

Handlung und Interaktion

Joachim Israel

Handlung und Interaktion

Eine Einführung
aus sozialpsychologischer Perspektive

Herausgegeben von

Heinrich Dauber und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Übersetzt aus dem Schwedischen von

Dorothea Wilkesmann und Bea Linnenberg

Kasseler Philosophische Schriften 36

Die KASSELER PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN sind das Publikationsorgan der Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme der Wissenschaften und der gesellschaftlichen Praxis

Die Originalausgabe erschien 1999 unter dem Titel „Handling och samspel. Ett socialpsykologiskt perspektiv“ bei Studentlitteratur, Lund (Schweden)

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

ISBN 3-89958-028-1

© 2003, kassel university press GmbH, Kassel
www.upress.uni-kassel.de

Dies ist eine Veröffentlichung der Universität Kassel

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsschutzgesetzes ist ohne Zustimmung der Rechteinhaber unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Jochen Roth, Kassel / Melchior von Wallenberg, Kassel
Satz: Dirk Stederoth, Kassel
Druck und Verarbeitung: Unidruckerei der Universität Kassel
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Über das Handeln	17
Zusammenfassung	17
1.1. Einleitung	17
1.2. Descartes und die Rolle des Bewußtseins	18
<i>Zwischenspiel A:</i> Von dem privilegierten Zugang zu unserem Bewußtsein	21
1.3. Der Behaviorismus	22
<i>Zwischenspiel B:</i> Über unsere Wahrnehmung	25
<i>Zwischenspiel C:</i> Über wissenschaftstheoretische Fragen	27
1.4. Handlung und Intention	29
1.4.1. Was ist eine Handlung?	30
1.4.2. Was ist eine Intention?	31
1.4.3. Handlungen und Ursachen	33
1.5. Über die Sprache und kommunikatives Handeln	34
<i>Zwischenspiel D:</i> Der Mensch – ein soziales Wesen oder ein autonomes Individuum?	36
1.5.1. Ist Sprache charakteristisch für den Menschen?	39
1.5.2. Wie kommt es, daß wir uns gegenseitig beim alltäglichen Sprechen verstehen?	41
1.5.3. Über Intersubjektivität und Definitionen der Sprache	42
<i>Zwischenspiel E:</i> Über die logische Struktur der Sprache	44
1.6. Die „Theorie des kommunikativen Handelns“	46
1.6.1. Intentionale Handlung bei Habermas	47
1.6.2. Habermas’ Idee einer Universalpragmatik	48
1.6.3. Die ideale Sprechsituation bei Habermas	50
1.6.4. Kommunikatives Handeln und Lebenswelt	50
2. Interaktion	53
Zusammenfassung	53

2.1.	Einleitung.....	53
2.2.	Hegel über die gegenseitige Anerkennung als selbständige Wesen	54
2.3.	Georg Simmel über Interaktion.....	57
2.3.1.	Die Mode als soziales Phänomen	58
2.3.2.	Die Rolle der Dankbarkeit in der sozialen Wechselwirkung..	60
2.4.	Martin Bubers Ich und Du.....	63
2.4.1.	Ausgangspunkt	63
2.4.2.	Bubers Analyse der „Ich-Du“-Beziehung	65
2.4.3.	Bubers Gesellschaftskritik.....	69
	<i>Zwischenspiel F:</i> Über die Wurzeln der Feindschaft und des Hasses.....	71
2.5.	John Deweys Theorie der Transaktion.....	78
	<i>Zwischenspiel G:</i> Über Naturwissenschaft und Gesellschaftswissenschaft.....	82
3.	Relationistische Thesen.....	87
	Zusammenfassung	87
3.1.	Einleitung.....	87
3.2.	Die Bedeutung des Relationismus.....	90
3.3.	Konsequenzen einer relationistischen Haltung.....	93
	<i>Zwischenspiel H:</i> Anwendung in der Filmanalyse.....	95
3.4.	Struktur und Prozeß	98
3.5.	Pierre Bourdieus Strukturbegriff.....	100
3.5.1.	Der Habitus als Prozeßstruktur.....	100
3.5.2.	Soziale Felder	103
3.6.	Die Psychoanalyse – eine intrapsychische Theorie	105
3.6.1.	Einleitung.....	105
3.6.2.	Der Leib-Seele-Dualismus	107
3.6.3.	Der Naturalismus	108
3.6.4.	Liberaler Individualismus.....	112
	<i>Zwischenspiel I:</i> Die Psychoanalyse – eine hermeneutische Wissenschaft?	114
3.6.5.	Die Objektrelationstheorie.....	116

4. Triebkräfte oder Hindernisse?.....	119
Zusammenfassung.....	119
4.1. Einleitung.....	119
4.2. Argumente gegen motivationspsychologische Theorien.....	120
4.3. Hat der Mensch Bedürfnisse?.....	122
4.3.1. Bedürfnisse als notwendige Bedingung.....	123
4.3.2. Bedürfnisse als normativer Ausdruck.....	124
4.3.3. Bedürfnisse als Triebkräfte.....	126
<i>Zwischenspiel J: A. H. Maslows Bedürfnistheorie.....</i>	<i>127</i>
4.4. Das motivationspsychologische Vokabular.....	129
4.4.1. Was sind Motive?.....	129
4.4.2. Motive in der Umgangssprache.....	130
4.5. Eine Alternative: Restriktionen und Hindernisse.....	132
4.5.1. Restriktionsebenen.....	134
<i>Zwischenspiel K: Von der Begierde.....</i>	<i>136</i>
5. Erkenntnis und Bewußtsein als Beziehung.....	139
Zusammenfassung.....	139
5.1. Einleitung.....	139
5.2. Die Entwicklung des Wissens.....	141
5.2.1. Wissen als Widerspiegelung.....	143
5.2.2. Wissen als Assimilation und Akkomodation.....	145
5.2.3. Stadien der Wissensentwicklung.....	147
5.3. George Herbert Meads Relationismus.....	150
5.3.1. Meads grundlegende These.....	150
5.3.2. Die Entwicklung des Ich.....	153
5.3.3. Beziehung im Ich.....	154
5.3.4. Über die Selbständigkeit und Kreativität des Ich.....	155
5.3.5. Der relationistische Bewußtseinsbegriff.....	156
<i>Zwischenspiel L: Michail Bachtin und die Polyphonie.....</i>	<i>159</i>
5.4. Der relationistische Ansatz bei Marx.....	162
5.4.1. Über Mensch und Gesellschaft.....	162
5.4.2. Von gesellschaftlichen Beziehungen.....	163
<i>Zwischenspiel M: Vom Marktfundamentalismus.....</i>	<i>166</i>
Personenregister.....	169

Vorwort

Joachim Israel ist am 15. Mai 2001 in Lund/Schweden im Alter von 81 Jahren gestorben. Er war der Universität Kassel seit Jahrzehnten durch seine mehrmaligen Gastaufenthalte – darunter die *Franz-Rosenzweig-Gastprofessur* 1989 – besonders verbunden. Zuletzt hielt er 1999 den Festvortrag zum 60. Geburtstag von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Wenige Wochen vor seinem Tod hatte Heinrich Dauber ihn in Schweden besucht. Schon gezeichnet von schwerer Krankheit sprach er in diesen Tagen in sehr persönlichen Worten über das Thema, das ihn ein Leben lang begleitet und umgetrieben hatte: die Beziehungen zwischen Menschen, aus welchen Motiven sie gespeist sind und welche Ziele sie in ihren Handlungen verfolgen – über Relationen und Inter-aktionen.

Was ihn selbst am meisten überraschte und beglückte, war die existentielle Erfahrung der letzten Wochen seines Lebens, sich innerlich immer stärker und tiefer mit anderen Menschen verbunden zu fühlen und sich vor diesem Hintergrund in großer Gelassenheit, ja neugieriger Erwartung der Erfahrung seines nahenden Todes stellen zu können.

Gleichsam als Vermächtnis übergab er eine zwei Jahre zuvor auf schwedisch verfaßte Arbeit *Handling och samspel* (Lund 1999). Es ist uns eine Ehre und Freude, dieses letzte wissenschaftliche Buch von Joachim Israel nun in deutscher Übersetzung herausgeben zu können. Dieser philosophische Entwurf einer relationistischen Soziologie/ Sozialpsychologie wendet sich gleichermaßen gegen eine rückwärts-gewandte, deterministische Psychoanalyse wie gegen einen mechanistisch verkürzten Behaviorismus der Verhaltenskonditionierung. Für Israel zählt weniger, was sich *in* Personen als was sich *zwischen* Menschen abspielt, ist bedeutsamer wie sie *handeln* als wie sie sich *verhalten*. Wie in allen seinen Schriften verbindet Joachim Israel grundlegende erkenntnistheoretische und wissenschaftsmethodologische Fragen mit ethischen und moralischen Klarstellungen.

Handlung und Interaktion ist als Einführung für Studierende der Sozialwissenschaften geschrieben und bietet darum eher übersichtliche, gut leserliche Orientierungen als spezielle Problemerkörterungen.

Wir danken Dorothea Wilkesmann und Bea Linnenberg für die Übersetzung aus dem Schwedischen und Dr. Dirk Stederoth für die redaktionelle Bearbeitung. Für die Unterstützung zur Drucklegung haben wir dem Kasseler Hochschulbund und der Universität Kassel zu danken.

Die Herausgeber

Einleitung

Wir wollen mit einem konkreten Beispiel aus dem Alltagsleben beginnen. Lars, 47 Jahre, ist Gymnasiallehrer und Eva, 45 Jahre, ist Krankenschwester. Sie sind seit zwanzig Jahren verheiratet. Die Beziehungen in ihrer Ehe folgen nach all diesen gemeinsamen Jahren bestimmten Gewohnheiten, die zur Routine geworden sind. Die beiden sind emotional eng miteinander verbunden, was sich in liebevollen Gefühlen füreinander als auch ab und zu in Aggressionen äußert. Streitigkeiten zwischen ihnen sind nicht ungewöhnlich. Lars ist etwas cholerisch und kann plötzlich in Wut ausbrechen. Eva ist zurückhaltender und zeigt eher Zärtlichkeit als Aggressionen. Sie kümmert sich mehr um den Zusammenhalt der Familie und trägt Sorge für das gemeinsame Leben. Wenn sie sich streiten, pflegen sie sich gegenseitig zu beschuldigen. „Du hast angefangen“, sagt Lars, und Eva antwortet: „du hast mich provoziert“. „Aber ich habe recht“, antwortet Lars. „Ja, das sagst du immer“, sind Evas letzte Worte.

In einer Analyse ihrer alltäglichen Interaktion kann man verschiedene Erklärungen geben. Eine zielt darauf, ihr Verhalten als Ausdruck von inneren Faktoren zu betrachten, eingebettet in etwas, das man ihre Persönlichkeitsstruktur nennen könnte. Man könnte von Lars' Charaktereigenschaften und von Evas typisch weiblichen Zügen sprechen, die traditionellen Geschlechtsrollen entsprechen. Jemand, der sich mit Psychoanalyse auskennt, könnte auf Erlebnisse in der Kindheit hinweisen, zum Beispiel Lars' Bindung an seine Mutter und Evas Verhältnis zu ihrem dominierenden Vater. Typisch für diese Art von Erklärungen ist, daß sie die Ursachen für das Handeln in den handelnden Personen, zum Beispiel in ihrer Psyche suchen. Ich nenne diesen Erklärungstyp *intrapsychisch*.

Der andere Typ von Erklärungen geht von den Beziehungen zwischen den beteiligten Personen aus und von den Situationen, in denen die Streitigkeiten entstehen. Man könnte Lars als eine dominante Person beschreiben, die in Übereinstimmung mit einer traditionellen Rolle als Mann handelt, während Eva als Frau wie als Krankenschwester gelernt hat, sich schnell unterzuordnen und keine Aggressionen zu zeigen, sondern lieber nachzugeben und zu leiden. Der Streit entsteht oft in einer Situation, in der sie Entscheidungen über Geld und Ausgaben treffen müssen, wobei sie verschiedene und

manchmal entgegengesetzte Meinungen haben. Diesen Erklärungstyp werde ich *relationistisch* nennen. Er ist dadurch gekennzeichnet, daß man die sozialen Beziehungen der Menschen analysiert sowie die Situationen, in denen sie handeln. Das Wichtigste ist demnach nicht das, was sich in ihnen, sondern das, was sich *zwischen* ihnen abspielt. Man beschäftigt sich hier also nicht so sehr mit dem, was innerhalb ihrer „Psyche“ geschieht.

In diesem Buch werde ich den relationistischen Ansatz entfalten und die intrapsychische Denkrichtung kritisch untersuchen. Damit versuche ich, diejenigen Gedanken wieder aufzugreifen, zu aktualisieren und zu vertiefen, die ich in meinem vor fast zwanzig Jahren publizierten Buch mit dem Titel *Om relationistisk socialpsykologi*¹ (Göteborg, 1979) zum Ausdruck gebracht habe. Darin habe ich *zwei* grundlegende sozialpsychologische Thesen vertreten: *Zum einen* ist das, was *zwischen* Menschen geschieht, bedeutungsvoller für die Analyse sozialen Handelns als das, was innerhalb eines Menschen geschieht. Die Sozialpsychologie und die Soziologie sollten daher vor allem soziale Interaktion beschreiben und analysieren, das heißt die Beziehungen zwischen Menschen sowie die Situationen, in denen die Interaktion stattfindet. *Zum anderen* habe ich die Bedeutung des Begriffs „Handlung“ für die Analyse sozialpsychologischer Phänomene hervorgehoben. Dies ist eine Folge meiner kritischen Einstellung gegenüber der behavioristischen Psychologie und deren Zentralbegriff „Verhalten“ wie gegen die falschen Versuche, Gesellschaftswissenschaft als „Verhaltenswissenschaft“ zu verstehen. Ich war und bin noch immer der Ansicht, daß der Behaviorismus zu mechanistisch und begrenzt ist, um angemessen zu beschreiben und zu erklären, wie Menschen handeln.

Aber jetzt gehe ich einen Schritt weiter. Ich meine, daß *die Handlungen* des Menschen das zentrale Problem ist, mit dem sich die Sozialpsychologie und die Mikrosoziologie, im Unterschied zur Makrosoziologie, beschäftigen sollte. Die Sozialpsychologie und die Mikrosoziologie, die sich den Interaktionen zwischen den Menschen widmen, betrachte ich als selbständige Wissenschaftszweige. Sie sind allerdings nicht unabhängig von der Makrosoziologie, die die Rahmenbedingungen beschreibt und erklärt, innerhalb derer sich Handlungen und Interaktionen vollziehen.

¹ Joachim Israel, *Om relationistisk socialpsykologi*, Göteborg 1979.

Will man sinnvoll von „Handlung“ sprechen, braucht man eine Handlungstheorie und muß ihre Bedeutung und Konsequenzen diskutieren. Im *ersten* Kapitel, das mit Absicht das längste und ausführlichste des Buches ist, werden einige Ideen dargelegt, die vier verschiedene Handlungstheorien betreffen.

Aber Sozialpsychologie beschäftigt sich nicht nur mit „Handlung“ („action“), sondern genauso viel mit dem, was zwischen Menschen geschieht, d. h. mit Interaktion („inter-action“).

Im *zweiten* Kapitel wird die soziale Interaktion von einer theoretischen Perspektive aus diskutiert. Eine Voraussetzung für die Interaktion zwischen Personen ist die Fähigkeit, eigene subjektive Vorstellungen und Ideen zu überschreiten und sich das anzueignen, was intersubjektiv ist, d. h. was einer Gruppe von Menschen gemeinsam ist. Ich will versuchen, den Begriff „Intersubjektivität“ und das, was soziale Interaktion begründet und ermöglicht, zu analysieren. Dabei stößt man auf eine Reihe von Problemen erkenntnistheoretischer wie auch methodologischer Art. Ein wichtiges erkenntnistheoretisches Problem betrifft die Frage, wie wir unser Erkenntnisvermögen analysieren. Welchen Ausgangspunkt wählen wir zum Beispiel, wenn wir Erkenntnis analysieren wollen? Ich plädiere dafür, daß wir u. a. aus logischen Gründen unsere Alltagssprache und nicht das Bewußtsein zum Ausgangspunkt einer solchen Analyse machen. Ein drittes Problem betrifft sozial-ontologische Fragen, d. h. Fragen nach der Natur des Menschen: Ist der Mensch ein autonomes oder ein soziales Wesen, und, falls das letztere zutrifft, was bedeutet dies? Ein viertes Problem schließlich betrifft ethische und moralische Fragestellungen.

Unter den Theorien über soziale Interaktion, die in diesem Kapitel behandelt werden, greife ich zunächst Hegels Theorie des Herr-Knecht-Verhältnisses auf. Darauf folgt Georg Simmels Theorie von der Wechselwirkung, womit einer der wichtigsten Repräsentanten der klassischen Soziologie zu Wort kommt. Zum Schluß wird die Theorie Martin Bubers über die Beziehung zwischen „Ich“ und „Du“ behandelt.

Im *dritten* Kapitel werden der relationistische Standpunkt und seine Konsequenzen für die Analyse von Handlungen und Interaktionen entwickelt. Dieser Standpunkt hat unterschiedliche Bezeichnungen erfahren. Unter anderem pflegt man hier von interaktionistischen Theorien zu sprechen. Ich werde den Begriff „relationistisch“ verwenden.

Da die Psychoanalyse der Prototyp für eine Theorie ist, die von intrapsychischen Phänomenen ausgeht, versuche ich, sie und die unausgesprochenen ideologischen Voraussetzungen, auf denen sie basiert, kritisch zu hinterfragen. Ich werde auch zu der Frage des Verhältnisses zwischen Struktur und Prozeß Stellung nehmen. Unter anderem untersuche ich, ob es im Menschen unveränderliche Strukturen gibt. Eine Antwort suche ich bei Pierre Bourdieu und seiner Theorie von Habitus und sozialem Feld.

Im *vierten* Kapitel werden einige der Konsequenzen diskutiert, die ein relationistischer Standpunkt für die Motivationspsychologie hat. Werden wir zu unseren Handlungen durch Bedürfnisse, Instinkte oder Triebe veranlaßt? Ich glaube, daß eine solche Auffassung eine Konsequenz des intrapsychischen Standpunktes ist. Ich versuche zu zeigen, daß wir nicht von Triebkräften sprechen müssen, um unser Handeln erklären zu können. Der Erklärungswert von Motivationstheorien ist begrenzt. Statt dessen behaupte ich, daß es sich um ein Vokabular handelt, daß gewisse soziale Funktionen erfüllt.

Als Alternative zu Motivationstheorien versuche ich, das Faktum zu betonen, daß wir verschiedenen Typen von Hindernissen und Restriktionen begegnen, wenn wir handeln. Ich versuche deshalb, Motivationstheorien, die das Vorhandensein innerer Triebkräfte behaupten, durch eine Theorie zu ersetzen, die den Schwerpunkt auf die Hindernisse und Restriktionen legt, auf die wir bei unserem Handeln stoßen.

Statt nach Faktoren *hinter* unseren Handlungen zu suchen, die angeblich deren Ursachen sein oder diese zumindest beeinflussen sollen, suche ich nach Faktoren, die *vor* unseren Handlungen liegen, also solche Hindernisse und Restriktionen, die den Zielsetzungen unserer Handlungen und den Mitteln, mit deren Hilfe wir diese erreichen wollen, entgegenstehen. Die Restriktionstheorie folgt logisch aus dem relationistischen Standpunkt.

Im *fünften* Kapitel behandle ich Jean Piagets genetische Theorie der Erkenntnis als ein Beispiel für eine relationistische Erkenntnistheorie. Des weiteren wird der Relationismus aus der Perspektive George Herbert Meads ausführlich diskutiert sowie seine These, daß Interaktion eine notwendige Voraussetzung für das Entstehen eines Ich ist. Unter anderem erörtere ich auch den Begriff „Bewußtsein“ aus einer relationistischen Perspektive. Die soziologisch-relationistische Position wird unter besonderer Berücksichtigung der Theorien von Karl Marx diskutiert. Darüber hinaus wird Michail Bachtin als

Repräsentant für den Relationismus innerhalb der Geisteswissenschaften vorgestellt.

In der gesamten Darstellung versuche ich zu betonen, daß die meisten sozialpsychologischen sowie soziologischen Theorien im philosophischen Denken verankert sind. Ich werde deshalb Hinweise auf deren historisch-philosophische Bezugspunkte geben. Ein Gebiet, dem ich besondere Aufmerksamkeit widme, betrifft sprachphilosophische Probleme. Ich bin der Auffassung, daß die Analyse der Sprache, die wir gebrauchen – und Theorien können als sprachliche Phänomene betrachtet werden – für die Sozialpsychologie von zentraler Bedeutung ist. Die Sprache und ihr Gebrauch kennzeichnen den Menschen und unterscheiden ihn von den Tieren, deren Ausdrucksmöglichkeiten im Vergleich zu denen des Menschen begrenzt sind. Überhaupt werde ich besonderes Gewicht auf theoretische Reflexionen legen. Meine langjährigen Lehrerfahrungen an der Universität haben mich gelehrt, daß gerade das theoretische Denken vernachlässigt wird. Viele sind mehr an der praktischen Anwendung interessiert. Aber es gibt nichts Praktischeres als eine gute Theorie. Überdies erfordern wissenschaftliches Denken und Problemlösung ein großes theoretisches Können. Ich habe versucht, einen leicht zu lesenden Text zu verfassen. Gleichzeitig stelle ich bewußt Anforderungen an den Leser. Dies erscheint mir richtig und notwendig zu sein, wenn das Ziel die Erreichung vertiefter Erkenntnisse ist. Ich will auch an die aktuelle theoretische Entwicklung innerhalb der Gesellschaftswissenschaft anknüpfen, und zwar namentlich an Jürgen Habermas und Pierre Bourdieu, um nur zwei zu nennen.

Ich sehe die Sozialpsychologie – und die Sozialwissenschaften generell – nicht als wertfrei an. Die Wahl einer wissenschaftlichen Theorie oder, wie in diesem Fall, der gesamten Denkrichtung des Relationismus basiert auf normativen Voraussetzungen und hat ihrerseits normative Konsequenzen. In der Nachfolge der kritischen Theorie werde ich meinen Platz auf dem Schnittpunkt zwischen Wissenschaft und praktischer Philosophie einnehmen. Das bedeutet, daß ich auch moralische Probleme aufgreifen und sie normativ behandeln werde, d. h. daß ich versuche, Richtlinien für moralisches Handeln aufzustellen. Ich meine, daß es grundlegende Werte gibt und widerspreche einem radikalen Werterelativismus, dem alles akzeptabel ist. Der Ausdruck „postmodern“, mit dem er bezeichnet wird, weckt bei mir unangenehme Gefühle.

Eine für mich sehr wichtige Zielsetzung ist es, Standpunkte kritisch zu hinterfragen, die das intellektuelle Establishment unkritisch für selbstverständlich hält. Sollte es mir gelingen, einige der heiligsten Kühe der Sozialpsychologie zu schlachten, so hätte ich eins meiner Ziele erreicht.

Während der Diskussion der skizzierten Probleme treten zuweilen Fragestellungen auf, die es verdienen, ausführlicher diskutiert zu werden, um eine vertiefte Sicht geben zu können. Zu diesem Zweck führe ich „Zwischenspiele“ ein, womit ich andeuten will, daß ich vom Argumentationsgang abweiche.

1. Über das Handeln

Zusammenfassung

In diesem Kapitel werden vier Handlungstheorien mit jeweils verschiedenen theoretischen Ausgangspunkten diskutiert. Die erste stammt von Descartes. Sie stellt unser Bewußtsein in den Mittelpunkt und betrachtet Handeln als einen inneren Prozeß. Die zweite Theorie ist der Gegenpol der ersten. Bei ihr geht es um „Verhalten“. Sie behauptet, daß wir das erforschen sollen, was man beobachten kann. Ihr Hauptvertreter ist der Behaviorist B. F. Skinner. Die dritte Handlungstheorie versucht mit dem Begriff Intention zu erklären, was eine Handlung von einer Körperbewegung unterscheidet. Diese Richtung wird hier von dem finnischen Philosophen G. H. von Wright repräsentiert. Die vierte Theorie schließlich erweitert den Handlungsbegriff zu kommunikativem Handeln entsprechend der Theorie von Jürgen Habermas.

1.1. Einleitung

Menschen sind aktiv. Sie tun alles mögliche, sowohl mit den Händen als mit dem Kopf. Sie handeln. Wenn sie z. B. miteinander kommunizieren, pflegt man den Ausdruck „Sprechhandlung“ anzuwenden. Eine Handlungstheorie muß eine „Handlung“ von einer „Bewegung“ abgrenzen können und was eine solche von „Verhalten“ unterscheidet. Wenn sich ein Gegenstand unserem Auge nähert, zwinkert man. Das Zwinkern ist eine unabsichtliche Bewegung. Es geschieht reflexartig. Eine Bewegung scheint also dadurch gekennzeichnet zu sein, daß sie unabsichtlich und in manchen Fällen reflexartig und automatisch ist. Die Absicht bzw. Intention scheint hingegen eine Handlung zu charakterisieren.

Was ist eine Absicht oder Intention? Handelt es sich um einen inneren Prozeß und wenn ja, wie fügt dieser sich in eine relationistische Theorie ein?

Spricht man von „Absicht“ oder „Intention“, so meint man eine zielgerichtete Handlung. Wir tun etwas, um ein Ziel oder einen Zweck zu verfolgen. Alle diese Begriffe gehören in ein *psychologisches* Vokabular. Wenn wir dagegen von Körpergröße oder Augenfarbe sprechen, benutzen wir ein *physikalisches* Vokabular. Wir unterscheiden also zwischen Leib und Seele. Diese problematische Aufteilung geht auf den französischen Philosophen und Mathematiker René Descartes zurück. Er ist der Urheber einer der vier Handlungstheorien, die wir im folgenden diskutieren werden. Bis zu Descartes dominierten Ideen, die auf Aristoteles (384–322 v. Chr.) zurückgehen. Für ihn bildeten Leib und Seele eine Einheit. Descartes zerreißt dagegen die Einheit von Leib und Seele in zwei völlig getrennte Bereiche.

1.2. Descartes und die Rolle des Bewußtseins

René Descartes (1596–1650) ist vor allem durch zwei Ideen bekannt geworden. Die *erste* beschäftigt sich mit der Frage, wie wir wahre Erkenntnis erlangen können. Descartes meinte, daß wir alles bezweifeln und in Frage stellen müssen, was uns als Wissen erscheint. Denn wir können uns irren. Wir sollen beispielsweise die Wahrnehmung dessen bezweifeln, was um uns herum existiert, denn es kann sich um eine Täuschung oder einen Traum handeln. Wir können sogar bezweifeln, daß wir einen Körper haben. Aber eine Sache können wir nicht bezweifeln, nämlich den Zweifel selbst. Zweifeln bedeutet Denken. Daraus zog er den berühmten Schluß „*cogito ergo sum*“ – ich denke, also bin ich. Wir können also – nach Descartes – die Existenz einer Welt außerhalb unserer Gedanken und Vorstellungen bezweifeln. Alles, was wir wissen können, ist das, was durch den Denkprozeß vermittelt wird, der in uns abläuft.

Diese Idee war zu seiner Zeit revolutionär. Sie räumte mit der mittelalterlichen Auffassung auf, daß das Wissen von der physischen Welt herstamme und nur seine Anwendung den Menschen charakterisiere. Das menschliche Denken war nach dieser Auffassung sekundär im Verhältnis zu dem Wissen von der äußeren Welt und vollkommen abhängig von diesem. Mit Descartes trat die Erkenntnis unserer selbst in den Vordergrund.

Die *zweite* Idee steht in Zusammenhang mit der ersten. Sie ist ontologischer Art, d. h. sie äußert sich über den Menschen und seine Natur. Ihr Hintergrund liegt in der katholischen Erziehung, die Descartes in einer Klosterschule durchlief. In der Zeit, in der er als Philosoph wirkte, entwickelte sich die neue Physik, besonders die Mechanik. In Übereinstimmung mit dieser betrachtete Descartes unser Universum als ein System, das von den Gesetzen der Mechanik gesteuert wird. Der Gedanke fesselte ihn, daß auch der Mensch und sein Organismus als ein Mechanismus betrachtet werden könnte, der einem Uhrwerk ähnelt. Aber das stand im Widerspruch zu seinem katholischen Glauben an eine unsterbliche Seele und zu der Vorstellung von dem freien Willen des Menschen sowie seiner Verantwortung für sein Handeln. Denn wenn der Mensch wie ein Mechanismus funktionierte, wären er und seine Handlungen völlig determiniert und würden den Gesetzen der Mechanik folgen.

Descartes löste den Konflikt dadurch, daß er dem Menschen zwei Substanzen zuschrieb. Die eine nannte er „res extensa“. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß sie – so auch der menschliche Körper – eine räumliche Dimension hat. Sie war materieller Art und konnte mit Hilfe der Sprache der Physik beschrieben werden. Die andere nannte er „res cogitans“, d. h. eine denkende Substanz. Diese war geistig bzw. seelisch. Er fügte hinzu, daß alles, was eine räumliche Ausdehnung hat, unfähig zu denken war und daß die Substanz, die denken konnte, keine räumliche Ausdehnung haben konnte. Descartes war jedoch nicht ganz konsequent. Er glaubte nämlich, daß die Seele ihren Sitz im Gehirn – und zwar in der Epiphyse – und damit eine räumliche Ausdehnung hat.

Auf diese Weise führte Descartes den Dualismus zwischen Leib und Seele ein. Dieser Dualismus ist im Grunde eine eigenartige und problematische Idee. Es wurden viele Versuche unternommen, sie zu überwinden und Alternativen vorzuschlagen. Aber nach vierhundert Jahren wird sie von vielen wissenschaftlich gebildeten Menschen noch immer akzeptiert. Zwar sprechen wir nicht mehr von Substanzen, aber wir gebrauchen ähnliche Typen von Metaphern. In der Medizin spricht man z. B. von *psychosomatischen* Zuständen und akzeptiert so den zugrundeliegenden cartesischen Dualismus. Man meint damit, daß psychische Phänomene körperliche Zustände beeinflussen und sogar deren *Ursache* sein können. Umgekehrt nimmt man an, daß materielle Prozesse „die Psyche“ beeinflussen können. Aber das Resultat materieller Prozesse sind andere materielle Pro-

zesse. Meine Schlußfolgerung ist, daß der Leib-Seele-Dualismus nicht aufrechtzuerhalten ist.

Diesem Dualismus steht die Vorstellung vom Menschen als einer unteilbaren Einheit entgegengewirkt. Diese Einheit kann mit Hilfe verschiedener „Sprachspiele“ beschrieben werden, um einen Ausdruck zu gebrauchen, den Ludwig Wittgenstein (1889–1951) geprägt hat. Wir gebrauchen z. B. das Sprachspiel der Physik, wenn wir vom Körpergewicht sprechen. Aber wir müssen aus logischen Gründen auch eine psychologisch-mentalistiche Sprache benutzen. Wir können nämlich Begriffe wie „denken“, „erleben“, „wahrnehmen“, „fühlen“, „träumen“ u. s. w. nicht entbehren, wenn wir den Menschen beschreiben. Die Tatsache, daß wir die Sprachspiele der Physik und der Psychologie gebrauchen, liefert allerdings weder notwendige noch hinreichende Bedingungen für eine Behauptung, daß wir sowohl einen Körper als auch eine Seele *besitzen*, die voneinander getrennt sind und sich sogar gegenseitig beeinflussen können. Ich meine, daß wir uns damit zufriedengeben sollten, daß wir die Ganzheit „Mensch“ mit Hilfe einer Vielfalt von Sprachspielen beschreiben können und auch müssen, nämlich poetische, religiöse, philosophische, psychologische, soziologische, biologische und chemische, um nur einige zu nennen. Wir sind in der Lage und manchmal dazu gezwungen, verschiedene Perspektiven einzunehmen, wenn wir eine korrekte oder hinreichend zutreffende Beschreibung des komplexen Phänomens „Mensch“ geben wollen. Eine vollständige Beschreibung zu geben, ist uns dagegen nicht möglich. Wir können immer etwas Neues hinzufügen, was davon abhängt, daß unsere Erkenntnis sich ständig weiterentwickelt.

Unter den Philosophen war es Baruch Spinoza (1632–1677), der den Menschen als eine Ganzheit betrachtete. Im Gegensatz zu Descartes' Dualismus vertrat er einen Monismus: Der Mensch besteht aus nur einer Substanz, die *gleichzeitig* sowohl „psychisch“ als auch „physisch“ hervortritt und die ein Ausdruck für die Natur oder Gott ist.

Descartes schuf mit seinem Dualismus dagegen nicht nur die Begründung für die problematische Wissenschaft Psychologie. Er formulierte auch eine neue Handlungstheorie. Die denkende Substanz hat bei ihm eine sehr weitgefaßte Bedeutung. Sie umfaßt nicht nur Gedanken, Vorstellungen, Erinnerungen, sondern auch das, was wir unsere Wahrnehmung, unsere Vernunft, unsere Willenshandlungen zu

nennen pflegen, alles also, was man mit Hilfe des Ausdrucks „*Bewußtsein*“ zusammenfaßt.

Wollen wir unsere Handlungen erklären, müssen wir uns deshalb, nach Descartes, an unser Bewußtsein richten und erforschen, wie es funktioniert. In unserem Bewußtsein und mit seiner Hilfe konstituieren wir die Welt erkenntnismäßig. Diese Erkenntnis wirkt auf unser Handeln ein.

Descartes führt also eine weitere dualistische Vorstellung ein. Er unterscheidet das wissende *Subjekt* von dem Gegenstand des Wissens, dem *Objekt*. Die Subjekt-Objekt-Beziehung ist grundlegend für seine Handlungstheorie. Ein Subjekt kann Gewißheit von sich selbst erlangen, aber nicht zur Gewißheit über die Welt der Objekte gelangen. Diese Welt wird als eine Konstruktion unseres Bewußtseins angesehen und wir können uns ja auch irren, ob sie wirklich so ist.

Diese Theorie behauptet also, daß wir unser Bewußtsein untersuchen müssen, wenn wir wissen wollen, wie wir zu Erkenntnissen gelangen und wie wir aufgrund dieser handeln. Sie ist rationalistisch, nicht empirisch, d. h. sie gründet sich nicht auf Beobachtungen und Experimente. Unser Bewußtsein ist jedoch unzugänglich für die Beobachtung anderer. Es ist privat. Auf eine gewisse Weise leben wir isoliert in dem Gefängnis, das unser „Bewußtsein“ ausmacht. Durch Introspektion bekommen nur wir selbst „bevorzugten Zutritt“ zu ihm, wie es der englische Philosoph Gilbert Ryle (1900–1976) kritisch ausgedrückt hat.

Besonders die Subjekt-Objekt-Beziehung wie auch die Rolle des privaten Bewußtseins oder der Psyche für unser Handeln sind zwei grundlegende Gedanken, die in verschiedenen Gestalten in psychologischen Handlungstheorien wie auch in einigen philosophischen Systemen wiederkehren.

Zwischenspiel A: Von dem privilegierten Zugang zu unserem Bewußtsein

Die Sichtweise, daß wir einen privilegierten Zugang zu unseren Erlebnissen oder Wahrnehmungen hätten und daß wir keine Kenntnis von den Wahrnehmungen anderer haben können, wurde von Ludwig Wittgenstein problematisiert. Er sagt: „Das Wesentliche am privaten Erlebnis ist eigentlich nicht, daß Jeder sein eigenes Exemplar besitzt, sondern daß keiner weiß, ob der Andere auch *dies* hat, oder etwas

anderes. Es wäre also die Annahme möglich – obwohl nicht verifizierbar – ein Teil der Menschheit habe *eine* Rotempfindung, ein anderer Teil eine andere.“¹

Um ein Beispiel anzuführen: Sollte ich Kenntnis von den Zahnschmerzen einer anderen Person haben können? Um darauf antworten zu können, muß ich zuerst die Verwendungsweise von Ausdrücken wie „wissen“ oder „von etwas Kenntnis haben“ und eines Wortes wie „Schmerz“ herausarbeiten. Wenn wir das Wort „Erkenntnis“ verwenden, müssen wir auch das Wort „Zweifel“ verwenden können, sagt Wittgenstein. Ich muß das bezweifeln können, von dem ich sage, daß ich davon Kenntnis habe. Wenn ich sage, daß ich Zahnschmerzen habe, so ist das nicht etwas, was *ich weiß* und was ich bezweifeln könnte. Vielmehr ist es etwas, was ich erlebe oder wahrnehme. Hierbei geht es nicht um eine Beschreibung eines tatsächlichen Zustandes, sondern um einen Ausruf wie „ich habe Schmerzen“. Wenn wir sagen, daß wir *nicht wissen* können, daß ein anderer Schmerzen hat, gebrauchen wir das Wort „wissen“ falsch. Wir können nämlich beobachten, was er tut oder sagt und daraufhin verstehen, daß er Schmerzen hat. Wir können uns irren oder der andere versucht vielleicht, uns zu täuschen. Aber das ist kein gewichtiger Einwand.

Dagegen können wir nicht „den Schmerz eines anderen empfinden“. Aber wir können durch die Handlungen anderer Kenntnis von deren Empfindungen bekommen. Ganz entscheidend für unsere Erkenntnis anderer und ihrer Empfindungen ist ihr Handeln. Dabei sind ihre Sprechhandlungen, d. h. das was sie sagen, von großer Bedeutung. Wir verstehen normalerweise, was eine Person meint, wenn sie *sagt*, daß sie Zahnschmerzen hat. Wir müssen also zwischen „eine Empfindung von etwas haben“ und „eine Erkenntnis von einer Empfindung haben“ unterscheiden.

1.3. Der Behaviorismus

Diese Theorie über die Rolle des Bewußtseins und die Behauptungen einer Wirkung desselben auf körperliche Prozesse bringen eine ganze Reihe komplizierter Probleme wissenschaftlicher wie auch logischer

¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1984, S. 366 (§ 272).

Natur mit sich. Eine Weise, diese vollständig zu vermeiden, wurde vom Behaviorismus formuliert, der zweiten Handlungstheorie, die wir kurz diskutieren werden.

Die Theorie des Behaviorismus wurde ursprünglich von John B. Watson (1878–1958) formuliert. Sie erhielt ihre bekannteste Ausformung von B. F. Skinner (1904–1990). Beide wollten die Psychologie als Naturwissenschaft begründen, die lediglich auf beobachtbaren Vorgängen aufbaut. Daher verwarfen sie mentalistische Begriffe wie „Bewußtsein“ etc. und bezeichneten diese als unwissenschaftlich. Watson behauptet, daß der Behaviorist nichts über „das Bewußtsein“ sagen könne. Dessen Bekenner seien nicht in einen wie auch immer gearteten Kontakt mit dem Bewußtsein gekommen, auch hätten sie nicht finden können, daß dieses eine Rolle in den menschlichen Beziehungen spiele.

Ausschließlich solche Begriffe, die sich auf beobachtbare Sachverhalte beziehen, sollen in wissenschaftlichen Zusammenhängen akzeptiert werden. Was wir vor allem beobachten können, ist das offene „Verhalten“ der Menschen.

Historisch betrachtet, können diese Gedanken auf die englischen Philosophen John Locke (1632–1704) und David Hume (1711–1776) zurückgeführt werden. Mit dem Vorbild der Newtonschen Mechanik wollte Hume eine empirische, das heißt auf Erfahrung aufgebaute Wissenschaft vom Menschen schaffen.

Skinner seinerseits behauptet, daß Organismen – Menschen wie auch Tiere betrachtete er vor allem als Organismen – in ihren alltäglichen Aktivitäten eine ganze Reihe zufälliger Bewegungen ausführen. Einige davon führen zu Mißerfolgen, andere zum Erfolg. Eine hungrige Ratte in einem Versuchskäfig beispielsweise sucht nach Futter. Ihr Verhalten ist charakterisiert durch Versuch und Irrtum, „trial and error“. Durch Zufall drückt die Ratte auf einen Hebel, eine Futterkugel fällt in eine kleine Schale, und die Ratte frißt sie. Ihr Verhalten ist erfolgreich und wird belohnt. Der Hunger verschwindet. Ein Verhalten, das belohnt wird, wird wiederholt, und ein solches, das bestraft wird, wird vermieden. Dies nennt man „Konditionierung“, eine Idee, die auf den russischen Physiologen Iwan Pawlow (1849–1936) zurückgeht, der hungrigen Hunden ein Stück Fleisch zeigte und gleichzeitig eine Glocke läuten ließ. Allmählich sonderten die Hunde Speichel ab, sobald sie die Glocke hörten. Das Fleisch und die Glocke hatten durch Konditionierung dieselbe Bedeutung als Stimuli zur Speichelsekretion bekommen.

Skinner behauptet, daß der zentrale Mechanismus des Lernens Konditionierung ist. Die Ratte wiederholt das Verhalten, denn der Hebel bedeutet einen *Stimulus*, der durch Konditionierung, d. h. mechanisch, an die *Reaktion* der Ratte, nämlich den Hebel zu drücken, gebunden ist. Jedes Verhalten wird demnach durch einen Stimulus bewirkt, entweder als Einfluß eines äußeren Objekts oder als ein Mechanismus mit einer Verhaltensreaktion. Ihre Verbindung entsteht durch Konditionierung. Sowohl der Stimulus und die Reaktion, als auch die Konditionierung können beobachtet werden. Das Verhalten ist nach dieser Theorie zielgerichtet: es versucht, Belohnung zu erhalten und Strafe zu vermeiden. Es handelt sich dabei nicht um eine kausale Erklärung im Sinne von Ursache und Wirkung. Denn es ist nicht so, daß ein Stimulus Ursache und die Reaktion deren Wirkung sei. Bei der Erklärung einer Ursache fragt man danach, warum das Verhalten erfolge. Doch darum kümmert sich Skinner nicht. Er will nur wissen, *wie* es erfolgt.

Skinner überträgt erstaunlicherweise das Verhalten der Ratte auf den Menschen, der seiner Ansicht nach durch Konditionierung durch seine Umwelt gesteuert werden könne. Von selbständigen Überlegungen, Entscheidungsprozessen oder moralischen Skrupeln etc. zu sprechen, die ja nicht beobachtbar sind, ist – nach Skinner – nicht nur überflüssig, sondern Metaphysik und nicht Wissenschaft. Allerdings hat er doch seine eigene Metaphysik. Eines seiner Bücher hat den entlarvenden Titel *Beyond Freedom and Dignity*. Darin behauptet er, daß die Wissenschaft gezeigt habe, daß es eine Illusion sei, von Freiheit und Würde zu sprechen. Das, was ein Mensch tut, würde ganz und gar bestimmt von seiner genetischen Ausstattung und den Bedingungen, denen er in seiner bisherigen Lebensgeschichte unterworfen war. Durch die Anwendung einer Verhaltenstechnologie könnten wir auf diese Weise das beste menschliche Verhalten hervorbringen und kontrollieren. Die Gesellschaft könnte also durch eine Technologie gesteuert werden, die zum Ziel hat, korrektes Verhalten zu erzeugen. Wer entscheiden soll, was korrektes Verhalten ist, geht aus seiner Theorie allerdings nicht ganz klar hervor. Ich vermute, daß dies seiner Meinung nach behavioristisch geschulte Psychologen tun sollten.

Der Mensch wird nach dieser Theorie zu einem Stimulus-Reaktion-Roboter, d. h. zu einem Objekt. Descartes' grundlegende Subjekt-Objekt-Relation wird also durch eine Objekt-Objekt-Relation ersetzt, wobei Objekte und Mechanismen in der Umwelt des Men-

schen auf das Objekt Mensch einwirken. Skinners Buch erhielt von Noam Chomsky² eine vernichtende Kritik, auf die ich an dieser Stelle allerdings nicht eingehen kann. Seine Schlußfolgerung ist die, daß Skinners Buch nicht beweise, ja nicht einmal demonstriere, daß Skinners Thesen haltbar seien. Chomsky sagt über Skinner, daß jemand, der behaupte, er habe die Verhaltenstechnologie, die die Probleme der Welt löse und eine Verhaltenswissenschaft, die dies unterstütze und die Faktoren enthülle, die menschliches Verhalten determinieren, brauche überhaupt nichts zu demonstrieren.

In Wirklichkeit befürworte Skinner eine „alptraumartige kollektivistische Utopie“, so lautet das Urteil des Philosophen Charles Taylor.

Es gibt verschiedene Versionen des Behaviorismus. Eine abgeschwächte behavioristische These, die von einigen Philosophen vertreten wird, akzeptiert zwar, daß wir psychologische Begriffe verwenden, aber behauptet, daß diese in physikalische Aussagen „übersetzt“ bzw. auf solche reduziert werden könnten. Die Behauptung „Skinner wird wütend“ beispielsweise könne folgendermaßen übersetzt werden: „Der Organismus, der auf das stimulierende Geräusch ‚Skinner‘ reagiert, ballt die Faust, knirscht mit den Zähnen und stößt als Reaktion den Ausruf ‚Idiot‘ aus, während bei ihm gleichzeitig eine gesteigerte Adrenalinausschüttung gemessen werden kann“. Die Frage bleibt allerdings, abgesehen von dieser eigenartigen Weise zu sprechen, ob all das genügt, um zu beschreiben, was wir damit meinen, „wütend zu werden“.

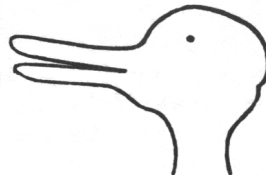
Zwischenspiel B: Über unsere Wahrnehmung

Innerhalb der weitreichenden Kritik am Behaviorismus sind unterschiedlichste Argumente angeführt worden. Eines davon betrifft unsere Wahrnehmung. Nehmen wir an, wir gehen barfuß und stoßen an einen Stein. Dieser kann als Stimulus betrachtet werden und der Schmerz als Reflex. Der Schmerz wird natürlich physisch erlebt, aber das Geschehen insgesamt hat eine *Bedeutung* für uns, der wir Ausdruck verleihen können. Wir identifizieren den Stein als harten Gegenstand und nicht als bösen Geist. Die Bedeutung eines solchen

² Vgl. Noam Chomsky, „Psychology and ideology“, in: R. Beehler/A. R. Drengson (Hrsg.), *The philosophy of society*, London 1978.

Geschehnisses kann schwerlich mit Hilfe des Stimulus-Reflex-Mechanismus beschrieben werden. In unserer Wahrnehmung gehen wir von einem strukturierten Kontext aus, nicht von isolierten Objekten, die als Stimuli fungieren könnten. Die Wahrnehmung ist eine Ganzheit und nicht atomistisch. In einem geschriebenen Text markiert beispielsweise ein Punkt über einem Buchstaben, daß es sich um ein „i“ handelt. Wenn ein Kind ein Bild malt, so markiert ein Punkt ein Auge. Der strukturierte Kontext in der visuellen Wahrnehmung wird von einem Objekt und dessen gesamtem Hintergrund bestimmt. Er erscheint als eine Gestalt. Wir brauchen nicht den Hintergrund selbst wahrzunehmen und tun dies normalerweise auch nicht, aber er trägt dazu bei, dem wahrgenommenen Objekt eine Bedeutung zu geben. Der Zusammenhang entscheidet darüber, ob wir ein „i“ oder ein Auge sehen und ermöglicht daher erst eine korrekte Beurteilung. Ein Stimulus dagegen kann auf verschiedene Weise verstanden werden. Wittgenstein gibt folgendes Beispiel: „Ich betrachte ein Gesicht, auf einmal bemerke ich seine Ähnlichkeit mit einem andern. Ich *sehe*, daß es sich nicht geändert hat; und sehe es doch anders. Diese Erfahrung nenne ich ‚das Bemerkens eines Aspekts‘“.³

Die Aspektperspektive beleuchtet er mit einem doppeldeutigen Bild:



Es kann entweder als Kopf eines Hasen oder als Kopf einer Ente gesehen werden. Wittgenstein kommentiert: „Und ich muß zwischen dem ‚stetigen Sehen‘ eines Aspekts und dem ‚Aufleuchten‘ eines Aspekts unterscheiden. Das Bild mochte mir gezeigt worden sein, und ich darin nie etwas anderes als einen Hasen gesehen haben“.⁴

Die Aspektperspektive bewirkt, daß dasselbe Objekt verschiedene Bedeutungen bekommt. Wir deuten also ein Objekt nicht mechanisch auf eine bestimmte Weise. Das Objekt hat sich nicht verändert, aber

³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a. a. O., S. 518.

⁴ Ebd., S. 520.

unsere Deutung. Das ist abhängig von einer Reihe Faktoren: meine soziale Position, kulturelle Verhältnisse, spezifische Interessen und der Kontext, innerhalb dessen ein Objekt erscheint etc. Die Wahrnehmung ist nicht in erster Linie eine „Erfahrung eines Objekts“, das abgebildet wird. Sie ist Ausdruck meiner Beziehung zum Objekt. Die Wahrnehmung ist auch nicht ein Geschehen in mir, beispielsweise eine innere Repräsentation einer äußeren Welt. Sie ist etwas *zwischen* mir und meiner Umgebung. Ich beziehe mich auf sie und sie bezieht sich auf mich.

Zwischenspiel C: Über wissenschaftstheoretische Fragen

Die Handlungstheorien von Descartes und des Behaviorismus sind in zwei erkenntnistheoretischen Richtungen verankert, die gegenwärtig dominieren: im Rationalismus und im Empirismus. Rationalistische Denker wie Descartes vertreten die Auffassung, daß wir Erkenntnis durch rationale Überlegungen gewinnen, und zwar dadurch, daß wir unsere Vernunft gebrauchen. Den Gegenpol vertreten historisch gesehen die englischen Empiristen. Sie behaupten, daß alle Erkenntnis durch die Erfahrungen gewonnen wird, die unsere Sinne mit Hilfe systematischer und kontrollierter Beobachtungen und Experimente machen.

Diese verschiedenen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkte werden gestützt durch verschiedene Auffassungen vom Sein des Menschen, also davon, was man ontologische Voraussetzungen nennt. Dabei geht es darum, wie etwas beschaffen ist.

