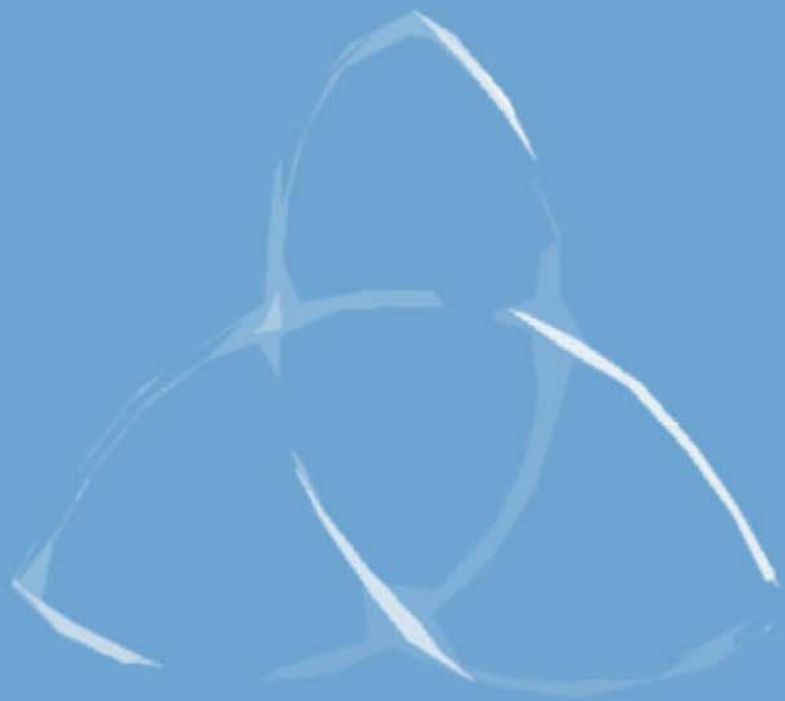


Holger Richter

**Selbst und Identität:
das „Zwischen“ als Sphäre
der Eigentlichkeit**



Cuvillier Verlag Göttingen
Internationaler wissenschaftlicher Fachverlag



Selbst und Identität:
das „Zwischen“ als Sphäre der Eigentlichkeit





Selbst und Identität: das „Zwischen“ als Sphäre der Eigentlichkeit

**Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
durch den
Promotionsausschuss Dr. phil.
der Universität Bremen**

**vorgelegt von
Holger Richter**

Bremen, Juli 2013

Kolloquium am 23.05.2014

1. Gutachter: Prof. Dr. Leithäuser
2. Gutachter: Prof. Dr. Heubrock



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

1. Aufl. - Göttingen : Cuvillier, 2014

Zugl.: Bremen, Univ., Diss., 2013

© CUVILLIER VERLAG, Göttingen 2014

Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen

Telefon: 0551-54724-0

Telefax: 0551-54724-21

www.cuvillier.de

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem Weg (Fotokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

1. Auflage, 2014

Gedruckt auf umweltfreundlichem, säurefreiem Papier aus nachhaltiger Forstwirtschaft.

ISBN 978-3-95404-738-3

eISBN 978-3-7369-4738-2



Vorwort

Selbst und Identität, das sind Vorstellungen, die wir uns über uns selbst machen, sie sind sozusagen eine Selbsttheorie. Nun ist dieses Selbst sehr stark durch die Gesellschaft geprägt: einmal durch die Geschichte der Gesellschaft, in deren Verlauf wir hineingeboren werden und dann natürlich durch die sog. „Anderen“, die das Soziale repräsentieren und uns die kulturellen Werte, Bedeutungen und Symbole vermitteln. Das Sein hingegen ist das „Dasein“, in dem wir uns jeweils befinden. In diesem Dasein machen wir uns auch hin und wieder Gedanken über uns selbst: im Nachdenken, in Konflikten und Entscheidungssituationen und natürlich in Zukunftsentwürfen, in den z.B. ethisch-moralische Positionierungen oder Wünsche, Absichten und auch Ängste eine Rolle spielen.

Die Frage ist aber, ist das „Sein“ mehr als das „Selbst oder die Identität“?

Für Heidegger kann das Sein kann nur in seiner Ereignishaftigkeit verstanden werden, in der gelebten Fülle eines Lebensvollzugs. Er wollte dieses Sein absetzen gegen die in seiner Zeit prominente Strömung der Phänomenologie, insbesondere Husserl und für Husserl entsteht und besteht die Welt eines Einzelnen nur als reflexive Leistung eines transzendentalen Bewusstseins.

Für Heidegger war das Sein also mehr als das im Bewusstsein konstituierte Sein. Hierzu hat er einmal den Modus des „eingebettet-sein“ formuliert, das unreflektierte, spontane Aufgehen im alltäglichen Tun und auch Merkmal einer innigen Verwobenheit von Mensch und Welt. Das hat starke Ähnlichkeiten mit dem „praktischen Bewusstsein“ von Giddens, der sich im Übrigen auch auf Heidegger beruft und natürlich mit den Praktiken des Alltagslebens, wie es die praxeologischen Kulturtheorien formuliert haben. Dieses Dasein ist nicht reflexiv im klassischen Sinne, sondern von implizitem Wissen geprägt, von Routinen und der – wie er sagte – Selbstgegebenheit der natürlichen Einstellung. Das Dasein des „eingebettet-sein“ basiert auf der prinzipiellen Offenheit zur Welt und soll eine bestimmte Weise der Eingebundenheit beschreiben.

Andererseits hat er das „schöpferische Sein“ formuliert, das im „Entwurf auf zukünftige Möglichkeiten“ über sich „hinaustreibt und sich in der „Eigentlichkeit“ verwirklicht.

Für mich ist dieses „eingebettet-sein“ kein unbewusster oder vor-intentionaler Modus, wie Heidegger noch glaubte, es ist auch kein geistloses Funktionieren wie ein Automat.

Wir sehen Intentionalität mit der Stufentheorie der Intentionalität (von vorbegrifflicher, begrifflicher und propositionaler Intentionalität) viel differenzierter. Routinen



sind absichtsvoll und durchaus kontrolliert, aber diese Intentionalität ist nicht propositional, sondern vorbegrifflich.

Die meisten mentalen Zustände sind die meiste Zeit eher unbewusst, anders gesagt – Bewusstsein wird heute viel differenzierter betrachtet als noch bei Heidegger, nämlich mit verschiedenen Aktivierungsstadien wie „Zustand der Wachheit“, vorbegriffliche Aufmerksamkeit auf Objekte“, des „Habens von Empfindungen“ (Qualia), des Erlebens von Motorik und Affekten, und natürlich das Selbstbewusstseins als Aufmerksamkeit auf die eigenen mentalen Zustände.

Mentale Gehalte sind also auch möglich, ohne dass wir die Begriffe mobilisieren müssen, die nötig wären, um sie zu artikulieren. Dies ist die These des Gehalt- und Zustands- Nichtkonzeptualismus.

Routinen des Alltags sind von Schemata, Skripten und Frames bestimmt, die in den Kenntnissystemen des Langzeitgedächtnisses wie deklaratives und prozedurales Gedächtnis gespeichert sind und mit denen über impliziten Erwartungen, über Signalcodes und Assoziationen Situationen identifiziert und Selektionsentscheidungen getroffen werden. Schematas und Skripts – als Wissensstrukturen für Realitätsbereiche, als kognitive Rahmenkonzepte für Praktiken und Handlungsmuster für wiederkehrende gleiche und ähnliche Situationen – bewahren uns vor skeptischer Distanz und ermöglichen auch das Gefühl der Verwobenheit.

Handlungen verlaufen in der Sphäre der „Logik der Situation“ und der Logik der Selektion und dies orientiert sich in den meisten Fällen an einem „pattern matching“ – Gründe wie Effizienz, Anpassung, Komplexitätsreduktion (kurz: Handlungsfähigkeit) und „ontologische Sicherheit“ spielen eine Rolle. Alltagsroutinen bestehen aus Verhaltensmustern, die wir zum wiederholten Male eingeübt haben und mit implizitem Wissen, know-how und „Können“ vollziehen. Das ist aber die Sphäre des Kognitiven, des „Mentalen, sofern wir Kognition definieren als die Menge aller Strukturen und Prozesse, die intelligentes Verhalten ermöglichen und mit einem erweiterten Kognitionsbegriff auch das „leibliche Können“ einbeziehen.

Das „eingebettet-sein“ Heideggers als schroffer Gegenentwurf zu Husserls Konstitution der Welt im Bewusstsein muss relativiert werden, gleichwohl mag es die Kulturtheorien inspiriert haben.

Das Selbst des „eingebettet-sein“ wurde von Heidegger aber auch etwas abschätzig mit dem „Man-Selbst“ bezeichnet, das Selbst der Durchschnittlichkeit, das „zerstreut ist und sich erst noch finden muss“.

Heute sehen wir diese „Uneigentlichkeit“, diese „Diesigkeit des Seins“ im Modus der alltäglichen Praktiken weniger abschätzig. Die von Taylor betonte „Aufwertung des gewöhnlichen Lebens“ spielt hier eine Rolle, aber auch die Entdeckung, wie hoch



voraussetzungsvoll diese so scheinbar einfachen Routinen sind: nicht nur hinsichtlich ihrer kognitiven Ressourcen und Prozesse, die auch bei komplexen Handlungsabläufen offensichtlich mühelos aktiviert werden, sondern auch, weil diese zusätzlich noch in den Hintergrund symbolischer Ordnungen integriert sind. Denn das „Man-selbst“ ist auch das passende Selbst, das, was uns sozial handlungsfähig macht. Regeln und Normen z.B. sind nicht einfach nur regulativ, wie noch Parsons glaubte, sondern konstitutiv, sie müssen situativ interpretiert, verstanden und bewertet werden und das gelingt nur vor dem Hintergrund symbolischer Wissensordnungen, oder mit den Typisierungen und Unterscheidungen eines Hintergrundwissens, deren Grundlinien in Sozialisationsprozessen immer weiter vererbt und internalisiert worden sind.

Die alte Kontroverse, in der Heidegger damals „Sein und Zeit“ geschrieben hatte, ist heute vielfach überkompensiert. Dieser schroffe Gegensatz zwischen einem Sein, das nur in der gelebten Fülle eines Lebensvollzugs verstanden werden kann zu einem Sein, das nur mit der reflexiven Leistung eines transzendentalen Bewusstseins entsteht, verliert seine Schärfe. Das Paradigma der Repräsentation, die Vorstellung, das die vom Einzelnen wahrgenommene Wirklichkeit eine Konstruktion von Sinneswahrnehmungen und Gedächtnisbeständen ist, (mit letzterem als wichtigerem Teil) kann – meine ich – nicht ernsthaft bezweifelt werden. Die Welt ist zwar eine Gesamtheit „geistunabhängiger Objekte“, wie man diese Welt wahrnimmt, hängt aber vom Vermögen des Menschen ab, nicht aber der Zustand der Welt selbst. (Strawson)

Sinnvoller erscheint es mir, zwei Modi des Seins zu beschreiben, die je für sich, aber auch zusammen unser Dasein prägen: einmal das vor-reflexive des „eingebettet-sein“ oder der Praktiken des Alltagslebens und ein andermal das reflexive Selbst, als sprachlich codiertes Selbst konstitutiv für die Entstehung des Selbstbewusstseins.

Die Welt des Einzelnen entsteht für Heidegger im sog. „Zwischen“ und das ist eines seiner Begriffe, der sich mit untergründiger Präsenz durch seine Werke zieht, obwohl weder er selbst noch die Autoren, die sich auf ihn beziehen, ihn ausführlich besprochen haben. Dabei ist es ein Zentralbegriff, denn er sagte: ...das wir uns immer im Zwischen aufhalten müssen und das dieses Zwischen nur ist, indem wir uns darin aufhalten.

Heidegger sagte auch: Wir müssen uns immer in Beziehungen aufhalten, das Dasein und die Welt sind miteinander verwoben, sie durchgehen einander und durchmessen dabei eine Mitte. Diese Mitte ist das Zwischen, eine dynamische Offenheitsdimension, eine „Sphäre, in der die Bezüge zwischen Mensch und Welt entstehen“, eine „Sphäre der „Gleichursprünglichkeit“.

Hierin steckt auch – und darauf gehe ich später noch ein – die Frage des „Anfangs“. Für Heidegger besteht das gelebte Sein aus dem Lebensvollzug, aber dieser ist durch



Ereignisse gegliedert, es besteht aus einer fortlaufenden Kette von Ereignissen, man kann auch sagen, es besteht aus fortlaufenden Situationen, die einander ablösen und jeweils einen Anfang und ein Ende haben.

Das „Zwischen“ bezeichne ich als relationales Feld von Bezügen, es ist ein Strukturverhältnis. Menschen befinden sich immer in Situationen und diese haben eine je aktuelle Struktur. Der Einzelne ist positioniert in einem Geflecht von mitunter komplexen Beziehungen, in einer Vielzahl von miteinander verbundenen und mehr oder weniger miteinander interagierenden Entitäten oder Agenten. Zusammen bilden diese raumzeitliche Muster, die sich zusätzlich noch in einer dynamischen Bewegung befinden können. Handlungsverläufe vollziehen sich, wie Latour betonte, häufig in einem ständigen Hin- und Her zwischen Mensch-Objekt-Verbindungen. Das Dasein ist also von Offenheit geprägt und auf der Grundlage dieser prinzipiellen Offenheit sind das Dasein und die Welt miteinander verwoben.

Aber wie ist eine solche Offenheit und Bezüglichkeit in einer „geistunabhängigen“ Welt von Objekten oder Entitäten überhaupt möglich? Die Metapher der „Verwobenheit“ provoziert eine Nähe zu romantischen, mehr intuitiven Annahmen über holistische Welt- und Naturzusammenhänge – auch ein heute noch wirksames Erbe der Romantik.

Wenn es also eine relationale Verfasstheit des Seins geben soll, mit einem relevanten Einfluss auf die mentalen Strukturen und Prozesse, so ist zu begründen, dass die Kognition in der Lage ist, über ihre intrinsische und lokale Position hinaus in einer solchen Relationalität zu agieren.

Es gibt heute eine breite Spur der Konvergenz in den Auffassungen, dass sich das Mentale nicht wie eine „black box“ verhält, nicht wie ein Betriebssystem oder wie ein „Geist in der Maschine“, sondern nur in und mit einem spezifischen Körper, in einer spezifischen Situation in seiner Umwelt mit den darin enthaltenen externen Entitäten, (wozu auch Atmosphären gezählt werden können) realisiert. All das, mit dem und in dem jemand kognitive Aktivitäten vollzieht. In den neueren Kognitionswissenschaften ist die menschliche Kognition also nicht mehr auf innere mentale Vorgänge in einer Person begrenzt, sondern der spezifische Körper (embodied cognition) und die Situation einschließlich der Umwelt (Situiertheit) und ihrer Objekte und auch die Zeit (Dynamizismus), müssen einbezogen werden.

Geistige Eigenschaften supervenieren über neuronale Eigenschaften und zusätzlich: nicht nur die lokale Hirnbasis allein erzeugt mentale Zustände, sondern auch externe Entitäten, sofern eine Kopplung entsteht. Die Position des passiven und aktiven Externalismus oder des „erweiterten Geistes“ in der Philosophie. Für die relationale



Soziologie entsteht das Selbst performativ in einem relationalen Feld von interagierenden Entitäten.

Die These ist: Das Mentale ist ein dyadisches Phänomen, es ist nicht allein agenten-intrinsisch und lokal, sondern relational verfasst, das mentale ist multipel realisierbar. Es residiert in einem sich laufend verändernden, intersubjektiven und interobjektiven Feld, das durch das Zwischenspiel zwischen ihnen entsteht und es ist darin „eingebettet“.

Dieses erweiterte mentale Feld ermöglicht die „Verwobenheit“ zwischen dem Dasein und der Welt. Es ist ein relationales Feld, eine Sphäre der Bezüglichkeit zwischen dem Selbst und den Entitäten und aus einer romantisch erscheinenden Attitüde wird plötzlich ein Strukturverhältnis, das plausibler erscheint.

Heidegger hatte erst in seinen späteren Arbeiten die Frage – wie die Welt für den Einzelnen entsteht – mit der Funktion der Sprache und des sog. „Unter-Schied“ näher beschrieben.

Er sagte: Welt und Dinge durchgehen einander und durchmessen dabei eine Mitte. Diese Mitte ist das Zwischen. In dieser Mitte (dem Zwischen) sind sie innig und hier waltet der „Unter-Schied“. Aus dieser Mitte – der unterschiedslosen Einigkeit – werden sie „ausgetragen“ und das meint, es wird ihnen Identität verliehen.

Aber dieser Austrag wird durch den „Unter-Schied“ bewirkt und er ist untrennbar mit der Sprache verbunden.

Für Heidegger ist das Wesen des Menschen in der Sprache vereignet und er sagte: „die Sprache ist das Haus des Seins“. „Sprache begründet eine konstitutive Beziehung zum Sein“. Die Welt können wir nur erfahren, wenn wir über eine Sprache verfügen und Erkenntnis ist nicht passives Widerspiegeln von Tatsachen, sondern „Übersetzung“ in eine Sprache, also Interpretation.

Derrida hatte später den Begriff des „Unter-Schied“ aufgegriffen, aus dem „Unter-Schied“ Heideggers wurde die „differánce“ von Derrida. Aber Derrida hat die Sprache konkreter als Heidegger und mit Bezug auf de Saussure als ein „Netz von Differenzen“ bezeichnet.

Die Bedeutung einzelner Zeichen, Wörter oder Ausdrücke beruht nicht auf einem ursprünglicheren Sinn, von dem es abgeleitet wurde, wie die verschiedenen Bezeichnungen z.B. für Tisch zeigen: „Tisch, table, mesa, tavola“: die Verbindung von Wort und Lautbild und Bedeutung ist rein willkürlich – Wort und Sache gehören, wie auch Adorno betonte, nicht zusammen, die Verbindung ist etwas „mentales“ und ist in einer spezifischen Sprachgemeinschaft historisch geformt worden.

Die Bedeutung eines Zeichens wird einzig durch seine Beziehung und Verschiedenheit von anderen Zeichen gebildet, durch ihre funktionale Differenz zu anderen Zeichen, abhängig jedoch vom aktuellen Kontext. Die Bedeutung eines Zeichens lässt



sich nur bestimmen durch Erfassung seiner a) kontextabhängigen Funktionen, diese wiederum nur durch die b) Unterscheidung zu allem, was sie nicht sind (flach – gewölbt z.B.) und c) durch die Unterscheidung zu allem anderen verwandten Zeichen und Vorstellungen wie z.B. Stuhl und dessen kontextabhängigen Funktionen. Das ist die funktionale Differenz.

Daher die These Derrida's: „In einer Sprache, im System der Sprache, gibt es nur Differenzen“. Das sog. „Spiel der *differánce*“ oder die Funktion des „Unter-Schied“ ist der Prozess der Unterscheidung, weil dem Sprechen – ob im inneren Dialog oder mit Anderen – ein Denken in einem sehr heterogenen Netz von Oppositionen vorausgeht, das alle die Oppositionen, die es zur Fixierung des Gemeinten heranzieht, mitdenkt. Wir sehen hier die Anknüpfungen an die Differenzphilosophie, die seit Platon über Hegel und bis Luhmann, um nur einige Beispiele zu nennen, immer wieder auftaucht, und deren Grundaussage ist, dass jegliche Wahrnehmung durch Unterscheidungen konstituiert wird.

Oder mit den Worten von Richard Rorty: Das Verständnis eines Objekts ergibt sich erst relational durch Vergleich mit anderen und seiner Stellung innerhalb wechselseitiger Beziehungen. Objekte bestehen für uns überhaupt erst aufgrund ihrer Einordnung in relationale Strukturen.

Jedes Wahrnehmungserlebnis eines Objekts z.B. bezüglich Größe, Kontur, Perspektive, Materialität oder Haptik wird durch Unterscheidungen konstituiert. Unser ganzes Selbst- und Weltverhältnis wird durch Unterscheidungsoperationen in verschiedenen mentalen Räumen konstituiert. Mit Varela (1996) können wir daher sagen: „Wissen von der Welt wird verstanden als Resultat eines *geschlossenen* Kreislaufs *interner Operationen*, die Realität durch Unterscheidungen konstituieren.“

Der Träger dieser Differenzierungsprozesse ist jedoch die Sprache. Wir sehen hier die Struktur eines Wahrnehmungsprozesses: die Funktion des „Zwischen“, Metapher für den Anfang: der unterschiedslosen Einigkeit in der Mitte des durcheinander Gehens folgt der Austrag, d.h. der Prozess des Unterscheidens, durch den die Dinge Identität erlangen,

Das, was ist, wird erst durch seine Differenz zu all dem, was es nicht ist, zu dem, was es ist.

Aber die Differenz ist auch eine Form der Zusammengehörigkeit, wie Heraklit betonte. Das Gegensätzliche macht das Einzelne (die Pole) erst erfahrbar. Durch ihren Kontrast werden sie erkennbar und gehören damit zusammen, bilden geradezu eine Einheit in der „Zusammengehörigkeit des Verschiedenen“. Die Differenzen sind ineinander verschränkt.

Aufgrund des Gegensatzes oder der Differenz existiert der eine Pol nur in der Weise, wie er im Widerschein des Gegensätzlichen erscheint. Ein Beispiel: Nehmen sie einen



Fluss, das Kommen und Gehen des Wassers, sein Fließen ist (eigentlich) nur erkennbar in der Differenz zu den feststehenden Ufern. Das Eigentliche des Flusses – sein Fließen – entsteht durch seinen Gegensatz. Verschwinden die Ufer – wie bei einem sehr breiten Fluss – verschwindet auch seine Identität (oder muss durch Erinnerung aufrechterhalten oder durch andere Gegensätze wieder erzeugt werden).

Wandelt sich der Gegensatz, so wandelt sich auch die Differenz, so wandeln sich auch der Pol und damit seine Identität, die eine Identität der Differenz ist.

Identität ist also eine „wandernde“ Qualität, eine sich im Widerschein der wechselnden Differenzen laufend verändernde Qualität und mithin eigentlich nicht fassbar, sondern eher temporär, kontingent und fragil. Man kann auch sagen, dass reflexive Selbst oder die (kognitive) Identität zieht als temporäre „Einheit der Differenz“ eine fragile Spur durch ein bewegliches und wechselndes Kontinuum von Differenzen.

Die wahrgenommene Einheit des Subjekts und seine Dauerhaftigkeit ist nur eine synthetische, als Ergebnis narrativer Konstruktionen – das „Ich“ ist, wie Dennett sagte, ein „Zentrum der narrativen Gravitation“, eine, die zum Zwecke der „ontologischen Sicherheit“ und Aufrechterhaltung der Handlungskompetenz erzeugt wurde.¹

Um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen: das Selbst oder die Identität sind nicht das ganze Sein. Sie sind nur eine Selbsttheorie, ein mit der Sprache konstituiertes reflexives Selbst. Und dieses Selbst ist „nur“ das Selbst der Differenz und es ist damit ein etwas mehr temporäres und kontingentes Selbst.

Daher ist auch die zunächst paradox klingende Formulierung zulässig: nicht das (wie auch immer entwickelte oder wie man früher gerne sagte: erleuchtete) Selbstbewusstsein ermöglicht die – vielleicht gar volle – Erfahrung des Seins. Es ist lediglich ein Modus des Seins mit sehr speziellen Merkmalen wie z.B. Reflexivität und es ist untrennbar mit der Sprache verbunden. Selbstbewusstsein ist, wie auch Metzinger betont, ein episodisch auftretender Vorgang.

Unser Dasein in der Welt ist überwiegend durch vorreflexives, routinisiertes Tun geprägt, auf einem eher schwachen Aktivierungsstatus des Bewusstseins, aber dieses Tun residiert in raumzeitlichen Mustern von Entitäten, mit denen wir über ein erweitertes mentales Feld in Beziehung stehen, wir werden von ihnen mehr oder weniger „affiziert“, könnte man sagen, unsere mentalen Gehalte von ihnen beeinflusst. Die Konstitutionsbedingung dieses Feldes ist zumeist ein sinnhafter oder bedeutungshafter, es ist ein Tätigkeitszusammenhang, der Raum in und mit dem wir uns betätigend befassen. Auch hier sind Prozesse des Unterscheidens konstitutiv, aber sie führen nicht zur Selbstgegenwärtigkeit des reflexiven Selbst.

¹ Dabei ist die Herkunft oder die Ursache der Differenz bis heute nicht geklärt, sie „emergiert“ schreibt Luhmann und auch für Derrida ist sie nur eine „vermittelnde Bewegung“.



Dieser Modus des Seins wird – manchmal mehr, manchmal weniger von „Inseln der Selbst-Bewusstheit“ unterbrochen, in denen das vorreflexive ganz oder teilweise in den Hintergrund tritt: man kann auch sagen, die propositionale Intentionalität vermischt sich mit der vorreflexiven wie Inseln der Selbst-Bewusstheit in einem vorreflexiven Fluss des Daseins.

Um aber auf den Titel der Arbeit zurückzukommen: Ist das „Zwischen“ das „Eigentliche“?

Wir erleben das Dasein als einen gerichteten Fluss (oder anders gesagt: als fortlaufende Kette von internen dynamischen Repräsentationen in virtuellen Gegenwartsfenstern), in denen wir zumeist der verursachende Akteur sind, der in einer objektiv gegebenen Welt, seiner Umwelt, agiert. Dies gilt umso mehr, wenn wir in der narrativen Rückschau unser Erleben mental organisieren. Wenn wir diese fließende Kette von Ereignis-Gegenwarten, wie sie hier genannt werden sollen, jedoch aufschlüsseln, erkennen wir, dass sie voneinander unterschieden sind und je feiner diese Dekonstruktion betrieben wird, desto deutlicher treten gar inkrementelle Unterschiede zutage. Wir erleben unser Dasein als gerichteten Fluss, aber aufmerksamer betrachtet besteht es aus Ereignissen oder Situationen, die einander ablösen und die einen Anfang und ein Ende haben – der Wechsel eines raumzeitlichen Feldes und gleichzeitig des erweiterten mentalen Feldes.

Der Moment des Wechsels markiert den Anfang: die Dinge durchgehen einander und erst durch den Prozess des Unterscheidens werden sie für uns zu dem, was sie „bedeuten“ sollen: eine Hausecke wird erkannt, eine Person identifiziert, eine Stimmung registriert.

In diesem kleinen Moment beginnt das „Spiel der differánce“, aus der unterschiedslosen Einigkeit des Anfangs entsteht eine wahrgenommene Welt. Und natürlich währt es fort, denn das ist „der Erzeugungsmodus“ der von uns wahrgenommenen Wirklichkeit.

Ist das Zwischen das Eigentliche? Ich meine, ja, weil Repräsentationen nicht die Wirklichkeit einer objektiven Welt abbilden, sie erschaffen nur eine gleich bleibende Beziehung zwischen Außenwelt und Bewusstsein, sie erschaffen nur eine Isomorphie. Und die Art und Weise, wie wir diese Welt wahrnehmen – unsere subjektive Wirklichkeit – ist eine kulturell präformierte Weise der Repräsentation – aber es ist – mindestens theoretisch – auch etwas anderes möglich. Dasein und Welt sind „gleichursprünglich“ und das Zwischen ist die konstitutive Relation, nicht die aus ihm entstehenden (wahrgenommenen) Dinge. Daher ist das Zwischen das Allgemeinere und damit auch das „Eigentliche“.

Bremen, Juni 2014



Danksagung:

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Thomas Leithäuser. Er hat mir mit der ihm eigenen Mischung aus vielseitigem und profundem Wissen gepaart mit einer außergewöhnlichen Herzlichkeit immer wieder die Inspiration gegeben, diese Arbeit, die wie jede andere ja auch ein „Abenteuer des Geistes“ ist, weiter zu führen. Ebenfalls bedanken möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Dietmar Heubrock für die freundliche Übernahme des Zweitgutachtens und seine sehr anregenden Hinweise.





Inhaltsverzeichnis

I. Teil	Seite
1. Historische Wurzeln der neuzeitlichen Identität	1
Vorbemerkung	1
1.1 Die Vorsokratiker: Ursprünge des Materialismus	3
1.2 Sokrates	6
1.3 Platon und das Christentum	7
1.4 Philosophie des Hellenismus	11
1.5 Plotin	13
1.6 Augustin	15
1.7 Zusammenfassung und Schlussfolgerungen	19
2. Soziologische und kulturhistorische Betrachtung	26
2.1 Glaubenskrisen: Der Universalienstreit	32
2.2 Renaissance: Die großen Traktate über die Würde des Menschen	37
2.3 Exkurs: Welt- und Selbstgewissheit des C. Bovillus	39
2.4 Reformation	43
2.5 Zusammenfassung	44
3. Die Moderne	48
3.1 Einführung	48
3.2 Descartes und die Neuzeit	49
3.3 Zwei formale Charaktere neuzeitlichen Denkens	53
3.3.1 Abstrakter und konkreter Individualismus	54
3.3.2 Romantik und Neuzeit	55
3.4 Zwischenergebnis	57
3.5 Soziologische Betrachtung	62
3.6 Sozialphilosophische Betrachtung	65
3.6.1 linguistic turn / Poststrukturalismus	67
3.7 Exkurs: Die Metaerzählungen des Geistes	74
3.7.1 Die Idee des Fortschritts (wachsender Wohlstand u. Macht) ...	74
3.7.2 Die Teleologie des Geistes (Freiheit u. Vernunft: Humanität) .	80
3.7.3 Die Unsterblichkeit der Seele	82
3.7.4 Historismus (Die Logik der Geschichte)	84



4. Postmoderne/reflexive Moderne	84
4.1 Einführung	84
4.2 Postmoderne: Entstrukturierung und Pluralisierung kollektiver Sozialzusammenhänge	88
4.3 Subjektivierung von Arbeit	96
4.4 Postmoderne: Globalisierung Globalisierungstendenzen im ökonomischen, politischen und technologischen Bereich	104
4.5 Schlussfolgerungen	109
II. Teil Identität: „Die Scheingewissheit der Selbigkeit“	
5. Diskussion der Identitätstheorien heute	113
5.1 Einführung	113
5.2 Psychoanalytisch ausgerichtete Ich- u. Entwicklungspsychologie	117
5.3 Habermas Entwicklungsmodell v. Ich-Identität über drei Stufen	124
5.4 Symbolischer Interaktionismus	125
5.4.1 Mead	125
5.4.2 Exkurs: T. Parsons strukturfunktionalistische Systemtheorie	137
5.4.3 Krappmann´s „balancierende Identität“	141
5.4.4 Handeln ist Interpretation	144
5.5 Entwicklungspsychologie	156
5.6 Zusammenfassung	160
5.7 Explizit kognitivistische Identitätstheorien Exkurs: Konstruktivismus	165
5.7.1 Konzeptuelle Systeme	174
5.7.2 Konzepte des Selbst: Selbstmodell, Selbstkonzept und Selbstschemata	178
5.7.2.1 Metzinger: Selbstmodell-Theorie	180
5.7.2.2 Grewe´s dreidimensionale Topographie des Selbst.	186
5.7.2.3 Eine integrative Skizze der Selbst-Entwicklung	190
5.8 Narrative Identität als diskursive Konstruktion	197
5.9 Zusammenfassung und Schlussfolgerungen	204
6. Anerkennung	207
6.1 Einführung	207
6.2 Liebe und Achtung	212
6.3 Wertschätzung und Solidarität	221
6.4 Zusammenfassung und Schlussfolgerungen	226



III. Teil „self and society“

7.1 Einleitung: Atrophie des Subjekts?	233
7.2 Handlungstheorien	242
7.3 Handeln als homo oeconomicus: Rational-Choice-Theory	247
7.4 Handeln als homo sociologicus.....	252
7.5 Kritik	258
7.6 Zwischenergebnis I	269
7.7 Eine Weiterentwicklung der RCT: Modell der soziologischen Erklärung	275
7.8 Kulturtheorien	282
7.8.1 Exkurs: Das leibliche Selbst	286
7.8.1.1 Körper und Leib.....	288
7.8.1.2 Körperschemata	294
7.8.1.3 Wahrnehmung und Ausdruck.....	295
7.8.1.4 Schlussfolgerung	298
7.8.2 Praxeologische Kulturtheorien	300
7.8.2.1 Dualität von Struktur.....	302
7.8.2.2 Habitus-Theorie Bourdieus	312
7.9 Zwischenergebnis Handlungstheorien II	316
7.10 Mikro-Makro-Mikrosoziale Zusammenhänge	321
7.10.1 Exkurs: Emergenz	327
7.11 Ergebnis	338

IV. Teil Selbst und Identität

8.1 Das „Zwischen“ Martin Heideggers: Eine Einführung	343
8.2 Begriffe des Sein, Seiendes und Dasein bei Heidegger.....	344
8.2.1 „Praktiken“ und die Perspektive der Leiblichkeit	348
8.2.2. Selbst-sein-können.....	345
8.3 Das „Zwischen“	360
8.4 Das „Zwischen“ und das Selbst.....	366
8.5 Das „Zwischen“ und die Identität	385
Literaturverzeichnis.....	401





*„Die Dinge sind so bizarr, dass ich ´s
nicht ertrage, darüber nachzudenken“.
Poincaré*

I. Teil

1. Historische Wurzeln des neuzeitlichen Identitätsgefühls

Vorbemerkung

Hintergrund und Quelle vieler intuitiver Vorstellungen der heutigen Menschen über ihr Selbst, ihre Identität liegen in einer weit zurückreichenden Vergangenheit verborgen. Ich werde daher in dieser Einleitung mit Blick auf die Historizität aller menschlichen Verhältnisse den Versuch unternehmen, die heute noch wirksamen Einflüsse der antiken griechischen Philosophie und den Christentums auf das Denken und Fühlen des Menschen in der heutigen Zeit herauszuarbeiten. Wirth (1998) betont, dass trotz aller geschichtlich bedingten Verschiedenheit in den griechischen und christlichen Texten (und hier seit den ältesten uns zugänglichen literarischen Zeugnissen, den Epen Homers) zahlreiche Merkmale vorkommen, die auch in den heutigen Vorstellungen von Subjekt und Subjektivität gültig sind. War es denn, wie Robinson (2009: 336-368) formuliert, wirklich „die technische und wissenschaftliche Revolution“, die das „Denken jedes Einzelnen in seiner innersten Faser gewandelt“ hat oder, um einen anderen viel zitierten Begriff zu gebrauchen, die „kopernikanische Wende, die z.B. mit Kant die für das moderne Denken konstitutive Wende des Denkens „auf sich selbst“ vollzogen hat?

Nach Mensching (1992: 11) hat sich das moderne Denken bereits im Hochmittelalter präformiert und der Beginn der neuzeitlichen Epoche ist weder ein abrupter Neubeginn, sondern Resultat einer kontinuierlichen, gleichwohl von Widersprüchen gekennzeichneten Entwicklung und noch weniger ein gradliniger und eindeutiger Fortschritt, wie weit verbreitet immer noch angenommen wird. Das moderne Bewusstsein hat nicht lediglich die finsternen Fesseln des Mittelalters abgeworfen und sich jeglicher klerikaler Heteronomie widersetzt – und ist auch nicht aus einem plötzlichen Erwachen des aufgeklärten Geistes entstanden. Das Gegenwärtige ist nur durch die Erkenntnis seines Gewordenseins zu verstehen und die objektive Gestalt des gegenwärtigen Bewusstseins steht in der Kontinuität des Denkens überhaupt. Nach Dilthey ist menschliches Leben nur verständlich im Verweis auf die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz, diese sei zugleich das „Medium der Selbsterkenntnis des Menschen“. Und auch Foucault (1987: 241) betont, dass wir ein geschichtliches Bewusstsein der Situation, in der wir leben, brauchen. „Die Aufklärung ist zwar eine sehr wichtige Phase in unserer Gesellschaft (...), wir müssen aber auf sehr viel weiter zurückliegende Prozesse zurückgehen, wenn wir verstehen wollen, was uns heute



noch bewegt und motiviert und, darüber hinaus: über welche Mechanismen wir zu Erben und Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind". Nach Schmitt (2009) ist es ein für das Selbstverständnis der Moderne wesentliches Bewusstsein, sich nicht nur gegen das Mittelalter, sondern auch gegen die (aristotelische) Antike in einem „scharfen Gegensatzbewusstsein“ (Schmitt, A., 2009: 1) abzugrenzen, dass sich in dem Dogma des kritischen Denkens focussiert, dass es ein für sich seiendes Wesen der Dinge nicht geben und das es auf jeden Fall nicht erkennbar sein könne. Auch für Taylor ist die neuzeitliche Auffassung des Selbst aus früheren Bildern der menschlichen Identität entstanden, die neuzeitliche Identität daher auch nur durch Beschreibung ihrer Genese zu bestimmen. (Taylor, 1996: 8) Er stellt fest, dass „„unser neuzeitlicher Selbstbegriff (...) eine historisch und örtlich bedingte Selbstinterpretation ist“ ist und fordert daher, dass wir die Entwicklung unserer heutigen Auffassungen nachzeichnen sollten, indem wir an ihre geschichtliche Quelle zurückgehen. Unsere gegenwärtigen Positionen sind stets geschichtlich, mit Bezug auf frühere definiert, die sie als Vorbilder oder als Hintergrund voraussetzen:

- die bürgerlich-humanistische Position hat sich im Hinblick auf die paradigmatischen Vorbilder der antiken Republik und der Polis bestimmt.
- Die Aufklärungsphilosophie hat sich in ihrem Selbstverständnis im Gegensatz zu einer von Religion und Überlieferung bestimmten Vergangenheit definiert.

Nur durch die Hinzufügung einer historischen Tiefenperspektive kann man deutlich machen, was im heutigen Leben stillschweigend, aber dennoch wirksam eine Rolle spielt. (Taylor, 1996: 859) Die in der Moderne immer noch lebendigen romantischen Theorien (auch wenn sie verschleiert werden), die entscheidende Bedeutung der Bejahung des gewöhnlichen Lebens und die spirituellen Wurzeln des Naturalismus. (Taylor, 1996: 860) Der Wandel im neuzeitlichen subjektiven Selbstverständnis lässt sich daher nach Jörrissen (2000: 27) besonders gut im Kontrast zu historischen Ontologien illustrieren.

Waren in den philosophischen Diskursen der Focus überwiegend auf das abstrakt-transzendente Subjekt gerichtet: das „ego cogitans“ Descartes, das „Ich denke“ Kants oder Hegels „subjektiver Geist“ (Zima, 2000: 1), schafft die interdisziplinäre Verbindung zwischen den Diskursen verschiedener Disziplinen, die das Subjekt zum Gegenstand haben, eine aufschlussreiche Erweiterung. Das Subjekt lebt nicht nur in konkreten materiellen Verhältnissen (soziologische Perspektive), sondern auch in kollektiven und mythischen wie Nation und Staat, sowie in seiner und deren Geschichte (historische, anthropologische und religiöse Perspektive). (vgl. Alain Torraine, 1972, 1982)

Die soziale Konstruktion des Individuums verläuft nach Kaufmann (2004: 8-9) nach zwei sehr unterschiedlichen Modalitäten, die jeweils „das Erbe eines spezifischen



Teils der Geschichte, aber im Alltag unauflöslich miteinander vermischt sind“. Einerseits die „reine Sozialisation“, das Erbe der „holistischen Gesellschaften“, in denen das soziale Schicksal dem Leben seinen Sinn verleihen konnte und andererseits die Subjektivität, der Eingriff des reflexiven Denkens im Alltag. Er weist darauf hin, dass der zentrale Schlüssel zum Verständnis der Identität der ist, dass sie historisch geprägt ist. (ders., 2004: 34) Und auch Jörrissen (2000: 26) vermutet, dass der so vielfältig und oftmals unscharf verwendete Identitätsbegriff einschließlich seiner Grenzbegriffe wie Individualität, Ich, Person und Selbst auf einen besonders reichhaltigen Bestand relevanter überlieferter Gedanken schließen lässt. Deleuze hatte die Philosophiegeschichte als „Sedimentierung von Gedanken“ begriffen, die es erneut aufzudecken gilt, deren Zeitspur, ihr unvordenkliches Gewordensein nicht weniger als ihr fortgesetztes Werden freizulegen gilt. Und auch die Ontologie des Seins ist in eine des Werdens und des Sinns zu überführen. (vgl. Deleuze, (1965), 1979) Die Gegenwart, so Andre Leroi-Gourhan (1980), löscht niemals die Vergangenheit aus. Sie formuliert sie lediglich neu und fügt ihr neue Schichten hinzu. Nichts verschwindet, so Kaufmann (2001: 122) im impliziten Gedächtnis jemals wirklich, ein beliebiges Ereignis an der „Oberfläche der Gegenwart“ kann es reaktivieren.

1.1 Die Vorsokratiker: Ursprünge des Materialismus

Eine radikale Umwälzung in der Geschichte des menschlichen Denkens erfolgte vor etwa zweieinhalbtausend Jahren im antiken Griechenland, als Philosophen auftraten, die die Welt nicht mehr mit dem Wirken übernatürlicher Gottheiten erklärten¹, sondern mit Hilfe des Denkens. Diese Wende im menschlichen Denken wird daher als Übergang vom Mythos (griechischer Erzählung) zum Logos (griechischem Denken, Sprache und Vernunft) bezeichnet.² (vgl. Bleeken, 2007: 1)

Den Anfang der Philosophie markiert eine konkrete Ausprägung des Denkens, die sich durch Infragestellung der mythologischen Fabelwelt und des religiösen Volksglaubens von der überlieferten Wunderwelt zu befreien begann³. Kritische und systematische Beobachtung der Natur wird zum neuen Orientierungsmaßstab für die Erkenntnis der Wahrheit. So war das Augenmerk auf die Äußere, dem Werden, sich Ändern und Vergehen bestimmte Wirklichkeit und das ihnen zugrunde liegende Prin-

¹ Die Homerischen Epen, die Ilias und die Odyssee, die im 8. Jahrhundert v. Chr. entstanden sind, vermitteln eine mythologische Weltanschauung.

² Die griechische Philosophie begann im 6. Jhdt. v. Chr. mit der ionischen Naturphilosophie, dem Begriff der „arché“ als materieller Urstoff und der sog. materialistischen Denkrichtung, die mit Demokrit (460-370 v. Chr.), dem Begründer der Atomistik, ihren Höhepunkt fand. Die zweite Entwicklungslinie geht von der Philosophie des Pythagoras (580-496 v. Chr.) aus, der die Zahl zum Urprinzip aller Dinge (arché) annahm. Diese Linie führte weiter zu Sokrates (469-399 v. Chr.), der Materialismus und Naturerkenntnis ablehnte und zu dessen Schüler Platon (427-347 v. Chr.) (vgl. Bleeken, 2007)

³ Die Existenz der Götter wird zwar nicht grundsätzlich geleugnet, aber sie sind – eindeutig aufklärerisch im Verhältnis zur Bedeutung der Götter in der griechischen Mythologie – weder an der Weltentstehung beteiligt noch haben sie irgendeinen Einfluss auf den Menschen.



zip gerichtet, das im unentstandenen und unvergänglichen gefunden wurde; wovon aus es nur ein Schritt war zum (materiellen) Ur-Element, dass im Wasser (Thales), in der Luft (Anaximenes) gesehen wurde. Das Prinzip alles Seienden aber ist materielle Natur und somit ist die ionische Naturphilosophie des 6. Jahrhunderts v. Chr. die erste materialistische. Da alle Dinge aus demselben Urstoff hervorgegangen sind, sind sie auch aufgrund ihrer Herkunft miteinander verwandt und die Wirklichkeit ist eine Einheit, auch wenn diese sich nicht wahrnehmen, sondern nur denken lässt. Konsequenterweitergedacht wird man zur metaphysischen Unterscheidung der Wirklichkeit geführt, einer sinnlich und einer nur vernünftig erkennbaren. Dieser Gedanke wurde später zur metaphysischen Idee einer umfassenden Ordnung der Wirklichkeit insgesamt weiterentwickelt. (Röd, W., 1994: 41)

Bedeutsam ist, dass bei den milesischen Naturphilosophen der Ursprung aller Dinge auch Ursache des Lebensprinzips (das Werden der Dinge und die Art dieses Werdens) darstellt.

Anaximander, der keinen bestimmten Stoff als Ursprung aller Dinge annehmen wollte, schuf den Begriff des „ápeiron“, den unbestimmten Stoff und wohl auch den Begriff „arché“ (Ursprung, Prinzip). Das „ápeiron“ trägt die Züge eines göttlichen Prinzips, da es nicht nur unentstanden und unvergänglich ist, sondern auch alles umfasst und alles steuert. Er schuf eine Theorie der Weltentstehung und des sie durchwaltenden Prinzips neben einer Theorie der Entstehung des Lebens (aus dem Wasser) und damit erstmals eine evolutionistische Betrachtungsweise, die erst wieder in der Neuzeit voll zur Entfaltung gebracht wurde.

Von Pythagoras ging die zweite Hauptrichtung der griechischen Philosophie aus, die insbesondere mit Hilfe der Mathematik zu erstaunlichen Ergebnissen kam⁴ und die Idee einer umfassenden mathematischen Weltordnung erdachte, die ihr Wesen durch das Zahlensystem prägt und sich im Kosmos als Harmonie der Sphären äußern soll⁵.

Der metaphysische Aspekt ist jedoch bedeutender, da hier ein wichtiger Schritt in der Unterscheidung zwischen wahrnehmbarer und gedachter Wirklichkeit getan wurde und die Metaphysik voll entfaltet wurde. Die wahrnehmbaren Dinge sind bloße Erscheinung, die wahre Wirklichkeit ist nur gedanklich erfassbar. Die für die Metaphysik typische Aufspaltung der Wirklichkeit in die Teilbereiche des Wesens und der Erscheinung ist hier bereits voll ausgeführt, ebenso wie die Annahme, dass die vernunftmäßig erkennbaren Dinge rangmäßig höher stehen als die der wahrnehmbaren Dinge⁶.

⁴ siehe z.B. die Formulierung des pythagoreischen Lehrsatzes

⁵ Noch Johannes Kepler ließ sich von der Idee einer Harmonie der Sphären leiten

⁶ Andererseits war Pythagoras Verkünder einer praktisch-religiösen Lehre, insbesondere der Seelenlehre (einschließlich deren Unsterblichkeit), deren Ursprung in verschiedenen Mysterienkulten verwurzelt zu



Der Grundcharakter der milesischen Naturphilosophie lag in seiner dynamisch-stofflichen Einheit begründet, die den Ausgangspunkt für die Genese bildete und die Göttergenalogien der griechischen Mythologie ersetzte. (vgl. Overmann, G., 1993: 26) Aber sie taten dies, ohne auf diesen Prozess zu reflektieren. Erst die eleatische Schule, beginnend mit Xenophanes, distanzierte sich ausdrücklich von den mythischen Göttervorstellungen (Röd, 1994: 50), überwand bewusst den Polytheismus und setzte anstelle der Göttervielfalt erstmals die Idee des einzigen Gottes, der, vergleichbar mit dem milesischen Ur-Elements, Wesen und Wirken der Welt bestimmte. Bei Xenophanes tritt erstmals überliefert auch der Gedanke fortschreitender Entwicklung auf: „Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern mit der Zeit finden sie suchend das Bessere.“ (Xenophanes, zit. in H. Diels, 1961: 133)

„Notwendig (...) behält, wie bei jeder Fertigkeit, das Neue die Oberhand“ (Thukydides, zit. in R. Kosselleck, 1972: 355)

Heraklit erdachte ein dynamisches Weltbild, dass durch das Feuer als Inbegriff steter Wandelbarkeit und Lebendigkeit der Natur verkörpert wird, dadurch im ständigen Fluss ist und dessen Bewegung auf das Vorhandensein von Gegensätzen beruhte⁷.

Dem Schauplatz der Sinnenwelt liegt eine einheitliche Harmonie zugrunde, die durch den Logos oder der Gottheit verkörpert wird⁸.

Der Logos steht für Vernunft und er verbindet auch das Denken der Menschen, die vernünftige Einsicht haben. Beobachtung allein führt nur zur „Vielwisserei“, erst die Einsicht enthüllt die „Natur“ der Wirklichkeit. Die Verhältnisse der Oberfläche sind nicht die wahren, sondern nur das in der Tiefe liegende Wesen. Erkenntnis des Wesens erlangen wir nicht durch Erfahrung, sondern durch rein vernünftige Einsicht, d.h. sie ist metaphysische Erkenntnis.

Mit dieser Auffassung, die für die ganze spätere Metaphysik entscheidend werden wird, ist die These verbunden, dass sich das Wesen der Wirklichkeit nicht empirisch, sondern nur durch reine Vernunft erfassen lasse. (Röd, 1994: 54)

Ebenfalls prägend ist die Aussage Heraklits, die sich auf die Identifikation der individuellen Vernunft mit der allgemeinen Vernunft – dem Logos – bezieht. Voraussetzung dieser Identifikation ist, dass die Seele mit der allgemeinen Vernunft, dem Logos, in Einklang steht. (Röd, 1994: 54) Erst wenn wir geistig erwachen, wird uns klar, dass unser Geist mit der Weltvernunft zusammenhängt.

sein scheint sowie einer Ethik, welche die Sittlichkeit mit der Idee einer Harmonie der Sphären in Verbindung brachte.

⁷ „Alles ist austauschbar gegen Feuer und Feuer gegen alles“ (Mansfeld, Die Vorsokratiker, I, S. 263)

Wir haben hier eine ständige Verwandlung des Gegebenen, ein Recycling des ewigen Stoffes (Overmann, S. 29), das aber nicht mehr aus einem (statischen) Urgrund hervorgeht, sondern als Prozess gedacht wird. Das Feuer ist das metamorphosierende Prinzip der Dinge.

