. Psychologische Erklärungen sprechen von Affektregulation im Sinne einer

31 Ausdruck für eine spezifische Blindheit gegenüber den menschenähnlichen Charakteristika anderer Spezies.

32 Selbstverletzendes Verhalten (SVV) bedeutet eine direkte und offene Verletzung oder Beschädigung des eigenen Körpers, die sozial nicht akzeptiert ist und nicht mit suizidalen Absichten einhergeht.

Entlastung und Beruhigung in Folge der Verletzung; es wird damit ein Spannungs- bzw. Stressabbau angestrebt. Als krankheitswertig wird dieses Verhalten eingeschätzt, wenn es öfter als viermal in einem Jahr auftritt, in Form von „absichtlich selbst zugefügten Schädigungen an der Körperoberfläche“, die „aus sozial nicht akzeptierten Gründen und ohne Suizidintention“ entstanden sind, wie Christian Kienbacher von der Universitätsklinik für Kinder- und Jugendpsychiatrie Wien erklärt (Missbichler, 2013).

Autophagozytose oder Autophagie (von altgriechisch *autóphagos* „sich selbst verzehrend“ und *kýtos* „Höhlung, Raum“) – sich selbst auffressen – meint den Vorgang, bei dem Zellen die eigenen Bestandteile abbauen und weiter verwerten. Bei der Phagozytose (siehe auch 2.4.4) ist es ein vergleichbarer Vorgang, nur betrifft er Zellen bzw. Zellbestandteile von außerhalb. „Fresszellen“, Phagozyten, vor allem Makrophagen (große Fresszellen), schwärmen aus, sobald ein Fremdkörper in den Organismus eindringt, und sind somit für die Erstreaktion des Immunsystems verantwortlich. Sie präsentieren den T-Zellen Antigene von Zellen, mit denen sie in Kontakt kommen – wenn diese von einem fremden Organismus stammen, der von den T-Zellen als gefährlich eingestuft wird, löst das die MLR („mixed leukocyte reaction“) aus, also eine größere Entzündungsreaktion unter Beteiligung von T-, B- und anderen Immunzellen (Richtel, 2019, S. 148).

Auch Allergien und die Abstoßungsreaktion, wie sie nach einer Organtransplantation auftritt, sind Phänomene, die im Zusammenhang mit Autoimmunität gesehen werden können. Bei Allergien reagiert der Körper mit Antikörperbildung und Entzündungszeichen auf nicht-infektiöse, als nicht-pathogen geltende (Fremd-)Stoffe wie z. B. Blütenpollen, Hausstaubmilben, Nahrungsmittel(-bestandteile), Inhaltsstoffe von Medikamenten etc. Bei Transplantationen von Organen bewirkt die Abstoßungsreaktion (*rejection reaction*), dass der Körper Antikörper gegen das implantierte Fremdgewebe bildet, worauf sich die Aktivität der zellulären Immunabwehr gegen das (Fremd-)Organ zu richten beginnt, wenn nicht Immunsuppressiva³³ verabreicht werden. Jean-Luc Nancy beschreibt die damit einhergehenden Prozesse eindrücklich in *Der Eindringling / Das fremde Herz*: „Der Eindringling [das transplantierte Herz, eig. Anm.] setzt mich unverhältnismäßig aus. Er bewirkt meinen Ausstoß, trägt mich heraus und enteignet mich“ (2000, S. 48). Die Zusammenhänge zwischen Identität und Immunität (siehe auch 8.2.2) erfährt er, unter dem Einfluss der Immunsuppressiva, als direkten Einfluss der letzteren auf erstere: „Wenn man die Immunität schwächt, schwächt man auch die Identität. Fremdheit und Fremdsein werden alltäglich und gemein“ (Nancy, 2000, S. 35).

33 Immunsuppressiva sind Medikamente, die die Aktivität des Immunsystems unterdrücken.

Um aber auf die Antikörper zurückzukommen, so lässt sich an diesen letztlich auch zeigen, wozu ein Immunsystem imstande ist; denn, wie Serres schreibt: „Infectious diseases create antibodies and, in the long run, transform parasites into symbionts“ (2011, S. 39).

3.6.4 Ratgebende

Das biomedizinische Vakuum im Hintergrund von Autoimmunkrankheiten führt zu einer Flut an Publikationen, die diese Leerstelle auffüllen wollen. Dabei stehen weniger Erklärungsansätze oder das Entwickeln neuer Theorien der Autoimmunität im Vordergrund, als vielmehr das Vorschlagen von praktischen Vorgangsweisen zur Behandlung und auch Heilung der Krankheitserscheinungen. Ein großer Schwerpunkt liegt dabei auf diätetischen Programmen, die speziell für autoimmun Erkrankte entworfen und beschrieben werden. In Büchern wie „Say Goodbye to Lupus“ und „The Autoimmune Fix“ steht vor allem Verzicht im Vordergrund, es wird eine radikale Ernährungsumstellung gefordert, die nicht nur das Weglassen von Gluten und Zucker umfasst, sondern auch den Verzicht auf Milchprodukte, Fleisch und Genussmittel wie Kaffee und Alkohol (plus weitere Einschränkungen wie: keine Nachtschattengewächse, keine Öle bis auf Olivenöl etc.). Es werden dann Ernährungsprogramme (inklusive Kochrezepten) präsentiert, mit der Aussicht, bei strenger Befolgung des jeweiligen Programms und aller dazugehörigen Regeln symptomfrei zu werden bzw. eine starke Reduktion der Beschwerden zu erfahren.

Begründungen für die Diätvorschriften lassen sich gut im „Autoimmun Wellness Handbuch“ nachvollziehen. Alt und Trescott (2019) beginnen hier den Ernährungsteil ebenfalls mit der Feststellung, dass eine strikt glutenfreie Diät bei jeder Autoimmunerkrankung ratsam sei – und zwar, weil die Forschungslage eindeutig in diese Richtung weise. Auch wenn keine Zöliakie vorliegt, findet sich gerade bei Menschen mit einer Autoimmunkrankheit häufig eine Glutensensibilität, also eine Empfindlichkeit gegenüber Gluten. Sie verweisen darauf, „dass Gluten die Dünndarmschleimhaut außergewöhnlich stark reizt und nachweislich zu einer Verschlimmerung des Leaky gut führt sowie das Immunsystem aktiviert. Es gibt vereinzelt Hinweise, dass es bei manchen Autoimmunerkrankungen allein durch das Weglassen von Gluten zu einer Remission gekommen ist [...]“ (Trescott & Alt, 2019, S. 79).

Genau wie in der schon erwähnten Ratgeberliteratur schlagen sie weiters eine von Milch und Milchprodukten freie Ernährung vor: „Diese Nahrungsmittelgruppe ist generell schwer verdaulich und häufig allergen [...]. Selbst bei gesunden Menschen können Milch und

Milchprodukte zu vermehrter Schleimbildung führen und den Darm reizen“ (Trescott & Alt, 2019, S. 80).

Was den Zuckerkonsum betrifft, schreiben sie, dass dieser kein spezifisches Problem bei Autoimmunpatient_innen darstelle, „doch übermäßiger Zuckerkonsum führt zu Blutzuckerschwankungen, die unmittelbar nach der Zufuhr durch den Anstieg des Zuckerspiegels als ‚Hochgefühl‘ und später, wenn er wieder sinkt, als ‚Absturz‘ empfunden werden können“ (Trescott & Alt, 2019, S. 81). Folgen erhöhten Zuckerkonsums, wie eine Insulinresistenz, schwächen die Fähigkeit, Entzündungsprozesse zu bekämpfen, und können ebenfalls das Leaky gut³⁴ verstärken. Es wird also letztlich geraten, den Zuckerkonsum stark einzuschränken und raffinierten Zucker in jeder Form zu vermeiden.

Die Ernährung, wie der Begriff „Wellness“ im Titel des Buches schon nahe legt, ist aber nur ein Teil im Programm von Alt und Trescott. Ein weiterer relevanter Bereich ist der Schlaf – hier wird die Wichtigkeit von ausreichendem Schlaf betont und das Erreichen einer guten Schlafqualität, um die Symptome einer Autoimmunkrankheit in den Griff bekommen zu können. Im Teil „Atem schöpfen“ geht es um Entspannung und Stressbewältigung, weiters wird die Wichtigkeit von sozialem Eingebundensein hervorgehoben, und last but not least geht es um Bewegung, und zwar möglichst in der Natur (z. B. verknüpft mit dem japanischen „shinrin-yoku“, also dem „Im-Wald-Baden“) als unverzichtbarer Bestandteil des Wellness-Programms (Trescott & Alt, 2019, S. 197).

Hier zeigt sich, wie in den anderen erwähnten Ratgebern auch, sehr deutlich die Parallele zu den Diätikern bzw. den Lehren der Hygieniker im 19. Jahrhundert³⁵: Es geht um „gut leben“, trotz Krankheit und mit der Krankheit, durch Beeinflussung von Parametern, die jede_r selbst verändern kann. Die Aussicht auf Besserung schwingt in allem mit, wo die Biomedizin von Unheilbarkeit spricht.

Etwas anders sieht die Schwerpunktsetzung bei einer aktuellen Online-Kampagne der American Lupus Foundation aus: Das beste Ich zu werden, das man als Lupus-Kranke_r zu realisieren imstande ist, wird hier als Ziel vorgegeben. Unter dem Kürzel SELF werden

34 Leaky gut, dt. „durchlässiger Darm“, beschreibt eine gestörte Barrierefunktion der Schleimhaut des Dünndarms, wodurch Bakterien und Toxine aus dem Darm in den Blutkreislauf gelangen können.

35 Diese Lehren folgten dem Konzept der Humoralpathologie, der Säftelehre. Im Mittelpunkt stehen dabei die *sex res non naturales*, die sechs „nicht-natürlichen“ (Lebens-)Bereiche, also jene, die nicht konstitutionell festgelegt sind. Hier gilt es, auf Ausgewogenheit (der „Säfte“) zu achten und entsprechende Aktivitäten zu setzen, da diese Bereiche beeinflussbar sind. Sie umfassen: Licht und Luft, Essen und Trinken, Bewegung/Arbeit und Ruhe, Schlafen und Wachsein, Absonderungen und Ausscheidungen, sowie Gemütsanregung/Gemütsbewegungen (siehe z. B. Hartmann, 1874).

Strategien angeboten, die ein angstfreies Leben mit Lupus ermöglichen sollen (*Strategies to Embrace Living with Lupus Fearlessly*³⁶ lautet der volle Name des Programms, der hinter dem Akronym SELF steht). Im Zentrum steht das „self management“, für das praktische Tipps, Übungen, Anregungen und Anleitungen in einer „tool box“ zur Verfügung gestellt werden. Ernährung wird hier nur allgemein angesprochen (wie bei jeder anderen chronischen Krankheit auch sollte man sich ausgewogen ernähren), das Hauptthema ist die psychosoziale *Self Care* und die konkrete Organisation des Alltags als chronisch Kranke_r, zu der die Medikamenteneinnahme und regelmäßige Arzt- bzw. Ambulanzbesuche ebenso gehören wie der Umgang mit Schüben/Krisen bzw. die Bewältigung von Stress. Die Website bietet darüber hinaus Erfahrungsberichte von Mitbetroffenen und erinnert per E-Mail in regelmäßigen Abständen daran, im Programm weiterzumachen, das in die vier Bereiche „Symptom-Management“, „Stress-Management“, „Medikamenten-Management“ und „Zusammenarbeit mit dem medizinisch-pflegerischen Team“ eingeteilt ist. Es besteht die Möglichkeit, für jeweils zwei Wochen einen Schwerpunkt in einem dieser Bereiche zu setzen und so gezielt Aufgaben, Tipps, Vorschläge und Strategien aus diesem Gebiet angeboten zu bekommen. „Reviews“ erlauben den Fortschritt im jeweiligen Bereich zu evaluieren, diese werden aufgrund der Beantwortung von spezifischen Fragen-Sets erstellt.

Beim SELF Programm ist klar, dass es nicht um Alternativen geht, sondern gerade die Zusammenarbeit und compliance mit klassisch-medizinischen Angeboten gestärkt werden soll. Es ist praktisch orientiert und gibt konkrete Tipps zur Alltagsorganisation ebenso wie zur Psychohygiene, so werden auch Audiofiles mit Meditations- bzw. Entspannungsanleitungen zum Download angeboten und ein Online-Tagebuch erlaubt die tägliche Erfassung der Befindlichkeit, wobei für Symptome ein eigener Bereich eingerichtet ist, um diese in ihrer Ausprägung und Variation im Auge behalten zu können.

Durch die Betonung der Self Care und Psychohygiene kann aber auch hier eindeutig ein Bezug zu den Diätikern bzw. zu Hygieniker-Lehren hergestellt werden.

3.6.5 *Life as it is lived – PNI*

Auch in der Psychoneuroimmunologie (PNI), einem relativ jungen Forschungsgebiet, das sich mit dem Einfluss psychosozialer Faktoren auf das Immunsystem bzw. mit dem

36 „Be your best self: No matter how long you’ve been living with lupus, the SELF online self-management program has the tips and tools to help you better manage your disease. [...] SELF is an online program based on what has worked for people with lupus – like you – and on input from doctors, psychologists, and health care educators who have dedicated their lives to helping people manage lupus.“ (Lupus Foundation of America, SELF, 2023)

Zusammenspiel von Nerven-, Hormon- und Immunsystem beschäftigt, wird jeglicher Aktivität, die individuelle Wellness fördert, ein hoher Stellenwert eingeräumt. Hier sind es vor allem Body-Mind-Techniken, die propagiert werden, und zwar im Rahmen einer „Body-Mind-Medizin“ – damit sind „ganzheitliche Ansätze in der Medizin“ gemeint, die „körperliche, psychische, soziale und spirituelle Aspekte des Menschseins“ berücksichtigen (Schubert, 2016, S. 238). Body-Mind-Techniken umfassen Yoga, Tai-Chi, Meditation und andere Entspannungs- bzw. Body-Awareness-Übungen, aber auch kreative Techniken wie z. B. das expressive Schreiben, bei dem es darum geht, über einige Tage oder auch Wochen hinweg zumindest 15 Minuten lang pro Schreibeinheit den Gedanken und Gefühlen, die gerade besonders präsent sind, unzensuriert schriftlichen Ausdruck zu verleihen.

In der PNI-Forschung, wie sie Christian Schubert, ein Pionier der Psychoneuroimmunologie, betreibt, richtet sich der Fokus auf „Life As It Is Lived“ – also auf das Leben, wie es gelebt wird. Das bedeutet konkret, den Schwerpunkt auf Einzelfallstudien zu setzen, die sich über einen längeren Zeitraum auf *eine* Person und ihren Alltag konzentrieren. Laut Schubert ist die Kenntnis des persönlichen Hintergrundes der Patient_innen, ihrer Geschichte und ihrer sozialen Beziehungen unerlässlich, um zu verstehen, was sich in den biochemischen Parametern zeigt: „Wir verstehen die Physiologie des Menschen erst, wenn wir sie in einen Zusammenhang mit seinem gelebten Leben bringen“ (Schubert, 2016, S. 240).

Nur wenn die psychischen Faktoren miteinbezogen und gemeinsam mit den biochemischen Vorgängen analysiert werden, wird die Medizin der „Komplexität des Menschen“ gerecht. Schubert fordert daher eine Neuausrichtung, die letztlich eine neue Medizin bedeutet; eine Medizin, in der die Wechselwirkungen der Systeme, also des Nerven-, Hormon- und Immunsystems, ins Zentrum rücken ebenso wie das Verständnis dafür, „wie sehr diese ineinander verschränkt sind“. Letztlich, so Schubert, lässt sich feststellen: „Das Psychische und das Immunologische sind eins“ (2016, S. 36).

Was Autoimmunkrankheiten betrifft, so finden Hannemann und Kolleg_innen in ihrer Studie klare Zusammenhänge zwischen Stressoren und Entzündungsanstiegen; in ihrer Untersuchung zeigte sich auch, dass „Entzündungsreduktionen [eig. Hervorhebung] bei positiven Emotionen“ nachweisbar sind (2017, S. 55).

Schubert, der auch mehrere Studien mit SLE-Betroffenen durchführte, stellt klar, dass die Biomedizin keine Erklärung für die Krankheitsursache und Entstehung von chronischen

Autoimmunkrankheiten wie z. B. SLE anbieten kann, weshalb gerade in diesem Bereich die PNI einen wichtigen Beitrag zu leisten vermag:

Die Psychoneuroimmunologie (PNI) als empirische Realisierung des biopsychosozialen Modells ermöglicht durch die Hereinnahme nichtstofflicher, insbesondere psychischer und psychosozialer Entitäten in die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesen chronischen, teils lebensbedrohlichen Entzündungserkrankungen [*Autoimmunkrankheiten, eig. Anm.*] einen neuen Zugang zu Diagnostik und Therapie. (Schubert, 2019, S. 61)

Was den Umgang von Ärzt_innen mit Patient_innen betrifft, verweist Schubert auf Hippokrates, der vor mehr als 2000 Jahren erklärte: „Es ist wichtiger zu wissen, welcher Mensch eine Krankheit hat, als zu wissen, welche Krankheit ein Mensch hat.“ Schubert übersetzt das folgendermaßen in die medizinische Gegenwart: „Der Arzt konzentriert sich besser auf Frau Müller, die eine Nierenbeckenentzündung hat, als auf die Nierenbeckenentzündung, an der Frau Müller leidet“ (2019, S. 234-235).

Hier kommt die sog. „narrative Medizin“ ins Spiel, ein Begriff, der von der amerikanischen Internistin und Literaturwissenschaftlerin Rita Charon entwickelt wurde. Charon hat im Jahr 2000 an der Columbia University ein Studienprogramm unter dem Titel „Narrative Medicine“³⁷ initiiert, das die Anwendung narrativer Praktiken im klinischen Bereich und in der medizinischen Ausbildung untersucht. Neben ihrer dortigen Lehrtätigkeit arbeitet sie auch an einem New Yorker Spital als Internistin. Im Kontakt mit neuen Patient_innen fragt Charon nicht die üblichen medizinischen Eckdaten ab, sondern erklärt zuerst, dass sie als ihre Ärztin so viel wie möglich über ihren Körper, ihre Gesundheit und ihr Leben wissen sollte, und fordert sie dann auf: „Erzählen Sie mir bitte, was Sie meinen, was ich wissen sollte“ (Schubert, 2016, S. 244-245).

3.6.6 Mitleidende

Fünf Jahre nach meiner Diagnose war es dann auch bei mir so weit: ich wollte wissen, wie eigentlich andere mit dieser Krankheit umgehen, wie sie mit Lupus leben und was sie mit Lupus erlebt haben und erleben. Nachdem meine Recherchen ergeben hatten, dass es in Wien seit einigen Jahren keine Lupus-Selbsthilfegruppe mehr gab, beschloss ich Anfang 2014, selbst eine solche zu gründen.

37 *Narrative Medizin* ist laut Charon „a medicine infused with respect for the narrative dimensions of illness and caregiving. Through systematic and rigorous training in such narrative skills as close reading, reflective writing, and authentic discourse with patients, physicians and medical students can improve their care of individual patients, commitment to their own health and fulfillment, care of their colleagues, and continued fidelity to medicine’s ideals. By bridging the divides that separate the physician from the patient, the self, colleagues, and society, narrative medicine can help physicians offer accurate, engaged, authentic, and effective care of the sick.“ (Charon, 2001, S. 1901)

Ich organisierte mit Hilfe der Rheumaliga (einer Dach-Selbsthilfeorganisation für Betroffene von rheumatischen Erkrankungen) ein erstes Treffen für Interessierte in einem Kaffeehaus, erstellte eine Wordpress-Website³⁸, etablierte dann als fixen Treffpunkt das Nachbarschaftszentrum im achten Wiener Gemeindebezirk und organisierte die Gruppe mit monatlichen Treffen, zu denen von Mal zu Mal mehr Menschen kamen. Später fanden gelegentlich auch Vorträge von Professionalist_innen aus dem medizinisch-pflegerischen Bereich statt, und es wurden Stände bei Selbsthilfe-Messen organisiert mit Informationsmaterial und Kontaktmöglichkeit für interessierte Betroffene.

Ich leitete die Gruppe bis 2018 und beriet in diesen Jahren Betroffene von SLE und kutanem Lupus (nicht-systemischer Lupus mit Schwerpunkt auf der Haut-Symptomatik) per E-Mail, Telefon und am Stand bei den schon erwähnten Patient_innen-Messen zu Fragen des Umgangs mit der Diagnose und mit dem Krankheitsalltag, außerdem gab ich Informationen über bestehende therapeutische, institutionelle, niedergelassene und alternative Behandlungs- und Betreuungsangebote weiter.

Bei den Gruppentreffen stand der Erfahrungsaustausch im Vordergrund; wer wollte, erzählte, wie es ihr (es waren nur Frauen in der Gruppe) gerade ging, und die anderen steuerten, falls es ihnen möglich war, Tipps oder eigene Erfahrungen bei, wenn es ein Anliegen oder eine Frage gab. Ein wiederkehrendes Thema war die Müdigkeit, in der Medizin als Lupus-Fatigue (siehe 3.4.5) geführt, jener Erschöpfungszustand, der mit „Müdigkeit“ zweifellos unbefriedigend benannt ist, und der nicht nur charakteristisch für Lupus ist, sondern für viele Autoimmunkrankheiten, als Begleitzustand von Entzündungszuständen und auch für „Post bzw. Long COVID“ (siehe *Exkurs – Pandemische Zeiten*, unter 1.6).

Eine Lupus-Leidensgenossin schilderte: „Es ist, als würde man einen Elefanten herumschleppen, von der Früh an. Als würde sich ein Elefant schon vor dem Aufstehen auf mich drauflegen, und dann schleppe ich ihn den ganzen Tag mit mir herum, mache alles, was ich tue, mit dieser Last auf mir.“ Diese Schilderung löste eine Art von Epiphanie in mir aus; erstmals war diesem abstrakten Begriff der Fatigue Leben eingehaucht worden, erstmals war, was ich selbst erlebt hatte und erlebe, in einer Weise geschildert worden, die auch für Menschen, die diese Erfahrung nicht kennen, nachvollziehbar ist. Dieses Erlebnis lieferte die Initialzündung für meine Suche nach neuen Bildern und Ideen, um über Autoimmunität zu sprechen.

38 <https://lupusaustria.wordpress.com> – Lupus Selbsthilfe Wien (2014-2018)

Nach erfolgreicher Übergabe der Lupus-Selbsthilfegruppe an eine Mitbetroffene, die sich bereit erklärte, die Organisation und Leitung ab 2019 zu übernehmen, gründete ich drei Jahre später den „Club der Autoimmun-Exzentriker_innen“. Dabei geht es nicht mehr um Selbsthilfe im klassischen Sinn; es ist eine künstlerisch, speziell lyrisch ausgerichtete Vereinigung Autoimmunbetroffener, die sich in der Tradition der progressiven Universalpoet_innen (wie z. B. Novalis und Friedrich Schlegel) und der viszeralen Realist_innen (siehe Roberto Bolaño, *Die wilden Detektive*, 2002) sieht. Die Regelung der Aufnahme und die Ausrichtung des Clubs sind im Gründungsmanifest inklusive einer knappen Programmatik³⁹ festgelegt. Die Treffen finden virtuell statt, im Mittelpunkt steht dabei der Austausch von dichterisch/künstlerisch/wissenschaftlichen Werken der Club-Mitglieder, die die Frage nach der Bedeutung von Autoimmunität verhandeln, wobei auch die Auswirkungen von selbstentzündlichen Reaktionen in Form von Schmerzerfahrungen, Hauterscheinungen und anderen psychophysischen Irritationen von der Thematik umfasst werden.

Ein kunstgeschichtliches Referenzwerk dazu ist z. B. die Installation „zeige deine Wunde“ (1976) von Joseph Beuys, der in einem Interview sagte: „Zeige deine Wunde, weil man die Krankheit offenbaren muß, die man heilen will.“ Beuys spricht davon, dass „die Totenstarre“ überwunden werden kann: „etwas ist angelegt, das, wenn man genauinhört, einen Ausweg weist“ (Jost, 1980).

3.6.7 Bilderwelten

Schon vor der Begegnung mit dem Fatigue-Elefanten der Lupus-Mitbetroffenen aus der Selbsthilfegruppe hatte mich das Thema Bilder und Autoimmunität beschäftigt, und zwar hauptsächlich in Form eines wachsenden Widerstands gegen die gebotenen Sujets und die vorherrschende Metaphorik (siehe auch 2.4).

So erregte 2013 eine spezielle Kampagne meine Aufmerksamkeit, die den Titel „Leben mit Lupus“ trug. Es handelte sich dabei um eine Initiative des Pharma-Konzerns GlaxoSmithKline (Hersteller des bis dato einzigen dezidierten Lupus-Medikaments „Benlysta“, Wirkstoff: Belimumab, aus der Gruppe der Biologicals) in Zusammenarbeit mit Fachärzt_innen (vorwiegend aus der Rheumatologie, aber auch aus der Dermatologie und Nephrologie) des AKH Wien. Die Kampagne propagierte ein „besseres Leben mit

39 Zentraler Programmpunkt ist **EeE**, also die **Expression exzentrischer Existenz** nach Plessner mit künstlerischen, insbesondere mit poetischen Mitteln. Aufgenommen werden Autoantikörper-Träger_innen mit dem Streben, Sinn in den Autoimmun-Prozessen ihres Organismus zu suchen und zu finden. (Das gesamte Manifest findet sich in Anhang A.)

Lupus“ und zwar durch „besser informierte PatientInnen und ÄrztInnen“, vor allem praktische Ärzt_innen, in Bezug auf die Krankheit SLE.

Das dominierende Sujet der Kampagne, das die Flyer (Public health, 2013) und vor allem die Plakate prägt, ist *Der Wolf im Schafspelz*. Diese Metapher ist biblischen Ursprungs und steht dort für den falschen Propheten; so heißt es in Matthäus 7, 15: „Hütet euch vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie reißende Wölfe“ (Lutherbibel, 1984). Die Flyer, Broschüren und Plakate der Initiative „Leben mit Lupus“ zeigen einen solchen Wolf im Schafspelz, der offensichtlich groteske Züge trägt – durch die vordere Öffnung der Schafshaut (von der Kehle über den Hals bis zum Brustkorb) wird der Blick ins Innere freigelegt, der den Wolf zeigt, der im Schaf steckt. Hier wird also ein Hybridwesen vorgestellt, ein entgrenzter Leib; das Schaf wird um den Wolf erweitert, und der Wolf um das Schaf, das ihn umgibt. Gemeint ist, dass es sich bei der Krankheit Lupus um eine oft von außen nicht erkennbare handelt, die aufgrund vielfältiger Erscheinungsformen und großteils diffuser Symptomatik häufig lange Zeit undiagnostiziert bleibt. Nach außen hin sieht der/die Lupus-Patient_in also harmlos und unscheinbar aus, schafsgleich, wie nahegelegt wird, während inwendig schon der Wolf als Autoimmunitäts-Agent wütet.

Das Logo der Kampagne „Leben mit Lupus“, das gemeinsam mit dem Schafswolf ebenfalls auf all ihren Druckerzeugnissen zu finden ist, besteht aus dem Kopf eines heulenden Wolfs. Der heulende Wolf aber entstammt einer ganz anderen metaphorischen Rede als der Wolf im Schafspelz. Die Redewendung *Mit den Wölfen heulen* meint bekanntlich, sich dem Gruppendruck zu unterwerfen und gegen die eigene Überzeugung oder Natur zu handeln; sie beschreibt also ein opportunistisches Vorgehen, das sich nach der Mehrheit richtet.

„Cheap shots“ hat Susan Sontag die Krankheitsmetaphern der modernen Medizin genannt, wie schon unter 2.4.2 ausgeführt – die Wolfsmetaphern im Fall von Leben mit Lupus können wohl als solche cheap shots bezeichnet werden; es sind letztlich billige Pointen, im wahrsten Sinne des Wortes reißerisch, ohne jedoch über die Funktion als Eyecatcher hinaus etwas zu leisten. Sie erklären nichts, eröffnen keine neuen Bedeutungsräume, im Gegenteil: folgt man ihnen, führen sie in die Irre.

3.6.8 *Leben mit Lupus – Fazit*

Zwischen „Mit den Wölfen heulen“, Bildersturm, Harmoniesuche, Selbstverbindung, Selbstzerstörung, Leben mit dem Fatigue-Elefanten und autoimmuner Exzentrik pendelnd

bewegt sich mein Leben als Leben mit Lupus. Die Aufrufe zum Verzicht, zur radikalen Ernährungs- und Lebensgewohnheitsumstellung in der aktuellen Ratgeberliteratur lösen genauso Widerstand aus wie der letzte Therapieversuch aus der rheumatologischen Ambulanz des AKH Wien, als zusätzliches Medikament Methotrexat einzunehmen, das in hoher Dosis als Chemotherapeutikum in der Krebsbehandlung eingesetzt wird und als häufige Nebenwirkungen Übelkeit, Durchfall, Haarausfall, Infektanfälligkeit, Schädigung der Leber und anderer innerer Organe mit sich bringt.

Das beste Selbst zu verwirklichen, wozu das SELF-Programm auf lupus.org auffordert, erscheint im ersten Moment nicht verfehlt, aber die Frage stellt sich doch, worin dieses Selbst am Besten sein soll – in der Übereinstimmung mit sich selbst, im Authentisch-Sein? Oder im Vergleich – hinsichtlich welcher Aspekte, welcher Qualitäten? – zu den anderen, den nicht autoimmun Erkrankten?

Eine Lehre, die die autoimmune Kondition jedenfalls anbieten kann, besteht darin, die permanente Identitätskrise, die Menschsein bedeutet, zu akzeptieren und die Ambivalenzen exzentrischer Existenz auszuhalten. Sie verändert die Perspektive auf den eigenen Körper und insbesondere auf das Immunsystem, das bei näherer Betrachtung einen ganz erstaunlichen Selbstteil vorstellt; eine hochkomplexe und zugleich archaische Organisation mit der Fähigkeit zu reparieren, abzuwehren, zu heilen und zu vernichten; deren übergeordnetes Ziel jedoch darin besteht, die Balance im Gesamtorganismus aufrecht zu erhalten und seine Existenz in Homöostase mit der Umwelt sicherzustellen.

Die Gründung des Clubs der Autoimmun-Exzentriker_innen schlägt ein neues Kapitel im persönlichen Lupus-Buch auf, und die Folgen und Auswirkungen werden sich zeigen.

Apropos zeigen: das Ende dieses Abschnitts überlasse ich, anknüpfend an Joseph Beuys Installation „Zeige deine Wunde“ (1974/75), dem Arzt und Dichter Gottfried Benn mit seinem Gedicht „Kommt –“, das er 1955, im Jahr vor seinem Tod, verfasste:

Kommt, reden wir zusammen
wer redet, ist nicht tot,
es züngeln doch die Flammen
schon sehr um unsere Not.

Kommt, sagen wir: die Blauen,
kommt, sagen wir: das Rot,
wir hören, lauschen, schauen
wer redet, ist nicht tot. [...] (Benn, 1960, S. 320)

3.7 Exkurs: Vulnerabilität, Fragilität, Antifragilität

Im Laufe der Pandemie und der damit verbundenen neuen Regeln und Verordnungen wurde ein Begriff plötzlich sehr präsent – und damit auch bis zu einem gewissen Grad jene Personen, die damit gemeint sind – nämlich „vulnerable Gruppen“. Das waren in diesem Kontext immungeschwächte, chronisch kranke und alte Menschen, auf die nun gesamtgesellschaftlich, zum Teil auch staatlich verordnet, besondere Rücksicht genommen wurde. Als chronisch Kranke, die zur Hauptzeit der Pandemie Immunsuppressiva einnahm, wurde ich diesen „Gruppen“ zugeordnet, was sich praktisch darin niederschlug, dass ich zu einem sehr frühen Zeitpunkt meine erste Impfung gegen COVID-19 erhielt. Nicht zuletzt zu meinem Schutz und jenem der anderen Angehörigen dieser Gruppen wurden die Maskenpflicht und das Einhalten von Mindestabständen zu anderen Personen (Social Distancing) eingeführt, und in Spitzenbelastungsphasen Lockdowns verhängt, ebenso wie längerfristige Sperren von sozialen Ereignisstätten wie Gastronomie und Kulturbetriebe.

Meine Vulnerabilität wurde also hervorgehoben und als höher eingestuft als jene anderer, sogenannter normaler Menschen. Anfangs dankbar dafür, diese Chance auf frühe Impfung bekommen zu haben, und auch für die Interventionen zu Eindämmung der Pandemie, machte ich mir erst später Gedanken zu dieser Einstufung und den damit verbundenen Implikationen.

3.7.1 Vulnerabilität

Vulnerabilität bezeichnet eine Verletzlichkeit durch bestimmte Herausforderungen oder Gefahren, eine erhöhte Krankheitsanfälligkeit und erhöhte Gefährdung durch äußere wie innere Einflussfaktoren. Sie kann sich auf biologische, psychische, soziale, kulturelle oder technische Systeme beziehen.

Die Philosophin Estelle Ferrarese beruft sich auf den Soziologen Robert Castel, wenn sie in einem Interview erklärt: „Vulnerability evolves and is the result of past events and must be envisioned in relation to the future“ (Ferrarese et al., 2022, S. 77). Bei ihr enthält Vulnerabilität das Potenzial, die Welt auf den Kopf zu stellen, die gegebenen Verhältnisse zu hinterfragen und anschließend gegen den Strich zu lesen – kurz, Vulnerabilität wird zum Konzept „with which to undo the world as it is“ (Ferrarese, 2016, S. 149). Die „constitutive vulnerability“ nach Ferrarese ist das, was uns auf unsere Interdependenzen, unsere grundlegende Abhängigkeit von anderen verweist – und diese Abhängigkeit, die letztlich heißt, dass wir ohne diese anderen (und zwar nicht nur Menschen, sondern auch

Tiere, Pflanzen, Infrastrukturen etc.) nicht existieren können, macht uns grundsätzlich verwundbar. Hinrichsen (2021) schließt daraus: „Wenn unsere Existenz also konstitutiv prekär ist, öffnet diese Verwundbarkeit uns zur Welt hin, sie bedingt unsere Ansprechbarkeit und unsere Affizierbarkeit“ (S. 384). Was das für unsere soziale Existenz bedeutet, fasst Hinrichsen so zusammen: „Verwundbarkeit stellt soziale Beziehungen her, in gleichem Maße wie sie in diesen Beziehungen konstituiert, verhandelt und verteilt wird“ (2021, S. 385).

Ferrarese geht, wie schon erwähnt, vom Soziologen Castel aus in ihrer Vulnerabilitätstheorie, da bei ihm bereits Vulnerabilität als existenzielle Bedingung gilt. Sie sagt: „[W]hen you are vulnerable it actually encompasses your way of dealing with the world. It transforms your psyche. It is really a total experience“ (Ferrarese et al, 2021, S. 77-78). Sie führt dazu aus: „Vulnerability materialises at the level of interactions and social interactions but is instituted by normative expectations which are not mental phenomena but are situated between subjects, and must even be conceived as institutions“ (Ferrarese et al, 2021, S. 79). Letztlich steht bei Ferrarese die politische Dimension von Vulnerabilität im Vordergrund, denn „vulnerability not only has a political relevance, but must have one: politics is a matter of disagreement, including strong disagreement“ (Ferrarese et al., 2021, S. 81).

Von der Perspektive der Vulnerabilität aus, mit Blick auf unsere Verstrickungen mit der Welt und unsere Ansprechbarkeit, unsere Geöffnetheit zur Welt aufgrund der Verwundbarkeit, wird eine neue Lesart von Systemen und Strukturen möglich.

3.7.2 Fragilität

Der Begriff der Fragilität scheint im ersten Moment sehr nahe bei Vulnerabilität zu liegen, bedeutet aber mehr noch, nämlich Zerbrechlichkeit; er bezieht sich hinsichtlich von Personen oder Systeme auf eine nicht stabile, leicht verletzbare, verstärkt störungsanfällige Konstitution bzw. Verfassung.

Bayramoğlu und Castro Varela entwickeln aus den Erfahrungen mit der COVID-19-Pandemie eine eigene *Theorie der Fragilität*. Sie betrachten dabei das pandemische Ereignis in seinen gesellschaftlichen Zusammenhängen und fokussieren auf die sozialen Implikationen des globalisierten Kapitalismus, die gerade in der Pandemie deutlich wurden. Sie wollen mit ihrer Fragilitätstheorie die „enge Verflechtung zwischen Natur, Moderne und Zerstörung erneut ins Bewusstsein“ (2021, S. 20) rufen. Sie sprechen von Fragilität in Abgrenzung von Konzepten der „Vulnerabilität“ bzw. Verletzlichkeit, weil sich

diese etymologisch auf bereits bestehende Wunden beziehen (das lateinische „vulnus“ bedeutet „Wunde“ bzw. „vulnerare“ steht für „verwunden“):

Mit dem Konzept der Fragilität erweitern wir den theoretischen Analyserahmen, da er so nicht auf das biologische Leben, auf das Körperliche oder auf Auswirkungen vergangener Erfahrungen reduziert bleibt. Das Konzept der Fragilität ermöglicht es, uns sozialen Infrastrukturen, Institutionen, politischen Entitäten, Umwelt, Klima, Technologien, Beziehungen sowie den Interdependenzen zwischen Wissen und Nichtwissen zuzuwenden. (Bayramoğlu & Castro Varela, 2021, S. 30)

Es geht ihnen darum, „die Unsicherheit, Ambivalenz und Widersprüche [*in diesen post-pandemischen Zeiten, eig. Anm.*] versteh- und lesbar“ zu machen (Bayramoğlu & Castro Varela, 2021, S. 23). Die individuellen Auswirkungen werden ebenso thematisiert wie der Umstand, dass die pandemiebedingten Einschränkungen betreffend die sozialen Interaktionen und (in der Folge) auch die körperliche Nähe marginalisierte Gruppen besonders stark betroffen haben.

Zu diesen Gruppen gehören z. B. Queers of Color, für die José Esteban Muñoz in seinem Essay „Feeling brown, feeling down“ (2006) eine spezifische Gefühlslage beschreibt, die durch die Erfahrungen von Rassismus, Heterosexismus und Cis-Dominanz geprägt wird. Er fokussiert aber bezüglich dieses gemeinhin als negativ angesehenen Gemütszustandes der Depression auf Aspekte der Widerständigkeit und der damit verbundenen ethischen Positionierung des marginalisierten Selbst:

Describing the depressive position in relation to what I am calling ‚brown feeling‘ chronicles a certain ethics of the self that is utilized and deployed by people of color and other minoritarian subjects who don’t feel quite right within the protocols of normative affect and comportment (Muñoz, 2006, S. 676).

Muñoz stellt in seinem Essay den Wert des „Fühlens“ als theoretische Kategorie vor, des Fühlens und der gelebten Erfahrung als Grundlagen theoretischen Denkens. Es geht um die Sensibilisierung für soziale Ungleichheiten und verletzende Erfahrungen, nicht als Feststellung von Schwäche, sondern als Ansatzpunkt für Selbstermächtigung.

In Anlehnung an diese von Muñoz beschriebene und analysierte Art und Weise des Fühlens oder auch eines spezifischen Sinns – sein letztes (nach seinem Tod erschienenen) Buch trägt den Titel: „A Sense of Brown“ – stelle ich die Frage, was „Feeling autoimmune“ als spezifische Qualität der existenziellen Lage von Autoimmunbetroffenen bedeutet, und inwieweit sich ein „Sense of Autoimmunity“ beschreiben lässt.

Depression gehört zu den häufig bei SLE beobachteten Symptomen⁴⁰, es lässt sich so die Parallele von *feeling brown, feeling down* zu *feeling autoimmune, feeling down* herstellen. Muñoz spezifiziert: „My notion of feeling down is meant to be a translation of the idea of a depressive position. Thus, down is a way to link position with feeling“ (Muñoz, 2006, S. 680).

Diese Betonung der Position ermöglicht hier den Anschluss an die existenzielle Positionalität nach Plessner (siehe 4.6.1), die für diese Arbeit eine entscheidende Rolle spielt. Bei Muñoz ist der „Sense of Brown“ unten („down“) positioniert, bei Autoimmunität wäre es, entsprechend der auf Plessner basierenden Hypothese dieser Arbeit, die Position „außerhalb“. Sich autoimmun fühlen könnte dann mit „sich außerhalb, dezentriert, am Rand stehend“ beschrieben werden. Ebenso ließe sich das In-Sich-Zerfallensein, die Ambiguität oder das Doppelgängertum, das die Plessnersche exzentrische Existenz markiert, als Charakteristikum eines Autoimmunitätsgefühls anführen. Depression aber bedeutet wortwörtlich Niedergedrücktheit (lateinisch „depressio“ von lateinisch „deprimere“ = „niederdrücken“), die Ansiedelung einer depressiven Position in den unteren Gefilden ist daher naheliegend. Bezieht man die Neigung zu Angst und Depression bei Autoimmunkranken ein, ergibt sich im dreidimensionalen Raum, vorzustellen als Quader, das unterste äußerste Eck als Lokalisation der autoimmunen Position. *Down & out* wäre dann eine mögliche Kurzformel, aber sobald ich mir dies als Positionalität anzueignen versuche, sehe ich nicht mehr, inwiefern ich daraus Stärke oder Empowerment beziehen könnte – ich fühle mich dann jenseits, weit weg von der Normalität, von Gemeinschaft, vom Leben der Mehrheit. Denke ich dazu noch an das Zerfallensein mit mir selbst, gemäß der Plessnerschen Ambiguität exzentrischer Existenz, scheint nichts mehr für ein individuell lebbares, sozial vertretbares Selbstgefühl übrig zu bleiben.

Sich „nicht ganz richtig“ fühlen innerhalb der Setzungen normativen Affekts und Verhaltens, so beschreibt Muñoz den Ausgangspunkt des „feeling brown“, von denen „[...] people of color and minoritarian subjects who *don't feel quite right* [eig. Hervorhebung] within the protocols of normative affect and comportment“ (Muñoz, 2006, S. 676) betroffen sind. Seine Bemühungen richten sich darauf, die Imagination einer Position oder

40 „The majority of patients with SLE manifest psychiatric symptoms, primarily major depression“ (Lofti et al., 2022, S. 3369). In ihrer Metaanalyse aller bisher vorliegenden Studien zum Auftreten von Depression und/oder Angst bei erwachsenen SLE-Patient_innen kommen Zhang et al. (2017) zu dem Schluss, dass die Prävalenz von Depression und Angst bei SLE-Betroffenen hoch ist, und sie empfehlen ein standardmäßiges diesbezügliches Screening und ggf. die Überweisung Betroffener an psychiatrische Expert_innen.

eines Narrativs zu ermöglichen, das dem Zwang zu identitätsbasierten Modellen von Relationalität widersteht. Affekt ist bei ihm kein Platzhalter für Identität, denn Fühlen bedeutet immer auch Mitfühlen, rezeptiv sein für den Anderen, den Mitbetroffenen; der Fokus liegt also nicht auf dem Individuellen, sondern auf dem Gemeinschaftlichen, auf einem geteilten Fühlen.

Ein Schlüsselbegriff in Muñoz' Essay ist „affective particularity“, den ich für meine Frage nach dem Autoimmunitätsgefühl aufgreifen möchte, indem ich das „Feeling autoimmune“ als affektive Partikularität fasse. Das Depressive, das sich oft in Folge einer Autoimmunkrankheit einstellt, lässt sich so als Teil des Geschehens, der autoimmunen Dynamik sehen, als depressive Position des Autoimmunen, und eine solche kann laut Muñoz auch Stätte der Potenzialität sein. Es ist eine Position, von der aus das Subjekt die Wirklichkeit verhandelt, statt ihr zu entfliehen; sie impliziert Achtsamkeit gegenüber dem eigenen Selbst, und auch das Bemühen, den anderen, ebenfalls von einer solchen Lage betroffenen, zu (er)kennen (Muñoz, 2006, S. 687). Muñoz dirigiert in seiner Rede von affektiver Partikularität und affektiver Zugehörigkeit die Aufmerksamkeit hin zu den Gefühlen und Positionen, und weg von Identitätskategorien und Normativitätsdiskursen.

„Feeling autoimmune“, als affektive Partikularität verstanden, ist also eine Weise, die Welt zu erfahren und Wissen zu haben über die Welt aus dieser spezifischen Position heraus, und dieser partikulare Zugang wiederum mit seiner eigenen Qualität der Erfahrung und des Wissens kann als Beitrag zum globalen Wissen, zum Affekt der größeren Gemeinschaft gesehen werden, der Facetten erhellt, die sonst im Dunkel des Normativen verborgen blieben.

Was die soziale Dimension von Fragilität betrifft, betonen Bayramoğlu und Castro Varela, dass sich gerade in Krisen und Ausnahmezeiten die unterschiedliche Verteilung von Verletzlichkeiten im Sozialen zeigt; daher sind „bereits marginalisierte soziale Gruppen“ stets besonders stark von den Auswirkungen solcher Krisen betroffen (Bayramoğlu & Castro Varela, 2021, S. 113).

Für Bayramoğlu und Castro Varela erwies sich die Pandemie als eine Art von Brennglas, unter dem diese Fragilitäten, nicht nur das menschliche Leben, sondern eben auch die soziale Ordnung betreffend, deutlich sichtbar wurden. Und sie ziehen folgenden Schluss daraus:

Wir müssen von unterschiedlichen Formen der Fragilität lernen. Nur so wird es uns vergönnt sein, diese auf vielfältige Weise toxische und tödliche Gegenwart zu überleben.

Die Politik der Starken mit ihren nekropolitischen Folgen kann uns nicht in eine bessere Zukunft führen. (Bayramoğlu & Castro Varela, 2021, S. 187)

Eine Lehre aus der Pandemie sollte also sein, Strategien im Umgang mit verschiedenen Formen der Fragilität zu entwickeln, die, und das ist die Kernbotschaft, auf dem Respekt vor anderen Leben beruhen.

3.7.3 Antifragilität

Fragilität und Antifragilität sind unterschiedliche Abstufungen auf derselben Skala, sagt Nassim N. Taleb, der in seinem gleichnamigen Buch das Prinzip der „Antifragilität“ (2012) propagiert als Schlüssel, wie man in diesen Zeiten der Unsicherheit und der Krisen aller Art dennoch gut – und glücklich – leben kann. Er erklärt, was Antifragilität von Robustheit und Resilienz unterscheidet, bzw. warum erstere den beiden anderen Qualitäten vorzuziehen sei: So widersteht das Resiliente, Widerstandsfähige zwar Angriffen, bleibt sich dabei aber gleich. Das Antifragile hingegen, so sein Postulat, wird besser, denn es „hat die einzigartige Eigenschaft, uns in die Lage zu versetzen, mit dem Unbekannten umzugehen, etwas anzupacken – und zwar erfolgreich –, ohne es zu verstehen“ (Taleb, 2012, S. 21-22). Daraus ergibt sich eine positive Haltung gegenüber dem Zufälligen und Ungewissen, denn die Offenheit gegenüber dem Chaos und dem Disruptivem ist ein wesentliches Charakteristikum der Antifragilität, die uns erlaubt, Störungen und Stressoren als Treiber für Veränderung zu sehen, für Transformationen zum Besseren.

[W]ir sind im Großen und Ganzen besser, wenn wir handeln, als wenn wir denken, und das verdanken wir der Antifragilität. Ich bin auf jeden Fall lieber dumm und antifragil, als hyperintelligent und fragil. Und darum lassen sich unschwer Bereiche finden, die von einem gewissen Grad an Stress und Unbeständigkeit profitieren: Wirtschaftssysteme, Ihr Körper, Ihre Ernährung [...], Ihre Psyche. (Taleb, 2012, S. 22)

Es ist letztlich ein Plädoyer für Risiko- und Irrtumsbereitschaft, das Taleb in seinem Buch hält – er sieht eine Fragilisierung der staatlichen Einrichtungen wie Gesundheits- und Bildungswesen, Ökonomie und politische Systeme durch Vermeidung bzw. Unterdrückung von Zufälligkeit und Instabilität. Antifragilität hingegen, so Taleb, liebt Volatilität und kommt mit Unbeständigkeit und Unsicherheit gut zurecht: „Mit der Anfälligkeit für die schädlichen Folgen von Unbeständigkeit, von Volatilität, kann man besser umgehen als mit der Voraussage des Ereignisses, das möglicherweise diese schädlichen Folgen herbeiführen kann“ (Taleb, 2012, S. 23).

Antifragilität zeigt sich im Prinzip der *Hormesis*, in der Anwendung von *Heuristiken* (praktischen Tricks, aus der Erfahrung gewonnenen Faustregeln) und in der *Via negativa* (philosophisch ist es die Fokussierung auf das, was etwas nicht ist, also auf die indirekte Definition; in der Medizin bedeutet es Subtraktion anstelle von Addition – statt ein zusätzliches Medikament einzunehmen, wird etwas Ungesundes wie Zucker oder Alkohol weggelassen. *Via negativa* kann folglich als Kunst des Weglassens verstanden werden.)

Das Prinzip der *Hormesis* (griech.: „Anregung, Anstoß“, engl.: *adaptive response*) beruht auf der Annahme, dass geringe Dosen schädlicher bzw. giftiger Substanzen und/oder stressauslösender Umweltfaktoren eine positive Wirkung auf den Organismus haben können. Diese Ansicht geht auf den berühmten Paracelsus-Spruch zurück: „Alle Dinge sind Gift, und nichts ist ohne Gift; allein die Dosis machts, daß ein Ding kein Gift sei“ (Paracelsus, 1965, S. 509). Eine Anwendung des Prinzips kann in der sogenannten *Mithridatisation*⁴¹ gesehen werden; dabei wird durch regelmäßige Einnahme einer nicht-tödlichen Dosis eines oder mehrerer Gifte und unter allmählicher Steigerung der Dosis versucht, eine Toleranz gegen diese Gifte zu erreichen.

Nicht als Schutz vor einem Giftanschlag, sondern zur Kräftigung und Verbesserung der Gesundheit wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Österreich, vor allem in Tirol und in der oberen Steiermark, das regelmäßige Einnehmen von Gift, nämlich von Arsenik, praktiziert. Die Rede ist von den Arsenikessern, die z. B. Eduard Schäfer (1860) in seinem Aufsatz: „Die Arsenikesser in Steiermark“ beschreibt. Es handelte sich dabei vor allem um hart arbeitende Menschen wie „Holzknechte, Pferdeknechte, Waldhüter und Schwärzer“ (Schäfer, 1860, S. 575), die nach einiger Zeit das Mehrfache der gemeinhin als tödlich geltenden Dosis vertrugen, ohne nennenswerte Symptome zu zeigen: „Gewöhnlich bleibt der Arsenikesser auch bei längerem Genusse (20-30 Jahre) gesund, fühlt bei geringeren Dosen und zeitweiligem Aussetzen des Giftes eine Schwäche des ganzen Körpers, die denselben zu erneutem Genusse anspornt“ (Schäfer, 1860, S. 575). Schäfer erklärt dies mit der zunehmenden Gewöhnung des Organismus an den Stoff, der immer schlechter über den Darm resorbiert wird, wodurch es nur zur geringen Belastung der Niere kommt, die erst nach langer Einnahmedauer Schaden zu nehmen beginnt. Langfristig treten also dennoch häufig auch schwere Vergiftungserscheinungen auf – „[...] so enden doch viele Arsenikesser im Siechthume [...]“, wie Schäfer berichtet (1860, S. 575).

41 Der Begriff geht auf König Mithridates VI. zurück, der nach dem Giftmord an seinem Vater fürchtete, selbst Opfer eines Gift-Attentats zu werden und daher begann, täglich nicht-tödliche Giftdosen einzunehmen mit dem Ziel, sich gegen mögliche Gift-Attacken zu immunisieren. Er starb dann tatsächlich nicht, als er später mittels Gift Selbstmord zu begehen versuchte.

Während seiner zweijährigen Tätigkeit als Gerichtschemiker in der Obersteiermark dokumentierte er 20 Vergiftungsfälle, davon 13 Arsen-Vergiftungen (Schäfer, 1860, S. 580).

Ernst von Bibra (1855) widmet in seinem Buch über narkotische Genussmittel auch einen Abschnitt den Arsenikessern. Er beschreibt als übliche Konsumationsweise des Gifts das Lutschen eines Stücks Arsenik „wie Kandiszucker“, bzw. wurde es auch in fein gemahlener Form auf ein Stück Speck oder eine Brotscheibe gestreut. Es waren laut Bibra vor allem Bergbauern und Waldarbeiter, die Arsenik als Stärkungsmittel einnahmen, denn in sehr geringen Dosen (ca. 2-6 mg) wirke es leistungssteigernd. Bibra berichtet von einer Einstiegsdosis von einem Achtel oder einem Viertel Gran (1 Gran entspricht 47 bis 64 mg):

Anfängern erleichtert diese Gabe schon bedeutend das Bergsteigen. Nach und nach werden größere Mengen eingenommen, und es soll überraschend sein, wie solche Menschen, schwer belastet, die steilsten Anhöhen flüchtig besteigen, ohne die mindeste Athmungsbeschwerde zu empfinden. (Bibra, 1855, S. 385)

Arsenik gehört zu den anorganischen psychoaktiven Substanzen; normalerweise können, oral aufgenommen, schon 0,1 g tödlich sein. Arsenikesser vertragen das Drei- bis Vierfache dieser Menge ohne ernsthafte Vergiftungserscheinungen. Der wahrscheinliche Grund dafür, auch aus heutiger Sicht, ist die durch Gewöhnung mit der Zeit stark reduzierte Resorption des Gifts über Magen und Darm.

Arsenikessen kann im Sinne Talebs als „antifragil“ eingestuft werden. In seinem unter dem Schlagwort „Antifragilität“ zusammengefassten Immunisierungsprogramm gegen Krisen aller Art unterscheidet er drei Arten von Belastbarkeit, nämlich „fragil“, „robust“ und „antifragil“.

In einer mehrseitigen Tabelle (Taleb, 2012, S. 48-53) listet er die Zuschreibungen zu dieser Triade in den verschiedensten Bereichen auf. Hinsichtlich des Bereichs „Wissen“ ist für ihn die positive Wissenschaft „fragil“, die negative Wissenschaft (siehe oben, Via negativa) „robust“ und die Kunst „antifragil“.

Angewandt auf den menschlichen Körper fallen „Verkümmerung, ‚Alterung‘, Muskelabbau“ unter die Kategorie des Fragilen, die regenerativen Vorgänge werden als robust eingestuft, während Hormesis und Hypertrophie (übermäßige Vergrößerung von Geweben und Organen durch Vergrößerung, nicht Vermehrung, der Zellen, besonders infolge erhöhter Beanspruchung) dem Lager des Antifragilen zugerechnet werden.

Autoimmunität ist eine paradoxe Reaktion auf Störungen und steht als Mysterium, das es nach wie vor darstellt, dem Chaos näher als der Ordnung. Dies legt nahe, sie als antifragile Strategie des Körpers zu beschreiben. Während es der Fragilität zugerechnet werden kann, wenn ein Organismus mit Krebs oder Systemzusammenbruch auf Stressoren reagiert, und die Zuschreibung robust angebracht ist, wenn Stressoren in Form der klassischen Immunantwort abgewehrt (eliminiert) werden, ist die Autoimmun-Reaktion antifragil. Anstatt fremdes Gewebe abzuwehren, bildet der autoimmune Körper Autoantikörper, *Autotoxine* (so bezeichnete Immunologie-Pionier Paul Ehrlich Autoantikörper, siehe 2.1), die zu Selbstvergiftungserscheinungen, also zu Entzündungen an Gelenken und Organen führen.

Diese „Selbstvergiftung“ des Körpers kann analog zur Hormesis gesehen werden oder auch zu einem Verhalten wie das Arsenik-Essen. Störungen und Stressoren werden im Sinne der Antifragilität zum Anlass genommen, einen Umbau der Körperstrukturen und Organsysteme zu initiieren; eine den gesamten Organismus betreffende Transformation, wobei das Risiko der Selbstzerstörung in Kauf genommen wird. Wir finden in der Autoimmunität also die Offenheit gegenüber Chaos und Störungen und den transformativen Impuls samt risikofreudiger Umsetzung, wie es zu den Charakteristika des Antifragilen gehört.

3.7.4 Autoimmunität als antifragile Strategie?

Autoimmunkranke als chronisch Kranke bzw. Immunsupprimierte wurden in Folge der COVID-19-Pandemie zu den „vulnerablen Gruppen“ gerechnet; nach der Theorie der Fragilität von Bayramoğlu und Castro Varela (2021) zeigt sich an ihnen individuelle so wie soziale Fragilität, die während der Pandemie besonders sichtbar wurde.

Unter Bezugnahme auf die Beschreibung der affektiven Partikularität einer Minderheit durch Muñoz (2006) wurde der Versuch unternommen, einem Autoimmunitätsgefühl vor dem Hintergrund von Fragilität auf die Spur zu kommen und zu beschreiben, was „feeling autoimmune“ als affektive Partikularität bedeuten könnte. Dabei wurde, wie auch von Muñoz vorgeschlagen, der Fokus auf die Position gesetzt, und nicht auf eine individuelle Identität. So entstand die Zuschreibung „down and out“, bei der die Lokalisation „unten“ (down) für den depressiven Affekt-Anteil und die Positionalität „exzentrisch“ (out) für die existenzielle Qualität der Autoimmunität steht.

Dieses Label erwies sich jedoch als problematisch in der individuellen Anwendung, da es Assoziationen von „am Boden liegen“ und „im Abseits stehen“ auslöst, die nicht zur

Stärkung der Selbst-Positionierung Angehöriger der Gruppe der Autoimmunitätsbetroffenen führen. Gerade ein solches Empowerment wird hier jedoch ausdrücklich intendiert und gehört zu den Zielen dieser Arbeit.

Auf der Skala der Fragilität findet sich aber auch Antifragilität, ein Begriff, der stark von Nassim N. Taleb (2012) geprägt wurde. Unter Anwendung der von ihm definierten Belastbarkeits-Triade fragil/robust/antifragil auf Immunsystem-Funktionen konnte *Autoimmunität als antifragile Strategie* des Körpers im Umgang mit Stressoren charakterisiert werden. Diese Bestimmung bezieht Charakteristika von Autoimmunität wie das Paradoxe und Chaotische ebenso mit ein wie den Faktor des Risikos der Selbstvernichtung durch Selbstvergiftung über Autotoxine (eine frühere Bezeichnung für Autoantikörper).

Antifragilität umfasst aber auch den Faktor der Veränderung, der Verbesserung, es ist eine Antwort auf Stressoren, die, wenn auch mit hohem Einsatz, nämlich bei Autoimmunität mit dem Einsatz des eigenen Körpergewebes und damit letztlich des eigenen Überlebens, auf Transformation abzielt, und damit den Weg für eine Erneuerung des Organismus, der gesamten Person, freigibt.

II anthropologische differenz

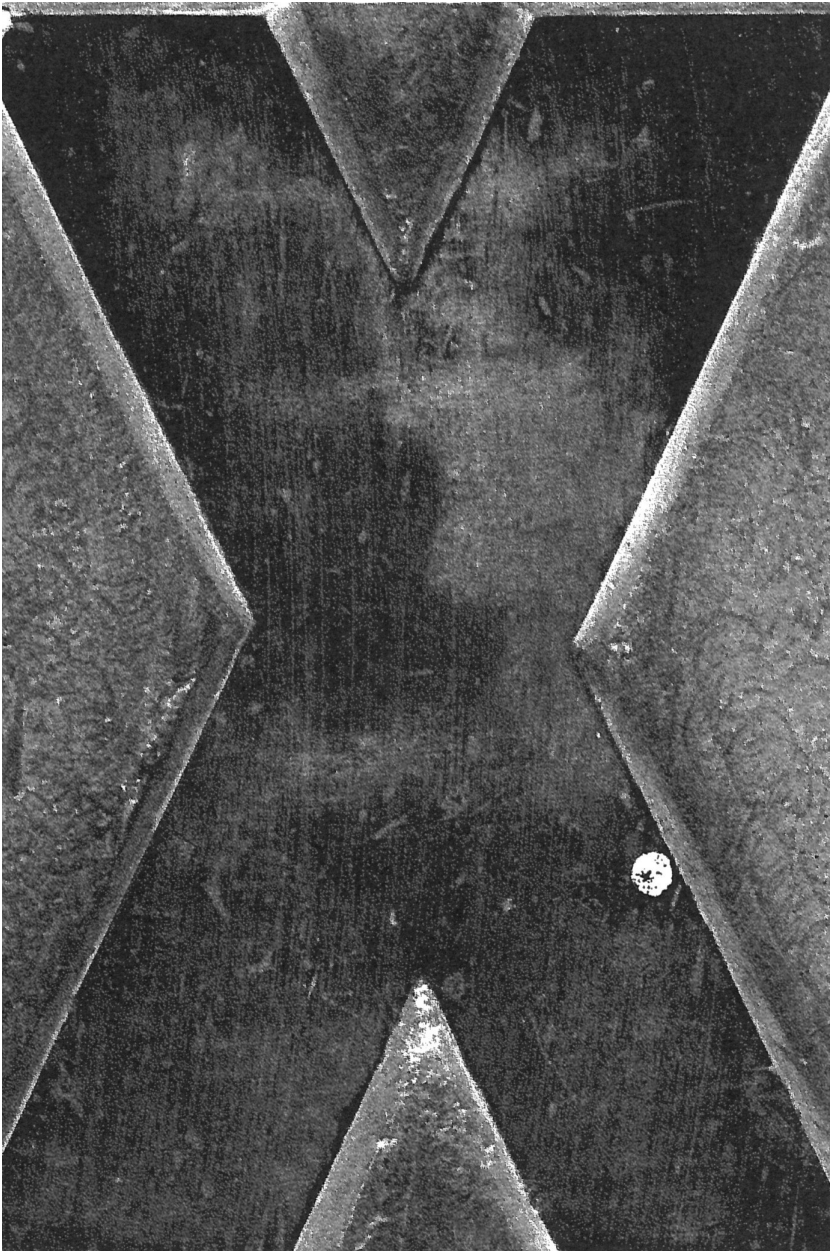


Abb. 2: Detail aus „Quatsch“ (Iusupova, 2023)

4. Die Frage nach der anthropologischen Differenz – oder: Was ist der Mensch?

Auf eine der grundlegendsten philosophischen Fragen, die Frage: „Was ist der Mensch?“, lautet eine einschlägige Antwort: *ein Tier besonderer Art* bzw. *ein Tier anderer Art*. Herauszufinden, was den Menschen von allen anderen Tieren unterscheidet, ist daher seit der Antike ein beliebter philosophischer Weg, um die Frage danach, *was der Mensch sei*, zu beantworten.

Das Interesse am Tier, das hier zum Ausdruck kommt, ist ein Interesse an seiner Eigenschaft als *Grenze, als Trennlinie*, von der aus das Begreifen des Humanen möglich sein soll; das Tier ist also der Grenzfall für die humane Selbstverständigung (Wild, 2006). Nach Brandom (2000, S. 2-3) lassen sich zwei Arten dieser Selbstverständigung identifizieren, nämlich „Assimilationismus“ und „Differentialismus“. Im Assimilationismus ist die Ausgangslage jene der Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren, von der aus unterschiedliche Arten oder Stufen von Geist differenzierbar seien. Der Differentialismus hingegen basiert auf der Annahme eines grundlegenden Unterschieds zwischen Menschen und allen anderen Tieren. Wild zählt folgende Varianten von Differenz-Feststellungen auf:

Der Mensch ist das vernünftige Tier, das Tier, das spricht, Staaten bildet, Hände hat, eine Welt hat, unsterblich ist, denkt, verspricht, eine Vergangenheit kennt, lügt, fragt, eine Geschichte hat, um seinen Tod weiß, nicht festgestellt ist, exzentrisch positioniert ist, etwas statt dessen tut, über andere herrscht, sich an alles gewöhnt usw. (2006, S. 3)

Die anthropologische Differenz ist der Unterschied, der die zahlreichen Unterschiede zwischen Mensch und Tier hervorbringt, und er wird in den überwiegenden Fällen kognitiv, sozial oder religiös eingeordnet.

4.1 Aristoteles – Geistseele

In seiner Tierkunde („*Historia animalium*“, 4. Jh. v. Chr.) stellt Aristoteles die Bereiche der Wahrnehmung, des Gefühls und des Begehrens als die gemeinsamen Bereiche von Mensch und Tier dar; erst Denken, Erinnern und der bewusste Wille gehören nur dem Menschen an. Trotz dieser geteilten Bereiche beginnt bei Aristoteles schon beim Leib des Menschen das spezifisch Menschliche. Der Menschenleib ist für ihn fundamental vom Tierkörper unterschieden, denn er gehört zum Menschsein – als Sitz der Seele ist er ihr zugeordnet

und verweist auf sie. „Der Leib des Menschen ist in dieser Auffassung edler als der der Tiere [...]“ (Kuśmierz, 2002, S. 36).

Aristoteles war der Ansicht, dass der Mensch eine besondere Stellung einnimmt – am Gipfel der Naturhierarchie. Zugleich betonte er aber, dass der Mensch, trotz seiner herausragenden Stellung, mit dem verbunden ist und bleibt, wovon er Gipfel ist.

