

Homo sapiens amans-amans oder wie lieben autopoietische Systeme?

Torben Lohmüller

Zusammenfassung

Der vorliegende Essay stellt vor dem Hintergrund der jüngeren Schriften Humberto Maturanas die Frage nach den Möglichkeiten der Beziehungsgestaltung zwischen autopoietischen Systemen in Beratungskontexten. Dabei wird in Hinblick auf das Konzept der Autopoiesis der spezifisch eigene Weg im Denken Maturanas hervorgehoben, der hierzulande durch die Prominenz der luhmann'schen Systemtheorie aus der Diskussion geraten ist. Eine liebende Haltung, verstanden als bedingungslose Legitimierung des Anderen, liefert die Grundlage für die Praxis des *befreienden Gesprächs*, die Maturana in den vergangenen Jahren gemeinsam mit Ximena Dávila entwickelt hat.

Schlagwörter

Maturana – Dávila – Autopoiesis – Beratung – Liebe

Summary

Homo sapiens amans-amans – Love and Autopoiesis

Following Humberto Maturana's recent publications on the subject, this essay inquires about the possibilities of relationship building in counseling, if we start from the premise that the human psyche functions as an autopoietic system. With respect to the concept of autopoiesis it highlights Maturana's specific original contribution to a discussion, from which, at least in Germany, he has been largely eclipsed by the prominence of Luhmann's systems theory. A loving mindset, understood as the unconditional acceptance of the legitimacy of the other, provides the basis for the practice of *liberating conversations*, recently developed by Maturana and Ximena Dávila.

Keywords

Maturana – Dávila – autopoiesis – counseling – love

»Constructatis« I intonate,
»we are constructed!«
»And love?« they choir softly.
»Yes!« I harmonize, »And love.«
Peggy Penn: »Conversations« with Humberto Maturana

Die Annahme, dass es sich bei lebenden Systemen um autopoietische also um selbstreferentielle Systeme handelt, gehört zu den Grundlagen systemischen Denkens und Arbeitens. Nachdem die Kybernetik, insbesondere durch die Arbeiten Heinz von Försters und Ernst von Glasersfelds, ihre Beobachtungen nicht-trivialer Systeme von einer unmittelbaren auf die selbsteinschließende Perspektive zweiter und dritter Ordnungen geweitet hatte, waren es die chilenischen Forscher Francisco Varela und Humberto Maturana, die mit ihrem Konzept der Autopoiesis dem Konstruktivismus eine neurobiologische Grundlage gaben. Zur Erinnerung: In einer frühen gemeinsamen Arbeit beschreiben Varela und Maturana die Autopoiesis lebender Systeme als »Prozesse, die auf eine spezifische Weise so verkettet sind, dass die verketteten Prozesse die Komponenten produzieren, die das System als Einheit konstituieren und spezifizieren«¹ (Maturana u. Varela, 2004, S. 70). Beschrieben wird hier ein zirkuläres Organisationsprinzip, dessen Zweck allein darin besteht, sich selbst zu erhalten, zu reproduzieren und in der Abgrenzung zur Umwelt Form zu gewinnen. Aus diesem Selbstbezug leiten die beiden einige folgenreiche Konsequenzen ab: Lebende autopoietische Systeme sind operativ geschlossen, das heißt, die Reproduktion ihrer Organisation folgt ausschließlich ihrem eigenen Organisationsprinzip. Die Umwelt bleibt damit außen vor und kann nicht direkt in das System wirken. Autopoietische Systeme sind damit blind für die Dinge an sich und verarbeiten ihre Umwelt ausschließlich nach ihrer eigenen strukturellen Konstitution. Für die systemische Praxis ergibt sich daraus der Grundsatz, dass direkte Interventionen in lebende Systeme unmöglich sind und es anders als bei Maschinen keine Kausalbeziehung zwischen Input und Output gibt. Dennoch sind lebende Systeme nicht gänzlich autark. So sind sie für ihr Überleben beispielsweise von Nahrung, Sauerstoff und anderen Lebensmitteln in ihrer Umwelt abhängig. System und Umwelt stehen damit in einem indirekten Interaktionsverhältnis, das Varela und Maturana mit dem Begriff der strukturellen Kopplung beschreiben. Diese ist so beschaffen, »dass die Struktur des Milieus in den autopoietischen Einheiten Strukturveränderungen nur auslöst, diese also weder determiniert noch vorschreibt, was umgekehrt auch für das Milieu gilt« (Maturana u. Varela, 1987, S. 85).

¹ Diese wie sämtliche weiteren Übersetzungen aus dem Spanischen stammen von mir. Aus Gründen der Lesbarkeit verzichte ich darauf, die Originalpassagen voranzustellen.