⁸ Auch für Heraklit ist die Befreiung von den mythisierenden Gottesanschauungen und die Erhebung eines Gottes in Form eines monistischen Pantheismus ein höchstes Anliegen. (Overmann, S. 30)



Diese Auffassung der „vernünftigen Erkenntnis“ spielt in der späteren Metaphysik, bei Plato und den Neuplatonikern des Mittelalters bis in die Aufklärung und darüber hinaus bis in die Neuzeit eine wichtige Rolle. Sie besagt, dass das Wesen der Wirklichkeit erkennbar ist, weil die Form der Wirklichkeit und die Form des begrifflichen Denkens übereinstimmen. Dahinter steht die unausgesprochene Voraussetzung, dass Erkenntnis nur möglich ist, wenn der erkennende Geist dem Erkannten ähnlich ist, ihm verwandt ist⁹. (vgl. Röd, 1994: 54)

Hierzu hat auch Parmenides (Urvater der Ontologie) beigetragen, bloß dass er Heraklits dynamische Weltauffassung ablehnte und ihr antithetisch eine statische gegenüberstellte, die ohne Veränderung und Bewegung, ohne Anfang und ohne Ende sei.

Bei dem Versuch, zwischen diesen beiden Auffassungen zu vermitteln, postulierten Leukipp und Demokrit schließlich die Existenz von Atomen, d.h. von unteilbaren Partikeln. Die erfahrbaren Dinge sind veränderliche Aggregate unveränderlicher Partikel¹⁰.

Die atomistische Auffassung wurde von Epikur in der späteren Antike übernommen, stieß aber auf Ablehnung seitens Platon und Aristoteles sowie der christlichen Philosophie bis zum ausgehenden Mittelalter und wurde erst im 17. Jahrhundert wieder aufgenommen und zur Grundlage der exakten Naturwissenschaften. Hier wandelte sie sich von einer spekulativen Annahme zu einer empirischen Theorie¹¹.

1.2 Sokrates

Sokrates stand zwischen den Sophisten und Platon und lässt sich philosophiegeschichtlich nicht von den ersteren trennen. Erst als die Macht der Tradition gebrochen war, die traditionellen Wertvorstellungen und die Göttermythen weitgehend fragwürdig geworden waren, konnte der Versuch unternommen werden, die Ethik rational zu begründen. Anders als die Sophisten mit ihrer Nützlichkeitsmoral weist

⁹ Einsicht in die Ordnung der Natur, die zugleich als Wertordnung gilt, ist für Heraklit auch Bedingung des richtigen Handelns. Der für alle späteren Naturrechtslehren typische Gedanke, dass sich der Natur gewisse allgemeine Normen des Handelns entnehmen lassen, findet sich erstmalig bei Heraklit.

¹⁰ Da die Atomisten an der Voraussetzung festhielten, dass unabhängig von etwas Unwandelbarem nicht von Werden gesprochen werden kann, schufen sie den Begriff von etwas, dass dem Werden entzogen ist, aber in veränderliche Komplexe eingehen kann. (Röd. 1994: 71)

¹¹ Die Sophisten leugneten das Vorhandensein einer „wahren“ Wirklichkeit hinter den erfahrbaren Dingen. Mit der These, dass das erkennende Subjekt das Maß aller Dinge ist, führten sie den relativen Subjektivismus in die Philosophie ein. Die Dinge sind für jeden so, wie sie ihm erscheinen und Urteile sind deshalb wahr, weil sie eine allgemein akzeptierte Meinung (doxa) von den Dingen ausdrücken. Das Maß der Wahrheit für den Menschen sind nicht die Dinge selbst, sondern seine Beziehung zu ihnen. Mit der ihnen eigenen kritischen Grundhaltung unterwarfen sie nicht nur die ältere philosophische Spekulation, die überlieferte Religion und die traditionellen Auffassungen von Recht und Moral einer Prüfung und stellten sie in Frage – ebenso wie das Ideal einer perfekten Erkenntnis. Sie vertraten eine Nützlichkeitsmoral, der zufolge das zu billigen ist, was dazu dient, gesellschaftlich anerkannte Zwecke zu verwirklichen und auch die Rechtsordnung sollte durch einen Vertrag – den Sozialkontrakt – entstehen. Platon und Aristoteles wandten sich gegen die Sophisten und erneuerten das Ideal definitiven Wissens und Wahrheitserkenntnis.

der Ansatz Sokrates allerdings in die Richtung einer Vernunft-Ethik und eines Vernunft-Rechts.

Nach Sokrates orientieren wir uns bei ethischen Entscheidungen stets am Guten, bzw. an dem, was wir für gut halten. Wer schlecht handelt, tut dies aufgrund eines Irrtums und wer mit Sicherheit richtig urteilt, handelt mit Sicherheit richtig. Dem moralischen Handeln muss also mit den Mitteln der Vernunft größtmögliche Sicherheit verliehen werden – theoretische und praktische Gewissheit hängen zusammen und Tugend ist nach Sokrates Wissen. (vgl. Röd, 1994: 87) Die Art Wissen, die hier gemeint ist, ist nicht empirisches, sondern rein vernünftiges Wissen und Sokrates betont die Überlegenheit der vernünftigen Einsicht über die Wahrnehmungserkenntnis. Diese beruht auf deutlichen Begriffen und die „sokratische Methode“ besteht eben darin, präzisere und adäquatere Begriffe von (überwiegend) ethischen Sachverhalten zu bilden. Erst Plato machte deutlich, dass die sokratische Methode zudem auf einer stillschweigenden Voraussetzung beruhte: derjenige, der mit Fragen zu einer Erkenntnis veranlasst werden soll, besitzt bereits ein potentielles Wissen, dass durch geeignete Fragen –lediglich- aktualisiert wird. Die Seele verfügt demnach über ein keimhaftes Wissen, dass im Gespräch entfaltet wird¹². (Röd. 1994: 90)

Während es den milesischen Naturphilosophen, den Pythagoreern und der eleatischen Schule in erster Linie um das Wesen der Wirklichkeit ging, zeichnete sich mit Platon eine Wende ab: das philosophische Denken richtete sich zunehmend auf die Reflexion der Erkenntnis und hier auf die Erkenntnis des Allgemeinen, der Inhalte des begrifflichen Denkens¹³.

1.3 Platon und das Christentum

Im Gegensatz zu den Materialisten (Demokrit u. a.) geht Platon, der Begründer der idealistischen Philosophie, vom Primat der „Idee“ aus, die er als „arché“ ansieht. Das Wesen der Welt besteht nach Platon in unveränderlichen Ideen, die unabhängig von materiellen Dingen existieren und die Urbilder dieser Dinge darstellen.

Platons Zwei-Welten Theorie begreift die eine Welt der zusammengesetzten, veränderlichen, sichtbaren Einzeldinge und die andere Welt der einfachen, unveränderlichen, unsichtbaren Ideen. Die Ideen haben eine paradigmatische Funktion, stehen sie doch als das eine Urbild den vielen Abbildern gegenüber. Daher gehört den Ideen ein höherer ontologischer Status an als den Einzeldingen, die an ihnen partizipieren, also von ihnen abhängig sind. Der Begriff ist aber nicht Funktion des die Außenwelt

¹² Die so verstandene praktische Philosophie erforderte eine Metaphysik, welche die der Vernunft zugewiesene Rolle rechtfertigen lässt. Diese findet sich noch nicht bei Sokrates, aber bei Platon, seinem bedeutendsten Schüler. (Röd, 1994: 87)

¹³ Zur Frage nach der Erkenntnis des Allgemeinen wurde Platon insbesondere durch die Beschäftigung mit der Mathematik, z.B. dem Satz des Pythagoras geführt. Dieser hat es mit einer allgemeinen Form zu tun, mit einer „Idee“, sie ist nicht raum-zeitlichen Bedingungen unterworfen und sie ist unabhängig von ihrer Verwirklichung in der materiellen Welt.



erkennenden Subjekts, nicht subjektiver Denkinhalt, sondern selbstständige Realität, von der ein Wissen vor aller Erfahrung zur Verfügung steht. Je umfassender der Begriff, desto realer, desto mehr Vielheit bringt er zur Einheit. Die umfassendste Idee ist die realste, inhaltsvollste und zugleich bestimmungsloseste: die „Idee des Guten“ bei Platon, später das auch übergeistige „Eine“ bei Plotin. (Tillich, 1989: 30)

Seine Erkenntnislehre ist auf die vernunftgemäße Erkenntnis, jenseits jeder ekstatischen Schau, gerichtet. Die Strukturen des vernünftigen Denkens stimmen mit den Wesenstrukturen der denkunabhängigen Wirklichkeit überein. Nicht nur die Dinge nehmen an den Ideen teil, sind Abbilder von Ideen, auch die Begriffe der Dinge gelten als Entsprechungen der Ideen. Sie weisen auf das Wesen der Dinge hin¹⁴.

Die Ideen sind das „paradeigma“, das Urbild aller Dinge, unveränderlich und den Einzeldingen vorgeordnet, die nur an ihnen teilhaben. Nur die Ideen sind im eigentlichen Sinne des Wortes „seiend“, während die sichtbaren Einzeldinge nur mehr oder weniger vollkommene Abbilder der Ideen darstellen. Die Einzeldinge sind in Bewegung, sie entstehen, verändern sich und vergehen. „Ihr Ort ist zwischen Sein und Nichtsein“. Das Verhältnis einer nach außen, auf die wahrnehmbaren Dinge und einer auf das begrifflich Ideelle gerichteten Erkenntnisweise wird von Platon als eine „Umwendung der Seele von einem nächtlichen zu einem wahren Tag“ oder auch als ein Umdenken beschrieben. (Politeia, 521c, zitiert in: A. Schmitt, 2009: 12) Die Seele ist die Vermittlerin zwischen den materiellen Dingen und den Ideen. Die Seele existierte bereits vor ihrem Eingehen in den Körper im Reich der ewigen Ideen (und sie kehrt nach dem Tod des Körpers auch wieder dahin zurück) und erinnert sich bei der Begegnung mit sinnlich wahrnehmbaren Dingen an diese Ideen. Daher können die Ideen auch nicht sinnlich, sondern nur mit Hilfe der Rückerinnerung (Anamnese) erkannt werden. Wer die vollkommene Wahrheit schauen will, muss sich abwenden von allem Sinnlichen und Dinglichen, sich kontemplativ mit Hilfe der „Wiedererinnerung“ der in den Dingen sich offenbarenden Idee zuwenden. Die Ideen sind jedoch nicht nur für die konkreten Dinge maßgeblich, sondern liefern auch den Maßstab für das richtige praktische und ästhetische Denken.

Denken bezieht sich bei Platon immer auf die unsichtbare Welt des Seins, die Welt der mathematischen und idealen Gegenstände. Im Dialog kann dieses vorgängige Wissen in bevorzugter Weise freigelegt werden. Höchste wissenschaftliche Form des Denkens ist daher die Dialektik, die aus der sokratischen Gesprächsführung heraus entwickelt worden ist. Sie steigt über die Erkenntnis der Ideen zu einem vorausset-

¹⁴ Erkennen, dass Sokrates ein Weiser ist, heißt, zu wissen, was die Weisheit (Idee der Weisheit) ist, und dann festzustellen, dass ihm diese Eigenschaft zukommt bzw. er an ihr teilhat. Erkennen heißt auch bei Platon „Etwas als etwas erkennen“ oder in platonischer Ausdrucksweise: „etwas als an dieser oder jener Idee teilhabend erkennen“



zungslosen Anfang auf, in dem alles andere begründet ist. Dieser Anfang ist bestimmt als die Idee des Guten, die das Prinzip aller Ideen ist.¹⁵

Da die Ideen die Urbilder der gesamten raumzeitlichen Wirklichkeit sind, ist die Idee des Guten indirekt auch das Prinzip aller Dinge. Die Idee des Guten fungiert bei Platon als oberste Norm und er begreift den in der Idee des Guten gipfelnden Ideenkosmos als göttlich. Damit ist der erkenntnismäßige Aufstieg der Seele, durch Kontemplation zur Idee des Guten mit einer Angleichung an Gott charakterisiert. In der Angleichung an Gott kehrt die in die raumzeitliche Welt gefallene Seele in ihre göttliche Heimat zurück¹⁶. (vgl. Rohls, 1999: 51)

Mit der Ideenlehre verbindet sich eine asketische Ethik und Körperfeindlichkeit. Um Zugang zum philosophischen Denken zu erhalten, ist es erforderlich, sie so weit wie möglich von der Sinnlichkeit, den Sinnenswahrnehmungen und den sinnlichen Trieben, unabhängig zu machen. Der Körper (mit seinen Lastern und Begierden) ist das Grab der Seele und stört als solches die Erkenntnis der Ideen. Die Katharsis besteht in dem von der Seele vollzogenen „chorismos“ vom Körper, um schließlich in den körperlosen Urzustand zurückkehren zu können. Die Philosophie ist der wahre Weg der Läuterung, Bedingung dafür, dass die Seele in ihre geistige Heimat zurückkehren kann.

Die Forderung, den Geist so weit wie möglich von den Sinnen unabhängig zu machen, ist für die gesamte von Platon ausgehende Tradition bis in die Neuzeit hinein charakteristisch¹⁷. (vgl. Röd, 1994: 99 und 113)

Die Vernunft ist die Fähigkeit zu sehen und zu verstehen – von der richtigen Anschauung oder Auffassung regiert zu werden und die Schau der wahren Ordnung fungiert als Kriterium der Vernünftigkeit. Die Vernunft bringt eine zum Guten führende Ordnung in unser Leben. Nach Platon wird das höhere Leben von eben dieser Vernunft beherrscht, die damit über die Begierden herrscht. Quelle, Wurzel und Her-

¹⁵ 1. Siehe auch: das Höhlengleichnis, in dem die Sonne als das ursprüngliche Prinzip, dem die Ideen ihre Erkennbarkeit verdanken, vorgestellt wird. Die Sonne ist wiederum als Gleichnis für das Eine, das Gute, das Göttliche zu verstehen.

2. Die Präexistenz der Seele ist für die Platonische Erkenntnislehre jedoch nicht wesentlich; es genügt, Begriffe anzuerkennen, die nicht der Erfahrung entspringen und auf diese zurückführbar sind, sondern ihnen in prinzipieller Weise vorausgehen. (Röd, 1994: 112)

¹⁶ Platons Idee der Einheit der vielen Ideen in einer höchsten, der des Guten, und die daraus folgende Hierarchie der Ideen war selbst noch eidetisch und damit als ein der Vernunft fassbarer Begriff gedacht. Die kosmische Ordnung, die durch die uns umgebenden Gegenstände der sichtbaren Welt erscheint, offenbart die Idee des Guten und die Vernunft ist die Wahrnehmung der richtigen oder natürlichen Ordnung – von ihr bestimmt zu werden bedeutet – von einer Schau dieser Ordnung bestimmt zu werden. (Taylor, 1996: 91 ff., 223 ff.)

¹⁷ So fordert Augustinus, sich nicht nach außen, sondern nach innen zu wenden, weil dort die Wahrheit wohne. Amseln von Canterbury: Man ziehe sich in den Raum des eigenen Geistes zurück und lasse alles außer Gott beiseite. Descartes: „Ich will jetzt meine Augen schließen, (...) alle meine Sinne ablenken, (...) ich will mich nur mit mir selbst unterreden, tiefer in mich hineinblicken. (Descartes, Meditation über das Dasein Gottes)

kunft dieser Vernunft ist eine im Kosmos wie in der Seele bereits bestehende Ordnung.¹⁸

Durch die Schau des Grundguten können wir im eigentlichen Sinne selbst tugendhaft werden. (Taylor, 1996: 227), denn, wie Platon sagt, wer derart das Ewige liebt, kann gar nicht umhin, als moralisch zu sein, denn die Liebe zur Ordnung wird ihrerseits Ordnung bewirken. (Platon 442 e, 500 b/c)

Die Schau des Guten steht im Mittelpunkt von Platons Lehre der moralischen Ressourcen und am Anfang einer umfangreichen Familie von Auffassungen (Moraltheorien), die das gute Leben als eine Art Selbstbeherrschung ansehen, dass in der Überwindung der Begierde durch die Vernunft besteht¹⁹.

Die moralischen Ressourcen liegen im Bereich des Denkens, aber in einem wichtigen Sinne sind sie nicht in uns, sondern ´außer uns´, im Grundguten liegend zu sehen, darin, dass wir in Verbindung treten zu der umfassenderen Ordnung, in der wir uns befinden. In diesem Sinne nehmen wir auch im Rahmen der Erziehung zum moralischen Denken kein Wissen einfach in uns auf. Es kommt nicht darauf an, eine Fähigkeit in sich aufzunehmen, sondern es geht nach Platon um eine Bekehrung, um die Richtung, in der die Seele blickt. Für Platon ist das Lernen im Sinne einer Erkenntnis der Ideen eine Wiedererinnerung, eine „anamnesis“. Platon greift hier auf die orphisch-phytagoreische Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele zurück, da man nur durch Wiedererinnerung zu apriorischer Erkenntnis von Ideen gelangen könne. Diese ist mit der platonischen Idee der vorgeburtlichen Existenz verbunden. Die Seele kann zur Erkenntnis von Ideen nicht durch Wahrnehmung empirischer Dinge kommen – die Erkenntnis muss die Aktualisierung eines vorgängigen, apriorischen Wissens sein, dass die Seele vor ihrer Inkarnation in die raumzeitliche Welt besessen hat²⁰. (vgl. Taylor, 1996: 214-230)

Nach Platon besitzt die Seele die grundlegende Fähigkeit, sinnlich nicht wahrnehmbare Erkenntnisgegenstände wie „das Schöne“, „das Gute“ oder „das Gerechte“ zu erkennen und sie wird von ihrer eigenen Natur dazu veranlasst, ihr Interesse darauf zu richten. Diese Intention beweist ihre Wesensverwandtschaft mit dem, wonach sie

¹⁸ Das höhere Leben ist eines, in dem die Vernunft über die Begierden regiert. Vernunft ist die Wahrnehmung der richtigen oder natürlichen Ordnung – von ihr bestimmt zu werden bedeutet – von einer Schau dieser Ordnung bestimmt zu werden“ (vgl. Taylor, Ch., 1996: 47, 227). Die Vernunft ist unsere Fähigkeit, das Sein, die erhellte Wirklichkeit zu sehen. Die Vernunft kann erst dann erkennen, wenn wir dem durch die Idee des Guten erhellten Sein zugewandt sind. (vgl. Taylor, 1996: 215, 225)

¹⁹ Langfristig hat Platons Werk (nach Taylor) einen wichtigen Beitrag geleistet zu dem Übergewicht der Ethiken der Vernunft und Reflexion über Ethiken des Handelns und der Ehre. In der abendländischen Gesellschaft ist es zu einer Eindämmung der Ethik des Handelns und der Ehre gekommen, die niemals ganz problemlos unter der Fuchtel einer höheren Moral der Vernunft und Reinheit gehalten wird. Bsp.: der christliche Ritter (Kreuzzüge), die modernen Helden der Kinowelten. (vgl. Taylor, 1996: 218)

²⁰ Die guten Seelen genießen die Früchte der Selbstbeherrschung: Ordnung, Eintracht und Harmonie, während die bösen durch die Begierden, die von Natur aus unersättlich sind, hin- und hergerissen werden und in ständigem Konflikt (Bürgerkrieg) liegen. Die durch Denken bzw. Vernunft erlangte Selbstbeherrschung erzeugt das „Einssein“ mit sich selbst, die Gelassenheit und die gesammelte Gefasstheit. (Platon, der Staat, 444b).



strebt. Die Ideen existieren jenseits der Vergänglichkeit und unabhängig von einzelnen Sinnesobjekten. Wäre die Seele selbst vergänglich, so hätte sie keinen Zugang zum Unvergänglichen. (Phaidon 78b-81a).

„Die der griechischen Moralphilosophie zugrunde liegende teleologische Naturtheorie geht davon aus, dass jeder durch die Liebe zum Guten motiviert wird, die (nach Ansicht des platonischen Sokrates) durch Unwissenheit oder (nach Aristoteles) durch verfälschende Schulung und schlechte Gewohnheiten zum Bösen hin abgelenkt werden kann“. (Taylor, 1996: 254)

Dieses Modell blieb in der antiken Welt dominierend, auch wenn Aristoteles gegen die enge Verbindung zwischen dem Bewusstsein der richtigen Ordnung im Leben und der Ordnung im Kosmos rebellierte. Auch für ihn bleibt die Betrachtung der unveränderlichen Ordnung eine der höchsten Tugenden des Menschen, durch die er nahe an das Göttliche herangeführt wird, jedoch ist die richtige Ordnung im Leben durch die Auffassung des stets Veränderlichen geprägt. Das Wissen des praktisch Weisen handelt davon, sich in jeder einzelnen Situation richtig zu verhalten – und diese sind der ständigen Veränderung unterworfen²¹.

Er wirft Platon und dessen Anhängern jedoch spekulatives Denken vor und kritisiert Platons These von der Unabhängigkeit der Ideen von den stofflichen Dingen und der Substantialität der Seele. Aristoteles verlegt die Idee eines Dings in das Ding selbst und nennt diese Idee dann die Form, die wahre Wirklichkeit eines Dings. (Bleeken, 2007: 3)

Aristoteles, der das universellste System der antiken Philosophie schuf und ganz wesentlich über Materialismus und Idealismus hinausging, spielte in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters, im sog. Universalienstreit eine herausragende Rolle.

1.4 Philosophie des Hellenismus

Die Stoiker lehnten u. a. den Wert der kontemplativen Schau ab und brachen mit Platon wie mit Aristoteles. Die Vernunft sollte von rein praktischer Art sein. Die äußeren Gegenstände prägen sich nach Ansicht der Stoiker vermittels der Wahrnehmung der Vorstellung ein. Zunächst einfacher Besitz, wandeln sich diese Eindrücke durch „deutliche und klare“ Vorstellung zum Inhalt des Denkens, zum Bewusstsein (vgl. Schmitt, A., 2009), werden zu Gedanken, Begriffen, die das Denken mit Hilfe von eigenen Assoziationsgesetzen (verbinden, trennen, vergleichen, schließen, zusammenfassen) verwendet.

Die klaren und deutlichen Vorstellungen sind wahr, weil sie den existierenden Gegenständen entsprechen. Die Vorstellungskraft mit der ihr eigenen Spontaneität er-

²¹ Aristoteles übernimmt von Platon den Vergleich mit der Medizin und sieht im guten Leben einen der Gesundheit ähnlichen Zustand, in dem jedes Element zwischen den Grenzen des Zuviel und Zuwenig stabilisiert werden muß, um das Ganze im Gleichgewicht zu behalten. (Taylor, 1996: 231)



scheint als die spezifisch menschliche Aktivität – nur in ihr ist der Mensch frei bei sich selbst und bestimmt sich selbst.

Das Aufblühen der Naturwissenschaften im Diadochenreich (Alexandrinische Phase ab 330) ermöglichte Fortschritte in der Mathematik, Mechanik und Astronomie, die in ihrer vollen Tragweite zum Teil erst in der Neuzeit richtig erfasst und umgesetzt wurden. (siehe z.B. das geozentrische Weltbild des Ptolemäus).

Polybios und Seneca stehen stellvertretend dafür, dass antikes und neuzeitliches Fortschrittsdenken eine Konstante zu sein scheint: „Vieles uns Unbekannte wird die Menschheit einer kommenden Zeit wissen“ (Seneca: Nat quaest. 7,25,4 f; zit. in R. Koselleck, 1972: 359). Mit dem Unterschied, dass die Griechen einer naturphilosophisch verstandenen kosmischen Ordnung, des Werdens und Vergehens, der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ verhaftet waren.

Aber auch für sie wird die Schau der kosmischen Ordnung zur wesentlichen Bedingung der wahren Tugend und der praktischen Weisheit – nur dass in der Erkenntnis des Kosmos um seiner selbst willen kein Wert liegt – die bloße Betrachtung ist wertlos – entscheidend ist nur die Besserung des Menschen.

Für die Epikureer ist die Vorstellung einer rationalen Ordnung des Kosmos, den sich die Menschen zum Vorbild nehmen sollten, unannehmbar. Der Kosmos ist für sie Beispiel für die Mangel an Ordnung bzw. eine Ordnung, die durch bloße Zufälle zustande kommt – wie das Gestöber der Atome im leeren Raum.

Der Weg zur Weisheit besteht im Gegenteil darin, alle solche verfehlten Trugbilder der Ordnung oder göttlichen Zwecksetzung zu durchschauen und das Augenmerk auf die Annehmlichkeiten zu richten, die das menschliche Leben bietet. Um diese richtig einzusetzen, ist allerdings die richtige Wertabstufung zwischen ihnen zu erkennen und die Vernunft wird als die Fähigkeit gesehen, die wirklich vorhandene Ordnung zu erkennen. Die geschichtliche Verleumdung, der die Epikureer ausgesetzt waren, richtete sich gegen deren Atheismus und vermeintlichen Hedonismus, ausgedrückt in dem Lehrsatz der Lust als Begriff des höchsten Gutes, für die Epikureer jedoch nur die als vernunftmäßig ausgewiesene Lust, die mit hemmungslosen Hedonismus nichts gemein hatte. Der Mensch ist nicht Mittelpunkt und Hauptaufgabe der göttlichen Mächte und das ganze Reich der Wechselwirkungen von Lohn und Strafe, Gut und Böse, das sich an der transzendenten Norm orientierte, wird wirkungslos. Der Mensch, dessen Sein in den Göttern begründet lag, wird dadurch autonom²². (vgl. Overmann, M., 2002: 42)

²² Eine ähnlich revolutionäre Position nahm Epikur im Verhältnis zum Tod ein, der für ihn ohne Bedeutung für den Menschen sein soll: Löst sich, gemäß der atomistischen Lehre, der Körper (und die Seele) beim Eintreten des Todes auf, verschwindet auch jegliche Wahrnehmung und Empfindung – und was ohne Empfindung ist, ist ohne Bedeutung für uns.



Erst die Leugnung der Transzendenz öffnet dem Menschen die Augen für das irdische Dasein, das er selber in Glück und Unglück zu verantworten hat. Er verliert den Charakter eines (göttlichen) Werkzeugs, um sich dann daran zu orientieren, sein Schicksal selbst zu bestimmen.

In der griechischen Welt setzen sich nach dem Tode von Platon und Aristoteles die Philosophenschulen der Stoiker, Epikureer und Skeptiker durch und erst „seit der Wiederentdeckung der „esoterischen“ Schriften des Aristoteles setzt sich langsam, seit dem 3. Jahrhundert nach Christus mit umfassender Wirkung eine Renaissance des Platonismus und Aristotelismus durch.“ (Schmitt, A., 2008: 173).

1.5 Plotin

Neben Platon und Aristoteles war es insbesondere der Neuplatonismus, der die christliche Philosophie des Abendlandes nachhaltig prägte. „Über 1000 Jahre lang werden die vom Platonismus aufgeworfenen und vom Neuplatonismus weitergeführten Fragen nach dem Einen und nach dem Leben immer wieder zu Axiomen philosophischer Spekulation“. (Groß, Stefan, 2008: 1)

Diese geistesgeschichtliche Entwicklung wirkt bis in den deutschen Idealismus hinein und insbesondere Hegel übernimmt mit dem „sich selbst durchdringenden absoluten Geist“ das „indifferente Eine“ von Plotin.

Nach Mensching (1992: 18) hat der Neuplatonismus die Traditionen von Mittelalter und Neuzeit mehr als jede andere Philosophie bestimmt. Der Versuch Platons, die Ideen als das wahrhaft Seiende in eine Ordnung zu bringen und in einer obersten zu vereinen, wurde bei Plotin und seinen Schülern an Radikalität überboten und zu einer ausgeführten Metaphysik. Bei Platon war die Einheit der Ideen selber eidetisch und damit als ein der Vernunft fassbarer Begriff gedacht. Bei Plotin ist der oberste Punkt, aus dem die Ideen und alles Seiende hergeleitet werden soll, transzendent – sogar Vernunft als Produkt dieser Einheit. Der beherrschende Gedanke ist die Zurückführung des Mannigfaltigen auf das oberste Eine, das absolute Prinzip, das als Quelle alles Seienden, unbeweglich in sich verharrt. „ Das Erste nämlich muss ein Einfaches vor allen Dingen Liegendes sein, verschieden von allem was nach ihm ist,

Epikur wird im 17. und 18. Jahrhundert erneut diskutiert werden – im Hinblick auf die gesellschaftlichen Konsequenzen eines atheistischen Staates. Er selbst jedoch interessierte sich allein für das individuelle Glück, das er durch die Willkür der Götter gefährdet sah. (Overmann, 2000: 42)

Auch Antisthenes (455-360 v. Chr., Anhänger von Sokrates und Begründer der kynischen philosophischen Schule) hat die platonische Ideenlehre und damit die Existenz von allgemeinen Wesenheiten abgelehnt und nur die Aussage über Individuen zugelassen: „Platon, ein Pferd sehe ich, aber eine Pferdheit sehe ich nicht“

Lukrez behandelt unter Rekurs auf Demokrit und Epikur alle wichtigen philosophischen Fragen der damaligen Zeit aus materialistischer Sicht: Die Entstehung des Universums und des Lebens, die Beschaffenheit der Materie, die Erkenntnistheorie als Sinnesphysiologie und die Materialität der Seele. Sein Gedicht in sechs Bänden wird zum Sprachrohr der progressiven Kräfte. (Lukrez, De rerum natura – Welt aus Atomen, hrsg. von Karl Büchner, Stuttgart 1981, 5. Buch, Vers 828-831)

Es richtet sich gegen die platonische Form des Idealismus, gegen den traditionellen Götterglauben im Namen einer kosmologischen Naturphilosophie, gegen die Oligarchien und die Sklavengerellschaft. (vgl. Overmann, 2000: 45)



für sich selbst seiend, (...) und doch in anderer Weise fähig den anderen Dingen bei-
zuwohnen.“ (Plotin, Enneades V, 4,1., in: R. Harder, 1956: 151)

Dieses Ur-Eine hat das Viele durch Emanation erzeugt. Mit diesem Begriff will Plotin
die Einheit der Welt denkbar machen. Hatte Platon noch lediglich die Teilhabe des
Seienden an seinem Eidos postuliert, intendiert Plotin die völlige Abhängigkeit des
durch Emanation hervorgebrachten Seienden, dass sogar dort, wo es zum Bewusst-
sein seiner selbst gelangt, in all seinen Akten sich nur auf das Eine zurückwenden
kann. Das Eine ist Ursprung und Telos des Geistes, der Seele und des körperlich Sei-
enden. (vgl. Mensching, 1992: 24)

Das Eine „ist (...) gleichsam übergeflossen und seine Überfülle hat ein Anderes her-
vorgebracht“²³. (Plotin, Enneades, V.2,1,I. c., S.239)

Der bildliche Ausdruck „Überfülle“ verdeckt die Schwierigkeit Plotins, den Hervorgang
der Mannigfaltigkeit aus reiner vermittlungsloser Einheit zu demonstrieren. Die neu-
platonische Denkfigur der Absolutsetzung eines Denkens, das alle seine Bestimmun-
gen aus sich selbst heraus erzeugt, nimmt nach Mensching (1992: 26) das Selbst-
bewusstsein des subjektiven Idealismus vorweg²⁴

Das Eine denkt sein Sein und entfaltet als Weltvernunft die Welt der Ideen. Diese
sind, da nur immaterielle Entitäten, von ihm selbst nur virtuell verschieden. Die em-
pirischen Einzeldinge sind nur durch die Ideen bestimmt. Die Ideen sind die Inbegrif-
fe der Ganzheiten, die Teile haben können und ihr Grad der Allgemeinheit ist ontolo-
gisch das unmittelbare Abbild ihres Seinsgrades. Der ebenso naive wie radikale
Universalienrealismus, der den im menschlichen Denken gebildeten Begriffen keine
eigene Seinsweise zuerkennt, ist hier angelegt. Waren noch bei Aristoteles die Ideen
mit Materie zum konkreten Ding verbunden, so ist diese bei Plotin nicht einmal mehr
in untergeordneter Weise seinskonstitutiv. (vgl. Mensching, 1992: 26) Das Sein der
Begriffe und das der Gegenstände sollen identisch sein. Daher ist nach Plotin auch
der Inbegriff von Denken subjektlos – die Dinge haben Theorie in sich.

Bei Platon sind die Ideen das wahrhaft Reale, da sie aber als Viele voneinander un-
terschieden sind, müssen sie für Plotin ein Medium haben, dass sie als Ideen be-
stimmt – das kann nur das „Eine“ sein. Die Reduktion der drei Konstitutionsgründe
des Seienden auf einen vollständigen Grund ist die Aufgabe, die sich die neuplatoni-

²³ Das platonische Konzept der Weltseele wird im Mittel- und Neuplatonismus ebenfalls weiterverfolgt.
Plotin betrachtet die Weltseele als dritthöchste Hypostase im hierarchischen Aufbau der Gesamtwirklich-
keit; sie steht unterhalb des Einen und des aus dem Einen hervorgegangenen nous (Weltvernunft). Die
Weltseele ist aus dem nous „entstanden“ (solche Begriffe sind nicht in zeitlichem Sinn, sondern im Sinn
einer ontologischen Ordnung zu verstehen). Sie gehört der intelligiblen Welt an, doch unmittelbar unter-
halb von ihr beginnt die sinnlich wahrnehmbare Welt, die Welt des Werdens und Vergehens, auf welche
die Weltseele einwirkt. Die Weltseele umfasst nach Plotins Überzeugung alle Einzelseelen. Das Weltall ist
ein einheitliches, von ihr beseeltes Lebewesen, woraus sich die Verbundenheit aller seiner Teile miteinan-
der ergibt. (Zintzen, 1991: 45-48)

²⁴ Ontologisch gibt es in der Welt nichts als das, was der Intellekt denkt, der die Begriffe aus sich selbst
bildet. (vgl. Mensching, 1992: 26)



sche Reflexion gegeben hat. Der platonische Chorismus sollte in der neuplatonischen Philosophie geschlossen werden.

Diese Idee des Einen als Inbegriff des Realen, das im eigentlichen Sinne Substanz war, aus dem das Viele entsprungen war, ermöglichte es, die gesamte organische und anorganische Natur als einen geordneten Kosmos zu denken, als ein Gefüge abgestufter Allgemeinheit, in der der Seinsgrad durch die Nähe zum Urprinzip bestimmt wurde. „Das einzelne materiell existierende Ding und ebenso das menschliche Individuum waren von sich aus fast ein Nichts; was ihnen an Wesen zufloss, floss ihnen aus den höheren geistigen Substanzen zu“. (Mensching, 1992: 19) Die Individualität der Wesen war nur ein Schein, den sie durch eigene Anstrengung, in aszetischer Hingabe an den Ursprung, zu tilgen versuchten.

„Das antike (und später auch das mittelalterliche) Denken verstand sich wesentlich als Kontemplation, als Aufstieg des Bewusstseins aus niederen, endlichen Stufen des Seins zu höheren und schließlich zum unvergänglichen Prinzip selber. Auf dem Wege der Abstraktion, dem moralisch die Aszese entsprach, sollte sich das endliche menschliche Subjekt über seine Befangenheit im blinden Hier und Jetzt, in undurchschauter Empirie, zum absoluten Grund von Sein und Denken erheben“ (Mensching, 1992: 21) Der Einzelne in seiner Individualität galt als bloß materiell und völlig unbedeutend.

Dabei ist das Eine nicht auf dem Wege der wissenschaftlichen Erkenntnis, des reinen Denkens, zu erkennen, sondern nur mit Hilfe einer Gegenwärtigkeit, einer mystischen Schau, welche nach Plotin von höherer Art ist als die Wissenschaft. Unter Rekurs auf ältere stoische Vorstellungen sollte die Welt eine Seele haben, die das Wesen jedes einzelnen Dings bestimmte. Vernunft war das erste Produkt dieses Urprinzips. Das emanative Prinzip, dass die Gattungen und Arten des Seienden erzeugt, geht von der Stufe höchster Allgemeinheit bis zum singulärsten Einzelding und stellt die Ordnung der Welt als eine Hierarchie abgestufter Universalität dar.

Die vor allem neuplatonisch geprägten Traditionen werden auch im römischen Ostreich, bei den christlichen Syrern, schließlich bei arabischen Denkern rezipiert und von ihnen auch in den lateinischen Westen zurückgebracht, wo sie die durch Boethius und Augustinus geprägten Aristoteles-Deutungen ergänzen.

„In der Prinzipientheorie des Neuplatonismus fand das Christentum eine ontologische Begründung für seine Glaubenslehre, die durch die Verschmelzung mit jener philosophischen Tradition zu einer objektiven Theologie wurde.“ (Mensching, 1992: 38)

1.6 Augustin

Augustin hat der christlichen Gottesvorstellung eine entscheidende Wende gegeben. Er vermittelt eine platonische Auffassung des Universums als der „äußeren“ Wirk-



lichung einer Vernunftordnung und verbindet den Platonismus mit der zentralen christlichen Lehre der Dreifaltigkeit. (Taylor, 1996: 236) Die Emanation des „Ur-Einen“, der die Vielheit erzeugt, verschmilzt mit dem christlichen Bild der Schöpfung durch das Wort. Der christliche Gott erschafft die Dinge nach dem Vorbild der Ideen, denn diese sind seine eigenen Gedanken und ewig wie er selbst²⁵.

Die platonische Lehre der Ideen sind nunmehr die Gedanken Gottes. Alles Erschaffene erhält seine Form durch Gott und besitzt nur insofern Sein, als es an Gott teilhat. Die Schöpfungsordnung steht in Einklang mit den Gedanken Gottes. Da alles an Gott teilhat und alles in je eigener Weise Gott ähnlich ist, ist das Schlüsselprinzip eben das der Teilhabe oder Ähnlichkeit. Die Dinge der äußeren Welt sind, da Emanationen der Gedanken Gottes, als etwas Zeichenähnliches zu sehen. Er ist das letzte Prinzip des Seins wie auch der Erkenntnis. Das höhere Reich ist das des Ewigen gegenüber dem bloß Zeitlichen, Veränderlichen. Und auch die Lehre der Idee des Guten wird christlich gedeutet und mit der Schöpfungsgeschichte verbunden: „Gott sah, dass es gut war“. Die alles strukturierende Idee wird nun von Gott selbst eingenommen. Das platonische Bild der Sonne, die alle Dinge sowohl in ihrem Sein nährt als auch das Licht spendet, wird ebenfalls auf Gott übertragen, der von nun an die Quelle des Lichts und der Erkenntnis ist. (Taylor, 1996: 235-236)

Die platonische Lehre von der Aufmerksamkeit, der Richtung, in der die Seele blickt, wird von Augustin übernommen. Das ewige Gesetz Gottes gebietet Ordnung und Augustin fordert die Menschen auf, diese Ordnung zu sehen und zu achten, denn letztlich beruht das gesamte moralische Empfinden auf dem, was beachtet und geliebt wird.

„Jeder wird dem ähnlich, was er liebt. Liebst du die Erde? Dann sollst du Erde sein. Liebst du Gott? Dann sollst du Gott sein“ (Gilson, E., 1930)

Das platonische Bild der Aufmerksamkeit und Liebe erhält bei Augustin jedoch eine bedeutsame Schwerpunktverlagerung auf die Liebe. Die christliche Liebe (Agape) überwindet den Tod ein für allemal, weil hier die Leiblichkeit des kreatürlichen Menschen aufgehoben ist.

²⁵ Das hatte vor ihm schon Philon von Alexandria (etwa 25 v. Chr. - 50 n. Chr.) getan, der mit der Verschmelzung der griechischen Philosophie Platons mit der jüdischen Religion versuchte, den „Einen“ Gott des Judentums mit dem „Einen“ Platons gleich zu setzen. Der griechische Philosoph Numenios (2. Hälfte des 2. Jhdt. n. Chr.) galt als ein Vorreiter des Neuplatonismus und setzte das Vorhaben Philons, griechische Philosophie und jüdischen Geist zu vereinbaren fort und erschuf aus der Vorstellung von Gott und Sohn den Trias von Göttern.

Plotins Schüler Porphyrios wiederum setzte das Vorhaben von Numenios fort und versuchte eine systematische Integration der gesamten religiösen Überlieferung in die Philosophie, allerdings mit der Absicht, die Religionen ihrer mythischen Inhalte zu entkleiden und diese in philosophische Begriffe zu kleiden. (siehe auch: Chaldäischen Orakel: Die menschliche Seele hat ihren Ursprung im göttlichen Vater. Wenn sie sich dieser Herkunft erinnert, vermag sie ihre irdische, körperliche Bindung zu lösen und dem göttlichen Licht zuzustreben)



Umfassten die Tugenden bei Aristoteles noch die ethischen und dianoethischen Tugenden, werden sie nun um die drei christlichen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung erweitert, wovon die Liebe die leitende Tugend wird.

Entscheidend jedoch ist die Wendung nach innen. Bei Platon kann die höchste Realität nicht unmittelbar geschaut werden, sondern nur durch das geordnete Gebiet seiner Gegenstände, d.h. den Wirkungsbereich der Ideen. (Taylor, 1996: 239). Entscheidend ist hier die Richtung der Aufmerksamkeit. Der Weg zu Gott führt bei Augustin aber nicht durch den Bereich der Gegenstände, sondern stets in das Innere. Gott ist das zugrunde liegende Prinzip der Erkenntnis und nicht nur das, was die Christen zu sehen trachten, sondern auch das, was dem sehenden Auge Kraft verleiht. Das Licht ist also nicht nur „dort draußen“, wo es die Seinsordnung erhellt (Platon), sondern auch ein inneres Licht. Das Licht, das nach Johannes (Johannes, 1.9) „alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen“ ist ein Licht, das in der „Seele“ leuchtet²⁶. (Taylor, 1996: 239)

Die Metapher, die besagt, dass mit diesem inneren Licht nicht nur die Emanationen Gottes in der Welt, sondern er selbst erkannt werden kann, verlagert die Aufmerksamkeit vom Bereich der äußeren Gegenstände auf den Zugang zu diesem Licht, auf die Tätigkeit des Erkennens selbst. Diese ist etwas immer Partikulares, das jeder für sich selbst ausübt. „Richtet man den Blick auf diese Tätigkeit, so schaut man auf das Selbst und nimmt eine reflexive Haltung ein“ Nach Taylor ist dies ein erster Ansatz zur Sprache der Innerlichkeit. (Taylor, 1996: 240)

Augustins Hinwendung zum Selbst ist auch eine Hinwendung zur radikalen Reflexivität, die bis heute in der abendländischen Denktradition einen außerordentlichen Einfluss hat.

Die radikale Reflexivität ist der Standpunkt der ersten Person, welche die persönliche Erfahrung „an sich“, nicht die Objekte der Erfahrung zum Gegenstand der Aufmerksamkeit macht. Eine Art von Selbst-Gegenwärtigkeit, die die eigene Urheberschaft der Erfahrung betont und die Aufmerksamkeit auf diese und den Prozess der Erfahrung richtet.

Für Augustin ist der Schritt zur Innerlichkeit ein Schritt auf dem Rückweg zu Gott. Er lenkt den Blick fort von den Gegenständen, die die Vernunft erkennt, fort vom Wirkungsbereich der Ideen und richtet ihn auf die Tätigkeit des Erkenntnisstrebens, die jeder von uns vollzieht und diese Tätigkeit bringt uns

²⁶ Die christliche Theologie hat vieles aus der platonischen Philosophie in sich aufgenommen wie z.B. die Begriffe der „Heiligkeit und Erlösung“, die sich von den platonischen Begriffen der Reinheit und „beseligenden Schau“ herleiten.

Es kam jedoch immer wieder zu Auflehnungen christlicher Denker gegen diese Anlehnung an die griechische Philosophie und nach Taylor ist dies einer der Gründe, warum noch heute im Zeitalter der Moderne immer wieder Widerstand gegen die Moralphilosophie der Vernunft erhoben wird. (Taylor, 1996: 216)

die Perspektive der ersten Person zum Bewusstsein (Taylor, 1996: 250). Die Kraft, die diese Tätigkeit stützt und lenkt, ist nach Augustin Gott, der uns dazu befähigt, das Intelligible nicht nur zu begreifen, weil das Auge der Seele darauf gerichtet ist, sondern weil wir von „Ihm“ gelenkt werden. „Er ist das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen“ (Johannes, 1,9). Nach Augustin findet man Gott in den tiefsten Grundfesten der Person, „er ist in der Privatheit der Selbst-Gegenwärtigkeit zu finden“, (Taylor, 1996: 251) gibt uns die Maßstäbe und die Prinzipien des richtigen Urteils. Dies nicht nur durch den Anblick einer von seinen Ideen geordneten Welt, sondern auf fundamentalerer Stufe durch das „unkörperliche Licht“, dessen Strahlen irgendwie unser Bewusstsein erleuchten, so dass wir die Dinge stets richtig beurteilen. (Augustin: De civitate Dei XI 27,2, zit. in: Taylor, 1996: 248)

Das Streben nach Selbsterkenntnis bringt dies anschaulich zu Vorschein. Tief in unserem Innern gibt es nach Augustin eine unausgesprochene Vorstellung, unsere „memoria“, der Ort, an dem sich das, was wir sind, befindet. An der eigentlichen Wurzel der wiedergewonnenen Erinnerung²⁷ stößt die Seele auf ihrer Suche auf Gott und daher ist es möglich zu sagen, die Seele „erinnere sich an Gott“ „Sich seiner erinnern, heißt, sich seinem unauslöschlichem Licht zuwenden, dass unsere Augen selbst dann noch trifft, wenn wir sie von ihm abwenden“ (Augustin: De Trinitate XIV 15, 21 zit. in: Gilson: der heilige Augustinus, 1930: 187)

Die Erinnerung ist die unausgesprochene Selbstkenntnis der Seele. (Taylor, 1996: 251) Doch liegt die Wahrheit in einem wichtigen Sinne nicht in der Person, sondern außerhalb. Der Weg in das Innere führt darüber hinaus, oder wie Gilson (1930: S. 52) formuliert: „vom Äußeren zum Inneren und vom Inneren zum Höheren“. Der Mensch erweist sich in seiner inneren Selbst-Gegenwärtigkeit und Selbst-Liebe besonders deutlich als Ebenbild Gottes: Erkennender und Erkanntes sind eins.

Die Seele kann in zwei Richtungen blicken: zum Höheren oder Immateriellem oder zum Niedrigeren und sinnlich Wahrnehmbaren und diese beiden Richtungen der Aufmerksamkeit sind zugleich zwei Richtungen des Begehrens. Augustin nennt diese die beiden Liebesarten. Im Verhältnis zu Platon gibt es jedoch einem wesentlichen Unterschied.

Bei Platon ist das Verlangen nach dem Guten davon abhängig, inwieweit wir es zu sehen vermögen, bei Augustin ist hierfür eine bewusste Zustimmung erforderlich.

„Während das Auge bei Platon (...) schon die Fähigkeit zu sehen besitzt, hat es diese Fähigkeit bei Augustin verloren. Sie muss ihm durch die Gnade wiedergegeben werden“. (Taylor, 1996: 254) Wegen der Sünde Adams kehren wir (nach Augustin) selbst dann dem Guten den Rücken zu, wenn wir es sehen. Zunächst muss der Wille

²⁷ Augustin bedient sich hier der platonischen Vorstellung der „Erinnerung“ (Anamnesis)



durch die Gnade kuriert werden. Gnade wiederum öffnet den inneren Mensch für Gott und er kann erkennen, dass die gepriesene Kraft nicht unsere eigene, sondern in Wirklichkeit die Kraft Gottes ist.

Das Vermögen des Willens oder die Umgestaltung des Willens ist ein spezifisch christliches Thema. Das höhere Leben ist hier auf die Umgestaltung des Willens zurückzuführen²⁸.

1.7 Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Der Begriff des Individuums war in der Antike nicht in gleichem Maße präsent und bedeutend wie in der heutigen Philosophie und im „common sense“, ja, er wurde nicht einmal systematisch gefasst und in philosophische Denkgebäude eingefügt. Dies gilt jedoch nicht für die Denker des Hellenismus, in deren Wirken für nur kurze Zeit eine materialistisch-mechanistische Naturphilosophie und in deren Gefolge die Selbstbestimmung des Einzelmenschen eine bis dahin nicht gekannte Aufwertung erfuhr. Die Befreiung von allmächtigen Göttergewalten, die Begründbarkeit des individuellen Glücks und besonders dessen Erreichbarkeit im Diesseits war jedoch ein umstürzlerischer Gedanke, der das ganze christliche Mittelalter hindurch bis in die beginnende Aufklärung hinein bekämpft werden sollte. Die Furcht vor den Göttern wurde damit bis in die Neuzeit auch immer als Repressionsinstrument der Herrschenden eingesetzt, denn die Furcht vor dem strafenden, allwissenden Richter erweist sich als die beste Kontrollinstanz. Der antike Atomismus stand am Anfang des philosophischen Denkens mit seiner innerweltlich-materialistischen Weltdeutung des Seins aus den Urelementen Wasser (z.B. Thales) und den Atomen (z.B. Demokrit) im antagonistischen Kampf mit einer mythologisch-religiösen Welterklärung und dem eleatischen Idealismus. (vgl. Overmann, 2002: 55)

Nach Geyer (1996: 88) lässt sich der Bruch zwischen der klassischen griechischen Philosophie und dem Hellenismus annähernd zutreffend mit der Kategorie der Subjektivität, vom Bewusstsein der Individualität charakterisieren. Dieses scheint der vorhergegangenen Periode der griechischen Philosophie gänzlich zu fehlen.

Für Nietzsche (1872) besteht die Bruchstelle, die bis in die Moderne ihre Wirkungen entfaltet, in dem Triumph der rationalistischen Sicht der Dinge, die in Sokrates ihren Anfang nahm. Der Mythos und die griechische Tragödie beruhten auf dem Bewusstsein der tiefen Irrationalität der Geschehnisse, des unwiederbringlichen Verrinnens

²⁸ Die Stoiker hatten bereits der Willenshandlung, der Fähigkeit des Menschen, seine Zustimmung zu geben oder zu verweigern, eine zentrale Stellung eingeräumt.

Bei den Menschen kommen die gleichen sinnlichen Regungen zur Geltung wie bei den Tieren, doch nur die Menschen sind in der Lage, zwischen ihnen eine Wahl zu treffen. Den Phantasien kann man nicht gebieten, wohl aber der Absicht. Auch Epiktet hatte eine ähnliche Lehre vertreten.