Wissenschaftliche Theorien vom Menschen können nach vier Dimensionen oder Aspekten beurteilt werden:

1. Der *erkenntnistheoretische Aspekt* bezieht sich darauf, was Erkenntnis ist und wie wir diese erlangen.
2. Der *ontologische Aspekt* bildet Hypothesen darüber, was die Natur bzw. das Wesen des Menschen und der Gesellschaft charakterisiert sowie die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft auszeichnet. Ist das Individuum ein Produkt der Gesellschaft oder die Gesellschaft ein Produkt menschlichen Handelns? Die Behauptung,

daß der Mensch ein Produkt seiner eigenen historischen und gesellschaftlichen Schöpfungen ist, vereint die beiden Standpunkte.

Der Philosoph Charles Taylor sagt, eine ontologische Position einzunehmen, sei nicht dasselbe wie etwas zu vertreten – aber gleichzeitig sei die ontologische Ebene hilfreich, wenn es darum gehe, sinnvolle Wahlmöglichkeiten anzugeben. Deshalb ist es nicht ohne Bedeutung, welche ontologischen Alternativen man wählt.

Auch innerhalb der Naturwissenschaft stellt man verschiedene ontologische Hypothesen über die Natur bzw. die Natur als physischer Welt auf. Albert Einstein und Niels Bohr hatten einen berühmten Disput über diese Fragen, der zeigte, daß die Rede von *dem* naturwissenschaftlichen Weltbild nicht unumstritten ist.

3. Der *methodologische Aspekt* richtet sich auf die Art und die Methoden des Studiums wissenschaftlicher Phänomene. Innerhalb der Wissenschaftstheorie gibt es manche, die glauben, wissenschaftlich gültige, rationale Methoden festlegen zu können, die Wissenschaftler anwenden sollen, um wissenschaftliche Erkenntnis sicherzustellen.

Diese Position ist von Paul Feyerabend⁵ geistreich kritisiert worden. Er zeigt, daß die Wissenschaft Fortschritte durch kontinuierlich veränderte Methoden macht, wobei bestehende Regeln vernachlässigt werden. Jede Epoche erarbeitet ihre eigenen Kriterien für „Wissenschaftlichkeit“. Er behauptet, daß die Wissenschaftler immer auf eine lockere und opportunistische Weise arbeiten, jedoch von festen Regeln sprechen, wenn sie ihre Arbeit beschreiben. Die Wissenschaft ist nach Feyerabend ein rationales Unternehmen, aber ihre Rationalität kann nicht rational beschrieben werden! Es ist wichtig einzusehen, daß es keine unabhängigen Fakten, sondern nur verschiedene Deutungen dieser Fakten gibt. Er warnt auch vor den Experten und ihrem Anspruch, die wahre Erkenntnis gepachtet zu haben. Damit die Gesellschaft und die Wissenschaft ihre Freiheit bewahren können, muß man einen radikalen methodologischen Pluralismus akzeptieren (der nicht mit einem Werterelativismus verwechselt werden sollte).

4. Wissenschaftliche Theorien haben auch *moralische und politische Konsequenzen*. Nehmen wir eine etwas vereinfachte Beobachtung. Es

⁵ Vgl. Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M. 1976.

ist üblich, daß politisch konservative Richtungen die Bedeutung der Vererbung, der Gene und der biologischen Umstände für das menschliche Handeln betonen. Sie betonen das, was nach ihrer Auffassung unveränderlich und dem Einfluß der Umwelt oder der Gesellschaft nicht zugänglich ist. Liberale und sozialistische Anschauungen betonen dagegen stärker die Rolle der Gesellschaft sowie die Bedeutung der sozialen Umgebung und sind stärker an Veränderungsprozessen interessiert als an dem unveränderlich „ewig“ Menschlichen.

Ein anderer moralischer Aspekt behandelt die Frage von Anwendung der Wissenschaft. Eine verbreitete Ansicht ist die, daß sie unsere Kontrolle über die Natur und die Naturkräfte verstärken kann, um diese für unsere Zwecke auszunutzen. Die Kontrolle kann gleichwohl auch auf das Leben der Menschen sowie auf die Funktionsweise der Gesellschaft angewendet werden. Im Gegensatz dazu wird jedoch behauptet, daß die Wissenschaft eine befreiende Funktion habe. Sie solle den Menschen vielmehr helfen, sich von Leiden, Unterdrückung und Ausbeutung zu befreien, und deren Freiheit und Entwicklungsmöglichkeiten in eine kreative und konstruktive Richtung fördern.

1.4. Handlung und Intention

Unsere dritte Handlungstheorie geht von dem Unterschied zwischen einer *Bewegung* und einer *Handlung* aus, der darin besteht, daß eine Handlung im Unterschied zu einer Bewegung absichtlich und zweckgerichtet ist. Sie folgt mit anderen Worten unseren Intentionen.

Vier Fragen sollen in diesem Zusammenhang geklärt werden: *Erstens*: was ist eine Handlung? *Zweitens*: was ist eine Intention? Ist sie vielleicht ein innerer mentaler Zustand? *Drittens*: Können Intentionen unsere Handlungen *verursachen*? Eng verwandt mit dieser Frage ist eine andere: Sind Handlungen frei oder determiniert? *Viertens*: Kann man behaupten, daß Handlungen Ursache für die Wirkungen sind, von denen angenommen wird, daß sie ihn erreichen? Muß man unterscheiden zwischen der Wirkung einer Handlung und ihrem Resultat?

Unsere Antworten werden den Gedanken des finnischen Philosophen G. H. von Wright⁶ folgen. Von Wright ist einer der herausra-

⁶ Vgl. G. H. von Wright, *Wittgenstein*, Oxford 1971.

gendsten Philosophen Skandinaviens. Unter anderem wurde er Wittgensteins Nachfolger in Cambridge. Seine Theorie geht von der Perspektive des Akteurs aus und von dem Handlungsplan, den er verfolgt.

1.4.1. Was ist eine Handlung?

Nach von Wright bedeutet Handeln, absichtlich eine Veränderung eines gegebenen Zustandes oder einer gegebenen Situation herbeizuführen. Handeln kann auch dazu dienen, eine Veränderung zu verhindern und das Bestehende zu bewahren.

Die Veränderung oder das Bewahren eines Zustandes kann auf zweierlei Weise erreicht werden. Entweder können wir aktiv eingreifen oder die Veränderung dadurch erreichen, daß wir es unterlassen einzugreifen. Ich nenne zwei Beispiele für das Unterlassen als Handlungsalternative. Nehmen wir an, ein Produzent möchte den Preis für seine Produkte erhöhen. Dadurch, daß er mit dem Verkauf wartet, kann er eine Mangelsituation herbeiführen, wodurch die Preise steigen. Die Unterlassung bringt in diesem Fall eine Veränderung mit sich. Eine Unterlassung hingegen, die eine Situation aufrechterhält, kann durch folgendes Beispiel illustriert werden: Die Polizei hat Kenntnis vom Schmuggel mit Narkotika, greift aber nicht ein.

Ich fasse zusammen: Handeln kann entweder die Veränderung oder die Aufrechterhaltung eines Zustandes bedeuten. Eine Handlung kann durch aktives Eingreifen oder durch Unterlassung geschehen.

Als nächsten Schritt werden wir die Komponenten oder Faktoren herausstellen, die nach von Wright eine Handlung konstituieren und bestimmen.

Zum *einen* spielt sich eine Handlung immer in einer bestimmten *Situation* ab. Es ist unlogisch zu behaupten, daß ein Mensch handelt, sich aber nicht in einer physischen, psychischen oder sozialen Situation befindet. Dieser logische Zusammenhang ist besonders von dem dänischen Philosophen Peter Zinkernagel hervorgehoben worden. Eine Handlung ist oft eine Folge der Situation.

Zum *anderen* wird eine Handlung nach dieser Theorie immer mit einer Absicht oder *Zielsetzung* ausgeführt. Die Handlung ist damit ein *Mittel*, um die Zielsetzung zu erreichen. Der Akteur benötigt zum

dritten gewisse Kenntnisse oder eine bestimmte *Kapazität* oder Kompetenz, damit die Handlung das erreicht, was sie beabsichtigt.

Die Komponenten einer Handlung sind also gemäß in von Wrights Theorie: Zielsetzung oder Absicht, Situation, Mittel, Kapazität.

Von Wright versucht seine Theorie mit Hilfe eines, wie er es nennt, praktischen Syllogismus zu formalisieren (ich folge hier der modifizierten Version L. Nordenfelds:⁷

1. x hat die Absicht, M zu erreichen = Absichtskomponente;
2. x glaubt, daß er in der Situation S ist = Situationskomponente;
3. x glaubt, daß in S die Handlung h notwendig ist, um M zu erreichen = Mittelkomponente;
4. x ist in der Lage, h auszuführen = Kapazitätskomponente;
5. x führt h aus = Handlungskomponente.

In diesem Modell sind also die Faktoren enthalten, die für notwendig angesehen werden, um eine absichtliche Handlung zu bestimmen. Ein bedeutender Faktor fehlt allerdings, nämlich die Rolle anderer Personen und deren Einfluß auf den Handelnden. Dieser Faktor wird dagegen in einer vierten Theorie hervorgehoben: der Theorie des kommunikativen Handelns (s. u.).

1.4.2. Was ist eine Intention?

Die Frage umfaßt zwei miteinander verwandte Probleme, die unter Philosophen der Gegenwart kontrovers diskutiert werden. Das eine Problem berührt die Frage, ob Handlungen kausal erklärt werden können. Kann man Ursachen für unsere Handlungen oder nur Gründe für sie angeben? Wenn wir annehmen, daß Handlungen Ursachen haben, müssen wir dann angeben können, welches die Ursachen sein könnten? Eine Antwort ist die, daß mentale Einstellungen unsere Handlungen verursachen.

Von Wright lehnt diesen Gedanken entschieden ab. Ebenso verwirft er die Behauptung, daß Intentionen „ein mentaler Akt oder Prozeß, ein Bewußtseinszustand oder eine ‚Erfahrung‘ sind“ oder etwas, was auf diese folgt. Eine Intention ist auch nicht etwas „hinter“ oder

⁷ Vgl. Lennart Nordenfeld, „Olika former av interaktion“, in: G. Aronsson/H. Berglind (Hrsg.), *Handlings och handlingsutrymme*, Lund 1990.

„außerhalb“ einer Handlung, denn es führt in die Irre, zu behaupten, daß die Intention einem bestimmten Teil der Handlung zugeordnet werden könnte.

Was bleibt in diesem Fall? Die Intention bzw. Absicht ist etwas Semantisches, ein Sprachgebrauch, eine Form der Erklärung dafür, daß wir eine Zielsetzung haben in dem, was wir tun und daß wir dies nicht nur zufällig tun. Von Wright sagt, daß intentionales Handeln der Verwendung von Sprache gleicht: „Ich meine etwas mit dem, was ich tue.“ Er zitiert in diesem Zusammenhang auch Wittgenstein: „Die Absicht ist eingebettet in der Situation, den menschlichen Gepflogenheiten und Institutionen. Gäbe es nicht die Technik des Schachspiels, so könnte ich nicht beabsichtigen, eine Schachpartie zu spielen“.⁸

Ich verstehe von Wright folgendermaßen (ohne sicher zu sein): Wenn wir von einer Handlung im Unterschied zu einer Bewegung sprechen wollen, müssen wir von Intention oder Absicht sprechen. Da er betont, daß die Intention nicht etwas „außerhalb“ oder „hinter“ der Handlung ist, scheint die Beziehung zwischen Intention und Handlung sprachlogischer Art zu sein: wenn ich sinnvoll von einer „Handlung“ mit einer bestimmten Zielsetzung sprechen will und andere dies auch so deuten können, muß man notwendigerweise auch von „Intention“ sprechen. Die Beziehung zwischen Handlung und Intention wäre demnach sprachlicher Art. Beide Begriffe sind logisch miteinander verknüpft: Ich kann nicht sinnvoll von „Handlung“ sprechen, ohne auch von „Intention“ zu sprechen. Beide sind im Sprachspiel über den Handlungsverlauf enthalten.

Von Wright nennt diese Perspektive „das Argument von der logischen Verbindung“. Er meint, daß deren Vertreter im Prinzip Recht haben („substantially right“), obgleich es schwierig sei, das Argument zu präzisieren. Aber „Intentionalität“ hat sozusagen „ihren Platz in einer Erzählung über den Handelnden“.

Vom relationistischen Standpunkt aus ist es entscheidend, daß die Absicht nicht ein inneres, „mental“ von der Handlung geschiedenes Phänomen ist, sondern ein integrierter Bestandteil der Handlung selbst.

⁸ L.. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a. a. O., S. 386 (§ 337).

1.4.3. Handlungen und Ursachen

Die Erklärung einer Ursache geht davon aus, daß die Ursache der Wirkung zeitlich vorausgeht und daß diese von der Ursache zu trennen ist. Eine kausale Handlungstheorie muß also Faktoren angeben können, die einer Handlung vorausgehen und die sie selbst und gegebenenfalls ihr Resultat determinieren. Von Wrights Theorie schließt all dies aus. Denn sprachliche Ausdrücke und Beziehungen zwischen ihnen sind semantischer Art. Sprachliche Ausdrücke, wie auch Behauptungen, können nichts verursachen. Sie können lediglich mit Hilfe anderer Behauptungen bestätigt oder verworfen werden.

Von einer Ursachenerklärung kann man außerdem verlangen, daß der Ursachenverlauf nach einem allgemeingültigen Gesetz zu erklären ist, wie beispielsweise das Wasser im Kühlsystem eines Autos friert und dadurch den Kühler sprengt. Die Temperatur unter dem Nullpunkt ist *Ursache* dafür, daß das Wasser im Kühler friert. Dies ist die *Wirkung*, als dessen *Konsequenz* der Kühler zerstört wird. Der Verlauf der Handlung unterliegt einem allgemeingültigen physikalischen Gesetz des Gefrierpunktes.

Wenn es um menschliche Handlungen oder gesellschaftliche Phänomene geht, existieren keine generellen Gesetze der Art, wie sie in einer Naturwissenschaft aufgestellt werden können. Einer der Gründe dafür ist der, daß menschliche Handlungen und gesellschaftliche Phänomene große Variationen aufweisen, die von individuellen Unterschieden oder historischen Umständen abhängen. Einige Forscher innerhalb der Gesellschaftswissenschaften, mich selbst eingeschlossen, vertreten deshalb die Ansicht, daß Ursachenerklärungen in diesem Bereich nicht anwendbar sind.

Dazu kommt, daß der Ursachenbegriff seinerseits äußerst kompliziert ist. Eine Form, von Kausalität zu sprechen, ist die, von „notwendigen und hinreichenden Bedingungen“ zu sprechen, damit etwas geschehen kann. Wenn ich Selbstmord begehen will, so ist es hinreichend, daß ich Gift nehme, aber es ist nicht notwendig. Ich kann mich auch erschießen. Will ich ein Computerspiel spielen, ist es notwendig, einen Computer zu haben, aber das reicht nicht aus, denn ich muß auch Kenntnisse besitzen, wie ich spielen soll etc.

Innerhalb der Gesellschaftswissenschaft findet man nur selten Verhältnisse vor, in denen die notwendigen gleichzeitig auch die hinreichenden Bedingungen sind.

Eine Alternative zu Ursachenerklärungen sind teleologische Erklärungen, die sich auf die Zielsetzung eines Handelnden richten sowie auf die Mittel, mit denen er glaubt, sein Ziel erreichen zu können. Der oben skizzierte praktische Syllogismus⁹ ist ein Beispiel für eine formalisierte teleologische Erklärung.

Bei teleologischen Erklärungen spricht man nicht von Ursachen, sondern benennt Gründe für einen Glauben oder eine Überzeugung, daß etwas geschehen wird. Gründe sind im Gegensatz zu Ursachen *Deutungen*, die die Vorstellungen, Kenntnisse und die Ziele betreffen, die man erreichen will.

Damit haben wir die vier skizzierten Fragestellungen analysiert. Ich fasse zusammen: Von Wrights Handlungsmodell beinhaltet die Faktoren *Intention* und *Zielsetzung*, die *Situation*, in der die Handlung ausgeführt wird, die *Kapazität* des Handelnden sowie die Funktion, die die Handlung als *Mittel* hat, um eine Zielsetzung zu erreichen. Es wird deutlich sein, daß diesem Modell eine Subjekt-Objekt-Beziehung zugrunde liegt.

In von Wrights Modell fehlt allerdings, wie bereits erwähnt, ein Faktor von zentraler Bedeutung: die Interaktion mit anderen. Die Theorie scheint vom Individuum als einem selbständigen Atom auszugehen. In ihr kommt der soziale Mensch nicht vor, dessen Handlungen von dem sozialen Netzwerk beeinflusst werden können, zu dem er gehört. Deshalb kann sie als *monologisch* bezeichnet werden. Eine Theorie, die die Interaktion zwischen Individuen berücksichtigt, kann dagegen *dialogisch* genannt werden.

Man könnte vielleicht einwenden, daß der Situationsfaktor auch die soziale Interaktion und ihre Bedeutung umfaßt. Jedoch bringt von Wright dies nicht explizit zum Ausdruck.

1.5. Über die Sprache und kommunikatives Handeln

Die Rolle der Sprache für die soziale Interaktion und Kommunikation ist ein zentraler Aspekt in der vierten zu erörternden Handlungstheorie, die Handeln als kommunikatives Handeln zu bestimmen sucht. Sie ist von Jürgen Habermas formuliert worden, und zwar in

⁹ Siehe oben Kap. 1.4.1.

seinem großen zweibändigen Werk: *Theorie des kommunikativen Handelns*.¹⁰ Habermas' gesellschaftswissenschaftliches Theoriegebilde muß als eine Großtat angesehen werden, eine der anspruchvollsten und umfassendsten unserer Zeit.

Das Eigenartige in von Wrights Theorie war, daß er die Rolle der Sprache als Kommunikationsmittel vernachlässigte. Ich frage mich: warum? Die Antwort könnte in einer Analyse der unausgesprochenen Voraussetzungen zu suchen sein, auf denen seine Theorie aufbaut. Sie könnte zeigen, daß von Wrights Handlungsmodell auf einem „methodologischen Individualismus“ basiert. Er geht davon aus, daß alle *sozialen* Phänomene im Prinzip mit dem Hinweis auf Individuen und deren Eigenschaften, Zielsetzungen und Auffassungen der Situation erklärt werden können. Jon Elster, einer der intelligentesten Vertreter des methodologischen Individualismus, sagt, daß die grundlegende Einheit des sozialen Lebens individuelles menschliches Handeln sei. Will man soziale Institutionen und soziale Veränderung erklären, so müsse man zeigen, wie diese als Resultate der Handlungen und Interaktionen von Individuen entstehen.

Eine alternative Theorie, der methodologische Holismus, hat ihren Ausgangspunkt in der Vorstellung vom Menschen als einem im Grunde sozialen Wesen. Diesen wählt Habermas und tritt damit in die Fußtapfen von Aristoteles (384–322 v. Chr.). Der methodologische Holismus vertritt die Ansicht, daß man soziale Handlungen und gesellschaftliche Strukturen nicht zufriedenstellend beschreiben und erklären kann, ohne sich auf kollektiv anerkannte und intersubjektiv etablierte Begriffe zu beziehen. Sie haben demnach eine Bedeutung, die den Mitgliedern eines Kollektivs gemeinsam ist.

Für Habermas besitzen Mitglieder einer Gruppe gemeinsame Interessen und Zielsetzungen. Diese müssen mit Hilfe von Sprachspielen beschrieben werden, die genuin soziale Phänomene betreffen und können nicht auf Erklärungen von individuellen Handlungen reduziert werden. Der Holismus hat auch einen moralischen Aspekt, insofern er annimmt, daß es gute Dinge gibt, die allen gemeinsam sind, und daß es genau dies Faktum ist, das ihnen ihre Würde verleiht.

Sowohl von Wrights Individualismus als auch Habermas' methodologischer Holismus setzen ontologische Vorstellungen von der Natur des Menschen voraus. Diese haben oft eine normative Funktion

¹⁰ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981.

und geben vor, welche Annahmen man machen muß, um die methodologische Richtung und die darauf aufgebauten Theorien zu stützen. Deshalb werden wir kurz auf Ideen und Theorien über die Natur des Menschen eingehen.

Zwischenspiel D: Der Mensch – ein soziales Wesen oder ein autonomes Individuum?

Hinter gesellschaftswissenschaftlichen Theorien stehen als unausgesprochene Voraussetzung normalerweise Vorstellungen von der Natur der Gesellschaft und des Menschen. Eine bedeutende Denktradition hat ihren Anfang bei Aristoteles und geht weiter bis zur mittelalterlichen Theorie des Naturrechts. Sie betrachtet den Menschen als ein gesellschaftliches Wesen, ein *zoon politikon*, wie Aristoteles sich ausdrückte. Sie behauptet, daß der Mensch gerade aufgrund seiner ihm innewohnenden menschlichen Natur sich selbst nur innerhalb einer Gesellschaft und mit deren Hilfe entwickeln kann. Das kontinuierliche Zusammenspiel der Menschen, sowohl in Form von Zusammenarbeit als auch in Konkurrenz ist demnach eine notwendige Voraussetzung für die Schaffung einer gesellschaftlichen Ordnung.

Die Zusammenarbeit muß notwendigerweise den Charakter des Zusammenwirkens zwischen *gleichberechtigten Individuen* haben, damit alle danach streben können, ihre soziale Natur zu entfalten. Durch Zusammenwirken können die Menschen ihre Handlungen koordinieren und eine gewisse Gesetzmäßigkeit in der Gesellschaft hervorbringen.

Diese Ideen, die zum Wertesystem der Demokratie gehören, spielen eine herausragende Rolle bei Habermas, der die Ansicht vertritt, daß gegenseitige Kommunikation zwischen gleichgestellten Individuen im Idealfall eine Voraussetzung dafür ist, daß eine Gesellschaft zufriedenstellend funktionieren und eine gewisse Kontinuität bewahren kann. In einem ständigen Prozeß versuchen die Menschen, ausschließlich durch Argumentation einander und die Ideen des anderen verstehen zu lernen. Argumentation als Mittel zur Lösung von Widersprüchen und Konflikten anstelle einseitiger Machtansprüche setzt die Gleichbehandlung aller voraus. Gleichheit beinhaltet gegenseitige Verpflichtungen, die ein hohes Maß an Solidarität unter den Menschen voraussetzen.

Bei der griechischen Stadtgesellschaft (*polis*) handelte es sich vor allem um eine ethische Gemeinschaft, jedenfalls für freie Männer (Sklassen und Frauen hatten keine gleichberechtigte Stellung). In einer Gesellschaft, in der politisch-ethische Zielsetzungen eine zentrale Rolle spielen, müssen Interaktion und Menschenbild mit den gesellschaftlichen Zielsetzungen harmonisieren.

Das aristotelische Denken pries die Tugenden, die die soziale Natur des Menschen zur Entfaltung bringt, die zugleich durch Interaktion vertieft wird. Für diese Tugenden ist die Gerechtigkeit fundamental. Durch die Pflege dieser Tugenden könnte das soziale Potential des Menschen im täglichen Leben verwirklicht werden. Diese politische Philosophie beschäftigte sich jedoch nicht nur mit gesellschaftlichen Problemen. In wohl noch größerem Ausmaß widmete sie sich ethischen Fragen, die das gute und gerechte Leben betreffen. Diese Tradition hat die Arbeiterbewegung aufzunehmen versucht, und zwar dadurch, daß sie Werte wie Gleichheit, Solidarität und Gerechtigkeit betonte. Im aristotelischen Denken flossen insofern Politik und Moralphilosophie zusammen.

In unserer Gesellschaft, die von ökonomischen Aktivitäten dominiert ist, basiert die Interaktion oft auf instrumentellen Zielsetzungen, deren Maximen Effektivität und Erfolg sind. Dabei wird der andere entweder als Mittel zum Zweck oder als Hindernis für den eigenen, persönlichen Erfolg angesehen. Hinter dieser Einstellung steht eine andere Sicht vom Menschen. Sie nahm ihren Anfang im Vollzug des im Mittelalter aufblühenden Handelskapitalismus und vor allem in dem im 17. Jahrhundert beginnenden kapitalistischen Industrialisierungsprozeß. Dieser ging Hand in Hand mit einer wachsenden, auf Konkurrenz basierenden Marktwirtschaft. Im Zusammenhang mit diesen umwälzenden gesellschaftlichen Veränderungen entstand eine andere Sicht vom Menschen. Sie betont seine Individualität, Selbständigkeit und Autonomie. Das ist das Menschenbild des Individualismus. Die aristotelischen Tugenden als Motor unseres Handelns wurden durch den Selbsterhaltungstrieb ersetzt. Die Selbstbehauptung des Menschen wurde betont. Man sah seine wesentliche Aktivität im ökonomischen Bereich. Er wurde als *homo oeconomicus* in erster Linie zu einem Akteur auf einem Markt. Die dem Markt angemessene Sicht der Natur des Menschen wurde unter anderem von Thomas Hobbes (1588–1679) entwickelt. Er stand unter dem Einfluß der Entwicklungen der Physik und betrachtete den Menschen auf eine mechanistische Weise wie einen Automaten, der mit einem eigenen

Bewegungsvermögen versehen ist. Er meinte, daß die vorherrschende Eigenschaft des Menschen sein Streben nach dem eigenen Erfolg sei. Hierin gründet die Vorstellung, daß Handlungen, die den eigenen Nutzen fördern, rational sind. Hobbes betrachtete die Menschen als egoistische Wesen, die sich ohne das Hindernis gesellschaftlicher Normen gegenseitig bekämpfen würden.

Um einen Krieg aller gegen alle zu vermeiden, schließen die Menschen einen Kontrakt, einen Gesellschaftsvertrag, ein Gedanke, der unter anderem von John Locke (1632–1704) vertreten wurde. Die Staatsbürger verzichten auf einige ihrer „naturegegebenen“ Rechte, um die Vorteile zu erlangen, die eine Gesellschaft ihnen bieten kann. Sie setzen einen Herrscher ein, dem sie die Regierungsmacht überlassen und der sie im Gegenzug dazu beschützt. Der Gesellschaftsvertrag zwischen Untertanen und Herrscher regelt die Pflichten und garantiert die Rechte des Individuums, begrenzt aber dessen Freiheit. In der Kontrakttheorie wird die Position der Staatsbürger bestimmt durch die individuellen Rechte, die sie gegenüber dem Staat und anderen Staatsbürgern haben.¹¹

Zusammenfassend kann man sagen, daß beim Individualismus das Streben selbständiger Individuen nach Maximierung ihres eigenen Nutzens im Vordergrund steht. Jedoch kann eine extreme Selbstgenügsamkeit die Entwicklung der eigenen Identität behindern, da diese sich auf der gegenseitigen Anerkennung gründe. Die aristotelische Sichtweise sieht das Individuum vor allem als *Mitmensch* in der eigentlichen Bedeutung des Wortes.

Der norwegische Philosoph Rune Slagstad¹² vertritt die Position, daß Theorien über den Staat und die Gesellschaft von drei Motiven (in musikalischer Bedeutung) beherrscht werden. Das *erste* nennt er das Machiavelli-Motiv, benannt nach dem italienischen Philosophen Niccolò Machiavelli (1469–1527). Dieser behauptete unter anderem, daß Politik die Fortsetzung des Krieges mit friedlichen Mitteln sei. Politik hat bei Machiavelli nichts mit Moral zu tun, sondern beschäftigt sich lediglich mit strategischen Problemen. Das *zweite* Motiv ist das aristotelische. Es betont, daß die Freiheit des Indivi-

¹¹ Ein moderner Repräsentant der Kontrakttheorie ist der amerikanische Philosoph John Rawls. Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975.

¹² Vgl. Rune Slagstad, *Rett og politik: et liberalt tema med variasjoner*, Oslo 1987.

duums als Staatsbürger wichtiger ist als seine individuellen Rechte. Das *dritte* Motiv, das sich von Locke herleiten läßt, nennt Slagstad das liberale, worin die privaten Bestrebungen des Individuums betont werden. Letzteres ist zum vorherrschenden Motiv des neoliberalen Wertesystems geworden, das die gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaften beherrscht.

In der Handlungstheorie von Habermas nehmen Sprache und Kommunikation, wie bereits erwähnt, eine zentrale Rolle ein. Ich werde deshalb damit beginnen, vier sprachbezogene Probleme zu diskutieren:

1. Ist die Fähigkeit, eine Sprache zu beherrschen, mit all ihren Konsequenzen charakteristisch für die Menschen?
2. Wie kommt es, daß wir mit Hilfe der Alltagssprache einander verstehen können?
3. Wie sollen wir den Begriff „Sprache“ definieren?
4. Was bedeutet es, daß Sprache intersubjektiv ist?

1.5.1. Ist Sprache charakteristisch für den Menschen?

Bereits 1968 schreibt Habermas, daß Sprache die einzige Eigenschaft ist, die uns aus dem Schoß der Natur emporhebt. Wir sind als einzige Wesen dazu fähig, Erkenntnis von der Natur der Sprache zu erlangen. Korrekter Sprachgebrauch macht uns zu autonomen Wesen. „Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmißverständlich ausgesprochen“.¹³ Das Zitat weist auf drei Umstände hin:

- a) Die Sprache ist dasjenige, was uns von anderen Lebewesen unterscheidet. Tiere können Laute ausstoßen und dahingehend konditioniert werden, Befehlen zu gehorchen. Ein bestimmtes Wort, an einen Hund gerichtet, zum Beispiel „Sitz!“, kann mit einem einfachen Verhalten verknüpft werden, welche Verknüpfung dann wiederholt werden kann. Aber das, was Menschen von Tieren unterscheidet, ist, daß wir sowohl *verschiedene* Wörter für *dieselben* Handlungen oder Phänomene als auch *dieselben* Worte für

¹³ Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a. M. 1968, S. 163.

verschiedene Handlungen oder Phänomene anwenden können und müssen. Wir können unsere Sprache an eine gegebene Situation oder den relevanten *Kontext* anpassen. Nehmen wir als Beispiel das Wort „Bank“. In einem gewissen Kontext bedeutet es ein Möbelstück, auf dem man sitzen kann. In einem anderen Zusammenhang bezieht es sich auf ein Geld- bzw. Kreditinstitut. Im Gegensatz zu Tieren können wir ohne Schwierigkeiten zwischen diesen beiden Bedeutungen unterscheiden. Wir können auch über die Sprache und ihren Gebrauch reflektieren, was Tiere natürlich ebenfalls nicht können.

- b) Durch die Beherrschung der Sprache erreichen wir Selbständigkeit und Autonomie. Mit Hilfe der Sprache können wir beispielsweise unsere eigenen Gedanken wie auch unsere Entscheidungen formulieren, und dafür Verantwortung übernehmen. Wir können daher moralisch handeln und darüber hinaus über uns selbst reflektieren und versuchen, Erkenntnis darüber zu erlangen, wer wir sind. Wir können dadurch eine gewisse Selbsterkenntnis erlangen. Aber wir erlangen nicht nur Selbständigkeit und Selbsterkenntnis.
- c) Wir können mit Hilfe der Sprache Einverständnis oder Konsens als Voraussetzung für ein Zusammenwirken von Menschen erreichen. Der Zweck dieses Zusammenwirkens ist, unsere Handlungen mit anderen zu koordinieren, was eine notwendige Bedingung für das Überleben der Gesellschaft ist. Habermas führt allerdings mit der These von der „notwendigen Bedingung für das Überleben der Gesellschaft“ eine umstrittene funktionalistische Erklärung ein. Ich komme darauf zurück.

Das Zusammenwirken kann ein Norm- und Regelsystem mit einer gemeinsamen Bedeutung schaffen, und wir können auf demokratischem Weg beschließen, diesem zu folgen. Auf diese Weise wird eine gesellschaftliche Ordnung hervorgebracht, die eine soziale Struktur hat. Aber diese trägt ihrerseits dazu bei, einen bereits existierenden Konsens zu stärken.

1.5.2. *Wie kommt es, daß wir uns gegenseitig beim alltäglichen Sprechen verstehen?*

Die Sprache entwickelt und erneuert sich in und durch Kommunikation. Nur durch den Kontakt mit anderen lernen wir zu sprechen und die Sprache zu beherrschen. Die Sprache ist also etwas, das wir mit anderen gemeinsam haben. Wir betrachten es als selbstverständlich, daß wir einander verstehen, wenn wir über alltägliche Dinge sprechen. Für Habermas kennzeichnet dieses Verstehen unsere Lebenswelt.

Aber ist dieses Verstehen so unproblematisch und selbstverständlich? Ist es nicht in Wirklichkeit ein interessantes Problem, das geklärt werden muß?

Natürlich können wir einander auch mißverstehen. Aber damit ich jemandem erklären kann, daß er das, was ich sage, mißversteht, muß er bereits *verstehen*, was ich mit dem Wort Mißverständnis meine. Er muß verstehen, daß wir einander nicht verstehen. Das Sprechen über Mißverständnisse setzt also ein gegenseitiges Verständnis und den korrekten Gebrauch gewisser Ausdrücke wie „verstehen“ und „Verständnis“ voraus. Wenn wir gelernt haben, Sprache korrekt zu gebrauchen, wissen wir, was „verstehen“ bedeutet, ohne die Bedeutung des Wortes erklären zu müssen. Tatsächlich setzt jeder Versuch, das Wort „verstehen“ zu erklären, voraus, daß wir bereits Erkenntnis davon haben und dieses Wort korrekt gebrauchen können. Nehmen wir an, daß ich zu jemandem sage, daß ich ihm das Wort „verstehen“ erklären werde. Er hört nicht, was ich sage, und ich wiederhole noch einmal, was ich gesagt habe und füge hinzu „verstehst du jetzt?“. Wenn er mit „ja“ antwortet, ist es überflüssig, ihm eine Erklärung zu geben.

Dies bedeutet unter anderem, daß sprachkompetenten Personen ein grundlegendes Sprachspiel gemeinsam ist. Über unser gemeinsames Sprachspiel sagt Wittgenstein, daß es weder vernünftig noch unvernünftig ist, sondern es ist einfach da „wie unser Leben“. Zugleich gibt es natürlich auch individuelle Unterschiede in Wortschatz und Ausdrucksweise.

1.5.3. Über Intersubjektivität und Definitionen der Sprache

Wie sollen wir „Sprache“ definieren? In einer sehr weit gefaßten Bedeutung kann „Sprache“ sich auf viele mögliche *Ausdrucksweisen* beziehen: wir gebrauchen stille Gesten, Bewegungen, Tanz. Auch die Art sich zu kleiden, Schmuck zu tragen etc. kann als Ausdrucksweise betrachtet werden.

Da wir hier Handlungstheorien diskutieren, werden wir uns auf eine eingegrenzte Bedeutung beschränken, nämlich auf die gesprochene Sprache oder *Sprechhandlungen*.

Ich gebrauche zwei Definitionen: *Zum einen* bedeutet Sprache die Sprechhandlungen einer Person in einer konkreten Situation. Diese Situation ist der Grund für die Handlung und stellt ihren Hintergrund dar. Sprechhandlungen etablieren eine sprachliche Praxis. *Zum anderen* ist Sprache ein System von Regeln, eine Struktur, die institutionalisiert ist. Dies bedeutet, daß die Regelstruktur unabhängig von einem bestimmten Sprecher existiert, aber nicht unabhängig von allen Sprechenden. Wir werden z. B. in die deutsche Sprache hineingeboren, wenn wir diese als eine Struktur betrachten.

Diese beiden Definitionen der Sprache sind eng aufeinander bezogen: Wir können in einer konkreten Situation nicht korrekt sprechen, wenn wir nicht den Regeln der Struktur folgen. Aber diese Regeln können ihrerseits nur durch konkrete Sprechhandlungen ausgedrückt und formuliert werden. Beide Verwendungsweisen des Wortes „Sprache“ setzen sich somit gegenseitig voraus. Logisch betrachtet ist jedoch die Sprechhandlung primär. Denn die Struktur kann nur nachträglich mit Hilfe unserer Sprechhandlungen rekonstruiert werden. Wenn wir unsere Sprache analysieren, müssen wir mit Hilfe eben dieser Sprache über die Sprache *sprechen*.

Weil wir einem institutionalisierten Regelsystem folgen, ist die Sprache *intersubjektiv*. Sprechhandlungen ereignen sich *zwischen* sprachkompetenten Personen. Das bedeutet *erstens*, daß das Sprechen mehreren Personen gemeinsam ist, das heißt, daß gewisse Ausdrucksweisen auf dieselbe oder eine ähnliche Art gebraucht werden, so daß wir sinnvoll miteinander kommunizieren können. *Zweitens* kann eine bestimmte Sprechhandlung nicht nur ein einziges Mal ausgeführt werden. Denn eine Regel zu befolgen bedeutet, daß man dieselbe Sache in demselben Kontext wiederholen muß. *Drittens* kann eine Person allein nicht einer Regel folgen. Wenn jemand behauptet,

daß er ein eigenes Regelsystem erfunden habe, wenn er spricht, können wir nur dann sicher sein, daß dies wirklich der Fall ist, wenn zumindest eine andere Person versteht, welchen Regeln er folgt, das heißt, daß er seine Sprechhandlungen auf eine konsequent „regelmäßige“ Weise wiederholt. Die Erkenntnis, daß jemand eine Regel befolgt, setzt also eine soziale Interaktion voraus. Damit zeigt sich, daß Intersubjektivität hinsichtlich der Sprache eine notwendige Bedingung darstellt, wenngleich sie auch nicht hinreicht zu erklären, warum wir miteinander kommunizieren können.

Welchen Regeln folgen wir, wenn wir sprechen? Es gibt grammatische und syntaktische Regeln. Aber wir können grammatisch korrekt sprechen und dennoch Unsinn reden und umgekehrt. Es gibt also einen dritten Typ von Regeln logischer Art, die wir befolgen, wenn wir korrekt sprechen.

Die Behauptung, daß wir Regeln befolgen, ist allerdings problematisch. Normalerweise sind wir uns nicht darüber bewußt, daß wir Regeln befolgen, wenn wir sprechen, damit uns andere verstehen. Im allgemeinen haben wir auch keine Kenntnis davon, welchen Regeln wir folgen, und welche Bedeutung sie haben. Wie können wir überhaupt wissen, daß wir Regeln befolgen? Wir erfahren es, wenn jemand gegen eine Regel verstößt. Bereits ein kleines Kind kann feststellen, wenn es jemanden regelwidrig sprechen hört: „Er spricht nicht deutsch.“ Ohne Kenntnis von den Regeln haben zu müssen, verstehen wir „instinktiv“, wenn jemand sie übertritt. Wenn wir eine Fremdsprache lernen, können wir sie erst *fließend* gebrauchen, wenn wir nicht länger darüber nachdenken müssen, welche Regeln wir befolgen sollen.

Eine Sprache zu besitzen und diese in Kommunikation mit anderen gebrauchen zu können, bedeutet auch, daß wir gewisse Kenntnisse besitzen. Mit diesen Kenntnissen können wir gewisse korrekte Aussagen über uns selbst und unsere nähere Umgebung machen. Wir können auch nicht verleugnen, daß wir dies können. Denn wenn wir es verleugnen wollen, muß dies mit Hilfe einer korrekten Aussage geschehen.

Diese Definitionen des Begriffes „Sprache“ vernachlässigen eine Tradition innerhalb der Sprachphilosophie, die eine wichtige Rolle gespielt hat. In ihr wird von einem Dreieck mit drei Elementen ausgegangen: der Sprecher, die Sprache, d. h. das geäußerte Wort, und die Welt, d. h. das, was bezeichnet wird. Dann konstruiert man Be-

ziehungen zwischen diesen Elementen und nennt sie semantisch, syntaktisch, pragmatisch und so weiter.

Diese Art der Reflexion hat eine ausführliche und vernichtende Kritik von John Dewey und Arthur F. Bentley erfahren.¹⁴ Sie sind der Ansicht, daß die Unterscheidung zwischen Semantik und Pragmatik nur Chaos hervorbringt. Denn „die Sprache“ kann keinesfalls vom Sprachgebrauch getrennt werden. Sprechhandlungen können nicht als etwas Unabhängiges betrachtet und analysiert werden. Die oben erwähnte Dreieinigkeit kann durch die Behauptung ersetzt werden, daß die Sprechhandlungen des Menschen etwas über etwas ausdrücken.

Zwischenspiel E: Über die logische Struktur der Sprache

Die grammatischen und syntaktischen Regeln der Sprache werden von logischen Regeln komplettiert, denen wir folgen, wenn wir korrekt sprechen, damit andere uns verstehen und wir sie.

Mit logischen Regeln meint man im allgemeinen die Regeln der formalisierten oder symbolischen Logik, z. B. die Satzlogik. Eine radikal andere Sprachlogik ist von dem dänischen Philosophen Peter Zinkernagel¹⁵ entwickelt worden. Er sagt, daß unsere Sprechhandlungen sich immer in einer Situation vollziehen. In einer gegebenen Situation könnten wir viele und verschiedene korrekte Aussagen über die Wirklichkeit machen, die unabhängig von uns existieren. Deshalb sei eine jede solche Situation unüberschaubar. Wir könnten auch nicht auf eine vollständige Weise die Wirklichkeit oder auch nur einen Ausschnitt von ihr beschreiben, von dem wir in der Situation etwas behaupten, in der wir uns befinden. Vielmehr könnten wir jederzeit neue Behauptungen hinzufügen.

Weil die Behauptungen von Personen aufgestellt werden, die sich in einer konkreten Situation befinden, wäre es nicht sinnvoll von einer Person sprechen, die etwas behauptet, und gleichzeitig zu *verleugnen*, daß sie sich in einer konkreten Situation befindet. Die Begriffe „Person“ und „Situation“ sind auf diese Weise logisch aufeinander bezogen. Ebenso wenig lassen sich logische Relationen zwischen den Begriffen „Person“ und „Körper“ leugnen. Denn wir

¹⁴ Vgl. John Dewey/Arthur F. Bentley, *Knowing and the Known*, Boston 1960.

¹⁵ Vgl. Peter Zinkernagel, *Virkelighet*, Kopenhagen 1988.

können nicht sagen: „Gestern hatte ich Besuch von einer Person, aber sie hatte ihren Körper zuhause gelassen“.

Logische Beziehungen zwischen Begriffen nennt Zinkernagel „Bedingungen für eine (korrekte) Beschreibung“ der Wirklichkeit. Andere ähnliche Relationen gäbe es zwischen dem Begriff „Ding“ und „Handlungsmöglichkeit“. Denn wir können nicht behaupten, daß etwas im alltäglichen Sprachgebrauch ein Ding ist und wir überhaupt nichts mit ihm machen könnten.

„Bedingungen für die Beschreibung“ sind Regeln, die angeben, wie wir die Sprache verwenden müssen, um korrekt und intersubjektiv sinnvoll zu sprechen. Es läßt sich die Geltung dieser Relationen auch nicht verleugnen, denn eine verständliche Form dieser Leugnung setzte voraus, daß wir genau diesen Regeln folgen. Sie seien unvermeidliche Voraussetzungen für den korrekten Sprachgebrauch.

Zinkernagel nennt ein weiteres Beispiel für die Relationslogik, die er entworfen hat. In der Geometrie gebrauchen wir Begriffe wie „Punkt“ und „Linie“. Sie bezeichnen Grundbausteine der Elementargeometrie. Aber wir können nicht von einem geometrischen Punkt sprechen, ohne uns auf die Linie zu beziehen und umgekehrt. Aber die Beziehung zwischen ihnen ist nicht analytisch, d. h. sie besteht nicht deshalb, weil wir sie so definiert haben. Es sei vielmehr eine sprachlogische Relation.

Korrektur Sprachgebrauch setzt notwendigerweise eine von der Sprache unabhängige Wirklichkeit voraus. Das Wort „Stuhl“ ist nicht dasselbe wie der Stuhl, auf dem ich sitze. Wir können nicht über die Wirklichkeit sprechen, ohne eine Sprache zu besitzen, und wir können die Sprache nicht korrekt gebrauchen, ohne (letztendlich) über die Wirklichkeit zu sprechen. Jede Diskussion darüber, ob es eine von der Sprache unabhängige Wirklichkeit gibt oder nicht, basiert nach Zinkernagel auf einem ungenauen Denken. Die Relation zwischen „Sprache“ und „Wirklichkeit“ ist gleichwohl kompliziert. Es handelt sich nicht um zwei gleichwertige Faktoren, die kausal oder funktional aufeinander bezogen sind. Es wäre falsch zu behaupten, daß die Wirklichkeit dasjenige „verursacht“, was wir über sie sagen. Denn selbst *die Behauptung*, daß eine Relation zwischen der Sprache und einer unabhängigen Wirklichkeit existiert, ist selbst ein *sprachlicher Ausdruck*, eine *Behauptung*. Aber eine Behauptung kann keinesfalls eine Ursache für etwas sein. Sie kann nur bestätigt oder falsifiziert werden. Dies wiederum geschieht mit Hilfe weiterer *Behauptungen*. Auf eine solche Weise können wir zwar eine Behauptung über eine unab-

hängig existierende Wirklichkeit formulieren. Aber umgekehrt kann die Wirklichkeit natürlich nichts bezüglich der Sprache behaupten, denn die Wirklichkeit kann nicht sprechen. Das können nur Menschen mit Hilfe der Sprache.

Zinkernagel sagt, daß das Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit, zwischen einer Behauptung und dem Behaupteten, ein Verhältnis sei, das in vielen philosophischen Erörterungen nicht beachtet werde. Nach Zinkernagel könnten wir genausowenig erklären, was eine Behauptung sei, ohne andere Behauptungen aufzustellen, wie wir erklären könnten, was die Wirklichkeit sei, ohne andere Bezeichnungen für die Wirklichkeit zu gebrauchen. Wirklichkeit und Sprache stünden in einer Beziehung, die so definiert werden könne, daß die Wirklichkeit etwas sei, worüber wir richtige Behauptungen aufstellen können, und richtige Behauptungen seien Behauptungen über die Wirklichkeit.

1.6. Die „Theorie des kommunikativen Handelns“

Habermas konstatiert, wie auch von Wright, daß eine *Handlung* intentional ist. „Eine Handlung läßt sich als die Realisierung eines Handlungsplans verstehen, der sich auf eine Situationsdeutung stützt. [...] Die Handlungssituation bildet den Ausschnitt aus einer vom Akteur gedeuteten Umwelt“.¹⁶

Wir werden nun vier Probleme diskutieren:

1. Wie verwendet Habermas den Begriff „intentionale Handlung“, und was sagt er über kommunikatives Handeln?
2. Habermas postuliert gewisse Bedingungen für kommunikatives Handeln als Voraussetzung für eine Sprachtheorie, die er „Universalpragmatik“ nennt. Was ist das?
3. Was ist für Habermas eine „ideale Sprechsituation“?
4. Schließlich setzt er die Begriffe „kommunikatives Handeln“ und „Lebenswelt“ in Beziehung zueinander. Auf welche Weise tut er das?

¹⁶ Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984, S. 573.

1.6.1. Intentionale Handlung bei Habermas

Eine Handlung ist, nach Habermas, intentional, wenn sie Normen und Regeln folgt. Die Bedeutung der Regeln entspricht den Intentionen des Individuums, wenn es sich dazu entschieden hat, ihnen zu folgen. Eine *kommunikative Handlung* ist eine durch die Sprache vermittelte Interaktion. Sie folgt Normen, die gegenseitig geltende Erwartungen definieren. Wenn beispielsweise Meinungsverschiedenheiten auftauchen, so wird erwartet, daß die Teilnehmer an einem Gespräch diese Differenzen ausschließlich mit Hilfe von Argumentation und nicht mit geballten Fäusten lösen sollen. Voraussetzung ist eine Übereinstimmung in der Deutung der gegebenen Situation ebenso wie ein Minimum gemeinsamer Kenntnisse.

Die Fähigkeit, eine Sprache zu beherrschen, bringt, wie ich bereits festgestellt habe, mit sich, daß man Kenntnisse besitzt. Eine gemeinsame Sprache bedeutet, logisch betrachtet, daß gewisse Kenntnisse von einer Gruppe von Menschen geteilt werden. Alle Kenntnisse zusammen, d. h. diejenigen Einsichten, die wir als selbstverständlich betrachten, machen nach Habermas unsere Lebenswelt aus. Wenn ich zum Beispiel in einen Raum in meiner Wohnung gehe, erwarte ich, daß der Fußboden mich trägt.

Dieses gemeinsame Wissen kann zum Ausgangspunkt gegenseitiger *Verständigung* werden. Das Wort „Verständigung“ bezieht sich nicht auf einen Zustand, sondern auf einen laufenden Prozeß mit graduell sich vervollständigender Einschätzung der gegenseitigen Positionen. Wenn Meinungsverschiedenheiten beseitigt sind, kann man *Einverständnis* erreichen. „Verständigung“ und „Einverständnis“ stellen somit Schlüsselbegriffe der Kommunikation dar.

Habermas betont, daß kommunikative Handlungen dazu beitragen, die Handlungen der Akteure zu koordinieren und eine soziale Ordnung zu begründen. Er hebt hervor, daß auch andere Formen sozialen Handelns, z. B. Konkurrenz, Verständigung voraussetzen. Dies stimmt mit der Analyse des Begriffs „verstehen“ überein, die wir oben vorgenommen haben.

Eine Alternative zum Einverständnis wäre die Koordination von Handlungsalternativen durch äußere Beeinflussung, die jedoch diametral zum Verständigungsprozeß steht. Eine Handlungskoordination durch Beeinflussung nennt Habermas *strategisches Handeln*. Es ist individuell, erfolgsorientiert und gekennzeichnet durch instrumentelle

Rationalität, der gemäß Handlungen als effektiv in dem Ausmaß zu betrachten sind, in dem sie die Erreichung der individuellen Ziele ermöglichen. Die Effektivität wird berechnet nach den Kosten und dem Zeitaufwand, die das Handeln erfordert. Folgt eine Handlung instrumenteller Rationalität, so orientiert sie sich an ökonomischen Ressourcen, Macht, Status etc., ohne notwendigerweise Rücksicht auf Möglichkeiten und Ziele anderer zu nehmen. Dieser Handlungstyp dominiert in einer kapitalistischen Marktwirtschaft.