Die Konjunktur des Konzepts der Autopoiesis in der deutschsprachigen systemischen Theorie verdankt sich insbesondere den Arbeiten Niklas Luhmanns. Er überträgt das biologische Prinzip auf die Selbstorganisation sozialer Systeme, die er von biologischen und psychischen Systemen unterscheidet, die als notwendige Umwelten zwar strukturell an die sozialen Systeme gekoppelt sind, diesen jedoch äußerlich bleiben. Es ist dies der vielleicht wesentlichste Unterschied zwischen den Theoriekonzepten des Bielefelder Soziologen und der chilenischen Neurobiologen. Luhmann trifft eine Unterscheidung, bei der er die Seite der Kommunikation markiert und die Biologie und Psychologie in der unbestimmt bleibenden Umwelt belässt. Diese strategische Komplexitätsreduktion hat große Vorteile, denn sie schafft einen sprachlich handhabbaren Gegenstand mit hoher theoretischer Kohärenz. Soziologisch gesehen besteht Luhmanns vielleicht größte Innovation darin, die kleinsten Einheiten sozialer Systeme nicht mehr als Handlungen, sondern als autopoietisch organisierte Kommunikationen zu definieren, die an andere Kommunikationen anschließen und so beispielsweise den Grundstoff für Organisationen liefern (Luhmann, 2002, S. 75 f.). Der Preis dieser Entscheidung liegt andererseits darin, wesentliche Aspekte menschlicher Interaktion auszublenden. Wiederholt hat sich Maturana gegen die Übertragung des Autopoiesis-Konzepts auf andere als biologische Phänomene gewehrt. Heinz von Foerster weiß gar von einem Abendessen zu berichten, bei dem Maturana den Astrophysiker Erich Jantsch auf Knien angefleht haben soll, den Begriff nicht für die Interpretation sozialer Phänomene zu verwenden (Simon, 1997, S. 134). Die Interaktion zwischen autopoietischen Systemen folgt für Maturana und Varela nämlich ihrerseits nicht wieder autopoietischen Prinzipien, sondern geschieht in einem spezifischen Fluss struktureller Kopplungen, auf den im Folgenden noch näher einzugehen sein wird.

Wenn autopoietische Systeme operativ geschlossen und für direkte Interventionen aus der Umwelt unempfänglich sind, wie verhält es sich dann mit der Möglichkeit des Kontakts und der Intimität zwischen lebenden Systemen? Diese Frage ist nicht nur für Anhänger eines romantischen Liebesideals von Relevanz, sondern betrifft auch die spezifische Beziehung in Beratungssituationen. Auch wenn sich systemisch arbeitende Berater damit abgefunden haben, nicht in Klientensysteme hineinintervenieren zu können, bleiben empathische Einfühlungen und das, was in der hypno-systemischen Tradition als Rapport bezeichnet wird, wichtige Qualitäten der Beziehungsgestaltung zwischen Berater und Klient.

Für Luhmann ist Liebe kein Gefühl, »sondern ein Kommunikationscode, nach dessen Regeln man Gefühle ausdrücken, bilden, simulieren, anderen unterstellen, leugnen und sich mit all dem auf die Konsequenzen einstellen kann, die es hat, wenn entsprechende Kommunikation realisiert wird« (Luhmann, 1982, S. 23). Liebe wird damit ein Spezialfall der Kommunikation sozialer Systeme

(neben Wirtschaft, Wissenschaft, Recht u. a.), der die Leitunterscheidung »lieben/nicht lieben« einführt und seinerseits autopoietischen Prinzipien gehorcht. Peter Fuchs hat die Überlegungen Luhmanns in seinen Vorlesungen über *Liebe, Sex und solche Sachen* (Fuchs, 1999) weiterentwickelt und beschreibt die für die romantische Liebe der Moderne geltende Formvorschrift unter anderem als exklusive »Komplettberücksichtigung« eines singulären Anderen (ebd., S. 24). Luhmanns und Fuchs' Deutung der Liebe als ein Kommunikationssystem mag, wie einige Kritiker finden, steril sein (vgl. Berzbach, 2004), sie ermöglicht jedoch, ähnlich wie Foucaults Arbeiten über die Sexualität (1983), die notwendige Historisierung bis heute wirksamer Idealisierungen der romantischen Liebe. Wenn ich in der folgenden Auseinandersetzung mit Humberto Maturana auch biologische Dimensionen der Liebe in den Blick nehme, dann zielt dies jedoch auf ein Liebesverständnis, das breiter, weniger exklusiv und eher an Konzepten der Nächstenliebe angelehnt ist.

