

Mythos „Ichauflösung“ (Ego Dissolution). Zur Unterscheidung von Selbst und Ego

Thorsten Streubel
Freie Universität Berlin

Abstract

The Myth of Ego Dissolution: On the Difference between Self and Ego

In this article I try to give a phenomenological analysis of the so-called „Ego Dissolution“. I differentiate between the self and the Ego. I argue that in Ego Dissolution it is not the ego that dissolves, but the self. The dissolution of the Ego shows two things: the self is not something substantial; and there is an ultimate persistent subject of experience: the Ego.

Keywords: ego dissolution, ego, self, self-consciousness, psychedelics, anthropology, phenomenology

Ich möchte in diesem Artikel eine phänomenologische Analyse eines nicht ganz alltäglichen Phänomens versuchen, welches in der Fachdiskussion als *Ichauflösung* oder *Ego Dissolution* bezeichnet wird. Dabei wird in der Forschungsliteratur zumeist nicht klar zwischen dem phänomenalen Selbst (sowie dem damit korrelativ verbundenen Selbstbewusstsein) und dem Ego (dem letzten Subjekt des Bewusstseins) unterschieden. Ich argumentiere dafür, dass im Falle der *Ego Dissolution* gerade nicht das Ego, sondern das leibliche Selbstempfinden reduziert wird und wir daher jenes Phänomen nur dann adäquat verstehen können, wenn wir diese subjekttheoretische Differenz zwischen Selbst und Ego in der Analyse berücksichtigen. Vor allem offenbart das Phänomen der Ichauflösung aber zweierlei: 1. Das Selbst ist nichts Substantielles (in diesem Punkt stimme ich mit den vorherrschenden neuronalistischen Forschungsansätzen

überein), sondern existiert nur als Korrelat eines ebenfalls nicht substanziellen Selbstbewusstseins. 2. Gerade das Phänomen der Ichauflösung offenbart die Persistenz eines letzten Erfahrungssubjekt, eben des Egos.

1. Vororientierung

Mit der Renaissance der Psychedelikaforschung (seit Anfang der 90er Jahre) ist in den letzten Jahren auch das Konzept der *Ichauflösung* wieder in den Fokus des wissenschaftlichen und philosophischen Interesses gerückt (s. Letheby, Gerran 2017, Millière 2017, Deane 2020, Metzinger 2023). Das Konzept ist gewissermaßen ‚altehrwürdig‘ und als „Egotod“ unter anderem aus der buddhistischen und sufistischen Tradition bekannt (Eintritt ins Nirwana; Fana).¹ Unlängst hat Michael Hampe (im Anschluss an Jay L. Garfield) in einem Artikel in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* für die transformative Kraft solcher Meditationen und Meditationstechniken geworben, mittels derer eine Art Verschmelzung von Selbst und Welt erreicht werden kann (Hampe 2022; Garfield 2022). Das Ziel dieser scheinbar ichtauflösenden Meditationserfahrungen solle es sein, die Idee des Egos als Illusion zu entlarven, welche für Egoismus und Selbstbezogenheit der Menschen wesentlich mitverantwortlich sei, um dadurch eine praktische ‚Selbsttransformation‘ des Subjekts zu bewirken: Egoistische Subjekte, die eine Art meditative Ichauflösung erfahren haben, könnten durch eine solche Erfahrung altruistischer werden. Eine rein theoretische Widerlegung des Egoglaubens allein hält Hampe dagegen für zu schwach, um ein weniger selbstbezogenes Selbst- und Weltverhältnis zu erreichen. Von ‚Ichauflösungen‘ wird aber heutzutage vor allem im Zusammenhang des Konsums psychedelischer Substanzen wie LSD, Psilocybin und DMT berichtet: man spricht hier von „*drug-induced ego dissolution* (Died)“ (Millière 2017, 1).

Ich möchte im Folgenden dafür argumentieren, dass sich das Phänomen der sogenannten Ichauflösung durch eine Phänomenologie des Selbst und des Selbstbewusstseins sowie eine (davon zu unterscheidende) phänomenologische Egologie verständlich machen lässt. Ich vertrete dabei zwei

zusammenhängende Thesen: 1. In der sogenannten Ichauflösung löst sich weder das *transzendente Ego* im Sinne Husserls auf, noch beweisen diese Erfahrungen die Nichtexistenz eines solchen Egos. 2. Vielmehr offenbaren diese Erfahrungen, dass unser *phänomenales Selbst* (in Differenz zum *transphänomenalen Ego*) etwas ist, was es tatsächlich nicht einfach gibt, sondern welches auf Grundlage des *Selbstgefühls* (Frank 2013) oder besser: des *leiblichen Sichspürens* angeeignet und damit *als Selbst* zugleich *konstituiert* werden muss (Streubel 2021a). Es gilt daher zwischen den Konzepten ‚Selbst‘ (als Sinnkorrelat oder Noema eines basalen Selbst-Bewusstseins) und ‚Ego‘ (= das letzte Subjekt des Erlebens) zu unterscheiden. Es ist das Selbst bzw. das, was als Selbst aufgefasst wird, nicht das Ego, das im Ausnahmefall der Ichauflösung vorübergehend verloren gehen kann. In der bisherigen Forschungsliteratur wird zumeist zwischen Selbst und Ego nicht klar unterschieden, was das Verständnis des Phänomens „Ego Dissolution“ deutlich erschwert. Zum besseren Verständnis möchte ich daher mit einer ersten (und vorläufigen) Klärung der zentralen Begriffe beginnen:

i) *Das Selbst*: Zum Selbst möchte ich diejenigen Teilmomente unseres Menschseins rechnen, die wir uns tatsächlich als ‚meinig‘ zusprechen: Wenn ich von meinem Körper oder meinen Gedanken spreche, so bringe ich damit nicht nur zum Ausdruck, dass sie mir gehören (so wie auch mein Handy oder meine Jacke), sondern dass ich sie als Teile meines ‚Ich-selbst‘ betrachte. Ich bin mit meinem Körper ganz anders identifiziert als mit meinem Handy. Wenn ich ‚ich‘ sage, dann meine ich nicht, dass ich auch mein Handy bin (so wie ich auch meine Hand bin). Aber es stellt sich natürlich trotzdem die Frage, worin der genaue Unterschied in der Sache liegt, wo ich doch unterschiedslos von ‚meiner Hand‘ und ‚meinem Handy‘ spreche.

ii) *Das Ich oder Ego*: Unter dem Ich verstehe ich diejenige *ontologisch problematische* Instanz, welche das eigentlich Subjekt des Bewusstseins, des Handelns, Denkens, Fühlens etc., also des ganzen Menschen, darstellt und von Philosophen wie Hampe, Garfield und vielen

anderen als Illusion betrachtet (und vom Selbst begrifflich oft nicht hinreichend klar unterschieden) wird. Ich behaupte dagegen: Das ‚Ich‘ oder das ‚Ego‘ bin ich im ontologischen Sinne. Ich bin mit diesem Ich streng identisch, nicht jedoch mit dem Selbst. Und weil das so ist, bin ich auch das diachron identische Subjekt jeglicher Erfahrung, einschließlich der Erfahrung der sogenannten Ichauflösung (bei der sich eben das Ich oder Ego gerade nicht auflöst, sondern diese Ichauflösung vielmehr bewusst erlebt).

iii) *Egotod (Ego-death) bzw. Ichauflösung (Ego Dissolution)*: Ich führe hier zunächst eine vorläufige Arbeitsdefinition aus dem Artikel „Ego Death“ der *Encyclopaedia Britannica* an. (Eine präzisere phänomenologische Bestimmung dieses Phänomens zu erarbeiten ist das eigentliche Ziel dieser Untersuchung.)