Kommunikatives Handeln setzt die Gleichstellung der Teilnehmer voraus. Beim strategischen Handeln dagegen ist es üblich, daß die Beziehung zwischen den Agierenden hierarchisch ist.

1.6.2. Habermas' Idee einer Universalpragmatik

Habermas nennt seine Theorie „Universalpragmatik oder allgemeine Voraussetzungen für Kommunikation“. „Die Universalpragmatik hat die Aufgabe, universale Bedingungen möglicher Verständigung zu identifizieren und nachzukonstruieren.“¹⁷ Daß diese Bedingungen universal sind, bedeutet, daß sie unabhängig von Zeit oder Sprachbereich als gültig angesehen werden.

Habermas stellt die These auf, daß jeder kommunikativ Handelnde in einer beliebigen Sprechhandlung vier universale Geltungsansprüche erheben kann und muß:

„sich verständlich *auszudrücken*,
etwas zu verstehen zu geben,
sich dabei verständlich zu machen,
 und sich *miteinander* zu verständigen.

Der Sprecher muß einen *verständlichen* Ausdruck wählen, damit Sprecher und Hörer einander *verstehen* können; der Sprecher muß die Absicht haben, einen *wahren* propositionalen Gehalt mitzuteilen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers *teilen* kann; der Sprecher muß seine Intentionen *wahrhaftig* äußern wollen, damit der Hörer die Äußerung des Sprechers *glauben* (ihm vertrauen) kann; der Sprecher muß schließlich eine im Hinblick auf bestehende Normen und Werte

¹⁷ Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, a. a. O., S. 353.

richtige Äußerungen wählen, damit der Hörer die Äußerung akzeptieren kann.“¹⁸

Eine Voraussetzung, um kommunikatives Einverständnis zu erreichen, ist der Konsens zwischen den Teilnehmern an einem Diskurs. Es muß Einigkeit darüber bestehen, daß die vier Geltungsansprüche anzuerkennen sind.

Ich möchte in diesem Zusammenhang einen Gesichtspunkt kritischen anmerken. Ich betrachte diese Geltungsansprüche zwar als notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzungen für eine Universalpragmatik. Es gibt noch weitere notwendige Voraussetzungen. Sieht man von ihnen ab, begeht man, wie es Karl-Otto Apel¹⁹ genannt hat, einen „performativen Widerspruch“. Dies ist etwa auch dann der Fall, wenn man die Logik unterschlägt, die in unsere Alltagssprache eingelassen ist und die ich im „Zwischenspiel E“ dargestellt habe. Ihre Befolgung bildet eine notwendige Voraussetzung auch für die Geltungsansprüche, denn *deren Formulierung muß diese Logik respektieren*.

Ich werde dies mit einem konkreten Beispiel verdeutlichen. Bereits Aristoteles formulierte das Gesetz bzw. den Satz des Widerspruchs. Er besagt, daß man nicht eine Behauptung aufstellen und diese gleichzeitig leugnen kann. Widerspruchsfrei zu sprechen, ist unumgänglich. Wir können uns zwar bei einzelnen Gelegenheiten widersprechen, aber wir können es nicht systematisch tun und es damit zu einer Regel erheben. Aristoteles' Rat an uns war, nicht gegen jemanden zu argumentieren, der den Satz des Widerspruchs leugnen will, sondern statt dessen zu beobachten, ob er diesem Gesetz folgt, während er dagegen argumentiert. Ich bin der Ansicht, daß Habermas die in die Alltagssprache eingehende Logik, wie sie Zinkernagel aufgedeckt hat, als Voraussetzung für eine Universalpragmatik nicht ausreichend beachtet hat. Damit begeht er einen performativen Widerspruch.

¹⁸ Ebd., S. 354 f.

¹⁹ Karl-Otto Apel, *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Freiburg 1974.

1.6.3. Die ideale Sprechsituation bei Habermas

Habermas versucht, eine gedachte, ideale Sprechsituation für theoretische wie praktische Diskurse zu konstruieren. Er gibt vier Bedingungen für eine solche ideale Sprechsituation an:²⁰

- a) Alle Teilnehmer an einem Diskurs müssen dieselben Chancen haben, sich zu äußern, sie müssen also gleichberechtigt und gleichgestellt sein und sich gegenseitig auf diese Weise akzeptieren;
- b) Alle müssen dieselben Chancen haben, Behauptungen, Interpretationen, Erklärungen etc. in Frage zu stellen und dahingehend zu diskutieren, ob diese mit den Geltungsansprüchen übereinstimmen. Der Diskurs muß daher öffentlich geführt werden;
- c) Alle müssen akzeptieren, wahrhaftig zu sprechen, das heißt, daß sie meinen, was sie sagen und daß sie keine Tricks anwenden;
- d) Der Diskurs muß frei sein von jeglicher Form von Zwang und Machtausübung.

Eine ideale Sprechsituation scheint also auf gleichberechtigter Teilnahme, Öffentlichkeit, Aufrichtigkeit und Abwesenheit von Zwang zu basieren. Kommunikatives Handeln setzt somit bestimmte Werte moralischer Art voraus, und zwar Werte, die grundlegend sind für eine Demokratie.

1.6.4. Kommunikatives Handeln und Lebenswelt

Habermas bezieht kommunikatives Handeln und die Rationalität, auf in der es gründet, auf die Lebenswelt des Individuums, während das strategische Handeln aus instrumenteller Rationalität auf die Systemwelt bezogen wird. Der Begriff „Lebenswelt“ ist von Edmund Husserl (1859–1938) geprägt worden. Sie umfaßt, kurz gesagt, die Gesamtheit aller Vorstellungen und Erkenntnisse, die wir als gegeben ansehen, ohne darüber zu reflektieren. Sie erleichtert spontanes Handeln, so daß wir nicht in Frage stellen müssen und darüber reflektieren müssen, ob es richtig ist oder nicht. Erst wenn wir bei dem, was wir für selbstverständlich halten, auf Probleme stoßen, beginnen

²⁰ Vgl. Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, a. a. O., S. 174 ff.

wir zu reflektieren und zu zweifeln. Die Lebenswelt bestimmt unseren jeweiligen Horizont und begrenzt daher den Spielraum unserer Erkenntnis. Unsere Lebenswelt hat ihren Ursprung in unserer gemeinsamen intersubjektiven Alltagssprache und wird erst durch sie sinnvoll. Sie ist ein sprachlich organisierter Vorrat an Hintergrundannahmen sowie ein kulturell übertragener Vorrat an Deutungsmöglichkeiten. Ihre Funktion ist es, nach Habermas, kulturelle Reproduktion, soziale Integration und Sozialisation zu ermöglichen.

Eine kommunikative Handlung spielt sich, wie bereits hervorgehoben wurde, immer in einer bestimmten Situation ab, die der Interpretation bedarf. Eine Situation, so Habermas, stellt einen thematisch abgegrenzten Ausschnitt unserer Lebenswelt dar.

Habermas bezieht das sprachlich vermittelte strategische, erfolgsorientierte Handeln auf das soziale System, vor allem auf das ökonomische System in kapitalistischen Marktgesellschaften. Dies bringt dann allerdings einen anderen Typus von Integration hervor, die sogenannte Systemintegration.

Der Dualismus zwischen Lebenswelt und System ist unter anderem von Axel Honneth²¹ kritisiert worden, der meint, daß der Gegensatz zwischen Lebenswelt und System die Konflikte dominiert, die im Rahmen der üblichen kommunikativen Interaktion herrschen. Diese Konflikte drücken sich aus in den Gegensätzen zwischen Klassen oder gesellschaftlichen Gruppen und betreffen unter anderem die Verteilung gesellschaftlicher Ressourcen und Privilegien.

Zwei andere kritische Punkte führt Hans Joas an:²² *Zum einen* stellt er fest, daß die meisten soziologischen und ökonomischen Handlungstheorien von dem Gedanken des *rationalen Handelns* ausgehen, wobei die Mittel-Ziel-Beziehung als dessen Voraussetzung und außerhalb der Handlung liegend verstanden wird. Diesen Gedanken verwarf von Wright,²³ wobei er gleichwohl wie auch Habermas an einem rationalen Handlungsmodell festhält. Nach Joas hingegen entsteht die Zielsetzung erst während des Handlungsprozesses, wobei er auf John Dewey (1859–1952) verweist.

²¹ Vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1992.

²² Vgl. Hans Joas, „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“, in: ders./A. Honneth (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1986; ders., *The creativity of action*, Cambridge 1996.

²³ Siehe oben Kap. 1.4.1.

Die Zielsetzung braucht demzufolge nicht rational geplant zu sein. Das rationale Modell riskiert dagegen, den Handelnden aus dem situativen und biographischen Kontext zu lösen. Darüber hinaus wird oft spontanes bzw. emotionales Handeln als Gegensatz zu einer rationalen, von moralischen Normen und von Reflexion gesteuerten Wahl gesehen. Für Joas hingegen stellt kreatives Handeln einen Gegensatz zu rationalem Handeln dar.

Zum anderen hält Joas Habermas' Aufteilung von Lebenswelt und System für eine „waghalsige Konstruktion“²⁴. Diese führe zu einer „unglücklichen Ehe“, da der Begriff „Lebenswelt“ vor allem eine *erkenntnistheoretische* Aufgabe habe. Der Begriff „Systemwelt“ dagegen setze zweifelhaft funktionalistische Annahmen voraus. Seine vorrangige soziologische Aufgabe sei es, theoretisch zu konstruieren, wie soziale Integration erreicht wird. Es sei die Vereinigung von Kommunikationstheorie und Theorie der sozialen Ordnung, die nach Joas eine Reihe fragwürdiger theoretischer Probleme hervorbringt.

²⁴ Hans Joas, „Die unglückliche Ehe“, a. a. O., S. 168.

2. Interaktion

Zusammenfassung

Wir wollen vier Theorien der sozialen Interaktion aufgreifen. Ihre Urheber sind Philosophen oder philosophisch geprägte Gesellschaftswissenschaftler. Soziale Interaktion ist immer mit moralischen Problemen verbunden. Ebenso stellen sich Fragen nach dem Wesen der Erkenntnis. In einem ersten Schritt soll die berühmte Parabel Hegels erörtert werden, die das Verhältnis von Herr und Knecht sowie die gegenseitige Anerkennung der Menschenwürde des anderen in der Interaktion zum Gegenstand hat. Danach werden die Gedanken von Georg Simmel über die Wechselwirkung als grundlegendes soziales Interaktionsmuster diskutiert. Anschließend folgen Erörterungen zu Simmels Schüler Martin Buber und dessen Theorie des Verhältnisses von Ich und Du. In Bubers Theorie spielt der enge gegenseitige Kontakt zwischen selbständigen Subjekten eine zentrale Rolle. Die letzte Theorie, die wir in diesem Kapitel untersuchen wollen, wurde von dem amerikanischen Philosophen John Dewey aufgestellt. Er will die „Interaktion“ durch „Transaktion“ ersetzen.

2.1. Einleitung

Das englische Wort „interaction“ drückt treffend aus, was den Übergang von den Handlungen des Individuums zu den Handlungen, die sich „inter“, also zwischen Personen abspielen, auszeichnet. Eine der Voraussetzungen der Interaktion ist, daß die Interagierenden etwas gemeinsam haben, das dasjenige, was subjektiv, also spezifisch für eine Person ist, überschreitet, wenn man die Person als ein selbständiges Subjekt betrachtet. Das Gemeinsame ist das *Intersubjektive*: Sprache, Kenntnisse, die eine Gruppe von Menschen gemeinsam besitzt, Existenzbedingungen, die sie teilen, Situationen, in die sie geraten können und die sie auf die gleiche oder eine ähnliche Weise auffassen und deuten usw.

2.2. Hegel über die gegenseitige Anerkennung als selbständige Wesen

Eine der berühmtesten klassischen Interaktionsmodelle findet sich bei G. W. F. Hegels (1775–1831) Schrift *Phänomenologie des Geistes* von 1807, in der er eine bemerkenswerte und gleichzeitig grundlegende Theorie der Interaktion zwischen den Menschen entwickelt. Das Modell für diese Theorie übernahm er, wie die moderne Forschung gezeigt hat¹, von J. G. Fichte (1762–1814). Er sagte: „Der Mensch [...] wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann, denn ein Mensch, und gar nicht sein würde, wenn er dies nicht wäre – *sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein*“.² Aber daraus folgt, daß ein Mensch von anderen als ein vernünftiges Wesen akzeptiert und anerkannt werden muß, um Mensch zu sein. Fichte sagt deshalb weiter: „Ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur insofern anmuten, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen, inwiefern ich selbst es als ein solches behandle“.³

Hegel vertritt die Position, daß sich das Bewußtsein in seinen verschiedenen Entwicklungsstadien meist mit den Objekten in seiner Umwelt auseinandersetzt, aber weniger mit sich selbst und mit der Situation des Menschen. Aber wenn es beginnt, sich mit der Situation des Menschen zu beschäftigen, begreift es, daß diese grundlegend durch Mangel charakterisiert ist. Wir leiden beispielsweise unter Nahrungsmangel, wenn wir hungrig sind. Dies erzeugt ein Verlangen, das durch Essen befriedigt wird. Aber auch Tiere werden von Begierde angetrieben. Der Mensch unterscheidet sich von den Tieren aber dadurch, daß er von einem speziellen Verlangen getrieben wird, nämlich von dem Verlangen, selbst Gegenstand des Verlangens anderer zu werden.

„Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein“,⁴ sagt er. Er fügt hinzu, daß das Selbstbe-

¹ Vgl. Axel Honneth, „Moralische Entwicklung und sozialer Kampf“, in: ders. et al. (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1989.

² J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Hamburg 1979, S. 38.

³ Ebd., S. 44.

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 139.

wußtsein so zu einem Bewußtsein für ein anderes Selbstbewußtsein wird. Gleichzeitig erlebt es sich als ein *Ich*, das heißt als Subjekt und nicht nur als Objekt. Aber um als Subjekt und als ein Ich existieren zu können, muß der Mensch von anderen anerkannt werden. Gleichzeitig begreift das Selbstbewußtsein die Existenz des Selbstbewußtseins anderer und damit die Notwendigkeit, daß die Anerkennung auf Gegenseitigkeit beruhen muß.

Wenn eine Person erlebt, daß ihre Eigenschaften und Kenntnisse von einer anderen Person anerkannt werden, kann sie die eigene Identität gewinnen. Unter anderem versteht sie dann, daß sie anders sein kann als die andere Person. Aber gerade die Ungleichheit verlangt, daß man als gleichwertig behandelt wird. Der Prozeß, durch den wir uns einander als gleichwertig anerkennen, bekommt durch seine Gegenseitigkeit eine moralische Prägung. Man betrachtet sich gegenseitig als Gleichgestellte. Durch die moralische Forderung der Anerkennung durch den anderen, die Menschen aneinander stellen, entstehen jedoch Konflikte. Diese führen, wenn dem Konflikt eine Versöhnung folgt, zu einem gegenseitig anerkennenden Wechselspiel.⁵

Es gehört zum dialektischen Denken Hegels, diesen Prozeß voll von Widersprüchen, Gegensätzen und Konflikten in seiner Komplexität zu erfassen, denn die Dialektik wird von diesen Gegensätzen und Widersprüchen ebenso angetrieben wie von den Versuchen, sie zu überwinden.

In einem ersten, noch primitiven Entwicklungsstadium werden die Menschen durch Konflikte in eine Streitsituation hineingezogen. Im Gegensatz zu den Philosophen des Liberalismus und des Individualismus meint Hegel jedoch, daß der Kampf seinen Grund nicht in der Natur des Menschen und im Versuch, durch Selbstbehauptung eigene Interessen zu verwirklichen, habe. Vielmehr verstünden die Menschen es noch nicht besser und glaubten, sie könnten Anerkennung durch Streit mit anderen erreichen. Vielleicht dachte Hegel hier an die zwischen Adel und Studenten vorkommenden Duelle, die zu seiner Zeit üblich waren, um eine Kränkung zu sühnen oder auch um Mut zu beweisen und Anerkennung zu erlangen.

Im Kampf besteht die Gefahr, daß eine Seite siegt und der Gegenspieler getötet wird. In diesem Fall hat der Sieger trotz allem sein Ziel, vom anderen anerkannt zu werden, nicht erreicht. Eine alterna-

⁵ Vgl. Axel Honneth, „Moralische Entwicklung“, a. a. O., S. 564.

tive Lösung des Konfliktes führt dazu, daß der Besiegte sich dem Sieger unterwirft, um sein Leben zu retten. Er wird dann allerdings zum Sklaven des Siegers. Hierdurch kommt dann ein dialektischer Prozeß in Gang. Es ist Hegels berühmte Parabel vom Verhältnis zwischen Herrn und Knecht. Der Knecht arbeitet, um alle Ansprüche des Herrn zu befriedigen. Hierbei erlangt er gleichfalls nicht die Anerkennung, nach der er trachtet. Denn dies erfordert Gleichberechtigung, da die Anerkennung auf Gegenseitigkeit beruhen muß. Aber der Herr verachtet den Knecht. Die Beziehung ist für beide unbefriedigend. Der Herr wird immer abhängiger vom Knecht, der aufgrund seiner Arbeit sowohl danach trachtet, vom Herrn anerkannt zu werden, als auch gleichzeitig begreift, daß er einen eigenen Wert hat: Er produziert nämlich das, was das Verlangen seines Herrn befriedigen kann. Durch seine Arbeit erschafft er seine eigene Menschlichkeit.

Nach Hegel kann demnach der Mensch durch Arbeit die Natur und sich selbst beherrschen und verwandeln. Der Knecht bekommt durch seine produktive Arbeit eine neue Identität, die eine Form darstellt, sich von der Knechtschaft zu befreien. Der Herr dagegen, der nicht arbeitet, wird von seinen Begierden beherrscht und gerät dadurch in die Abhängigkeit vom Knecht. Er wird, modern ausgedrückt, zum Sklaven des Konsumismus, etwas, das erst in unserer Gesellschaft eine umfassende Relevanz erhält.

Der dialektische Prozeß verkehrt die Relation in ihr Gegenteil: Der Knecht wird frei und der Herr zum Knecht. Diese Parabel beeinflusst später das Denken von Marx dahingehend, daß sich die Befreiung des Proletariats durch die produktive Arbeit vollzieht, die Mehrwert für die kapitalistischen Herren schafft. Gemäß dieser Auffassung erhält der Mensch erst durch produktive Arbeit einen menschlichen Wert.

Hegel zieht den Schluß, daß nur ebenbürtige Menschen sich als Subjekte anerkennen können. Deren Menschlichkeit in einer zivilisierten Gesellschaft baut gerade hierauf auf. Dieser Ansatz Hegels stellt eine Kritik an der Position des Individualismus dar, daß die Triebfeder der Interaktion aufgeklärter Eigennutz sei und daß die Individuen danach strebten, eigene Interessen zu verteidigen und zu verwirklichen. Dabei übersieht man nach Ansicht Hegels die Abhängigkeit der Menschen voneinander, wenn sie ihre Ziele erreichen wollen. Diese Abhängigkeit prägt alle ökonomischen, aber auch poli-

tischen und moralischen Aktivitäten. Denn die Rechte des einen haben ihre Entsprechung in den Pflichten des anderen.

Gerade aber auf ökonomischem Gebiet entstehen Gegensätze zwischen der gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen und ihren auf eigene Interessen gerichteten Handlungen. Bei Marx wird dieser Gegensatz derjenige zwischen dem privaten Eigentum an Produktionsmitteln und dem gesellschaftlichen Produktionsprozeß, in dem alle voneinander und von den Leistungen anderer abhängig sind.

Die Ideen der gegenseitigen Anerkennung als Voraussetzung für die eigene Identität gewann auch Anklang in Schweden. Neben anderen hat Erik Gustaf Geijer (1783–1847) sie aufgegriffen. Für ihn ist die wahrhaft höchste und objektive Aufgabe der Philosophie, das Verhältnis zwischen den Subjekten zu untersuchen. Er sagt, daß keine Persönlichkeit sein könne, ohne *in einer anderen* und *durch eine andere* zu sein, also: ohne *Du* – kein *Ich*. Deshalb sei der größte Widerspruch keineswegs der zwischen *Ich* und *Nicht-Ich*, sondern vielmehr der zwischen *Ich* und einem *anderen Ich* – zwischen *Ich* und *Du*.

2.3. Georg Simmel über Interaktion

Georg Simmel (1858–1918) gehört im Hinblick auf seine philosophische Bildung zu den hervorragendsten unter den soziologischen Klassikern. Sein im Jahre 1900 veröffentlichtes Werk *Philosophie des Geldes* ist eine der bedeutendsten und tiefgründigsten Leistungen innerhalb der Soziologie.

Für Simmel bezeichnet das Wort „Gesellschaft“ die Interaktion, die eine Anzahl von Individuen miteinander verbindet, eine Interaktion mithin, die er als „Wechselwirkung“ charakterisiert. Er fügt hinzu, daß man eigentlich nicht von „Gesellschaft“ als etwas Konkretem sprechen sollte, sondern vielmehr von einem laufenden Prozeß der „Vergesellschaftung“.⁶ Der Mensch ist ein gesellschaftliches Wesen und muß deshalb interagieren. Die Interaktion bestimmt unaußhörlich seine Handlungen wie auch die Normen, die er selbst geschaffen hat, um der Interaktion einen bestimmten, wenn auch veränderlichen Rahmen zu geben. In diesem Prozeß verwandeln sich die

⁶ Georg Simmel, *Die Philosophie des Geldes*, Frankfurt a. M. 1983, S. 39.

Individuen durch ihre Interaktion zu Mitmenschen und Staatsbürgern. Die Individuen bilden demnach zwar die Grundelemente der Gesellschaft, was aber nach Simmel nicht bedeutet, daß man einen methodologischen Individualismus akzeptieren muß. Denn die *Erklärungen*, die die Interaktion der Individuen betreffen, erfordern holistische Begriffe.⁷ Wir können zum Beispiel von „Ehe“ als einem gesellschaftlichen Phänomen sprechen, das verschiedene Typen von Wechselwirkung offenbart, ohne die Interaktion zwischen bestimmten Paaren untersuchen zu müssen.

2.3.1. Die Mode als soziales Phänomen

Außer umfassenden theoretischen Analysen unternimmt Simmel eine detaillierte Untersuchung verschiedener gesellschaftlicher Phänomene, um den Sozialisationsprozeß und die soziale Wechselwirkung herauszuarbeiten. Ein Beispiel ist die originelle und kritische Untersuchung der Rolle, die die Mode in der Gesellschaft spielt. Mit seiner dialektischen Betrachtungsweise betont Simmel in seiner Analyse Widersprüche und Gegensätzlichkeiten.

Einleitend stellt er hier fest, daß die soziale Wechselwirkung im Bereich der Mode durch zwei entgegengesetzten Tendenzen charakterisiert werden kann: einerseits Imitation, um sich an das Bestehende anzupassen, und andererseits individuelle Abgrenzung, um die eigene Selbständigkeit zu behaupten. Die Imitation erfordert keine kreative Anstrengung. Das Individuum wird durch die Übernahme existierender Verhaltensweisen von „der Qual der Wahl“ befreit und entgeht auf diese Weise der Verantwortung für sein Handeln. Es kann darauf verweisen, „daß alle es so machen“, bzw. „daß man es schon immer so gemacht hat“. Die Imitation fördert somit Gleichförmigkeit, Einheitlichkeit und Integration in die Gruppe. Individuelle Differenzierung, die entgegengesetzte Tendenz, begünstigt Selbständigkeit, Ungleichheit, Abwechslung, Selbstbehauptung und den Wunsch, sich von der Menge zu unterscheiden.

Die Mode und ihre Veränderungen ist also ein soziales Phänomen, das einige der grundlegenden Tendenzen der sozialen Wechselwirkung zeigt. Simmel spricht von einer Lebensform, „durch die man einen Kompromiß zwischen der Tendenz nach sozialer Egalisierung

⁷ Siehe hierzu Kap. 1.

und der nach individuellen Unterschiedsreizen herzustellen suchte.“⁸ Aber nicht nur das: die Mode ist auch ein Ausdruck für die in der Gesellschaft existierenden Klassenverhältnisse und die hierarchischen Strukturen, die diese begründen. Somit offenbart sie symbolisiert die Wertungen und Geschmacksrichtungen, die verschiedene gesellschaftliche Klassen charakterisieren und sich im Verhalten der Mitglieder manifestieren: die Art, sich zu kleiden, ästhetische Wertungen im Hinblick auf Kunst und Musik, ein spezieller Stil, kulturelle Interessen, Lesegewohnheiten etc. Diese Ausdrucksweisen für Klassenverhältnisse sind von Pierre Bourdieu gründlich untersucht worden, der sie als soziales und kulturelles Kapital bezeichnet.

Wenn eine niedrigere Klasse die Mode der oberen Klasse übernimmt und imitiert, gibt sie ihre Mode auf. Denn sie verliert dann eine ihrer Zielsetzungen: sich zu unterscheiden und ihre Eigenart hervorheben zu können. Die „unteren“ Klassen streben nach der Ansicht Simmels unter anderem auch dadurch „aufwärts“, daß sie die Gewohnheiten der oberen Klasse imitieren. Daher stellt die Dialektik zwischen Imitation und sozialer Differenzierung einen der Motoren in gesellschaftlichen Umwandlungsprozessen dar. Die Mode und ihre Veränderungen wird zu einem konkreten Ausdruck dafür und begegnet einer „wohltuenden Mischung“, die aus Billigung und Neid besteht.

Der Grad, an wohlbekanntem Mustern festzuhalten, also konservativ zu sein, variiert in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen und Klassen. Dasselbe gilt für die Tendenz, Abwechslung und den Reiz des Neuen zu schätzen. Innerhalb der „unteren“ Klassen schätzt man die Kontinuität. Die oberen Stände können es sich dagegen leisten, sich Veränderungen und Neumodisches zu wünschen und sind deshalb bereit, diese zu akzeptieren. Sie werden „wie der Wipfel eines Baumes von den Bewegungen der Atmosphäre am lebhaftesten durch neue Einflüsse getroffen und modifiziert“.⁹ Der Mittelstand, der aufwärts strebt und den Abstieg fürchtet, zeigt die größte Variabilität und kann deshalb „in der Mode [der Mittelständler] das Tempo ihrer eigenen psychischen Bewegungen wiederfinden“.¹⁰

⁸ Georg Simmel, *Die Philosophie des Geleides*, a. a. O., S. 132.

⁹ Ebd., S. 138.

¹⁰ Ebd.

Simmel zieht aus seiner dialektischen Analyse der Mode als gesellschaftliches Phänomen folgenden Schluß: „Es liegt aber der eigentümliche, anregende Reiz der Mode in dem Kontraste zwischen ihrer ausgedehnten, alles ergreifenden Verbreitung und ihrer schnellen und gründlichen Vergänglichkeit – der andererseits auch noch jener scheinbare Anspruch auf dauernde Geltung gegenübersteht“.¹¹

2.3.2. Die Rolle der Dankbarkeit in der sozialen Wechselwirkung

Eine andere Probe seines soziologischen Scharfsinns gibt Simmel in seinem Essay über die Dankbarkeit, den er einen Versuch einer soziologischen Analyse nennt. In diesem Essay werden ebenfalls interessante sozialpsychologische Probleme aufgegriffen. Eine der wichtigsten Dimensionen der sozialen Wechselwirkung, so sagt hier Simmel, ist der Austausch, „der reinste und intensivste Typ der Wechselwirkung“. Er erhält das menschliche Leben aufrecht „insofern, als er das Streben nach Substanz und Inhalt bedeutet“.¹²

Simmel geht in seiner Argumentation des Gedankens so weit, daß alle Wechselwirkung in Wirklichkeit als Austausch betrachtet werden könne, denn jedes Gespräch, jede Liebesäußerung (auch wenn sie mit anderen Gefühlen beantwortet wird), jedes Spiel, jeder Blick, den man sich gegenseitig zuwirft, sei eine Form von Austausch.

Wenn jemand etwas zum Verkauf anbietet oder tauschen will, will er normalerweise etwas dafür als Entgelt haben. Deshalb sei es von Natur aus unser Schicksal, jeden Tag mit Gewinn und Verlust, mit der Steigerung oder der Reduzierung der Lebensinhalte konfrontiert zu werden.

Die zentrale Frage ist hierbei allerdings, ob das, was die eine Seite als Entgelt bekommt, auch eine vollwertige Vergütung darstellt, denn der Austausch hat nach Simmel den Charakter der Aufopferung, um Gewinn zu erreichen.

Die historische, ökonomische, soziale und psychologische Rolle des Geldes untersucht Simmel, wie bereits erwähnt, in seinem monumentalen Werk *Philosophie des Geldes*. In Gesellschaften mit Geld- und Marktwirtschaft kann Geld den Austauschprozeß vermitteln. Der

¹¹ Ebd., S. 139.

¹² Georg Simmel, *Hur är samhället möjligt?*, Göteborg 1981, S. 121.

Wert der Waren des Tauschhandels, also ihr Tauschwert, kann in Geld umgerechnet werden. Das Wirtschaftsleben spielt in unseren Gesellschaften eine zentrale Rolle. Deshalb wird der Tauschprozeß von der Rechtsordnung der Gesellschaft reguliert. Diese legt u. a. fest, wie Verträge geschlossen werden und welche Rechte und Pflichten die Vertragspartner im Austausch haben. Die Rechtsordnung soll eine vollwertige Vergütung zwischen Leistung und Gegenleistung garantieren. Durch dieses Prinzip hofft man somit, die Wechselwirkung zustande bringen zu können, die dazu beiträgt, eine Gesellschaftsordnung aufrechtzuerhalten, die durch ein soziales Gleichgewicht ausgezeichnet ist.

Der Austauschprozeß führt jedoch zu einer Versachlichung der Wechselwirkung, zu ihrer Verdinglichung. Menschen verwandeln sich in Dinge, und Dinge bekommen menschliche Eigenschaften, wie Marx dies formuliert hat.

Die Wechselwirkung zwischen Menschen steht folglich in der Gefahr, zu einer Wechselwirkung zwischen Objekten und Dingen zu werden. Das persönliche Moment im Austauschprozeß erhält eine untergeordnete Bedeutung. Das Geld hat ursprünglich persönliche Bindungen durch unpersönliche Beziehungen ersetzt. Diese Verminderung der Bedeutung persönlicher Beziehungen bringt sowohl größere Freiheit als auch größeren Mangel an Zusammengehörigkeit für die Teilnehmer mit sich.

Geld bedeutet nach Simmel das Versprechen, daß die vereinbarte Absprache über den Austausch eingehalten werden soll. Die Geldwirtschaft fordert mithin, daß die Gesellschaft und insbesondere ihre Wirtschaftsinstitutionen, zum Beispiel der Markt, den kontinuierlichen Wert des Geldes garantieren, eine Hoffnung, die sich, wie sich zeigt, nicht immer erfüllt.

Ich werde für einen Augenblick Simmel und die Dankbarkeit verlassen und mich einigen Verhältnissen in der kapitalistischen Gesellschaft unserer Zeit widmen.

Die moderne kapitalistische Gesellschaft wird von der Ware und den Warenrelationen beherrscht. Praktisch kann alles in eine Ware verwandelt werden, getauscht, gekauft oder auf einem Markt verkauft werden. Die Ware bekommt sozusagen eine selbständige Existenz. Der Warentausch wird in eine Geldtransaktion verwandelt, die auf ökonomischen Berechnungen basiert. Die Ware erscheint als etwas Objektives, das gegen etwas anderes gleichermaßen Objektives getauscht wird. Die Menschen ihrerseits können selbst in Waren ver-

wandelt werden „und von Kräften eingefangen werden, die außerhalb ihrer Kontrolle liegen“, schreibt der Ökonom Karl Polanyi.¹³ Er hat den Ausdruck „commodification process“ (nach dem englischen Wort für Ware, ‚commodity‘) geprägt.

Im Gegenzug riskiert dabei der Mensch, ein Spielball in einem komplizierten Spiel zu werden, das er selbst nicht überblicken und noch weniger kontrollieren kann. Seine Teilnahme an diesem sozialen Spiel erscheint für ihn als beiläufig und gleichgültig, wenn die Beziehungen zwischen den Menschen in Beziehungen zwischen Objekten und Dingen verwandelt werden. In diesem Sinne spricht Marx vom „Warenfetischismus“.

In der Analyse der sozialen Rolle der Dankbarkeit hebt Simmel hervor, daß der Sozialisationsprozeß über diejenigen Verhältnisse hinaus wirksam ist, die ihn in Gang setzten. Dieses In-Gang-Setzen etabliert dauerhafte Muster für das Zusammenwirken. Er sagt, daß es Liebe oder Gewinnsucht, Gehorsam oder Haß, Geselligkeit oder Herrschsucht sein könnten, die eine Interaktion zwischen Menschen verursachen. Die schöpferische Stimmung pflege sich nicht in der eigentlichen Handlung zu erschöpfen, sondern lebe in den sozialen Situationen weiter, die die Handlung bewirke.

In der versachlichten Gesellschaft mit ihrem objektivierten Tauschprozeß übernimmt die Dankbarkeit die Rolle des „moralischen Gedächtnisses“. Ihre Existenz wird zu einem der stärksten Bindemittel der Gesellschaft. Gegenüber dem äußeren, unpersönlichen Tauschprozeß wird sie zu einem inneren Motiv, unabhängig von der äußeren Notwendigkeit. Sie ist nicht nur auf persönliche Beziehungen beschränkt. Wir können beispielsweise Künstlern und Schriftstellern gegenüber dankbar sein für das ästhetische und moralische Erlebnis, das sie vermitteln, ohne sie persönlich zu kennen. Wir sind ihnen einfach dafür dankbar, sagt Simmel, daß sie existieren und daß wir ihre Werke erleben dürfen.

Im persönlichen Umgang erzeugt die Dankbarkeit oft die schönsten und stärksten Beziehungen, vor allem wenn sie gegenseitig sind. Aber die Gegenseitigkeit wird nicht von dem Gedanken an korrekte Vergütung diktiert. Ein Mensch kann intellektuelle Erlebnisse vermitteln und als dankbares Gegengeschenk herzliche Wertschätzung und sogar Liebe erhalten. Es ist unter anderem die Ungleichheit von

¹³ Karl Polanyi, *The Great Transformation*, London 1944 (dt.: Frankfurt a. M. 1978).

Gabe und Gegengabe, die die auf Dankbarkeit beruhende Wechselwirkung von dem auf Geld basierenden Austauschprozeß unterscheidet. Der Austausch betrifft Objekte. Bei der auf Dankbarkeit beruhenden Wechselwirkung dagegen engagieren die Teilnehmer sich selbst mit ihrer gesamten Persönlichkeit. Diese Wechselwirkung wird im Wortsinne als eine Wohltat erlebt, nämlich dem anderen Gutes zu wollen. Die Dankbarkeit wird ein echter Ausdruck, vor allem wenn der andere diese nicht erwartet oder sie gar fordert.

Die Dankbarkeit hat auch etwas Verpflichtendes an sich und kann deshalb starke Bindungen erzeugen. Diese vermitteln Stabilität und Kontinuität für die soziale Wechselwirkung, was zu einer ihrer wichtigsten Aufgaben wird.

Die zwei angeführten Beispiele über die Veränderungen der Mode und die soziale Aufgabe der Dankbarkeit geben ein ausgezeichnetes Bild von Simmels originellen Analysen und ihrer Bedeutung für das Verständnis der sozialen Interaktion.

2.4. Martin Bubers Ich und Du

2.4.1. Ausgangspunkt

Martin Buber (1878–1965) war Philosoph und Theologe. Er wurde in Wien geboren und lebte als Erwachsener in Deutschland. In der Zeit des Nationalsozialismus mußte er das Land verlassen. Er ließ sich in Jerusalem nieder, wo er an der Hebräischen Universität eine Professur in Sozialphilosophie erhielt. Beeinflußt durch seinen Lehrer Georg Simmel, machte er die soziale Interaktion zum Hauptgegenstand seines Interesses. Er entwickelte eine eigene und eigenartige, philosophisch wie poetisch geprägte Theorie über das Verhältnis zwischen einem Ich und einem Du. Es kann nicht die Rede von einer „Theorie“ in einer traditionellen Bedeutung sein, denn Buber präsentiert in seinem dünnen Hauptwerk „Ich und Du“ im wesentlichen Aphorismen.

Die Aphorismen sind, um Johan Asplund zu zitieren, „sehr einfach, aber gleichzeitig tief – und vollständig kompromißlos. Es handelt sich nicht um ‚Ansichten‘ in der gewöhnlichen Bedeutung, son-

dem darum, was Buber für gut und wahr hält“.¹⁴ Asplund fügt hinzu, daß Buber zwar religiös war, aber meint, „daß ein agnostischer oder atheistischer Soziologe (wie ich selbst) *Ich und Du* lesen kann, ohne daß etwas Wesentliches von dem, was Buber sagt, verlorengehen muß“.¹⁵

Am ehesten kann man seine von Metaphern gesättigte Sprache mit derjenigen der Propheten des Alten Testaments vergleichen. Aber nichtsdestoweniger greift Buber Probleme auf, die zentral für die Gesellschaftswissenschaft sind.

Nach meiner Auffassung gibt es zwei wichtige Fragen, die eine gesellschaftswissenschaftliche Theorie beantworten muß. Die eine betrifft die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft. Die Gesellschaftswissenschaft muß Stellung nehmen zu der Frage, ob und in welchem Umfang der Mensch, seine Handlungen und Interaktionen von gesellschaftlichen Normen, Erwartungen und Werten geprägt werden, und in welchem Grad er selbst gesellschaftliche Verhältnisse beeinflussen kann. Das andere Problem betrifft die Bedeutung der gängigen These, daß der Mensch ein soziales Wesen ist: was ist damit gemeint und wie kann dies seine Beziehungen zu anderen beeinflussen?

Ich werde die zweite Frage zuerst behandeln. „Die soziale Sphäre entstand“, so schreibt Hannah Arendt (1906–1975), „als das Innere des Haushaltes [...] aus dem Dunkel des häuslichen Bereichs in das Leben der öffentlichen, politischen Sphäre trat“.¹⁶ Damit wurde die Grenzlinie zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten verwischt. Das soziale Handeln oder *die Praxis* bekam eine dominierende Stellung. Praxis verlangt sowohl Gleichheit als auch Ungleichheit zwischen Menschen. „Ohne Gleichheit zwischen den Menschen könnten sie sich nicht miteinander verständigen [...] Ohne Ungleichheit, ohne die absolute Unterscheidung jedes Individuums von allen anderen [...] benötigten wir keine Sprache oder andere Instrumente, um miteinander zu kommunizieren“.¹⁷

¹⁴ Johan Asplund, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Göteborg 1991, S. 85.

¹⁵ Ebd., S. 86.

¹⁶ Hannah Arendt, *Vita activa*, München 1986, S. 62.

¹⁷ Ebd., S. 211.

Sprache und Handeln unter und mit Menschen, wofür die Sprache gebraucht wird, kann daher als Inhalt dessen angesehen werden, was wir „das Soziale“ oder das „soziale Wesen“ des Menschen nennen.

Im ersten Kapitel¹⁸ haben wir drei Arten diskutiert, wie man den Menschen betrachten kann: die machiavellistische, die aristotelische und die liberale. Die aristotelische basiert auf dem Gedanken, daß der Mensch im Grunde ein soziales Wesen ist, ein Mitmensch, ein Mensch, der zusammen mit anderen lebt, der nur in der und durch die Gesellschaft existieren kann. Die entgegengesetzte Auffassung behauptet, daß der Mensch ein autonomes Wesen ist, dessen Beziehung zu anderen Menschen auf rationalen Überlegungen aufbaut, die darauf zielen, seine eigenen Interessen durchzusetzen.

Martin Buber nimmt eine aristotelische Haltung besonderer Art ein. Er meint, daß der Mensch nur durch seine Beziehungen zu anderen existiert. Es gibt weder ein „Ich“ ohne ein „Du“ noch ein „Du“ ohne ein „Ich“. Das Ich ist hier allerdings nicht Descartes' isoliertes „cogito“. Und es ist auch nicht das selbständige Bewußtsein wie bei Hegel und Kant, ein Bewußtsein, das die Welt durch seine Denktätigkeit konstituiert.

Bubers „Ich“ ist ein handelndes und vor allem interagierendes Ich, das für andere zu einem „Du“ wird. Die Beziehung zwischen einem „Ich“ und einem „Du“ drückt sich darin aus, was Buber „die authentische Begegnung“ nennt. Die Begegnung, sagt er, ist etwas, das tatsächlich stattfindet. Dagegen schließt die Beziehung zwischen einem „Ich“ und einem „Du“ lediglich eine latente Möglichkeit in sich. Es steht in der Macht des Individuums, diese Möglichkeit in einer authentischen Begegnung zu verwirklichen, was für Buber einen grundlegenden moralischen Wert hat.

2.4.2. Bubers Analyse der „Ich-Du“-Beziehung

Das Buch *Ich und Du* beginnt mit einer Feststellung: „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung“.¹⁹ Sie ist zwiefältig in Übereinstimmung mit zwei Arten, zwei „Grundworte“ auszusprechen, die jeweils aus zwei Wortpaaren bestehen: „Das eine

¹⁸ Siehe Kap. 1, Zwischenspiel D.

¹⁹ Martin Buber, *Ich und Du*, Stockholm 1979, S. 9.

Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du. Das andre Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann“.²⁰

Buber unterscheidet also zwischen zwei grundlegenden Beziehungen: Die „Ich-Du-Beziehung“ hat zur Folge, daß sowohl das Ich als auch das Du Subjekte sind und sich gegenseitig als selbständige Subjekte behandeln. Die andere, nämlich die „Ich-Es-Beziehung“, repräsentiert dagegen ein Subjekt-Objekt-Verhältnis. Das Ich betrachtet den anderen hier u. U. lediglich als Mittel für seine eigenen Zwecke. „Stehe ich einem Menschen als meinem Du gegenüber, spreche das Grundwort Ich-Du zu ihm, ist er kein Ding unter Dingen und nicht aus Dingen bestehend“, heißt es bei Buber.²¹ Jede Anwendung von etwas Mittelbarem stellt ein Hindernis für die echte „Ich-Du-Beziehung“ dar. „Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung.“²²

Kennzeichnend für die „Ich-Du-Beziehung“ ist ihre Unmittelbarkeit und die Tatsache, daß alles Mittelbare unwichtig wird. Ich erlebe die Beziehung zu einem Du direkt. Aber diese Beziehung hat auch ihre zeitliche Begrenzung. Dies gilt zwar nicht für die Beziehung selbst, aber die zeitliche Begrenzung betrifft die Aktualität in ihrer Unmittelbarkeit. Daher ist es eine moralische Forderung, die Beziehung wiederherzustellen. Denn ansonsten ist die „Ich-Du-Beziehung“ in Gefahr, sich in eine „Ich-Es-Beziehung“ zu verwandeln. Der andere verwandelt sich für mich, also für das Ich, in ein Objekt.

Buber sagt: „Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden. [...] Das Du begegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung zu ihm.“²³ Das „Ich des Grundworts Ich-Du ist ein andres als das des Grundworts Ich-Es. [...] Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Das Grundwort Ich-Es kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.“²⁴

Was ist ein „Grundwort“? Meine Deutung ist die, daß es ein elementares Wort ist, das weder definiert werden kann noch definiert zu

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., S. 15.

²² Ebd., S. 19.

²³ Ebd., S. 18.

²⁴ Ebd., S. 9.

werden braucht, denn wir sind mit dessen korrektem Gebrauch in unserer alltäglichen Interaktion mit anderen vertraut, und jede Definition setzt voraus, daß wir ihre Anwendung bereits verstehen.

Buber betont außerdem, daß es sich um Wortpaare handelt, das heißt, daß wir nicht sinnvoll „Ich“, „Du“ oder „Es“ unabhängig voneinander sagen können. Alle zusammen bilden eine Einheit. Es ist daher sinnlos, „Ich“ zu sagen, ohne direkt oder indirekt auf ein „Du“ oder „Es“ hinzuweisen: „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es.“²⁵

Aber die Einheit ist nicht nur ein sprachliches Phänomen, sondern zeigt ihre wirkliche Gestalt erst in der Ich-Du-Beziehung. Denn die Grundworte sagen nichts darüber aus, was außerhalb oder unabhängig von ihnen existiert. Wenn sie ausgesprochen werden, erschaffen sie eine bestimmte Beziehung. Wenn ich zu jemandem „Du“ sage, bewirke ich damit eine Beziehung, ich „lege den Grund für etwas“.

Nach Buber gibt es drei Anwendungsmöglichkeiten oder „Sphären“ für die Ich-Du-Beziehung: Ich kann zu einem Mitmenschen „Du“ sagen, und die Beziehung nimmt dann „die Form der Sprache“ an. Wir können das Du erschaffen und empfangen. Wenn ich „Du“ sage, geht es nicht um eine Beschaffenheit, die man erkennen und beschreiben kann, denn „nachbarnlos und fugenlos ist er Du und füllt den Himmelskreis. Nicht als ob nichts anderes wäre als er: aber alles andere lebt in *seinem* Licht.“²⁶

Ich kann auch mit der Natur sprechen, zum Beispiel mit einem Baum und dabei „Du“ sagen. Das Rauschen der Blätter kann ich als Antwort verstehen. Aber unser Du-Sagen bleibt dann auf der Schwelle der Sprache stehen. Außer zum Mitmenschen oder zur Natur kann ich, wie der Theologe Buber sagt, auch „Du“ sagen zu Gott – „dem ewigen Du“: „Da ist die Beziehung in Wolken gehüllt, aber sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend.“²⁷ In jedem Du sprechen wir zum Ewigen, in jeder Sphäre in ihrer Art.

„Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.“²⁸ Die Ich-Du-Beziehung ist eine Wechselwirkung, gegründet auf Gegenseitigkeit. Der Dialog ist ihre Ausdrucksweise. Die

²⁵ Ebd., S. 10.

²⁶ Ebd., S. 15.

²⁷ Ebd., S. 12.

²⁸ Ebd., S. 11.

Beziehung des Ich zum Du ist ihr ganzes Wesen. Das Du ist nicht ein Mittel für die Zwecke des Ich. Das Du ist Selbstzweck, um mit Immanuel Kant zu sprechen, und wird in seiner Gesamtheit und als Ganzheit anerkannt.

Die Ich-Du-Beziehung kann von Gefühlen begleitet werden, aber diese sind nicht das Wesentliche bei einer authentischen Begegnung. Denn „Gefühle werden ‚gehabt‘; Liebe findet statt. Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe“²⁹ und diese ist die Verantwortung eines Ich für ein Du.

Die Ich-Du-Beziehung muß erlebt werden, während die Ich-Es-Beziehung empirisch erfahren werden kann. Aber ein Du kann nicht empirisch erfahren werden, denn „Erfahrung ist Du-Ferne“.³⁰ Die Grenze verläuft nicht zwischen Erfahrung und Mangel an Erfahrung, sondern zwischen Gegenwart in Beziehung zu einem Du und der Erfahrung einer Sache. Die Erfahrung ist in mir, aber die spontane Beziehung existiert *zwischen* mir und einem Du.

Das Wort „Es“ weist auf die Welt der Objekte hin, in der wir leben: „Ich sehe *es*“ oder „Ich tue *es*“ oder „Ich besitze *es*“. Es handelt sich um Gegenstände, Sachen, Objekte. Deshalb repräsentiert die Ich-Es-Beziehung ein Subjekt-Objekt-Verhältnis.

Buber hat eine holistische Perspektive. Ich-Du ist eine Einheit, in der die beiden Elemente nicht voneinander getrennt werden können. Aber auch der einzelne Mensch strebt danach, eine innere Einheit zu schaffen durch die Überwindung von spaltenden und entgegengesetzten Tendenzen, zum Beispiel solchen, die Neurosen charakterisieren. Wenn er dies nicht tut, sollte er es sich nach Meinung Bubers zum Ziel setzen.

Eine dritte Einheit kann in der Beziehung zur Welt erreicht werden, die die innere Einheit des Menschen widerspiegelt. Denn dann ist die Welt nicht etwas Fremdes, sondern „eins mit dem, der vereint ist“.

Eine vierte Einheit kann mit der Natur erreicht werden, wenn die Ich-Du-Beziehung zu etwas „Natürlichem“ wird.

Die fünfte Einheit wird mit Gott erreicht. Diese ist für Buber notwendig zur Erfüllung des Lebens.

²⁹ Ebd., S. 22.

³⁰ Ebd., S. 16.

2.4.3. Bubers Gesellschaftskritik

Bubers Betonung der Ich-Du-Beziehung, des spontanen Geschehens zwischen den Menschen, der authentischen Begegnung, des Dialogs anstelle des Monologs, der gegenseitigen Kontakte, all das stellt auch eine Kritik von gesellschaftlichen Verhältnissen dar. Die Kritik bezieht sich auf solche Beziehungen, die dazu beitragen, daß die Menschen gleichgültig gegeneinander werden, daß sie vor allem an sich selbst denken und an den Nutzen, den sie durch den Kontakt mit anderen bekommen können.

Es ist auch eine Kritik gegen die Reifikation (Verdinglichung), also die Tendenz, die sich in einer kapitalistischen Gesellschaft findet und die alles in Objekte verwandelt, in Dinge, für die man einen Preis festsetzen kann und die verkauft und gekauft werden können.

Bubers Unterscheidung zwischen Erfahrung und direktem Erlebnis ist Ausdruck für eine kritische Haltung gegenüber denjenigen wissenschaftlichen Vorstellungen, die empirische Erfahrung als einzige oder wichtigste Quelle der Erkenntnis hervorheben. Er meint, daß es unterschiedliche Weisen zur Erreichung von Erkenntnis gibt. Eine von ihnen basiert auf Einfühlungsvermögen, auf Empathie, Sympathie oder Antipathie. Diese Art von Erkenntnis kann spontan erlebt werden, ohne daß man jederzeit konkrete Gründe dafür angeben kann; sie wird einfach so empfunden.

Buber unterscheidet in seiner Gesellschaftskritik zwischen *Person* und *Individuum*. In der Ich-Du-Beziehung wird das Ich zu einer Person durch seine Versuche, Kontakt und Zusammengehörigkeit mit einer anderen Person herzustellen. Das Ich in der Ich-Es-Beziehung ist dagegen ein Individuum.