1 homo sapiens-amans

Insbesondere in seinen jüngeren Schriften erhebt Maturana die Liebesfähigkeit zur wichtigsten Qualität des Menschen, etwa wenn er schreibt: »Wir, die Menschen, sind biologisch gesehen liebende Wesen. Dies ist ein zentrales Merkmal unserer Evolutionsgeschichte. [...] Als solche ist die Biologie der Liebe zentral für den Erhalt unserer menschlichen Existenz und Identität« (Maturana, 2004, S. 46). Um die herausragende Bedeutung der Liebe für seine Anthropologie zu verstehen, lohnt ein Rückblick auf sein Verständnis des Zusammenhangs zwischen Biologie, Sprache und Emotion.

Jedes autopoietische System befindet sich in enger struktureller Kopplung zu seiner spezifischen Umwelt. Die lebenserhaltende Passung zwischen beiden bildet die ökologische Nische, in der sich das Leben eingerichtet hat. Kommt es auf einer der beiden Seiten der Unterscheidung zu einer Veränderung, bleibt die andere davon nicht unberührt, sondern verändert sich ebenfalls. Die Veränderung in der Umwelt wird vom Lebewesen als Störung oder Perturbation registriert und regt dieses zu einer Veränderung an, die jedoch nur als Variation seines eigenen Organisationsprinzips möglich ist. Findet sich für die Störung keine Kopplung an den Organismus, bleibt sie unregistriert und folgenlos. Ist sie dagegen so stark, dass sich der Organismus nicht wieder selbst neu organisieren kann, hört seine Autopoiesis und damit seine Existenz auf. Umgekehrt hat auch die Veränderung des Lebewesens Auswirkungen auf sein Milieu, beispielsweise durch veränderte Ausscheidungen oder Änderungen im Verhalten. Diese Wechselwirkungen zwischen Lebewesen und ihren Umwelten führen zu einer gemeinsamen Entwicklung, einer Ko-Evolution, die von Maturana auch

als Drift (*dériva*) beschrieben wird. Eine ähnliche Struktur lässt sich auch in der Interaktion zwischen autopoietischen Systemen beobachten. Auch sie sind füreinander Umwelten, die sich gegenseitig stören und gemeinsam entwickeln können, jedes nach seinen eigenen Organisationsprinzipien. Bleibt die strukturelle Kopplung zwischen zwei autopoietischen Systemen über längere Zeit bestehen, bilden sich Koordinationen und Muster im Verhalten heraus. Diese können von ihnen beobachtet werden, wobei wieder nur das beobachtet wird, was von dem jeweiligen System verarbeitet werden kann.

Die Besonderheit beim Menschen ist nun, dass seine Beobachtungen in Sprache realisiert werden. Für Maturana gehört Sprache zur spezifischen Biologie des Menschen: »Als solche ist die Sprache ein biologisches Phänomen, da sie aus dem Operieren der Menschen als lebende Systeme resultiert. Sie tritt jedoch in der Domäne der Koordinationen der Handlungen der Beteiligten auf und nicht in ihrer Physiologie oder Neurophysiologie. Sprache und Physiologie treten in unterschiedlichen Domänen auf, die sich nicht überschneiden« (Maturana, 2003, S. 51). Es ist vielleicht dieser Punkt, an dem die Differenz zwischen Luhmann und Maturana am deutlichsten wird. Beide unterscheiden strikt zwischen Physiologie und Kommunikation, doch während Luhmann für die Kommunikation in sozialen Systemen wiederum eine eigene autopoietische Organisation unterstellt, behält Maturana diese allein der Physiologie vor. Das, was zu einem gegebenen Zeitpunkt in der sprachlichen Interaktion zwischen autopoietischen Systemen möglich ist, ist für Maturana eine Koordinationsleistung zwischen diesen und wesentlich durch Emotionen bestimmt. Diese sind definiert als »dynamische körperliche Dispositionen für Handlungen [...], die in jedem Moment die Handlungsbereiche spezifizieren, in denen sich die Organismen bewegen« (ebd., S. 58). Emotionen eröffnen und begrenzen Handlungsspielräume für Organismen. In diesem Punkt gleichen sich Mensch und Tier. Spezifisch für den Menschen ist jedoch die Verbindung von Sprache und Emotion: »Das Linguieren [Neologismus für In-der-Sprache-Sein] fließt in den Koordinationen menschlicher Handlungen vor einem Hintergrund von Emotionen, die die operationale Möglichkeit für ihr Auftreten konstituieren und in jedem Moment die konsensuellen Domänen spezifizieren, in denen sie vorkommen.« (ebd., S. 59). Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass Maturana Emotionen nicht in der Physiologie verortet, sondern in der Interaktion. »Die strukturelle Dynamik (Physiologie) eines Lebewesens als molekulares Wesen ermöglicht dessen Interaktionen als Totalität (System) im Medium, sie determiniert aber nicht sein Verhalten als solches, denn dieses entsteht als relationales Fließen seiner Interaktionen. Daher insistiere ich darauf, dass die Emotion in der Beziehung stattfindet und nicht in der Physiologie« (Maturana u. Bloch, 1998. S. 159). Beziehung in diesem Sinne setzt nicht notwendigerweise die Anwesenheit eines Anderen voraus, sie kann in der Beobachtung durchaus auch im Selbstbezug entstehen. Entscheidend ist

jedoch, dass Emotionen in dem größeren systemischen Kontext auftreten, der sich aus der spezifischen Kopplung eines Lebewesens mit seiner unmittelbaren Umwelt ergibt.