[E]go death, also called ego dissolution, in psychoanalysis, mysticism, and some religions, the disappearance of an individual's sense of self, or the removal of one's perception of oneself as an entity separate from one's social or physical environment. Ego death as a practise can be traced to early shamanistic, mystical, and religious rites in which subjects sougt ego death as a way of communion with the universe or with God. (Martin 2022)

Der Ego-Tod wird hier also als ein Verschwinden des Selbstbewusstseins oder der Wahrnehmung des eigenen Selbst als einer separaten Entität bestimmt, die zu einer Art mystischen Einheitserfahrung mit Gott oder dem Universum führen kann. Im Ego-Tod ist das Bewusstsein nur noch Bewusstsein einer vom Selbst befreiten Welt. (Über Gott und Nirwana schweige ich im Weiteren, da ich zu diesen ‚Gegenständen‘ bisher keinerlei epistemischen Zugang erlangt habe.) Der Psychiater Randolf Alnæs umschrieb „ego-death“ auch konzise als „loss of the ego-feeling“ (Alnæs 1964, 401), was ich als Verlust des Selbst- und nicht des Ichgefühls wiedergeben würde.

Im gegenwärtigen wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Diskurs, der sich um das Phänomen des sogenannten „Ego-Todes“ oder der Ichauflösung dreht, lassen sich drei Fragestellungen identifizieren: 1. die Frage nach den neuronalen Grundlagen der Ichauflösung, 2. die Frage nach der Phänomenologie des subjektiven Erlebens und 3. die Frage nach den möglichen positiven (seltener: negativen) lebensverändernden Folgen dieser Erfahrung.

Ich möchte mich im Folgenden vor allem auf die zweite Frage konzentrieren. Trotzdem werde ich auch ein paar kritische Überlegungen zum ersten Fragekreis nach den neurologischen Grundlagen anstellen. Zuerst möchte ich jedoch darlegen, warum das Phänomen der Ichauflösung überhaupt philosophisch relevant und interessant ist.

2. Die philosophische Relevanz des Phänomens der Ichauflösung

Wenn man mich fragen würde, warum es für die Philosophie und insbesondere für die Phänomenologie lohnenswert sei, sich mit einem Ausnahme- und Grenzphänomen wie der Ichauflösung zu beschäftigen, so würde ich folgende Antwort geben: Wenn wir uns dieses Phänomen als eine Art anthropologischen Modus des Zur-Welt-Seins oder einfach als Modus des Welt-Seins hinreichend verständlich machen, dann erhalten wir einen tiefen Einblick in die menschliche Verfasstheit. Insbesondere erhalten wir durch die bloße Tatsache, dass es tatsächlich unter bestimmten Bedingungen möglich ist, sein Selbst zu verlieren, einen anderen Zugang zu den philosophischen Problemen des Selbstbewusstseins und der personalen Identität. Mit dem Wissen, dass das Selbst vorübergehend verloren gehen kann, verstehen wir besser, was es eigentlich heißt, ein Selbst und selbstbewusst zu sein und auch, was die Funktion des Leibes bei der Ausbildung und Aufrechterhaltung von Selbstbewusstsein ist und warum wir begrifflich zwischen unserem Selbst und unserem Ich (Ego) unterscheiden sollten. Da es, wie ich zeigen möchte, eigentlich nicht das Ego ist, das sich auflöst oder eine Art kurzen Todes erleidet, sondern das Selbst, werde ich im

Folgenden bevorzugt vom Phänomen der *Selbstauflösung*, statt von *Ichauflösung* sprechen.

Außerdem zeigt das Phänomen der Ichauflösung überdeutlich, dass die Trennung zwischen dem Selbst (insbesondere dem Leibkörper) und der Umwelt tatsächlich nur eine phänomenale oder bewusstseinsinterne ist. In der Selbstauflösung wird zudem die radikale Einheit von Bewusstsein und (Um-)Welt auf besonders eindrückliche Weise erfahren: Das Subjekt wird hier gewissermaßen zur Welt oder präziser: zum ‚reinen‘ Subjekt der Welt.² Und dies kann es nur, so möchte ich betonen, weil es je schon welthaltig war. Nur erfährt es sich normalerweise als *Subjekt in der Welt* und damit als ein Ich-selbst, das vom Rest der Welt zwar nicht getrennt, aber doch klar unterschieden ist. Letzteres wird in der Selbstauflösung *phänomenal* negiert. Und dies ist es, was viele Menschen, die eine Selbstauflösung erlebt haben, positiv oder negativ buchstäblich existenziell erschüttert.

3. **Methodische Herangehensweise. Das Problem des Neuronalismus**

Es gibt im Rahmen eines phänomenologischen Ansatzes zwei grundsätzliche methodische Möglichkeiten, sich dem Phänomen der Selbstauflösung oder des Selbstverlusts zu nähern: Erstens, indem wir im Sinne „strenger Wissenschaft“ (Husserl) versuchen, alle ontologischen und anthropologischen Vorannahmen auszuschalten, um das entsprechende Phänomen möglichst vorurteilsfrei zu beschreiben. Dies möchte ich den ersten, grundständigen und radikalen Weg nennen, der jedoch eine ganze phänomenologische Anthropologie und Subjekttheorie zu entwerfen hätte. Denn das Phänomen der Selbstauflösung kann ohne eine solche adäquate Anthropologie gar nicht angemessen in den Blick kommen, da hier alles darauf ankommt, zuvor die entsprechenden phänomenologischen Beschreibungsbegriffe wie ‚Bewusstsein‘, ‚Ich‘, ‚Selbst‘, ‚Selbstbewusstsein‘, ‚Leib‘, ‚Körper‘, ‚Umwelt‘ etc., die in der Analyse zum Einsatz kommen, auf valide methodische Weise hinreichend zu klären.³ Ich würde sogar die generelle These vertreten, dass jede Phänomenbeschreibung nur auf Grundlage einer umfassenden und validen phänomenologischen