Personen versuchen sich auf andere zu beziehen, Individuen versuchen sich von anderen abzugrenzen und versuchen, ihre eigenen Erfahrungen zu machen und eventuell andere für eigene Zwecke auszunutzen. Die Person sagt „ich bin“, das Individuum sagt „so bin ich“. Die Person schaut in sich selbst hinein. Das Individuum befaßt sich mit dem, was ist: meine Eigenart, meine Rasse, meine Leistung, meine Vortrefflichkeit. Die Person ist das soziale Wesen. Das Individuum mit all seiner Individualität verfügt nicht über eine eigene Substanz, und es fehlt ihm daher eine wirkliche soziale Ausrichtung.

Die Person versucht die Spaltung dadurch zu überwinden, daß sie eine Einheit mit anderen herstellt. Aber das Individuum erhält die

Spaltung aufrecht, um seine eigenen Ziele erreichen zu können, und zwar unabhängig von den Wünschen anderer.

Buber kritisiert den Individualismus, der eine Grundhaltung vieler Menschen in der kapitalistischen, vom Markt beherrschten Welt, darstellt. Aber er ist genauso kritisch gegenüber dem Kollektivismus. Der Individualismus sieht nur einen Teil des Menschen, während der Kollektivismus den Menschen nur als einen Teil, als ein Atom begreift. Beiden gelingt es nicht, den Menschen als eine Ganzheit zu sehen. Der Individualismus sieht den Menschen ausschließlich in Relation zu sich selbst, während der Kollektivismus überhaupt nicht den Menschen, sondern nur die Gesellschaft sieht.

Wir können Bubers Gesellschaftskritik in drei Punkten zusammenfassen: *Erstens* kritisiert er die Dominanz der Objektwelt in der industrialisierten, kapitalistischen Welt; *zweitens* kritisiert er die utilitaristische Moral, die diese Dominanz begründet und befestigt; *drittens* richtet sich seine Kritik gegen die individualistische Ideologie, die jene beiden Verhältnisse zu verteidigen und legitimieren bestrebt ist. Buber sagt, daß wir uns in der Welt der Ich-Es-Beziehung befinden, wenn das Verhältnis des Menschen zur Welt davon beherrscht wird, Erfahrungen zu machen, zu besitzen, Nutzen zu ziehen, „über etwas zu sprechen“ und nicht *mit jemandem*. Die Ich-Es-Beziehung ist wesentlich instrumentaler Art.

Die Objektwelt und damit die Ich-Es-Beziehung als solche ist jedoch nicht prinzipiell verwerflich, sondern wird erst dann negativ, wenn sie den Menschen und seine Beziehungen beherrscht.

Buber sieht den Individualismus wie auch den Kollektivismus als ein Resultat derselben Entwicklung an, nämlich der Isolierung des Menschen. Der Individualismus will den Menschen dahin bringen, diese Isolierung zu akzeptieren, der Kollektivismus verspricht dagegen, ihn zu retten. Das Fundamentale in der menschlichen Existenz ist weder der Einzelne als solcher noch das Kollektiv als solches. Beide sind nur Abstraktionen, obwohl sie eine große ideologische Kraft haben. Der Einzelne wird erst dann wirklich, wenn er Beziehungen zu anderen herstellt, und das Kollektiv wird nur dann wirklich, wenn es von vitalen Einheiten mit aktiven Beziehungen aufgebaut wird.

Als Alternative sieht Buber enge menschliche Beziehungen, die auf Gleichberechtigung, Solidarität, gegenseitiger Rücksicht und Toleranz aufgebaut sind. Vor allem die engen Kontakte von Angesicht zu Angesicht fördern die Zusammengehörigkeit und wirken Feindschaft, Haß und Destruktivität entgegen. Dadurch, daß man

einem anderen Menschen nahekommt, hat man die Chance, ihn besser zu verstehen, sich in ihn einzufühlen, Empathie zu zeigen und Verantwortung für ihn zu übernehmen, ohne ihm die eigene Verantwortung abzunehmen. Durch Nähe wird es möglich, die Fremdheit zu anderen zu vermindern, so daß das Fremde zum Bekannten werden kann. Es ist schwieriger, feindlich demgegenüber eingestellt zu sein, was als fremd erschien, jetzt aber besser verstanden wird. Die Abwesenheit von Nähe kann dagegen verhängnisvoll werden. Dies wird allerdings erst im nächsten Abschnitt näher dargestellt.

Zwischenspiel F: Über die Wurzeln der Feindschaft und des Hasses

Der amerikanische Historiker C. R. Browning hat in seinem Buch *Ordinary men*³¹ die Verwandlung von Familienvätern in Massenmörder geschildert. Durch ein gründliches Studium von Gerichtsprotokollen über Mitglieder in einem Polizeireservebataillon aus Hamburg konnte er diese Verwandlung untersuchen. Der Prozeß fand in den Jahren 1962–1972 statt. Er stützt sich auf historische Fakten und auf die Aussagen der Angeklagten und ihre Berichte über die Geschehnisse und ihre Taten. Er hatte auch Zugang zu der sorgfältigen Berichterstattung in den Dienstlisten des Bataillons.

Die Mitglieder des Bataillons gehörten nicht zu den militärischen Truppen Deutschlands, sondern zur Polizei in Hamburg. Sie waren mittleren Alters, Familienväter, zwei Drittel kamen aus der Arbeiterklasse, der Rest gehörte zur Mittelschicht. Man meinte, daß sie zu alt seien, um in der deutschen Armee zu dienen. 1942 wurde das Bataillon in das von den Deutschen besetzte Polen geschickt, um dort gewöhnlichen Polizeidienst zu verrichten als Ersatz für die entlassenen polnischen Polizisten.

Am 13. Juli 1942 wurden die Männer des Bataillons in den frühen Morgenstunden geweckt. Sie wurden in Lastwagen in die polnische Kleinstadt Józefów transportiert, um die 1800 Juden der Stadt zu sammeln. Die Männer im arbeitsfähigen Alter sollten in Zwangsarbeitslager geschickt werden. Der Rest, Frauen, Alte und Kinder, sollten auf der Stelle erschossen werden. Ein Arzt instruierte sie sach-

³¹ C. R. Browning, *Ordinary man. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, New York 1992 (dt.: *Ganz normale Männer*, Reinbek bei Hamburg 1996).

lich, daß sie auf den am tiefsten gelegenen Halswirbel zielen sollten, um zu vermeiden, daß sie mit Blut und Gehirnschubstanz verschmutzt würden.

Der Chef des Bataillons, ein Major Trapp, ließ die Männer antreten und erklärte mit tränenerstickter Stimme den Inhalt ihres Auftrags. Er informierte sie darüber, daß diejenigen, die nicht teilnehmen wollten oder meinten, daß sie nicht in der Lage seien, den Auftrag auszuführen, ohne irgendwelche unangenehmen Folgen zurücktreten könnten. Nur zwölf von fünfhundert wählten diese Alternative. Viele andere versuchten später, von den Erschießungen auf „unbemerkt Weise“ davonzukommen oder wollten von der Teilnahme an den Exekutionstruppen befreit werden. Niemand wurde bestraft.

Während der Gerichtsverhandlung gaben sie als Motiv für die Verweigerung ihren Widerwillen an, jedoch wurden keine ethischen oder politischen Motive genannt. Diejenigen, die teilgenommen hatten, gaben allerdings auch nicht den Antisemitismus als Grund an. Sie schienen sich gar nicht bewußt zu sein über den Widerspruch zwischen dem, was sie fühlten und dem, was das Regime charakterisierte, dem sie dienten, schreibt Browning.

Wenn sie wankelmütig wurden oder wegen Betrunktheit ihre Befehle nicht ausführen konnten, wenn sie sich heraushielten und sich mit anderen Dingen beschäftigten, wurde dieses Verhalten akzeptiert, ohne daß jemand zur Rechenschaft gezogen wurde. Statt dessen wurden SS-Mitglieder und Freiwillige aus Lettland, Litauen und später aus der Ukraine einberufen. Diese übernahmen gerne und mit grenzenlosem Sadismus die Ausführung des „Jobs“.

Bei einem gewaltsamen Pogrom wie beispielsweise in Bialystok, bei dem Juden wahllos ermordet wurden, fand sich eine Gruppe jüdischer Anführer bei General Pflugbeil im Hauptquartier der 221. Sicherheitsdivision ein, fielen vor seinen Füßen auf die Knie und bettelten um Beschützung. Da knöpfte ein Mann aus dem Polizeibataillon 309 seinen Hosenschlitz auf und urinierte auf sie, während der General seinerseits ihnen den Rücken zukehrte.³²

Nach dem ersten Auftrag in Józefów verwandelte sich das Massenmorden für die Mitglieder des Bataillons zu einer täglich wiederkehrenden Routine. Zuerst geschah es in Polen, später in den besetzten Teilen der Sowjetunion.

³² Vgl. Chr. R. Browning, *Ganz normale Männer*, a. a. O., S. 32.

Wie erklärten die Polizisten ihr Handeln und welche Motive führten sie an? Die Erklärungen waren oft unbekümmert. Einer sagte: „Ich war der Meinung, daß ich die Angelegenheit überwinden könnte und die Juden auch ohne mich ihrem Schicksal nicht hätten entgehen können.“³³ Ein anderer äußerte folgende Rationalisierung: „Es ging so vor sich, daß die Mütter die Kinder bei sich an der Hand führten. Mein Nachbar erschoss dann die Mutter und ich das dazugehörige Kind, weil ich mir aus bestimmten Gründen [!] sagte, daß das Kind ohne seine Mutter doch nicht mehr leben konnte.“³⁴ Er meinte auch, daß er das Kind „erlöst“ hatte. Einige hoben hervor, daß die Juden durch ihre Passivität an ihrem Tod mitschuldig waren.

Eines der wichtigsten Motive für ihre Teilnahme war der Druck der Gruppe. Viele hatten Angst, was die Kameraden meinen und denken würden und wollten nicht vor deren Augen als Feiglinge dastehen. Andere dachten an ihre Karriere als Polizisten nach dem Krieg und erhofften sich eine gute Beurteilung, um auf der Karriereleiter aufzusteigen. Wieder andere meinten, daß man erteilte Befehle befolgen und sich gegenüber der Obrigkeit untertänig erweisen mußte. Am wichtigsten war jedoch, daß sie die Juden nicht als Mitmenschen, sondern als Objekte betrachteten, Objekte, die man vernichten mußte und würde.

Später sah man die Erschießungen als allzu ineffektiv an. Als die Vernichtungslager eingerichtet wurden, wurde der Einsatz des Bataillons darauf beschränkt, die Juden abzuholen und sie zu verladen. „Wenn es nicht klappen wollte“, berichtete einer von ihnen, „wurde von ihnen mit Reitpeitschen und Schußwaffen nachgeholfen. Die Verladung war einfach fürchterlich. Es gab ein unheimliches Geschrei der armen Menschen, da diese in 10 oder 20 Waggons gleichzeitig verladen wurden.“³⁵ Bei der „Judenjagd“ war das Töten eine persönliche Tat. Die Männer sahen ihren Opfern in die Augen und hatten trotz allem einen beträchtlichen Handlungsspielraum. Als dann das Töten in Vernichtungslagern erfolgte, konnten die Männer sich von dem Morden distanzieren: „Ihnen war das unerschütterliche Gefühl

³³ Ebd., S. 106.

³⁴ Ebd., S. 107.

³⁵ Ebd., S. 133.

geblieben, nichts mit dem weiteren Schicksal der von ihnen deportierten Juden zu tun zu haben.³⁶

Im Laufe der Monate nach dem ersten Auftrag in Józefów „hatten sich viele Bataillonsangehörige zu gefühllosen, gleichgültigen und in manchen Fällen auch sehr eifrigen Mördern entwickelt; andere hingegen machten beim Morden nur in begrenztem Maße mit und hielten sich heraus, sobald das ohne große Mühe und allzu unangenehme Folgen möglich war.“³⁷ Nur ein kleiner Teil bewahrte eine gewisse moralische Selbständigkeit.

Browning sagt abschließend: „Die Ermordung der Juden sollte größtenteils im Vernichtungslager erfolgen, und die schlimmste ‚Drecksarbeit‘ vor Ort wollte man den Trawniki überlassen. Wie sich zeigte, führte diese Änderung dazu, daß die Reservepolizisten sich an ihre Beteiligung an der ‚Endlösung‘ gewöhnten. Als sie kurze Zeit darauf wieder vor der Aufgabe standen zu töten, wurden sie keineswegs ‚verrückt‘, sondern entwickelten sich zunehmend zu effizienten und gefühllosen Henkern.“³⁸

Doch wie werden ganz normale Menschen zu Mördern? Alle Kriege, unabhängig davon, wo sie stattfinden oder wer daran beteiligt ist, erzeugen Brutalisierung und Grausamkeit. Die Welt wird polarisiert. Entweder wird man als Freund oder als Feind betrachtet. Der Feind wird entpersönlicht und nicht mehr als menschliches Wesen angesehen.

Für die Polizisten war eine solche totale Distanzierung kennzeichnend. Welche waren die vorherrschenden Gründe für die moralische Abstumpfung? War es die soziale Situation oder waren es Persönlichkeitsfaktoren, die darüber entschieden, ob ein Mensch zu einem sadistischen Mörder wurde oder nicht?

Ich schließe mich den Theorien an, die die Bedeutung der sozialen Situation betonen, während Persönlichkeitsfaktoren vor allem bei den Menschen eine Rolle spielen, die ihre moralische Selbständigkeit und ihren Mut in solchen sozialen Situationen bewahren, in denen Grausamkeit zur „Normalität“ wird. Das sind Menschen, die einer Autorität und dem von ihr ausgeübten Druck gegenüber Widerstand leisten

³⁶ Ebd., S. 171.

³⁷ Ebd., S. 172.

³⁸ Ebd., S. 112 f.

können. Die Gesellschaft wird von hierarchischen Strukturen beherrscht, und wir alle befinden uns täglich in einigen solcher Strukturen. Gleichzeitig haben wir auch immer Wahlmöglichkeiten, ob wir uns fügen wollen oder ob wir protestieren oder sogar einen Aufstand machen wollen – wenn wir bereit sind, die Konsequenzen unseres Handelns zu tragen.

Es gibt sozialpsychologische Studien über die Auswirkung sozialer, institutioneller Verhältnisse auf das Verhalten von Menschen. Philip Zimbardo et al. machten beispielsweise ein Experiment, über das von Browning berichtet wird. Die Versuchspersonen sollten Gefängniswärter und Gefangene in einem simulierten Gefängnis spielen. Durch eine Reihe von Tests wurden alle ausgeschlossen, die dazu neigten, sich Autoritäten anzupassen. Wer welche Rolle spielen sollte, wurde nach dem Zufallsprinzip entschieden. Es durfte keine physische Gewalt vorkommen. Im Laufe von sechs Tagen war die Situation strukturiert wie in einem „realen“ Gefängnis. Sehr bald kam es zu gesteigerter Brutalität, Unmenschlichkeit und zu Demütigungen. „„Als besonders dramatisch und erschreckend empfanden wir es, mitanzusehen, wie leicht Personen, die keine ‚sadistischen Typen‘ waren, zu sadistischem Verhalten veranlaßt werden konnten.“ Daraus schloß Zimbardo, daß allein schon die Gefängnissituation ausreichte, um anomales, unsoziales Verhalten hervorzurufen.“³⁹

„Das von Zimbardo bei den Wärtern festgestellte Spektrum“, so schreibt Browning, „ähnelte auf beunruhigende Weise den Gruppierungen, die sich im Reserve-Polizeibataillon 101 herausbildeten.“⁴⁰ Ungefähr ein Drittel von den Versuchspersonen Zimbardos erwiesen sich als „grausam und hart“. Sie erfanden neue Methoden des Quälens und genossen ihre Macht. Eine Zwischengruppe verhielt sich „hart, aber gerecht“. Sie folgten den Regeln und waren konform. Nur zwei, d. h. weniger als 20 Prozent „erwiesen sich als ‚gute Wärter‘, die die Gefangenen nicht bestrafte, sondern ihnen sogar gelegentlich einen kleinen Gefallen erwiesen.“⁴¹

Eine andere Reihe von Experimenten, die für unsere Problemstellung von Bedeutung ist, wurde von Stanley Milgram⁴² durchgeführt.

³⁹ Ebd., S. 219.

⁴⁰ Ebd., S. 220.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. Stanley Milgram, *Obedience to authority: An experimental view*, New York 1975.

Ich folge der eleganten Darstellung von Johan Asplund⁴³: Zwei zukünftige Versuchspersonen kommen in das sozialpsychologische Laboratorium an der Yale University. Sie haben sich als Teilnehmer für ein Lernexperiment angemeldet, das etwa eine Stunde dauern soll. Nur der eine von ihnen befindet sich in Unkenntnis der Versuchsbedingungen. Sie werden von einem Versuchsleiter in einem grauen Laborkittel empfangen. Er tritt gleichgültig und sachlich auf, was er während des gesamten Experimentes tun wird. Er erklärt, welcher Art von Aufgaben die Versuchspersonen sich widmen sollen. Es geht angeblich um das Lernen von Wortpaaren. In Wirklichkeit geht es darum, zu untersuchen, welchen Effekt *Bestrafungen von Fehlern* auf den Lernvorgang haben. Die eine Versuchsperson soll als Lehrer, die andere als Schüler fungieren. Sie lösen aus, wer welche Rolle spielen soll. Das Los entscheidet immer so, daß die naive Versuchsperson Lehrer wird. Den Schüler spielt ein rundlicher und jovialer 47-jähriger Mann.

Lehrer und Schüler werden in jeweils einen eigenen Raum gesetzt. Auf dem Tisch vor dem Lehrer befindet sich eine Vorrichtung, von der er bei jedem Wortpaar ablesen kann, ob der Schüler falsch oder richtig antwortet. Weiterhin gibt es eine lange Reihe kleiner Hebel. Jedesmal, wenn der Lehrer einen der Hebel herunterdrückt, erteilt er dem Schüler in dem anderen Raum einen elektrischen Schlag. Die Reihe der Hebel ist so angeordnet, daß die Stärke zunimmt: der erste Hebel bewirkt einen Strom von 15 Volt; der dreißigste und letzte Hebel ist mit 450 Volt bezeichnet. Außerdem gibt es folgende Markierungen von links nach rechts: Slight chock; Moderate chock; Strong chock; Very strong chock; Intense chock; Extreme intensity chock; Danger: Severe chock.

Der Schüler wird in einer Vorrichtung angeschnallt, die einem elektrischen Stuhl gleicht. Bevor Lehrer und Schüler sich trennen, bekommt der Lehrer einen elektrischen Stromstoß zur Probe. Dieser hat eine Stärke von 45 Volt und wird als unangenehm empfunden.

Der Lehrer bekommt die Instruktion, daß er den Schüler jedes Mal, wenn dieser eine falsche Antwort gibt, mit einem elektrischen Schlag bestrafen soll. Die Stärke der Schläge soll von Mal zu Mal mit 15 Volt gesteigert werden.

⁴³ Vgl. Johan Asplund, *Det sociala livet*, Göteborg 1987.

Der Lehrer konnte seinen Schüler weder sehen noch hören; dessen Antworten erschienen nur als Signale auf der Vorrichtung, die der Lehrer vor sich hatte.

Milgram stellte sich die Frage, wie weit der Lehrer zu gehen bereit wäre. Es zeigte sich, daß praktisch alle naiven Versuchspersonen bereit waren, immer stärkere Schläge auszuteilen, einschließlich den stärksten, von dem sie die begründete Vermutung haben mußten, daß dieser extrem schmerzhaft und außerdem gefährlich war.

Milgram variierte das Experiment. Bei einer Gelegenheit begann „der Schüler“ gegen die Wand zu hämmern, um zu protestieren, bei einer anderen konnte „der Lehrer den Schüler“ schreien hören usw.

Das Ergebnis war, daß 26 von 40 Versuchspersonen immer stärkere Schläge einschließlich des stärksten austeilten.

Drei Personen sind beteiligt. Zwei von ihnen, Lehrer und Schüler, stehen gleichberechtigt da, zumindest bis sie ausgelost haben, wer welche Rolle übernehmen soll. Die dritte Person, der Versuchsleiter, stellt nach Milgram eine übergeordnete Autorität dar. Das Experiment handelt, meint Milgram, auf eine unzweideutige Weise von Gehorsam und Ungehorsam. Aber entscheidend ist nach Auffassung Milgrams nicht die Persönlichkeit des Versuchsleiters, sondern seine Position in der Hierarchie.

In einem späteren Experiment bekam die uneingeweihte Versuchsperson zwei Kameraden, die instruiert wurden, zu protestieren. In dieser Version des Versuchs verweigerten 36 von 40 Versuchspersonen die Erfüllung der Forderung des Versuchsleiters, die Bestrafung fortzusetzen.

Milgram meint, daß Gehorsam gegenüber Autoritäten ein allgemeingültiger Faktor ist und daß Ungehorsam entsteht, wenn man Unterstützung von Kameraden bekommt.

Das Bemerkenswerte an sozialpsychologischen Experimenten dieses Typs ist, daß die Versuchspersonen bereit sind, zu tun, was der Versuchsleiter ihnen sagt. Ich habe selbst eine Reihe solcher Experimente durchgeführt⁴⁴ und kann bestätigen, daß es wirklich so ist.

Aber zunächst einmal sind die Versuchspersonen Studierende, meist junge Frauen, die vielleicht eher daran gewöhnt sind als ihre männlichen Kommilitonen, das zu tun, was man von ihnen verlangt. Sie kommen direkt aus dem Elternhaus an die Universität. Sie haben noch keine selbständige Haltung entwickelt, sondern wurden dazu

⁴⁴ Vgl. Joachim Israel, *Om relationistisk social psykologie*, a. a. O.

erzogen, zu tun, was die Eltern und später die Lehrer sagen. Zum andern ist es von Bedeutung, daß die Mehrzahl der Versuche darauf gerichtet war, zu untersuchen, wie sich Anpassung, Konformismus und Gehorsam in bestimmten sozialen Situationen entwickeln. Sehr viel seltener hat man Situationen studiert, in denen es eine Möglichkeit gibt, Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Gehorsamsverweigerung zu zeigen.

Insofern ist es nicht verwunderlich, daß Milgram zu solchen Resultaten kam. Die Versuchssituation war so angelegt, daß genau diese und keine anderen Ergebnisse erzielt wurden.

Ich glaube allerdings, daß man zwei wichtige Schlüsse ziehen kann. Auf der einen Seite ist es von großer Bedeutung, daß Kinder lernen, selbständig zu werden und in Übereinstimmung mit grundlegenden moralischen Prinzipien zu handeln und nicht in erster Linie lernen zu gehorchen. Sie sollen auch dazu erzogen werden, Verantwortung dafür zu übernehmen, was sie für moralisch richtig halten, auch wenn die Situation dies erschwert. Sie sollen lernen, Autoritäten zu mißtrauen und wagen, ihnen zu widerstehen. Dies erzeugt eine gewisse Immunität. Aber andererseits glaube ich nicht, daß diese Immunität ausreicht, wenn man in kriegerische Situationen gerät, in denen Grausamkeit und Brutalität belohnt werden. Dann entwickeln sich die sozialen Verhältnisse so, daß nur wenige Widerstand leisten können.

2.5. John Deweys Theorie der Transaktion

Die letzte Theorie über Interaktion, die wir diskutieren wollen, stammt von John Dewey und seinem Mitarbeiter F. Bentley.⁴⁵ Sie sprechen von drei Entwicklungsebenen bei Theorien über Handlungen in Beziehung zur Umwelt. Sie gehen vor allem von der Entwicklung in der Physik aus und nehmen diese als Vorbild: Auf der ersten Ebene dominiert „*self-action*“. Der leitende Gedanke ist hierbei, daß Dinge aufgrund eigener ihnen innewohnender Kräfte ohne Beeinflussung von außen handeln. Man spricht u. a. von „Substanzen“, wie es Aristoteles tat, oder von Wesensbestimmungen anstelle von „Prozessen“. In der aristotelischen Physik wird angenom-

⁴⁵ Vgl. John Dewey/Arthur F. Bentley, *Knowing and the Known*, Boston 1960.

men, daß es Dinge gibt, die aufgrund eigener ihnen innewohnender Wesensbestimmungen oder Substanzen existierten.

Auf der zweiten Ebene wird von *Interaktion* gesprochen und von kausalen Beziehungen zwischen unabhängigen Dingen oder Phänomenen ausgegangen.⁴⁶ Der Prototyp für das, was Dewey „Interaktion“ nennt, ist die klassische Mechanik Newtons, in der Zeit und Raum als absolut angesehen und als Rahmen für mechanische Prozesse behandelte wurde. Nehmen wir das Billardspiel. Die Kugeln auf dem Tisch können zutreffend beschrieben werden mit Hilfe der Interaktion, die zwischen ihnen abläuft. Man kann diese also mit Hilfe von kausalen Relationen erklären. Wenn man dagegen ein soziales Phänomen wie das Leihen von Geld betrachtet, verändert sich die Situation. Diese setzt einen Kreditgeber und einen Kreditnehmer voraus, ferner ein soziales System mit Normen, die angeben, wie sich die Beteiligten zu verhalten haben. Der Leihvorgang erfordert einen völlig anderen Referenzrahmen als das Billardspiel. Das Leihen als solches stellt eine umfassende *Transaktion* dar, die innerhalb eines sozialen Systems stattfindet.

Auf der dritten Ebene spricht man somit von *Transaktion*. Man geht von *Systemen* aus, – in der Physik spricht man auch von „Feldern“. Man betrachtet nicht „Elemente“ oder andere unabhängige Größen als Ausgangspunkt der Analyse, sondern geht von einer Ganzheit aus. Seit Einsteins Theorien sind Raum und Zeit nicht länger absolute Voraussetzungen. Sie wurden ihrerseits zu Abläufen, die untersucht werden müssen.

Einer der wichtigsten Begriffe bei Dewey und Bentley ist der des *Prozesses*. Einen Sachverhalt oder ein Faktum in einem Prozeß nennen sie ein Geschehen oder *Ereignis* (event). Die Transaktionstheorie spricht nicht von „Subjekt“ kontra „Objekt“ oder von „Leib“ kontra „Seele“ etc. Der cartesische Dualismus wird verworfen. Auch hat der Mensch keine „Wesensbestimmungen“. Ferner lassen die Autoren keine Bezeichnungen gelten, die angeblich Ausdrücke für „innere“ Gedanken sind, genausowenig wie Bezeichnungen, die angeblich zwingende Umstände wiedergeben, die von „äußeren“ Objekten ausgeübt werden. Ebensowenig erkennen sie die Rede von „absoluter

⁴⁶ Wie aus den bisherigen Ausführungen hervorgegangen sein dürfte, gebrauchen wir den Begriff „Interaktion“ auf eine andere Weise und bezweifeln die Möglichkeit, innerhalb der Handlungstheorie kausale Relationen zu verwenden.

Erkenntnis“ oder von „definitiven Wahrheiten“ an. Ein wahrhaft radikaler Ansatz.

Auf der Interaktionsebene sind die beteiligten Elemente unabhängig voneinander, was eine wesentliche Voraussetzung für eine kausale Analyse ist. Spricht man dagegen von Transaktion, so sind die Elemente Bestandteile in einem System und beeinflussen sich folglich gegenseitig. Die Transaktionstheorie verwirft damit den Gedanken statischer Verhältnisse zugunsten dynamischer Ereignisse. Für unsere Zwecke bedeutet der transaktionale Ausgangspunkt, daß die Handlungen einer Person immer innerhalb eines sozialen Systems stattfinden, beispielsweise innerhalb einer Gesellschaft oder einer Gruppe bzw. Klasse in dieser.

„Die Gesellschaft“ betrachten wir vor allem als Gesamtheit der sozialen Beziehungen der Menschen, d. h. als einen laufenden Prozeß. Den Rahmen für die Prozesse, z. B. Produktion, Konsum oder Austausch, bilden soziale Institutionen, z. B. der Markt in einem kapitalistischen Wirtschaftssystem oder die Demokratie in einem politischen System oder Rechtssystem. Eine weitere dieser Institutionen ist die Familie. Das Rückgrat der Institutionen sind Normen und Normsysteme. Diese bestimmen und begrenzen oder fördern gewisse Handlungsmöglichkeiten. Aber die Prozesse, die im Rahmen der sozialen Institutionen stattfinden, verändern auch diese Normen derart, daß die Begrenzungen und Restriktionen, die sie schaffen, überschritten und verwandelt werden. Das Grundlegende sind also Prozesse, die innerhalb veränderlicher Strukturen ablaufen.

In den Sozialwissenschaften kann man im wesentlichen zwei Haltungen einnehmen. Entweder kann man Prozesse als grundlegend und Strukturen als zufällige „Eigenschaften“ laufender Prozesse betrachten. Oder aber man kann – wie es die Strukturalisten tun – Strukturen als grundlegend und Prozesse als Eigenschaften von Strukturen ansehen. Zwei Metaphern sollen diese Haltungen bildlich erläutern. Nehmen wir an, eine Person steht in einem Fluß und beobachtet den Fließprozeß. Die Ufer bilden den „strukturellen“ Rahmen, der ständig durch das Fließen des Wassers verändert wird. Alternativ kann man den Fluß von einem Flugzeug aus betrachten. Dabei sieht man nur die Struktur des Flußbettes, während der Fließvorgang nur zu erahnen ist und der „Struktur“ völlig untergeordnet ist. Gemäß der Transaktionstheorie wählen wir prinzipiell die erste Metapher als theoretischen Ausgangspunkt.

Eine Person beeinflusst durch ihre Handlungen die Prozesse des Systems, genauso wie ihre Handlungen von dem System beeinflusst werden. Sie ist also ein Produkt ihrer eigenen Werke. Jede Handlung findet in einer Situation statt, die einen zeitlich unterscheidbaren Ausschnitt eines Prozesses darstellt. Weder ist es logisch noch soziologisch möglich, von einer menschlichen Handlung zu sprechen, ohne auch gleichzeitig – ausgesprochen oder unausgesprochen – auf eine Situation hinzuweisen. Logisch betrachtet können wir nicht behaupten, daß die Person X die Handlung h ausführte, ohne daß sie sich in einer wie auch immer gearteten Situation S befunden hätte. „Handlung“ und „Situation“ stellen gemeinsam eine logisch notwendige Relation dar.

Soziologisch bezieht sich „Situation“ etwa darauf, in welchem sozialen oder physischen Raum die Handlung stattfindet, zu welcher Zeit sie abläuft, welche Erwartungen es gibt und wie die Person auf diese Erwartungen reagiert, welche soziale Position oder welchen Status sie während der Handlung hat, und welche Position oder welchen Status derjenige hat, auf den sich die Handlung richtet.

Dewey und Bentley meinen, daß niemand zutreffend vom Jäger und dem Gejagten als isoliert von der Jagd als solcher sprechen kann. Aber es ist genauso absurd, die Jagd als ein von den räumlichen und zeitlichen Beziehungen zu allen Komponenten isoliertes Ereignis zu betrachten.

Nehmen wir an, eine Person wird als „Geschäftsmann“ bezeichnet. Ein Geschäftsmann würde nicht so genannt werden, wenn er niemals Geschäfte machte; aber die große Variation seiner nicht geschäftlichen, also seiner übrigen Transaktionen treten durch die Bezeichnung „Geschäftsmann“ in den Hintergrund. Dann kann man davon sprechen, daß er im „Grunde seiner Seele“ Geschäftsmann ist. Man braucht nur einen kurzen, routinemäßigen und nicht durchdachten Schritt zu tun, um zu beginnen, von „Substanz, grundlegenden Eigenschaften, Essenz“ etc. zu sprechen. Das bedeutet, daß man den transaktionalen Standpunkt verläßt zugunsten desjenigen, den Dewey als interaktionistisch bezeichnet.

Das Beispiel weist auf ein anderes wichtiges Verhältnis hin. Das Bild vom Menschen und von der Welt, das wir haben, wird beeinflusst von der Sprache, die wir gebrauchen. Daher ist es von entscheidender Bedeutung für die Wissenschaft im allgemeinen, aber besonders für die Sozialwissenschaft, sich mit Sprache und Sprachanalyse zu beschäftigen. Theorien sind vor allem sprachliche Phänomene. Sie

drücken unsere Sicht der Welt aus und beeinflussen die Forschung, die wir als bedeutsam ansehen. Aber die Sprache ist selbst ein integrierter Teil des sozialen Transaktionssystems.

Zwischenspiel G: Über Naturwissenschaft und Gesellschaftswissenschaft

Zuweilen wird die Ansicht vertreten, daß es allgemeingültige Methoden gebe, deren Anwendung „Wissenschaftlichkeit“ garantiere, wenn man sie einmal gelernt hat. Mit Hilfe dieser mechanischen Sichtweise glaubt man gewissermaßen ein Kochrezept zu besitzen, das man gebrauchen kann, unabhängig davon, um welche wissenschaftlichen Problemstellungen es geht.

In der Sozialwissenschaft hat sich eine Tendenz etabliert, die Naturwissenschaft und ihre Methoden als Vorbild für die eigene Forschungsmethodik zu betrachten. Mit „Naturwissenschaft“ meint man in diesem Fall normalerweise die klassische Newtonsche Mechanik, die von Dewey als interaktionistisch bezeichnet wird. Ihre Methoden sind indes in der Gesellschaftswissenschaft kaum anwendbar. In der transaktionistischen Naturwissenschaft gibt es dagegen Ansätze und methodologische Regeln, die für die Methodologie der Gesellschaftswissenschaft von großer Bedeutung sind. Ich möchte dies mit dem Hinweis auf die Quantenphysik illustrieren, d. h. auf das Teilgebiet der Physik, das sich mit Atomen und subatomaren Partikeln beschäftigt.

Niels Bohr (1885–1962), der 1922 den Nobelpreis für Physik erhielt, hat einmal behauptet, daß es nicht die Aufgabe der Physik sei, zu beschreiben, wie die physische Welt beschaffen ist. Die Aufgabe der Physik, so meinte er, sei es vielmehr, zu erklären, was wir über die physische Welt sagen können und was wir in gewissen Fällen sagen müssen. Das bedeutet, daß die Sprache und unser Sprachgebrauch von Bedeutung sind für die Ergebnisse, die wir erreichen.

Als Beispiel können wir das Dilemma anführen, in das die Quantenphysik in den 1920er Jahren geriet. Traditionell wurden Lichtphänomene mit Hilfe einer elektromagnetischen Wellentheorie erklärt. Albert Einstein schlug basierend auf Experimenten dann eine andere Theorie vor. Der zufolge „besteht“ das Licht nicht aus Wellen, sondern aus Elementarteilchen. Er nannte sie Photonen. Die beiden

Theorien standen jedoch im Widerspruch zueinander, und es erhob sich die Frage, was das Licht *eigentlich* sei?

Bohr löste das Problem durch die Feststellung, daß die Frage falsch gestellt sei. Man kann die Frage von der „eigentlichen Natur“ des Lichtes überhaupt nicht beantworten. Denn wenn man bestimmte Experimente durchführt, z. B. mit dem Interferenzphänomen – wenn man zwei Steine ins Wasser wirft, können die dadurch entstehenden Wellen sich gegenseitig verstärken, abschwächen oder auch auslöschen – muß man das Resultat mit Hilfe einer elektromagnetischen *Wellentheorie* beschreiben. Macht man dagegen wie Einstein andere Experimente mit dem sogenannten photoelektrischen Effekt, so muß das Resultat mit Hilfe einer *Quantentheorie* beschrieben werden.

Diese beiden Erklärungen, so meinte Bohr, stünden nicht in Widerspruch zueinander. Sie wären vielmehr *komplementär*, und es gab darüber hinaus keine dritte Erklärung. Die These der Komplementarität wurde zu einem der zentralen Gedanken bei Bohr und in der Quantenphysik. Bohr nahm an, daß sie auch außerhalb der Quantenphysik Anwendung finden könnte, z. B. in der Psychologie. Er selbst gebrauchte folgendes Beispiel: Nehmen wir an, eine Person versucht, sich mit Hilfe eines Stocks in einem völlig dunklen Raum zu orientieren: „Solange wir den Stock nur leicht anfassen, erscheint er als Gegenstand des Tastsinnes. Umfassen wir ihn dagegen mit einem festen Griff, so verlieren wir den Eindruck eines Fremdkörpers, und die Berührungswahrnehmung wird unmittelbar auf den Punkt gelenkt, wo der Stock auf die Gegenstände stößt, die wir untersuchen wollen“.⁴⁷

Im ersten Fall ist der Stock selbst ein Objekt. Im zweiten Fall dagegen wird er zu einer Verlängerung unseres Körpers, d. h. zu etwas Subjektivem. Bohr deutet damit an, daß die Grenze zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Subjektivität und Objektivität fließend ist und von der Interaktion zwischen dem Individuum und seiner Umgebung abhängt. Gemeinsam bilden sie ein System oder Feld oder befinden sich, um mit Dewey zu sprechen, in einer Transaktionsphase.

Nach Bohr entsteht ein erkenntnistheoretisches Problem dadurch, „daß ein objektiv gegebener Inhalt einem wahrnehmenden Subjekt gegenübergestellt wird, während andererseits – was bereits aus einer solchen Behauptung hervorgeht – keine scharfe Unterscheidung zwi-

⁴⁷ Niels Bohr, *Atomtheorie och naturbeskrivning*, Stockholm 1967, S. 81.

schen Objekt und Subjekt aufrechterhalten werden kann, da ja auch die letztgenannten Begriffe zum Inhalt unseres Denkens gehören“.⁴⁸ Die scharfe cartesische Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven, ist demnach also nicht aufrechtzuerhalten. Dies geht bereits aus der Tatsache hervor, daß die Handlungen des Experimentators, d. h. subjektive Faktoren, bei quantenphysikalischen Experimenten in die Erklärung des Ergebnisses mit eingehen. Das bedeutet indessen nicht, daß diese Experimente willkürlich sind. Sie können mit derselben Apparatur und unter denselben Bedingungen wiederholt werden und führen damit zum selben Resultat. „Objektivität“ bedeutet hier die experimentelle Wiederholungsmöglichkeit.

Bohr stellt zusammenfassend fest, daß die Begriffe der klassischen Physik innerhalb der Quantenphysik nur begrenzt anwendbar sind. Die wichtigsten Unterschiede zwischen der klassischen Physik und der Quantenphysik bestehen darin, daß zum einen in der letzteren eine Wechselwirkung besteht zwischen der experimentellen Apparatur, also den Meßinstrumenten, und den Teilchen, die studiert werden sollen. Gemeinsam stellen sie ein System dar. Eine solche Wechselwirkung kommt in der klassischen Physik, die makrophysikalische Verhältnisse beschreibt, nicht vor. Zum anderen kann in der klassischen Physik die Lage und die Geschwindigkeit eines Körpers gleichzeitig gemessen werden. Diese raum-zeitliche Fähigkeit ist eine notwendige Voraussetzung, um die Verhältnisse mit Hilfe von Kausalgesetzen zu beschreiben. In der Quantenphysik dagegen führen die Meßinstrumente den Teilchen während des Meßvorgangs mehr Energie zu als sie selbst besitzen. Will man die Lage eines Teilchens messen, kann man daher nicht zugleich seine Geschwindigkeit oder seinen Impuls messen. Umgekehrt, wenn man seinen Impuls messen will, kann man nicht zugleich seine Lage bestimmen. Diese Tatsache kommt in Heisenbergs Unschärferelation zum Ausdruck. Als Konsequenz müssen alle Versuche der Ursachenbeschreibung aufgegeben und durch statistische Beschreibungen ersetzt werden.

Bohr hat noch eine weitere Anwendung für sein Komplementaritätsprinzip. Die Resultate quantenphysikalischer Experimente lassen sich auf eindeutige Weise mit Hilfe mathematischer Formalisierungen in Form der Matrizenalgebra beschreiben. Die Beschreibung der experimentellen Apparatur sowie der konkreten physikalischen Phäno-

⁴⁸ Ebd., S. 78.

mene, die man untersucht, muß hingegen mit Hilfe der Sprache der klassischen Physik geschehen.

Die mathematischen Formalismen der Quantenphysik und die Sprache der klassischen Physik sind komplementär, und beide sind notwendig für eine eindeutige Beschreibung. Die Sprache der klassischen Physik ist jedoch, nach Bohrs Auffassung, nur eine Präzisierung unserer Alltagssprache mit Hilfe genereller und abstrakter Begriffe. Nehmen wir an, daß ich zu meinem Kind sage: „Lehne dich nicht aus dem Fenster, weil du sonst herunterfallen kannst!“ Unter Anwendung unserer Alltagssprache drücke ich damit das Wesentliche des Gesetzes der Schwerkraft in der Newtonschen Physik aus.

Der dänische Philosoph und Physiker Peter Zinkernagel hat versucht, die sprachphilosophischen Konsequenzen von Bohrs erkenntnistheoretischen Überlegungen weiterzuentwickeln. Er schreibt: „Niels Bohr machte die entscheidende Entdeckung, daß wir nur ein Problem haben, nämlich dasjenige, unsere Worte und Begriffe korrekt zu gebrauchen. Daß es sich so verhalten muß, ist leicht einzusehen, weil alle Erkenntnis als Erkenntnis davon ausgedrückt werden kann, welche Behauptungen korrekt und welche falsch sind. Wissen wir alles darüber, so wissen wir alles, was man wissen kann. Die Entdeckung ist entscheidend, denn sie bedeutet, daß wir völlig von dem Verhältnis zwischen Beschreibung und Wirklichkeit absehen können. Wir können und sollten uns ausschließlich darauf konzentrieren, korrekte Beschreibungen zu geben, richtige Behauptungen aufzustellen: es ist unmöglich, richtige Beschreibungen zu geben und richtige Behauptungen aufzustellen, die nicht auch gleichzeitig richtige Beschreibungen der Wirklichkeit sein sollten. Falsche Behauptungen über die Wirklichkeit sind eine logische Unmöglichkeit“⁴⁹.

⁴⁹ Peter Zinkernagel, *Virkelighed*, a. a. O., S. 15 f.

3. Relationistische Thesen

Zusammenfassung

Ich unterscheide zwischen einer intrapsychischen und einer relationistischen Betrachtungsweise. Die erstgenannte geht davon aus, daß menschliche Handlungen Ausdrucksformen für eine innere, oft biologische Struktur sind. Innere Triebkräfte sind die Ursachen für unser Handeln. Der relationistische Standpunkt betont dagegen diejenigen Prozesse, die zwischen Menschen sich vollziehen, zwischen ihnen und ihrer Umwelt sowie der sozialen Situation, in der sie geschehen. Ich erörtere den Relationismus und seine moralischen Konsequenzen, und erläutere die Bedeutung von Strukturen mit Bourdieus Theorie vom Habitus. Schließlich werde ich kritisch die am häufigsten diskutierte intrapsychische Theorie, nämlich die Psychoanalyse, diskutieren.

3.1. Einleitung

Sozialpsychologische und soziologische Theorien, die die Bezeichnung „Theorie“ verdienen, gehen von Positionen über die Natur des Menschen und der Gesellschaft sowie der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft aus. Will man menschliches Handeln erklären, so finden sich im wesentlichen lediglich verschiedene Versionen zweier grundlegender Standpunkte. Der eine geht von drei Annahmen aus. *Erstens* behauptet er, daß Handlungen und andere psychologische Sachverhalte biologisch verankert seien. *Zweitens* sieht er diese als Ausdruck „innerer Faktoren“. Diese werden für gewöhnlich „Persönlichkeit“, „Persönlichkeitsstruktur“, „Charakter“, „biologische Struktur“ etc. genannt. Dieser Sprachgebrauch deutet auf etwas hin, von dem angenommen wird, daß es unabhängig von der Zeit existiere, das kontinuierlich oder permanent da sei, auch wenn es Veränderungen unterworfen sein könne. Es wird also davon ausgegangen, daß der Mensch eine innere, psychologische Struktur hat. Wir müssen diese studieren und verstehen, wenn wir in der Lage

sein wollen, sozialpsychologische Sachverhalte zu analysieren wie beispielsweise Verhalten oder Handlungen.

Ein *dritter* Gedanke kommt noch hinzu. Handlungen und andere psychologische Phänomene werden als Resultate innerer Triebkräfte betrachtet. Sie werden unterschiedlich als Instinkt, Verlangen, Bedürfnis, Impuls, Reiz etc. bezeichnet. Es wird somit angenommen, daß sie unsere Handlungen antreiben, diese verursachen oder als Motive wirken. Sie sollen erklären, warum wir tun, was wir tun. Die vielen alternativen Bezeichnungen deuten allerdings schon an, daß es sich um vage und vieldeutige Begriffe handelt.

Die Richtung, die diese Annahmen vertritt, nenne ich die *intra-psychische*, weil sie die Bedeutung innerer Faktoren betont. Zusammenfassend: sie ist biologisch ausgerichtet, geht von einer inneren Struktur und von Triebkräften aus und glaubt, Erklärungen für äußerlich zu beobachtende psychologische Phänomene geben zu können.

Den alternativen Standpunkt nenne ich den *relationistischen*. Er betont die soziale Seite des Menschen statt seiner biologischen Struktur. Auch bei ihm lassen sich drei Annahmen extrapolieren. *Erstens* wird bei der Erklärung unserer Handlungen die Bedeutung der sozialen und gesellschaftlichen Faktoren unterstrichen. *Zweitens* wird dem Gewicht beigemessen, was zwischen Menschen sich ereignet oder zwischen ihnen und ihrem sozialen Umfeld sowie zwischen ihnen und dem physischen Milieu, in dem sie leben. Ich verwende den Ausdruck „relationistisch“, um zu betonen, daß es sich um Beziehungen und Prozesse handelt, sowie um den vieldeutigen Begriff „interaktionistisch“ zu vermeiden.

Eine solche Betrachtungsweise betont also nicht die Bedeutung von Strukturen und dauerhaften Sachverhalten im Menschen. Jedoch vermeidet sie zugleich den Strukturgedanken nicht völlig. Gleichwohl legt sie diesbezüglich ihren Schwerpunkt auf Prozeßverläufe in ihrer Beweglichkeit und Veränderlichkeit sowie deren situativen Rahmenbedingungen. Sie ist also ihrer Natur nach dynamisch.

Zum dritten lehnt sie die Notwendigkeit oder auch nur die Möglichkeit ab, in diesem Zusammenhang Ursachenerklärungen vornehmen zu wollen.¹ Sie begnügt sich lediglich damit, beobachtbares Verhalten zu deuten und Gründe für dieses anzugeben.

Wenn man konsequent einen deterministischen Standpunkt verfolgt, um menschliche Handlungen zu erklären, ist es schwierig, wenn

¹ Siehe hierzu auch Kap. 1.

nicht unmöglich, von einer freien Wahl des Menschen zu sprechen. Es ist sogar unlogisch, zu erwarten, daß jemand unter Voraussetzung des Determinismus Verantwortung für seine Handlungen übernehmen kann. Denn wenn Handlungen von Triebkräften bestimmt werden, über die man keine Kontrolle hat, kann man auch keine Verantwortung für sie übernehmen.

Im Strafrecht hat man diese Sichtweise bereits akzeptiert. Man kann einen Menschen als „unzurechnungsfähig“ erklären, das heißt, daß er nicht verantwortlich ist für eine Straftat. Das geschieht jedoch oft, ohne daß man präzisieren kann oder muß, was die Unzurechnungsfähigkeit verursacht hat. Normalerweise verweist man dann auf eine Krankheit.

Der relationistische Ansatz geht dagegen davon aus, daß sich jemand im Prinzip dafür entscheiden kann, etwas zu tun oder zu lassen. Dies gründet in der These, daß Handlungen Wahlmöglichkeiten voraussetzen, wobei sie weder bewußt noch im Hinblick auf die Konsequenzen der Handlungen durchdacht zu sein brauchen.

Wenn der Mensch eine Wahl hat, kann er auch Verantwortung übernehmen, nicht nur für die eigenen Handlungen, sondern ebenso für deren vorhersehbare Konsequenzen. Der relationistische Ansatz hat deshalb auch bestimmte moralische Konsequenzen.

Dem relationistischen Ansatz zufolge können ursächliche Zusammenhänge durch einen anderen Sachverhalt ersetzt werden, und zwar durch Rückkopplung. Nehmen wir an, daß A und B in Kontakt miteinander stehen. A's Handlungen beeinflussen B, der wiederum darauf reagiert und A beeinflusst usw. Wenn ein Konflikt zwischen ihnen entsteht, ist es weniger sinnvoll zu fragen, wer angefangen hat, wer den Konflikt verursacht hat oder wer die Schuld trägt, weil beide Teil einer gegenseitigen Beeinflussungsbeziehung sind. „Ein Wort gibt das andere“. A's sehr subtile Geste, z. B. ein Stirnrunzeln, kann von B als Kritik aufgefaßt werden und eine aggressive Reaktion auslösen, die A vielleicht überrascht u. s. w.

Es ist deshalb schwierig oder unmöglich, hier Ursachenerklärungen suchen zu wollen. Im günstigsten Fall kann man Gründe dafür angeben, warum ihre Meinungsverschiedenheit begann und wie sie verlief. Solche Gründe stellen Situationsanalysen dar. Wenn A und B unterschiedliche Perspektiven haben und deshalb dieselbe Situation auf unterschiedliche Weise erleben, können sie, ausgehend von ihren jeweiligen Positionen, verschiedene Gründe angeben. Diese können

widersprüchlich sein, aber von ihrer jeweiligen Perspektive aus plausibel oder konsequent.

Gerade unterschiedliche Interpretationen der Situation können wiederum zu Konflikten führen, in denen die Parteien einander beschuldigen und ein jeder behauptet, recht zu haben. Wiederholen sich solche Konflikte, kann eine Interaktion entstehen, die man „blaming games“ nennt. Sie vertieft die Konflikte. Das ist z. B. in Ehen nicht ungewöhnlich. Eine Möglichkeit, solche Konflikte zu lösen, besteht darin, die laufende Interaktion abubrechen und sich zu fragen, was eigentlich vor sich geht.