Zusammengefasst stellt sich der Zusammenhang zwischen Physiologie, Emotion und Sprache bei Maturana also wie folgt dar: Autopoietische Systeme sind physiologisch so beschaffen, dass sie ihre spezifische Organisation ständig reproduzieren. Sie tun dies in enger struktureller Kopplung zu einer Umwelt, zu der auch andere autopoietische Systeme gehören. Wenn sich zwei oder mehrere autopoietische Systeme über einen längeren Zeitraum ko-evolutionär miteinander entwickeln, setzt dies eine konsensuelle Koordination des Handelns in Gang. Die Koordination dieser Koordination geschieht beim Menschen durch Sprache. Die Handlungen und damit auch deren sprachliche Koordination werden bestimmt durch Emotionen, die als körperliche Dispositionen den Spielraum dessen festlegen, was sprachlich und handelnd passieren kann. Diese sprachlich-emotionalen Interaktionen bilden über die Zeit kulturelle Muster, die jeweils eine bestimmte emotionale Färbung haben und entsprechend die Entwicklungsmöglichkeiten der unter ihnen handelnden menschlichen Organismen beeinflussen.

Keinesfalls unerheblich ist daher, welcher Art der emotionale Hintergrund ist, vor dem Interaktion sprachlich oder sonstwie geschieht. Maturana unterscheidet in diesem Zusammenhang drei Modi des Lebens – Liebe, Aggression und Arroganz –, die jeweils eigene biologisch-kulturelle Linien herausbilden. Die für den Menschen charakteristische Grundemotion ist für Maturana die Liebe. Er spricht daher auch vom Menschen als dem *homo sapiens-amans*. Das menschliche Sein im Modus der Liebe führt er in einer gemeinsamen Arbeit mit der Entwicklungspsychologin Gerda Verden-Zöllner (Maturana u. Verden-Zöllner, 1993) auf die lange Reifungszeit des menschlichen Kindes und seine enge physische wie psychische Beziehung zur Mutter zurück. Es ist diese gleichermaßen phylogenetische wie individualpsychologische Disposition, die den Menschen zur Liebe befähigt. Dieser Modus des Lebens ist geprägt von gegenseitigem Respekt und der Akzeptanz des Anderen in seinem Sein. Es sind »Netzwerke von Gesprächen (conversaciones), die eine Psyche des gegenseitigen Respekts, der spontanen Kollaboration und der Ko-Inspiration bewahren« (Maturana u. Dávila, 2008, S. 303).

Nun genügt ein Blick in die Alltagswelt, um zu sehen, dass es durchaus auch andere Modi des Lebens gibt. Für diese findet Maturana eigene Beschreibungen. Der Modus des *homo sapiens-amans agressans* etwa ist geprägt von Kontrolle, Unterwerfung, Vereinnahmung und der Diskriminierung des Anderen bis hin zu seiner Auslöschung. Interpersonelle Diskrepanzen, die gegenseitigen Störungen werden als Konflikte aufgefasst, die einzig durch einen Machtkampf zu lösen sind (ebd.). Beim *homo sapiens-amans arrogans* stehen die Interakti-