Anthropologie und Subjekttheorie gelingen kann. Und dies wäre der zweite Weg, der eigentlich nur eine Fortsetzung des ersten ist: Der zweite Weg hat den ersten Weg bereits beschritten und interpretiert das Phänomen der Selbstauflösung im Lichte einer bereits vorhandenen Anthropologie und Subjektkonzeption. Ich muss, schon aus Platzgründen, den zweiten Weg beschreiten. Dies ist allerdings dann kein Manko, wenn sich die entsprechenden anthropologischen Voraussetzungen direkt an den Phänomenen bewähren lassen und damit so etwas wie intersubjektive Nachprüfbarkeit und Falsifikation möglich wird. Dieser Punkt ist auch deswegen von Bedeutung, weil der oben angesprochene erste Themenkreis, der sich mit den neuronalen Grundlagen der Selbstauflösung beschäftigt, gewissermaßen ebenfalls eine ganze naturalistische und neuronalistische Weltanschauung und Anthropologie an die Phänomene heranträgt. Hiernach gibt es einen eindeutigen ontologischen Fundierungszusammenhang zwischen der neuronalen Ebene und den Phänomenen der Subjektivität oder kurz: zwischen Gehirn und Geist/Bewusstsein (brain – mind). Man könnte diesen Fundierungszusammenhang so umreißen: Es gibt keine subjektiven Erfahrungen und Erlebnisse ohne entsprechende neuronale Prozesse (die jene ermöglichen), aber es gibt durchaus neuronale Prozesse ohne Subjektivität. Man spricht zwar gerne von sogenannten „neuronalen *Korrelaten*“ von „mental Zuständen“. Aber damit ist in den seltensten Fällen gemeint, dass es sich hier um eine echte *Ko-Relation* handelt, bei denen beide Relata gleichberechtigt und gewissermaßen gleichursprünglich (im heideggerschen Sinne) sind. Millière bemerkt hierzu kritisch: „In the expression ‚neural correlates of the (sens of) self‘, the word ‚self‘ is no less ambiguous than ‚correlates‘. Indeed, the concept of self is extremely polysemious an wide-ranging, and there is no consensus on its meaning in cognitive neuroscience.“ (Millière 2017, 9) Es ist eine wichtige Aufgabe der Phänomenologie, beides zu problematisieren: den neuronalistischen Korrelationismus einerseits und die Verwischung des Unterschiedes zwischen Selbst und Ego andererseits. Und natürlich ist es eine bedeutende Aufgabe der Phänomenologie,

ein tragfähiges Konzept von Selbst (und Selbstbewusstsein) zu entwickeln.

Michael Pollan hat in seinem 2018 erstmals erschienenen Bestseller *How to change your mind* (dt.: *Verändere dein Bewusstsein* 2019) die neurologische These popularisiert, dass das sogenannte ‚Default Mode Network‘ oder Ruhezustandsnetzwerk (DMN) gleichsam unser Ich (Selbst) hervorbringt: „Wenn die Aktivität im Default Mode Network stark zurückgeht, verschwindet das Ich offenbar vorübergehend, und die üblichen Grenzen zwischen dem Ich und der Welt, zwischen Subjekt und Objekt, schmelzen dahin.“ Und: „Das Gefühl, in einem größeren Ganzen aufzugehen, ist natürlich eins der Kennzeichen einer mystischen Erfahrung; unser Gefühl der Individualität und Abgetrenntheit fußt auf einem beschränkten Ich und einer klaren Abgrenzung zwischen Subjekt und Objekt. Doch all das ist vielleicht ein geistiges Konstrukt, eine Art Illusion – so wie es uns die Buddhisten zu sagen versuchen.“ (Pollan 2019, 334 f.)

An der ‚Default Mode Network‘-These ist zwar deutliche Kritik geübt worden (s. Letheby, Gerrans 2017, 7), aber an der grundlegenden Hierarchisierung wird nicht gerüttelt: Es sind bestimmte Neuronennetzwerke, die nicht nur für die Selbstauflösung verantwortlich sind, sondern das gesamte In-der-Welt- und Zur-Welt-Sein, das Existieren, das Haben von Welt, das Körperhaben und Leibsein, das Bewusstsein von Welt etc. hervorbringen. Wenn jedoch das Ich oder das Selbst eine Illusion ist, dann ist alles eine Illusion – nämlich alles, was subjektiv erlebt und erfahren werden kann. Doch wer ist es, der erlebt und erfährt? – Das illusionäre Ego? Das Gehirn? Das DMN? Ich möchte hier lediglich auf die Folgen hinweisen, wenn man – wie üblich – das Gehirn zur Grundlage von Subjektivität und Welt- und Selbsterleben macht. Auch wenn man an dieses naturalistische und neuronalistische Weltbild und an seine vermeintlich unumstößliche Wahrheit fest glaubt, sollte man nicht vergessen, dass es genau dies ist: ein Weltbild und damit eine begründungsbedürftige Metaphysik und Ontologie. Nicht nur Geist und Bewusstsein müssen hiernach als Gehirnphänomene gedeutet werden, sondern auch der phänomenale Leib, der phänomenale Körper einschließlich des

phänomenalen Gehirns. Das Problem wurde bereits von George Berkeley erkannt und diskutiert und firmiert heute unter dem Problemtitle „Gehirnparadox“ (Vgl. Streubel 2021a). Ich kann hier zwar aus Platzgründen keinen Alternativvorschlag präsentieren, möchte aber darauf insistieren, dass der behauptete Fundierungszusammengang zwischen Gehirn und Subjektivität tatsächlich nicht alternativlos und jedem Zweifel enthoben ist. Der eigentliche subjekttheoretische Knackpunkt ist hierbei tatsächlich das Ego. Denn wer das Phänomen des bewussten Erlebens nicht gänzlich leugnet, gesteht meist auch zu, dass es eine Instanz gibt, die bewusst ist oder Bewusstsein hat, die also das Subjekt des Bewusstseins ist. Und was mich betrifft: *Ich* bin mir in der Tat gerade *absolut sicher*, dass *ich es bin*, der bewusst ist! Wenn es nun das Gehirn ist, das Bewusstsein hervorbringt, dann (so scheint es) muss das Gehirn diese Instanz sein. Doch dies ist keineswegs zwingend. Es lassen sich jedenfalls vier Möglichkeiten denken, wie sich das Verhältnis von Gehirn und Ich denken lässt: 1. Das Ego ist identisch mit dem Gehirn, 2. Das Ego ist (wie das Selbst und die phänomenale Umwelt) ein Konstrukt des Gehirns, 3. Das Ich ist eine vom Gehirn grundlegend verschiedene Entität oder 4. Das Ich ist das Ansich des Gehirns.