Der relationistische Standpunkt zieht eine Reihe von Fragen nach sich:

1. Wir haben früher behauptet, daß die Rede von Prozessen voraussetzt, daß man auch von Strukturen spricht. Diese Begriffe sind komplementär. Wie geht der relationistische Ansatz mit diesem Problem um?
2. Wenn man die Existenz von Triebkräften in Frage stellt, was folgt dann für den Umgang mit dem Problem der Motivation? Ein Vorschlag, der im nächsten Kapitel entfaltet wird, ist, die Idee der Triebkräfte völlig aufzugeben und statt dessen Umweltfaktoren, die es uns erschweren oder erleichtern, unsere Handlungsziele zu erreichen, zu analysieren.
3. Die einflußreichste intrapsychische Theorie ist die Psychoanalyse. Welche kritischen Gesichtspunkte kann man aus relationistischer Sicht gegen sie herausstellen?

Ich werde diese drei Problembereiche in jeweils eigenen Abschnitten erörtern. Zunächst werde ich aber die relationistische Vorgehensweise etwas ausführlicher erläutern.

3.2. Die Bedeutung des Relationismus

Der französische Philosoph Maurice Merleau-Ponty sagt bei der Erläuterung seiner relationistische Position², daß die Wahrheit nicht im inneren Menschen wohne. Genauer ausgedrückt gäbe es keinen inne-

² Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of perception*, London 1970.

ren Menschen, der Mensch sei in der Welt, und nur in der Welt erlange er Erkenntnis von sich selbst. Er fügt hinzu, daß der Mensch nach seinen Ausflügen in dogmatisches Alltagsdenken oder Reisen in die Wissenschaft versuche, zu sich selbst zurückzukehren. Allerdings fände er dann keine Quelle für eine in ihm liegende Wahrheit. Vielmehr träfe er auf ein Subjekt, das dazu bestimmt sei, in der Welt zu existieren und deshalb angewiesen auf seine Beziehungen zu ihr. Aber „die Welt“ sei primär die vom Subjekt geschaffene „Lebenswelt“, die ihrerseits das Subjekt forme und verändere.³ Als Konsequenz schreibt er in seiner Version des Relationismus der Wahrnehmung eine zentrale Rolle zu.

Die zentrale These des Relationismus sagt, daß das, was *zwischen* dem Subjekt und anderen Personen sich ereignet sowie die Situation, in welcher dieses geschieht, von entscheidender Bedeutung sind. Auf ähnliche Weise verhält es sich zwischen dem Subjekt und der materiellen Welt. Die zuletzt genannte Beziehung ist auf sehr schöne Weise von Johan Asplund am Beispiel des Drachenflugs beschrieben worden: „Wir hatten einen Drachen aus einigen Holzleisten und braunem Schrankpapier gebastelt. Am Schwanz befestigten wir Rosetten aus altem, rotem Samt. Als der Drachen auf dem Boden lag, glich er etwas, aus dem das Leben entwichen war. Als er aufstieg und zu einem lebendigen Wesen wurde, nahm er gleichzeitig an Gewicht zu und schien etliche Kilogramm zu wiegen. Als er vom Boden abhob, wurde er schwerer. Der Drachen ritt auf dem Wind. Es knisterte in dem braunen Papier. Ich lief unten über das Stoppelfeld und befand mich gleichzeitig hoch dort oben. Fühlte ich Lust? Zweifellos! Eine unbändige Lust, die nicht in meinem Inneren entstand, sondern von außen kam, eine Lust, die im Stoppelfeld unter den Füßen, in der Leine zum Drachen und im Knistern des braunen Papiers saß.“⁴

Die Lust entstand nicht im Inneren des Verfassers. Sie ereignet sich *zwischen* ihm und dem Stoppelfeld, der Schnur und dem Schrankpapier. Sie ist nach Asplund nach außen gerichtet. Den Drachenflug betrachtet er als elementare Form für soziales Leben, einen Ausdruck für die dem Menschen innewohnende Sozialität. Diese macht ihn empfänglich für die Gegenwart anderer Menschen. Er ist Asplund zufolge sozial responsiv. Das bedeutet, daß er im Prinzip auf

³ Zum Begriff „Lebenswelt“ siehe Kap. 1.

⁴ Johan Asplund, *Det sociala livet*, Göteborg 1987, S. 36f.

die eine oder andere Weise auf die Gegenwart oder Existenz eines anderen Menschen reagiert.⁵

Johan Asplund hat drei Thesen formuliert, die grundlegend für eine relationistische Haltung sind:

These 1: Wir können uns selbst nicht unabhängig von anderen bewerten, eine These, die etwa auch George Herbert Mead vertritt. Andere sprechen über uns und charakterisieren uns. Wir übernehmen ihre Bewertungen, wenn sie von für uns „bedeutungsvollen Anderen“ kommen. Eltern zum Beispiel sind bedeutungsvoll für Kinder, weil diese abhängig von jenen sind. Eltern haben die Möglichkeit, die Selbsteinschätzung sowohl positiv als auch negativ zu beeinflussen. Es sollte ein grundlegendes Element in der Erziehung sein, daß die Eltern dafür Sorge tragen, daß die Kinder ein positives Bild von sich selbst bekommen. Wenn ein Kind als Konsequenz der Beurteilung und Bewertung durch die Eltern eine negative Selbsteinschätzung entwickelt, kann das verheerende Konsequenzen für die Beziehungen haben, die das Kind später eingeht.

Wenn ich, um ein anderes Beispiel zu nennen, mich als Forscher bewerten soll, bin ich abhängig von solchen Kollegen, die ich selbst wegen ihrer Tüchtigkeit schätze. Jene hingegen, die ich nicht schätze, sind keine „bedeutungsvollen Anderen“.

These 2: Wir können uns nicht vorstellen, unabhängig von anderen zu sein. Wir sind immer Bestandteil eines sozialen Netzwerks, in dem die Handlungen anderer notwendig für unsere Existenz sind und unsere Handlungen notwendig für die Existenz anderer. Wenn ich morgens mit dem Bus zur Arbeit fahre, bin ich abhängig davon, daß der Busfahrer früh genug aufgestanden ist und die Anforderungen erfüllt, die seine Arbeit mit sich bringt. Wir sind niemals sozial isolierte Atome.

Diese Einsicht hat auch moralische Konsequenzen. Unsere Abhängigkeit kann zu Toleranz und Rücksichtnahme führen oder zu Rücksichtslosigkeit und Ellenbogenmentalität. Es sollte deshalb ein moralischer Anspruch sein, daß diejenigen unserer Handlungen, die andere beeinflussen können, sich so gestalten, daß sie anderen nicht schaden, ihnen Schmerzen verursachen oder ihr Leben erschweren. Hilfsbereit, tolerant und solidarisch zu sein und andere möglichst zu unterstützen

⁵ Vgl. ebd., S. 205.

sind Werte, die in unserer Gesellschaft eine besondere Bedeutung erhalten.

These 3: Wir können überhaupt nicht unabhängig von anderen existieren. Diese These ist eine logische Konsequenz der beiden vorhergehenden.

3.3. Konsequenzen einer relationistischen Haltung

Die *intrapsychische* Perspektive führt oft zu einer Subjekt-Objekt-Beziehung, die Martin Buber als eine „Ich-Es“-Beziehung⁶ bezeichnet. Ich werde diese Behauptung mit Hilfe einer Therapiesituation exemplifizieren, also der Beziehung zwischen einem Arzt und einem Patienten oder einem Therapeuten und einem Klienten. Bereits das Wort „Klient“ deutet eine Objektivierung an. Der Klient neigt dazu, ein *Objekt* zu werden, das einer Behandlung „ausgesetzt“ wird.

In einer psychotherapeutischen Situation hat der Therapeut ein Fachwissen, und man nimmt an, daß er dadurch die Fähigkeit besitzt, das Verhalten des Patienten oder Klienten korrekt zu analysieren. Wenn der Klient die Interpretationen des Therapeuten nicht akzeptiert, wird das oft als Widerstand gegen die Behandlung interpretiert. Es besteht gleichwohl aber auch das Risiko, daß der Therapeut sich geirrt haben kann. In der Abhängigkeitsbeziehung jedoch, die zwischen Therapeut und Klient besteht, kann der Therapeut sich auf seine Autorität in Fragen der Interpretation berufen.

In einer derart strukturierten sozialen Situation versucht der Therapeut, dem Klienten seine Probleme bewußt zu machen. Er soll ein zusammenhängendes und oberflächlich gesehen sogar logisch erklärbares Bild des Patienten erstellen. Wenn dieser das Bild akzeptiert, wird dann behauptet, daß er „Krankheitseinsicht“ hat.

Eine solche Subjekt-Objekt-Beziehung strukturiert sich normalerweise hierarchisch. Der Therapeut hat Macht über den Patienten. Es besteht dadurch aber das Risiko, daß der Patient „finalisiert“ wird, das heißt, daß ihm eine bestimmte Persönlichkeitsstruktur äußerlich zugeschrieben wird. Der Therapeut sieht dann die Probleme des Patienten lediglich als Ausdruck dieser äußerlich zugeschriebenen

⁶ Siehe hierzu Kap. 2.4.

Struktur. Er stellt eine Diagnose, die wiederum die Finalisierung bekräftigt, denn der Patient paßt normalerweise sein Verhalten der Diagnose an und übernimmt die Bewertungen des Therapeuten.

Angenommen, ein Patient hat Seh- oder Hörhalluzinationen. Ein Psychiater stellt die Diagnose „Paranoia“. Wenn der Patient ein guter, d. h. ein angepaßter Patient ist, akzeptiert er die Diagnose und läßt sich durch diese in seiner Selbsteinschätzung beeinflussen. Nach dem relationistischen Ansatz könnte der Psychiater davon ausgehen, daß der Patient sich nur in einer bestimmten Situation, wie er es bezeichnet hat, „paranoid“ verhält, z. B. wenn der Arzt berechtigt ist, ihn aus der Psychiatrie zu entlassen oder dorthin zu überweisen. Würde der Arzt dagegen eine andere soziale Situation schaffen und seine eigene Haltung dem Patienten gegenüber ändern, würde dieser sich eventuell weniger oder gar nicht „paranoid“ verhalten. Im ersten Fall wird der Patient zum Objekt, und die Diagnose des Psychiaters erhält eine festgelegte Gültigkeit. Ginge der Arzt dagegen von einer relationistischen Verhaltensweise aus, so wäre das Verhalten des Patienten abhängig von der Situation, die der Arzt herbeiführt sowie von der Interaktion, die zwischen beiden sich ereignet. Der Arzt hat deshalb eine Verantwortung für das, was er unternimmt und für die Reaktionen des Patienten. Ändert der Arzt seine Position, verhält sich der Patient vielleicht nicht mehr paranoid.

Um keine Ich-Es-Beziehung zu schaffen und am Leben zu erhalten, sollte der Therapeut dem Patienten von Anfang an helfen, sich selbst als ein selbständiges und einsichtiges Subjekt zu erleben. Gleichzeitig ist es dagegen schwierig, in einer Therapiesituation eine echte Ich-Du-Beziehung zu etablieren, da der Therapeut eine gewisse Distanz halten muß. Die Schlußfolgerung hieraus wäre, daß eine therapeutische Beziehung ständig zwischen der Notwendigkeit, den Patienten nicht in ein Es zu verwandeln, und der Gefahr, daß der Therapeut sich vorbehaltlos für den Patienten engagiert, schwankt.

Ich möchte darüber hinaus noch die Schlußfolgerung ziehen, daß eine relationistische Haltung die Verantwortungsverhältnisse selbst verändert. Die Beziehung zwischen Arzt und Patient verwandelt sich demnach in eine Subjekt-Subjekt-Beziehung. In einer Subjekt-Objekt-Beziehung kann die Verantwortung komplett auf das Objekt übertragen werden. Das ist in einer Subjekt-Subjekt-Beziehung gerade nicht möglich.

In einer Subjekt-Subjekt-Situation geht man vielmehr von einer relativen Gleichberechtigung aus. Diese wiederum kann einen einsei-

tigen Monolog in einen gegenseitigen Dialog verwandeln. Der Dialog ist als „die Kernaktivität des menschlichen Verständnisses“ bezeichnet worden. Durch Zuhören kann die eine Partei die Äußerungen der anderen übersetzen und sie in die eigene Erkenntnis integrieren. Dies ist eine Voraussetzung für gegenseitiges Verständigung und gegenseitiges Einverständnis.

Wir können zur besseren Übersicht die Unterschiede der beiden Sichtweisen verkürzt und schematisch in zehn Punkten zusammenfassen:

Die intrapsychische Sichtweise	Die relationistische Sichtweise
Persönlichkeitsstruktur mit bestimmten Eigenschaften	Situationsabhängige Interaktion
Betonung der Struktur	Betonung von Prozessen
Determinismus und kausale Beziehungen	Hermeneutische Analyse für die Angabe von Gründen
Betonung der Bedeutung von Kindheit und Erziehung	Betonung der aktuellen Situation
Subjekt-Objekt-Beziehung	Subjekt-Subjekt-Beziehung
Hierarchische Beziehung von Über-Unterordnung	Gleichberechtigung
Monolog	Dialog
Finalisierung	Offenheit
Die Verantwortung liegt beim Objekt	Die Verantwortung wird unter den Parteien der Interaktion verteilt
Biologische Orientierung	Soziologisch-sozialpsychologische Orientierung

Zwischenspiel H: Anwendung in der Filmanalyse

Lena Israel hat sich in ihrem Buch *Filmdramaturgie und alltägliches Denken*⁷ auf eine ausgezeichnete und interessante Weise mit dem Einfluß der beiden Sichtweisen auf den Film beschäftigt. Ihre grundlegende These formuliert sie so: „Die Dramaturgie und die Art, Menschen im Film zu schildern, stehen in engem Zusammenhang. Das

⁷ Vgl. Lena Israel, *Filmdramaturgi och vardagstänkande*, Göteborg 1991.

Menschenbild, das Drehbuchautor, Regisseur und Produzent haben, beeinflußt den Aufbau der Filmdramaturgie und umgekehrt“.⁸

Sie unterscheidet im Sinne Max Webers idealtypisch zwischen zwei Hauptrichtungen in der Filmdramaturgie, dem *angelsächsischen* Erzählstil, der den amerikanischen Film geprägt hat, aber z. B. auch in Schweden verwendet wird, und dem *episch-lyrischen*, den sie u. a. an russischen und italienischen Filmen belegt. Beide Richtungen gehen von Vorstellungen über die Natur des Menschen aus. Die erste wendet oft eine psychoanalytische, d. h. eine intrapsychische Sichtweise an, während die zweite stärker von einer relationistischen Perspektive ausgeht. Die Autorin untersucht diese Perspektiven an einer großen Zahl von Beispielen aus bekannten Filmen.

Im angelsächsischen Erzählstil versucht man, beim Zuschauer bereits von Anfang an eine kognitive und emotionale Identifikation mit dem Helden bzw. den Hauptpersonen zu erzeugen.

Die episch-lyrische Dramaturgie baut dagegen eine andere Beziehung zum Zuschauer auf. „Sie ist oft kontemplativer und hat einen langsameren Rhythmus, der dem Zuschauer die Möglichkeit gibt, zu reflektieren, was er sieht. Das dramatische Spannungsmoment tritt zurück“.⁹ Lena Israel fügt noch hinzu, daß diese Art der Dramaturgie nicht zwangsläufig eine geradlinige Handlungsstruktur habe. Statt dessen seien oft die Nebenhandlungen in der Präsentation einer anscheinend unzusammenhängenden Geschichte wichtig.

Die Autorin ist der Ansicht, daß die angelsächsische Dramaturgie problemlos mit einem psychologisierenden, intrapsychischen Menschenbild verknüpft werden kann, jedoch nicht mit einem relationistischen. „Bei Begegnungen von Menschen werden oft die verborgen geglaubten ‚Triebe‘, die den Charakter einer Person kennzeichnen, hervorgerufen. Man schafft die Charaktere, die notwendig sind, um eine bestimmte Intrige in Szene zu setzen“.¹⁰ Eine solche Intrige, die mehr oder weniger action-betont ist, geht dann Hand in Hand mit jenen Charakteren.

Die Handlung gestaltet sich so fast wie eine psychologisch notwendigen Konsequenz der Persönlichkeit der Hauptpersonen. Diese Koinzidenz ist so ausgeprägt, daß man oft den Handlungsverlauf und

⁸ Ebd., S. 118.

⁹ Ebd., S. 108.

¹⁰ Ebd., S. 128.

seine Folgen vorhersagen kann, wenn man versteht, welche Eigenschaften die Hauptpersonen charakterisieren. Es existiert eine enge Kopplung zwischen Psychologisierung und einem Realismus, der behauptet, bekannte, möglichst unproblematische Verhältnisse wiederzugeben, die beim Zuschauer einen Wiedererkennungseffekt erzeugen. Die Kamera ist sozusagen allwissend.

Die episch-lyrische Dramaturgie folgt hingegen einer relationistischen Sicht vom Menschen, die in höherem Grad situationsabhängig ist. Die Autorin untersucht diese These an Beispielen aus russischen Filmen, insbesondere denen von Tarkowski. Hier findet sich kein intrapsychischer Ansatz mit feststehenden Charakterzügen. „Oft werden auch die ‚Kategorien‘ umgekehrt: der ‚Schwächere‘ wird manchmal zum ‚Stärkeren‘, auch wenn es nicht um den Ausgang eines Kampfes geht. Es geht nicht einmal um stark und schwach [...] In diesen Filmen wird der Mensch statt dessen auf eine überraschende Weise beschrieben, wie ein Rätsel“.¹¹ Die Beziehungen zwischen Menschen beeinflussen sie wiederum, sowohl ihr eigenes Leben als auch ihre Beziehungen untereinander. Die inneren Aspekte bilden mit den äußeren eine Einheit. Es existiert eine weitgehende Offenheit, denn die Menschen besitzen keine fertige Persönlichkeitsstruktur. Sie sind nicht finalisiert. Ihre Handlungen werden in hohem Maße von der Situation bestimmt. Deshalb ist es schwer, sie vorherzusagen, und man weiß nicht, wie die Personen handeln werden. Die Beziehungen, die zwischen Menschen bestehen, beeinflussen und bestimmen ihre Handlungen, die auf unterschiedlichen Ebenen stattfinden.

Lena Israel verweist auf Michail Bachtin, der sagt, daß die Individuen Repräsentanten für eine gesellschaftliche Einheit seien, und die Ereignisse in ihrem Leben sich mit den Begebenheiten in der gesellschaftlichen Einheit decken, wobei ihre Bedeutung die gleiche sei, sowohl auf der individuellen als auch der gesellschaftlichen Ebene.

Lena Israel betont, daß die Unvorhersehbarkeit der Handlungen im Charakter der Dramaturgie liegt. Die Hauptpersonen werden wie gleichberechtigte Teilnehmer behandelt und nicht, wie in der intrapsychischen Darstellung, wie Objekte eines außerhalb stehenden, allwissenden Konstrukteurs. Die Personen leben statt dessen ihr eigenes Leben in Relation zum Konstrukteur, der nicht „allwissend“ ist. Der Dialog beherrscht die Interaktion zwischen selbständigen und ebenbürtigen Personen. „Wenn ein Mensch in der dialogischen Form cha-

¹¹ Ebd., S. 137

rakterisiert wird“, schreibt Lena Israel, „wird sein Weltbild beschrieben. Die Personen zeigen sich selbst und entlarven sich selbst. Dies geschieht nicht durch die Objektivierung der anderen“.¹² Die dialogische Form wird mit einer polyphonen Auffassung vom Menschen kombiniert, wonach die Menschen keine fertigen Individuen sind, sondern ihr Auftreten sich je nach Situation verändert. Sie können im einen Augenblick Helden sein und im nächsten Schwächlinge und Verlierer – genau wie im wirklichen Leben. Die Polyphonie hat auch zur Folge, daß die Geschichte des Films nicht aus der Perspektive und in der Interpretation einer Person erzählt wird. Andere, jedoch ebenbürtige, Personen können zu Wort kommen und der Geschichte eine neue Wendung geben.

Das grundlegende Prinzip in einer relationistischen Menschen-sicht, wie sie im episch-lyrischen Film zum Ausdruck kommt, besagt, daß „man annimmt, daß es in jedem Menschen einen unvollendeten inneren Kern gibt. An diesen Kern muß der Zuschauer sich dialogisch wenden. Dieser Teil eines Menschen ist und bleibt unvollendet“¹³, denn so lange er lebt, lebt er durch die Tatsache, daß er nicht endgültig fertig ist.

3.4. Struktur und Prozeß

Die relationistische Sicht geht, wie gesagt, von den Beziehungen aus, die die Menschen ständig etablieren und die darüber hinaus von der bestehenden sozialen Situation beeinflußt werden. Diese wird ihrerseits von den fortlaufenden Prozessen beeinflußt. Eine feste Struktur ist also, gemäß der relationistischen Sichtweise, nicht einschlägig für die menschliche Interaktion. Sie wird vielmehr als anhaltender und sich ständig verändernder Prozeß angesehen.

Wenn man das Verhältnis zwischen Struktur und Prozeß auf theoretischer Ebene diskutiert, könnte man beispielsweise behaupten, daß die Struktur das Wesentliche sei und Prozesse lediglich Eigenschaften der Struktur darstellte. Der Strukturalismus in seinen unterschiedlichen Ausprägungen vertritt diesen Standpunkt. Man könnte dagegen

¹² Ebd., S. 147.

¹³ Ebd., S. 167.

auch behaupten, daß die Prozesse grundlegend seien und Strukturen vorübergehende und wandelbare Eigenschaften von Prozessen.

In der Soziologie und Sozialpsychologie kann man zwischen diesen Positionen gewissermaßen wählen. Aber die Wahl hat weitreichende Konsequenzen für die weiterführende theoretische Analyse. Durch gesellschaftliche Prozesse schaffen, produzieren und reproduzieren Menschen ihr Leben. Beispiele sind die gesellschaftlichen Produktions-, Konsum- und Austauschprozesse sowie auch der Sozialisationsprozeß. Die Menschen produzieren sowohl mit ihren Händen als auch kognitiv durch ihre Ideen und Theorien. Gleichzeitig werden sie aber auch von diesen Prozessen beeinflusst. Dadurch sind sie sowohl Schöpfer als auch Produkte ihrer eigenen Schöpfungen. Es ist eine von Karl Marx' (1818–1883) Thesen, daß die Menschen ihre eigene Geschichte erschaffen. Das tun sie jedoch nicht völlig frei, sondern aufgrund der bereits bestehenden und tradierten Verhältnisse.¹⁴

Strukturen stellen einen Rahmen für solche Prozesse dar und setzen ihnen Grenzen. Diese können jedoch überschritten und die Strukturen damit verändert werden. Strukturen sind für Inhaber von Machtpositionen in der Gesellschaft ein wichtiges Mittel, um gesellschaftliche Verhältnisse zu produzieren und den Status quo zu reproduzieren.

In einer kapitalistischen Gesellschaft verleihen Besitz von wirtschaftlichen Mitteln und Herrschaft über diese eine große Macht zur Aufrechterhaltung der bestehenden wirtschaftlichen Struktur. Wie sie funktioniert, wird dann in den Ideen der Menschen reflektiert. Diese können sich zu zusammenhängenden Ideologien entwickeln, die dazu dienen, die bestehenden Verhältnisse zu erklären. Es liegt im ideologischen Interesse der Machthaber, die Überzeugung zu untermauern, daß bestehende Strukturen unveränderlich sind. Tatsächlich aber können Ideologien genau die Verhältnisse erzeugen, von denen sie behaupten, daß sie sie lediglich beschreiben. Sie können also wie sich selbst erfüllende Prophezeiungen funktionieren. Dieses Phänomen wird auch Reflexivität genannt. Gesellschaftliche Verhältnisse reflektieren die Erwartungen und die Maßnahmen, die wir ergreifen, damit die Entwicklung zu genau den Verhältnissen führt, die wir dann als „objektiv“ beschreiben.

¹⁴ Vgl. Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Luis Bonaparte*, in: *MEW*, Bd. 8, S. 111-207.

Die Gesellschaftswissenschaftler, die Strukturen als Ausgangspunkt für die Analyse wählen, betonen in der Regel Kontinuität und Unveränderlichkeit. Im Grunde sind sie meist konservativ. Jene, die Prozesse als grundlegende Prämisse wählen, betonen dagegen Veränderungen und tendieren dazu, radikal zu sein.

Was sind Strukturen? Allgemein betrachtet sind sie theoretische Konstruktionen. Sie versuchen, eine Vielfalt von Verhältnissen zusammenzufassen und sie auf eine zusammenhängende Weise zu interpretieren. Um eine Ordnung zu beschreiben, konstruiert man für gewöhnlich eine Gesellschaftsstruktur. Sie soll ein Verständnis von Ganzheit vermitteln können für das, was vielleicht unmittelbar als chaotisch erscheint.

Die Sprache eignet sich ausgezeichnet, um Strukturen zu studieren. Diese sind grammatischer, syntaktischer und logischer Art. Sprechhandlungen dagegen sind Prozesse. Um korrekt sprechen zu können, muß man die Regeln der sprachlichen Strukturen befolgen. Aber diese können nur mit Hilfe von Sprechhandlungen ausgedrückt werden. Auf diese Weise erhalten wir ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis von Struktur und Prozeß, wenn man die Sprache und ihre Rolle verdeutlichen will.

3.5. Pierre Bourdieus Strukturbegriff

3.5.1. *Der Habitus als Prozeßstruktur*

Pierre Bourdieu verfolgt die Frage, ob die Lebensgeschichte einer Person ihre aktuellen Verhaltensweisen sowie ihre soziale Interaktion, beeinflussen kann. Als eine Antwort führt er den Begriff „Habitus“ ein. Der Habitus bezeichne dabei eine Struktur, die keine geschlossene, unveränderliche, sondern vielmehr eine offene und fluktuierende darstelle. Es ist eine Prozeßstruktur. Sie besteht, nach Bourdieu, aus „geregelten Improvisationen“. Sie „finalisiert“ den Menschen nicht, um einen Ausdruck von Michail Bachtin zu verwenden. Sie sei Ausdruck eines immer noch andauernden historischen Prozesses. Dazu kommt, daß der „Habitus“ nicht primär eine solche Struktur ist, die eine einzelne Person charakterisiere, d. h. eine Persönlichkeitsstruktur. Vielmehr sei der Habitus einer Gruppe von

Menschen oder vor allem einer Klasse gemeinsam und ein Produkt der Geschichte dieser Gruppe oder Klasse.¹⁵ Er erzeuge individuelle und kollektive soziale *Praktiken*, wobei „Praktik“ wiederholte und wiederkehrende soziale Handlungsmuster bezeichnet. Der Habitus trägt laut Bourdieu dazu bei, die aktive Gegenwart vergangener Erfahrungen, die in jedem Organismus gespeichert sind, sicherzustellen. Er komme in der Art wahrzunehmen, zu denken und zu handeln zum Ausdruck. Er garantiere sozusagen die „Korrektheit“ der sozialen Praktiken und ihre zeitlose Konstanz. Das geschehe zuverlässiger als es durch formelle Regeln und Normen erreicht werden könne.

Der Habitus sei „verkörperte Geschichte, einverleibt wie eine Art zweite Natur und vergessen wie Geschichte, aber die aktive Gegenwart der gesamten Vergangenheit, deren Produkt er ist“.¹⁶

Bengt Gesser entwickelt diesen Gedanken weiter¹⁷ und zitiert u. a. Staff Callewaert, der sagt, daß der Habitus das Paradox erkläre, daß eine menschliche Handlung zielgerichtet sein kann, ohne daß der Handelnde sich über das Ziel im klaren ist. „Der Begriff des Habitus trägt damit dazu bei, zu erklären, warum ein Mensch, von einem Außenstehenden betrachtet, als rational agierend betrachtet werden kann, ohne daß eine bewußte rationale Wahl vorliegt“.¹⁸

Ich fasse zusammen: Der Habitus ist die Geschichte, die einen Menschen und vor allem eine Gruppe von Menschen geformt hat, eine Geschichte, die jedoch vergessen wurde, die aber bewirkt, daß bestimmte Verhaltensweisen als vorgegeben und unproblematisch angesehen werden, solange sie keine Konflikte mit anderen mit sich bringen oder Probleme erzeugen. Erst dann beginnt jemand vielleicht, über das nachzudenken, was er bisher als selbstverständlich angesehen hat. Es existiert somit eine gewisse Übereinstimmung von Habitus und Lebenswelt.

Durch die Idee von der „vergessenen Geschichte“ versucht Bourdieu, sowohl einen alternativen Begriff zum psychoanalytischen „Unbewußten“ einzuführen, der hoffnungslos in Freuds Triebtheorien verwickelt ist, als auch hervorzuheben, daß die Geschichte, sowohl

¹⁵ Vgl. Pierre Bourdieu, *The Logic of practice*, Cambridge 1990.

¹⁶ Ebd., S. 56.

¹⁷ Vgl. Bengt Gesser, *Kultur och Kritik*, Göteborg 1992.

¹⁸ Ebd., S. 12.

die individuelle als auch die kollektive und damit soziale Geschichte ist. Sie ist beeinflusst von sozialen und gesellschaftlichen Verhältnissen und kann durch diese konkrete Handlungsverläufe beeinflussen. Mit dieser Ansicht knüpft er an Marx' Gedanken an.

Für viele Marxisten ist „Klassenbewußtsein“ ein zentraler theoretischer Begriff. Der Habitusbegriff hat jedoch zur logischen Konsequenz, daß das Klassenbewußtsein durch eine *klassenspezifische Unbewußtheit* ersetzt werden muß: Ausgangspunkt ist, daß Personen, die einer Klasse angehören, gemeinsame Existenzbedingungen haben. Industriearbeiter, um ein konkretes Beispiel zu nennen, sind körperlich arbeitende Personen, erhalten Stundenlohn, befinden sich in untergeordneten Positionen mit geringem Einfluß auf ihre Arbeit und andere Entscheidungsprozesse, von denen sie beeinflusst werden. Diese Existenzbedingungen begründen einen gemeinsamen Habitus, der wiederum eine gemeinsame soziale Praktik steuert, was zur Folge hat, daß ein Orchester ohne einen Dirigenten perfekt zusammenspielt, wie Bourdieu es metaphorisch ausdrückt. Der Habitus vereint eine gewisse Regularität, Einheit und Systematik zu einer sozialen Praktik, auch ohne daß dies durch eine spontane oder aufgezwungene Organisation geschieht. Er versetzt außerdem dem leninistischen Prinzip, daß nur eine Parteielite die „objektiven“ Interessen der Klasse verstehen könne und sie deshalb regieren müsse, auch wenn das Diktatur bedeute, einen tödlichen Stoß. Denn dieser Gedanke setzt die Existenz eines Klassenbewußtseins voraus, das unentwickelt ist und deshalb ein „falsches“ Klassenbewußtsein sei. Aber durch ihren Habitus handeln Menschen in Übereinstimmung mit einer sozialen Praktik, deren geschichtliche Wurzeln vergessen sind.

Der Habitus ist, was man – mit einem vieldeutigen Wort – eine „Disposition“ oder Mentalität nennen könnte, eine Art, die Welt vor dem Hintergrund gegebener Werte wahrzunehmen und zu interpretieren, sich zu anderen Menschen und gesellschaftlichen Phänomenen zu verhalten, einen bestimmten Sprachgebrauch zu verwenden etc. Der Habitus kommt somit in einer sozialen Praktik zum Ausdruck.

Bourdieu behauptet, daß der Habitus während eines langen Sozialisationsprozesses entstanden sei, der wiederum eng verknüpft sei mit der sozialen Klassenzugehörigkeit. Der Erziehungsprozeß wäre damit also klassenspezifisch. Die Arbeiterklasse vermittelt ihren Kindern andere Werte und Zielsetzungen als beispielsweise die Oberklasse. Sie hat laut Bourdieu ein anderes kulturelles Kapital als die Oberklasse.

Wie fügt sich Bourdieus Strukturbegriff jedoch in einen konsequent relationistischen theoretischen Rahmen ein? Der französische Soziologe Emile Durkheim (1858–1917) hat eine Methodenregel formuliert, daß soziale Fakten wie Dinge behandelt werden sollen, zwar nicht notwendigerweise wie materielle Dinge, aber doch wie Dinge im Gegensatz zu Ideen. Karl Marx ging dagegen davon aus, daß soziale Fakten wie Beziehungen behandelt werden sollen. Er erläutert dies mit dem Tausch. Zwei Waren werden gegeneinander getauscht. Der Tausch wird davon bestimmt, daß ihr Wert zueinander in Beziehung gesetzt wird. Der Tausch ist also eine Wertbeziehung. Marx' Betonung, daß soziale Fakten Beziehungen darstellen, ist eine Reaktion auf die Tendenz der kapitalistischen Gesellschaft, alles in Dinge oder Objekte für den Kauf, Verkauf oder Tausch zu verwandeln. Soziale Fakten als Beziehungen zu betrachten, hat zur Folge, daß man den Prozeß selbst und nicht nur seine sichtbaren Resultate studiert.

Bourdieu nun folgt der marx'schen Methodenregel. Der Habitus ist nicht nur eine Struktur, sondern eine Ganzheit von Prozessen – eine Prozeßstruktur. Der Habitus, der sich in sozialen Praktiken manifestiert, bildet den Ausgangspunkt für neue Prozesse. Bourdieu, so wie ich ihn verstehe, verfolgt einen dialektischen Ansatz: Prozesse erzeugen Strukturen, die ihrerseits die Struktur selbst verändern. Um in dialektischer Begrifflichkeit zu sprechen: die Prozesse negieren existierende Strukturen, überwinden oder überschreiten sie und bilden den Ausgangspunkt für neue Strukturen, die in den Veränderungsprozeß mit einbezogen werden. Eine solche dialektische Fassung des Verhältnisses von Struktur und Prozeß kann dann ohne größere Schwierigkeiten zu einem integralen Teil des Relationismus werden.

3.5.2. Soziale Felder

Vom relationistischen Standpunkt aus ist auch Bourdieus Begriff „soziales Feld“ interessant. Dieser macht es möglich, Machtverhältnisse in die Gesellschaftsanalyse einzubeziehen, denn Machtausübung ist der primäre Prozeß eines sozialen Feldes. Als konkretes Beispiel soll hier eine wissenschaftliche Institution einer Universität dienen. Zu einem gegebenen Zeitpunkt gibt es dort unterschiedliche Akteure mit variierenden sozialen und intellektuellen Positionen wie Professoren, Lektoren, Dozenten, Doktoranden, Studenten, Verwaltungspersonal.

Sie können als Individuen agieren, in Kleingruppen oder als Cliques. Die Akteure sind also keine isolierten Elemente. Der Gedanke des sozialen Feldes bedeutet, daß es sich um ein Netzwerk von Beziehungen handelt. Die Akteure setzen sich in einem anhaltenden Prozeß zueinander in Beziehung und streben danach, eine gewisse Position zu erreichen, die Autorität, Einfluß oder Macht verleiht. Die Position stellt dann die Basis für Machtausübung dar. Es werden Koalitionen zwischen verschiedenen Personen und Gruppen gebildet, denen eine gewisse Zielsetzung gemeinsam ist, auch wenn in anderen Punkten Gegensätzlichkeiten herrschen können. Die Prozesse innerhalb eines sozialen Feldes haben demnach eine Machtverteilung zur Folge. Die Akteure konkurrieren miteinander, wenn es darum geht, zu definieren, was bedeutungsvoll, intellektuell etabliert, wissenschaftlich korrekt, kulturell legitim ist etc. Sie verfügen über unterschiedliche Mengen kulturellen oder symbolischen Kapitals, Ausdrücke, die Bourdieu u. a. verwendet, um Wissen, soziale Kontakte, die Fähigkeit des Gebrauchs gewisser Sprachspiele etc. zu bezeichnen.

Die Personen innerhalb eines sozialen Feldes können auch um materielle Mittel wie Forschungsgelder und Stipendien kämpfen, insbesondere dann, wenn sie nur in begrenztem Umfang zur Verfügung stehen, oder auch um Positionen in verschiedenen akademischen Organisationen wie Fakultäten, Forschungsgremien etc.

Ein soziales Feld stellt also einen Spielraum im Wortsinne dar: einen Raum, in dem unterschiedliche Spiele stattfinden, insbesondere Machtspiele. Die Akteure erbringen dabei eine doppelte Leistung: Zum einen leisten sie wie in einem Spiel einen Einsatz, u. a. mit Hilfe der für Universitäten so typischen Intrigen; zum anderen handelt es sich um Leistungen, durch die sie an Ansehen gewinnen können oder die andere Resultate zur Folge haben. Die Leistungen können wiederum zum Habitus der Akteure in Beziehung gesetzt werden.

Dieselbe Person kann hierbei unterschiedlichen Feldern angehören. Kämpfe und Auseinandersetzungen können darauf beruhen, daß Personen in verschiedenen Positionen variierende Mengen an Mitteln sowie unterschiedliche und entgegengesetzte Interessen und Werte haben und daß sie verschiedene Handlungsmuster auf unterschiedliche Weise beurteilen. Hierarchische Organisationsstrukturen, begrenzte Anzahl von Toppositionen und Knappheit wirtschaftlicher Mittel sind einige der Faktoren, die besonders universitäre Institutionen zu Feldern mit permanenten Kämpfen machen.

3.6. Die Psychoanalyse – eine intrapsychische Theorie

3.6.1. Einleitung

„Was wird man nach meinem Tod mit meiner Theorie machen“, fragte ein besorgter Sigmund Freud (1856–1939) einen seiner Schüler, der bei ihm die Lehranalyse besuchte. Freud hatte bestimmte Gründe für seine Besorgnis. Die Revision und Erneuerung, die sowohl die psychoanalytische Theorie als auch nicht zuletzt die Behandlungsmethoden seitdem erfahren haben, sind so umfassend, daß Freud, wenn er heute leben würde, vielleicht Schwierigkeiten hätte, seine Ideen wiederzuerkennen.

In der Psychoanalyse kann man zwei Tendenzen unterscheiden. Die eine ist orthodox und buchstabentreu und versucht, unselbständig an allem festzuhalten, was die große Autorität geschrieben hat. Innerhalb dieser Tendenz arbeitet man fast wie Bibelexegeten und verwandelt die Psychoanalyse zu einer Kirche mit unerschütterlichem Glauben und Verfolgung der Renegaten.

Die andere Tendenz folgt tatsächlich Freuds Weg. In seiner Autobiographie berichtet er, wie er während seines Studiums an der Universität dem damals in Wien verbreiteten Antisemitismus ausgesetzt war und isoliert wurde. Es trafe ihn vor allem die Forderung, sich minderwertig und von der Volksgemeinschaft ausgeschlossen zu fühlen, weil er Jude war. Die erste Forderung hätte er auf das Entschiedenste zurückgewiesen, jedoch habe er nie verstanden, warum er sich seiner Herkunft hätte schämen sollen.¹⁹ Später, so schreibt Freud, hätte diese Behandlung an der Universität zur Folge gehabt, daß er früh damit vertraut wurde, was es bedeute, in Opposition zu stehen und von der „kompakten Majorität“ geächtet zu werden. Dadurch wäre eine gewisse Selbständigkeit seines Urteilvermögens vorbereitet worden. Es ist eine Untertreibung, ein Ausdruck für Schüchternheit, wenn er von „einer gewissen Selbständigkeit“ spricht. Freud lernte, intellektuelle Freiheit zu verstehen und zu schätzen.

Gleichzeitig gibt es eine Paradoxie in der in Freuds späten Jahren ausgesprochenen Tendenz, neben seiner eigenen Selbständigkeit ein selbständiges Denken nicht bei jenen zuzulassen, die seinen theore-

¹⁹ Vgl. Sigmund Freud, *Självbiografi och andra skrifter som belyser psykoanalysens utveckling*, Stockholm 1989, S. 12.

tischen Überlegungen nicht in jeglicher Hinsicht folgen wollten. In der Autobiographie attackiert er beispielsweise C. G. Jung (heute sehr verständlich nach dessen späterer Kollaboration mit den Nazis) und Alfred Adler wegen seiner „Abkehr von der Psychoanalyse“. Freud hat also selbst dazu beigetragen, daß eine psychoanalytische Orthodoxie entstand. Er übte eine strikte Kontrolle über die Mitglieder in der „Bewegung“ aus, was für Abweichler mit dem Ausschluß enden konnte.

Freuds mangelnde Toleranz kann durch den intensiven und manchmal feindseligen Widerstand erklärt werden, den er selbst und die Psychoanalyse einstmals erfuhren. Freud selbst versuchte, das Verhalten der „Abtrünnigen“ mit Hilfe von psychoanalytischen Interpretationen zu erklären. Er meinte u. a., daß ihre Einsicht von Verdrängungen behindert würde. Es ist allerdings schwierig, mit Argumenten, die sich gegen Personen und nicht gegen die Sache richten, eine Debatte über theoretische Gegensätze zu führen, denn Ad-hominem-Argumente kann man nicht widerlegen.

Auf diese Unsitte stößt man auch bei einer Reihe von Psychoanalytikern in Schweden. In der Therapie kann diese Sitte sich gegen den Patienten wenden, wenn dieser die Interpretation des Analytikers nicht akzeptiert, was als Widerstand gegen die Behandlung aufgefaßt wird.

In einem interessanten Buch über die psychoanalytischen Lehrhypothesen weist Hans Sjöbäck²⁰ darauf hin, daß die eigentliche psychoanalytische Ausbildung und die Bedingungen für die Mitgliedschaft in der internationalen psychoanalytischen Vereinigung spezielle Bindungen erzeugen können, die viele davon abhalten, von der korrekten Linie abzuweichen. Dies stellt eine relationistische These zum Lehrer-Schüler-Verhältnis in der psychoanalytischen Ausbildungssituation dar.

Wir haben früher festgestellt, daß die meisten interessanten Theorien auf außerwissenschaftlichen Annahmen aufbauen. Die Freud'schen Theorien bilden hier keine Ausnahme. Sie sind natürlich beeinflusst von dem zu seiner Zeit dominierenden Weltbild und seinen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen. Ich werde drei von ihnen anführen und untersuchen, wie sie die psychoanalytische Theorie ideologisch beeinflusst haben. Ich befasse mich

²⁰ Vgl. Hans Sjöbäck, *The Freudian learninghypothesis*, Lund 1988.

also mit Ideologiekritik und erst danach mit der Kritik an der Psychoanalyse selbst.

3.6.2. Der Leib-Seele-Dualismus

Die *erste Voraussetzung* stellt Descartes' Leib-Seele-Dualismus dar. Descartes' mechanistisches Weltbild begründete seine dualistischen Metaphern.²¹ Sie wurden natürlich nicht nur von Freud übernommen.

Der Leib-Seele-Dualismus verwendet die Metapher „Psyche“, die jedoch eine Konstruktion, d. h. eine Redensart ist. Wir sprechen von der Psyche, als wenn sie eine Entsprechung in der zu beobachtenden Wirklichkeit hätte. An sich kann es zwar fruchtbar sein, psychologische Metaphern zu verwenden. Manchmal ist es aus logischen Gründen sogar notwendig, sich eines psychologischen Sprachspiels zu bedienen. Wir können auch in unserer Umgangssprache die Verwendung psychologischer Sprachspiele nicht vermeiden, ohne daß es merkwürdig klingen würde. Aber sich bestimmter Sprachspiele zu bedienen, in denen Wörter wie „Psyche“ oder „Seele“ vorkommen, berechtigt nicht zu der Annahme, daß wir eine Seele oder Psyche haben und daß wir sichere Erkenntnis davon haben könnten. Bereits Aristoteles meinte, daß es eine der schwierigsten wissenschaftlichen Errungenschaften war, zuverlässige Erkenntnisse über die Seele zu erlangen.

Wenn wir von der Psyche oder der Seele als Instanz sprechen, was Freud tut, verwenden wir die Worte in der *grammatikalischen* Bedeutung als Subjekt und stellen ihnen Attribute zur Seite. Wir dagegen sollten uns vielleicht damit begnügen, von *Handlungen* zu sprechen und psychologische Ausdrücke ausschließlich als *Prädikate* zu verwenden. Das wäre vielleicht eine Lösung für diejenigen Widersprüche, die Freuds Theorie beinhaltet. Wir werden dieses Problem jedoch ausführlicher in Kapitel 4 diskutieren.

Freud übernahm wie viele seiner Zeitgenossen die cartesischen Metaphern. Aber er ging noch einen Schritt weiter. Sein Ziel war es, eine Theorie über das Seelenleben und seine Funktionsweise zu entwickeln. Weiterhin sollte es eine deterministische Theorie sein, d. h. sie sollte von kausalen intrapsychischen Faktoren ausgehen. Die Psychoanalyse meint zum Beispiel, daß Verdrängung ein Mechanismus

²¹ Siehe hierzu Kap. 1.

ist, der durch einen Konflikt zwischen einem Trieb und dem Wunsch, diesen zu unterdrücken, entsteht. Der Trieb wird aus dem Bewußtsein verdrängt, behält aber seine energetische Ladung, was wiederum zu neurotischen Symptomen führt. Wir sehen einmal von der Schwierigkeit ab, in diesem Zusammenhang überhaupt kausale Überlegungen anstellen zu können. Bedeutungsvoller ist gleichwohl die Triebtheorie. Jedoch werde ich erst im nächsten Kapitel ausführlicher in Frage stellen, ob es sinnvoll ist, die Existenz von Trieben oder eines Trieblebens zu behaupten.

Freud betrachtet die Psyche als eine Reihe von Instanzen, die energiegeladen sind, und zwar durch eine Energie, die er Libido nannte. Diese Instanzen können in einem Entwicklungsprozeß verschiedene Stadien durchlaufen. Die Psyche hat laut Freud verschiedene lokalisierbare Instanzen: er spricht vom Ich, Über-Ich und Es, eine Art unbewußte Instanz unter dem Ich, die der Sitz der Triebe ist. Eine solche Einteilung verwendet *räumliche* Metaphern. Aber nach Descartes kann die Seele keine räumliche Ausdehnung haben und deshalb nicht lokalisiert werden. Entweder spricht man auf Freuds Art von der Psyche und macht sie und ihre Instanzen zu lokalisierbaren Objekten, oder man lehnt die Objektivierung der Psyche ab.

Aber in diesem Fall müßte man darauf verzichten, den Instanzen Zustände oder Prozesse zuzuschreiben, denn diese müssen ja irgendwo stattfinden und lokalisiert werden können. Freud versuchte, den Widerspruch dadurch zu lösen, daß er die Psyche mit einem naturwissenschaftlichen, positivistischen Modell biologisierte. Freud spräche von der Psyche basierend auf einem Sprachspiel, das auf „newtonscher Physik, die von physiologischen und neuroanatomischen Laboratorien im 20. Jahrhundert verbreitet wurde“, beruhe, meint Roy Schafer, einer seiner Kritiker, der selbst Psychoanalytiker ist.²²

3.6.3. *Der Naturalismus*

Die *zweite* Voraussetzung ist Freuds Naturalismus. Der Naturalismus fordert kurz gesagt, daß wir den Menschen und seine Psyche wie physische Objekte betrachten sollen, d. h. auf dieselbe Weise wie die Phänomene, die von der Naturwissenschaft behandelt und untersucht

²² Vgl. Roy Schafer, *The analytic attitude*, London 1983, S. 215.

werden. Ausgehend von diesem Standpunkt zeigt sich die Psychoanalyse als „Methode, die Psyche als Maschine zu betrachten – mit den Worten Freuds als einen psychischen Apparat. Diese Maschine ist durch Trägheit gekennzeichnet; sie bewegt sich nicht, soweit sie nicht von äußeren Kräften angetrieben wird. Sie arbeitet wie ein geschlossenes System; das heißt, ihre Energiemenge ist unveränderlich“.²³ Wenn die Energie auf eine bestimmte Weise eingesetzt wird, verringert sich der Teil, der für anderen Gebrauch zur Verfügung steht.

Der Naturalismus war zur Zeit Freuds sehr verbreitet. Sein Zeitgenosse Emile Durkheim vertrat, wie bereits erwähnt, eine ähnliche Auffassung von sozialen Phänomenen, die wie Dinge behandelt werden sollten.

Das große Problem des Naturalismus ist jedoch, daß der Mensch nicht nur ein biologischer Organismus ist, sondern ein soziales Wesen und dadurch ein Sprachbenutzer. Durch die Sprache geben wir den Dingen einen Sinn, eine Bedeutung. „Bedeutung“ ist meines Erachtens eine *Beziehung* zwischen einem Sprecher und dem Angesprochenen über das, was er sagt. Der Naturalismus kann aber eben diese bedeutungsschaffende Funktion der Sprache nicht erklären. Nehmen wir zum Beispiel ein Gemälde. Der Naturalismus kann lediglich vom Material der Leinwand und des Rahmens sprechen, von der Konsistenz der Farben etc. Aber er kann nicht den ästhetischen Wert eines Bildes erklären oder den Sinn, den wir in einem abstrakten Gemälde sehen, wenn wir versuchen, es zu interpretieren.

In einem ganz elementaren Sprachspiel spricht Freud vom kleinen Kind als einem wahrhaft wilden Tier, das von Lust gemäß dem Lustprinzip gesteuert wird. Es wird durch Frustrationen gezähmt und durch die Realität an eine im Grunde feindliche Zivilisation angepaßt. Es entwickelt ein Gewissen, ein Über-Ich, aber das Es und die Triebe lauern hinter dieser angepaßten Maske. Das Streben nach Lust ist nach Freuds Auffassung ein Ausdruck für die dem Menschen angeborne asoziale oder unsoziale Natur, eine Version der Vorstellung von der Erbsünde. Erst wenn das Lustprinzip, das zum angeborenen Arsenal des Menschen gehört, durch ein Realitätsprinzip ersetzt wird, kann er die Forderung, die Triebe zu beherrschen und sich an gesellschaftliche Notwendigkeiten anzupassen, die laut Freud der Preis der Zivilisation sind, akzeptieren und sie erfüllen. Lust- kontra Realitätsprinzip ist Teil des dualistischen Denkens, das Freud übernahm.

²³ Ebd.