Das christliche Abendland hat die Lehre der Stoiker aufgegriffen, woraus die Vorstellung hervorging, dass zur moralischen Vollkommenheit, der persönlichen Hingabe an das Gute, die völlige Bindung des Willens erforderlich ist, der jedoch allein nicht ausreichend ist. Im einfachen sokratischen Modell richten wir uns im Handeln stets nach dem Guten, das wir sehen. (Taylor, 1996: 250 ff.)

der Zeit und gleichzeitig der Macht des Vitalen, des unwiderstehlichen Drangs zum Leben. Kunst und Kultur sollten die Illusion erschaffen, der Angst und der Gewalt des Lebens und des Todes zu widerstehen. Indem Sokrates die Behauptung einführte, der „Gerechte“ hätte nichts zu befürchten – die Wirklichkeit wird von einer Vernunft regiert, die der Geist erkennen kann, bereitete er nach Nietzsche den Boden für Wissenschaft und rationale Moral²⁹.

Für antike Denker wie Platon hatte das Allgemeine gegenüber dem Einzelnen Vorrang. Das singuläre Einzelne befindet sich stets in der Durchgangsphase und das Allgemeine allein verkörpert nicht nur Beständigkeit, sondern gleichsam eine höhere Realität. Die Idee ist das wahre Sein, die eigentlich bleibende Wirklichkeit und das Einzelne ist nur Abbild des Allgemeinen in einer Welt veränderlicher Scheinwirklichkeiten. (Heinzmann, R., 1994: 66) Die Vernunft ist nach Spaemann (1998: 28) etwas, an dem alle Menschen teilhaben, ein „Organ des Allgemeinen“. Platons Erkenntnislehre ist auf die vernunftgemäße Erkenntnis, jenseits jeder ekstatischen Schau, gerichtet:

Die Strukturen des vernünftigen Denkens stimmen mit den Wesenstrukturen der denkunabhängigen Wirklichkeit überein. Nicht nur die Dinge nehmen an den Ideen teil, sind Abbilder von Ideen, auch die Begriffe der Dinge gelten als Entsprechungen der Ideen.

Nach Platon „regiert der Mensch sich selbst“ allein in dem Sinne, dass der Seelenteil, der in belehren, wissend machen kann, bestimmend ist. Dies ist die Vernunft, die gleichzeitig Autonomie verschafft, weil sie Organ der allen gemeinsamen Wahrheit ist. (Taylor, 1996: 223-230)

Das Einzelne im Gegensatz zum Allgemeinen ist das Nichtigkeits, das nur existiert, um das Wesentliche, die Idee, zu verwirklichen. (vgl. Robert Spaemann, 1988: 28) Individualität ist nach dem Vorbild der religiösen Göttertraditionen, allein den idealen Gegenständen zuzuschreiben. Identität musste nicht erst hergestellt werden, sie war bereits durch den ursächlichen und final einheitlichen Sinn der Natur vollendet und die Frage nach einem Selbst, das unabhängig von der Natur und praktisch-politischen Leben zu betrachten ist, machte im Denken der Griechen keinen Sinn³⁰.

Die Seele existierte schon vor ihrem Eintritt in den Körper im Ideenreich und konnte dort die Ideen in ihrer Reinheit unmittelbar schauen. Im Körper wird dieses Wissen gleichsam verschüttet, ist aber nicht ganz verloren und kann unter Umständen wieder (in Erinnerung) zum Bewusstsein gebracht werden. Der Glaube an verborgenes

²⁹ „Für Nietzsche war es Euripides, der durch seine kalte Realität die dionysische Ureinheit von Individuum und Welt zerstört und zusammen mit seinem Ziehvater Sokrates den „theoretischen Menschen der modernen Wissenschaft“ zur Welt gebracht hat“. (Schmitt, A, 2009: 8)

Bei Hegel wird diese Idee der Rationalität auf die Geschichte ausgeweitet: auch die Geschichte hat rationale und notwendige Gesetze = die Säkularisierung der christlichen Eschatologie.

³⁰ Sinn und Zweck der menschlichen Tätigkeit wurde in der „Praxis“ gesehen, als Realisierung der Einheit von Natur und Sinn, von Mittel und Zweck. (Das Werk ist nicht Zweck an sich, sondern Zweck für etwas – das Handeln ist dagegen Zweck an sich und das rechte Verhalten ist ein Ziel. (vgl. Oehler, K., 1985)



inneres Wissen (und Fähigkeiten) ist auch in der Neuzeit immer noch Grundlage vieler religiöser und esoterischer Überzeugungen und Praktiken.

Die Ideen sind das „paradeigma“, das Urbild aller Dinge, unveränderlich und den Einzeldingen vorgeordnet, die nur an ihnen teilhaben. Nur die Ideen sind im eigentlichen Sinne des Wortes „seiend“, während die sichtbaren Einzeldinge nur mehr oder weniger vollkommene Abbilder der Ideen darstellen.

Das subjektive Erkennen ist im Neuplatonismus der Aufstieg der Seele zum Einen, dem sie entstammt. Erkenntnis führt somit nicht zu den „inneren Konstitutionsgründen des Gegenstandes, sondern zu seiner durch Abstraktion stilisierten Erscheinung, die als ontologischer Grund ausgegeben wird“ (Mensching, 1992: 30) Für die Neuplatoniker waren die Begriffe Abbilder der seienden Entitäten – Substanz aller Begriffe ist ein denkend tätiges Absolutes. Menschliches Denken kann die empirischen Dinge nur in ihrem Wesen erkennen, wenn es dieses Wissen schon vor der Erfahrung besitzt (anamnesis).

Für Plotin galt: „Das einzelne materiell existierende Ding und ebenso das menschliche Individuum waren von sich aus fast ein Nichts; was ihnen an Wesen zufloss, floss ihnen aus den höheren geistigen Substanzen zu“. (Mensching, 1992: 19)

Der Einzelne in seiner Individualität galt als bloß materiell und völlig unbedeutend und ist nichts weiter als eine bloß zufällige Vereinigung von Akzidenzien, die der Realität der substantiellen Wesenheiten nicht hinzuzufügen haben. Die Individualität der Wesen war also nur ein Schein, den sie durch eigene Anstrengung, in aszetischer Hingabe an den Ursprung, zu tilgen versuchten.

Die neuplatonische Metaphysik hatte individuelles, sofern sie überhaupt hierauf einging, aus dem Wesen heraus erklärt, der in der „essentia“ für alle gemeinsam war. Die Individualität haftete den Einzelnen nur äußerlich an und war das, was nach dem Abzug des Essentiellen übrig blieb. Die Präexistenz und die Wanderung einer unsterblichen Seele wie auch ihr Ursprung und Ziel (Rückkehr) in der göttlichen, immateriellen Welt zeigen einen seelenbezogenen Erlösungsweg, der mit dem Christentum konkurrierte. In der Hinwendung auf ältere stoische Vorstellungen sollte die Welt eine Seele haben, die das Wesen jedes einzelnen Dings bestimmte. Vernunft war das erste Produkt dieses Urprinzips und dessen emanatives Prinzip erzeugt alle Gattungen und Arten des Seienden.

Platons Zwei-Welten-Lehre wurde durch die Verschmelzung mit der christlichen Jenseits-Vorstellung zu einem wesentlichen Element der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur und behielt über 2000 Jahre eine starke Anziehungskraft. Sie reklamierete für sich den Anspruch absolut sicherer, prinzipiell erfahrungsunabhängiger Wirklichkeitserkenntnis und verbannte gleichzeitig die empirisch erfahrbare Wirklichkeit als bloßen Vordergrund, durch den hindurch der Glanz einer höheren Wirklichkeit

sichtbar wird. Die „Erhebung zur Welt der Ideen wird zur Enthebung von der Welt der Sinne und ihrer Mangelhaftigkeit“. (Röd. 1994: 99) Diese Verbindung war nicht nur oberflächlich, sondern betraf zentrale Gedanken, wie die der „wahren Wirklichkeit“ jenseits der erfahrbaren, erkennbaren Realität und die der dem ideellen Bereich zugehörigen und unsterblichen Seele. Das Verhältnis war wegen der Vorstellung eines persönlichen, strafenden und liebenden Gottes, der dem Platonismus fremd war und nur durch die neuplatonische Hypostasenlehre einen Anknüpfungspunkt für die christliche Trinitätslehre bot, ohnehin schwierig. Das im Neuplatonismus weiter verfolgte platonische Konzept der Weltseele findet seine Fortsetzung im christlichen Konzept der Teilhabe und Ähnlichkeit an Gott. Alles besitzt nur insofern Sein, als es an Gott teilhat (Taylor, 1996: 236)

Mystik und Schuldbewusstsein, Gefühl der Einheit mit dem Absoluten und Bewusstsein des Gegensatzes zu Gott ist nach Tillich (Paul Tillich, 1964: 16) eine Antinomie des religiösen Denkens. Der heilige erhabene Gott Israels, dessen Anblick wie verzehrendes Feuer ist, vor dem kein Mensch bestehen kann, bildet einen schroffen Gegensatz zu der griechischen Philosophie, jener ewigen, in sich ruhenden Selbstan-schauung der Weltvernunft, an der teil zu haben höchstes Gut der Weisen ist. (Tillich, 1964: 16)

Mit Augustin wird das plotinische „Eine“ als das Unendliche gefasst, unendlich aber im Sinn der inneren Erfahrung, insbesondere des Willens. (Tillich, 1964: 20)

Jedes Endliche hat vermöge seiner Innerlichkeit teil am Unendlichen (und das Unendliche ist implicite in jedem Endlichen) – hiermit ist auch die Identität von Subjekt und Objekt vollendet. Der Erkenntnisakt ist ein rein innerlicher Vorgang, ein Sich-Selbst-Bewusstwerden ohne jede Einwirkung von Außen (Tillich 1964: 18). Während der platonische Grieche aus sich heraustritt, um in den Dingen die verkörperte Wahrheit der vollkommenen Idee zu (erinnern bzw. wieder zu erkennen) schauen, wendet sich der augustinish beeinflusste Christ von der Welt ab und versenkt sich in die Tiefen des eigenen Innenlebens, um die Zweifel zu überwinden, die in der verwirrenden Vielgestaltigkeit der Sinnenwelt zutage treten, und dadurch der göttlichen Wahrheit nahe zu kommen. In der Gnade der vollkommenen Erkenntnis liegt gleichzeitig die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Trennung, gleichsam die Auslöschung der Individualität. Findet das individuelle Subjekt durch die von Gott gewährte Gnade der Erkenntnis³¹ zu seinem innerstem Selbst, gelangt es darüber hinaus und

³¹ Diese Auffassung hielt sich bis in die Scholastik des Thomas von Aquin, für den der Mythos vom Sündenfall auch die Unmöglichkeit des endlichen menschlichen Subjekts beinhaltetete, das göttliche Sein unmittelbar zu schauen.

Der Gegensatz von Innen- und Außenwelt lag dem griechischen Denken durchaus fern. Für die Griechen ist der Gegensatz von Einheit und Vielheit das Problem und die Einheit der Vielheit im Begriff die Lösung. (Tillich 1964: 19)

vergeht im Unendlichen. Der augustinische Gegensatz von Innen- und Außenwelt hat sich dem modernen Denken durch das Christentum unauslöschlich eingeprägt. (Tillich, 1964: 18, Taylor, 1996: 257)

Augustins Hinwendung zum Selbst ist nach Taylor (1996: 251) auch eine Hinwendung zur radikalen Reflexivität, die bis heute in der abendländischen Denktradition und in den intuitiven Moralvorstellungen vieler Menschen einen außerordentlichen Einfluss hat. Tief in unserem Innern gibt es nach Augustin eine unausgesprochene Vorstellung, unsere „memoria“, der Ort, an dem sich das, was wir sind, befindet. Die Erinnerung ist die unausgesprochene Selbstkenntnis der Seele.

Diese radikale Hinwendung nach Innen repräsentiert auch eine neue Lehre der moralischen Ressourcen. (Taylor, 1996: 257) Das Gute ist im Inneren zu finden, das mich auf der Suche danach weit über mich hinaus trägt. Die Vorstellung, uns selbst nur verstehen zu können bzw. uns selbst als Wesen zu sehen, die mit einer Vollkommenheit in Verbindung stehen, die unsere menschlichen Möglichkeiten weit überschreitet, hat bis in die Neuzeit hinein einen bedeutenden Einfluss ausgeübt, der sich noch heute prägend auf das Identitätsgefühl des modernen Menschen auswirkt. Der Mensch entwirft in der Idee Gottes sein ideales Selbst, indem er ihm all die Fähigkeiten ansinnt, die er selber begehrt, aber nicht real verwirklichen kann³². (Overmann, 2002: 27)

Mit dem christlichen Seelenbegriff wird auch der Subjektbegriff neu gefasst und wird die in der Antike nicht (befriedigend) beantwortete Frage nach der Endlichkeit des menschlichen Lebens einer neuen, bis in die heutige Zeit einflussreichen Lösung zugeführt. Da der Tod von da an als metaphorischer Durchgang „zum Leben“ und nicht bloß als Befreiung vom Gefängnis des Leibes verstanden wird, wird er zum Wert- und Sinnschöpfer par excellence. Die alte christliche Idee des unendlichen Wertes jeder einzelnen Seele, die gerettet und der Seligkeit teilhaftig werden soll (Mensching, 1992: 12), war als Gedanke in seiner radikalen Paradoxie für die Antike unvorstellbar – ebenso wie die personale Liebe Gottes zu den Menschen und auch nicht die Vorstellung eines sich für die Menschheit am Kreuz opfernden Gottes oder Gottmenschen. Die christliche Liebe (Agape) überwindet den Tod ein für allemal, weil hier die Leiblichkeit des kreatürlichen Menschen aufgehoben ist.

Mit der platonischen Ideenlehre verbindet sich zudem eine asketische Ethik und Körperfeindlichkeit, die vom neuplatonisch inspirierten Christentum aufgenommen wurde. Der Körper (mit seinen Lastern und Begierden) ist das Grab der Seele und stört als solches die Erkenntnis der Ideen. Die gänzliche Abwendung vom irdischen Leben und die gänzliche Hinwendung zu dem geoffenbarten Gott (Schmitt, A., 2008: 12)

³² Mit den Worten von Feuerbach: Gott ist das offenbarte Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion ist die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse. (Feuerbach, 1976: 31)



sind ebenso wie die platonische „Umwendung der Seele“ als eine Wende von der Finsternis zum Licht charakterisiert. Die Katharsis besteht in dem von der Seele vollzogenen „chorismos“ vom Körper, um schließlich in den körperlosen Urzustand zurückkehren zu können und die Individualität der Wesen war konsequenterweise nur ein Schein, den sie durch eigene Anstrengung, in aszetischer Hingabe an den Ursprung, zu tilgen versuchten.

Andererseits führt die mit dem Seelenbegriff durch Augustinus ebenfalls eingeführte Erbsünde zu einer enormen Verunsicherung, dessen neue Befindlichkeit Hegel mit dem Ausdruck des „unglücklichen Bewusstseins“ charakterisiert hat.

Die sittliche Wahlfreiheit zwischen „Gut und Böse“ wird zum zentralen Thema erhoben, jedoch tragischerweise nicht in der alleinigen Verfügungsmacht des einzelnen Menschen stehend. Der Wille wird als zutiefst widersprüchlich gesehen, der den blinden Strebungen des Leibes immer wieder Geltung verschafft und nur die Gnade den Menschen in den Stand versetzt, dem geistigen Prinzip zu folgen: „Das Gute, das ich will, tue ich nicht, doch das Böse, das ich nicht will, tue ich“ (Römer 7:15-17)

Ein zur Antike wichtiger Unterschied im Wandel in der moralischen Einstellung liegt deshalb darin, dass das Vermögen des Willens zur maßgeblichen Fähigkeit des Menschen erklärt wird. Anders als bei Platon und Aristoteles³³ ist nicht mehr bloß die allgemeine Natur oder das Vernunftprinzip ausschlaggebend, nun kommt die bewusste Zustimmung hinzu und hat (nach Taylor) das moralische Empfinden des Abendlandes bis in die (frühe) Neuzeit hinein bestimmt: zur moralischen Vollkommenheit ist die persönliche Bindung des Willens an das Gute erforderlich, aber nur die Gnade kann letztlich den Menschen heilen. Hier erscheint das eigentliche Wesen der christlichen Frömmigkeit: die völlige Abhängigkeit des inneren Seins von Gott: der Wille muss durch die Gnade kuriert werden.

„Während das Auge bei Platon (...) schon die Fähigkeit zu sehen besitzt, hat es diese Fähigkeit bei Augustin verloren. Sie muss ihm durch die Gnade wiedergegeben werden“. (Taylor, 1996: 254) Wegen der Sünde Adams kehren wir (nach Augustin) selbst dann dem Guten den Rücken zu, wenn wir es sehen.

Mit der Selbstreferenz und der Gefallenheit ergibt sich eine doppelte Paradoxie, die das christliche Subjekt als ein mit sich zerstrittenes ausweist. Als ein auf Gott hinstrebendes Subjekt ist es immer außer sich und gleichzeitig von mythischer Schuld erfüllt, welche nur auf unsichere Gnade zur Befreiung hoffen kann. Das Heilige ist auch immer Vorwurf der eigenen Sündhaftigkeit. „Gott zu wissen und nicht selbst

³³ Versagen und Schuld spielen z.B. in der aristotelischen Tugendlehre keine besondere Rolle, sondern werden als irrationale Regungen und mit dem Verweis abgetan, dass der so Handelnde gegen seine Natur agiere und die Erreichung seines Lebenszieles in Gefahr bringen kann. EN II, 1107a
Hingegen bei Thomas v. Aquin: Im Vergehen distanziert sich der Mensch von Gott und nur die Gnade des Verzeihens kann ihn davon erlösen.

Gott zu sein, Seligkeit zu kennen und nicht selbst zu genießen, das ist ein Zwiespalt, ein Unglück“³⁴. (Feuerbach, 1848: 22)

Die von Augustin eingeführten Lehren wie der starke Dualismus: Staaten des Guten und Bösen im „Gottesstaat“, die Fegefeuerlehre, die Höllenlehre, die Erbsündenlehre, die Lehre der doppelten Prädestination (*electi, auditores* und Sünder) und die Körper- und Sexualfeindlichkeit haben dem Christentum eine entscheidende Wendung gegeben.³⁵

Augustinus wurde bei der Entwicklung seiner Lehren sehr stark vom Manichäismus und Neuplatonismus beeinflusst. Obwohl viele seiner Ideen biblisch nicht haltbar sind, haben sie doch einen bedeutenden Einfluss auf die Theosophie ausgeübt und prägten das Denken vom frühen Mittelalter bis in die Neuzeit und verloren sich auch in der Moderne nicht ganz. Der Einfluss Augustins und seiner Nachfolger, die nach Ansicht ihrer Kritiker die betont individualistischen Tendenzen des Urchristentums bis zur Unkenntlichkeit deformiert hatten, wurde zur bestimmenden Kraft des sich als Staatsreligion in Europa durchsetzenden Christentums. Als historisch politische Kraft formt das ab dem 8. Jahrhundert begründete karolingische Reich eine Welt, deren objektiver Grund allem weltlichen transzendent sein sollte.

Hatte das Christentum mit dem Konzept der Gleichheit und Seeligkeit der Einzelseele zunächst die antike Weltkonzeption aufgebrochen, tritt sie nach ihrer Etablierung als Staatsreligion hinter einer spätantiken Konzeption von Allgemeinheit zurück. (Mensching, 1992: 12) Andererseits richtet Augustinus sein Denken systematisch auf die Geschichte als einen mit Notwendigkeit auf die Erlösung und auf das Heil des Individuums zielenden Prozess und fügt damit dem Neuplatonismus neue Momente hinzu. Die Überzeugung, mit dem individuellen Leben an einem für alle Menschen verbindlichen Menschheitsziel zu arbeiten, das auch die eigene Glückseligkeit ein-

³⁴ Mit den Worten von Feuerbach (a.a.O.): „Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem gedachten Wesen, der Mensch erzeugt selbst den Begriff Gottes aus dem Bedürfnisse des eigenen Herzens, das die Schranken der Vernunft sprengt. Er erweitert in ihr sein eigenes Wesen, über das er nicht hinaus kann, ins Unendliche und stellt es sich dann als Gottheit gegenüber, um es zu verehren. Dem wahrhaft religiösen Menschen ist Gott kein bestimmungsloses Wesen, weil er ihm ein gewisses, wirkliches Wesen ist. Gott zu wissen und nicht selbst Gott zu sein, Seligkeit zu kennen und nicht selbst zu genießen, das ist ein Zwiespalt, ein Unglück. Was der Mensch sich entzieht, was er an sich selbst entbehrt, genießt er ja nur in um so unvergleichlich höherem und reichem Maße in Gott. Das Heilige ist der Vorwurf meiner Sündhaftigkeit; ich erkenne mich in ihm als Sünder; aber darin tadle ich mich, erkenne ich, was ich nicht bin, aber sein soll, Der Mensch schaut sein Wesen außer sich und dieses Wesen als das Gute an; Gott ist das ab- und ausgesonderte subjektivste, eigenste „idealisierte“ Wesen des Menschen, Gott ist sein entäußertes Selbst“.

Andererseits soll es Fürsorge für seine Nächsten leisten, wobei der Nächste nicht nur in der gleichen Gruppe zu suchen ist, sondern die Menschen schlechthin umfasst. Die Verantwortung erstreckt sich über den einzelnen hinaus auf die in Christus (und im hl. Geist) mystisch vereinte Menschheit als Ganzes.

³⁵ Der Psychoanalytiker Tilmann Moder deutete in einer Polemik die teilweise leibfeindlichen, der Erbsündenlehre verpflichteten Jugenderinnerungen in den „Bekanntnissen“ Augustins als Ausdruck eines neurotischen Schuldgefühls und einer damit zusammenhängenden Verschmelzungssehnsucht mit Gott, die bis heute bei unzähligen Gläubigen belastend fortwirken.

Erst mit Thomas v. Aquin wird die (von Gott gewollte) Einmaligkeit des Einzelnen rehabilitiert. Der Einzelne ist für Thomas frei in der Wahl seiner Handlungen und gewinnt dadurch eine „nicht weiter zurückführbare Singularität und unantastbare Würde“ (Heinzelmann, 1994: 45)

schließt, konstituiert seit Augustinus die eigentümliche europäische Auffassung von Geschichte.³⁶ (vgl. Mensching, 1992: 13 und 44)

Beides, die Vorstellung, mit einer unsere eigenen Möglichkeiten weit übersteigenden Vollkommenheit in Verbindung zu stehen und unser eigenes Wesen im eigentlichen Sinne nur dadurch verstehen zu können wie auch die (durch die Gnade kurierte) Bindung des Willens, die in der Auflösung des Widerspruchs zwischen Vernunft und Natur³⁷ uns den Zugang zu dieser in unserem eigenen Inneren befindlichen Vollkommenheit – gleichzeitig Quelle unserer moralischen Ressourcen – verschaffen kann, sind Grundüberzeugungen, deren Wurzeln in der antiken und mittelalterlichen Philosophie und Theosophie begründet sind und die der Mehrheit der modernen Menschen intuitiv als gegeben erscheinen und dem Kern-Selbstgefühl zuzurechnen sind. Die antike Platon sah in Gott nur einen Demiurgen, der einen vorgegebenen Plan von Bestimmungen des Seins zu erfüllen hatte. Im Neuplatonismus wurde daraus der Gott, der das Sein aus dem Nichts erschaffen hatte und von hier ausgehend wird dem schöpferischen Tun Sinnstiftung und Zielbestimmung von Wirklichkeit selbst zugetraut. Mit der Säkularisierung der christlichen Vorstellung eines „persönlichen Gottes“, der kraft eigenen Willens die Welt erschuf, wurde die Grundlage der Vorstellung gelegt, die in der Renaissance und mehr noch im deutschen Idealismus soweit radikalisiert wurde, dass auch die Subjekte qua Subjektivität sich selbst erschaffen.³⁸ Für Derrida ist die metaphysische Tradition oftmals mit Gewalt verbunden: die Intoleranz wird durch die Gewissheit, den „letzten Grund“ erfasst zu haben ebenso gefördert wie die Würde des Individuums verringert wird angesichts der außergewöhnlichen Stellung der universalen Wesenheiten. Und sie ist Ausdruck der Gefangenschaft im Mythos von einem vollkommenen Ursprung, zu dem man immer zurückkehren muss. (Derrida in: Gondek, Waldenfels, 1997)

2. Soziologische und kulturhistorische Betrachtung

Die Geschichte der Individualisierung ist die Geschichte eines Prozesses der Bewusstwerdung des Individuums seiner selbst (in diesem Sinne auch eine Kulturgeschichte des Denkens durch kulturelle und normative Krisen hindurch). Dieser Pro-

³⁶ Zwei Beispiele: 1. Welches sich auch im Konzept der Salutogenese wieder findet. (Antonowsky, 1997)
2. Der christliche Glaube lehrt uns, dass unsere gemeinsame Menschheit wichtiger ist als unsere Nationalität. Dass wir letztendlich Fremde in dieser Welt sind und Brüder im Fleische untereinander und dass wir alle der Gnade bedürfen. (M. Gersons, Redenschreiber v. G. W. Bush)

³⁷ Innerpsychischer Strukturkonflikt zwischen libidinösen u. aggressiven Triebbedürfnissen.

³⁸ Fichte: Nichts kommt dem Ich zu, als das, was es in sich setzt“ (Fichte, J.G. 1795: 5)

Feuerbach über das Wesen des Christentums: Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen, (...). Das Eingeständnis seiner innersten Gedanken“ (Ludwig Feuerbach, zit. in: Thies, 1976: 31)

zess verlief nicht kontinuierlich und gleichmäßig auf allen Ebenen der Gesellschaft. Elias spricht von Modernisierungsschüben als Folgen einer spezifischen Umlagerung in der Struktur der menschlichen Beziehungen. (Elias 1939a: 43)

Für das Bewusstsein fast eines Jahrtausend gab es fast unangefochten ein unverrückbares Oben und Unten in der Natur ebenso wie in der Gesellschaft. „Die Hierarchie der Himmelssphären war ebenso objektiv wie die Pyramide der politischen Macht. Die oberste Spitze beider war das Eine, dass (...) vor dem Eintritt des Judentums und des Christentums in die philosophische Tradition noch nicht personal vorgestellt, danach die Züge eines wollenden, Zwecke verfolgenden Wesens annahm³⁹“ (Mensching, 1992: 19)

Im Kern dieses neuplatonischen Denkens ist zugleich eine Herrschaftsstruktur angelegt, die einige Jahrhunderte später mit den karolingischen Eroberern zur Genese des Feudalismus führte. Die mittelalterliche Geschichte, die mit dem Karolingischen Reich beginnt, setzt an einem archaischen Punkt an, den die untergegangene römische Zivilisation schon lange hinter sich gelassen hatte. Das karolingische Reich war Resultat eines historischen Prozesses, in dem antik-römische, christliche und gentile Momente zur Synthesis gelangten. (Mensching, 1992: 41)

Warum nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches wiederum ein Universalreich zur historisch bestimmenden Kraft wurde und nicht die antagonistische Vielfalt naturwüchsiger Gemeinwesen bestehen blieb, kann bis heute geschichtswissenschaftlich nicht überzeugend erklärt werden – nichts ökonomisches machte es notwendig. (Mensching, 1992, S. 48)

Karl der Große wollte die Feindseligkeit der europäischen Stämme in der „universitas christiana“ aufheben und verstand dieses als Vollzug eines heilsgeschichtlichen Auftrages: „Die Menschheit sollte in der Periode ihrer irdischen Existenz Gott ähnlicher werden“ (Mensching, 1992: 42) Die Karolinger verstanden sich als Vorkämpfer des augustiniischen „civitas Dei“, das expandierende fränkische Reich sollte die Christianisierung der Welt betreiben. Die blinde Gewalt, mit der die Stämme in der Völkerwanderung aufeinander schlugen, sollte – allerdings mit einer noch stärkeren Gewalt – beendet werden. Die Legitimation hierzu bezog die neue Herrschaft aus dem augustiniischen Dualismus der „civitas terrena“ und „civitas Dei“, die bis zum jüngsten Gericht miteinander im Kampf gegenüberstehen.

Die in der Folge der Ausbreitung der Herrschaft entstehende Gefolgschaftsordnung und Grundherrschaft wurde auf das Vassallenverhältnis gestützt, welche durch

³⁹ Das christliche Geschichtsbild war durch den Gedanken charakterisiert, dass mit Christus der wesentliche Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte erreicht sei (siehe auch die Zeitrechnung). Die Zeit vor Christus und die Zeit nach ihm sollten als die beiden Hauptepochen der Menschheitsentwicklung gelten. (Röd, 1994: 382)

Der Fortschritt wurde im christlichen Europa des frühen Mittelalters als Vergöttlichung des Menschen gedacht, die sich als Pilger auf dem Weg zum Heil im Jenseits befinden.

wechselseitige „fides“ (eidlich sanktionierte Treue) zusammengehalten wurde, an deren hierarchischer Spitze der Kaiser stand. Aber auch der Kaiser war durch die „fides“⁴⁰ gegenüber Gott gebunden, dessen heilsgeschichtlichen Auftrag er durch die Förderung des Gottesstaates verpflichtet war zu erfüllen.

Die Religion hatte im Gegensatz zur Neuzeit eine objektive Funktion, die über die subjektive Meinung der Individuen hinausging (Mensching, 1992: 47)

Die sich etablierende feudale Gesellschaft erhielt ihre Stütze in der übernatürlichen Offenbarung und in der objektiven Metaphysik (Scholastik). Die sich herausbildende Frühscholastik diente der Einigung des fränkischen Reiches: die einigende Kraft sollte im Glauben liegen, aber dieser sollte mit Hilfe von Dialektik und Rhetorik zur Objektivität gebracht werden und die karolingische Herrschaft auf Vernunft gründen.

Dom- und Klosterschulen sollten die fast völlig analphabetisierten nord- und mitteleuropäischen Völker in die geistigen Traditionen des Christentums einbeziehen und die Kontinuität des sich bildenden Reiches stützen. Das frühe scholastische Denken bildete einerseits eine Rationalität heraus, andererseits stützte es die Apologie der sich bildenden Herrschaftsordnung in der Überzeugung, dass die Einheit das Prinzip der Vielheit sei und folglich politisch einer der Herr sein müsse. „Nur ein Imperium, das eine objektive Theorie für sich hatte, konnte der heidnischen römischen Vergangenheit und den unzivilisierten Stämmen gegenüber Anspruch auf übermenschliche Legitimität erheben“ (vgl. Mensching, 1992: 47).

Die Einheit des römischen Reiches sollte in der Idee der Einheit der Vernunft wieder hergestellt werden. Die auf der wechselseitigen „fides“ ihrer Mitglieder beruhenden europäischen Feudalordnung war eine Ordnung der Ungleichen, die in ihren Anfängen sogar noch die Sklaverei kannte und die egalitären demokratischen Elemente des Christentums traten zurück.

Mit dem Tode Friedrichs II. im Jahr 1250, in der Blütezeit der Scholastik, aber auch mitten im heftig entbrannten Universalienstreit, begann das universale europäische Kaisertum zu verfallen und es begann der Aufstieg der Nationalstaaten, in dem vor allem Frankreich sich zunächst zur beherrschenden Macht erhob.

Bis zur ersten Jahrtausendwende finden wir eine ganz überwiegend statische, traditionsgeleitete Gesellschaft vor, die ein nur geringes individualistisches Streben auszeichnete und von einem konservativen Geist der Beharrlichkeit und dem Glauben an die Unveränderlichkeit und absolute Gültigkeit der gottgewollten Standesordnung getragen wurde. (Bayer, 1976: 120)

Der Einzelne lernte nach Riesmann (1950: 27) mit dem Leben auf dem Wege der Anpassung und nicht durch Entwicklung und Variation neuer Verhaltensweisen fertig

⁴⁰ Mit dem Tode des Vasallen fielen die vergebenen Rechte und Pfründe an den Kaiser zurück. Erst nach der Jahrtausendwende etablierte sich langsam ein System des Erbadels.



zu werden. Die starke Verhaltenskonformität, die als Traditionslenkung bezeichnet werden kann, ergibt sich, von Ausnahmen abgesehen, aus der Selbstverständlichkeit und Stabilität der sozialen Situation. Die Verhältnisse der Sippen, Kasten, Stände, Alters- und Geschlechtergruppen sind seit Jahrhunderten dauerhaft zementiert und wurden auch in der Generationenfolge nur geringfügig geändert. Diese weitgehende kulturelle Selbststeuerung gibt einerseits den Rahmen für „richtiges“ und erwartetes Verhalten ab, andererseits bindet sie den Einzelnen relativ fest in bestehende Gemeinschaften ein. Nach Kaufmann (2005: 19) regelte sich die der Tradition unterworfenen Gemeinschaft von selbst, sie definierte die Individuen durch gleichzeitige soziale Konstruktion. Eine Gesellschaft, in der jeder jeden kannte mit von allen anerkannten, mündlich überlieferten Verhaltensregeln. (Kaufmann, J.-C., 2005: 19) Traditionslenkung wird als eine Art der Konformitätsicherung wirksam, in denen selbst die Abnormen und Abweichler in festgelegten Rollen integriert werden. (ders. S. 28) Entscheidende Einflüsse liegen in demographischen und wirtschaftlichen Entwicklungen zu Beginn der Jahrtausendwende.

Ein starkes und rund 300 Jahre anhaltendes Bevölkerungswachstum (Wehler, H.U., 1987: 60) auf der Grundlage einer signifikanten Steigerung der landwirtschaftlichen Produktivität förderte die Entwicklung von der Eigenwirtschaft zur stärkeren Differenzierung der Arbeit.

Überbevölkerung auf dem Lande mit der Folge, dass die auf traditionelle Eigenwirtschaft ausgerichtete ländliche Lebensweise nicht mehr für alle Menschen eine Zukunftsperspektive bot und die Herausbildung von Handwerkerständen wie auch die Landflucht und das Wachstum der Städte waren die direkte Folge.

Es entwickelte sich eine kontinuierliche und systematische Tauschwirtschaft auf der Grundlage der Überschussproduktion in der Landwirtschaft, welche die bis dahin auf Eigenwirtschaft ausgerichtete ländliche Produktionsweise ablöste und einer zunehmenden Differenzierung der Arbeit in vorwiegend städtischen Räumen, dem Handwerk.

Diese zunehmende Arbeitsteilung ist für die Entwicklung des Bewusstseins der Individualität von Bedeutung. Die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft beginnen sich ihres funktionalen Beitrags und ihrer spezialisierten Leistung bewusst zu werden. Komplexere soziale Gebilde können nur funktionieren, wenn das Geflecht der wechselseitigen Abhängigkeiten durchschaut, koordiniert und geplant wird. Damit wächst auch das Bewusstsein eigener Individualität. Arbeitsteilung setzt nach Durckheim (1893: 82) einen doppelten Prozess in Gang: einen Prozess der sozialen Differenzierung und der wachsenden Individualisierung, der die Individuen einerseits immer autonomer und gleichzeitig abhängiger von der Gesellschaft macht. Die Stadt wurde der Ort der sozialen Differenzierung durch Arbeit und ließ neue Formen der sozialen



Beziehungen zwischen den Menschen entstehen. Die Stadt wurde auch der schärfste Gegensatz zum Land, da, wie Fridell (1927/31: 121) sagt: der Bauer vegetativ und organisch, der Städter zerebral und mechanisch lebt. Auf dem Land ist der Mensch ein natürliches Produkt der Umwelt, in der Stadt ist die Umwelt ein künstliches Produkt des Menschen. Mit dem Bewusstsein der Selbstständigkeit und der individuellen Leistung wuchs auch das politische Selbstbewusstsein. Mit der dynamischen Erwerbswirtschaft in den Städten entsteht das abendländische Bürgertum (Wehler, H.U., 1987: 61 ff.).

Im Zuge der ökonomischen Veränderungen bis zum 12. Jahrhundert sind erste Ausprägungen individualistischen Bewusstseins erkennbar. Das Konkurrenzprinzip des rational wirtschaftenden Menschen, der Umgang mit präzisen Maßen und Zeitangaben, die Beobachtung wechselnder Marktverhältnisse, die Kalkulation der eigenen Gewinnchancen und die Gewöhnung an die Abstraktheit der Tauschmittel förderte die Bildung einer zweckrational ausgerichteten Lebenseinstellung, aber auch geistige Autonomie. (Bayer 1976: 120) Durch den wirtschaftlichen Erfolg entstand ein neues Selbstbewusstsein der bis dahin unterprivilegierten Stände.

Die neue Wirtschaftsform des Handels, die ab dem neuen Jahrtausend zu hoher Blüte kam, hatte einen wichtigen Einfluss auf das erwachende Bewusstsein der Individualität ausgeübt. Anders als Bauern und Handwerker, die zunächst für den Eigenbedarf und zunehmend für einen anonymen Markt produzierten, tauscht der Händler, dessen Rolle langsam nicht mehr verachtet, sondern akzeptiert wurde, nicht für den eigenen, sondern den fremden Gebrauch und ist Mediator neuer Erfahrungen, der symbolische Verbindungen zwischen Räumen herstellt, die bisher außerhalb des eigenen Erfahrungsbereiches lagen. Waren und Informationen werden ab dem 14. Jahrhundert aus immer weiteren Entfernungen in einem wachsenden Geflecht von Handelsbeziehungen (und Abhängigkeiten) transportiert und erweiterten den Erfahrungsraum des Einzelnen. Durch die seit dem 15. Jahrhundert beginnende Konzentration in der Produktion (z.B. Nürnberger Metallindustrie, Basler Papierindustrie) wächst die soziale Verflechtung der Menschen. Handelsketten wurden länger und abstrakter, aber auch zwingender. Städte in Oberitalien, aber auch in Flandern und Süddeutschland kamen zu Reichtum.

Parallel dazu entgrenzte sich die Ökonomie in der Frührenaissance auch moralisch, zunächst in den oberitalienischen Städten. Gegen das individuelle Anstrengungen dämpfende Versprechen des neuen Testaments, dass „eher ein Kamel durch ein Nadelöhr gelangt als ein Reicher in den Himmel“ (Markus Evangelium, 10,25) setzte sich nach Busche (2002, S. 467) eine Neubewertung des irdischen Wohlstands durch. Das Streben nach Reichtum, das bis dahin verworfen wurde, weil es den Geist des Menschen fessle und von Gott ablenke, wurde nun unter dem zentralen Gebot



der Nächstenliebe neu bewertet. Spenden und Almosen an die Armen galten ab dann als segensreiche Wirkung und dies war ein erster Schritt zur sozialen Funktionalisierung des Reichtums.

Die Städte und hier vor allem die dort stattfindenden Märkte sind von großer Bedeutung für die beschriebene Entwicklung. Die organisierte Form des Tausches von (gleichwertigen) Waren ist erst relativ spät aufgekommen. Weber hatte den Markt in seiner ursprünglichen Form als eine „Vergesellschaftung mit Ungenossen, also Feinden“ bezeichnet (Weber, M., 1922: 367). Der Markt tritt an die Stelle einer Gemeinschaft, die von traditioneller, persönlicher Vertrautheit lebt und setzt gesellschaftliche Beziehungen, die sachliche Regeln für alle vorsehen, an deren Stelle. Beim Tauschen und Bezahlen ordnet man sich einer objektiven Norm unter, soziale Unterschiede zwischen den Einzelnen verlieren an Bedeutung, da die Norm wechselseitig galt. Das einheitliche mobile Maß, auf das alles andere bezogen werden konnte, war das Geld – ein Äquivalent für Waren, das für jeden Markt in Frage kam und das man, im Gegensatz zu den verderblichen Gütern der Landwirtschaft, auch horten konnte. Durch die Einführung und Verbreitung des Geldes entstand eine neue Qualität der sozialen Verflechtung. Das Geld ist nach Elias (1939: 70, Bd. 2) gleichsam eine Inkarnation des gesellschaftlichen Gewebes, des Geflechts der Tauschakte und der Menschenketten, die daran beteiligt sind. Es wird erst ab einer bestimmten Bevölkerungsdichte und größeren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verflechtung und Differenzierung benötigt. Das Geld schaltet nach Simmel das persönliche (vertrauensbezogene) Element des Einzelnen aus und wurde zum Äquivalent des Vertrauens, das beim direkten Austausch von Waren erforderlich war. „Es schafft zwar Beziehungen zwischen Menschen, aber es lässt die Menschen außerhalb derselben, es ist ein genaues Äquivalent für sachliche Leistungen, aber ein sehr inadäquates für das Individuelle und Personale an ihnen“ (Simmel, 1900: 404)

Diese These Simmels hat die soziologische Diskussion über die Krise der Individualität und der Identität in der Moderne nachhaltig beeinflusst. Geld ersetzt auch bestimmte Formen der persönlichen Beziehung wie Zuneigung, Dankbarkeit und Solidarität. Viele soziale Beziehungen werden heute so kalkuliert, dass sie sich „auszahlen“. Im gleichen Sinne Luhmann (1988: 68), der mit Bezug auf Parsons „Geld als ein symbolisch generalisiertes Medium auffasst, das, darin der Sprache ähnlich, Operationen durch einen bestimmten Code steuert“.

Das Interaktionsmedium des Marktes benötigt Rollenträger, aber nicht die Individuen dahinter und dieser Funktionszusammenhang wurde mit der Einführung des Geldes gestiftet. Die Beeinträchtigung (oder Kränkung) der Individualität, die mit dieser Form der gesellschaftlichen Beziehung verbunden ist, wird später unter dem Begriff „Entfremdung“ thematisiert.



2.1 Glaubenskrisen: Der Universalienstreit

Zwei kulturelle Prozesse sind in dem oben beschriebenen Zeitraum, indem gleichzeitig nachhaltige wirtschaftliche Strukturveränderungen zum Tragen kamen, bedeutsam für die Entwicklung der Individualität. Die ist zum einen der Universalienstreit, der im 11./12. Jahrhundert durch die Scholastik ausgelöst wurde, die begonnen hatte, sich mit der Kritik des Aristoteles an der Ideenlehre Platons zu befassen und zum anderen die dogmatische Erstarrung der Kirche auf der einen sowie ihre zunehmende Verweltlichung auf der anderen Seite.

Das Prinzip des „vita communis“, des gemeinsamen, bescheidenen und gottesfürchtigen Lebens in allen Gliederungen der Kirche verblasste Anfang des neuen Jahrtausends zunehmend und die Amtskirche war nicht nur ohne Skrupel den Weg weltlicher Macht gegangen, auch die luxuriöse Lebensführung des Klerus und die Hierarchisierung innerhalb der Kirche trennte sie immer mehr von der Masse der Gläubigen. Waren die Klöster anfangs noch ausdrücklich als Gemeinschaften der Gleichen gegründet worden, wurden sie zunehmend als reine Wirtschaftsbetriebe organisiert, vergaben Pfründe und beuteten die Frondienste der Bauern ebenso schamlos aus wie mancher weltliche Gutsherr⁴¹.

Aus der Kritik an dem profanen Machtstreben und Prunk der Kirche entstanden im 13. Jahrhundert die Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner, welche die Kirche zur Rückkehr zu den christlichen Tugenden der Demut und Armut aufriefen und eine individuelle Frömmigkeit propagierten, die an urchristliche Werte erinnerten. Die überaus populären Bettelorden förderten (ungewollt) auch das Bewusstsein vom Ich, da individuelle Frömmigkeit in einen Gegensatz zur verwissenschaftlichen Scholastik der Kirchenlehre gebracht wurde.

Fridell (1927/31: 107) spricht von einer geistigen Anarchie, die unübersehbar wurde, als ab 1378 zwei Päpste gleichzeitig beanspruchten, Stellvertreter Gottes auf Erden zu sein⁴². Als Folge des Schismas war der Zweifel an der „Einheit der Wahrheit“ und ihrer einzigen Verkündigung durch den Papst gelegt und Stimmen wurden laut, den Gläubigen selbst ein Notrecht, im Konzil über den Papst zu richten – zuzugestehen. Dies waren erste Schritte, die geistliche Macht auf der Ebene des Rechts zu verhandeln und den Einzelnen in Glaubensdingen Autorität zuzubilligen – die Suche nach „der Wahrheit“ wird langsam zur Aufgabe jedes einzelnen Gläubigen.

Mit der Inquisition stand in dieser Zeit aber auch ein Apparat zur Überwachung des rechten Glaubens zur Verfügung, der in der Regel aber nicht den Klerus traf, der

⁴¹ Im Jahre 1323 wurde von Rom aus übrigens die Lehre von der absoluten Armut Christi und der Apostel als häretisch verdammt.

⁴² Der Aufstieg Frankreichs als Nationalstaat führte auch zur Verlagerung der päpstlichen Residenz von Rom nach Avignon. Nach Rückkehr des Papstes nach Rom und darauf folgenden Auseinandersetzungen wählten die verbliebenen Kardinäle in Avignon einen Gegenpapst. Das Schisma dauerte bis 1417.

seine eigenen Ansprüche von Gottesfürchtigkeit, Bescheidenheit und Demut kaum erfüllte und sich mit dem Ablasshandel eine einträgliche Geldquelle sicherte⁴³.

Hegel hatte dies mit deutlichen Worten kritisiert: „Sie ist ruiniert, verweltlicht worden, und zugleich auf eine empörende Weise“ (Hegel, 1833, Bd. II: 595). Sie hat sich bereichert und ganze Länder in ihren Besitz gebracht und sie geriert sich wie ein weltlicher Herrscher. Darüber hat sie nicht nur ihren eigenen Auftrag vergessen, sondern ist als moralische Instanz verdorben. Diese Verdorbenheit habe die Menschen aus den Tempeln getrieben. (ebd.)

Im Universalienstreit ging es im Kern um das theoretisch-wissenschaftliche Verständnis von Realität, nur vordergründig um die reale Existenz des Allgemeinen, das vor oder in den Dingen existiert, sondern vielmehr um die Gottesfrage an sich.

Der soziale Hintergrund, vor dem sich der Universalienstreit entwickelte, wird von Friedell (Friedell, 1927: 101f.) beschrieben. Die Weltanschauung des Mittelalters bis zur ersten Jahrtausendwende, die über Jahrhunderte hinweg weitgehend unverändert Bestand hatte, und in der wir das augustinische Erbe und seine platonischen Wurzeln (Augustin: Die Ideen sind die Gedanken Gottes vor der Schöpfung) in annähernd reiner Form erkennen können, war von dem Grundsatz geprägt, dass die Universalien das Reale sind: Wirklich ist nicht die Welt der körperlich erscheinenden Dinge dieser Welt, sondern das, was sie transzendiert (was über den Köpfen der Menschen existiert) – ewige Wahrheiten, die sog. Universalien. Diese Transzendenz hat eine eigene Existenz unabhängig von den dinglich erscheinenden Objekten der uns umgebenden Welt. Der Universalienstreit thematisierte nur vordergründig die reale Existenz des Allgemeinen, das vor oder in den Dingen existiert, sondern vielmehr um die Gottesfrage an sich.

Die Vorherrschaft der platonischen Seelenauffassung endete mit der im 12. Jahrhundert von Jakob von Venedig angefertigten lateinischen Übersetzung von Aristoteles' Schrift „De anima“ („Über die Seele“), die in der Folge im frühen 13. Jahrhundert in Gelehrtenkreisen allgemein bekannt geworden war.⁴⁴

Aristoteles hatte die Ideen Platons für eine unnötige Verdoppelung der Dinge und ihre Transzendenz für eine unbewiesene Hypothese gehalten. In der Einleitung des Porphyrius (§ 49) zu Aristoteles logischen Schriften wird die Frage nach den Gattungsbegriffen (genera und species = universalia) aufgeworfen. Sind diese, z.B. Baum, Zweig, Blatt, dinglich oder nur in unseren Gedanken vorhanden, sind sie körperlich oder unkörperlich, existieren sie gesondert von den Sinnendingen oder nur –

⁴³ Die Tierfabel von „Reinecke Fuchs“ (1498) war im deutschen Sprachraum weit verbreitet. Sie prangerte die Bereicherung der Kirche und ihren moralische Verfall in unverblühten Versen an und provozierte die Kritik des Volkes.

⁴⁴ Zusammen mit dem ausführlichen Kommentar des Averroes wurde es grundlegendes Lehrbuch an den Universitäten, ebenso wie andere Schriften des Aristoteles. 183

in und an – denselben. (vgl. Vorländer, K., 1919,). An diese Stelle knüpft sich der fast das ganze Mittelalter durchziehende sogenannte Universalienstreit.

Aristoteles wirft Platon und dessen Anhängern spekulatives Denken vor und kritisiert Platons These von der Unabhängigkeit der Ideen von den stofflichen Dingen und der Substantialität der Seele. Aristoteles verlegt die Idee eines Ding in das Ding selbst und nennt diese Idee dann die Form, die wahre Wirklichkeit eines Dings. (Bleeken, 2007) Aristoteles kehrt das Verhältnis der Einzeldinge zu den Allgemeinen (Transzendenten) um. Existenz hat das Allgemeine nur aus den Einzeldingen: Das Allgemeine entsteht, „wenn sich aus vielen durch Erfahrung gewonnene Gedanken eine allgemeine Auffassung über Ähnlichkeit bildet.“ (Met. I, 1, 981 a 5-5) Die Einzeldinge sind für ihn die „erste Substanz“, das Allgemeine ist die „zweite Substanz“. Ideen und das Sein der erfahrenen Gegenstände fallen in den Objekten zusammen und werden erst durch intellektuelle Akte voneinander getrennt. Die „Idee des Menschen hat ihren Ort nicht in einem geistigen Jenseits, sondern in den vielen existierenden Menschen selbst“ (Schmitt, 2009: 4). Das konkrete, individuell bestimmende Seiende ist Wirklichkeit im eigentlichen Sinn und Erkenntnis kann nur von der Wahrnehmung konkreter Dinge ausgehen. Das Allgemeine ist über die Formen in den besonderen Dingen realisiert und kann nur durch Beobachtung erkannt werden⁴⁵.

Avicenna hatte eine dreigliedrige begriffliche Unterscheidung der Universalien vorgelegt:

a) die Allgemeinbegriffe existieren vor den Einzeldingen (dies ist die These des platonischen Realismus), b) sie existieren in den Einzeldingen (dies ist die These des aristotelischen oder gemäßigten Realismus) und c) sie existieren nur in den menschlichen Erkenntnis und sind Namen für Dinge (die These des Nominalismus) (Overmann, 1993: 60).