Ich selbst vertrete die letzte (postkantianische) Position: Es gibt ein reales (und nicht illusionäres) Ego als Subjekt des Bewusstseins und dies ist diejenige Instanz, die auf der Objektseite als Gehirn in (m)einem Körper unter Umständen zur Erscheinung gebracht werden kann. Es ist hier nicht der Ort, diesen schwierigen Fragen auf den Grund zu gehen. Nichtsdestotrotz kann uns eine Phänomenologie der Ichauflösung dafür sensibilisieren, dass der Neurologismus problematischer ist als es zunächst scheint. Denn wenn man das Selbst als eine (durch neuronale Prozesse hervorgebrachte) Illusion betrachtet, dann stellt sich natürlich auch die Frage, ob nicht auch das empirische Gehirn, ja der ganze Körper eine Illusion darstellt. Denn mein Körper ist nicht nur ein Inhalt meiner Wahrnehmung, sondern zudem ein wesentlicher Teil meines Selbst. Auf ihn zeige ich mit dem Finger, wenn ich auf *mich* zeige. Nur weil ich einen Körper habe, erscheine ich in der Welt und damit auch anderen verkörperten Subjekten. Unser

Körper ist unsere Sichtbarkeit für andere sichtbare (körperliche) Subjekte. Ist das Selbst eine Fiktion, eine Illusion, ein Hirngespinnst, dann ist es auch der Körper (als Teil meines Selbst) einschließlich des Gehirns (als Teil des Körpers).

Einer der konsequentesten philosophischen Neuronisten in Bezug auf die Frage nach dem Selbst ist m.E. Thomas Metzinger mit seiner „Selbstmodell-Theorie“, der übrigens mit seinem kürzlich erschienenen Buch „Bewusstseinskultur“ (Metzinger 2023) in das gleiche Horn bläst wie Garfield und Hampe: Das Selbst ist eine Illusion, die es mittels (östlicher) Meditationspraktiken aufzulösen gilt, damit die Menschheit die multiplen Krisen der Gegenwart und nahen Zukunft mit dem richtigen „Mindset“ bewältigen könne. Ich erwähne Metzinger hier nicht nur wegen der theoretischen Konsequenz seiner Überlegungen, sondern auch, weil dessen „Selbstmodell-Theorie“ prominent in der Forschungsliteratur zum Thema „Ego Dissolution“ vertreten ist. Ich erwähne ihn aber auch deswegen, weil er bezüglich des Selbst zu einem ähnlichen Ergebnis kommt wie ich, zumindest was den *einen* Punkt anbelangt, dass es *an sich* kein Selbst gibt. Im Unterschied zu Metzinger behaupte ich aber nicht, dass das phänomenale Selbst eine durch das Gehirn hervorgebrachte Illusion ist. Zudem unterscheide ich anders als Metzinger zwischen Selbst und Ego.

Nach Metzinger entwirft das Gehirn ein bewusstes Modell des Organismus und implementiert dieses in den Bewusstseinsraum, so dass das entsteht, was die Phänomenologie ursprünglich als ihr eigentliches Forschungsfeld definiert hatte: das Subjekt als *Subjekt von Welt* und als *Subjekt in der Welt* (s. Husserl 1962, § 53). Man könnte auch sagen: Das transzendente Feld der Erfahrung ist aus neurologistischer Sicht in Wahrheit ein (phänomenales) Hirngespinnst oder eine virtuelle Repräsentation des entsprechenden Organismus (der jedoch niemals phänomenal gegeben ist und insofern ein kantisches Ding an sich darstellt). Metzinger schreibt: „Zumindest für alle uns bekannten bewussten Wesen gilt, dass sie weder ein Selbst *haben*, noch ein Selbst *sind*. Was sie haben ist ein *Selbstmodell* – und dies ist letztlich ein komplexer

Gehirnzustand.“ (Metzinger 2009, 428) Mit „Selbstmodell“ ist hier wohlgerneht der empirisch erfahrbare Mensch in einer phänomenalen Umwelt gemeint, wobei Mensch und Umwelt als phänomenale Hirnkonstrukte interpretiert werden. – An dieser Stelle wird der Weltanschauungscharakter des Neuronalismus besonders augenfällig.

Was die Selbstmodelltheorie aber nicht zufriedenstellend erklären kann, ist die Tatsache, dass *ich* es bin, der gerade ein Bewusstsein von Selbst und Welt hat. Metzinger hat Recht, wenn er unseren Erlebnisraum so beschreibt, dass darin zwei Entitäten oder Bereiche vorkommen: Selbst und Nichtselbst. Aber das Phänomen des Bewusstseins und Erlebens ist *zusätzlich* dadurch qualifiziert, dass eben auch *jemand* bewusst ist oder Bewusstsein hat. Jemand und nicht vielmehr niemand („No One“) hat ganz unmittelbar ein Bewusstsein von (seinem) Selbst und Nichtselbst. Dieser Jemand kann aber nicht das Gehirn sein – und zwar nicht nur deswegen nicht, weil das Gehirn ein Etwas und kein Jemand ist, sondern weil dieser Jemand (nämlich: Ich) das spatiale Zentrum des Bewusstseinsraums bildet (was vom Gehirn beim besten Willen nicht behauptet werden kann: das Gehirn ist im Schädel und nicht im Nullpunkt des Bewusstseins lokalisiert). Und noch mehr: Wäre ich (das Ego) nicht als Subjekt des Bewusstseins und als unsichtbares Zentrum meines Erlebnisraums anwesend, könnte ich auch nicht sagen, dass dies *mein* Bewusstsein ist. In der Metzinger-Welt gibt es nur Organismen mit bewusstem Selbst- und Weltmodell. Doch in diesem Bild fehlt etwas Entscheidendes: dass ich nämlich selbst eines dieser bewussten Organismen bin; oder genauer: dass ich das Ich oder eigentliche Subjekt eines ganz bestimmten Organismus bin, der meinen Namen trägt. Metzinger kann nicht verständlich machen, warum ich dieser und nicht jener Organismus bin und warum dies und nicht jenes mein Bewusstsein ist. Dies kann man nur verstehen, wenn man die Existenz eines Egos anerkennt, eines Ich, mit dem ich streng identisch bin. Die Frage ist hier nicht: Warum ist jener Organismus Thomas Metzinger? Oder warum ist Thomas Metzinger Thomas Metzinger? Sondern: Warum bin ich *nicht* Thomas Metzinger, sondern Thorsten Streubel? Und warum ist

jemand anderes Thomas Metzinger? Warum ist das Bewusstsein von Thomas Metzinger nicht mein Bewusstsein? Und warum ist mein Bewusstsein *mein* Bewusstsein? Meine Antwort lautet: Weil ich ein vom Ich Thomas Metzingers unterschiedenes Ich bin. Dies ist der Grund, warum es nicht nur einen Thorsten Streubel gibt, sondern warum ich Thorsten Streubel bin.