onen im Zeichen der Eitelkeit, der Selbstüberschätzung und der durch die Ratio geprägten Manipulation. »[D]er Andere, die Andere oder das Andere werden mit Geringschätzung als minderwertig oder mit Neid als überlegen betrachtet« (ebd., S. 304). Es ist bezeichnend, dass Maturana die beiden letztgenannten Modi durch einen Zusatz zur Grundform *homo sapiens-amans* spezifiziert. Er markiert sie damit als Abweichungen von der natürlich gegebenen Grundform des Menschen. Wenn er von den Modi des Lebens als biologisch-kulturelle Linien spricht, wobei die Grundform *homo sapiens-amans* die Biologie und die Zusätze *amans*, *agressans*, *arrogans* die Seite der Kultur markieren, klingt ein kulturkritischer Topos an, der sich in der jüdisch-christlichen Tradition oder später auch in der Aufklärung Rousseaus findet. Hier wird die menschliche Kultur als Sündenfall und Irrweg eines idealisierten Naturzustandes aufgefasst. Produktiver als die Unheilsgeschichte von biologischem Ursprung und kultureller Dekadenz scheint mir eine systematische Unterscheidung zwischen Disposition und Verhalten, nach der der Mensch prinzipiell die Fähigkeiten zu allen Modi der Interaktion mit seiner Umwelt und eben auch zur Liebe hat und wählt, welcher davon er sich bedient. Dies setzt die Fähigkeit zum ethischen Handeln voraus. Maturana beschreibt den *homo sapiens-amans ethicus* folglich als einen Menschen, bei dem »die grundlegende Emotion für sein Leben und Miteinanderleben die des Liebens ist, immer in dem Bewusstsein, dass wir als Menschen Schöpfer einer *Anthroposphäre* sind, die gegenüber der uns ermöglichenden Biosphäre bewahrend oder zerstörend sein kann« (ebd., S. 304). Wenn Maturana hier von Lieben (*amar*) und nicht von Liebe (*amor*) spricht, dann, weil es dabei um eine Art des Verhaltens und nicht um etwas Dinghaftes geht. Das Verhalten im Modus des *homo sapiens-amans amans* setzt, wenn es wie hier bewusst gewählt wird, einen Beobachter voraus, der das eigene Verhalten im Zusammenspiel mit seiner näheren und ferneren Umwelt in seinen Konsequenzen bewertet. Maturanas Ethik gründet auf einem Werturteil, das biologisch durch das Streben autopoietischer Systeme nach der Fortsetzung ihrer Autopoiesis gerechtfertigt wird. In dieser Hinsicht kann sein Modell durchaus als Gegenentwurf zu Freuds Ableitung des Todestriebs aus der Tendenz aller organischer Verbindungen zum Zerfall in ihre anorganische Bestandteile (Freud, 2000, S. 248) gelesen werden. Anschlussfähig erweist er sich an Heinz von Foersters ethischen Imperativ (»Handle stets so, dass sich die Anzahl deiner Wahlmöglichkeiten erhöht« (von Foerster, 1993, S. 49)), geht es doch Maturana darum, Freiräume für eine den Anlagen des Menschen entsprechende Entwicklung zu bewahren.

Was leistet nun aber Maturanas Konzept des Liebens für die Frage nach der Beraterischeren Beziehungsgestaltung? Fassen wir noch einmal zusammen: Lieben bezeichnet eine bestimmte Art des Verhaltens lebender Systeme in der Interaktion mit ihrer Umwelt und den darin befindlichen anderen lebenden Systemen, die durch die grundlegende Akzeptanz der Legitimität des

Anderen bestimmt ist und deren beiderseitigen Erhalt zum Ziel hat. Hugh Gash hat auf die impliziten Zusammenhänge zwischen dieser Ethik und ihren konstruktivistischen Voraussetzungen aufmerksam gemacht (Gash, 2011, S. 366). Wenn jede Beobachtung von einem Beobachter gemacht wird und seine Wahrnehmung der Welt damit stets eine partielle, durch seine individuellen Voraussetzungen geformte ist, dann liegt die Annahme nahe, dass andere Beobachter über ähnlich partielle Wahrnehmungen verfügen, die wenigstens vom Grundsatz her ebenso legitim sind. Darüber hinaus leitet Maturana aus der Abhängigkeit lebender Systeme von ihren belebten wie unbelebten Umwelten ab, dass der Erhalt und das Bewahren des Anderen auch immer dem eigenen autopoietischen Fortbestehen dient und damit wünschenswert sei. Maturanas naturalistische Begründung des ethischen Sollens aus der autopoietischen Selbsterhaltung ist unter anderem von Kersten Reich als subjektivistisch kritisiert worden (2002, S. 98 f.). Maturana zielt mit seiner Argumentation zweifellos in eine ähnliche Richtung wie etwa Patricia Churchland (2011), die die Disposition für bestimmte moralische Entscheidungen neurophysiologisch untersucht und der Frage nachgeht, ob der Mensch physiologisch so ausgelegt ist, dass er das für gut befindet, was seinem Überleben dient. Vom aktuellen Stand der menschlichen Evolution aus gesehen, scheint dabei bislang eine Mischung aus altruistischem und egoistischem Verhalten zum Ziel geführt zu haben. Die beobachtbaren Folgen eines Verhaltens im Modus des *homo sapiens-amans agressans* und des *homo sapiens-amans arrogans* für die Biosphäre und menschliche Gemeinschaften legen es in meinen Augen jedoch nahe, die Viabilität einer Haltung, die in der Sorge um sich die Sorge um den Anderen einschließt, wenigstens zu prüfen.