Wie der Körper die Seele gleichsam vorbereitet, greift nun auch die Seele tief ins Animalische hinab. Der selbe Stufenbau, der im organischen Bereich von der Pflanze übers Tier zum Menschen führt, wiederholt sich auch innerhalb der Seele. Nach Aristoteles gibt es die ‚anima nutritiva‘, die Ernährungsseele, die schon den Pflanzen zukommt, die ‚anima sensitiva‘, die empfindende Seele, die bei den Tieren hinzutritt, und die ‚anima intellectualis‘, die Geistseele, die nur den Menschen auszeichnet. (Kuśmierz, 2002, S. 37)

Damit ist die Perspektive des Aristoteles eine klar anthropozentrische, in der der anthropologischen Differenz eine wichtige Rolle zukommt. Laut Kuśmierz betont Aristoteles jedoch die Übergänge und die Verwandtschaft zwischen dem Menschen und allen anderen Lebewesen:

Wiewohl die Geistseele menschliches Privileg ist und er sich durch sie über alle Wesen erhebt, teilt er doch vieles mit ihnen und ist so nicht nur körperlich, sondern auch seelisch aufs engste in sie hineinverflochten. (Kuśmierz, 2002, S. 38)

4.2 Thomas von Aquin – Grenze und Horizont

Thomas von Aquin war bestrebt, den Menschen als Einheit zu erfassen. Er schreibt zwar vom „spezifischen Unterschied“ („diffentia specifica“), der ihn von anderen Lebewesen seiner nächsten Gattung unterscheidet – das ist das „Sein als Vernunft“ (Kuśmierz, 2002, S. 40) –, aber der Mensch als „animal rationale“ drückt zwei Aspekte aus: erstens seine nächste Gattung („genus proximum“), sein Sein als Lebewesen, das er mit allen Wesen teilt; und zweitens den erwähnten spezifischen Unterschied, sein „Vernunft-Sein“.

Thomas propagiert mit dieser Verdoppelung jedoch nicht einen Dualismus; er sagt nicht, dass der Mensch zusammengesetzt sei aus „Lebewesen“ und Vernunft“, sondern, dass er eine *Einheit aus Vernunft und Lebewesen* (Kuśmierz, 2002, S. 40) bildet.

Die Vernunft wird in der Definition des Menschen nicht als bloßes Vermögen verstanden, sondern als ‚substantieller Grund einer bestimmten Seinsweise überhaupt, als Vernunftsubstanz‘. Die menschliche Vernunft ist bei Thomas dasjenige, was den ganzen Menschen formt und bestimmt. (Kuśmierz, 2002, S. 41)

Der Mensch ist nach Thomas also „in der Vernunft [...]: er ist Werkzeug der Vernunft“ (Kuśmierz, 2002, S. 41). Thomas von Aquin forderte vom Menschen, dass er die anthropologische Differenz auch leben soll – ihm zufolge war Glück nur auf dem Weg der Vernunft möglich, und nicht im Ausleben jener Eigenschaften, in denen der Mensch Ähnlichkeiten mit dem Tier aufweist.

Eine wichtige Frage bei Thomas von Aquin bezieht sich auf „die Stellung des Menschen im Ganzen des Seins“. In der Antwort darauf bestimmt er den Menschen als *Horizont und Grenze*. Kuśmierz betont die entscheidende Rolle, die dieser Aussage in Thomas' Denken zukommt, und zwar vor allem in Hinsicht auf den Menschen als „Grenzwesen“ und damit zugleich „Mitte zwischen Geistigem und Körperlichem“ (2002, S. 43).

Der Mensch bei Thomas ist auch das Grenzwesen zwischen den Hemisphären, die er als Zeit und Ewigkeit bezeichnet bzw. als Hemisphäre der vergänglichen Geschöpfe und Hemisphäre der unvergänglichen Geschöpfe, des Weiteren auch als jene des Körperhaften und des Unkörperhaften sowie als Hemisphäre geistiger und Hemisphäre körperlicher Natur.

In seiner Schrift „Ob der Leib des Menschen die entsprechende Verfassung habe“ erklärt Thomas, dass der Mensch mit dem bestmöglichen, aber nicht dem besten Körper ausgestattet ist, „dem Besten nach seinem Zweck; Zweck des Menschen ist hier seine Vernünftigkeit. Also ist der Mensch bereits in seiner biologischen Leiblichkeit kein Tier. Der Mensch ist ein Kunstwerk Gottes.“ Daraus ergibt sich ein weiterer Beleg für die Grenzexistenz des Menschen:

Auf der einen Seite gehört der Mensch also wegen seiner Seele zur göttlichen Dimension und ähnelt den Engeln; auf der anderen Seite gehört er wegen seines Leibes und seiner Sinne zum irdischen Bereich der Tiere. (Kuśmierz, 2002, S. 46)

Der Mensch ist also nicht nur an der Grenze zwischen Geistigem und Körperlichem anzusiedeln, sondern befindet sich nach Thomas auch auf der Grenze zwischen Engeln und Tieren.

4.3 Descartes – Leib versus Seele

Während Thomas von Aquin den Menschen trotz seiner Grenzstellung vorrangig als Einheit begreift, wird bei René Descartes der Leib-Seele-Dualismus zum zentralen anthropologischen Aspekt; die Trennung zwischen Leib und Seele ist hier der Ausgangspunkt aller weiteren Betrachtungen.

Dies ist umso relevanter, als Descartes innerhalb der „Menschenbestimmung“ eine zentrale Rolle zukommt. Seine Bestimmung der „res extensa“, der „Körpermaschine“, die er der „res cogitans“, dem „Denkenden“, entgegensetzt, prägt den philosophischen Diskurs seit dem 17. Jahrhundert und wirkt bis in die (Post-)Moderne.

Diese fundamentale Unterscheidung begründet Descartes in seinen „Meditationen zur Ersten Philosophie“ (erstmalig 1641 erschienen) damit, dass der Körper seiner Natur nach stets teilbar, der Geist aber unteilbar sei. Er schreibt dazu: „In der Tat, betrachte ich meinen Geist, d. h. mich selbst, lediglich als denkendes Ding, so kann ich keine Teile in mir unterscheiden, vielmehr erkenne ich, daß ich ein durchaus einheitliches Ganzes bin.“ (1971, S. 105) Und weiter: „Hingegen kann ich mir kein körperliches oder ausgedehntes Ding denken, das ich mir nicht mit Leichtigkeit in Teile zerlegt denken könne [...]“ (1971, S. 106).

Was die anthropologische Differenz betrifft, so erkennt man laut Descartes den Menschen einerseits am Gebrauch von Worten, um Gedanken mitzuteilen, und andererseits am Gebrauch der Vernunft. „Die vernünftige Seele“, schreibt Descartes in seiner „Abhandlung über die richtige Methode des Vernunftgebrauchs“ (erstmalig 1637 erschienen), „kann unmöglich wie die anderen Wesen (die Tiere z. B.) aus dem Vermögen der Materie herrühren, sie muss also ausdrücklich geschaffen sein“ (1961, S. 55). Unsere Seele ist also ihrem geistigen Wesen nach vollkommen unabhängig vom Körper und daher auch nicht der Notwendigkeit unterworfen, mit ihm zu sterben (1961, S. 56).

Spechte und Papageien, erklärt Descartes, können ebenso gut Worte hervorbringen wie wir, doch können sie nicht ebenso gut wie wir reden, das heißt, zugleich bezeugen, dass sie denken, was sie sagen. Dies bedeutet, dass Tiere keine Vernunft haben (1961, S. 54).

Was die Mensch-Tier-Differenz nach Descartes betrifft, lässt sich zusammenfassen: Nur der Mensch hat die vernünftige Seele, die Tiere nicht. Körper, tierische wie menschliche, sind gebaut und sterblich, die vernünftige Seele, die nur der Mensch besitzt, ist von Gott geschaffen und unsterblich.

4.4 Kant – Menschenvernunft

Immanuel Kant kann exemplarisch als Philosoph der anthropologischen Differenz und des Anthropozentrismus angesehen werden. In seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798 erstmalig erschienen) sieht er den Menschen „unendlich“ weit über allen anderen Lebewesen stehend und erklärt die Tiere zu „Sachen“.

Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen. (1997, S. 127)

In seinem Hauptwerk „Metaphysik der Sitten“ (aus dem Jahr 1797) legte Kant bereits seine „exklusive“ Anthropologie dar, die nur dem Menschen, nicht den Tieren Vernunft und Moral zugesteht. Was sind die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Menschen und Tieren nach Kants Moralphilosophie?

Menschen wie Tiere teilen die Erfahrungswelt und sind den Kausalgesetzen unterworfen. Der Mensch jedoch lebt nicht nur in der Erfahrungswelt, sondern hat auch Anteil an der Welt der Vernunft. Als Mitglieder der Vernunftwelt sind wir autonom, d. h. dazu befähigt, uns selbst Moralgesetze zu geben. Alle Wesen mit dieser Fähigkeit haben laut Kant (1977) Würde, und hieraus folgt für ihn: Vernunftfähige Wesen dürfen nie nur als Mittel behandelt werden, sondern immer nur als Mittel mit Zweck. Da Tiere keine Vernunftwesen sind, kommt ihnen nach Kant (1977) nur ein relativer Wert zu, sie sind nur Mittel für Personen, und er bezeichnet sie daher als Sachen. Dennoch spricht er sich aus indirekten Gründen für eine Rücksichtnahme auf Tiere aus, nämlich mit dem *Verrohungargument*:

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird [...]. (Kant, 1977, S. 577-578)

Die Argumentation geht davon aus, dass jemand, der sich Tieren gegenüber grausam verhält, moralisch abstumpft und dann auch im Umgang mit menschlichen Personen zu Grausamkeit tendieren wird.

4.5 Hume – Tierversunft

Für David Hume existiert keine anthropologische Differenz (Wild, 2006, S. 212): Tiere denken und stellen vernünftige Überlegungen an, und zwar ebenso wie Menschen; es gibt keinen kognitiven Unterschied.

„[N]o truth appears to me more evident, than that beasts are endow'd with thought and reason as well as men.“ Die Gründe für diese Egalitaritätsthese seien so evident, „that they never escape the most stupid and ignorant“ (Wild, 2006, S. 211). Diese These findet sich erstaunlicherweise im „Treatise on Human Nature“, entstanden 1739–40, in dem Hume das Projekt einer Wissenschaft vom Menschen verfolgt.

Bei Hume zeigt sich also ein entscheidender anthropologischer Wandel, nämlich die Ablösung vom Menschen als Gottes Ebenbild hin zum Menschen als einem Tier unter Tieren (Craig, 1987, S. 70). Auch Baier sieht in Humes These eine entscheidende Wende:

To see matters aright, in Hume's view, we must assimilate our cognitive capacities to animal reason and animal instinct, not take our own special mathematical and language-dependent capacities as self illumining, as the norm for comprehension and comprehensibility (Hume really does try to effect what amounts to a total reversal in epistemology). (Baier, 1991, S. 9)

Hume erweist sich, wie Wild (2006, S. 213) schreibt, als „intuitiver Assimilationist“ – Humes Assimilationismus verzichtet auf eine anthropologische Differenz, die Menschheit wird als besonders komplexe Tierspezies aufgefasst, die sich aber nicht essenziell oder fundamental von anderen Tieren unterscheidet. Somit verzichtet Hume auch auf einen anthropologischen Fundamentalismus. Er attestiert dem Menschen ein erweitertes kognitives Vermögen, das aber zur Gänze auf einer tierischen Grundlage beruht. Wild fasst Humes Ansatz so zusammen:

Im Unterschied zu Differentialisten wie R. Brandom und zahlreichen anderen Philosophen der Vergangenheit und der Gegenwart ist Hume der Ansicht, dass wir uns selbst verfehlen, wenn wir uns als Vernunftwesen, als rationale Tiere, und nicht als Tiere unter anderen Tieren begreifen. (Wild, 2006, S. 297)

4.6 Exkurs: Transhumanismus

Als Spezialfall der Deutung anthropologischer Differenz lässt sich der Transhumanismus auffassen – als Unterscheidung des Menschen, *human*, vom *transhuman*, dem „Übergangsmenschen“, vom „Menschen PLUS“ und dem *posthuman*.

Der Ursprung des Begriffs „transhuman“ lässt sich bei Dante finden, der für seine *Göttliche Komödie* Anfang des 14. Jahrhunderts das Verb „trasumanar“ (2012, I 70) erfindet und damit die seltene Erfahrung eines Menschen beschreibt, seine Natur zu überschreiten – hin zum Göttlichen. Mit Worten, so Dante, kann man diesen Begriff nicht

fassen; er wird nur über Beispiele verständlich, und diese Beispiele sind „Geschichten von Metamorphosen“ (Dante, 2012, I 70-72).

4.6.1 „Transhuman“ – Mensch im Übergang

Den wortwörtlichen Begriff *Transhumanismus* prägte der englische Biologe Julian Huxley, der 1957 einen Aufsatz mit dem Titel „Transhumanism“ verfasste:

The human species can, if it wishes, transcend itself – not just sporadically, [...] but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature. (Huxley, 1957, S. 17)

Huxley beschrieb schon 1931 die Hoffnungen der heutigen Transhumanist_innen – nämlich auf ein längeres, gesünderes und glücklicheres Leben; auf die Fähigkeit, Tiere und Pflanzen nach eigener Vorstellung zu schaffen, Krankheitserreger von der Erde zu verbannen – und, last but not least, die Hoffnung darauf, dass die Menschheit zu einer neuen Existenzweise gelangt, mit der sich ihre „wahre Bestimmung“ erfüllt (Heil, 2010, S. 129).

Auch die Überschreitung der Grenze zwischen Therapie und *Enhancement*, zwischen Heilen und Verbessern, wird bereits von Huxley gefordert; ein großes Thema für die heutigen Transhumanist_innen, das zugleich auch einen zentralen Angriffspunkt für ihre Kritiker_innen darstellt. Huxley sah bereits Mitte des 20. Jahrhunderts eine unaufhaltsame Entwicklung Richtung Transhumanismus, bedingt durch den Übergang von der biologischen zur psychosozialen Evolution, wie er postulierte. Dieser psychosozialen Evolution sei es zu verdanken, dass der Mensch in die Lage komme, seine biologische Fortentwicklung selbst zu gestalten (Heil, 2010).

In der aktuellen (3.0) Version der „Transhumanist FAQ“ der transhumanistischen Organisation *Humanity+* (2016-2018) wird Huxley nicht erwähnt, sondern der Futurist „FM-2030“ (F. M. Esfandiary), der „transhuman“ 1972 als Kürzel für „transitional human“ einführte. Er beschrieb „transhumans“ als „the earliest manifestation of new evolutionary beings“; laut seiner Definition befinden sie sich in einem Übergangsstadium, der „transition from human to posthuman“.

4.6.2 Russischer Kosmismus und NBIC

Transhumanistische Vorstellungen lassen sich aber bereits Anfang des 20. Jahrhunderts identifizieren, z. B. in den Ideen der russischen „Kosmisten“. Der russische Kosmismus

entstand aus der Spiritualität im Russland des 19. Jahrhunderts; charakteristisch ist der Wissenschafts- und Technikenthusiasmus seiner Vertreter_innen. Mit dem Kosmismus verbunden sind Forderungen nach physischer Unsterblichkeit, Wiedererweckung der Toten und Reisen ins All. Im Hinblick auf transhumanistische Ideen erweist sich Nikolaj Fedorow (1829-1903), der zu den Begründern des russischen Kosmismus zählt, als besonders interessant: In seiner posthum erschienenen „Philosophie der gemeinsamen Aufgabe“ (1906/1913) forderte er bereits, dass das oberste Ziel der Technologieentwicklung die Überwindung des Todes sein müsse; alle Menschen, die jemals auf der Erde gelebt haben, müssten wieder zum Leben erweckt werden. Hagemester (2017) erklärt das mit der Überzeugung Fjodorows, „dass sich das Paradies auf Erden erst einstellen könne, wenn alle Menschenwesen in Zeit und Raum vereint werden“.

Während Huxley von der Biologie ausging, stand für Vertreter_innen des russischen Kosmismus bereits die Technik im Zentrum ihrer Visionen, wie es auch im zeitgenössischen Transhumanismus der Fall ist. Das Hauptaugenmerk liegt bei diesem auf den sogenannten *Converging Technologies*, also den fachübergreifenden Technologien im Bereich der Nanotechnologie, der Biotechnologie, der Informationstechnologie und den Kognitionswissenschaften („cognitive sciences“), abgekürzt NBIC: „Alles Technologien, mit denen das Versprechen einer erhöhten Eindringungstiefe in die menschliche Natur einhergeht“ (Heil, 2010, S. 132). Die „Transhumanist Declaration“ in der aktuellen Version beginnt entsprechend mit der Feststellung:

Humanity will be radically changed by technology in the future. We foresee the feasibility of redesigning the human condition, including such parameters as the inevitability of aging, limitations on human and artificial intellects, unchosen psychology, suffering, and our confinement to the planet earth. (World Transhumanist Organisation, 2010)

Der Fortschritts- und Technikglaube der Transhumanist_innen entspringt der Überzeugung, dass Wissenschaft und Technik die Menschheit fundamental verändern werden, wobei diese Veränderungen als uneingeschränkt positiv antizipiert werden. Dem entspricht die Ablehnung von Verboten oder Moratorien, was die Entwicklung und Anwendung von Technologien betrifft. Im Zentrum steht der Wille des Einzelnen zur Selbstverbesserung, der keinen Einschränkungen unterliegen soll; es geht um die Verteidigung des Rechts aller Individuen „in free and democratic societies to adopt technologies that expand human capacities“ (World Transhumanist Association, 2010); bzw. wie Transhumanist James Hughes schreibt, um das fundamentale Recht darauf, Technologien zur Kontrolle von

Körper und Geist anzuwenden, „that push the boundaries of humanness, [and] can radically improve our quality of life“ (Hughes, 2004, S. xii).

4.6.3 „Humanismus plus“?

In der Version 3.0 der *Transhumanist FAQ* wird der Transhumanismus als Erweiterung des Humanismus definiert. Der Transhumanismus als „Humanismus plus“ wird durch den Kampf gegen Krankheit, Alter und Tod bestimmt, und von der Hoffnung, die eigenen physischen wie psychischen Fähigkeiten verbessern zu können. Dementsprechend umfasst die transhumanistische Agenda: „Reduction of existential risks, and development of means for the preservation of life and health, the alleviation of grave suffering, and the improvement of human foresight and wisdom [...]“ (Humanity+, 2009).

Jemand, der sich als Transhumanist bezeichnet, sagt damit nicht, er sei „posthuman“, sondern bekennt sich zum Ziel, die aktuellen Grenzen des Menschlichen zu überwinden (Bostrom, 2003, S. 4). Bostrom führt dazu aus, dass „transhuman“ den Menschen im Übergang beschreibt, während „posthuman“ den Zustand nach vollzogener Transformation, nachdem die Grenzen überschritten wurden, meint. Posthuman ist aber nicht gleichbedeutend mit nicht-menschlich, sondern bezeichnet eine Form des Menschseins, die, so Bostrom (2003), für uns zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht vorstellbar ist.

Das Verständnis von Posthumanismus (siehe 7.3), wie es u. a. von Donna Haraway vertreten wird, weist Bostrom für den Transhumanismus zurück, denn der Weg zum Posthumanen funktioniert für ihn allein über „radical modifications of our brains and bodies“ (Bostrom, 2003, S. 6). Es kommt hier sehr deutlich eine Abwertung der Vorstellungskraft, der Imagination durch den Transhumanismus zum Ausdruck, man könnte auch sagen: ein Mangel an Phantasie, der sich nicht zuletzt in den simplifizierenden Vorstellungen vom „mind upload“⁴², einer zentralen transhumanistischen Operation, zeigt.

Während Haraway (1995) (siehe auch Kapitel 7.2) eine Neukonzeptualisierung des Menschen als Antwort auf aktuelle gesellschaftliche Veränderungen vorschlägt und die Überwindung von Dichotomien wie weiblich/männlich, menschlich/tierisch, künstlich/natürlich etc. als emanzipatorische Notwendigkeit propagiert, fehlt im

42 „Mind upload“ ist der transhumanistische Begriff für den Transfer des Bewusstseins bzw. des Geistigen (Erinnerungen, Kognitionen) eines Menschen in einen Computer / auf ein Computersubstrat. Eine solche Möglichkeit impliziert die Vorstellung vom Körper als Maschine, in dem der Geist oder die Seele überwiegend unabhängig vom materiellen Substrat residiert; das Konzept des „mind uploads“ perpetuiert somit den Descartes'schen Leib-Seele-Dualismus.

transhumanistischen Posthumanismus der sozialpolitische Aspekt (mit Ausnahme bei James Hughes, siehe weiter unten) ebenso wie der Faktor der Leiblichkeit, also des *Embodiment* als eine der Konstituenten menschlichen Daseins. In der Priorisierung des „Kampfes“ gegen Krankheit, Alter und Tod drückt sich nicht zuletzt die Ablehnung und Entwertung alles Körperlichen aus, das in diesem Kontext als Inbegriff für die Beschränkungen, die dem Menschen auferlegt sind, gilt.

4.6.4 Kybernetische Organismen

Wenn die von den Transhumanist_innen propagierten Technologien des „human enhancement“, also der Verbesserung des Menschen, zur Anwendung kommen, wird die Gesellschaft mit der Frage konfrontiert sein, wie mit den neuen Wesen umzugehen ist, die die Grenze zwischen Menschen und Maschinen verschwimmen lassen (Hughes, 2003). Solche Hybridwesen aus Maschine und Organismus werden als Cyborgs bezeichnet, „cybernetic organisms“ – kybernetische⁴³ Organismen.

Der Begriff Cyborg wurde von Manfred Clynes and Nathan Kline geprägt, die Vorschläge zur Anpassung von Astronaut_innen im Weltraum machten. Die Idee des Cyborg bekam rasch ein Eigenleben und die Entwicklung bewegte sich mehr in Richtung von Organismen mit mechanischen Körperteilen als in Richtung der Steuerung und Kontrolle von emotionalen und physiologischen Parametern (wie in der ursprünglichen Bedeutung bei Clynes und Kline).

Hughes (2003) sieht in einer erweiterten Definition durchaus die Möglichkeit, auch Menschen mit künstlichen Gliedmaßen, Herzschrittmachern und sogar Brillen-Träger_innen bzw. Handy-Besitzer_innen als Cyborgs zu bezeichnen. Menschen mit Cochlear-Implantaten (Hörimplantaten) oder visuellen Implantaten, gemeinsam mit künftigen Empfänger_innen künstlicher Lebern, Nieren, Herzen usw., gehören jedenfalls in diese Gruppe.

Die dahinterstehenden Technologien bedeuten aber noch keine Erweiterung der Grenzen des Menschlichen: erst wenn wir alles bis auf das Gehirn ersetzen können, stellt sich die Frage, ob wir das Gewirr von Kabeln und Plastikteilen („that tangle of wires and plastic“), das uns dann gegenübersteht, noch als menschliches Wesen bezeichnen können (Hughes, 2004, S. 101).

43 Kybernetik bezeichnet die Wissenschaft der Steuerung und Regelung von Maschinen, lebenden Organismen und sozialen Organisationen.

Eine spezifische Bedeutung haben Cyborgs bei Donna Haraway (siehe 7.2) als Geschöpfe der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie der Fiktion, imaginäre Figuren und gelebte Erfahrung, Vehikel des Widerstands und der sozialpolitischen Veränderung (1995, S. 33).

4.6.5 Maschinen als Personen / Cyborg Citizenship

In der Science-Fiction-Literatur und -Filmgeschichte ist die Frage nach Rechten für Maschinen schon lange ein großes Thema, wie z. B. in den Filmen „Metropolis 2001“, „Terminator“, „I Robot“, „Star Trek“, „Software“ und „AI“. Im Artikel „Legal Personhood for Artificial Intelligences“ (1992) diskutiert Lawrence Solum die meistverbreiteten Einwände *gegen* die Idee, dass KIs Rechte haben. Er listet die sogenannten „missing something“-Argumente auf, die darauf hinweisen, dass KIs etwas Essenzielles für den Personenstatus fehle, wie Seele, Bewusstsein, Intentionalität, Gefühle, Interessen oder der freie Wille. Wenn Maschinen Selbstbewusstsein und autonome Bedürfnisse demonstrieren könnten, würde immer noch angezweifelt werden, ob dies „real“ sei, während wir andererseits von der Realität des Bewusstseins in anderen Menschen ausgehen.

Auch James Hughes plädiert für „Rechte für Maschinen“, und zwar nicht nur für solche, deren „minds“ aus „uploads“ menschlicher Persönlichkeiten bestehen, sondern auch für Maschinen mit reinem „Maschinengeist“ – „machine minds that are designed or evolved“ (Hughes, 2004, S. 103). „If AIs behaved the right way and if cognitive science confirmed that the underlying processes producing these behaviors were relatively similar to the processes of the human mind, we would have very good reason to treat AIs as persons“ (Hughes, 2004, S. 105). Hughes Konzept der „cyborg citizenship“ basiert folglich auf dem Personenstatus und nicht auf Menschlichkeit, denn das Recht auf Staatsbürgerschaft gilt für Personen, nicht Menschen, das ist hier sein zentraler Punkt. Mit der cyborg citizenship könnten Grenzgänger wie Cyborgs, Tier-Mensch-Hybride, genetisch veränderte Lebewesen, Klone und Roboter rechtlich berücksichtigt werden: „We can add some more chairs at the table“, wie Hughes es ausdrückt (2004, S. 79).

Die Basis des „transhuman“ bzw. der cyborg citizenship bildet ein dementsprechend denaturalisierter Personenbegriff. Wer darunter fällt, wird nicht von der DNA bestimmt, sondern von Faktoren wie Selbstbewusstsein und kognitiven wie emotionalen Fähigkeiten. Nur Personen, die sich selbst bewusst sind, können laut Hughes Rechte haben. Somit werden vom Begriff der Person auch posthumane Wesen, intelligente Tiere und „selbstbewusste“ Roboter erfasst, während Hirntote oder Embryonen aus dem

Personenstatus herausfallen. Hughes stellt Transhumanist_innen in dieser Frage in eine Linie mit Bioethiker_innen und „Western democratic tradition itself“, da sie die Überzeugung vertreten, dass Staatsbürgerschaft auf „personhood“ basieren soll – darauf, Gefühle und Bewusstsein zu haben. Er beruft sich hier auch auf John Locke, den er mit dem Satz zitiert: „Consider what person stands for; which, I think, is a thinking, intelligent being, that has reason and reflection“ (Hughes, 2004, S. 81).

Im Jahr 2017 erhielt der Roboter *Sophia*, der als „social robot“ von der amerikanischen Firma „Henson Robotics“ designt wurde, die Staatsbürgerschaft Saudi-Arabiens – und ist damit der erste Roboter, dem der gesetzliche Personenstatus zuerkannt wurde. Da Saudi-Arabien UN-Mitglied ist, muss der Status auch in allen anderen UN-Ländern anerkannt werden. Saudi-Arabien ist ein Land, in dem Frauen erst 2018 das Recht zugesprochen bekommen haben, Autos zu lenken. Es ist das Land, in dem Frauen bis 2019 der männlichen Vormundschaft unterstellt waren: bis dahin mussten sie männliche Erlaubnis einholen, um das Haus allein verlassen zu dürfen, einen Pass zu beantragen, zu heiraten oder ein Geschäft zu eröffnen. Saudi-arabische Frauen werden jedoch nach wie vor rechtlich wie sozial diskriminiert; so diagnostiziert Aliko Kosyfologou anhand der Alltagsrealität, dass „der soziale, politische und kulturelle Einfluss des Vormundschaftssystems fortbesteht“ (2021).

Dass gerade in diesem Land ein weiblicher Roboter die Staatsbürgerschaft und die dazugehörigen Rechte verliehen bekommt, liegt wohl daran, dass es sich um ein Marketing-Manöver (im Zuge des Launches eines Spiels) von Henson Robotics handelt. Der Versuch der Firma, diese Aktion als feministisches Statement oder Plädoyer für die Ausweitung der Menschenrechte darzustellen, steht in direktem Widerspruch zur sozialpolitischen Realität. Firmenchef David Henson veröffentlichte im Zuge der Präsentation von Sophia einen Text über Roboter-Rechte, in dem er die „Menschlich-Werdung“ von Robotern als ebenso möglich wie vernünftig einschätzt und „sentient robots“, empfindungsfähige Roboter, für spätestens Mitte dieses Jahrhunderts prognostiziert, die dann auch Bewusstsein haben werden – ebenso wie den Wunsch nach Autonomie (Reynolds, 2018). Davon ist das Modell Sophia jedoch weit entfernt.

4.6.6 Schimären – Rechtsfragen

„The new world of monsters is where humanity has to grasp its future“ (Hardt & Negri, 2004, S. 196). Die Schimäre (*Chimära*) war in der griechischen

Mythologie ein Ziege-, Löwe- und Drachenhybrid. Heute können transgene Tiere als Ergebnis aktueller Forschungen als Schimären bezeichnet werden. Diese werden in der Medizin eingesetzt: z. B. Schweine mit menschlichen Enzymen oder Schimären mit menschlichem Gewebe und Immunsystem, die beim Test neuer Medikamente und genetischer Therapien helfen sollen.

Als Beispiel für die Problematik bzw. die rechtlichen Fragen, die rund um Schimären auftauchen, eignet sich der Fall „Jeremy Rifkin“. Rifkin reichte 1999 ein Patent auf eine Mensch-Schimpansen-Schimäre beim US-Patentamt ein, das abgewiesen wurde. Rifkin ging es laut Hughes nicht darum, einen „humanzee“ („*Menschimpansen*“) zu erschaffen, sondern er wollte das Patentamt dazu bringen, entweder Patente auf Schimären zu verbieten, oder ihm das Patent zu gewähren – dann hätte er jegliche Forschung in diese Richtung gestoppt. Das US-Patentamt hat das Patentieren von biotechnisch veränderten Lebensformen und auch von menschlicher DNA erlaubt, aber der 13. Verfassungszusatz verbietet den Besitz – und daher das Patentieren – von menschlichen Wesen, obwohl die Definition dessen, was ein menschliches Wesen ist, vonseiten des Obersten Gerichtshofs bzw. des Kongresses noch aussteht. Hughes betont hier die Wichtigkeit einer öffentlichen Debatte genau zu dieser Frage, *wo die Grenze zwischen Mensch und Tier gezogen werden soll* (Hughes, 2004, S. 92). Hughes vertritt den Standpunkt, dass die Trennlinie eben nicht zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren zu ziehen sei, sondern es ist der Verstand („mind“), der (auch rechtlich) als Person behandelt werden muss und nicht als Ding. Daher gilt für ihn: „A chimera with a human body and the mind of a horse should have a horse’s rights, while a chimera with a human mind in a horse’s body should have human rights“ (Hughes, 2004, S. 93).

4.6.7 Menschen und Menschenaffen

In diesem Zusammenhang ist auch das von Tierethiker Peter Singer und einer internationalen Aktivist_innen-Gruppe initiierte „Great Ape Project“ (GAP) zu sehen, das sich für die Ausweitung der Grenzen für Menschenrechte einsetzt, sodass diese auch Menschenaffen umfassen. Im Statement des Anthropologen Volker Sommer zum GAP werden die Forderungen spezifiziert: Orang-Utans, Gorillas, Bonobos und Schimpansen sollen einige jener Privilegien erhalten, die bisher nur für Menschen gelten, wie das Recht auf Leben, auf Freiheit und das Verbot von Folter.

Menschenaffen sind mit Bewusstsein und menschenähnlicher Leidensfähigkeit begabt und können sich überdies vermutlich in andere Wesen hineinversetzen und in die Zukunft

denken. Deshalb sollen Große Menschenaffen nicht mehr wie bisher als ‚Eigentum‘ gelten dürfen (das ausgebeutet, verkauft und getötet werden kann), sondern als Personen. (Sommer, 2014)

Das Hauptargument des GAP ist die genetische Ähnlichkeit – zum Beispiel zwischen Mensch und Schimpanse, der Unterschied in der DNA macht hier nur 1,23 Prozent aus. Im Vergleich dazu wird angeführt, dass der Unterschied zwischen zwei menschlichen Individuen 0,5 Prozent betragen kann. Außerdem wird ins Treffen geführt, dass Schimpansen, Bonobos und Menschen vor 20 Millionen Jahren gemeinsame Vorfahren hatten.

Dass die Argumente des GAP bereits Wirkung erzielten, lässt sich am Verbot von medizinischen Experimenten an Menschenaffen ablesen, wie es bereits in einigen Ländern Europas geltendes Recht ist. Die britische Regierung hat ein solches Verbot schon 1986 installiert, in Österreich sind Tierversuche an Menschenaffen (Gorillas, Orang Utans, Schimpansen, Bonobos und Gibbons) seit 1.1.2006 verboten (nachzulesen im Tierversuchsgesetz 2012, Fassung vom 09.01.2017, Paragraph 4).

Ende 2016 erregte eine Gerichtsentscheidung in Argentinien Aufsehen, in der Richterin María Alejandra Maurici beschied, „eine im Zoo der Provinzhauptstadt Mendoza lebende Schimpansin namens CECILIA sei keine Sache, die der Zoo besitzen könne, sondern Rechtssubjekt, sprich: eine nicht-menschliche Person, die ebendeshalb umgehend aus der Gefangenhaltung zu entlassen sei“ (Goldner, 2017).

In dieselbe Richtung wie das GAP zielt das NhRP-Projekt des Anwalts Steven Wise, dessen vorrangiges Ziel es ist, den gesetzlichen Status von Menschenaffen, Elefanten, Delfinen und Walen vom Status eines „Dings ohne Rechte“ zu „legalen Personen“ zu ändern, die Grundrechte wie jenes auf Freiheit und körperliche Unversehrtheit besitzen. Auf der Website des NhRP werden die oben erwähnten Tiere als autonome Wesen charakterisiert, die sich ihrer selbst bewusst sind, und die daher aufgrund allgemeiner Rechtsprechung befreit werden müssen – nicht nur, um ihr Wohlergehen sicherzustellen, sondern aus Respekt für ihre Grundrechte (Nonhuman Rights Project, 2019).

4.7 Die anthropologische Formel

In der westlich-philosophischen Tradition ist es nicht der Mensch PLUS des Transhumanismus, der die anthropologische Differenz bestimmt, sondern das Tier PLUS, oder auch: der Mensch MINUS. Dies ist die anthropologische Formel (Wild, 2006), mit

der jener *eine* fundamentale Unterschied benannt werden soll, der alle anderen Unterschiede zwischen Mensch und Tier erklärt. Die Formel lautet also entweder: *Der Mensch ist ein Tier plus X*, wobei für X Sprache, Kultur, Vernunft u. a. m. eingesetzt werden kann. Umgekehrt lässt sich ebenso feststellen, dass *das Tier ein Mensch minus X* ist. Beide Formeln stehen für den deskriptiven Gehalt der anthropologischen Differenz. Der normative Gehalt der anthropologischen Differenz besagt, was der Mensch im Unterschied zum Tier *sein soll*, wobei es einen doppelten normativen Gehalt gibt: er bezieht sich nämlich auf beide Seiten, die von der anthropologischen Differenz getrennt werden. Er besagt, wie der Mensch sein soll und welche Regeln daher für ihn gelten, und ebenso, wie alle Wesen auf der anderen Seite der Differenz, also wie z. B. Tiere zu behandeln sind, welche Regeln für sie gelten. Deskriptiver und normativer Gehalt der anthropologischen Differenz führen zum moralischen Differentialismus (Wild, 2006).

Kants philosophische Position (siehe 4.4) ist exemplarisch für eine differentialistische: Der Mensch ist ein Vernunftwesen, das urteilen und sich selbst Regeln geben kann; im Unterschied dazu ist das Tier vernunftlos, es urteilt nicht und kann sich keine Regeln geben. Daraus folgt, dass nur der Mensch Würde hat, die Respekt verlangt und mit moralischem Status verbunden ist, während Tiere keine Würde und keinen moralischen Status haben; sie haben nur den Wert von Sachen. Differentialist_innen sind der Ansicht, dass *ein fundamentaler Unterschied zwischen Mensch und Tier* besteht, den sie an der Sprache des Menschen, an der menschlichen Vernunft und/oder an der Kultur des Menschen festmachen.

Im Unterschied zu Differentialist_innen gehen *Assimilationist_innen* hinsichtlich der anthropologischen Differenz von einem nur *graduellen Unterschied* aus. Sie vertreten die Überzeugung, dass sich der Mensch allein im Grad der Ausprägung bestimmter Fähigkeiten von anderen Tieren unterscheidet, aber nicht grundlegend. Nach Grimm und Wild (2016, S. 39) kann hier auch von *Gradualismus* gesprochen werden.

4.8 Tierischer/menschlicher Schmerz

Hängt man der Idee des Gradualismus an, so liegt es nahe, eine Gleichstellung von Tieren und Menschen zu befürworten. Ein Argument für eine solche ist der *Schmerz* als Beispiel einer Leiderfahrung, die Menschen und Tiere teilen, wie die berühmte Frage von Jeremy Bentham – „The question is not, *Can they reason?* nor, *Can they talk?* but, *Can they suffer?*“ (Bentham, 2017, S. 144) – bereits Ende des 18. Jahrhunderts herausstellte. Daher

ist für Pathozentrist_innen⁴⁴ der Schmerz das zentrale Argument für die Mensch-Tier-Gleichstellung – und damit gegen die Ausschließung der Tiere aus der moralischen (Menschen-)Gemeinschaft.

Im künstlerischen Forschungsprojekt „Between Agony and Ecstasy: Investigations into the Meaning of Pain“ (Macek, 2018) gibt es die Kategorie der „animal pains“ bzw. „pain animals“⁴⁵. Im Projekt geht es um die Auslotung der existenziellen Dimension des Schmerzes, wofür ein Katalog mit neuen Schmerzkategorien entwickelt wurde mit dem Ziel, ein in jeder Hinsicht (körperlich, psychisch, philosophisch, dichterisch) breiteres Bedeutungsspektrum abzudecken, als es mit herkömmlichen Schmerzfragebögen erfasst werden kann. In der Beschreibung der erwähnten Kategorie der *Tierschmerzen* oder *Schmerztiere* werden die „verdammten Schmerztiere“ des deutschen Dichters Björn Kuhligk ebenso angeführt wie der „Adler Schmerz“ bei Johann Wolfgang Goethe, der seine Krallen schmerzlich in unser Fleisch gräbt, um uns dann aber in ungekannte Höhen zu erheben, und der „Hund“, als den der Philosoph Friedrich Nietzsche seinen Schmerz bezeichnete. Mit der Bezeichnung Tierschmerzen wird aber auch auf die Gemeinschaft in der Schmerzerfahrung hingewiesen.

Die Schmerzforscherin und Sprachwissenschaftlerin Elaine Scarry schreibt in ihrem vielrezipierten Werk *The Body in Pain: „Physical pain does not simply resist language but actively destroys it“* (1985, S. 4). Schmerz entzieht sich demnach nicht nur dem sprachlichen Ausdruck, sondern wirkt als Sprachzerstörer, der uns zurückwirft auf die vorsprachliche Ebene. Dies lässt den Schluss zu, dass wir in den Schmerzlauten wieder ganz (*beim*) Tier sind.

4.9 Exkurs: Tiere im Krieg

Wenn auf Grundlage der anthropologischen Differenz Tiere als „Sachen“ angesehen werden (siehe 3.3. und 3.4), liegt es nahe, dass sie als solche behandelt werden. So hat es eine lange Tradition, Tiere zu instrumentalisieren und sie als Werkzeuge, Rohstofflieferant_innen, Versuchsobjekte, therapeutische/soziale Mittel etc. zu gebrauchen. Aus dieser Auffassung resultiert auch, dass der Mensch Tiere für Kriegszwecke rekrutierte – und nach wie vor rekrutiert.

44 Im Pathozentrismus ist das Leid (griechischen „páthos“), bzw. die Leidensfähigkeit, zentral für die Antwort auf die Frage, „welche Wesen ein moralisches Standing haben“ (Grimm & Wild, 2016, S. 39). Leidensfähigkeit, überhaupt Empfindungsfähigkeit, wird so zur Grundlage moralischer Berücksichtigung.

45 „II. Pain Categories / Image Tableaus: 1. Pain Animals“ (Macek, 2018).

Im Folgenden wird dieses Ergebnis der Objektivierung unter der Perspektive der *Anthropomorphisierung* („Vermenschlichung“)⁴⁶ als spezielle Konsequenz der anthropologischen Differenz näher beleuchtet.

In der Vergangenheit wurden Elefanten, Pferde, Maultiere, Esel, Ochsen, Hunde, Katzen, Kamele, Ziegen, Tauben, Gänse, Greifvögel, Hühner, Papageien, Kanarienvögel, Delfine, Fledermäuse, Ratten, Mäuse, Bienen und sogar Glühwürmchen zum Kriegseinsatz einberufen. Aber auch in der Gegenwart werden Tiere in Kriegskontexten eingesetzt, wie z. B. die Minenspürratten (siehe 4.9.6) in Mosambik oder auch Delfine: Aktuell liegen Berichte über den russischen Einsatz von „Kampfdelfinen“ vor, die darauf trainiert sind, „feindliche Taucher“ abzuwehren. Russland hat deren Zahl zum Schutz seiner Marinebasis auf der Krim seit Sommer 2022 bis Juni 2023 nahezu verdoppelt (ORF.at, 2023).

4.9.1 Kriegselefanten – schreckhafte „Giganten“

Die Geschichte der Elefanten als Kriegstiere reicht besonders weit zurück. In Indien wurden sie schon 3000 – 2000 v. Chr. für Militärzwecke verwendet (Gewinner, 2017, S. 60). Der indische König Porus setzte 326 v. Chr. 200 Kriegselefanten im Kampf gegen Alexander den Großen ein. Im Krieg gegen das Römische Reich machte sich der Karthager Hannibal einen Namen als Kriegsherr mit Elefanten im Heer. 218 v. Chr. unternahm er die berühmte Alpen-Überquerung mit 37 Elefanten, von denen aber die meisten währenddessen und in der darauffolgenden Schlacht zugrunde gingen.

Kriegselefanten, die häufig mit Panzerung ausgestattet waren, lösten sowohl bei den Menschensoldat_innen als auch bei den Kriegspferden Furcht und Schrecken aus und schlugen beide in die Flucht. So schreibt Buciak, dass sie „in den Händen eines guten Taktikers und unter optimalen Bedingungen zu einer fürchterlichen Waffe für den Gegner werden. Ganze Einheiten lösten sich auf, flohen in Panik [...]“ (2009, S. 44). Jedoch sind diese „erschreckenden Giganten“ selbst schreckhaft: neben Überlieferungen aus dem Altertum (wie z. B. von Plinius dem Älteren), dass das Quicken von Schweinen eine effektive Waffe gegen Kriegselefanten sei, gibt es aktuelle Studien, die von der Angst der Elefanten vor Bienen berichten (Vollrath & Douglas-Hamilton, 2002).

Die britische Armee setzte Elefanten im Zweiten Weltkrieg als „Schwerlasttransporter“ ein, vor allem in unwegsamem Gelände. Noch im Vietnamkrieg wurden Elefanten auf nordvietnamesischer Seite als Transporttiere genutzt (Gewinner, 2017, S. 60).

46 Anthropomorphismus, von griech. anthrōpomorphos = menschenähnlich, meint die Übertragung von menschlichen Verhaltensweisen, Eigenschaften und Gestaltmerkmalen auf nichtmenschliche Wesen.

4.9.2 „Prächtige Tiere“ – Pferde beim Militär

„Aber eins muß gesagt werden, die prächtigen Tiere haben bei uns allen nicht nur inniges Verständnis für die Kreatur ausgelöst, sondern Freundschaft und sogar tiefe Dankbarkeit“ (Siegert, 1938, S. 184).

Im Mittelalter war eine Kriegsführung ohne Pferde undenkbar, entsprechend nahmen sie eine wichtige Stellung in der mittelalterlichen Gesellschaft ein – Clauss spricht von einer „horsy society“. Ritterliche Helden waren immer beritten und Kriegspferde eine statusbetonende Waffe (Clauss, 2009, S. 63).

Auch im Ersten Weltkrieg kamen Pferde in großem Maßstab zum Einsatz, was sich an der Zahl der getöteten Tiere ablesen lässt: rund acht Millionen Pferde verloren im Krieg ihr Leben (Fieber & Brzoska, 2019).

Hugh Lofting, der im Ersten Weltkrieg als Lieutenant zu den Irish Guards eingezogen wurde, begann in den Schützengräben in Flandern, sich Geschichten über einen gewissen Doktor Johann Dolittle auszudenken und sie in illustrierten Briefen an seine Töchter zu schicken. Dieser Tierarzt, der die Sprache der Tiere erlernt, stellt immer noch eine beliebte Persönlichkeit in der Kinderliteratur und in Verfilmungen (zuletzt: *Dolittle*, 2020) dar. Laut Grieser (1993, S. 215) erfand Lofting diese Figur angesichts des ungeheuren Tierleids, insbesondere der unzähligen verwundeten und verendeten Kriegspferde, deren Elend und Tod er hautnah mitbekam, und denen nicht geholfen wurde, weil der Mensch Vorrang hatte. Lofting erschuf also Dr. Dolittle und sein Wirken zum Wohl der Tiere als Gegenwelt zu den Schrecken, die der Krieg für Mensch und Tier, und insbesondere für die Kriegspferde, bedeutete.

Im Zweiten Weltkrieg wurde ebenfalls stark auf das Pferd gesetzt – vor allem als Zug- und Transporttier. Auch in diesem Krieg ließen 8-9 Millionen Tiere ihr Leben (Pöppinghege, 2009, S. 246). Im Zweiten Weltkrieg bildeten Mensch und Tier eine Schicksalsgemeinschaft, schreibt Pöppinghege, wobei die Pferde geradezu als Ikonen des Soldatischen erschienen: „Stumm, klaglos und treu“ (2009, S. 238). Die Tendenz zur Verklärung des Pferdes in den erinnerten Geschichten der Soldaten deutet Pöppinghege so, dass man um Pferde trauern durfte – sie wurden dabei zum Symbol auch für die menschlichen Opfer des Krieges, die zu betrauern jedoch die Scham verbot (Pöppinghege, 2009, S. 239-240).

Selbst heute noch kommen Pferde in unwegsamem Gelände für den Transport militärischer Güter zum Einsatz. Beim Angriff von US-Soldaten auf die Festung Bishqab in Afghanistan

im Kampf gegen die Taliban 2001 bestand die Spezialeinheit aus 1500 Kavalleristen. „Sie wirkten wie aus der Zeit gefallen, und doch war ihr Einsatz nach militärischen Gesichtspunkten erfolgreich. 2011 bekamen die Einheiten vor dem neuen World Trade Center ein eigenes Denkmal“ (Laufmann, 2014).

4.9.3 „Gefiederte Freunde“

Die Brieftauben sind auch im großen Völkerringen unsere guten Kameraden gewesen, und sie haben uns so manches Mal in größter Not Hilfe gebracht, wenn alles andere versagte. Darum wollen wir auch diesen kleinen gefiederten Freunden in unserm Herzen ein Denkmal des Dankes setzen! (Greibitus, 1938, S. 82)

Brieftauben sind Tauben, die darauf trainiert sind, zu ihrem Heimatschlag zurückzukehren. Sie werden von diesem zu einem Abflugort gebracht, dort wird ein kleiner Zettel zusammengerollt und am Bein oder auch am Rücken der Taube befestigt; nach ihrer Freisetzung fliegen sie zum Heimatschlag zurück und überbringen damit die Botschaft. So konnten im Ersten Weltkrieg Nachrichten schnell übermittelt werden, wenn z. B. Telegrafmasten weggesprengt waren. Sowohl im Ersten als auch im Zweiten Weltkrieg wurde Meldehund (siehe 4.9.4) mit Brieftauben ausgerüstet. Im Zweiten Weltkrieg kam als weiteres Einsatzgebiet für Tauben die fotografische Erkundung des Terrains hinzu:



Abb. 3: „Brieftaube mit Fotokamera“ – die Taube trägt die von Julius Neubronner entworfene Kamera, wie sie bei der Luftaufklärung im Ersten Weltkrieg zum Einsatz kam (Bundesarchiv.de, 1914).

Die Tauben sind aber nicht nur gute Depeschenträger, sondern auch gute Photographen. Das Tier bekommt ein Brustschild angehängt, auf dem der Apparat befestigt ist. Das Brustschild ist mit elastischen Schnüren der Taube angehängt, um jeglichen Druck auf den

Körper der Taube fernzuhalten. [...] Die Photoapparate werden natürlich für diese Zwecke mit einer besonderen Optik konstruiert; der Verschluss ist so eingerichtet, daß er sich in bestimmten Zeitabständen selbsttätig auslöst und den Film automatisch weiterschiebt. (Greibitus, 1938, S. 77)

Es gab einige Brieftauben, die für ihren Einsatz im Krieg geehrt wurden, so zum Beispiel im Ersten Weltkrieg die Taube „Cher Ami“ (Willig, 2023), die als Teil der US-amerikanischen Armee in der Nähe der französischen Stadt Verdun stationiert war. Sie transportierte insgesamt zwölf wichtige Nachrichten. In ihrer letzten Mission wurde sie schwer verletzt, flog aber dennoch weiter und erreichte blutüberströmt und an einem Auge blind das 40 Kilometer entfernte Hauptquartier. Dank der Nachricht von Cher Ami konnten 194 Soldaten gerettet werden. Für diesen Einsatz erhielt die Taube die französische Kriegsauszeichnung „Croix de guerre“, und nach ihrem Tod noch weitere Auszeichnungen. Ebenfalls Berühmtheit erlangte die Taube „G.I. Joe“, die im Jahr 1946 mit der britischen „Dickin Medal“ (siehe 4.9.8) ausgezeichnet wurde. Sie flog 20 Meilen in 20 Minuten und überbrachte eine Botschaft, die gerade rechtzeitig eintraf, um zumindest 100 Soldaten der Alliierten davor zu retten, von ihren eigenen Flugzeugen bombardiert zu werden (Animals in War Memorial Fund, 2022).

Neben den Brieftauben kamen auch andere Vögel als Kriegstiere zum Einsatz, so z. B. Gänse, Greifvögel, Hühner, Papageien und Kanarienvögel.

4.9.4 Hunde – „tapfere Kameraden“

„Max und Moritz, die beiden treuen, tapferen Kameraden, sie haben ihr Grab- und Ehrenmal mit unter den Trümmern des Schlosses gefunden“ (Wilke, 1938, S. 23).



Abb. 4: „Meldehund, beim Sprung über einen Schützengraben“ (Heeresarchiv Potsdam, 1938)

Max und Moritz waren, wie viele andere Kriegshunde im Ersten Weltkrieg, als Meldehunde im Einsatz, deren Aufgabe es war, Nachrichten zu übermitteln. Meldehunde mussten zwischen den Gräben kilometerlange Wege zurücklegen – bei Unwetter, im Schlamm und unter Granatbeschuss. Auch als Zugtiere waren Kriegshunde im Einsatz; wo Pferde nicht mehr weiter kamen, transportierten sie Munition in die Schützengräben und verlegten mit auf dem Rücken festgeschnallten Kabeltrommeln Feldtelefonleitungen.

Fernab der Kämpfe schützten Wachhunde militärische Gebäude und Versorgungswagen oder Soldaten. Sanitätshunde trugen Erste-Hilfe-Ausrüstung und meldeten, wenn sie Verwundete fanden. Gasangriffe stellten auch für die Tiere an der Front ein Risiko dar. Die wertvollen Meldehunde (sowie auch Kriegspferde) bekamen daher provisorisch Gasmasken über die Köpfe gezogen:



Abb. 5: „Soldat und Hund im I. Weltkrieg mit Gasmasken“ (Library of Congress Prints and Photographs Division, 1914-18)

Unter den Kriegshunden des Ersten Weltkrieges erlangte „Sergeant Stubby“ besondere Berühmtheit. Seine Verdienste bestanden in der rechtzeitigen Warnung vor Giftgas und dem Aufspüren verwundeter Soldaten. Die Ernennung zum Unteroffizier (*Sergeant*) erfolgte, nachdem er einen deutschen Spion gestellt hatte. Nach Kriegsende traf er Präsident Wilson und erhielt mehrere Orden; 1921 wurde er mit der „special gold medal“

von General John Pershing für die an seinem Vaterland geleisteten Dienste ausgezeichnet (Connecticut Military Department, 2023).

4.9.5 Katzen: Rattenfänger und Maskottchen

Tier ist Tier und Mensch ist Mensch. [...] Es muß dir genügen, mein Kater ‚Conquerror‘ aus dem brennenden Tank in Fontaine notre Dame, wenn ich dich zu jenen Wesen zähle, die ich niemals vergessen werde. (Heinz, 1938, S. 59)

Katzen spielten als Kriegstiere eine untergeordnete Rolle, weil sie als schwer dressierbar galten und gelten; als Schiffskatzen werden sie jedoch seit etwa dreitausend Jahren eingesetzt (Gewinner, 2017). Schiffskatzen haben die Aufgabe, die Mäuse und Ratten an Bord zu dezimieren, einerseits, um die Lebensmittel-Vorräte der Crew zu schützen, und andererseits, um die Ausbreitung von Krankheiten, die von den Nagetieren übertragen werden, zu verhindern. Eine dieser Schiffskatzen erlangte auch Berühmtheit – der Kater Simon, dem ein Orden verliehen wurde.

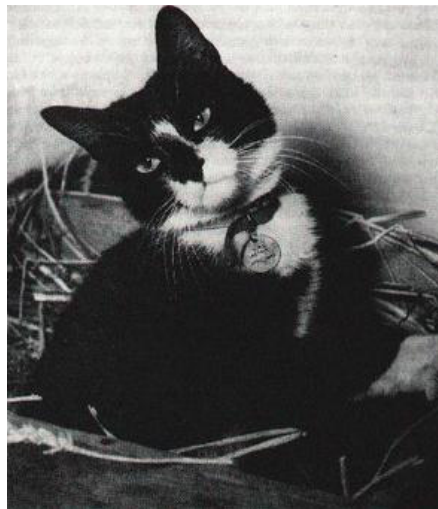


Abb. 6: „Able Seacat Simon“ (PDSA, 1948/49)

4.9.6 Schnüffler-Mäuse und Helden-Ratten

Mäuse kamen erstmals im 1. Weltkrieg zum Einsatz, sie wurden, wie andere Tierarten auch, als lebende Giftgasmelder verwendet. So wurden sie zum Beispiel auf U-Booten der Royal Navy eingesetzt, damit sie vor Brennstoffen und Dämpfen warnen. Bei Mäusen spielt der Geruchssinn eine große Rolle, da er ihr Sozialverhalten steuert – es sind die Gerüche, anhand derer sich Gruppenmitglieder erkennen und mit denen sie untereinander kommunizieren. Mäuse können Sprengstoffe, Drogen und sogar erhöhte menschliche Adrenalinausschüttung erschnüffeln (Gewinner, 2017, S. 61). Sie dienten den Soldat_innen aber auch als Maskottchen, so z. B. „Eustace“, die bei den Mitgliedern des „British



Abb. 7: „Eustace the mouse on board LCT 947, Normandy, 6. Juni 1944“ (Imperial War Museums, 1944)

Landing Craft Tank 947“ während des 2. Weltkriegs sehr beliebt war, wie ein Foto (Abb. 7) aus dem Jahr 1944 zeigt (Imperial War Museums).

Ebenso wie Mäuse verfügen auch Ratten über einen ausgeprägten Geruchssinn. Jene der Gattung „Riesenhamsterratten“ genießen in Mosambik als Minenspürratten hohes Ansehen und werden HeroRATs (siehe auch 4.9.8) genannt. Beim Einsatz werden sie von ihrem menschlichen Betreuer an einem 7 Meter langen Drahtseil geführt und können 14 verschiedene Minentypen unterscheiden (Gewinner, 2017, S. 61). In Mosambik spürten sie bereits 500.000 Minen – Überbleibsel aus dem Bürgerkrieg – auf; auch in Gaza sind sie in dieser Funktion erfolgreich im Einsatz.

4.9.7 Insekten – die Überraschungskandidat_innen

Überraschenderweise werden auch Glühwürmchen am Londoner „Animals in War“-Memorial (siehe Abb. 9) durch ihre Darstellung im Reigen der Kriegstiere gewürdigt. Tatsächlich leuchteten sie für Soldaten dort, wo der Einsatz von Licht gefährlich, weil verräterisch war, damit diese Einsatzbefehle, Karten oder Briefe lesen konnten. Man hat sie dafür in Gläsern zusammengepfercht; ihr Einsatz beruht auf dem Verhalten, in der Paarungszeit – die von Juni bis maximal September dauert – ca. 20 Minuten nach Sonnenuntergang mit dem Leuchten zu beginnen und es bis zur Morgendämmerung fortzusetzen.

Weniger überraschend ist vielleicht die Nutzung von Honigbienen zu militärischen Zwecken. Ihr Stachel, der in der elastischen Haut von Warmblütern stecken bleibt und Gift absondert, legt den Gedanken nahe, dass sie als Waffen verwendet werden könnten – und

so wurden in der Römerzeit tatsächlich Körbe mit Bienenstöcken entweder von Festungen herabgelassen oder mit Katapulten hinter die Linien feindlicher Truppen geschossen.

4.9.8 Geehrte Tiere

Großbritanniens führende gemeinnützige Tierorganisation PDSA verleiht traditionell Orden an Tiere – die *Dickin Medal* im militärischen und die *PDSA Gold Medal* im nicht-militärischen Bereich. Die Dickin Medal ist das Äquivalent zum „Victoria Cross“, der höchsten Auszeichnung für menschliche Mitglieder des britischen Militärs, und wurde seit 1943 an 38 Hunde, 32 Tauben, 4 Pferde und eine Katze (siehe 4.9.5, Katze Simon) verliehen.

Der Tierorden Gold Medal ist vergleichbar mit dem Georgs-Kreuz, der höchsten zivilen Auszeichnung für Tapferkeit in Großbritannien. „Quite simply, the PDSA Gold Medal is the highest animal honour for life-saving devotion to duty in civilian life“ (PDSA, 2021). Seit ihrer Einführung im Jahr 2002 wurden 30 Tiere mit der Gold Medal geehrt.



Abb. 8: HeroRAT Magawa - PDSA Gold Medal (PDSA, 2021)

Aktuelles Beispiel für ein solcherart ausgezeichnetes Tier ist die Riesenhamsterratte Magawa (Abb. 8), die die PDSA Gold Medal 2020 für ihren Einsatz als Minenspürratte in Kambodscha erhielt. Das Land im Südosten Asiens hat immer noch mit den Folgen jahrzehntelanger interner Konflikte zu kämpfen. Magawa half dabei, rund 141.000 Quadratmeter Land von Minen zu befreien und damit zu sicherem Terrain für Wohnen und Arbeiten zu machen. Sie ist laut PDSA (2021) die erfolgreichste der Ratten, die die gemeinnützige Organisation „Apopo“ für die Suche nach Landminen ausgebildet hat.

Im Jahr 2004 widmete man allen unter britischem Kommando zu militärischen Zwecken eingesetzten, verletzten und getöteten Tieren ein *Denkmal* in London (Animals in War Memorial Fund, 2022). Dargestellt sind Maultiere, Esel, Pferde, Ochsen, Hunde, Katzen, Elefanten, Kamele, Ziegen, Tauben und Glühwürmchen.



Abb. 9: *Animals in War Memorial*, London, Hyde Park (Iridescenti, 2017)

„Analog zu Denkmälern für den Unbekannten Soldaten ist es hier ein Totenreigen von anonymen Tieren, der stellvertretend für eine Unzahl von Tieren in den Denkmalsraum zum Stillstand fixiert ist“, schreibt Grunewald über die Skulptur (2017, S. 132). Sie stellt in Bezug auf die reliefartige Innenwanddarstellung, die die im äußeren Kreis plastisch in Erscheinung tretenden Tiere nur noch als geisterhafte Einprägungen zeigt, eine Parallele zu antiken römischen Darstellungen von Opfertieren her und damit das Denkmal in den Kontext von Tieropferungen (2017, S. 136). Hier wie dort werden die Tiere in ihrer Unversehrtheit vor dem Kriegaakt bzw. vor dem Akt der Opferung gezeigt.

Grunewald schreibt: „Der existentielle Ausnahmeraum und -zustand ‚Schlachtfeld‘ sowie das weitere Feld der militärischen Tierexperimente werden außer Acht gelassen“ (2017, S. 137). Grunewald leitet aber auch von der Darstellungsweise des Tierreigens und der Gesichter der Maultier-Skulpturen ab, dass das Denkmal emotionalisiert und nicht nur Mitgefühl, sondern auch ein schlechtes Gewissen hervorruft. Sie sieht das Potenzial des Denkmals darin, zum Innehalten einzuladen und zur Identifikation mit dem leidenden Tier; es sei ein „ethischer Türöffner, Gradmesser und Denkanstoß“ (2017, S. 147).

Das Denkmal trägt unter dem Titel „Animals in War“ zwei Inschriften. Auf der einen Seite steht: „This monument is dedicated to all the animals that served and died alongside British and allied forces in wars and campaigns throughout time“. Die zweite Inschrift lautet: „They had no choice“ (Animals in War Memorial Fund, 2023).

Letztere impliziert, dass Tiere gezwungenermaßen im kriegerischen Einsatz waren, dass sie in diesem Fall keine Wahl hatten. Das bedeutet aber zugleich, dass sie grundsätzlich *wählen*, also einen Willen haben, dessen Freiheit durch den Menschen im Kriegskontext

eingeschränkt oder aufgehoben wurde bzw. immer noch aufgehoben wird. Das impliziert weiters, dass Tiere wie Menschen einen freien Willen haben, der durch äußere Umstände wie z. B. die Zwangsverpflichtung zum Kriegsdienst beschnitten bzw. gänzlich gebrochen wird.

4.9.9 *Tiersoldat_innen – Tiermenschen?*

Obwohl also die Instrumentalisierung der Tiere im Krieg besonders augenfällig ist, lässt sich gerade in diesem Kontext die Tendenz zur Subjektivierung und Individualisierung feststellen: die Tiersoldat_innen bekommen Namen und werden von den Menschensoldat_innen als Kamerad_innen adressiert; so heißt es bei Gewinner (2017), dass „das Verhältnis von Mensch und Tier gerade im Krieg durch Kameradschaftsbekundungen des Menschen geprägt ist“ (S. 32-33).

In die andere Richtung geht die Beschreibung von Elster in der Einleitung zum „Tiere im Krieg“-Buch aus dem Jahr 1938: „Der Frontsoldat nichts als Tier: das heißt letzte, höchste und tiefste Natur!“ (S. 5-6). Er sieht die Bewegung vom Menschlichen zum Tierlichen im Sinne des Natürlichen im Krieg und preist den Verlust der „Hybris der Hirnüberschätzung“ als Folge des direkten Involviertseins in kämpferische Handlungen, vor allem Seite an Seite mit Kriegstieren:

Die Kameradschaft zwischen Mensch und Tier erwuchs auf der naturhaften Grundlage aus dem gleichen Schicksal und dem gleichen Kämpfertum. Der kämpfende Soldat war nicht mehr erhaben über das kämpfende Tier. Er verlor die Hybris der Hirnüberschätzung. (Elster, 1938, S. 6)

Das gleiche Schicksal eint – bei Elster wird nicht das Tier zum Menschen, sondern der Mensch, zurückgeworfen auf seine animalische Natur, findet sich auf einer Ebene mit den Tieren wieder: „In dieser Gleichordnung des Frontsoldaten mit dem Tier offenbarte sich dann dem kämpfenden Menschen die Gleichheit des Schicksals, im Gewittersturm der Elemente sich behaupten zu müssen“ (Elster, 1938, S. 6).

Gewinner, wie schon angedeutet, vertritt die *These der Anthropomorphisierung* der Tiere im Krieg, wie auch der Titel ihres Buches „Anthropomorpha“ nahelegt. Diese Vermenschlichung von Kriegstieren wird z. B. in der Ausstattung von Pferden und Hunden mit Gasmasken (siehe Abb. 5) – analog zu jenen, die Soldaten trugen – evident, in der Ausrüstung von Tauben mit Kameras, die Miniaturformen der Menschen-Fotoapparate darstellten (siehe Abb. 3), und in der „Bekleidung“ von Eseln, Kamelen und anderen Lasttieren mit speziellen Vorrichtungen, die das Anbringen von bzw. Beladen der Tiere mit

Kriegsgeräten erleichterten. Gewinner schreibt von einer vergrößerten Identifikationsfläche, wenn das Lama z. B. denselben Tarnanzug wie der Soldat trägt; die Ähnlichkeit fördert das Gefühl von Nähe (Gewinner, 2017, S. 48-49). Durch das bekleidete Tier wird dem Menschen ein Spiegel vors Gesicht gehalten, „in dem er zu erkennen beginnt, wie wichtig die Mittel sind, mit denen er versucht, seine Verwandtschaft zu anderen Tieren zu leugnen und seine Andersartigkeit zu behaupten“ (Gewinner, 2017, S. 50).

Abschließend schlägt Gewinner (2017) vor, Tieren, die als Nutztiere dem Menschen „dienen“, Eigennamen zu geben und sie zu bekleiden bzw. sie mit anderen menschenähnlichen Attributen auszustatten – man könnte z. B. Geburtsurkunden für sie ausstellen. Es sei eine Möglichkeit, die Beziehung Mensch-Tier neu zu gestalten, denn offenbar reiche die so hoch eingeschätzte menschliche Vernunft nicht aus, um den Menschen seine Gleichheit zum Tier erkennen zu lassen. Die erhoffte Konsequenz einer solchen Erkenntnis, wenn sie auch gelebt wird, könne nur sein, dass Menschen aufhören, Tiere zu instrumentalisieren und sie wie Gegenstände zu behandeln.

5. Tiere und andere Menschen⁴⁷

Ich fürchte, die Thiere betrachten den Menschen als ein Wesen Ihregleichen, das in höchst gefährlicher Weise den gesunden Thierverstand verloren hat, – als das wahnwitzige Thier, als das lachende Thier, als das weinende Thier, als das unglückselige Thier. (Nietzsche, 1988, S. 188)

In der Tierrechtsbewegung ist es gängiger Sprachgebrauch und zugleich Kampfansage, von Menschen und Tieren als „menschliche Tiere“ (human animals) und „nichtmenschliche Tiere“ (non-human animals) zu sprechen. Es zeigt sich darin auch ein spezifischer Zugang zur Frage der anthropologischen Differenz. Im Folgenden werden weitere Varianten alternativer Umgangsweisen damit vorgestellt.