Die extreme Schlussfolgerung dieser scholastischen Kontroverse führte zum Nominalismus. Die Ideen (allgemeinen Begriffe) sind nur Namen (nomina) für die bezeichneten Dinge, sind nur stellvertretende Zeichen oder Abstraktionen des Verstandes. Die Universalien sind nicht wirklich (Wilhelm von Ockham), wirklich sind nur die Einzeldinge. Begriffsbildung, Urteil und Schluss sind Operationen des menschlichen Verstandes und die Resultate dieses Denkens differieren vom Seienden in ihrer Seinsweise. Begriffe sind demnach immer nur subjektive Produkte, die das menschliche Denken selbst erst aus der Abstraktion von Einzeldingen gebildet hat. In dieser scholastischen Debatte setzt sich also eine anti-platonistische Position durch.

⁴⁵ Die Besonderheit des Menschen, seine für die Denktätigkeit zuständige Instanz, ist der Geist (nous). Als „tätiger“ oder „wirkender“ Intellekt (später lateinisch intellectus agens genannt) ist er jedoch eine vom Körper und auch von der Seele unabhängige Substanz, die „von außen“ hinzutritt und erst damit aus der Möglichkeit des menschlichen Denkens eine Wirklichkeit macht. (De generatione animalium 736b27f)



Kant wird später in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* (B, 1787) mit der Frage: „ob die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände oder aber der Gegenstand sich nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens richtet“ das Zeichen einer philosophischen Wende legen. Nach Kant können wir von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen – und eben dieses sei unsere Vorstellung.

Hinter der Aristoteles-Rezeption im 13. Jahrhundert steht die Tendenz zur Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie und diese war, da Platon der Begründer der Lehre, das Begriffe eine eigenes ideales Sein haben, in ihrer Intention nach anti-platonisch. (Schmitt, 2009: 4) Angetreten mit der Absicht, die Theologie von ihren platonischen Wurzeln zu lösen, setzte sich dann deutlicher als früher das Bewusstsein durch, dass Dinge auch in rein vernünftiger (verstandesmäßiger) Weise, also unabhängig von göttlicher Offenbarung bestimmt werden können. War der Neu-Platonismus vom Gedanken der absoluten Jenseitigkeit des Göttlichen beherrscht (Röd, 1994: 340), das infolge seiner Transzendenz als unerkennbar galt (mit Ausnahme der ekstatischen Schau), betrachtete der Aristotelismus das Göttliche als Gegenstand vernünftiger Erkenntnis⁴⁶, welches in der Beobachtung der konkreten, individuellen Wirklichkeit seinen Anfang nimmt.

Die Fragestellung nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Individuellem wird umgekehrt: Nicht mehr darum geht es zu erklären, warum allgemeine Wesenheiten zu Individuen konkretisiert werden, sondern es geht darum zu verstehen, wie wir auf Grund der Anschauung konkreter Dinge zu allgemeinen Begriffen kommen. (Röd. 1994: 370) Die Anerkennung des Primats des Besonderen vor dem Allgemeinen führte zu einer Aufwertung der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit, zur Gegenüberstellung von philosophischer und theologischer Erkenntnis im Sinne der doppelten Wahrheit und im weiteren Verlauf zur Verselbständigung von Philosophie und Naturkunde. Insbesondere auch unter dem Einfluss der arabischen Aristoteles-Kommentare entwickelte sich ein neues Naturverständnis, das durch den Glauben an die rationale Erkennbarkeit der Natur geprägt ist. Es bahnte sich eine Ablösung von der aristotelischen Physik und damit die Grundlegung der modernen Naturwissenschaften an. „Der Geist der Zeiten kehrt sich um, er verlässt die Intellektualwelt und sieht sich jetzt auch seine gegenwärtige Welt, sein Diesseits an. Mit diesem Umschwung sinkt und verliert sich die scholastische Philosophie, sie, deren Gedanken jenseits der Wirklichkeit sind“ (Hegel 1833, Bd. II: 599) ⁴⁷

⁴⁶Da nach Aristoteles die allgemeinen Prinzipien des Seins und Erkennens allumfassend sind, also auch für das Göttliche gelten.

⁴⁷Heidegger hingegen galt das mittelalterliche scholastische Denken des Eckhart und Bonaventura z.B. als „praktische Lebensführung“. Auch aus der Beschäftigung mit insbesondere Eckharts Mystik entwickelte er sehr früh schon seine philosophische Orientierung, der die „Wahrheit“ mit dem „realen Leben“ verbinden will. (GA 1 (Anm.4), 402, zit. in: In-Suk Kim, 1998: 29) Seinerzeit noch auf einen metaphysischen Ur-

Der geschichtsphilosophische Rahmen war durch die Lehren von der Weltschöpfung, der Erschaffung des Menschen, von der Erlösung und der notwendig auf das Heil hinzielenden Entwicklung mit Verheißung des Weltgerichts am Ende aller Tage präformiert (vgl. Röd, 1994: 378). Hierdurch war auch das Primat der auf göttliche Autorität gestützten Kirche gegenüber den weltlichen Mächten bestimmt. Das positive Recht war aus dem natürlichen Recht abzuleiten, die weltliche Gesetzgebung sollte sich an dem von der Kirche zu interpretierenden Naturrecht messen. Am Ende der Scholastik zeichnete sich auch die Umkehrung dieses Verhältnisses an. Verstanden sich die Karolinger noch als Vorkämpfer des augustinischen „civitas Dei“, getragen von der übernatürlichen Offenbarung und der objektiven Metaphysik (Scholastik), begann das universale europäische Kaisertum ab dem 14. Jahrhundert zu verfallen und es begann der Aufstieg der Nationalstaaten, in dem vor allem Frankreich sich zunächst zur beherrschenden Macht erhob. Verweltlichung der Kirche und Sittenverderbnis des Klerus leiteten parallel eine Entwicklung ein, welche der Kirche den Status einer selbstständigen und dem Staate übergeordneten Macht absprachen.

Diese revolutionäre Entwicklung rüttelte an den Grundfesten der Lehre von den ewigen Wahrheiten und war nach Friedell die wichtigste Tatsache der neueren Geschichte und bedeutsamer als die Reformation. (Friedell, 1927: 105) Sie lenkte erstmals den Blick von der Transzendenz auf die Welt und damit auf den Menschen und war Ausgangspunkt und Vorläufer der späteren cartesianischen Revolution des Denkens. Nach Mensching vollzog sich in der Auseinandersetzung um das Problem der Universalien ein epochaler Schritt in der Selbstreflexion des Bewusstseins, der die gesamte europäische Zivilisation auf den Weg zur Moderne brachte. Nicht nur der Status logischer und metaphysischer Begriffe hing hiervon ab, sondern auch die Stellung des Menschen zu dem gesellschaftlichen System, in dem er lebte, wurde in neuer Weise bewusst. (ders. S. 9). Auch nach Schmitt war der Universalienstreit der unmittelbare Anlass für den Bruch mit dem Mittelalter und den „Aufbruch“ in die frühe Neuzeit. (Schmitt, 2008: 4)

Dieses geschichtliche Resultat wurde bis heute nicht in Frage gestellt, sondern im Gegenteil: die Überzeugung, dass Begriffe subjektive Produkte ohne ein eigenes reales Sein für sich selbst sind, wird bis in die heutige Moderne kaum jemand ernsthaft kritisieren. Nach Schmitt, A. (2008, S.4) kann daher die Moderne insgesamt seit ihren Anfängen als anti-platonische Zeit⁴⁸ bezeichnet werden.

sprung gerichtet, wenige Jahre später jedoch aus dem menschlichen Leben allein, das ihm in seiner Offenheit und Ereignishaftigkeit selber ein Ursprung ist.

⁴⁸ „(...) der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrtümer bisher ein Dogmatiker-Irrtum gewesen ist, nämlich Platos Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“ (Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, 1984: 8) Von der Antike bis in das ausgehende Mittelalter galt der Mensch als ein Mischwe-

Max Weber definiert den Prozess der Modernisierung als Dezentrierung der metaphysischen Dreieinigkeit des Wahren, Guten und Schönen. (Weber, M, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 1920).

2.2 Renaissance: Die großen Traktate über die Würde des Menschen

Die Renaissance, im ausgehenden Mittelalter, knüpfte an diese Entwicklung an und überwand mit der (vorgeblichen) Wiedergeburt der antiken Kultur zugleich das mittelalterliche Denken zugunsten eines neuen Weltbildes, das stark vom Hellenismus geprägt war.⁴⁹

Das mittelalterliche Denken hatte, sofern es die Natur des Menschen untersuchte, immer erst und auch fast abschließend nach dem „Wesen“ gefragt. Der Neuplatonismus als „herrschende“ Denkweise hatte die Welt in die eine sinnliche, sichtbare Welt der dinglichen Vielheit und Veränderung gegenüber der intelligiblen, unsichtbaren Welt der Einheit, des Beständigen unterteilt. Dieser metaphysische Dualismus wurde auf den anthropologischen Dualismus der „zwei Seelenteile“ im Menschen übertragen: der „obere“ Seelenteil ist in, zwar zumeist unbewusster, aber ständiger Berührung mit dem Intelligiblen (Weisheit und Betrachtung), der „untere“ ist in der Welt der Sinne gefangen – seine Aufgabe ist Handeln.

Entscheidend ist jedoch, dass die Welt der Sinne und des Handelns eine, im wertenden Maßstab, untergeordnete Größe ist. Der Mensch verwirklicht sein „Wesen“ erst in der Bewusstheit des Intelligiblen.

Von der Antike bis in das ausgehende Mittelalter galt der Mensch als ein Mischwesen, dessen Leib in die Sphäre des Endlichen gehörte, dessen Geist aber aus ihr herausragte und dem Unendlichen angehört. (vgl. Schmitt, A., 2008)

Die fundamentale Veränderung am Beginn der Neuzeit ist, dass dieser metaphysische Bezugsrahmen zunehmend als unzureichend empfunden wird und andere Erklärungsmodelle gesucht werden. Der Renaissancehumanismus versucht nun, den Menschen in dem (zufälligen und veränderlichen) Beziehungsgeflecht seiner geschichtlich einmaligen Existenz zu begreifen (Gerl-Falkowitz, 1989: 153) und die Lehre der bei-

sen, dessen Leib in die Sphäre des Endlichen gehörte, dessen Geist aber aus ihr herausragte und dem Unendlichen angehört. (vgl. Schmitt, A., 2008)

⁴⁹ Sie ist damit weniger eine Rückwendung zu traditionellen Denkweisen, sondern förderte den Durchbruch zu neuen Ideen und Methoden. In der Malerei, Literatur, Architektur und Musik wie auch in der Philosophie.

Die christliche Deutung des Aristotelismus wie des Platonismus sollte rückgängig gemacht werden und man griff auf das Denken der empirisch und praktisch ausgerichteten Philosophenschulen des Hellenismus zurück. Die Stoa und mit Verzögerung die epikureische Philosophie und hier auch deren (materialistische) Atomistik kam wieder zur Geltung. All dies geschah mit der Absicht, den Einfluss der aristotelischen Scholastik zurückzudrängen. (vgl. Röd, 1994: 395-396)

Der Fall Konstantinopels im Jahre 1453 brachte hunderte von Gelehrten, die in der Tradition der griechischen Philosophie standen, nach Italien. Dort befruchteten sie auch die in Italien seit einiger Zeit bereits wieder in Blüte stehende stoische Philosophie Ciceros. Erst im ausgehenden Mittelalter war die Auseinandersetzung mit der Antike auf eine hinreichend breite Textgrundlage gestellt worden und die Humanisten suchten systematisch nach verschollenen Werken der alten Philosophie und Dichtung. All dies geschah mit der Absicht, den Einfluss der (*aristotelischen*) Scholastik zurückzudrängen.

den Seelenteile in ihrer Wertung umzuschreiben. Das „Eigentliche“ des Menschen ist nun sein „Handeln“ in der Welt, welches aber durch ein eigentümliches Vermögen des Geistes, im „Ingenium“, seine kreative Einmaligkeit und Kraft erfährt. Die Erkenntnisfähigkeit wird im Ingenium neu akzentuiert: der Mensch stellt eigene, durchaus individuelle Bezüge zur Wirklichkeit her. Dem entspricht, dass Verwirklichung der „menschlichen Natur“ nicht mehr allein im metaphysischen Nachvollzug eines gegebenen Urbildes gesehen wird, hinzu kommt eine –zunächst – verunsichernde Unbestimmtheit, die bis zu einer bis dahin unbekanntem Folgerung weitergedacht wird: des Menschen Natur ist sein eigener Entwurf – und seine Freiheit.

„Nachdem alles vollendet und vollkommen war, (...) sah Gott, dass einer fehlt, der alles spiegelt und das Auge der Welten ist“. Der Mensch wird Angelpunkt der Welt und in der Mitte aller. (Bovillus, C., 1927: 353ff.)

Mit dieser Betonung des Individuum und seiner beispiellosen Selbstbestimmung geht auch der Gewinn der Selbstverantwortung einher. Der Ich-Standpunkt wird entscheidend. (Gerl-Falkowitz, 1989: 155-156)

Die Renaissance hat die Unendlichkeit des Raums und die Unendlichkeit des Subjekts und seines Denkens entdeckt. „Mit Nikolaus von Kues (1401-1464) bricht der funktionale Unendlichkeitsgedanke⁵⁰ in die theologische Metaphysik der Scholastiker ein, die das Attribut der Unendlichkeit für Gott reserviert hatten“. (Overmann, 1993: 71) Hatte das Mittelalter den Menschen in einer festen, unverrückbaren Bestimmung gleichzeitig auch geborgen, so verliert er jetzt diese Bindung und wird in die Freiheit der Unbestimmtheit geworfen, in der er sich auch verlieren kann.

Durch die „Überwindung des geozentrischen Standpunktes, nach dem Gott die sublunare Welt von seinem Throne aus lenkt, wird der Himmel entzaubert und es bleibt für den theistischen Gott kein Raum mehr, es sei denn, er identifiziere sich mit dem Universum selbst“. (Overmann, 1993: 75) Im religiösen Sinne ist der Pantheismus eine logische Konsequenz, die aus den kopernikanischen Lehren gezogen werden konnte.⁵¹ Nach Bruno vermag der in der Weltseele wirkende Geist die Materie zum ständigen Aufbau der Wirklichkeit zu bewegen, aber nicht von außen, sondern von innen. Sie ist selber wirkend, Quelle der Aktualisierung und nicht mehr, wie noch bei Aristoteles, ein leeres Vermögen, das erst durch die Form lebend geprägt wird. (Overmann, 1993: 77)

⁵⁰ Er knüpft damit ebenso wie später Giordano Bruno an Lukrez und die alte epikureische Lehre von der Unendlichkeit der Welt und der Vielheit der Weltensysteme an.

⁵¹ Die Göttlichkeit bewegt als lebendiges Prinzip der Natur die Welt mit ihrem Geist und ihrer Kraft in ihrem Inneren und die Weltseele ist nach G. Bruno sowohl erwirkende Ursache als auch innerliches Prinzip des Universums.

Goethe: „Was wär ein Gott, der nur von außen stieße, im Kreis das All am Finger laufen ließe. Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen, Natur in sich, sich in Natur zu hegen. So dass, was in ihm lebt und webt und ist, nie seiner Kraft, nie Seinen Geist vermisst“ (Goethe: Gott, Gemüt und Welt)

2.3 Exkurs: Welt- und Selbstgewissheit des C. Bovillus

Nach Carolus Bovillus (1479-1553) wird die Welt erst durch die Erkenntnis des Menschen vollendet. Die Erkenntnis der Welt gehört zur Erkenntnis des Selbst, die Weltkenntnis gipfelt in der Erkenntnis des Selbst. Hier kommt eine neuartige, gesteigerte Einschätzung der Selbstreflexion als neue Funktion menschlicher Erkenntnis zum Tragen: Weltvollendung durch Denken und Weltvollendung als Selbstvollendung.⁵² (Gerl-Falkowitz, 1989: 173)

„Alles ist die Welt, doch weiß und kennt sie nichts. Aber gering und fast nichts ist der Mensch, doch weiß und kennt er das Ganze. Die Welt vergegenwärtigt alles, der Mensch beurteilt, schaut, spiegelt alles. Des Menschen Substanz findet sich in der Welt, das Wissen der Welt aber im Menschen. (...) Arm an Dingen ist der Mensch reich an Vernunft, die Welt aber, voll von Dingen, ist arm an Vernunft. Des Menschen wegen ist die Welt erschaffen – so trägt der Mensch mühelos alle Schlüssel zu ihr. Die Krone der hierarchischen Ontologie ist der Mensch, aber er ist von der Natur außerhalb von allem gemacht, gesondert und getrennt von der Ordnung des Ganzen“.

(Bovillus, C. (1510: 342 f. zitiert in Gerl-Falkowitz, 1989: 178)

In der Antike ist das Seiende das schlechthin Vorgegebene, der keines anderen zu seinem Sein bedarf, bei Bovillus ist das Sein nicht mehr ohne den Menschen denkbar. Der Mensch entwirft mit (Hilfe der Vernunft) alle Dinge in ihrem Werden und ohne diese Dynamik lässt sich (nach Bovillus) nichts mehr begreifen. Bemerkenswert ist diese „Selbstgewissheit erkennender Verwandlung in das Bessere der Vernunft“ bei einem Fehlen jeglicher Skepsis.

Für das veränderte Bewusstsein des Menschen von sich selbst wird die besondere geistige Fähigkeit des „ingeniums“ der Angelpunkt des Bezuges zur Wirklichkeit. Das Ingenium ist eine Art unmittelbares Vermögen der unmittelbaren, ursprünglichen Erfahrung, das schon vor der begrifflichen Erkenntnis und sogar ganzheitlicher und zuverlässiger als diese die ethische Richtigkeit, die ästhetische Schönheit oder wissenschaftliche Grundlage zu beurteilen vermag. (vgl. Schmitt, 2008: 51)

Das Ingenium ist auch ein eigenstes Vermögen des Menschen und eine dem Intellekt und sogar dem Willen vorgeordnete Fähigkeit, Sinn subjektiv zu erschaffen. Das bloße Vorhandensein einer Sache allein reicht nicht, da der Gegenstand unbesetzt, zwecklos, undefiniert verbleibt, sondern erst subjektive Betroffenheit oder/und Interesse löst den Sinnbezug aus. Offenheit aller Dinge und Sachbezüge und Notwendigkeit der Sinngebung zusammen ergeben den Spielraum des Ingeniums, sich in alle denkbaren Richtungen für den Menschen zu entfalten.

Wirklichkeit tritt nur auf, wenn das Ingenium den Reichtum der Vielfalt der Sinnenwelt von der Perspektive des Menschen her erschließt: statt Onto-Zentrik der Beginn einer konsequenten Anthropozentrik. Nicht mehr das wie auch immer verstandene

⁵² Cassirer (1927: 96-98) spricht hier von einem Vorgriff auf Leibnitz und Hegel

Sein, dass seine Gesetzmäßigkeiten einem rezeptiv verstandenen Intellekt mitteilt, sondern das Ingenium schafft „Objektives“ für den Menschen durch spontane Deutung und Auswahl der Vielfalt seiner Möglichkeiten. (Gerl-Falkowitz. 1989: 160)

Nach Schmitt (2008: 51) wird diese Tradition über die Romantiker, der Entdeckung des „leibhaftigen Sinns“ im 19. Jhdt. bis zu „leibphilosophischen Wende“ des 20. Jhdt. weitergeführt. Der Schritt zur Göttlichkeit des schöpferischen Menschen ist nicht weit. Göttlich, weil schöpferisch. Im Ingenium liegt die Kraft der Weltvollendung, nachdem Gott sie nur in einer Art Rohentwurf hingestellt hatte (Gerl-Falkowitz, 1989: 161) Hierzu dienen die Leistungen der Wissenschaften, Künste und Techniken zum Beweis. Gott hat einen Nachfolger gefunden, die Vollendung der Welt zu betreiben.⁵³

Die herausragenden Momente des Ingeniums bestehen in den zwei Qualitäten der „Schärfe“, mit der die Wirklichkeit wahrgenommen wird und der „Schöpfungskraft“ der ingeniosen Erkenntnis, die darin besteht, auch die bisher noch nicht bewussten, noch nicht erforderlichen Bezüge, mit anderen Worten: das „Neue“ zu entdecken, aufzudecken, zu erschaffen. Hierin verwirklicht sich auch erstmals eine Anthropozentrik des geschichtlichen Ablaufs, wenn das Kommende, Zukünftige nicht schicksalhaft oder kraft Gesetz feststeht, sondern durch menschlichen Entwurf Richtung und Sinn erhält. Geschichte wird vom Menschen gemacht und final auf ihn bezogen – die Welt wird zur Welt des Menschen.⁵⁴

Aber der Triumph hat auch eine dunkle Seite, die aus der Freiheit des Menschen, alles zu werden, in eine ortlose Verlorenheit führen kann. Dazu gehören auch die dunklen Reflexionen über den Menschen, seinen Wahnsinn (*und dessen seherische Gaben*) und seine Tollheit. Alberti⁵⁵ (Kinsman, 1974) schreibt über den offenbaren Mangel menschlicher Existenz, seine Ambivalenz, seiner Aufgabe, den unklaren Sinn der eigenen Existenz zu klären.

Es setzt sich jedoch die Deutung durch, dass die menschliche Würde und Größe auf eben der Freiheit von einem definierten Ordnungsraster beruht, der für die übrige Schöpfung gilt und gipfelt in dem programmatisch von Pico de Mirandola (1486) formulierten Satz, dass der Mensch keine von außen auferlegte Natur habe, sondern

⁵³ (Giannozzo Manetti, 1452: „(..) nach der ersten neuen und rohen Erschaffung der Welt (...) alles aus der einzigartigen und vorzüglichen Schärfe des menschlichen Geistes von uns hinzuerfunden, vollendet und vervollständig erscheint“ in: De dignitate et excellentia hominis, ed. E.R. Leonard, Patavij, 1975)

Die antiken Quellen sind nicht unbedeutend: Schon Aristoteles hatte formuliert: der Mensch sei gleichsam ein sterblicher seliger Gott, sofern er mit Vernunft und Tugend handle und erkenne.

Weitere Einflüsse entstammen der christlichen Mystik, so z.B. von Meister Eckhardt: alles, was der göttlichen Natur eigen ist, das ist auch ganz dem gerechten und göttlichen Menschen eigen.

⁵⁴ Siehe den Kontrast zum göttlichen Heilsplan des Augustinus, der sich gesetzmäßig vollzieht und am „Ende aller Zeiten“ in der Schlacht des Guten gegen das Böse enden soll

⁵⁵ „Allen anderen sterblichen Dingen sehen wir eine unausweichliche und sichere Ordnung vorgegeben, allein der Mensch, immer auf der Suche nach Neuem, richtet sich selbst zugrunde“. L.B. Alberti, Theogenius II, ed. C. Grayson, in Opera volgari II, Bari 1966, 92 ff, zit. In: Gerl-Falkowitz. a.a.O. S. 166



sich selbst schafft, weil er ist, was er sein will, weil er sich aus seinen (unbegrenzten) Möglichkeiten die eigene Wirklichkeit wählt.

Nachdem Gott schon alle Dinge vollendet hatte, wollte er sein Werk mit der Erschaffung des Menschen krönen: der, dem er nichts Eigenes geben konnte, soll Anteil haben an allem. Gott schuf ein Geschöpf von „unbestimmter Gestalt“ und stellte ihn in „die Mitte der Welt“. „Du (Mensch) sollst nach eigenem Ermessen selber bestimmen, wer du sein willst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten, aber auch zum Höheren, Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt“. (Pico della Mirandola, 1486: 5f.) Beispielhaft auch Leon Batista Alberti: Die Menschen können von sich aus alles, wenn sie es wollen. (zit. in: Burckhardt 1976: 132)⁵⁶

Das moderne Bewusstsein, dass das eigene Leben nicht einem unentrinnbaren Schicksal, sondern von eigenen Wahlentscheidungen bestimmt ist (Berger, 1980: 24), nimmt hier seinen Anfang. Die behauptete menschliche Unbestimmtheit und Selbstschöpfung erfordert jedoch die ethische Verpflichtung auf Bildung und Selbstbildung, welche in der Nachahmung am Beispiel ideal verwirklichten Lebens angestrebt wird. Der Mensch wird, nach Camerarius (1538) gemacht und nicht geboren. In dieser Umkehr hat (nach Hegel): „der Geist sich wieder gesammelt und, wie in seine eigenen Hände, so in seine Vernunft geschaut.“ (Hegel, Geschichte..., Bd. 3: 211) Die neue Philosophie löste sich aus der „scholastischen Dürreheit und ihrem bodenlosen Herumtreiben in Abstraktionen“. (ebd.) Die Aufwertung der „äußeren“ Erfahrung erschütterte die kanonische Theologie zutiefst und bereitete der empirischen Fundierung der modernen Wissenschaften den Weg. Die Aufwertung der „inneren“ Erfahrung, von der Stoa inspiriert, lässt den Menschen „aus sich als einem Ganzen heraus, aus seiner Erfahrung, überhaupt aus seiner Gegenwart“ sprechen. (Hegel, Bd. III, S. 16f)⁵⁷ Die Renaissance-Anthropologie wird bis heute (Gerl-Falkowitz, 1989: 190) als geistesgeschichtlicher Durchbruch bezeichnet.

Die Humanisten und Renaissance Philosophen knüpften zwar an antike, insbesondere hellenistische Ideen an, dies geschah jedoch immer deutlicher zu dem Zwecke der Überwindung der mittelalterlichen Theosophie. Neue Betrachtungen in Bezug auf die Natur einschließlich der Natur des Menschen traten in den Vordergrund und jenseitige Probleme wurden immer konsequenter ausgeklammert. Bei Nikolaus von Kues kündigte sich erstmals eine neue Auffassung zur Erkenntnislehre an: das Erkennen besteht nicht im Abbilden vorgefundener Dinge. Das, was wir an Dingen erkennen,

⁵⁶ Das forderte den Widerstand der Kirche heraus, die hier die kanonischen Regeln für den Gehorsam gegenüber der dogmatischen Lehre der Kirche in Gefahr gebracht sahen.

⁵⁷ Das mit Dante eine Schriftsprache gefunden wurde, welche (jenseits vom Latein) auch vom einfachen Volk verstanden wurde, war für Hegel eine fundamentale kulturelle Revolution (die ganz entscheidend auch den Erfolg des Protestantismus beeinflusste). „Sein Prinzip ist eben dieses, den Menschen zu sich selbst zurückgeführt, das Fremde für ihn aufgehoben zu haben, – das Fremde in der Sprache“ (ebd., S. 16f)



gilt als Ergebnis von Deutungen, die das Subjekt aufgrund der ihm eigenen Denkformen vornimmt. Erkenntnis ist nicht mehr unabhängig vom Subjekt, sondern ohne es nicht mehr denkbar. Diese Neuerung, die später im Denken Kants einen ersten Höhepunkt fand, ebnete den Weg zum typisch modernen Denken.⁵⁸

Die beginnende Naturwissenschaft steht in diametralem Gegensatz zur Offenbarungsreligion, da sie die Welt aus ihren immanenten Gesetzen nach zu erklären versucht und ihr Wesen nicht aus der Enthüllung einer transzendenten Macht ableitet, die den Sinn der Wirklichkeit von außen an den Menschen heranträgt und erst dadurch konstruiert. (vgl. Overmann, 1993: 72) Andererseits wird die Natur als zutiefst beseelt, von einer inneren Kraft bewegt verstanden, die den Drang zum Göttlichen entfaltet. (vgl. Overmann, 1993: 69) Diese Vielseitigkeit der in alle Richtungen auseinanderstrebenden Erkenntnis wirkt nach der jahrhundertelangen aufgezwungenen Einheitlichkeit der Scholastik wie eine Befreiung aus dem Gefängnis des Geistes. So haben wir einerseits einen renaissancetypischen Panpsychismus, nach dem alles Seiende durch die Weltseele als Bewegungsprinzip belebt ist, andererseits eine beginnende Naturwissenschaft, der es, wie z.B. in Galileos Fallgesetz um kausalgesetzliche Zusammenhänge ging, abseits von jedem religiösen Hintergrund.

Der Begriff des „Humanismus“ weist auf eine tiefgreifende Interessenverlagerung von Theologie, theologischer Metaphysik, Erkenntnistheorie und Logik auf Wissenschaften vom Menschen, seiner Geschichte und Kultur, Politik, Ethik und Philologie, den „studio humanitatis“ hin. (Röd, 1994: 398) Zwar bleibt eine Abhängigkeit des Menschen von Gott bestehen, jedoch wird der Mensch als zunehmend göttlich, in seinen Ansprüchen und zugeschriebenen Fähigkeiten betrachtet. Inspiriert wurde diese durch die Erneuerung des „Geistes der römischen Antike“. ⁵⁹

In der Scholastik stand der Gottesbegriff und das Problem des Verhältnisses zwischen Gott und Schöpfung im Mittelpunkt, in der Renaissance war dies die Idee der Natur und des Menschen als geschichtliches und kulturelles Wesen und die vernünftige Gestaltung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens.

Das auf das Individuum bezogene Denken und zu seinen Verhältnissen im Diesseits ist der entscheidende Beitrag der Renaissance bzw. des Humanismus für die Entste-

⁵⁸ Auch andere Theoretiker wie z.B. Pomponazzi, Telesio und Montaigne betonen die Abhängigkeit des Wissens von der Erfahrung. Nach ihnen kann es keine Erkenntnis geben, die sich nicht auf Erfahrung zurückführen lasse. Für letzteren war die prinzipielle Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung jedoch auch Grund für die Unsicherheit alle Erkenntnis.

⁵⁹ Andererseits wurde das Spektrum religiöser Auffassungen insgesamt breiter bis hin zu skeptischen Auffassungen, welche bezweifelten, dass es objektive Wahrheiten und Werte überhaupt gibt. Das hochmittelalterlichen Denken kann als weitgehend einheitlich bezeichnet werden, dass insbesondere materialistische, hedonistische und radikal skeptische Positionen nicht aufkommen ließ. Diese Einheitlichkeit wurde in der Renaissance zugunsten einer Mannigfaltigkeit philosophischer Strömungen aufgegeben. Die dabei entstehenden Konflikte konkurrierender Auffassungen förderten den skeptischen Eindruck, dass die menschliche Vernunft das „Wesen der Dinge“ nicht erkennen könne. Der daraus entstehende subjektive Relativismus stellte jede Bindung an Wahrheiten und Werte in Frage, lief aber auch auf eine Ablehnung kirchlicher und staatlicher Autoritäten hinaus.

hung der Moderne. Mit Busche (2002: 463) reichen die Wurzeln des Umbruchs weit vor die Reformation zurück. Sie sind im säkularisierten und individualisierten Geist der Renaissance zu finden. An der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit wurde eine neue Wirklichkeitsauffassung in antiker Einkleidung zur Geltung gebracht.⁶⁰

2.4 Reformation

Luther betonte gegenüber der entleerten Form des religiösen Lebens die Innerlichkeit des religiösen Erlebens und brachte gleichzeitig Motive der deutschen mystischen Tradition zur Geltung. Der Vorrang des Geistigen, der alles im Glauben und nichts in den Werken, die einer nur äußerlichen Wirklichkeit angehören, gelten ließ, hatte seine Wurzeln in der neuplatonischen Spekulation. Der Mensch ist wesentlich Geist und die Seele verbindet sich im unbedingten Glauben mit Christus, so dass alles, was ihr eigen ist, auch Christus eigen ist – einschließlich der Sünde, die aber durch Christus übermächtige Gerechtigkeit getilgt wird. (vgl. Röd, 1994: 424-425). Bedeutsam ist die Leugnung der menschlichen Willensfreiheit in absoluter Konsequenz, da diese die Annahme der göttlichen Allmacht in Frage stellt. Dies führte konsequent dazu, sittliche Besserung des Menschen aus eigener Anstrengung als sinnlos zu erklären, denn nur die Einsicht in das eigene Unvermögen, am „Verzagen an den eigenen Werken“ öffnet den Menschen für die Erkenntnis des eigenen Unvermögens, welche ihn alle Hoffnung in den Glauben setzen lässt und damit der Gnade öffnet, die einzig etwas bewirken kann. Die Innerlichkeit des religiösen Erlebens brachte jedoch eine fundamentale Änderung der Stellung des Gläubigen gegenüber kirchlicher (und weltlicher) Gewalt und Luther beeinflusste das neuzeitliche Denken durch die Betonung des individuellen Freiheits- und Gleichheitsgedankens (These vom allgemeinen Priestertum).⁶¹

⁶⁰ Galileo hat zwar dem Wortlaut nach an platonische Äußerungen angeknüpft, es ging ihm jedoch um etwas Neues, um mathematisch formulierte Naturgesetze. In der Antike betraf die Mathematisierung mehr die Gestalt der Dinge, ihre Einordnung in ein System von Formen – in der Renaissance ging es um kausalgesetzliche Zusammenhänge wie z.B. im dritten Keplerschen Gesetz der Planetenumlaufbahnen und in Galileos Fallgesetz. Montaigne ist Skeptiker, die meisten Dramatiker folgen dem Stoiker Seneca, die Rhetorik schließt sich an Cicero an, die Poetik an Horaz, in der Malerei werden Zeuxis und Pharrhasios wieder salonfähig. Die italienische Renaissance steht damit auch in der Tradition ihrer eigenen „großen“ Vergangenheit. Die hellenistischen Schulen wurden zu einer von keiner Scholastik verfälschten Antike. (Vgl. Schmitt, 2008: 67)

⁶¹ Eine von Luther nicht intendierte Nebenwirkung war, nach Infragestellung der herkömmlichen kirchlichen Autorität, die Stärkung des Staates als Ordnungsfaktor. Die Lehre von der Freiheit förderte Freiheitsbestrebungen, die sich z.B. bei den Bauern als Aufstandsbewegungen äußerten. Die Betonung der Innerlichkeit des religiösen Erlebens ist ein wesentlicher Zug aller Mystik. Gott ist demnach kein jenseitiges Wesen, das vielleicht irgendwo seinen Sitz hat, sondern wirkt in der Seele wie auch in der Natur. Grundlage dieser Verbindung ist die Emanationslehre in vielfältigen Ausprägungen: Die Welt ist aus Gott hervorgegangen und deshalb Teil von ihm. Der „Urgrund“ ist eine Einheit, die sich selbst differenziert und damit die Vielheit, aber auch die Gegensätzlichkeit (wie Gut und Böse) hervorbringt. Die faktische Existenz des Bösen (oder „Nicht-Guten“) in einer von Gott abhängigen Welt weist für alle Mystik auf ein Theozieproblem hin, aber ebenso wie die Existenz des Bösen bleibt auch das Prinzip der Einheit in der Vielheit und Gegensätzlichkeit ein nicht mehr rational zu lösendes Geheimnis, das „Mysterium magnum“.



In der Nachfolge von Luther lag insbesondere Calvin, der mit seiner puritanischen Lehre ein mächtiges Motiv der persönlichen Lebensgestaltung entfaltetete, die weit bis in die Neuzeit ihre Wirkungen entfalten sollte. Mit seiner Lehre von der sich auch in den Handlungen des Menschen äußernden Allmacht Gottes entwickelte sich die Auffassung, berufliche Betätigung als besonders geeignetes Mittel der Askese und beruflicher Erfolg als Zeichen der Auserwähltheit zu werten. Calvin schuf mit der Prädestinationslehre einen radikalen Gegenentwurf zum Katholizismus, der dem Menschen sakramentales Heil versprach. Nur rastlose Berufsarbeit verscheucht die religiösen Zweifel an der eigenen Erwähltheit und gibt die Sicherheit des Gnadenstandes. (Weber 1904/05b: 105f) ⁶² Max Weber hat hierin eine wesentliche Grundlage, eine treibende Kraft für die Entwicklung des Kapitalismus gesehen.

In seiner Auseinandersetzung mit Webers These vom protestantischen Geist des Kapitalismus betont Marcel Hénaff (2002: 315ff) den Unterschied zwischen einem katholischen und protestantischen „Geist“ des Kapitalismus in der Metapher der „Gabe“. Die Unbedingtheit und die gleichzeitige Unsicherheit der von Gott kommenden Gnade lässt das Motiv für die Gabe verkümmern. Die Einsicht in das eigene Unvermögen lässt auch den Glauben an die Wirkungen generalisierter Reziprozität schwinden. Hingegen lässt der Katholizismus die Möglichkeit zu, Gottes Gaben zu erwidern, indem man im Geist der Caritas Anderen etwas gibt. Im Mittelalter spielte die Gabe eine wesentliche Rolle bei der Reproduktion der sozialen Ordnung.

2.5 Zusammenfassung

Umbrüche von dem einen in ein anderes Konzept des Denkens haben sich in der Geschichte mehrfach vollzogen:

Der erste Umbruch datiert um 300 v. Christus, in der die aristotelisch-platonische Tradition von den hellenistischen Philosophenschulen der Stoa, der Epikureer und der Skepsis abgelöst wurde. Der zweite im 300 Jhdt. n. Christus, in der diese hellenistischen Philosophenschulen von neuplatonisch-aristotelischen Schulrichtungen abgelöst wurden. Der dritte Umbruch führte ab dem 14. Jahrhundert von den aristotelisch-scholastischen Schultraditionen zur „Wiederentdeckung“ der hellenistischen Schulen, die seitdem nicht nur die Erkenntnistheorien, sondern auch die Ethik, Staats- und Wirtschaftstheorie und die Ästhetik dominieren. (vgl. Schmitt, 2008: 105)

Nach Mensching (1992) vollzog sich in der Auseinandersetzung um das Problem der Universalien ein epochaler Schritt in der Selbstreflexion des Bewusstseins, der die

⁶² Weber hat im calvinistischen Menschen eine „unerhörte innere Vereinsamung“ ausgemacht. Die absolute Unsicherheit der Gnadenwahl, die Funktionalisierung des Einzelnen zum Werkzeug Gottes, der, ohne Zeit zu verschwenden, unaufhörlich nach Erfolg strebt, da er nur darin die Zeichen der Erwähltheit zu erkennen vermag, machte die wirtschaftliche Tätigkeit zum eschatologischen Heilsweg.



gesamte europäische Zivilisation auf den Weg zur Moderne brachte. Nicht nur der Status logischer und metaphysischer Begriffe hing hiervon ab, sondern auch die Stellung des Menschen zu dem gesellschaftlichen System, in dem er lebte, wurde in neuer Weise bewusst. (Mensching, 1992: 9). Auch nach Schmitt war der Universalienstreit der unmittelbare Anlass für den Bruch mit dem Mittelalter und den „Aufbruch“ in die frühe Neuzeit. (Schmitt, 2008: 4)

Bis in die letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts hinein galt die mittelalterliche Logik als Inbegriff des Unvermögens, eines massiven Gegensatzes von Glaube und Vernunft und Hegel hatte mit seiner Aussage ihrer „scholastischen Dürreheit und ihrem bodenlosen Herumtreiben in Abstraktionen“ (ebd. S. 16) eben dieses beispielhaft bezeichnet.

Tatsächlich war die Scholastik jedoch ein Zeitalter der „extremen Rationalisierung der christlichen Kultur“. (Liberia, 1979: 111)

Das abendländische Mittelalter ist, wie wir heute wissen, in zwei Perioden zu gliedern: die Zeit vor der Rezeption der arabischen Philosophie (bis zum 12. Jahrhundert) und die Zeit danach. Die Logik, die ab der Mitte des 12. Jahrhunderts plötzlich ihren Aufschwung nimmt (vgl. Liberia, 1979: 113) entwickelt sich zeitgleich mit einer umfassenden Übersetzungsbewegung vieler bislang unbekannter griechischer und arabischer Texte und der systematischen Erforschung der Sprache. Abelard entwarf das neue Programm der theologischen Bildung: Alles theologische Wissen müsse von der Dialektik auf strengste geprüft werden, und Logik wird zu einer Instanz der Kritik an der Theologie.⁶³

Hieraus geht auch die Universitätskultur des Spätmittelalters hervor. Die thomistische Wahrheitsformel der Scholastik lautete dann auch: Wahrheit ist die Übereinstimmung des Verstandes mit den Dingen. Der Wahrheitsbegriff basierte bei Thomas aber noch auf dem metaphysischen Postulat der Intelligibilität alles Seienden als Ausdruck der göttlichen Vernunft. (Overmann, 1993: 55) Natürliche Dinge werden durch ein transzendentes Prinzip bestimmt.

Durchgängig aristotelisch-scholastische Lehre war, dass das Erkennen mit der Sinneserfahrung beginnen müsse; neu ist, (in der Spätscholastik), dass dieses nicht nur Ausgangspunkt, sondern Bedingung und Maß der Wissenschaftlichkeit einer Erkenntnis sei. (Schmitt, 2008: 27) Duns Scotus⁶⁴ hat als erster mit dieser tausendjährigen Auslegungstradition gebrochen und Ockham hat dies noch erheblich verschärft: Die Unmittelbarkeit der ersten Erfassung des ganzen Dings enthält alles, was auch ein je

⁶³ Sein Werk „Sic et non“ ein auf Widersprüchen basierende Textsammlung wird die neue Grundlage für die theologische Arbeit, die „scholastische Methode“, die darin besteht, dissonante oder entgegengesetzte Lehrmeinungen vorzustellen, die jeweils mit Pro und Contra Argumenten versehen sind. (Abelard, Petrus, *Dialectica, Theologica, Sic et non*)

⁶⁴ Für Heidegger war Scotus derjenige, bei dem das Interesse am lebendigen, praktischen Leben zu entscheidender Bedeutung gelangte und der ihn schon früh zu einer gleichartigen Grundeinstellung motivierte.



(höherer) Erkenntnisakt zu erfassen vermag. Die ursprüngliche, unmittelbare, sinnlich konkrete Erfahrung garantiert die Objektivität der Erkenntnis.

Für die Naturspekulation der Renaissance war noch typisch, dass Erscheinungen im Bereich der Dinge auf seelenartigen bzw. dämonischen Kräften beruhen und erst die beginnende Naturwissenschaft seit Descartes unternahm die Aufgabe zu beweisen, dass zwischen Ursachen und Wirkung gesetzmäßige, jeglicher Willkür entzogene Zusammenhänge bestehen. (vgl. Röd, 1994: 451) Mit Bacon, der an die Stelle des Glaubens die Erfahrung als Quelle der Erkenntnis setzt und der den modernen Empirismus begründet, kam die anthropozentrische Naturauffassung erstmalig voll zur Geltung: „Wissen ist Macht“, (Bacon, F., Essay, 2. Abt. XI) die Erkenntnis verleiht Macht über die Natur, so dass deren Kräfte zur Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen genutzt werden können. Die Akzentverschiebung wird deutlich, da noch bei Aristoteles die reine Theorie sowohl der sozialen Praxis als auch dem Genussstreben übergeordnet war. Bei Bacon wird das Verhältnis von Theorie und Praxis umgekehrt. Natur ist nicht mehr wie noch bei Augustinus und in der christlichen Philosophie des Mittelalters jener Bereich, in dem der Mensch die Spuren des Schöpfers suchen soll, sondern das Feld praktischer Betätigung. Die Auffassung der Natur als eines beseelten Ganzen lebendiger Kräfte wurde hier zugunsten einer mechanistischen Naturauffassung überwunden – der cartesischen Naturwissenschaft liegt allerdings, da Gott noch als Erstursache zur Welterklärung angesetzt wird, ein metaphysisches Prinzip zugrunde.⁶⁵

Die Devise des Mittelalters war das Prinzip unbedingter Abhängigkeit: sich durch Frömmigkeit der göttlichen Offenbarung würdig zu erweisen und alles weitere dem souveränen Verdikt Gottes zu überlassen. Offenbarung galt als etwas, das geschenkt wird, das eigenständig zu erringen als hoffnungslos galt (vgl. Beelmann, 1990: 33). Kein Gott zu sein, gehörte zu den schmerzlichen Einsichten, die der Mensch machen musste, um sich auf die Spur zu kommen (vgl. Beelmann, A., 1990) „Gott zu wissen und nicht selbst Gott zu sein, Seligkeit zu kennen und nicht selbst zu genießen, das ist ein Zwiespalt, ein Unglück“. (Feuerbach, a.a.O.)

Das „Elementardefizit fehlender Gottesebenenbürtigkeit“ (vgl. Beelmann, 1990: 11) stellte den Menschen unvermittelt vor die Notwendigkeit der Selbstbehauptung, aber befreite ihn auch von der Zumutung, sowohl diesem allmächtigen omnipotenten Gott gleichen zu müssen, als auch rückhaltlos einem „gnädigen Gott“ ausgeliefert zu sein. Die mit dem Gottesbegriff aufs engste verbundene „absolute Wahrheit“ und Urgrund allen Seins wie auch der Heilsgewissheit (im Jenseits) zu ersetzen, führte von dem Prinzip unbedingter Abhängigkeit, dem Ausgeliefertsein an die göttliche Gnade des

⁶⁵ Da auch die antike, die mittelalterliche oder mythische Naturauffassung auf Deutungen beruhten, kann man sagen, dass sich hier wiederum eine bestimmte Deutung der Natur durchgesetzt hat.



Mittelalters über die Überzeugung von der Gottähnlichkeit des Menschen in der Renaissance zu einer Dekonstruktion, die mit Descartes glaubte, dass die Vernunft allein die Welt rekonstruieren könne. Der Mensch kann sich mit Descartes allein kraft seines Denkens auf ein Fundament absoluter Wahrheit stellen. Die aggressive Rationalität der Neuzeit wurde schon vor Descartes in der kosmischen Anthropologie des Bovillus ansatzweise ausgebildet: „Der Mensch ist das weltdenkende, weltbildende Wesen“, „seine Seele geht auf die Eroberung der Welt aus“ (Groethusen, 1931) In der Scholastik stand der Gottesbegriff und das Problem des Verhältnisses zwischen Gott und Schöpfung im Mittelpunkt, in der Renaissance war dies die Idee der Natur und des Menschen als geschichtliches und kulturelles Wesen und die vernünftige Gestaltung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens.

Das auf das Individuum bezogene Denken und zu seinen Verhältnissen im Diesseits ist der entscheidende Beitrag der Renaissance bzw. des Humanismus für die Entstehung der Moderne. Mit Busche (2002: 463) reichen die Wurzeln des Umbruchs weit vor die Reformation zurück. Sie sind im säkularisierten und individualisierten Geist der Renaissance zu finden. An der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit wurde eine neue Wirklichkeitsauffassung in antiker Einkleidung zur Geltung gebracht.

Der Zusammenhang zwischen Sozialcharakter und Bevölkerungsbewegung wird von Riesmann betont: über Jahrtausende waren die meisten Gesellschaften durch geringe Siedlungsdichte und relativ hohem Bevölkerungsumsatz gekennzeichnet mit der Folge, dass nur wenige tiefgreifende soziale Veränderungen entstehen konnten. (Riesmann, 1958: 27) „Der traditionsgeleitete Mensch steht der Kultur wie einer einheitlichen Macht gegenüber, auch wenn ihm diese durch jene spezifische kleine Gruppe von Menschen, mit denen er in täglichem Kontakt steht, nahe gebracht wird“. (Riesmann, 1958:40) Das traditionsgeleitete Individuum soll sich (nur) in der allgemein anerkannten Weise verhalten. Eine eigenständige Persönlichkeit spielt keine besondere Rolle.

Die Zunahme der Bevölkerungsentwicklung seit dem Mittelalter und verbesserte landwirtschaftliche Methoden mit Ertragssteigerung und Geburtenzunahme bewirken als wirtschaftlich-soziale Ursachen einen Wandel, der auch die geistige Befreiung in einem dialektischen Wechselspiel begleitete. Verdichtete Besiedlung des Raumes, Intensivierung der Kommunikation, Zunahme der Arbeitsteilung und damit Differenzierung der Funktionen der Mitglieder der Gesellschaft traten hinzu. Die Zunahme sozialer Mobilität und der Fernhandel, der neue und vermehrte fremde Einflüsse und Erfahrungen nach sich zog, verursachten eine Lockerung des Traditionsgefüges und eine Differenzierung von Verhaltensmustern.



Mit Beginn des 18. Jahrhunderts, der entstehenden Industrialisierung und weiteren Differenzierung der Arbeitsteilung und des Handels entstanden differenziertere Rollen. Politische Veränderungen ließen größere politische Freiheiten entstehen.

Flexibilität und Wandlungsfähigkeit, Offenheit und Engagement werden die neuen erfolgreichereren Verhaltensmuster als starre Traditionsorientierungen. Gefordert waren Prinzipien, die auch in sich wandelnden Situationen gelten. Diese Prinzipien bildeten sich in Europa in der Renaissance im 15./16. Jahrhundert und in der Reformation heraus. Riesmann hat diese neue Verhaltenssteuerung „Innenleitung“ genannt: der „innengeleitete“ Mensch nimmt einen „seelischen Kreiselkompass“ auf, der ihn auf Kurs hält – er gehorcht aus Überzeugungen, bei Abweichung erfüllt es ihn mit Schuldgefühlen. (vgl. Riesmann, 1958: 40)

Bedeutsam ist jedoch, dass der ökonomische Traditionalismus Gewinn zwar als legitimes Motiv anerkennt, ihn jedoch stets auf eine darüber hinausreichende Moral bezog, in der exzessiver Gewinn normalerweise als unmoralisch galt. (vgl. Giddens, 1996: 134) Individualisierung ist mit Kaufmann (2005: 19) ein im Grunde soziales Produkt. „Der Aufstieg der Identitäten hat seinen Ursprung in der Auflösung der Gemeinschaften, die durch die Individualisierung der Gesellschaft hervorgerufen wurde“. Identität ist ein historisch bedingter, unlösbar mit der Moderne verbundener Prozess.