Freud sieht also den Menschen als biologischen Mechanismus, der in seinem Handeln von angeborenen Instinkten oder Triebkräften gesteuert wird. Die Triebtheorie – Freud entwickelte tatsächlich drei verschiedene Triebtheorien – ist die Basis der Psychoanalyse, ihr Skelett, ohne das sie zusammenfallen würde. In der Psychologie, so schreibt Freud, erschiene keine Notwendigkeit unabweislicher als die Notwendigkeit einer tragfähigen Triblehre, auf der man weiter aufbauen könne.²⁴

Freud verleiht dem Wort „Trieb“ jedoch keine eindeutige Bedeutung. „Es erscheint manchmal als ein biologistischer Begriff, dann wieder als ein Wort mit biologischem Klang, obwohl mit absolut psychologischem Inhalt und zuweilen als ein Begriff, dessen Aufgabe es ist, die Grenzverhältnisse zwischen Körper und Seele zu klären“, schreibt Lars Sjögren, einer seiner Interpretatoren.²⁵

Psychische Konflikte, schrieb Freud, entstünden dadurch, daß zwei dynamische Größen – die er *Trieb* und *Widerstand* nennt – eine Zeit lang miteinander kämpften, bis der Trieb zurückgewiesen und seiner energetischen Ladung beraubt würde.

Die Triebtheorie bedeutet *erstens*, daß psychische Konflikte *intra*-psychisch sind. Sie spielen sich in dem Raum ab, den die Psyche einnimmt, eine Psyche, die laut Descartes keine Ausdehnung im Raum haben kann. Als Alternative könnte man annehmen, daß Konflikte nicht intrapsychisch seien, sondern interpersonell, indem sie zwischen Individuen, beispielweise zwischen einem Kind und seiner Mutter entstehen.

Zweitens ist der Trieb mit Energie versehen, und wenn diese nicht abreagiert werden kann, wird sie durch Verdrängung in neurotische Symptome umgewandelt. Die Energiemetapher ist ein integrierter Teil eines naturalistischen Sprachspiels. Mechanistische Metaphern wie „Abwehrmechanismus“ sind andere Beispiele. Ein drittes Beispiel ist der Ausdruck „psychischer Apparat“: „Wir nehmen an, dass das Seelenleben die Funktion eines Apparates ist, dem wir räumliche Ausdehnung und Zusammensetzung aus mehreren Stücken zuschreiben“, schreibt Freud in seinem *Abriß der Psychoanalyse*²⁶ und fügt

²⁴ Vgl. Sigmund Freud, *Självbiografi*, a. a. O., S. 50.

²⁵ Lars Sjögren, *Sigmund Freud*, Malmö 1989, S. 117.

²⁶ Sigmund Freud, „Abriß der Psychoanalyse“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XVII, S. 67.

zur Verdeutlichung hinzu, daß er sich diesen Apparat wie ein Mikroskop oder ein Teleskop vorstellt.

Drittens spricht Freud von den individuellen Variationen in der Manifestation der Triebe, die er als erblich bedingt betrachtet. Das Es ist, laut Freud, die älteste der psychischen Instanzen und beinhaltet alles, was „vererbt, angeboren, konstitutionell festgelegt“ ist. Diese Einstellung begrenzt den Spielraum für Umwelteinflüsse und soziale Interaktion.

Aber das Problematischste ist doch die Triebtheorie, was auch Freud eingesehen hat. In seinem Buch *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* schreibt er: „Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie. Die Triebe sind mythische Wesen, großartig in ihrer Unbestimmtheit. Wir können in unserer Arbeit keinen Augenblick von ihnen absehen und sind dabei nie sicher, sie scharf zu sehen.“²⁷

Ich stimme hier mit Freud überein, daß die Triebe und die Triebtheorie Teile einer Mythologie sind. Tatsächlich wird unser Handeln nur in Extremsituationen von Trieben gesteuert, zum Beispiel wenn man ausgehungert ist und zwanghaft isst. Aber normaler Hunger „treibt“ mich nicht zum Essen. Im Gegenteil, ich kann mich auch entschließen zu fasten oder meine Mahlzeit ausfallen zu lassen.

Eine Alternative zur Triebtheorie würde eine Handlungstheorie darstellen. Darauf bezieht sich der Psychoanalytiker Roy Schafer.²⁸ Er hat die biologistischen und mechanistischen Sprachspiele der Psychoanalyse untersucht und kritisiert. Sie seien Ausdruck für einen Wunsch, eine „Psychobiologie“ aufzubauen. In Übereinstimmung mit Wittgenstein behauptet Schafer, daß Sprachspiele eine Version der Wirklichkeit oder der Welt konstituieren und kommunizieren. Deshalb will er den gesamten mechanistischen Wortschatz aufgeben und statt dessen eine Sprache entwickeln, in der das Wort „Handlung“ im Mittelpunkt steht. Das hat vier Konsequenzen: Man muß, so meint er, *erstens* auf die Verwendung von Ausdrücken verzichten, die sich zur Beschreibung von Dingen und insbesondere Maschinen eignen; *zweitens* muß man die Verben „besitzen“ oder „haben“ vermeiden, wenn man psychologische Aktivitäten beschreibt; *drittens* soll man eine Sprache verwenden, die erklärt, daß Personen Handlungen aus-

²⁷ Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *Gesammelte Werke*, Bd. XV, S. 101.

²⁸ Vgl. Roy Schafer, *A new language for psychoanalysis*, New Haven 1976.

führen, wenn man von der „Psyche“ spricht; *viertens* muß man die Idee aufgeben, daß es Kräfte gibt, die Handlungen verursachen.

Die Psychoanalyse hat sich im Laufe der Zeit stark verändert. Hat es aber auch eine Veränderung bezüglich der biologischen Einstellung der Psychoanalyse gegeben? Hans Sjöbäck²⁹ behauptet, daß die biologischen Annahmen in der analytischen Theorie heute eine genauso wichtige Rolle spielten wie vor fünfzig Jahren, aber ihr Charakter sich geändert hätte.

3.6.4. *Liberaler Individualismus*

Die *dritte* Voraussetzung für Freuds Theorien ist der Individualismus, eine politische Ideologie, die heute vielleicht eine größere Rolle spielt als zu der Zeit, in der Freud seine Theorien entwickelte. Aber Freud ist vom Individualismus beeinflusst, insbesondere von zwei Aspekten dieser politischen Philosophie. Der *erste* betrifft die Vorstellung, daß das Individuum mit feststehenden und weitgehend invariablen Eigenschaften und einer ebenso unveränderlichen Struktur ausgestattet ist. Man spricht beispielsweise von angeborenen Triebkräften wie Bedürfnis, Instinkt usw. Unabhängig von der Wortwahl haben diese Ausdrücke eines gemeinsam: Sie beschwören die Idee von der im Grunde unveränderlichen Natur des Menschen herauf. Auf diese muß Rücksicht genommen werden, wenn die Gesellschaft und die sozialen Verhältnisse gestaltet werden sollen. Denn man ist der Ansicht, daß die Gesellschaft nur auf befriedigende Weise funktionieren könne, wenn deren Maßnahmen nicht dem Streben der unveränderlichen menschlichen Natur zuwiderlaufe.

Nach Freud sind die Menschen in erster Linie hedonistisch. Wir streben nach Glück, vermittelt durch lustvolle Erlebnisse. Aber drei Umstände erzeugen ihm zufolge Leiden: zum Teil unser Körper und seine Mängel, z. B. sein fortlaufender Verfall, zum Teil die äußere Welt der Gesellschaft, die uns mit ihren enormen Kräften überwältigen kann, zum Teil unsere Beziehungen zu anderen Menschen. Deshalb „fühlen wir ein Unbehagen in der Kultur“. Es scheint offenbar so zu sein, sagt Freud, daß wir uns in unserer gegenwärtigen Kultur nicht wohl fühlen.

²⁹ Hans Sjöbäck, *The Freudian learning hypothesis*, a. a. O.

Die Vorstellung von einer festgelegten, konstitutionell verankerten menschlichen Natur, die nach Lust strebt, vermittelt ein abstraktes Bild des Menschen. Das Individuum als Träger dieser Eigenschaften ist das Primäre, die Gesellschaft hingegen das Sekundäre. Entweder werden die gesellschaftlichen Verhältnisse so geordnet, daß sie unsere in unserer Konstitution verankerten Wünsche und unser Streben befriedigen oder sie erzeugen Entbehrung und Frustration und damit Neurosen.

Der *zweite* Aspekt dieses ideologischen Individualismus betont den Selbsterhaltungstrieb und die Selbstbehauptung des Menschen. Wir haben bereits den Gedanken von Thomas Hobbes erwähnt, daß die menschliche Selbstbehauptung die Basis für einen Kampf aller gegen alle darstellt. Die Aggressivität, die Resultat dieses Zustands ist, ist nach Freud mit dem Luststreben vereinigt; so sei infolgedessen der Akt des Essens eine Zerstörung des Objekts mit dem Ziel, es sich einzuverleiben, der Sexualakt eine Aggression, dessen Absicht die innigste Vereinigung ist.

Freuds Vorstellung vom angeborenen Aggressionstrieb des Menschen hat unter stärker soziologisch orientierten Psychoanalytikern wie Erich Fromm Widerstand hervorgerufen. Freud dagegen behauptet, daß dieser Trieb eine ambivalente Einstellung unseren Mitmenschen gegenüber mit sich bringt. In seinem Essay *Das Unbehagen in der Kultur* sagt Freud,³⁰ daß unser Nächster nicht nur unsere Liebe verdient habe. Als Fremder verdiene er auch unsere Feindschaft und sogar unseren Haß, denn wenn es für ihn von Nutzen sei, habe er keine Bedenken, mir zu schaden, und er würde dabei nicht einmal fragen, ob die Größe des Nutzens dem Schaden entspreche, den er mir zufügt.

Freud übernimmt die Ideologie des Individualismus im Hinblick auf Behauptungen über die unveränderlich feststehenden, triebabhängigen Eigenschaften des Menschen und dessen ungehemmtes hedonistisches Luststreben wie auch seiner utilitaristischen Moralauffassung. Auch der Gedanke der Selbstbehauptung, die darin mündet, daß der Mensch seines Nächsten Feind ist, hat Eingang gefunden in Freuds Metapsychologie. „Homo homini lupus“, der Mensch ist dem Menschen ein Wolf, zitiert er in seinem Essay über das Unbehagen.

³⁰ Vgl. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, S. 419-506.

Diese Vorstellungen, wie die meisten ideologisch gefärbten Behauptungen über die Natur des Menschen, sind normativer, nicht empirischer Art. Sie sprechen davon, wie wir den Menschen und sein Wesen auffassen *sollen*, damit die eigenen psychologischen Theorien einen plausiblen Sinn erhalten. Meiner Auffassung nach ist es schwierig, das theoretische Gerüst der Psychoanalyse ohne das Weltbild zu verstehen, auf dem sie aufbaut, dessen Bestandteile u. a. der cartesianische Dualismus, der Naturalismus und der liberale Individualismus sind.

Freud entwickelte seine Theorien auf der Basis seiner klinischen Erfahrungen. Deshalb stellt sich um so mehr die Frage, ob die Geschichten, die seine Patienten erzählten, nicht vor allem typisch waren für eine patriarchalische, autoritäre, sexualfeindliche bürgerliche Familienstruktur in Wien um die und nach der Jahrhundertwende?

Zwischenspiel I: Die Psychoanalyse – eine hermeneutische Wissenschaft?

In der traditionellen psychoanalytischen Behandlungspraxis liegt der Analysand auf einer Couch und wird vom Psychoanalytiker gebeten, spontan zu erzählen, was ihm einfällt. Man soll „frei assoziieren“, und außerdem von seinen Träumen berichten.

Sprache und Sprechhandlungen stehen also im Mittelpunkt der traditionellen Psychoanalyse und ihrer Methoden. Deshalb sollte die Psychoanalyse auch wie eine hermeneutische, d. h. eine deutende Wissenschaft behandelt werden und eine Alternative zu einer positivistischen Naturwissenschaft darstellen können. Man sollte Freuds Werk ebenso sehr als einen Versuch sehen können, Prinzipien zu entwickeln für das Verständnis und die Analyse von Träumen, der vom Patienten erzählten Geschichte und der Dialoge zwischen dem Psychoanalytiker und seinen Patienten.

Die Psychoanalyse hat also auch eine narrative, d. h. erzählende Struktur. Der französische Philosoph Paul Ricoeur³¹ hat diese Struktur in einem breit angelegten sprachphilosophisch-hermeneutischen Werk untersucht. Freud wollte, laut seiner These, nicht nur die Psychiatrie erneuern. Er bewegte sich auf einem großen Gebiet von der medizinischen Forschung bis zur Kulturtheorie und Kultursoziologie.

³¹ Vgl. Paul Ricoeur, *Die Interpretation*, Frankfurt a. M. 1969.

Er versuchte, die psychische Produktion der gesamten Kultur vom Traum über die Kunst und Moral bis zur Religion neu zu interpretieren. Durch die Interpretation der Kultur habe er dazu beigetragen, sie zu verändern.

Psychoanalytische Theorien beeinflussen heute, oft in vereinfachter Form, das gesamte kulturelle Leben wie Literatur, Theater, Film und die Gesellschaftswissenschaft.

In unserem täglichen Leben erzählen wir ständig Geschichten von uns selbst, sagt Roy Schafer. Wenn wir sie anderen Menschen berichten, werden sie zu Erzählungen, „narrativen Handlungen“. Aber wir erzählen sie auch uns selbst und „inkludieren so eine Geschichte in eine andere“.³² Wir erzählen natürlich auch Geschichten von anderen Menschen. Bei allen diesen Gelegenheiten konstruieren wir etwas, wir erfinden, legen zurecht, erzeugen neue Geschichten. Diese andere Personen sind keine, die wir in „Wirklichkeit“ getroffen haben, sondern sie erhalten „eine Existenz in unseren Erzählungen“.³³ So geht es uns auch, wenn wir von uns selbst erzählen. Wir geben also nicht nur etwas wieder, das „wirklich“ passiert ist, sondern etwas, das wir gerade jetzt erzählen, in der Situation, in der wir uns befinden, und in den aktuellen Beziehungen, die wir gerade dann etabliert haben. Dasselbe gilt für die Geschichten, die wir anderen Personen zuschreiben. „Wir verändern viele Aspekte in diesen Geschichten über uns selbst und andere, wie wir auch die ausgesprochenen oder unausgesprochenen Fragen verändern, auf die wir Antworten zu geben versuchen“.³⁴

In einer psychoanalytischen Behandlung erzählt der Patient dem Analytiker von sich selbst. Durch die Interpretation dieser Geschichten formt der Analytiker sie in Übereinstimmung mit seinen theoretischen Ausgangspunkten um. Es ist die Aufgabe des Analytikers, die Geschichten des Analysanden zu interpretieren, und damit übernimmt er eine hermeneutische Rolle. In diesem Zusammenhang sind die Äußerungen interessant, durch die sich der Analysand von seinen eigenen Handlungen distanziert. Eine Äußerung wie „ein Impuls hat mich angetrieben“ soll die Entscheidung verbergen, die er traf oder eben nicht traf. Statt zu sagen, daß „ich es unterließ, auf eine be-

³² Roy Schafer, *The analytic attitude*, a. a. O., S. 218.

³³ Ebd., S. 219.

³⁴ Ebd.

stimmte Weise zu handeln“, kann man Abstand von der eigenen Handlung nehmen durch die Behauptung „etwas in mir weigerte sich dagegen, es zu tun“. Wir scheinen, sagt Schafer, in unserer Umgangssprache einen großen Vorrat an Ausreden zu haben. Ihnen ist gemeinsam, daß wir für unsere Handlungen keine Verantwortung übernehmen wollen oder können und ihnen deshalb Kräfte zuschreiben, die wir nicht beherrschen. Es ist eine Art Alienation, die uns zu Opfern unbekannter oder unkontrollierter Mächte macht. Für den Psychoanalytiker sind genau solche Äußerungen wichtige Zeichen für Sachverhalte beim Analysanden, die durch Interpretation bewußt gemacht werden können und damit dem Analysanden eine Chance geben, seine Handlungen zu ändern oder Verantwortung für sie zu übernehmen. Wenn der Psychoanalytiker dagegen von einer biologisch-mechanistischen Theorie ausgeht und von Trieben und Kräften spricht, die die Handlungen unbewußt beeinflussen, trägt er selbst zu dieser Alienation bei. Ginge der Psychoanalytiker dagegen von einer Theorie aus, die besagte, daß der Analysand selbst imstande sei, Handlungen durchzuführen oder sie zu unterlassen, veränderte sich die Beziehung zwischen Analytiker und Analysand. Von diesem Standpunkt aus gesehen, ist die Psychoanalyse nicht nur eine hermeneutische Wissenschaft, sondern auch eine Theorie über moralisches Handeln.

3.6.5. Die Objektrelationstheorie

Bereits frühzeitig opponierten eine Reihe von Psychoanalytikern gegen den intrapsychologischen Ausgangspunkt, gegen die Triebmythologie, den Biologismus und die mechanistischen Metaphern. Sie versuchten, sozialpsychologisch ausgerichtete Theorien zu entwickeln, die die Interaktion zwischen dem Menschen und seiner Umwelt als wichtig für das Verständnis der Entstehung von Neurosen erachteten.

Einer der ersten war Erich Fromm, der bereits 1931 einen Aufsatz über „Politik und Psychoanalyse“ veröffentlichte, und später das noch immer aktuelle Buch *Escape from Freedom*. Ein anderer war Wilhelm Reich u. a. mit dem Buch *Die Massenpsychologie des Faschismus*, das ihm den Ausschluß aus der psychoanalytischen Bewegung einbrachte. Beide versuchten, eine Synthese zwischen Marxismus und Psychoanalyse zu konstruieren. Fromm schreibt, daß es, seit die Psychoanalyse uns den Schlüssel zum Verständnis des oft rätselhaften

Handelns und Fühlens des Individuums gegeben habe, nahe läge, daß sie auch ein Verständnis von irrationalen sozialen und politischen Ereignissen vermitteln könnte.

Die objektrelationistischen Theorien und Methoden haben eine bedeutende Veränderung gegenüber der relationistischen Denkweise in der Psychoanalyse hervor gebracht. Eine der grundlegenden Thesen betont das Streben des Menschen, sich zu anderen Menschen in Beziehung zu setzen und nicht primär zu versuchen, Triebspannungen zu reduzieren, wie in der orthodoxen Psychoanalyse.

In ihrem Buch *Den fängslande verkligheten* gibt Patricia Tudor-Sandahl eine Übersicht über Entwicklung, Gedanken und Methoden der Objektrelationstheorie. Den Ausgangspunkt stellt die totale Abhängigkeit des kleinen Kindes von seiner Umwelt als grundlegende Ursache für eine neurotische Entwicklung dar: „Ein Kind, das keine zuverlässigen persönlichen Beziehungen in einer geborgenen und liebevollen Umgebung erlebt, in der es sich angenommen, erwünscht und geliebt fühlt, erfährt ernsthafte Behinderungen auf dem Wege eines stabilen Entwicklungsprozesses“.³⁵ Die frühesten Begegnungen zwischen dem Kind und seiner Mutter bzw. der jeweiligen Bezugsperson legen demnach den Grundstein für das Selbstwertgefühl und das Erleben eines eigenen Wertes des Kindes und beeinflussen seine gesamte Entwicklung sowie die Beziehungen zu seiner Umwelt. Diese frühe Beziehung kann dann ein Prototyp für die Gestaltung späterer Beziehungen werden.

Die Identität des Kindes wird in diesen Beziehungen aufgebaut. Es erhält eine Vorstellung von den Umständen, die die Beziehungen zu anderen Menschen beeinflussen. Die Reaktionen der anderen Menschen wiederum üben Einfluß auf das Kind aus. Deshalb ist es wichtig, daß es positive Beziehungen zu anderen Menschen erlebt.

Das Kind hat Tudor-Sandahl zufolge ein ihm innewohnendes Potential. „Ob und auf welche Weise dieses innewohnende Potential reifen wird, ist in hohem Maße abhängig von dem psychologischen Klima und der faktischen Situation, in der es sich befindet“.³⁶ Denn in seiner Beziehung zu seiner frühesten Umgebung, normalerweise der Mutter, „erlebt das Kind Nähe, Abhängigkeit, Intimität, Versorgung, Vertrauen etc. (oder die Abwesenheit von diesen) in einer nonverba-

³⁵ Patricia Tudor-Sandahl, *Den fängslande verkligheten* [„Die fesselnde Wirklichkeit“], Stockholm 1992, S. 25.

³⁶ Ebd., S. 35.

len Interaktion, die tiefe Spuren hinterläßt“.³⁷ Die Bedeutung der nonverbalen Interaktion muß unterstrichen werden. Gesten, Tonfall, Gesichtsausdruck, Körperhaltung stellen wichtige Ausdrucksformen des emotionalen Kontakts zwischen Mutter und Kind dar. Sie verschaffen dem Kind Erlebnisse, die auf den eigenen Körper einwirken. Negative Beziehungen, Frustrationen, sowie die mit diesen verknüpften starken Emotionen wie Zorn, Wut und Enttäuschung können zur Folge haben, daß das Kind sie abschirmt. Deshalb ist es wichtig für seine Entwicklung, daß das Kind die Möglichkeit erhält, seine Gefühle zu zeigen und daß diese von seiner Umwelt akzeptiert und nicht bestraft oder mit Schuldgefühlen verknüpft werden. Die Vorstellungen der Psychoanalyse von intrapsychischen Konflikten zwischen Trieben und Entbehrungen werden von einer solchen relationistischen Denkweise ersetzt, wobei die Hürden, die einem Kind in seiner Umwelt begegnen, eine größere Rolle spielen als innere Triebkräfte.

Tudor-Sandahl schreibt, daß der Ausgangspunkt für die objektrelationistische Psychotherapie der Gedanke ist, daß „jeder Mensch einen existentiellen Kern hat, der ihm eine persönliches Gepräge gibt und der ihn einzigartig und allen anderen Menschen gegenüber unaustauschbar macht“.³⁸ Es ist Aufgabe der Therapie, dem Patienten dabei behilflich zu sein, diesen Kern und die Kreativität, die er beinhaltet, weiterzuentwickeln. Ihr Ziel ist, daß der Patient ein einheitlicheres Bild von sich selbst erhält. „Sich selbst und sein Leben umfassen zu können, mit klareren Augen zu sehen, wie man der geworden ist, der man ist, bedeutet auch, *wirklicher* zu werden“.³⁹ Sie fügt hinzu, daß das Fehlen eines Gefühls, in der Welt als lebendige und wirkliche Person zu existieren, das eigentliche Problem sei. Es könne sich allerdings oft geschickt hinter der Fassade einer scheinbar in sich ruhenden und funktionierenden Person verbergen.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd., S. 40,

³⁹ Ebd., S. 84.

4. Triebkräfte oder Hindernisse?

Zusammenfassung

Traditionelle Handlungstheorien in der Sozialpsychologie und Soziologie behaupten, daß unsere Handlungen von inneren Triebkräften wie Bedürfnissen, Trieben, Instinkten usw. verursacht oder zumindest beeinflußt werden. Ebenso spricht man von Motiven für unsere Handlungen. Diese Sichtweise versucht im Nachhinein Antworten auf die Frage zu geben: „Warum tun wir, was wir tun?“ Vom relationistischen Standpunkt aus ist es sinnvoller zu fragen: „Was hindert uns daran, das zu tun, was wir wollen“, oder: „Warum tun wir etwas, das wir eigentlich nicht wollen“. Der Schwerpunkt verschiebt sich damit von Faktoren *hinter* unseren Handlungen zu Restriktionen, die *vor* ihnen liegen. Diese Strategie erleichtert die Analyse von möglichen Veränderungen. Die Methode hat zum Ziel, Wege zur Überwindung existierender Restriktionen zu finden. Statt Motivationstheorien zu verwenden, analysiere ich das Vokabular und die Sprachspiele der Motivationstheorien sowie ihre sozialen Funktionen in unserem täglichen Leben.

4.1. Einleitung

Traditionelle sozialpsychologische und soziologische Handlungstheorien sprechen von Kräften in uns, die uns zu Handlungen bewegen oder treiben. Diese Triebkräfte haben unterschiedliche Bezeichnungen erhalten, die teilweise historisch bedingt sind. Früher sprach man von „Instinkten“, die Psychoanalyse spricht von „Trieben“. Hegel und auch moderne Forscher¹ sprechen von „Begierde“. Heute verwendet man für gewöhnlich den Ausdruck „Bedürfnis“. Im marktwirtschaftlichen Jargon spricht man von „Anreiz“ oder zieht den Anglizismus „incentive“ vor. Man läßt durchblicken, daß die Verwendung der

¹ Vgl. etwa Per-Olof Olofsson, *Urfantasin och ordningen*, Göteborg 1987.

richtigen „incentives“ der Königsweg zur Lösung aller oder zumindest der meisten wirtschaftlichen Probleme ist.

Alle diese Ausdrücke gehen von der Vorstellung aus, es gäbe Faktoren, von denen man annimmt, daß sie in uns sind, und zwar in unserem Organismus. Sie werden als physiologisch verankert betrachtet und deshalb als allgemein menschlich angenommen. Alternativ dazu können sie als gesellschaftlich und erlernt betrachtet werden, sind damit aber nichtsdestoweniger universell.

Nehmen wir zum Beispiel die Sexualität. Sie wird normalerweise als physiologisch basierter Trieb betrachtet. Aber sie äußert sich in hohem Maße als sozial bestimmte Verhaltensweise. Normen bestimmen, welche Handlungen erlaubt oder akzeptabel sind, und welche wir vermeiden sollten. Normen und Erwartungen, die Umgebung, in der wir leben, die Kultur oder Subkultur, d. h. die Gruppen, denen wir angehören, beeinflussen in hohem Grad unsere Auffassung von der Sexualität wie auch unsere sexuellen Handlungen. Auch hetero- oder homosexuelle Kontakte sind in erster Linie sozial und nicht biologisch bedingte Verhaltensweisen. Die Bedeutung, die wir ihnen beimessen, ist sozial und kulturell bestimmt. Die physiologische Verankerung der Sexualität ist deshalb eine unzureichende Erklärung für konkrete sexuelle Handlungen. Trotz der gemeinsamen Physiologie gibt es Menschen, die freiwillig auf sexuelle Handlungen verzichten oder bestimmte Sexualpraktiken ablehnen. Sexuelle Enthaltsamkeit beeinflusst normalerweise nicht die physiologische Funktionsweise des Organismus.

4.2. Argumente gegen motivationspsychologische Theorien

Es gibt eine Reihe von Einwänden gegen Motivationstheorien und die Idee, daß Triebkräfte in uns unsere Handlungen steuern.

Der erste Einwand richtet sich gegen den *Naturalismus*, der in Kapitel 3 kritisch untersucht wurde. Der Naturalismus verwendet Sprachspiele mit physikalistisch-mechanistisch-organismischen Metaphern. „Der Naturalismus“, sagt Charles Taylor, „vertritt nicht nur die Auffassung, daß der Mensch als ein Teil der Natur zu betrachten ist – in der einen oder anderen Bedeutung kann dies sicherlich von allen akzeptiert werden – aber daß die Natur, deren Teil er sein soll, den Richtlinien entsprechend verstanden werden muß, die in der Revo-

lution der Naturwissenschaft aufkamen, die im 18. Jahrhundert ihren Anfang nahm.² Taylor denkt hier an die klassische Mechanik, wie Newton sie entwickelt hat.

Diese Regeln werden von den heutigen naturwissenschaftlichen Errungenschaften wie Einsteins Relativitätstheorie und Quantenphysik (die meines Erachtens größere Bedeutung für die Gesellschaftswissenschaften haben als die klassische Mechanik) in Frage gestellt. Als die Psychologie auf dem Weg zu einer positivistischen Wissenschaft war, erfuhr sie „Inspiration von den Erfolgen anderer Wissenschaften wie der Physiologie, der Chemie und der Mechanik sowie von der Idee, eine alles umfassende Theorie über das menschliche Verhalten zu erschaffen, vorausgesetzt, daß die Psychologie bereit war, Postulate und Methoden anderer Wissenschaften zu übernehmen“.³

Man sollte jedoch nicht nur die Methoden übernehmen, sondern auch die Sprachspiele, insbesondere die Metaphern. In der Psychoanalyse verwendeten beispielsweise „Freud, Hartmann und andere absichtlich eine Sprache, die von Kräften, Energien, Funktionen, Strukturen, Apparaten spricht“.⁴

Der Naturalismus führt – so der zweite Einwand – oft zum Reduktionismus. Psychologische oder soziologische Erklärungen werden auf Erklärungen physischer oder biologischer Phänomene reduziert. Eng verwandt mit dem Naturalismus ist der *Biologismus*. Der Mensch wird demzufolge vor allem als biologischer Organismus betrachtet, dessen Handlungen vermeintlich von biologischen Sachverhalten verursacht werden. Der Biologismus ist somit eine Version des Naturalismus. Er wird von konservativen Kräften verfochten, die nicht glauben, daß gesellschaftliche Reformen die Handlungen des Menschen beeinflussen und verändern können.

Ein dritter Einwand ist der mögliche *reifzierende Effekt* solcher Theorien. Innere, treibende Kräfte dienen demnach als Entschuldigung dafür, daß wir auf eine bestimmte Weise handeln, die negativ bewertet wird oder oft als inakzeptabel angesehen wird. Statt Verantwortung für unsere Handlungen zu übernehmen, verteidigen wir uns damit, daß wir keine Kontrolle über sie haben. Wir „werden getrie-

² Charles Taylor, *Philosophy and the human sciences*, Cambridge 1985.

³ R. S. Peters, *The concept of motivation*, London 1968, S. 2.

⁴ Roy Schafer, *A new language for psychoanalysis*, a. a. O., S. 104.

ben“ und sind deshalb Opfer von Kräften in uns, die wir nicht beherrschen. Wir sind ihnen machtlos ausgeliefert auf eine Weise, die bestimmten gesellschaftlichen Kräften vergleichbar ist, beispielsweise denen, die (fälschlicherweise) dem Markt zugeschrieben werden. Der Mensch sieht sich als Objekt, als Spielball innerer und äußerer unkontrollierbarer Kräfte. Diese Behauptungen stellen einfache, aber moralisch inakzeptable Ausreden dar.

Ein vierter Einwand ist methodologischer Art. Motivationstheorien haben einen geringen Erklärungswert und tendieren dazu, sich in Zirkelschlüssen zu verfangen. Wir sehen, daß jemand in die Kirche geht und fragen warum. Die motivationspsychologische Antwort könnte sein, daß „er eine religiöse Veranlagung hat, ein religiöses Bedürfnis oder einen religiösen Trieb“. Wie können wir das wissen? Die Antwort lautet: „Wir können beobachten, daß er in die Kirche geht.“ Dieser Zirkelschluß entsteht dadurch, daß uns keine unabhängigen Meß- oder Beobachtungsinstrumente der inneren Faktoren wie „Veranlagung“ oder „Bedürfnis“ zur Verfügung stehen. Sie können uns nicht zur Verfügung stehen, da es sich um innere Faktoren handelt, die für Beobachtungen unzugänglich sind. Deshalb müssen wir auf sie schließen, indem wir das Verhalten deuten, das wir beobachten können. In Experimenten mit Ratten versucht man, diese methodologische Schwierigkeit zu überwinden, indem man die Ratten hungern läßt und die „Stärke“ des Triebs mit Hilfe der Länge der Hungerperiode mißt. Dann stoppt man die Zeit, die die Ratten brauchen, um in einem Labyrinth Futter zu finden. Mir erscheint es seltsam, Resultate aus dem Verhalten von Ratten auf Erklärungen für menschliche Handlungen zu übertragen. Aber das ist in der behavioristischen Psychologie nicht ungewöhnlich.

4.3. Hat der Mensch Bedürfnisse?

Hat der Mensch Bedürfnisse, oder ist das Wort „Bedürfnis“ vor allem eine Redewendung, die in bestimmten Sprachspielen vorkommt? Es gibt einen entscheidenden Unterschied zwischen der Behauptung, daß wir *Bedürfnisse haben* und der sprachlichen Gewohnheit, davon zu sprechen, *als ob* wir sie hätten. Ich werde Gründe für die zweite Alternative anführen und zeigen, daß Redewendungen von Bedürfnissen bestimmte soziale sprachliche Funktionen erfüllen.

Eine relationistische Theorie geht von den Vorgängen zwischen Menschen aus, wie wir mehrmals betont haben, und nicht von den Vorgängen im Menschen. Ich werde deshalb den Gebrauch des Substantivs „Bedürfnis“ vermeiden. Ich werde statt dessen die Verben „bedürfen“ oder „müssen“ bzw. „brauchen“ verwenden, um bestimmte Situationen zu charakterisieren. Wir sagen also nicht, daß wir *ein Bedürfnis nach Essen haben*, sondern daß wir essen müssen, wenn wir hungrig sind. Es geht hier allerdings nicht um Spitzfindigkeiten. Unser Vokabular ist Ausdruck unserer Auffassung von der Welt und beeinflußt gleichzeitig unsere Einstellung und unsere Vorstellungen. Ich sehe deshalb die wichtigere Aufgabe in der Analyse der Sprache, die wir benutzen, wenn wir von „Motivation“ sprechen, statt zu versuchen, die Motivation und ihre Rolle zu erklären.

Eine relationistische Handlungstheorie geht also nicht von „grundlegenden Bedürfnissen“ des Menschen aus. Als logische Konsequenz können wir auch nicht behaupten, daß eine der primären Aufgaben der Gesellschaft darin bestehen sollte, diese sogenannten Bedürfnisse zu befriedigen. Wir können es auch nicht als wichtig ansehen, ein gesellschaftliches Klima zu schaffen, das das Individuum mit notwendigen „Anreizen“ versorgt, wie einige Ökonomen mit selbstgebastelten psychologischen „Theorien“ meinen.

Statt dessen werden wir einige Sprachspiele diskutieren, in denen das Wort „Bedürfnis“ vorkommt, und ihre Bedeutung analysieren.

4.3.1. *Bedürfnisse als notwendige Bedingung*

Lassen Sie mich drei Beispiele vorstellen:

1. Ein Auto *braucht* Öl, damit der Motor nicht kaputtgeht.
2. Eine Pflanze *braucht* Erde, Wasser, Dünger, Sonnenlicht, damit sie nicht verwelkt.
3. Ein Mensch *braucht* Sauerstoff, Essen, Trinken, Wärme, Schlaf etc., um zu überleben.

In diesen drei Behauptungen bezieht sich das Wort „brauchen“ auf notwendige Bedingungen, damit – wie in der ersten Behauptung – ein Mechanismus zufriedenstellend funktionieren kann. In der zweiten und dritten Behauptung gibt man Bedingungen an, damit Organismen überleben können. In diesen beiden letzteren Behauptungen könnten

wir den Ausdruck „brauchen“ mit dem Ausdruck „das Bedürfnis haben“ ersetzen, ohne den Sinn zu verändern, denn wir geben biologische und physiologische Bedingungen für das Überleben an. In der ersten Behauptung dagegen können wir das nicht, denn leblose Dinge „haben keine Bedürfnisse“, auch wenn sie bestimmte günstige Umstände *brauchen*, um maximal funktionieren zu können.

Die Tatsache, daß der Gebrauch des Wortes „Bedürfnis“ sich auch auf andere Kontexte erstreckt (z. B. soziale) als jene, die Bezug zu biologischen Sachverhalten haben, muß erklärt werden. Einer der Gründe dafür kann sein, daß wir in unserer Umgangssprache nicht selten biologische Erklärungen verwenden, wenn eine Situation schwer zu verstehen ist oder andere Erklärungen komplizierter sind. Diese Tendenz kann von naturalistischen Vorstellungen von Gesellschaftswissenschaften und Psychologie verstärkt werden, sowie vom alltäglichen Denken, hier besonders von dem, was irrigerweise als „gesunder Menschenverstand“ bezeichnet wird.

Die Verwendung des Ausdrucks „Bedürfnis“ in der Bedeutung von „notwendigen Bedingungen für das Überleben“ zielt nicht zwangsläufig auf die Motivation als Triebkraft. Unsere Handlungen werden normalerweise nicht von Bedürfnissen „angetrieben“. Wir brauchen Sauerstoff, werden aber nicht von einem Sauerstoffbedürfnis angetrieben. Wir haben Hunger, werden aber nur in Extremsituationen, z. B. wenn Hungersnot herrscht, dazu „getrieben“, Lebensmittel zu stehlen, wenn wir hungrig sind. Es ist nicht nötig, von einem „Lebensmittelbedürfnis“ zu sprechen. Wir können uns damit begnügen, zu sagen, daß wir „Hunger haben“. Das Wort „Bedürfnis“ ist in diesem Zusammenhang überflüssig. Hunger und Durst, sagt von Wright, sind weder Verlangen noch Bedürfnisse. Sie sind eine Art Empfindung.

4.3.2. Bedürfnisse als normativer Ausdruck

Ich werde wiederum mit drei Behauptungen beginnen:

1. Mein Kind braucht (hat das Bedürfnis nach) zwölf Stunden Schlaf.
2. Menschen haben das Bedürfnis, die Verantwortung für ihre Tätigkeiten am Arbeitsplatz zu übernehmen.
3. Schweden hat dringenden Bedarf an Steuersenkungen.

In diesen Behauptungen werden die Worte Bedürfnis und Bedarf benutzt, um bestimmte Handlungs*normen* auszudrücken. Die erste Behauptung könnte – wenn sie von einem irritierten Vater vor dem Fernsehapparat an seine Ehefrau gerichtet würde – umformuliert werden in: „Ich will, daß das Kind jetzt ins Bett geht, damit ich meine Ruhe habe.“ Aber um die Härte der Forderung zu mildern, führt der Vater rationale Gründe an: „Das Kind braucht Schlaf.“ Diese Behauptung kann wie ein quasiimperativer Satz gedeutet werden: „Es *sollte* jetzt ins Bett gehen. Es muß zwölf Stunden schlafen.“

Auch die beiden anderen Behauptungen haben einen ähnlichen Charakter. Wenn ich meine Ansichten bezüglich der Mitbestimmung am Arbeitsplatz ausdrücken will, kann ich sagen, daß „Menschen ein Bedürfnis nach etwas haben“, statt zu sagen, daß es sich um meine Ansichten handelt und ich vorhabe, sie zu vertreten.

Die dritte Behauptung ist ebenfalls normativer Art. Schweden hat keinen Bedarf an Steuersenkungen. Ein Land kann keine Bedürfnisse haben. Diese können höchstens Individuen zugestanden werden. Die Behauptung ist so zu verstehen, daß man von politischen Gesichtspunkten aus der Meinung ist, daß die Steuern gesenkt werden sollten. Mit Hilfe eines sprachlichen Tricks werden Sätze, die eigentlich normative Forderungen ausdrücken, so formuliert, als wenn sie deskriptive Sätze wären, d. h. Sätze, die tatsächliche Sachverhalte beschreiben. Das Wort „Bedarf“ soll außerdem den Eindruck erzeugen, daß es sich um die „menschliche Natur“ handelt, oder daß die Situation zwingenden Charakter hat.

Diese normative Bedeutung tritt in Sprachspielen, die das „gute Leben“ betreffen, klarer zutage. Ein Lebewesen, sagt G. H. von Wright⁵, bräuchte lediglich das, was es nur schlecht entbehren könne. Aber was das ist, ist oft abhängig von bestimmten Werten. Der normative Kontext tritt zutage, wenn die Rede ist von „echten“ oder „falschen“ oder „künstlichen“ Bedürfnissen. Es handelt sich um Wünsche oder Bestrebungen, bestimmte Ziele zu erreichen, die auf Wertungen basieren. Wenn wir „Wünsche“ durch „Bedürfnisse“ ersetzen, versuchen wir, die Vorstellung zu erzeugen, daß es sich um etwas Dringendes, Unerläßliches handelt.

⁵ Vgl. G. H. von Wright, *Explanation and understanding*, London 1982.

4.3.3. *Bedürfnisse als Triebkräfte*

Auch hier beginne ich wiederum mit drei Behauptungen:

1. Sein Bedürfnis, seine Karriere zu fördern, stellt seine primäre Triebkraft dar und führt dazu, daß er keine Mittel scheut, um Erfolg zu erreichen.
2. Hinter den menschlichen Handlungen steht das Bedürfnis oder der Wille, den Eigennutz zu vergrößern.
3. Sein Bedürfnis nach Alkohol macht ihn zum Quartalssäufer.

Die erste Behauptung ist ein Musterbeispiel für die Verwendung des Wortes „Bedürfnis“ in motivationspsychologischen Zusammenhängen. Es wird damit angedeutet, daß ein Bedürfnis der Grund für die – in diesem Fall – unmoralischen oder egozentrischen Handlungen einer Person ist. Alternativ dazu kann man behaupten, daß er bewußt oder unbewußt bestimmte Mittel gewählt hat, zum Beispiel ohne Rücksicht auf andere unter Einsatz der Ellenbogen voranzukommen. Als Folge dieser Sichtweise muß er auch die Verantwortung für die Konsequenzen seiner Handlungen übernehmen und kann nicht unkontrollierbare „Triebkräfte“ vorschieben. Mit der Behauptung, daß er „angetrieben“ wird, versucht er dagegen auszudrücken, daß innere, oft unkontrollierbare Kräfte seine Handlungen bestimmen.

Die zweite Behauptung gehört demselben Sprachspiel an. Mit Hilfe einer in diesem Zusammenhang unangebrachten Ursachenargumentation versucht man, Vorstellungen von der „menschlichen Natur“ und ihrer Funktionsweise auszudrücken. Tatsächlich sind Behauptungen von der Bedeutung des Eigennutzes Teil bestimmter, ideologisch gefärbter Theorien, die mit quasipsychologischen Vorstellungen operieren.

Die dritte Behauptung dagegen ist komplizierter. Bei Alkoholikern treten oft physiologische Veränderungen auf, die bewirken, daß es schwierig für sie ist, dem Impuls zu trinken zu widerstehen. Es ist also bei pathologischen Zuständen eher als bei „normalen“ Zuständen zutreffend, das Wort „Bedürfnis“ als Triebkraft zu verwenden. Aber das bedeutet nicht, daß solche Handlungsimpulse unkontrollierbar sind. Das Problem der Verwendung des Wortes „Bedürfnis“ in diesem Kontext wird deutlicher, wenn man sagt, daß „der Alkoholiker von seinem Alkoholbedürfnis angetrieben wird“ (ein Zirkelschluß), aber

was er tatsächlich *braucht*, ist, nüchtern zu bleiben, um sich nicht noch mehr Schaden zuzufügen.

Zwischenspiel J: A. H. Maslows Bedürfnistheorie

Eine der am häufigsten diskutierten Motivationstheorien ist die von Abraham Maslow. Håkan Thorsén hat sie in seiner Doktorarbeit⁶ eingehend analysiert. Maslow behauptet, daß Motivationstheorien eine wichtige Rolle für soziale und wirtschaftliche Veränderungen spielen. Ein Mensch, behauptet er, dem es gelingt, sich selbst zu verwirklichen, ist Ausdruck der wahren menschlichen Natur.

Thorsén faßt Maslows Annahmen in vier Punkten zusammen:

1. Menschen haben bestimmte, genetisch und somatisch verankerte, grundlegende Bedürfnisse, was bedeutet, daß Maslow von einer naturalistischen Position ausgeht.
2. Wenn die Bedürfnisse befriedigt werden, können die Individuen ihre in der menschlichen Natur angelegten potentiellen Möglichkeiten verwirklichen.
3. Wenn es glückt, grundlegende Bedürfnisse sowie „höhere“ Bedürfnisse zu befriedigen, wird das als Selbstverwirklichung bezeichnet.
4. Deshalb kann das Wesen des Menschen, seine „wahre“ Natur, am besten durch die Beobachtung des Verhaltens von Menschen studiert werden, die sich selbst verwirklichen.

Grundlegende Bedürfnisse sind laut Maslow unbewußt und von zweierlei Art:

1. Bedürfnisse, die von einem Mangelzustand im Organismus verursacht werden. Diese sind physiologisch bedingt: Geborgenheit, Anerkennung und Liebe. Sie sind allen Menschen gemeinsam.
2. Erlernte Bedürfnisse, die geistiges Wachstum, Kreativität, Selbstverwirklichung und Unabhängigkeit fördern.

Die grundlegenden Bedürfnisse bilden eine Hierarchie. Das oft unbewußte Streben der Menschen zielt auf Bedürfnisbefriedigung. Aber

⁶ Vgl. Håkan Thorsén, *Peak experience, religion & knowledge*, Lund 1983.

erst, wenn die Bedürfnisse, die einen Mangelzustand verursachen, befriedigt sind, kann das Individuum damit beginnen, „höhere“ Bedürfnisse zu befriedigen. Bedürfnisbefriedigung und seine Mängel sind für die Entwicklung bestimmter Persönlichkeitszüge verantwortlich.

Laut Maslow erleben sich selbst verwirklichende Personen so genannte „peak experiences“, eine Art ekstatischer Erlebnisse religiöser Art. Aber die Beschreibungen dieser oder der eigenen Erlebnisse der Personen sind, nach Thorsén, äußerst unstrukturiert. Thorsén führt eine tiefgehende Analyse von Maslows Sprachgebrauch durch und präsentiert verschiedene Interpretationen dessen, was Maslow meinen kann.

Als Bedürfnistheorie ist Maslows Theorie intrapsychisch und naturalistisch. Thorsén sagt, daß die Terminologie verschwommen ist, und daß zentrale Begriffe wie „grundlegende Bedürfnisse“ und „Befriedigung“ nicht klar definiert werden. Erlebnisse von Sicherheit, Liebe und Selbstachtung setzen interpersonelle Beziehungen voraus, die bei Maslow allerdings eher stiefmütterlich behandelt werden.

Maslow nimmt an, daß das Streben nach Selbstverwirklichung universell ist, und beschreibt dieses Streben unabhängig von gesellschaftlichen, kulturellen und historischen Verhältnissen. Hingegen ist er der Meinung, daß eine der wichtigsten Aufgaben der Gesellschaft darin besteht, günstige Bedingungen für die Selbstverwirklichung zu schaffen.

Die Selbstverwirklichung ist normativer Ausdruck und zentraler Aspekt einer utilitaristischen Moral: „Eine Handlung ist richtig, wenn sie für eine maximale Anzahl Menschen zur Selbstverwirklichung führt“.⁷

Natürlich ist es nicht falsch, daß psychologische Theorien einen normativen Hintergrund haben und auf moralischen Werten basieren. Das gilt sowohl für intrapsychische als auch für relationistische Theorien. Aber Maslow begeht nach Thorsén den Fehler, die Wertvorstellungen (beispielsweise Person P soll danach streben, Selbstverwirklichung zu erreichen) mit tatsächlichen Vorstellungen gleichzusetzen (beispielsweise alle streben danach, Selbstverwirklichung zu erreichen, weil es in der Natur des Menschen liegt, dies zu tun).

Die Folgerung, daß man nach Selbstverwirklichung streben *soll*, kann nicht aus der Tatsache abgeleitet werden, daß es viele oder die

⁷ Håkan Thorsén, *Peak experience*, a. a. O., S. 47.

meisten Menschen tun. Nehmen wir an, es zeige sich, daß eine Majorität der Schweden Einwanderer haßt. Daraus kann keinesfalls die Schlußfolgerung gezogen werden, daß es moralisch akzeptabel oder richtig ist.

4.4. Das motivationspsychologische Vokabular

In welchen Situationen verwenden wir motivationspsychologische Sprachspiele? Nehmen wir an, daß jemand bei Rot über die Straße geht. Wenn wir ihn fragen, warum er das tut, antwortet er: „Ich hatte es eilig, aber ich weiß, daß ich gegen die Straßenverkehrsordnung verstoßen habe.“ Ursachen zu nennen, ist eine Art der Erklärung, die sowohl korrekt sein kann, als auch ein Versuch, bewußt in die Irre zu führen. Die Antwort deutet außerdem darauf hin, daß die angegebenen Ursachen oft geltenden Normen und Regeln entsprechen. Handlungen folgen oft existierenden Regeln.

4.4.1. Was sind Motive?

Wenn wir uns fragen, warum jemand etwas getan hat, versuchen wir, durch Fragen die Zielsetzung oder den Zweck der Handlung zu ergründen sowie die Normen und Regeln, denen sie folgt.⁸ Wir versuchen, Motive für eine Handlung anzugeben. Motive sind *erstens* solche Gründe, die wir Personen zuschreiben und die Handlungen *erklären* und rechtfertigen sollen. *Zweitens* haben sie oft eine moralische oder juristische Bedeutung. Ein Motiv versucht *drittens*, einen Zweck oder ein Ziel für die Handlung anzugeben: „Auf der anderen Seite war ein hübsches Mädchen“, und deshalb bin ich hinübergeeilt. Wenn man dagegen einer Person Eigenschaften zuschreibt – zum Beispiel, daß er ein nachlässiger Mensch ist – gibt man kein Motiv an. Statt dessen spricht man dann von seinen Eigenschaften oder seiner Persönlichkeitsstruktur. Ein *vierter Aspekt* betrifft die Verbindung zwischen Gründen und emotionalen Reaktionen: „Er freute sich so, als er das Mädchen sah, daß er, um mit ihr sprechen zu können, das Risiko einging, überfahren zu werden“.

⁸ Vgl. R. S. Peters, *The concept of motivation*, a. a. O., S. 149.

In intrapsychischen Theorien werden Motive im allgemeinen mit Worten beschrieben, die innere Sachverhalte wie Triebe, Instinkte, Bedürfnisse oder feststehende Eigenschaften bezeichnen. Die Handlungen scheinen auf Befriedigung der darunterliegenden Umstände zu zielen. In relationistischen Theorien dagegen betrachtet man Motive als sprachliche Ausdrücke, um die Handlungen einer Person in Beziehung zu ihrer Umgebung und der Situation, in der sie geschehen, zu erklären.

4.4.2. Motive in der Umgangssprache

C. Wright Mills⁹ sagt, daß man in den Sprachspielen des alltäglichen Lebens sich selbst und anderen Motive unterstellt. Wir wollen erklären, welche sozialen Funktionen diese Redeweise hat. Mills formuliert folgende These: „Im Gegensatz zu traditionellen Vorstellungen, daß Motive subjektive Gründe für unsere Handlungen sind, betrachten wir sie als typisches Vokabular, das in bestimmten Situationen feststellbare Funktionen hat“.¹⁰

Folgt man dieser These, so wird das Motivationsproblem aus dem sozialpsychologischen Zusammenhang gelöst und in einen sprachsoziologischen Kontext versetzt, der die Funktion der „Motive“ in der Umgangssprache untersucht.