5.1 Die Tierthese

„Der Mensch ist ein Tier, das sich zweifellos von anderen Tieren unterscheidet, doch dieser Unterschied ist ein Unterschied innerhalb des Reichs der Tiere“ (Wild, 2013, S. 59). So

47 Die hier verwendete Überschrift ist eine bewusste Umdrehung der gebräuchlicheren Formulierung „Menschen und andere Tiere“, die z. B. auch der Titel eines österreichischen Dokumentarfilms des Regisseurs Flavio Marchetti aus dem Jahr 2017 ist, in dem der Alltag im Wiener Tierschutzhaus, das ca. 1000 Tiere beherbergt und betreut, unter dem Aspekt der Mensch-Tier-Beziehungen gezeigt wird.

leitet Markus Wild die Begründung seiner „Tierthese“ ein; es ist eine philosophische, keine tierethische und auch keine biologische These, mit der er für eine „zoologische Wende“ in der Anthropologie eintritt.

Mit der philosophischen Argumentation der Tierthese bekennt er sich zum „Animalismus“, als dessen Voraussetzung er festlegt, dass wir Menschen „keine immateriellen Substanzen und keine Gedankenbündel, sondern ein Stück lebendiger materieller Natur“ (Wild, 2013, S. 60) sind. Sein Argument lautet im Wesentlichen, dass der Mensch in dem Sinn ein Tier ist, als „Menschen wie andere Tiere Lebewesen sind und eine biologische Art bilden“ (Wild, 2013, S. 61). Dies bedingt, dass die Idee von einer Sonderstellung des Menschen zu verwerfen ist. Der Mensch ist ein *Naturwesen*; falls es so etwas wie ein Wesen des Menschen gibt, dann fällt es unter diesen Begriff. Abschließend hält Wild fest:

Die zoologische Wende in der philosophischen Anthropologie vollzieht [...] den Übergang vom kontrastiven zum inklusiven Gebrauch von ‚Tier‘ in unserem Denken. Entsprechend sollten wir auch den Ausdruck Mensch nicht in erster Linie kontrastiv verstehen. (Wild, 2013, S. 65).

5.2 Tier und Wort

Der französische Philosoph Jacques Derrida nimmt eine Begegnung mit seiner Katze zum Anlass, um die westlich-philosophische Tradition der anthropologischen Differenz, in der er die Grundlage unseres objekthaften Umgangs mit Tieren identifiziert, einer kritischen Analyse zu unterziehen. Sein Text „Das Tier, das ich also bin“ beginnt mit der Beschreibung dieser Situation – er tritt nackt aus dem Badezimmer und die Katze sieht ihn an: „Das Tier schaut/geht uns an [*nous regard*], und wir stehen nackt vor ihm. Denken beginnt vielleicht da.“ (Derrida, 2016, S. 52).

Darin steckt schon der Hinweis darauf, dass der Mensch der westlich-philosophischen Tradition sein Denken als den wesentlichen Unterschied zum Tier annimmt. In der weiteren Analyse demonstriert Derrida die Brüchigkeit der angenommenen Grenzen des „Eigenen“ des Menschen, die den Mensch-Tier-Gegensatz begründen. Indem er die „anthropologische Maschine“ dekonstruiert, löst Derrida eine Irritation aus, durch die sich neue Räume eröffnen, um „über Menschen und Tiere gleichermaßen zu denken“ (Straubinger, 2017, S. 124-125).

Dass wir es als „das Andere“ schlechthin konstruieren, zeigt sich schon im Sprechen vom „Tier“, womit wir eine enorme Vielzahl unterschiedlichster Wesen in einem einzigen Wort

zusammenfassen. Derrida schlägt daher den Neologismus „Animot“⁴⁸ vor und schreibt dazu: „*Ecce animot*. Weder eine Art noch eine Gattung noch ein Individuum, das ist eine irreduzible lebendige Vielfalt von Sterblichen, und [...] eine Art monströser Hybrid, eine Chimäre [...]“ (2016, S. 71).

Bereits 60 Jahre vor Derrida hat Günther Anders den „anthropozentrischen Größenwahn“ kenntlich gemacht, der sich darin ausdrückt,

die Einzelspezies ‚Mensch‘ als gleichberechtigtes Pendant den abertausenden und voneinander grenzenlos verschiedenen Tiergattungen und -arten gegenüberzustellen und diese abertausende so zu behandeln, als verkörperten sie einen einzigen Typenblock tierischen Daseins. (Anders, 1956, S. 327)

Welche tierphilosophischen Thesen bei Derrida zu finden sind, hat Markus Wild im Aufsatz: „Das Tier als ein Anderer? Zu Jacques Derridas Tierphilosophie“ analysiert. Er kommt darin zum Schluss, dass Derrida zwar die anthropologische Differenz dekonstruiert, aber,

[...] und das ist von Bedeutung, leugnet Derrida nicht die Unterschiede. Er weist die Ansicht zurück, dass zwischen Mensch und Tier eine Kontinuität oder Homogenität bestehe. Er insistiert vielmehr auf den Unterschieden und Ungleichheiten zwischen allen Lebewesen. Er hält sogar an einer radikalen Diskontinuität zwischen Menschen und Menschenaffen fest. Allerdings handelt es sich um eine Diskontinuität, die auch zwischen anderen Lebewesen existiert. (Wild, 2014, S. 8)

Was Derrida jedoch entschieden zurückweist, ist das Konzept vom fundamentalen Unterschied, von einer Differenz, die den Menschen essenziell vom Tier trennt. Ebenso wird deutlich, dass ihm die Verbesserung der Lebensbedingungen für Tiere ein Anliegen ist, und damit diese passieren kann, muss der rechtliche Rahmen, der immer noch Tieren Ding-Status zuschreibt, verändert werden. Wild (2014) sieht darin eine radikale Tierschützer-Position Derridas.

5.3 „Eigenartige“ Tiere

Vom tierethischen Standpunkt aus betrachtet, wie in Herwig Grimm (2013) vertritt, ist das Spezielle an der Spur, die von Derrida aufgenommen wird, dass er nicht Ähnlichkeit (oder Unähnlichkeit) der Tiere mit Menschen in den Vordergrund stellt, sondern den Menschen in seiner Reaktion, seiner Antwort auf die Tierfrage. Im Unterschied zu den

48 Für Wild steht „animot“ für jene Wörter, die in der philosophischen Literatur von Tieren sprechen, er schlägt daher die Übersetzung „Tierwort“ oder „Tierrede“ vor (2006, S. 205).

Vertreter_innen eines Pathozentrismus (siehe 4.8), die Benthams Frage in Richtung der Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Tier auf Basis der Leidensfähigkeit interpretieren, geht es Derrida um die Bezeugung des Unleugbaren:

Die Antwort auf die Frage ‚Can they suffer?‘ unterliegt keinerlei Zweifel. [...] Kein Zweifel auch an der Möglichkeit – nun in uns –, von Mitleid(en) ergriffen zu werden, selbst wenn es anschließend verkannt, verdrängt oder verleugnet, in Schach gehalten wird. Angesichts des Unleugbaren dieser Antwort (ja, sie leiden, wie wir, die wir ihretwegen und mit ihnen leiden), angesichts dieser Antwort, die jeder weiteren Frage vorausgeht, steht die ganze Problematik auf einem völlig veränderten Boden und Fundament. (Derrida, 2010, S. 53-54)

Für Grimm ruft Derrida das Subjekt in die Pflicht, das durch seine unleugbare Antwort auf die Frage „Can they suffer?“ (nämlich: „Ja“) moralisch Verantwortung für das Tier übernimmt (Grimm, 2013). Grimm macht weiters deutlich, dass Tiere nicht ihre Ähnlichkeit mit uns beweisen müssen, dass sie keine „Mängelwesen“ im Vergleich zu uns sind (siehe auch „Mensch MINUS“, 4.7). Möchte man Tieren gerecht werden, „kommt [es] eben nicht darauf an, ob sie sprechen oder denken können wie wir“ (Grimm, 2013, S. 309). Sondern es stellt sich die Frage nach der tierlichen Natur oder *Eigenart von Tieren*. Damit ist „wesentlich gemeint, dass es nicht von uns gemacht ist“ (Grimm, 2013, S. 312).

Es hat Sinn, nach einer solchen Eigenart zu fragen, nach einem perspektivenunabhängigen Blick auf Tiere – sie unabhängig davon, was sie für den Menschen sind (Nutztiere, Versuchstiere, Begleittiere etc.), wahrzunehmen:

Die tierliche Natur als Eigenart von Tieren ist eine zentrale Dimension menschlicher Erfahrung im Umgang mit Tieren. Durch die relativ selbstbestimmte Existenz und Entwicklung der Tiere kommt etwas zur Ausprägung, was in den jeweiligen Tieren angelegt ist und dem menschlichen Handeln vorausgeht. (Grimm, 2013, S. 313)

Diese „gewordene Eigenart der Tiere“ bzw. „tierliche Natur im qualitativen Sinne“ steht also für Grimm im Zentrum der Mensch-Tier-Beziehung, woraus die Frage entsteht: „Doch wie lässt sich etwas verstehen, was dem menschlichen Handeln grundsätzlich entzogen bleibt?“ (2013, S. 312).

5.4 Die Frage der Anfühlung

Die fiktive Schriftstellerin Elizabeth Costello aus J. M. Coetzees *The Lives of Animals* (1999) antwortet auf die vielzitierte und -diskutierte Frage des Philosophen Thomas Nagel

(1993) „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“ (die Frage bezieht sich darauf, ob es uns als Menschen möglich ist, das bewusste Erleben einer Fledermaus nachzuempfinden) mit einer Ausführung zur *mitfühlenden Imagination* (sympathetic imagination):

[T]here is no limit to the extent to which we can think ourselves into the being of another. There are no bounds to the sympathetic imagination. [...] If I can think my way into the existence of a being who has never existed, then I can think my way into the existence of a bat or a chimpanzee or an oyster, any being with whom I share the substrate of life. (Coetzee, 1999, S. 35)

Nagel (1993) hingegen verneint seine Frage, aber er geht offenkundig davon aus, dass die Fledermaus ein Bewusstsein, ein subjektives Erleben hat. Markus Wild unterscheidet hier zwei Arten von Fragen: die Verteilungs- und die Anfühlfrage⁴⁹. Nagels Argument wendet sich gegen eine positive Antwort auf die Anfühlfrage, denn er postuliert: Wenn ich nicht über die Sensorien und Strukturen einer Fledermaus verfüge, kann ich auch nicht die subjektive Perspektive einer Fledermaus nachvollziehen. Diese Antwort setzt aber eine positive Antwort auf die zweite, die Verteilungsfrage, voraus. Die zweite Frage, so Wild, beantworten wir aufgrund von *Similarität*, also aufgrund von Ähnlichkeiten, die wir feststellen im Vergleich zu uns selbst.

Die erste, die Anfühlfrage hingegen lässt sich nicht beantworten, und zwar aufgrund der *Alterität* („Andersheit“), die Fledermäuse für uns haben.

Würden wir die Verteilungsfrage nicht positiv beantworten, hätten wir keine Alterität. Die Frage, wie es sich anfühlt, ein Ziegelstein zu sein, ergibt keinen Sinn, weil wir nicht den geringsten Anlass haben, die Verteilungsfrage im Fall des Ziegelsteins zu stellen geschweige denn positiv zu beantworten. So gesehen ist Similarität für Alterität unverzichtbar. Wir können einem Anderen nur als Anderem begegnen, wenn wir ihn als etwas auffassen können, dem wir begegnen können und der uns begegnen kann. (Wild, 2014, S. 16-17)

Für Wild ist es wichtig, Similarität und Alterität keinesfalls als einander entgegengesetzt anzusehen, also nicht in „ein Hang-over des alten metaphysischen Denkens in binären Gegensatzpaaren“ (2014, S. 17) zu verfallen. Es ist das Denken der Similarität, das es uns ermöglicht, Tiere in den „Kreis der Sympathie“ aufzunehmen – und so „entsteht Raum für die Alterität des Tiers. Das wäre der Beginn des Denkens der Alterität“ (Wild, 2014, S. 17).

49 *Verteilungsfrage*: Können wir wissen, ob ein Tier bestimmte bewusste Erfahrungen hat, z.B. Schmerz? *Anfühlfrage*: Können wir wissen, wie es sich für ein Tier anfühlt, bestimmte bewusste Erfahrungen zu haben, z.B. Schmerzen? Diese Frage zielt auf die private Qualität bewusster Erlebnisse ab.

In einem anderen Kontext gibt die Romanfigur Elizabeth Costello folgende Antwort auf Nagels Fledermaus-Frage: „[B]eing fully a bat is like being fully human, which is also to be full of being. [...] To be alive is to be a living soul. An animal – and we are all animals – is an embodied soul“ (Coetzee, 2003, S. 77-78).

Coetzee zeigt, dass uns mit der Möglichkeit der sympathetic imagination, der mitfühlenden Imagination, ein literarisches Vehikel des Werdens – des Tierwerdens, des „Anders“-Werdens – zur Verfügung steht.

5.5 Mensch-Werden, Tier-Werden

In Franz Kafkas „Bericht für eine Akademie“ kommt ein weiteres Hilfsmittel des Werdens zum Einsatz. Sein Affe Rotpeter erklärt gleich zu Beginn seines Berichts, dass seine Leistung, nämlich jene der Menschwerdung, nur möglich war, weil er losließ – seinen Ursprung, seine Erinnerungen an Kindheit und Jugendzeit, und letztlich sein altes Ich und damit seine Affen-Identität:

Gerade Verzicht auf jeden Eigensinn war das oberste Gebot, das ich mir auferlegt hatte; ich, freier Affe, fügte mich diesem Joch. Dadurch verschlossen sich mir aber ihrerseits die Erinnerungen immer mehr. [...] Ihr Affentum, meine Herren, sofern Sie etwas Derartiges hinter sich haben, kann Ihnen nicht ferner sein als mir das meine. (Kafka, 2008, S. 209)

Werden hat also, demonstriert Rotpeter, etwas mit Vergessen zu tun. Das Vergessen von dem, was war, scheint notwendig, um sich der Transformation in Zukünftiges unterziehen zu können. So sehen das jedenfalls Deleuze und Guattari, die in „Tausend Plateaus“ Werden als „Anti-Gedächtnis“ (1992, S. 400) bezeichnen, das der Erinnerung, der individuellen wie der allgemeinen Geschichte entgegengesetzt ist. Auch Donna Haraway schreibt über ihre Cyborg-Figur (siehe 7.2) als prominente Figur des Werdens, dass sie nicht erinnert / sich nicht (in die Geschichte) eingliedert: „Cyborgs are not reverent; they do not *re-member* [eig. Hervorhebung] the cosmos“ (Haraway, 1985, S. 68).

Kafkas Rotpeter wurde sich der Differenz zwischen Selbst und Welt bewusst, als er erkannte, dass zwischen ihm und seinem Werden sein altes Ich stand. Erst nachdem er sein Affen-Ego hinter sich gelassen hatte – „[d]ie Affennatur raste, sich überkugelnd, aus mir heraus [...]“ (Kafka, 2008, S. 217) –, wurde es ihm möglich, die Grenzen zu überschreiten, in seinem Fall in Richtung *Menschwerden*, denn darin lag der Ausweg, der „Menschenausweg“ (Kafka, 2008, S. 218) als einziger Ausweg, der sich ihm als gefangenes, gequältes Tier in Menschengesellschaft bot.

Werden, schreiben Deleuze und Guattari, ist keine Korrespondenz von Beziehungen, noch ist es Ähnlichkeit, eine Imitation oder Identifikation. Es ist auch nicht Imagination: „Die Arten des Tier-Werdens sind weder Träume noch Phantasmen. Sie sind durch und durch real“ (Deleuze & Guattari, 1992, S. 324). Jede Form des Werdens, sei es das Tier-, Frau- oder Unwahrnehmbar-Werden, ist immer ein Anders-Werden, das die individuelle oder auch allgemeine Geschichte ersetzt. Daher ist Werden bei Deleuze und Guattari nicht Evolution im Sinne einer auf Kausalitäten, auf Abstammung basierenden Entwicklung – denn Abstammung ist für sie Imagination. Werden geht Verbindungen ein, schließt Allianzen – Deleuze und Guattari schlagen dafür den Begriff „Involution“ vor, solange dieser nicht mit Regression verwechselt wird. Involution ist schöpferisch, produziert nur sich selbst und ist weder Nachahmung noch Sein (Deleuze & Guattari, 1992, S. 325).

Ein weiterer relevanter Aspekt nach Deleuze und Guattari ist, dass Werden immer „Minoritär-Werden“ bedeutet. Sie definieren das Majoritäre als „homogenes und konstantes System, die Minoritäten als Sub-Systeme und das Minoritäre als mögliches, kreatives und geschaffenes Werden“. Alles, was mehrheitlich vorhanden ist, kann nicht werden: „Es gibt kein Majoritär-Werden, Majorität ist niemals ein Werden. Es gibt nur ein minoritäres Werden“ (1992, S. 147).

Tier-Werden könnte im Sinne eines „Minoritär-Werdens“ bedeuten, aufzuhören, auf zwei Beinen zu gehen, nicht mehr den mehrheitlichen Bekleidungs Vorschriften zu folgen und auch vom Gebrauch der Mehrheitssprache Abstand zu nehmen. Bei Deleuze und Guattari geht es jedenfalls um ein „tatsächliches Tier-Werden, ohne daß man in Wirklichkeit zum Tier wird“ (Deleuze & Guattari, 1992, S. 373). Sie geben folgendes Beispiel dafür:

[N]icht den Hund nachmachen, sondern seinen Organismus mit *etwas anderem* verbinden, so daß die Partikel, die von dem so zusammengesetzten Ganzen ausgesendet werden, im Hinblick auf das Verhältnis von Ruhe und Bewegung oder auf die molekulare Nachbarschaft, in die sie geraten, hundeartig sind. [...] [E]s kann die natürliche Nahrung des Tieres sein (Erde und Wurm), es können seine äußeren Beziehungen zu anderen Tieren sein (man kann mit Katzen zum Hund werden, man kann mit einem Pferd zum Affen werden) [...]. (1992, S. 373)

Mit dem Werden hängt auch die Auflösung von Dualismen (wie menschlich-tierisch, weiblich-männlich, organisch-anorganisch etc.) zusammen. Deleuze und Guattari betonen die Notwendigkeit, durch alle Dualismen hindurchzugehen (siehe dazu auch 7.2 und 7.3), aber sie stellen auch fest, dass diese zugleich nützlich sein können, als „ein unbedingt notwendiger Feind, das Mobiliar, das wir immer wieder verschieben“ (1992, S. 35).

Im Gedicht „Der Hase, der ich bin“ geht es um das Menschtier, den Hasenmenschen, die virtuelle Dimension des Ich, die Pflanzliches, Tierisches, die alle Welt in sich einschließt:

DER HASE, DER ICH BIN (2023)⁵⁰

Aber ich kann ein Hase jetzt
 Und in alle Ewigkeit sein
 Lebend bebend
 Bewegungen
 Bevorstehend
 Beschwörungen eines
 Lebens im Vollzug.

Das mache ich, das erfahre ich
 Stammelnd
 Wankend eine
 Lupine im Wind
 Eine Pflanzenmöglichkeit
 Tieroption, ein
 Menschlein
 Mit einer ganzen Welt in und um sich
 Genug absolut genug
 Blüten, Blätter,
 Sinne.

Verneigungen vor einer imaginären
 Hasenohrenoption
 Lupinenblütenblätteroption
 Ich schwinge mich in den Beistrichmodus
 Gedankenstrichmodus als
 Verbindlichkeit meines Denkens
 Anschlussdenkens an die Welt ein.

Der Hase, der ich bin
 Streckt sich, legt sich bäuchlings
 Ins Gras, die Augen halb geschlossen
 Lässt er sich die Abendsonne aufs Fell scheinen
 Macht er sich bereit für seine
 Nacht als Tag.
 Der Mond ist sein Gestirn, nicht die Sonne.
 Das Ohr sein Instrument der Welterfahrung.

Ich war immer der Hase der ich jetzt bin
 Ich bin nie mehr der Hase der ich war

Nie bleibe ich lange.

50 Die in dieser Form zitierten Gedichte sind während des Forschungsprozesses entstanden und mit Titel und Jahreszahl ihrer Entstehung in Anhang F verzeichnet.

Es könnte jemand mein Licht erkennen und
 Dann?
 Diese Hasenzunge schmeckt das Gras
 Kräuter, meine Vorlieben
 Treiben mich voran, ich komme durchs Land
 Mit der Nase am Boden
 Oder auf halber Höhe zwischen den Wurzeln und den Grasspitzen
 Der Lehm des Weinhängels klebt zwischen meinen Zehen
 Ich befördere die Klümpchen mit heftigen Bewegungen
 Der Pfoten durch die Luft –

Sitze unter einem Fliederbusch
 Es ist fast trocken dort, der Geruch
 Betört mich
 Kann ich als Hase ein betörter sein
 Der Geruch beschleicht mich und nimmt mich ein
 Für sich, lässt mich meine Konzentration auf die Kräuter
 Die ich suche, vergessen
 Schläfert mich ein
 Ich kauere unter dem
 Flieder und die Lider
 Senken sich
 Ich schlafe ein.

Ich war immer der Hase der ich jetzt bin
 Ich bin nie mehr der Hase der ich war.

5.6 (In-)Differenzen

Jemand werden, gehört in den Bereich der Fiktion. D. h. der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist eigentlich Fiktion. Wir können die Fiktion aber benutzen. Der Unterschied, der mir einfällt, ist, dass Affen keine Wölfe mit ins Bett nehmen. (Grill, 2013, S. 76)

Differenz (lat. *differentia*, „Unterschied, Verschiedenheit“) wird in der Philosophie, vor allem seit dem deutschen Idealismus, als Gegenbegriff zu Identität verwendet, als das Unterschiedliche im Gegensatz zum Identischen. Der Differenzbegriff wurde von Denker_innen der Gegenwart vielfach kritisiert, dekonstruiert und neu gedacht. Wir beginnen aber von vorne, bei Carl von Linnés Klassifikationssystem als großem Werk der Unterscheidungen.

5.6.1 Homo?

Carl von Linné veröffentlichte 1735 die erste Auflage der „Systema naturae“ als seine Beobachtungen in den „drei Naturreichen“, die er so voneinander unterschied: „Die Steine

wachsen. Die Pflanzen wachsen und leben. Die Tiere wachsen, leben und empfinden“ (Orig.: „Lapides crescunt. Vegetabilia crescunt & vivunt. Animalia crescunt, vivunt & sentiunt“, Punkt 15). Innerhalb der „Reiche“ erfolgt nach Linnés Ordnungsschema die weitere Einteilung in Klassen, Ordnungen, Gattungen und Arten. Besonders hervorzuheben ist die Einführung der binären Nomenklatur durch Linné, die bis heute Bestand hat, also der Kennzeichnung der Arten mit zwei Wörtern, erstens dem (traditionellen) Gattungsnamen, und zweitens einem „Trivialnamen“ bzw. einem artspezifischen Zusatz (meist in Form eines Adjektivs). Den Menschen klassifizierte Linné als Tier, wobei er Tiere so definierte: „organisierte Körper, lebend und empfindend, sich spontan bewegend“ („Systema naturae“, 10. Auflage, 1758).

Dass Linné den Menschen ins Tierreich einordnete, war ein Bruch mit der zu seiner Zeit dominierenden Ansicht von der Sonderstellung des Menschen – als über den anderen Wesen auf Erden stehend. In den ersten neun Ausgaben reihte Linné den Menschen unter die Anthropomorpha ein, die Menschenähnlichen, als Ordnung der Klasse der Quadrapedia, der Vierfüßler. Diese Ordnung teilte er sich mit den Affen und den Faultieren. (Später ersetzte er Quadrapedia mit Säugetieren und Anthropomorpha mit Primaten.)

Grill sieht in Carl von Linné den „Erfinder des Menschen“ (2013, S. 75). Dem Eintrag Homo fügte Linné in den ersten neun Auflagen seiner Klassifikation keinen zweiten Namen hinzu⁵¹, nur den Zusatz: „nosce te ipsum“. Anders als im übrigen Schema seiner „Systema naturae“ definiert er den Menschen also *nicht über eine Differenz*, sondern über eine Aufgabe, nämlich „sich selbst zu (er)kennen“ (Grill, 2013, S. 75). Linnés Eintrag zu „Homo“ ist keine Festlegung, es werden ihm keine spezifischen Merkmale zugeschrieben, sondern der Eintrag ist mit einer Aufforderung verknüpft. Giorgio Agamben begründet diese Abweichung „kommunikationsstrategisch“ (Rieger, 2006, S. 279):

Sie ist, so der Philosoph, einer Ironie geschuldet, mit der Linné sich gegen mögliche Kritiker richtet. Als der Taxonomie eingeschriebenes *Argumentum ad hominem* soll jeder, der sich selbst nicht als Mensch zu erkennen vermag, unter die Ordnung eben jener Affen fallen, von denen er sich ja zu unterscheiden sucht. Das *Argumentum ad hominem* ist als Argument an den Affen, als *Argumentum ad simiam* lesbar. (Rieger, 2006, S. 279-280)

51 Der Zusatz „sapiens“ kam erst in der 10. Auflage der „Systema naturae“ hinzu, in der Linné die binäre Nomenklatur durchgängig zur Anwendung brachte; das „nosce te ipsum“ blieb jedoch als zusätzlicher Vermerk erhalten.

Der Mensch entsteht demnach durch „Selbsterkenntnis“, oder, wie Agamben es formuliert: „Der Mensch hat keine spezifische Identität außer derjenigen, [...] daß der Mensch dasjenige Tier ist, das sich selbst als menschlich erkennen muß, um es zu sein“ (Agamben, 2003, S. 36).

Kurz danach formuliert Agamben anscheinend das Gegenteil dieser Feststellung: „Der Mensch muß sich, um menschlich zu sein, als Nicht-Mensch erkennen“ (Agamben, 2003, S. 38). Darin bezieht er die Auffassung ein, den Linnéschen Zusatz als „Argument an den Affen“ (siehe obiges Zitat von Rieger) zu lesen. Dazu passt auch eine Fußnote aus den „Systema naturae“, die Agamben hervorhebt, worin Linné auf Descartes Konzept von den Tieren als „seelenlose Automaten“ mit der lapidaren Feststellung reagiert: „Offenbar hat Descartes nie einen Affen gesehen“ (Agamben, 2003, S. 33).

Für Agamben ist jedenfalls klar, dass es sich bei „Homo sapiens“ weder um eine Substanz noch um eine exakt bestimmbare Gattung handelt; er spricht daher von einer Maschine, der anthropologischen Maschine, die notwendig ist, „um die Erkenntnis des Humanen zu produzieren“ (Agamben, 2003, S. 37).

Carl von Linnés Pionierleistung in der wissenschaftlichen Klassifikation ist nach wie vor anerkannt, genau deswegen darf aber auch ein dunkler Aspekt seiner Arbeit nicht verschwiegen werden. Ab der 10. Auflage der „Systema naturae“ lieferte Linné mit der Beschreibung von „Variationen“ der Gattung „Homo sapiens“ die Grundlage für *wissenschaftsbasierten Rassismus*⁵². Auch wenn er keine Rassen oder Subspezies von Homo definierte, beschrieb er mit den „menschlichen Varianten“ auf Hautfarbe und der zu seiner Zeit verbreiteten Temperamentenlehre basierende Stereotype, die hierarchisch und wertend verstanden wurden, und über die Charmantier (2020) schreibt, dass sie weitreichende, desaströse Folgen für die Menschheit hatten.

5.6.2 „Differänz“

Derridas Kritik an der anthropologischen Differenz wurde schon unter 5.3 skizziert. Mit dem Neologismus „différance“ (französisch „différence“, Unterschied, jedoch mit „a“ geschrieben, was in der Aussprache nicht wahrnehmbar ist; übertragen ins Deutsche kann „Differänz“ als äquivalente Neuschöpfung verwendet werden, da hier ebenfalls in der Aussprache kaum ein Unterschied zum Wort „Differenz“ besteht) kritisiert er den

52 „One of the origins of scientific racism can be traced to Linnaeus' work on the classification of man, which had devastating and far-reaching consequences for humanity“ (Charmantier, 2020).

Logozentrismus als bestimmendes Element der westlich-philosophischen Tradition, der den Vernunft- und Wahrheitsbegriff in den Mittelpunkt stellt. Mit dem logozentrischen Diskurs, der vom „Normalen“ ausgeht und so das „Anormale“ produziert, das er ausgrenzt, ist laut Derrida immer ein gewalttätiges Element verbunden⁵³. Anhand von *différance* lässt sich zeigen, wie ein Unterschied zugleich da ist und nicht da ist (Schrift, Lautwerdung); das Wort selbst macht den Unterschied und wird zugleich zum Mittel der Untersuchung von Differenz.

Derrida schreibt, dass die *différance* „weder Existenz noch Wesen“ (1990a, S. 80) hat, sie ist weder Wort noch Begriff, am ehesten ist sie ein „Bündel“ – denn mit diesem Wort werden Charakteristika angesprochen, die zu ihrer Beschreibung geeignet sind, wie Einflechten, Binden, Verweben (Derrida, 1990a, S. 77). Die *différance* ist ein „Spiel von Differenzen“, sie ist „die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und Systems überhaupt“ (Derrida, 1990a, S. 88). Es ist die *différance*, die die Differenzen hervorbringt, sie produziert ein System von Differenzen. Sie ist aber auch das Gleiche, „als aufgeschobener und doppeldeutiger Übergang von einem Differenten zum anderen“ (1990a, S. 97).

Man könnte auf diese Weise alle Gegensatzpaare wieder aufgreifen, auf denen die Philosophie aufbaut und von denen unser Diskurs lebt, um an ihnen nicht etwa das Erlöschen des Gegensatzes zu sehen, sondern eine Notwendigkeit, die sich so ankündigt, daß einer der Termini als *différance* des anderen erscheint, als der andere, in der Ökonomie des Gleichen unterschiedene/aufgeschobene (*différé*), das Intelligible als von dem Sinnlichen sich unterscheidend (*différent*), als aufgeschobenes Sinnliches (*différé*) [...]. (Derrida, 1990a, S. 98)

Wenn dieses Gleiche sich als *différance* entfaltet, zeigt sich „die Gleichheit der Verschiedenheit“ (1990a, S. 98).

Im Gespräch mit Julia Kristeva betont Derrida, dass der *différance* und der Verräumlichung nichts voraus geht – „kein präsent und nicht differierend Seiendes [...]“ (1990b, S. 153):

Es gibt kein Subjekt, das Agent, Autor oder Herr der *différance* wäre und dem sie sich möglicherweise empirisch aufdrängen würde. Die Subjektivität ist – ebenso wie die Objektivität – eine Wirkung der *différance*, eine in das System *différance* eingeschriebene Wirkung. Das *a* der *différance* bringt daher auch zum Ausdruck, daß die Zwischenräume *Verzeitlichung*, Umweg, Aufschub sind, mittels derer die Intuition, die Wahrnehmung, der

53 Ziel logozentrischer Philosophie/Wissenschaft ist die (ideale) unmittelbare Präsenz der Wahrheit – wobei die Kriterien dafür „Wahrheit“, „Vernunft“ und „Logik“ sind (Winko, 2014).

Konsum, mit einem Wort der Bezug zur Gegenwart, zu einer gegenwärtigen Realität, zu einem *Seienden*, immer *differiert* (*différés*) werden. (1990b, S. 153)

Letztlich, so Derrida, werden alle begrifflichen Gegensätze der Metaphysik (wie Signifikant/Signifikat, Sprechen/Sprache, Raum/Zeit, Aktivität/Passivität etc.) unwesentlich, sobald die *différance* ins Spiel kommt, „weil sie letzten Endes immer auf die Präsenz eines Gegenwärtigen bezugnehmen“ (1990b, S. 154) – und der *différance* (siehe oben) geht eben nichts voraus.

5.6.3 Positive Differenz

Auch Gilles Deleuze versteht seine Differenzphilosophie als Kritik philosophischer Traditionen – es ist eine Kritik am „Bild des Denkens“ (so lautet auch die Überschrift des dritten Kapitels seines Werks *Differenz und Wiederholung*, das im Original 1968 veröffentlicht wurde), wie es sich bisher in der Philosophie zeigt. Das Ideal, das er verfolgt, ist ein *bildloses Denken*, das er als Denkakt beschreibt, „der weder im Angeborensin gegeben noch in der Wiedererinnerung vorausgesetzt ist“ (1992, S. 215).

Denken, so Deleuze (1992), beginnt mit Wiederholung, und über die Wiederholungen, vom Mal zu Mal der Wiederholung, entsteht Differenz. Differenz „ist zugleich der Ursprung und das Ziel der Wiederholung“. Die differenzielle und differenzierende Wiederholung löst „den Gegensatz“ ab (1992, S. 45). Daher lässt sich Differenz, und das ist hier wesentlich, eben „nicht auf den Widerspruch reduzieren“ (1992, S. 78). Darin zeigt sich, dass Deleuze mit seinem Projekt einer *Philosophie der Differenz* auch antritt, um diese ihrem Status der „Verfluchung“ zu entreißen (1992, S. 50) und Differenz als *positiven Begriff* zu zeichnen:

Die Differenz ist die leichte, die ätherische, die bejahende. Bejahen heißt nicht tragen, sondern ganz das Gegenteil: entlasten, erleichtern. Es ist nicht mehr das Negative, das ein Phantom von Bejahung als einen Ersatz erzeugt. Das Nein resultiert vielmehr aus der Bejahung: Es ist nun seinerseits der Schatten, aber eher im Sinne von Folge, von Nachfolge [i. O. dt.], wie man sagen könnte. Das Negative ist das Epiphänomen. (1992, S. 81)

Die Differenz tritt als „die bejahende“ auf – und letztlich ist sie bei Deleuze mit Intensität gleichzusetzen. Alle Differenzen lassen sich nämlich als „Intensitätsdifferenzen“ verstehen:

Die Intensität ist die Form der Differenz als Grund des Sinnlichen. Jede Intensität ist differentiell, Differenz an sich selbst. [...] Der Grund des Sinnlichen, die Bedingung dessen, was erscheint, ist nicht der Raum und die Zeit, sondern das Ungleiche an sich, die Disparation, wie sie in der Intensitätsdifferenz, in der Intensität als Differenz enthalten und bestimmt ist. (1992, S. 282)

Krause stellt Deleuze als Vertreter eines konsequenten Differenzdenkens vor, dessen lebensphilosophisches Motiv er in der Affirmation des Werdens „als schöpferische[n] Impuls, neue Denk- und Lebensweisen hervorzubringen“ sieht. Nach Krauses Interpretation geht es bei Deleuze „um Voraussetzungen eines Denkens, das aus differenziellen Prozessen erwächst, die es sich nicht selbst voraussetzen kann, gerade weil sie ihm immanent sind“ (2011, S. 236). Nicht die Bedingungen der Repräsentation werden wirksam, sondern die Immanenz:

Jenes Außen im Denken: das Ungedachte, Vor- oder Nicht-Philosophische, das den Boden für die Konzeption neuer Begriffe bereitet, durch die es in je spezifischer, neuer, anderer Weise gedacht bzw. gegen-verwirklicht werden kann. (Krause, 2011, S. 237)

Ein Denken, das neue Begriffe hervorbringt, ist auch, was Deleuze im Projekt „Tausend Plateaus“ gemeinsam mit Guattari anstrebt, in dem die Vielfalt und Gleichzeitigkeit, das Vermischen und Unterscheiden, aber vor allem das In-Bewegung-Bleiben und Im-Werden-Sein als nie abgeschlossene Projekte propagiert werden.

5.6.4 In/_Differenz zu mir

Ausgehend von Deleuze kann Lyrik, kann das Poetische, das in den Randzonen des Rationalen und im Nicht- oder auch Vor-Philosophischen lokalisierbar ist, als Boden für neues Denken fungieren.

Im folgenden Gedicht, dessen Titel in drei verschiedenen Varianten lesbar ist, nämlich als „In Differenz zu mir“, „Indifferenz zu mir“ und „Differenz zu mir“, wird die Differenzfrage als Unterscheidung eines Selbst von der Welt und des Ichs von sich selbst anhand von Auflösungs- und Grenzerfahrungen verhandelt. Die Vorstellung des Molekular-Werdens⁵⁴ lässt sich ebenfalls darin finden, wobei das Gedicht vor Kenntnis dieses Motivs aus „Tausend Plateaus“ entstanden ist.

IN/_DIFFERENZ ZU MIR (2022)

Welche
 Wolken und Luftklüfte
 Himmelsriss
 Bruchlandungen
 Das Aufsteigen als Abheben
 Auf hebt sich / Oben und unten

54 „Ja, alles Werden ist molekular; das Tier, die Pflanze oder der Stein, zu dem man wird, sind molekulare Gemeinschaften [...]“ (Deleuze & Guattari, 1992, S. 375).

Bricht die Wolke
Fällt Regen
Graut Grau
Wassermassen
Möglichkeitsfontänen, vom Wind verdreht
Zu Regenzöpfen
Lasten auf mir
Legen sich schwer auf meine Schultern
Kälte kommt nach
Sickert ein
Lässt mich erblassen
Nelken
Leichenblässe auf meiner Stirn
Rot schlägt in Grau um
Grau wird zu Schwarz
Erdmassen unter meinen Füßen geraten in Bewegung

Ich lasse mich tragen
Sinken / oder ich fließe
Die Welt fließt jedenfalls
Der Himmel verflüssigt sich
Der Boden verflüssigt sich

Keine Konturen
Keine Gestalten
Meine Umrisse werden Teil des Nebels
In der Ferne
In die mein Kopf jetzt ragt
Als Wolkenkopf mit Regenstirn

Ich denke Regenhirn und es ist ein anderer Tag
An dem das Grau ein Schatten des Grauens des Vortages ist
Keine Gestalten
Und was aufragt bin ich
Als eine Vorstellung
Oder Erinnerung
Von mir
An mich

Ein Schatten von Grau
Und dann ohne Farbe, ohne Substanz
Gefäß ohne Wände / ohne Inhalt
Alles Luft / alles Schatten
Aber dennoch anwesend

Etwas
Irgendetwas ist da –
Jetzt kommt Wind auf und damit Bewegung

Moleküle treiben quer
 Achtern oder Steuerbord
 Auf mich zu
 Prallen gegen meine Haut und die Welt
 Nimmt Gestalt an, ich nehme
 Gestalt an und
 Unterscheide mich

In / von
 Ihr / mir.

6. Perspektiven und Positionalitäten

Welchen Unterschied machen verschiedene Perspektiven im Hinblick auf Differenzen? Was passiert mit Grenzen, wenn das Konzept vom Menschen erweitert wird, und wenn sie ins Innere verlagert werden? Welche Antworten gibt die Theorie existenzieller Positionalität auf die Frage nach der Differenz unter dem Blickwinkel der Grenze?

6.1 Die Ameise im Wald

Wie der Titel „Menschliches, Allzumenschliches“ schon nahelegt, setzt sich Friedrich Nietzsche in dieser Aphorismen-Sammlung (Erstveröffentlichung: 1878) kritisch mit der Menschheit auseinander, so z. B. mit der Überzeugung der Menschen, einzigartig zu sein und sich in einer vorrangigen Position (siehe auch 5.1) zu befinden. Dazu lädt er uns ein, eine astronomische Perspektive einzunehmen:

Unsere Einzigkeit in der Welt! Ach, es ist eine gar zu unwahrscheinliche Sache! Die Astronomen, denen mitunter wirklich ein erdentrückter Gesichtskreis zu Theil wird, geben zu verstehen, dass der Tropfen Leben in der Welt für den gesamten Charakter des ungeheuren Ozeans von Werden und Vergehen ohne Bedeutung ist; [...], dass das Leben auf jeden dieser Gestirne, gemessen an der Zeitdauer seiner Existenz, ein Augenblick, ein Aufflackern gewesen ist, mit langen, langen Zeiträumen hinterdrein, – also keineswegs das Ziel und letzte Absicht ihrer Existenz. (1988b, S. 549)

Nach dieser Relativierung, eigentlich Annullierung des menschlichen Vorrangstellungsglaubens versetzt er sich, und damit uns, in die Position der Ameise im Wald, die sich, so Nietzsche, möglicherweise genauso einbildet, wie wir dies tun, „dass sie Ziel und Absicht der Existenz des Waldes sei“. Genau das machen nämlich wir Menschen,

„wenn wir an den Untergang der Menschheit in unserer Phantasie fast unwillkürlich den Erduntergang anknüpfen“ (1988b, S. 549).

In „Jenseits von Gut und Böse“ (Erstveröffentlichung: 1886) ruft Nietzsche uns schließlich dazu auf, uns taub zu machen gegen die (metaphysischen) Lockrufe, die uns suggerieren: „du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft!“ – als Voraussetzung für jedwede Erkenntnis (1954, S. 695-696).

6.2 Viele Naturen, viele Perspektiven

Bei Novalis ist Menschsein überhaupt ein offenes Projekt, er notiert unter dem Stichwort „Magische Menschenlehre“: „Wir sollen nicht bloß Menschen, wir sollen auch mehr als Menschen sein. Oder Mensch ist überhaupt soviel als Universum. Es ist nichts Bestimmtes. Es kann und soll etwas Bestimmtes und Unbestimmtes zugleich sein“ (Novalis, 1929f). Diese Unbestimmtheit führt bei ihm zur Annahme, dass es auch ganz andere, nämlich nichtmenschliche Wesen in Menschengestalt geben könnte: „Müssen denn alle Menschen Menschen sein? Es kann auch ganz andere Wesen als Menschen in menschlicher Gestalt geben“ (Novalis, 1929f).

In dieser Vision von 1800 lassen sich bereits Anklänge trans-/posthumaner Ideen (siehe 4.9 und 7.3) finden. Im Abschnitt „Mikrokosmos“ in seinen Fragmenten erklärt Novalis Menschwerden zu Kunst – und er führt aus: „Der Mensch ist diejenige Substanz, die die ganze Natur unendlichfach bricht, i. e. polarisiert. Die Welt, des Menschen Welt, ist so mannigfach, als er mannigfach ist“ (Novalis, 1929b).

Es ist bemerkenswert, dass sich über diese „kosmologische Menschenlehre“ aus der Zeit der deutschen Frühromantik, in der eine Substanz des Menschlichen benannt wird, die die gesamte Natur durchdringt, Verbindungen zu einer Vorstellungswelt herstellen lassen, die am sprichwörtlichen „anderen Ende der Welt“ lokalisiert ist, nämlich zum *Multinaturalismus* bzw. *Perspektivismus* der indigenen Völker Amerikas.

Dieser amerindische Multinaturalismus beruht auf der Überzeugung, dass es *eine* geistig-seelische Grundverfassung gibt, die in allen Entitäten – Tieren, Pflanzen, Menschen, Steinen etc. – zu finden ist. Es ist genau jene Grundverfassung, die in der traditionellen westlich-philosophischen Sichtweise dem Menschen vorbehalten wird.

Die verschiedenen Perspektiven, die im multinaturalistischen Kosmos zu finden sind, gehen auf die unterschiedlichen Verkörperungen – als Jaguar, als Kaktus, als Geist, als

Stein etc. – zurück. Alle Subjekte sehen sich selbst als anthropomorphe Wesen, als „Menschen“, und erst in der Außenperspektive werden sie zur Pflanze, zum Tier, zum Ding, zum Menschen, wie der brasilianische Anthropologe Viveiros de Castro (1998, S. 470) ausführt. Im Multinaturalismus stehen folglich der Gleichartigkeit des Geistig-Seelischen die unterschiedlichen Körperhüllen der Entitäten gegenüber, die sich durch ihre verschiedenen „Naturen“ unterscheiden (Viveiros de Castro, 1998, S. 475). Alle Wesenheiten des Kosmos besitzen eine Seele und Subjektivität – also auch Geist und Kultur. Die Konstante ist das Subjektive, Geistig-Seelische – und nicht die physische Grundausstattung, wie in der westlich-naturwissenschaftlichen Konzeption.

Das Unterscheidende ist das Körperliche, die verschiedenen Naturen des Körperlichen. Diese werden nicht als fixiert, sondern als fluide angesehen: Es sind fluide Hüllen, die gewechselt werden können wie Kleidung, und die sich auf die Fähigkeiten und die Perspektive des Subjekts auswirken. Auf dieser Überlegung basiert auch der vom Multinaturalismus ausgehende Perspektivismus.

Für das Verständnis der multinaturalistischen Vorstellungswelt ist es wichtig zu erkennen, dass hier nicht eine strikte Trennung von Körper und Geist impliziert wird. Im Gegenteil: Immaterielles (Seelisches) und Materielles (Körperliches) werden als ein Kontinuum aufgefasst, das bedingt, dass alle Wesenheiten auch transformative Eigenschaften haben. Die Körper verändern sich in diesen Wandlungsprozessen und verleihen den Subjekten je nach Kontext unterschiedliche Fähigkeiten. Eine Schlussfolgerung des Multinaturalismus lautet daher: In jedem Wesen dieses Kosmos ist die Möglichkeit der Transformation angelegt, die Fähigkeit zur Metamorphose.

Metamorphosen bedeuten Überschreitungen von Grenzen durch Verwandlung. Das Thema der Überschreitung der Mensch-Tier-Grenze zieht sich im Motiv der *Tierverwandlungen* weltweit durch Mythologien, Kunst- und Literaturgeschichten. Eine der bedeutendsten weltliterarischen Passagen dazu findet sich in den „Metamorphosen“ des Ovid, in der Geschichte vom „Weltweisen Phytagoras“:

Alles verwandelt sich, nichts geht zugrunde; auf Wanderschaft von dort nach hier, von hier nach dort kommt unser Geist und bezieht alle möglichen Körper, fährt aus einem Tier in einen Menschen, aus uns wieder in ein Tier und vergeht nie. (Ovid, 1996, S. 369)

6.3 Grenzverlagerung

In den meisten Geschichten/Bildern wird die Verwandlung in der Richtung Mensch zu Tier

thematisiert. Beispiele für anders gerichtete Verläufe, Transformationen von Tieren zu Menschen, lassen sich deutlich seltener finden. Eine eindringliche Variante wird in der Kurzgeschichte „Bericht an eine Akademie“ (Kafka, 2008) erzählt (siehe 5.3), aber auch der Roman „The Island of Doctor Moreau“ (1896) liefert dazu einen interessanten Entwurf, indem er die experimentelle Umwandlung von Tieren in Menschen durch einen „mad scientist“ behandelt.

Autor H. G. Wells zeigt darin, dass „Mensch‘ und ‚Tier‘ [...] keine biologischen Tatsachen [sind], sondern abhängig von Konstruktionen“ (Pethes, 2013, S. 50). Wells verlagert die Mensch-Tier-Grenze letztlich ins *Innere des Menschen* und entwirft das Verschwimmen dieser Grenze als verstörende Konfrontation der menschlichen Spezies mit ihrer „tierischen Verfasstheit“ (Richter, 2013, S. 65).

Als bewegliche Grenze, die das Innere des Menschen durchzieht, beschreibt auch Agamben (2003, S. 26) die Mensch-Tier-Differenz; er stellt sie als *Leerstelle im Inneren des Menschen* dar. Um die herrschende Konzeption des Humanen zu überwinden, geht es folglich nicht darum, „nach neuen, effizienteren und authentischeren Verbindungen zu suchen, als vielmehr, die zentrale Leere auszustellen, den Hiatus, der – im Menschen – den Menschen vom Tier trennt“ (2003, S. 100).

Eben jenen *Hiatus* identifizierte Plessner bereits 1928 als charakteristisch für den Menschen, und zwar im Rahmen der Positionalitätstheorie, die er in seinem Werk zur philosophischen Anthropologie, „Die Stufen des Organischen und der Mensch“, darlegte. Es ist „der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung“ (Plessner, 1981a, S. 365) aufgrund der konstitutiven Zweideutigkeit, die den Menschen bestimmt. Es ist die Distanz des Menschen zu sich, zu seinem Körper und seinen Erlebnissen, die zu diesem fundamentalen Bruch in seinem Inneren, zu dieser Kluft führt.

6.4 Positionalitäten – Antworten auf Grenzfragen

Bei Plessner hat das positionale Prinzip, das definitionsgemäß allem Organischen zugrunde liegt, seinen Kern in der Beziehung des Körpers zu seinen Grenzen – hier liegt der Ursprung der spezifischen Dynamik des Organischen.

Plessners Theorie existenzieller Positionalität geht also von Grenzfragen (siehe auch 2.2) aus: Lebende Entitäten werden darin als solche definiert, die ihre Grenze realisieren. Ihnen ist nicht einfach eine Grenze „gegeben“, sondern diese bedarf der Aktivität.

In den „Stufen des Organischen“ beschreibt Plessner lebendige Entitäten im Hinblick auf

ihre Positionalität, die wiederum in Zusammenhang mit der Grenzrealisierung steht. Er beginnt mit der Beschreibung der Pflanzen als offen organisierte Existenzformen, die über keine zentralen Organe verfügen. Im Gegensatz dazu sind Tiere von einem Zentrum aus organisiert, ihre Positionalität ist daher „zentrisch“. In der Organisationsform des Menschen schließlich kommt die „exzentrische“ Positionalität hinzu, da der Mensch in der Lage ist, in eine reflexive Distanz zu sich selbst zu treten (Plessner, 1981a, S. 373). Daher ist es gerade der Grenzübertritt, der diese Existenzform charakterisiert (Bek, 2011, S. 105).

Ihm [Dem Menschen, eig. Anm.] ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper *und* als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. Die Einheit überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt, [...] sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte [...]. (Plessner, 1981, S. 365)

Dieser Bruch bedingt ein beständiges Überschreiten, weshalb das exzentrische Wesen auch immer über sich hinausweist.

6.4.1 Exzentrische Positionalität

Nach Plessner ist der Mensch zentrisch organisiert wie das Tier – aber sein Leben ist *exzentrisch*, aus dieser Zentriertheit heraus.

Exzentrizität ist die für den Menschen charakteristische Form der frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld. [...] Er ist in seine Grenze gesetzt und deshalb über sie hinaus, die ihn, das lebendige Ding, begrenzt. Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben (Plessner, 1981, S. 364)

Die exzentrische Lage bedingt die Distanz des Menschen zu sich, zu seinem Körper, zu seinen Erlebnissen und führt damit zum erwähnten fundamentalen Bruch in seinem Inneren, zu einer Kluft, die Eindeutigkeit unmöglich macht. „Gleichzeitig ist er erst im Wissen um seine Doppeldeutigkeit, also im Bruch stehend, Mensch – nirgends, ortlos und außerhalb aller (fester) Bindung von Raum und Zeit findet er sich als Zweideutiger vor“ (Bek, 2011, S. 66). Er kommt konstitutiv nicht zur Deckung mit sich selbst. Menschlich-Sein bedeutet folglich, nicht mit sich identisch zu sein, „der Mensch, der einzelne ist nie ganz das, was er ‚ist‘“ (Plessner, 1983, S. 200). Die Kluft, die so entsteht, trennt uns von uns selbst; „menschlich sein“ bedeutet folglich, nicht man selbst zu sein. Menschen sind jene Wesen, die nicht mit dem zusammenfallen, was sie sind.

Seine Exzentrizität begründet seine Sonderstellung unter den übrigen Lebewesen: „Ist das

Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch“ (Plessner, 1981a, S. 291f).

Plessner setzt sich damit klar von der cartesischen Tradition (dem Leib-Seele-Dualismus des Descartes, siehe 1.3) und auch vom Geist-Begriff ab, indem er aus einer biophilosophischen Perspektive das Konzept der exzentrischen Positionalität entwickelt. Diese exzentrische Lage ist eben nicht dualistisch, sondern vieldeutig und damit offen.

6.4.2 „Plessner transponiert“

Das künstlerische Forschungsprojekt *Plessner transposed* von Sylvie Boisseau, Frank Westermeyer und David Zerbib (2018-2021) untersucht das Potenzial einer „Videotransposition“ der anthropologischen Theorie Plessners. Seine Anthropologie des Schauspielers (Plessner, 1982b), basierend auf der Idee, dass die Exzentrizität jeden Menschen letztlich dazu zwingt, Rollen zu spielen, die Aspekthaftigkeit seiner Existenz über verschiedene Rollen zu realisieren, wird in filmischen Situationen einem Test unterzogen, um die experimentellen Figuren eines Charakters zu erforschen, dessen einzige Rolle darin besteht, menschlich zu sein (Zerbib, 2021).

Im Video „f – zwischen den Stufen des Organischen“ (2021) dokumentieren Boisseau und Westermeyer die Experimente der Figur „f“ in Bezug auf die verschiedenen von Plessner konzeptionierten Positionalitäten. Sie gehen dabei der Frage nach, ob „f“ sich selbst neu erfahren kann, wenn er versucht, die verschiedenen Stufen des Organischen durch Einnehmen von tierischen und pflanzlichen Positionalitäten zu durchlaufen. Besonders am Experiment „Baum“, in dem „f“ 24 Stunden lang unbeweglich in einem Wald steht, zeigt sich, wie sich dadurch die Möglichkeit eröffnet, die Grenzen des menschlichen Körpers auszuloten.

6.4.3 Überwindung des Anthropozentrismus

Die Konsequenzen, die sich aus einer von der existenziellen Positionalität als entscheidendes Kriterium ausgehenden Anthropologie ergeben, fasst Lindemann (2009) so zusammen:

Plessner [rechnet] nicht nur mit der Möglichkeit einer Vielzahl von Kulturen, sondern auch mit einer Vielzahl von Naturen. [...] Damit formuliert Plessner keine universale Anthropologie, die als allgemeine Bedingung von Vergesellschaftung fungiert. Stattdessen entwickelt er eine reflexive Anthropologie, die die Funktion von Anthropologie für den Vergesellschaftungsprozess untersucht. (Lindemann, 2009, S. 102)

Diese bei Plessner sich eröffnende Möglichkeit einer Vielzahl an Naturen schafft eine Verbindung zum unter 6.2 vorgestellten amerindischen Multinaturalismus und positioniert Plessner abseits von anthropozentrischen Theorien. Die Frage nach der anthropologischen Differenz gewinnt bei ihm neue Bedeutung, denn letztlich überwindet Plessner mit seiner Theorie den Anthropozentrismus.

Wenn der Charakter des Außersichseins das Tier zum Menschen macht, so ist es, da mit der Exzentrizität keine neue Organisationsform ermöglicht wird, klar, daß er körperlich Tier bleiben muß. Physische Merkmale der menschlichen Natur haben daher nur einen empirischen Wert. Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch [...] unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt. (Plessner, 1981, S. 365)

Damit können auch Monster (siehe 7.1) menschlich sein, wenn sie durch Selbstreflexion in eine exzentrische Positionalität geraten. Ein Beispiel aus der Kunstgeschichte liefert dazu das „sinnende Ungeheuer“ aus der gleichnamigen Zeichnung von Alfred Kubin (1903-1904), die auch Ausgangspunkt meiner Collage „Musing Monster“ für die im „Ruukku Journal / Studies in Artistic Research“ veröffentlichte Exposition „Lycanthropus erythematosus“ (Macek, 2019b) war.

Plessners Theorie, stellt auch Manzei (2004) fest, ist „keine Theorie des Menschen, sondern eine Theorie des Lebendigen“ (S. 67). Sie betont, dass sich bei Plessner auf allen Ebenen seiner Theorie eine antireduktionistische Argumentation durchzieht; er entwickelt eine dialektische Anthropologie (siehe auch 8.1.4), „die die menschliche Existenz als unausdeutbar begreift und somit Vereindeutigungen jedweder – szientifischer ebenso wie kulturalistischer, ethischer oder ästhetischer – Art zurückweist“ (Manzei, 2004, S. 70).

„Offen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen unmittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht“ (Plessner, 1975, S. 219). Plessner bestimmt das Menschliche nicht wie differentialistische philosophische Anthropologien (siehe 4.7) über eine Fähigkeit – wie Vernunft, Sprache etc. –, sondern über seine besondere Lage: jene der Exzentrizität.

„Als ein in der Welt ausgesetztes Wesen ist der Mensch sich verborgen – *homo absconditus*.“ Plessner folgert daraus: „Darum müssen alle Versuche scheitern, seine Natur auf bestimmte, angeblich ausschlaggebende Faktoren einzuschränken“ (Plessner, 1983, S. 365). Zur Darstellung der Konsequenzen dieser spezifischen Positionalität, und auch mit

Blick auf mögliche Strategien, mit diesen Folgen umzugehen, stellt Plessner *drei anthropologische Grundgesetze* auf, die alle paradox formuliert sind.

Es handelt sich dabei um das Gesetz der „natürlichen Künstlichkeit“ (1981a, S. 383), der „vermittelten Unmittelbarkeit“ (1981a, S. 396) und des „utopischen Standorts“ (1981a, S. 419).

6.4.4 Natürliche Künstlichkeit

Exzentrisch Existierende müssen etwas tun, um das Leben in oder aus ihrer Exzentrizität heraus führen zu können.

Weil dem Menschen durch seinen Existenztyp aufgezwungen ist, das Leben zu führen, welches er lebt, d. h. zu machen, was er ist – eben weil er nur ist, wenn er vollzieht – braucht er ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art. (Plessner, 1981, S. 384-385)

Die Exzentrizität verlangt nach etwas, das die Hälftenhaftigkeit des Menschen kompensiert, und das ist nach Plessner jede „auf Irreales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit“. Menschen bedürfen also einer Ergänzung, die von Plessner als „nichtnatürlich, nichtgewachsen“ bestimmt wird (Plessner, 1981, S. 385). Daher kann man sagen, Menschen sind von Natur aus, nämlich aufgrund ihrer Existenzform, künstlich. So erklärt sich das erste anthropologische Gesetz von der natürlichen Künstlichkeit.

Das Komplement, das künstliche „Etwas“ lässt sich in den Bereichen der Kultur, der Kunst, der Technologien und der Wissenschaften finden. Wichtig ist hier zu beachten, dass Plessner keineswegs eine kulturpessimistische Linie verfolgt bzw. den Menschen als im Laufe der kulturellen Entwicklung in einer ursprünglich harmonischen Naturexistenz gestörte Entität auffasst, die wieder in diesen Zustand zurückkehren könnte oder sollte – eine Denkweise, wie sie hinter „Zurück zur Natur“-Aufrufen á la Jean-Jacques Rousseau steht.

Bei Plessner ist es die konstitutive, natürliche „Gleichgewichtslosigkeit“ in Folge der besonderen Positionalität, die den Menschen zur „Irrealisierung in künstlichen Formen des Handelns“ (1981a, S. 391) drängt, also dazu, ein künstliches Gegengewicht zu schaffen, das ihm den Vollzug der ihm auferlegten Lebensform vom exzentrischen Typ möglich macht.

Existenziell bedürftig, hälftenhaft, nackt ist dem Menschen die Künstlichkeit wesensentsprechender Ausdruck seiner Natur. [...] Ortlos, zeitlos, ins Nichts gestellt

schafft sich die exzentrische Lebensform ihren Boden. Nur sofern sie ihn schafft, hat sie ihn, wird sie von ihm getragen. Künstlichkeit im Handeln, Denken und Träumen ist das innere Mittel, wodurch der Mensch als lebendiges Naturwesen mit sich in Einklang steht. (Plessner, 1981a, S. 391)

Die Paradoxien liegen auf der Hand: Der Mensch ist natürlich künstlich – und muss sich zu dem, was er schon ist, erst machen.

6.4.5 Vermittelte Unmittelbarkeit

Wenn Plessner als weiteres Charakteristikum der Exzentrizität die „indirekt-direkte Beziehung“ des Menschen „zu Allem“ beschreibt (Plessner, 1981a, S. 399-400), meint er damit nicht zwei getrennt voneinander bestehende Beziehungsstränge zur Außenwelt, eine direkte und eine indirekte, sondern „[d]er Mensch steht in Einer [sic!] Beziehung zu fremden Dingen, die den Charakter der vermittelten Unmittelbarkeit, der indirekten Direktheit hat“ (Plessner, 1981a, S. 401-402).

Da der Mensch außerhalb seiner Mitte positioniert ist, fehlt ihm ein unmittelbarer Bezug zur Welt, wie ihn eine zentrische Positionalität bietet. Weil er zu allen Wahrnehmungen der Außen- und Innenwelt in eine reflexive Distanz treten kann, sind sie ihm nur als vermittelte Bezugnahmen gegeben:

Sein Darüberstehen muß die lebendige Unmittelbarkeit zwischen ihm und dem Feld gewährleisten. Seine Abhebung von ihm, kraft deren er Ich zu sich sagen kann und als Ich existiert, wird infolgedessen die Beziehung zwischen ihm und dem Feld so gestalten, daß an ihr die Abhebung zum Vorschein kommt. [...] Der Mensch lebt in einem Umfeld von Weltcharakter. Dinge sind ihm gegenständlich gegeben, wirkliche Dinge, die *in* ihrer Gegebenheit *von* ihrer Gegebenheit ablösbar erscheinen. (Plessner, 1981a, S. 403)

Diese Situation ist die der *Bewusstseinsimmanenz* – alles, was wir erfahren, erfahren wir als Bewusstseinsinhalte, als etwas, das in unserem Bewusstsein ist und nicht außerhalb davon: „Weil der Mensch exzentrisch organisiert und deshalb hinter sich gekommen ist, lebt er in Abhebung von allem, was er ist und was um ihn ist“ (Plessner, 1981a, S. 404). Es ist die Exzentrizität, die uns sehen lässt, dass wir *nur* Bewusstseinsinhalte haben – was immer wir tun, unser Wissen darüber stellt sich als „etwas“ zwischen uns und die Dinge (Plessner, 1981a, S. 405).

Weil er *in* seinem Bewußtsein ist und unmittelbar nur Bilder des wirklichen Seins in Natur, Seele und Geist hat, faßt er in und mit diesen Bildern wirkliche Welt auf eine für ihn unmittelbare Weise. [...] Die Immanenz im eigenen Bewußtsein, welche zwischen Ding

und Subjekt eine doppelt so große Distanz legt, als sie für das Tier besteht, ist die einzige Gewähr der Kontakts zwischen Ding und Subjekt. Nur die Indirektheit schafft die Direktheit, nur die Trennung bringt die Berührung. (Plessner, 1981, S. 408)

Bewusstsein wird durch indirekte Direktheit bestimmt, und alle Bezugnahmen auf Innen- wie Außenwelt aus der exzentrischen Positionalität sind durch vermittelte Unmittelbarkeit charakterisiert.

6.4.6 Utopischer Standort

Die exzentrische Positionalität bedingt Rastlosigkeit. Sie führt dazu, dass der Mensch unruhig bleibt, dass er immer auf der Suche ist. Denn nichts Geschaffenes kann je als endgültig angesehen werden, nichts bleibt widerspruchlos. Das erklärt die Unruhelage des exzentrisch Positionalisierten, begründet seine Ortlosigkeit. Plessner spricht vom „Stehen im Nirgendwo“ (1981a, S. 424), und damit beschreibt er den utopischen Standort des Menschen.

Wie die Exzentrizität keine eindeutige Fixierung der eigenen Stellung erlaubt (d.h. sie fordert sie, hebt sie jedoch immer wieder auf – eine ständige Annullierung der eigenen Thesis), so ist es dem Menschen nicht gegeben, zu wissen, ‚wo‘ er und die seiner Exzentrizität entsprechende Wirklichkeit steht. (Plessner, 1981a, S. 419-420)

Die exzentrische Stellung bedeutet, dort zu stehen, wo man steht, und zugleich dort nicht zu stehen. Plessner spricht von einer „konstitutiven Wurzellosigkeit“ (Plessner, 1981, S. 419). Der exzentrisch Positionalisierte „ist in sein Leben gestellt, er steht ‚dahinter‘ und ‚darüber‘“ (Plessner, 1981a, S. 420) – aber exzentrische Mitte bleibt ein Widerspruch. Plessner beschreibt dies als „realisierten Widersinn“, und daher birgt die Existenz des Menschen ein „durchsichtiges Paradoxon“ für ihn (Plessner, 1981a, S. 421). In letzter Konsequenz führt die Exzentrizität, die im Wesentlichen also ein existenzieller Widerspruch ist, zur Auflösung der Welt:

Dem menschlichen Standort liegt zwar das Absolute gegenüber, der Weltgrund bildet das einzige Gegengewicht gegen die Exzentrizität. Ihre Wahrheit, ein existentielles Paradoxon, verlangt jedoch gerade darum und mit gleichem inneren Recht die Ausgliederung aus dieser Relation des vollkommenen Gleichgewichts und somit die Leugnung des Absoluten, die Auflösung der Welt. (Plessner, 1981a, S. 424)

Bei Novalis ist das „Schweben“ ein dem utopischen Standort entsprechendes Bild, es ist die Antwort auf das Paradoxon des utopischen Standorts, auf das Auf-Nichts-gestellt-Sein

des Menschen⁵⁵ nach Plessner. „Seyn ist Schweben“, setzt Novalis in seinen Studien zur Philosophie Johann Gottlieb Fichtes fest, und das Schweben ist ihm ein Synonym für Freiheit, für Sein, letztlich auch für Ichheit:

Alles Seyn, Seyn überhaupt ist nichts als Freyseyn – Schweben zwischen den Extremen, die nothwendig zu vereinigen und nothwendig zu trennen sind. Aus diesem Lichtpunct des Schwebens strömt alle Realität aus – in Ihm ist alles enthalten – Obj[ect] und Subject sind durch ihn, nicht er d[urch] sie. Ichheit oder productive Imaginationskraft, das Schweben – bestimmt, producirt die Extreme, das wozwischen geschwebt wird – [...] das Schweben, seine Ursache, ist der Quell, die Mater aller Realität, die Realität selbst. (Novalis, 1977, S. 266)

Dass auch Plessner die Vorstellungskraft für relevant hält und als taugliches Erkenntnismittel wertet, zeigt folgendes Zitat, indem es um die Bedingungen zur Lösung eines Problems geht:

Hier greift, wie überall bei der Lösung von Schwierigkeiten, die Phantasie ein, ohne die weder Theoretiker noch Praktiker, weder Gelehrter noch Techniker, Künstler, Staatsmänner auskommen; Phantasie als das Vermögen, sich von einer Gegebenheit freimachen und mit ihr kombinieren zu können [...]. (Plessner, 1982, S. 180)

Für Novalis steht Schweben auch für die produktive Einbildungskraft, und es bildet die Brücke zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich (siehe 1.5.1) – umgelegt auf Plessners Positionalitätstheorie ist es also die Antwort auf die Kluft, die Distanz, den durch die exzentrische Positionalität bedingten utopischen Standort, der „schwebend“ überwunden werden kann, wodurch sich Ich und Nicht-Ich – bei Plessner der nie ganz mit sich selbst identische Mensch – vereinen.