Ich werde nun im Weiteren zunächst das von mir vertretene Selbstbewusstseinsmodell skizzieren, danach einen glaubwürdigen Erfahrungsbericht präsentieren und am Ende eine zusammenfassende Erklärung dieses Phänomens versuchen. Ich möchte betonen, dass ich hier eine rein *phänomenologische Erklärung* des Phänomens offeriere und die Fragen nach den neuronalen oder sonstigen metaphysischen Grundlagen aus methodischen und erkenntnistheoretischen Gründen ausklammere: Der Neuralismus und die problematische naturalistische Theoretisierung des Gehirn-Geist-Problems bedarf, wie gesagt, einer separaten und gründlichen phänomenologischen Kritik, die hier nicht geleistet werden kann (vgl. hierzu Streubel 2016).

4. Die Anerkenntnistheorie des Selbst-Bewusstseins

Ich denke, man kann anhand des Phänomens der Selbstauflösung demonstrieren, dass das Konzept des Selbst tatsächlich ontologisch prekär ist, ja dass nichts an sich ein oder gar mein Selbst ist. Anders gesagt: Ich bin *nicht* mit meinem Selbst streng identisch, zumal es dieses Selbst nicht an sich gibt. Mein Selbst konstituiert sich vielmehr allererst durch einen aneignenden Akt der Identifikation, den ich als ‚Anerkenntnis‘ bezeichne. Dieser konstitutive Akt ist ursprünglicher als jede intersubjektive und soziale Form der gegenseitigen Anerkennung (wie sie etwa von Fichte, Hegel und in den letzten Jahrzehnten von Honneth theoretisiert wurde). Aber dieser Akt der Anerkenntnis ist kein Erkenntnisakt in dem Sinne, dass ein Erkenntnisobjekt namens ‚Selbst‘ in seinem Ansichsein erkannt wird. Der Akt der Anerkenntnis erfolgt zwar ebenfalls in der Regel nicht willkürlich, sondern gewissermaßen evidenzbasiert. Aber er interpretiert bestimmte Phänomene (wie den Leib) auf eine

Weise, die diesen einen neuen Sinn erteilt: Sie werden erst im Akt der Anerkennung als Teile des Selbst anerkannt und damit zu Teilen des Selbst promoviert. Und dies geschieht auf Basis des Sichempfindens oder der Qualität der Meinigkeit, die den Leib wesentlich mitausmacht. Und wenn dieses Sichempfinden schwindet, verliert das Selbstbewusstsein als Selbstverhältnis seine evidentielle Grundlage und auch leibliche Verankerung und Basis. Und dieses Schwinden des Selbstempfindens bildet m.E. auch die Grundlage der Selbstauflösung.

Man könnte hier von einer zweistufigen Selbstbewusstseinstheorie sprechen:

1. Stufe: Die evidenzielle Grundlage bildet das gleichzeitige Erleben von ‚meinigem‘ Leib und nicht-meiniger Umwelt. Ich nenne diese Differenz die ästhetische Differenz. (Beispiel: Ich spüre mich in meiner Hand, aber normalerweise nicht in meinem Handy, auch wenn ich die glatte Oberfläche desselben durch Berührung taktil erfahren kann.)

2. Stufe: Aufgrund der genannten evidenziellen Grundlage kann der (egologische) Akt der Anerkennung stattfinden, der allererst ein basales Selbst-Bewusstsein konstituiert (ursprünglich und dann immer wieder – lebenslang).

Dieses zweistufige Modell lässt sich näherhin so erläutern.

Stufe 1: Vorreflexiv erlebe ich nicht nur einfach eine Umwelt, sondern das Erleben der Umwelt oder von Umweltbestandteilen wird begleitet von einem zentralen Sichempfinden, welches jedoch noch kein echtes Selbstbewusstsein im Sinne eines Selbstverhältnisses darstellt. Ich spreche auch von einem *zentralen* Sichempfinden und meine dies wörtlich. Im Zentrum meiner Welt empfinde ich gewissermaßen mich selbst. Man könnte auch alternativ davon sprechen, dass das mir unmittelbar Nächstgegebene der als ‚meinig‘ qualifizierte Leib ist. Es handelt sich bei der ‚Meinigkeit‘ tatsächlich um eine irreduzible Empfindungsqualität und nicht um ein Selbstwissen oder einen Selbstbegriff. Dieser meinige Leib ist mir erlebnismäßig gegeben, ohne dass ich dafür einen Begriff von ‚Ich‘, ‚Selbst‘, ‚Leib‘ oder ‚Meinigkeit‘ haben müsste. Jedes schmerzempfindliche Wesen hat einen solchen meinigen Leib, denn Schmerzen sind leibliche

Phänomene. Nur ich kann etwa meine Zahnschmerzen als meinige empfinden und erleiden.

Stufe 2: Diese phänomenale Zweiteilung des Erlebnisraumes in einen zentralen meinigen Leib und einer peripheren und konzentrischen Umwelt ist nun die Grundlage für die Ausbildung von Selbstbewusstsein. Und hier kommt das Ego ins Spiel. Das Ego ist dasjenige Subjekt, welches gewissermaßen beide Seiten überblickt, einfach deshalb, weil ihm beide Seiten anschaulich gegenwärtig sind. Das Erleben endet nicht an den Grenzen des Leibes. Und diese ‚aistische Differenz‘ (zwischen meinigem Leib und nichtmeiniger Umwelt) ist es, die es einem geistigen Ego ermöglicht, auf die Idee zu kommen, dass es selbst etwas von dem ist, was in seinem Bewusstseinsraum vorkommt: Es kann sich mit dem meinigen Leib *identifizieren*. Es ist zwar in Wahrheit gar nicht im ontologischen Sinne mit seinem Leib streng identisch. Aber es erkennt diesen gewissermaßen als sein Selbst an. Durch Fremd- und Selbstberührung, also durch taktile Erfahrungen, wird dieser Akt der Selbst-Anerkenntnis gewissermaßen noch ‚gepuscht‘ (ebenso durch Schmerzerfahrungen und Erschütterungen wie jäher Schreck). Denn hierdurch bekommt die Differenz zwischen Leib und Umwelt noch einmal eine ganz andere evidenzielle Intensität und Prägnanz. Aber das Sichspüren im Berühren oder Berührtwerden ist selbst nur eine Steigerung des Sichempfindens. Das Sichempfinden ist, wie gesagt, an sich noch kein Selbst-Bewusstsein. Dieses entsteht erst mit der anfangs vielleicht sehr dunklen Idee, dass von den Phänomenen, die mir anschaulich gegeben sind, eines Ich-selbst sein könnte, wobei auch die Idee des Ich-Selbst ursprünglich erst gefasst werden muss und nicht als eingeborener Begriff gleichsam nur (amnestisch) erinnert werden müsste. Das Konzept des Selbst wurde weder in einer vorgeburtlichen Schau erworben, noch handelt es sich um eine eingeborene Idee, sondern um einen Gedanken, der ursprünglich aufgrund von Erfahrung konzipiert, ja ich möchte sagen: *errungen* werden muss. (Vielleicht ist es ontogenetisch sogar das erste und grundlegendste Aha-Erlebnis.) Im Akt der Anerkenntnis identifiziere ich mich nun mit dem leiblichen Zentrum meines Bewusstseins. Ich anerkenne es als mein

Selbst. Und dieses Selbst, das streng genommen nur als Korrelat des Selbst-Bewusstseins existiert, kann dann gleichsam (ontogenetisch) erweitert werden: auf den phänomenalen Körper, auf das eigene Denken, Imaginieren, Wollen etc.