Die Forschungsmethoden sind hier keine Experimente mit hungrigen Ratten, sondern Sprachanalysen. Da die Sprache intersubjektiv ist, sind Kommunikation und Interaktion wichtige Erklärungsfaktoren. Mills sagt, daß es eine Sache wäre, Handlungen durch den Hinweis auf ein angenommenes und ‚abstraktes‘ Motiv zu erklären. Die Analyse der zu beobachtenden sprachlichen Mechanismen, mit deren Hilfe wir Motive angeben und erklären, sei jedoch etwas völlig anderes. Unser Interesse ist auf die Bedeutungen, Funktionen und Situationen gerichtet, in denen wir – sowohl in alltäglichen als auch in wissenschaftlichen Zusammenhängen – ein Motivationsvokabular benutzen. Wir können historisch bedingte Verhältnisse analysieren, Veränderungen in der Verwendung und ihre Abstufungen in verschiedenen sozialen Gruppen.

⁹ Vgl. C. Wright Mills, *Power, Politics and people*, Oxford 1963.

¹⁰ Ebd., S. 449.

Es wird behauptet, daß Triebkräfte als Bedürfnisse Ursachen für unsere Handlungen sind, insbesondere, wenn wir versuchen, sie zu *erklären* und zu *legitimieren*. Wir verwenden das Vokabular vor allem, wenn uns eine Handlung überrascht oder rätselhaft auf uns wirkt. Wir verwenden es zum zweiten in einem Kontext, in dem wir versuchen, andere zu *überreden*, auf eine bestimmte Weise zu handeln. Zum dritten kann der Ausdruck der Motivation auch die Antwort sein auf Fragen, die mit sozialem Verhalten zu tun haben, sagt Mills.¹¹

Das Motivationsvokabular hat folglich drei sprachliche Funktionen: *Erstens* wird es verwendet, um ungewöhnliche oder bemerkenswerte Handlungen zu erklären. Nehmen wir den Mann, der zur Ladenschlußzeit bei Rot über eine befahrene Straße stürmt und sein Leben riskiert, um zu einem Tabakgeschäft zu gelangen. Eine Erklärung kann lauten, daß er ein ausgeprägtes „Rauchbedürfnis“ hat, während es reicht zu sagen, daß er das Geschäft vor Ladenschluß erreichen wollte, um Zigaretten zu kaufen.

Zweitens wird das Vokabular verwendet, um eine Handlung zu legitimieren. Jemand, der zum Beispiel vor Lungenkrebs als Folge des Rauchens gewarnt wird, könnte antworten, daß er ein so starkes „Rauchbedürfnis“ hat, daß ihm die Konsequenzen gleichgültig sind. Statt zu behaupten, daß er aufgrund innerer „Triebkräfte“ raucht, die er nicht kontrollieren kann, könnte er aber auch sagen, daß er nicht beabsichtigt, das Rauchen aufzugeben und daß er die Verantwortung für seine Entscheidung übernimmt. Von Kräften zu sprechen, die er nicht kontrolliert, ist nur eine Ausrede. Ein anderes Beispiel für die Legitimierungsfunktion ist die Verteidigung sexueller Doppelmoral, wenn man behauptet, daß Männer „stärkere Triebe“ oder „mehr sexuelle Bedürfnisse“ haben als Frauen und deshalb das Recht haben, promiskuitiv zu sein, während Frauen sich „beherrschen sollen“.

Überredung anderer ist eine *dritte* Funktion. Wenn ein Politiker von „Bedarf“ an Steuersenkungen spricht, spricht er nicht von tatsächlichen Verhältnissen, sondern davon, wie seines Erachtens gehandelt werden sollte.

Das Motivationsvokabular wird auch bei Erklärungen für Verbrechen verwendet. Man sucht nach „Motiven“ des Täters, um die Umstände im Zusammenhang mit einem Verbrechen zu erklären. Der Ausdruck „Motive“ bedeutet hier plausible Gründe für ein Verbre-

¹¹ Vgl. Ebd., S. 433.

chen. Diese Gründe können „innere Triebkräfte“ oder äußere Umstände sein. Im allgemeinen geht man davon aus, daß ein Verbrecher verantwortlich für seine Handlungen ist. In bestimmten Situationen wird er für „unzurechnungsfähig“ erklärt, u. a. mit der Motivierung, daß seine Handlungen von „inneren Triebkräften“ gesteuert werden. Alternativ dazu kann man der Ansicht sein, daß er nicht imstande ist, die Reichweite seiner Handlungen zu begreifen.

Die Analyse von Motivationsvokabular und Sprachspielen führt eventuell dazu, daß wir bestimmte soziale Situationen identifizieren können, in denen sie verschiedene Funktionen erfüllen. Die Annahme, daß wir Bedürfnisse *haben* oder daß unsere Handlungen von Triebkräften verursacht werden, wird überflüssig, wenn wir die sozialen Funktionen solcher Sprachspiele verstehen.

4.5. Eine Alternative: Restriktionen und Hindernisse

Die Analyse der motivationspsychologischen Sprachspiele und ihrer sozialen Funktionen stellt eine Alternative zum traditionellen psychologischen Motivationsgedanken dar. Eine weitere Alternative hat zum Ziel, die psychologischen und sozialen Verhältnisse zu analysieren, die unsere Handlungen entweder erschweren oder erleichtern.

Die Motivationspsychologie geht von Annahmen von Faktoren *hinter* unseren Handlungen aus. Der alternative Ansatz konzentriert sich dagegen auf Sachverhalte, auf die eine Person trifft, wenn sie sich dazu entschieden hat zu handeln. Diese *vor* der Handlung liegenden Sachverhalte werden vom physischen Milieu hervorgebracht, von der gesellschaftlichen Struktur, den sozialen Interaktionsverhältnissen und last but not least von psychologischen Faktoren des Akteurs. Diese Faktoren, die sozusagen „vor“ unseren Handlungen liegen, bilden Hindernisse oder Restriktionen gegenüber der Zielsetzung selbst oder den Mitteln, die man gewählt hat, um sie zu erreichen. Ebenso können sie auch den Handlungsverlauf selbst fördern und erleichtern.

Dieser Ansatz ist dynamisch und deutet auf die Möglichkeit sozialer Veränderungen hin, denn Hindernisse und Restriktionen können aus dem Weg geräumt, erleichternde und fördernde Faktoren verstärkt werden.

Ich werde versuchen, einen Ansatz für eine Hindernistheorie zu entwickeln. In seiner inzwischen klassischen Einleitung in die Kybernetik sagt R. Ashby: „Die Welt um uns herum ist außerordentlich stark mit Restriktionen versehen. Wir sind so daran gewöhnt, daß wir die meisten für selbstverständlich halten und sind uns oft nicht einmal ihrer Existenz bewußt. Um zu erfahren, wie die Welt sich ohne ihre normalen Restriktionen gestalten würde, müssen wir uns an Märchen oder Filmfarcen aus dem ‚Crazygenre‘ wenden, und nicht einmal sie beseitigen mehr als einen Bruchteil der Restriktionen.“¹²

Dadurch, daß die Restriktionen als selbstverständlich erscheinen, müssen sie problematisiert werden, wenn man versucht, eine Theorie über Hindernisse und Restriktionen zu konstruieren.

Wittgenstein sagt bei seiner Diskussion der Problematisierung dessen, was selbstverständlich erscheint: „Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, – weil man es immer vor Augen hat.) Die eigentlichen Grundlagen seiner Forschung fallen dem Menschen gar nicht auf. Es sei denn, daß ihm *dies* einmal aufgefallen ist. – Und das heißt: das, was, einmal gesehen, das Auffallendste und Stärkste ist, fällt uns nicht auf.“¹³

Ashby betont, daß ein Naturgesetz voraussetzt, daß etwas invariant ist, zum Beispiel die Lichtgeschwindigkeit in der Relativitätstheorie. Die Invarianz hat zur Folge, daß Naturgesetze Restriktionen angeben können. Denn ein Naturgesetz ist unsere Art, Invarianzen und ihre Konsequenzen zu beschreiben und zu benennen. Ashby definiert eine „Restriktion“ als Beziehung zwischen zwei Szenarien von Verhältnissen, die die mögliche Variation vermindern. Nehmen wir zum Beispiel eine reine Jungenschule. Die Geschlechtsvariation ist hier gleich Null. Wie groß die Restriktion ist, ist von den Variationsmöglichkeiten abhängig. Eine Welt ohne Restriktionen wäre, nach Ashby, völlig chaotisch. Jede Ordnung setzt Restriktionen voraus.

¹² William Ross Ashby, *An Introduction to cybernetics*, London 1956.

¹³ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a. a. O., S. 304 (§ 129).

4.5.1. Restriktionsebenen

Die Bedeutung der Restriktionen kann mit Hilfe von hierarchischen „Komplexitätsordnungen“, ein Ausdruck, den ich von A. Wilden¹⁴ entliehen habe, verdeutlicht werden. Eine solche Ordnung umfaßt eine Reihe von Ebenen, wobei jede Ebene ein System darstellt. Er gibt fünf Ebenen an, so geordnet, daß die niedrigeren Ebenen von den höheren abhängig sind.

Die Komplexität nimmt zu, je tiefer wir in der Hierarchie kommen, während der generelle Einfluß der Restriktionen zunimmt, wenn wir uns nach oben bewegen.

Wilden nennt folgende Ordnungsebenen:

1. Die *unorganische Komplexitätsordnung*, die von geschlossenen Systemen dargestellt wird, die unabhängig von der Umgebung sind. Diese erste Ebene wird von einem expandierenden Universum repräsentiert, das die Umgebung für alle anderen Ordnungen darstellt.
2. Die *organische und ökologische Komplexitätsordnung*, die von offenen Systemen dargestellt wird, d. h. solchen, in denen Import von außen und Export von innen nach außen stattfindet: so „importiert“ der Mensch Lebensmittel und Sauerstoff und gibt Überschußprodukte ab. Auf dieser Ebene existieren Beziehungen im Organismus und zwischen Organismen sowie zwischen Organismen und ihrer Umgebung. Unter die Restriktionen fällt beispielsweise die biologische Ausstattung des Menschen. Die technische Entwicklung kann als Versuch gesehen werden, diese Restriktionen zu überwinden. Die Konstruktion von Flugzeugen, U-Booten, Teleskopen oder Mikroskopen hilft dabei, biologische Restriktionen zu überwinden. Für die Gesellschaftswissenschaft ist die Beziehung zwischen der Entwicklung von Technik und Wissenschaft auf der einen Seite und den sozialen bzw. wirtschaftlichen Verhältnissen auf der anderen Seite wichtig.
3. Die *Gesellschaft* stellt die dritte Ebene dar. Sie ist ein offenes System, in dem ablaufende Prozesse eine innere Dynamik haben. Die Prozesse und zeitweiligen Strukturen, die sie erzeugen, führen zu Restriktionen. Die Strukturen sind von sozialer, wirtschaftlicher und politischer Art. Sie haben ihre eigenen „Spielregeln“ und Sanktionen, wenn sie übertreten werden. Existierendes Besitzrecht, Machtbe-

¹⁴ Vgl. Anthony Wilden, *Kommunikationens strategi*, Göteborg 1990.

ziehungen, Geschlechtsrollen, die gesellschaftliche Arbeitsteilung, Gesetze, Traditionen, Sitten und Gebräuche etc. stellen Restriktionen für unsere Handlungen dar. Aber diese können durch soziale Veränderungen überwunden werden sowie von Individuen, die bereit sind, Verantwortung für ihre Handlungen zu übernehmen und für die Konsequenzen, die diese mit sich bringen. Die Restriktionen erlauben eine gewisse Entscheidungsfreiheit. Nehmen wir als konkretes Beispiel einen Unternehmer, der in einer kapitalistischen Marktwirtschaft arbeitet. Wenn er überleben will, muß er mit Gewinn produzieren. Gelingt es ihm nicht, diese Restriktion erfolgreich zu meistern, droht ihm der Konkurs.

4. Die *Kultur* ist bei Wilden die vierte Komplexitätsordnung. Vom soziologischen Standpunkt aus wird diese Ebene von den Organisationen repräsentiert, in denen wir leben und arbeiten: Familie, Firma, Schule, d. h. solche Organisationen, die gewöhnlich unter der Rubrik „die zivile Gesellschaft“ zusammengefaßt werden. Die Restriktionen auf dieser Ebene sind unterschiedlicher Art: Die gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen körperlicher und intellektueller Arbeit, zwischen Stadt und Land, zwischen den Geschlechtern verringert die Variation. Macht- und Autoritätsverhältnisse sowie sozialer Status stellen ebenfalls Restriktionen dar. Eine autoritär aufgebaute Hierarchie in einer Firma oder Universität schränkt die Handlungen und Initiativen der Individuen ein und kann sie dazu zwingen, gegen eigene Wünsche und Zielsetzungen zu handeln. Wichtige Restriktionen zeigen sich auch bei Kommunikationsproblemen.

5. Auf der *individuellen Ebene* existieren die Restriktionen in der sozialen Interaktion zwischen den Individuen. Aber weitere wichtige Restriktionen sind diejenigen, die jemand für sich selbst aufstellt, zum Beispiel aufgrund von Angst, Unsicherheit oder mangelndem Selbstvertrauen. Diese Restriktionen hindern die Person daran, neue Erfahrungen zu machen, u. a. solche, die die Person davon überzeugen könnten, daß die Befürchtungen unbegründet sind. Auf dieser Ebene haben wir es mit sozialpsychologischen Problemen zu tun.

Eine Theorie, die Motivation durch Restriktionen ersetzt, muß *erstens* Variationen und Restriktionen auf jeder Ebene analysieren und sich fragen, ob sie Hindernisse für bestimmte Handlungen darstellen oder ob sie andere fördern. *Zweitens* müssen die Restriktionen, insbesondere auf gesellschaftlicher Ebene, analysiert werden im Hinblick da-

rauf, wie man sie überwinden kann und in welcher Richtung dies geschehen soll. Dies erfordert eine Diskussion grundlegender Werte. *Drittens* müssen ebenenspezifische Theorien entwickelt werden. Schließlich kann man sich eine übergreifende Theorie vorstellen, die die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Ebenen erklärt. Dies wiederum erfordert Zusammenarbeit zwischen unterschiedlichen Wissenschaftszweigen.

Das Ergebnis von Restriktions- und Variationsanalysen sehe ich als grundlegend für einen relationistischen Ansatz an, der sich von der Motivationspsychologie und ihren Schwächen frei machen will. Eine solche Art der Analyse betrachte ich als optimistischer im Hinblick auf das Individuum, da sie seinen Blick auf mögliche und eventuell notwendige Veränderungen lenkt. Sie senkt das Risiko, daß der Mensch sich Kräften unterworfen sieht, die er nicht kontrollieren kann. Deshalb kann diese Analyse den Freiheitsgrad seiner Handlungen erhöhen und seinen Spielraum erweitern. Schließlich geht sie auch ein geringeres Risiko ein als die Motivationstheorien, in Zirkelschlüsse zu geraten.

Zwischenspiel K: Von der Begierde

Zum Abschluß möchte ich ein Beispiel dafür anführen, welche Rolle motivationspsychologische Begriffe in außerpsychologischen Zusammenhängen spielen können. Ich beziehe mich hierbei auf den Begriff „Begierde“ in einem philosophischen Kontext.

Baruch Spinoza (1632–1677) versuchte, ein Bild von der Welt als Ganzheit zu konstruieren. Während Descartes zwei Substanzen konstruierte, vertrat Spinoza die Position, daß es nur eine Substanz gibt, die ihre eigene Ursache ist. Er nannte sie Gott oder Natur. Die Begierde ist Teil der Natur und charakterisiert das Wesen des Menschen. Denn sie führt zu Erkenntnissen. Deshalb ist Begierde für Spinoza sowohl die erkenntnissuchende Handlung als auch das Bewußtsein von dieser Handlung.

Hegel knüpfte an Spinoza an, gleichzeitig kritisierte er ihn. Sein Ausgangspunkt war, ebenso wie Spinozas, der Versuch, Descartes' Dualismus zu überwinden. Begierde ist nicht immer auf bestimmte Objekte gerichtet. Gleichzeitig wird sie zur Quelle für die menschliche Reflexion über sich selbst und darüber, was er eigentlich begehrt. Für Hegel ist die Begierde deshalb der Motor der Reflexion, die den

Übergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein bildet. Die Begierde wird zum Streben des Selbstbewußtseins, sich selbst zu verstehen. Dadurch wird der Mensch zu einem Subjekt verwandelt, das bewußte Entscheidungen treffen kann und sich außerdem zu anderen Subjekten in Beziehung setzen kann. Denn Hegel behauptet in seiner „Phänomenologie“, daß das Selbstbewußtsein „seine Befriedigung ausschließlich in der Beziehung zu einem anderen Selbstbewußtsein erhält“.¹⁵

Für Hegel stellt die Begierde eine wichtige Voraussetzung für die Möglichkeit des Menschen dar, sich zu anderen in Beziehung zu setzen und sich zu einem sozialen Wesen zu entwickeln, zu einem Mitmenschen im eigentlichen Sinne des Wortes.

Für Jean Paul Sartre (1905–1980) ist die Begierde eine spezielle Form von Wissen, da sie imaginäre Vorstellungen von den Objekten erschafft, nach denen sie strebt. Statt auf faktische Objekte projiziert der Mensch seine Sehnsucht auf ein imaginäres Objekt. Er tut das in Ermangelung eines faktischen Objektes. Er versucht, ein Vakuum zu beseitigen, das unsere Wahrnehmung oder unsere auf Objekte gerichteten Handlungen erzeugt haben.

Per-Olof Olofsson¹⁶ ist in seiner Doktorarbeit von Sartres Gedanken ausgegangen. Er versucht zu verstehen, wie irrationale Kräfte beim Menschen entstehen und ihre Fähigkeit, ihn zu beeinflussen, bewahren. Die Ursache für eine solche Entwicklung ist, laut Olofsson, eine „Urphantasie“. Sie entsteht beim Kind in der Beziehung zur Mutter, bei einem Kind, das noch nicht zwischen Phantasie und Wirklichkeit unterscheiden kann. In der Urphantasie steht die Mutter im Mittelpunkt, die alle Wünsche des Kindes – wie unrealistisch sie auch erscheinen können – erfüllen kann. Die Urphantasie führt zu einem „grundlegenden Mißverständnis – nämlich zu der primären Lüge, die in der Beziehung des Kindes zur ‚Mutter‘ entsteht“, die zum „primären Objekt der Begierde“ wird und als Inkarnation des Guten gesehen wird. Sie soll alle Wünsche der Begierde erfüllen, eine Begierde, die noch nicht unterscheiden kann zwischen der eigenen Phantasie von der Wirklichkeit und der Wirklichkeit, wie sie tatsächlich ist. Also kann das Kind dem Guten nicht begegnen und dadurch eben nicht die Befriedigung erhalten, die es von der imaginären Mutter erwartet. Denn seine Phantasie übersteigt alles, was eine „gute

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 144.

¹⁶ Vgl. Per-Olof Olofsson, *Urfantasin och ordningen*, a. a. O.

Mutter“ bieten kann. Um seine Enttäuschung zu überwinden, hat das Kind zwei Möglichkeiten: seine Begierde aufzugeben oder sie auf ein anderes Phantasieobjekt zu übertragen. Aber die Begierde ist so stark, daß sie ihren Zweck nicht erfüllen kann und deshalb zu Enttäuschungen führen muß. Daher zerstört das Kind sein imaginäres Objekt und erfindet danach neue Objekte. Die Phantasie scheint keine Grenzen zu kennen. Auf diese Weise wird die Irrationalität bewahrt und verstärkt.

In Olofssons Konstruktion stehen die umfassenden, spekulativen Theorien im Mittelpunkt, die die gesellschaftlichen Konsequenzen Irrationalität, Urphantasie, das Imaginäre sowie Handlungen, die auf ihnen beruhen, verursachen. Es liegt nicht in meiner Absicht, all dies zu diskutieren. Ich muß mich damit begnügen, mit diesem Beispiel Sprachspiele zum Thema Begierde in philosophischen Zusammenhängen zu illustrieren.

5. Erkenntnis und Bewußtsein als Beziehung

Zusammenfassung

In diesem Kapitel werden wir drei Theorien über das Bewußtsein und die Erkenntnis als Beziehung diskutieren. Die erste stammt von dem Schweizer Psychologen und Philosophen Jean Piaget und seinen Mitarbeitern. Seine zentrale These ist, daß das Kind aktiv Erkenntnis erlangt in der Interaktion zwischen seinem Reifungsprozeß und den Kontakten zu seiner Umgebung. In diesem Prozeß verwandeln wir die Objekte der Umwelt mit Hilfe der Wahrnehmung in Erkenntnis. Er nennt das „Assimilation“, einen nach innen gerichteten Prozeß. Daraufhin handeln wir aufgrund des assimilierten Wissens und passen uns der Umwelt an. Piaget nennt diesen nach außen gerichteten Prozeß „Akkomodation“.

Die zweite Theorie ist von dem amerikanischen Sozialpsychologen und Philosophen George Herbert Mead entwickelt worden. Seine radikale These ist, daß das Ich oder das Bewußtsein Resultat gesellschaftlicher Interaktion sind. Diese These steht der Auffassung entgegen, daß Interaktion ein Ich voraussetzt. Erkenntnis stellt für ihn zweierlei Arten dar, sich zur Umgebung in Beziehung zu setzen.

Die dritte Theorie ist soziologisch. Sie ist von Karl Marx entwickelt worden. Er ist der Ansicht, daß der Mensch als Ensemble seiner sozialen Beziehungen zu bestimmen ist im Gegensatz zu dem mehr banalen Gedanken, daß wir ein *Produkt* unserer Beziehungen sind. Er unterscheidet darüber hinaus zwischen sozialen und gesellschaftlichen Beziehungen.

5.1. Einleitung

Wir setzen uns auf vielfältige Weise zu der uns umgebenden Welt in Beziehung, sowohl zu Menschen als auch zu Objekten. Deshalb beschreiben wir unsere Beziehungen auf viele unterschiedliche Arten. Erlangen wir Erkenntnis über das hinaus, was wir bereits besitzen, bedeutet das, daß wir weitere Beschreibungen geben können. Wir kön-

nen jedoch keine vollständige oder totale Beschreibung von etwas geben. Karl Popper hat unsere Situation mit dem Besitz eines Scheinwerfers verglichen. Je größer und stärker die Instrumente sind, die uns zur Verfügung stehen, desto mehr erahnen wir das Ausmaß der großen Dunkelheit. Aber die Unmöglichkeit einer totalen Beschreibung sollte uns nicht von dem Versuch abhalten, die Erkenntnis, die wir besitzen, in einen größeren Zusammenhang zu stellen, beispielsweise durch die Konstruktion einer Struktur oder Ganzheit.

Descartes war der Ansicht, daß wir alle Erkenntnis bezweifeln und uns eines methodischen Zweifels bedienen sollten. Eine Tatsache jedoch können wir, laut Descartes, nicht bezweifeln: daß wir zweifeln. Zweifel setzt also Bewußtsein voraus. Was vielleicht paradox klingt, ist es nur, wenn wir die Möglichkeit bestreiten, überhaupt Erkenntnis erlangen zu können. Wenn wir gar nichts wissen, können wir auch nicht zweifeln. Aber was Erkenntnis ist oder was wir meinen, wenn wir den Begriff „Erkenntnis“ verwenden, ist dagegen eindeutig.

Wittgenstein behauptet, daß wir Ausdrücke wie „wir wissen“ oder „wir haben Wissen“ in verschiedenen Zusammenhängen verwenden. Aber sie haben doch etwas gemeinsam. Die Ausdrücke gehören zur selben Familie, sie haben „Familienähnlichkeit“, wie er es ausdrückt.

Er betont, daß wir einzelne Fakten bezweifeln können, „aber *alle* können wir nicht bezweifeln“¹, und fügt hinzu: „Der vernünftige Mensch hat gewisse Zweifel *nicht*“.² Außerdem sagt er: „Das, woran ich festhalte, ist nicht *ein* Satz, sondern ein Nest von Sätzen“,³ wenn man von Wissen spricht.

Wir erwerben viel Wissen, wenn wir die Sprache lernen. Wenn wir sie korrekt anwenden, manifestieren wir unser Wissen. Der Sprachgebrauch wird von anderen vermittelt. Normalerweise vertrauen wir ihnen und folgen ihnen, auch wenn wir sie ab und zu in Frage stellen. Unser Vertrauen basiert auf unseren Erfahrungen. Vertrauen ist eine notwendige Bedingung, um Wissen zu erlangen. Darauf basiert unsere Beziehung zu denen, die wir als Lehrer akzeptieren. Wittgenstein fragt: „Wem man das Rechnen beibringt, wird dem auch beigebracht, er könne sich auf eine Rechnung des Lehrers verlassen?“

¹ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt a. M. 1984, S. 165 (§ 232).

² Ebd., S. 163 (§ 220).

³ Ebd., S. 164 (§ 225).

Aber einmal müßten doch diese Erklärungen ein Ende haben.“⁴ Ansonsten hätten wir weder Zeit noch Gelegenheit, überhaupt etwas zu lernen.

5.2. Die Entwicklung des Wissens

Der Schweizer Psychologe Jean Piaget und seine Mitarbeiter analysierten die Entwicklung des Wissens vom genetischen Gesichtspunkt aus. Sie stellten sich folgende zentrale Frage: Wie entwickelt sich das Wissen beim Kleinkind und wie verändert es sich in einem kontinuierlichen Entwicklungsprozeß? Unter welchen Bedingungen entwickelt und verändert sich Wissen? Ihre Antwort war eine umfassende psychologische Theorie, die sie genetische Erkenntnistheorie nannten. Sie behandelt sowohl psychologische als auch wissenschaftstheoretische sowie erkenntnistheoretische Probleme.

Piaget und seine Mitarbeiter studierten die Wissensentwicklung beim Kind. Sie begannen mit den ersten regelmäßigen Bewegungen des Neugeborenen bis zum Wissen der Jugendlichen über komplizierte mathematische Operationen, d. h. vom einfachsten Wissen bis zu fortgeschrittenen Kenntnissen. Man versuchte beispielsweise herauszufinden, wann und wie Begriffe wie „Zeit“, „Raum“, „Ursache-Wirkung“ gebildet werden und wie Sprache und Rechenoperationen während einer langen Entwicklung erzeugt werden. Sie sind, laut Piaget, Produkte von Lernprozeß und Reifung des Individuums.

Piagets Forschungsergebnisse stehen der Erkenntnistheorie des großen deutschen Philosophen Immanuel Kant entgegen. Er bezeichnete Zeit, Raum, Kausalität etc. als grundlegende Kategorien, die Teil eines im voraus existierenden Bewußtseins sind (das er „transzendent“ nannte). Kant war der Ansicht, daß dieses Bewußtsein zusammen mit den Kategorien eine notwendige Voraussetzung dafür darstellt, daß unsere Sinne empirisches Wissen aufnehmen und integrieren können. Kant wollte also die Voraussetzungen dafür festlegen, daß Erkenntnis überhaupt möglich ist.

Es gibt einen logisch zwingenden Einwand gegen den Gedanken der transzendentalen Voraussetzungen für die Erkenntnis. Wenn solche Voraussetzungen überhaupt existieren, müssen wir von ihnen

⁴ Ebd., S. 126 (§ 34).

wissen, und dann können sie nicht gleichzeitig Voraussetzungen für die Erkenntnis sein.

Piaget geht statt dessen von bestimmten biologischen und sozialen Verhältnissen aus. Das Wachstum des Kindes ist ein biologischer Prozeß, der in enger sozialer Interaktion sich vollzieht, zunächst hauptsächlich mit Erwachsenen, später auch mit anderen Kindern. Der menschliche Organismus kann die Einflüsse der Umgebung absorbieren und verarbeiten. Piaget nimmt außerdem an, daß das Kind eine angeborene spontane Aktivität besitzt, die dazu beiträgt, den Prozeß aufrechtzuerhalten. Dadurch werden verschiedene Strukturen in einem ständig anhaltenden Wissensproduktionsprozeß geschaffen und entwickelt. Gleichzeitig ist jedoch der soziale Kontakt mit anderen ein notwendiges Stimulans für die spontane Aktivität. Säuglinge, die nicht stimuliert werden, werden apathisch, und ihre Entwicklung verzögert sich oder stagniert. Die Entwicklung der Motorik ist deshalb ein guter Indikator für den stimulierenden Effekt sozialer Interaktion. Eine gute motorische Entwicklung steht also im Zusammenhang mit Intensität und Qualität des sozialen Kontakts. Es findet ein enges Zusammenwirken statt zwischen der sozialen Interaktion des Kindes und seinem biologisch bedingten Reifungsprozeß.

Die Vermutung sowohl von angeborenen als auch von später entwickelten biologischen Strukturen verbindet die Wissensentwicklung mit biologischen Faktoren. Diese Strukturen unterscheiden sich von denen, die in den zuvor kritisierten Hypothesen von inneren Triebkräften postuliert wurden. Diese werden als Motor oder Energiequelle für die Handlungen des Individuums bezeichnet. Piagets Strukturen dagegen ermöglichen Handlungen und repräsentieren Hindernisse. Sie verändern sich während der Entwicklung des Kindes ständig. Die Idee der dynamischen Veränderung steht im Kontrast zu der Vorstellung, daß man sich Wissen wie eine Art Addition aneignet, wobei den bereits existierenden Elementen lediglich neue hinzugefügt werden.

Drei Faktoren charakterisieren Piagets genetische Wissenstheorie. Wissen ist *erstens* eine Ganzheit, eine Gestalt, die sich ständig verändert. Die Auffassung von Ganzheit steht im Gegensatz zu einer atomistischen Auffassung, daß kleine Elemente zu anderen hinzugefügt werden. Die Addition verschiedener Elemente wird durch der Idee einer Struktur, die erschaffen und verändert wird, ersetzt. Wissen ist *zweitens* dynamisch, da die Strukturen nicht existieren, sondern entwickelt und transformiert werden. Die Transformation geschieht durch Assimilation und Akkomodation, zwei Prozesse, die wir weiter

unten ausführlich diskutieren werden. *Drittens* ist Wissen ein Prozeß, der wachsende Komplexität des erworbenen Wissens selbst mit sich bringt.

Laut Piaget und seinen Mitarbeitern stellt Wissen eine *Beziehung* zwischen einem Subjekt und einem Objekt her, die zusammen eine Einheit bilden. Es ist sinnlos, von einem „Subjekt“ zu sprechen, ohne auch auf ein Objekt zu verweisen und umgekehrt. Sie bilden eine Einheit. Das Objekt existiert in der Beziehung zum Wissen nicht als fertig oder auf eine eindeutige Weise gegeben. Wir verstehen auch nicht unmittelbar, was es ist oder welche Bedeutung es hat. Gleichwohl verhalten wir uns nicht passiv und empfangen bloß Stimuli, die ein Objekt abgeben kann. Vielmehr produzieren wir selbst aktiv unsere Auffassung vom Objekt und geben ihm eine Bedeutung. Wir setzen uns aktiv in Beziehung zu dem, wovon wir Wissen erlangen wollen. Etwas zu wissen ist eine der wichtigsten Aktivitäten des Subjekts, und Wissen ist eine Konstruktion im Wortsinn. Sich Wissen zu verschaffen, braucht Zeit, denn es wird schrittweise ausgearbeitet und verfeinert.

Nach Piaget lernen wir intellektuelle Operationen zunächst nur durch unsere motorische Aktivität, d. h. durch unsere Körperbewegungen und erst später durch logisches Denken.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, will ich betonen, daß der Begriff „Objekt“ sich nicht nur auf materielle Dinge bezieht wie beispielsweise physische Gegenstände. Der Begriff wird auch verwendet für unsere Vorstellungen, Bilder, Ideen – für alles, was wir hinsichtlich dieser Gegenstände entwickeln. Das tun wir insbesondere in späteren Phasen des Erkenntnisprozesses.

5.2.1. *Wissen als Widerspiegelung*

Der Gedanke vom Wissen als Beziehung kann zu mindestens zwei verschiedenen Theorien führen. Die eine kann man in die Formel fassen: „Wissen-als-Abbildung“. Das bedeutet, daß Wissen als Widerspiegelung der Welt im Bewußtsein des Menschen betrachtet wird. Der Mensch wird als mehr oder minder passiver Empfänger dessen, was abgebildet wird, betrachtet, d. h. als Bündel derjenigen Vorstellungen, die ein Objekt verursacht. Die Beziehung ist einseitig und geht vom Objekt zum empfangenden Subjekt. Das Bewußtsein kann die Abbildung später verändern.

Die grundlegende These hier ist also, daß Wissen von der Welt und ihren Objekten lediglich eine Widerspiegelung von dem ist, was wir beobachten können.

Die „Wissen-als-Abbildung“-These hat verschiedenartige Gestaltungen angenommen und ist von so unterschiedlichen Autoren wie dem frühen Wittgenstein und Vladimir I. Lenin (1870–1924) vertreten worden. Aber eine gemeinsame Idee wird immer wieder behandelt: Unsere intellektuellen oder kognitiven Funktionen spiegeln die Wirklichkeit auf eine korrekte Weise wider und tun dies mit Hilfe beobachtbarer Tatsachen. Die Abbildungsthese ist eng verknüpft mit dem Empirismus. Piaget und B. Inhelder sagen, daß „der Grundgedanke des Empirismus indirekt voraussetzt, daß die Wirklichkeit auf ihre beobachtbaren Aspekte reduziert werden kann und daß das Wissen auf eine Wiedergabe dieser Aspekte begrenzt werden muß“.⁵

Aber unsere empirischen Beobachtungen und ihre sprachliche Wiedergabe müssen nicht notwendigerweise korrektes Wissen vermitteln. Wenn wir an einem Strand stehen, können wir beobachten, daß die Sonne „hinter“ dem Horizont untergeht und „hinter“ dem entgegengesetzten Horizont wieder aufgeht. Aber tatsächlich wissen wir, daß das nicht der Fall ist, daß es falsch ist, von Sonnenaufgang und Sonnenuntergang zu sprechen. Tatsächlich dreht sich die Erde um ihre eigene Achse von der Sonne weg bzw. zur Sonne hin. Wir brauchen also eine Theorie über die Bewegung der Erde in Beziehung zur Sonne, um das zu korrigieren, was wir empirisch beobachten können. Unsere empirischen Beobachtungen können also nicht ohne Voraussetzungen geschehen. Ihre korrekte Deutung setzt theoretische Überlegungen voraus, die ihrerseits die Empirie „färben“.

Piaget und seine Mitarbeiter führen eine Reihe von Argumenten gegen die „Wissen-als-Abbildung“-These an. *Erstens* wissen wir, daß eine unaufhörliche Interaktion zwischen einem Organismus und seiner Umgebung stattfindet, wobei der Organismus nicht nur ein passiver Empfänger von Stimuli ist, sondern selbst dazu beiträgt, seine Wahrnehmungen hervorzubringen und zu verändern, die erst dann zu Wissen werden. *Zweitens* lernen wir abstraktes Wissen wie Logik und Mathematik. Dieses kann keine Widerspiegelung der Wirklichkeit sein, sondern es ist unsere Konstruktion. *Drittens* erschaffen wir unsere Welt in einer täglichen, sozial verankerten Praxis und verändern

⁵ Jean Piaget/Bärbel Inhelder, *Mental imagery in the child*, London 1971, S. 118.

sie kontinuierlich. Die Erschaffung geschieht sowohl intellektuell als auch mit den Händen. Durch diese Praxis können wir uns sowohl ein breiteres als auch ein tieferes Wissen aneignen, als eine Kopie oder Reproduktion dies bewirken könnte. Mit Hilfe dieser Praxis verändern wir die Welt. Vor allem durch Veränderungen, die in der Welt geschehen, erlangen wir Wissen darüber.

5.2.2. *Wissen als Assimilation und Akkomodation*

Piaget vertritt eine alternative These, die er „Wissen-als-Assimilation“ nennt. Ihrzufolge kann im Prozeß des Wissens die Beziehung vom Objekt auf das Subjekt übergehen, aber genauso gut umgekehrt. „Assimilation“ ist bei Piaget ein zentraler Begriff eines nach innen gerichteten Prozesses,⁶ der seinen Anfang beim Neugeborenen hat.

Das Leben eines neugeborenen Säuglings besteht hauptsächlich aus Saugen. Zunächst ist dies ein reflexartiges Verhalten. Es ist nicht erlernt. Wenn man dem Säugling über die Wange streicht, wird der Saugreflex ausgelöst. Nach einer kurzen Zeit verschwindet jedoch der eigentliche Reflex. Er wird durch eine soziale Interaktion zwischen Mutter und Kind ersetzt. Das Kind reagiert auf die Art des Stillens der Mutter. Das Saugen ist nicht länger nur eine mechanisch sich wiederholende Aktivität. Das Kind internalisiert die Information der Umgebung. Es assimiliert neue Stimuli, die den Reflex in soziale Aktivität verwandeln. Das bedeutet auch, daß der Säugling sein erstes Wissen erlernt.

Assimilation kann auch veranschaulicht werden durch den Versuch eines Säuglings, nach einer Rassel zu greifen, die über seinem Kopf hängt. Wenn er gelernt hat, nach ihr zu greifen und sie festzuhalten, hat er, nach Piaget, ein Schema entwickelt, eine Struktur, die sowohl sensorische Momente – d. h. die Rassel als etwas zu verstehen, das man greifen kann – als auch motorische Elemente – d. h. die Greifbewegung selbst – miteinander vereint. Piaget sagt, daß der Säugling aber erst dann das „sensomotorische Schema des Greifens“ entwickelt hat, wenn er auch andere Objekte greifen kann und nicht nur die Rassel. Das Schema assimiliert in Piagets Terminologie eine Menge verschiedener Objekte, die die Eigenschaft „Greifbarkeit“ besitzen. Kognitive Prozesse haben also ihren Ausgangspunkt in Sche-

⁶ Vgl. ebd.

mata, d. h. „primitiven“ Strukturen, die das Kind im Zusammenwirken zwischen den biologischen Reifungsprozessen und der sozialen Interaktion entwickelt. Beim Kleinkind sind diese Schemata primitive Vorstufen des „Begriffs“. Da sich das Kind noch nicht sprachlich ausdrücken kann, kann es auch keine Begriffe haben. Ein Schema ist, nach Piaget, eine allgemeine Struktur, die spezifische wissensproduzierende Handlungen ermöglicht. Mit Hilfe eines Schemas kann das Kind sich an die Umgebung anpassen und seine Handlungen koordinieren. Ein Schema ermöglicht auch, daß das Kind seine Handlungen auf neue Situationen übertragen kann.

Der Grundgedanke der Position „Wissen-als-Assimilation“ kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: „um Wissen von einem Objekt zu erlangen, muß das Kind aktiv auf das Objekt Einfluß nehmen, um es zu verändern und um durch diese Veränderung seine Eigenschaften zu entdecken“.⁷ Mit einer Rassel zu spielen, kommt einer Veränderung gleich, wenn man die Situation damit vergleicht, daß die Rassel sonst nur über dem Kopf des Kindes hängen würde, ohne sich zu bewegen. Wissen entsteht durch Veränderungen und hat wiederum neue Veränderungen in der Vorstellung zur Folge.

Assimilation ist aber nur ein nach innen gerichteter Prozeß. Er wird von einem nach außen gerichteten Prozeß komplettiert, „Akkommodation“, der laut Piaget genauso wichtig ist wie die Assimilation. Akkommodation bedeutet, daß das Individuum die Schemata verwendet, die es entwickelt hat, und sie in neuen Situationen anwendet.

Wir nehmen wieder das Beispiel des Säuglings, der nun einen Ring über dem Bett hängen hat. Er betrachtet den Ring, berührt ihn, bringt ihn zum Schwingen, ergreift ihn, versucht, ihn in den Mund zu nehmen und daran zu lecken etc. Alle diese Handlungen stellen eine Serie von forschenden Akkommodationen dar. Sie spielen sich nicht in einem Vakuum ab, sondern basierend auf den zuvor entwickelten sensomotorischen Schemata. Diese werden nun im Akkomodationsprozeß in neuen und anderen Situationen angewendet, was das ursprüngliche Schema verwandelt und erweitert. Das Kind wiederholt nicht nur zuvor erworbene Bewegungen oder Verhaltensmuster. Durch die Berührung, das Greifen, das Sehen, das Lecken, wird das Schema modifiziert. Deshalb ist es wichtig, die Aktivität des Säuglings nicht zu behindern. Sie hat eine wichtige wissensbildende Funktion.

⁷ Ebd., S. 387.

Die Akkomodation bewirkt, daß das Kind neue Situationen besser meistern kann. Das Auge lernt, neue Aspekte zu erfassen, zum Beispiel perspektivisches Sehen. Durch den Akkomodationsprozeß lernt das Kind später auch bestimmte abstrakte Operationen.

Furth⁸ führt ein Beispiel für abstrakte Operationen an. Ein neun Jahre alter Junge besucht zum ersten Mal einen Freund. Es dauert zwanzig Minuten, um von zu Hause aus dorthin zu gehen. Der Junge soll um sechs Uhr wieder zu Hause sein. Er bittet seinen Freund, ihm Bescheid zu sagen, wenn es zwanzig vor sechs ist. Er muß zwei abstrakte Operationen durchführen: einmal muß er verstehen, daß es zwanzig Minuten dauert, um nach Hause zu gehen. Weiterhin muß er ausrechnen, daß er zwanzig vor sechs losgehen muß, um pünktlich zu Hause zu sein. Das bedeutet, daß er zwei für einen neun Jahre alten Jungen komplizierte Rechenoperationen ausführen muß: einerseits, wie lange es dauert, nach Hause zu gehen und andererseits, wann er seinen Heimweg antreten muß. Es ist eine Akkomodation, diese Operationen ausführen zu können.

Im Assimilationsprozeß nimmt das Kind Eindrücke von außen auf und integriert sie. Dieser Prozeß geht also vom Objekt nach innen. Die Akkomodation ist die aktive Anpassung des Individuums an eine neue Situation. Sie geht vom Subjekt nach außen.

5.2.3. Stadien der Wissensentwicklung

Piaget unterscheidet drei Stadien in der Entwicklung des Wissens, die wiederum aus zwei Teilen bestehen. Der erste Teil beschäftigt sich damit, daß ein Schema geformt wird, der zweite Teil, daß das Kind neue Erkenntnisse gewinnt.

Das *erste* Entwicklungsstadium ist das *sensomotorische*, das wiederum in sechs verschiedene Teilstadien aufgeteilt ist. Das erste von diesen wird dadurch charakterisiert, daß die Aktivität des Kindes hauptsächlich aus Reflexen besteht, beispielsweise dem Saugreflex des Säuglings. Im zweiten Stadium werden die Handlungen zu differenzierteren Mustern zusammengesetzt. Im sensomotorischen Stadium überhaupt werden „Schemata“ im Kontakt zur Umgebung und als Konsequenz der biologischen Reifung entwickelt. Das Wort „Schema“ bezieht sich auf eine allgemeine Struktur und ist in Beziehung

⁸ Vgl. Hans G. Furth, *Piaget and Knowledge*, Englewood Cliffs 1969.

zur „Handlung“ übergeordnet. Handlungen sind in diesem Stadium motorischer Art.

Das *zweite* Hauptstadium wird das Stadium der *konkreten intellektuellen Operationen* genannt. Es beginnt im Alter von zweieinhalb Jahren und dauert bis zum Alter von elf bis zwölf Jahren an.

Das *dritte* Stadium umfaßt die *abstrakten intellektuellen Operationen*. Es beginnt im Alter von zwölf Jahren und „ist dadurch gekennzeichnet, daß die formellen, abstrakten Denkopoperationen sich entwickeln. Das geschieht, wenn das Kind Begriffe lernt, die angewendet werden, um abstrakte intellektuelle Operationen auszuführen wie einfache mathematische Berechnungen. In einem kulturell reichen Milieu bilden diese Operationen im Alter von vierzehn bis fünfzehn Jahren ein stabiles System von Denkstrukturen“.⁹

Schemata werden also in den beiden späteren Stadien von dem abgelöst, was Piaget „Operationen“ nennt. Eine Operation ist eine kognitive Handlung. Operationen schaffen und verändern Vorstellungen von der Wirklichkeit. Eine Operation schließt sowohl die Wahrnehmung eines Objekts ein als auch die Vorstellungen von diesem. Es ist ein „großes Mißverständnis, wenn man Wahrnehmung und Handlung einander gegenüberstellt, als ob die Wahrnehmung uns Informationen über die Welt vermitteln würde, wie sie in ‚Wirklichkeit‘ ist, während nur die Handlung diese verändern könnte“.¹⁰ Auch die Wahrnehmung ist eine Handlung.

Der Übergang vom sensomotorischen Stadium zum konkret-operationalen Stadium geschieht, wenn das Kind lernt, das Hantieren mit einem Objekt durch symbolische Handlungen zu ersetzen. Im sensomotorischen Stadium ist z. B. ein Ball ein Erkenntnisobjekt, jedoch nur dann, wenn das Kind ihn in seinem Spiel benutzen kann. Der symbolische Gebrauch des Balls bedeutet allerdings die Fähigkeit, vom Ball zu sprechen, auf ihn zu zeigen oder ihn zu malen. Das Kind lernt den Begriff „Ball“. Es kann nun von ihm sprechen und sich vorstellen, was man damit machen kann. Deshalb muß das Kind lernen, zwischen der Bezeichnung und dem Bezeichneten zu unterscheiden. Wenn es das geschafft hat, hat es die Symbolfunktion ge-

⁹ Bärbel Inhelder, „Some aspects of Piaget’s genetic approach to cognition“, in: W. Kessen/C. Kuhlman (Hrsg.), *Thought in the young child*, Neuchâtel 1962, S. 31.

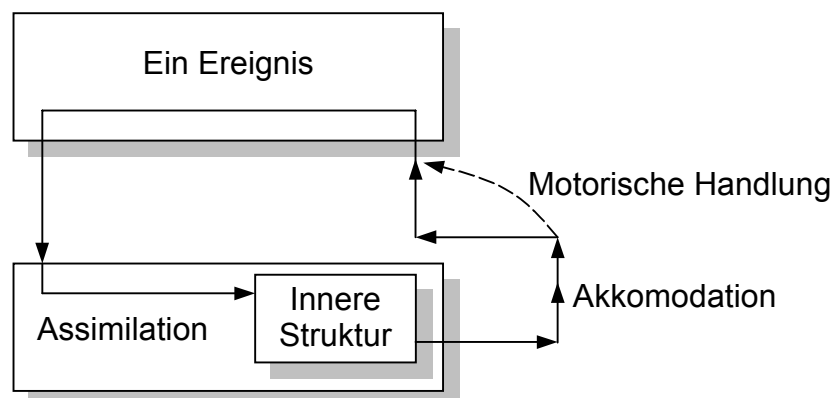
¹⁰ Jean Piaget/Bärbel Inhelder, „The gaps in empiricism“, in: A. Koestler/J. R. Smythies (Hrsg.), *New perspectives in life science*, London 1970, S. 128.

lernt. Aber das wiederum setzt voraus, daß das Kind Sprache und ihren korrekten Gebrauch gelernt hat. Die Symbolverwendung wiederum fördert das Lernen der Sprache.

Dies geschieht immer in einem sozialen Handlungskontext, d. h. durch Kommunikation mit anderen. Ein solcher Handlungskontext kann durch folgendes Beispiel illustriert werden: Wenn das Kind lernen soll, was ein Fläschchen ist, nimmt die Mutter normalerweise nicht die Flasche, zeigt auf sie und sagt: „Das ist ein Fläschchen“. Es ist wahrscheinlicher, daß sie sagt: „Geh’ zum Kühlschrank und hol’ das Fläschchen“. Wenn das Kind mit einer Milchtüte kommt, sagt sie: „Nein, nicht die Milch, das Fläschchen“. Wenn das Kind richtig handelt, wird es mit einer Äußerung wie: „Das hast Du gut gemacht“, belohnt.

Das Kind lernt durch die Kommunikation mit anderen Personen konkrete Sprechhandlungen, die in eine soziale Situation eingebettet sind. Wenn es sprachliche Ausdrücke und ihre Anwendung gelernt hat, hat es Wissen erworben. Das Lernen von Sprache ist Wissenlernen. Die Sprache handelt normalerweise von der nichtsprachlichen Wirklichkeit, von „Fläschchen“, „Kühlschrank“, „Milchtüte“, aber auch von der sozialen Wirklichkeit, beispielsweise den lobenden Worten der Mutter. Gleichzeitig sind Sprache und Ausdrucksweise zentrale Bestandteile der sozialen Wirklichkeit. Sie schließt historisch gegebene Verhältnisse ein, aktuelle soziale Faktoren wie Klassenzugehörigkeit und interpersonelle Beziehungen, sowie die „Lebenswelt“, d. h. alles, was wir als gegeben und unproblematisch ansehen, wenn wir im täglichen Leben handeln.

Piagets Wissenstheorie kann mit Hilfe des folgenden Diagramms veranschaulicht werden:



Vereinfachtes Diagramm von Piagets Wissenstheorie.

Piagets Wissenstheorie wird hier wie ein offenes System präsentiert, ein Wissenskreis. Eine innere Struktur empfängt sensorische Eindrücke und assimiliert sie. Die Assimilation verändert und transformiert die Struktur. Damit der Kreis sich schließen kann, ist eine nach außen gehende motorische Handlung nötig. Mit Hilfe dieser paßt sich das Kind an die gegebene Situation an. Wenn der Kreis geschlossen ist, ist ein reales Ereignis in ein Wissensobjekt verwandelt worden, d. h. in etwas, das das Kind jetzt weiß. Es ist wichtig, daß Wissen in einem engen Zusammenhang mit der Motorik steht und damit mit dem handelnden Menschen.

Wissen ist gewissermaßen auch Praxis. Man erreicht es, indem man etwas Praktisches macht: die Welt konstruieren und verwandeln. Beim Kind ist Wissen eine Beziehung zwischen einem Objekt oder einem Ereignis in der Welt des Kindes und den Prozessen, die es ermöglichen, praktisch mit den Objekten oder dem Ereignis umzugehen.