6.4.7 Exkurs: Das exzentrische Training

Im Bereich der Therapie von chronischen Achillessehnen-Schmerzen wird seit Jahren das sogenannte „exzentrische Training“ als therapeutische Intervention favorisiert, das als intensiv und schmerzhaft beschrieben wird:

The authors of systematic reviews performed in the late 2000s have concluded that heavy, painful eccentric exercises had the greatest evidence of effectiveness in athletic patients with Achilles tendinopathy. (Grävare Silbernagel, 2014, S. 42)

Grävare Silbernagel ergänzt, dass das am häufigsten dafür empfohlene Übungsprotokoll das sogenannte „Alfredson protocol“ (2014, S. 42) ist, das auf exzentrischen Übungen

55 „Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt.“ (Plessner, 1982, S. 11)

basiert. Dieses Alfredson-Protokoll besteht aus einbeiniger exzentrischer Sprunggelenks-Dorsalextension, mit ca. 180 Wiederholungen pro Tag, verteilt auf zwei Einheiten. Es ist jeden Tag auszuführen und muss über einen Zeitraum von zwölf Wochen exerziert werden. Konkret sieht die einzelne exzentrische Übung so aus, dass die Person auf einer Stufe oder einem Podest (oder einem dicken Buch) mit einem Bein in den Zehenstand geht, wobei die Ferse in der Luft bleibt. Nach zwei Sekunden wird die Ferse abgesenkt, und zwar bis zur maximalen Dehnung der Achillessehne. Die Übung muss täglich, morgens und abends, mit je dreimal 15 Wiederholungen pro Bein bei leicht gebeugtem Kniegelenk durchgeführt werden.

Stevens und Chee-Wee haben in einer Studie gezeigt, dass ein „do-as-tolerated“-Programm mit individuell angepasster Belastungsdosierung genauso gute Ergebnisse betreffend Schmerzreduktion bringt wie das exakte Einhalten des Alfredson-Protokolls mit den täglichen 180 Wiederholungen (2014, S. 59). Sie kommen zu dem Schluss, dass es sinnvoll ist, bei Tendinopathie⁵⁶ die individuelle Verfassung zu berücksichtigen und die Dosis bzw. Intensität des Trainings entsprechend individuell anzupassen (2014, S. 66).

Dieses exzentrische Training, das ich aufgrund chronischer Achillessehnenschmerzen auch selbst durchgeführt habe (nicht in dem Ausmaß, wie das Alfredson-Protokoll vorschreibt, sondern in einer reduzierten, meiner Kondition angepassten Form), hat sich tatsächlich positiv im Sinne einer Schmerzreduktion ausgewirkt. Es regte mich dazu an, ein eigenes *exzentrisches Übungsprogramm* künstlerisch-philosophischer Natur zu entwickeln, die „Praktiken exzentrischer Positionalität“ bzw. „Excercises in Eccentric Existentiality“, um die unter Bezugnahme auf die Plessnersche Positionalitätstheorie entwickelten Hypothesen hinsichtlich der Bedeutung von Autoimmunität praktisch testen zu können (siehe Kap. 9 und 10).

7. Jenseits des Mensch(lich)en

Gerade wenn es um Entwürfe – philosophischer, sozialpolitischer, literarischer und/oder bio-/technologischer Natur – geht, die über das Menschliche hinausweisen (wollen), ist es wichtig, zu bedenken, dass auch diese immer einem menschlichen Bewusstsein entspringen bzw. entsprungen sind. Oder, wie es Friedrich Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“ formuliert: „Wir sehen alle Dinge durch den Menschenkopf an und

56 Unter Tendinopathie versteht man eine nicht-bakterielle, nicht-entzündliche, degenerative Erkrankung der Sehne.

können diesen Kopf nicht abschneiden; während doch die Frage übrig bleibt, was von der Welt noch da wäre, wenn man ihn doch abgeschnitten hätte“ (Nietzsche, 1988, S. 29).

7.1 Monster – Zeichen

Diese Frage lässt sich auch andersherum stellen: Was bleibt vom *Menschen* übrig, wenn der Kopf „doch abgeschnitten“ wird – und daher fehlt?

Die Antwort lautet: ein *Monster*, ein *Acephale*.



Abb. 10: „Acephale“ (Schedel, 1493)

Die Acephali, ein Volk von Kopflösen, gehörten zu den Wundervölkern, den *monstra*. Die Kopflösen wurden schon in der Antike erwähnt, sie finden sich z. B. in der Naturgeschichte von Plinius dem Älteren. *Monstra* gab es aber auch noch im Mittelalter, als „Wundervölker und Wundermenschen“ zählten sie in dieser Zeit zu den *mirabilia* und *prodigia* („Wunder und Zeichen“), wie Simek (2015, S. 9) in seiner Geschichte der mittelalterlichen Monster erklärt. Auf der rein körperlichen Ebene ist bei den Acephali das Monströse offensichtlich: Sie gehören zu den *monstra* mit fehlenden Körperteilen. Andere Merkmale von *monstra* sind laut Simek (2015, S. 9-10) „zusätzliche Körperteile, hypertrophe Körperteile, vertauschte Körperteile, tierische Körperteile, unübliche Größenverhältnisse, unübliche Oberflächenbeschaffenheit des Körpers, unübliche Hautfarbe“.

Schade (1962) weist darauf hin, dass auch sogenannte „Missgeburten“ als *monstra* galten und entsprechend als Hinweise auf kommende Ereignisse gedeutet wurden (S. 49). Die Bezeichnung *monstra* leitet sich vom lateinischen Wort „*Monstrum*“ ab, das, wie auch das griechische „*theras*“, „*Biest*“, mit *Weissagung und Wunder* assoziiert ist. Das Wort *Monster* selbst geht auf das lateinische Verb „*monere*“ zurück, das „warnen“ bedeutet, aber auch

„anweisen“, „belehren“ und „zeigen“. Somit ist das Monster ein *Zeichen* – etwas wird sichtbar gemacht – und auch eine Unterweisung.

7.1.1 Nichtmenschliche Menschlichkeit

Trotz dieser etymologischen Bestimmungen bleibt die Frage „Was ist ein Monster?“ laut Overthun immer offen: „In dieser Frage liegt bereits die gesamte Problematik des Monströsen beschlossen, das sich als Wesen des ‚zwischen‘ und der Differenz offenbar partout nicht auf den Begriff bringen lässt“ (Overthun, 2009, S. 45).

Brittnacher nähert sich dem Monströsen als Grenzphänomen, er sieht darin „die prekäre Grenze zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem“. Dadurch wird das Monster einerseits Mittel zur Bestimmung der „Gattungsnorm Mensch“, andererseits aber auch zu deren Bedrohung: „Es bedroht sie, indem das Monstrum alles das verkörpert, was den Menschen als Menschen aufzulösen droht, die Ausnahme vom allem, was der Fall ist, das Widermenschliche schlechthin“ (Brittnacher, 1994, S. 184). Was unsere Beziehung zum Monster betrifft, so hebt Brittnacher die grundlegende *Beunruhigung* hervor, die diese Beziehung prägt. Die Gründe dafür sind einerseits die „beängstigende Affinität des Monstrums zum Selbst“, deren „bedrohliche Nähe kontingenter Natur“ (Brittnacher, 1994, S. 193) und andererseits der ungeklärt bleibende Rest, das Mysterium also, das das Monströse immer schon begleitet.

In den Hybridwesen aus den Installationen der Künstlerin Patricia Piccini, wie z. B. „The young family, 2002“, die eine Mutterfigur mit vier Kleinkind-Figuren als Hundeschweine-Menschen-Schimären zeigt, verstört genau diese Affinität zu uns selbst, die Gleichzeitigkeit von Nähe, Vertrautheit und Befremdlichem, Monströsem.

Im Oxford English Dictionary (2002) heißt es über das Wort „monster“, dass es in ursprünglicher Bedeutung ein mythisches Wesen bezeichnet, das teils tierisch, teils menschlich ist oder die Elemente von zwei oder mehr Tierarten kombiniert. Der Prototyp des Monsters ist also die Schimäre, speziell vom Typ Mensch-Tier-Hybrid. So bezeichnet auch Overthun (2009) den schimärischen Hybridkörper als „Chiffre des Monströsen“:

Am hybriden, unförmig-kolossalischen und dysfunktionalen Körper wird das Monströse ‚lesbar‘. Besonders der schimärische Hybridkörper stellt dabei eine Art Chiffre des Monströsen dar. Seine modellhafte Konkretisation ist die (körperlich manifeste) Mensch/Tier-Kreuzung, die durch die Kombination des Humanoiden mit dem Natürlich-Materiellen, eine fundamentale Gattungsgrenze problematisch werden lässt. (Overthun, 2009, S. 51)

In der Romantik erleben „chimärische“ Verbindungen jedoch eine Neubewertung, hier wird die Vermischung von Heterogenem positiv gesehen (Heduser, 2009, S. 683). Auch der Romantiker Novalis fand, dass nichts poetischer sei „als alle Übergänge und heterogene Mischungen“ (Novalis, 1957, S. 51).

7.1.2 Wanderer zwischen den Welten

Es sind zwei Ordnungen, denen das Monstrum dem Erscheinungsbild nach angehörte, nämlich einer realen und einer „spirituell-jenseitigen“:

Als abnorme Kreatur ist das Monstrum ganz Äußerlichkeit, Oberfläche, Physis; und doch ist diese Äußerlichkeit gleichgültig, verweist auf etwas Eigentliches, ein Anderes, auf etwas, das noch kommen wird. (Brittnacher, 1994, S. 184-185)

Hier kommt der „Zeichen“-Aspekt zu tragen, der Verweis auf ein Anderes, das in Beziehung zu einer „anderen, jenseitigen Welt“ gesehen wurde: „Monstren sind stigmatisierte Pendler zwischen dem Jenseits und der Realität.“ (Brittnacher, 1994, S. 184-185) Auch bei Overthun ist das Monster als „paradigmatische Schwellenfigur“ durch ein „weder noch“ charakterisiert, es lässt Differenzen und Dualismen hinter sich, worin sich seine subversive Kraft zeigt: „Nur wo Ordnungen und systemische Differenzen herrschen, können (und müssen) Monster erscheinen“ (Overthun, 2009, S. 51).

Dieses Zweideutige des Monsters, als natürlich und zugleich außernatürlich, begann um die Mitte des 18. Jahrhunderts deutlich zu werden. Träger_innen von Missbildungen wurden nun – je nach dem Grad der Abweichung vom Menschlichen – als *monstrum* wider die Natur (und daher dem Außernatürlichen zugeordnet) oder als eine *eigentlich* natürliche (innerhalb des Natürlichen anzusiedelnde) „Missgeburt“ bezeichnet.

Missgebildete Körper sind zwar in der Natur verwurzelt, sind *natürlich*, ragen aber auch über sie hinaus in einer Art dunkle Gegenwelt hinein, sind *außer-natürlich*. Es handelt sich bei den Missbildungen nicht bloß um abartige Körper, also natürliche Abweichungen, sondern um teilweise ontologisch *fremdartige* Körper [...]. Deshalb sind Missbildungen im Buch der Natur einerseits enthalten, andererseits nicht enthalten. (Zürcher, 2004, S. 76)

In einem seiner berühmten Essays widmete sich Michel de Montaigne ebenfalls der „Missgeburt“. Er argumentierte bereits Ende des 16. Jahrhunderts, dass nichts „wider die Natur“ sei:

Wir nennen das wider die Natur, was doch nur wider die Gewohnheit ist. Alles, es mag auch seyn was es will, ist natürlich. Dieser natürliche und allgemeine Grundsatz sollte also

billig alles Erstaunen und Irrthum, den eine Neuigkeit bey uns verursacht, vertreiben.
(1996, 594-95)

7.1.3 „Falsche“ Körper

Eine neue Sichtweise auf diese fremdartigen, „falschen“ Körper von „Missgeburten“ entwickelte sich laut Moscoso jedoch erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Für den englischen Anatomen John Hunter war eine bestimmte Gesetzmäßigkeit der Organisation des Körpers die Voraussetzung dafür, dass dieser eine normale oder aber fehlerhafte Entwicklung durchlaufen konnte. Hunter lehnte eine mechanistische Betrachtung des Körpers als Maschine ab und sprach in jedem Fall von einem Organismus – „denn immerhin war dieser in der Lage, seine eigene Desorganisation zu reorganisieren, um seine organische Einheit lebendig zu halten“ (Moscoso, 1995, S. 71). Es passierte also eine „Naturalisierung“ des Monsters, was bedeutete, dass die Ursachen für monströses Wachstum im Körper gesucht wurden, und dass man hier von den gleichen Naturgesetzen ausging, wie sie bei normalen Entwicklungen zum Tragen kamen (Moscoso, 1995, S. 72).

Dieser neue Blick auf „falsche Körper“ wurde durch die Theorie Caspar Friedrich Wolffs fundiert, der 1759 in seiner Doktorarbeit die Epigenesis als Bildungsprinzip in der vegetativen und animalischen Welt vorstellte. Nach dieser These liegt jeder Entwicklung ein bestimmter Plan zugrunde, der selbst bei verschiedenen Arten gewisse Übereinstimmungen zeigt. Die Entstehung des Lebens wird nicht mehr als Schöpfungsakt gesehen, sondern als Prozess struktureller Veränderungen, der von der sogenannten „vis essentialis“ (Hagner, 1995, S. 87) bestimmt wird. Wolff beschrieb in seiner Dissertation einen zweiköpfigen Fötus als Ergebnis einer „überschüssige[n] Bildungstätigkeit der vis essentialis“, womit er der Monstrosität erstmals einen Ort innerhalb des Bildungsprozesses zuwies – und sie als „eine Bildungsabweichung aufgrund einer Wachstumsstörung“ (Hagner, 1995, S. 87) definierte.

Später brachte Wolff den Begriff von „mutationes“ zur Definition von Monster ins Spiel, die er in zwei Gruppen einteilte:

[E]rstens in Monstrositäten, deren Körperteile an Größe oder Anzahl abweichend sind, und zweitens in Varietäten, bei denen die Struktur eines einzelnen Körperteils in seinen Eigenschaften, beispielsweise in der Farbe, verändert ist. Im ersteren Fall ist das Wachstum in quantitativer Hinsicht gestört, indem durch die vis essentialis zu viel oder zu wenig Ernährungsstoff produziert wird, im zweiten Fall ist die Ernährung des wachsenden Organismus qualitativ gestört. (Hagner, 1995, S. 89)

Hier wurde erstmals ein Zusammenhang zwischen Ernährung und Wachstum hergestellt bzw. dem „Verhältnis zwischen physiologischen Vorgängen und der Gestaltwerdung des Körpers [...]“ Beachtung geschenkt. Es ging nun um die „unsichtbare Dynamik des Bildungsprozesses“ (Hagner, 1995, S. 89-90). Hagner fasst zusammen, dass die Geschichte der Monstrosität als Geschichte des „fremden“ Körpers in wenigen Jahrzehnten große Wandlungen durchlief:

Während man sich um 1750 über die verwirrende Vielfalt der Monstren beschwerte, bewunderte man nach 1800 die überschaubare Regelhaftigkeit der Mißbildungen. [...] Das Monster hatte seinen Ort in den barocken Naturalienkabinetten, wo es als Kuriosität die Vielfalt der Natur repräsentierte. Die Monstrosität hatte ihren Ort im epigenetischen Diskurs vom Lebendigen, wo sie als Instrument für eine neue zeitlich-dynamische Ordnung der Lebewesen eingesetzt wurde. (Hagner, 1995, S. 106)

7.1.4 Monströse Wissenskörper

Das Monster markiert eine Störung der Grenzen und bewirkt so, dass diese selbst ins Blickfeld geraten – und zur Disposition gestellt werden können. So kann Grenz-Wissen generiert werden:

Monster werden damit nicht nur gemacht, sie sind auch dekonstruierbar. Ihre Funktion besteht darin, eine monströse Figur zu bilden, und als solche monströse Figur Wissen auszubilden. Das Monster ist damit eine Form der Wissensgenerierung, ein Zugewinn an Wissen über die Rahmen, durch die Wahrnehmungen gesteuert werden. Es ist eine Figur, anhand derer Wissen über eigene Grenzen generiert werden kann. (Klappert, 2009, S. 162)

Ab Beginn des 19. Jahrhunderts wurde die dem Monströsen wesentliche *Abweichung* zur relevanten Denkfigur, und zwar nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im sozialen Bereich. Die Abweichung wurde nun nicht nur als markantes, sondern als konstituierendes Merkmal des menschlichen Körpers gesehen.

Um 1800 können Monstrositäten in wissenschaftlicher Hinsicht als eine Bündelung von Zeichen verstanden werden, vergleichbar einem Brennglas, das ein neuartiges Licht auf den Körper wirft. Wichtig ist hier, dass Abweichungen nicht als Effekt einer sich abzeichnenden Normierung respektive Normalisierung zu begreifen sind, sondern vielmehr als eine Bedingung der Norm [...]. Körperliche Abweichungen sind zweifellos eine Entdeckung. (Zürcher, 2004, S. 84)

In dieser Zeit (also Anfang des 19. Jahrhunderts) wurde das Monströse zum Wunderbaren erklärt, und das Wunderbare war zugleich das „Wahre“ (Zürcher, 2004, S. 97) – gerade

auch, weil man es im Fall der Missbildungen noch nicht entschlüsseln konnte. Es kam zur Auffaltung und Ausdifferenzierung des Missbildungswissens, und so wurde Monstrosität zum *Wissensobjekt* (Zürcher, 2004, S. 98). „Der Weg zum Innersten des Menschen führt über das Monströse“, fasst Zürcher (2004, S. 96) die Schilderungen von Wienholt, einem Mediziner, der sich Ende des 18. Jahrhunderts / Anfang des 19. ausführlichen den Missbildungen widmete, zusammen.

Ab 1820 etablierte sich schließlich die *Teratologie* als Wissenschaft zur Erforschung von Fehlbildungen und ihren Ursachen, und zwar auf Basis der Arbeiten des deutschen Anatomen Meckel und des französischen Zoologen Geoffroy Saint-Hilaire. Meckel publizierte zwischen 1821 und 1833 sein „System der vergleichenden Anatomie“ in sechs Bänden, Geoffroy Saint-Hilaire zwischen 1832 und 1837 sein teratologisches Werk, in dem es um die allgemeine und spezielle Geschichte von Missbildungen bei Mensch und Tier geht.

Meckel band die Missbildungen in die pathologische Anatomie ein, als „Hilfsmittel auf der Suche nach der biologischen Wahrheit“, während Geoffroy Saint-Hilaire sie von dort herausnehmen wollte, um sie eigenständig, für sich genommen, zu untersuchen. Sein Sohn Isidore entwickelte schließlich ein Klassifikationsschema der Missbildungen nach dem Vorbild der „Systema naturae“ Carl von Linnés, in dem allen Monstrositäten ein Platz in der „natürlichen Ordnung“ zugewiesen wird (Zürcher, 2004, S. 160-161).

7.1.5 Norm und Abweichung

Was aber dann passierte im „Feld des Missbildungswissens“, ist das Auftauchen der Frage nach der Norm:

Die Norm ist ein Effekt eines sich differenzierenden Systems der Abweichungen. Denn erst nachdem das Monströse als Spitze eines Abweichungsarchipels verstanden werden konnte, erst nachdem eine Dynamisierung die Abweichung auf den ganzen äußeren und inneren und vor allem auf alle Körper ausgedehnt hatte, erst dann entstand ein dringender Bedarf nach der Norm. (Zürcher, 2004, S. 111)

Es rückte also das Verhältnis von Normalität und Abweichung in den Fokus der Forschung, und auch wenn eine klare Grenzziehung nicht möglich zu sein schien, erachtet Zürcher das Feld der Teratologie als beispielhaft dafür, wie sich im 19. Jahrhundert das wissenschaftliche Paradigma des Normalismus durchsetzte.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts schwappte das Teratologische endgültig in den Bereich des Sozialen über; so wurden bei Sektionen an Kriminellen festgestellte körperliche

Abweichungen mit „moralischen Abweichungen“ in Verbindung gebracht (Zürcher, 2004). Diese Umkehrung der Ausrichtung der Teratologie, die ursprünglich angetreten war, das Natürliche des Monströsen zu zeigen und zu systematisieren, und die nun dazu instrumentalisiert wurde, „Monster zu machen“, markiert schließlich auch ihr Ende.

7.1.6 Fleischgewordene Differenz

In seinem Projekt einer „Kulturtheorie des Monsters“ stellt J. J. Cohen sieben Thesen zur Diskussion; in der vierten definiert er das Monster als *fleischgewordene Differenz*:

The monster is difference made flesh, come to dwell among us. In its function as dialectical Other or third-term supplement, the monster is an incorporation of the Outside, the Beyond of all those loci that are rhetorically placed as distant and distinct but originate Within. (Cohen, 1996, S. 7)

Es ist also das „Andere“ schlechthin, die Verkörperung des Äußeren, Jenseitigen, wie auch Brittnacher schreibt – das aber letztlich unserem Inneren entspringt. Monströse Differenz, betont Cohen, ist tendenziell politisch, ethnisch, ökonomisch und geschlechtlich (1996, S. 7). In der siebenten These stellt Cohen Monster als Schwellenfiguren dar, die an der Grenze stehen – an der Grenze des Werdens. Er beschreibt, dass wir sie zwar in großer Distanz zu uns positionieren, aber dennoch kehren sie immer wieder zu uns zurück und zwingen uns mit ihrer Präsenz zur Selbsterkenntnis, zur Neubewertung unserer Wahrnehmung von Differenz und zum Hinterfragen unserer Toleranz, wenn wir mit Differenz konfrontiert sind (Cohen, 1996, S. 20).

Mendel und Ruck sprechen ebenfalls von der *Verkörperung der Differenz* durch das Monster; sie sehen darin „eine der großen Figuren des ‚Anderen‘ moderner Vernunft und Wissenschaft“ (2009, S. 118-119) und bezeichnen Monster-Diskurse als beispielhaft für die „Konstruktion und Verarbeitung von Differenz in der Moderne bzw. in den modernen Humanwissenschaften“ (2009, S. 132). Durch die Grenzüberschreitungen, die das Monster thematisch wie ethisch markiert, verweist es zugleich „auf Kontinuitäten und Brüche im Umgang mit A-/Normalität und damit auf die Fragilität der Norm selbst“ (Mendel & Ruck, 2009, S. 133).

7.1.7 Das Paradox der Differenz

Mendel und Ruck beziehen sich dabei auch auf Braidotti, die argumentiert, dass das Monster als verkörperte Differenz einen produktiven Ausgangspunkt für Kritik am Universalismus-Anspruch moderner Wissenschaft bietet. Es erlaubt uns, das „Paradox der

Differenz“ (Braidotti, 1996, S. 141) zu erkennen, denn das Monster ist einerseits marginalisiert, eine Randerscheinung, andererseits stabilisiert es die herrschenden Ordnungssysteme (des Wissens, des Sozialen), indem es deren Grenzen markiert.

Monster sind von je her „epistemophil“ (Mendel & Ruck, 2009, S. 119), sie machen neugierig und fördern den Wunsch nach Erkenntnis – danach, zu wissen, woher sie kommen und was sich hinter ihrer monströsen Erscheinung verbirgt.

Monströse Körper können als Reflexionsmedien historischer Fiktionen der *conditio humana*, der herrschenden Normen und Normalitäten, Subjektivationen und Anordnungen gelesen werden, schreibt Overthun (2007, S. 51-52). Das kritische Potenzial des Monsters macht er daran fest, dass es als *Zeichen* (siehe 7.1) eben auch das, von dem es abweicht, ins Licht rückt und somit der Reflexion, der Analyse und auch der Kritik preisgibt. Das erklärt seine Präsenz in aktuellen, insbesondere feministische, alternative Gesellschaftsentwürfe intendierenden Theorien.

7.2 Die Cyborg-Perspektive

Donna Haraway bezog das Monströse früh in ihre Überlegungen ein. Sie stellte 1985 fest, dass Monster immer schon die Grenzen der Gemeinschaft in der westlichen Vorstellungswelt definiert haben (Haraway, 1985, S. 99) und daher über das Potenzial verfügen, diese Grenzen zu verändern. Auch ihre⁵⁷ Cyborg – als widerständige, Traditionen brechende, alternative Lebensformen aufzeigende Figur – rechnet sie den Monstern zu: „Cyborg unities are monstrous and illegitimate; in our present political circumstances, we could hardly hope for more potent myths for resistance and recoupling“ (1985, S. 72).

In ihrer Abhandlung „The Promises of Monsters“ übernimmt Haraway einen Begriff der vietnamesischen Autorin Trinh Minh-ha, um eine (monströse) Perspektive, die sie zur Cyborg-Subjektposition erklärt, näher zu bestimmen. Es ist der Begriff „inappropriate/d other“ (un/an/geeignete Andere): „Within the belly of the monster, even inappropriate/d others seem to be interpellated – called through interruption – into a particular location that I have learned to call a cyborg subject position“ (2004, S. 70).

Science Fiction rückt die Durchdringung von Grenzen zwischen problematischen „Selbsten“ und unerwarteten „Anderen“ ins Zentrum; die „emerging social subjects called inappropriate/d others“ (Haraway, 2004, S. 70) bewohnen solche Welten. Ihre Position, also die Cyborg-Subjektposition, resultiert aus und führt zu *Neuerfindungen* – sie ist

57 Im Kontext von Haraways Theorie verwende ich „die Cyborg“.

gefährlich und voller monströser Versprechen (Haraway, 2004, S. 117). Wie schon erwähnt, trat Haraways Cyborg bereits 1985 in Erscheinung, im bahnbrechenden Essay „Manifesto for Cyborgs“. Die Cyborg-Figur steht darin für eine neue Form von Bewusstsein und auch von politischem Aktivismus. Für Haraway ist sie das Vehikel, um die Bedeutung der vielfältigen Beziehungen und Verstricktheiten von Menschen, Technologien, nichtmenschlichen Tieren, Wissenschaft und Umwelt zu thematisieren und zu analysieren.

Die Cyborg präsentiert sich als hybride Daseinsform, als komplexes Mischwesen von fluider Identität, das all die tradierten Dualismen, resultierend aus binären Kategorien wie Selbst/Andere, Geist/Körper, Natur/Kultur, Mensch/Tier, männlich/weiblich etc., aufbricht und so die Überwindung des damit verknüpften Denkens und Handelns ermöglicht. Wir sind alle Schimären, sagt Haraway schon zu Beginn des Essays, wir sind alle Cyborgs, „theoretized and fabricated hybrids of machine and organism“ (Haraway, 1985, S. 66).

Was unser Verhältnis zu Maschinen betrifft, erlaubt uns der Cyborg-Mythos einen neuen Zugang; sie können in der Imagination wie in anderen Praktiken prothetische Mittel für uns sein, aber ebenso auch intime Selbstanteile. Das soll uns dabei helfen, die Vorstellung von einem „organischen Holismus“ als undurchlässige Ganzheit endgültig loszulassen (Haraway, 1985, S. 97):

It is not clear who makes and who is made in the relation between human and machine. It is not clear what is mind and what body in machines that resolve into coding practices. Insofar as we know ourselves in both formal discourse (e.g., biology) and in daily practice (e.g., the homework economy in the integrated circuit), we find ourselves to be cyborgs, hybrids, mosaics, chimeras. Biological organisms have become biotic systems, communications devices like others. There is no fundamental, ontological separation in our formal knowledge of machine and organism, of technical and organic. (Haraway, 1985, S. 97)

Cyborgs sind in Verbindung mit der Überschreitung der Mensch-Tier-Grenze zu sehen, denn ihr mythisches Erscheinen findet genau im Moment dieser Transgression statt. So stehen Cyborgs für enge Verbindungen auf allen Ebenen (Haraway, 1985, S. 68). Sie bedeuten die Freude an der Auflösung von Grenzen, an ihrer Durchmischung, sie stehen aber auch für die Verantwortung, die mit der Errichtung von Grenzen verbunden ist, und weisen den Weg aus dem Labyrinth der Dualismen. Lieber, stellt Haraway am Ende ihres Essays fest, wäre sie eine Cyborg als eine Göttin: „Though both are bound in the spiral dance, I would rather be a cyborg than a goddess“ (Haraway, 1985, S. 101).

7.3 Posthumanismus

Feministische Philosoph_innen und Wissenschaftler_innen wie Rosi Braidotti, Karen Barad und N. Katherine Hyles haben in den letzten Jahren den Begriff des Posthumanen besetzt, um über die Verknüpfung von Politik und Subjektivität das von Donna Haraway initiierte Projekt der Überwindung der dyadischen und hierarchischen Kategorien von Natur/Kultur und menschlich/nichtmenschlich weiter voranzutreiben und alternative Sichtweisen der Verstrickungen und wechselweisen, gegenseitigen Konstitutionen, die dadurch sichtbar werden, zu ermöglichen.

Bei Barad (2007, S. 32) steht Posthumanismus in erster Linie für die Ablehnung, die Unterscheidung „menschlich“ und „nichtmenschlich“ als gegeben anzunehmen und als Grundlage für weitere Analysen und Kategorienbildungen zu verwenden:

By ‚posthumanist‘ I mean to signal the crucial recognition that nonhumans play an important role in naturalcultural practices, including everyday social practices, scientific practices, and practices that do not include humans. But also, beyond this, my use of ‚posthumanism‘ marks a refusal to take the distinction between ‚human‘ and ‚nonhuman‘ for granted, and to found analyses on this presumably fixed and inherent set of categories. (Barad, 2007, S. 32)

Barads Posthumanismus ist ihrer eigenen Einschätzung nach ein kritischer Naturalismus, der Menschen und menschliche Praktiken als Teil der Natur versteht. Insbesondere ist ihr wichtig, dass wissenschaftlichen Praktiken, die uns Zugang zu einem Verständnis von Natur verschaffen, als natürliche Prozesse angesehen werden und nicht als etwas, das von außen an die Welt/Natur herangetragen wird (Barad, 2007, S. 331-332).

Hayles beschreibt ihre posthumane Vision – in bewusster Abgrenzung von transhumanistischen Phantasien (siehe 4.6) – ausgehend von unserer Körperlichkeit, Endlichkeit, unserem Eingebettetsein in eine hochkomplexe materielle Welt und den damit verbundenen Abhängigkeiten:

[...] [M]y dream is a version of the posthuman that embraces the possibilities of information technologies without being seduced by fantasies of unlimited power and disembodied immortality, that recognizes and celebrates finitude as a condition of human being, and that understands human life is embedded in a material world of great complexity, one on which we depend for our continued survival. (Hayles, 1999, S. 5)

In Braidottis Werk *Posthumanismus – Leben jenseits des Menschen* (2014) stehen die produktiven Aspekte der posthumanen Verwicklung und der sich dadurch eröffnenden

Perspektiven für andere Subjektformen als auch für alternative Theorie- und Erkenntnisproduktion im Zentrum. Sie unterteilt diese Prozesse in drei Bereiche: „Tierwerdung“, „Erdwerdung“ und „Maschinenwerdung“. Im ersten Teil steht die Anerkennung artenübergreifender Solidarität im Zentrum, die den Anthropozentrismus verdrängt. Dies soll auf Basis verleblichten, symbiotischen Seins (Margulis & Sagan, 1995) möglich werden. Das Posthumane als Tierwerdung bedeutet zuallererst eine Abwendung von der Idee einer Hierarchie der Arten und der Vorstellung vom Menschen als „Maß aller Dinge“ (Braidotti, 2014, S. 72). Die Beseitigung der tradierten Mensch-Tier-Dualismen wird durch Annahme eines grundlegenden Zoé-Egalitarismus möglich – die Verbundenheit aller Wesen durch das Lebendige, das Leben selbst, für das der Terminus Zoé steht:

Dieser lebendige Zusammenhang setzt eine qualitative Veränderung der Beziehung voraus, weg vom Speziesismus, hin zu einer ethischen Wertschätzung dessen, was – menschliche, tierische oder andere – Körper tun können. (Braidotti, 2014, S. 78)

Braidotti schreibt hier von einem „Milieu des Zusammenhangs von Menschlichem und Nichtmenschlichem, das man als ein offenes Experiment erkunden muss [...]“ (Braidotti, 2014, S. 84). Eine Voraussetzung, damit sich neue Parameter der „Tierwerdung“ herausbilden können, ist die Aufgabe tradierter „universeller“ Werte oder Eigenschaften zugunsten des Gemeinsamen. „Anthropos“ beschreibt Braidotti schließlich als Subjekt, „das allzu lange in der Form der Artenvorherrschaft eingekapselt war. Es gilt intensive Räume des Werdens zu eröffnen und, was noch wichtiger ist, offenzuhalten“ (Braidotti, 2014, S. 84).

Im zweiten Bereich, dem Posthumanen als Maschinenwerdung, weist Braidotti auf „ungeahnte Ausmaße von Nähe und Durchdringung“ hin, was das zeitgemäße Verhältnis Mensch-Maschine betrifft:

Die posthumane Verwicklung erzwingt eine Verschiebung der Grenzen zwischen strukturellen Differenzen oder ontologischen Kategorien, zum Beispiel zwischen Organischem und Anorganischem, Geborenem und Gemachtem, Fleisch und Metall, elektronischen Schaltkreisen und organischen Nervensystemen. (Braidotti, 2014, S. 94)

Braidotti betont hier, ebenso wie in Bezug auf die Mensch-Tier-Beziehungen, dass sie nicht metaphorisch spricht oder in Analogien. Sie tritt für eine „vitalistische Auffassung des technologisch-biovermittelten Anderen“ ein. Im Vordergrund stehen Werden und Veränderung, nicht Zweckgerichtetheit: „Heutige Maschinen sind keine Metaphern, sondern Geräte oder Dispositive [...]“ (Braidotti, 2014, S. 95).

7.4 Postanthropozentrismus

Ein wichtiger Teil ihres posthumanen Projekts ist das *postanthropozentrische Subjekt*, mit dem sich Braidotti einerseits von der humanistischen Allgemeingültigkeit eines einheitlichen Subjekts distanziert, andererseits aber auch von einer völligen Preisgabe des Subjekts. Gerade im Sinne von Verantwortlichkeit ist es notwendig, eine Subjektposition zu haben bzw. von einer solchen auszugehen: „Dieses Bedürfnis muss weder unitarisch noch ausschließlich anthropozentrisch sein, es muss aber der Ort für politische und ethische Verantwortlichkeit, kollektive Phantasien und gemeinsame Bestrebungen sein“ (Braidotti, 2014, S. 106).

Postanthropozentrisch bedeutet für Braidotti hinsichtlich des Körperlichen, dass es immer schon, in der menschlichen wie auch in anderen Arten, „entlang den Achsen von Vielfältigkeit und Heterogenität geschlechtlich bestimmt und damit sexuell differenziert ist.“ Davon ausgehend entwirft sie einen „materie-realistischen oder posthuman-*ant*alistischen Feminismus“, der die „Fixierung auf den Sex/Gender-Gegensatz überwindet und Sexualität als einen Prozess vollständig ins Blickfeld rückt“ (Braidotti, 2014, S. 106).

Was ich vorschlage, ist ein stärker affirmatives Verständnis posthumaner Subjektivität, etwa in den Gegenmodellen transversal-relationaler nomadischer Gefüge [...], oder in dem erweiterten natürlich-kulturellen Selbst als Alternative für klassisch-humanistische Subjektivität [...]. (Braidotti, 2014, S. 107)

Es lassen sich hier viele weitere Modelle finden und entwickeln, ist Braidotti überzeugt, als Ergebnis kontinuierlichen Experimentierens damit, was „wir, die unterschiedlich verorteten posthumanen Subjekte des Anthropozän, imstande wären zu werden“ (Braidotti, 2014, S. 197). Sie regt zu einem kritisch-kreativen, zu einem experimentellen und grenzüberschreitenden Denken an und bezieht sich dabei auf Deleuze und Guattari, für die Denken in erster Linie Erfinden neuer Begriffe und neuer produktiver Beziehungen bedeutet.

Braidotti, so kann zusammenfassend festgestellt werden, stellt die *Zoé*, das Leben selbst, ins Zentrum ihres kritischen Post-Anthropozentrismus, der vor allem neue Perspektiven generieren soll, und zwar auf Basis unserer realen Lebensverhältnisse und unter Berücksichtigung der Komplexität der gegenwärtigen Verschränkungen von Technologien, Körpern, Leiblichkeit und den diversen Formen des Zusammenlebens. Braidotti nennt dies einen „lebendigen Materialismus“, der nicht durch Arten-Unterschiede beschränkt ist,

sondern auf Zoé beruht, „als nichtmenschlicher und doch generativer Lebenskraft“ (Braidotti, 2014, S. 108).

Es geht um einen Beitrag „zur Verwirklichung neuer Begriffe, Gefühle und planetarischer Subjektformen“, um eine umfassende Vision lebendiger, vielfältig verbundener Subjekte als offene Projekte: „So wenig wir wissen, was posthumane Körper imstande sind zu tun, so wenig können wir ahnen, was verleiblichte postanthropozentrische Gehirne ersinnen können“ (Braidotti, 2014, S. 108).

7.4.1 *Das postanthropozentrische Subjekt als Menschmaschine*

Im zeitgenössischen Film „Titane“ von Julia Ducournau (2021) finden sich Anknüpfungspunkte an den Cyborg-Mythos (5.8.1) von Donna Haraway ebenso wie an das postanthropozentrische Subjekt Braidottis, da die Auflösung von Grenzen und die Realisation der Vermischung von Identitäten die bestimmenden Motive sind.

Der Film beginnt damit, dass der Protagonistin Alexia nach einem Autounfall eine Titanplatte in den Schädel eingesetzt wird. Sie entwickelt daraufhin eine Vorliebe für Autos und geht eine sexuelle Verbindung mit einem Cadillac ein, die in einer Schwangerschaft resultiert. Eine wesentliche Ebene im Film ist die Beziehung Titanes zum von ihr ausgewählten, neuen „Vater“, als dessen verlorenen Sohn sie sich ausgibt, indem sie sich in diesen zu verwandeln versucht. Anhand der filmischen Entwicklung dieser Beziehung wird nachvollziehbar, was Toleranz und Akzeptanz trotz extremer Differenzen bedeuten kann.

Im weiteren Handlungsverlauf werden die Geschlechterdifferenz ebenso wie die Transformationsmöglichkeiten des menschlichen Körpers verhandelt, nicht nur von weiblich zu männlich, sondern auch von Mensch zur Maschine, genauer gesagt: zur *Menschmaschine*, zu einem Hybridwesen aus menschlichen, fleischlichen und maschinellen, metallischen Teilen. Die Schwierigkeiten der Identitätsfindung für Grenzwesen bzw. in Transformation begriffene Entitäten werden dabei hautnah spürbar, der Film vermittelt starke Emotionen durch die radikale Darstellung von Körperlichkeit und Grenzüberschreitungen.

Im Film wird nicht nur die Überwindung der Differenz Mensch-Maschine explizit dargestellt, indem der Kontrast Fleisch und Stahl bzw. die Vereinigung dieser Gegensätze zelebriert wird, es kommt letztlich zur Erweiterung des Anthropologischen um den Faktor der Maschine als reale Möglichkeit, die am Ende des Films als Mensch-Maschinen-Baby, das Titane vor ihrem Tod zur Welt bringt, greifbare Gestalt annimmt.

Damit wird eine künstlerische Konkretisierung der Theorie vom postanthropozentrischen Subjekt vorgelegt – und zugleich eine Variante dessen präsentiert, wozu posthumane Körper imstande sein könnten.

7.4.2 *Das postanthropozentrische Subjekt als Autoimmunbetroffene_r*

Die Umrisse einer weiteren Variante eines potenziellen posthumanen Subjekts zeichnen sich in der persönlichen Realität eigener Autoimmunitätserfahrung ab:

Autoimmun-Abläufe als monströse Ich-Erweiterungsbestrebungen; statt Einschränkung werden die Grenzen durchstoßen, um am eigenen Gewebe arbeiten zu können; nur durch Erkennen des Eigenen als fremd wird das Eigene zur möglichen Angriffsfläche, zum Interface, zur Schnittstelle, an der Veränderungs- und Umbauarbeiten ansetzen und „handfest“, also materiell werden können.⁵⁸

Die zeitgenössischen Theorien des Posthumanen prognostizieren spezielle Herausforderungen, aber auch Möglichkeiten als Folgen der Veränderungen in der Bezugnahme auf das, was als menschlich gilt – und zwar nicht nur neue Begrifflichkeiten, sondern auch *neue Subjektformen*: „Mehr klinisch als kritisch, schneidet posthumane Theorie ins Herz klassischer Subjektivitätsvorstellungen und arbeitet an einer umfassenderen Vision lebendiger, transversal verbundener Subjekte“ (Braidotti, 2014, S. 108).

Das autoimmune Subjekt als ein mögliches postanthropozentrisches Subjekt zu entwerfen, ist eine dieser Möglichkeiten, die sich unter der Perspektive neuer Bezugnahmen auf tun, aber auch im Hinblick auf ein experimentelles, grenzüberschreitendes Denken, wie es Braidotti im Rückgriff auf Deleuze und Guattari fordert. Diese Möglichkeit kann, als Ansatz einer Theorie, auch als „organisierte Entfremdung von herrschenden Werten“ (Braidotti, 2014, S. 108) gesehen werden.

Der folgende Texteintrag vom Juni 2023 skizziert das von Autoimmunität betroffene, postanthropozentrische Subjekt als „Trans-Entität“, als „Projekt mit offenem Ausgang“:

Gescheitert an der Menschwerdung, am „Lebensvollzug“ in exzentrischer Positionalität, befindet sich das postanthropozentrische Subjekt als Autoimmunbetroffene_r
Über Prozesse, die in der Medizin „autoimmun“ genannt werden,
Im Übergang, in Transformation zu etwas, das nicht Mensch, nicht Tier, nicht Maschine ist, sondern etwas darüber hinaus, oder dazwischen,
Ein Übergangswesen also,

⁵⁸ Macek, B. (2022). Note of the Day vom 26.05.2022. In dies., *NOD 2022*. Unveröffentlichtes Tagebuch.

Eine Trans-Entität,
Ein Projekt mit offenem Ausgang.⁵⁹

Mit dem *Projekt Menschwerdung* setzt sich auch Vilém Flusser auseinander. Im Text „Vom Subjekt zum Projekt“ fordert er u. a. zum *Entwerfen eines anderen Körpers* auf, ein Prozess, in dem die Verpuppung wesentlich ist bzw. eigentlich der Vorgang des Durchbrechens der Puppe:

Das entworfene Körperbild bleibt schwammig, weil der sich aufrichtende Mensch daraus wie aus einer Larve ausbrechen sollte. Das Wesentliche an dieser Umstellung ist nicht die schwammige Larve, sondern die Kunst, dank welcher sich die Larve verpuppt und die Puppe durchbrochen wird. Das Wesentliche am Körperentwurf ist die Umstellung der Einstellung zum Körper als nicht mehr einer Larve (einem Wurm), sondern einer Puppe. Nicht der Körper ist das Wesentliche, sondern das Entwerfen. (Flusser, 1994a, S. 102)

Das Entwerfen ist hier zentral, es ist das permanente Projekt des Menschen, ein niemals abzuschließender Prozess. Laut Flusser ist es das Entwerfen, das den Menschen aus der Subjekt-Objekt-Beziehung herausholt – nur wenn er sich davon löst, kann er zum *Projekt für Objekte* werden (Flusser, 2008, S. 181).

Damit eröffnen sich erst die neuen Möglichkeiten in Bezug auf andere Welten, aber auch alternative Menschen und alternative Körper. Im Essay „Menschwerdung“ schreibt Flusser:

Es ist nicht einzusehen und auch nicht so ohne weiteres hinzunehmen, daß es nur eine Menschenart gibt. Daß nicht ein ganzer Fächer von Möglichkeiten, Mensch zu werden und immer eigenartiger dabei zu werden, sich vor uns öffnen sollte. (Flusser, 1994b, S. 173)

Von einer solchen neuen, „eigenartigen“ Menschwerdung handelt der NOD-Eintrag vom 30.06.2023, in dem sich der Fokus auf die virtuelle Dimension von Autoimmunität richtet:

Das Autoimmune macht mich virtuell, macht meinen Körper zur Option, zu einer Weltmodifikationsmaschine oder zu einem formlosen Haufen aus Partikeln, die auf Werden ausgerichtet sind ...

Ich habe diese frei flottierenden Schmerzzustände, überall
In mir und auch an mir, in unmittelbarer Körpernähe
Es fühlt sich an, als sei meine Haut zu eng, mein Hautkleid zu eng geschneidert
Als wollte etwas die Ursprungsform verändern oder überhaupt

59 Macek, B. (2023). Note of the Day vom 05.06.2023. In dies., *NOD 2023*. Unveröffentlichtes Tagebuch.

Jegliche Geformtheit hinter sich lassen
 Und damit auch jegliche Identität
 Jegliche Subjektivität
 Es zieht die Vorstellung nach sich, eine Assemblage zu sein, eine wabernde Wolke
 Von bewegten Linien durchzogen
 Erleuchtet von einem seltsamen Licht
 – SLE –
 Statt Systemischer Lupus Erythematoses
 Heißt dann
Seltsam Leuchtende Existenz.

8. Körper, Identität, Autoimmunität

Es sind die Spannungsverhältnisse zwischen Körper und Leib, Eigen- und Fremdkörper, Ich und (Nicht-)Ich, dem organisierten und dem organlosen Körper, dem poetischen und dem autoimmunen Körper, in denen sich die vielfältigen Zusammenhänge zwischen Autoimmunität, *Anthropos*⁶⁰ und Differenz zeigen, wie im Folgenden dargestellt wird.

8.1 Leib und Körper

In seinen Vorlesungen aus dem Jahr 1961 spitzt Plessner das Verhältnis, das wir aufgrund unserer „eigentümlichen Exzentrizität“, wie er sie an dieser Stelle nennt, zum eigenen Körper, zum eigenen Leib haben, auf die Formulierung zu: „Ein jeder ist, aber hat sich nicht.“ Und, mit Betonung des exzentrisch bedingten Risses, setzt er nach: „Zwischen dem Sein und dem Haben besteht ein Bruch“ (Plessner, 2019, S. 129).

8.1.1 Inkorporierte Doppelnatur

Es ist genau diese Doppelnatur, die „ständig zu durchlebende und zu vollziehende Verschränkung des Leibes in den Körper“ (Plessner, 1983, S. 396), die das Zentrum von Plessners philosophischer Anthropologie bildet. Bedingt durch die exzentrische Positionalität (siehe 6.3) ist es diese Körper-Leib-Verschränkung, aus deren *Verkörperung* die Person resultiert:

Im wörtlichen Sinne: unsere Existenz als Körper im Körper verwirklicht sich als ein immer erneuter Akt der Inkorporation. Mit ihr schaffen wir den Grund, auf dem wir uns zu dem

60 Anthropos (griech. ἄνθρωπος, von anti und tropos, wörtlich: der entgegen Gewendete) ist die Bezeichnung der Griechen der Antike für den aufgerichteten, aufrecht schreitenden Menschen.

erheben, woran wir uns zu halten haben: das soziale Gefüge, das uns – nun im übertragenen Sinne – als Jemanden mit Namen und Status inkorporiert. Nur so werden wir Person. (Plessner, 1982a, S. 70)

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu beachten, dass bei Plessner *Leib und Körper* – obwohl sie „material“ keine getrennten Systeme darstellen – *nie zusammenfallen*, sie kommen nie zur Deckung. Dieser Doppelaspekt, wie Plessner betont, ist radikal:

Ebenso radikal ineinander nicht überführbar sind Umfeld und Außenwelt. Beide Aspekte bestehen nebeneinander, vermittelt lediglich im Punkt der Exzentrizität, im unobjektivierbaren Ich ‚hinter‘ Körper und Leib, dem Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit. In der Distanz zu ihm selber ist sich das Lebewesen Mensch als Innenwelt gegeben, als die Welt ‚im‘ Leib. Aber auch diese ist nicht eindeutig auf einen Aspekt festgelegt. Das Gesetz der Exzentrizität bestimmt einen Doppelaspekt seiner Existenz als Seele und Erlebnis. (Plessner, 1982a, S. 12)

8.1.2 Sinnvolle Fehlreaktionen

Um dieses spezifische Verkörperungsverhältnis des Menschen zu sich anschaulich zu machen, rückt Plessner die menschlichen Zustände des Lachens und Weins in den Fokus seiner biophilosophischen Analyse. In dieser erfasst er sie als Entgleisungen, als Ausdruck einer (Gleichgewichts-)Störung, als Antwort auf eine unmögliche Frage. Sie machen den Bruch, die exzentrisch bedingte Distanziertheit im Inneren nach außen hin sichtbar: Wenn wir lachen oder weinen, bringen wir zum Ausdruck, an die Grenzen möglichen Verhaltens gestoßen zu sein.

Mit Lachen und Weinen meldet sich die Unterbindung der Verkörperung als des Mittels zur geregelten Bildung menschlichen Verhaltens. Sie stellen sinnvolle Fehlreaktionen auf die Unmöglichkeit dar, zwischen der Person und ihrem Körper das zum Verhalten entsprechende Verhältnis zu sichern. [...] Einem Wesen ohne Distanz, ohne Exzentrum, kann das nie passieren. (Plessner, 1982a, S. 83)

In der „*Conditio Humana*“ schreibt Plessner diesbezüglich vom „Übermannntwerden“; man kann es als Überflutungserlebnis, als einen temporären Zusammenbruch verstehen, der beim Lachen und Weinen passiert: „[D]ie dinghafte Komponente der Verschränkung [von Leib und Körper, siehe oben, eig. Anm.] wird in Grenzsituationen des Übermannntwerdens offenbar“ (1983, S. 397).

Durch das entgleitende Hineingeraten und Verfallen in einen körperlichen Vorgang, der zwanghaft abläuft und für sich selbst undurchsichtig ist, durch die Zerstörung der inneren Balance wird das Verhältnis des Menschen zum Körper in eines preisgegeben *und*

wiederhergestellt. Die effektive Unmöglichkeit, einen entsprechenden Ausdruck und eine passende Antwort zu finden, *ist* zugleich der einzig entsprechende Ausdruck, die einzig passende Antwort. (Plessner, 1982b, S. 274)

Wenn die Situation jedoch unbeantwortbar *und* bedrohlich ist, also kein Ausgleich, keine Wiederherstellung des Verhältnisses des Menschen zu seiner physischen Existenz möglich ist, kommt es zur „Desorientierung und Desorganisation“ – „Der Mensch kapituliert als Person, er verliert den Kopf.“ Eine angemessene Beschreibung hierfür, so Plessner, ist der Ausdruck „mir schwindelt“ (1982b, S. 275).

Wenn die Lage unbeantwortbar, aber *nicht* bedrohend ist, wird zwar das Verhältnis zum Körper (kurzfristig) aufgelöst, aber der Mensch bricht nicht als Person zusammen: „Der außer Verhältnis zu ihm geratene Körper übernimmt für ihn die Antwort, nicht mehr als Instrument von Handlung, Sprache, Geste, Gebärde, sondern als Körper“ (1982b, S. 276). Daraus folgt, dass Lachen und Weinen weder Gesten noch Gebärden sind, jedoch Ausdruckscharakter haben. „Ihre Undurchsichtigkeit und gewissermaßen Sinnlosigkeit, d. h. ihre Ungeprägtheit und Unartikuliertheit, ist gerade ihrem Ausdruckssinn wesentlich“ (Plessner, 1982b, S. 276). Plessner spricht auch vom Verlieren der Haltung beim Lachen/Weinen, von einer „Ergriffenheit im ganzen, der sich der Mensch ohne Vorbehalt ausliefert, so daß er nicht mehr in Distanz zu antworten vermag“ (Plessner, 1982b, S. 358). Trotz dieses Verlusts (der Haltung, des Verhältnisses zu sich / zur Welt) gewährt die Antwort Lachen bzw. Weinen, „daß der Verlust noch im Ausdruck sichtbar wird“ (Plessner, 1982b, S. 358).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Lachen und Weinen „*Reaktionen auf eine Krise menschlichen Verhaltens*“ sind, und dass sie „Antworten auf eine *Grenzlage*“ darstellen (Plessner, 1982b, S. 378), auf eine Lage, in der wir an unsere Grenzen in unserer Leib-Körper-Verschränkung geraten, an „Grenzen des Nicht-Sinnes“, an denen das menschliche Verhalten über das ihm Mögliche hinaus gerät. Lachen ist dann die Antwort „auf die Begrenzung durch Mehrsinnigkeit der Verweisung, [...] Weinen auf die Begrenzung durch Verweisungslosigkeit, durch Aufhebung der Verhältnismäßigkeit im Ganzen des Daseins.“ (Plessner, 1982b, S. 383). Das eine geht mit Abstandnehmen und Loslassen einher, das andere ist „Begegnung mit Losgelöstem, das unvermittelt berührt (rührt, erschüttert, verwandelt, löst, überwältigt)“ (Plessner, 1982b, S. 383-384).

Der Mensch ist nun einmal immer mehr oder weniger als seine wahre Bestimmung [...]. Selbst so körpergebundene Äußerungen wie Lachen und Weinen lassen sich nur aus diesem ehrenvollen Missverhältnis begreifen. (Plessner, 1982b, S. 384)

8.1.3 *Ergriffensein von Autoimmunität*

Umgelegt auf Autoimmunität bzw., in der Folge, auf eine Autoimmunerkrankung, liegt hier ebenfalls eine Grenzsituation, genauer: eine Grenzproblematik (siehe 2.2) vor. Auch hier kann von einem Ergriffensein gesprochen werden, in dem Fall von *Autoimmunität*. Undurchsichtigkeit (im Sinne der Rätselhaftigkeit ihrer Ursache und unmittelbaren Entstehung) und dadurch bedingter Anschein von „Sinnlosigkeit“ treffen auf sie zu, wie es Plessner (1982b, S. 276) für Lachen und Weinen beschreibt. Das Rätselhaft-Dunkle autoimmuner Vorgänge (siehe 1.4), die einen ergreifen, denen man verfällt, führt ebenfalls zur Erfahrung, an „Grenzen des Nicht-Sinnes“ (Plessner, 1982b, S. 383) zu stoßen. Auch die Zerstörung der inneren Balance, die Autoimmunität im Krankheitsfall bedeutet, ist innerhalb dieses Gedankenmodells erklärbar.

Die Frage ist aber, ob es als – zeitlich begrenzter – Zusammenbruch, als Preisgabe der körperlichen Integrität, des Selbstverhältnisses, des Leib-Körper-Verhältnisses *mit dem Ziel der Wiederherstellung* dieser Verhältnisse aufgefasst werden kann. Denn offen bleibt, ob die Bedrohlichkeit autoimmuner Vorgänge so groß ist, dass letztlich kein Ausgleich, keine Rückgewinnung der Balance mehr möglich ist; dass es dauerhaft zu Desorientierung, zur Desorganisation, und letztlich zum „Kopfverlust“ (Plessner, 1982b, S. 275; siehe auch Kapitel 7.1) als Zeichen der Auflösung der Person kommt.

„Die Unmöglichkeit Autoimmunität“ stellt einen lyrischen Antwortversuch auf die Frage dar, die Autoimmunität an das Ich stellt, als Frage, letztlich, nach dem Menschsein:

DIE UNMÖGLICHKEIT AUTOIMMUNITÄT (2022)

Diese Vielzahl Fragen
 Die Unmöglichkeit Autoimmunität
 Ist jede Störung nicht eigentlich
 Paradox – weil gegen das Leben gerichtet?
 Virusinteraktionsresultat
 Zustände wie jener der Autoimmunität
 Als Virusinteraktionsergebnisse
 Effekte

Ich gehe von dannen mit einem
 Vollen Auftragsbuch
 Andere Visionen
 Persistierende Schmerzen
 Entzündungsherde

Wie es heißt, doch was wird auf diesen
 Herdplatten gekocht, welche Menüs
 Werden dort zubereitet
 Und wie hoch ist letztlich die
 Selbsttoxizität
 Dieser autonom im eigenen Organismus kreierte
 Fasten- oder Festtagsspeisen
 Was nähren sie, und was wird durch
 Diese Mahlzeiten vergiftet
 Geschädigt oder abgetötet in mir?

Die Frage Autoimmunität
 Ist immer auch die Frage nach dem Menschen
 Nach dem Menschsein
 Der Kurzschluss von autonom
 Zu autoimmun passiert leicht

- Und dann sagte sie: Schwierigkeit,
 Die Schwierigkeit aufgrund der Unsichtbarkeit der Krankheit –
 Anschlussgedanken: Alles im Inneren ist vorerst unsichtbar
 Bleibt auszumalen
 Bis Anzeiger, Indikatoren an die Körperoberfläche
 Oder über den Kopfrand hinaus
 Ins Freie und damit in die
 Außenwelt treten
 Die aber auch von einer solchen Sprache sind, dass wir sie ohne
 Übersetzung oder Überführungen
 Erläuterung, ohne Deutungen und Interpretationsanleitungen
 Nicht verstehen.

Ich wundere mich lieber manchmal
 Und belasse es dabei
 Wundere mich, bewundere die Eigenständigkeit Körper
 Das Körperleben
 Das Verkörperungsprogramm
 Oder die Verkörperungsstrategie als Antwort auf all diese
 Unmöglichen Fragen
 Unmöglichen Probleme

Und dann kann es schon passieren
 Dass wir in dem Moment des Wunderns
 Bewunderns
 Zusammenfallen
 Uns mit dem Körperbewusstsein vereinen

Aber das Gefühl, dass irgendwelche
 Fremden Kräfte auf mich einwirken
 Soll einmal jemand verstehen

Verzerrende deformierende Kräfte,
 Die sich des Gesichts, des ganzen Körpers annehmen
 Die es auf die Symmetrie, auf die Ordnung abgesehen haben
 Weshalb die Vermutung nahe liegt,
 Dass es ein Zerstörungsdrang ist
 Ein Drang, auseinanderzureißen, Aufzulösen
 Der in diesen Kräften wirkt
 Und wo sich die Frage stellt:
 Wo kommt er her, wo will er hin
 Hat er mit mir zu tun
 Ist er von Welt, oder von hinter den
 Menschlichen, verstandesmäßig erfassbaren Lebenswelten?

Ist er von einer Welt des Todes, der Schatten, des Staubs
 Weil er dekonstruiert, auflösen will
 In alle Teile zerlegen –
 Um dann etwas Neues zu errichten
 Zu schaffen vielleicht gar
 Wenn er aber schaffen will, schöpfen,
 Ist wohl klar
 Dass er nicht des Todes sein kann
 Denn dann ist es Aufbau, dann ist
 Konstruktiv
 Worauf er letztendlich hinaus will.

Da die Kategorie der Exzentrizität bei Plessner „transempirisch“ ist, kann sie letztlich nur über ihre „Verwirklichungen“ erschlossen werden (Kuśmierz, 2002, S. 64) – im Fall der Autoimmunität also über die eigene Erfahrung damit, mit den physischen, psychischen, mit den existenziellen Folgen⁶¹:

Ist der autoimmune Körper die gelebte Exzentrizität als *erlittene Exzentrizität*, als Scheitern am Doppelaspekt, an der Doppelnatur exzentrischer Positionalität, die einen unüberbrückbaren Riss bedeutet, die eine Positionalität der Ortlosigkeit bedeutet, ein Gestelltsein ins Nichts? Ist Autoimmunität *Anzeichen einer Krise*, und wenn ja, einer Identitätskrise, oder einer Gesellschaftskrise, schließlich breiten sich Autoimmunkrankheiten aus, schließlich steigen weltweit die entsprechenden epidemiologischen Zahlen –

– Auf der persönlichen Ebene ist es jedenfalls eine Krise, wenn in der Folge von Autoimmunität eine Autoimmunkrankheit diagnostiziert wird, was in den meisten Fällen bedeutet, dass die genaue Ursache und Genese nicht bekannt sind, was bedeutet, dass es keine ursächliche Therapie gibt, was wiederum bedeutet, dass es sich um eine chronische Krankheit, einen chronischen Zustand, *ein Autoimmunkranksein als existenziellen Zustand*

61 Macek, B. (2023). Note of the Day vom 08.05.2023. In dies., *NOD 2023*. Unveröffentlichtes Tagebuch.

handelt. – Ist es ein Verkörperungsversagen, eine Überreaktion auf die exzentrisch bedingte innere Zerfallenheit, ist es ein ins Stolpern geratenes Schweben?

8.1.4 Dialektisches Selbstverhältnis

Die durch die exzentrische Positionalität bedingte Dialektik führt dazu, dass „Selbstsein“ zur Innenwelt wird, die man zugleich empfindet, erleidet, durchmacht – und *ist*.

Wirkliche Innenwelt: das ist die Zerfallenheit mit sich selbst, aus der es keinen Ausweg gibt. Das ist der radikale Doppelaspekt zwischen der (bewußt oder unbewußt) wirksamen Seele und dem Vollzug im Erlebnis, zwischen geschehender und vollziehender Existenz. (Plessner, 1982a, S. 13)

Manzei (2003) sieht in dieser Dialektik einen Ansatzpunkt für Kritik⁶² an der Biomedizin, an ihrer Tendenz zum objekthaften Umgang mit Körpern, zur Vergegenständlichung des menschlichen Körpers – bei gleichzeitiger Vernachlässigung der existenziellen Bedeutung, die medizinische, technische u. a. Eingriffe für die betroffenen Lebewesen haben:

Jedes Körpererleben, auch jene unvertretbar subjektiven Empfindungen wie Hunger, Durst, Schmerz, Krankheit usw. sind bereits auf der Ebene zentrischer Lebensformen nur vermittelt zu denken. Jeder Versuch, leibliche und körperliche bzw. existenzielle und gegenständliche Erfahrungen von einander getrennt positiv auszuweisen, wird der dialektischen Struktur der Doppelaspektivität leib-körperlicher Existenz nach Plessner nicht gerecht. (Manzei, 2003, S. 72-73)

Die Situation, in der Gegenwart und im Rahmen des biomedizinischen Modells der Medizin Patient_in zu sein, fasst Röttgers (2002) als Situation der „Selbstentfremdung“ zusammen; heute Patient_in sein bedeutet demnach, sich von seinem Körper zu distanzieren – ihm so fremd gegenüberzutreten, wie es die Vertreter_innen der Medizin in Ausübung ihrer Professionen tun. Es bedeutet, die impliziten Regeln der institutionalisierten Medizin zu übernehmen mit der Folge, dass „Teile des Körpers und der Seele [...] als krank und fremd ausgesondert und der medizinischen Behandlung überantwortet [werden]“ (Röttgers, 2002, S. 221). Was das gegenwärtige Patientin-Dasein im institutionalisierten Bereich betrifft, komme ich im Gedicht „Der andere Körper“ zu dem Schluss, dass die Überwindung der (Selbst-)Entfremdung nur durch Ablehnung aller medizinischen Angebote – Anamnese, Diagnose und Therapie – möglich ist:

62 Manzei betont das kritische Potenzial von Plessners Konzept der exzentrischen Positionalität, „das anthropologische Vereindeutigungen jedweder Art zurückweist und als normativer Bezugspunkt kritischer Gesellschaftstheorie dienen kann“ (Manzei, 2003, S. 67).

DER ANDERE KÖRPER (2023)

Grenzinteraktionen
 Mit einem anderen Körper
 Überschreitungen, Übergaben
 Aufgaben und
 Verschmelzungen
 Glanz
 Teilhabe
 Diffusion.

Es ist Nacht, drei Uhr
 Die Dunkelheit hat diese
 Unendlichkeitsqualität
 Weltall-Qualität
 Sie könnte nie enden
 Aber die Hoffnung ist in sie eingewoben
 Unsichtbar
 Dass sie endet
 Dass das Licht zurückkehren wird.

Rückkehr, Verteilung
 Ich vergesse zu viel in letzter Zeit
 Möchte mein Hirn straffen
 Meine Gedanken mit Gewichten und
 Expandern ausstatten.
 Mich bedeckt halten
 Tinnitus-Hintergrundgeräusche
 Meine Augen schwellen zu

Ich möchte nicht mehr Patientin sein
 Mich in dieses Rollenkorsett
 Zwängen lassen
 Ich gebe es auf
 Damit auch
 Anamnese Diagnose
 Therapie
 Damit auch die Herstellung der

Distanz
 Zwischen mir und meinem Körper
 Der Welt, und meinem Körper
 Und mir –

Zum Eigenen und Fremden führt Röttgers in seiner „Philosophie der Übergänge“ (2002) aus, dass das Fremde immer nahe ist, „bedrohlich nah; es ist die Bedingung der

Möglichkeit von Inhaltlichkeit des Eigenen. Im Inneren ruht Individualität auf der brüchigen Unterlage der Selbstentfremdung“ (Röttgers, 2002, S. 224).