Hierdurch lässt sich nun verstehen, wodurch eine Selbstauflösung möglich wird: Durch eine starke Minderung des leiblichen Sichspürens bei gleichzeitiger Intensivierung der ‚Weltverschlossenheit‘ (also dem attentionalen Sein-bei-den-Dingen in der Umwelt oder Umgebung) kann es passieren, dass das Subjekt seine leibliche Verankerung und damit sich selbst verliert und mit der Welt erlebnismäßig eins wird. Das ist es, was im Falle der „Ego Dissolution“ oder Selbstauflösung m.E. passiert. Wir haben also einen Push- und einen Pullfaktor: Verlust des Sichspürens⁴ und eine hypnotische Attraktion durch die Umwelt. Beides zusammen *kann* zum Selbstverlust und zur Weltverschmelzung führen.

5. Erfahrungsbericht

Sehen wir uns hierzu einen Erfahrungsbericht an. Genauer gesagt handelt es sich um ein von mir durchgeführtes Interview mit einem phänomenologisch geschulten ‚Psychonauten‘, der im Verlaufe eines Magic-Mushrooms-Trips eine Selbstauflösung durchlebt hat:⁵

Interview:

Ich: Lieber A, Du hast mir berichtet, Du hättest vor kurzem zum ersten Mal in Deinem Leben eine sogenannte Ichauflösung erfahren. Kannst Du mir möglichst genau schildern, was passiert ist?

A: Gerne. Wir, M, ein Freund von mir, und ich, saßen an einem frühsummerlichen Spätnachmittag am See. Der bisherige Verlauf des Trips war buchstäblich nicht sonderlich berauschend gewesen. Wir blickten auf die gegenüberliegende Seite des Sees, an dem sich ein kleines goldleuchtendes Häuschen vor hohen Bäumen abhob. Ich hatte plötzlich den Eindruck, dass die ganze Szenerie von einer Sekunde auf die andere in intensiven Farben erstrahlte und fragte M, ob er das

auch so wahrnehme. M nickte und wir schauten wie gebannt weiter auf die andere Seite. Da erklang der Song „Bean“ der norwegischen Band *Orions Belte*, ein wunderbares sommerlich-warmes Instrumentalstück. Augenblicklich begann alles, wirklich alles in meinem Gesichtsfeld eine Verbindung miteinander einzugehen, sich gleichsam die Hände zu reichen, ja zunehmend ineinander zu verfließen. Alles wurde irgendwie eins, die Bäume, der See, das golden leuchtende Häuschen, alle Farben und die Musik, die die Energie hinter allem zu sein schien. Da hörte ich auf, zu sein und wurde zu dieser Einheit aus Farben und Tönen. Ich glaube, erst als der Song zu Ende war, erwachte ich wie aus einem unbeschreiblichen Traum. Ein Gefühl von großem Glück durchströmte mich und ich war doch auch völlig verduzt darüber, was hier gerade über mich gekommen war. Entschuldige bitte, wenn ich noch diesen Vergleich anführe: Das ganze hatte die Verlaufsgestalt eines männlichen Orgasmus, es war wie ein Orgasmus, nur fühlte es sich komplett anders an. Ehrlich gesagt, weiß ich gar nicht, ob es sich überhaupt irgendwie angefühlt hat. Es war eher die reine Ekstase; reines Bewusstsein.

Ich: Vielen Dank für diese eindrückliche Schilderung. Könntest Du mir noch mehr darüber sagen, was Du damit meinst, du hörtest auf, zu sein?

A: Ja das ist schwer in Worte zu fassen. Ich war irgendwie nicht mehr da.

Ich: Aber Du hast das Ganze doch bewusst erlebt und warst so gesehen dabei? Oder wurdest Du ohnmächtig?

A: Nein, ich wurde ganz und gar nicht ohnmächtig, sondern eher überwacht. Ich war dabei, insofern ich alles erlebt habe. Aber ich, als diese konkrete Person, war irgendwie nicht mehr da. Jedenfalls kann ich mich nicht daran erinnern, mich irgendwie selbst wahrgenommen oder gespürt zu haben.

Ich: Du hast also noch gesehen und gehört, aber was Du gesehen und gehört hast, war irgendwie eine große Einheit?

A: Ja, aber das ist zu schwach ausgedrückt. Ich war selbst eins mit allem. Ich war alles. Aber ich war zugleich nicht mehr Ich selbst.

Ich: Kannst Du mir noch etwas über die Rolle dieses speziellen Songs sagen?

A: Dieser Song hat etwas sehr Erhebendes und vermittelt ein Gefühl von Leichtigkeit. Er hat vermutlich wesentlich dazu beigetragen, dass ich gleichsam aus mir heraustreten konnte. Vielleicht war es sogar so, dass er eine Art Hochgefühl bei mir hervorgerufen hat, ohne dass ich sagen würde, dass ich es in diesem Moment als mein Gefühl erlebt oder erfahren habe.

Auswertung und Interpretation

Halten wir die wesentlichen Punkte fest: A hat das Bewusstsein nicht verloren, er war die ganze Zeit das Subjekt der Wahrnehmung. Trotzdem hat er sich kurz verloren und das ist es, was m.E. mit dem Terminus „Egotod“ bezeichnet wird. Nur ist nicht sein Ego verloren gegangen oder erstorben, sondern sein Selbst. Er, als leiblich-körperliches Selbst, war gewissermaßen kein gespürter Teil seines Erlebens mehr. Die Verankerung im meinigen Leib ging verloren und A konnte nun mit der Welt verschmelzen, die bereits seine ganze Aufmerksamkeit gefesselt hatte. Der Leib wurde tatsächlich auf ein reines Wahrnehmungsorgan reduziert, war aber als solcher weiterhin in Funktion. Denn A hat ja weiterhin gesehen und gehört.