3. Die Moderne

3.1 Einführung

Die Vorstellung von der Moderne tritt, sieht man von einer Vorgeschichte ab, als historisch-politischer Epochenbegriff seit der französischen Revolution auf, die als Eintritt in die Moderne bezeichnet wird.⁶⁶ (vgl. Helmer, 1993). Die Philosophie der Aufklärung hat für diesen Prozess den Begriff des Fortschritts entworfen, der auch die Überwindung des Geschichtlichen in einen letztlich utopischen Zustand erwartet und erhofft (vgl. Winkler, 1999: 33). Moderne meint immer Modernisierung, Auflösung statischer Zustände hin zu einer Prozessualität: einerseits in einer wachsenden Herrschaft über die Natur mithilfe von technisch-wissenschaftlichen Verfahren und Werkzeugen und einer bewusst geplanten und gesteuerten über die äußeren – und zunehmend auch – inneren Bedingungen menschlicher Existenz. (Winkler, 1999: 33) Hegel hat dies in der Idee des zu sich gekommenen, absoluten Weltgeists entworfen. Moderne setzt einen offenen Zukunftshorizont voraus, den man selbst auszugestalt-

⁶⁶ Zahlreiche soziologische und sozialphilosophische Theorien (Baumann, Giddens, Habermas, Touraine) neigen dazu, Moderne und Neuzeit (als Aufklärung und Rationalismus) in eins zu setzen. (Zima, 2001: 26)

ten hat. Dies geschieht endtraditionalisiert, aber nach den Maßstäben einer für einheitlich gehaltenen Vernunft. Modernität steht für die Durchsetzung des Rationalitätsprinzips, setzt die Freiheit von Bindungen und die Autonomie von selbstbewussten, selbsttätigen Individuen voraus (vgl. Winkler, 1999: 33). Vergangenheit und Erfahrung, die und soweit (noch) nicht rationaler Prüfung unterworfen werden können, werden abgestreift, gar vernichtet.

Wenn verstanden werden will, was das heutige Modernitätsbewusstsein ausmacht, ist die Betrachtung des Bruchs der frühen Neuzeit mit dem Mittelalter konstitutiv.

Die Renaissance bringt keine Wiedergeburt der im –finsternen Mittelalter – unterdrückten Antike, sondern eine Hinwendung zu einer anderen, nämlich der hellenistischen Antike der Stoa, der Epikureer und der Skeptiker. Der neuplatonisch geprägte Aristotelismus des Mittelalters schien nichts als eine Verfremdung dieser wahren Antike zu sein. (vgl. Schmitt, 2008) Das, was 2000 Jahre vorher in Opposition zur Metaphysik Platons und seiner Vorgänger formuliert wurde, wird zur traditionellen Basis für den Schritt in die Neuzeit und von da an zur bestimmenden Kraft, die bis in die Moderne führt: Erst die Leugnung der Transzendenz öffnet dem Menschen die Augen für das irdische Dasein, das er selber in Glück und Unglück zu verantworten hat. Er verliert den Charakter eines (göttlichen) Werkzeugs, um sich dann daran zu orientieren, sein Schicksal selbst zu bestimmen.

Die stoische Lehre war seit der Renaissance in ständigem Vordringen gewesen und der Einfluss, den die Hellenismus-Rezeption in Renaissance und Aufklärung auf das Denken der Moderne ausgeübt hat, ist erheblich. (vgl. Saul B. Robinson, 1971)

Die moderne Staatstheorie Hobbes ist ebenso wie die liberale Wirtschaftstheorie von Adam Smith stoisch beeinflusst. Die neue Kosmologie stützt sich auf die epikureische Lehre von der Unendlichkeit des Alls, ebenso wie die Physik auf deren Atomtheorie. Die Philosophie ist von Mirandola über Descartes und Kant durch die Skepsis geprägt.⁶⁷

3.2 Descartes und die Neuzeit: Die Selbstgewissheit des denkenden Ich

Als ein für die Moderne zentraler Umbruch erweist sich nach Schmitt (2008: 3) „die frühneuzeitliche „Wende des Denkens auf sich selbst“, die Überzeugung, „in einem revolutionären Bruch mit dem Mittelalter (und dessen Abhängigkeit von der Antike) überhaupt erst die Möglichkeit einer souveränen Selbstbestimmung des Menschen

⁶⁷ Die Beurteilung der Scholastik mit den Prinzipien der hellenistischen Philosophie führte, neben der Betonung der Empirie und des Einzelnen, auch zu einer metaphysisch-theologischen Überbewertung der Empirie. Montaigne ist Skeptiker, die meisten Dramatiker folgen dem Stoiker Seneca, die Rhetorik schließt sich an Cicero an, die Poetik an Horaz, in der Malerei werden Zeuxis und Pharrhasios wieder salonfähig. Die italienische Renaissance steht damit auch in der Tradition ihrer eigenen „großen“ Vergangenheit. Die hellenistischen Schulen wurden zu einer von keiner Scholastik verfälschten Antike. (Vgl. Schmitt, 2008: 67)

begründet zu haben". Der orthodoxe Aristotelismus in seiner von der Scholastik kanonisierten Gestalt (Beelmann, 1990: 335) war in das Kreuzfeuer der Kritik geraten. Die Neuzeit und Moderne gemeinsam prägende Grundüberzeugung ist daher auch, in Abwendung von der Metaphysik im Sinne einer Begründung des Diesseits in einem transzendenten Jenseits und einer Wende des Denkens auf sich selbst dessen (reflexiv aufweisbare) Selbstständigkeit entdeckt zu haben (vgl. Schmitt, 2008, S. 82). Wie Böhme sagte: „Das Subjekt als Fundament der Erkenntnis und der Wahrheitsprüfung ist ein moderner Gedanke“. ⁶⁸ (Böhme, 1985: 260)

Die Anerkennung der empirischen Wirklichkeit (und der beobachteten, empfindsamen Hinwendung zu den Dingen selbst) sowie der eigenen, individuellen Existenz im Hier und Jetzt (einschließlich der Entdeckung der über sich selbst aufgeklärten, zu einem methodischen Gebrauch ihrer Regeln befähigten Vernunft) gilt als zentraler Impuls dieser Wende auf sich selbst. Diese Überzeugung von der unmittelbaren Evidenz der sinnlich erfahrbaren Einzeldinge steht bis heute in einer Tradition des Anti-Platonismus, der Lehre von der Wirklichkeit der Ideen. (vgl. Schmitt, A., 2008)

Alles was der Mensch wissen kann, weiß er demnach nur aus der Erfahrung und durch den methodisch-technischen Umgang mit dieser Erfahrung und Aufgabe des Denkens ist nunmehr allein die Vergegenwärtigung (Repräsentation) der wahrnehmbaren und beobachteten Welt. Es ist geradezu ein Dogma jedes kritischen Denkens geworden, dass – im Gegensatz zu Platon – Begriffe subjektive Produkte ohne ein eigenes reales Selbst für sich selbst sind, „*dass es ein für sich seiendes Wesen der Dinge nicht geben resp. es nicht erkennbar sein kann*“. (Schmitt, 2008: Für das Selbstverständnis der Moderne ist konstitutiv, dass sie sich in einem schroffen Gegensatz zur Antike (und allen Kulturen, die nicht aus der europäischen, westlichen Kultur hervorgegangen sind) versteht.

Der radikalste Bruch mit allem Vorangegangenen, mit dem zugleich die Neuzeit beginnt, wird einhellig bei Descartes gesehen. Für Hegel war „Descartes wahrhaftig der Anfänger der modernen Philosophie“ (Hegel, 1971), (Röd, 1978). Edmund Husserl spricht sogar von einer „Ewigkeitsbedeutung“ der ersten zwei Meditationen Descartes.

Mit Descartes, und seiner Vorläufern Bacon und Galileo, beginnt die exakte Wissenschaft, die Mathesis universalis, die wissenschaftlich-technische Zivilisation und die Idee der Neuzeit ist die Idee der Mathesis universalis. Nach Cassierer gibt es eine ideengeschichtliche Kontinuitätslinie der an der Mathematik orientierten exakten Wissenschaften: Cusanus – da Vinci – Kepler – Galilei – Descartes – Leibniz – Newton. Nach Adorno und Horkheimer tritt mit Descartes ein Grundtypus instrumenteller

⁶⁸ Für dieses weit verbreitete Mittelalterbildes sorgte bis heute insbesondere auch Jacob Burckhardts viel gelesenes Buch über „Die Kultur der Renaissance in Italien“ sowie stellvertretend für viele andere auch Gottfried Böhme: „(...) ein Kriterium der Unterscheidung dürfte unbestritten bleiben: das Subjekt als Fundament der Erkenntnis und der Wahrheitsprüfung ist ein moderner Gedanke.“ (Böhme, 1985: 260)

Vernunft die Herrschaft an. (Adorno, 1984: 20) Für Toulmin ist das Weltbild Descartes vor allem die philosophische Verarbeitung „von dreißig Jahren des Gemetzels im Namen der Religion“, auf das Bedürfnis nach Glaubensgewissheit jenseits der Religionen, die im Krieg jede Glaubwürdigkeit eingebüßt hatten.

Descartes, der nach Taylor (1994: 262) dem Strom der in der Spätrenaissance wiederbelebten augustinischen Frömmigkeit zuzurechnen ist, distanziert sich entschieden von der aristotelisch-scholastischen Tradition und mit ihm wandert der Begriff „Idee“ von seiner bisherigen ontischen Bedeutung fort, um sich auf etwas „Innerpsychisches“ – auf Dinge im Geist – auf eine Repräsentation zu beziehen (Taylor, 1994: 264). Descartes gibt der augustinischen Idee der Innerlichkeit eine radikale Wendung: die Ordnung der Ideen ist nicht mehr etwas, was wir „vorfinden“, sondern etwas, was wir „aufbauen“. (Taylor, 1994: 262 u. 264) Erkenntnis finden wir nicht außerhalb, sondern nur in uns selbst – *„indem wir eine richtige Vorstellung von den Dingen haben“* – (denn: *das Universum der Dinge ist im Universum des Geistes enthalten*) und die Kraft derselben liegt in ihrer formalen Methode (der Deduktion), die sich aus der Mathematik ableitet.⁶⁹

Dabei ist der geistige Erkenntnisbereich der gegenüber dem körperlich-materiellen höherrangige und hat in den westlichen Kulturen bis heute einen weit reichenden Einfluss auf das Bild vom Menschen:

„Sodann untersuchte ich aufmerksam, was ich denn bin, und beobachtete, dass ich mir einbilden könnte, ich hätte keinen Körper und es gäbe keine Welt noch einen Ort, an dem ich mich befinde, dass ich mir aber darum nicht einbilden könnte, dass ich selbst nicht wäre; ganz im Gegenteil sah ich, dass gerade aus meinem Bewusstsein, an der Wahrheit der anderen Dinge zu zweifeln, ganz augenscheinlich und gewiss folgte, dass ich bin, sobald ich dagegen nur aufgehört hätte zu denken, selbst wenn alles übrige, das ich mir jemals vorgestellt hätte, wahr gewesen wäre, ich doch keinen Grund zu der Überzeugung hätte, ich sei gewesen. Daraus erkannte ich, dass ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen oder deren Natur darin besteht, zu denken und die zum Sein keines anderen Ortes mehr bedarf, noch von irgendeinem materiellen Dinge abhängt, so dass ich dieses Ich, d.h. die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, völlig verschieden ist vom Körper, ja dass sie sogar leichter zu erkennen ist als er, und dass sie, selbst wenn er nicht wäre, doch nicht aufhörte, alles das zu sein, was sie ist.“

Rene Descartes, 1937, Ausgabe von 1997:53-57

Der Leib wird als reines Körperding aufgefasst und die Leiblichkeit, die den Ausgangspunkt unseres leiblichen „In-der-Welt-sein“ darstellt, durch Verabsolutierung des geistigen Standpunktes in einen sekundären Status abgedrängt. Für Husserl durch eine mehrfache Reduktion: erstens durch die Reduktion des Leibes auf den

⁶⁹ Die augustinische Innerlichkeit war nur oberflächlich gesehen etwas Innerpsychisches. Das Ziel war, das Göttliche zu finden, indem die Versenkung zwar zum Grunde der Seele führen sollte, jedoch in einem entscheidenden Sinne darüber hinaus: der Weg nach innen war der Weg zu Gott. (vgl. Taylor, 1994: 238, 239, 244)

Körper, durch den alle Bedeutsamkeiten und alle Qualitäten, die nur durch z.B. leibliches Empfinden und Bewegen erfahren werden, ausgegrenzt werden und zweitens durch eine *ergänzende* Abstraktion, dem Entstehen eines „Geistesding“ (*res cogitans*). Die Reduktion von einer Leiblichkeit, die im Sinne der Phänomenologie Husserls unser „In-der-Welt-sein“ konstituiert und nach der Aufgabe des Seelenbegriffs reduziert wird auf eine innerpsychische „Kognition“ wie ein „Ghost-in-the-machine“ (Ryle, 1986). (vgl. Waldenfels, 2000: 256)

Folgendes Bild soll dies verdeutlichen:



Der Leib selbst entzieht sich genau dieser Spaltung in entweder „sichtbar, aber nicht sehend“ und „sehend, aber nicht sichtbar“. In ihm kommt beides zugleich zustande und gerade das macht die Besonderheit des leiblichen Seins aus. (vgl. Waldenfels, 2000: 257)

Mit und durch Descartes ist das Bewusstsein, überhaupt die Subjektivität zum zentralen Gegenstand der Philosophie geworden, welche in der Folgezeit die spezifisch moderne Grundanschauung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses hervorgebracht hat. Descartes als Entdecker des neuzeitlichen Subjekts, frei von Zwängen und Tradition (vgl. Schutt, H.P., 1991:2), (siehe auch: Cassierer, 1927, S.131). Die Selbstgewissheit eines denkenden Ich als der unerschütterliche Grund allen Wissens. Der Befreiungsprozess des menschlichen Geistes, der mit der Renaissance einsetzt, ist mit Descartes in ein neues entscheidendes Stadium eingetreten – er wird durch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts vollendet.⁷⁰

⁷⁰ „Wie hoch man indes auch Descartes' Behauptung des Selbstbewusstseins als einziger Quelle aller Wirklichkeit werten mag, so liegt seine eigentliche Bedeutung doch nicht in dieser Erneuerung des augustinischen Gedankens von der Selbstgewissheit des denkenden Ich“, Karl Vorländer: Geschichte der Philosophie. Band 2, Leipzig, 1919, S. 7-13.

„Im Sinne des späten Wittgenstein müsste man Descartes folgendes Argument entgegenhalten: Bevor ich überhaupt zweifeln kann, muß ich die Bedeutung und Technik des Zweifels selbst erlernt haben. Zweifel als Akt eines auf sich selbst reflektierenden isolierten Subjekts ist nicht möglich, weil ich für das Zweifeln einen bereits erlernten öffentlichen Sprachgebrauch geltend machen muss. Wittgensteins Anliegen ist es, die Vorstellung eines einsam denkenden Subjekts, das ohne soziale Interaktion die Welt von sich aus konstruieren könnte, zu destruieren. Wir können nur Erfahrungen über



3.3 Formale Charaktere des neuzeitlichen Denkens

1. Der Pathos des radikalen Neuanfangs:

Es geht nicht um Reform und Erneuerung, sondern so gut wie immer um einen „radikalen Neuanfang“. (Hegel: Descartes hat den Boden der Philosophie von neuem konstituiert, Husserl: Descartes ist der urstiftende Genius der gesamten neuzeitlichen Philosophie (Hegel a.a.O. S. 123, Husserl, a.a.O S. 12, 75)

Das überlieferte Wissen ist nach Descartes nicht in allem falsch, aber im Ganzen ist es falsch. (Descartes, Discours..., Euvres, VI, 11) Hier liegt im Übrigen auch der gravierende Unterschied zu jeglicher „Re-naissance“.

2. Der Anspruch auf Universalität

Descartes schreibt mit der *Mathesis universalis*, wie der Begriff schon sagt, nicht nur über ein bestimmtes Wissensgebiet, sondern über „die“ Methode für alle Wissensgebiete. Ihre Anwendung hat sich dann auch auf die Politik, (Hobbes), die Ethik (Spinoza), die Ökonomie, das Recht (Pufendorf) und auf die Botanik (Linné) ausgeweitet. Die Anwendung der „Methode“ hat sich seit der Mitte des 18. Jhdt. vereinheitlichend und totalisierend auf alle Wissensgebiete ausgedehnt.

Beide Merkmale, die der Radikalität wie der Universalität, sind offensichtlich „technischen“ Charakters, die von einem Pathos und Drang zur Strukturierung getragen sind und weder äußere noch innere Grenzen kennen. (Welsch, 2002: 72) Descartes etablierte damit das rationalistische Baugerüst der Moderne, das die porös gewordenen religiösen Ansprüche universalistisch überwinden sollte und doch so etwas wie ein neues religiöses Fundament schuf. (Keupp, 2002: 3)

3. Das „anthropische Prinzip“ (Welsch, 2007: 1), wie Diderot es 1755 formulierte: „Der Mensch ist der einzigartige Begriff, von dem man ausgehen und auf den man alles zurückführen muss“. Alles Weltliche erhält nur vom Menschen aus einen Sinn⁷¹: „wenn man den Menschen ausschließt, dann ist das erhabene und ergreifende Schauspiel der Natur nur noch eine traurige und stumme Szene. [...] alles verwandelt sich in ein ungeheure Einöde“. „Wir können [...] nicht anders als zu anthropo-

unsere Welt machen, wenn wir vorher die Bedeutung der Wörter, die in dieser Lebenswelt Geltung haben, gelernt haben. Das menschliche Individuum muß in die „Gepflogenheiten“ (PU, 199) einer konkreten „Lebensform“ (PU, 241) involviert sein, die ihn mit Interpretationen über die Welt versorgt. Karl-Otto Apel kommentiert: „In der Tat wird ein durch die moderne Sprachanalyse hindurchgegangener Philosoph kaum mit Descartes (und noch Husserl) daran festhalten, dass man sich durch radikale Selbstbesinnung im Stile des methodischen Solipsismus aus der Verstrickung in die Sprache (bzw. ein mit ihr verwobenes Kultursystem) herausreflektieren könnte. Man kann z.B. nicht, ohne Rücksicht auf die Spielregeln der Kommunikation, Fragen stellen wie diese: Ist am Ende alles, was ich überhaupt meinen kann, bloß in meinem Bewusstsein?“ (Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, 2 Bd., Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt/M 41988, S.314f.)

⁷¹ Die schottischen Empiristen und englischen Moralphilosophen haben mit ihrer Betonung der Erfahrung und dass sich der Mensch durch Erfahrungen entwickelt und daraus vernünftige gesellschaftliche Regelungen entstehen, auch gegen transzendente Vorgaben und herrschende staatliche Konventionen (Institutionen) polemisiert. Die gesellschaftliche Sprengkraft des Empirismus im Zuge der sich entfaltenden Aufklärung in Europa war enorm. Locke hat auch mit dem Begriff der „Person“ erstmals eine auch heute noch relevante Definition von Identität vorgelegt: „Person ist die durch Bewusstsein konstituierte Einheit von Gedanken und Handlungen“. Identität ist keine Substanz, sondern besteht nur vermittels der Konstitution durch Bewusstsein. (vgl. Thiel 1997: 163)

morphisieren“, sagte Kant 1784 in der *Kritik der reinen Vernunft* und formulierte, dass sich zuallererst und grundlegend „die Gegenstände [...] nach unserer Erkenntnis richten“, und dass dies *konstitutive* Bedeutung für die Gegenstände hat. Diese Formel resp. dieses Prinzip stellt nach Welsch „das innerste Axiom der in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts Gestalt annehmenden Denkform der Moderne dar“, und stellt bis heute den gemeinsamen und verbindlichen Nenner des modernen Denkens dar, (Welsch, 2002: 3) wobei dieser heute (durch Historismus und Kulturanthropologie) eine differenziertere Struktur aufweist

3.3.1 Abstrakter und konkreter Individualismus

Nach Simmel (1904) bewegen sich die prinzipiellen Lebensprobleme der Neuzeit im Wesentlichen um den Begriff der Individualität, ihre Selbstständigkeit gegenüber der Macht, der Natur und der Gesellschaft zu behaupten und einzuordnen. (Simmel, 1904: 273)

Auch Kants gesamtes Denken ist vom Individualitätsbegriff seines Jahrhunderts getragen. Das 18. Jahrhundert war vom Ideal der Freiheit und Gleichheit entflammt, zwei heute einander ausschließende Begriffe. Die Vorrechte der oberen Stände, die despotische Kontrolle von Handel und Wandel, die Fronpflichten der Bauern und die immer noch mächtigen Zunftverfassungen wie der unerbittliche Zwang der Kirche wurden zunehmend als unerträglich empfunden. Hieraus entstand das Ideal der „bloßen Freiheit des Individuums“, das frei von tradierten Bindungen und Einschränkungen sein ihm innewohnendes Potenzial nutzen wird, die Gesellschaft in eine Epoche der natürlichen Vernunft zu überführen. Die ständischen, zünftigen und kirchlichen Institutionen, die unzählige Ungleichheiten zwischen den Menschen geschaffen haben, sollten zugunsten einer allgemeinen und dauerhaften Gleichheit der Individuen beseitigt werden. Dabei war nicht der besondere, in seiner Eigenart unverwechselbare Mensch Gegenstand des Interesses, sondern der *allgemeine Mensch*, der Mensch überhaupt. (Simmel 1904: 274) Die sich wandelnde Auffassung von Individualität und Aufwertung des Subjekts erscheint auch bei Locke (1690a, § 195), der postuliert, dass alle Menschen von Natur aus frei, gleich und unabhängig seien.

Das Grundmotiv der Philosophen seinerzeit war nach Simmel, das in jedem Individuum ein Kern enthalten ist, der das wesentliche an ihm und zugleich in allen Menschen derselbe ist. Für die Aufklärung des 18. – 19. Jhdts. ruhte der „Wert in dem Menschen, bloß weil er ein Mensch ist“. (Simmel, 1904: 274) Die Abkopplung individueller Rechtsansprüche von sozialen Statuszuschreibungen ist als historischer Durchbruch zu bezeichnen, denn von der Zeit an wird jede als freiheitlich geltende Rechtsordnung dem Postulat unterworfen, keine Ausnahmen und Privilegien mehr zuzulassen. (vgl. Honneth, 1994: 187) Denn auch die soziale Wertschätzung war in



traditionalen Gesellschaften mit dem sozialen Status verbunden, gewissermaßen verschmolzen. Das soziale Ansehen einer Person hing in ständisch gegliederten Gesellschaften davon ab, inwieweit sie die „kollektiven Verhaltenserwartungen habituell erfüllen kann, die „ethisch“ mit ihrem sozialen Status verknüpft sind“ (Honneth, 1994: 199) Rechtliche Anerkennung war gemäß der jeweiligen Wertschätzung abgestuft, die der Einzelne als Rollenträger genoss. (vgl. Honneth, 1994: 179)

Die angestrebte Individualität war eine „Individualität der Gleichen“, der allgemeine Mensch, der doch zugleich Individuum ist. (Simmel, 1901: 275) Eine „besondere Individualität“ verstieß gegen die Idee des allgemeinen Menschen, was in Fichtes Satz „ein Vernunftwesen müsse „schlechthin ein Individuum sein, aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte“ eindringlich zum Ausdruck kam (zit. nach Simmel, 1901: 51) Diese Art Individualität widersprach auch nicht der Kollektivität, denn der Mensch, der sich selbst „frei zu denken“ hatte, hatte sich auch unter das allgemeine moralische Gesetz zu stellen, sollte sein Tun ohne inneren Widerspruch als ein Gesetz für alle vorstellen können. Dadurch, dass Sinn und Inhalt der Freiheit des Individuums letztlich mit der Pflichterfüllung innerhalb der Gesellschaft identisch gesetzt wurde, verblieb das Ich in der Fesselung durch die Gesellschaft.

Das aufgeklärte 18. Jhd. forderte „im Wesen gleichartige Individuen, die zusammengehalten waren durch ein rational-allgemeines Gesetz und durch die natürliche Harmonie der Interessen“. (Simmel, 1901: 52) Die unendliche Freiheit des Ich stand zwar im Mittelpunkt philosophischer Normen, insbesondere bei Kant und Fichte – bei den Werten, die diese Individuen zu verwirklichen hatten, beherrschte jedoch die Gleichheit *vor dem Gesetz* die Ethik. (ders. S. 53)

Der abstrakte Individualismus des 18. Jhd. beschreibt eine prinzipielle, rein formale Individualität und stellt sie als transzendentes Ideal auf, wegen seiner apriorischen Gleichheit ist dieses Ich zwar farblos, (vgl. Abels, 2007: 148) bildete gleichwohl im Sinne Honneths den Ausgangspunkt für eine der im Zivilisationsprozess erkämpften drei Säulen intersubjektiver Anerkennung: Liebe, Recht und Solidarität und ist bis heute Grundbaustein freiheitlich demokratischer Rechtsordnungen. Aus dem abstrakten Individualismus des 18. Jahrhunderts manifestierte sich das Postulat von der Würde des Menschen und der Forderung nach Menschenrechten.

3.3.2 Romantik und Neuzeit

Das Zeitalter der Aufklärung ist allerdings auch ein Zeitalter der (ebenso radikalen und kompromisslosen) Gegenbewegungen zu ihr. Das 19. Jhd. hat den Begriff des Individualismus mit ganz anderen Inhalten gefüllt. Jetzt kommt es nicht mehr auf die abstrakte Gleichheit, sondern auf die konkrete Differenz der Individuen an.



Als Gegenbewegung gegen die neuzeitliche cartesianische Rationalität ist Vico (1725) zu nennen, der 100 Jahre nach Descartes seine „Neue Wissenschaft“ veröffentlichte, die gegen den Rationalismus und die Orientierung an Mathematik und Physik gerichtet war. Für wirkliches Wissen findet man nicht, wie die Neuzeit-Rationalisten, einen unaufhörlichen Fortschrittsprozess, sondern einen ständigen Kreislauf des Werdens und Vergehens. Montaigne begründete eine neue Art der Reflexion, bei der das Individuelle betont wird und die übermenschlichen Maßstäbe der moralischen Überlieferung als Chimäre demaskiert werden. Der Einzelne soll gemäß der „menschlichen Natur“ bescheiden in seinen Grenzen leben und seiner unwiederholbaren Besonderheit, eigenen Forderungen, Bestrebungen und Wünschen ungeachtet ihrer gesellschaftlichen Relevanz oder zwingenden Standards Raum geben. Ebenfalls Rousseaus mit „Discours sur les Sciences et les Arts“ (1750/1971: 32), der die *„ganze Richtung dieses Weltwissens“* als verfehlt ansah und ein stoisches Gegenmotiv der bescheidenen Zuwendung zur inneren Stimme des eigenen Gewissens empfahl. Rousseau macht damit einen weiteren entscheidenden Schritt, der bis heute seine Auswirkung entfaltet: er lenkte die Aufmerksamkeit auf die Empfindungen, auf die emphatische Wendung zum eigenen Inneren und auf die Legitimation starker, ja leidenschaftlicher Empfindungen (sowie auf die Rückkehr zur „Natur“).

Dass Identität mit subjektiver Erfahrung und dem Ausdruck individueller Gefühle verknüpft wird, dass Gefühle Ausdruck einer „authentischen“, nicht durch gesellschaftliche Einflüsse beschädigten Identität sind, nimmt hier seinen Anfang.⁷²

Auch Baumgartens „Aesthetica“ (1750) entsteht im gleichen Jahr als programmatische Schrift gegen die „cartesianische Neuzeit“ (Welsch, 2002: 73) und ist bis in die heutige Zeit über Schlegel, Baudelaire, Nietzsche u.a. als oppositioneller Gegenstrom lebendig geblieben, der gleichwohl zum Motor von Entwicklungsprozessen der Neuzeit wurde.

Die im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts aufkommende „Gefühlskultur“ war auch eine Reaktion auf die enttäuschten Hoffnungen auf die rationale Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Folge der französischen Revolution. Die innere Empfindung sollte der Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen sein und die Einzigartigkeit derselben berechtigt auch zur Opposition gegen gesellschaftliche Konventionen. Widerstand im Namen der Authentizität innerer Gefühle!

Der Anspruch auf individuelle Gestaltung der Persönlichkeit gipfelt in der Offenheit des eigenen Entwurfs – dieser wurde als ebenso unabgeschlossen, (heute: transitorisch) begriffen wie die gesellschaftlichen Verhältnisse, die als Entwurf vorliegen, an dem sich die Sehnsucht nach einem fernen Ziel festmacht. Die Welt ist fragmenta-

⁷² „Der pädagogische Individualismus im „Emile“ stand zu der vorherrschenden Tendenz in der Erziehung, die Verschiedenheit der Einzelwesen zu nivellieren, in einem bewussten Gegensatz. (...) und wurde vor allem in der deutschen Pädagogik aufgegriffen und weiterentwickelt“ (Rehberger, 1968: 261)



risch und nach vorne offen. Die Romantiker begriffen die Wirklichkeit als einen kontinuierlichen Prozess, in dem die Phänomene – Individuen wie die die gesellschaftlichen Verhältnisse – als in sich sinnvolle, aber nach allen Seiten hin offene Wirklichkeiten angesehen wurden. Schlegel (1798: 116) setzte diese offene Kontinuität des Prozesses gegen den griechischen Gedanken des objektiv Gültigen und des Kreislaufes im Werden und Vergehen. Die starke Betonung und Würdigung der Einzigartigkeit jedes „Dings“ an sich, ob Mensch oder Sandkorn, führte in der „romantischen Soziologie“ im Gegensatz zur „klassischen“ Soziologie mit ihrer „Allgemeingültigkeit der herrschenden Maßstäbe, Normen, Werte oder funktionalen Erfordernisse einer Gesellschaft“ (Gouldner, 1973: 206) zur Einzigartigkeit, zur Relativität und zum historisch gebundenen Charakter der Maßstäbe oder Bedürfnisse einer jeden Gruppe oder Gesellschaft. (ders.)

Dauerhafte Strukturen und Ordnung gegen romantische Einmaligkeit und Prozess. Das wird auch in der Aussage Nietzsches deutlich, der im Gegensatz zu Fichte verkündete: „Die höhere Natur des großen Mannes liegt im Anderssein“. (Nietzsche, 1887: 596) Das Individuelle in seiner frei gewählten Einzigartigkeit und Offenheit rückte ins Zentrum der Aufmerksamkeit und die Verschiedenheit der Menschen wurde eine sittliche Forderung. Jeder sollte das Idealbild seiner selbst, das keinem anderen gleicht, zu verwirklichen suchen. Soziale Wertschätzung, in der traditionellen Gesellschaft noch eng mit dem gesellschaftlichen Status (und seinem Rollenträger) verschmolzen, wird nun freigesetzt und auf die *besonderen* Eigenschaften einer Person gerichtet. Die moderne Auffassung, dass die besonders geschätzten Eigenschaften einer Person nicht der perfekten Habitualisierung einer „standesgemäßen Rolle“ entsprechen, sondern der einmaligen Weise der Interpretation dieser Rolle und der Herausbildung persönlicher Unterschiede gegenüber anderen Menschen, hat hier ihren Ursprung. Dass die Auflösung des gewohnten Wertekosmos neben befreienden Wirkungen auch verunsicherte, dass an die Stelle des bisher unhinterfragten Wertehorizonts ein pluraler Raum von Möglichkeiten tritt, in dem über Geltungsansprüche gestritten wird und dass die neuen Möglichkeiten nicht für alle in gleicher Weise genutzt werden konnten, ist nur die andere Seite einer erweiterten persönlichen Freiheit, die stets auch ihren Widerspruch mit sich führt.

3.4 Zwischenergebnis

Wie im Altertum, so folgt auch in der Neuzeit auf eine wesentlich kosmologisch-metaphysische eine vorwiegend anthropologische Periode der Philosophie: dort die Sophistik, hier die Aufklärung. (Vorländer, 1903: §85, Online Texte)

Die Renaissance betonte die Individualität des Menschen, seine ihm innewohnende kreative Kraft der Weltschöpfung und idealisierte die Persönlichkeit als Ergebnis all-

seitiger Bildung. Die protestantische Ethik betonte die religiös fundierte, prinzipiengeleitete Hinwendung zur diesseitigen Welt und die rationale Verfügung über sie – andererseits die Verantwortung des einzelnen Individuums für sein eigenes Leben. Der Utilitarismus ist vom Wert des gewöhnlichen Lebens beseelt und resultiert aus der Epoche der frühen Neuzeit, basierend auf dem Protestantismus (das durch Gott geheiligte gewöhnliche Leben), in der das Alltagsdasein in Ehe und Beruf gegenüber den früher vermeintlich „höheren“ Betätigungsweisen zu vermehrter Anerkennung gelangte.

Die Aufklärungsphilosophie hat sich in ihrem Selbstverständnis im Gegensatz zu einer von Religion und Überlieferung bestimmten Vergangenheit definiert. Ihr Anspruch war nach Mitscherlich (1977: 38) „Welt ohne vorherige Auslegung zu erfahren“. Und sie war davon überzeugt, dass „der menschliche Verstand die Daseinsbewältigung besser sichern könne als Religionen und Traditionen“⁷³ (vgl. Gukenbiehl, 1992: 105)

Das von Taylor skizzierte Hintergrundbild, dass unseren intuitiven moralischen und spirituellen Reaktionen zugrunde liegt, ist wesentlich beeinflusst durch eben diesen abstrakten und qualitativen Individualismus der Aufklärung, insbesondere die Achtung vor dem Leben und der Integrität des Einzelnen. Hierin die Autonomie und Freiheit der eigenständigen Persönlichkeitsentfaltung (Romantik) und die Bejahung des gewöhnlichen Lebens, die aus der Reformation resultiert.

- Aus dem abstrakten Individualismus des 18. Jahrhundert manifestierte sich das Postulat von der Würde des Menschen und der Forderung nach Menschenrechten.
- Aus dem qualitativen Individualismus die Relativität, die Einzigartigkeit oder der historisch gebundene Charakter der Maßstäbe. (vgl. Simmel 1901: 53, Gouldner, 1973: 206)

Gewinnt das Individuum im abstrakten Individualismus die Freiheit, sein Recht als freies und gleiches Wesen gegenüber jedermann einzufordern und sollte seine Identität durch freiwillige Einsicht in die Vernünftigkeit gesellschaftlicher Rollen geprägt sein, leitet sich dieselbe in der Romantik vor allem in Distanz zu diesen Rollen ab. Für Herder steht „die Transformation spontaner Neigungen in authentischen Selbstausdruck und im Gegensatz zu Gesetzen und Regeln“ im Mittelpunkt seiner Freiheitsidee. (Joas, 1996: 126) Der Einfluss Herders, z.B. in Goethes und Schillers Werk und in der Romantik ist außergewöhnlich.

Wie Honneth (1994) ausführt, ist bedeutsam, dass der Strukturwandel von der traditionellen zur modernen Gesellschaft zur Individualisierung sozialer Anerkennungsver-

⁷³ Für Descartes und die Hauptvertreter des deutschen Idealismus (Kant, Hegel, Fichte) ist die menschliche Subjektivität der Quellgrund aller Wirklichkeit und Wahrheit – und – diese menschliche Subjektivität vollzieht sich im Denken. (Zima, 2000: 3)

hältnisse führte. Wenn sich, als Effekt der einsetzenden Säkularisierung, ethische Verpflichtungen immer weniger auf religiösen oder metaphysischen Überlieferungen gründen lassen, sondern „innerweltliche Entscheidungsvorgänge“ darstellen (Honneth, 1994: 202), wird der gesellschaftliche Wertekosmos umdefiniert und verändert auch seine Maßstäblichkeit für Fragen des sozialen Prestiges. Der Kampf des Bürgertums gegen die feudale Ehrvorstellung des Adels war auch ein Kampf um neue Wertprinzipien, um eine veränderte Anerkennungsordnung und eröffnete bis heute einen Raum pluraler Möglichkeiten, in dem Geltungsansprüche vorgetragen werden. Soziale Wertschätzung ist durch das (jeweilige) kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft, ihren ethischen Zielvorstellungen bestimmt und in ihrem Verlauf eine geschichtlich variable Größe. Damit zieht nach Honneth (1994: 205) eine Spannung in die Frage der sozialen Wertschätzung ein, die bis heute immer wieder als kultureller Konflikt ausgetragen wird. Der junge Hegel entwickelte in Auseinandersetzung mit Machiavelli und Hobbes, die mit ihrem Credo vom „Kampf um Selbsterhaltung“ ein egozentrisches, Nutzen maximierendes Menschenbild entworfen hatten, seine Anerkennungslehre und postuliert, dass „sich aus einem Kampf der Subjekte um die wechselseitige Anerkennung ihrer Identität ein innergesellschaftlicher Zwang zur praktischen-politischen Durchsetzung von Freiheit verbürgenden Institutionen ergibt“. (Honneth 1992: 11) Der Kampf um Anerkennung – ein Kampf aus moralischen Motiven tritt an die Stelle der Hobbeschen Trias von Konkurrenz, Misstrauen und Ruhm. (vgl. Ricoeur, 2006: 221, 234)

Der Mensch wird, und hier sind die Einflüsse der Renaissance erkennbar, aus dem Zwiespalt entlassen, von Natur aus Böse zu sein bzw. eine Neigung dazu zu haben. Mit der Aufwertung der individuellen Erfahrung (Descartes) und der Empfindung (sinnlichen Wahrnehmung) als einzige Quelle der Erkenntnis (Concordet) geht eine kritische Betrachtung der materiellen und politischen Verhältnisse einher. Der Mensch wird auch als „von Natur aus gut“ angesehen, der durch verderbliche politisch-soziale Zustände (Diderot) seiner ursprünglichen Freiheit verlustig gegangen ist. Für die Aufklärung gilt der charakteristische Grundsatz, dass die Sittlichkeit des Menschen unabhängig sei von religiösen und metaphysischen Meinungen. (vgl. Bayle, Montesquieu, Wolff) Das Ideelle, in welcher Gestalt auch immer, ist kein notwendiges Hintergrundbild zur Entfaltung des „Guten“, bis hin zu den Anschuldigungen, die Religion ist der größte Feind der „natürlichen Moral“. In diese Zeit fallen auch die Anfänge des theoretischen Sozialismus, die z.B. mit Morelly die Wurzel allen Übels im Privateigentum sieht.

Kant (1755/1966) hatte mit seiner transzendentalen Dialektik „die Ontologie als dogmatische Wissenschaft vom Seienden so umfassend vernichtet, wie kein anderer



vor ihm". Laut Kant haftet der menschlichen Vernunft als „unvermeidliche Illusion“ ein transzendentaler Schein an: Seele, Welt oder höchste Wesen sind keine erkennbaren und bestimmbaren Dinge (Substanzen). Sie sind, da sie jegliche Erfahrung übersteigen, lediglich subjektive Bedingungen unseres Denkens und sollten auf ihren Wert als Ideen, als „regulative Prinzipien“ zurückgeführt werden. Endlichkeit und Unendlichkeit, Natur und Freiheit sind ebenso wie Zufall und Notwendigkeit nur Ideen, aus denen keine Erfahrungstatsachen abgeleitet werden können. Da unsere Vernunft die Tendenz hat, die Frage nach dem „Warum“ immer weiter zu erstrecken, gelangt sie irgendwann zu ihren letzten angenommenen Prinzipien und macht hieraus ein transzendentes Objekt – ein höchstes Wesen. Das jedoch übersteigt offensichtlich jegliche Erfahrung. Das Ideal eines höchsten Wesens ist nach Kant nur eine Idee, ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Dinge dieser Welt so anzusehen, als entspringen sie einer notwendigen ersten oder letzten Ursache. Auch die Identität wird bei Kant unter die regulativen Prinzipien subsumiert – als relationale Invariante, wie Ricoeur (1996: 147) schreibt. Was bleibt, wenn der metaphysische Ballast abgeworfen wird, ist lediglich „die Organisation eines kombinatorischen Systems, die durch ihre Beständigkeit in der Zeit zum Transzendentalen der (...) Identität wird“ (Ricoeur, 1996: 146).^{74 75}

Fichte, der den kantischen Idealismus vollenden will und diesen zum absoluten Idealismus steigert, der die ganze Erfahrung des Seins aus dem Selbstbewusstsein ableiten will, leitet die ganze folgende Periode spekulativer Philosophie der deutschen Philosophie ein: Jeder Gegenstand ist nur dadurch, dass er im Bewusstsein erzeugt wird.

Wir sehen einen allmählichen Fortschritt der Philosophie über das „Wesen“ Platons und den „Begriff“ des Aristoteles hinweg zu dem „Bewusstsein“ der Cartesianer, dem „Selbstbewusstsein“ Kant-Fichtes und endlich – zu der mit der Substanz identischen „Idee“ der Schelling-Hegelschen Philosophie. (vgl. Vorländer, 1903: § 55) Schellings Naturphilosophie versucht die ganze Natur als einen großen Organismus, als zu-

⁷⁴ Von Erlebnissen ekstatischer Schau, denen sich Mystiker aller Zeiten bedient haben um den Gottesbeweis zu führen, einmal abgesehen. Umgekehrt lässt sich allerdings auch die Nicht-Existenz Gottes wissenschaftlich nicht nachweisen.

⁷⁵ „Kant fragt nach der Reichweite menschlicher Erkenntnis und danach, inwieweit wir von unserer Vernunft legitimen Gebrauch machen. Kants Methode ist es, von allem empirischen Material, das die Sinne liefern, zu abstrahieren und zu fragen, welche Bedingungen vorhanden sein müssen, damit uns Erfahrung überhaupt möglich ist. Er übersteigt gleichsam das gegenständliche Denken nach rückwärts, um die Bedingungen aller möglichen Erkenntnis aufzuzeigen, um so Resultate des legitimen Gebrauchs der Vernunft zu rechtfertigen. Auf dem Wege der Rückreflexion stößt Kant auf die Formen des Verstandes, die a priori, d.h. vor aller Erfahrung im Erkenntnisvermögen bereitliegen. Dies sind bei ihm die Anschauungsformen Raum und Zeit und die Verstandesformen (Kategorien). Wittgenstein bestreitet die Möglichkeit einer solchen Rückreflexion: Sofern ich die Bedingungen und Grenzen allen Denkens erforschen will, kann ich es nur wieder im Denken selber, welches durch die logische Form der Sprache begrenzt ist. Ich denke über das Denken und dessen Reichweite nach, aber kann es nicht von einem außerhalb des Denkens her, sondern nur, indem ich bereits wieder innerhalb meiner sprachlichen Grenze denke“. (Markus Holzinger (1991): L. Wittgenstein oder die Ruhe vor der Philosophie)



sammenhängendes System zu sehen (Pantheismus) und trägt damit die Teleologie als konstitutives metaphysisches Prinzip in die Natur hinein. Schon mit Fichte, mehr noch mit Schelling, aber vollendet durch Hegel wird nun (wiederum) der große, alles umfassende Systemgedanke gehegt. Hegels „Absolutes“, der Grund der Welt ist die Vernunft, als Prinzip, als zeit- und raumlose, von Ewigkeit her gedachte Idee. Nur sie existiert wahrhaftig und alles andere ist nur Moment ihrer Verwirklichung. Damit wird die Philosophie zum spekulativen, absoluten Idealismus.

In Herbart und Schopenhauer kehren die platonischen Ideen zurück. Zwar will niemand mehr leugnen, dass die Welt der Erfahrungen nur eine Welt der Erscheinungen ist, aber das „Ding an sich“ (Herbart) ist metaphysisch zu ergründen, die Ideen bleiben (Schopenhauer), sie erzeugen das „eigentliche“ Sein. Die Erscheinungen haben kein eigentliches Sein, sie sind der ewigen Vergänglichkeit unterworfen.

Die Erneuerung des Materialismus, angetrieben von der „Ernüchterung über die metaphysischen Spekulationen der genannten Theoretiker, die in der Natur nichts anderes als Offenbarungen göttlicher Ideen oder Formenspiele transzendentaler Prinzipien sehen konnten und bestärkt durch die rapide Entwicklung der Technik, führte auf der Grundlage der experimentellen Methode Galileis und des methodischen Ideals Descartes zu einem naturwissenschaftlichen Materialismus, der wieder einmal die kraftbegabte Materie zur Basis der gesamten Weltanschauung machte“. (vgl. Vorländer, 1903: 249 ff.) Dessen Gegenbewegung war der Spiritualismus oder der spekulative Theismus mit einer erneuten Aufwertung der katholischen Neuscholastik des Thomas von Aquin. Ihr sollten die gesicherten Erkenntnisse der neueren Wissenschaft „eingegliedert“ werden. Das Bedürfnis nach einer einheitlichen Weltauffassung durch neue metaphysische, aber auf empirischen Fundament ruhende Systembildungen wird von Fechner befriedigt, der mit Hartmann und Wundt die neuromantische Reaktion auf den Realismus der Naturwissenschaften anführte, aber auch etwas Neues schuf, das bis heute seine Auswirkungen entfaltet: die Leib-Seele-Problematik.⁷⁶

Marx, der die hegelsche Dialektik auf den geschichtlichen Prozess anwendet und die treibenden Mächte in den ökonomischen, nicht den ideellen, sieht, begründete den wissenschaftlichen Sozialismus. Die Formen des Geistes (Kunst, Religion, Philosophie z.B.) sind ideelle Konstruktionen, Projektionen der konkreten ökonomischen Realität (Basis) auf eine höhere Ebene (Überbau) und Ausdruck der Entfremdung zu sich selbst. Ist bei Feuerbach Entfremdung noch die Unterwerfung des Menschen unter einen Gott, den er selbst hervorgebracht hat, ist diese bei Marx in der Ideologie als Projektion der Beziehungen in der Warenproduktion verortet. Die Menschen können

⁷⁶ Psychophysik oder Lehre vom Zusammenhang zwischen Leib und Seele. Alles Geistige hat seinen Träger oder Ausdruck in etwas Körperlichem



als Herrscher über die Produktionsmittel damit beginnen, ihre eigene Geschichte mit vollem Bewusstsein zu machen und aus dem „Reich der Notwendigkeit“ in das „Reich der Freiheit“ zu wechseln. (vgl. Karl Marx, 3. Aufl. S. 305 f.). Für Lyotard (1986: 197) gehört der Marxismus zu den Metaerzählungen des Geistes, hier in der Mischung aus Aufklärung mit wachsender Herrschaft über die Natur (Eroberung der materiellen Natur: Wohlstand) und Idealismus mit Rückkehr des Menschen *zu sich selbst* aus den entfremdeten äußeren Beziehungen. Für Touraine gehört der historische Materialismus zum systematischen, herrschaftlichen Fortschrittsdenken, insofern das Proletariat kein Klassensubjekt ist, das in der Lage wäre, autonom zu handeln, sondern ein Vollstrecker historischer Notwendigkeit. (Touraine, 1992: 103)

3.5 Soziologische Betrachtung

Peter Wagners Konfigurationen der Moderne setzen vor mehr als 200 Jahren mit der „Etablierung moderner Ideen als imaginäre Bedeutungen für Individuen und Gesellschaften (...) sowie neuen Typen sozialer und politischer Themen und Konflikte“ an. (Wagner, 1995: 25) Er differenziert drei Konfigurationen der Moderne: zunächst die „restringiert liberale Moderne“ mit Beginn der Französischen Revolution. Hier wird die grundsätzliche Ambivalenz der Moderne in den begrifflichen Gegensatzpaaren von Autonomie und Freiheit der Individuen einerseits und rationaler Beherrschung andererseits begründet. Foucault beschrieb den Prozess des Übergangs der Macht vom Herrscher auf das Volk, der, von einer starken Liberalität und Offenheit getragen, alsbald als gefährlich erkannt und über die Veränderung staatlicher Institutionen wie Gefängnissen, Psychiatrie, Schule und Heer stärker reglementiert wurde. (Foucault 1975 in: Überwachen und Strafen)

Nach Hobsbawm (1998: 57) entstand in der Blütezeit des bürgerlichen Liberalismus, zwischen 1830 und 1878 das „Nationalitätsprinzip“. Nachdem das Volk von den revolutionären Demokraten zum zentralen Begriff erhoben wurde, wurde dieses auch in Abgrenzung zu anderen in der Formel Staat – Nation – Volk zusammengefasst. Eine Nation umfasste einen Territorialstaat gewisser Größe wie auch die Idee der Nationenwerdung als Expansionsprozess. In Abgrenzung zu der klassischen Ära des Freihandelsliberalismus ist das Nationalitätsprinzip eng mit der Entstehung des Kapitalismus verbunden, der auf „durch staatliche Grenzen definierten Volkswirtschaften“ in Verbindung mit politischem Pluralismus in Europa basierte. (vgl. Jungwirth, 2007: 82) Zu dem, was als „Nation“ zu gelten hatte, kam „die Fähigkeit zur Eroberung, (...) der Umstand, ein imperiales Volk zu sein, um einer Bevölkerung die eigene kollektive Existenz zu Bewusstsein zu bringen“ (Hobsbawm, 1998: 51) ⁷⁷

⁷⁷ Der Rückgriff auf die Evolutionstheorie Darwins zeigt sich in dieser imperialen Tendenz im erfolgreichen Kampf eines Volkes um sein Dasein. Im Nationalitätsprinzip sind die Ideen von Entwicklung, wirtschaftlichem Fortschritt und Expansion bzw. Inklusion miteinander verknüpft. (vgl. Jungwirth, 2007: 87)



Neue Produktionsformen brachten neue gesellschaftliche Klassen hervor und die Kolonisierung ermöglichte nicht nur die Schaffung neuer Märkte und Anlagemöglichkeiten für Kapital, sondern insbesondere die Ausbeutung von Rohstoffen und Arbeitskräften. Diese Industrialisierungsbewegungen führten bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zu fundamentalen gesellschaftlichen Umwälzungen, welche auch die Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens und die Rolle des Staates betraf. Die Bildung von Organisationen der Arbeiterbewegung entstanden in Frankreich und dem Deutschen Reich, verspätet auch in den USA. Die Kolonisierung, die zwar bereits im 15. Jahrhundert einsetzte, erreichte im 19. Jahrhundert aus den o. g. Gründen einen Höhepunkt.

Einerseits finden wir durch die bürgerlichen Revolutionen in Europa freiheitlichere gesellschaftliche und rechtliche Ordnungen (siehe: Individualisierung), andererseits ein zunehmend krasserer Missverhältnis von Reichtum und Armut, der auf der Ausbeutung von gesellschaftlichen Gruppen der Arbeiter sowie der Unterwerfung „ausländischer Besitzungen“ und deren Bevölkerung basierte. Kennzeichnend für diese Phase der Moderne sind die Herausbildung von Formen der Kollektivbildung und Organisation von politischen (Nationalstaat), ökonomischen (Kapitalismus und Imperialismus) und gesellschaftlichen (Klassenbildung/Gewerkschaften) Formen und aufbrechenden Widersprüchen. Insbesondere in den USA tauchte die so genannte „soziale Frage“ auf, mit der die gegen Ende des 19. Jahrhunderts auftauchenden Probleme aus neuen Produktionsbedingungen und liberalen allokativen Praktiken, die Widersprüche zwischen liberalen politischen Theorien und sozialen Realitäten benannt wurden. (Wagner 1995: 88f.) Diese wurde auch Gegenstand in den sich neu herausbildenden Sozialwissenschaften.