Die These von der wechselseitigen Abhängigkeit lebender Systeme und Maturanas Behauptung, dass es sich bei Emotionen nicht um individualphysiologische Phänomene, sondern um Formen der Interaktion und der Beziehungsgestaltung handelt, erschweren auf der anderen Seite die Formulierung einfacher moralischer Imperative. Wenn Verhalten im Modus des Liebens im Sinne Maturanas eine Interaktion voraussetzt, dann stellt sich die Frage, ob die Entscheidung für eine solche Beziehungsgestaltung auch einseitig getroffen und beispielsweise durch einen Berater, Coach oder Therapeuten initiiert werden kann und welche Voraussetzungen dafür geschaffen werden müssen.

2 Befreiende Gespräche

In einem kürzlich in der Öffentlichkeit der chilenischen Presse ausgetragenen Streit mit Rafael Echeverría, dem Begründer des in Lateinamerika sehr populären ontologischen Coachings (einer Ausrichtung, die Elemente des Kon-

struktivismus, Sprachhandlungstheorien und eine an Heidegger angelehnte Sprachphilosophie zusammenführt), verwahrt sich Maturana gegen jegliche Verbindung seiner Ideen mit der Praxis des Coachings: »Die großen Schulen des europäischen Denkens haben das Konzept des Coaches hinter sich gelassen, nicht nur weil ihm etwas Konspiratives, die Manipulation des anderen anhaftet, sondern auch weil hier eine gewisse Abhängigkeit geschaffen wird. Und beim Coach zeigt sich schnell, dass er weder die Zeit noch die Energie hat, sich um den Coachee zu kümmern. Er überlässt diesen einer Technik und kümmert sich nicht darum, was passiert, wenn die Beziehung endet« (Maturana, 2016) (vgl. zu negativen Auswirkungen von Coaching auch Schermuly, Schermuly-Haupt, Schölmerich u. Rauterberg, 2014).

Nun mag die ungebrochene Popularität von Coaching-Angeboten in Deutschland und anderen Orten Europas der These von der Überwindung des Coaches widersprechen. Interessant für die hier zu behandelnde Frage nach Beziehungsgestaltung in der Beratung scheint mir jedoch Maturanas Kritik, im Coaching würden lediglich Handbücher und die in ihnen niedergelegten Methoden abgearbeitet. Solche Formen des Coachings und der schnellen Lösungen mögen gängige Praxis sein (zur Professionalisierungsdebatte im Coaching vgl. Kühl, 2005). Zu fragen ist jedoch dann, welche Formen der Beratungspraxis Maturana in seinem eigenen Institut, der *Escuela Matriztica*, verfolgt. Er betreibt dieses zusammen mit Ximena Dávila Yañez, mit der er seit Ende der 2000er Jahre gemeinsam publiziert. Von ihr stammt das Konzept der befreienden Gespräche (*conversaciones que liberan*), die ausgehend von Maturanas Theorien zur biologisch-kulturellen Natur der Emotionen und Sprache gerade keine Hilfe im klassischen therapeutischen Sinn versprechen. In ihrem 2015 erschienenen, programmatisch an den Titel von Maturanas und Varelas Klassiker anknüpfenden Buch *Der Baum des Lebens* (*El árbol del vivir*²) schreiben die beiden: »Keine Person hilft einer anderen, weil sie nicht weiß, was diese andere Person wünscht, begehrt oder als für sich notwendig empfindet« (Maturana u. Dávila, 2015, S. 412). So weit die konstruktivistische Vorannahme. Die von ihnen vorgeschlagene Praxis gründet nun auf dem im Vorherigen ausgeführten Konzept des Liebens. »[D]as Lieben geschieht, wenn sich eine Person im Zusammenleben mit sich selbst und anderen ohne Forderungen, Vorurteile und Erwartungen im Respekt vor der Gegenwart verhält, die sie lebt und mitlebt. Daher ist das Gespräch (*conversar*) im Modus des Liebens und des sich selbst Liebens stets visionär als Prozess, in dem sich das Sehen und sich selbst Sehen, das Hören und sich selbst Hören weiten und der sich als Grundlage des Geschehens des befreienden Gesprächs konstituiert« (ebd., S. 412). Zwei Punkte möchte ich an dieser noch recht abstrakten

2 Auch hier sei darauf verwiesen, dass die Autoren das versubstantivierte Verb *vivir* anstatt des Nomens *vida* wählen und damit einen handlungsorientierten Begriff gegenüber einem substanziellen Begriff privilegieren.