Die perzeptive Umwelt ist immer ein Korrelat des leiblichen Wahrnehmens (außer im Schlaf und bei Bewusstlosigkeit) und somit ein integraler Bestandteil des Menschseins. Im Selbstverlust nimmt die Welt den ganzen Bewusstseinsraum ein, der Leib als Empfindung der Meinigkeit scheint zu verschwinden oder aus dem Bewusstsein verdrängt zu werden. Das Subjekt des Erlebens hat das ‚Gefühl‘, nicht mehr zu sein. Es hat die leibliche Verankerung durch das Selbstempfinden verloren. Das Ego, als letztes und eigentliches Subjekt der Wahrnehmung, ist aber stets dabei. Es ‚stirbt‘ nicht, sondern bleibt das Subjekt des Erlebens. Eine starke Gefühlskomponente scheint in dem geschilderten Fall – hervorgerufen durch die Musik – nichtsdestotrotz aufgetreten zu sein, nur scheint sich auch dieses Gefühl mit der verfließenden Welt und der Musik amalgamiert zu haben und konnte daher die leibliche Erdung, die den Selbstverlust normalerweise unterbindet, nicht aufrecht erhalten. Vielleicht

haben wir hier auch das seltene und seltsame Phänomen eines Gefühls vor uns, das – frei von der Qualität der Meinigkeit – als integraler Teil der Welt das ekstatische Welterleben wesentlich auszeichnet. Man darf auch nicht vergessen, dass das Phänomen der Selbstauflösung stets einem *lebendigen* Wesen zustößt und dass das ekstatische Weltwerden letztlich durch die Lebenskraft des Subjekts hervorgerufen wird.

Der ‚Mythos der Ichauflösung‘ besteht also darin, dass sich hier das Ego oder gar der ganze konkrete Mensch auflösen würde. Dies ist offensichtlich nicht der Fall. Nichtsdestotrotz wird mit dem entsprechenden Terminus ein ganz reales, wenngleich nicht unbedingt alltägliches Phänomen bezeichnet: nämlich das ekstatische Weltwerden des erlebenden Subjekts durch den Verlust des leiblichen Sichempfindens (welches wiederum die evidenzielle Grundlage des Aktes der Anerkennung und damit des Selbst-Bewusstseins ist). Es handelt sich aber um eine radikale subjektive Erfahrung, die das konkrete Menschsein des jeweiligen Subjekts (abgesehen vom Verlust des Selbst) intakt lässt. Das Subjekt ist als Körpersubjekt weiterhin ein potenzieller Wahrnehmungsgegenstand für sich und andere. Aus dieser Erfahrung lassen sich daher zwar durchaus subjekttheoretische, aber nicht unbedingt darüber hinausgehende ontologische und metaphysische Schlüsse ziehen (wie etwa: in Wahrheit sind wir nur reines Bewusstsein und alles andere ist bloßer Schein). Aus dem Phänomen der Selbstauflösung alleine lässt sich ganz sicher keine umfassende und phänomenologisch begründete Metaphysik ableiten. Aber dies bedeutet nicht, dass die Analyse des Phänomens der Selbstauflösung nicht dabei helfen kann, neuronalistische, idealistische und sonstige Voraussetzungen in Frage zu stellen.

Methodische Anmerkung: Ich habe bewusst auf eine Auswertung der vielen Erfahrungsberichte im Netz verzichtet, da sich die Validität dieser Beschreibungen in keiner Weise einschätzen lässt und diese z.T. den Eindruck einer überschießenden Fantasie, wenn nicht von Angeberei vermitteln.⁶ Es dürfte aber klar sein, dass der von mir oben wiedergegebene Erfahrungsbericht mit anderen glaubwürdigen

Erfahrungs-berichten abgeglichen werden muss. Es bedarf weiteres empirisches Material, um die hier präsentierte Theorie zu erhärten oder gegebenenfalls zu modifizieren. Auch wäre zu prüfen, inwieweit sich die substanzeninduzierten Selbstaufösungen und die durch eine langjährige Meditationspraxis hervorgerufenen gleichen oder differieren. Die methodenstrenge phänomenologische Forschung hat diesbezüglich gerade erst begonnen.

Fazit

Das Phänomen der Ichauflösung zeigt, dass man als Subjekt auch dann *bewusst* und *zur Welt* sein kann, wenn das Selbstbewusstsein und damit das Selbst sich auflöst und verschwindet. Selbstbewusstsein (als Bewusstsein des eigenen Selbst) ist somit keine notwendige Bedingung von bewusstem Erleben, sondern ein höherstufiges Phänomen, welches auch vorübergehend ausfallen kann.

Zugleich ist aber auch das Phänomen der Selbstauflösung ein bewusst erlebter Prozess, an den sich Subjekte mehr oder weniger gut erinnern können und der von einem letzten Subjekt erlebt wird. Dieses letzte Subjekt ist das Ego, das sich in der sogenannten „Ego Dissolution“ gerade nicht auflöst, sondern als Erlebnissubjekt durchhält. Es gilt also zwischen Selbst/Selbstbewusstsein und Ego streng zu unterscheiden. Und diese Unterscheidung behält unabhängig davon, wie man das Ego näher ontologisch bestimmt, ihre Gültigkeit. Historisch reichen die Bestimmungen des Egos vom Ich als „Weltauge“ (vgl. oben Fußnote 2) oder Gott über dessen Identifikation mit dem Gehirn bis zur Leugnung desselben. Ich verstehe das Ego als letztes Erfahrungssubjekt, welches auch noch bei der „Ego Dissolution“ *dabei* ist. Auch wenn ich dieses Ego nicht mit dem Gehirn identifiziere, muss ich die Frage nach dessen Natur bzw. nach dessen präzisen ontologischen Status hier offenlassen. Der entscheidende Punkt ist zunächst nur dieser: Jegliche Erfahrung, auch die der Selbstauflösung, ist *jemeinig*. Und *Jemeinigkeit* setzt jemanden voraus für den eine bestimmte Erfahrung eben jemeinig ist. Ich nenne diesen Jemand, dieses letzte Subjekt, welches Jemeinigkeit begründet (mit Husserl): „Ego“.

NOTES

¹ Leider fehlt ein einschlägiger Artikel zu diesem Konzept im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*. Ein konziser Übersichtsartikel findet sich aber in der *Encyclopaedia Britannica* (sowie ein etwas umfangreicherer in der englischen Wikipedia) unter dem Lemma „Ego-death“. Zum Begriff ‚fana‘ vgl. Schimmel 1985, 207 ff.: „Fana ist in seinen Anfängen ein ethischer Begriff: der Mensch entwirft seinen Eigenschaften, indem er Gottes Eigenschaften annimmt.“ (207)

² Interessanterweise beschreibt Schopenhauer die ästhetische Erfahrung als eine Art „Ego Dissolution“, wobei sowohl der Künstler als auch der Kunstbetrachter bei der gelingenden Schau der Platonischen Ideen ihre Individualität abstreifen und zum reinen Subjekt des Erkennens und gewissermaßen zur Präsenz der Idee selbst werden: Das Subjekt bleibt nur noch „als klarer Spiegel des Objekts bestehen [...] so dass es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind“. [...] „[W]ir sind nur noch da als das eine Weltauze, was aus allen erkennenden Wesen blickt“ (Schopenhauer 1999, 244, 267).