In „Macht und menschliche Natur“ beschreibt Plessner den Menschen in der exzentrischen Position des „In sich – Über sich“ als „*das Andere seiner selbst*“ [eig. Hervorh.] und die exzentrische Positionalität als „Durchgegebenheit in das Andere seiner Selbst im Kern des Selbst [...]“ (Plessner, 1981b, S. 231). Er formuliert: „Mensch, sich weder der Nächste noch der Fernste – und auch der Nächste mit seinen ihm einheimischen Weisen, auch der Fernste, das letzte Rätsel der Welt“ (Plessner, 1981b, S. 230).

8.2 Eigen-/Fremdkörper

Der Philosoph Jean-Luc Nancy hat sich, ausgehend von der persönlichen Erfahrung einer Organtransplantation, der Medikation, die diese erforderte, und deren Folgen (in seinem Fall letztlich Krebs), intensiv mit dem Körper im Spannungsfeld des Eigenen und Fremden auseinandergesetzt.

Mein Herz wurde zu meinem Fremden. Fremd wurde es gerade deshalb, weil es sich innen befand. Von außen konnte der Fremde nur in dem Maße kommen, in dem er zunächst innen aufgetaucht war. Welch' Leere tat sich plötzlich in meiner Brust und in meiner Seele auf (sind doch beide das Gleiche), als man mir sagte: ‚Eine Verpflanzung wird nötig sein!‘ ... (Nancy, 2000, S. 15)

Diese Leerstelle im Inneren identifiziert Nancy als „das Denken selbst und gleichzeitig auch sein Gegenteil“ (Nancy, 2000, S. 15-17).

8.2.1 „Kranke“ Worte

Die Fremdheit des Herzens, wird ihm klar, entsteht, weil es keine Gegenwart für ihn gehabt hat, es ist in seiner Wahrnehmung bislang nicht präsent gewesen.

Von jetzt an läßt es nach, wird es schwächer. Diese Fremdheit bringt mich zu mir, macht mein Verhältnis zu mir selber aus. ‚Ich‘ bin, weil ich krank bin. (‚Krank‘ ist nicht das richtige Wort, ebensowenig ‚angesteckt‘: ‚rostig‘, ‚starr‘, ‚festsitzend‘ sind die richtigen Wörter.) (Nancy, 2000, S. 17)

Im Anschluss an Nancys Unterfangen, Worte anstelle von „krank“, also zutreffende Worte für sein Kranksein festzuhalten, habe ich den Versuch unternommen, die richtigen Wörter für meinen Autoimmun-Zustand zu finden, und folgende acht notiert: „erschöpft – ziehend – würgend – schwer – einengend – austrocknend – schwellend – gerötet“.⁶³

63 Macek, B. (2023). Note of the Day vom 09.05.2023. In dies., *NOD 2023*. Unveröffentlichtes Tagebuch.

8.2.2 *Immunität = Identität*

Nach der Transplantation, unter dem Einfluss der nun notwendig gewordenen immunsuppressiven Medikation, schreibt Nancy: „Die Medizin vermindert dessen [des Patienten, eig. Anm.] Immunität, damit er das Fremde erträgt. Sie entfremdet den Patienten also seiner selbst, der Identität seiner Immunität, die so etwas wie seine physiologische Signatur ist“ (Nancy, 2000, S. 33).

Nancy erlebt die Gleichsetzung von Identität und Immunität – daher erfährt er die Schwächung seiner Immunität, die die Medikamente bewirken, als Identitätsschwächung, und letztlich als Sich-selbst-Fremdsein. In der Folge wird das Verhältnis zu sich selbst immer schwieriger; nichts ist mehr klar oder eindeutig. Die Identität wird nur noch über Schmerzen, über das Leid erfahrbar. Die Identitätskrise gipfelt im Ausruf: „Welch seltsames und fremdes Selbst!“ (Nancy, 2000, S. 37).

8.2.3 *„Seelische“ Autoimmunität*

Über Autoimmunität schreibt Nancy, dass der Körper diese, im medizinisch-technischen Sinn, als „Autoimmunität der Seele“ herstellt, um sie gegen sich selbst zu verteidigen: „Er [Der Körper, eig. Anm.] hindert sie daran, ihrer inneren Geistigkeit ganz zu gehören. Er verursacht in der Seele eine Abstoßung der Seele selbst“ (Nancy, 2010, S. 28).

Am 06.04.2023 notiere ich, dass es bei Autoimmunität „durch Annäherung zur Entfremdung“ kommt, dass es ein „bis zur Kenntlichkeit Verfremden des Eigenen“ ist⁶⁴:

Dunkle Zone Autoimmunität –

Selbstentfremdung, um sich näher zu kommen, Abstoßen von vermeintlich Eigenem,
 Enteignung statt Aneignung, Enteignen als Loslassen –
 Das, was einem als vermeintlich Eigenes aufgelastet wurde, abschütteln –
 Loslassen, die Vergangenheitspakete,
 Aufgeben als Gewinn.

8.2.4 *Ich „ungleich“ Ich*

In solchen Situationen, wie nach einer Organtransplantation oder auch in einem Schub (also einer Verschlechterungsphase) einer Autoimmunkrankheit, gilt die Gleichsetzung „Ich=Ich“ nicht mehr: „„Ich leide“ beinhaltet zwei ‚Ich‘, die beide einander fremd sind – und die sich dennoch berühren“ (Nancy, 2000, S. 43).

64 Macek, B. (2023). Note of the Day vom 06.04.2023. In dies., *NOD 2023*. Unveröffentlichtes Tagebuch.

In den Gedichten „Selbstifikation“ und „Menschliche Realität“ geht es um Selbstauflösungserlebnisse; es wird den Auswirkungen krankheitsbedingter Müdigkeit auf das Ich nachgespürt.

SELBSTIFIKATION (2023)

Nacht im Tag
 Nacht hinter den Augen
 Der Kopf, eine
 Halle mit schlechter Akustik
 Die Zeit rauscht vorbei.
 Meine Lider schlagen
 Stille, dann Lärm
 Rauschen, Brausen
 Herz,
 Halt' mich aus.

Die Höhen misslingen
 Oder die Tiefen, es ist eins.
 Zwei, diese müden Augen
 Lider bleiben auf Halbmast stehen
 Gestern
 Vorgestern
 Vorvorgestern

Ich stecke in einer
 Tasche meiner selbst oder so
 Fest, muss sehr viel
 Bewegung stiften
 Um mich freizuspielen —
 Zur Bewegung angestiftete Gliedmaßen
 Rumoren im All
 In der Zeit

Irgendwo weit dahinter bin
 Ich, *die Selbstifikation*
 Einer Wahnvorstellung.

MENSCHLICHE REALITÄT (2023)

Gaben
 Ausspeisung
 Es ist drei Uhr nachmittags
 Oder drei Uhr morgens
 Egal, ich bin immer
 Gleich müde.

Hoffnungsausspeisung
 Eisentanken
 Mit überdrehten Augen
 An ein unweigerliches
 Ende stoßen
 Klang von rauschendem
 Blut in den Venen
 Die Farbe ist blau.

Eisenladung sich abholen
 Mit überdrehten Augen
 Falscher Alarm
 Später wie tot
 In der Gegend herumliegen
 Gedankenzerstückelung
 Abschwingende Gefühle
 Versacken.

Ausstülpung
 Taschen in die Welt
 Hinaushängen lassen
 Auf dass etwas hineingelange
 Bröckel einer allseits
 Geteilten Wirklichkeit
 An denen ich mich
 Labe

Als eine menschliche Realität
Jetzt
 In Erscheinung trete –

Es ist die Situation, in der die Desintegration, die Unfassbarkeit des Ichs physisch spürbar wird. Ernst Mach erklärte bereits 1922 das Ich für *unrettbar* – in seinem berühmten Satz („Das Ich ist unrettbar“) aus seiner „Analyse der Empfindungen“ (S. 20), und er erklärt dazu:

Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). [...] Die Elemente bilden das Ich. [...] Das Ich ist keine unveränderliche, bestimmte, scharf begrenzte Einheit. Nicht auf die Unveränderlichkeit, nicht auf die bestimmte Unterscheidbarkeit von andern und nicht auf die scharfe Begrenzung kommt es an, denn alle diese Momente variieren schon im individuellen Leben von selbst, und deren Veränderung wird vom Individuum sogar angestrebt. Wichtig ist nur die Kontinuität. (Mach, 1922, S. 19)

Nicht als unrettbar, aber als „einen Anderen“ bezeichnete der Dichter Arthur Rimbaud das Ich, in einem ebenfalls berühmten Satz aus seinem Brief an Paul Demeny vom 15. Mai

1871, den er mit 16 Jahren verfasste und der später als einer der „Seher-Briefe“ Rimbauds bekannt wurde:

Denn Ich ist ein anderer. [...] Ich wohne dem Ausschlüpfen meines Denkens bei: Ich betrachte es, ich lausche ihm: Ich vollführe einen Bogenstrich: Die Symphonie erzeugt ihren Aufruhr in den Tiefen oder stürmt mit einem Satz auf die Bühne. (Rimbaud, 2010, S. 25-26)

Auch bei Deleuze gibt es das Ich als „Anderen“: Er unterscheidet das passive bzw. empfangende Ich, das der eigenen Existenz entspricht, vom aktiven Ego, von dem es affiziert wird, und das vom passiven Ich als „ein Anderer“ vorgestellt wird. Die Aktivität des Denkens ist also der/die/das Andere, fundiert die Differenz in Bezug auf das rezeptive Ich. Deleuze spricht hier vom „Paradox des inneren Sinns“ (Deleuze, 2000, S. 44).

Die Versöhnung vollzieht Novalis (1977), der, wie schon unter 1.5.1 erwähnt, das Ich mit dem Nichtich gleichsetzt. Das mittelnde Dazwischen (zwischen Ich und Nicht-Ich) ist bei ihm die produktive Einbildungskraft, die hier als Schweben (siehe 6.4.6) in Erscheinung tritt. In diesem Zusammenhang notierte er auch eine Kritik an Fichte, indem er auf dessen „Mißverständnis der Individualität“ hinweist, denn: „das echte Dividuum [eine teilbare Einheit, eig. Anm.] ist auch das echte Individuum [eine unteilbare Einheit, eig. Anm.]“ (Novalis, 1977, S. 542).

Am 27.06.2023 versuche ich folgende Selbstbeschreibung:

... *was ich bin*:

Eine selbstdifferierende, selbstdifferenzierende

Sich selbst auflösende

Einheit als Vielheit

Weniger und mehr als eine

Und *alles zugleich*.

8.2.5 Leere Identität

Nancy erlebt die Position, von der aus er Ich sagt, als „über einer Leere“ klaffend (Nancy, 2000, S. 47), er schreibt von leerer Identität. Das implantierte Herz, der *Eindringling*, setzt ihn „unverhältnismäßig“ aus: „Er bewirkt meinen Ausstoß, trägt mich heraus und enteignet mich. [...] [D]ie Wahrheit des Subjekts [besteht] in seiner Äußerlichkeit und Unverhältnismäßigkeit: in seiner unendlichen Aussetzung“ (Nancy, 2000, S. 47).

Letztlich erkennt Nancy, dass der Eindringling kein anderer ist „als er selbst – als der Mensch selbst. Kein anderer als der Selbe, der nicht aufhört, sich zu verändern, [...] Eindringling sowohl in der Welt als auch in sich [...]“ (Nancy, 2000, S. 49).

In der eigenen Auseinandersetzung mit Autoimmunität ist es ebenfalls das Erleben eines „Selbstvergessens“, des Verlusts von Vergangenheit und Zukunft, das das Gefühl der Form-Auflösung, des Nicht-Identifizierbar-Seins und daher des Sich-Selbst-Fernseins auslöst.

DIE RASANZ DES VERGESSENS (2023)

Und schon weiß ich nicht mehr
Was gestern war
Wer ich gestern war
Was ich gestern
Gewünscht gedacht gehofft
Gefürchtet habe

Heute liege ich flach
Vom Eisen, das in meine Venen
Verbracht wurde, das jetzt in meinen Gefäßen
Zirkuliert, hingestreckt
Schwer wie aus Blei
Auf dem Bett

Rot, weiß, und etwas gelb
Wie ich mir soeben erscheine
Abgelenkt, zerstreut und unfähig
Mich auf das Wesentliche
Das mir nicht annähernd gelingt
Zu identifizieren
Zu konzentrieren.

Durch die Zeit schweben
Unbeeindruckt von einer
Möglichen Zukunft
Unbeeinflusst von einer
Tatsächlichen oder
Konstruierten
Manipulierten Vergangenheit.

Mein Magen
Flaut
Muskeln schmerzen
Raue Stellen im Gesicht
In den Augen
Im Mund
Die um sich greifende Trockenheit

Auf die Gefühlswelt übergreifen lassen.

Ich schwebe horizontal
 Ich mache mich
 Divers, diffus
 Vage
 Unscharf umrissen
 Bin mir selbst
 Fern
 Wie allen anderen.

Teil und nicht Teil
 (M/)Einer Welt.

8.2.6 Fremdkörper

In „Körper“ (2019) rückt Nancy die Fremdheit zwischen Körpern ins Zentrum, das Fremdsein, das der Körperlichkeit des anderen innewohnt (Nancy, 2019, S. 137). Er beschreibt den Körper als „großes Pulsieren fremder Körper, ein- und ausgeatmeter, erhechelter, verschluckter und ausgespuckter Fremdkörper“ (Nancy, 2019, S. 149).

Über die Alterität des Körpers hält er in „58 Indizien über den Körper“ als Indiz Nr. 47 fest:

Die Äußerlichkeit und die Andersheit des Körpers reichen ins Unerträgliche: Auswurf, Dreck, widerlicher Abfall, der auch Teil von ihm ist, der immer noch aus seiner Substanz und vor allem aus seiner Tätigkeit besteht, denn er muss dies alles ausstoßen, und das ist keine seiner geringsten Aufgaben. (Nancy, 2010, S. 24)

Alles läuft auf den Satz hinaus: „Körper ist nichts anderes als die Seinsfremdheit“ (Nancy, 2019, S. 150).

Bei Deleuze und Guattari ist ein Körper weder durch eine Form noch durch eine Substanz bestimmt; er wird nicht als Subjekt determiniert, nicht durch seine Organe oder Funktionen. Der Körper, auf der Konsistenzebene, sei „[n]ichts als Affekte und räumliche Bewegungen, unterschiedliche Geschwindigkeiten“. Er wird durch einen Längengrad und einen Breitengrad bestimmt – hier beziehen sich Deleuze und Guattari auf Spinoza, der „den Plan der Natur als reine Länge und Breite definiert“ (1992 S. 354).

Einen solchen Plan bezeichnen Deleuze und Guattari als Konsistenzplan oder Konsistenzebene, bestimmt eben von Längen- und Breitengraden, „Geschwindigkeiten und Diesheiten“ (1992, S. 363). Es ist eine „Ebene der Vermehrung“, doch nicht durch Evolution; die Vorgänge sind auch nicht regressiv, sondern es handelt sich um Involution,

„bei der die Form ständig aufgelöst wird, um Zeiten und Geschwindigkeiten freizusetzen“ (1992, S. 363).

Im eigenen Gedicht „Übergang“ (2023) wird eine Vielzahl von inneren Übergängen als Teil ständigen Werdens freigelegt, für das ein über den Körper ablaufendes (Sich-selbst-)Fremdwerden notwendig ist.

ÜBERGANG (2023)

Halbzeit Halbort
 Brüllende Sonne
 Niederstreckende Kraft des Lichts.
 Hinausgehen
 Hineintreten
 In sich selbst alle Übergänge
 Angelegt wissen
 Auf Übergang ausgerichtet
 Ständig im Werden
 Begriffen sein.
 Wie wird man sich selbst fremd?
 Über den Körper ...
 Lichtladungen
 Schwer auf Schultern
 Auf Augenlidern lastend
 Ameise und Auster denkend
 Amsel und Austernfische
 Seinsmöglichkeit.

8.3 Der organlose Körper

In „Tausend Plateaus“ rufen Deleuze und Guattari dazu auf, den „organlosen Körper“ zu finden – oder ihn zu *machen*:

Wo die Psychoanalyse sagt: Halt, findet euer Selbst wieder!, müßte man sagen: Gehen wir noch viel weiter, wir haben unseren oK [organlosen Körper, eig. Anm.] noch nicht gefunden, unser Selbst noch nicht genügend abgebaut. Ersetzt Anamnese durch Vergessen und Interpretation durch Experimentieren. Findet euren organlosen Körper, findet heraus, wie man ihn macht, das ist eine Frage von Leben und Tod, von Jugend und Alter, von Traurigkeit und Fröhlichkeit. Und eben da spielt sich alles ab. (1992, 207-208)

Wir sind immer schon „auf“ dem organlosen Körper, wir schlafen und wachen auf ihm, durchdringen ihn, werden von ihm durchdrungen – aber zugleich erreichen wir ihn nie, denn „man kann ihn nicht erreichen, man hat ihn immer angestrebt, er ist eine Grenze“, schreiben Deleuze und Guattari (1992, S. 206). Das Streben nach *einem*, oder der Beginn

des organlosen Körpers setzt ein, wenn der Körper seiner Organe überdrüssig wird – und sie loswerden will. Was aber heißt das? Ohne Organe zu sein bedeutet in erster Linie, nicht organisiert, nicht zu einem Organismus organisiert zu sein; und die Ablehnung von Organisation wiederum bedeutet die Ablehnung von Funktion:

Der Organismus ist [...] eine Schicht auf dem oK, das heißt ein Phänomen der Akkumulation, der Gerinnung und der Sedimentierung, die ihm Formen, Funktionen, Verbindungen, dominante und hierarchisierte Organisationen und organisierte Transendenzen aufzwingt, um daraus eine nützliche Arbeit zu extrahieren. Schichten sind Bindungen, Zangen. (Deleuze & Guattari, 1992, S. 218)

Der organlose Körper ist aber nicht im Gegensatz zu den Organen zu sehen – der Gegensatz besteht zum Organismus als „organischer Organisation der Organe“ (Deleuze & Guattari, 1992, S. 218), dem sich der oK widersetzt mit seinen „echten Organen, die zusammengesetzt und an die richtige Stelle gebracht werden müssen“. Positiv formuliert, wird der organlose Körper „von unterschiedlichen intensiven Bewegungen belebt“ (Deleuze & Guattari, 1992, S. 235) – er bedeutet vor allem Verbindungen, Offensein für Verbindungen.

Deleuze und Guattari geben auch konkrete Hinweise, wie man ihn erreichen bzw. sich ihm annähern kann:

Man geht nicht mit Hammerschlägen vor, sondern mit einer ganz kleinen Feile. Man erfindet *Selbsterstörungen* [eig. Hervorh.], die man nicht mit dem Todestrieb verwechseln darf. *Den Organismus aufzulösen* [eig. Hervorh.] hat nie bedeutet, sich umzubringen, sondern den Körper für Konnexionen zu öffnen, die ein ganzes Gefüge voraussetzen, Kreisläufe, Konjunktionen, Abstufungen und Schwellen, Übergänge und Intensitätsverteilungen, Territorien und Deterritorialisierungen [...]. (Deleuze & Guattari, 1992, S. 219)

Autoimmunität bzw. Autoimmunkrankheiten tragen *autodestruktive Elemente* in sich und zielen auf *Auflösung* des Organismus ab, indem das Immunsystem seine Aktivität, die mit der Überschreitung der Selbst-Fremd-Grenze auf Zellebene einhergeht, auf das eigene Gewebe, auf die eigenen inneren Organe richtet. Kann Autoimmunität, kann eine Autoimmunerkrankung als möglicher Weg zum organlosen Körper angesehen werden, lässt sich der autoimmune Körper als Zwischenstufe oder Vorstufe des organlosen Körpers begreifen? (Siehe auch Kap. 10.)

Deleuze und Guattari schlagen konkret folgende Experimente vor: „Warum nicht auf dem Kopf gehen, mit den Stirnhöhlen singen, mit der Haut sehen, mit dem Bauch atmen, die

einfachste Sache, Entität, voller Körper, auf der Stelle reisen [...]“ (1992, S. 207). Auf dem Weg zum organlosen Körper empfehlen sie jedenfalls ein behutsames Vorgehen, bei dem wir versuchen sollen, die Schichten, die sich auf uns und in der Gesellschaftsformation, in der wir uns befinden, abgelagert haben, zu ihrem „grundlegenden Gefüge“ zurückzuverfolgen. Dieses sollen wir dann „ganz vorsichtig ins Wanken bringen und es auf die Seite der Konsistenzebene übergehen lassen. Nur dort erweist sich der oK als das, was er ist, nämlich als Konnexion von Begehren, Konnexion von Strömen und als Intensitätskontinuum“ (Deleuze & Guattari, 1992, S. 221).

In einer schubbedingten Phase der Bettlägrigkeit notiere ich:

... Autoimmunität als Selbstbefreiung, als Befreiung vom Funktionieren, vom Sich-mit-sich-selbst-Identifizieren ...

Auch wenn ich krank bin, auch wenn ich nur liegen kann, auch wenn ich meinen Kopf zwischendurch verliere, lassen sich doch Partikel aussenden, Partikel der Desidentifikation und Desorganisation; und Selbstbegegnungen sind jederzeit möglich, solange Zeit abläuft, und Zeit läuft ab, und ich bin in der Zeit oder durchlaufen von Zeit, ständig ein Körper in der Zeit und im Raum.

Ich denke *experimentieren statt interpretieren* und setze alles aufs Spiel, meinen Körper, mein Denken, meine Affekte und Affiziertheiten, meine Schmerzen und organischen Abweichungen ...⁶⁵

Im Gedicht „Menschliches Imaginationsvehikel“ wird die Desidentifikation als Möglichkeit des „fluiden Ich“ verhandelt, wobei hier die Vorstellungskraft eine entscheidende Rolle spielt:

MENSCHLICHES IMAGINATIONSVEHIKEL

Dichtendes Tier
Traumspekulant
Menschliches Imaginationsvehikel

Desidentifikation als
Nicht-Anhaften
Geschwinde Imaginations-
Testläufe des konfrontativen Gesprächs
Wobei die Konfrontation
Mit den eigenen Ängsten
Und Wunden erfolgt

65 Macek, B. (2023). Note of the Day vom 30.06.2023. In dies., *NOD 2023*. Unveröffentlichtes Tagebuch.

Nachtschwellen
 Mit der Stirnlampe am Kopf
 Überschreiten
 Dickichte durchqueren
 Hoffen auf
 Helligkeit hinter den
 Zwischen den
 Dunklen Büschen
 (Lust, mir ein Tierfell überzuwerfen
 Ein Hasenfell)
 Antriebe Räder Kettenfahrzeuge
 Ich sehe Planiermaschinen vor mir
 Bagger mit riesigen
 Stählernen Schaufeln

– Es gibt keinen leichten Weg
 Es ist *der* Weg
 Etwas zeigt sich und
 Meines ist es, dorthin zu gehen
 Am besten ohne Anhaftung
 An dieses zeitliche
 Fluide Ich.

8.4 Der poetische Körper

In seiner poetischen Menschenlehre nennt Novalis Menschwerden eine Kunst; er setzt darin den Menschen mit einer Harfe gleich – „Unermeßliche Mannigfaltigkeit der Windharfentöne und Einfachheit der bewegenden Potenz. [...] Der Mensch ist die Harfe, soll die Harfe sein“ (Novalis, 1929b). Die poetische Menschenlehre schließt mit der Feststellung, dass es „nur einen Tempel“ gibt in der Welt – „und das ist der menschliche Körper“ (Novalis, 1929b). Diesen beschreibt Novalis in seiner „poetischen Physiologie“ folgendermaßen:

Unsre Lippen haben oft viel Ähnlichkeit mit den beiden Irrlichtern im Märchen. Die Augen sind das höhere Geschwisterpaar der Lippen, sie schließen und öffnen eine heiligere Grotte als den Mund. Die Ohren sind die Schlange, die das begierig verschluckt, was die Irrlichter fallen lassen. Mund und Augen haben eine ähnliche Form. Die Wimpern sind die Lippen, der Apfel die Zunge und der Gaum und der Stern die Kehle. (Novalis, 1929b)

8.4.1. Zukünftige Psychologie – „Physik für das Gemüt“

Unter dem Titel „Bruchstücke psychologischer Enzyklopädistik“ hält Novalis (1929c) fest, dass es „noch keine Psychologie“ gibt – das, was als solche bezeichnet würde, sei im

Larvenstadium, und was bisher an Kenntnissen über das Innere des Menschen hervorgebracht wurde, „dürftig“.

Wie wenig hat man noch die Physik für das Gemüt und das Gemüt für die Außenwelt benutzt. Verstand, Phantasie, Vernunft, das sind die dürftigen Fachwerke des Universums in uns. Von ihren wunderbaren Vermischungen, Gestaltungen, Übergängen kein Wort. Keinem fiel es ein, noch neue, ungenannte Kräfte aufzusuchen – ihren geselligen Verhältnissen nachzuspüren. Wer weiß, welche wunderbare Vereinigungen, welche wunderbare Generationen uns noch im Innern bevorstehn.

In seiner „psychologischen Zukunftslehre“ (Novalis, 1929c) formuliert er vier Thesen als Forderungen an die Zukunft des Menschen und des menschlichen Körpers:

„Alles Unwillkürliche soll in ein Willkürliches verwandelt werden.“

„Unser Körper soll willkürlich, unsre Seele organisch werden.“

„Der Mensch soll ein vollkommnes, totales Selbstwerkzeug sein.“

„Der Körper soll Seele, die Seele Körper werden, eins durch das andere – dadurch gewinnen beide.“

In den „Noten zur Psychologie“ geht Novalis auch der Natur des Denkens nach und stellt die Frage, ob denken „absondern“ sei – und empfinden „fressen“. Diesen Parallelismus setzt er so fort: „Selbstdenken ist vielleicht ein Lebensprozeß; Freß- und Absonderungsprozeß zugleich, Denken und Empfinden zugleich. Traurigkeit ist Symptom, Stimmung der Sekretion. Freude Symptom des Genusses, der Nutrition“ (Novalis, 1929e). Was Gedächtnis, Verstand und Einbildungskraft betrifft, so sollen sie aus Elementen unseres Geistes „Glieder, selbständige Geister gleichsam werden“. Gedächtnis bestimmt Novalis als direkten Sinn, Verstand als indirekten. Was aber für ihn den höchsten Stellenwert hat, ist die Einbildungskraft, die er in Phantasie (als solche wirkt sie auf das Gedächtnis) und Denkkraft (die auf den Verstand wirkt) unterteilt.

8.4.2 Einbildungskraft/Imagination

Die Einbildungskraft ist für Novalis und überhaupt für die Romantik von zentraler Bedeutung (siehe auch 6.4.6),

denn sie ist der wunderbare Sinn, der uns alle Sinne ersetzen kann, und der so sehr schon in unsrer Willkür steht. Wenn die äußeren Sinne ganz unter mechanischen Gesetzen zu stehen scheinen, so ist die Einbildungskraft offenbar nicht an die Gegenwart und Berührung äußerer Reize gebunden. (Novalis, 1929c)

Vor allem als „produktive Einbildungskraft“ ist sie für ihn essenziell, von ihr gilt es, „alle innern Vermögen und Kräfte und alle äußern Vermögen und Kräfte“ abzuleiten (Novalis, 1957, S. 86).

Um das Vorstellungsvermögen in Verbindung mit autoimmunen Körpererfahrungen des Schmerzes und der kognitiven Beeinträchtigungen geht es im Gedicht „Imagination“:

IMAGINATION (2023)

Finsternis zwischen den
Wimpernreihen der sich schließenden Augen
Aber schon wieder einen Satzteil vergessen
Beweis einer fortschreitenden
Hirn-Unzulänglichkeit
Hirn-Auflösung
Es ist ein progressiver Materialverschleiß

Der weißen und der grauen
Hirnschicht
Substanz meines Wesens

Ich flirre in dem Augenblick
In der Nacht
In der Zwischenzone
Tiernamen denkend zur Beruhigung
Dann wieder der
Dringliche, drängende Blick ins Schwarz
Der sich in kürzester Zeit Formen
Der sich Gestalten und Landschaften findet.

Jederzeit könnte ein
Eulenvogel unter der Straßenlampe
In ihrem Schein
Die Kellergasse hinauffliegen

Blut stockt in den Beingefäßen
Halbes Absterben des Muskels ich stehe
Auf bewege mich
Die Beine bewegen mich ich bewege
Die Beine
Doch ein Blick auf die Uhr
Kurz nach Fünf
Auf und Ab der Füße

Vorlaufen in den —
Aber ich denke an die
Inkorporation der Ahnen

Und dass ich auch
In ihnen bin
Generationen
Leere Begriffe
Ich fühle nichts
Keine Verwandtschaft
Keine Nähe.

Sehnsucht nach Müdigkeit und
Auslöschung des
Nein
Ausdämpfung der akuten Gedanken
Schmerzen
Verbindlichkeiten als
Eingebildete Verbundenheit mit der
Welt die fortschreitet
Ohne mich.

Ohne mich die ich
Mich um Nicht-Anhaften bemühe
Und meine Tätigkeiten
Beschränke
Meine Dummheit versuche
Zu beschränken
Meine Verschwendungssucht
Was die Zeit betrifft.

Ich setze die Gegenstände frei
Ich setze mich selbst frei
Ich wundere mich
Umfassend
Das ist die Kugel
Welt ohne Kopf
Das ist mein Kopf alles
Worte Gefühle
Was ich bin plus
Rumpf und Gliedmaßen und
Nichts ist persönlicher als
Getragene Kleidung.

Die Wellen
Die Vorstellung von Meer vor dem Fenster
Schmerzhaft brennende
Unrealisierbare
Wunschvorstellung.

Alles nichts ist
Imagination

Kein Schlaf, aber auch kein
Wachbewusstsein
Trockenheit hinter den Lidern
Den Lippen, pulsierende
Ausgedünnte Gefäße an den Schläfen und ich schaue
Stur aus dem Fenster in die
Grau durchschossene Nacht.

Später ist früher
Die gestern vorbeigeflogene
Eule, der Kauz
Oder ein Geistwesen
Wie ich behaupten kann
Weil ich über Ghuls, Gauls
Über leichenfressende Untote
Nachgedacht habe
Gestern Nacht,
Feenwesen auch,
Flattergeister
Schwebende Materiebrocken
Von Sehnsüchten, Ängsten und
Vergangenheitsschmerzen beseelt.

Der Wunsch, einen
Leichenfresser in mich einzuladen
In meinen Kopf hineinzunehmen
Damit er dort Ordnung
Ruhe, Chaos
stiften kann.
Aber ich hänge halb dem Vergessenen nach
Geschwollene Lider nachbleiche
Wangen, blau geäderte Stirn.

Die Zeit bedarf keiner Beachtung
Es ist klar, dass sie nicht
Wie von den Uhren ausgewiesen abläuft
Jetzt im Nichtraum der Finsternis
Vor dem Fenster hinter der Nacht
Wo das Geräusch nur ein Eigengeräusch
Meines Blutes oder der Aktivität meiner
Nervenzellen ist.

Schweigen, Sehnsucht nach
Allen Formen von Reduktion
Askese, als großes
Programm des Scheiterns.

Versteifungen der Wirbelsäule
Spannungen in den Gelenken
Spannung der Haut

Vorstellung.

8.4.3 Dichterische Körpertransformation

Eine spezielle Bedeutung kommt bei Novalis dem Körper im dichterischen Schaffensprozess zu. In seinen Notizen zum Stichwort Dichtkunst stellt er diese als aktiven, produktiven Gebrauch unserer Organe vor:

Dichtkunst ist wohl nur – willkürlicher, tätiger, produktiver Gebrauch unserer Organe – und vielleicht wäre Denken selbst nicht viel etwas anders – und Denken und Dichten also einerlei. Denn im Denken wenden ja die Sinne den Reichtum ihrer Eindrücke zu einer neuen Art von Eindrücken an – und was daraus entsteht, nennen wir Gedanken. (Novalis, 1957, S. 360)

Dichten wird so zur Transformation des Körpers in ein Weltmodifikationsvehikel: „Der Körper ist das Werkzeug zur Bildung und Modifikation der Welt. Wir müssen also unseren Körper zum allfähigen Organ auszubilden suchen. Modifikation unseres Werkzeugs ist Modifikation der Welt“ (Novalis, 1957, S. 446). Die Effekte der Dichtung werden ins Materielle übertragen, die Transformation geht hier vom Körper auf das Universum über und Phantasie wird zum Vermögen des „Plastisierens“ (Novalis, 1957, S. 327) – des formenden Gestaltens.

8.4.4 Der autoimmune Körper als poetischer Körper

Daran anschließend lautet mein hypothetischer Vorschlag, den autoimmune Körper als einen solchen modifizierten und daher dichterischen Körper zu begreifen. Die Symptome von Autoimmunerkrankungen können dementsprechend als Anzeichen einer begonnenen Transformation des Organismus gelesen werden. Der andere (vom Normkörper abweichende, „symptomatische“) Körper kann somit als Schlüssel zur Weltveränderung begriffen, und die Abweichung von der Norm, wie sie Krankheit bedeutet, als erste Stufe dichterischer Körpermodifikation gesehen werden.

So bekommt Autoimmunität die Bedeutung eines Triggers von Transformationsprozessen, eines Motors für Modifikationen auf Organ- und Nervensystem-Ebene, mit dem Ziel der Weltveränderung.

Die Patient_in erdichtet sich mittels autoimmuner Prozesse auf Zellebene einen modifizierten Körper, einen anderen Körper, zum Zweck der Weltmodifikation. Es ist der Versuch, über Körpertransformation die Welt so zu verändern, dass man endlich „eigentlich“, wie es Novalis ausdrückt, darin leben kann.

Diese Anzeichen der Veränderung (die im klinischen Kontext als Krankheitssymptome erfasst werden) im Hinblick auf die Welt und den Status ihres Trägers in der Welt zu deuten, als Hinweise auf Transformation, ist somit eine neue Zugangsweise zu einem erweiterten Verständnis von Autoimmunität.

Das Potenzial des Dichtens steht im Zentrum des Gedichts „Ich-Möglichkeit“:

ICH-MÖGLICHKEITEN (2023)

Ich marodiere, das Schiff
Meiner Gedanken jagt ohne Fracht
Durch die wogenden Wolken.

Ich weiß, dass ich /
Dieser Scherbenhaufen / usw.
Bloß nicht Kohärenz
Immer in Veränderung

Das Gedicht ist der Prozess und das
Fluide
Das Exzentrische selbst

Kein Subjektfuror, im Gegenteil
Die Sprache stellt sich aus

Nicht *ein Ich*, oder höchstens ein
Poetisches Ich, also ein fiktionales

Keine / so viele
Gedanken:
Fluchten.

III praktischer teil

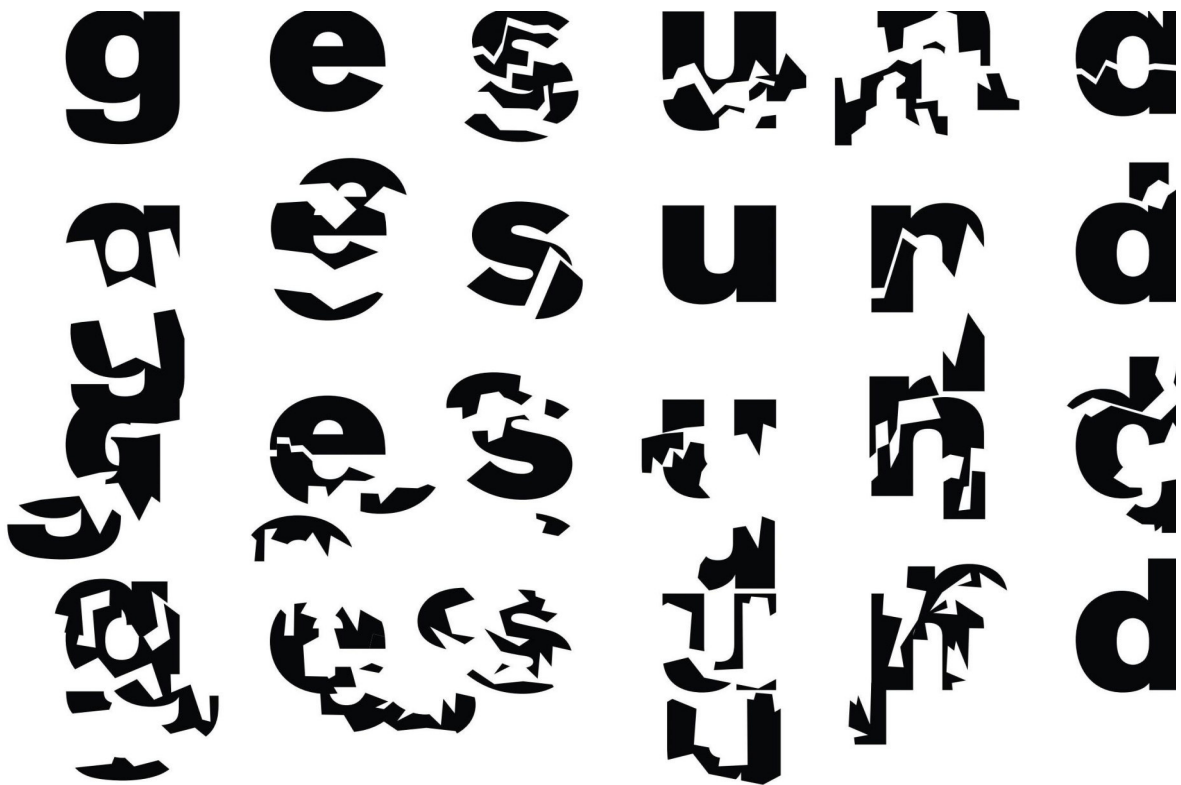


Abb. 11: Detail aus „Gesund“ (Bartl, 2023)

9. Praxis

Von der Lebenserfahrung hat es [das Verstehen] auszugehen, zu ihr kehrt es zurück. Im Verstehen muß ich mich selbst zum Einsatz bringen, soll der Gegenstand, um den es geht, zum Reden gebracht werden. (Plessner, 1982, S. 179)

Nachdem die eigene Erfahrung gemäß des im Prolog dargelegten Verfahrens (siehe „Mit anderen Augen sehen“) bereits in die vorherigen Kapitel der theoretischen Auseinandersetzung eingeflossen sind – in Form von Notizen, Reflexionen und Gedichten –, wurde für den folgenden Teil eine spezifische Praxis entwickelt, die (Selbst-) Experimente zur Frage nach der Bedeutung von Autoimmunität ermöglicht. Sie lässt sich im Kontext *autoethnografischer Praktiken* verorten:

Autoethnography is an approach to research and writing that seeks to describe and systematically analyse personal experience in order to understand cultural experience; it challenges canonical ways of doing research and representing others and treats research as a political, socially-just, socially-conscious act. (Ellis, Adams & Bochner, 2010a)

Diese verhältnismäßig junge Methode aus der Anthropologie/Ethnologie ist im Zusammenhang mit anderen „Auto-Techniken“ zu sehen, wie der literarischen Form der *Autobiografie* und der philosophisch-psychologischen Erkenntnisteknik der *Introspektion*.

Nach einer Einführung in den methodischen Hintergrund dieser Techniken werden die „Praktiken exzentrischer Positionalität“ (PeP) bzw. „Exercises in Existential Eccentricity“ (EEE) in ihrem Entstehungskontext und in der Anwendung vorgestellt.

9.1 Autobiografie

Bei der Autobiografie handelt es sich, wie das Wort schon besagt (altgriechisch *autós* „selbst“, *bíos* „Leben“ und *gráphein* „schreiben“), um das Aufschreiben der eigenen Lebensgeschichte oder von Teilen daraus aus der Retrospektive. Letzteres unterscheidet sie von der Tagebuch-Form. Georg Misch, der eine umfangreiche „Geschichte der Autobiographie“ (1976) verfasste, spricht als Kriterium einer solchen die Identität von Autor_in und Protagonist_in an, als kleinsten gemeinsamen Nenner der Vielzahl an autobiografischen Formen.

Im Hinblick auf Autobiografie als Erkenntnismittel/Ressource für die Forschung ist interessant, dass Misch das autobiografische Dokument als eine wichtige Quelle für das Studium der Entwicklung des menschlichen Selbstverständnisses ansah. Misch ging davon

aus, dass der autobiografische Text über den Sprachgebrauch, die Erzählstruktur, die formale Komposition die „gestaltende Kraft“ einer Persönlichkeit erkennen lasse und dadurch auch eine „höchste Art von Repräsentation“ gewinne (Misch, 1976, S. 13). Über den Stil, in dem der autobiografische Text verfasst ist, gibt sich das Autor_in-Subjekt zu erkennen.

9.2 Introspektion

Introspektion, vom lateinischen Wort „introspicere“ – hineinblicken, hineinschauen – abgeleitet, meint die unmittelbare subjektive Beobachtung der Vorgänge im eigenen Bewusstsein bzw. des eigenen Denkens und Fühlens. Introspektion macht sich den privilegierten Zugang des Subjekts zu seinem „Innenleben“ zunutze, eines Zugangs also, den wir zu anderen Menschen nicht haben, in die wir eben nicht auf diese unmittelbare Weise „hineinschauen“ können.

In John Lockes 1690 erschienenem Werk „Versuch über den menschlichen Verstand“ steht dieses Bild der *Innenschau* im Zentrum der philosophischen Betrachtung, die sich ganz auf die Erkenntnisvorgänge im Subjekt konzentriert. Locke beschrieb darin Introspektion als eine Form der inneren Wahrnehmung, die er in Entsprechung zur Sinneswahrnehmung der Außendinge als „Selbstwahrnehmung“ bezeichnete:

[U]nter Selbstwahrnehmung verstehe ich in dem Folgenden die Kenntniss, welche die Seele von ihrem eigenen Thun und seiner Weise nimmt, wodurch die Vorstellungen von diesen Thätigkeiten in dem Verstand entstehen. Diese beiden Dinge, d.h. die stofflichen, als die Gegenstände der Sinne, und die Vorgänge innerhalb unserer Seele als die Gegenstände der Selbstwahrnehmung sind für mich der alleinige Ursprung aller unserer Vorstellungen. (Locke, 1872, S. 101)

Die erkenntnistheoretische Folgerung bei Locke ist, dass das Subjekt nur wissen kann, was es auch wahrnehmen kann – und nur dieses auf die innere Wahrnehmung begründete Wissen hat Relevanz.

In der Psychologie „als Wissenschaft der inneren Erfahrung“ (Kleining, 1999, S. 3) spielte die Introspektion Ende des 18. und am Beginn des 19. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle. So verwendete die Denkpsychologie die „Methode der reinen Selbstbeobachtung“, wie sie Wilhelm Wundt propagierte, bei der der Fokus auf der Differenz zwischen physischen und psychischen Erfahrungsinhalten liegt.

Wundt ordnete die Psychologie zwischen Natur- und Geisteswissenschaften stehend ein;

als ihren Gegenstand sah er daher die Wechselbeziehungen zwischen Körper und Geist, sowie innerem und äußerem Leben an. Dieser Ausrichtung folgte ein neues Methodenverständnis: In Abgrenzung zur „gewöhnlichen Selbstbeobachtung“ verlangte Wundt die Einheit der Untersuchung von Innen und Außen, von psychologischen und naturwissenschaftlichen Methoden: „Sie sind verschiedene Betrachtungsweisen der an sich einheitlichen Erfahrung“ (1907, S. 11).

Bei Brentano hingegen findet sich eine „Radikalisierung der Subjektivität“ (Kleining, 1999, S. 3). Seine „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ beruht auf drei Erfahrungsgrundlagen: auf der inneren Wahrnehmung (die nicht mit der inneren Beobachtung zusammenfällt), auf dem Betrachten unserer früheren inneren Erlebnisse im Gedächtnis und auf den Äußerungen des psychischen Lebens anderer.

Die *innere Wahrnehmung* ist Voraussetzung für die beiden anderen Erfahrungsweisen und daher das Fundament der psychologischen Wissenschaft: „Auf der inneren Wahrnehmung [...] erhebt sich recht eigentlich der Bau dieser Wissenschaft wie auf seiner Grundlage“ (Brentano, 1874, 61).

Bei Brentano kommt zur Introspektion die Retrospektion – denn die erinnerten Erfahrungen „ergänzen die Selbstwahrnehmung wie auch die Fremderfahrungen“ (Kleining, 1999, S. 3). Zusammenfassend lässt sich Brentano als Begründer einer auf Selbstwahrnehmung beruhenden Psychologie beschreiben:

Die Grundlage der Psychologie wie der Naturwissenschaft bilden Wahrnehmung und Erfahrung. Und zwar vor allem die innere Wahrnehmung der eigenen und psychischen Phänomene [...]. Was eine Vorstellung, was ein Urteil, was Freude und Leid, Begierde und Abneigung, Hoffnung und Furcht, Mut und Verzagen, was ein Entschluß und eine Absicht des Willens sei, davon würden wir niemals eine Kenntnis gewinnen, wenn nicht die innere Wahrnehmung in den eigenen Phänomenen es uns vorführte. (Brentano, 1874, S. 39f.)

Betreffend Introspektion ist relevant, dass Brentano zwischen innerer Wahrnehmung und innerer Beobachtung differenzierte. Erstere vollzieht sich sozusagen „nebenbei“, es handelt sich um ein beiläufiges Bemerken von mentalen Prozessen während des Handelns und/oder Denkens. Die innere Beobachtung hingegen bedeutet eine bewusste Lenkung der Aufmerksamkeit, also eine dezidierte Konzentration auf die zu beobachtenden inneren Vorgänge, die es bei der *Selbstbeobachtung* genau zu erfassen gilt.

Diese Methode erfordert letztlich „eine Spaltung des Bewußtseins in einen beobachtenden und einen erlebenden/handelnden Teil“ (Schulze, 1999, S. 7).

Bei Wundt findet sich ebenfalls Brentanos Unterscheidung zwischen innerer Wahrnehmung und innerer Selbstbeobachtung, aber bei ihm gilt als „innere Selbstbeobachtung“ erst, wenn sie vorsätzlich erfolgt, und wenn der zu beobachtende mentale Prozess im Moment der Beobachtung auch gegeben ist. Um diese Bedingungen herzustellen, bedarf es experimenteller Mittel, mit denen „nicht bloß das Erinnerungsbild des entschwundenen Vorgangs, sondern der Vorgang selbst, mit all den Bedingungen zurückgerufen wird, unter denen er stattgefunden hat“ (Wundt, 1888, S. 302).

Um die Beobachtung von der bloßen Wahrnehmung zu trennen, genügt es, wie ich glaube, sie als eine absichtliche Richtung der Aufmerksamkeit auf die Erscheinungen zu definieren, wobei dahingestellt bleiben mag, ob diese Richtung dem Eintritt der Erscheinungen vorausgeht oder sie begleitet. Nur das muss wiederum als Bedingung festgehalten werden, daß sie nicht erst den Erscheinungen nachfolgt. (Wundt, 1888, S. 296)

Die schon bei Brentano beschriebene Methode der „Retrospektion“ als Sonderform der Introspektion spielte bereits in William James' Psychologie eine Rolle, und zwar als nachfolgende, aktive Retrospektion:

A fact may be studied through the medium of memory, not at the very moment of our perceiving it, but the moment after: [. ..] We reflect on what we have been doing when the act is past, but when its impression in the memory is still fresh. (James, 1890, S. 189)

In seinen „Principles of Psychology“ stellte William James z. B. im Abschnitt über die Forschungsmethoden die Bedeutung der Introspektion klar: „Introspective Observation is what we have to rely on first and foremost and always“. Und er definierte sie, nach allgemeinem Verständnis, als „looking into our own minds and reporting what we there discover“ (1890, S. 185). Bei William James kommt es zu einer deutlichen Erweiterung der Bandbreite, die vom Terminus Introspektion umfasst wird.

In seiner Definition ist nicht mehr die gleichzeitig zu mentalen Prozessen stattfindende Beobachtung die notwendige Bedingung, eine im nachhinein stattfindende wird als ausreichend angesehen. Die inneren Vorgänge werden zwar wahrgenommen, aber erst im Anschluß – retrospektiv – genau beobachtet und beschrieben. (Schulze, 1999, S. 8)

Auch die Würzburger Schule der Denkpsychologie mit ihrem prominenten Vertreter Karl Bühler setzte im Rahmen ihrer Denkeexperimente die Methode der *aktiven Retrospektion* ein (Bühler 1907, S. 300f.). Unter der Leitung von Külpe wurde von Marbe, Bühler, Ach, Selz u. a. die „systematische Selbstbeobachtung“ angewandt. Sie untersucht komplexe psychologische Phänomene wie Denken, Wollen, Urteilen, und verwendet varianten- und

einfallsreiche Settings, verbunden mit lautem Denken bzw. unzensurierter Mitteilung unmittelbar nach Ablauf des Experiments (Kleining, 1999, S. 4).

Eine Abkehr von der Methode der Introspektion, und damit verbunden auch ihre Abwertung, geschah im Zuge des Aufkommens des Behaviorismus (siehe z. B. Watson, 1913), der sie als methodischen Zugang zu inneren Vorgängen für überflüssig erklärte:

Alle inneren Prozesse – so die Vorstellung – haben äußere und beobachtbare Korrelate und sind somit darüber erschließbar. Als Beobachtung wird nur die Erfassung der von außen beobachtbaren Erscheinungen und Verhaltensweisen akzeptiert. (Schulze, 1999, S. 8)

Dagegen argumentierte z. B. der amerikanische Experimentalpsychologe Edward B. Titchener, der die essenzielle Bedeutung der Introspektion für die Psychologie herausstrich, indem er sie als „the one distinctively psychological method“ (Titchener, 1912, S. 433) bezeichnete – und forderte, dass erhobene Daten introspektiv interpretiert werden, damit sie psychologische Daten werden.

Im Zusammenhang mit Introspektion darf der Hinweis auf Sigmund Freuds Psychoanalyse nicht fehlen, die er aus der *Selbstanalyse* entwickelte. Diese basierte auf der Analyse seiner eigenen Träume, wofür sich viele Beispiele in seinem Werk „Die Traumdeutung“ (1899) finden lassen. Die davon abgeleitete psychoanalytische Methode lässt sich als eine nach festgelegten Regeln ablaufende Introspektion zu Gewinnung neuer Erkenntnisse beschreiben, wobei auch kulturelle Faktoren berücksichtigt werden, wie vor allem in „Das Unbehagen in der Kultur“ (Freud, 1930) deutlich wird.

9.3 Diskursive Introspektion

Die dezidierte Einbeziehung der Kultur als mittels Introspektion zu erforschende Variable geschieht in ihrer als „diskursiv“ bezeichneten Form. Bei der individuellen Introspektion stehen die inneren Erkenntnisbedingungen im Fokus, in ihrer diskursiven Erweiterung rücken gesellschaftliche und kulturelle Erkenntnisbedingungen ins Blickfeld:

Diskursive Introspektion ist der Versuch, sich selbst zu ergründen, indem man seine Zeit ergründet. Oder, präziser: der Versuch, sich selbst zu begreifen, indem man sich als ein Produkt bestimmter Diskurse begreift. Diskursive Introspektion erkundet das Verhältnis von Erleben und Verstehen; es ist ein Erkenntnismittel, das das Subjekt befähigt, sich als Schnittstelle der vielfältigen äußeren und inneren Einflüsse zu sehen und diese auch sichtbar zu machen. (Dick, 2009, S. 81)

Sobald man sich in der Introspektion als geschichtlich und sozial verortetes bzw. „als weltgeprägtes und weltprägendes Wesen“ wahrnimmt, betreibt man *diskursive Introspektion*: „[...] Die Wahrheit des Ich ist nicht mehr verbürgt durch ein inneres Selbstverhältnis, vielmehr durch ein In-Bezug-Sein“ (Dick, 2009, S. 78).

Auch bei dieser Form der Introspektion geht es noch um ein Sich-selbst-Begreifen, doch indem es die Aufmerksamkeit auf die Einflüsse von außen richtet und auf die Spuren, die diese im Inneren des Individuums hinterlassen, zielt sie darüber hinaus auch auf ein Begreifen des Anderen ab. Diskursive Introspektion ist also ein Erforschen des Selbst über dessen „Verhältnis zum Objekt, zu einem Nicht-Ich, etwas Anderem, einem Anderen“ (Dick, 2009, S. 79). Dick führt weiter aus, dass dadurch insofern eine Klarheit hergestellt werden kann, als es den Menschen an einen „Kreuzungspunkt mannigfacher Einflüsse führt“ (Dick, 2009, S. 82) – und ihn somit dezentriert. Damit kann diskursive Introspektion als Erkenntnismittel verstanden werden, das dem Individuum die Perspektive auf sich selbst als *Schnittstelle* vielfältiger äußerer und innerer Einflüsse eröffnet und diese auch sichtbar/verstehbar machen kann.

9.4 Autoethnografie

Mit der Einbeziehung der Umwelt in Form von kulturellen und sozialen Einflussfaktoren leitet die diskursive Introspektion nahtlos zur Autoethnografie über. Bei der autoethnografischen Methode handelt es sich um einen Forschungsansatz, der mittels systematischer Analyse persönlicher Erfahrung kulturelle Erfahrungen verstehen und transparent machen will.

Die Autoethnografie wird gemeinhin als Kombination von Autobiografie und Ethnografie definiert; tatsächlich fließen viele verschiedene interdisziplinäre Praktiken in sie ein, wobei das Ziel ist, neue Wege der Forschung zu gehen. So begründet Spry die Notwendigkeit autoethnografischer Forschungszugänge damit, dass menschliche Erfahrung „chaotic and messy“ (Spry, 2001, S. 727) sei – die Erforschung dieser ungeordneten menschlichen Erfahrungen erfordere einen Pluralismus an diskursiven und interpretierenden Methoden, die Mittel zur kritischen Textanalyse liefern und die Emergenz neuer Bedeutungen befördern.

Die Pionier_innen der Autoethnografie, Carolyn Ellis, Tony E. Adams und Arthur P. Bochner (2010a), erklären ihre Motivation, autoethnografisch zu forschen, mit dem Anliegen, relevante, zugängliche und bedeutungsvolle Ergebnisse hervorzubringen, die auf

persönlicher Erfahrung beruhen und auf respektvolle Weise die Erfahrung anderer einbeziehen. Sie betonen die Bedeutung der Reflexion während des Forschungsprozesses und bei der Auswertung der Forschungsergebnisse, die als wesentlicher Teil der Forschung angesehen wird.

9.4.1 Autoethnografie und Kultur

Autoethnograf_innen thematisieren Krisen, Entwicklungsprozesse oder auch Epiphanien, jedenfalls „herausragende Ereignisse, die daraus resultieren, dass sie Teil einer Kultur sind und/oder eine bestimmte kulturelle Identität besitzen“ (Ellis, Adams & Bochner, 2010b, S. 347). Methodisch ist dabei zu beachten, dass es nicht damit getan ist, das Erlebte zu erzählen, sondern es gilt, die autoethnografischen Dokumente zu analysieren und persönliche Erfahrung mit bestehenden Forschungsergebnissen in Beziehung zu setzen.

Autoethnografie ist nicht zuletzt Ausdruck der Kritik an westlichen Forschungstraditionen und den damit transportierten Vorstellungen darüber, was als Forschung zu gelten habe und wie Forschung zu betreiben sei. Sie kommt daher insbesondere an den Rändern der dominanten Kultur zum Einsatz und zur Wirkung. Spry schreibt dazu: „Informed by recent work of autobiography, autoethnographic methods recognize the reflections and refractions of multiple selves in contexts that arguably transform the authorial ‚I‘ to an existential ‚we‘“ (Spry, 2001, S. 711).

Autoethnograf_innen betrachten Forschung und Schreiben als Akte der Teilhabe an sozialer Gerechtigkeit; Holman Jones betont, dass das Ziel dabei ist, analytische *und* zugängliche Texte zu verfassen, die einen Beitrag sowohl zur Selbst-, als auch zur Weltverbesserung leisten wollen (Holman Jones, 2005, S. 764).

Bruchlinien und Nähte im Gemeinschaftsleben freizulegen und diese Brüche für die Leser_innen nachvollziehbar zu machen im Hinblick auf ihre eigenen Erfahrungen, damit letztlich dadurch auch Heilung möglich wird, stellt Spry als wichtige Aufgabe autoethnografischer Texte dar (Spry, 2001, S. 712).

Ellis, Adams und Bochner beschreiben Autoethnografien als „ästhetisch und plastisch dichte Beschreibungen persönlicher und zwischenmenschlicher Erfahrungen“ (2010b, S. 348); es sollen Muster kultureller Erfahrung aufgespürt und erzählend sichtbar gemacht werden. Besonderes Augenmerk legen sie auf die Wahl der Sprache für die autoethnografische Narration. Damit diese nicht nur einem akademischen, sondern einem möglichst breiten, heterogenen Publikum zugänglich wird, soll eine relationale,

Beziehungen herstellende Sprache gewählt werden, die den Dialog zwischen Leser_in und Autor_in fördert.

9.4.2 *Autoethnografie und Kritik*

Als Antwort auf immer wieder auftauchende Kritik an allen „Auto“-Methoden als nicht-evaluativ, rein selbsttherapeutisch, theorie- und logikfrei bezieht Spry (2021) auf Ruth Behar und deren Buch „The Vulnerable Observer“ (1997). Demnach ist Selbstoffenbarung einzusetzen dann gerechtfertigt, wenn die Leser_innen bzw. Betrachter_innen auf anderem Weg nicht zum Ziel, zur intendierten Einsicht gelangen würden; wenn sie also essenziell für die Argumentation ist. Autoethnografie ist eben nicht nur Selbstoffenbarung, sondern es geht darum, eigene Geschichte und Theorie in provokativer Weise zu verbinden. Sie soll den gegebenen historischen Moment und seine Unzulänglichkeiten zugleich reflektieren, darin verstrickt sein und ihn kritisieren (Spry, 2001, S. 713).

Die im Zuge autoethnografischer Forschung entstehenden Texte sind nicht bloß subjektive Erfahrungsberichte, sondern sie versuchen, multiple Diskurse aufzuzeichnen und zu kartografieren, nicht nur in sozialen Räumen, sondern auch in den Grenzbereichen zwischen Erfahrung und Sprache, zwischen Bekanntem und Unbekanntem, zwischen Somatischem und Semantischem (Deniz, 1997, S. XVII).

Spry (2001) fordert einen „researcher artist“ (S. 726) als bindendes Prinzip, als existenziellen Nexus, um den sich autoethnografische Forschung drehen soll, und der in der Lage sein soll, eine verkörperte und zugleich kritische Leidenschaft für das zu erforschende Thema zu artikulieren. *Kritische Autoethnografie* kann somit als reflexive Dokumentation der Kollaborationen künstlerisch Forschender mit Menschen, mit der Kultur, mit Ort und Zeit zusammengefasst werden.

9.4.3 *Autoethnografie und Körper*

Autoethnografie bedeutet auch die Emanzipation des Körpers – sein Hinaustreten auf die akademische Bühne – mit allen damit verbundenen Risiken:

Coaxing the body from the shadows of academe and consciously integrating it into the process and production of knowledge requires that we view knowledge in the context of the body from which it is generated. I must be ready to walk the talk of my scholarship by putting my politically marked body on the lines of the printed text. This kind of embodied methodology is – and should feel – risky. (Spry, 2001, S. 725)

Im verkörperten autoethnografischen Text spielt sich die Dynamik zwischen Verfasser_in, Kultur, der Gesellschaft, dem eigenen Selbst und den Anderen ab. Text und textgenerierender Körper lassen sich nicht trennen (Spry, 2001, S. 726). Es ist der lebendige Körper, der als wesentlicher Teil des Forschungsprozesses erkannt wird (Denzin, 1997, S. XV).

Spry beschreibt es so, dass der autoethnografische Text *dem körperlichen Standpunkt der Forschenden* entspringt: „The autoethnographical text emerges from the researcher's bodily standpoint as she is continually recognizing and interpreting the residue traces of culture inscribed upon her [...]“ (Spry, 2001, S. 711).

Plessners Konzeption der Körper/Leib-Verschränkung lässt sich sehr gut mit der autoethnografischen Emphase „verkörperter Forschung“ in Verbindung setzen. Breyer betont in seiner Analyse der Intersubjektivität bei Plessner die Schnittstellenfunktion und den kommunikativen Aspekt des Leibes: „In seiner Materialität ist er [der Leib, eig. Anm.] Teil der biologischen und physikalischen Welt, als Empfindungsorgan ist er Medium des subjektiven Erlebens, aber durch seine Expressivität auch des intersubjektiven Bezugs zu Anderen“ (Breyer, 2012, S. 17-18).

Die Leib-Körper-Einheit/-Vielheit als Interface zwischen Innen- und Außenwelt, subjektiver und kultureller Erfahrung, Selbst und Anderen ist auch Ausgangspunkt für die im Rahmen dieses Forschungsprojekts entwickelte Praxis.

9.4.4 Autointerview

Dabei kommt auch das Auto-Interview zum Einsatz, als Technik, die sich auf das Selbstgespräch, die innere Zwiesprache zurückführen lässt, aber systematisch angewandt wird und ihre Bedingungen transparent macht. Durch kritische Selbstbefragung wird ein Prozess in Gang gesetzt, der spontane Reflexivität und Achtsamkeit (*awareness*) fördert (Boufooy-Bastick, 2004, §4).

Auto-Interviewing bedeutet, den Fokus darauf zu richten, was die eigene Aufmerksamkeit anzieht und emotionale Reaktionen auslöst, ebenso auf die Ausdrucksweisen, die verwendet werden im Rahmen der individuellen sowie übernommenen kulturellen Codes (Huges & Pennington, 2017, S. 66). Kritische Selbstbefragung soll es ermöglichen, die Charakteristika der eigenen Weltsicht zu erforschen und bestehende Annahmen über Beschaffenheit und Interpretation kultureller Bedingungen aufzudecken und zu problematisieren.

9.4.5 Poetic Transcription

Im englischen Sprachraum werden Techniken, die Poesie investigativ bzw. forschungsbezogen nützen, unter dem Begriff „poetic inquiry“ zusammengefasst, einem Methodenkomplex, der auch aus der Autoethnografie hervorgegangen ist. Sandra Faulkner schreibt darüber:

When using poetry as/in/for research à la poetic inquiry, I searched at the intersection between scientific and artistic criteria to offer considerations in that shaded middle space: Poetic inquiry may be evaluated on the demonstration of artistic concentration, embodied experience, discovery/surprise, conditionality, narrative truth, and transformation. (Faulkner, 2019, S. 663)

Das Verfahren der „Poetic Transcription“ wurde von Glesne 1997 erstmals als Erhebungsmethode beschrieben; sie definiert diese als Kreation gedichtartiger Kompositionen auf der Basis von Interview-Transkripten (Glesne, 1997, S. 202). Als Charakteristikum dieser Technik führt Glesne an: „Poetic transcription disintegrates any notion of separation of observer and observed. These categories are conflated in an interpretive space“ (1997, S. 215). Letztlich besteht das Ziel der Anwendung von Poetic Transcription darin, als experimentelle und kreative Form zur Öffnung und Horizonterweiterung von Forschung beizutragen (Glesne, 1997, S. 219).

Das methodische Vorgehen beginnt bei (Audio-, audiovisuellen oder schriftlichen) Aufzeichnungen von (Auto-)Interviews, die transkribiert, also in Text überführt werden. In den Transkripten werden die Leitthemen identifiziert, zu denen charakteristische Formulierungen/Sätze/Satzteile extrahiert werden. Herausstechende Worte, Wortgruppen und Sätze, die durch ihren emotionalen Gehalt, ihre Bildhaftigkeit oder ihr Abweichen von der Alltagssprache auffallen, werden ebenfalls identifiziert und exzerpiert.

Mittels Anwendung lyrischer Parameter kann auf der Basis des auf diese Weise generierten Textmaterials das poetische Transkript erstellt werden. Zu beachten ist dabei auch, den Rhythmus der Originaltextes bzw. Gesprächsverlaufs einzufangen und „mitzunehmen“, sodass er – in transponierter oder ursprünglicher Form – Eingang in das poetische Transkript finden kann.

In den multiperspektivischen Betrachtungen zum Instrumentarium der „poetic inquiry“, die sich bei Sameshima et al. (2017) versammelt finden, zeigt sich, dass die Bedeutung der Wörter, die Art und Weise, wie sie verwendet werden, um Bedeutung zu erzeugen, und letztlich die Art und Weise, wie sie rezipiert werden, forschungsrelevante Fragen

darstellen, zu denen die poetische Befragung Antworten liefern kann. Als Quintessenz kann formuliert werden, dass Poesie die Einsicht und Klarheit fördert, wenn es darum geht, menschliche Erfahrung zu erforschen.

Kedrick James, eine_r der Herausgeber_innen und Autoren_innen des Buches, betont vor allem die *expressive Kapazität* der Poetic-Inquiry-Methoden, basierend auf der Polyvalenz des poetischen Ausdrucks, die die Möglichkeit schafft, durch das Facettenauge der Sprache („through the multiple lenses of language“) gleichzeitig in viele Richtungen zu blicken (James, 2017, S. 23).

Die Rolle der Poesie als integraler Bestandteil von Forschung mit dem Potenzial, die Körper-Geist-Dialektik zu überwinden, steht wiederum bei Faulkner im Mittelpunkt. Sie beschreibt die Wirkung der Poesie auch als die eines *Katalysators*, der soziale Bewegungen und Veränderungen in Gang setzen kann (2019, S. XVIII).

9.5 Exkurs: Romantische Selbstexperimente

Sich selbst zum Gegenstand von Experimenten zu machen, hat eine lange wissenschaftliche Tradition; hier werden dazu einige Gedanken und Experimente der Romantiker Novalis und Johann Wilhelm Ritter vorgestellt.