Beschreibung hervorheben, aus denen sich zwar keine Methode, jedoch eine Haltung für die Praxis ableiten lässt. Zum einen geht es hier um eine Form der symmetrischen Beziehungsgestaltung, bei der es wie oben beschrieben nicht um ein Machtgefälle zwischen Helfendem und Empfänger von Hilfe geht, sondern um ein Miteinandersprechen auf Augenhöhe, bei dem sich beide Seiten in ihrem jeweiligen Sein als legitim anerkennen. Der zweite wichtige Aspekt ist der Selbstbezug, der als Voraussetzung für die Öffnung gegenüber dem Anderen die liebende Legitimierung des Selbst setzt. Nur wer das eigene So-Sein als legitim akzeptiert, so die These der Autoren, ist auch zu der akzeptierenden Öffnung dem Anderen gegenüber in der Lage.

Das befreiende Gespräch, wie es hier beschrieben wird, findet zwischen zwei Personen statt und geschieht in der Sprache, also der oben gegebenen Definition entsprechend in der Koordination der Koordination von Verhalten im emotionalen Modus des Liebens, der den jeweils anderen und sich selbst in seiner Besonderheit als legitim anerkennt. Mehr noch als eine spezifische Art des Sprechens erfordert dies eine Form des Zuhörens und der Wahrnehmung, die dem Anderen Raum gibt, sich zu entfalten, ohne ihn dabei im Sinne einer analytischen Erkenntnis zu erfassen. In der gemeinsamen Hinwendung zueinander (so die wörtliche Übersetzung der lateinischen *conversatio*) entsteht ein Raum, in dem Reflexion und Entwicklung möglich werden. Es entstehen Fragen wie: Mit welcher Haltung begegnen sich die Personen untereinander, aber auch sich selbst? Wo fehlt es an Respekt, Wertschätzung und Achtung der eigenen Legitimität und der des Anderen? Schmerz und Leid einer Person führen Maturana und Dávila dabei auf eine »kulturelle Negation des als gültig und akzeptiert gelebten Liebens als legitime Charakterisierung ihrer persönlichen Identität« (Maturana u. Dávila, 2015, S. 410) zurück. Die befreienden Gespräche zielen darauf, diese Negationen im Verhältnis zu sich selbst und/oder anderen der Reflexion zugänglich zu machen. Systemtheoretisch gesprochen geht es also um eine Beobachtung zweiter Ordnung, einen Blick auf die Unterschiede, die eine Person in ihrem Beobachten trifft. »Wenn einer Person, die in einem sensoriiellen-operationalen-relationalen kulturellem Umfeld lebt, das von aus fehlendem Respekt erwachsenem Schmerz und Leid geprägt ist, auf eine liebende Person trifft, die ihr zuhört, die sie einlädt, ihr eigenes Fühlen anzusehen, ohne die Absicht therapieren zu wollen, sondern in einer Kunst der Reflexion, die einen psychischen Spiegel entstehen lässt, der dazu führt, dass sich die im Schmerz der Selbstablehnung lebende Person spontan im Lieben wiederfindet, geschieht das befreiende Gespräch« (ebd., S. 411-412).

Für denjenigen, der das befreiende Gespräch anbietet, geht es also um eine besondere Qualität des Zuhörens, die wir in ähnlicher Weise unter anderem bei David Bohm (2008), William Isaacs (2008) oder Nancy Kline (1999) beschrieben finden. Ähnlich wie Maturana lehnt Isaacs in seinem Buch *Dialogue and the*

Art of Thinking Together eine Praxis der Methoden ab und entwickelt stattdessen ausgehend von Davis Bohms Arbeiten zum Dialog ein Verständnis des Zuhörens, bei dem die Teilnehmer ihr eigenes Wissen über die Welt suspendieren und bewusst darauf achten, was ihren eigenen Überzeugungen und Wahrnehmungsroutinen widerspricht. Im tiefen Respekt voreinander – und hier bezieht sich Isaacs explizit auf Maturanas Konzept der Legitimation des Anderen (ebd., S. 408) – werden nun Einsichten möglich, die in einer auf Schlagabtausch und Profilierung zielenden Diskussion unerkannt bleiben. Auf die Arbeit mit Gruppen bezogen schreibt Isaacs: »Learn not to personalize every emotion but to look around and see what is happening with others. Ask the question What is this group seeking to »conserve« – to sustain?« (ebd., S. 157)– Diese Form des Hinhörens zielt nicht auf das Individuum allein, sondern auch auf seine Eingebundenheit in ein System von Interaktionen. Emotionen – daran sei noch einmal erinnert – haben ihren Ursprung nicht in der individuellen Physiologie, sondern in der Interaktion. Die Beobachtung dessen, was in einem solchen Setting bewahrt wird, öffnet den Blick auf die darin wirkende Matrix der spezifischen inter- und intrapersonellen Interaktionen und macht diese einer Veränderung zugänglich.