Die „erste Krise der Moderne“ (Wagner, 1995: 109) führte zu einem Umschlagen „liberaler Praktiken“ in „organisierte Praktiken“, zu einem höheren Grad institutioneller und gesellschaftlicher Organisation und nach Wagner zum Übergang in die „organisierte Moderne“. Die Phase von 1875 bis zum Beginn des ersten Weltkriegs wird von Hobsbawm als „imperiales Zeitalter“ bezeichnet. Unternehmen wachsen, Oligopole entstehen, der Staat versucht durch zunehmende Regulierung Einfluss auf die wirtschaftliche Sphäre zu erhalten (Abkehr vom „laissez-faire“) und die Volkswirtschaften stehen in zunehmender Rivalität und Konkurrenz zueinander, aus denen sich beherrschende (imperiale) Volkswirtschaften durchsetzen. Der Begriff der Nation und nationale Grenzen wie auch die Nationalität erhielt durch die Definition von Staatsbürgern, dem Staatsbürgerschaftsrecht⁷⁸, dem Wahlrecht und der vereinzelt

Zeitgleich mit der Nationalstaatenbildung wurden Gesetze zum Umgang mit Ausländern und Flüchtlingen geschaffen, ganz im Gegensatz zu der bisher üblichen liberalen Behandlung dieser Bevölkerungsgruppen.

⁷⁸ Die Ausstellung von Ausweispapieren und die Verpflichtung, diese bei sich zu führen, gehörte seit dem 1. Weltkrieg zu Akten staatlicher Souveränität.

Einführung von Sozialgesetzgebung eine neue Bedeutung. Nicht zuletzt wurden hiermit alle die aus dieser Definition und damit verbundenen Rechten ausgenommen, die durch Regulierung der Einwanderung bzw. Ausweisung hiervon ausgeschlossen waren. (Bsp.: der „Chinese Exclusion Act“ in den USA von 1882).⁷⁹

Innerstaatlich wurden Teile der Bevölkerung von allen oder anteiligen staatsbürgerlichen Rechten ausgeschlossen, wie Frauen (Wahlrecht ab 1920), Angehörige der indigenen Bevölkerung (Wahlrecht ab 1924) oder kolonisierte Bürger.

Die Bildung von Nationalstaaten brachte auch die Rede vom „Recht auf Selbstbestimmung“ jener auf, die durch „ethnische Zugehörigkeit“ und „Sprache“ verbunden waren und die imperialen Zumutungen in der Konkurrenz der Staaten illustrierten, ebenso wie der noch dunklere Begriff der „nationalen Würde“. Der Besitz von Kolonien fungierte als Statussymbol gegenüber den anderen Kolonialmächten, jedoch auch zur Herstellung einer begrifflichen Unterscheidung zwischen „starken“ und „schwachen“ Ländern – in Bezug auf die kolonisierten Gebiete zwischen „fortschrittlich“ und „primitiv oder rückständig“ – die hiermit eine symbolische neue Ordnung schuf, die entsprechend der sich herausgebildeten und untereinander verflochtenen Weltwirtschaft von weltweitem Umfang war.

Die Welt wurde in eine „zivilisierte“ und „rückständige/barbarische“ Welt eingeteilt (Hobsbawm 1989: 106). Der Kolonialismus hatte die Welt an diesen Unterschieden geprägt, „Verwestlichung“ galt als Orientierung an den Ideen der westlichen Welt.

Die sich nach dem 1. Weltkrieg abzeichnenden sozialwissenschaftlichen Theorien stehen im Kontext von offen zutage tretenden gesellschaftlichen Widersprüchen, der sog. „sozialen Frage“ und sie orientierten sich daran, wissenschaftliche Methoden und Instrumente zu deren Beherrschung zu erarbeiten. (vgl. Jungwirth, 2007: 97) Auf der Ebene der sich herausbildenden Sozialwissenschaften setzte sich eine positivistische Tendenz durch („soziale Physik, exakte Wissenschaft“), welche die neuen sozialen Realitäten mit naturwissenschaftlichen Prämissen und Methoden angehen wollte. (Wallenstein et.al. 1996: 17 ff.) und eine Versöhnung von „Ordnung und Fortschritt“ anstrebte.⁸⁰ Die krisenhafte Veränderungsdynamik der Moderne, welche immer auch den sozialen Zusammenhalt bedrohte, hatte daher nachhaltigen Einfluss auf die noch heute einflussreichen Paradigmen der Identitätstheorien von Mead wie auch von Erikson. Insbesondere Karl Polany (1978 [1944] hatte in *The Great Transformation* darauf hingewiesen, dass vor dem 19. Jahrhundert „die wirtschaftliche

⁷⁹ Die amerikanischen Gewerkschaften haben die Einführung des Chinese Exclusion Act unterstützt und dies zeigt, wie soziale Fragen über die Formulierung „nationaler Differenzen“ als nationalstaatliches Problem behandelt wurden.

⁸⁰ Die Lösung der sozialen Frage sollte an eine „kleine Anzahl intelligenter Elite“ übergeben werden, welche mittels der Installation einer neuen geistigen Macht die „Revolution“ beenden könnte. (Wallenstein, S. 19)



Tätigkeit des Menschen in seine Sozialbeziehungen eingebettet war“ (ebd.: 75), während in der Moderne in umgekehrter Weise die Sozialbeziehungen in die Wirtschaft eingebettet sind. Traditionelle wie auch archaische Ökonomien beruhten auf Prinzipien von Redistribution und Reziprozität, als soziale Normen Basis ihrer Legitimation.⁸¹

3.6 Sozialphilosophische Betrachtung

Ende des 19. Jahrhunderts, in der „Belle Epoque“, nach einer Zeit extremer Rationalisierung der industriellen Produktion und imperialistischer Kolonisierung der „restlichen“ Welt, tritt die Frage des Verhältnisses zwischen der Seele und der technisch-wissenschaftlichen Organisation der sozialen Welt mit Macht auf und entzündet sich an der Frage, ob die Methode der Naturwissenschaften auf die Humanwissenschaften anwendbar ist. Mit Oswald Spengler, der zwischen 1918 und 1922 den „Untergang des Abendlandes“ veröffentlicht, erscheint die abendländische Zivilisation nach tausendjährigem Verlauf (seit den Karolingern) an ihrem Ende, unfähig, etwas Neues zu schaffen, nur noch in der Lage, sich zu konsolidieren und imperialistisch auszubreiten.

Auch der „Geist der Utopie“ (1923) von Ernst Bloch, eine Theorie der Avantgarde im Lichte des Expressionismus (Vattimo, 1990: 19) zweifelt an der Beherrschbarkeit der Welt im Rahmen des aufklärerischen und rationalistischen Fortschrittsglaubens, beschwört die Entmenschlichung der Technik, welche die Lebenswelt rationell reduziert und verarmen lässt, andererseits aber auch durch den Verfall alter Konventionen der Vergangenheit die Bedingungen für ein Erstarren der Freiheit bietet. Der „Geist der Avantgarde“ durchzieht die gesamte künstlerische und intellektuelle Kultur des frühen 20. Jahrhunderts und steht überhaupt für den Widerstand gegen die technisch dominierte Organisation der Welt, gegen den Positivismus der Wissenschaften, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts führend gewesen war. Bergson (1989) schreibt von „verräumlichter Zeit und Dauer“ (Technik und Wissenschaft) und „gelebter Zeit“, die im Bewusstsein als Kontinuum erlebt wird und nicht deterministisch erfasst werden kann. Dilthey (1883) führt das Gegensatzpaar von „Verstehen“ (für die Geisteswissenschaften) und „Erklären“ für die Naturwissenschaften ein, das bis heute eine Rolle spielt. Im Existenzialismus erreicht diese Strömung einen Höhe-

⁸¹ Dies bedeutet nicht, dass sie nicht auch Ungleichheit, Not und Hunger einschlossen. Dies soll aber nicht als eine romantisierenden Rückbeziehung auf eine vormoderne Welt verstanden werden. Geld und Tausch wie Eigennutz gab es auch in vormodernen Gesellschaften. Interessanter dürfte der Ansatzpunkt sein, Transaktionen in kurzfristig und langfristig orientierte zu unterteilen, wobei es der ersteren überwiegend um die jeweils aktuelle anstehende und erforderliche materielle Reproduktion (wie auch den Eigennutz dabei) geht und der langfristigeren Orientierung mehr um soziale, kulturelle, politische, religiöse und moralische Reproduktion geht. (vgl. auch Parry/Bloch, 1989) Entscheidend ist hier, welche Bedeutung beide Arten von Orientierungen heute haben. Hier dürfte der Hinweis zutreffend sein, dass die Bedeutung der kurzfristigen, an materiellen Aspekten orientierten Orientierungen, wie sie auch in der Metapher des „Arbeitskraftunternehmers“ zur Geltung kommen, zunehmen.



punkt. Der Mensch ist durch das Faktum des Existierens gekennzeichnet, verbunden mit unwiederholbarer Singularität.

War insbesondere bei Hegel die Wirklichkeit eine wesenhafte Struktur (der absolute Geist), die sich aufgrund eigener Gesetzmäßigkeit in der Geschichte entfaltet, wie eine Vorsehung, um die vollendete Freiheit zu entfalten und den Menschen „heimzuführen“, betonen Kierkegaard u.a. den problematischen Charakter und die Unvorhersehbarkeit des einzelnen Schicksals.⁸²

Jaspers hält das Sein ebenfalls prinzipiell für nicht objektivierbar durch positive Wissenschaften, die nur individualisierbare Gegenstände erfassen kann. Das Sein hingegen ist wie ein „Horizont, der sich immer weiter verschiebt“, er ist das Umgreifende. Jeder befindet sich in einer Situation, ist immer schon in einen Zusammenhang hineingestellt und kann sich selbst nur begreifen durch die Erfahrung der Differenz zum Anderen.⁸³

Auch bei Heidegger (1927) ist Sein der Gegensatz zu positivistischer Objektivität und Berechenbarkeit. Das Selbst findet sich vor als ein „in das Sein Geworfenes“, es ist ganz postmodern Entwurf (auf verschiedene Situationen hin), Ereignis, Offenheit für die Zukunft, Erinnerung und Erwartung, Hoffnung, Furcht und Angst. Das Bewusstseins des Entwerfens, in der Gewissheit des sicheren Todes auf einen endlichen Entwurf hin und das Problem des Sinns machen für Heidegger das Dasein aus. Die cartesische Rationalität hatte die Subjekt-Objekt-Spaltung in die Welt gebracht und damit die Frage, wie dem weltlosen Subjekt der Zugang zur Außenwelt gelingen kann. Für Heidegger ist die Welt immer schon mitgegeben, als sinnhafte Totalität, hinter die denkerisch nicht zurückgegangen werden kann. Sinn ist ein Emergenzphänomen.⁸⁴

In der Frankfurter Schule werden die schon oftmals vorgetragenen Bedenken gegen den Positivismus und seine Instrumente: Wissenschaft und Technik, als Mittel der Unterdrückung und Entfremdung erneuert. Das, was zur Befreiung der Menschen aus der Abhängigkeit zur Natur und Emanzipation von Not und Armut entstand – die Durchsetzung der formalen Rationalität des Kapitalismus Webers – hat sich spätes-

⁸² Wesentliches Merkmal der menschlichen Existenz sind die absolut freien und nicht determinierten Wahl-Entscheidungen, die einerseits Angst machen, andererseits aber auch Bedingung der persönlichen Freiheit sind

⁸³ Gadamer (1960) hat diese Gedanken zur Freiheit des Einzelnen kritisch weitergedacht. Der Mensch, in einen Lebenszusammenhang mit tradierten Regeln hineingeboren, dem Geschehen einverleibt, kann meist wenig als Subjekt gestalten, es widerfährt ihm mehr als ihm lieb ist: „Das Subjekt des Spiels sind nicht die Spieler, sondern das Spiel kommt durch die Spieler lediglich zur Darstellung.“ Das Spiel bemächtigt sich in seinem Verlauf der Spieler.

⁸⁴ Emergenz bezeichnet in offenen Systemen das Erscheinen eines Systemzustandes, der nicht durch die Eigenschaften der beteiligten Systemelemente erklärt werden kann. Umgangssprachlich nennt man dieses Phänomen „das Umschlagen von Quantität in Qualität“ oder „das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“. Entscheidend dabei ist, dass es sich nicht um eine Veränderung bestehender Qualitäten handelt (z. B. eine Verstärkung), sondern dass eine neue Qualität entsteht.

tens im reifen Kapitalismus zu Faktoren der Unterdrückung und Entfremdung gewandelt.⁸⁵

3.6.1 Linguistic turn / Poststrukturalismus

Nach Heidegger können wir die Welt nur erfahren, wenn wir über eine Sprache verfügen. Sprache begründet eine konstitutive Beziehung zum Sein. Mit Heidegger ist Erkennen nicht passives Widerspiegeln von Tatsachen, sondern „Übersetzung“ in eine Sprache, über die wir verfügen, also Interpretation (Hermeneutik).⁸⁶

Ebenso Wittgenstein, dessen „Tractatus logico-philosophicus“ (TLP) wesentlich zur „sprachphilosophischen Wende“ im 20. Jahrhundert beigetragen hat und die sog. formalsprachliche Richtung der Analytischen Philosophie (Idealsprache) beeinflusste. Seine „Philosophischen Untersuchungen“, seine Untersuchung des „sinnvollen Sprachgebrauchs und damit auch des Bereichs sinnvollen Denkens leiteten maßgeblich eine Wende zur Pragmatik ein und prägte die sog. „Philosophie der normalen Sprache“. (vgl. Kellerwessel, W., 2009)⁸⁷

Das Paradigma des „linguistic turn“ ist, dass sich alle Erfahrung nur sprachlich vermitteln lässt. Alle Erkenntnis muss stets der Logik der Sprache folgen, sprachliche Struktur ist damit sowohl Voraussetzung als auch Grenze des Erkennbaren und eine eindeutige und widerspruchsfreie Sprache als Ergebnis einer radikalen Sprachreform der Weg, um zahlreiche philosophische Probleme der Vergangenheit zu lösen. Elemente der Welt sind Gegenstände, die in einer „exakten“ Sprache als dem Bild der Welt abgebildet werden können. Besteht eine adäquate Übereinstimmung zwischen Satz und Welt(ausschnitt), handelt es sich um eine sprachlich zum Ausdruck gebrachte Wahrheit. Der Satz hat also eine Abbildfunktion – wird er ihr gerecht, ist er wahr, andernfalls ist er unwahr. Die Gesamtheit der wahren Sätze ergibt damit eine vollständige Weltbeschreibung.⁸⁸

⁸⁵ Sie kritisieren die Vorstellung des Ichs als souveränem, geschlossenen Subjekt einerseits und die inhaltliche Zurichtung der Individualität nach Maßgabe des Marktes.

⁸⁶ Der Sinn einer Aussage (eines Satzes) ergibt sich aus dem Zusammenspiel der Teile. Heidegger: „Die Sprache ist das Haus des Seins“ (Heidegger, 1947, Briefe über den Humanismus)

⁸⁷ Wittgenstein versteht unter „Sprachspiele“ eine Kommunikationseinheit, die von sprachlichen Zeichen und ihrem spezifischen Gebrauch in Handlungskontexten gebildet wird. Sprache wird als *Handlung* in Lebenszusammenhängen und Sprachgemeinschaften gesehen – so auch in wissenschaftlichen „communities“. (Petzold, H.G., 2001: 2)

⁸⁸ Die sich in der Folge etablierende Sprachphilosophie (einschließlich Semiotik (Zeichentheorie)) wollte durch eine genaue Beschreibung der Alltagssprache zu philosophischen Erkenntnissen gelangen. Dem Strukturalismus ging es in seinen Analysen auch darum, aus verschiedenen Oberflächenstrukturen eine Tiefenstruktur zu abstrahieren und eine allgemeine Bedeutung zu destillieren. (siehe Levi-Strauss, Mythentheorie und –kritik). Dem wird später von den Poststrukturalisten widersprochen.



Der „linguistic turn“ ist vor allem durch den Strukturalismus (Levi-Strauss) und ab 1967 durch den Poststrukturalismus (PS) mit den Arbeiten von Foucault, Lacan und Derrida, um nur einige zu nennen, zum Durchbruch gelangt.⁸⁹

Der (neopositivistische) Strukturalismus hob über das Aufzeigen der zentralen Rolle der sprachlichen Formen die Illusion der Autonomie der Seele auf und wendet sich gegen den Existenzialismus mit seiner Betonung des Intentionalen, des Erlebnisses, des Bewusstseins und des Subjekts. Hier hat de Saussure (1916), der als Begründer der modernen Linguistik und des Strukturalismus gilt, einen wichtigen Einfluss ausgeübt:

Nach de Saussure ist die „Sprache (...) eine Übereinkunft“ und „die Natur des Zeichens, über das man sich verständigt hat (übereingekommen ist), ist „indifferent“ (de Saussure 1967: 12). Die Sprache hat „sozialen Charakter“ und ist „nicht eine Funktion der sprechenden Funktion“ (ebd. S. 16) noch haben die Zeichen einen repräsentationalen Charakter. Das sprachliche Zeichen vereinigt „nicht einen Namen und eine Sache, sondern eine Vorstellung und ein Lautbild“ (ebd. S. 77). Das Zeichen ist daher das „Ganze“ von Signifikantem und Signifikat und zwischen der Bezeichnung und dem Bezeichneten gibt es eine nur beliebige Beziehung. Das sprachliche Zeichen ist als solches selber „beliebig“ (ebd. S. 79) und kein Symbol für eine Sache. Diese Beliebigkeit ist sozial, d. h. sprachlich vermittelt. Sie ist ein „ererbtes Produkt“ (ebd. S. 84). „Die entschlossene Trennung, die den Wortverlauf als zufällig und die Zuordnung zum Gegenstand als willkürlich erklärt, räumt mit der abergläubischen Vermischung von Wort und Sache auf“ (Adorno 1984: 187f). Der Name „verwandelt sich in willkürliche und handhabbare Bezeichnungen“ (Adorno, 1984: 188).

(sinnhaft entnommen aus: Kerber, Harald, FU-Berlin: Über die Differenz bei Hegel, Derrida und Deleuze)

Über de Saussure und die unbewussten Strukturen Levi-Strauss´ s (Strukturelle Anthropologie, 1958), aber in einer komplexen Revision und Neudefinition des (französischen) Strukturalismus betont er die formalen Bedingungen des Bedeutens, die den Subjekten in der gemeinsam verwendeten Sprache eine formale Ordnung auferlegt: präzise Bedeutungen und hierarchische Beziehungen, denen man sich zu unterwerfen hat. (Foucault, Archäologie des Wissens, 1969) Der Poststrukturalismus verweist auf die Architektur eines Diskurses und seine regulierende Kraft. Er betont (stärker) die Wechselwirkungen zwischen (abstrakten) symbolischen Ordnungen und dem konkreten Sprach- und Zeichengebrauch, dem Verhältnis von Strukturen und Ereignissen. Wissen wird in diskursanalytischen Perspektiven nie als neutrales Wissen, sondern immer als Widerstreit von Wissensbeständen, als „Machtwissen“ verstanden, dass in Kämpfe um Wahrheitsgeltung verstrickt ist. Daraus ergeben sich insta-

⁸⁹ Strukturalismus ist ein Sammelbegriff für interdisziplinäre Methoden, die „Strukturen und Beziehungsgefüge in den weitgehend unbewusst funktionierenden Mechanismen kultureller Symbolsysteme zu untersuchen“. (Plumpe, G., 1998: 342ff.)

Das Schlagwort „linguistic turn“ wurde 1967 von Richard Rorty geprägt. Das Verständnis eines Objekts ergibt sich erst relational durch Vergleich mit anderen und seiner Stellung innerhalb wechselseitiger Beziehungen. Objekte bestehen überhaupt erst aufgrund ihrer Einordnung in Strukturen.



bile Verhältnisse von Dominanz- und Marginalitätspositionen, die sich in Diskursverläufen verändern können. (Weber, Susanne Maria, 2000: 47)

Hintergrund der Herausbildung des Poststrukturalismus war das offensichtliche Versagen des Humanismus der Aufklärung wie auch des Marxismus angesichts totalitärer Strukturen des Sowjetsozialismus (Stalinismus), des Verschwindens der Arbeiterklasse als revolutionärem Subjekt, die ökologischen Herausforderungen, die Gefahren des wissenschaftlich-technischen Fortschrittsdenkens und die Entstehung der „neuen sozialen Bewegungen“ wie der Black Panther, der Frauenbewegung, Schwulen und Lesben und der neuen Bürgerrechtsbewegungen. Derrida, beeinflusst von Husserl und Heidegger, kritisierte die Metaphysik, welche die Gegenstände in einer Art kontingenzfreien „Sprache des Geistes“ repräsentiert, als „Präsenzdenken“, das direkt gegenwärtig zu sein scheint wie auch traditionelle Ethiken, die Personen als metaphysische Gegenstände behandeln, die reflexiv auf eine „Natur des Selbst“ verweisen und ihnen dadurch den Status einer anthropologischen Universalie zuweisen. Er betont hingegen die prinzipielle Ungesicherheit von Normen und Werten, die relativierend auf ihre Konstitutionsbedingungen hin analysiert werden müssen. Bedeutungen entstehen für ihn nur in einem unendlichen Zusammenhang konstitutiver Verweisungen, in dem eine Bedeutung nur durch Unterscheidung entsteht. Auch für holistische Semantiken existiert keine isolierte Betrachtung, sondern jeweils ein ganzes Netz an Begriffen, welches die Bedeutung eines Ausdrucks bestimmt. Systematisch grundlegend ist die sinnkritische Einklammerung der Sinn- und Verweisungsbeziehungen eines Textes (wobei Dekonstruktion jeden potentiellen Bedeutungsträger als „Text“ auffasst), um die Konstitutionsbeziehungen von Sinn- und Geltungsansprüchen zu explorieren. (Derrida, 1987) Verdeckte Gehalte, Konflikthaftigkeit, Aggression und andere Intentionen sollen sichtbar gemacht werden. „Jede Äußerung ist als solche eine gewaltsamer Ausschluss von Nichtgesagtem“. (Kimmerle, 2000: 49) Postrukturalisten orientieren sich mehr auf Diskontinuitäten, Brüchen und vor allem auf die Konstitutionsbedingungen von historischen Strukturen, Wissensordnungen, strukturierenden Begriffen, normativen Vorstellungen und kulturellen Formationen (Diskurse). Bedeutungen werden stets nur als Effekt vorgängig vorgenommener Differenzen gebildet, um nicht nur die Konstitutionsbedingungen von Sinn zu erkennen und Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu entlarven, sondern auch die „Prekarität“ und Veränderbarkeit von Sinnkonstruktionen deutlich zu machen. Im Gegensatz zur analytischen Philosophie kam es folgerichtig zu einer Abwendung von den Ansprüchen, historische Wahrheiten und harte Fakten zu entdecken. Sprache ist weder ein neutrales Medium von Mitteilung noch Instrument zur vollständigen Welterklärung (Abbildtheorie/Wittgenstein) bzw. einer außerhalb der Sprache beschreibbaren Realität, sondern Mittel eines bestimmten Regeln gehorchenden Diskurses, innerhalb des-



sen Wahrheiten und Fakten erst sozial artikuliert werden und Realität selbst konstruiert wird. (Foucault). Diskurstheorien fassen Diskurse im strikten Sinn als „materielle Produktionsinstrumente“ auf, in denen auf geregelte Weise soziale Gegenstände und Subjektivitäten produziert werden. (Gerhard, Ute, 1998: 96)

Die hiervon ausgehenden Einflüsse auf die Sozial- und den Geschichtswissenschaften waren beträchtlich und zeigten sich in der „Neuen Kulturgeschichte“, der historischen Anthropologie, der Queer Theorie, den „gender studies“, den „cultural studies“ (Untersuchung der Massenmedien, Populärkultur und Alltagspraktiken), in denen stabile Wesenheiten oder Identitäten mit machtkritischem Focus auf ihre Ermöglichungsbedingungen zurückgeführt werden. Ebenso jedoch auch in den Identitätstheorien, die seitdem stark von der „Narrativen Identität“ geprägt sind. Erzählstrukturen lenken das Verständnis jeder Rekonstruktion von Geschichte. Jede Erzählung wird durch die Art und Weise, in der man ihre Daten strukturiert, interpretiert.⁹⁰

Über den radikalen Konstruktivismus (RK) auf der Grundlage der Kybernetik (z.B. Wiener, 1963, William T. Powers, 1973), insbesondere aber der biologischen Kognitionstheorie Maturanas (Maturana, Varela, 1974) strömt empirische Evidenz in die Einsichten Kants und Vicos, dass Menschen nie mit der Wirklichkeit an sich umgehen, sondern stets mit ihren subjektiven Erfahrungswirklichkeiten.

Schon Kant hatte vermutet, dass die Metaphysik erfolgreicher wäre, wenn sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten würden und nicht umgekehrt. „Die Dinge, die unsere Sinne und unser Verstand darstellen, sind nur Erscheinungen, d. i. Gegenstände unserer Sinne und unseres Verstandes.“ (Kant, AA 7, 71)

Hintergrund dieser Aussage war die Überzeugung des kritischen Realismus Kants, dass Erkenntnis und Realkategorien niemals in Übereinstimmung gebracht werden können: „Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann“ (Kant, B 332-B 333) Kant ist natürlich weit entfernt von den Positionen der „echten“ Idealisten, die nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft Wahrheit zu erkennen vermögen.

Wahrnehmungen erfolgen nicht mit den Sinnesorganen, sondern in besonderen selbstorganisierten Hirnbereichen. Das kognitive System kann nur mit seinen eigenen Informationen und allein auf sich bezogen arbeiten (Selbstexplikation, Selbstreferenz). Das kognitive System ist einerseits autonom, andererseits materiell und energetisch offen und organisiert sich im Rahmen einer dynamischen Ordnungsbildung selbst. „Wahrnehmung“ ist demnach nicht bloß eine Aufnahme von Informationen, sondern die Selbstorganisation von äußeren und körperinneren Sinnesreizen

⁹⁰ Der Strukturalismus hat aufgrund seiner formalen Strenge auch viel für die Demokratisierung der Kultur beigetragen. Für Gilles Deleuze wird das klassische Subjekt eher zu einem Subjektivitätseffekt der Struktur, das wahre Subjekt sei die Struktur. Für ihn ist das Symbolische der Ausgangspunkt und die Struktur ist topographisch und relational. Die Elemente der Struktur sind differentiell organisiert und Strukturen sind eine Mannigfaltigkeit virtueller Koexistenz.

durch ein kognitives System zur Schaffung von Wirklichkeit – also der Glaube, zu erleben. Aus diesem Verständnis von Wahrnehmung folgt auch ein neuer Begriff von „Erkenntnis“, denn „Erkenntnis“ ist nicht bloß eine Verarbeitung von Informationen, sondern die Selbstorganisation von Wahrnehmungen und Gedächtnisinhalten durch ein kognitives System zur Deutung von Wirklichkeit – also der Glaube, zu verstehen. (Frerichs, Stefan, 2000)

Eine Wahrnehmung liefert daher niemals ein Abbild der Wirklichkeit, sondern immer „nur“ eine Konstruktion aus Sinnesreizen und Gedächtnisleistung (v. Glasersfeld) und Erkenntnis einer „objektiven Wirklichkeit“, einer überhistorischen Wahrheit, einer ontologischen Realität ist daher nicht möglich. Erkenntnis liefert auch kein Bild der realen Welt, sondern nur ein viables (passendes), dessen Wert sich nach seinem Erfolg im Gebrauch bemisst. Die menschliche Kognition ist an die Regeln der Selbstorganisation des kognitiven Systems gebunden (Ordnungsbildung, Gestaltgesetze, Schemata z.B.). Für den Konstruktivismus Piagets geht es in der Erkenntnistheorie nicht um eine ontologische Welterklärung, sondern um die Erklärung der Welt, wie sie der Organismus erlebt. Für von Foerster wird Erkennen (als Tätigkeit des Nervensystems) als „Errechnen“ einer Realität interpretiert. Wissen existiert nicht statisch, in Form einer stabilen Repräsentation, sondern wird immer wieder neu errechnet. Im Sinne des Konstruktivismus ist Wahrnehmung und Erkenntnis keine Aufnahme und Verarbeitung von Informationen über die Wirklichkeit, sondern Schaffung und Deutung von Konstruktionen der Wirklichkeit. (vgl. Frerichs, Stefan, 2000)

Von Glasersfeld, der den Ansatz Piagets um die Herausbildung des Ichs erweiterte, stellt allen substanzialistischen Vorstellungen eines Kerns-Selbst oder Kern-Ichs eine Absage: „Das Ich als wirkender Akteur der Konstruktion oder das Ich als Ort des subjektiven Bewusstseins scheint (jedoch) eine metaphysische Annahme zu sein und liegt daher außerhalb des Bereiches empirischer Konstruktion“ (von Glasersfeld, 1996: 210)

Der radikale Konstruktivismus von Glasersfelds versteht diesen im Gegensatz zur Erkenntnistheorie Kants als eine Theorie des Wissens. Wissen, das nicht als metaphysischer Entwurf anzusehen ist, sondern nach seiner Nützlichkeit beurteilt werden sollte. Hiermit steht der RK auch in der Tradition des Pragmatismus John Deweys. Mit dem Element der kognitiven Konstruktion verbindet sich der radikale Konstruktivismus mit den traditionellen Zweifeln der Skeptiker an der Verlässlichkeit unserer Sinne und liefert Argumente für eine sinnvolle Überwindung unhaltbar gewordener europäischer Denktraditionen, indem er „Abschied nimmt von absoluten Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriffen und Objektivität in Intersubjektivität transformiert“. (Schmidt, S.J., 1986: 8) Der Konstruktivismus ist daher auch geeignet, dem Selbstverständnis der aufgeklärten Moderne: dem Primat der Vernunft gegen subjektive



Willkür mit der notwendigen Freiheit der Subjekte, eine Einsicht in die Welt aus eigener Kraft mit dem Willen zu Veränderung zu ermöglichen, zu versöhnen, den Spiegel vorzuhalten und deutlich zu machen, dass es sich hierbei um eine kultur- und zeitbezogene Selbstbeschreibung handelt.

Die Kritik an den jeweils vorherrschenden Strömungen materialistischer oder idealistischer Prägung führte seitdem und bis heute zu unaufhörlichen Gegenbewegungen (platonisch: „die ewige Wiederkehr des Gleichen“) welche nach Schmitt (2009: 4) die gleiche Grundfigur wiederholen. Nach Welsch wird die Neuzeit gerade hierdurch zur neuzeitlichen Moderne, zu einer „dynamischen und durch Selbstkritik fortschreitenden Epoche“. (Welsch, 1988: 75)

Zum Bewusstsein der Modernität gehört in jedem Fall das Bewusstsein der Ein- und Erstmaligkeit (Schmitt, 2009: 10) wie auch das Bewusstsein der ständigen krisenhaften Veränderung. Die Begrifflichkeit des Umbruchs hat die Moderne bis heute geprägt und wird ergänzt und verstärkt durch das Selbstverständnis des ständigen krisenhaften Wechsels, der sich permanent beschleunigenden Veränderung (Diskontinuität), der Paradigmenwechsel im Verhältnis zu jüngsten eigenen Vergangenheit. Das Vergangene scheint in einer Weise überholt, die keine verbindliche Relevanz für die Lösung gegenwärtiger Probleme mehr bereitstellt. Die Grundobsession der neuzeitlichen Moderne sind nach Welsch die Einheitsträume, die vom Konzept der Mathesis universalis über die Projekte der Weltgeschichtsphilosophien bis zu den Globalentwürfen der Sozialutopien reichen. (Welsch, 1988: 6) Sie alle postulieren eine Einheit von Vernunft, Subjekt und Geschichte: der Heilsauftrag einer historischen Vernunft.

Seit Anfang des 20. Jahrhunderts wurden die Totalitätsintentionen der neuzeitlichen Moderne durch verschiedene wissenschaftliche Basisinnovationen durchbrochen. Einsteins Relativitätstheorie, Heisenbergs Unschärferelation, Gödels Unvollständigkeitssatz, Mandelbrots Fraktaltheorie, Thoms Katastrophentheorie, Prigogines Theorie der dissipativen Strukturen und Hakens synergetische Chaosforschung (vgl. Welsch, 1988: 77) zeigen allesamt auch, dass Zugriff und Erkenntnis des Ganzen illusionär und alle Erkenntnis limitativ ist. Determinismus und Kontinuität gelten nur in begrenzten Bereichen und die Wirklichkeit folgt nicht einem einzigen, sondern mehreren Modellen, ist konflikthaft, antagonistisch und dramatisch strukturiert. Die Wirklichkeit ist Pluralität, Diskontinuität und Partikularität, einheitliche Lösungen mit einem universalen Geltungsanspruch sind passé.

Der radikale Konstruktivismus hat ebenso wie der „linguistic turn“ und der Poststrukturalismus mit den Totalitätsintentionen der neuzeitlichen Moderne gebrochen und der Postmoderne den Weg bereitet. Beide machten deutlich, dass jedes Wissen sozi-



al konstruiert, zeitlich begrenzt und damit relativ ist, absolutes Wissen prinzipiell unmöglich und in sich geschlossene und universelle Theorien nicht möglich sind.

Erkenntnis entsteht in selbstreferentiellen Prozessen, auf der Basis vorhergehender Erkenntnisse. Die Anerkennung der Kontingenz bedeutete aber auch die Anerkennung der Unsicherheit und des Risikos, enttäuscht zu werden. Der Neopositivismus greift diese erneute Unsicherheit auf. Im Konventionalismus wird Wahrheit als Übereinkunft über den Gebrauch bestimmter Begriffe und Anfangspostulate definiert, die festgesetzt sind statt bewiesen zu sein. Wie schon bei Kant wird die konkrete Erfahrung (empirische Überprüfung) zum Kriterium der Wahrheit (und Ablehnung jeglicher Metaphysik) und führte zum Pragmatismus eines John Dewey und Richard Rorty als Wegbereiter der Theorie der kommunikativen Rationalität von Habermas. Die Wahrheit eines Satzes ist identisch mit der Tatsache, dass er befriedigende praktische Konsequenzen hervorbringt und die Arbeit des Denkens ist auch Interaktion mit der Lebensumwelt (wie bei einem biologischen Organismus). Für das Funktionieren der Gesellschaft ist keine grundlegende (überzeitliche) Wahrheit erforderlich, sondern nur die Aufrechterhaltung eines Dialogs. Grundlage dieses Funktionierens ist die Sprache (Rorty 1982)

Habermas, der im Gegensatz zum Poststrukturalismus glaubte, das „unvollendete Geschäft der Aufklärung“, die „Rekonstruktion des alteuropäischen Erbes“ fortführen zu können, entschlüsselt über die Regeln der Sprache die Webmuster der Lebenswelten, die durch eine argumentative Rationalität (Geltungsanspruch) im Gebrauch der gemeinsamen Sprache gekennzeichnet ist. Die Differenzierungen der Lebenswelt in „Systeme“ mit ihren eigenen spezifischen Rationalitäten (Wirtschaft, Politik, Kunst, Alltagswelt) macht auch deutlich, dass Kolonisierungen eines Systems in andere die Freiheit aller gefährden. Gesellschaft ist ein dialogisches Ganzes, in dem der Dialog als oberstes ethisches Kriterium fungiert. Dies wird durch Lyotard bestärkt, der mit dem Dahinschwinden der Legitimation durch die großen Metaerzählungen dieselbe auf den lokalen Konsens verlegt, auf Erzählungen von begrenztem Radius, auf befristete Vereinbarungen, für die ein unablässiger Dialog und stets zu erneuernde Vereinbarungen notwendig sind. (Lyotard, a.a.O.)

Ohnehin gelingt es den Menschen offensichtlich besser, die eigenen Erfahrungen rational zu ordnen, in narrativen Formen der Erzählung als in logischen, wissenschaftlichen. Für das Verständnis der menschlichen Existenz ist Zeitlichkeit von herausragender Bedeutung und diese kann man nur in einem Denken begreifen, dass als Erzählung strukturiert ist. (vgl. Vattimo, 1990: 105) Dies zeigt auch die zentrale Rolle von Erzählungen in der Geschichte der Menschheit, von den Mythen bis zu Literatur und Massenmedien.



3.7 Exkurs: Die Metaerzählungen des Geistes

Das moderne Wissen war nach Lyotard immer schon durch den Rückgriff auf große Meta-Erzählungen (des 18. und 19. Jahrhunderts) geprägt, die sowohl Legitimation als auch Sinnggebung bedeuteten. Die Neuzeit bzw. Moderne hatte drei solcher Meta-Erzählungen hervorgebracht:

- Aufklärung: die Emanzipation der Menschheit (in der Aufklärung)
- Idealismus: die Teleologie des Geistes (im Idealismus)
- Historismus: die Hermeneutik des Sinns (im Historismus)
- (vgl. Welsch, 1988: 32)

Heute sei diese Einheit laut Lyotard hinfällig und brüchig geworden: vereinfacht kann man sagen, dass den großen Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr geschenkt wird, das über eine gemeinsame Leitidee kein breiter Konsens mehr herzustellen ist. Das Krisenbewusstsein im Fortschrittsdenken, dass sich seit Mitte der 70er Jahre verbreitete, hatte den Blick geschärft für die historische Genese der Fortschritts-idee. Diese ist zentral für das Selbstverständnis der Neuzeit. Obwohl das Krisenbewusstsein die Fortschrittsidee seit der Mitte des 18. Jahrhunderts begleitete, weist sie doch heute neue Züge auf, die nicht allein „nur“ bestimmte Lebens- und Kulturformen bedrohen, sondern die Existenz der Menschheit insgesamt als gefährdet ansehen. Die Idee, mit fortschreitender Entfaltung von Wissenschaft und Technik über alle Klassen und Schichten hinweg eine kontinuierlich fortschreitende Verbesserung der Lebensbedingungen erreichen zu können, hat spätestens mit Beginn der Post-moderne ein ernüchtertes Ende gefunden. Die spezifischen Elemente des neuzeitlichen Fortschrittsbegriffs sind zentral für das Bewusstsein der Menschen in der Moderne. Die historische Genese des Begriffs soll hier mit wenigen Zügen nachgezeichnet werden, denn der Begriff des Fortschritts ist nicht allein eine neuzeitliche Konstruktion, sondern spielt in allen Kulturepochen eine wesentliche Rolle für das Selbstverständnis der Menschen.

3.7.1 Die Idee des Fortschritts

Der Gedanke fortschreitender Entwicklung durchzieht die gesamte griechische Geschichte. Xenophanes (500) drückt dies aus in: „Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern mit der Zeit finden sie suchend das Bessere“. (Diels, 2005: 133) Kulturelle Entwicklung wird mit schrittweiser Ablösung vom mythischen Götterglauben zunehmend als Menschenwerk begriffen und offen auf Neuerung gesetzt, wie Thukydides ausdrückt, wenn er schreibt: „Notwendig (...) behält, wie bei jeder Fertigkeit, das Neue die Oberhand“. (Kosellek, 1972: 355) Auch Aristoteles (Politik 1268b) lehnte es ab, die Auffassung der Alten zu konservieren oder zu restaurieren, da die ursprünglichen Gebräuche primitiv und barbarisch ge-

wesen sind. Seneca (4-65 n. Chr.), der die Segnungen der alexandrinischen Phase (ab 330 v. Chr.) mit ihrem Aufschwung von Wissenschaft und Kultur erlebte, drückt diesen Optimismus in einer Weise aus, die eine Analogie zwischen antikem und modernen Fortschrittsdenken erkennen lässt: „Vieles und Unbekanntes wird die Menschheit einer kommenden Zeit wissen“. „Es wird eine Zeit kommen, da Verstand und gewissenhafte Forschung eines längeren Zeitraums ans Licht bringen, was jetzt verborgen ist....da unsere Nachkommen sich wundern, dass wir so offensichtliche Dinge nicht gewusst haben“. (Seneca, zit. in R. Kosellek, 2005: 359) Obwohl hier Fortschritt ebenso wie in der Moderne als universalhistorische Konstante ausgedrückt wird, wird er in der Antike jedoch prinzipiell anders verstanden, da die kosmische Ordnung unangetastet bleibt. Die Hoffnung auf allmählichen Wandel und Besserung für eine ferne Zukunft bleibt gefangen in dem natürlichen Zyklus des Werdens und Vergehens. (vgl. Beacker, R., 1988: 33) Dies ist der Kreislauf der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“, in der der Anfang zum Ende und das Ende zum Anfang zurückkehrt, so dass auch alles Streben nach mehr Dingen vergebliche eitle Hoffnung ist. Einzig die kontemplative Weltschau ermöglicht es, wie Aristoteles sagt, dem Sehnen des Menschen nach Unendlichkeit Genüge zu tun.⁹¹

Im jüdisch-christlichen Kulturraum nimmt der Fortschrittsgedanke eine dramatische Wendung, indem der Sinn menschlichen Lebens bzw. der Menschheitsgeschichte in einen eschatologischen Glauben an einen heilsgeschichtlichen Endzweck eingebettet wird. Statt kontemplativ erkannte „ewige Wiederkehr des Gleichen“ tritt der Glaube an einen transzendenten Sinn und sinnabhängige Ordnung. Der jüdisch-christliche Gott hat die Welt und die Menschen erschaffen, um diese auf das Ziel der Erlösung vom menschlichen Sein zu göttlicher Vervollkommnung hinzuführen. Indem alles vergangene und gegenwärtige Handeln in einem Verhältnis zu einem Ziel und gleichzeitig als Vorstadium, als Vorbereitung zu diesem Ziel interpretiert werden, wird der Begriff der Geschichte geboren, der nach Cohen (Cohen, 1919: 305) eine Schöpfung des Prophetismus ist. „Das Eschaton setzt dem Verlauf der Geschichte nicht nur ein Ende, es gliedert und erfüllt ihn durch ein bestimmtes Ziel. Der eschatologische Kompass gibt Orientierung in der Zeit, indem er auf das Reich Gottes als das letzte Ziel und Ende hinweist“. (vgl. Löwith, K., 1973: 26) Fortschritt ist die unermüdliche Pilgerschaft zu einem letzten überirdischen Ziel. Die Endlichkeit der Zeit ersetzt die Unendlichkeit. Fortschritte im Wissen um die Welt und die nützliche Umsetzung der Erkenntnisse bleiben weitgehend unbeachtet, weil sinnlos in dem viel entscheidenderen Drama des Weltgeschehens: der Erlösung des Menschen. (vgl. Beacker, 1988:

⁹¹ „Das Sehnen der Menschen nach Unendlichkeit ist nicht durch unaufhörliches Streben nach mehr Dingen und neuen Einsichten zu befriedigen, sondern allein im Bereich seines geistigen Lebens, indem er die Wahrheit, d.h. unvergängliche Gedanken denkt“ (Aristoteles: Nikomachische Ethik; zit. in: L. Sklair: Die Soziologie des Fortschritts, 1982: 24)

85) Die Gegenwart gilt nur etwas im Hinblick auf ihren Beitrag zu diesem Ziel. Camus (1937) schreibt: „ Von diesem Augenblick an wird die Natur Geschichte, und bedeutsame Geschichte; die Idee menschlicher Ganzheit ist geboren. Von der frohen Botschaft bis zum jüngsten Gericht hat die Menschheit keine andere Aufgabe, als sich den ausdrücklich moralischen Absichten eines im voraus geschriebenen Berichtes anzupassen“. Dieses Bewusstsein hat das religiöse Denken bis in das ausgehende Mittelalter stark beeinflusst. Schöpfung und Sündenfall sowie Jüngstes Gericht und Auferstehung bilden von damals an die überhistorischen Konstanten der Geschichte vom Anfang und Ende. „Auf diese beiden überhistorischen ersten und letzten Geschehnisse bezogen, ist die Geschichte selber ein Interim zwischen der ersten Offenbarung des Heilsgeschehens und dessen künftiger Entwicklung“ (Löwith, K. 1973: 155)

Augustinus hat endgültig die antike Kreislauftheorie zugunsten der eschatologischen Auffassung von Erfüllung am Ende aller Zeiten verworfen. Glaube und Hoffnung sind nach ihm ihrem Wesen nach auf die Zukunft bezogen und die antike „ewige Wiederkehr des Gleichen“ ist ohne Hoffnung und nur sinnlose Abwechslung:

„Gottlos ist die Behauptung, dass die Seelen (...) immer wieder im Kreislauf der Zeiten zu den gleichen Leiden und Mühen zurückkehren würden (...) ist das nicht unerträglich, unannehmbar? Selbst wenn es wahr wäre, schwiege man klüger davon“ (Augustinus: Gottesstaat XII, 21) „Wird nämlich die Seele erlöst, um nie mehr zum Elend zurückzukehren, (...) so tritt in ihr etwas ein, was nie vorher eingetreten ist, und zwar etwas gewaltig Großes, nämlich ewiges Glück, dass nie mehr aufhören soll.“ (Augustinus, zit. in: Löwith, 1973: 156)

Die Seele ist für Thomas die (aristotelische) Form des Leibes. (S.c. Gent. IV, 79)

In der Auferstehung nimmt die Seele die „einstige Materie“ wieder auf, um sich leibhaft auszudrücken (S.c. Gent. IV, 81). Der Sinn der Weltgeschichte ist das Zugehen auf das Jenseits, relativer Fortschritt, gemessen am absoluten Ende, der in die zeitlose Unendlichkeit hinüberführt. In diesem Sinne ist Fortschritt ein geschichtsloser Begriff, dessen Ziel außerhalb der Menschheitsgeschichte liegt. (vgl. Koselleck, 1972: 363)

Dieser transhistorische Fortschrittsbegriff der augustiniischen Ära barg jedoch auch Widersprüche. Die ausbleibende Parusie wurde daher durch die Vorstellung einer mit der Zeit wachsenden Vervollkommnung im Diesseits ergänzt. Insbesondere die Karolinger verstanden sich als Vorkämpfer des augustinischen „civitas Dei“. Die „universitas christiana“ war Vollzug eines heilsgeschichtlichen Auftrags: „Die Menschheit sollte in der Periode ihrer irdischen Existenz Gott ähnlicher werden“. (Mensching, 1992: 42) In der Scholastik entwickelt sich – noch innerhalb des unantastbaren Erwartungshorizonts jenseitiger Glückseligkeit – dieser Widerspruch zur neuen Rolle der Vernunft, die es den Menschen ermöglicht, relative Vollkommenheit



im irdischen Leben anzustreben. „Der menschlichen Vernunft scheint es nämlich natürlich zu sein, gradweise vom Unvollkommenen zum Vollkommenen zu gelangen“. (Thomas v. Aquin: Summa Theologica, Bd. 13, Frage 97, Artikel 1)

Die „Nichtbestimmtheit“ des Menschen bei Vico bedeutete ihm gleichwohl, dass derselbe in einen geschichtlichen Prozess der Menschheit eingebunden ist, der unmittelbar durch Gott gelenkt wird. Dieser führt über das Bestreben des Einzelnen hinweg und auch gegen deren Wissen und Planen den Prozess des Geistes auf sein eigentliches Ziel hin, zu einer ihm selbst unbewussten Rationalität. (Hösle, V., 1990)

Mit Adam Smith, Kant, Hegel u. a. sieht er die Geschichte auf ein Gesamtwohl hin orientiert, in der auch das Negative bloß Movens im Hinblick auf dieses Ziel ist.