Der Physiker Ritter wird vor allem mit Galvanismus⁶⁶-Experimenten assoziiert – dass er das ultraviolette Licht entdeckte und den Akkumulator (in Form der Ladesäule) erfand, ist kaum bekannt. Bei den Romantiker_innen war es seine entschlossene Suche nach der „Urformel“, die das Interesse an ihm und seiner Forschung weckte. Für Ritter beruhte „alles, was in der Natur geschieht, auf Umwandlungen einer Urkraft von einer Form in die andere“ (Daiber, 2000, S. 22). Es ging ihm um das Finden einer Einheitstheorie als Entwurf der Natur, in dem sich alle Stufen des Lebens als verbunden zeigen. Ritter war überzeugt, im Galvanismus dieses Verbindende, diese Urkraft gefunden zu haben (Daiber, 2000, S. 22).

Von dieser Idee der Urformel war auch der Dichter-Forscher Novalis fasziniert, der mit Ritter in regem Austausch stand, was zu wechselseitiger Beeinflussung führte. Nachdem Novalis festlegte: „Polarität ist eine Unvollkommenheit – es soll keine Polarität einst sein“ (1929a), versuchte Ritter, in Experimenten mit elektrischen Reizen am eigenen Auge,

66 Der (historische) Begriff des Galvanismus geht auf den Arzt und Anatomen Luigi Galvani zurück, der anhand von Experimenten mit Froschschenkeln das Phänomen der Muskelkontraktionen durch elektrischen Strom entdeckte.

indem er immer stärkere elektrische Reize setzte, eine Aufhebung aller Gegensätze und Polaritäten zu erreichen. Daiber identifiziert hier ein romantisches Motiv:

Die Steigerung des Reizes kann zu einer Steigerung der Erkenntnis führen, sie kann jedoch auch die Grenzen menschlicher Erkenntnis überschreiten. In diesem Falle erzeugt sie Wahnsinn und/oder Tod, sprich: psychische und/oder physische Deformation. (Daiber, 1998, S. 61)

Erfolgreich waren für Ritter diese Experimente zur Aufhebung des polaren Prinzips, wenn eine spezifische Wahrnehmung in ihr Gegenteil, z. B. eine Farbe in eine andere, umschlug. Gerade diese Versuche an den eigenen Augen führten oft zu tagelanger Beeinträchtigung seines Sehvermögens, bis hin zu temporärer Blindheit (Solhdju, 2011, S. 12).

„Absolutisierung – Universalisierung – Klassifikation des individuellen Moments, der individuellen Situation usw. ist das eigentliche Wesen des Romantisierens“ (Novalis, 1957, S. 383). Dies ist eine Variante, wie Novalis dem Ausdruck verlieh, was sich bei Ritter in der Suche nach der bereits erwähnten „Urformel“ manifestierte. Bei den dahingehenden Selbstexperimenten nahm Ritter wiederum keine Rücksicht auf seine körperliche Integrität: so blickte er bis zu zwanzig Minuten lang in die Sonne, mit den entsprechenden Folgen für seine Augen.

Solhdju beschreibt Ritters Auffassung vom eigenen Körper im Rahmen romantischer Praktiken als „Ort des Experiments“, der „zugleich ein Labor-Instrument, eine Metapher für die Natur und Zeichen der individuellen Identität des Experimentators“ war (Solhdju, 2011, S. 12). Das Zusammenfallen von Subjekt und Objekt, wie es für Selbstexperimente charakteristisch ist, findet sich bei Novalis, im Eintrag unter „Noten über den Menschen“, so formuliert: „Anweisung, als Mensch Subjekt zu sein – Anweisung, als Mensch Objekt zu sein“ (Novalis, 1929e).

Während Ritter den eigenen Körper zum Versuchsraum erklärt und die eigenen Organe für seine Forschung instrumentalisiert, ist für Novalis' wissenschaftliche Tätigkeit die „Überschreitung“ (Daiber, 2000, S. 16) in den Raum der Imagination charakteristisch. Daiber spricht daher, in Bezug auf Novalis Verknüpfung experimenteller Verfahrensweisen mit der Einbildungskraft, von einer „Experimentalphysik des Geistes“ (Daiber, 2000, S. 33). Letztlich ist bei Novalis das dichtende Subjekt in sich die Vereinigung von Subjekt und Objekt – und als Repräsentation der Welt auch der ideale (*Selbster-*) Forschungsgegenstand: „Der Dichter ist wahrhaft sinnberaubt, dafür kommt alles in ihm vor. Er stellt im eigentlichsten Sinn Subjekt-Objekt vor – Gemüt und Welt. Daher die

Unendlichkeit eines guten Gedichts, die Ewigkeit“ (Novalis, 1992, S. 85). Darüber hinaus verfügt der Dichter über seherische Fähigkeiten – und überhaupt: „Der echte Dichter ist allwissend; er ist eine wirkliche Welt im Kleinen“ (Novalis, 1992, S. 90).

9.6 PeP – Praktiken exzentrischer Positionalität

Die im Folgenden vorgestellte Praxis ist ebenfalls als Selbstexperiment konzipiert, wurde aber im Zuge der Umsetzung erweitert, sodass auch die Perspektiven anderer einbezogen werden konnten.

Spry hat gezeigt (siehe 9.4.3), dass der autoethnografische Text dem körperlichen Standpunkt der Forschenden entspringt. Daraus ergibt sich eine Perspektive, die vom konstanten Prozess des Erkennens und Interpretierens der kulturellen Einschreibungen in diesen Körper geformt wird. Der körperliche Standpunkt ist auch Ausgangspunkt der „PeP – Praktiken exzentrischer Positionalität“, bzw. „EEE – Exercises in Existential Eccentricity“, die im Rahmen der Autoethnografie und auf der Grundlage von Plessners Theorie der Positionalität für dieses Projekt entwickelt wurden. Es wird darin das Auto-Interview (siehe 9.4.4) hinsichtlich der Einhaltung einer kritischen Reflexivität bei der Durchführung berücksichtigt, ebenso wie die diskursive Introspektion (siehe 9.3) in der systematischen Durchführung; einen weiteren Einfluss stellt die Theorie des „Dialogical Self“ des Kulturpsychologen Hubert Hermans (2001) dar.

Hermans versteht sowohl das Selbst als auch die Kultur als dynamische Systeme in einem Spannungsfeld zwischen Einheit und Multiplizität. Er verwirft die Idee eines essenziellen Kern-Selbst ebenso wie jene einer essenziellen Kern-Kultur (Hermans, 2001, S. 275). Zur Erklärung seiner Theorie verweist er auf Montaigne, der den Menschen als Flickwerk beschreibt, in dem jedes Stück, jeder Moment seine Rolle spielt. Montaigne kommt zu dem Schluss, dass die Unterschiede *innerhalb* von uns, also zwischen uns selbst, genauso groß sind wie jene *zwischen uns und den anderen* (Hermans, 2001, S. 276).

Hermans verbindet das Dialogdenken des russischen Literaturwissenschaftlers Michail Bachtin mit dem Selbstbegriff bei William James (siehe 2.3) – so wird der Mensch als polyphoner Roman lesbar, „der von einer Vielzahl von Bewusstseinen bevölkert ist und dessen Inhalt gleichsam dialogisch erzählt wird“ (Ruck, 2009, S. 5).

9.6.1 Dialogizität – Polyphonie

Für die „Praktiken exzentrischer Positionalität“ steht das dialogische Prinzip, mehr noch: die Polyphonie, wie sie Bachtin in den Romanen Dostojewskis findet, im Mittelpunkt.

Bachtin schreibt: „Das wahre Leben eines Menschen wird nur dann zugänglich, wenn man *dialogisch* in es einzudringen sucht, wenn es selbst antwortet und sich frei öffnet“ (Bachtin, 1971, S. 67).

Entsprechend sind die PeP als Dialoge zwischen den Stimmen des von der Autoimmunkrankheit SLE betroffenen, mit der Diagnose SLE markierten und damit als deviant identifizierten Körper-Leibes und den Stimmen des reflexiven „Selbst“, des historisch, kulturell, sozial und politisch informierten und geformten Selbst angelegt. Es wird dabei der Aspekthaftigkeit des Selbst, ebenso wie jenen „externen“ Stimmen, die durch die Stimme des Ichs sprechen, wie sie Bachtin bei Dostojewski beschreibt, genügend Raum gegeben.

Eine weitere Rolle spielt das Bewegungsmoment. So findet bei den Praktiken exzentrischer Positionalität Bewegung im Inneren wie im Äußeren statt: Es werden nicht nur die Positionen im Raum durch das Praktizieren von Sprüngen, von Transitionen zwischen der peripheren und der zentralen Position ständig gewechselt, die Wechsel finden auch zwischen „externen“ und inneren Stimmen, zwischen dem Bauchgefühl und Rationalisierungen, zwischen Spekulation und Faktenreport, zwischen kritischen Kommentaren und poetischer Imagination statt. Es handelt sich um eine Praxis diversifizierender (Selbst-)Verkörperungen oder, noch kürzer ausgedrückt, um selbstverkörperte Diversität.

9.6.2 Fragen und Objekte

Für die Durchführung der Methode wurden Kategorien definiert, die aus den vorhandenen Materialien – Tagebuchnotizen, Fotografien, Gegenständen im Zusammenhang mit der Krankengeschichte – hervorgegangen sind. Sie wurden mit folgenden Überschriften versehen: „Symptome“, „Affekte“, „Erinnerungen“, „Bedeutungszuschreibungen“ und „Außenperspektiven“.

Zusätzlich zu den verbalen Fragen (siehe Anhang B) werden auch Bilder und Objekte (siehe Anhang C) in die Methode einbezogen, die vorab im Hinblick auf ihren Bezug zum Krankheitsnarrativ ausgewählt wurden. Es handelt sich dabei um Fotografien, Zeichnungen, Souvenirs und Gebrauchsgegenstände, die nicht nur dazu dienen, Erinnerungen zu wecken und Affekte auszulösen, sie sollen auch spezifische Selbstaspekte und Stimmen zum Vorschein und damit zu Gehör bringen. So kann das Aufsetzen einer Maske mit Fellohren die Tier-Stimme zum Sprechen bringen, das Drücken des Stofftiers die Stimme des Kindes, das Aufklappen der Pillendose die Perspektive der Patientin usf.

Von den Durchführungsreihen der „Praktiken exzentrischer Positionalität“ wurden Video- und Audioaufnahmen gemacht, sodass im Anschluss schriftliche Transkripte der Anwendungen erstellt werden konnten. Diese lieferten das Textmaterial für das *Poetisieren* als letzten Schritt im Rahmen der hier vorgestellten Praxis.

9.7 Poetisieren

Die für die Transposition der Pep-Transkripte in eine lyrische Form erarbeitete Technik des Poetisierens beruft sich auf das epistemische Potenzial von Gedichten. *Poesie als Erkenntnismittel* einzusetzen, bedeutet im Kontext dieser Arbeit, das Potenzial der Sprache zu nützen, um neue Einsichten in die zu untersuchende Materie zu eröffnen. Es sollen neue Perspektiven erschlossen, und in der Folge neue Bedeutungen generiert werden – mit dem Ziel der Gewinnung von Erkenntnissen.

Als Haupteinflüsse für diese Vorgehensweise lassen sich die romantisch/poetologischen Ideen von Novalis, die Technik der „poetic transcription“, wie sie unter 9.4.5 vorgestellt wurde, und Dada-Sprachexperimente identifizieren.

9.7.1 Poetisch sprechen

Ernst Jandl streicht das Ungewöhnlich-Machen des Gewöhnlichen, und damit das Befremden als das Wesentliche poetischen Sprachgebrauchs heraus, denn das Material, das einem in der Poesie zur Verfügung steht, ist jenes, „das von allen unausgesetzt, und mit vollständiger Gewöhnung daran, dazu verwendet wird, alles außer Poesie daraus zu machen“. Daher fordert er: „Das Material ist dasselbe, aber die Gewöhnung daran muß aufhören, alle Gewöhnung daran muß aufhören, wo Poesie beginnen soll“ (Jandl, 1976, S. 81).

Das deckt sich mit philologischen Charakterisierungen lyrischen Sprachgebrauchs als eines – zuallererst – *nicht-alltäglichen Sprachgebrauchs*, der die Sprache als Medium, also ihre *Medialität*, ins Zentrum rückt. Zymner sieht diesen Aspekt im Ausdrücken des „Eigensinns“ (2009, S. 96) der Sprache verwirklicht, der sich z. B. im lyrischen Einsatz aufmerksamkeitslenkender sprachlicher Auffälligkeiten zeigt. Auf der Ebene der Wahrnehmung sind es diese „Störungen“, die durch „Entautomatisierung oder Verfremdung“ (2009, S. 112) Aufmerksamkeit auf sich ziehen und somit auch steuern. Zymner führt aus, dass diese nach innen gerichtete Aufmerksamkeit auch tranceartige Zustände, „flow“-Erlebnisse, triggern kann (Zymner, 2009, S. 129). Für ihn passiert die Sinnbildung, die durch die Rezeption von Lyrik zustande kommt, nicht nur

verstandesmäßig, sondern zusätzlich in Form einer sinnlichen Anteilnahme, die er als „Mitschwingen“ beschreibt (Zymner, 2009, S. 138).

Auch für die Lyriktheoretikerin Austermühl steht die Sinnbildung im Zentrum eines lyrischen als medialen Sprachgebrauchs. Für sie besteht das Wesen der Lyrik darin, dass Sinn *nicht transportiert*, sondern *produziert* wird. So schafft die poetische Sprache eine eigene Welt, die „nur innerhalb und kraft des Textes“ besteht. Denn das Wort in der Lyrik hat „im ursprünglichen Sinn des Wortes ‚poetische‘, das heißt also: schöpferische Funktion“ (1981, S. 67).

Die Erfahrung der „Übergänglichkeit“ stellt für Anderegg das Hauptkennzeichen von Lyrik dar, wie er in „Sprache und Verwandlung“ (1985) ausführt. Allen Gedichten ist das Übergängliche, Transitorische wesentlich, daher ist auch immer ein transformatives, auf Verwandlung abzielendes Element sowohl mit dem Dichten als auch mit dem Lesen von Gedichten verbunden (Anderegg, 1985, S. 127).

9.7.2 *Universalpoesie*

Mein Hauptbezugspunkt für das Poetisieren stellt die romantische Theorie der progressiven Universalpoesie dar. Sie wurde vom Philosophen Friedrich Schlegel (1798) formuliert, der sie gemeinsam mit dem Dichter und Naturwissenschaftler Novalis begründete.

Schlegel schrieb: „Sie [Die progressive Universalpoesie, eig. Anm.] allein ist unendlich, wie sie allein frei ist, und das als ihr erstes Gesetz anerkennt, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide“ (Schlegel, 1967). Die Poesie wird zum weltbestimmenden Prinzip erklärt, und die progressive Universalpoesie soll nicht nur alle literarischen Gattungen vereinen, sondern auch die naturwissenschaftlichen mit den philosophischen und künstlerischen Disziplinen verbinden (Schlegel, 1967). In dieser Transdisziplinarität erweist sie sich als sehr anschlussfähig für zeitgemäße Forschungsansätze.

Der Zusatz „progressiv“ zeigt an, dass dem Werden, dem Prozesshaften, dem ewig Unabgeschlossenen in dieser Theorie – sowohl in der Kunst als auch in der Wissenschaft – ein zentraler Stellenwert zukommt. Entsprechend spielt das unvollendete Stück Literatur, das *Fragment*, als die der Universalpoesie gemäße (Text-)Form, eine zentrale Rolle.

9.7.3 *Romantisieren*

Novalis prägte die Romantik, indem er die Tätigkeit des Romantisierens erfand. Sein bekanntes Diktum in diesem Zusammenhang lautet: „Die Welt muß romantisiert werden“

(1992, Abs. 20). In seiner romantischen Theorie erklärt er dieses Romantisieren als Potenzieren – als eine qualitative Steigerung in der Bedeutung:

Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es. – Umgekehrt ist die Operation für das Höhere, Unbekannte, Mystische, Unendliche – dies wird durch diese Verknüpfung logarithmisirt – es bekommt einen geläufigen Ausdruck. (Novalis, 1992, Abs. 20)

Romantik steht bei ihm aber auch für *Absolutierung*, für die Universalisierung des individuellen Moments (Novalis, 1957, S. 383). Durch Romantisieren wird aus dem Einzelfall etwas Allgemeingültiges. Romantiker_in zu sein hatte zur Zeit der Romantik nichts mit Abgehobenheit oder Sentimentalität zu tun, die romantische Haupttätigkeit richtete sich auf *das Leben selbst*: „Sorgfältiges Studium des Lebens macht den Romantiker, wie sorgfältiges Studium von Farbe, Gestaltung, Ton und Kraft den Maler, Musiker und Mechaniker“ (Novalis, 1957, S. 364-365).

Die Parade-Romantiker_innen sind die Dichter_innen. Auch deren „Reich“ ist die Welt, laut Novalis muss es die Welt sein, und zwar die Welt ihrer Zeit, also der *Gegenwart*. Alles, was in der Welt vorgefunden wird, taugt als poetisches Material, lässt sich „mit Geist amalgamieren“ und zu einem „Ganzen“ gestalten:

Das Allgemeine wie das Besondere muß er [der Dichter, eig. Anm.] darstellen – alle Darstellung ist im Entgegengesetzten, und seine Freiheit im Verbinden macht ihn unumschränkt. [...] Alle Darstellung des Dichters muß symbolisch oder rührend sein. Rührend hier für affizierend überhaupt. Das Symbolische affiziert nicht unmittelbar, es veranlaßt Selbsttätigkeit. Dies reizt und erregt, jenes rührt und bewegt. Jenes ist ein Handeln des Geistes, dies ein Leiden der Natur, jenes geht vom Schein auf Sein, dies vom Sein auf den Schein, jenes von der Vorstellung zur Anschauung, dies von der Anschauung zur Vorstellung. (Novalis, 1992, Abs. 113)

Novalis ordnet das Dichten als „philosophische Technik“ ein, ebenso als „Worttechnik“ (1957, S. 370), die es in allen Stufen umfasst – aber die schöpferische Qualität steht für ihn im Mittelpunkt. „Dichten ist zeugen. Alles Gedichtete muß ein lebendiges Individuum sein“ (Novalis, 1992, Abs. 74).

Hier klingt an, was bereits unter 8.4.1 ausgeführt wurde – die Verknüpfung von Körperlichem mit der Tätigkeit des Dichtens, sodass dieses zum tätigen Gebrauch der Organe wird, zur Ausbildung der Organe als Modifikationsinstrumente, letztlich als (Welt-)Erschaffungswerkzeuge. Zugleich ist die Poesie mit der Einbildungskraft eng

verbunden, die als Phantasie wiederum das Vermögen des „*Plastisierens*“, also des Bildens und Formens, in sich birgt (Novalis, 1957, S. 327).

Folgende Eckpunkte der romantischen Poetik nach Novalis werden für die Technik des Poetisierens übernommen:

- Dichtkunst ist *Befremdungskunst*, sie besteht darin, etwas, das bekannt ist, fremd zu machen – und dennoch „anziehend“ (Novalis, 1957, S. 381),
- Gedichte sind wirksame, produktive „*Individualität*“ (Novalis, 1957, S. 366) – sie müssen *persönlich, zeitgebunden, „eigentümlich“* sein, je mehr sie diese Qualitäten aufweisen, desto mehr nähern sie sich dem Wesen der Poesie,
- und letztlich muss ein Gedicht *unerschöpflich* sein (Novalis, 1957, S. 385) – es muss sich also *ad infinitum* einer vollständigen Ausdeutung entziehen.

Zwei weitere, auch für die eigene Praxis wichtige Qualitäten von Gedichten – das Übergängliche und das Vermischen – spricht Novalis in einer kurzen Notiz an: „Nichts ist poetischer als alle Übergänge und heterogene Mischungen“ (Novalis, 1957, S. 51).

9.7.4 Dada

Die moderne Poetik kann als Kind der Romantik bezeichnet werden – es war die Romantik, die die Eigenpoetik der Sprache, das Fragment als literarische Form und das transformative Potenzial von Lyrik entdeckte. Auch der Einfluss von Novalis auf Richtungen wie Dada lässt sich nicht leugnen. Novalis erkannte den Wert des Zufälligen innerhalb des Prozesses der Gedichtentstehung und führte dazu aus: „Der Poet braucht die Dinge und Worte wie Tasten, und die ganze Poesie beruht auf tätiger Ideenassoziation – auf selbsttätiger, absichtlicher, idealischer *Zufallproduktion* [eig. Hervorhebung]“ (Novalis, 1957, S. 364). Außerdem konzipierte er bereits Ende des 19. Jahrhunderts Gedichte „ohne allen Sinn und Zusammenhang – höchstens einzelne Strophen verständlich – lauter Bruchstücke aus den verschiedenartigsten Dingen“ (1957, S. 392).

Als Beispiel für eine dadaistische Umsetzung und zur Einbeziehung des Zufallsprinzips als Gestaltungselement kann ein Auszug aus Hans Arps Gedicht „die wolkenpumpe“ dienen:

[...] ungeheuer aus salz und blumen / die spinnen jagen die prinzen / die prinzen gleiten die jagenden löwen in blumen / die spinnen jagen die spinnerinnen / die löwen sind ungeheuer / die spinnen sind aus salz / die prinzen sind blumen (Arp, 1920, S. 8)

Mit Dadaismus werden Begriffe wie Unsinn, Zufälligkeit und Improvisation assoziiert; Arp (1957)⁶⁷ bestätigte den Unsinn, ergänzte aber, dass dieser nicht mit Blödsinn gleichzusetzen sei. Im „dadaistischen manifest“ von Richard Huelsenbeck, das dieser 1918 proklamierte, wird Dadaist-sein so beschrieben: „Dadaist sein, heißt, sich von Dingen werfen lassen, gegen jede Sedimentsbildung sein, einen Moment auf einem Stuhl gesessen heißt, das Leben in Gefahr gebracht haben [...]“ (1920, S. 40).

Dada setzte Anfang des 20. Jahrhunderts befreiende Impulse in der Kultur und in der Kunstszene, die sich fortsetzten – wenn auch unter anderen Titeln und in anderen Konstellationen. Der Dadaismus beförderte die Verabschiedung von Traditionen, demonstrierte das gesellschaftskritische Potenzial des Absurden und eröffnete ein weites Feld an Varianten lyrischen Sprachgebrauchs, an dichterischer Virtualität. Vor allem der letzte Punkt dient als Anregung für die Praxis des Poetisierens.

9.7.5 Zufall und Wiederholung

Für das Poetisieren als finalen Schritt im Rahmen der „Praktiken exzentrischer Positionalität“ spielen auch Zufall (siehe 9.7.4) und Wiederholung eine Rolle. Der *Zufall* wird instrumentalisiert, indem aus einem vorhandenen Textpool (in dem Fall aus den PeP-Transkripten) nach einem vorab festgelegten Muster zufällig Worte und Satzteile ausgewählt und im Anschluss neu kombiniert werden. Durch diese Entkontextualisierung passiert ein erster Schritt der Abstandsgewinnung und damit der *Entfremdung* (siehe 9.7.1). Es kommt zur Loslösung des Textes vom spezifisch Persönlichen, ohne dass jedoch der dahinterstehende Mensch verdrängt oder verleugnet wird.

Was hierbei geschieht, ist eine Verallgemeinerung des Bedeutungsgehalts, entsprechend einer Romantisierung als *Universalisierung*, wie von Novalis gefordert. Der daran anschließende Überarbeitungsprozess wird von den poetologischen Kriterien, wie sie unter 9.7.3 beschrieben werden, bestimmt. Er resultiert in einer weiteren Reduktion des Materials und in seiner Überführung in die Versform.

Als zusätzliches poetologisches Element kommt in diesem Schritt die *Wiederholung*⁶⁸ ins Spiel: Durch Repetitionen von Worten und Satzteilen, die leicht variiert werden, entstehen Irritationen in der Rezeption – es werden Diskrepanzen, Dissonanzen produziert, die das

67 „dada ist für den unsinn das bedeutet nicht blödsinn. dada ist unsinnig wie die natur und das leben. dada ist für die natur und gegen die kunst. Dada will wie die natur jedem ding seinen wesentlichen platz geben.“ (Arp, 1963, S. 205)

68 Deleuze spricht von der differenziellen, differenzierenden Wiederholung, deren „Ursprung und Ziel“ die Differenz ist, die aber zugleich den Gegensatz ablöst (Deleuze, 1992, S.45).

Wortwörtliche in Frage stellten. Die Leerräume, die sich in diesen Bruchstellen auf tun, drängen darauf, mit neuen Bedeutungen gefüllt – und so überwunden zu werden. Damit laden sie zur Überschreitung des Gesicherten, des Vertrauten und zum Betreten von Neuland, zur Erkundung neuer (Bedeutungs-)Gefilde ein.

Im griechischen Altertum bestand das Wesen der *poiesis* in der Hervorbringung der Wahrheit „und der darauf folgenden Erschließung einer Welt für die Existenz und die Aktivität des Menschen“ (Agamben, 2012, S. 96-97). Ganz im Sinne der *poiesis* werden mit der Technik des *Poetisierens* die in der Praxis gewonnenen schriftlichen Daten in lyrische Sprache überführt, um das Potenzial der Poesie zur Generierung neuer Bedeutungen von Autoimmunität zu nützen.

10. Anwendung

Vor der praktischen Umsetzung der unter 9.7 und 9.8 dargelegten Technik wird die Genese der Forschungshypothese als spekulativer Sprung nachgezeichnet. Mit der Formulierung der Hypothese und den sich daraus ableitenden Forschungsfragen werden die Rahmenbedingungen der Durchführung der PeP festgelegt.

Es folgt die Beschreibung der verschiedenen Settings der Durchführungsreihen und eine spezielle, vorab nicht geplante Erweiterung der Praxis.

10.1 Situierete Spekulation

Für die Hypothesengenerierung wurde die Methode der „situated speculation“ nach Halewood (2017) herangezogen, die auf der Philosophie Whiteheads basiert. Es ist eine Spekulation unter der Bedingung von Beschränkungen, die Halewood einerseits an den Spezifika des Bodens festmacht, von dem aus der Sprung der Spekulation erfolgt, und andererseits am Vertrauen in die Welt als eine im Werden begriffene Welt. So lässt sich die Hypothesenbildung als produktiver Akt verstehen, der aktiven Anteil an der Welt als eine „world-in-the-making“ nimmt (Halewood, 2017, S. 62).

Im Zuge dieses produktiven Akts und auf der Basis der Rezeption von Helmuth Plessners philosophischer Anthropologie eröffnete sich Autoimmunität als eine spezifische Verfasstheit im Sinne des Plessnerschen Leib-Körper-Verständnisses (siehe 8.3), als prekäre Variante der *conditio humana* im Zusammenhang mit der von ihm postulierten menschlichen Positionalität.

Als Folge dieser Spekulation lässt sich die Autoimmunerkrankung als verwirklichter Zusammenbruch, als Preisgabe der körperlichen Integrität des durch die exzentrische Positionalität bedingten Leib-Körper-Verhältnisses verstehen und damit letztlich als *Krise menschlicher Exzentrizität*.

10.2 Hypothese und Forschungsfragen

Die *Forschungshypothese* postuliert einen Zusammenhang zwischen der anthropologischen Differenz, die sich als Riss im Inneren des Menschen in Folge seiner reflexiven Selbstdistanz auftut, und autoimmunen Dynamiken. Autoimmunität und Autoimmunkrankheit werden als Folgen krisenhaften Erlebens der Zerrissenheit und Ambiguität exzentrischer Existenz angenommen.

Die *Forschungsfragen* lauten:

Ist Autoimmunität als Ausdruck einer Krise, bedingt durch die Zweideutigkeit exzentrischer Lebensform, begreifbar?

Lassen sich Autoimmunkrankheiten als Manifestationen der Auflösung, der Desintegration des durch die exzentrische Positionalität bedingten Leib-Körper-Verhältnisses verstehen?

10.3 Ziel, Chancen und Risiken

Das Projektziel besteht in der Neufassung des Konzepts der Autoimmunität. Es sollen alternative Bedeutungen von Autoimmunität und von Autoimmunkrankheiten gefunden werden, die sowohl für Patient_innen als auch für Mediziner_innen neue Formen des Verständnisses und damit auch neue Formen des Umgangs mit der existenziellen Bedingung „Autoimmunkrankheit“ ermöglichen.

Da das Projekt Neuland betritt, birgt es naturgemäß Risiken, die aber zugleich Chancen bedeuten. Das Innovationspotenzial ist durch Einschlagen eines neuen, prozesshaften Forschungsweges hoch, ebenso wie das Risiko, auf (unkartografiertem) Neuland Irrwege zu beschreiten.

Der exklusive Zugang zu den Vorgängen innerhalb und rund um die eigene Autoimmunitätsbetroffenheit eröffnet Einsichten in autoimmune Dynamiken aus der privilegierten Erste-Person-Perspektive. Dieser Zugang, der durch Selbstexperimentation und Selbstbefragung erschlossen wird, bedeutet aber auch, dass sich die Forschende durch die In-Eins-Setzung ihrer Person mit dem Forschungsobjekt als vulnerabel exponiert.

10.4 Anwendung der PeP

Zur Untersuchung der Forschungshypothese wurden die unter 9.6 vorgestellten für das Projekt entwickelten „Praktiken exzentrischer Positionalität“ (PeP) bzw. „Exercises in Existential Eccentricity“ (EEE) als Selbstexperimentation umgesetzt.

10.4.1 Erste Versuchsreihe – Raum

Um den Positionalitätsaspekt in der Methode zu aktivieren, wurden die Sprünge/Transitionen durch tatsächliche *Positionswechsel im Raum* verkörpert; die Wechsel fanden zwischen einer zentralen Stellung, die durch einen Kreis im Raum markiert war, und einer peripheren, die sich außerhalb des Kreises befand, statt. Es wurden auch Höhendifferenzen einbezogen durch Positionen auf einem Sessel versus der Position am Boden. Die Positionswechsel konnten schnell und langsam erfolgen, die Höhenwechsel durch einen Sprung oder durch vorsichtiges Erklettern der erhöhten bzw. erniedrigten Position vollzogen werden. Die jeweilige Positionalität – also die Stellung im Raum und der Weg dorthin – wurde vor dem jeweiligen Sprechbeitrag akustisch vermerkt, sodass jede Antwort einer bestimmten Positionalität zugeordnet werden konnte.

Eine Videodokumentation dieser ersten Versuchsreihe wurde in der Publikation zur „13. SAR-Konferenz / International Conference for Artistic Research 2022“ auf der Plattform des „Research Catalogue“ veröffentlicht (Macek, 2022).

10.4.2 Zweite Versuchsreihe – Innenraum

Es erwies sich in der Praxis jedoch als aufschlussreicher und inhaltlich als ergiebiger, die Plessnersche Kategorie der Positionalität nicht ins Räumliche zu übersetzen, sondern anhand von psychophysischen Parametern zu variieren, die sich erfahrungsgemäß direkt auf die *Selbstreflexion* und die dadurch erzeugte *Selbstdistanz* auswirken. Beispiele für solche Parameter sind akute Schmerzzustände und der Zustand im Halbschlaf (zwischen Wachsein und Einschlafen ebenso wie zwischen Schlafen und Aufwachen).

Bei der Durchführung der PeP unter diesen Parametern ließen sich konkrete Hinweise auf eine veränderte Selbstdistanz finden. Es wurden in der Folge die Antworten auf die fünf Hauptfragen im Zustand akuter Schmerzen und unter der Bedingung „Halbschlaf“ erhoben.

Nach der Transkription der Audioaufnahmen der PeP-Durchgänge konnte der letzte Praxis-Schritt, das Poetisieren, ausgeführt werden. Ausgewählte Gedichte werden im Ergebnisteil

unter 11.1 – *Poetisierungsergebnisse aus der Selbstexperimentation* – und unter 12.2 – *Bilder aus der PeP-Selbstbefragung* – vorgestellt.

10.5 Andere Stimmen

Im Anschluss an die Durchführung der Eigenbefragungen entstand der Wunsch, auch andere Stimmen zu Wort kommen zu lassen, den Perspektiven anderer Betroffener zur Frage nach der Bedeutung von Autoimmunität Raum zu geben und diese im Rahmen der Arbeit auch sichtbar zu machen.

Laut Ellis, Adams und Bochner (2010) beruhen autoethnografische Settings auf persönlicher Erfahrung – aber beziehen ebenso auch die Erfahrungen anderer mit ein (siehe 9.4). In diesem Sinn kontaktierte ich Personen, die mir aus der von mir gegründeten und einige Jahre geleiteten Selbsthilfegruppe „Lupus Selbsthilfe Wien“ bekannt waren und mit denen ich näheren Kontakt gehabt hatte, mit der Frage, ob sie bereit wären, mit mir über ihre Erkrankung und damit zusammenhängende Inhalte zu sprechen. Sechs Personen wurden kontaktiert, vier sagten ihre Mitwirkung zu; so kamen vier PeP-basierte Praxisgespräche mit anderen zustande.

Die Gespräche wurden per „Zoom“-Videokonferenzprogramm durchgeführt, mit Bild und Ton. Sie wurden nach Einholung der jeweiligen Einverständniserklärungen unter Hinweis auf die anonymisierte Verwendung der Transkripte im Rahmen meines Dissertationsprojekts auch audiovisuell aufgezeichnet. Es kamen dabei die Fragen, die bereits für die Selbstbefragung die Orientierung lieferten (siehe Anhang B), zum Einsatz.

Ebenso wie die Transkripte aus der Selbstexperimentation wurden die Transkripte aus den PeP-Praxisgesprächen per Poetisierung in eine lyrische Form überführt.

Ausgewählte Gedichte werden im Ergebnisteil unter 2.3 – *Bilder aus den PeP-Gesprächen mit anderen* – präsentiert; weitere Beispiele aus den produzierten Lyrikserien finden sich in Anhang D.

10.6 Exkurs: Autoimmune Typografie

Im Zuge einer Kollaboration mit dem Lehrgang für Kommunikationsdesign an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste Stuttgart kam es zu mehreren Lehrveranstaltungen/Workshops in der Fachrichtung „Typografie“, die im Rahmen meines Dissertationsprojekts und auf der Basis des von mir zur Verfügung gestellten Materials von den Lehrbeauftragten Stefanie Schwarz und Lucy Roberts durchgeführt wurden.

In den Typografie-Klassen wurde ein von mir erstelltes Video gezeigt, in dem ich Einblicke in den theoretischen Hintergrund, die Fragestellung, die Entstehung des lyrischen Materials und die Zielsetzung meines Projekts gebe.

Im Rahmen der Veranstaltungen sollten die Lyrikserien, die aus der Poetisierung der PeP-Transkripte von Gesprächen mit anderen Betroffenen resultierten, typografisch interpretiert und inszeniert werden. Ziel war es, durch die schriftgestalterische Bearbeitung des poetischen Stoffs neue Bedeutungsschichten des Autoimmunen auf der visuellen Ebene freizulegen. Die Teilnehmenden entschieden individuell, ob sie mit den Möglichkeiten analoger Typografie experimentierten oder digitale Entwürfe erarbeiteten.

Der von mir vorgeschlagene Titel lautete: *Polymutationen*, im Sinne von vielfachen Wandlungen. Diese beziehen sich sowohl auf die poetische Bedeutungsebene als auch auf die strukturelle Ebene der Schrift bzw. des Schriftbildes. Unter dem Titel „Polymutation“ erschien als Abschluss der Klasse Roberts ein Druckwerk mit den dazu entstandenen Werken; diese wurden zu Semesterende auch in einer Ausstellung (siehe Anhang E) in der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste Stuttgart gezeigt.

Fotografische Dokumente der praktischen Umsetzung autoimmuner Typografie durch die Studierenden der Klasse Schwarz und vom Ausstellungsraum der Klasse Roberts finden sich in Anhang E.

Einige ausgewählte Beispiele für neue Bilder der Autoimmunität als Ergebnisse typografischer Interpretationen der Lyrikserien aus den PeP-Gesprächen mit Betroffenen von Autoimmunkrankheiten werden im Ergebnisteil unter 12.4 vorgestellt.

IV ergebnisteil

EIGE
NES
BETR
ACHT
TET

Abb. 12: Detail aus „Also diese Krankheiten“ (Hösl, 2023)

11. Ergebnisse

Die Lyrikserien als Resultat des praktischen Teils dieser Dissertation ermöglichen ein erweitertes Verständnis von Autoimmunität als Variante der *conditio humana*, als eine spezifische *leiblich-körperliche Verfasstheit* im Sinne von Plessners Leib-Körper-Verständnis (siehe 8.1.1) und Plüggens Betonung des Leiblichen als *Situation*⁶⁹.

11.1 Poetisierungsergebnisse aus der Selbstexperimentation

SELBST IN FORMATION

a) Lichte Wolkenränder

Die sich in meine Netzhaut einbrennen
Sich selbst entzünden und dauerhaft
Brennen, glosen
Manchmal Fischtränen weinen
Um die Entzündungsreaktion abzumildern
Pathogene Muster aufspüren
Schmerzen von den
Scharfen Kanten der Realität.

b) Der Akt der Versetzung

Zerschlagung eines Hauptworts in seine Teile
Es summt und Lichtflocken, und dazwischen
Faltet sich die Luft.
Gedanken fassen
Gefühl fassen
Die Erinnerung an TIERE nicht als
Symbolische sondern
Konkret
Fellhaar für Fellhaar
Auge für Auge
Ohr für Ohr
Tier unter Tieren:
Mit Menschen-Distanz
Mit Menschen-Maskierung.

c) (Im)perfekter Körper

Meditation, Fütterungen
Und die Bestimmung über sich selbst

69 „Leibliches sei prinzipiell und immer nur *Situation*, etwas letzten Endes nur Vorgegebenes; *Situation*, in der sich der Gesunde wie auch der Kranke befindet, der er sich gegenüber sieht und der er eine *Bedeutung* gibt“ (Plügge, 1962, S. 55-56).

Als – abwechselnd – Objekt/Subjekt
 Als ganze (Selbst-)Versuchsreihe
 Umstände, Außenstände, Aufständische
 Kräfte jetzt
 Die mein Gehirn durchdringen
 Die das Selbst in Formation
 In Aufstellung bringen
 Als (selbst-)revolutionäres
 Individuum.

SCHMERZ - HALBSCHLAF

1. Ich bin im Schmerz

Nach wie vor nicht zuhause
 Im Gegenteil
 Er nimmt mich heraus
 Macht mich ortlos, rastlos
 Unzugehörig
 Verstörender Schmerz
 Der, von einer Stelle ausgehend
 Nach allem greift
 Was sonst noch von mir offensichtlich existiert.

Was aber, frage ich,
 Macht der Schmerz mit der Distanz
 Zwischen mir und mir

Wird sie größer?
 Verkleinert sie sich,
 Verschwindet sie
 Weil ich mit dem Schmerz
 Im Schmerz zusammenfalle
 Und also gar nichts mehr Distanzierendes möglich ist ...

Entschwebung
 Zwei Eremiten
 Die Brutalität des Blicks
 Körpererfahrungen
 Grenzerfahrungen.

Dröhnen erfüllt den Raum
 Das ondulierte Herz
 Die Raubvogelfrage

Jetzt und später laufen die Beine
 Der Welt quer
 Die Botschaften geraten durcheinander

2. Zustand im Halbschlaf

Verringert die Selbstdistanz oder
 Katapultiert es mich aus dem zentrischen Zustand
 In etwas schwebend Exzentrisches
 Fernes dem Selbst, und allem
 Irdischen Leben.

Zwischenbereich
 Vordergründig nah
 Hintergründig fern
 Abgerückt von allem
 Der Welt
 Dem Selbst
 Ein frei flottierendes Bewusstsein
 Das nirgends und überall
 Hingehört
 Körperlos
 Schon nahezu engelhaft exzentrisch

Nach dem Wachen und vor dem
 Schlaf
 Der hypnagoge Zustand
 In den schon Traum Inhalte Eindringen
 Aber noch klar ist, dass es
 Traumverwandt ist, was da an Bildern hereinschneit –

Zugleich ist das Ich-Narrativ aktiv
 Und der Bewusstseinsstrom setzt sich fort
 Aber ist schon abgehoben
 Losgelöst von den
 Tatsächlichen Gegebenheiten
 Und daher nicht mehr eindeutig
 Dieser Person zuzuordnen
 Die ich im Wachzustand bin.

Im Folgenden werden die Hauptmotive, die sich in den poetisierten Transkripten und in der Auseinandersetzung mit der Theorie vor dem Hintergrund der eigenen Erfahrung abgezeichnet haben, zusammengefasst und unter folgenden Aspekten betrachtet: unter dem *Blickwinkel der exzentrischen Positionalität* nach Plessner; im Hinblick auf die Frage, was ein *autoimmuner Körper* tun kann; anhand der im Forschungsverlauf entwickelten Thesen zur *Bedeutung von Autoimmunität* und schließlich unter der Perspektive des *Autoimmun-Werdens* und des *Denkens der Autoimmunität*.

11.2 Unruhelage der Exzentrik / der Autoimmunität

Ist Autoimmunität als Ausdruck einer Krise, bedingt durch die Zweideutigkeit exzentrischer Lebensform, begreifbar? Lassen sich Autoimmunkrankheiten als Manifestationen der Auflösung, der Desintegration des durch die exzentrische Positionalität bedingten Leib-Körper-Verhältnisses verstehen?

Diese Fragen haben sich aus den theoretischen Recherchen und der Auseinandersetzung mit Helmuth Plessners lebensphilosophischem Modell ergeben. Die Analyse der poetischen Transkripte der PeP-Selbstexperimente legt eine positive Beantwortung nahe. Es lassen sich darin Hinweise auf Disbalancen, auf Ambivalenzen, auf die Brüchigkeit der Existenz als von der Autoimmunkrankheit SLE Betroffene_r finden, die mit Plessners Charakteristik exzentrischer Positionalität als Unruhelage übereinstimmen – als Konsequenz der existenziellen Ortlosigkeit, die die Exzentrik mit sich bringt, des Auf-Nichts-gestellt-Seins, des permanenten Auf-der-Suche-Seins nach dem Komplementären, dem Nicht-Natürlichen, das ein Leben in exzentrischer Positionalität erfordert (siehe Kap. 6.4.6). Autoimmunität lässt sich demnach als Ausdruck unserer zweideutigen Existenz in exzentrischer Positionalität lesen, als Krisenreaktion, als Antwort auf ein unlösbares Problem, auf eine unmögliche Frage, so wie es bei Weinen und Lachen laut Plessner der Fall ist.

Die Autoimmunreaktion kann auch als zeitgemäße Reaktion des Individuums auf die globale Krise aufgefasst werden, auf die menschliche Identität als Krise, auf unsere zivilisatorisch bedingte Abgefallenheit von der Natur, auf unsere innere Zerfallenheit, Zerrissenheit, auf den Riss, der sich in der Folge auftut.

Sie kann als Rissheilungsversuch angesehen werden: So wie das Fieber eigentlich eine Heilungsreaktion darstellt, stellen möglicherweise auch Autoimmunkrankheiten Heilungsversuche dar, Versuche, den Riss in unserem Inneren zu heilen, unsere Abgetrenntheit von den Mitwesen, den Tieren, Pflanzen zu überwinden durch Versuche, über die Produktion von Auto-Bindungskörpern eine neue Identität zu erzeugen und Grenzen zu überwinden, Grenzen aufzulösen und neu zu ziehen durch auf eigenes Gewebe abzielende Aktivitäten des Immunsystems.

Zur Unruhelage, wie sie Plessner als charakteristisch für Exzentrizität bestimmte, sei auch auf Donna Haraway verwiesen, die in ihrem aktuellen Buch mit dem deutschen Titel „Unruhig bleiben“ allgemein von unruhigen, „aufgewirbelten“, auch „trüben und verstörenden“ Zeiten schreibt, in denen wir leben, und die jede_n von uns dazu auffordern,

zu reagieren – „in unserer je unbescheidenen Art“ (Haraway, 2018, S. 9). Autoimmun-
Werden könnte eine dieser Reaktionen sein, eine Antwort *aus der Unruhe auf die Unruhe*
in diesen verstörenden Zeiten.

11.3 Was kann ein autoimmuner Körper tun?

Michel Serres stellt diese Frage⁷⁰ allgemein, die Frage danach, was ein Körper tun kann. Er hält fest: „In the silence of health, the body – absorbed in its capacity for omnitude – knows nothing of membership. Illness causes it to fall into a description“ (Serres, 2011, S. 60). Es ist der physisch fitte Körper, der alles tun kann, „that is, produce a thousand possible metamorphoses“ (Serres, 2011, S. 61). Erst die Krankheit bewirkt, dass der Körper einer Beschreibung unterworfen wird. Der gesunde Körper sieht sich nirgends zugehörig. Er hat die Möglichkeit zur Vielheit – er kann, laut Serres, jederzeit vielfältige Verwandlungen vollziehen.

Der autoimmunke Körper ist ein beschriebener Körper – insofern, als ihm ein Syndrom zugeschrieben und über die Diagnose auch eingeschrieben wird. Doch ist er deswegen eingeschränkt, wird er dadurch behindert in seiner Fähigkeit zur Metamorphose? Ist es nicht vielmehr so, dass er nun über andere Optionen der Transformationen verfügt, Optionen, die dem gesunden Körper nicht zur Verfügung stehen?

Hier interessiert uns also die Frage: Was kann ein autoimmuner Körper tun?

Die folgenden Antworten, die nur eine Auswahl darstellen, lauten: Stören, Symptome produzieren, sich krank verhalten, differieren, sich abspalten, kommunizieren, sich selbst auflösen, sich zum Gedicht umformen ...

11.3.1 Stören

Ich spreche versuchsweise von einer „autoimmunen Störung“ statt von einer Autoimmunkrankheit. So, wie es ein Charakteristikum des lyrischen Sprachgebrauchs (siehe auch 9.7.1) ist, *Sprachstörungen* zu produzieren, ist es ein Charakteristikum autoimmuner Expressivität, *Störungen im Körper-Leib-Verhältnis* zu verursachen.

Eine spezifische Störung in Folge von Autoimmunität ist die *Müdigkeit*, diese Konstante der chronischen Autoimmunkrankheit, als Bremsklotz im Getriebe des Tagesablaufs, über den Tag kumulierendes Verzögerungsmoment, Unwucht und mysteriös verstärkte Schwerkraftwirkung mit Zug Richtung Erdinneres.

70 „Who knows what the body can do?“ (Serres, 2011, S. 38).

GLEICHGEWICHTSSTÖRUNG (2023)⁷¹

Ich schlafe fast / fest /
Gleichgewichtsstörung,
Schlafstörung,
Wortfindungsstörungen
Linien auf dem Papier.

Entstehungsgeschichte:
 In der Fremde wurde mir das Eigene unheimlich
 Und etwas in mir wurde aktiv –
Das Immunsystem-Wesen
 Immunkomplexe lagern sich an den Gelenken
Gedanken
 Und inneren Organen
Gefühlen an.

11.3.2 Symptome produzieren

In einem Eintrag vom 16. Mai 2023 notiere ich die aktuellen Symptome:

Lendenwirbelsäulenschmerz
 Achillessehnen Schmerz
 Handgelenksschmerzen
 Augentrockenheit
 Lippentrockenheit
 Rotfleckige Haut im Gesicht / Gedicht
 Rotfleckige Haut im Nackenbereich, auf den Schulterflügeln / Vogelflügeln
 Beunruhigter Magen
 Ziehen im Bauch
 Ziehen in den Arm- und Beinmuskeln
 Müdigkeit

Ich empfinde mich als Schmerz-Ansammlung, das Zerstörerische und das auf Erneuerung Abzielende halten sich die Waage:

Ich bin ein Schmerz-Konglomerat, innen wie außen, innen und außen ist nicht mehr zu trennen. Ich will den Prozessen ihren Lauf lassen, es ist entweder Zerstörung oder Reformation – oder auf Zerstörung basierende Reformation.⁷²

71 Die in dieser Form zitierten Gedichte sind während des Forschungsprozesses entstanden und mit Titel und Jahreszahl ihrer Entstehung in Anhang F verzeichnet.

72 Macek, B. (2023). Note of the Day vom 14.06.2023. In dies., *NOD 2023*. Unveröffentlichtes Tagebuch.

Michel Serres betont, dass er keine einzige Erkrankung bereut, die er in seinem Leben durchgemacht hat, kein Liebes- oder sonstiges Leid; denn: „Sensation guides life; pain warns of death. I’ve lived fully from its deafening howls“ (Serres, 2011, S. 40).

Novalis hielt schon am Ende des 18. Jahrhunderts fest: „Das Ideal einer vollkommenen Gesundheit ist bloß wissenschaftlich interessant. Krankheit gehört zur Individualisierung“ (Novalis, 1957, S. 284).

PRINZIP DER SCHWELLUNG (2022)

Funktionsverlust

So nicht mehr
Aber wie dann
Mir fällt nichts mehr ein
Was tun? Die Weltfrage
Oder Menschheitsfrage
Von der gesamten Gattung
An mich als ihre Einzelrepräsentantin
Gerichtet
Die ich nur schweigend
Reagieren kann
Auslaufend

Fantasieverlust
Austrocknung
Auswaschung
Keine Farben
Statt kein Auge
Mein Auge
Das trocken bleibt
Die Wüstenausdehnung in meiner
Brust
Von Windhosen befeuert
Ragt längst in den Kopf hinauf —

Abregen
Fliegen
Eine kurze Sequenz
Traumannäherung
Eine Infiltration
Wie jetzt
Noch
Nur noch jetzt
Einen Blick
In eine Tagesferne richten
Wenn schon die Nacht sich
Als Hürde oder als
Tiefer Graben vor mir
Zum unüberwindbaren Hindernis
Gestaltet

Mein nicht funktionierender Körper

Schwindet zugleich mit dem Verlust
 Von grundlegenden Funktionen
 Schrumpft
 Wie der Kopf, wobei ich mit Kopf
 Wie durchaus üblich
 Das Gehirn, auch das zentrale Nervensystem
 Meine
 Das am Zusammenfallen
 Am Auseinanderfallen
 Zerfallen ist
 Wie ich mir vorstelle

Sekunden
 Schlafeinbrüche
 Der riesig schwere Kopf
Das Prinzip der Schwellung

Vereisung
 Vergreisung
 Vergeistigung

11.3.3 *Sich krank verhalten*

Mit „sickness behavior“⁷³ wird eine spezifische, weil je individuelle Art und Weise der Reaktion auf eine Erkrankung beschrieben; es sind dies Symptome wie Schwäche, Unwohlsein, Konzentrationsmangel, Niedergeschlagenheit, Antriebs- und Appetitlosigkeit, die damit zusammengefasst werden, und die häufig mit viral verursachten Krankheiten wie z. B. der Influenza (Grippe) einhergehen. Es ist aber auch genau der diffuse Zustand als Grundverfassung, der häufig chronische Autoimmunkrankheiten begleitet.

SICKNESS BEHAVIOUR (2022)

Kein Virus lässt sich
 Beschuldigen, für meine Verfassung
 Die aktuelle Symptomlage
 Die Schwäche, Müdigkeit
 Augenentzündung, Kurzatmigkeit.

Wieder ist es das eigene Immunsystem
 Wieder ist es selbstinduzierte
Sickness Behaviour
 Selbstinduzierter *Brain Fog*
 Ich liege im abgedunkelten Zimmer

73 „Sickness behavior, regelmäßig auftretende, unspezifische Begleiterscheinung einer Pathogenese mit Krankheitssymptomen wie Fieber und physiologischen Veränderungen, wodurch sich Kranke schwach, unwohl, lustlos fühlen und die Fähigkeit zur Konzentration verlieren“ (Lexikon der Psychologie, 2000).

Betrachte die Innenseite meiner Lider
 Mein Hirn fasert aus
 Füllmaterial aus Schaumstoff und Watte
 Hält die Gedanken getrennt von einander
 Dichtet sie ab.

Und das zirkuläre Wünschen
 Versackt schon im Ansatz
 Der ersten Halbdrehung
 Schwache Kniekehlen
 Übergroße Augenbälle
 Verlassenheitsartefakte
 Stellvertreterinnenkrieg
 Und ein Tränenfilm zwischen
 Mir und der Welt.

11.3.4 Differieren, sich abspalten

Es gibt diese Tendenz des Autoimmunen zur Abspaltung, zur Differenzbewegung als grundlegende Bewegungsform. Es sind Abspaltungsbemühungen, Aktivitäten zur Abstoßung von (Ich-)Anteilen, die der Körper als toxisch einstuft; es ist ein Sich-selbst-Erkennen und Sich-selbst-auslöschen-Wollen – zumindest in Bruchstücken, weil sie möglicherweise das Gesamtsystem gefährden.

Sind Autoimmunkrankheiten also *Differenzkrankheiten* – Ausdruck der anthropologischen Differenz?, sind sie *Distanzkrankheiten* – Ausdruck der Selbstdistanz; oder doch *Gegensatzkrankheiten*, im Sinne von: wo Ich ist, soll Nichtich werden?

DUNKLE WOLKE AUTOIMMUNITÄT (2022)

Ich leide an *inconveniences*
 Wie die Engländer sagen
 Und wie ich es auf Deutsch nicht äquivalent ausdrücken kann.
 Widerstände des Körpers

Es wird plötzlich deutlich, dass all diese Symptome
 Widerstandsbekundungen des Körpers sind
 Der doch eigenständig existiert
 Es ist doch dieses: mein Körper
 Und dann die Leibhaftigkeit als nur eine Dimension
 Körperlichen Existierens
 Und dann der Geist, als Bewusstsein,
 Der die Leiblichkeit umfasst, aber nicht
 Den Körper als solchen durchdringen kann.
 Der Körper ist von dieser Art kognitiven Bewusstseins nicht erfasst.

Mein Körper führt also doch zum Teil ein Eigenleben
 Und kommuniziert mit meinem Geist über Befindlichkeiten
 Die er mich finden und interpretieren lässt.

Ist es mein Problem oder ein allgemein-menschliches Problem
 Bin ich hier wieder bei Plessner,
 Bei der menschlichen Zerfallenheit
 Und haben es Tiere also nicht
 Pflanzen nicht
 Diese Kluft in sich
 Diese Ambivalenz
 Diesen Riss, der durch die Mitte ihres Seins
 Oder Körpers geht und
 Der durch die gesamte Menschenwelt geht
 Nicht nur durch das menschliche Individuum ...

11.3.5 Kommunizieren

Michel Serres betont die kommunikativen Aspekte von Symptomen; er spricht von der Wahrheit, die in den Botschaften des Körpers zum Ausdruck kommt. Er weist der Körpererfahrung eine Vorrangstellung zu und betont, dass sie sich gegen alle Spekulationen durchsetzt. Wie schon unter 3.6.3 zitiert, sieht er das „ich bin“ durch das „ich leide“ fundiert, nicht durch das „ich denke“: „I am initially what pain has made of my body; only after, much later and long after, am I what I think“ (Serres, 2011, S. 41).

CHRONIFIZIERUNG (2022)

Wo stehe ich, was die Krankheiten betrifft
 Das Kranksein
 Die Chronifizierung
 Die Ausdehnung des Kaputten gegen die
 Unendlichkeit, die es nicht gibt.
 Also gegen den Tod
 Es ist in Wahrheit ein Hereinholen des Todes
 Vorzeitig und permanent, ins Leben.
 Hier, im Körper, gehen jetzt schon
 Seit 15 Jahren Dinge vor sich
 Die auf den Tod, auf Verfall, auf Auflösung
 Verweisen, nicht auf Wachstum und Entwicklung.
 Diese Zellen funktionieren nicht in Richtung Leben.
 Sie eilen voraus, Richtung Grab.
 Oder was ist die Richtung, in der sie sich bewegen?
 Weiß ich es, weiß ich ihre Bewegung zu deuten
 Kann ich verstehen, was sie antreibt
 Was das Motiv ist hinter ihren Aktivitäten?

Da es Krankheit heißt, scheint es
 Destruktiv, gegen das Leben
 Weil gegen Gesundheit als
 Direkten Lebensausdruck gerichtet
 Aber ich glaube ja nicht an diese
 Fundamentale Dichotomie
 Ich entwickle ja gerade
 Eine eigene Gesundheits-Krankheits-Theorie
 Ein Modell, das von der Medialität dieser Vorgänge ausgeht.
 Eine Medientheorie der Autoimmunität –
 Mit dem Körper als Medium
 Und den autoimmunen Prozessen als kommunikativen Akten
 Als Vermittlungsversuche einer Botschaft
 Die nur bis jetzt noch
 Niemand versteht
 Und ich versuche nicht mehr und nicht weniger
 Als den biomedizinischen Interpretationen einen anderen Entwurf
 Entgegenzusetzen
 Indem ich mit einem autoimmunen *Mindset* denke
 Das andere Analyseergebnisse produziert
 Andere Lesarten forciert und daher ein anderes
 Resultat, ein anderes Modell der Autoimmunität vorstellt –

11.3.6 *Sich selbst auflösen – die Organe auflösen*

Autoimmunität, haben wir festgestellt, kann zu Störungen führen, die sich im Leib-Körper-Verhältnis ausdrücken. Sie ist eine Differenzbewegung, indem sie auf Abspaltung (von Selbst-Anteilen) abzielt; in ihren Aktivitäten, die sich auf körpereigenes Gewebe richten, lässt sie sich auch als *SelbstaufLösungsbewegung* interpretieren, als ein Werden in Richtung des organlosen Körpers (siehe 8.3), als *Desubjektivierungsprozess*.

Der organlose Körper steht ja bei Deleuze und Guattari (1992) für einen befreiten Körper, einen Körper, der frei ist von Organen, die in diesem Modell als Stellvertreterinnen für eine Organisationsform angenommen werden, wie sie von der Sozietät, in die der Körper hineingeboren wurde, hineingetragen worden ist. Organlos heißt demnach, nicht organisiert, nicht dem Funktionieren unterworfen. Es ist also ein den Funktionspflichten entthobener Körper, ein *Körper der Virtualität*.

OHNE HERZ (2023)

Sich selbst entleeren
 Ent-Identifizieren
 Den Unterschied aushalten
 Möglichkeitsmaschine des Körpers

Die Vorstellung, ich schreibe die Welt neu zusammen.

Stelle mir vor, ich sitze im Garten
 Bin zu müde, um im Garten zu sitzen
 Wunsch nach Sekunden-, besser Minuten- oder Stundenschlaf.
 Ich möchte weniger Atmen
 Weniger Atemzüge tun.

Ich träume vom organlosen Körper
 Ich will die Lunge abschaffen, die Nieren, die Leber, das Herz
 (Denke an Joseph Beuys und sein „Notfalls leben wir auch ohne Herz“)
 Ich möchte keine Blase, keinen Magen, kein Gedärm.
 Die virtuelle Dimension des Körpers ist die poetische Dimension
 Es ist der romantisierte Körper nach Novalis
 Der durch Potenzierung entsteht
 Das Werkzeug zur Weltmodifikation
 Körpermöglichkeitsmaschine
 Eine Fläche bei Deleuze, durchströmt von Flüssen
 Durchkreuzt von Fluchtlinien
 Durchpulst von Intensitäten.

Alles artet aus, was heißt ausarten
 Ich bin eine Ausartung, ich wuchere, das steht fest
 Es ist ein tatsächliches organisches Wuchern
 Und ein geistiges Entgleisen
 Mir entgleiten die Stränge
 Die ich fest in Händen halten sollte
 Stattdessen schwimmen die Linien

Und was sagt Mach über Punkte?
 Bei Deleuze sind es die Linien
 Mir zerfließt alles vor Augen, in Händen
 Ich will keine Sozialperson sein, sondern endgültig
 Im Hinterland verschwinden, im Niemandsland der Asozialität.
 Ungesehen, Ungehört, schreibe ich dennoch, und im Schreiben
 Bin ich dennoch
 Über dieses Nicht-Ich, dieses ortlose, unverwurzelte Ich hinaus
 In und durch die festgesetzten festgeschriebenen Worte, Sätze
 Existent.

Weltexistent, meine Brust hebt und senkt sich
 Ich atme zu viel, ich möchte lernen, mit weniger Luft auszukommen
 Weniger Atemzüge in der Minute zu machen
 Mehr aus- als einzuatmen
 Leerer zu werden und offener
 Ohne aber diese Offenheit auffüllen
 Ohne die Leere verdrängen zu wollen –
 Alles schwimmt, meine

Augen
 leer
 hören
 nicht.

11.3.7 *Sich zum Gedicht umformen*

Novalis beschrieb den durch Romantisierung potenzierten Körper, also den dichterischen Körper (siehe 8.4), der sich als Selbst- wie Weltmodifikationstool begreifen lässt. So, wie Deleuze und Guattari uns dazu aufrufen, unseren organlosen Körper zu finden (siehe 8.3), rief Novalis dazu auf, unseren Körper zum Wandlungsinstrument zu machen, über dichterische Aktivität, die letztlich nichts anderes in seinen Augen darstellte als den willkürlichen Gebrauch der Organe. Hier wie dort hat es mit Befreiung, mit Werden zu tun.

LEIB + GEGENLEIB (2023)

Sichtfenster schaffen
 Durch das Reißen von Löchern
 In die Wolkendecke
 In die Nebeldecke
 In die soziale Schicht

Es ist Licht
 Hinter den geschlossenen Lidern
 – Den Schlaf hereinnehmen
 Wie einen guten Freund.
 Ich katastrophisiere
 Aber ich kann zurücktreten von meinen
 Ungünstigen Gepflogenheiten
 Jederzeit –
 Leib + Gegenleib
 „Das macht der Lupus“ –
 Den gibt es doch gar nicht
 Es gibt nur mich
 Meinen Körper
 Der mein Leib ist
 Und mich
 Und wir reagieren
 Wir antworten auf die Fragen der Umwelt
 Auf die Anforderungen
 Und Ansprüche die
 Von der Welt an uns
 Gerichtet werden.

11.4 Virtualität der Identität/Autoimmunität

Bin ich, frage ich mich, ein Ensemble aus Empfindungen, das nur von der gemeinsamen Erinnerung zusammengehalten wird? Der Körper gibt jedenfalls die Form, aber unbeständig; er wechselt sie, formt sich kontinuierlich um.

Die Krankheit als Identitäts-Faktor, -Vektor, über den Körper oder vom Körper ausgehend, wirkt auf das passive Ich ein, das sich das aktive Ego vorstellt, indem es unter dem Einfluss der Symptome denkt, unter dem Einfluss der Körpersignale als das Andere, das wiederum vom Körper aufgegriffen wird, der im Fall der Autoimmunität gegen das eigene Gewebe aktiv wird, und mit Bindungen, mit Anzündung, Auflösung, mit Umformungen beginnt.

1. IDENTITÄT: BA MA (2023)

Autoimmune eccentric
Selfdiffering, selfdissolving
Entity, multiplicity
Less and more than one
All at the same time.

2. IDENTITÄT: BR MK

Dichtendes Tier
Das Herz etwas unterhalb der Kniekehlen
Zittrigkeit, Anspannung
Loss of feeling, adequacy.
Mehr sein wollen, mehr optionale
Personen ausleben
Potenzialitäten ausagieren
und die Welt
Verbessern für die Tiere.

Denken ist virtuell, Werden ist virtuell. Deterritorialisierung bedeutet: das (innere) Land freigegeben ... Es ist eine Frage der Einfühlung; Werden ist jedenfalls Bewegung, aber sie geht nicht hinauf (auch nicht hinunter), sie ist nicht gerichtet.

Ich bin nicht mehr an Krankheit interessiert. Ich bin an Irrealität interessiert, an der Übertretung der Körpergrenzen, Leibgrenzen, am Hinter-mir-Lassen dieses Menschendaseins. Ich sage, dass ich es ausprobiert, dass ich es ausgelotet habe, das Menschsein, aber dass ich jetzt fertig damit bin. Nicht, dass ich auch nur annähernd die Möglichkeiten, die es bietet, realisiert oder auch nur angedacht hätte, aber einiges an Erleben und Versuchen liegt hinter mir, an Gedachtem, Herausgebrachtem, Ausgelebtem,

und jetzt bin ich müde, ohne dass Schlaf dafür die Lösung wäre. Schlaf ist nicht die Lösung, sondern Abschied, und Übertritt in ein neues Existenzkapitel.

(Alle Menschen, keine Menschen. Alle Tiere...)

Ich möchte, im Unterschied zu Kafkas Rotpeter, meine Affennatur zurückgewinnen ... wieder erinnern und wiedergewinnen ...⁷⁴

HERAUSSTEHEN / EXZENTRIK (2022)

Umwege aufzeichnen
Nehmen was da ist
Welten, Gebirge
In 2 D
Im Regen fliegende Krähe
Osten
Auflösung des Himmels
Verschwimmen des Blicks
Es ist Wasser in der Luft
Wankende Äste als
Winken der Natur
Wem winkt sie zu
Mir oder dem Schatten hinter der Tür
Hinter dem Zimmer
Hinter den Augenbällen
Irgendwo in einem Hirn
Das jemand gerade als
„Mein Hirn“ bezeichnet.

Verblässende Tatsachen
Fallender Regen Akustik
Und ein kahler Ast bleibt starr
Zwischen bewegten Blättern.
Glühende Sonne Imagination
Falscher Glitter
Die Fährte des Hasen
Kaum aufzuspüren
Es rauscht in meinem Kopf
Aber ich meine mit Kopf
Eher eine Wolke
Eine diffuse Verdichtung von
Energie rund um und oberhalb
Meines Körpers.