³ Diese epistemische Zweistufigkeit ist eine entscheidende Differenz zum Zickzack-Verfahren, das Husserl in den *Logischen Untersuchungen* sich gezwungen sieht anzuwenden, da die „phänomenologische Fundierung der Logik [...] fast alle die Begriffe, auf deren Klärung sie abzielt, in der Darstellung selbst verwenden muss.“ (Husserl 1984, 22)

⁴ Psychedelika haben oft den Effekt, dass alle Sinne geschärft werden und die attentionale Weltverschlossenheit verstärkt, aber das Selbstempfinden vermindert wird. Die Tendenzen zum Selbstverlust sind also zwar meist gegeben, führen aber nur selten zur tatsächlichen Selbstauflösung.

⁵ Die interviewte Person muss natürlich anonym bleiben. Ich verbürge mich aber dafür, dass die Auskunft nach bestem Wissen und Gewissen erfolgte.

⁶ S. auch die Erfahrungsberichte in Metzinger 2023 b. Das grundsätzliche methodische Problem (auch in Bezug auf Metzingers Berichtesammlung und –auswertung sehe ich darin, dass die Verfasser dieser Erfahrungsberichte nicht mit einer gut begründeten Theorie in der Hand gezielt befragt wurden – so wie schon Kant es in Bezug auf die modernen Naturwissenschaften formuliert hatte: Die Naturwissenschaftler „begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, dass sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorgehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse“ (Kant 1787, B XIII). Und so sollte auch der Philosoph nicht einfach Erfahrungsberichte als empirische Ausgangsbasis seiner Analysen zugrundelegen, sondern als Interpretamente und voraussetzungsvolle Narrative. Man benötigt vielmehr (um methodisch sauber zu arbeiten) eine gut begründete Subjekttheorie,

mittels derer man das jeweilige Subjekt der Erfahrung kritisch befragen kann. Natürlich sollte der Subjekttheoretiker offen für Revisionen seiner Theorie sein, die durch diese Befragungen möglicherweise unumgänglich werden. Noch besser wäre es allerdings, der Philosoph könnte seine *eigenen* Erfahrungen (aus erster Hand) analysieren.

LITERATUR

Alnæs, Randolf. 1964. „Therapeutic Application oft the Change in Consciousness produced by Psycholytica (LSD, Psilocybin, etc.). The Psychedelic Experience in the Treatment of Neurosis.“ *Acta Psychiatrica Scandinavica* 39: 397-409.

Deane, George 2020. „Dissolving the self. Active inference, psychedelics, and ego dissolution“. *Philosophy and the Mind Sciences* 1(2): 1-27.

Frank, Manfred 2013. „Selbstgefühl‘. Vorstufen einer präreflexivistischen Auffassung von Selbstbewusstsein im 18. Jahrhundert.“ *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism* 11: 197-220.

Garfield, Jay L. 2022. *Loosing Ourselves. Learning to live without a Self*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Hampe, Michael. 2022. „Selbst- und Selbstlosigkeit. Zur transformativen Relevanz von Argumenten, Handlungen und Disziplinierungen der Aufmerksamkeit in der Philosophie des Selbst im Anschluss an Jay L. Garfield“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 70(5): 795-808.

Husserl, Edmund. 1962. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: M. Nijhoff.

_____. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, I. Teil*. Den Haag: M. Nijhoff.

Kant, Immanuel 1787. *Kritik der reinen Vernunft*. In: AA III (= Auflage B).

Letheby, Chris & Philip Gerran. 2017. „Self unbound: ego dissolution in psychedelic experience“. *Neuroscience of consciousness* [2017](1): 1-11.

Martin, Roland 2022. „Ego Death“. *Britannica Online Encyclopedia*.

Metzinger, Thomas. 2009. „Being No One – Eine sehr kurze deutsche Zusammenfassung“. *Grundkurs Philosophie des Geistes*, Band 1, 424-472. Paderborn: Mentis.

Metzinger, Thomas 2023a. *Bewusstseinskultur. Spiritualität, intellektuelle Redlichkeit und die planetare Krise*. Berlin, München: Berlin Verlag.

_____. 2023b. *Der Elefant und die Blinden. Auf dem Weg zu einer Kultur des Bewusstheit*. Berlin & München: Berlin Verlag.

Millière, Raphaël. 2017. „Looking for the Self: Phenomenology, Neurophysiology and Philosophical Significance of Drug-induced Ego Dissolution“. *Frontiers in Human Neuroscience* 11: 1-22.

Pollan, Michael 2019. *Verändere Dein Bewusstsein. Was uns die neue Psychedelik-Forschung über Sucht, Depression, Todesfurcht und Transzendenz lehrt*. München: Verlag Antje Kunstmann.

Schimmel, Annemarie 1985. *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Köln: Diederichs.

Schopenhauer, Arthur. 1999. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Zürich: Haffmans Verlag.

Streubel, Thorsten. 2016. *Kritik der philosophischen Vernunft. Die Frage nach dem Menschen und die Methode der Philosophie*. Wiesbaden: Springer.

Streubel, Thorsten. 2021a. *Fundamentalanthropologie. Eine Philosophie für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Metzler.

Streubel, Thorsten. 2021b. „Das Gehirnparadox. Ein metaphysisch-repräsentationalistischer Lösungsvorschlag.“ *META. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* XIII(2): 587-622.

Thorsten Streubel ist Privatdozent am Institut für Philosophie, Freie Universität Berlin. Forschungsinteressen: Erkenntnistheorie der philosophischen Erkenntnis, Philosophische Anthropologie und Fundamentalanthropologie, Transzendentalphilosophie, Phänomenologie, Philosophie des Geistes, Leib- und Bewusstseinsphilosophie, Moralkritik und Politische Philosophie. Monographien: *Fundamentalanthropologie. Eine Philosophie für das 21. Jahrhundert*, Berlin, 2021; *Kritik der philosophischen Vernunft. Die Frage nach dem Menschen und die Methode der Philosophie. Versuch einer methodischen Grundlegung*, Wiesbaden, 2016; *Gehirn und Ich. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel*, Frankfurt a.M., 2008; *Das Wesen der Zeit. Zeit und Bewusstsein bei Augustinus, Kant und Husserl*, Würzburg, 2006.

Address:

Thorsten Streubel
Institut für Philosophie
Freie Universität Berlin
Habelschwerdter Allee 30
Raum ehem. Bib.
14195 Berlin-Dahlem
E-mail: thorsten.streubel@fu-berlin.de