Wir sehen hier Vico in der Kontinuität eines Historismus stehen, der seine Wurzeln im christlichen Prophetismus hat: menschliche Geschichte ist gegliedert und erfüllt durch ein Ziel. Der Fortschrittsgedanke bleibt sowohl in der antiken Philosophie als auch in der christlichen Religion noch gebunden an transzendente Ordnungsschemata, dieses wechselt lediglich seine Erscheinungsform von der zyklisch-kosmologischen zur christlich-eschatologischen Ordnung. Fortschritte werden bis zum Ausgang des Mittelalters nur im Verhältnis zu diesem eschatologischen Drama interpretiert. Infolge der ausbleibenden Parusie tritt mit beginnender Naturwissenschaft zunehmend eine irdisch-geschichtliche Zukunftshoffnung verstärkt in Erscheinung, die ab Beginn der Neuzeit allgegenwärtiger und kategorialer Bestandteil des Denkens wird. (vgl. Beacker, 1988: 49-50) Säkularisation ist nach Blumenberg „nicht Umsetzung eines authentisch theologischen Gehalts in eine säkulare Selbstentfremdung, sondern *Umbesetzung einer vakant gewordenen Position*, die sich als solche nicht eliminieren ließ“. (Blumenberg, R., 1964: 250)

Wissenschaft und Technik werden praktisch, Verbesserungen der Produktionsmethoden und zunehmende Möglichkeiten der Naturbeherrschung gingen Hand in Hand und verleiteten Bacon zu der Aussage, dass kein Reich, keine Religion einen solch durchgreifenden Einfluss auf die menschlichen Angelegenheiten habe wie die mechanischen Erfindungen, welche fortwährende Beglückungen und Wohltaten für das ganze Menschengeschlecht ermöglichen. (vgl. F. Bacon in: Krohn, W. 1990: 129) Fortschritt wird von nun an verstanden als die Geschichte der Befreiung des Menschen aus unentrinnbarer Abhängigkeit von der Natur. Mit methodischer Entdeckung der Gesetzmäßigkeiten der Natur kann ihre Beherrschung und Nutzbarmachung für die Menschen vorangetrieben werden und Descartes formuliert: „Indem wir diese Erkenntnis auf dieselbe Weise verwenden wie die Handwerker sie zu allen Zwecken verwenden, für die sie geeignet sind, machen wir uns zu Herren und Eigentümern der Natur und können sie für die Erfindung einer unendlichen Zahl von Kunstfertigkeiten nutzen.“ (Descartes, R.: (1637): Discours..., 2007: 57f) Der Prozess der Rati-

onalisierung der Natur mit Hilfe des Verstandes verspricht unendlichen Erkenntnisgewinn, entzaubert aber auch die Welt. (Weber, M., 1973: 186) Descartes glaubte, dass nur noch „zwei, drei Schlachten zu gewinnen seien, (...) welche dann dem Menschen ermöglichen werden, nach dem Glück zu greifen.“ (Descartes, (1937), 2007: 65f)

Im Verhältnis Mensch-Natur ist von nun an Fortschritt der unendliche Prozess der Rationalisierung und stellt über die Befreiung des Menschen aus dem Naturzustand hinaus die vollkommene Beherrschung der Natur durch den Menschen in Aussicht: Erkenntnis der Selbstbefreiung mit Hilfe des eigenen Verstandes (Beacker, 1988: 63, 64) Allerdings ist es den Denkern bis ins 17. Jahrhundert hinein praktisch unmöglich, die Doktrin der eschatologischen Bestimmung der Menschheit zu hinterfragen – die göttliche Ordnung bleibt trotz aller wissenschaftlicher Erkenntnis noch tabu und im Verhältnis der Menschen zu Gott bleibt Fortschritt ein relatives Fortschreiten auf das Eschaton, den Empfang der göttlichen Gnade. (Beacker, 1988: 63) Auch im Humanismus blieb, trotz aufkeimenden Gedanken der Naturbeherrschung, das christlich – eschatologische Weltbild bestimmend. Neben dem Dasein Gottes ist die persönliche Unsterblichkeit, genauer unsere endlose Vervollkommnung im Jenseits der wichtigste Glaubensartikel der deutschen Aufklärung. (vgl. Vorländer § 29 (167))⁹²

Erst mit der schrittweisen Entwicklung des Kapitalismus und der damit verbundenen Dynamisierung technischer Entwicklungen vollzieht sich ein radikalerer Bewusstseinswandel, der den Anspruch erhebt, Fortschritt nunmehr auf alle gesellschaftlichen Bereiche anzuwenden. War bisher das naturwissenschaftliche Erkennen Subjekt und Objekt des Fortschritts, wird nun der Mensch Gegenstand und Träger desselben. Fortschritt wird geschichtsphilosophische Konstante schlechthin und der Gedanke fortschreitender Naturbeherrschung gebiert ein diesseitiges Vollkommenheitsideal, das im Gegensatz zur christlichen Vorstellung der Erlösung im Jenseits dieselbe in das Diesseits verlegt. „Sollte etwas außerhalb der Menschheit existieren, das mehr leisten kann als die ins Unendliche fortschreitende Erkenntnis der Vernunft?“ (vgl. Weber, M., 1917: 317) Gott, als Schlussstein des Symbolgebäudes, wurde in der Aufklärung durch die „Vernunft“ ersetzt (vgl. Kaufmann, 2005: 58)⁹³

Geschichte wird ab dem späten 18. Jahrhundert aus anthropozentrischer Perspektive umgeschrieben, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem neuen Licht gesehen und das „Vorausereilen und Zurücklassen wird zum zeitlichen Grundmuster aller Geschichte“, (Kosselleck, 1972: 391) in der die Fortschritte der Rationalität gleich-

⁹² Um zu vermeiden, dass die Naturwissenschaft in offene (und lebensgefährliche) Konfrontation mit der Kirche gelangt, wird der Glaube in einen „sekundären“ Bereich (Descartes) oder in einen „zweiten“ Bereich neben den Wissenschaften (Pascal) verlegt, der einem moralischen Universum bzw. einem Universum der göttlichen Autoritäten angehört.

⁹³ Hierzu ein Zitat von Proudhon (in: Löwith, 1973): „ Es ist die erste Pflicht jedes intelligenten und freien Menschen, sich den Gottesgedanken unablässig aus Kopf und Gewissen zu schlagen. (...) Jeder Fortschritt ist ein Sieg, der die Gottheit zerschmettert“

sam die historischen Fortschritte der menschlichen Zivilisation werden, Garant für die erwartete Entwicklung von Wohlstand, Humanität und Glück einer Gesellschaft, die mittels der Rationalität alle früheren Stufen ihrer eigenen und die aller anderen Zivilisationen hinter sich gelassen hat. (vgl. Condorcet, 1976: 198) Kant setzt der oftmals naiv vorgetragenen Fortschrittseuphorie dieser Zeit eine Theorie des Fortschritts entgegen, die radikal dem Handeln des Menschen verpflichtet ist. Fortschritt ist eine für immer gestellte Aufgabe des autonomen, sich seiner Freiheit bewussten Menschen. Es ist „praktische Vernunft, dass die Welt immer zum Besseren fortschreite“ (vgl. Kant, I., Werke I, 1755: 267). Ziel ist ein Gesellschaftszustand, in dem die Freiheit eines jeden mit der Freiheit eines jeden anderen korrespondiert. Grundlage dieser Bewegung ist die transzendentalphilosophische Vermutung eines „verborgenen Plans der Natur, der die Naturanlagen aller Lebewesen – auch der Menschen – dazu bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig zu entwickeln.“ (Kant, Idee...,VI, 1966: 46) Diese Naturanlage ist die Vernunft des Menschen und Fortschritt die Geschichte der aus Vernunft frei handelnden Menschen.

Für Hegel ist der geschichtliche Verlauf besonders durch die allgemeine Kategorie der Veränderung geprägt. (Hegel, Werke 12, 1986: 97) Diese unterliegt dem Wirken des Geistes, der die Menschheit über verschiedene Entwicklungsstadien zu einem wachsenden Bewusstsein ihrer Freiheit führt. Maßstab des Fortschritts ist das erreichte Maß der Freiheit als Ergebnis der Auseinandersetzung der Menschen mit der Natur. „Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit.“ (Hegel, Werke 12, 1986: 32) Die Geschichte ist die Offenbarung des Absoluten. Ihre Verwirklichung findet sie in der auf Freiheit als Rechtsprinzip gegründeten Gestalt, „...welche die vollständige Realisierung des Geistes im Dasein ist – der Staat.“ (ders. a.a.O., 1986: 134)

Und Wolf deklamierte: „Beständiger Fortschritt ist Ziel des Einzelnen wie der Gesamtheit“.

Für Marx und Engels ist die Verwirklichung von Freiheit durch Fortschritt in eine natürliche und historische Perspektive eingebunden. Das Maß der Freiheit ist einerseits die Beherrschung der Naturkräfte und andererseits die Verwirklichung des Gleichheitsgrundsatzes aller Individuen auf der Grundlage freier Assoziation der Produzenten und ohne wechselseitige Ausbeutung und Beherrschung. (vgl. MEW 21, 1955: 168) Bisherige Geschichte war Befreiungskampf der Menschen aus dem Naturzustand, die folgende wird sein, die Natur für die menschlichen Zwecke umzugestalten. Unterwerfung und Gestaltung der Natur wird zur Lebensaufgabe der Menschen, der Sinn von Geschichte auf dem Weg zum „Reich der Freiheit“ und das Kriterium des Fortschritts. Hier ist die Antriebskraft jedoch nicht mehr die Entfaltung der Vernunft (Kant) oder die Entfaltung des absoluten Geistes (Hegel), sondern der Widerspruch

zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Geschichte ist die Geschichte von Klassenkämpfen. (vgl. MEW 22, S. 479). „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, dass durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört.“ (MEW 25, S. 828)

Ist noch bei den Griechen jede Art organischer Entwicklung von der Entelechie bestimmt, in der alle Entwicklungen ihrer Natur nach sowohl Ziel als auch Sinn in sich selber haben und sich gemäß dieser inneren Bestimmung gemäß entfaltet und im Christentum die menschheitsgeschichtliche Entwicklung eschatologischer Natur und von ihrem jenseitigen Endzustand her gedeutet, verwandelt die Moderne denselben in einen teleologischen, ziel- und zweckgerichteten Prozess, der im Diesseits verankert ist. Ziel- und Sinndeutungen verlieren ihren transzendenten Charakter. Die menschliche Geschichte ist eine Reise aus dem „Reich der Notwendigkeit“ in das „Reich der Freiheit“, der ins Weltliche gerettete Erlösungsgedanke, die säkularisierte Heilsversion. Fortschritt wird damit zu einem politischen Programm des Bürgertums. Die großen utopischen Energien, die Hoffnung auf mehr Beherrschung der Natur und zugleich auf Humanisierung der Lebensformen hat die Moderne über lange Zeit ausgezeichnet. Diese sind im Neoliberalismus (Globalisierung) und der sich ausbreitenden Ökokrise des ausgehenden letzten Jahrhunderts längst enttäuscht und demotiviert. Der eigentliche Adressat, der Mensch, schien zunehmend aus dem Blickfeld zu geraten, weil Naturbeherrschung voranzutreiben auch bedeutet, die Menschen zu beherrschen, die „innere Kolonisierung“ voranzutreiben. (vgl. Beacker, 1988: 92)

Auch aufgrund der extrem hohen Interdependenzen der technisch-wissenschaftlichen Rationalität in einzelnen, kaum mehr miteinander konvergierenden Lebenswelten, wich die Idee der persönlichen Freiheit der Idee einer wissenschaftlich lenkbaren Gesellschaft. (vgl. Krings, H., in Löw, R., 1981: 42)

3.7.2 Die Teleologie des Geistes

Die klassische Zweiteilung der Wirklichkeit durch die Begriffspaare von Leib und Seele, Geist und Materie, die Annahme des Geistes als eine eigenen Substanz neben und unabhängig von der Materie, ja dieser zeitlich und ursächlich oftmals vorgeordnet, dieser Dualismus prägte das philosophisch-anthropologische Denken im westlichen Kulturkreis von Platon bis heute. (vgl. Bauer, R, 2011: 1) Im Idealismus ist das Bewusstsein gegenüber der Materie das primäre, er bezieht sich auf unveränderliche, ewige Strukturen, auf ein Wesensallgemeines, in dem die grundlegende Wahrheit aller abgeleiteten Aussagen begründet liegt. Absolut sicheres Wissen ist möglich. Der Verlauf der Geschichte unterliegt prinzipiell „höheren Zwecken“, der Idee der Freiheit.

Das Absolute, die Vernunft als der Grund der Welt, als Prinzip, als zeit- und raumlose, von Ewigkeit her vorhandene *Idee* gedacht und die Weltgeschichte ist für Hegel



„nichts als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit“, Geschichte ist Freiheitsgeschichte. Die Idee der Freiheit wird im 19. Jhd. auf einen Menschen bezogen, der von dem Vernunftideal erfüllt ist und sich von diesem leiten lässt und die Totalität der Geschichte ist nicht eine blinde, chaotische und zufällige Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung, sondern Schauplatz, auf dem der Mensch schrittweise seine Naturanlagen zu Vernunft und Freiheit entfaltet.⁹⁴

Für Herder besteht die Geschichte der Menschheit in ihrer Entwicklung von den niedersten Anfängen zum Ideal der Humanität, der harmonischen Entfaltung und Betätigung aller menschlichen Anlagen. Beide, Natur- und Menschheitsgeschichte, sind Offenbarungen des allweisen und allgütigen Gottes. Auch Hegel, für den das Geistige allein das Wirkliche war, deutete Geschichte als Freiheitsgeschichte, als historische Höherentwicklung und glaubte an die zunehmende wissenschaftliche Erkenntnis, die Herrschaft über die Natur ermögliche und Wohlstand bewirke. (Kolmer, 2008: 33) Im Verlauf der Geschichte kommt der Geist „zu sich selbst“, verwirklicht durch die Selbsterkenntnis des Menschen.⁹⁵

Auch der materialistischen Geschichtsauffassung von Marx und Engels liegt die idealistische Idee zugrunde, dass sich am Ende der Geschichte die Freiheit durchsetze. Geschichte ist weder Zufall noch „Tat des großen Mannes“, sondern „Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen“. Am Ende der Geschichte (nach Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus und bürgerlicher Gesellschaft), im Kommunismus, vollbringen freie, allseitig entfaltete Individuen nur noch schöpferische Arbeit.

In der „Dialektik der Aufklärung“ wird zwar die emanzipatorische Wirkung der Aufklärung anerkannt, aber das Herrschaftsprinzip, das dem aufgeklärten Rationalismus innewohnt, hervorgehoben. Individuen und Gegenstände werden gleichermaßen, vermittelt durch den Tauschwert und die Marktgesetze, als austauschbare und beherrschbare Objekte gesehen. Die Ambivalenz der Moderne ist bei Weber, Durckheim und Simmel gleichzeitig Befreiung und Knechtschaft. Das was die frühe Marktwirtschaft (im Vergleich zu den traditionsgeleiteten, ständeorientierten Gesellschaften) an Zugewinn individueller Freiheit bedeutete, wird in der spätkapitalistischen Gesellschaft zu Atomisierung und Vereinheitlichung, Freisetzung aus regionalen Verhältnissen, Klassenlage und Gruppensolidaritäten. (Zima, 2000: 57) Die neuzeitliche Tradition hatte den Menschen in dem Glauben, sie würde ihn emanzipieren, nach und nach als freies Subjekt aufgelöst. (Vattimo, 1990: 100)

⁹⁴ (Friedrich Schiller z.B. sah das durchaus kritisch, indem er sagte, dass der Sinn von Geschichte aus der Projektion subjektiver Haltungen auf das historische Material erwächst und der Mensch seine eigene Harmonie in die „Ordnung der Dinge“ hineinlese zum „vermeintlich höheren Zwecke der Geschichte“.

⁹⁵ Geist ist für Hegel Sprache, Recht, Kunst, Religion oder Wissenschaft. Der geschichtliche Geist verkörpert sich in den Volksgeistern und ihren Gemeinschaften oder bestimmten Menschen. Die Geschichte verläuft als Abfolge von Imperien oder Rechtsordnungen und durchaus widersprüchlich und dadurch dynamisch.



3.7.3 Die Unsterblichkeit der Seele

Traditionelles Paradigma für eine Substanz war (nach Aristoteles) der lebendige mit Materie und Form (Körper und Seele) versehene Organismus eines Tieres, einer Pflanze. Er definiert die Seele als „die erste Entelechie“ (dessen Form, bewegende Ursache und Zweck, Aktualität, Verwirklichung, Vollendung) „eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben hat“, und der ein organischer Körper ist. (De anima 412a27-412b6)⁹⁶

Die Seele ist für Thomas die Form des Leibes (hier ist er ganz aristotelisch/ S.c. Gent. IV, 79) In der Auferstehung nimmt die Seele die „einstige Materie“ wieder auf, um sich leibhaft auszudrücken. (S.c. Gent. IV, 81)⁹⁷

Descartes verwarf das aristotelische Paradigma und hierin insbesondere den Gedanken der Seele als Substanz, als „erste Entelechie“ für einen den Körper, den wesentlich ergänzenden Träger der Lebendigkeit. (vgl. Schütt, 2009: 6) In der Tradition des Dualismus Platons sind Geist (Seele) und Körper getrennt, bei Descartes nur zufällig im Menschen miteinander verbunden; an sich haben sie nichts miteinander gemein, bedürfen sie einander nicht. Der Geist ist immateriell, absolut einheitlich, unteilbar, der Körper materiell und nur „in gewisser Weise“ unteilbar. So tritt ein ausgesprochener Dualismus zwischen Körper- und Geisteswelt hervor und Spiritualisten wie Materialisten haben sich daher auf Descartes berufen. Dieser schwer nachvollziehbare Dualismus blieb nicht ohne teilweise heftigen Widerspruch.⁹⁸

Zunächst wird im Parallelismus Leibniz die Trennung nicht geleugnet, aber eine „prästabilisierte Harmonie“ angenommen, die aber nur durch den Verweis auf das Wirken Gottes „bewiesen“ werden kann. Monistische Theorien, hier zunächst der Spiritualismus Fichte und Schopenhauers, leugnen hingegen die Trennung und wollen die ganze Erfahrung des Seins (einschließlich der Dinge) nur aus dem Selbstbewusstsein entstehen lassen. In Spinozas und Fechners Identitätslehre ist die Einheit von Geist und Materie wieder vollzogen und gleichberechtigte Beschreibungen ein und derselben Sache. So auch im Eigenschaftsdualismus Chalmers (Supervenienz/Qualia) und Jacksons, wobei letzterer jedoch über das Qualia-Argument den Dualismus wieder belebt. Im bis heute prägenden Materialismus sind geistige (seelische) Vorgänge ganz überwiegend nur körperliche Vorgänge bis hin zum Informationsverarbeitungs-

⁹⁶ Entelechie: Die Eigenschaft von Etwas, sein Ziel (Telos) in sich selbst zu haben. Seele (psyché) bedeutet bei Aristoteles, wie in der Antike insgesamt: Leben, Lebensprinzip. Leib und Seele verhalten sich zueinander wie Stoff und Form, wie Auge und Sehkraft

⁹⁷ Eschatologie: die Vollendung im glückseligen Leben, wohin wir durch ihn (Christus) in der Auferstehung gelangen.

⁹⁸ Für Kant ist die Seele nicht ein „hypostasierter“ (verdinglichter) Gegenstand, sondern eine regulative Idee, die uns das Problem der Einheit aller seelischen Tätigkeiten stellt. Wir müssen verfahren, als ob eine solche Einheit in unserem Bewusstsein vorhanden sei. Macht man dagegen den Träger der Vorstellungen zu dem der Bewegung, so läuft man Gefahr, die Seele stofflich zu denken (Spiritismus).

paradigma. Sie unterliegen den Gesetzen der Physik und Willensfreiheit ist nur ein Schein.

Ethnologische linguistische Studien zeigen, dass der Begriff „Seele“ spezifische Bedeutungskerne für einen bestimmten Kulturkreis trägt. (Wierzbicka, 1989)

Das Wort „Seele“ trägt deutliche religiöse, eschatologische Bezüge im deutschen Sprachraum (mehr jedoch das Wort „soul“ im englischen Sprachraum). Seit der romantischen Naturphilosophie ist das Wort Seele mit viel Gemüt aufgeladen worden, nicht zuletzt als Reaktion gegen die rationalistisch orientierte Aufklärung, Ende des 19. Jahrhunderts, nach einer Zeit extremer Rationalisierung der industriellen Produktion. Sie entfaltet bis heute ihre Wirkung als tröstliche Kompensation technisch-rationaler Lebenswelten. „Die Seele bezeichnet das Insgesamt dessen, was wir der „Innerlichkeit“ zuordnen, wobei die Innerlichkeit phänomenal nicht der Körper ist, sondern phänomenal etwas im Körper zu sein scheint“. (Mack, 2007: 2) Nach ihm haben wir phänomenale Grundlagen dafür, eine Seele als vom Körper zu unterscheidende, selbstständige Entität vorzustellen. (Mack, 2007: 3)

Trotzdem, die Säkularisierung der Eschatologie bis hin zur Dekonstruktion der Seele durch den Positivismus hat eine Leerstelle hinterlassen, die schwer wiegt. „Der Mensch „ohne Seele“, das ruft bei manchen eine Bestürzung hervor, die mit einer Art Herabwürdigung, einer Kränkung assoziiert wird“ (Mack, 2007): erst verlor der Mensch seine zentrale Stellung im Kosmos, da die Erde nur ein randständiger Himmelskörper ist (Galilei), dann soll er sich aus tierischen Vorformen entwickelt haben, er ist also auch ein natürlich gewordenes Tier (Darwin). Schließlich wird seine unsterbliche Seele fragwürdig und er ist nicht mal mehr rational vernunftgemäß und autonom, sondern ein getriebenes Wesen (Freud), das nur die Illusion hat, sein Leben selbst zu führen. (vgl. Mack, 2007) Noch schwerer wiegt der Verlust der Seele hinsichtlich des existenziellen Dilemmas des Menschen, in Ansehung seines sicheren Todes leben zu müssen. Ihm wurde damit auch die (illusionäre) Hoffnung genommen, entweder nach dem Tode (oder „am Ende aller Zeiten“) in gottähnlicher Vollkommenheit wieder auferstehen (weiterleben) zu können. ⁹⁹

⁹⁹ Laut einer Umfrage des Meinungsforschungsinstituts DemoSCOPE glauben in der Schweiz 70% der Bevölkerung an eine Weiterexistenz der Seele nach dem Tod, und 33% glauben, das sich Menschen im Sinne der Wiedergeburt neu verkörpern. In diesem Kontext findet sich im Bereich „Meaning and Purpose of Life“ (Sinn und Ziel des Lebens) auch die Frage: „Glauben Sie an Wiedergeburt (Reinkarnation)?“ Die Auswertung der Antworten auf diese Frage ergab damals, dass bereits jeder fünfte Europäer (21%) von der Richtigkeit der Reinkarnation überzeugt ist.

Einer Umfrage des Spiegels zufolge glauben im Jahr 2007 mehr als die Hälfte der Deutschen an ein Fortexistieren nach dem Tod – mit dem Tod tritt kein absolutes Ende ein. Ob sich dieses in Auferstehung oder in einem Fortleben der Seele ausdrückt, wird nicht genau spezifiziert.



3.7.4 Historismus

Die Hermeneutik des Sinns (ab 1850)

Seit Kant gelten Verstehensanstrebungen prinzipiell als begrenzt, hypothetisch und perspektivisch. Diese Verunsicherung war eine der wesentlichen Quellen für die Entstehung der Hermeneutik. Mit Schleiermacher sollte der einzelne Gedanke aus dem Ganzen eines Lebenszusammenhangs gedeutet werden, mit Droysen über den Begriff des „Verstehens“ eine neue und wirksamere Abgrenzung der Geisteswissenschaften gegen den Positivismus der Naturwissenschaften gefunden werden. Der Mensch, in eine Welt von Zeichen eingebunden und in eine Gemeinschaft mit gemeinsamer Sprache, verwendet beim Verstehen Symbole, die Sinn repräsentieren. Dieser ist in allen Texten und menschlichen Schöpfungen eingegangen, die Sinnexploration soll Aufgabe der Hermeneutik sein.

Das Verstehen ist eine eigene Art der Erkenntnis, die das Individuelle auf intuitive Weise erfasst.¹⁰⁰ Mit der von Kant postulierten Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit (mentalistsches Paradigma) stellte sich gleichzeitig das Problem der geschichtlichen Gebundenheit menschlichen Denkens und Verstehens. Daraus entwickelte Wilhelm Dilthey die These, dass menschliches Leben nur verständlich sei im Verweis auf die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz und auf das Ganze einer Lebenseinheit: ein erster Schritt zur Narration.

Für Heidegger besitzt das Dasein selbst ein hermeneutisches Wesen. Verstehen wird als konstitutives Element der gesamten Seinsverfassung eingeführt.¹⁰¹

4. Postmoderne / reflexive Moderne

4.1 Einführung

Von dem Gedanken eines sich in der Vielfalt frei fühlenden Subjekts ist seit dem metaphysischen Pathos Mirandolas (in der Überzeugung von der Gottähnlichkeit des Menschen in der Renaissance) heute nur die Überzeugung von der unabschließbaren Offenheit der menschlichen Natur übrig geblieben. Als anthropologisch allgemeine Aussage über den Menschen gilt „nur“ noch die Grundeinsicht in die konstitutionelle,

¹⁰⁰ Hermeneutik, ein Begriff der Neuzeit, hat seine Wurzeln in der antiken Exegese, der jüdischen Auslegung des Tanach und in altindischen Lehren. Origines und auch Augustinus gingen davon aus, dass dem neben dem wörtlichen Sinn der Bibel ein geistiger Sinn präsent ist. Die Renaissance entwickelte die Textkritik als eigenständige Disziplin, die sich um die ursprüngliche Gestalt der Texte bemühte. (Quelle: Wikipedia)

¹⁰¹ Der Mensch erlebt sich selbst als in das Dasein „geworfen“, gleichzeitig reflektiert dieser die geschichtliche Perspektive, da dieses Dasein schon war und ist.

unbestimmte ´Offenheit´ seines Wesens, die unbegrenzte Handlungsspielräume zulässt. (vgl. Schmitt, 2009: 90) ¹⁰²

Das Wesen des Menschen ist eben seine Nicht-Natürlichkeit, seine aus ihm selbst heraus entstehende schöpferische Freiheit der Vorstellungsgabe („*ingeniums*“) und das durch sie mögliche spezifisch menschliche Handeln. (Schmitt, 2009: 91)

Diese Auffassung des schöpferisch freien Menschen reicht über mehrere Linien, von Herder, Dilthey, Cassirer u. a. bis in die Postmoderne hinein, wo in der heutigen Kulturwissenschaft, Kognitionswissenschaft und Neurobiologie die Spontaneität des Menschen in seiner Fähigkeit zur Konstruktion von Repräsentationen von Wirklichkeiten gesehen wird. Dass der Mensch von seiner (zunächst relativen) Nichtbestimmtheit her bestimmt wird, gehört „von der beginnenden Renaissance an zu den Grundzügen des neuen, dem scholastischen Ordo-Gedanken entgegengesetzten Menschenbildes. In eben diesem „Nichts“ sind die dynamisierenden, schöpferischen Kräfte des Menschen angelegt.

Herder sieht mit Vico den Menschen durch seine Befähigung zur Sprache als den Schöpfer einer bedeutungstragenden Welt, der in einer symbolischen Welt lebt und dadurch kein bloßes Natur- sondern in erster Linie ein Kulturwesen ist. Vico´s zwei Grundsätze, dass (1) der Mensch nur seine eigenen Entwürfe erkennen kann und (2) dass diese Erkenntnis eine selbstreflexive Erkenntnis sei, haben bis heute den Status einer „ewigen Wahrheit“. Der Mensch ist ein kulturschöpfendes Wesen, das nicht den starren Kausalitätsgesetzen der Natur unterliegt. ¹⁰³

Für Herder ist der Mensch damit auch der „erste Freigelassene der Schöpfung“ und steht in der Tradition, die im 15. Jhdt. von Pico in seiner berühmten Rede „Über die Würde des Menschen“ begründet wurde. ¹⁰⁴

¹⁰² „Die Diagnose des Menschen als eines konstitutionell unfertigen, unbestimmten und unspezialisierten Wesens aber gehört noch in unserem Jahrhundert zu den vielfältig variierten und fortgeschriebenen Grundeinsichten der Anthropologie. Es gibt ihr zufolge keine menschliche Natur, für die nicht zugleich der Begriff der Kultur zuständig wäre. Denn im natürlichen „Mangel“ an Spezialisierung ist als dynamisierendes Element die Bedingung der Möglichkeit von „Kultur“ enthalten.“ (Böhme, Matussek, Müller (2000): Orientierung Kulturwissenschaft, was sie kann, was sie will, S. 133)

¹⁰³ Solange der Mensch seiner Natur gemäß lebt, d.h. seinen nach außen gerichteten Wahrnehmungen folgt, bleibt er dem Naturdeterminismus unterworfen. Erst wenn er sich reflexiv auf sich selbst zurückwendet, kann er sich selbst und das begreifen, was er hervorgebracht hat. (Schmitt, 2009: 91)

¹⁰⁴ Für Pico besteht die Würde des Menschen, den er zwar noch zwischen Engeln und Tieren ansiedelt, in seiner Freiheit für all diese Lebensformen. Der Mensch ist durch die Indifferenz gegenüber den „drei Welten“, der intelligiblen, der himmlischen und der sublunaren bestimmt. Er ist das Medium, der dadurch, dass er „nichts von allem“ ist, alles sein kann. Für Herder ist gerade die Mangelhaftigkeit des physischen Menschen im Vergleich mit anderen Naturwesen Ausdruck seiner Freiheit, die ihn aber mit der ihm eigenen Vernunft und Sprachfähigkeit allen anderen Lebewesen überlegen macht. (Herder, G.H., Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Werke in 5 Bänden, S. 94, Berlin 1969) Dieser Gedanke liegt auch der evolutionstheoretischen These der „sekundären Heuristik“ zugrunde, der Fähigkeit des Menschen, Verhaltensweisen zu entwickeln, um im Verlaufe seines Lebens unvorhergesehenen Umwelтанforderungen durch Anpassung besser gerecht zu werden als andere Lebewesen. (vgl. Wilson, Frank, Die Hand – Geniestreich der Evolution, S. 309, Stuttgart 2000)

Die Bezeichnung „nichts von allem“ ist die Bezeichnung Gottes im Rahmen einer negativen Theologie. (siehe Nikolaus von Kues: Vom Nicht-Anderen, übers. V. Paul Wilpert, Hamburg 1976)

Da der Mensch, nach Herder, nicht auf bestimmte „Werke“ festgelegt ist, determiniert ist, kann er sich seiner selbst bewusst werden. Die freien Selbstentwürfe mithilfe der Kräfte von „Vernunft, Verstand und Besinnung“ (Herder) sind es, die für Herder den Menschen zu einem seiner selbst bewussten Wesen machen. Herder sieht diese Vernunft wesentlich im Gefühl und hier vor allem im Tastgefühl, die ihn damit auch zum Vorreiter der „leibphilosophischen Wende“ machte. Diesen Begriff von Vernunft nennt man heute „emotionale Intelligenz“. Der Gedanke der Intelligenz auch der nicht-rationalen Kräfte im Menschen ist als Gegenposition und Komplement zum cartesianischen „Logozentrismus“ zu sehen. Die Kluft zwischen diesen beiden „Kulturen“, der cartesianischen Rationalität und einer „synästhetischen“ leibhaft fühlenden Erfahrungsform, die Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaften wollen die gegenwärtigen Kulturwissenschaften überbrücken. Die „logozentrischen Identitätskonzepte“ der cartesianischen Moderne, ihre formale Abstraktheit und ihr technischer Machtwille durch den Rückgang auf sinnlich fühlende, „ganzheitliche“ Erfahrungsweisen des Menschen zurückdrängen – bis hin zu einem ganzheitlich leibhaftigen Denken. Hier sind vor allem Giambattista Vico, Johann Gottfried Herder und Ernst Cassirer zu nennen. Für Cassirer sind in dieser Erweiterung der Vernunft auf die fühlenden und wollenden Vermögen die Logiken umschrieben, nach denen der Mensch mit Sprache, Mythos und Erkenntnis verschiedene Formen der Kultur aus sich hervorbringt.¹⁰⁵

Nach Schmitt (2009: 87) steht Herder mit der Bestimmung des Menschen aus seiner Unbestimmtheit geistesgeschichtlich zwischen dem sog. Logozentrismus der Moderne und der offenen Pluralität der anthropologischen Auffassungen der Postmoderne. Die Postmodernisten klassifizieren das traditionelle Denken seit der Antike als Einheits- und Identitätsdenken. Und es ist richtig, so Karen Gloy (2006, S. 161), dass es das Anliegen der philosophischen Tradition von ihrem Ursprung an war, die wahrgenommene chaotische Mannigfaltigkeit (z.B. der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit) auf übergeordnete höhere Prinzipien zu reduzieren, auf ein einziges, allumfassendes Prinzip. Noch in der Renaissance wird die Pluralität der Wissensformen durch den in der Regel implizit selbstverständlichen Glauben an die eine, allem zugrunde liegende Ordnungsstruktur der Welt als gute und schöne Schöpfung bestimmt. Die Einheit des Wissens ist noch ontisch fundiert. (Bollmann, 2001: 147)

In der Philosophie wird mit Lyotard das Ende der „Meta-Erzählungen“ proklamiert. Ähnlich wie heute Lyotard, so hatte bereits Nietzsche die großen rationalistischen Visionen als magische Erfindungen bezeichnet, um vermeintliche Ordnung in das Chaos der Wirklichkeit zu bringen. Sie werden nicht mehr gebraucht und es enthüllt

¹⁰⁵ Sprache ist die elementare Bedeutungsgebung, Mythos die religiös-anschauliche Denkweise und Erkenntnis das wissenschaftlich-begriffliche Verstehen.

sich der Schein (Nietzsche: „die Lüge“), weil sie sich auf ein Nichts reduzieren. (Nietzsche, 1988) ¹⁰⁶

Im Poststrukturalismus wird eine explizite Neudefinition des Subjekts gesucht. Gegenüber den philosophischen Vorstellungen eines autonomen Subjekts als quasi „ahistorische Figur“ betonen sie die je historischen Konstitutionsbedingungen von Subjektivität und den performativen Charakter und die Historizität von Aussagen über „Wahrheit“. Nach Foucault stellt das moderne Subjekt keine anthropologische Konstante dar. (Foucault, 1974) ¹⁰⁷ Ein abgegrenztes, einheitliches Subjekt (mit den Eigenschaften der Vernunft) wird verneint und ebenso das humanistische Projekt, das diese Vernunft eine objektive, zuverlässige und universale Begründung des Wissens liefern kann. Die Vernunft als transzendente und universale Qualität unabhängig sowohl von der Existenz des Ich als auch sonstigen körperlichen, historischen und sozialen Erfahrungen – einer der mythischen Grundbausteine der Aufklärung – wird ebenso als unbegründet zurückgewiesen wie die behauptete enge Beziehung zwischen Vernunft, Autonomie und Freiheit. (*„Gehorche ich der Vernunft, erweise ich mich als autonom und verwirkliche meine Freiheit“*) (vgl. Flax, Jane, 1998) Die Auflösung der Einheit ist eine notwendige Bedingung der Ära der Postmoderne; die Erkenntnis, dass mit dieser Auflösung auch der sublimale oder offene Zwang verloren gegangen ist, diesen Leitideen folgen zu müssen, stellt jedoch die eigentlich befreiende Einsicht dar, weil sie der Pluralität, der Vielfalt neuer Handlungsformen und Lebensweisen befreiende Möglichkeiten der Realisierung bietet. Auch mit André Glucksmann geht der neue Humanismus aus dem Zerfall, der als solcher erkannt und gefeiert wird, hervor. Dem Zerfall der sog. „humanistischen“, „weltentrübtbigotten“ oder „weltlich-erbaulichen“ Illusionen, die uns die vergangenen Jahrhunderte hinterlassen haben. Gesellschaftliche Strukturen, Wissensordnungen und kulturelle Formationen (Diskurse) sind grundsätzlich mit Machtformen verknüpft. Diese

¹⁰⁶ Allerdings bringt der Glaube und die Orientierung an diese Magie diese Ordnung im sozialen Prozess dann tatsächlich hervor. Diese „Magie“, die von Nietzsche durchaus gesehen wurde, bezeichnen wir heute (hier) als Dualität von Struktur.

Für Lyotard ist der Marxismus die letzte metaphysische Teleologie der Geschichte: „Der Marxismus, der letzte Spross des Christentums und der Aufklärung, scheint seine ganze kritische Kraft eingebüßt zu haben. Er ist mit der Berliner Mauer gefallen.“ Für Derrida ist die metaphysische Tradition oftmals mit Gewalt verbunden: die Intoleranz wird durch die Gewissheit, den „letzten Grund“ erfasst zu haben ebenso gefördert wie die Würde des Individuums verringert wird angesichts der außergewöhnlichen Stellung der universalen Wesenheiten. Und sie ist Ausdruck der Gefangenschaft im Mythos von einem vollkommenen Ursprung, zu dem man immer zurückkehren muß. (Derrida, a.a.O.)

¹⁰⁷ Es geht darum, so zitiert Christiane Sinding Foucault, die „falschen Kontinuitäten“ traditioneller Ideengeschichten als solche zu erkennen.“ „Das nachmoderne Zeitalter, das sich in Foucaults Werk abzeichnet, ist eine Konstellation, in welcher der Fragmentierung der Geschichte und der mit ihr einhergehenden Vielzahl von Wahrheiten die Pluralisierung oder Zerstückelung der Subjekte entspricht. Es ist möglicherweise auch eine Zeit der austauschbaren Wertsetzungen und Orientierungen oder eine ‚Zeit des Vergessens‘.“ Nach Foucault entwirft sich das Subjekt grundsätzlich im Feld verfügbarer Diskursivierungsstrategien und macht dabei in unterschiedlichem Maße von kreativen taktischen Zügen der Selbstdispositionierung Gebrauch. Diese Beweglichkeit steht für Foucault insbesondere gegen den früheren substantialistischen Subjektbegriff.

(Sinding in: <http://www.litde.com/moderne-postmoderne-literatur/postmoderne-philosophien>)

etablieren deren Geltung und hierarchische Ordnung und sie produzieren und stabilisieren Herrschaftsverhältnisse. Welsch (2002: 37 ff.) u. a. formulieren prägnant:

„Die Abkehr von Absolutheits- und Hegemonieansprüchen, das generelle Infragestellen von Machtansprüchen, die Abneigung gegen Uniformität und präskriptive Haltungen der Moderne, können als Grundsätze postmodernen Verständnisses gelten. Es geht den Vertretern der Postmoderne darum, die Versprechen der Moderne des 20. Jahrhunderts auf Pluralität einzulösen, es geht um das prinzipielle Recht des Differenten und der Vielfalt, um Toleranz und damit um die Akzeptanz des Anderen. Es geht um die Verabschiedung des Modernismus mit seiner Ideologie der Potenzierung, der Innovation, der Überholung und Überwindung: um die Verabschiedung des absoluten Fortschrittsmythos der Moderne seit der Aufklärung. Im Gegensatz hierzu steht radikale Pluralität, das Recht auf hochgradig differente Wissensformen, Lebensentwürfe und Handlungsmuster. Offenheit für die Vielheit heterogener Konzeptionen und gegen die alten (und neuen) Hegemonie-Anmaßungen und die Entwicklung einer neuartigen Konzeption von Vernunft („transversale Vernunft“), die der Pluralität von Rationalitätsformen gerecht wird.“

„Was die verschiedenen postmodernen Philosophien miteinander verbindet, ist nicht so sehr ein altes romantisches Erbe, sondern eine durchaus neue Partikularisierungs- und Pluralisierungstendenz, die Gianni Vattimo mit der Metapher des „schwachen Denkens“ umschreibt. Er stellt sich wie Foucault, Deleuze, Lyotard und Rorty ein Denken vor, das auf allen Ebenen auf Eindeutigkeit und Vereinheitlichung verzichtet und sich ohne Vorbehalte dem Spiel der Vielfalt hingibt“

(<http://www.litde.com/moderne-postmoderne-literatur/postmoderne-philosophien>)

Epochenmerkmale nach Welsch (2002):

Merkmal	Epoche	Charakteristika
Mathesis universalis	Neuzeit	Geist der Ausschließlichkeit, der Totalität, der Einheit
	neuzeitliche Moderne	obiges noch vorhanden
Totalitätsintentionen werden gebrochen	Moderne des 20. Jhdts.	wissenschaftl. technische Grundsatzrevision
Ende der Meta-Erzählungen	Postmoderne	radikale Pluralität

4.2 Postmoderne: Entstrukturierung und Pluralisierung kollektiver Sozialzusammenhänge

Mit Postmoderne sind jene Entwicklungstendenzen moderner Industriegesellschaften beschrieben, die auf eine Entstrukturierung und Pluralisierung kollektiver Sozialzusammenhänge (z.B. Klassen, traditionelle Geschlechterrollen) hinweisen.

Nach Zima (2001: 11) ist der Begriff Symptom für tiefgreifende soziokulturelle Veränderungen in den europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften seit dem 2. Weltkrieg, ein Niedergang der rationalistischen, faschistischen und marxistischen Großideologien, eine Atrophie des utopisch-messianischen Bewusstseins. Die Begründer der Soziologie, Emile Durckheim, Max Weber und Georg Simmel stimmen darin überein, dass die kulturellen Wertsetzungen moderner Gesellschaften in einem ständigen Spannungsverhältnis zu den marktwirtschaftlich orientierten Rationalisierungsprozessen stehen. Hinzu kommt der herrschaftliche Charakter der fortschreitenden Rationalisierung, die Max Weber als „stählernes Gehäuse“ bezeichnet hatte, dieses würde Einzelnen und Gruppen Initiative und Sinnggebung berauben. Mit der alle gesellschaftlichen Bereiche immer vollständiger durchdringenden Vermittlung durch den Tauschwert werden kulturelle Werte zunehmend fragwürdiger und durch „zweckrationales“ Handeln verdrängt. Dieses schwächt zunehmend das Kollektivbewusstsein und lässt einen ungehemmten narzistischen Individualismus entstehen. (vgl. Zima, 2001: 48)¹⁰⁸

Zima (2001) nennt drei zentrale Merkmale, die mit den Epochen Moderne, Spätmoderne und Postmoderne verknüpft sind: Ambiguität, Ambivalenz und Indifferenz. Für die neuzeitliche Moderne ist die Auflösung der offensichtlichen Ambiguität, des Gegensatzes zwischen Sein und Schein, Wahr und Falsch, Gut und Böse charakteristisch. Die Moderne ist durch ihre Zuversicht gekennzeichnet, mit der Überlegenheit der Vernunft, in der Synthese höherer Erkenntnis, Täuschung, Unordnung und Irrationalität bändigen zu können. Die Wirklichkeit erscheint trotz aller Hindernisse erkennbar und beherrschbar. (vgl. Baumann, 1995: 128) In der Spätmoderne wird die Einheit der Gegensätze unerreichbar, die Welt erscheint zweideutig, Sein und Schein, Wahr und Falsch, Gut und Böse sind unentwirrbar miteinander verwoben, ohne dass die Ambivalenz aufhebbar erscheint. In der Postmoderne ist die Differenz der scheinbar entgegengesetzten Werte in der Indifferenz aufgehoben, Werte sind austauschbar geworden und Gegensatzpaare kaum noch voneinander zu unterscheiden. Zima (2001: 41 ff)¹⁰⁹

¹⁰⁸ Simmel zum Tauschwert: er nivelliert und destruiert zugleich, andererseits verdankt das Individuum ihm und dem Markt seine Freiheit. Das Geld drückt alle qualitativen Unterschiede zwischen den Dingen durch ein „Wieviel“ aus. Mit seiner Farblosigkeit und Indifferenz wird es zum Generalnenner aller Dinge, aber auch ein Nivellierer, der ihre Eigenart, ihren spezifischen Wert und ihre Unvergleichbarkeit aushöhlt und zum Verschwinden bringt. (Simmel, 1984: 196)

Der Protestantismus, mehr noch die radikalere Form des Calvinismus, als den weltlichen Erfolg begünstigende Askese hat entscheidend zur Säkularisierung der Religion und zur Entfaltung der kapitalistischen Rationalität beigetragen. Versachlichung und Rationalisierung im Sinne der Zweckrationalität instrumentellen Handelns sind nach Weber wesentliche Aspekte der westlichen Moderne. (Weber, 1973: 347)

¹⁰⁹ Marx (1971: 301) hatte die Indifferenz der Werte über das Geld als universales, gleichwohl neutrales Tauschmittel vorweggenommen, ebenso Nietzsche, der frühzeitig die Indifferenz als Austauschbarkeit der Werte erkannte. (Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, 1882, S. 113)

Da die genannten Werte als austauschbar erscheinen, haben wir eine Tendenz zur Partikularisierung, zum philosophischen, politischen und kulturellen Pluralismus gefördert.

Für Zima ist der Übergang von der Ambiguität zur Indifferenz durch die immer intensiver werdende Vermittlung der Wirklichkeit durch den Tauschwert erklärt. In der Spätmoderne gibt es keinen kulturellen (politischen, moralischen oder ästhetischen) Wert mehr, sondern der alle kulturellen Werte negierende Tauschwert des Geldes hat letztlich die Indifferenz als Austauschbarkeit aller Werte hervorgebracht. (2001: 43) Diejenigen, die im Namen der genannten kulturellen Werte agieren, tun es im Rahmen der herrschenden Tauschwertproblematik.

Die Entwicklung soll am Wertewandel im Kontext umfassender soziokultureller Wandlungsprozesse in der Herausbildung postmoderner Gesellschaften veranschaulicht werden.¹¹⁰

In der Nachkriegszeit ist, mit wachsendem Wohlstand, ein deutlicher Wertewandel festzustellen, der bis heute nicht zum Stillstand gekommen ist. Der Zeitraum zwischen 1945 und 1970 war durch zunehmend niedrigere Arbeitslosigkeit, gleichmäßigere Einkommensverteilung, verbesserter Bildungs- und Sozialpolitik mit der Abmilderung klassischer Risiken wie Altersarmut und Arbeitslosigkeit gekennzeichnet (Wohlstandsgesellschaft). Bis dahin war die Werteskala mehr traditionsgeleitet und pflichtenorientiert, von politischer Autoritätsgläubigkeit, eindeutiger (kollektiver) Religionsausübung, hoher Wertschätzung von Berufspflicht, Leistung und sicherem Einkommen gekennzeichnet. (vgl. Osterdiekhoff, et. al., 2007: 7) Die Grundhaltung der innerweltlichen Askese, durch rastloses Streben die Gottgefälligkeit der eigenen Existenz zu beweisen (Weber), hatte die abendländische Zivilisation bis dahin geprägt. Die große Masse der Menschen war in Zusammenhänge eingebettet, die ihnen ein Wertesystem bereitstellte, (Wagner, 1995) der „Sinn kam von oben“, von den Göttern und der Hierarchie. (Dubet, 2002, S. 24, S. 332)¹¹¹

Norbert Elias (1976) hat die Verinnerlichung dieser Grundhaltung treffend als „Selbstzwangapparatur“ bezeichnet: Die Verinnerlichung der Affekt- und Handlungskontrolle. David Riesman (1958) sprach vom „innengeleiteten Charakter“.

Die aufgrund der wissenschaftlich technischen Entwicklung bedingten strukturellen Verlagerungen der Produktion mit Abnahme der Güterproduktion und Zunahme der Dienstleistungen führte auch zu einer Abnahme der Bedeutung der Arbeiterschaft. Die wichtigsten Triebfedern wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Innovation werden Wissenschaft und Technologie, zunehmend auch die Informatik. Durch diese Entwicklung wird die industriegesellschaftliche Ethik des Kapitalismus schrittweise ausgehöhlt. Der Wendepunkt kann mit den 60er Jahren in Verbindung gebracht werden.

¹¹⁰ Werte sind nach Hillmanns „sinnstiftende Legitimationsgrundlagen für soziale Normen“ des Zusammenlebens und fundamental wichtig für den Zusammenhalt und Leistungsfähigkeit sozialer Gebilde und ganzer Gesellschaften. Sie sind allgemeine, aber grundlegende und zentrale Ziele und Orientierungsstandard und –leitlinie für das Handeln von Individuen, Gruppen, Organisationen. (Hillmanns, 2001: 15)

¹¹¹ (90. Psalm: „wenn es köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen“)

Diese markieren offensichtlich einen Moment des Umbruchs, deren zwei Gesichter nach Ehrenberg (2004, S. 124) die „psychische Befreiung“ und die „unsichere Identität“ sind.

Mit den neuen sozialen Bewegungen (Stichwort: Vietnamkrieg, Popkultur, Feminismus, Bürgerrechtsbewegungen) und wachsender politischer Demokratisierung wuchs die Kritik an den Lebensbedingungen, die durch die Elterngeneration und deren Institutionen vorgeprägt war mit dem Ziel größerer individueller (persönlicher, geistiger und politischer) Selbstverwirklichung. Hillmann (1989) fasste dies unter dem Motto „Von der Akzeptanz- und Pflichtkultur zur Kultur der Selbstverwirklichung“ zusammen.¹¹²

Auch soziologische Gegenwartsdiagnosen, hier Christopher Lasch (1980), stellten die Wandlung des Sozialcharakters fest. Nach Lasch hat die soziale Integrationsfähigkeit parallel zur psychischen Belastbarkeit in Beruf und Familie nachgelassen. Ulrich Beck (1986) stellt den Zerfall verbindliche Standards setzender ständischer und kollektiver sozialer Lagen fest. Familie und Beruf sind keine Werte per se mehr, sondern werden stärker mit den Bedürfnissen der Individuen nach Selbstverwirklichung in Verbindung gebracht.¹¹³

Die Wahrnehmung des „Inneren“ veränderte sich, (...) er wird zu dem, was es ermöglicht, sich von *einem Schicksal zu befreien* und sich sein Leben aussuchen zu können. (Ehrenberg, 2004, S: 127f)

Die Ursachen werden in zunehmender marktlicher Vergesellschaftung und Konsumorientierung in Verbindung mit wachsendem Wohlstand und Ausbau des Sozialstaats einschließlich Bildungsreformen gesehen, die den Einzelnen mehr Handlungsspielräume ermöglichen (Schäfers 1998). Der knappe ökonomische Spielraum beließ früher schlicht weniger Handlungsoptionen und verstärkte das Sicherheitsdenken in Ehe und Beruf. (ders.)

Waren noch in den 50er Jahren expressive Lebensformen durch knappe Ressourcen und verinnerlichte Rigorismen behindert, werden seit den 60er Jahren erlebnisorientierte Lebensstile populär und Merkmal individueller und kollektiver Kultur, die sich spätestens in den 80er Jahren in den westeuropäischen und anglo-amerikanischen Gesellschaften durchgesetzt hatten. Anhänger dieser Erlebnisrationalität schließen sich in nichthierarchischen Milieus zusammen, in den Lebensqualität und Wohlbefinden primäre Ziele sind. Parallel zum noch linearen Fortschreiten der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung differenziert sich die Gesellschaft in eine größere Vielzahl von Subgruppen. Mit wachsender Individualisierung geht eine zunehmende

¹¹² In der Wertewandelforschung wird diese Diagnose bis heute weitgehend geteilt

¹¹³ Individuen gehen zunehmend marktförmige Austauschbeziehungen ein, die von Nützlichkeitsbewertungen geprägt sind.

Distanzierung von etablierten Glaubenssystemen und Säkularisierung einher bei gleichzeitigem Entstehen neuer spiritueller Bewegungen (New Age).¹¹⁴

Mit wachsendem Wohlstand und steigender Lebenserwartung veränderten sich auch die Wertorientierungen älterer Menschen mit einem Trend zum Hedonismus. Wertorientierungen zwischen jungen und alten Menschen nähern sich aneinander an.