Das Rauschen ist nah und zugleich kommt es
Eindeutig von weit her –
Verdammt-manische

74 Macek, B. (2023). Note of the Day vom 22.06.2023. In dies., *NOD 2023*. Unveröffentlichtes Tagebuch.

Blütenexplosion mitten
 Ins Gesicht so dass
 Gesprengte Augen-/ Iris-Splitter
 Ins Zimmer und aus dem Fenster
 Spritzen

Krampf der Muskulatur
 Rufzeichen-Transport über die
 Neuronen
 Das Hirn langt zu und eine
 Annähernd mit mir identische Person
 Geht an die Decke –

Holprige Kreatur Möglichkeitsformen
 Angedachte / andächtige Fluglinien
 Von einer Taube gezogen / gelöscht
 Es bleibt nichts als Regen als
 Regenvision, Regenschwärmerei des
 Schwarmbewusstseins das aus der
 Kolonie meiner Nervenzellen
 Hervorgeht –

Ausmaße Abmessungen
 Dummheit Lethargie
 Folterinstrument Wahrheitssuche
 Wo doch die Zeitabhängigkeit die
 Hervorstechendste Eigenschaft
 Von Wahrheit ist
 Wenn es um Individualwahrheiten oder auch
 Interpersonelle Wahrheiten
 Als Austauschgegenstände geht.
 (Das steht vielleicht nirgends ausdrücklich
 Geschrieben)

Mahlzeit Vernunftwerdegang
 Umtriebe und die Vermissung als
 Fehlableitetes Hauptwort vom Verb vermissen
 Der Magen revoltiert und schon steht ein
 Ganzer Körper
 Im Raum.

11.5 Selbst-Selbst-Schutz

Was bedeutet Autoimmunität in Bezug auf Grenzen, in Bezug auf Self-Care, in Bezug auf die Interaktionen mit der Umwelt? Wenn Immunität, etymologisch betrachtet, Selbst-

Schutz gegenüber den Anderen und der Gemeinschaft⁷⁵ bedeutet, muss von Autoimmunität als Selbst-Selbst-Schutz gesprochen werden; als Schutzmaßnahmen des Selbst vor dem eigenen Ich. Wenn wir beginnen, offensichtlich Eigenes (i. e. materiell dem eigenen Körpergewebe Zugehöriges) abzuwehren, zu eliminieren, anzuzünden (Autoimmun-Aktivität als Selbstentzündung) mit der Absicht, es auszulöschen, mit der Absicht der Bereinigung, der Behebung eines Fehlers – so ist das Motiv der Schutz vor Selbstfehlern, Fehlentwicklung innerhalb des Selbst-Systems, das diese Prozesse aktiviert.

AUTOIMMUNE ISOLATION (2022)

Ich denke tastend
 Watte schirmt mich ab
 Weiße weiche Watte
 Isoliert mich zur Welt hin
 Isoliert meinen Kern auch gegen das Selbst,
 Gegen den Zugriff des eigenen Denkens.

Selbstentzündung – FRIENDLY FIRE

Schmerzen – Schätze
 Tauchgänge – Glandulae
 Fluchttiere – Augenrollen
 Ganglien, Mikroben, Osten, Ligatur, Phänomen.
 Schmerzen Schätze Versuche
 Faun Falter Faden
 Relation Funktion Verschiebungen.
 Rätselwort Glockenblume
 Verlorene Millionen
 Ziffern Unsummen
 Luster Linien Ligatur Wüste Aufriss Rand Revolte
 Anzeige Arznei Einzeller
 Morgen Vernunft
 Mündung Staub.

Möglicher Hirnschaden (statt Herzschaden)

Alles ein neurologisches Problem
 Hirnfunktionsstörung
 Eine Entgleisung auf der Ebene der Neuronen
 Dachscha den, kurz gesagt.
 Ein Fluss in einer Landschaft
 Ein Baum.

75 Immunität bedeutet widerstandsfähig, gefeit, geschützt sein; in der Medizin steht Immunität für den Selbstschutz des Körpers gegen Infektionen / äußere Erreger. Wenn Immunität nach der ursprünglichen Definition („immunitas“ = Befreiung von einem „munus“, einem staatsbürgerlichen Amt, einer Aufgabe oder Pflicht) von sozialen Aufgaben entbindet, ist laut Esposito die „immunitas“ als Gegenbegriff zur „communitas“, also zur Gemeinschaft, zu sehen; sie unterbricht den „sozialen Kreislauf des gegenseitigen Gebens“ (Esposito, *Immunitas*, 2002, S. 13).

Entschiedene Andersartigkeit oder Andersgeartetheit/Entartetheit
 Mein EEG auf/zeichnen
 Permanente Hirnstrommessung
 Hirnstrom-Ermessung mit dem Zeichenstift, der Hand, die den Stift führt
 Als Zeiger
 Als subjektiv-objektive Messapparatur
 Schwankungen, Höhen, Tiefen, Täler, Berge, Zacken, Unruhen aufzeichnen
 Hirnlandschaften entwerfen
 Alles verweben (Novalis), alles verbinden
 Hand – Herz – Hirn.

11.6 Antifragile Strategie

Autoimmunität, als antifragile Strategie (siehe 3.7.4) verstanden, bedeutet, dass der Leib/Körper autoimmune Aktivitäten als Lösungsversuche im Angesicht von (dauerhaftem) Stress setzt. Diese These berücksichtigt Eigenschaften des Autoimmunen wie das Paradoxe, Chaotische und das Risikobehaftete. Letzteres besteht darin, durch Selbstentzündungen, wie sie in der Folge von Autoimmunerkrankungen auftreten, dauerhafte bis tödliche Schäden am eigenen Körpergewebe, an den eigenen Organen anzurichten.

Antifragilität kann eine Antwort auf Belastungen sein, die, über reine Adaption an die Stress-Situation hinausgehend, auf Transformation als Bewältigungsstrategie setzt, mit der Intention der Realisierung eines neuen Leib-Körper-Entwurfs. Michel Serres beschreibt die Risiken und Möglichkeiten der (Selbst-)Veränderung so:

Wenn du dich retten willst, riskiere deine Haut [...], zögere nicht, sie hier und jetzt dem Sturm der Veränderung auszusetzen. [...] Du wirst dich nicht verändern, wenn du dich dieser Unbeständigkeit und diesen Abweichungen nicht hingibst. Vor allem wirst du nicht erkennen. [...] Ich bin, ich existiere in dieser gemischten Kontingenz, die für Veränderung sorgt durch den Gewittersturm des anderen, durch die Möglichkeit seiner Existenz. (Serres, 1998, S. 28)

In die Antifragilität als Strategie spielt also das Motiv der *Allostase* hinein, der Stabilität durch Veränderung – „stability through change“, wie sie Sterling und Eyer definierten (1988, S. 631). Mehr als Homöostase, über die Herstellung von Gleichgewicht hinaus, ist es eine Dynamik, die auf Ausgleich durch Veränderung zielt. Dieses Prinzip kommt auch in der im Folgenden dargestellten romantischen „Theorie der Bindung und Lösung“ zum Tragen.

11.7 Binden und Lösen

Anknüpfend an den Anspruch oder die Aufforderung von Novalis (1798), dass die Welt romantisch werden müsse (siehe 9.7.3), sage ich: Die Medizin muss romantisiert werden – daher unterbreite ich hier den Entwurf einer romantischen Theorie der Autoimmunität, basierend auf den Prinzipien des Bindens und Lösen.

Romantische Autoimmunitäts-Theorie: Bindung und Lösung

Novalis sieht in der Bindung „simultane Freiheit“. Er notierte:

Im Neutral- oder Indifferenzpunkte sind beide Opposita gänzlich frei – eine wirkt zugleich mit der andern, und dies macht beide insensibel. Seele und Materie sind insensibel in ihrer gänzlichen wechselseitigen Durchdringung. $a = b$. Gebunden im gewöhnlichen Sinn, sind beide in gegenseitigen verkehrten Verhältnissen. (Novalis, 1957, S. 90)

Für Novalis ist die Poesie *das* Lösungsmittel; sie „löst fremdes Dasein im eignen auf“. Während „der Philosoph nur alles ordnet, alles stellt, so löst der Dichter alle Bande auf“ (Novalis, 1929d).

In den berühmten Merseburger Zaubersprüchen aus dem 10. Jahrhundert, die als älteste überlieferte deutschsprachige Texte in gereimter Versform gelten, geht es ebenfalls um Binden und Lösen. Der erste Zauberspruch beinhaltet einen *Lösezauber* von Fesseln: „[...] Entspring den / Haftbanden / Entfahr den / Feinden“ (Urban, 2012).

Der zweite ist ein *Heilungszauber* für ein verletztes Pferd; hier steht das Binden als Zusammenfügen, was zusammenbleiben soll, im Vordergrund. Die Schlusszeilen lauten in der Übersetzung von Urban (2012): „Knochenrenke / Wie Blutrenke / Wie Gliedrenke / Ein zu rein / Blut zu Blut / Glied zu Gliedern / Als Ob Geleimt / Sie seien“.

Bei Serres ist es das Binden als Verknüpfen, das Analyse ausmacht, wie er im Buch „Die fünf Sinne“ schreibt; sie „verknüpft, ohne zu lösen, oder sie macht sich bereit zu lösen, indem sie verknüpft“ (Serres, 1998, S. 410). Das Vermischen und Vermengen ist Leitmotiv in seiner Philosophie des Gewebes, das bei ihm aus Knoten besteht:

Der Knoten schafft einen Ort, indem er diese Milieus auf klare und eindeutige Weise vermehrt. Hier zerstört die Analyse nicht, sie konstruiert vielmehr, Dichotomie und Bruch werden beständig repariert. Das Zwischen ist überreichlich vorhanden, statt Absonderung geht es um Annäherung. (Serres, 1998, S. 410)

In Guskens Interpretation wird der Knoten „als Modell der Erzeugung von Mannigfaltigkeiten im Sinne einer Verknüpfung des Fernen mit dem Nahen präsentiert,

und das heißt sowohl des Fremden mit dem Eigenen und Bekannten als auch des Globalen mit dem Lokalen“ (Güsken, 2020, S. 54).

In diesem Sinn kann Autoimmunität als Selbstanknüpfungsversuch konzeptioniert werden (oder als Selbstberührungsversuch „auf der Suche nach der Seele“, siehe Serres⁷⁶), als Versuch, eine Verbindung mit sich selbst (wieder-)herzustellen, *über Bindung eine Lösung* von Problemen mit der eigenen Identität und/oder mit der sozialen Identität zu erreichen.

Laut *Psychoneuroimmunologie*⁷⁷ (siehe auch 3.6.5) steht das Immunsystem in beständigem Kontakt mit dem zentralen und peripheren Nervensystem, es steht im wechselseitigen Einfluss des Hormon- und des Nervensystems. Wenn nun das Gehirn ständig kommuniziert, dass es von bedrohlichen Umwelteinflüssen umgeben ist, dass es von der Umgebung unter Druck gesetzt wird, dass es beständig Druck erlebt, dann beginnt das Immunsystem, aktiv zu werden – und zwar dauerhaft, oder zumindest solange es die Stress-Signale aus den anderen Systemen empfängt. Seine Funktion, seine systemerhaltende Leistung besteht ja darin, Bedrohungen abzuwenden und das System – den gesamten Organismus – zu schützen. Es geht dabei um dessen Fortbestand, um die Ermöglichung des Weiterlebens, des Existierens.

Es geht nicht um Siege gegen „feindliche Organismen“, sondern um das Bewahren oder Wiederherstellen der Homöostase, des Gleichgewichts des Systems. Da es sich bei den Stressoren nicht um Bakterien oder Viren handelt, die es zu binden und aufzulösen gilt, setzt die Autoimmunreaktion ein – und das Immunsystem beginnt, seine Aktivitäten auf eigene Strukturen zu konzentrieren, auf ihre Auflösung, da die eigenen Strukturen zu Problemverursachern für das Gesamtsystem geworden sind. Das Ziel ist nun nicht mehr nur Homöostase, sondern *Allostase – Gleichgewicht durch Wandel*⁷⁸.

In der neuen Erzählung über das Immunsystem stehen daher die Aktivitäten des Bindens und Lösens im Zentrum. Die immunologischen Hauptprozesse lassen sich auf Bindung und

76 „Unsere Seele breitet sich so aus, daß wir nicht eins sind“ (Serres, 1998, S. 21). Die Seelensuche bedeutet für Serres daher ein „endlose[s] Erkunden“ (Serres, 1998, S. 25). Er fordert dazu auf, es selbst zu versuchen, sich über Selbstberührungen auf die Suche nach dem Seelensitz zu machen, z. B. indem man den Ellbogen auf des Knie legt oder andere Körperteile aufeinander – die Suche endet nie. „Das Turnen ist der Anfang und die Voraussetzung der Metaphysik“ (Serres, 1998, S. 19).

77 „Die Psychoneuroimmunologie (PNI) befasst sich mit dem Einfluss psychischer Faktoren auf das Immunsystem und die körperliche Gesundheit, wobei neuroendokrine netzwerkartige Verbindungen als vermittelnd gelten“ (Hannemann et al., 2017, S. 55).

78 McEwan und Wingfield beschreiben Allostase als Konzept der Stabilität durch Veränderung, „as a fundamental process through which organisms actively adjust to both predictable and unpredictable events“ (2003, S. 2). Allostase umfasst die Anpassung in Konfrontation mit potenziellen Stressoren über Aktivierung neuronaler, neuroendokriner und neuroendokrin-immuner Prozesse: „This has been called ‚allostasis‘ or ‚stability through change‘ [...], and allostasis is an essential component of maintaining homeostasis“ (McEwan, 1998, S. 33).

Auflösung zurückführen. Anstelle Kampf und Vernichtung zu sehen, wird hier das Augenmerk auf die Bindungen gelegt, die eingegangen werden, und auf die Auflösung der das Gleichgewicht bedrohenden Faktoren. Denn das Streben des Immunsystems ist grundsätzlich auf Ausgleich und Ordnung ausgerichtet – eingetretene Schäden werden repariert, eingedrungene Bakterien und Viren gebunden und aufgelöst, Störungen im Zellgefüge ausgeglichen.

Um ein solches neues Narrativ tragfähig zu machen, ist auch, wie bereits unter 2.9 ausgeführt, eine neue Terminologie notwendig, da die vorhandenen immunologischen Begriffe von den tradierten Motiven des Angriffs (Bsp.: „Killerzellen“) und des Oppositionellen (Bsp.: „Antikörper“) geprägt sind. Im neuen Modell wird daher von *Bindungskörpern* (binding bodies, BB) gesprochen statt von Antikörpern (antibodies), und von *Selbstbindungskörpern* (autobinding bodies, ABB) anstelle von Autoantikörpern (autoantibodies). In Tabelle 1 im Kapitel 2.9 finden sich weitere Ergebnisse der sprachlichen Experimente zu einer neuen immunologischen Terminologie.

Im Fall von *Auto-Bindungen*, zu denen es in Folge des Auftretens von Autobindungskörpern (ABB) kommt, also von Bindungen der Immunzellen an eigene Zellen oder Zellteile, lässt sich innerhalb dieses Narrativs eine Deutung in Richtung *Neustrukturierung* vorschlagen: Aufgrund größerer, das gesamte System bedrohender Gleichgewichtsstörungen werden Umbauten notwendig, für die radikale Maßnahmen wie das Auflösen vorhandener eigener Strukturen unumgänglich sind.

Dies ist im Kontext eines Werdens zu sehen, das über Homöostase-Bestrebungen hinausgeht; es kommt hier der Prozess der Allostase zu tragen, doch auch dieser ist nur ein Schritt auf dem Weg zu einer allumfassenden, leiblich-körperlichen, das gesamte Individuum betreffenden *autoimmunen Transformation*.

11.8 Was bedeutet Autoimmun-Werden?

Bei Deleuze und Guattari ist Werden dem Gedächtnis entgegengestellt; somit lässt sich das Autoimmun-Werden als Gegenerinnerung konzipieren. Das Auflösen von (Selbst-)Anteilen aus der Vergangenheit, die sich möglicherweise gegenwärtig als toxisch erweisen, kann als Vorgang des Vergessens auf Zellebene beschrieben werden – unter dem Horizont des Werdens, des Autoimmun-Werdens als Prozess der Transformation.

Das Vergessen, das hier passiert, beinhaltet auch Entidentifikation, Entsubjektivierung – daher geht es um *ein*⁷⁹ Autoimmun-Werden, nicht um das Autoimmun-Werden. Das Ich vergessen, das Vergangenheits-Ich, kann somit als Teil der Autoimmunprozesse gesehen werden, die wiederum als „Un-Werden“⁸⁰, als involutive, umdeutende, umwertende Bewegungen – rückwärtsgerichtet, aber doch vorausgehend –, als Mobilisierung an den Grenzen, über die Grenzen hinaus, verstanden werden.

Das Unwahrnehmbar-Werden ist ein Sich-Auflösen in der Welt, es ist der Abschied von jeglichem (sozialen) Status, von „einer“ Identität. Bei Deleuze und Guattari entstehen im Werden Fluchtlinien, die aus der bestehenden Ordnung hinausführen. Ihnen zu folgen ist immer auch mit Gefahren verbunden – der Gefahr, zurückzufallen oder in Selbstzerstörung zu verfallen:

Niemand kann sagen, wo die Fluchtlinie verläuft: Wird sie stecken bleiben, um in ein ödipales Haustier, in einen schlichten Pudel zurückzufallen? Oder gerät sie in die andere Gefahr, sich in die Linie der Abschaffung, der Vernichtung, der Selbstzerstörung zu verkehren? (Deleuze & Guattari, 1992, S. 341-342)

So wird deutlich, dass Werdensprozesse, Veränderungen der Subjektivität, (Selbst-)Transformationen nie einfach sind, sondern komplexe und riskante Unterfangen. Doch die Anstrengungen, die Risiken, die damit verbunden sind, können sich lohnen – letztendlich geht es um nichts weniger als um Freiheit, um Aktualisierung von Virtualität, um Freisetzung von Lebens-Potenzialitäten.

Es ist nicht mein, es ist *ein Autoimmun-Werden*,

es ist ein Prozess auf Zellebene, er spielt sich in den dunklen Zonen des Körpers ab, den vorderhand unzugänglichen – aber auch dorthin gibt es Wege! Die mitfühlende Imagination, das Aussenden von Autoimmun-Partikeln, die Dramatisierung des Autoimmungeschehens auf der Ebene des Ichs / seiner verschiedenen Aspekte, auf der Ebene der verschiedenen Rollen / Personae – oder auf der Ebene eines Organs ...

Was heißt totale Autoimmunität, totale Immunität? Bedeutet es, alle Fenster (nach außen, nach innen) zu verschließen?

Endlich gegen das Eigene unempfindlich zu werden, nicht mehr auf das Eigene anzusprechen, nicht mehr als dieses Ich ansprechbar zu sein –

79 Der unbestimmte Artikel dient bei Deleuze und Guattari als Orientierung für das Werden; er ist „nicht undefiniert oder undifferenziert, sondern drückt die reine Intensitätsbestimmung, die intensive Differenz aus“ (Deleuze & Guattari, 1992, S. 225).

80 Das Unwahrnehmbar-Werden ist bei Deleuze und Guattari darauf ausgerichtet, unter anderen „niemand zu werden“ (Deleuze/Guattari 1992, S. 270).

Sich nicht mehr mit sich selbst zu identifizieren, das Ich durchbrechen, das Ich, das durch die Erinnerungen in allen Zellen eingeschriebene Ich herausbrennen, durch Selbstentzündung aus sich herausbrennen, aus den Zellen, aus den Organen; leere Flächen schaffen, Raum für Intensitäten, für ich-befreite Affekte und Affiziertheiten, offen werden, selbst-offen, ein unbestimmtes Projekt, ein selbstvergessenes Bündel aus Intensitäten, von Linien durchkreuzt, die es mit der Welt und den anderen verbinden!⁸¹

Eine spezifische Variante des Autoimmun-Werdens könnte die Transformation in ein postanthropozentrisches Subjekt (siehe 7.4.2) über den Faktor der Betroffenheit von einer Autoimmunerkrankung darstellen. Diese kann z. B. im Fall von Lupus die Umwandlung des SLE / „Systemischen Lupus Erythematodes“ in eine SLE / „Seltsam Leuchtende Existenz“ bedeuten. Weitere Varianten könnten unter folgenden Bezeichnungen Gestalt annehmen:

- Sanfte Licht Explosion
- Sublime Lebens Ekstase
- Spektakuläre Leid Exposition
- Strahlende Leib Epiphanie
- Selbst Leib Erweckung ...

11.9 Autoimmune Selbstbefreiung

Könnte Krankheit nicht ein Mittel höherer Synthesis sein? [...] *Fängt nicht überall das Beste mit Krankheit an?* Halbe Krankheit ist Übel, ganze Krankheit ist Lust, und zwar höhere (Novalis, 1957, S. 388).

Autoimmun: *auto*, selbst / *immunis*, gefeit gegen bzw. frei von – so gelesen bedeutet sich autoimmunisieren sich gegen Ego zu wehren, sich vom Ego zu befreien, und dann gefeit zu sein, geschützt zu sein vor Selbst-Übergriffen.

AUTOIMMUNITÄT – RETTUNGSVERSUCH, SINNI! (NICHT UNSINN⁸²)(2023)

Ich-Erfindung
Ich-Rettung
Disruptiv.

Horizontal-Eskapaden

81 Macek, B. (2023). Note of the Day vom 11.07.2023. In dies., *NOD 2023*. Unveröffentlichtes Tagebuch.

82 Siehe Thomas Bernhard: „In der Höhe – Rettungsversuch, Unsinn“ (1989).

Ich renne an

Diese Emphase Immunsystem

Ideen haben und sie sofort wieder vergessen
Ausatmen, Gedanken austragen, in die Freiheit entlassen –

Vielleicht weiß ja mein Immunsystem besser, wer „Ich“ bin,
Oder was mein Selbst ist,
Als mein denkendes Hirn.

AUFTRAG: die Differenz überwinden, die Versöhnung mit sich selbst!

Novalis (1957) sieht „widersprechende gleichzeitige Empfindungen“ (S. 287) als Ursache aller Krankheit. Er stellt die Frage: „Sollte unser Körper nicht weit abstrakter sein, als wir gemeinhin glaubten? [...] Er ist vielleicht weit freier, unsystematischer, willkürlicher als wir glauben“ (1957, S. 248).

Letztlich deutet Novalis Krankheit als „musikalisches Problem“ und „Heilung [als] eine musikalische Auflösung (1957, S. 299) – „Krankheiten lassen mannigfaltige Auflösungen zu“ (1957, S. 300).

SELBSTTANZEN (2023)

Lachen können, über sich selbst
Was ist das *Selbsttanzen* für eine Bewegung –
Der Rhythmus bringt die (Ich-)Teile zusammen
Fatalität, Flattern, Fliegen, Fabel, Follikel, Falb, Fraktur, Fraktal, Fanal,
Fanfaren
Hundert und noch ein Wort
Findung, Fieber, Fissur
Filament, Fibrose, Nekrose, Natur
Motte Moll Moral Aralsee Naturende –

Selbststrettung: es passiert jetzt
Es beginnt jetzt
Es wird gelingen
Bluttransfusionen von meinem linken Arm
Zu meinem rechten Arm
Wie im Bild *Las dos Fridas*⁸³

Die Kunst der Ergreifung
*Immunkomplexe*⁸⁴

83 Siehe: Frida Kahlo, *Las dos Fridas*, Öl auf Leinwand, 1939.

84 „Als Antigen-Antikörper-Reaktion (AAR) wird ein Teil der Immunreaktion bezeichnet, bei dem sich ein Komplex aus Antigen und Antikörper bildet. Dieser wird als Antigen-Antikörper-Komplex oder auch

Feuerstellen
 Veränderungen im Blutgemisch und am Gewebe
 Umstrickungen durch das wild entschlossene
Immunsystem, das übernommen hat –
 Autoimmunität als Folge eines Immunsystems
 Das *sich übernommen hat* ...

Es ist still
 Ich liege andächtig
 Meines Selbst eingedenk
 Meiner Vergangenheit
 Konsequenzen, Zersetzungen
 Gebrüll und lodernde Flammen
 Einsilber, Stille, Kreuzungsversuche
 Candida albicans
 Unicorn
 Das letzte seiner Art
 Flügel Verluste
 Grenzanstöße
 Fliegenschwarm im Gebälk
 Die innere Person abstoßen
 Meine Autoimmunreaktion ist eine Abstoßungsreaktion
 Wider die innere Person –

Danke, Immunsystem!

11.10 Denken der Autoimmunität

Das Immunsystem wird gemeinhin als diffuses – weil nicht abgeschlossenes – Organ beschrieben; diese Offenheit lässt Freiraum für Spekulationen.

Ende des 19. Jahrhunderts befindet Novalis, dass Krankheiten mit Sicherheit einen wichtigen Gegenstand für die Menschheit darstellen – das Problem ist nur, dass wir die Kunst, sie zu benutzen, noch kaum beherrschen.

„Wahrscheinlich sind sie [die Krankheiten, eig. Anm.] der interessanteste Reiz und Stoff unsers Nachdenkens und unsrer Tätigkeit. Hier lassen sich gewiß unendliche Früchte ernten“ (Novalis, 1957, S. 284-285).

Immunkomplex bezeichnet. Kleine Immunkomplexe entstehen im Körper täglich, so beim Kontakt mit Bakterien, die bei banalen Verletzungen in die Blutbahn gelangen und dort an Antikörper binden. Auch bei viralen Infekten ist dieser Zusammenhang bekannt. [...] Große, zur Ablagerung neigende Immunkomplexe entstehen dann, wenn hohe Konzentrationen an Antigenen und Antikörpern aufeinandertreffen. Dann binden Antigene und Antikörper aneinander und bilden große, stark vernetzte Immunkomplexe, die im Plasma nicht mehr löslich sind und ausfallen. In bestimmten Fällen (z. B. bei Autoimmunkrankheiten) besteht der Immunkomplex auch aus Autoantigenen und Autoantikörpern (z. B. bei SLE).“ (Altmeyer, 2019)

Ich lasse diesen Leerraum zu, diese klaffende Lücke, ich bin dieser Leerraum, ich bin hindurchgefallen und zugleich oben an der Kante stehen geblieben, ich bin die Durchgefallene, von der Dunkelheit Verschluckte und die, die am Rand des Abgrunds steht, die sich rund um die Leerstelle bewegt, die den Riss auslotet und durch dieses Ausloten versucht, den Riss fruchtbar zu machen, sodass Denken, vielleicht *das Denken der Autoimmunität*, von dort aus beginnen kann.⁸⁵

12. Neue Bilder der Autoimmunität

12.1 Gegenbilder

Der Auslöser, der erste Impuls, mit den Forschungen zur Bedeutung von Autoimmunität zu beginnen, war ein *ikonoklastischer*. Es ging um einen *Kampf gegen Bilder* – gegen die Metaphern der Autoimmunität, gegen die immunologischen Sprachbilder im Kontext der Autoimmunkrankheit SLE. Der erste Impuls war die Zerstörung dieser Bilder bzw. das Ersetzen der Bilder durch Gegenbilder, das Schaffen einer Gegenwelt.

Das Gegenbild zum Krieg, zum Bürgerkrieg, ist Friede, Versöhnung, ist eine Bevölkerung, die friedlich und gleichberechtigt zusammenlebt. Aber das Gegenbild trägt in sich, was es negiert – es ist immer auch das, was es genau nicht sein will. Daher zielte meine Suche bald auf etwas Drittes ab, nicht nur auf eine Synthese der Gegensätze, sondern auf etwas völlig Neues, das im Zuge meiner Recherchen, Forschungen und methodischen Erkundungen der Fragestellungen ans Licht kommen sollte.

Das *Gegenbild* ist nicht die Lösung, aber es zeigt eine Tendenz oder etwas, das schon in die intendierte Richtung weist. Die Lösung, das Dritte, drückt sich in einer Metaphorik aus, die über Zerstörung und Versöhnung hinausgeht, die nicht bloß das Selbstzerstörerische negiert oder rückgängig zu machen versucht. Zuerst steht das Annehmen der Selbstzerstörung, das heißt, das Annehmen des *Gegenkörpers*, des *Anti-Ichs*. Das bedeutet, die Selbstentzündung anzunehmen – und sich anzusehen, was diese Akzeptanz bedeutet: Akzeptanz, Toleranz statt Bekämpfung.

Es ist also die Forderung danach, zuerst genau hinzusehen: Was bedeutet dieser *Selbstgegenkörper*, was entspinnt sich aus diesem Ich-versus-(Nicht-)Ich-Konflikt – um im Anschluss daran, nun aus *anderen Augen* sehend, den Blick heben zu können zu neuen Bildern, in einer erweiterten, von anderen Positionen aus ermöglichten Sicht.

85 Macek, B. (2023). Note of the Day vom 30.06.2023. In dies., *NOD 2023*. Unveröffentlichtes Tagebuch.

12.2 Bilder aus der PeP-Selbstbefragung

STECHAPFEL

Wolf fällt mir zuerst ein, Hund ebenfalls
Aber auch
Fee
Stechapfel.

Alles nicht stichhaltig, denn es ist nichts außerhalb von mir,
Hat keine für sich genommene Gestalt, Form, Wesenhaftigkeit
Es ist mein Körper, mein Organismus, mein System
Die diese Funktion, die in der Biomedizin „SLE“ genannt wird
Hervorbringen.

Ich bin es, und ich bin es nicht.

HAUTGRENZEN

Autoimmunität
Bedeutsamkeit ja
Rückschluss auf mangelnde oder
Dysfunktionale Wehrhaftigkeit
Aggressionsproblematik
Ein Selbstverteidigungsproblem.

Die Ursache, eine Andeutung:
Zu wenig Grundvertrauen in die Welt
Führt zu einem sich selbst befremdenden
Nicht auf sich selbst
Vertrauenden Selbst

Das sich letztlich zu eng fasst, das sich keine
Expansionsfreiheiten einräumt
Das nicht über die eigenen
Hautgrenzen hinausgeht —

KATALYSATOR SLE

Ich bin jemand anderer
Seit ich krank bin
Aber die Krankheit macht nicht
Meine oder jemandes Identität aus

Sie ist nur der Katalysator der Veränderung
Die veränderte Person bin *ich*

Unter Einwirkung des Krankheitsfaktors
In meinem Fall des Faktors „SLE“.

ROT ODER TOT

Ich oder nicht

Sterbe täglich ein bisschen
Mit dem Blut, das ausläuft
Jetzt mich nochmals dagegen stemmen
Oder mich hingeben, dem Tod.

Ich nicht

Sterbe täglich ein bisschen
Blut, das ausläuft
Jetzt mich nochmals
Hingeben, Tod.

Ich oder nicht

Sterben bluten
Mit dem Tod der täglich
Ein bisschen ausläuft
Hingeben oder mich
Dagegen stemmen
Leben oder
Tot
Rot
Werden.

12.3 Bilder aus den PeP-Gesprächen mit anderen Betroffenen

WOLF

Der Wolf, ja schon der Wolf
Mein Sohn hat einen Schäferhund
Streunerhund, er ist aus dem Tierheim
Er hat etwas Wildes, das ihm auch
Nicht mehr abzugewöhnen ist
Zu uns aber ist er lieb –

So ist auch der Lupus
Phasenweise pflegeleicht und freundlich
Aber er beißt auch zu und zeigt
Sein wildes Gesicht.

DAS NETZ

Ich sehe SLE als Netz –
Es legt sich so darüber
Kann sich ausbreiten, und zusammenziehen
Kann herumwandern –
Ganz dünne Fäden hat das.

Es setzt sich an meiner Lebenskraft an
Und manchmal setzt es sich
An anderen Organen an
So ist das.

Ich habe auch so diesen Traum
Immer wieder,
Dass ich das einfach
Ausscheiden kann –

GESICHTER

Diese vielen verschiedenen Symptome
Ja, der systemische Lupus, der diese
Ich weiß nur
Diffuses, der diese vielen Möglichkeiten
Gesichter.

Ich weiß, was er kann
Was möglich ist (lächelt).
Also in sich
Nein
Habe ich eigentlich
Keine Theorie dazu.

QUATSCH

Hmm. Und es hat je mehr man so ein
Auch dieses Gerede, also es hat
Also dieses psychologische Gerede
Dass man immer stärker wird
Je mehr man zu schleppen hat,
Ist Quatsch, ja ich finde
Man hat immer mehr
Angst, ja.

KÖRPERGEFÜHL

Geworden — Ich glaube, ich
 Meinem Körper, aber es ist intensiver geworden
 Ich bei anderen, sensibler geworden
 Körpergefühl
 Intensiver geworden
 Auch bei anderen.

Ich bin, glaube ich aufmerksamer
 Auch war ich immer schon, dass
 Der Blick schärfer geworden ist, ja.

KRANKHEITEN, BILDER

Das sind schon Gefühle
 Ist irgendwo mit
 Aber auch so
 Unglaublich schrecklich
 Also im Ausdruck, der Ästhetik
 Pure Angst
 Sind sie
 Meine Krankheiten, auch mit meiner
 So unglaublich schön, verbinde ich
 Ästhetik

Kann ich, sieht das Leid
 Und also diese Bilder, Krankheiten
 Oder also für mich, eine Seite
 Kann ich gut umgehen,
 Damit.

ABSTRAKT

Also mich beschäftigt ja die Krankheit
 Per se, der Lupus so in der Diagnose
 Gehabt habe, sind sich
 Weil ich mir
 Irgendwie einen Grund haben —
 Irgendetwas habe ich
 Scheint ein Lupus zu sein
 Die Rheumatologen, mit denen denke
 Ich bis jetzt zu tun
 Viel abstrakter
 Sind sich da sicher.

GRUND

Schon aussuchen, wer kann sich das
Vor und das selber schon aussuchen hin.
Grund für deine nicht
Hin. Ja. Ja. Gefühl, warum –
Schon seinen Grund, der Körper.

BOTSCHAFT

Ich glaube, dass es wichtig ist
Dass ich ruhig bin
Dass ich mit mir im Reinen bin –
Das wirkt sich auf jeden Fall aus.
Manchmal sehe ich meine Krankheit als Reaktion
Dass etwas nicht passt
Der Körper schreit dann – „es tut weh!“
Weil ihm etwas nicht passt.
Da hatte ich schon das Gefühl, dass es so ist
Dass er schreit, und wenn ich das unterdrücke
Dann schreit er noch lauter (lacht)
Das ist meine persönliche Sicht auf diese Krankheit:
Dass mir mein Körper etwas sagen will.

BLUTBILD

Das überhaupt Händen –
Stirn ich das Haar Händen – und
Dann wieder das Haar Krankheit
Händen auf die Stirn
Ich mir schon
Aber
Auch dann denk deutet mir
Blutwerte
Ich kann nicht
Zusammengepasst.

BEGLEITER

Ich kann mir mein
Leben ohne Lupus
Nicht mehr vorstellen
Er ist mein Begleiter
Er ist immer da, und er wird auch
Am Ende da sein.

12.4 Bilder aus den Beispielen autoimmuner Typografie

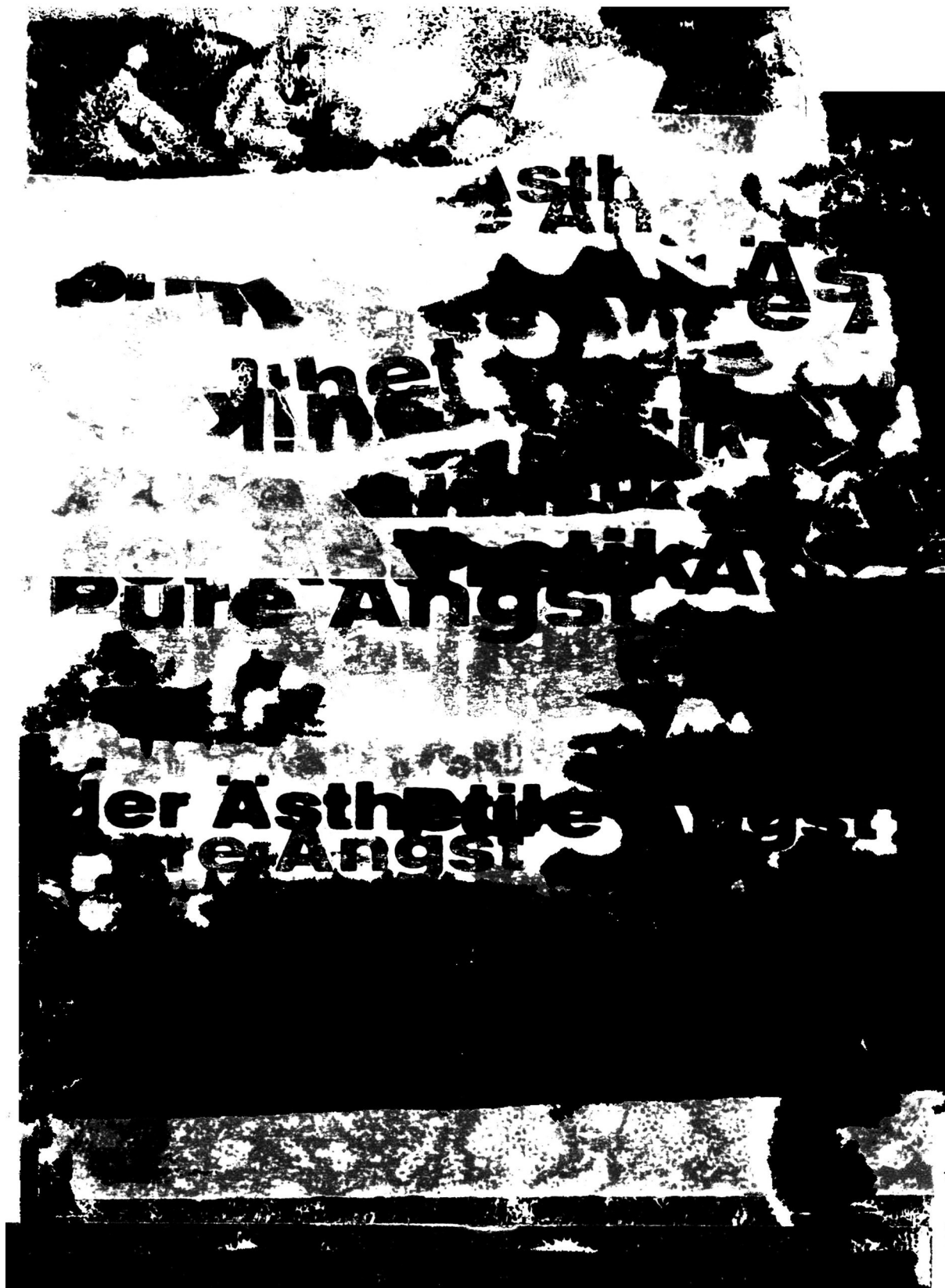
Abb. 13: *ALSO DIESE KRANKHEITEN*



Abb. 14: *PURE ANGST ÄSTHETIK I*⁸⁶

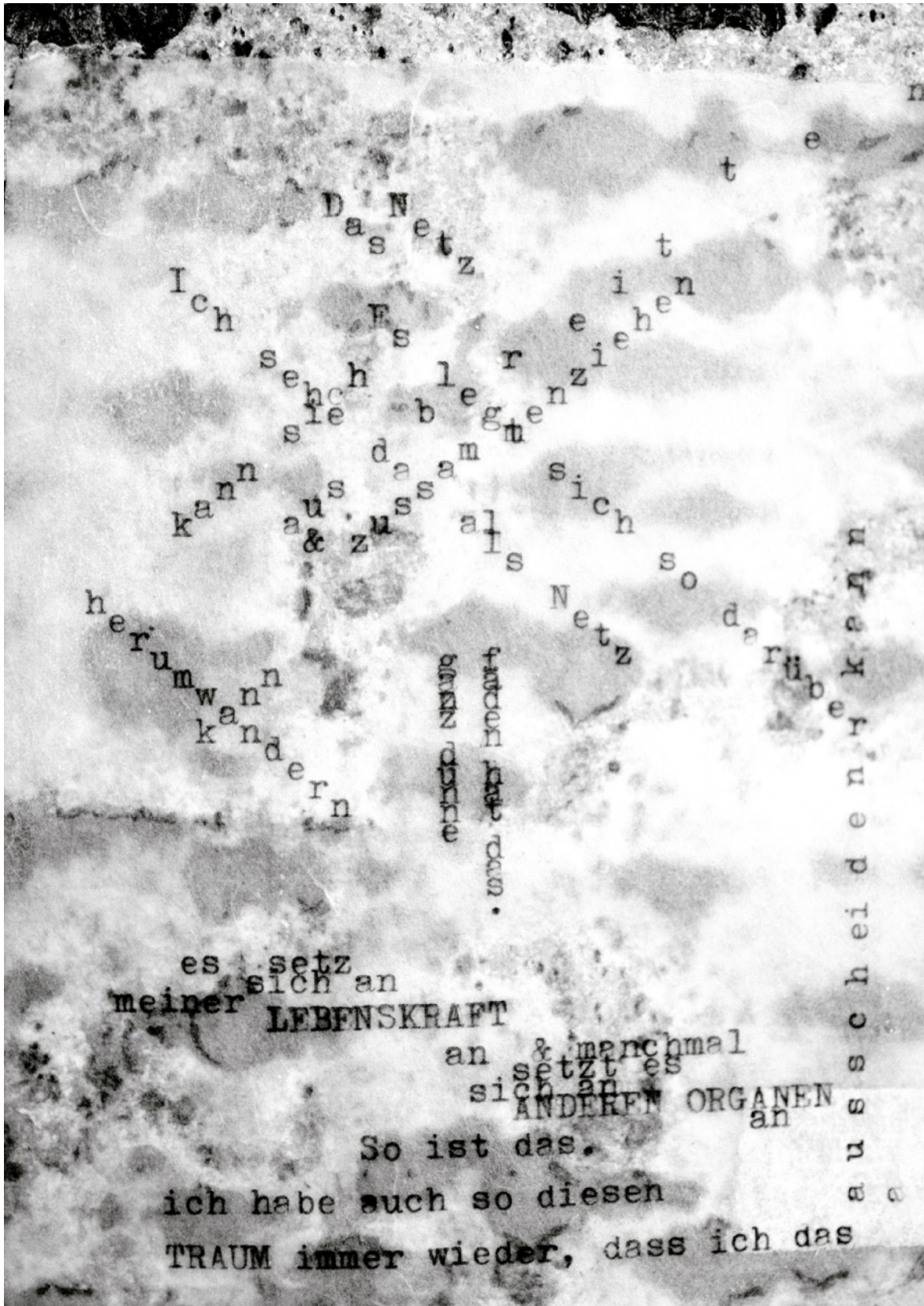
Ha-Vy Jessica Le, 2023, Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart

86 Kommentar der Künstlerin: „Die Poster-Serie entstand aus der Idee eines Spiels aus Überlagerung und dadurch Verfremdung der vermeintlich gegensätzlichen Worte ‚Angst‘ und ‚Ästhetik‘. Intuitiv wurden dann die ersten Poster-Entwürfe fragmentiert und neu angeordnet, sodass die Poster-Serie sich beinahe selbständig weiter verfremdete und mutierte. Es entwickelte sich zum Selbstläufer.“ (Le, 2023)

Abb. 15: *PURE ANGST ÄSTHETIK 2*

Ha-Vy Jessica Le, 2023, Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart

Abb. 16: DAS NETZ (I)



Bastian Steinbauer, Klasse Roberts, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart, 2023

Abb. 17: DAS NETZ (II)

Das Netz

Ich sehe das als Netz –

Es legt sich so darüber

Kann sich auch abreißen, und zusammenziehen
Kann herumwandern

Ganz dünne Fäden hat das.

Es setzt sich an meiner Lebenskraft an
manchmal

Und setzt es sich
An anderen Organen an

So ist das.

auch
Ich habe so diesen T r m u /
a

Immer wieder, , , ,

Dass ich das
Ausscheiden kann

Barb Macek /

Abb. 18: *TEIL VON MIR (1)*

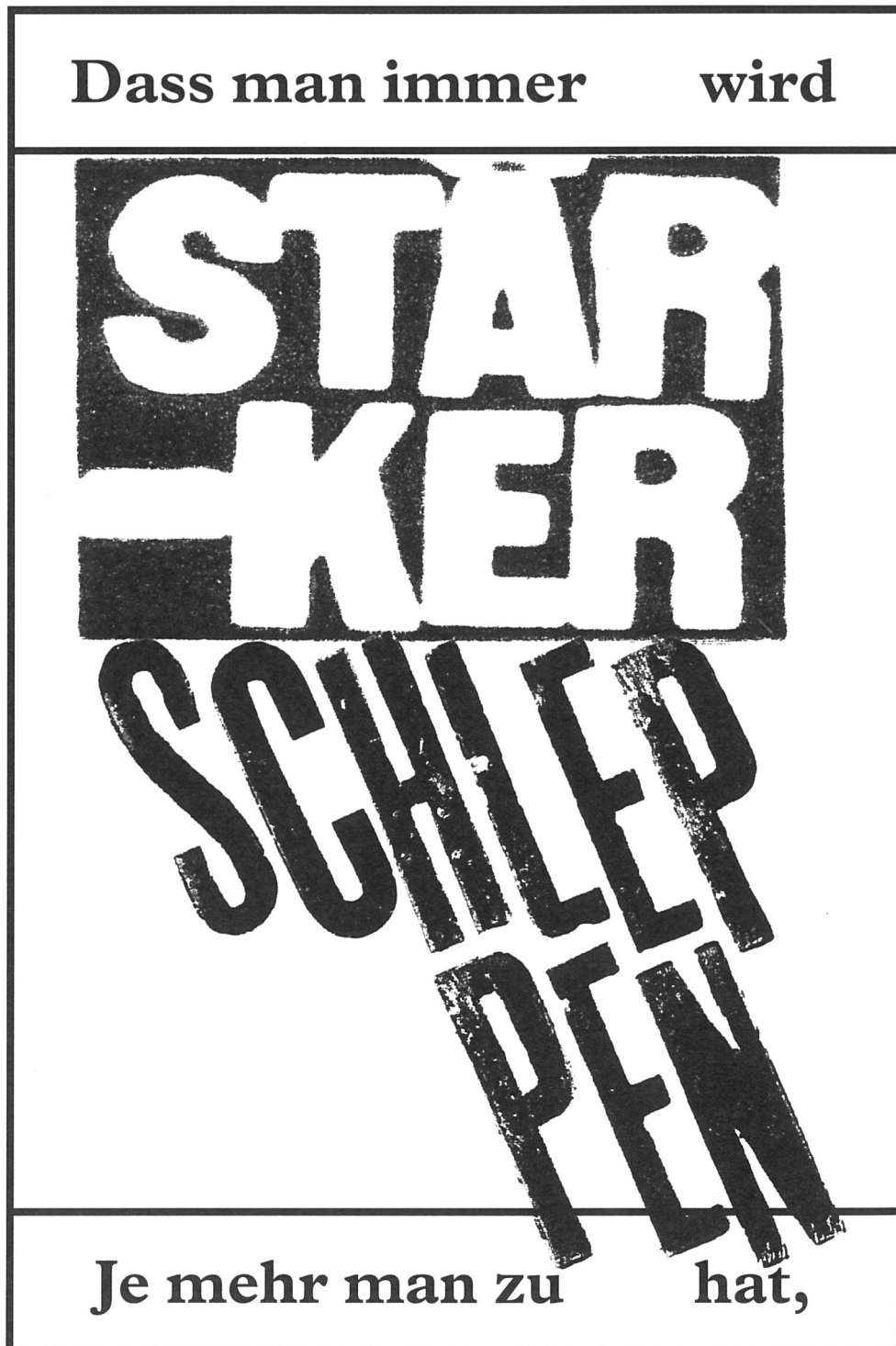


Susan Hösl, 2023, Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart

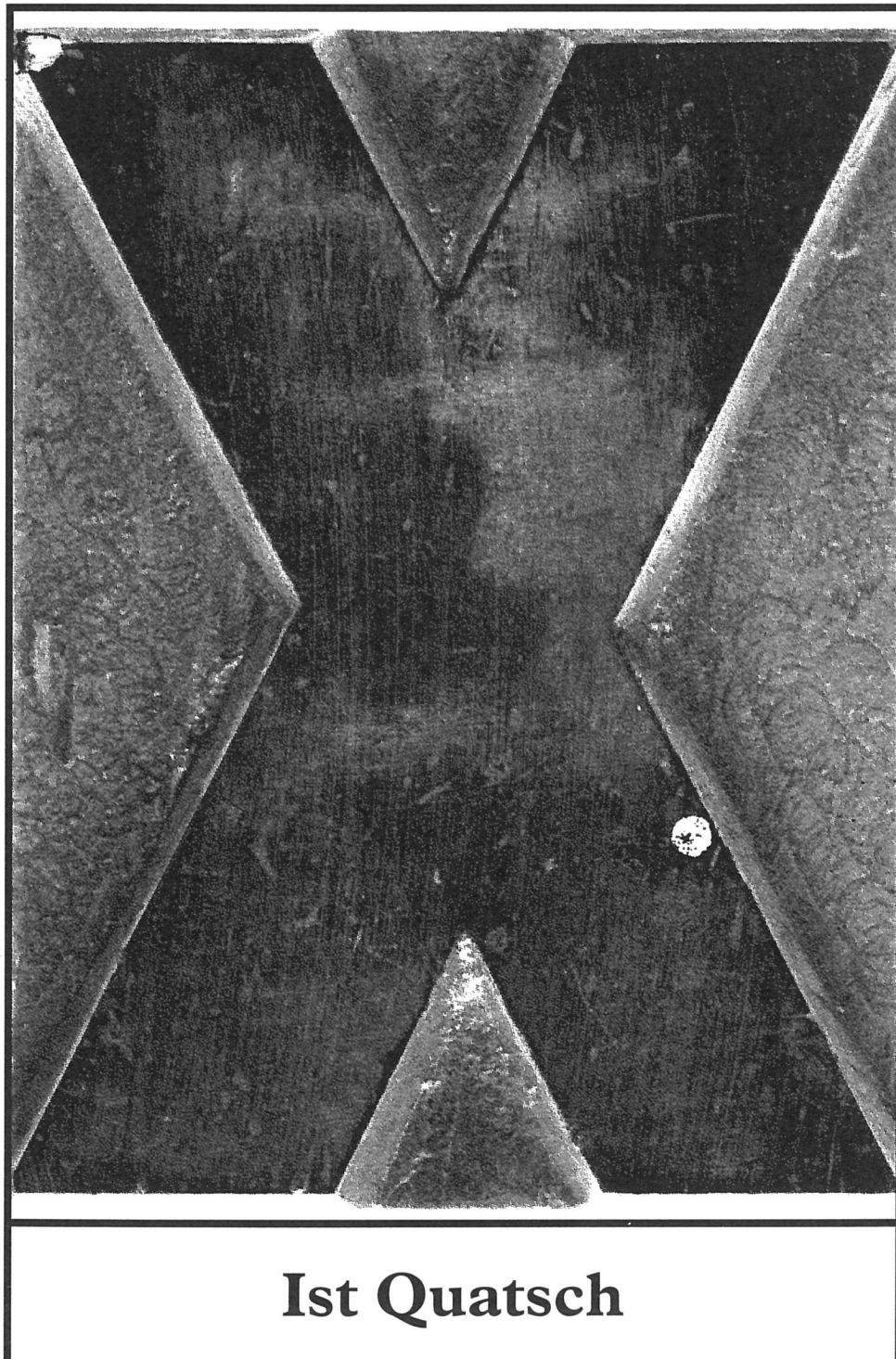
Abb. 19: *TEIL VON MIR (2)*

Susan Hösl, 2023, Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart

Abb. 20: STÄRKER SCHLEPPEN



Anastasiia Iusupova, 2023, Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart

Abb. 21: *QUATSCH*

Anastasiia Iusupova, 2023, Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart

EPILOG

Die Prozesshaftigkeit der Forschung, die sich in der Nachvollziehbarkeit des Verlaufs der Recherchen und Reflexionen zeigt, sowie auch in den spiralförmigen Bewegungen der Gedankenentwicklung, ist wichtiges Element der Projektkonzeption. So war auch von Anfang an klar, dass nicht annähernd alle Felder der vom Titel abgesteckten, weitläufigen thematischen Landschaft abgedeckt werden können.

Nicht allen Wegen, die sich im Zuge der Recherchen eröffnet haben, wurde gefolgt, dennoch führte das angewandte Verfahren, geleitet von der eigenen Erfahrung und dem Motiv, *mit anderen Augen zu sehen* (siehe Prolog), in viele spannende Bereiche im näheren und weiteren Umfeld der Autoimmunität und der anthropologischen Differenz. Letztlich eröffnete sich ein ganzes Spektrum neuer Aspekte der existenziellen Bedeutung von Autoimmunität, fundiert von der Lebenserfahrung Betroffener von Autoimmunerkrankungen.

Es ist nicht nur so, dass über den Prozess des Schreibens, Forschens, des Experimentierens und Befragens neue Erkenntnisse gewonnen werden konnten – darüber, was es heißt, autoimmun zu sein, autoimmun zu werden, Autoimmunität zu erfahren, zu erleiden, vielleicht zu überwinden –, sondern es ist auf der Ebene des *Erlebens als Forschungssubjekt/-objekt-Einheit* etwas passiert, das für mich nicht vorhersehbar war: Ich selbst bin durch einen Veränderungsprozess gegangen, der mich letztlich als eine andere hervorgebracht/zurückgelassen hat als jene, die ich zu Beginn dieses Dissertationsprojektes gewesen war.

Daher hat die Arbeit einen persönlichen Wert, eine Gewichtigkeit erhalten, die nicht objektivierbar ist. Doch weil es meine Arbeit ist, aber auch, weil es immer *jemandes* Arbeit ist, weil es immer das Werk eines *situierten*⁸⁷, in einem bestimmten sozialen, kulturellen, politischen Umfeld und in einer bestimmten Zeit(-epoche) forschenden Individuums ist, eines *leiblich-körperlich existierenden Individuums*, möchte ich es am Ende dieser wissenschaftlichen Arbeit erwähnen und über meinen *persönlichen Erkenntnisprozess des Autoimmunwerdens* mit Kafkas menschengewordenem Affen Rotpeter sagen, was dieser abschließend über sein *Projekt der Menschwerdung* sagte – nämlich, dass die Mühe sich

87 Donna Haraway machte die Situietheit von Wissen deutlich und prägte den Begriff der „situated knowledges“ – diese produzieren „[...] a more adequate, richer, better account of a world, in order to live in it well and in critical, reflexive relation to our own as well as others’ practices of domination and the unequal parts of privilege and oppression that make up all positions“ (Haraway, 1988, S. 579).

gelohnt hat, und dass die Verbreitung von Kenntnissen im Mittelpunkt steht (Kafka, 2008)⁸⁸.

Was den Beitrag betrifft, den diese Arbeit zum Autoimmunitätsdiskurs leistet, liegt er in meinen Augen darin, dass neue Ansätze aufgezeigt werden, wie über Autoimmunität geredet werden kann, dass neue Begriffe angeboten werden, um über Aktivitäten des Immunsystems, wozu auch autoimmune gehören, zu sprechen. Die antagonistischen bis kriegerischen Konnotationen der gegebenen Begrifflichkeiten sind nicht vom Tisch zu wischen, und wenn es wirklich dereinst ein neues Narrativ geben soll, eines, das auch von der Medizin als der in der öffentlichen Wahrnehmung zuständigen Disziplin getragen wird, so wird man, bin ich überzeugt, nicht umhinkommen, *andere Begriffe für die Hauptakteur_innen des Immunsystems* zu (er)finden.

Auch denke ich, dass meine Vorschläge zum Verständnis dessen, was dahinter stecken könnte, dass so etwas wie Autoimmunität und in der Folge Autoimmunkrankheit auftritt, konstruktive Impulse liefern – erstens dahingehend, dass der *Sinn* und damit die grundsätzliche *Sinnhaftigkeit des Auftretens von Autoimmunität* überhaupt in den Fokus gerät, und zweitens als Diskussionsanstöße im Hinblick auf die Tragfähigkeit der unterbreiteten Thesen, ebenso wie als Anregung zur Entwicklung darauf aufbauender neuer oder weiterführender Theorien.

Gerade die Adaption der Plessnerschen Positionalitätstheorie, sodass Autoimmunität und *Autoimmunkrankheit als krisenhafte Antwort auf die Ambivalenz der exzentrischen Existenzialität* und der mit ihr verbundenen Unruhelage verstanden werden kann, halte ich für einen fruchtbaren Ansatz für weitere Theorieentwicklung.

Was die Tauglichkeit der gefundenen neuen Bilder bzw. Erklärungsmodelle als Hilfe für Mitbetroffene, als Unterstützung beim Krankheitscoping betrifft, sind es meiner Einschätzung nach vor allem die Auffassung von *Autoimmunität als antifrangible Strategie*, das Bild vom *Binden und Lösen* als Hauptaktivitäten des Immunsystems und die *Ausrichtung von Autoimmunerkrankungen auf ein Werden hin*, die sich in dieser Hinsicht bewähren könnten.

Dies in der Realität zu überprüfen anhand der Lebenserfahrung, der eigenen und jener anderer Betroffener, ist jedoch Aufgabe weiterer Forschung, anknüpfend an das bisher Gefundene zur Autoimmunität und ihrer Bedeutung, die ich für die Zukunft plane.

88 „Im ganzen habe ich jedenfalls erreicht, was ich erreichen wollte. Man sage nicht, es wäre der Mühe nicht wert gewesen. Im übrigen will ich keines Menschen Urteil, ich will nur Kenntnisse verbreiten, ich berichte nur, auch Ihnen, hohe Herren von der Akademie, habe ich nur berichtet.“ (Kafka, 2008, S. 218)

Literaturverzeichnis

- Agamben, G. (2003). *Das Offene. Der Mensch und das Tier* (D. Giuriato, Übers.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Agamben, G. (2012). *Der Mensch ohne Inhalt* (A. Schütz, Übers.). Berlin: Suhrkamp.
- Altmeyer, P. (2019, 4. Mai). *Immunkomplexe*.
<https://www.altmeyers.org/de/dermatologie/immunkomplexe-1934>
- Anderegg, J. (1985). *Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Anders, G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen. Band 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anderson, W. & Mackay, I. R. (2014). *Intolerant Bodies. A Short History of Autoimmunity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Animals in War Memorial Fund (2022). *The Animals in War Memorial – Stories*.
<https://animalsinwar.org.uk/stories>
- Arp, H. (1920). *Die Wolkenpumpe*. Hannover: Edler & Krische.
- Arp, H. (1963). *Gesammelte Gedichte (1903-1939)*. Wiesbaden: Limes
- Austermühl, E. (1981). *Poetische Sprache und lyrisches Verstehen. Studien zum Begriff der Lyrik*. Heidelberg: Carl Winter.
- Avina-Zubieta J. A. & Esdaile, J. M. (2019). Antimalarial Medications. In D. J. Wallace & B. H. Hahn (Hrsg.), *Dubois' Lupus Erythematosus and Related Syndromes* (9. Aufl.) (S. 650-660). New York u. a.: Elsevier.
- Bachtin, M. M. (1971). *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. (A. Schramm, Übers.). München: Hanser.
- Bachtin, M. M. (1996). *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. (A. Kaempfe, Übers.). Frankfurt/Main: Fischer.
- Bago, I. (2021, Juni). The Autoimmune Condition: A Report on History. *e-flux Journal*, 119.
<https://www.e-flux.com/journal/119/403027/the-autoimmune-condition-a-report-on-history>
- Baier, A. C. (1991). *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. London: Harvard University Press.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway*. Durham, London: Duke University Press.
- Bartl, J. (2023). *Auto-immunität*. Typografische Arbeit. Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Künste Stuttgart.
- Bartl, J. (2023). *Gesund*. Typografische Arbeit. Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart.
- Bäumel, S. (2018). *multi-beings*. <http://www.sonjabaeumel.at/work/bacteria/multi-being>
- Bayramoğlu, Y. & Castro Varela, M. d. M. (2021). *Post/pandemisches Leben. Eine neue Theorie der Fragilität*. Bielefeld: transcript.
- Bek, T. (2011). *Helmuth Plessners geläuterte Anthropologie. Natur und Geschichte: Zwei Wege einer Grundlegung Philosophischer Anthropologie verleblicher Zweideutigkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Benedek, T.G. (2019). History of Lupus. In D. J. Wallace & B. H. Hahn (Hrsg.), *Dubois' Lupus Erythematosus and Related Syndromes* (9. Aufl.) (S. 1-14). New York u. a.: Elsevier.
- Benn, G. (1960). Gedichte. In Wellershoff, D. (Hrsg.), *Gottfried Benn – Gesammelte Werke in vier Bänden, dritter Band*. Wiesbaden: Limes.
- Bentham, J. (2017/1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (J. Bennet, Hrsg.). <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bentham1780.pdf>
- Bernhard, T. (1989). *In der Höhe – Rettungsversuch, Unsinn*. Salzburg, Wien: Residenz.
- Beuys, J. (1965/1975). *Notfalls leben wir auch ohne Herz*. Installation. Sammlung Speck, Köln.
- Beuys, J. (1976). *zeige deine Wunde*. Environment. Lenbachhaus, München.
- Bibra, E. v. (1855). *Die narkotischen Genussmittel und der Mensch*. Nürnberg: Wilhelm Schmid.
- Binsack, C. & Fräntzel, M. (Regisseure). (2016, 2. Juni). *Wissenschaftsdoku: Mein Körper – mein Feind. Autoimmunerkrankungen auf der Spur* [TV-Dokumentation]. ZDF; 3sat.
- Boisseau, S. & Westermeyer, F. (2021). *f – zwischen den Stufen des Organischen* [Video]. Naima unlimited. <https://en.naimaunlimited.com/library/boisseau-westermeyer-f-zwischen-den-stufen-des-organischen>
- Bolaño, R. (2002). *Die wilden Detektive* (H. v. Berenberg, Übers.). München, Wien: Carl Hanser.
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ. A General Introduction. Version 2.1*. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Boufooy-Bastick, B. (2004). Auto-Interviewing, Auto-Ethnography and Critical Incident Methodology for Eliciting a Self-Conceptualised Worldview. *Forum: Qualitative Social Research*, 5 (1).
- Braidotti, R. (1996). Signs of Wonder and Traces of Doubt: On Teratology and Embodied Differences. In N. Lykke & R. Braidotti (Hrg.), *Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace* (S. 135-151). London: Zed Books.
- Braidotti, R. (2014). *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen* (T. Laugstien, Übers.). Frankfurt/Main: Campus.
- Brandom, R. (2000). *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brentano, F. (1874/1873). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig, Hamburg: Meiner.
- Breyer, T. (2012). Helmut Plessner und die Phänomenologie der Intersubjektivität. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII(4), 1-18. <http://popups.ulg.ac.be/bap.htm>
- Brittnacher, H. R. (1994). *Ästhetik des Horrors. Gespenster, Vampire, Monster, Teufel und künstliche Menschen in der phantastischen Literatur*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Brockhaus (1839). *Nervenfieber*. Brockhaus Bilder-Conversations-Lexikon, Bd. 3, S. 264-265. Leipzig: F. A. Brockhaus. <http://www.zeno.org/nid/20000848352>
- Buciak, S. (2009). Kriegelefanten – Giganten an der Front. In R. Pöppinghege (Hrsg.), *Tiere im Krieg. Von der Antike bis zur Gegenwart* (S. 33-46). Paderborn: Schöningh.
- Buddhastiftung (2021). *Nicht-Selbst*. <https://buddhastiftung.org/glossary/nicht-selbst>
- Bühler, K. (1907). Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. In E. Neumann & W. Wirth (Hrsg.), *Archiv für die gesamte Psychologie, Band 9* (S. 297-365). Leipzig: Engelmann.

- Bundesarchiv.de (1914/1918). *Brieftaube mit Kamera*. Bild 183-R01996, CC BY-SA 3.0 DE.
<https://www.bild.bundesarchiv.de/dba/de/search/?query=Bild+183-R01996>
- Burgos, P. I., Alarcón, G., S., McGwin, G. J., et al. (2009). Disease activity and damage are not associated with increased levels of fatigue in systemic lupus erythematosus patients from a multiethnic cohort: LXVII. *Arthritis and Rheumatology*, 61 (9), 1179–1186.
- Burnet, F. M. (1965). A Darwinian Approach to Immunity. In J. Sterzl (Hrsg.), *Molecular and Cellular Basis of Antibody Formation: Proceedings of a Symposium, Prague, June 1– 5, 1965* (S. 17– S. 20). New York: Academic Press.
- Byron, G. G. N. (1909-14). *Manfred. A Dramatic Poem*. New York: P. F. Collier & Son.
- Callier, V. (2016, 6. August). Autoimmune diseases may be side effect of a strong immune system. *New Scientist magazine*. <https://www.newscientist.com/article/2099313-autoimmune-diseases-may-be-side-effect-of-a-strong-immune-system>
- Cazenave, P. L. A. (1851). Lupus erythemateux (erytheme centrifuge). *Annales des Maladies de la Peau et de la Syphilis*, 3, 297-299.
- Chang, S. E., Feng, A., Meng, W. et al. (2021). New-onset IgG autoantibodies in hospitalized patients with COVID-19. *Nature Communication*, 12, 5417.
<https://doi.org/10.1038/s41467-021-25509-3>
- Charmantier, I. (2020, 3. September). *Linnaeus and Race*. <https://www.linnean.org/learning/who-was-linnaeus/linnaeus-and-race>
- Charon, R. (2001). Narrative Medicine – A Model for Empathy, Reflection, Profession, and Trust. *JAMA*, 286(15), 1897-1902. <https://doi.org/10.1001/jama.286.15.1897>
- Clauss, M. (2009). Waffe und Opfer – Pferde in mittelalterlichen Kriegen. In R. Pöppinghege (Hrsg.), *Tiere im Krieg. Von der Antike bis zur Gegenwart* (S. 47-63). Paderborn: Schöningh.
- Coetzee, J. M. (1999). *The Lives of Animals*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Coetzee, J. M. (2003). *Elizabeth Costello*. London: Secker & Warburg.
- Cohen, E. (2004). My self as an other: on autoimmunity and „other“ paradoxes. *Journal of Medical Ethics; Medical Humanities*, 30, 7-11.
- Cohen, J. J. (1996). *Monster Theory: Reading Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Connecticut Military Department (2023). STUBBY – Brave Soldier Dog of The 102nd Infantry. <https://portal.ct.gov/MIL/MAPO/History/People/Stubby-the-Military-Dog>
- Craig, E. (1987). *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford: Clarendon Press.
- Daiber, J. (1998). Selbstexperimentation: von der empirisch-aufklärerischen zu einer romantischen Versuchspraxis. *Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft*, Bd. 58 (S. 49 – 68). Tübingen: Niemeyer.
- Daiber, J. (2000). *Experimentalphysik des Geistes – Novalis als Experimentator an Außen- und Innenwelt*. Stuttgart: Steiner.
- Dante, A. (2012). *La Commedia / Die Göttliche Komödie. Italienisch / Deutsch. Bd. III. Paradiso / Paradies*. (H. Köhler, Übers.). Stuttgart: Reclam.
- de Waal, F. B. M. (1999). Anthropomorphism and Anthropodenial: Consistency in Our Thinking about Humans and Other Animals. *Zoological Philosophy*, 27(1), 255-280.