5.3. George Herbert Meads Relationismus

5.3.1. Meads grundlegende These

George Herbert Mead gehört zu den modernen Sozialpsychologen, über die am meisten diskutiert und geschrieben worden ist. Er wurde 1863 geboren und starb 1931 in Chicago, wo er seit 1894 lebte und arbeitete. Zuerst arbeitete er als Assistent für John Dewey.¹¹ Später wurde er dort Professor. Er studierte in Deutschland und interessierte sich früh für deutsche Philosophie, über die er u. a. in seinem Buch *Movements of thought in the nineteenth century*¹² schreibt.

„In der Regel befaßt sich die Sozialpsychologie mit den verschiedenen Phasen gesellschaftlicher Erfahrung aus der psychologischen Sicht der individuellen Erfahrung. Ich möchte einen anderen Ansatz vorschlagen: die Erfahrung vom Standpunkt der Gesellschaft aus zu betrachten, zumindest unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation

¹¹ Siehe Kap. 2.5.

¹² George Herbert Mead, *Movements of thought in the nineteenth century*, Chicago 1936.

als der Voraussetzung für eine Gesellschaftsordnung.“ Das Zitat stellt die einleitenden Sätze des Buches *Geist, Identität und Gesellschaft*¹³ dar, das zuerst 1934 veröffentlicht worden ist. Es basiert auf Aufzeichnungen seiner Studenten.

Unsere Identität ist im wesentlichen ein gesellschaftliches Produkt. Sie kann nur in einem gesellschaftlichen Prozeß entstehen und vertieft werden. In diesen Prozessen beginnt und entsteht es, schreibt Mead in dem Buch *Movements of thought*. Diese These bedeutet einen radikalen Standpunkt und weicht von der damals üblicheren Ansicht ab, daß die Identität tatsächlich eine Voraussetzung für gesellschaftliche Kontakte ist, für die Interaktion mit anderen und die Wissensproduktion. Diese Theorien, die Mead kritisiert, gehen von einem individualistischen Standpunkt aus. Sie sehen den Menschen als Individuum, manchmal isoliert, manchmal autonom und selbstgefällig. Aber sie können die Entstehung von Identität und Geist nicht erklären.

Mead wendet sich also von dieser individualistischen These ab und ersetzt sie durch eine soziologische. Er stellt fest, daß die Identität (er spricht von *Self*, das man etwas holperig mit Identität übersetzen kann) in der gesellschaftlichen Interaktion entsteht und sich entwickelt. Ihr Rahmen wiederum ist die Gesellschaft und ihre Ordnung. Ohne eine Gesellschaft, ohne gesellschaftliche Kontakte und gesellschaftliche Interaktion wird der Mensch nicht zum Menschen. „Der Einzelne erfährt sich – nicht direkt, sondern indirekt – aus der besonderen Sicht anderer Mitglieder der gleichen gesellschaftlichen Gruppe oder aus der verallgemeinerten Sicht der gesellschaftlichen Gruppe als Ganzer, zu der er gehört. Denn er bringt die eigene Erfahrung als einer Identität oder Persönlichkeit nicht direkt oder unmittelbar ins Spiel, nicht indem er für sich selbst zu einem Subjekt wird, sondern nur insoweit, als er zuerst zu einem Objekt für sich selbst wird, genauso wie andere Individuen für ihn oder in seiner Erfahrung Objekte sind“¹⁴.

Die Erkenntnis und das Erlebnis meiner Identität sind also ein Resultat der Beziehungen, die der Einzelne in seiner Gruppe etabliert. Das muß nicht notwendigerweise eine Beziehung zu einzelnen Individuen sein, sondern das kann auch „the generalized other“ sein, wie Mead es nennt. Das ist eine Art öffentliche Meinung, die sich darüber

¹³ George Herbert Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1968.

¹⁴ Ebd., S. 180.

äußert, wie man handeln und welcher Ansicht man sein soll. Heute übersetzt man „the generalized other“ manchmal mit der vorherrschenden oder dominierenden „öffentlichen Meinung“.

Der Unterschied zwischen der individualistischen und der gesellschaftlichen Perspektive im Hinblick auf das Individuum ist folgender: individualistische Theorien betrachten den individuellen Geist (Mead spricht von „mind“, und ich übersetze es abwechselnd mit „Geist“, „Bewußtsein“ oder „Psyche“) und „Identität“ logisch gesehen als eine Voraussetzung dafür, daß ein gesellschaftlicher Prozeß überhaupt entstehen kann. Dieser Ansatz erklärt auch gesellschaftliche Prozesse in individuellen Begriffen. Mead dagegen betrachtet die gesellschaftlichen Prozesse als notwendige Voraussetzung für jede individuelle Erfahrung.¹⁵ „Wir sind der Ansicht, daß der Geist niemals hätte Ausdruck finden können und überhaupt zur Existenz kommen können, gäbe es keine gesellschaftliche Umwelt“.¹⁶

Mead behauptet, daß der Einzelne sich selbst zu Anfang der Ich-Entwicklung als Objekt und nicht als Subjekt sieht. Er fügt hinzu, daß der Einzelne sich selbst als Objekt versteht aufgrund der Erfahrungen, die seine gesellschaftlichen Beziehungen vermitteln. „Die Existenz privater oder ‚subjektiver‘ Erfahrungsinhalte schafft die Tatsache nicht aus der Welt, daß Bewußtsein voraussetzt, daß der Einzelne sich selbst zum Objekt wird, indem er die Haltungen der anderen Individuen ihm gegenüber in einem organisierten Rahmen gesellschaftlicher Beziehungen einnimmt“.¹⁷

In diesem Zitat wird eine andere von Meads zentralen Thesen deutlich. Das Bild, das wir von uns selbst haben, erhalten wir dadurch, daß wir die Haltungen und Bewertungen anderer uns gegenüber übernehmen. Das gilt jedoch nicht für jeden beliebigen „anderen“, sondern für die Personen, die wichtig für uns sind. Für das Kind, das hinsichtlich seines Überlebens und seiner Existenz emotional und materiell von seinen Eltern, oder von den Erwachsenen, die sich um es kümmern, abhängig ist, erhalten deren Bewertungen in der Frage, wie es sich selbst erlebt, eine völlig dominierende Rolle.¹⁸

¹⁵ Vgl. ebd., S. 267.

¹⁶ Ebd., S. 268.

¹⁷ Ebd., S. 270.

¹⁸ Siehe hierzu auch Kap. 3.6.5.

5.3.2. Die Entwicklung des Ich

Mead beschreibt ausführlich das genetische Problem der Entstehung des Ich. Ein Ich ist eine Voraussetzung für gesellschaftliche Interaktion, nicht eine Folge dieser. Wenn ein Kind in der Lage ist, die Bedeutung einer Sache, zum Beispiel die eines Teddybären, zu erkennen und für andere und für sich zum Ausdruck zu bringen, beginnt Bewußtsein zu entstehen. Wir sind dann Zeugen davon, wie sich die Beziehung eines Individuums zu seiner Umgebung entwickelt. Das geschieht parallel zur Entwicklung der Sprache, und diese hat sicherlich ihr Fundament im Organismus. Aber es ist nach Meads Auffassung absurd, diese Entwicklung nur aus der Perspektive der einzelnen Organismen zu betrachten: „Denn obwohl dort sein Sitz ist, handelt es sich um ein wesentlich gesellschaftliches Phänomen; sogar seine biologischen Funktionen sind primär gesellschaftlicher Natur [...] Wir müssen Geist daher so verstehen, daß er aus dem gesellschaftlichen Prozeß erwächst und sich in ihm entwickelt“.¹⁹ Der Geist ist also nicht etwas, das im Menschen „existiert“, sondern dieser oder die „Psyche“ müssen als Beziehung *zwischen* dem Individuum und seiner Umgebung verstanden werden. Ich werde noch ausführlicher auf dieses Problem zurückkommen.

Im nächsten Entwicklungsschritt geschieht eine dramatische Veränderung. Das Kind wird sich der ablaufenden Prozesse selbst bewußt. Es beginnt zu reflektieren. „Reflexivität ist also für die Entwicklung von Geist die entscheidende Voraussetzung innerhalb des gesellschaftlichen Prozesses“.²⁰ Durch Reflexivität lernen wir, zwischen uns selbst und anderen zu unterscheiden, aber auch zwischen meinem Ich und meinem Körper. Die Identität erhält durch die Reflexivität eine wichtige Eigenschaft: Sie kann sich selbst zum Objekt werden und genau deshalb diese Unterscheidung zwischen sich und anderen Objekten und zwischen der „Psyche“ und dem Körper machen. Das Wort „Identität“ drückt das reflexive Verhältnis aus, daß „Ich“ sowohl Subjekt als auch das Objekt ist, das sich selbst betrachtet. Aber wie kann das Individuum „außerhalb“ von sich selbst gelangen, um sich selbst zum Objekt zu werden? Laut Mead ist dies das zentrale Problem in der Entwicklung der Identität. Die Antwort

¹⁹ George Herbert Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, a. a. O., S. 174.

²⁰ Ebd., S. 175.

liegt im gesellschaftlichen Interaktionsprozeß. „Identität“ ist ein gesellschaftliches Produkt und entsteht als Resultat ihrer gesellschaftlichen Erfahrungen.

5.3.3. *Beziehung im Ich*

Meads Relationismus betrifft also nicht nur die Interaktion zwischen Individuen. Auch im Ich konstruiert er eine Beziehung. Er führt drei Begriffe ein: „Identität“, die er aufteilt in „I“, d. h. Ich und „me“, d. h. ICH. „I“ oder Ich bezeichnet den handelnden Aspekt von mir selbst. Wenn „Self“, die Identität, beginnt, über „I“ zu reflektieren, über die Handlungen und Reaktionen des Ich, die diese eventuell hervorrufen, entsteht „Me“, ICH, das also den reflektierenden Aspekt von „Self“ bezeichnet. Durch die Einführung dieser zwei Instanzen im „Self“ erreicht Mead zwei Ziele.

Erstens kann er die intersubjektiven Beziehungen, die eine Person etabliert, erweitern, so daß sie auch Prozesse im „Self“ einschließen, d. h. in der Identität. Die Beziehung zwischen „I“ und „me“ ist ein Verhältnis zwischen einem aktiv handelnden Teil, d. h. Ich betrachtet als Subjekt, und einem anderen Teil, der über die eigenen Handlungen und die Reaktionen der Umwelt auf sie reflektiert. Es ist das Ich als Objekt seiner eigenen Reflexionen. Diese Beziehung kann in Selbstgesprächen einer Person zum Ausdruck kommen. Nehmen wir an, daß sie sich etwas vorwirft für etwas, das sie getan hat. Sie kann dann zu sich selbst sagen: „Was habe ich getan?“, oder: „Was hast Du getan?“, oder: „Wie konntest Du so etwas machen?“ Mead erreicht durch diese Aufteilung die Möglichkeit, die Prozesse des Selbstbewußtseins als intersubjektive Beziehung zu analysieren.

Zweitens entwickelt er einen Begriffsapparat, der es ihm ermöglicht, theoretisch zu erklären, wie der gesellschaftliche Einfluß funktioniert, den andere auf mich haben. Diese Einflußnahme geht nicht direkt vor sich, sondern geschieht durch die Reflexionen, die „me“ aufgrund der Reaktionen anderer auf „I's“ Handlungen durchführt. „Me“ übernimmt die Ansichten, zugeteilten Rollen, Konventionen und Handlungsmuster des „generalized other“.

Ich fasse zusammen: Identität, die „Ich“ und „ICH“ einschließt, ist ein Produkt gesellschaftlicher Beziehungen in der täglichen Interaktion mit wichtigen anderen Menschen, die derselben gesellschaftlichen Gruppe angehören. Wenn dies der Fall ist, entstehen folgende

Probleme: Ist Identität nur ein Produkt ihrer gesellschaftlichen Beziehungen? Ist sie dann nicht lediglich ein Objekt, d. h. unselbständig? Kann sie auch eigene Standpunkte entwickeln, indem sie selbst Initiative ergreift, und wenn ja, unter welchen Bedingungen? Mit anderen Worten: Kann Identität auch ein Subjekt sein und unabhängig und selbständig handeln? Hat sie einen „eigenen“ oder „freien“ Willen und kann deshalb Verantwortung für eigene Handlungen übernehmen? Das Problem wird konkret, wenn Identität eine moralisch handelnde Person ist, also eigene Handlungsinitiativen ergreifen und Verantwortung für sie übernehmen kann.

Um die Fragen beantworten zu können, muß man zunächst zwischen dem genetischen bzw. – wenn es um die gesellschaftlichen Bedingungen geht, unter denen Identität entsteht – historischen Problem und dem etwas anders gelagerten Problem unterscheiden, wie eine bereits gebildete Identität handeln kann. Bisher haben wir nur das erste Problem diskutiert.

5.3.4. Über die Selbständigkeit und Kreativität des Ich

Das andere Problem erörtert Mead, wenn er den kreativen und aktiv schöpferischen Menschen analysiert, der versucht, sich im Rahmen einer gegebenen gesellschaftlichen Situation selbst zu verwirklichen. Der Mensch ist fähig, eigene Initiativen zu ergreifen, eigene Gedanken zu denken, auf eine persönliche Weise zu handeln, künstlerisch tätig zu sein, Erfindungen oder wissenschaftliche Entdeckungen zu machen. All dieses geschieht natürlich im Rahmen einer gesellschaftlichen Umgebung. Aber diese stellt lediglich einen Rahmen dar, der die Möglichkeit sowohl behindern als auch fördern kann, eigene Initiativen zu ergreifen, selbständige Handlungen durchzuführen sowie die Verantwortung für sie zu übernehmen. Eine gesellschaftliche Situation, in der ein Mensch sich selbst verwirklicht, stellt eine „der erregendsten und befriedigendsten Erfahrungen“ dar, sagt Mead.²¹ Diese Erfahrungen müssen vom gesellschaftlichen Standpunkt aus nicht nur positiv sein. Sie können auch negativ sein, beispielsweise begangene Verbrechen.

Im allgemeinen ist es „ICH“, das in seinen Handlungen von den in der Gruppe vorherrschenden Werten ausgeht. „Ich“ dagegen kann

²¹ Ebd., S. 257.

seine eigenen Werte entwickeln und sie in künstlerischem Schaffen oder wissenschaftlicher Forschung verwirklichen. Das ist eine Situation, in der „der Einzelne seine eigene Umwelt genauso beeinflusst, wie er von ihr beeinflusst wird“.²² Der Mensch ist also nicht nur ein Produkt seiner gesellschaftlichen Umwelt, sondern nimmt daran teil, sie zu formen und zu verändern. Obwohl die gesellschaftlichen Prozesse und ihr Netzwerk umfassend und kompliziert sind, kann jeder Einzelne in ihrem Rahmen seine eigenen Ausdrucksmöglichkeiten finden. Gerade durch die Überschreitung von vorgegebenen Rahmen und Grenzen können gesellschaftliche Veränderungen erreicht werden.

Die Identität, die eine Person entwickelt, hat keine statische Struktur. Es gibt ein Potential für einschneidende Veränderungen. Gesellschaftliche Veränderungen sind besonders beeindruckend, sagt Mead, wenn Individuen in Erscheinung treten und zu Symbolen einer neuen Ordnung werden.

5.3.5. *Der relationistische Bewußtseinsbegriff*

Ein zentrales Problem ist die Beziehung zwischen „Geist“ oder „Bewußtsein“ und „Identität“. Die ersten Ausdrücke, behauptet Mead, sind abstrakte Bezeichnungen für allgemeine Prozesse, während „Identität“ sich auf konkrete Individuen bezieht und darauf, wie sie sich selbst erleben.

Mead konstatiert es als selbstverständlich, daß die Begriffe „Geist“ oder „Bewußtsein“ äußerst vieldeutig sind, aber er versucht, sie auf eine relationistische Weise zu bestimmen und anzuwenden.

Erstens bedeutet dies, daß sie keine Instanzen bezeichnen können, die im Organismus lokalisiert sind, wie es beispielsweise die Psychoanalyse tut. Deshalb können sie auch nicht, wie in der Psychoanalyse, verschiedene Entwicklungsstadien durchlaufen. Der Geist als Instanz betrachtet gehört zur cartesischen Tradition. Für Mead hingegen steht der Begriff „Geist“ für anhaltende Prozesse. Diese laufen nicht im Individuum ab, sondern zwischen der Person und jemandem oder etwas in ihrer Umwelt. Für Mead ist „Geist“ also eine Reihe von Beziehungen. Statt einer Struktur hat er Funktionen oder Aufgaben.

²² Ebd., S. 259.

Damit folgt Mead einer weit verbreiteten philosophischen Tradition, den Substanzbegriff durch den Funktionsbegriff zu ersetzen.

Wenn „Geist“ bzw. „Bewußtsein“ verwendet werden, um eine Beziehung zu bezeichnen, können wir *zweitens* nicht sinnvoll behaupten, daß „wir ein Bewußtsein oder einen Geist haben oder besitzen“. Statt dessen müssen wir sagen, daß wir etwas bewußt tun. Für Mead gibt es zwei grundlegende Arten, von Geist oder Bewußtsein zu sprechen.

Die *erste* Art entspricht dem, was im Englischen „awareness“ genannt wird, was mit „Bewußtheit“ übersetzt werden kann. Meine Beziehung zur Umwelt bedeutet in diesem Fall, daß ich *mir bewußt bin*, was ich tue. In dieser Bedeutung können wir von einer bewußten Handlung sprechen. Ich besitze Bewußtheit darüber, wie ich mich in meiner Umwelt sowohl zu Personen als auch zu Dingen in Beziehung setze.

Wenn ich mir in dieser Bedeutung „bewußt“ bin, spreche ich nicht von einem Zustand in mir, sondern von einer *Beziehung* zwischen mir und der Umwelt, eine Beziehung, die in meinen Handlungen zum Ausdruck kommt. Eine bewußte Handlung, sagt Mead, geschieht, wenn das Individuum sich selbst klar macht, worüber es sich bewußt ist, wobei das letztere eine Beziehung zwischen Identität und dem Objekt ist, das es so bezeichnet. Bewußtsein bezeichnet also, um es zu wiederholen, eine Funktion, eine Handlungsweise. Sie ist ein Attribut unserer Handlungen. Diese können als „bewußt“ bezeichnet werden, wenn wir „uns dessen bewußt sind“, was wir tun. Wir denken darüber nach und reflektieren, wie wir handeln sollen.

Einen Gegensatz zu bewußten Handlungen stellen diejenigen dar, die wir ausführen, ohne darüber nachzudenken, wenn wir routinemäßig bzw. automatisch vorgehen, zum Beispiel, wenn wir Autofahren.

Eine Konsequenz dieser Art, das Wort zu verwenden, ist, daß wir „Bewußtsein“ nicht als grammatisches Subjekt gebrauchen können, sondern lediglich als Prädikat, um einen bestimmten Handlungstyp zu bezeichnen. Das ist eine radikal andere Weise, von „Bewußtsein“ zu sprechen.

In der *zweiten* Verwendungsweise hat „Bewußtsein“ mit unserer Wahrnehmung zu tun und damit, wie die Umwelt unsere Erfahrungen beeinflußt. Um Mead zu zitieren: „Mein Vorschlag lautete, daß Bewußtsein als solches keine getrennte Substanz ist, kein selbständiges Etwas, das dem jeweiligen Individuum übergestülpt würde. Vielmehr stellt der Begriff ‚Bewußtsein‘ (in einer seiner grundlegenden Ver-

wendungen) eine bestimmte Art der Umwelt in ihrer Beziehung zu sensitiven Organismen dar“.²³ Das Interessante an den zitierten Sätzen ist, daß Mead von einem Objekt und seiner Beziehung zu einem „Organismus“ ausgeht. Wenn wir zum Beispiel ein abstraktes Gemälde betrachten und sagen, hier „gibt es auch einen roten Kreis“, konzentrieren wir unsere Perspektive genau auf diesen Kreis, während andere Figuren des Gemäldes in den Hintergrund treten. Das bedeutet, laut Mead, daß der Mensch, als ein wahrnehmender Organismus betrachtet, sich in Beziehung setzt zu diesem speziellen Kreis. „Bewußtsein“ bezeichnet hier die Wahrnehmung des roten Kreises durch das Individuum.

Mead stellt folgende Überlegung an: In unserem täglichen Leben sind wir ständig von einer Menge Objekte umgeben. Nehmen wir zum Beispiel einen Baum vor einem Haus. Wenn wir uns auf den Baum konzentrieren und gleichzeitig das Haus nur als Hintergrund erfassen, stellen wir eine „bewußte“ Beziehung zwischen dem Baum und uns selbst her. Wir können nicht alles in unserer Umgebung wahrnehmen, sondern wir wählen etwas aus. Wenn wir sagen, daß wir uns des Baumes „bewußt“ sind, meint Mead, daß die Wahrnehmung oder das Bild, das wir vom Baum haben, nicht etwas *in* uns ist, sondern etwas, das *zwischen* uns und dem Baum existiert. „Bewußtsein“ ist durch diese Art des Nachdenkens keine Instanz oder „geistige Substanz“. Wir handeln, wenn wir eine Beziehung zum Baum herstellen. Die Handlung ist das Grundlegende und „Bewußtsein“ wird zu einer Eigenschaft des aktiven Ich. Das bedeutet, daß wir uns eben dafür entschieden haben, den Baum zu sehen, und zwar nur ihn und nichts anderes.

Meads Verwendung des Begriffs „Bewußtsein“, mit dem er zwei unterschiedliche Funktionen in unserer Beziehung zur Umwelt bezeichnet und ihre Weise, sich zu uns in Beziehung zu setzen, erachte ich als sehr radikal und konsequent. Der Relationismus erhält hierin eine Basis für die grundlegende These, die „Psyche“ als innere Eigenschaft oder Instanz, etwas das *wir haben*, müsse ersetzt werden durch etwas, das *wir tun*, insofern Beziehungen zwischen dem Ich und bestimmten Aspekten der Umwelt hergestellt werden.²⁴

„Das Bewußtsein“ ist nicht länger etwas Mystisches in uns, sondern eine Bezeichnung für bestimmte Beziehungen. Es ist vielleicht

²³ Ebd., S. 378.

²⁴ Vgl. „Aspektperspektive“ in Zwischenspiel B

überflüssig, in diesem Zusammenhang überhaupt von „Bewußtsein“ oder „Wahrnehmung“ zu sprechen. Vielleicht ist dieser Sprachgebrauch in diesem Zusammenhang Ausdruck einer Sozialpsychologie, die sich auf traditionelle Hypothesen stützt.

Wittgenstein, der einer Sprache, die in die Bewußtseinspsychologie verstrickt ist, kritisch gegenübersteht, formuliert seine kritischen Gesichtspunkte folgendermaßen: „Beobachte ich mich also und nehme wahr, daß ich sehe, oder bei Bewußtsein bin? Und wozu überhaupt von Beobachtung reden! Warum nicht einfach sagen ‚Ich nehme wahr, daß ich bei Bewußtsein bin‘? – Aber wozu hier die Worte ‚Ich nehme wahr‘ – warum nicht sagen ‚Ich bin bei Bewußtsein‘? – Aber zeigen die Worte ‚Ich nehme wahr‘ hier nicht an, daß ich auf mein Bewußtsein aufmerksam bin? – was doch gewöhnlich nicht der Fall ist. – Wenn es so ist, dann sagt der Satz ‚Ich nehme wahr, daß ...‘ nicht, daß ich bei Bewußtsein bin, sondern, daß meine Aufmerksamkeit so und so eingestellt sei“.²⁵

Wittgenstein zieht folgenden Schluß: „In der wirklichen Verwendung der Ausdrücke machen wir gleichsam Umwege, gehen durch Nebengassen; während wir wohl die gerade breite Straße vor uns sehen, sie aber freilich nicht benützen können, weil sie permanent gesperrt ist“.²⁶

Zwischenspiel L: Michail Bachtin und die Polyphonie

Michail Bachtin wurde 1895 in Orel in Rußland geboren und starb 1975. Sein Schicksal ist aufsehenerregend. Er studierte Philosophie in Deutschland. Nach der Revolution in Rußland wurde er dort Lehrer. 1922 wurde er verhaftet, zu fünf Jahren Zwangsarbeit verurteilt und nach Kasachstan deportiert. Er wurde 1969 rehabilitiert und zog nach Moskau.

1927 wurde ein Buch veröffentlicht, *Freudianism, a Marxist Critique* von V. N. Volosinow, der in den zwanziger Jahren einer Gruppe Wissenschaftler angehörte, die sich um Bachtin versammelt hatten. Volosinow wurde zur gleichen Zeit verhaftet wie Bachtin und verschwand. Es ist behauptet worden, daß das Buch über den Freudia-

²⁵ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a. a. O., S. 411 f. (§ 417).

²⁶ Ebd., S. 414 (§ 426).

nismus tatsächlich Bachtins Werk war und er Volosinows Namen benutzte, weil er wußte, daß dieser tot war.²⁷

In dem Buch wird behauptet, daß sich die Psychoanalyse fälschlicherweise auf individualistische Vorstellungen gründete, daß sie biologistisch und ahistorisch war und die sozialen Interaktionen des Menschen nicht hinreichend behandelte. Das Unbewußte wurde als Fiktion angesehen. Die Phänomene, die so genannt wurden, sollten statt dessen als Aspekte des Bewußtseins gesehen werden, was eine Sprachanalyse voraussetzte. Für Volosinow war die Sprache ein dialogischer Austausch zwischen Akteuren. Die Sprechhandlungen stellten die Bühne für ihre übrigen Handlungen dar.

Die Sprache und ihre Rolle waren auch zentrale Probleme in Bachtins späteren Arbeiten, insbesondere in denen, die sich mit literarischer Analyse beschäftigten. Die Gesellschaftswissenschaft sollte, laut Bachtin, vom methodischen Gesichtspunkt aus hermeneutisch sein und sich mit der Analyse sowohl des gesprochenen als auch des geschriebenen Textes beschäftigen. Alle sprachlichen Äußerungen sind laut Bachtin dialogisch. Sie haben einen Sender und einen Empfänger.

Einer der wichtigsten theoretischen Beiträge Bachtins zu einer relationistischen Theorie ist der Begriff „Polyphonie“. Die Polyphonie kann, laut Bachtin, am besten in der Analyse von Romanen studiert werden. Die Theorie wird u. a. in dem Buch *Probleme der Poetik Dostojewskis*²⁸ entwickelt, in welchem er die Struktur in Dostojewskis Romanen untersucht.

Bachtin führt als grundlegende These an, daß in Dostojewskis Romanen eine Vielfalt von selbständigen, ja eigenen Stimmen vorkommen, die zusammen eine Polyphonie erschaffen, in der die Personen als vollwertige und gleichberechtigte Akteure erscheinen. Sie sind nicht nur Objekte für die autoritative Schilderung des Verfassers. Sie sind selbständige Subjekte, die ihren eigenen Ideen Ausdruck verleihen. Sie entwickeln sich im Laufe der Erzählung und sind niemals fertige Individuen. Sie werden nicht „finalisiert“. Überraschende und unerwartete Züge und Handlungen zeigen sich in bisher unbekanntem Situationen und in neuen Beziehungen mit anderen Menschen, die anders sind, aber ebenbürtig. Dostojewski erschafft „keine stummen

²⁷ Vgl. T. Todorow, *Michail Bachtin*, Minneapolis 1984.

²⁸ Michail Bachtin, *Dostojewskijs poetik*, Gråbo 1991 (das Buch wurde 1929 zum ersten Mal veröffentlicht, ist aber später überarbeitet worden).

Sklaven, sondern *freie* Menschen, die in der Lage sind, auf *einer Stufe mit* ihrem Schöpfer zu stehen, ohne einer Meinung mit ihm zu sein. Sie lehnen sich sogar gegen ihn auf²⁹.

Der Autor identifiziert sich nicht notwendigerweise mit einer seiner Figuren oder benutzt sie als Helden, Sprachrohre oder als „alter ego“. Sie werden von ihren persönlichen Eigenschaften aus geschildert, die jedoch, was wichtig ist, nicht festgelegt sind, sondern sich mit und in der Situation entwickeln, die sie selbst schaffen oder in die sie gelangen. „Dostojewskis Welt ist sehr personalistisch. Er betrachtet und schildert jeden Gedanken wie den Standpunkt einer Person“³⁰.

Bachtins innovativer Beitrag zu einer relationistischen Theorie kommt – wie gesagt – in diesem Gedanken der polyphonen Welt zum Ausdruck. Es ist keine Welt traditioneller Dialoge. Sie ist in ihrer Ganzheit dialogisch. „Sie ist nicht aufgebaut wie die Ganzheit eines einzigen Bewußtseins, das anderes Bewußtsein als Objekt in sich aufgenommen hat, sondern wie eine Ganzheit aus der inneren Wechselwirkung diversen Bewußtseins, von dem keins zum Objekt für ein anderes wird. Diese Wechselwirkung unterstützt den Betrachter nicht dabei, das ganze Geschehen nach dem normalen monologischen Muster zu objektivieren“³¹. Diese Vorgehensweise verwandelt den Betrachter zum Teilnehmer in einer Welt, in der die dialogischen Gegensätze ständig aufrechterhalten werden und zu neuen fruchtbaren Resultaten führen.

„Die Hauptkategorien in Dostojewskis künstlerischer Perspektive“, sagt Bachtin, „waren nicht Entwicklung, sondern *Koexistenz* und *Wechselwirkung*“³². Alle Personen leben in ihrer eigenen Welt, die aus einer Vielfalt von Welten besteht. Diese Vielfalt zu koordinieren, bedeutete für Dostojewski, „sich alle ihre Inhalte als gleichzeitig vorzustellen und *ihre inneren Beziehungen in ein und demselben Augenblick zu erraten*“. Bachtin fügt hinzu, daß die Möglichkeit der Koexistenz zu einem Kriterium wird, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden.³³

²⁹ Ebd., S. 10.

³⁰ Ebd., S. 13

³¹ Ebd., S. 23.

³² Ebd., S. 34.

³³ Ebd., S. 35.

Diese kurzgefaßten Gedanken zur polyphonischen Schilderung sehe ich als fundamental an, nahezu ideal für eine Analyse, die auf einem relationistischen Ansatz basiert.

5.4. Der relationistische Ansatz bei Marx

5.4.1. Über Mensch und Gesellschaft

„Ein einzelnes Individuum ist eine Abstraktion ohne jegliche Erfahrung. Das gleiche gilt für die Gesellschaft, wenn sie als etwas von den Individuen Getrenntes gesehen wird [...] ‚Gesellschaft‘ und ‚Individuum‘ bezeichnen keine isolierten Phänomene, sondern sind ganz einfach kollektive und distributive Aspekte derselben Sache [...] Wenn wir von der Gesellschaft sprechen oder einen anderen kollektiven Begriff benutzen, lenken wir die Aufmerksamkeit auf einen generellen Aspekt der betroffenen Menschen. Sprechen wir dagegen von Individuen, sehen wir von den generellen Aspekten ab und betrachten sie als isoliert.“³⁴

Diese Zeilen von Charles H. Cooley, einem der Väter der amerikanischen Soziologie, wurden 1902 zum ersten Mal veröffentlicht. Vergleichen wir dies mit dem, was der junge Karl Marx (1818–1883) sagt: „Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktum dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das *gesellschaftliche Wesen*.“³⁵ Marx fährt fort damit, das soziale Wesen des Menschen zu unterstreichen und sagt: „Seine [des Individuums] Lebensäußerungen – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit anderen zugleich vollbrachten Lebensäußerung – ist daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*. Das individuelle und das Gattungslieben des Menschen sind nicht *verschieden*“.³⁶

³⁴ Charles H. Cooley, *Human nature and the social order*, New York 1902, S. 36 f.

³⁵ Karl Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, in: MEW, Bd. 40, S. 538.

³⁶ Ebd., S. 538 f.

Über den Menschen und seine Natur heißt es weiter bei ihm: Das „menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“.³⁷

Marx behauptet nicht, daß die Natur des Menschen oder sein „Wesen“ ein Produkt oder Resultat seiner sozialen Interaktionen ist, was an sich keine bemerkenswerte These ist. Statt dessen sagt er, daß der Mensch in seinem Wesen das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Was bedeutet das?

Ich beginne damit, zu erklären, was es nicht bedeutet. Erstens unterstellt Marx dem Menschen keine aus Eigenschaften und Charakterzügen zusammengesetzte Persönlichkeitsstruktur. Seine These von dem Ensemble seiner Beziehungen muß vor dem Hintergrund des Gedankens gesehen werden, daß der Mensch selbst sein Leben produziert und reproduziert. Das kann er nur im Zusammenwirken mit anderen tun, ein Zusammenwirken, das innerhalb des gesellschaftlichen Rahmens organisiert wird. Dieses Zusammenwirken geschieht durch Beziehungen mit vielen Facetten, die zusammen eine Ganzheit repräsentieren. Diese Ganzheit macht das menschliche „Wesen“ aus.

Es ist nicht schwierig, Entsprechungen zwischen dieser Position und der, die Bourdieu mit seiner Habitus­theorie entwickelt, zu sehen.³⁸ Die Theorie stützt sich tatsächlich auf Marx' Grundgedanken.

5.4.2. *Von gesellschaftlichen Beziehungen*

Marx versucht in den zitierten Zeilen nicht, eine Definition von der Natur oder dem Wesen des Menschen zu geben. Wenn es so wäre, wäre sie merkwürdig und ein wenig einseitig. Ich verstehe Marx' These wie eine Methodenregel. Wenn wir den Menschen und sein Wesen beobachten und analysieren wollen, müssen wir ihm zufolge die historische Epoche berücksichtigen, in der die Menschen leben. Diese wiederum wird in hohem Maße von den herrschenden Produktionsverhältnissen bestimmt und den Beziehungen, die diese herstellen. Gesellschaftliche Beziehungen sind eng verknüpft mit den Produktivkräften. Durch den Erwerb neuer Produktivkräfte verändern die

³⁷ Karl Marx, „Thesen über Feuerbach“, in: MEW, Bd. 3, S. 6.

³⁸ Siehe Kap. 3.5.1.

Menschen ihre Produktionsweise. Durch die Veränderung der Produktionsweise verändern sie ihre Art, ihr tägliches Brot zu verdienen, und das verändert alle ihre gesellschaftlichen Beziehungen. Marx sagte einmal, die handbetriebene Mühle begründe eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit Industriekapitalisten. Die Entwicklung der Elektronik in unserer Zeit hat die Akteure der Finanzmärkte zu den Zentralfiguren des modernen Kapitalismus gemacht. Finanzielle Operationen und Spekulationen dominieren. Die Produktion neuer Werte ist nur noch ein sekundäres Ziel. Diese Operationen generieren enorme Gewinne, schaffen aber nichts Neues.

Marx' Sicht kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: Wir sollen nicht nach Eigenschaften bei Menschen suchen, wenn wir sie charakterisieren wollen. Statt dessen sollen wir die in der Gesellschaft existierenden Beziehungen analysieren. Diese Deutung erhält Unterstützung durch die Tatsache, daß Marx nicht von der Totalität der *sozialen*, sondern der *gesellschaftlichen* Beziehungen spricht. Dieser Unterschied ist auch für relationistische Theorien von Bedeutung. Soziale Beziehungen sind Beziehungen zwischen Individuen, beispielsweise zwischen Lehrer und Schüler, zwischen Eltern und Kind etc. Sie werden von ihren Handlungen und Zielsetzungen, ihrem sozialen Status und ihrer Position und nicht zuletzt von der sprachlichen Ausdrucksweise, derer sie sich bedienen, bestimmt. Der Begriff „gesellschaftliche Beziehungen“ dagegen verweist auf Verhältnisse, die eine gegebene Gesellschaft charakterisieren. Lebt der Mensch in einer kapitalistischen Gesellschaft mit bestimmten Produktionsverhältnissen – eine Marktwirtschaft und Produktionsmittel in Privatbesitz – gestaltet sich die Totalität seiner sozialen Beziehungen anders, als wenn er in einer feudalen Gesellschaft lebt, wo er Leibeigener eines Grundbesitzers ist. Es ist die von ihm produzierte Gesellschaft, die bestimmt, wie seine gesellschaftlichen Beziehungen und damit sein menschliches Wesen geprägt wird. Dieses Wesen ist also nichts Abstraktes, sondern wird in historisch bestimmten Prozessen gebildet.

Gesellschaftliche Beziehungen werden in hohem Maße von der Produktionsweise bestimmt. U. a. begründen die Besitzverhältnisse die gesellschaftlichen Beziehungen. Dasselbe gilt für Austauschprozesse, Macht- und Autoritätsverhältnisse. In unserer Gesellschaft spielt der Markt eine zentrale Rolle. Er hat eine doppelte Funktion. Einmal soll er Produzenten und Konsumenten, Unternehmen und Haushalte informieren. Die Information geschieht durch Angebote

und trifft auf die Nachfrage der Haushalte und die Preise. Zweitens soll der Markt, laut traditionellen ökonomischen Theorien, knappe Mittel auf eine effektive Weise verteilen, auch wenn dies nicht immer geschieht. Diese zwei Funktionen sind mit einer Reihe von Schwierigkeiten verbunden, die der Markt normalerweise nicht ohne gesellschaftliche Eingriffe und Regulierungen bewältigt.

Warenbeziehungen spielen in gesellschaftlichen Beziehungen eine wichtige Rolle. Wir produzieren nicht nur Waren, um auf einem Markt zu kaufen und zu verkaufen. Der Mensch selbst verwandelt sich tendenziell in eine Ware. Im Produktionsprozeß ist seine Arbeitskraft eine Ware, die der Mensch an jene verkauft, die die Produktionsmittel besitzen und bestimmen, wie die Produktion sich gestaltet, wie der Gewinn verwendet wird, welche Investitionen getätigt werden und wohin die Zentrale des Unternehmens verlegt werden soll (um ein aktuelles Problem zu nennen). Die Produzenten, die ihre Arbeitskraft verkaufen, riskieren, daß nicht nur die Arbeitskraft, sondern der ganze Mensch in eine Ware verwandelt wird. Er bekommt einen Job, wenn er gebraucht wird, oder wird entlassen und als überflüssig angesehen, wenn die Firma „rationalisiert“ wird, wie die moderne kapitalistische Sprachregelung lautet. Wenn er entlassen wird, wird keine Rücksicht auf seine Erwerbsmöglichkeiten genommen, ob er Familie und Kinder hat, ob er gerade für den Hauskauf einen hohen Kredit aufgenommen hat usw. Menschliche Rücksichtnahme spielt keine wichtige Rolle. Entscheidend ist vielmehr, daß das Unternehmen und vor allem die Angestellten Gewinn erwirtschaften. Der Mensch wird zu einer Ware oder wird als solche betrachtet, eine Sache, ein Objekt: Arbeitskraft.

In der Konsumgesellschaft verwandelt sich der Konsument vom Menschen mit bestimmten Wünschen zu reiner Kaufkraft. Es spielt mit anderen Worten keine wesentliche Rolle, was die Konsumenten kaufen oder ob das, was sie kaufen, grundlegende Wünsche befriedigt oder mit ihren Präferenzen übereinstimmt. Das Wichtigste ist, daß der Konsument sein Geld ausgibt.

Die enorme Gleichgültigkeit gegenüber der Armut in der dritten Welt ist u. a. ein Ausdruck dafür, daß die Menschen dort nicht genügend Kaufkraft haben, damit die reiche, industrialisierte Welt ihre Produkte absetzen kann.

Zwischenspiel M: Vom Marktfundamentalismus

Der amerikanische Financier George Soros hat in einem Buch mit dem Titel *Die Krise des globalen Kapitalismus*³⁹ einem heftigen Angriff gegen den, wie er es nennt, „Marktfundamentalismus“ vorgenommen. Dieser „Marktfundamentalismus“ – so Soros – behauptete von sich, auf wissenschaftlicher Basis zu stehen, täte dies aber genauso unkontrolliert wie einst der Sowjetmarxismus. Der Marktfundamentalismus habe das globale kapitalistische System ungesund und unhaltbar gemacht. Deshalb sei er genauso gefährlich wie einst das Sowjetsystem, gefährlich sowohl für Kapitalismus und Demokratie als auch für die offene Gesellschaft, der er nach den Theorien des Philosophen Karl Popper huldigt. Diese ist eine Gesellschaft mit einer gut funktionierenden Rechtsordnung, in der die Mitbürger immer noch Einfluß auf Politik und wirtschaftliche Beschlüsse haben. Es ist auch eine Gesellschaft mit grundlegenden moralischen Werten, eine Gesellschaft, in der der nackte Eigennutz nicht zum dominierenden Wert und Ausdruck für rationales Handeln erhoben worden ist. „Der Kapitalismus mit seinem einseitigen Vertrauen in Marktkräfte stellt eine Bedrohung der offenen Gesellschaft dar“, schreibt Soros wortwörtlich.

Soros stellt fest, daß es einen akuten Bedarf gibt, das globale kapitalistische System zu überprüfen und zu reformieren, da die Jagd nach Geld zum dominierenden Wert des Systems geworden ist. Diese Tendenz hat sich ständig verstärkt und tut es immer noch. Das System des Marktinteresses ist praktisch in alle gesellschaftlichen Bereiche eingedrungen, insbesondere solche, die bisher von anderen Werten gesteuert wurden, beispielsweise der kulturelle Bereich. „Das Eindringen der Marktideologie in Gebiete weit entfernt von Geschäften und Wirtschaft hat destruktive und demoralisierende Auswirkungen auf die Gesellschaft. Aber der Marktfundamentalismus ist so mächtig geworden, daß alle politischen Kräfte, die es wagen, sich ihm entgegenzustellen, als sentimental, unlogisch und naiv abgestempelt werden“.⁴⁰ Am gefährlichsten sind die Finanzmärkte. Sie stellen ein gigantisches Zirkulationssystem dar, das Kapital in sein Zentrum

³⁹ George Soros, *Den globala kapitalismens kris*, Stockholm 1999.

⁴⁰ Ebd., S. 20 f.

saugt und es zur Peripherie pumpt, so daß es auf diese Weise in ein Abhängigkeitsverhältnis gerät.

Aber Märkte und insbesondere Finanzmärkte „sind ihrer Natur nach instabil, und es gibt gesellschaftliche Bedürfnisse, die nicht damit befriedigt werden können, den Marktkräften freien Spielraum zu gewähren“, schreibt Soros.⁴¹ Diese These versucht er u. a. mit einem täglichen Bericht vom Zusammenbruch der russischen Wirtschaft zu belegen. Gestützt auf ausführliche Statistiken analysiert er außerdem detailliert den wirtschaftlichen Crash der asiatischen Wirtschaft, dem, wie er glaubt, weitere Kollapse folgen werden.

Soros behauptet auch, daß die Akteure des Marktes nicht in der Lage sind, zukünftige Entwicklungstendenzen vorauszusagen. Sie schaffen statt dessen durch ihre Handlungen die Wirklichkeit, von der sie wiederum glauben, daß sie von der unsichtbaren Hand des Marktes geformt sei. Soros nennt diese Tendenz Reflexivität, ein Begriff von großer Bedeutung für relationistische Sichtweisen. Menschen reagieren auf wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Verhältnisse in der Situation, in der sie sich befinden und verwandeln auf diese Weise die Verhältnisse, denen sie ausgesetzt sind und die sie selbst verursacht haben. „Marktakteure besitzen nicht das Privileg, ihre Entscheidungen auf Wissen stützen zu können. Sie müssen die zukünftigen Entwicklungen abschätzen, und die vorgefaßten Meinungen, die sie ausdrücken, beeinflussen das Ergebnis. Dieses Ergebnis verstärkt oder schwächt wiederum die vorgefaßte Meinung, von dem die Marktakteure ausgegangen sind“.⁴² Soros weist also auf den sozialen Mechanismus hin, der gewöhnlich als sich selbst erfüllende Prophezeiung bezeichnet wird.

Ich werde zu Marx zurückkehren und zu seiner Sicht der Beziehung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft. Eine ganze Reihe sozialpsychologischer Theorien geht von einem Gegensatz zwischen den Bedürfnissen, Zielsetzungen und Wünschen eines Individuums und den Anforderungen der Gesellschaft aus. Die These der Psychoanalyse, daß wir ein „Unbehagen in der Kultur“ empfinden,⁴³ ist ein Beispiel für diesen angenommenen Gegensatz. Es ist die Schuld der

⁴¹ Ebd., S. 13.

⁴² Ebd., S. 18.

⁴³ Siehe hierzu Kap. 3.6.4.

Gesellschaft, daß Menschen ihre von „inneren Triebkräften“ bestimmten Ziele nicht erreichen können. Solche Ideen sind Teil individualistischer Theorien, die versuchen, alles aus der Perspektive des Individuums zu sehen.

Parallel zum Individualismus und als sein Gegensatz gibt es soziologische Funktionstheorien, die davon ausgehen, daß es in jeder Gesellschaft notwendige Voraussetzungen gibt, an die sich die Individuen anpassen müssen. Ein allgemeingültiges Normensystem ist eine dieser Voraussetzungen. Abweichungen von diesem System müssen mit Sanktionen geahndet werden. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es die Schuld der Individuen, wenn die Gesellschaft nicht effektiv funktioniert. Das Individuum soll sich hier also den kollektiven Zielsetzungen unterordnen.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß dieser Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft für Marx nicht existiert. Deshalb gibt er weder der Gesellschaft die Schuld, wenn das Individuum sich nicht wohlfühlt, noch sieht er das Individuum als Bösewicht, wenn die Gesellschaft nicht effektiv funktioniert. Er lehnt also kollektivistische Ideen ab, die die Unterordnung des Individuums unter den Staat fordern. Diejenigen, die versuchten, diesen Kollektivismus einzuführen und dies in Marx' Namen taten, konnten keine Unterstützung in seinen Theorien finden.

„Gesellschaft“ und „Individuum“ sind zwei Perspektiven derselben Erscheinung, so schreibt Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844: „Der Mensch – so sehr er daher ein *besondres* Individuum ist, und grade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen *individuellen* Gemeinwesen – ebensosehr ist er die *Totalität*, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und wirklicher Genuß des gesellschaftlichen Daseins wie er als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist.“⁴⁴

Der sozialpsychologische Relationismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen hat diese Einstellung als eine seiner wichtigsten Voraussetzungen seiner weiteren Arbeit zu Grunde zu legen.

⁴⁴ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, a. a. O., S. 539.

Personenregister

- Adler, Alfred 106
Apel, Karl-Otto 49
Arendt, Hannah 64
Aristoteles 18, 35 f., 49, 78, 107
Aroussou, G. 31
Ashby, William Ross 133
Asplund, Johan 63 f., 76, 91 f.
- Bachtin, Michail 14, 97, 100, 159 ff.
Beehler, R. 25
Beutley, Arthur F. 44, 78 f., 81
Berglind, H. 31
Bohr, Niels 28, 82-85
Bourdieu, Pierre 14 f., 59, 87, 100-104, 163
Browning, C. R. 71 f., 74 f.
Buber, Martin 13, 53, 63-70, 93
- Callewaert, Staff 101
Chomsky, Noam 25
Cooley, Charles H. 162
- Descartes, René 17-21, 24, 27, 107 f., 136, 140
Dewey, John 44, 51, 53, 78 f., 81 ff., 150
Dostojewski, Fjodor 160 f.
Drengson, A. R. 25
Durkheim, Emile 103, 109
- Einstein, Albert 28, 79, 82 f., 121
Elster, John 35
- Feyerabend, Paul 28
Fichte, J. S. 54
Freud, Sigmund 101, 105-114, 121
Fromm, Erich 113, 116
Furth, Hans G. 147
- Geijer, Erik Gustaf 57
Gesser, Beugt 101
- Habermas, Jürgen 15, 17, 34 ff., 39 ff., 41-52
Hartmann, Heinz 121
Hegel, G. W. F. 13, 53-56, 65, 119, 136 f.
Heisenberg, Werner 83
Hobbes, Thomas 37, 38, 113
Hoffmeister, Johannes 54
Honneth, Axel 23
Husserl, Edmund 50
- Inhelder, Bärbel 144, 148
Israel, Joachim 12, 44
Israel, Lena 95-98
- Joas, Hans 51 f.
- Kant, Immanuel 65, 68, 141
Kessen, W. 148
Koestler, A. 148
Kuhlmann, C. 148
- Lenin, Vladimir I. 144
Locke, John 23, 28, 39
- Machiavelli, Niccolò 38

- Marx, Karl 14, 57, 61, 99,
102 f., 139, 162 ff., 167 f.
Mead, George Herbert 14, 92,
139, 150-158
Merleau-Ponty, Maurice 90
Mills, C. Wright 130 f.
Milgram, Stanley 75, 77
- Newton, Isaac 79, 121
Nordenfeld, Lennart 31
- Olofsson, Per-Olof 119, 137
- Pawlow, Iwan 23
Peters, R. S. 129
Pflugbeil, Kurt 72
Piaget, Jean 14, 139, 141-150
Polanyi, Karl 62
Popper, Karl 140, 166
- Rawls, John 38
Reich, Wilhelm 116
Ricoeur, Paul 114
Ryle, Gilbert 21
- Sartre, Jean-Paul 137
Schafer, Roy 108, 111, 115 f.
Simmel, Georg 13, 53, 57-63
Sjöbäck, Hans 106, 112
- Sjögren, Lars 110
Skinner, B. F. 17, 23 ff.
Slagstad, Rune 38 f.
Smythies, J. R. 148
Soros, George 166 f.
Spinoza, Baruch 20, 136
- Tarkowski, Andrej 97
Taylor, Charles 25, 28, 120 f.
Thorsen, Hakan 127 f.
Trapp, Wilhelm 72
Tudor-Sandahl, Patricia 117 f.
Todorow, T. 160
- Volosinow, V. N. 159 f.
- Watson, John B. 23
Weber, Marx 96
Wilden, Anthony 134 f.
Wittgenstein, Ludwig 20 ff.,
26, 30, 32, 41, 111, 133,
140, 144, 159
Wright, Georg Henrik von 17,
29-35, 46, 51, 124 f.
- Zimbardo, Philip 75
Zinkernagel, Peter 30, 44 ff.,
49, 85