Ob sich solche Veränderungen, wie Maturana und Dávila behaupten, spontan einstellen oder nicht doch einer Entwicklung und eines Neu- oder Wiederlernens eines respektvollen Umgangs mit sich und anderen bedürfen, ist Gegenstand einer eigenen Diskussion. Dazu bedarf es nicht in erster Linie neuer therapeutischer oder beratender Methoden, sondern vielmehr einer Haltung, die zu kultivieren eine Lebensaufgabe sein mag. Diese stellt Coaching, Beratung oder Therapie jedoch nicht in so kategorischer Weise infrage, wie es die beiden chilenischen Autoren formuliert haben. Vielmehr kann sie als Basis für eine Praxis dienen, die geprägt ist von dem tiefen Respekt vor der eigenen Legitimität und der des Klienten, und die deshalb darauf verzichtet, beim Klienten etwas reparieren zu wollen, und stattdessen darauf vertraut, dass die Fähigkeit, seinen Anlagen entsprechend zu leben, bereits in ihm vorhanden ist.

... es geht bestimmt auch anders, aber so könnte es gehen.

Literatur

- Berzbach, F. (2004). Die Evolution der Liebessemantik. *Sciencegarden. Magazin für Junge Forschung*, 9, online unter: <http://www.sciencegarden.de/content/2004-09/die-evolution-der-liebessemantik.html>
- Bohm, D. (2008). *Der Dialog: Das offene Gespräch am Ende der Diskussionen*. Klett-Cotta.
- Churchland, P. S. (2011). *Braintrust: What neuroscience tells us about morality*. Princeton University Press.
- Foucault, M. (1983). *Sexualität und Wahrheit: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud, S. (2000). *Jenseits des Lustprinzips*. Studienausgabe (Bd. III). Frankfurt/Main: Fischer.
- Fuchs, P. (1999). *Liebe, Sex und solche Sachen. Zur Konstruktion moderner Intimsysteme*. Konstanz: UVK.
- Gash, H. (2011). Maturana's Theory and Interpersonal Ethics. *Constructivist Foundations*, 6, 363-369.
- Isaacs, W. (2008). *Dialogue: The art of thinking together*. Crown Business.
- Kline, N. (1999). *Time to think: listening to ignite the human mind*. Hachette UK.
- Kühl, S. (2005). *Das Scharlatanerieproblem – Coaching zwischen Qualitätsproblemen und Professionalisierungsbemühung*. Köln: Deutsche Gesellschaft für Supervision e. V.
- Luhmann, N. (1982). *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2002). *Einführung in die Systemtheorie (Band 2)*. Heidelberg: Carl-Auer.
- Maturana, H. (2003). *La objetividad: un argumento para obligar*. Santiago de Chile: J-C Saez.
- Maturana, H. (2004). *Transformación en la convivencia*. Santiago de Chile: J-C Saez.
- Maturana, H. (2016). No tengo nada que ver von el coaching. *Revista Capital online*. 21.01.2016
- Maturana, H. R., Bloch, S. (1998). *Biología del emocionar y alba emoting: Bailando juntos*. Santiago: Ediciones Dolmen.
- Maturana, H., Dávila, X. (2015). *El árbol del vivir*. Santiago de Chile: MVP.
- Maturana, H., Varela, F. (1987). *Der Baum der Erkenntnis*. Bern: Scherz.
- Maturana, H., Varela, F. (2004). *De máquinas y seres vivos: autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.
- Maturana, H. u. Verden-Zöllner, G. (1993). *Liebe und Spiel*. Carl-Auer.
- Reich, K. (2002). Grundfehler des Konstruktivismus – Eine Einführung in das konstruktivistische Denken unter Aufnahme von 10 häufig gehörten kritischen Einwänden. In J. Fragner, U. Greiner, M. Vorauer (Hrsg.), *Menschenbilder. Zur Auslöschung der anthropologischen Differenz. Schriften der Pädagogischen Akademie des Bundes in Oberösterreich Bd. 15* (S. 91-112). Linz.
- Schermuly, C. C., Schermuly-Haupt, M. L., Schölmerich, F., Rauterberg, H. (2014). Zu Risiken und Nebenwirkungen lesen Sie... – Negative Effekte von Coaching. *Zeitschrift für Arbeits- und Organisationspsychologie A & O*, 58, 17-33.
- Simon, F. B. (1997). Kreuzverhör: Fragen an Heinz von Foerster, Niklas Luhmann und Francisco Varela. *Lebende Systeme: Wirklichkeitskonstruktionen in der systemischen Therapie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- von Foerster, H. (1993). *Wissen und Gewissen*. Frankfurt: Suhrkamp.

Korrespondenzadresse: Dr. Torben Lohmüller, Frankfurter Tor 7, 10243 Berlin;
E-Mail: tlohmuller@web.de