- Degler, F. & Kohlroß, C. (2006). Einleitung: Epochenkrankheiten in der Literatur. In F. Degler & C. Kohlroß (Hrsg.), *Epochen/Krankheiten. Konstellationen von Literatur und Pathologie* (S. 15-20). St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
- Deleuze, G. (1992). *Differenz und Wiederholung*. (J. Vogl, Übers.). München: Fink.
- Deleuze, G. (2000). *Kritik und Klinik / Aesthetica*. (J. Vogl, Übers.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1992). *Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie* (Ricke & R. Voullié, Übers.). Berlin: Merve.
- Denzin, N. K. (1997). *Interpretive ethnography: Ethnographic practices for the 21st century*. London: Sage.
- Derrida, J. (1990a). Die différance. In P. Engelmann (Hrsg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart* (S. 76-113). Stuttgart: Reclam.
- Derrida, J. (1990b). Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva. In P. Engelmann (Hrsg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart* (S. 140-164). Stuttgart: Reclam.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (P. Kamuf, Übers.). New York: Routledge.
- Derrida, J. (2003). *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft* (H. Brühmann, Übers.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Derrida, J. (2016). *Das Tier, das ich also bin* (M. Sedlacek, Übers.). Wien: Passagen.
- Descartes, R. (1961). *Abhandlung über die richtige Methode des Vernunftgebrauchs* (K. Fischer, Übers.). Stuttgart: Reclam.
- Descartes, R. (1971). *Meditationen über die Erste Philosophie* (G. Schmidt, Übers.). Stuttgart: Reclam.
- Deutsches Ärzteblatt (2021, 14. September). *COVID-19: Autoantikörper könnten Patienten langfristig schaden*. <https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/127294/COVID-19-Autoantikoerper-koennten-Patienten-langfristig-schaden>
- Deutsche Rheuma-Liga Bundesverband e.V. (Hrsg.)(2001). *Patientenratgeber Lupus*. Meckenheim: Warlich.
- Dick, M. (2009). *Welt, Struktur, Denken: philosophische Untersuchungen zu Claude Lévi-Strauss*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Dostojewski, F. M. (1918). Der Idiot (E. K. Rahsin, Übers.) (6. Auflage). In A. Moeller van den Bruck (Hrsg.), *F. M. Dostojewski: Sämtliche Werke, 3-4*. München: Piper.
- Ducournau, J. (Regisseurin). (2021). *Titane* [Film]. Kazak Productions.
- Ehrlich P & Morgenroth, J. (1901). Ueber Hämolyse: fünfte Mittheilung. *Berliner klinische Wochenschrift* 38, 251-257.
- Ellis, C., Adams, T. E. & Bochner, A. P. (2010a). Autoethnography: An Overview. *Forum Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10. <https://doi.org/10.17169/fqs-12.1.1589>
- Ellis, C., Adams, T. E. & Bochner, A. P. (2010b). Autoethnografie. In G. Mey, & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 345-357). Wiesbaden: Springer.
- Elster, H. M. (1938). Geleitwort. In J. Theuerkauff (Hrsg.), *Tiere im Krieg* (S. 5-7). Berlin: Steuben.
- Esposito, R. (2004). *Immunitas – Schutz und Negation des Lebens* (S. Schulz, Übers.). Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Faulkner, S. L. (2019). *Poetic Inquiry: Craft, Method and Practice*. London: Routledge.

- Ferenčík, M., Rovenký, J., Math'a, V. & Herold, M. (2006). *Kompendium der Immunologie. Grundlagen und Klinik*. Wien, New York: Springer.
- Ferrarese, E. (2016). Vulnerability. A Concept with Which to Undo the World As It Is? *Critical Horizons*, 17(2), 149–159.
- Ferrarese, E., Schoonheim, L. & Vervoort, T. (2022). The Politics of Vulnerability and Care: An Interview with Estelle Ferrarese. *Krisis*, 42(1), 76-92.
<https://doi.org/10.21827/krisis.42.1.38697>
- Fichte, J. G. (1845/46). Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. In I. H. Fichte (Hrsg.). *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, Band 1* (Erstdruck: 1794/95). Berlin: Veit & Comp. <http://www.zeno.org/nid/20009167463>
- Fieber, T. & Brzoska, M (2019, 11. Oktober). Tiere im Krieg. *Bayrischer Rundfunk, BR24*.
<https://www.br.de/nachrichten/wissen/tiere-im-krieg>
- Flusser, V. (1994a). Vom Subjekt zum Projekt. In S. Bollmann & E. Flusser (Hrsg.), *Vilém Flusser – Schriften, Bd. 3* (S. 9-160). Bensheim, Düsseldorf: Bollmann.
- Flusser, V. (1994b). Menschwerdung. In S. Bollmann & E. Flusser (Hrsg.), *Vilém Flusser – Schriften, Bd. 3* (S. 161-194). Bensheim, Düsseldorf: Bollmann.
- Flusser, V. (2008). *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen* (S. Wagnermeier & S. Zielinski, Hrsg.). Frankfurt/Main: Fischer.
- Frank, A. W. (2002). *At the Will of the Body: Reflections on Illness*. Boston, New York: Mariner.
- Freud, S. (1930/1974). *Das Unbehagen in der Kultur*. Studienausgabe Bd. IX. Frankfurt/Main: Fischer.
- Gewinner, M. (2017). *Die Anthropomorpha – Tiere im Krieg*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Glesne, C. (1997). That rare feeling: Re-presenting research through poetic transcription. *Qualitative Inquiry*, 3, 202-222. <https://doi.org/10.1177/107780049700300204>
- Goldin+Senneby (2021). *Star Fish and Citrus Thorn* [Video]. <https://vimeo.com/53903036>
- Goldner, C. (2017, 4. Jänner). *Grundrechte für Menschenaffen*.
<https://www.greatapeproject.de/grundrechte/>
- Gomes, C., Zuniga, M., Crotty K. A., et al. (2021). Autoimmune anti-DNA and anti-phosphatidylserine antibodies predict development of severe COVID-19. *Life Science Alliance*, 4(11), e202101180. <https://doi.org/10.26508/lsa.202101180>
- Graham, A. L., Haywar, A. D., Watt, K. A., Pilkington, J. G., Pemberton, J. M. & Nussey, D. H. (2010). Fitness Correlates of Heritable Variation in Antibody Responsiveness in a Wild Mammal. *Science*, 330(6004), 662-665.
- Grävare Silbernagel, K. (2014). Does One Size Fit All When It Comes To Exercise Treatment For Achilles Tendinopathy? *Journal of Orthopaedic & Sports Physical Therapy*, 44(2), 42-44.
<https://www.jospt.org/doi/10.2519/jospt.2014.0103>
- Grebitus, K. (1938). Brieftauben im Weltkrieg. In J. Theuerkauff (Hrsg.), *Tiere im Krieg* (S. 77-82). Berlin: Steuben.
- Grieser, D. (1993). *Im Tiergarten der Weltliteratur: Auf den Spuren von Kater Murr, Biene Maja, Bambi, Möwe Jonathan und den anderen*. München: dtv.
- Grill, A. (2013). Was ist ein Tier? Zur Erfindung des Haustierts. In K. P. Liessmann (Hrsg.), *Tiere. Der Mensch und seine Natur* (S. 68-96). Wien: Zsolnay.

- Grimm, H. (2013). Das „Tier an sich“? Auf der Suche nach dem Menschen in der Tierethik. In K. P. Liessmann (Hrsg.), *Tiere. Der Mensch und seine Natur* (S. 277-332). Wien: Zsolnay.
- Grimm, H., & Wild, M. (2016). *Tierethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Gruen, A. (2000). *Das Fremde in uns. Was uns abhanden kam und wofür wir uns heimlich hassten*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Grunewald, A. (2017). „They had no choice“ – eine Londoner Gedenkstätte für Tiere im Krieg. In J. Ullrich & M. Roscher (Hrsg.), *Tierstudien 12 – Tiere und Krieg* (S. 132-148). Berlin: Neofelis.
- Güsken, J. (2020). Knoten: lösen, knüpfen, mit der Haut denken. Michel Serres' tangible Philosophie der Gemenge und Gemische. In R. Clausjürgens & K. Röttgers (Hrsg.), *Michel Serres. Das vielfältige Denken. Oder: das Vielfältige denken* (S. 37-57), Paderborn: Fink.
- Hagemeyer, M. (2017). Nikolai Fjodorows Projekt der Welterlösung und der „Russische Kosmismus“ [Vortrag]. *Art Without Death: Russischer Kosmismus Konferenz, 1. & 2. September 2017*. https://www.hkw.de/de/programm/projekte/veranstaltung/p_135477.php
- Hagner, M. (1995). Vom Naturalienkabinett zur Embryologie. Wandlungen des Monströsen und die Ordnung des Lebens. In M. Hagner (Hrsg.), *Der ‚falsche‘ Körper: Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten* (S. 73-107). Göttingen: Wallstein.
- Hahn, B. H. (2019). Overview of Lupus Pathogenesis. In D. J. Wallace & B. H. Hahn (Hrsg.), *Dubois' Lupus Erythematosus and Related Syndromes* (9. Aufl.) (S. 44-53). New York u. a.: Elsevier.
- Halewood, M. (2017). Situated speculation as a constraint on thought. In A. Wilkie, M. Savransky & M. Rosengarten (Hrsg.), *Speculative Research. The Lure of Possible Futures* (S. 52-64). London, New York: Routledge.
- Hannemann, J., Ott, M., Singer, M., Bliem, H. R. & Schubert, C. (2017). Psychoneuroimmunologie und Autoimmunerkrankungen – eine paradigmatische Herausforderung. *Zeitschrift für Komplementärmedizin*, 09(05), 48-55. <https://doi.org/10.1055/s-0043-116647>
- Haraway, D. (1985). Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980's. *In Socialist Review* 80, 65-108.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Haraway, D. (1989). The Biopolitics of Postmodern Bodies – Determinations of Self in Immune System Discourse. *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 1(1), 3-43.
- Haraway, D. (1995). *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/Main: Campus.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. (2004). The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. In D. Haraway, *The Haraway Reader* (S. 63-124). New York, London: Routledge.
- Haraway, D. (2018). *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän* (K. Harrasser, Übers.). Frankfurt/Main: Campus.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.
- Hargraves, M. M. (1969). Discovery of the LE cell and its morphology. *Mayo Clinic Proceedings*, 44(9), 579-599.

- Hartmann, P. K. (1874). *Glückseligkeitslehre für das physische Leben des Menschen: Ein diätetischer Führer durch das Leben* (M. Schreiber, Hrsg.). Leipzig: Carl Geibel.
- Harvey A. M., Shulman L. E., Tumulty P. A., et al. (1954). Systemic lupus erythematosus. Review of the literature and clinical analysis of 138 cases. *Medicine (Baltimore)*, 33(4), 291-437.
- Hayles, N. K. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago, IL: University Of Chicago Press.
- Hedrich, C. M. (2017, 27. Juli). Epigenetics in SLE. *Current Rheumatology Repository* 19(58). <https://doi.org/10.1007/s11926-017-0685-1>
- Heeresarchiv Potsdam (1938). Meldehund, beim Sprung über einen Schützengraben. In J. Theuerkauff (Hrsg.), *Tiere im Krieg*. Berlin: Steuben.
- Hegel, G. W. F. (1979). Die Naturphilosophie. In E. Moldenhauer & K. M. Michel (Hrsg.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845. Frankfurt/Main: Suhrkamp. <http://www.zeno.org/nid/20009180508>
- Heil, R. (2010). Trans- und Posthumanismus. Eine Begriffsbestimmung. In A. Hilt, I. Jordand & A. Frewer (Hrsg.), *Endlichkeit, Medizin und Unsterblichkeit* (S. 127-140). Stuttgart: Steiner.
- Heinz, F. W. (1938). Die Geschichte des Katers Conquerror. In J. Theuerkauff (Hrsg.), *Tiere im Krieg* (S. 41-47). Berlin: Steuben.
- Heinz, R. (1995). *Metastasen. Pathognostische Projekte*. Wien: Passagen Verlag.
- Helduser, U. (2009). Poetische „Missgeburten“ und die Ästhetik des Monströsen. In J. Geisenhanslücke & G. Mein (Hrsg.), *Monströse Ordnungen* (S. 669-688). Bielefeld: transcript.
- Herbig, J. (1980). Die Dinge haben ihre Sprache. Interview mit Joseph Beuys. In *Süddeutsche Zeitung*, 26./27. Januar 1980.
- Hermans, H. J. M. (2001). The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning. *Culture Psychology*, 7; 243-281. <https://doi.org/10.1177/1354067X0173001>
- Hilliges, I. M. (2001). *Rat und Hilfe bei Lupus. Alles zur Entstehung und Behandlung der Schmetterlings-Krankheit und anderer Kollagenosen*. Stuttgart: Thieme.
- Hinrichsen, J. (2021). Regime des Atmens und die Sorge um Immunität. Kulturtheoretische Sondierungen. *Hamburger Journal für Kulturanthropologie (HJK)*, 13, 382–392. <https://journals.sub.uni-hamburg.de/hjk/article/view/1761>
- Hinojosa-Azaola, A. & Sánchez-Guerrero, J. (2019). Overview and Clinical Presentation. In D. J. Wallace & B. H. Hahn (Hrsg.), *Dubois' Lupus Erythematosus and Related Syndromes* (9. Aufl.)(S. 389-394). New York u. a.: Elsevier.
- Holman Jones, Stacy (2005). Autoethnography: Making the personal political. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Hrsg.), *Handbook of qualitative research* (S. 763-791). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Hörisch, J. (2006). Epochen/Krankheiten. Das pathognostische Wissen der Literatur. In F. Degler & C. Kohlroß (Hrsg.), *Epochen/Krankheiten. Konstellationen von Literatur und Pathologie* (S. 21-44). St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
- Horowitz, K. (2016, 3. August). Autoimmune Diseases May Have a Silver Lining. *Mental Floss*. <http://mentalfloss.com/article/84068/autoimmune-diseases-may-have-silver-lining>
- Hösl, S. (2023). *Also diese Krankheiten*. Typografische Arbeit. Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart.

- Hösl, S. (2023). *Teil von mir, 1-2*. Typografische Arbeit. Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart.
- Hoyer, B. F. & Dörner, T. (2019). Targeted Therapies in SLE. In D. J. Wallace & B. H. Hahn (Hrsg.), *Dubois' Lupus Erythematosus and Related Syndromes* (9. Aufl.) (S. 710-718). New York u. a.: Elsevier.
- Huelsenbeck, R. (1920). dadaistisches manifest. In R. Huelsenbeck (Hrsg.), *Dada Almanach* (S. 36-41). Berlin: Reiss.
- Huges, S. A. & Pennington, J. L. (2017). *Autoethnography: Process, Product and Possibility for Critical Social Research*. Thousand Oaks: Sage.
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge/MA: Westview.
- Humanity+ (2016-2018). *Transhumanist FAQ 3.0*.
<https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>
- Hutter, T., Gimbert, C., Bouchard, F., & Lapointe F.-J. (2015). Being human is a gut feeling. *Microbiome*, 3(9). <https://doi.org/10.1186/s40168-015-0076-7>
- Huxley, J. (1957). Transhumanism. In J. Huxley, *New Bottles for New Wine. Essays by Julian Huxley*. London: Chatto & Windus.
- Imperial War Museums / IWM. (1944, 6. Juni). *Eustace the mouse on board LCT 947, Normandy. 6 Juni 1944*. IWM A 24121. <https://www.iwm.org.uk/collections/item/object/205187141>
- Institut für Qualität und Wirtschaftlichkeit im Gesundheitswesen. (2022, 1. Juli). *Anifrolumab (Saphnelo) bei systemischem Lupus erythematoses*.
<https://www.gesundheitsinformation.de/anifrolumab-saphnelo-bei-systemischem-lupus-erythematoses.html>
- Iridescenti (2017, 1. Oktober). *Animals in War Memorial*, London, Hyde Park. CC BY-SA 3.0 CC. https://en.wikipedia.org/wiki/Animals_in_War_Memorial#/media/File:Animals_in_War_west.jpg
- Iusupova, A. (2023). *Quatsch (Gerde)* [Typografische Arbeit]. Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart.
- Iusupova, A. (2023). *Stärker schleppen* [Typografische Arbeit]. Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart.
- James, K. (2017). what lovely words might also mean. In P. Sameshima, A. Fidyk, K. James, K. & C. Leggo, C. (Hrsg.), *Poetic Inquiry: Enchantment of Place* (S. 23-27). Wilmington: Vernon Press.
- James, W. (1890). *Principles of Psychology, Vol I*. New York: Holt.
- Jandl, E. (1976). *Die schöne Kunst des Schreibens*. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand.
- Jaspers, K. (1932). *Philosophische Weltorientierung*. Heidelberg: Springer,
- Jones, H. C. (1858). General Considerations Respecting Fever. *British Medical Journal*, 7, 1(84), 644–645.
- Kafka, F. (2008). Ein Bericht für eine Akademie. In D. Lamping (Hrsg.), *Franz Kafka: Die Erzählungen* (S. 208-218). Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Kahlo, F. (1938). *Las Dos Fridas*. Öl auf Leinwand. Museo de Arte Moderno, Mexiko-Stadt.
- Kant, I. (1977). Die Metaphysik der Sitten. In W. Weischedel (Hrsg.), *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Band 8*, (S. 309-632). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Kant, I. (1997). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In I. Kant, *Gesammelte Schriften, Band VII* (S. 117-335). Berlin: de Gruyter.
- Kaposi, M. (1869). Zum Wesen und zur Therapie des Lupus Erythematosus. *Archiv für Dermatologie und Syphilologie 1*, 18–41.
- Kaposi, M. (1872). Neue Beiträge zur Kenntniss des Lupus Erythematosus. *Archiv für Dermatologie und Syphilologie 4*, 36–78.
- Klappert, A. (2009). Monster machen. In J. Geisenhanslücke & G. Mein (Hrsg.), *Monströse Ordnungen* (S.125-164). Bielefeld: transcript.
- Kleining, G. (1999). Zur Geschichte der Introspektion: Themenschwerpunkt: Introspektion als Forschungsmethode. *Journal für Psychologie*, 7(2), 3-6.
- Kosyfologou, A. (2021, 5. November). *Die Situation der Frauen in Saudi-Arabien*. RLS News. <https://www.rosalux.de/news/id/45316/die-situation-der-frauen-in-saudi-arabien>
- Kraus, D. & Weinmann-Menke, J. (2021). Autoimmunphänomene: Was uns SLE über COVID-19 verrät. *Deutsches Ärzteblatt*, 118, 49, A2330-A2336. <https://www.aerzteblatt.de/pdf.asp?id=222422>
- Krause, R. (2011). *Deleuze – Die Differenz im Denken*. Berlin: Parodos.
- Küberl, U. & Euteneuer, F. (2016). Immunologische Erkrankungen: Autoimmunerkrankungen und HIV/Aids. In U. Ehlert (Hrsg.), *Verhaltensmedizin* (S. 257-273). Berlin, Heidelberg: Springer.
- Kuśmierz, S. (2002). *Einheit und Dualität: die anthropologische Differenz bei Helmuth Plessner und Max Scheler*. Bonn: Sinclair.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind And Its Challenge To Western Thought*. New York: Basic Books.
- Laufmann, P. (2014, 12. Juli). *Tiere im Krieg. Vom Stall aufs Schlachtfeld*. <https://www.spiegel.de/wissenschaft/natur/tiere-im-krieg-vom-stall-in-die-schlacht-a-977477.html>
- Le, H.-V. (2023). *Pure Angst Ästhetik, 1-2*. Typografische Arbeit. Klasse Schwarz, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart.
- Lemke, T. (2000). Immunologik – Beitrag zu einer Kritik der politischen Anatomie. *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, 42(226), 399-411.
- Lenzen-Schulte, M. (2022). Multiple vorbestehende Risikofaktoren: Long COVID ist nicht nur Schicksal. *Deutsches Ärzteblatt*, 119, 10, A438-A444. <https://www.aerzteblatt.de/pdf.asp?id=223826>
- Lexikon der Psychologie (2000). *Sickness behaviour*. Spektrum Akademischer Verlag. <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/sickness-behavior/14236>
- Li, B., Selmi, C., Tang, R., Gershwin, M. E. & Xiong, M. (2018). The microbiome and autoimmunity: a paradigm from the gut–liver axis. *Cellular & Molecular Immunology*, 15, 595–609.
- Library of Congress Prints and Photographs Division (1914-1918). *Soldat und Hund im I. Weltkrieg mit Gasmasken*. LC-USZ62-115014 (gemeinfrei).
- Lim, S. S. & Drenkard, C. (2019). The Epidemiology of Lupus. In D. J. Wallace & B. H. Hahn (Hrsg.), *Dubois' Lupus Erythematosus and Related Syndromes*, (9. Aufl.) (S. 23-43). New York u. a.: Elsevier.

- Linné, C. F. (1735). *Systema naturae, sive, regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species* (1. Aufl.). Leiden: Haak. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.877>
- Locke, J. (1872). *Versuch über den menschlichen Verstand. Band 1* (S. 100-117), Berlin: Heimann.
- Lofti, A., Elmoghazy, A. D., Kamal, A. M., Hassan, A. A. & Nasr, M. H. (2022). Could ICD10 reflect the effect of Anxiety and Depression on Systemic Lupus Erythematosus Disease Burden? *The Egyptian Journal of Hospital Medicine*, 88, 3369-3373.
- Lorenz, H.-M. (2014, 23. Mai). *Krieg im Körper. Das Rätsel der Autoimmun-Krankheiten*. <https://www.scinexx.de/dossier/krieg-im-koerper>
- Lupus Foundation of America (2023). *Lupus is cruel mystery we must all solve together*. <https://www.lupus.org/understanding-lupus>
- Lupus Foundation of America (2023). *SELF: Strategies to Embrace Living with Lupus Fearlessly. Be your best self*. <https://www.lupus.org/resources/self>
- Lupus Selbsthilfe Wien (2014-218). *Lupus Selbsthilfe Wien*. <https://lupusaustria.wordpress.com>
- Lutherbibel (1984). *Das Evangelium nach Matthäus* (Deutsche Bibelgesellschaft, Hrsg.). <https://www.bibelwissenschaft.de/bibelstelle/Mt%207,15-23>
- Macek, B. (2018, 28. September). Between Agony and Ecstasy: Investigations into the Meaning of Pain. *Journal of Artistic Research (JAR)*, 16. <https://doi.org/10.22501/jar.308804>
- Macek, B. (2019a). *Lykanthropus erythematosus. Reisebericht / Prosagedicht / Lyrikserie / Fallstudie*. Wien: Universität für angewandte Kunst Wien.
- Macek, B. (2019b, 31. December). Lycanthropus erythematosus. Artistic Research on the Margins of Medicine and Mythology. *Ruukku Journal / Studies in Artistic Research*, 12, <https://doi.org/10.22501/ruu.607127>
- Macek, B. (2022). EEE – Exercises in Existential Eccentricity: Movements, Artefacts, Transitions. In SAR Conference (Hrsg.), *1. SAR conference – presentation archive*. <https://www.researchcatalogue.net/view/1567054/1567037>
- Mach, E. (1922). *Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* (9. Aufl.). Jena: Gustav Fischer.
- Mann, T. (2002). *Der Zauberberg*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Manzei, A. (2003). Umkämpfte Deutungen – Zur Kritik szientifischer Bestimmungen menschlicher Existenz in der biotechnologischen Medizin. In G. Gamm, M. Gutmann, A. Manzei (Hrsg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*. Bielefeld: transcript.
- Margulis, L. & Sagan, D. (1995). *What is life?* New York: Simon & Schuster.
- McEwen, B. S. (1998). Stress, adaptation, and disease. Allostasis and allostatic load. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 850(1), 33-44. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1998.tb09546.x>
- McEwen, B. S. & Wingfield, J. C. (2003). The concept of allostasis in biology and biomedicine. *Hormones and Behavior*, 43(1), 2-15. [https://doi.org/10.1016/s0018-506x\(02\)00024-7](https://doi.org/10.1016/s0018-506x(02)00024-7)
- McKeever, A. & Greshko, M. (2021, 7. Juli). Der Ursprung des Coronavirus – vier mögliche Szenarien. *National Geographic*. <https://www.nationalgeographic.de/wissenschaft/2021/07/der-ursprung-des-coronavirus-vier-moegliche-szenarien>
- Mendel, I. & Ruck, N. (2009). Das Monster als verkörperte Differenz in der Moderne: Demonstrationen feministischer Wissenschaftskritik. In G. Gebhard, O. Geisler & S. Schröter

- (Hrsg.), *Von Monstern und Menschen. Begegnungen der anderen Art in kulturwissenschaftlicher Perspektive* (S. 117-135). Bielefeld: transcript.
- Misch, G. (1976). *Geschichte der Autobiographie, Band 1* (4. Aufl.). Frankfurt/Main: Klostermann.
- Missbichler, V. (2013, 10. April). Autoaggression von Jugendlichen: Stressabbau der anderen Art. *Österreichischen Ärztezeitung*, 7.
<https://aerztezeitung.at/2013/oaz-artikel/medizin/autoaggression-aggression-selbstverletzung-nssv>
- Montaigne, M. d. (1996). *Essais* (J. D. Tietz, Übers.). Zürich: Diogenes.
- Morris, D. B. (1991). *The Culture of Pain*. Berkeley: California Press.
- Moscoso, Javier (1995). Vollkommene Monstren und unheilvolle Gestalten. Zur Naturalisierung der Monstrosität im 19. Jahrhundert (M. Hagner, Übers.). In M. Hagner (Hrsg.), *Der ‚falsche‘ Körper: Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten* (S. 56-72). Göttingen: Wallstein.
- Muñoz, J. E. (2006). Feeling Brown, Feeling Down: Latina Affect, the Performativity of Race, and the Depressive Position. *Journal of Women in Culture and Society*, 31(3), 675-688.
<https://doi.org/10.1086/499080>
- Musil, R. (1978). *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Nagel, Th. (1993). Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? In P. Bieri (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes* (S. 261-275). Weinheim, Basel: Beltz.
- Nancy, J.-L. (2000). *Der Eindringling* (A. G. Düttmann, Übers.). Berlin: Merve.
- Nancy, J.-L. (2010). 58 Indizien über den Körper (M. Fischer, Übers.). In J. L. Nancy, *Ausdehnung der Seele* (S. 7-31). Zürich, Berlin: diaphanes.
- Nancy, J.-L. (2019). *Körper* (M. Ambs-Lesure, Übers.). Wien: Passagen.
- Nataraja, C. & Morand, E. (2019). Systemic Glucocorticoid Therapy for SLE. In D. J. Wallace & B. H. Hahn (Hrsg.), *Dubois' Lupus Erythematosus and Related Syndromes (9. Aufl.)* (S. 661-672). New York u. a.: Elsevier.
- Navarra, S. V. & Torralba, T. P. (2019). The Musculoskeletal System and Bone Metabolism. In D. J. Wallace & B. H. Hahn (Hrsg.), *Dubois' Lupus Erythematosus and Related Syndromes (9. Aufl.)* (S. 407-417). Edinburgh, London, New York u. a.: Elsevier
- Nietzsche, F. (1954). Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In K. Schlechta (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden* (S. 684-697). München: Hanser.
- Nietzsche, F. (1988a). Die fröhliche Wissenschaft. In G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 3*. München, Berlin, New York: dtv/de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988b). Menschliches, Allzumenschliches I und II. In G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 2*. München, Berlin, New York: dtv/de Gruyter.
- Nonhuman Rights Project (2019). *NhRP – Who we are*. <https://www.nonhumanrights.org/who-we-are>
- Novalis (1929a). Bruchstücke physikalischer Enzyklopädistik. In E. Kamnitzer (Hrsg.), *Fragmente 1*. <https://www.projekt-gutenberg.org/novalis/fragmen1/chap006.html>
- Novalis (1929b). Fragmente über den Menschen. In E. Kamnitzer (Hrsg.), *Fragmente 1*. Dresden: Jess. <https://www.projekt-gutenberg.org/novalis/fragmen1/chap013.html>

- Novalis (1929c). Bruchstücke psychologischer Enzyklopädistik. In E. Kamnitzer (Hrsg.), *Fragmente I*. Dresden: Jess.
<https://www.projekt-gutenberg.org/novalis/fragmen1/chap012.html>
- Novalis (1929d). Kunstfragmente. In E. Kamnitzer (Hrsg.), *Fragmente I*. Dresden: Jess.
<https://www.projekt-gutenberg.org/novalis/fragmen1/chap022.html>
- Novalis (1929e). Romantische Noten. In E. Kamnitzer (Hrsg.), *Fragmente I*. Dresden: Jess.
<https://www.projekt-gutenberg.org/novalis/fragmen1/chap024.html>
- Novalis (1929f). Magische Menschenlehre. In E. Kamnitzer (Hrsg.), *Fragmente I*. Dresden: Jess.
<https://www.projekt-gutenberg.org/novalis/fragmen1/chap018.html>
- Novalis (1957). *Werke, Briefe, Dokumente, Bd. 2*. Hrsg. v. E. Wasmuth. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Novalis (1977). Das philosophische Werk, Band II. In P. Kluckhohn & R. Samuel (Hrsg.), *Schriften – Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Novalis (1992). Aphorismen und Fragmente 1798–1800 (M. Brucker, Hrsg.). Frankfurt/Main: Insel. <https://www.projekt-gutenberg.org/novalis/aphorism/chap006.html>
- ORF.at (2023, 23. Juni). *GB: Russland erhöht Anzahl von Kampfdelfinen auf Krim*.
<https://orf.at/stories/3321308/>
- Overthun, R. (2009). Das Monströse und das Normale. Konstellationen einer Ästhetik des Monströsen. In A. Geisenhanslüke, & G. Mein (Hrsg.). *Monströse Ordnungen* (S. 43-80). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Ovid, P. N. (1996). *Metamorphosen* (G. Fink, Übers.). Frankfurt/Main: Fischer.
- Oxford English Dictionary (2002). *monster*. https://www.oed.com/dictionary/monster_n
- Paracelsus, T. (1965). Die dritte Defension wegen des Schreibens der neuen Rezepte. In T. Paracelsus, *Septem Defensiones 1538, Werke Bd. 2* (S. 508-513). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <http://www.zeno.org/nid/20009261362>
- PDSA (The People's Dispensary for Sick Animals)(1948/49). „*Able Seacat Simon*“.
<https://www.pdsa.org.uk/what-we-do/animal-awards-programme/pdsa-dickin-medal/simon>
- PDSA (The People's Dispensary for Sick Animals)(2021). *HeroRAT Magawa – PDSA Gold Medal*.
<https://www.pdsa.org.uk/what-we-do/animal-awards-programme/pdsa-gold-medal/magawa>
- Perrevoort, C., Quassowsky, K & Weinl, V. (2012, 15. Jänner). Autoimmunerkrankungen: „Unser Körper ist unser größter Feind!“ *Bild am Sonntag*. <https://www.bild.de>
- Pethes, N. (2013). „Moderne Walpurgisnacht“. Literarische Formen des Antivivisektionismus bei Richard Knoche und H. G. Wells. In R. Borgards & N. Pethes (Hrsg.), *Tier – Experiment – Literatur* (S. 37-42). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Piccinini, P. (2021, 2002). *The Young Family*. <https://www.patriciapiccinini.net/writing/51>
- Pisetsky, D. S. (2023, 10. Mai). Pathogenesis of autoimmune disease. *Nature Reviews Nephrology*, 19, 509- 524. <https://doi.org/10.1038/s41581-023-00720-1>
- Plessner, H. (1981a). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften, Band IV* (G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Hrsg.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (1981b). Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In G. Dux, O. Marquard & E. Ströker (Hrsg.), *Helmut Plessner – Gesammelte Schriften, Bd. V* (S. 135-234). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Plessner, H. (1982a). *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.
- Plessner, H. (1982b). *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften, Band VII* (G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Hrsg.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (1983). *Conditio Humana. Gesammelte Schriften VIII*, (G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Hrsg.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2019). *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961* (J. Gruevska, H.-U. Lessing & K. Liggieri, Hrsg.). Berlin: Suhrkamp.
- Plügge, H. (1962): *Wohlbefinden und Mißbefinden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie*. Tübingen: Niemeyer.
- Pöppinghege, R. (2009). Abgesattelt! – Die publizistischen Rückzugsgefechte der deutschen Kavallerie seit 1918. In R. Pöppinghege (Hrsg.), *Tiere im Krieg. Von der Antike bis zur Gegenwart* (S. 235-250). Paderborn: Schöningh
- Pradeu, T. (2012). *The Limits of the Self: Immunology and Biological Identity*. New York: Oxford University Press.
- Pradeu, T. (2019, 5. April). Philosophy of Biology: Immunology and Individuality. *eLife*, 2019. <https://doi.org/10.7554/eLife.47384>
- Public Health (2013). „Leben mit Lupus“. *Die Initiative für ein besseres Leben mit Lupus erythematodes* [Flyer]. Wien: Public Health Projekt-GmbH.
- Rasini, V. (2015). Helmuth Plessner und Viktor von Weizsäcker. Zu den Konvergenzen in ihren Theorien der Lebewesen. In K. Köchy & F. Michelini (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext* (S. 123-140). Freiburg, München: Karl Alber.
- Rekvg, O. P. (2018, 1. März). Systemic Lupus Erythematosus: Definitions, Contexts, Conflicts, Enigmas. *Frontiers in Immunology*, 9. <https://doi.org/10.3389/fimmu.2018.00387>
- Rekvg, O. P. (2020, 6. Oktober). Autoimmunity and SLE: Factual and Semantic Evidence-Based Critical Analyses of Definitions, Etiology, and Pathogenesis. *Frontiers in Immunology*, 11. <https://doi.org/10.3389/fimmu.2020.569234>
- Reynolds, E. (2018, 1. Juni). *The agony of Sophia, the world's first robot citizen condemned to a lifeless career in marketing*. <https://www.wired.co.uk/article/sophia-robot-citizen-womens-rights-detriot-become-human-hanson-robotics>
- Richtel, M. (2019). *Starke Abwehr. Unser Immunsystem: ein medizinisches Wunder und seine Grenzen* (G. Gockel, N. Schuhmacher, S. Schuhmacher & B. Steckhan, Übers.). Hamburg: Harper Collins.
- Richter, V. (2013). Hunde, Tiermenschen, Molche. Die Kategorie „Menschlichkeit“ im literarischen Tierexperiment bei Wilkie Collins, H. G. Wells und Karel Čapek. In R. Borgards & N. Pethes (Hrsg.), *Tier – Experiment – Literatur* (S. 53-70). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rieger, S. (2006). Homo-nix-sapiens. In B. Bühler & S. Rieger (Hrsg.), *Vom Übertier. Ein Bestiarium des Wissens* (S. 279-291). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rimbaud, A. (2010). *Prosa über die Zukunft der Dichtung* (T. Trzaskalik, Übers.). Berlin: Matthes & Seitz.
- Rink, L., Kruse, A. & Haase, H. (2012). *Immunologie für Einsteiger*. Heidelberg: Spektrum.

- Robert Koch Institut (2021, November). *Epidemiologischer Steckbrief zu SARS-CoV-2 und COVID-19*. https://www.rki.de/DE/Content/InfAZ/N/Neuartiges_Coronavirus/Steckbrief.html
- Röttgers, K. (2002). *Metabasis. Philosophie der Übergänge*. Magdeburg: Scriptorum
- Ruck, N. (2009). Dialog und Körpergeschichte. Dialogische Perspektiven auf „disability“. *Journal für Psychologie*, 17(2), 1-24.
- Sameshima, P., Fidyk, A., James, K. & Leggo, C (Hrsg.)(2017). *Poetic Inquiry: Enchantment of Place*. Wilmington: Vernon Press.
- Sander, L. E. (2021, 21. Jänner). „Die Corona-Impfung verändert Ihr Erbgut nicht“. *Zeit Online*, 21. Januar 2021. <https://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2021-01/leif-erik-sander-coronavirus-impfung-infektiologie-mutationen-mrna-herdenimmunitaet>
- Scarry, E. (1985). *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Schade, H. (1962). *Dämonen und Monstren. Gestaltungen des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters*. Regensburg: Pustet.
- Schäfer, E. (1860). Die Arsenikesser in Steiermark. *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse*, 41, 573-580.
- Schedel, H. (1493). Acephale. In H. Schedel (Hrsg.), *Weltchronik*, S. 12. [https://de.wikipedia.org/wiki/Acephale_\(Volk\)#/media/Datei:BlemmyerSchedelsche_Weltchronik_d_012.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Acephale_(Volk)#/media/Datei:BlemmyerSchedelsche_Weltchronik_d_012.jpg)
- Schlegel, F. (1967/1798). 116. Athenäums-Fragment. In ders., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe, Band 2* (S. 165-256). München, Paderborn, Wien: Schöningh. <http://www.zeno.org/nid/20005618908>
- Schiller, M., Lorenz, H.-M. & Blank, N. (2007). Neue Aspekte zur Pathogenese des systemischen Lupus erythematosus. *Zeitschrift für Rheumatologie*, 66(6), 505-509.
- Schubert, C. (2016). *Was uns krank macht – was uns heilt. Aufbruch in eine neue Medizin* (M. Amberger, Hrsg.) Munderfing: Fischer & Gann.
- Schubert, C. (2019). Kollagenosen und Psychoneuroimmunologie – Beispiel systemischer Lupus erythematosus. *Zeitschrift für Komplementärmedizin*, 11(05), 56-61. <https://doi.org/10.1055/a-0995-6523>
- Schulze, H. (1999). Zum alltäglichen und historischen Verständnis von Introspektion: Themenschwerpunkt: Introspektion als Forschungsmethode. *Journal für Psychologie*, 7(2), 6-9.
- Schwarting, A., Friedel, H., Garal-Pantaler, E., Pignot, M., Wang, X., Nab H. Desta, B., & Hammond, E. R. (2021). The Burden of Systemic Lupus Erythematosus in Germany: Incidence, Prevalence, and Healthcare Resource Utilization. *Rheumatologie and Therapie*, 8, 375–393.
- Serres, M. (1998). *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische* (M. Bischoff, Übers.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Serres, M. (2011). *Variations on the Body* (R. Burks, Übers.). Minneapolis: Univocal.
- Siegert, G. (1938). Kriegspferde. In J. Theuerkauff (Hrsg.), *Tiere im Krieg* (S. 179-184). Berlin: Steuben.
- Sigerist, H. E. (1960). *On the History of Medicine*. New York: MD Publications.

- Simek, R. (2015). *Monster im Mittelalter. Die phantastische Welt der Fabelwesen und Wundervölker*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Solhdju, K. (2011). *Selbstexperimente. Die Suche nach der Innenperspektive und ihre epistemologischen Folgen*. München: Fink.
- Sommer, V. (2014). Das Great Ape Project (GAP): Grundrechte für Menschenaffen? *Rundbrief der Gesellschaft für Primatologie*, 3, 2014. <https://www.greatapeproject.de/grundsatzstatement-volker-sommer>
- Sontag, S. (1978). *Illness as Metaphor*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Spry, T. (2001). Performing autoethnography: An embodied methodological praxis. *Qualitative Inquiry*, 7(6), 706-732.
- Steinhauer, B. (2023). *Das Netz*. Typografische Arbeit. Klasse Roberts, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart.
- Sterling, P. & J. Eyer (1988). Allostasis: A new paradigm to explain arousal pathology. In S. Fisher & J. Reason (Hrsg.), *Handbook of Life. Stress, Cognition and Health* (S. 629-649). New York: Wiley.
- Stevens, M. & Chee-Wee T. (2014). Effectiveness of the Alfredson protocol compared with a lower repetition-volume protocol for midportion Achilles tendinopathy: a randomized controlled trial. *Journal of Orthopaedic & Sports Physical Therapy*, 44(2), 59-67. <https://doi.org/10.2519/jospt.2014.4720>
- Straubinger, F. (2017). *Spurenlesen. Zur Philosophie der Human-Animal-Studies*. Wien: Turia Kant.
- Surace, A. E., & Hedrich, C. M. (2019, 4. Juli). The Role of Epigenetics in Autoimmune/ Inflammatory Disease. *Frontiers in Immunology*, 10. <https://doi.org/10.3389/fimmu.2019.01525>
- Taleb, N. N. (2012). *Antifragilität. Anleitung für eine Welt, die wir nicht verstehen* (S. Held, Übers.). München: Knaus.
- Tauber, A. I. (2008). The Immune System and Its Ecology. *Philosophy of Science*, 75(4), 224–245.
- Tesch, F., Ehm, F., Vivirito, A. et al. (2023, 19. Juni). Incident autoimmune diseases in association with SARS-CoV-2 infection: a matched cohort study. *Clinical Rheumatology*, 2023. <https://doi.org/10.1007/s10067-023-06670-0>
- Titchener, E. B. (1912). Prolegomena to a Study of Introspection. *American Journal of Psychology*, 23, 427-448.
- Trescott, M. & Alt, A. (2019). *Das Autoimmun-Wellness-Handbuch. Wie Sie gut leben trotz chronischer Krankheit* (R. Oechsler, Übers.). Kirchzarten bei Freiburg: VAK.
- Urban, K.-D. (2012). *Merseburger Zaubersprüche*. <https://merseburg.im-bild.org/fotos/skulpturenplastiken/merseburger-zaubersprueche>
- Venuturupalli, S. & Wallace, D. J. (2019). Complementary and Alternative Medications, Specialized and Niche Therapies. In D. J. Wallace & B. H. Hahn (Hrsg.), *Dubois' Lupus Erythematosus and Related Syndromes* (9. Aufl.) (S. 689-701). New York u. a.: Elsevier.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(2), 469-488.
- Vollrath, F., Douglas-Hamilton, I. (2002). African bees to control African elephants. *Naturwissenschaften*, 89, 508–511. <https://doi.org/10.1007/s00114-002-0375-2>

- Wang, E. Y., Mao, T., Klein, J. et al. (2021). Diverse functional autoantibodies in patients with COVID-19. *Nature*, 595, 283–288. <https://doi.org/10.1038/s41586-021-03631-y>
- Watson, J. B. (1913). Psychology as the Behaviorist views it. *Psychological Review*, 20, 158-177.
- Wells, H. G. (1896). *The Island of Doctor Moreau*. New York: Stone & Kimball.
- Whitman, W. (1892). *Song of myself*. <https://www.poetryfoundation.org/poems/45477/song-of-myself-1892-version>
- Wild, M. (2006). *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin: De Gruyter.
- Wild, M. (2012). Die Relevanz der Philosophie des Geistes für den wissenschaftsbasierten Tierschutz. In H. Grimm & C. Otterstedt (Hrsg.), *Das Tier an sich. Disziplinübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz* (S. 61-86). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wild, M. (2013). Der Mensch und andere Tiere. Für eine zoologische Wende in der philosophischen Anthropologie. In K. P. Liessmann (Hrsg.), *Tiere. Der Mensch und seine Natur* (S. 48-67). Wien: Zsolnay.
- Wilke, K. (1938). Max und Moritz die Meldehunde. In J. Theuerkauff (Hrsg.), *Tiere im Krieg* (S. 16-23). Berlin: Steuben.
- Willig, H.-P. (2023). *Cher Ami*. https://www.biologie-seite.de/Biologie/Cher_Ami
- Wilson E. (1863). *On Diseases of the Skin* (5. Aufl.). Philadelphia: Blanchard & Lea.
- Winko, S. (2014). *Schlagwort Logozenismus. Annotierte Bibliographie zur Literaturtheorie, Seminar für deutsche Philologie Göttingen*. <http://www.literaturtheorie.uni-goettingen.de/keywordid/26414>
- Woolf, V. (2006). *The Voyage Out*. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/144/pg144-images.html>
- Woolf, V. (2015/1930). On Being Ill. In L. Woolf (Hrsg.), *Virginia Woolf – The Moment and Other Essays*. <http://www.gutenberg.net.au/ebooks15/1500221h.html#ch3>
- World Health Organisation/WHO (2023). *Coronavirus disease (COVID-19) pandemic*. <https://www.who.int/europe/emergencies/situations/covid-19>
- World Transhumanist Organisation/WTA (2010). *The Transhumanist Declaration*. <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf>
- Wu, H. J & Wu, E. (2012). The role of gut microbiota in immune homeostasis and autoimmunity. *Gut Microbes*, 3(1), 4-14.
- Wundt, W. (1888). Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung. In W. Wundt (Hrsg.), *Philosophische Studien 4* (S. 292-310). Leipzig: Engelmann.
- Wundt, W. (1907/1896). *Grundriss der Psychologie*. Leipzig: Engelmann.
- Yazdany, J. & Dall’Era, M. (2019). Definition and Classification of Lupus and Lupus-Related Disorders. In D. J. Wallace & B. H. Hahn (Hrsg.), *Dubois’ Lupus Erythematosus and Related Syndromes* (9. Aufl.) (S. 15-22). New York u. a.: Elsevier.
- Yong, E. (2018). *Winzige Gefährten. Wie Mikroben uns eine umfassende Ansicht vom Leben vermitteln* (S. Vogel, Übers.). München: Kunstmann.
- Zerbib, D. (2021, November). *Playing at Being Human. Between AI, animal and plant life: an artistic and philosophical experiment*. Genf, Berlin: HEAD, Naima.

- Zhang, L., Fu, T., Yin, R., Zhang, Q. & Shen, B. (2017). Prevalence of depression and anxiety in systemic lupus erythematosus: a systematic review and meta-analysis. *BioMedCentral Psychiatry*, 17(70). <https://doi.org/10.1186/s12888-017-1234-1>
- Zürcher, U. (2004). *Monster oder Laune der Natur: Medizin und die Lehre von den Missbildungen, 1780-1914*. Frankfurt/Main: Campus.
- Zymner, R. (2009). *Lyrik. Umriss und Begriff*. Paderborn: mentis.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1 Detail aus „Auto-immunität“ (Bartl, 2023)	8
Abbildung 2 Detail aus „Quatsch“ (Iusupova, 2023)	76
Abbildung 3 „Brieftaube mit Fotokamera“	95
Abbildung 4 „Meldehund, beim Sprung über einen Schützengraben“	96
Abbildung 5 „Soldat und Hund im I. Weltkrieg mit Gasmasken“	97
Abbildung 6 „Able Seacat Simon“	98
Abbildung 7 „Eustace, the mouse“	99
Abbildung 8 „HeroRAT Magawa, PDSA Gold Medal“	100
Abbildung 9 „Animals in War Memorial“	101
Abbildung 10 „Acephale“ (Schedel, 1493)	130
Abbildung 11 Detail aus „Gesund“ (Bartl, 2023)	170
Abbildung 12 Detail aus „Also diese Krankheiten“ (Hösl, 2023)	195
Abbildung 13 „Also diese Krankheiten“ (Hösl, 2023)	227
Abbildung 14 „Pure Angst Ästhetik 1“ (Le, 2023)	228
Abbildung 15 „Pure Angst Ästhetik 2“ (Le, 2023)	229
Abbildung 16 „Das Netz (I)“ (Steinhauer, 2023)	230
Abbildung 17 „Das Netz (II)“ (Engelhardt, 2023)	231
Abbildung 18 „Teil von mir (1)“ (Hösl, 2023)	232
Abbildung 19 „Teil von mir (2)“ (Hösl, 2023)	233
Abbildung 20 „Stärker Schleppen“ (Iusupova, 2023)	234
Abbildung 21 „Quatsch“ (Iusupova, 2023)	235

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1 „Neue Begriffe für immunologische Parameter“ (eig. Darstellung)	40
---	----

Anhang A

Gründungsmanifest des Clubs der Autoimmun-Exzentriker_innen

Autoimmunität

Aufgenommen werden Autoantikörper-Träger_innen (Personen mit Autoimmun-Manifestationen), die Sinn in den Autoimmun-Prozessen ihres Organismus suchen/finden wollen.

Exzentriker_innen

Nicht nur das Vorliegen von Autoantikörpern (oder anderen manifesten Beweisen eines autoimmunen Organismus) ist Aufnahmekriterium, sondern auch eine Haltung/Lebensweise, die der existenziellen Lage der Exzentrik nach Plessner Rechnung trägt. Sie soll im Bewusstsein unserer Brüchigkeit und inneren Zerfallenheit exekutiert und performativ zur Aufführung gebracht werden. Exzentrische Positionalität kann sich in Außenseitertum ausdrücken, in einer Existenz an der Peripherie der Gesellschaft, der Kultur etc., oder in einem „in die entgegengesetzte Richtung gehen“, wie es Thomas Bernhard in „Der Keller“ beschrieb und wie er es bis zum Tod praktizierte.

Exklusivität

I have begun to suspect those of us affected by immune-related conditions to be an involuntary avant-garde. Placed at the forefront of how illnesses develop today, our bodies become the site for a parallel climate change from within.¹

Die Exklusivität leitet sich aus den Aufnahmebedingungen und aus dem Selbstverständnis der Mitglieder als Teil einer neuen Avantgarde ab, die mit ihrer Autoimmunitäts-Verfasstheit in der Menschheitsentwicklung vorangeht.

Tote Ehrenmitglieder

Flannery O'Connor², Schriftstellerin, Diagnose: Lupus (SLE); Thomas Bernhard, Schriftsteller, Diagnose: Morbus Boeck³; Paul Klee, Maler, Diagnose: systemische Sklerose⁴.

EeE

Zentraler Programmpunkt des Clubs der Autoimmun-Exzentriker_innen ist EeE, also die Expression exzentrischer Existenz mit künstlerischen, insbesondere poetischen Mitteln.

Aktivitäten

Der Club trifft sich virtuell, die Meetings finden monatlich per Zoom-Konferenz statt. Neue Mitglieder präsentieren sich in einer Form, die ihnen entspricht bzw. angenehm ist. Hauptzweck der Meetings ist der Austausch von künstlerischen/textalen/medialen Werken, in denen Autoimmunprozesse und deren Folgen zum Ausdruck gebracht werden.

Artefakte

Ein kunstgeschichtliches Referenzwerk zur EeE-Kunst ist die Installation „Zeige deine Wunde“ (1976) von Joseph Beuys, der in einem Interview sagte: „Zeige deine Wunde, weil man die Krankheit offenbaren muß, die man heilen will.“ Beuys fordert zur Überwindung der Totenstarre auf: „etwas ist angelegt, das, wenn man genau hinhört, einen Ausweg weist.“⁵

1 Maria Lind: What Is Wrong With My Nose. *e-flux Journal*, 108, April 2020.

2 Amerikanische Autorin, geboren 1925. Als Kind brachte sie einem Huhn bei, rückwärts zu gehen, was sie als Fünfjährige zur lokalen Berühmtheit machte. Auch als Erwachsene war sie fasziniert von Vögeln, züchtete Enten, Hühner, Gänse und asiatische Pfaue. 1951 wurde bei ihr SLE diagnostiziert. O'Connor verfasste über zwei Dutzend Kurzgeschichten und zwei Romane. Sie starb 1964 im Alter von 39 Jahren an durch SLE verursachten Komplikationen.

3 Die Sarkoidose (Morbus Boeck) ist eine seltene entzündliche Systemerkrankung, die bevorzugt die Lunge, grundsätzlich aber alle Organe des Körpers befallen kann und durch eine überschießende Entzündungsreaktion gekennzeichnet ist.

4 Systemische Sklerose ist eine seltene chronische Erkrankung unbekannter Ursache, die durch Gefäßanomalien in Haut, Gelenken und inneren Organen gekennzeichnet ist. Klee erhielt die Diagnose mit 57 Jahren; danach ging seine Produktivität zurück und sein Stil veränderte sich: die Farben wurden gedämpft, bestimmt von Grautönen. Charakteristisch für sein Spätwerk waren breitflächige Pinselstriche und dicke schwarze Linien. Es entstanden Werke wie „death and fire“ und „captive“, beide datiert mit 1940.

5 Jost Herbig: Die Dinge haben ihre Sprache. Interview mit Joseph Beuys. In: *Süddeutsche Zeitung*, 26./27. Januar 1980.

Anhang B – Fragen der PeP-Gespräche

11 Fragen, die entlang der Kategorien „Symptome“, „Affekte“, „Erinnerungen“, „Bedeutungszuschreibungen“ und „Außenperspektiven“ für die Zoom-Gespräche mit SLE-Betroffenen verwendet wurden:

1. Wie geht es dir im Moment gerade, welche Symptome sind aktuell?
2. Wie siehst du deine Krankheit – allgemein als Lupus bzw. SLE / oder als deine persönliche individuelle Erkrankung, als deinen Lupus / oder hast du eine eigene, andere Bezeichnung dafür?
3. Welches Objekt oder Bild aus deiner Krankengeschichte ist wichtig für dich / ist ein Stellvertreter für die Krankheit / drückt aus, was die Krankheit für dich ist? (Welches Tier ist deine Krankheit / oder welche Pflanze / oder welche Märchenfigur?)
4. Wie hat sich die Erkrankung auf dein Leben ausgewirkt? Was hat sich durch sie verändert?
5. Wie denkst du darüber, dass es eine Autoimmunkrankheit ist? Was siehst du es, dass Auto-Antikörper in deinem Blut sind?
6. Welche Theorie hast du in Bezug auf die Krankheitsentstehung? Warum, denkst du, hast du eine Autoimmun-Krankheit?
7. Wie hat sich dein Kranksein auf deine Umgebung ausgewirkt, auf dein soziales Umfeld, auf das familiäre, das berufliche Umfeld, auf deinen Freundeskreis?
8. Wie siehst du deine Position in der Welt, deine Position als chronisch Kranke; wie würdest du deine Lage charakterisieren?
9. Hat sich deine Person durch die Krankheit verändert, deine Identität – und wenn ja, inwiefern?
10. Was möchtest du deiner Krankheit sagen? Welche Botschaft, denkst du, hat deine Krankheit für dich, was will sie dir sagen?
11. Gibt es etwas, das du noch sagen möchtest, etwas, das du noch ansprechen möchtest in Bezug auf Lupus und deine eigene Betroffenheit / in Bezug auf Kranksein bzw. Menschsein mit einer Autoimmunkrankheit?

Anhang C – Objekte und Bilder, die für die PeP-Selbstexperimentation verwendet wurden



„Collage der Artefakte“, Fotocollage, Barb Macek, 2022

Anhang D – Beispiele 1-11 aus den Poetisierungen der PeP-Gespräche mit anderen Betroffenen

1. AUSGELIEFERT

Wenn die auf der Dermatologie
So natürlich auch können
Haben, habe ich mich komplett ausgeliefert gefühlt
Da hatte ich nichts
Großes Thema, irgendwie.

Probieren, Diagnose
Habe ich das Gefühl, ich kann zumindest etwas machen, kann etwas
Aber ohne Diagnose – für mich da ist mir
Der Boden unter den Füßen
Seit ich die
Weggezogen worden in der Zeit, da ich
Komplett die Kontrolle verloren

Wenn die auf der Dermatologie
So an mir herumprobiert haben.

2. SENSIBLER

Mein Ich, sensibler geworden,
Viel intensiver geworden
Ich glaube, Körpergefühl
Ich bin, mein Blick ist schärfer geworden
Bei anderen
Ich bin, auch ja
Aufmerksamer geworden –

Körpergefühl
Anderen, dass mein
Gefühl ist intensiver geworden,
Schon.

3. ÄNGSTLICHER

Also es hat dieses Gerede
Also dieses
Ängstlicher gemacht
Last, die man zu schleppen hat

Es ist Quatsch, ja
Dieses psychologische Gerede
Je mehr umso stärker
Es ist Quatsch, ja

Gerede
Hat mich ängstlicher gemacht.

4. ANGENOMMEN

Ich, einfach diese Dinge
Ah, eine (lächelt)
Also diese Krankheiten
Habe sie nie ganz abstrahiert

Ich habe es tatsächlich
Als etwas Eigenes betrachtet Punkt
Zu akzeptieren: Teil von mir

Damit muss ich
Lebensherausforderung
Zur Kenntnis genommen
Angenommen
Und versuche damit
Ich sie zu sein.

5. DIE RHEUMATOLOGEN

Mich ja die Krankheit
Also auch irgendwie einen
Also der Lupus so in der Diagnose viel abstrakter
Weil ich mir denke, das muss doch einen Grund

Irgendetwas habe ich, es scheint ein Lupus
Zumindest die Rheumatologen
Ich bin per se
Sind sich da sicher.

6. VERSCHLEPPT

Bin krank gewesen
Aber bald wieder arbeiten
Gegangen, weil der Hals so

Habe das verschleppt (nickt)
Und ich glaube, da gibt es viele Geschichten
Dass man sich so das Immunsystem

Der Auslöser, weil Krankenhausvirus
Verschleppt
Zugeschwollen und das
Sechs Wochen später
Notaufnahme
Immunsystem zerstört.

7. AUTOIMMUNERKRANKUNG

Gesagt, dass es dann gewusst
Sicher, dass wir uns im Krankenhaus
Irgendeinen argen Virus geholt

Ich bin mir
Aber erst Jahre später
Die Diagnose gehabt
Und da habe ich dann alles irgendwie
Die Teile zusammensetzen können

Aber, dass es bei mir unbedingt
Eine Autoimmunerkrankung sein muss
Habe ich mir, ehrlich gesagt
Immer gedacht
Ja. (Lacht.)

8. INTEGRIERT

So kannst
Es ist ja mein
Kannst du auch nicht
Über meinen Lupus
Es gehört ja doch
Sprechen, so kannst du auch nicht
Spüre ihn nicht immer
Aber sprechen –
Integriert.

9. SPÜREN

Ich spüre ihn integriert
Spüre, aber ich
Habe mir gedacht: nicht immer noch
Nicht immer.
So gut kannst du auch
Aber ich spüre
Krankheit schon. Also
Ob ich integriert, weißt du –
Ich habe.
Ich sehe mir
Gedacht
Aber ich spüre ihn
Nicht immer so.

10. VERANTWORTLICH

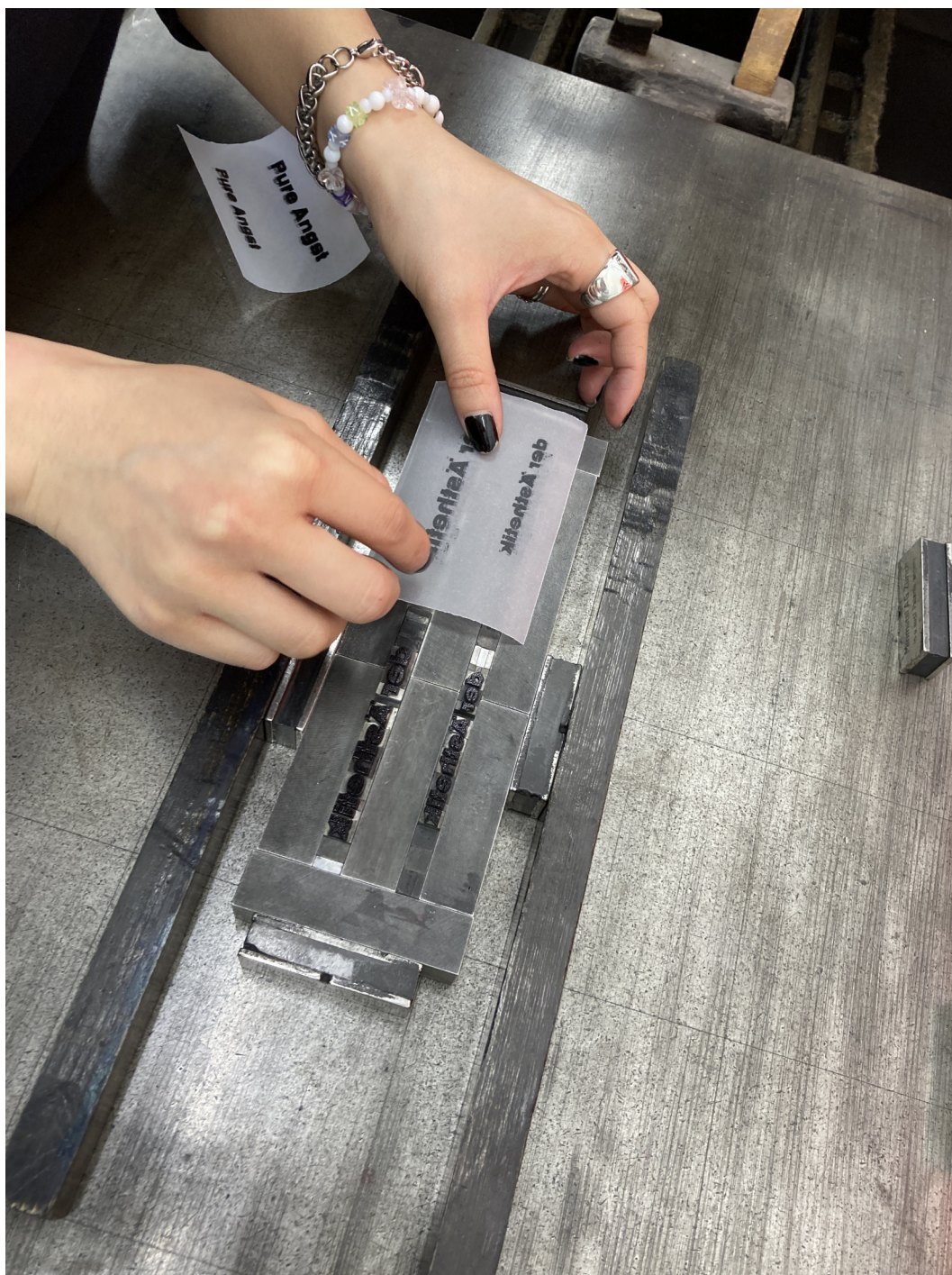
Aber wer hat sich das schon
Aussuchen. Ist dann, gerade
Aber mein Körper
Zerstört, hat das
Schon, weißt du, seinen Grund.

Ist halt katholisch:
Bist du verantwortlich für deine Krankheit
Wie verantwortlich bist du dafür –
Da will ich nicht hin.
Ja.

11. ICH

Ich sehe das nicht als andere Person oder so
Oder als Tier – sondern, da denke ich
An meinen Körper, der das macht.
Und das bin ja wieder ich, und nicht
Irgendwer anderer.

Anhang E - Fotos (Stefanie Schwarz, 2023) vom Entstehungsprozess autoimmuner Typografie aus den Klassen Schwarz und Roberts, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart, Lehrgang für Kommunikationsdesign



Klasse Stefanie Schwarz, 24. März 2023



Klasse Stefanie Schwarz, 24. März 2023



Klasse Lucy Roberts, Ausstellungsraum, 1. August 2023

Anhang F – Verzeichnis der eigenen unveröffentlichten Gedichte, die während des Forschungsprozesses im Rahmen des Dissertationsprojekts entstanden sind

1. <i>Der Hase, der ich bin</i> (2023). Kap. 5.5	110
2. <i>In/ _Differenz zu mir</i> (2022). Kap. 5.6.4	116
3. <i>Die Unmöglichkeit Autoimmunität</i> (2022). Kap. 8.1.3	148
4. <i>Der andere Körper</i> (2023). Kap. 8.1.4	151
5. <i>Selbstifikation</i> (2023). Kap. 8.2.4	155
6. <i>Menschliche Realität</i> (2023). Kap. 8.2.4	155
7. <i>Rasanz des Vergessens</i> (2023). Kap. 8.2.5	158
8. <i>Übergang</i> (2023). Kap. 8.2.6	160
9. <i>Menschliches Imaginationsvehikel</i> (2023). Kap. 8.3	162
10. <i>Imagination</i> (2023). Kap. 8.4.1	165
11. <i>Ich-Möglichkeit</i> (2023). Kap. 8.4.3	169
12. <i>Gleichgewichtsstörung</i> (2023). Kap. 11.3.1	201
13. <i>Prinzip der Schwellung</i> (2022). Kap. 11.3.2	202
14. <i>Sickness Behaviour</i> (2022). Kap. 11.3.3	203
15. <i>Dunkle Wolke Autoimmunität</i> (2022). Kap. 11.3.4	204
16. <i>Chronifizierung</i> (2022). Kap. 11.3.5	205
17. <i>Ohne Herz</i> (2023). Kap. 11.3.6	206
18. <i>Leib + Gegenleib</i> (2023). Kap. 11.3.7	208
19. <i>1. Identität, 2. Identität</i> (2023). Kap. 11.4	209
20. <i>Herausstehen / Exzentrik</i> (2023). Kap. 11.4	210
21. <i>Autoimmune Isolation</i> (2022). Kap. 11.5	212
22. <i>Autoimmunität – Rettungsversuch, Sinn</i> (2023). Kap. 11.9	218
23. <i>Selbsttanzen</i> (2023). Kap. 11.9	220