Arbeit wurde seit dem Ende der 60er bis zum Ende der 80er Jahre überwiegend aus der Perspektive des Wertewandels gesehen wurde. In dieser Zeit haben die stark mit den Werten der protestantischen Ethik (Weber) verbundenen Normen – Ordnung, Pünktlichkeit und Gehorsam – ihre Bedeutung und Funktionalität tendenziell verloren und wurden durch andere, eher „hedonistische“ und „individualistische“ Werte wie Spaß, Genuss und individuelle Selbstentfaltung ersetzt. Es fand eine grundsätzliche Umorientierung von materiell-reproduktionsbezogenen Arbeitsorientierungen zu subjektiv-sinnhaften statt (Baethge, 1988). Damit wird die industriegesellschaftliche Ethik des Kapitalismus durch eine ihm feindliche Einstellung, den Hedonismus, ausgehöhlt. Dieser begünstigt Individualisierung und Atomisierung der Gesellschaft, eine Orientierung an postmaterialistischen Werteprioritäten, aber auch eine Orientierung des Einzelnen am Konsum. Inglehart (1977) hatte diese Entwicklung in der postindustriellen Gesellschaft mit einer „stillen Revolution“ gekennzeichnet: als Folge der Wohlstandsgesellschaft wurden nachwachsende Generationen zu Trägern postmaterialistischer Werteprioritäten. Moderne Werte sind nach Inglehart auf „Autorität, Hierarchie, Konformität, Rationalität, Technologie und Wirtschaftswachstum ausgerichtet, postmoderne Werte auf Lebensqualität und subjektives Wohlbefinden, soziokulturelle Vielfalt und größere Toleranz gegenüber ethnischen, kulturellen und sexuellen Unterschieden, aber auch die Wiederbelebung von Traditionen. (vgl. Inglehart, 1998: 39, 44, 85)¹¹⁵

Die Wertewandlungen sind nach Inglehart Sozialisationseffekte veränderter objektiver Lebensumstände (Mangelhypothese) und nutzentheoretisch erklärbares Anpassungshandeln an ökonomische Wachstumsspielräume. Diesen Einfluss abschwächend entwickeln Menschen nach der Sozialisationshypothese ihre grundlegenden Werte vor allem in der Jugendphase und immunisieren diese im späteren Leben gegen

¹¹⁴ Insgesamt jedoch ist in diesen Jahrzehnten ein Erstarren pragmatischer, nichtmetaphysischer Ethiken zu beobachten gewesen. Geburtenzahlen sinken und Haushalte werden kleiner, trotzdem bleibt die Familie als Partnerschaftsmodell die wesentliche Form des Zusammenlebens.

¹¹⁵ Postmoderne Werte sind nach Inglehart: Verstärktes Mitspracherecht der Menschen sowohl bei Regierungsentscheidungen (Basisdemokratie, Volksentscheid) als auch am Arbeitsplatz (Mitbestimmung, Transparenz) und in den Gemeinden.

Schutz der freien Meinungsäußerung, der Fortschritt auf eine humanere Gesellschaft, eine zunehmende Wertschätzung von Ideen, Kreativität im Gegensatz zu Geld sowie die humane Gestaltung von Städten.

Verstärkt hinzugekommen sind in den letzten 20 Jahren: Nachhaltigkeit und Schutz der Ökosysteme zum Erhalt der eigenen Lebensgrundlagen.

Materialistisch orientierte Werteprioritäten sind: die Aufrechterhaltung der Ordnung im Staate und der Kampf gegen das Verbrechen wie auch eine starke nationale Verteidigung. Eine stabile Wirtschaft und stabile Preise bei gleichzeitigem hohem wirtschaftlichem Wachstum.

wechselnde Umwelteinflüsse. Wertewandel entsteht dieser These gemäß nur in der Generationenfolge, in abgeschwächter Form auch durch Alters- und Periodeneffekte. Die zeitversetzte Anpassung erzeugt gesellschaftliche Spannungen und Anpassungsprobleme. (vgl. Hillmanns, 2001: 49)

Für eine Typologie der Wertetypen, die differenzierter als die Gegenüberstellung von materialistischen und postmaterialistischen ist, sollen folgende Typen, die aber rund 70% der Bevölkerung umfassen, erwähnt werden:

Der Anteil der sog. „nonkonformen Idealisten“ (Klages, 1998) mit einem hohen Anteil an idealistischer Selbstentfaltung lag bei den jüngeren Menschen Ende der 80er Jahre noch weit über dem Durchschnitt. Er ist in den 90er Jahren allerdings deutlich unter dem Durchschnitt abgesunken und lag 1993 bei 17% der Bevölkerung (Westdeutschland). Ihre Leitorientierung liegt in den Idealen persönlicher Emanzipation und gesellschaftlicher Egalität. Strukturelle Wandlungsanforderungen und damit einhergehende Belastungen werden nur mühsam ertragen und lässt ihnen ein Leben in Nischen erstrebenswert erscheinen. (Klages, 1998: 707, zit. in: Hillmanns, S. 26)

Die „aktiven Realisten“ umfassen in den 90er Jahren rund 34% der Bevölkerung in Westdeutschland. Sie sind durch eine Wertesynthese gekennzeichnet, die im Zuge des Wertewandels stattgefunden hat, denken pragmatisch, mit einem hohen Niveau von rationaler Eigenaktivität und –verantwortung, gleichzeitig mit starker Karriere- und Erfolgsorientierung. Sie sind in der Lage, sich schnellem Wandel anzupassen. (Klages, 1998: 706)

Die Gruppe der „hedonistischen Materialisten“ ist zwar in den 90er Jahren mit 17% der Bevölkerung schwach ausgeprägt, zeigt aber eine anwachsende Tendenz. Ihre Eigenschaften sind mit der Fähigkeit zu schneller mobiler Anpassung an wechselnde Umstände und einer Leitorientierung am „Lustprinzip“ gekennzeichnet. Sie bevorzugen das Spielerische und Unverbindliche und im Grenzfall auch die Übertretung gesellschaftlicher Normen und die Interessen anderer. (Klages, 1998: 706)

Scholz (1999) hatte mit dem Schlagwort des „Darwiportunismus“ provokant die Symbiose zwischen darwinistischer Unternehmenspolitik und einem grenzenlosen Opportunismus der nach 1970 Geborenen formuliert. Diese Altersgruppe, als postmoderne homo oeconomicus bezeichnet, ist zielstrebig und leistungsorientiert, aber auch erlebnishungrig und genussüchtig, bindungslos und zu jeder Instrumentalisierung bereit. Sie gehen von einer Amortisationszeit Null ihrer Leistungen aus: Karriereplanung und Bildungsinvestments, Arbeitsplatzsicherung und Unternehmensbindung, Loyalität und Corporate Identity entfallen zugunsten von Job-Entertainment und hohen Löhnen für die High-Potentials.

Der materiell-nutzentheoretische Erklärungsansatz greift aber auch deswegen zu kurz, weil veränderte ökonomische Optionen einerseits zwar die Veränderung von Werten, Sozialcharakter und Mentalität beeinflussen, diese wirken jedoch in rekursiver Weise auch auf die Optionen zurück. (vgl. auch Osterdiekhoff et.al., 2001: 9) Für Lasch (1995) wird die symbolische Ordnung durch den Niedergang des Familienkollektivs und der väterlichen Autorität geschwächt und gibt einem ungezügelter Nar-

zismus Auftrieb, der seine Entsprechung in der postmodernen Kultur der Indifferenz hat – der Einzelne wird sich selbst zum obersten Wert.

Mitscherlich (1973: 183) konstatiert, dass die väterliche Autorität (als Verinnerlichung von Werten und Verhaltensnormen) von *peer groups* und Organisationen und parallel dazu der *inner-directed-type* (Riesmann, 1956) vom *other-directed-type* abgelöst wurde. Dieser postmoderne Typ der Indifferenz, der Wertrelativitäten orientiert sich am Opportunen, ist gleichwohl flexibel und wendig. Der radikale Pluralismus der Postmoderne ist „nur die Kehrseite der marktbedingten Indifferenz“ als kontingent und willkürlich erfahrene Austauschbarkeit aller Partikularismen. (Zima, 2000: 343)

Die „Sinus Milieus“ 2012 zeigen eine nur noch schwache Gruppe der Traditionalisten mit unter 20%, die „modernen Individualisten“ mit Orientierung auf Lebensstandard („Haben & Genießen“) und Selbstverwirklichung („Sein & Verändern“) mit mehr als 55% und der an Neuorientierung ausgerichteten Gruppe („Machen & Erleben“ und „Grenzen überwinden“) mit mehr als 25%. In den ersten 10 Jahren des neuen Jahrtausend hat die Akzeptanz pluralisierter Lebenswelten allgemein zugenommen und die Patchwork-Biografie wird in der jüngeren Generation zur Normalperspektive. Neben ansteigendem prekären Arbeitsverhältnissen in der jüngeren Generation kommt ein wachsender Vertrauensverlust hinsichtlich der die Lebensrisiken absichernden Sozialsysteme und hat einerseits eine wachsende „Regrounding-Tendenz“ zur Folge, Bedürfnis nach Halt und Zugehörigkeit, Pragmatismus und Sicherheitsbewusstsein dominieren hier, andererseits stärkt dies aber auch die Fähigkeiten zu persönlicher Autonomie. Konservative Werte sind zwar auch akzeptiert, verbinden sich jedoch mit hedonistisch-ichbezogenen und individualistischen Zielen. (Quelle: Sinus Milieus 2012 in der VuMA 2012)

Obwohl gesagt werden kann, dass der Wertewandel eine „ökonomische Hintergrundstabilität“ (Joas, 1997: 13) voraussetzt, ist es zu kurzfristig zu sagen, dass die Bedrohung materieller Bedürfnisse eine proportionale Umkehr zu materiellen Dispositionen erzeugt. Die Dauerhaftigkeit postmaterialistischer Werte in Zeiten des in den 90er Jahren erstarkten Neoliberalismus gibt hiervon ein beredtes Beispiel ab. Taylor (1995) sieht zwar das Entstehen von Mustern expressiver Selbstverwirklichung im qualitativen Individualismus des 18. Jahrhunderts begründet, zur erneuten Verbreitung in breiteren Bevölkerungsschichten kommt dies jedoch erst wieder in den letzten drei Jahrzehnten des letzten 20. Jahrhunderts.

Für Kaufmann (2004, S. 75) ist daher der historische Prozess der sozialen Differenzierung, der unaufhörlich die Zahl und Verschiedenheit der möglichen Rollen vergrößert, von Bedeutung. Nicht nur die möglichen Rollen, auch die mit ihnen zu assoziierenden punktuellen Identitäten, die Handlungsspielräume und Wahlmöglichkeiten

des Individuums schaffen eine Situation, in der der Einzelne den ihm auferlegten Rollen nicht mehr strikt unterworfen ist – er kann sie auf eine persönliche Art neu formulieren. Diese „Vervielfachung der Rollen (...)“ führt gemeinsam mit einer zunehmenden Vermischung der Kulturen (Vinsonneau, 2002) zur Autonomisierung des Individuums und ermöglicht ihm eine Vertiefung seiner Subjektivität“. (Kaufmann, 2004: 76)

Für Thomas Müller-Schneider (2001) werden mehr noch als durch ökonomische Positionierung die persönlichen Stilisierungsmöglichkeiten entscheidend. „Das Wählen von Handlungstypen und die Nutzung expressiv-ästhetischer und symbolischer Selbstdarstellungsmuster“ erweitern die Spielräume der Subjektivität. Das Ego wird in seiner Wahl der Rollenidentität den Vorzug geben, von der es annimmt, dass sie ihm Befriedigung verschaffen wird. Im Verlauf unzähliger Rollenübernahmen bildet sich ein „emotionales Gedächtnis“. Nach Hazel-Markus (Markus Nurius, 1986: 955) entstehen jene „affektiv-kognitiven“ Strukturen, die er *self-schemas* nennt, kognitive „Schablonen zur Filterung von Informationen und zur Steuerung von Handlungen, die das Verhalten dank der assoziierten Emotionen regeln“. (Kaufmann, 2004: 77) Handlungsleitend sind sowohl *self-schemas* als auch die sozialen Befehle des Umfelds, entscheidend ist jedoch nach Kaufmann, dass *self-schemas* neu sind – sie sind aus dem *Reflex der Struktur* entstanden. Waren sie, kennzeichnend für die „institutionelle Moderne“ lediglich Abbilder der Strukturen, haben sie sich im Prozess der sozialen Differenzierung und der Vervielfältigung der Rollenidentitäten zunehmend verselbständigt. Sie stehen, als persönliches Gedächtnis, in Widerspruch zu den (sozialen) Normen der Rollen und das Ego muss zwischen ihnen vermitteln. Nach Kaufmann wurde in den 60er Jahren, parallel mit dem Niedergang des „institutionellen Programms“ (Wagner) eine Schwelle überschritten und es trat eine historische Wende ein – die „Revolution der Identität“. (Kaufmann, 2004: 78) Ab diesem Zeitpunkt wurde das Individuum zum vorrangigen Zentrum seiner Handlungen, die Identitätsschablonen lösten sich zunehmend von den zwingenden Anforderungen der Rollennormen.

Insbesondere Karl Polany (1978 [1944]) hatte in *The Great Transformation* darauf hingewiesen, dass vor dem 19. Jahrhundert „die wirtschaftliche Tätigkeit des Menschen in seine Sozialbeziehungen eingebettet war“ (ebd.: 75), während in der Moderne in umgekehrter Weise die Sozialbeziehungen in die Wirtschaft eingebettet sind. Traditionelle wie auch archaische Ökonomien beruhten auf Prinzipien von Redistribution und Reziprozität, als soziale Normen Basis ihrer Legitimation.

Dies bedeutet nicht, dass sie nicht auch Ungleichheit, Not und Hunger einschlossen. Dies soll aber nicht als eine romantisierende Rückbeziehung auf eine vormoderne

Welt verstanden werden. Geld und Tausch wie Eigennutz gab es auch in vormoder-
nen Gesellschaften. Interessanter dürfte der Ansatzpunkt sein, Transaktionen in
kurzfristig und langfristig orientierte zu unterteilen, wobei es der ersteren überwie-
gend um die jeweils aktuelle anstehende und erforderliche materielle Reproduktion
(wie auch den Eigennutz dabei) geht und der langfristigeren Orientierung mehr um
soziale, kulturelle, politische, religiöse und moralische Reproduktion geht. (vgl. auch
Parry/Bloch, 1989) Entscheidend ist hier, welche Bedeutung beide Arten von Orien-
tierungen heute haben. Hier dürfte der Hinweis zutreffend sein, dass die Bedeutung
der kurzfristigen, an materiellen Aspekten orientierten Orientierungen, wie sie in der
Metapher des „Arbeitskraftunternehmers“ zur Geltung kommen, zunimmt.

4.3 Subjektivierung von Arbeit

Die oben konstatierte Umorientierung von materiell-reproduktionsbezogenen zu sub-
jektiv-sinnhaften Arbeitsorientierungen, die Wandlung des Sozialcharakters von
„Pflicht- und Akzeptanzwerten“ zu „Selbstentfaltungswerten“ mit steigenden Bedürf-
nissen der Individuen nach Selbstverwirklichung steht in Verbindung bzw. bewirkt
geradezu gesellschaftliche Wandlungsprozesse traditioneller gesellschaftlicher Insti-
tutionen wie Ehe, Familie, Beruf und den damit zusammenhängenden Normalbiogra-
phien. Dieser Wandel, der überwiegend jüngere Menschen betrifft, resultierte nach
der Wertewandelhypothese von Inglehart aus der Sozialisationserfahrung dauerhaf-
ter und wachsender materieller Absicherung durch wohlfahrtsstaatliche Leistungen,
woraus, auch begünstigt durch wachsende Akademisierung mit verlängerten Ausbil-
dungszeiten eine stärkere Orientierung an Lebensbereiche außerhalb der Erwerbsar-
beit entstand. Dieses neue kulturelle Modell in der Lebensorientierung junger Men-
schen kann mit Beck (1986) als ein umfassender Prozess der Individualisierung be-
zeichnet werden, der durch einen Wegfall oder der verminderten Bedeutung kollekti-
ver Identitäten und der individuellen Suche nach Selbstverwirklichung in primären
sozialen Bezugsgruppen gekennzeichnet ist. Dabei verändert sich auch das übliche
„Zweck-Mittel-Schema“ des Bedürfnisaufschubs, wenn gesellschaftlich vorgeprägte
Ziele ihre Anziehungskraft verlieren und die situative Selbstverwirklichung in allen
Lebenssphären vorrangig wird. (vgl. Kleemann, Matuschek, Voß, 2002: 83)

Bezogen auf die Arbeitswelt wurde ein zunehmender Wandel von Arbeitswerten und
-motivationen registriert, der jedoch nach Klages (1993) keinen Verfall grundlegen-
der Werte der Moderne darstellt, sondern eine Verschiebung der Präferenzen konkre-
ter Werthaltungen darstellt: keine Auflösung von Pflicht und Akzeptanzwerten, son-
dern „deren Relativierung und (...) Erweiterung um Dimensionen der Selbstentfal-
tung“. (Klages, 1993: 3-5) Die bis dahin vorherrschende „passive Prägung durch die
Arbeit“ wandelte sich mit der Geltendmachung eigensinniger Ansprüche. Nach wie

vor hat die Erwerbstätigkeit eine hohe Bedeutung für die Identitätsbildung, nunmehr wird jedoch Arbeit vermehrt auf die Person bezogen als „*die Arbeit auf sich und nicht sich auf die Arbeit*“, wie Kleemann et. al. (2002: 82) betonen. Die Geltendmachung eigener Ansprüche an die Arbeit wurde von Baethge (1991: 6f.) mit dem Terminus „normative Subjektivierung von Arbeit“ bezeichnet. Der neue Sozialtypus des modernen Arbeitnehmers (Baethge, 1994b: 720) hat eine

„starke inhaltlich akzentuierte Berufsorientierung, ein hohes, auf Wissen und Fachkompetenz gestütztes Selbstbewusstsein, eine hohe Sensibilität gegenüber rigiden Organisations- und Kommunikationsstrukturen und eine ausgeprägte Reflexivität, die ein individualistisches Interessen- und Handlungskonzept hervorbringt, mit dezidierten Ansprüchen an Selbstentfaltung und Selbstdarstellung in der Arbeit wie im Privatleben“.

Für Kleemann et. al. hat Subjektivität in soziologischer Blickrichtung zwei Dimensionen, einmal die der Genese von Subjektivität und zum anderen die der Funktionen von Subjektivität, also ihre Bedeutung und Wirkung auf das personale Handeln in bestimmten Interaktionssituationen, letztere hier bezogen auf die sog. „Subjektivierung von Arbeit“.

Seit Mitte der 80er Jahre wirkt sich dies konkreter auch in der Arbeitswelt aus, in die diese derart sozialisierten gesellschaftlichen Gruppen vermehrt *eindringen* und eigene Erwartungen in wechselseitigen Anpassungsprozessen mit den Arbeitserfordernissen zunächst vereinzelt und schrittweise, zunehmend aber umfassender umsetzen. Tayloristische (oder fordistische) Arbeitsorganisationen zeichneten sich gerade dadurch aus, das „Funktionieren des Arbeitsprozesses und der zweckrationalen Organisation vom subjektiven Faktor unabhängig zu machen, also von der Person, ihren Deutungen, Sinnbedürfnissen und Zwecksetzungen“. (Moldaschl, 2002: 28) Objektivierung sollte gerade den subjektiven Faktor zum Zwecke höherer Effizienz mindern oder ausschalten, mithin (personengebundenen) Erfahrungswissen in stabiles Planungswissen transformieren, Regelsysteme zu nutzen statt Heuristiken oder Faustformeln und Motivation statt durch Sinnggebung durch kalkulierte Anreizsysteme zu ersetzen.

Parallel hierzu veränderten sich jedoch auch die betrieblichen Umwelten, die zum Ende des letzten Jahrhunderts unter beschleunigtem Anpassungsdruck stehen und unter dem Stichwort der Globalisierung eines erweiterten (und verschärften) internationalen Wettbewerbs, massenhaften Transfers von Industriearbeitsplätzen in das Ausland und veränderten Produkt- und Marktanforderungen neue Anforderungen an Betriebe und MitarbeiterInnen hervorbringen. Flexibilität und Kostendruck erfordern neue betriebliche Strategien: kürzere Reaktionspotentiale und Innovationszyklen, Produktdiversifikationen, stärkere Kunden- und Dienstleistungsorientierung sowie Erhöhung der Produktqualitäten (Qualitätsmanagement). Rigide, hoch vorstrukturierte



rierte und hoch arbeitsteilige Arbeitsorganisationen stoßen angesichts dieser Erfordernisse an Grenzen und werden zunehmend durch post-tayloristische Formen ersetzt bzw. ergänzt. Organisatorischer Wandel, in tayloristischen Umwelten noch die Ausnahme, wird auf Dauer gestellt und die Organisation wird zunehmend reflexiver, wenn die Arbeitenden sich kontinuierlich an der Rationalisierung der eigenen Arbeitskontexte beteiligen.

Hinzu kommt der kontinuierliche Anstieg von Arbeitsplätzen im Dienstleistungssektor. Parallel hierzu eine durch Lohnkostenoptimierung forcierte dramatische Verlagerung (Abbau) von Arbeitsplätzen im Verein mit zunehmender Deregulierung von Beschäftigungsverhältnissen als Folge neoliberaler Wirtschafts- und Sozialpolitik und führte dazu, dass die gewohnten Normalbiographien erodieren. Der Einstieg in das Berufsleben stellte nun keine Selbstverständlichkeit mehr dar. Jugendarbeitslosigkeit, Teilzeit- und Befristungsverhältnisse, Lohndumping und Abbau von (steuerfinanzierten) wohlfahrtstaatlichen Leistungen illustrieren ein Bild, das auf der anderen Seite mit erweiterten Forderungen wie auch Anforderungen an die Selbstorganisation der Arbeitenden kontrastiert wird. Modelle partizipativer Führung und Delegation sowie organisatorischer und ökonomischer Dezentralisierung bis hin zu Netzwerken haben sich seit Anfang der neunziger Jahre massiv ausgeweitet (vgl. Kleemann et al., 2002: 68) und zu neuartigen Formen der Personalsteuerung wie Projektorganisation, Profit-Center, Zielvereinbarungen, Gruppenarbeit, Empowerment, organisierter Innovationsarbeit (KVP) geführt, die einerseits mehr Autonomie der Arbeitenden ermöglicht, andererseits aber auch auf die Freisetzung neuer Leistungspotentiale zielen. Die Steigerung der Produktivität und damit der Rentabilität als Credo kapitalistischer (zweckrationaler) Wirtschaftsweise, bisher durch überwiegend quantitative Formen der Leistungsvermehrung und –intensivierung betrieben, soll nun neben der durch Informationstechnologie vorangetriebenen Technisierung der Produktion durch bisher nur wenig genutzte qualitative Faktoren mobilisiert werden: „Innovativität und Kreativität, Sozial- und Kommunikationskompetenzen, Begeisterungsfähigkeit und ultimative Leistungsbereitschaft, Loyalität und Solidarität“ (Voß, 1994) sind persönliche Eigenschaften (soft skills), die bis dahin zum Anforderungsprofil hochqualifizierter Führungskräfte gehörten. Nunmehr weitet sich die Zielgruppe aus und erfasst weitere Berufsgruppen bis hin zu qualifizierten Facharbeitern. Die hiermit beschriebene „Subjektivierung von Arbeit“ als erweiterter Zugriff auf bislang nur wenig genutzte subjektive Potentiale der Arbeitenden verschränkt sich mit neuen Formen betrieblicher Arbeitsorganisation, die auf dieser verstärkten Nutzung subjektiver Strukturierungsleistungen aufbauen.¹¹⁶

¹¹⁶ Goleman (1998) ist einer der Vertreter, die ebenso offen wie unkritisch proklamieren, Gefühle und Emotionen für eine rationale Nutzung verfügbar zu machen.



Hierbei sollte nicht von einer schlichten Verlagerung von Fremdsteuerung in Selbststeuerung ausgegangen werden, denn die Anforderungen des Marktes haben sich erhöht denn verringert und sollen internalisiert und Teil der Eigenmotivation der Beschäftigten werden. Eher ist von einem Wechsel im Paradigma des Organisierens zu sprechen, das mehr als früher der Logik des Marktes folgt, aber die Planung abstraktifiziert und in eine „Ressourcen- bzw. Kontextsteuerung“ (Moldaschl, 1998) verlagert. Statt „Rücknahme im Grad der Fremdsteuerung (...)“ der Übergang zu einer anderen *Logik der Steuerung*“ (Moldaschl, 2002: 30), in der der Arbeitende der Logik des Marktes ausgesetzt wird und (idealtypisch) weitgehend wie ein „unternehmerisches Subjekt“ agieren soll. Das, was als Entgrenzung von Aufgaben und Verpflichtungen, als Zuwachs an persönlicher Freiheit im Arbeitsalltag möglich wird, erweist sich aber zugleich auch als *Entsicherung*, wenn weder der zeitliche Arbeitsinsatz (bei Arbeitszeitflexibilisierung), die Einkommenshöhe (bei Ergebniskopplung) und die Beschäftigung an sich (bei Befristungen unterschiedlichster Art) gesichert sind. Die Trennung von Arbeit und Leben, früher als „Maß der Entfremdung“ wahrgenommen, ist eben auch als Ressource zu sehen (Moldaschl, 2002: 48), die nicht leichtfertig den neuen Paradigmen der Flexibilität geopfert werden sollte. Moldaschl (2002: 29) hat die beiden Grundmodi der Arbeitskraftnutzung und Rationalisierung, Modi der Objektivierung und Subjektivierung einander anschaulich gegenübergestellt:

Modi der Objektivierung	Modi der Subjektivierung
<ul style="list-style-type: none"> - Ziel: Fungibilität, Berechenbarkeit - Entsubjektivierung: Bürokratie, Standardisierung - Scheidung von Arbeitskraft und Person - Nutzung der Person <u>als</u> Arbeitskraft - Ausschluss der Subjektivität als Störfaktor - Primat der Planung (Wissen) - Führung (personal und kodifiziert, als Regelsysteme - Fremdkontrolle - Leistungssteuerung durch Vorgaben, zentral ausgehandelt, auf Dauer gestellt - Motivierung durch kalkulierte Anreizsysteme 	<ul style="list-style-type: none"> - Ziel: High Involvement - kalkulierte Re-Subjektivierung: Entbürokratisierung, Entstandardisierung - Identität von Arbeitskraft und Person - Nutzung von Arbeitskraft <u>als</u> Person - Anerkennung der Subjektivität als Ressource - Rückkehr der Improvisation (Erfahrung) - Kontextsteuerung (ökonomisch, anonymisiert) - Selbstbeherrschung - Leistungsvereinbarung prozedural und individualisiert (MbO) - Quasi-unternehmerische kontraktuelle Elemente (z.B. Ergebniskopplung)

Logiken: Organisieren, Standardisieren
Kodifizieren (Chiffre: Macht)

Logiken: Ökonomisieren, Individualisieren
Verflüssigen (Chiffre: Markt)

Im Kontext hochtechnisierter Organisationen steigt, so Knobloch (1996) der Stellenwert kooperativer kommunikativer Handlungen und die starke Verbreitung von IuK-Technologien erfordert, so Welsch (1997: 57), neuartige „metafachliche“ Kompetenzen, die aufgrund der „Entsinnlichung“ der Arbeitsgegenstände zusätzliche Sinndeutungen und Orientierungen im Arbeitshandeln benötigen wie auch die Fähigkeit, *Informationen zu interpretieren*, neue Probleme zu erkennen und das Wissen um Gesamtzusammenhänge in der betrieblichen Leistungsherstellung.¹¹⁷

Konventionell beruflich-fachliche Fähigkeiten verlieren an Bedeutung bei zunehmend weniger klar vorstrukturierten Aufgaben und erfordern eine „reflexive Fachlichkeit“ (Boes, 1995: 248) und Fähigkeiten der „Selbstorganisation“, die einen sinnhaften und praktischen Bezug zwischen den eigenen Kompetenzen und den Anforderungen der konkreten Aufgabe herstellt. Dabei verändert sich auch die Kontrolle individueller Tätigkeit von verlaufsbezogener Kontrolle zur Kontrolle von „Ergebnissen“ in autonomisierten Arbeitsprozessen. Schimank (1986: 75) konstatiert einen „irreduziblen Subjektivitätsbedarf“ technischer Systeme, denn jede Technisierung produziert neben ihrer Abstraktifizierung notwendigerweise Unbestimmtheiten, die durch strukturierendes oder kompensatorisches aktives Handeln, mithin Subjektivität der Arbeitenden wieder geschlossen werden muss. Kompensatorisch zum Ausgleich von „Funktionslücken“ bzw. strukturierend für eine produktive Ergänzung der abstraktifizierten Arbeitsprozesse an jenen Stellen, die sich einer umfassenden Technisierung entziehen. (vgl. Kleemann, 1999b)

Konkrete Arbeitsanforderungen weisen regelmäßig Eigenschaften auf, die für einen allein rationalen Zugriff unzugänglich sind – und dies meint nicht fehlende zeitliche, sachliche oder personelle Ressourcen zur vollumfänglichen Umsetzung rationalen Handelns, wie es im Konzept der „bounded rationality“ von March und Simon (1959) zum Ausdruck kommt – sondern schwer fassbare qualitative Eigenschaften und Unwägbarkeiten, die nicht organisatorisch oder technisch zu beseitigen sind. (vgl. Böhle, 2002: 118) Für Böhle (2002) liegt die Stärke menschlichen Arbeitsvermögens angesichts fortschreitender Technisierung gerade in der Fähigkeit des „sowohl –als – auch“, d.h. der Verbindung von einem objektivierenden und subjektivierenden Handeln in wechselseitiger Verschränkung. Jede Verwissenschaftlichung erzwingt nach Böhle eine Selbst-Objektivierung des Arbeitshandelns, aber diese wird bereits in der kognitiven Sozialisation in der schulischen wie auch beruflichen Bildung eingeübt. Wenn individuelles Handeln selbstgesteuert mit dem betrieblichen Gesamtgeschehen verknüpft wird, muss es zwangsläufig in die „Struktur objektivierenden Handelns“ (Böhle, 2002) transformiert werden.

¹¹⁷ Bei Arbeiten in und mit IuK-Systemen entsteht, so Böhle (2002) eine „technisch-mediatisierte“ Wahrnehmung.

Die wachsende Dominanz des Prinzips zweckrationalen Handelns, schon bei Weber jenseits von Nutzenerwägungen und Bedürfnisbefriedigungen allein am Maßstab der Rentabilität orientiert, führt dazu, dass auch bei Arbeitsanforderungen zunehmend mehr allein das bedeutsam ist, „was sich rechnet“ oder sich als „technisch-effizient“ erweist. Daher setzt sich das zweckrationale Prinzip auch bei Kontextsteuerung als handlungsleitender Grundsatz durch.

Bedürfnisse nach situativer Selbstverwirklichung in allen Lebenssphären treffen auf post-tayloristische Arbeitsorganisationen und neoliberale Tendenzen zur Deregulierung von Beschäftigungsverhältnissen und tangieren damit das traditionelle Verhältnis von „Arbeit und Leben“. Mit der seit den 60er Jahren kontinuierlich fortschreitenden Reduzierung der Wochenarbeitszeit bis auf 35h und dem Entstehen einer sog. „Freizeitkultur“ schien die Trennung von Arbeit und Leben irreversibel zu sein. Dieser Prozess wird jedoch heute in vielfältiger Hinsicht gestoppt bzw. gegenläufig und die oben genannten soziokulturellen Prozesse des Wertewandels als auch neue flexible Arbeits- und Arbeitszeitmodelle, neue Formen von „Selbstständigkeit“ sowie die Mobilisierung von Betriebsstandorten (Heimarbeit, Satellitenbüros z.B.) weichen die Grenzen zwischen Erwerbs- und Privatsphäre auf. Menschen suchen heute nach individuell und flexibel handhabbaren Verknüpfungen aller bzw. mehrerer Lebensbereiche und insbesondere Frauen haben diese Entwicklung mit der Suche nach Möglichkeiten der Vereinbarkeit von Beruf und Familie bzw. Kinderbetreuung stark beeinflusst. Andererseits ist damit aber auch eine zunehmende Entstrukturierung handlungsstabilisierender Orientierungen des Alltags verbunden mit der Folge, dass dieser mehr als früher systematischer und aktiv zweckrational durchorganisiert werden muss. Verschiedene Tätigkeitssphären mit hoher Kontingenz bzw. wechselnder Intensität im Alltag zu integrieren erfordert neuartige Kompetenzen des Selbstmanagements (Behringer, 1998), mehr Selbstdisziplinierung und –kontrolle des Handelns und vor allem mehr Einsatzbereitschaft. Mehr Selbstbestimmung wird daher häufig nur um den Preis umfassender Einsatzbereitschaft zugestanden. (Moldaschl, 2002: 48) Jurzyk (1985) und Voß, Pongratz (1998) sprechen hier von einem neuen Leitty pus von Arbeitskraft, dem „Arbeitskraftunternehmer“.

Die Absicherung von Lebensrisiken durch wohlfahrtstaatliche Leistungen hat neben den beschriebenen soziokulturellen Einflüssen auch zu einer Lockerung stabiler (und vorgeprägter) Lebenslaufmuster geführt. Lebensläufe können als Institutionalisierungen von Biographie und Lebensführung verstanden werden, die einerseits normativ (kulturell) geprägt sind, andererseits das individuelle Leben sequentiell organisieren. (vgl. Kudera, 1995: 87) Lebensläufe vollziehen sich allgemein in irreversiblen Verlaufsmustern von Kindheit, Jugend, Erwachsenenesein und Alter, von Vergangen-

heit zur Zukunft und die alltägliche Lebensführung folgt einer Logik des Repetitiven. (ders., 1995) Die beschriebenen Veränderungen in der Erwerbsarbeit: diskontinuierliche Erwerbsverläufe durch gestiegene Arbeitslosigkeit, damit verbundene prekäre Arbeitsverhältnisse und sinkende Halbwertzeiten von fachlichem Wissen durch beschleunigte Innovationszyklen haben zu einer Erosion bekannter und vertrauter Lebensläufe geführt. Flexibilisierung und Deregulierung haben eine Vielzahl neuartiger oder veränderter Beschäftigungsverhältnisse entstehen lassen, die sich zwischen Normalarbeitsverhältnis und Arbeitslosigkeit verorten lassen. Osterland (1990/zit. in Kleemann et. al., 2002: 74) führt hier befristete Arbeitsverhältnisse, Teilzeitarbeit und flexible Arbeitsformen, Zeitarbeit, legale und illegale Leiharbeit, geringfügige Beschäftigung, Fördermaßnahmen oder Formen der Scheinselbstständigkeit an.

Zwar pendeln sich Erwerbsbiographien bisher mit steigendem Lebensalter zunehmend in Normalarbeitsverhältnissen ein, aber insbesondere Jugendliche und junge Erwachsene haben Unsicherheit als Zukunftserwartung zu verkraften und auch bereits berufsfachlich qualifizierte Arbeitnehmer setzen vermehrt auf absichernde Strategien. Beides führt dazu, dass heute eigene Ansprüche an Selbstverwirklichung tendenziell weniger bedeutsam werden.¹¹⁸

Subjektivierung ist von ambivalenter Natur, denn sie kann einerseits als Befreiung nach dem Motto „je mehr Autonomie, desto höher die Arbeitszufriedenheit, je mehr Verantwortung, desto mehr „commitment“ der Beschäftigten (und desto höher die Leistung!) verstanden werden und andererseits als neuer Wirkmechanismus von Macht, die nach ihrer Dezentralisierung und Virtualisierung (z.B. in Netzwerken) dennoch aktiv und wirksamer, weil weniger sichtbar ist. Der traditionelle Rationalisierungsfokus hat sich von der Gestaltung der unmittelbaren Arbeitsbedingungen auf die der Kontextsteuerung und die „Internalisierung des Marktes“ verlagert. Die Gestaltung der Arbeitsprozesse hat sich von überwiegend statischen auf prozedurale Verfahren verlagert und den Wandel auf Dauer gestellt. Partizipation (z.B. im Rahmen systemischer Beratungs- bzw. Organisationsansätze) ist ohne Subjektivierung nicht denkbar, aber die hier oftmals vertretene humanistische Motivation hat kaum ein Gespür für die Nebenfolgen dieser, häufig radikalen Subjektivierung, die sich in „Entgrenzung von Zweckrationalität“ und „Selbstrationalisierung“ äußert. Die Formen, Voraussetzungen und Folgen einer umfassenden Mobilisierung von Subjektivität für die Subjekte sind alles andere als klar. Welche Subjektivierung mit welchem Umfang, Formen und Konsequenzen für die Subjekte findet eigentlich statt und welchen Sozialcharakter produzieren diese Veränderungen? Selbstorganisation meint auch Selbstbestimmung, nicht nur reaktives Anpassungsverhalten in einem erweiter-

¹¹⁸ Dies gilt weniger für diejenigen mit hohen Bildungsabschlüssen, aber eindeutig für die sog. bildungsfernen Jugendlichen, bei denen das Ziel eines gelingenden Einstiegs in die Erwerbsarbeit Vorrang gewonnen hat.

ten Spektrum von Möglichkeiten, sondern das Setzen eigener Ziele und die Reflektion darüber vor einem normativen Hintergrund. Nach Taylor können wir gar nicht anders, als unsere eigene Selbstgewissheit in einem moralischen Raum zu verorten. Böhle (2002: 106) formuliert die These, dass die neue Passung zwischen selbstgesteuerten, selbstmotivierten Arbeitshandeln und ökonomischen/betrieblichen Erfordernissen auf der erfolgreichen Verinnerlichung von Prinzipien (zweck)-rationalen Handelns beruht und letztlich zu einer neuen Stufe der Rationalisierung als „Objektivierung subjektgesteuerten Handelns“ führt. Moldaschl formuliert prägnant: „jede Ressource verändert sich im Gebrauch. Und so wird das Subjektive nicht nur entfaltet, sondern zugleich auch gefaltet, instrumentalisiert, fremden Zwecken unterworfen, entfremdet“. (Moldaschl, 2002: 45)

Für Sennett (1998) korrespondiert die Instrumentalisierung und Objektivierung des Subjektiven durch Ökonomisierung als neuer und effektiver Modi der Arbeitskraftnutzung insbesondere bei den Hochqualifizierten mit dem Leitbild einer entfesselten, bindungslosen Individualität, die Sennett (1998) mit dem Leitbild des „flexible man“ porträtiert hatte. Für Sennett folgt aus dem bedingungslosen Opportunismus des „flexible men“ eine „Erosion des Charakters“.

Moldaschl (2002: 47) schlägt eine differenziertere Vorgehensweise vor: die (individuelle und soziale) Nachhaltigkeit von Subjektivierung in einer Ressourcenperspektive zu untersuchen und sie mit der Anerkennungsperspektive und Untersuchungen zur Entwicklung von produziertem Sozialkapital zu verbinden. Da der größte Teil der Arbeits- und Organisationssoziologie, wie Moldaschl (2002: 38) betont, keinen elaborierten theoretischen Subjektbegriff bzw. eine Theorie der Subjektivität und auch die Sozialpsychologie seiner Meinung nach keinen „Gesellschaftsbegriff jenseits unmittelbarer Interaktionsphänomene“¹¹⁹ hat, lässt sich die Vielzahl subjektiver Einzelphänomene kaum zu einem aussagekräftigen Gesamtbild integrieren. Welches Maß an Sicherheit benötigt Freiheit, um sich zu entfalten, berücksichtigt man, das auch Autonomie sich nicht, wie Straub (1999) schreibt, in uneingeschränkter Intentionalität verwirklicht, in freier Verfügung über die Welt oder die Anderen, sondern immer schon von Heteronomie durchzogen ist, durch Ansprüche oder Zumutungen anderer oder der Situation.

¹¹⁹ Ansätze, die einen expliziten Subjektbegriff entwickeln und sich eines elaborierten Gesellschaftsbegriffs bedienen, sind ausschließlich dem qualitativen Paradigma zuzurechnen. (neben Keupp auch die Bremer Gruppe um Leithäuser, Senghaas-Knobloch und Volmerg)

4.4 Postmoderne / Globalisierung: Globalisierungstendenzen im ökonomischen, politischen und technologischen Bereich

Nach Fechner ist die auslösende Funktion für die Postmoderne das Aufbrechen der cartesianischen Logik des abendländischen Denkens durch die technischen und ökologischen Gefährdungen der Gattung Mensch. (vgl. Fechner, 1990: 43) Klimaprobleme, Verlust an biologischen Arten, Degradation der Böden, Wasserknappheit, Landverbrauch und Unsicherheiten der Versorgung einer weiter wachsenden Erdbevölkerung mit sauberer Energie (ohne die Risiken der Atomtechnologie), atomare Waffentechnologien sowie schwer kontrollierbarer Folgen der Gentechnologie sind globale Gefahrenpotenziale der weiterhin rasch zunehmenden zivilisatorisch-technischen Aktivitäten des Menschen. Beck konstatiert ein Versagen der wissenschaftlich-technischen Rationalität angesichts wachsender Risiken und Zivilisationsgefährdungen. (ders. S. 78)

Entgegen der bisher gültigen Basisprämissen des europäischen Denkens mit ihrer Vorstellungswelt des grenzenlosen Wachstums und der technischen Fortschrittsgewissheit (Beck, 1996) führten diese inhärenten Gefahrenpotenziale zu der Vorstellung, der Freiheit der Forschung, der wissenschaftlichen Machbarkeit und technischen Umsetzung Grenzen zu setzen, weil der Versuch, die Zukunft zu kolonisieren, (Giddens, 1996: 116) überraschende Risiken birgt. Beck sieht seine „Risikogesellschaft“ durch eben diesen tiefgehenden Zweifel (Reflexivität) an den Idealen der Moderne: Naturbeherrschung, Wirtschaftswachstum und Fortschrittsideologie, gekennzeichnet. (Beck 1996: 26) ¹²⁰

Die Übergangsbedingungen zur 2. Moderne bzw. reflexiver Moderne oder Postmoderne sind nach Beck (1996):

1. die Entgrenzung der im Bündnis von Wissenschaft, Technik und Industrie produzierten technischen Risiken: Kernenergie, Chemie, Gentechnik, Klimawandel
2. die Entgrenzung der bislang in Klassen und Schichten differenzierten und von ihnen strukturierten Lebensbedingungen, Lebensstile und –schicksale. Diese verschwinden nicht völlig – werden quasi eine Stufe „höhergefahren“, verlieren aber an Prägnanz, Sichtbarkeit und Relevanz für die Lebensschicksale, -führung und -stil des einzelnen Individuums – mit dem Ergebnis der vollständigen Enttraditionalisierung der Lebensverhältnisse.

Spätestens seit Anfang der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts sind neue globale Zusammenhänge sichtbar geworden, die durch den Treibsatz der kapitalistischen

¹²⁰ Torraine, Beck und Giddens lehnen den Begriff „Postmoderne“ ab und sprechen lieber von „reflexiver“ Moderne, Zygmunt Baumann von „flüchtiger Moderne“.

Verwertungslogik und einer immer stärker durch die Welt vagabundierenden Wirtschaft in den wirtschaftlichen Prozessen zum Tragen kommen. Während weltumspannende Kommunikationssysteme entstehen, zerreißen bergende soziale Netze und Bindungen, lösen sich überkommene und institutionelle Rahmungen. Ideologien, religiöse Vorstellungen, auch Theorien und Begriffe scheinen endgültig ihre Gültigkeit als kollektiv gültige Deutungssysteme verloren zu haben, wurden relativiert und letztlich pluralisiert, haben ihre Verbindlichkeit und Glaubwürdigkeit verloren; spätestens mit der Ausbreitung des erkenntnistheoretischen Konstruktivismus und des Poststrukturalismus wurden sie dekonstruiert und als bloße Semantiken enthüllt, die längst in der Sprache der Werbung, der Musik und Filmindustrie verbraucht werden. Allerdings hat schon Max Weber (1904/1905: 93) die innere Vereinsamung des einzelnen Individuums in der Folge der „Entzauberung der Welt“ diagnostiziert. Was kennzeichnet die heutige Situation im Unterschied zur Moderne, die von Max Weber so treffend beschrieben wurde?

Die Mehrzahl der Soziologen ist heute der Auffassung, dass wir gegenwärtig mit einer hochgradig prekären, weil aus Unsicherheit entstandenen Freiheit konfrontiert sind, die mit den Begriffen Moderne und Postmoderne oder mit dem noch dunkleren Begriff des „neuen Paradigmas“ umschrieben wird. In der organisierten Moderne von circa 1950 bis Ende der 70er Jahre durchlebten die westlichen Länder eine sehr stabile Periode des „embedding“, der Einbettung individueller Entwicklung in gesellschaftliche Praktiken, eine Phase konservativer Restauration unter ökonomisch günstigen Rahmenbedingungen. Zwar erlebte der Einzelne sein Leben als Veränderung, aber in einem wohlgeordneten gesellschaftlichen Kontext, der Stabilität signalisierte. Das Aufbrechen der „organisierten“ Moderne seit Mitte der 70er Jahre hat die Dynamik der Individualisierungsprozesse erheblich gestärkt. Nach Wagner ist diese z.B. durch den Thatcherismus wesentlich beeinflusst worden, in dessen Gefolge der Begriff des „enterprising self“, des unternehmerischen Selbst geprägt worden ist.¹²¹

Die gegenwärtigen Modernisierungsprozesse lassen eine Wiederherstellung alter – längst überwunden geglaubter – kapitalistischer Strukturen erkennen, in der die Armut wächst und eine strukturelle Arbeitslosigkeit immer mehr Menschen an den Rand der Gesellschaft drängt. Sozialversicherungssysteme brennen aufgrund von Überbeanspruchung durch, einerseits aufgrund politischer Unterfinanzierung andererseits durch die demographische Entwicklung und diese Entwicklungen vollziehen sich eigentümlich unpolitisch, als ob niemand dies politisch artikulieren könnte. Der Sozialstaat wird mit Verweis auf individuelle Verantwortung schrittweise zurückge-

¹²¹ Thatcher hatte in den siebziger Jahren als erste in Europa in kurzer Zeit die Kapitalmärkte Englands liberalisiert und Kontrollen abgebaut. Im übrigen Europa und den USA, hier durch Präsident Clinton gefördert, geschah dies erst ab Anfang der neunziger Jahre. Diese Liberalisierung war (neben der Entwicklung der Informationstechnologie) eine der wesentlichsten Ursachen für die globale Finanzkrise der Jahre 2008-2009, deren Folgen noch heute, aber auch in der Zukunft spürbar sein werden.

führt (Agenda 2010 z.B.), Arbeitslosigkeit steigt trotz Wirtschaftswachstum, gemessen in monetären BIP-Kategorien und prekäre Arbeitsverhältnisse sind in raschem Anstieg begriffen. Die Bedrohungen der Gesundheit durch Gifte, Kriminalität und Gewalt, der Verlust an sozialen Identitäten der Industriegesellschaft, die Auflösung der Geschlechterrollen sowie der Verlust an traditionellen Gewissheiten führte zu einer Zerbrechlichkeit sozialer Lagen und Biographien. (Beck 1996, S. 20-21).¹²²

Es ist eine fortschreitende Komplexitätssteigerung durch Ausdifferenzierung hochperfekter Einzelsysteme bei gleichzeitiger Anonymisierung von Vermittlungsgliedern zu beobachten. Innovation lautet das Schlagwort, Neuerung, die aber doch in einer Gesellschaft ohne (echte) Vergangenheit nur aufgeregte Wiedererfindung bedeutet – und gleichzeitig die Zeiträume solcher Wiederentdeckungen rasant verkürzen. Insbesondere bei kulturellen Phänomenen, mehr noch bei der Mode, die als „Outfits“ getarnt, extrem kurzen Verfallszeiten unterliegen. Grundprinzip der Gegenwartsgesellschaft scheint zu sein, zunehmend schnelleren Veränderungsprozessen unterworfen zu sein, die sie gleichzeitig in unkontrollierbare Spannungszustände und Gemengelage bringt. Sie benötigen Stabilität, erzeugen aber Instabilität. Die vertrauten Muster von Gesellschaftlichkeit zerfallen offensichtlich und weichen hochgradig liberalisierten, pluralistischen Lebensformen, in welchen sich der Einzelne an verschiedenen, meist kommerziell bestimmten Lebensformen anschließt – die für sie aber nur bedingt Verbindlichkeit haben. Mit der raschen Entwicklung der Informationstechnologie entstanden weltweite Kommunikationsnetze und –monopole, welche die Grenzen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit neu definieren.¹²³

„Die Ausweitung von Netzwerken des Waren-, Geld-, Personen- und Nachrichtenverkehrs fördert eine Mobilität, von der eine sprengende Kraft ausgeht“ (Habermas, 1998: 126). Diese Entwicklung fördert eine „zweideutige Erfahrung“: „die Desintegration haltgebender, im Rückblick autoritärer Abhängigkeiten, die Freisetzung aus gleichermaßen orientierenden und schützenden wie präjuduzierenden und gefangennehmenden Verhältnissen. Kurzum, die Entbindung aus einer stärker integrierten Lebenswelt entlässt die Einzelnen in die Ambivalenz wachsender Optionsspielräume“. (Habermas 1998: 126)

Die Rolle des Staates in der Moderne sind regulierende Eingriffe in das gesellschaftliche Geschehen, das Setzen von Rahmenbedingungen für Entscheidungsprozesse, die „Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen“ durch vorausgegangene Verfahren der Legitimierung und, neben der Förderung von Wissenschaft und Technik, eine

¹²² Seit Ende der 80er Jahre ist dann auch mit zunehmender Massenarbeitslosigkeit und wirtschaftlichen Strukturveränderungen ein erneuter Wechsel zu materialistischen Werteprioritäten festzustellen. Junge Menschen streben vermehrt nach beruflicher Sicherheit, hohem Geldeinkommen und Lebensstandard. (Hillmanns, a.a.O., S. 22)

¹²³ Castells (1996) rückt die elektronische Kommunikationsmöglichkeiten ins Zentrum seiner Globalisierungstheorie. Sie hätten zum Entstehen einer „network society“ geführt, die nicht nur weltweit gespannte Kapitalverflechtungen und Produktionsprozesse ermöglichen würde, sondern auch kulturelle Codes und Werte globalisiert. Für Castells bedeutet „die Netzwerkgesellschaft einen qualitativen Wandel in der menschlichen Erfahrung“ (Castells, 1996: 477)



aktive Rolle in der Lenkung der nationalstaatlich geprägten Wirtschaft. Diese klassischen Muster sind in der Postmoderne nach Baumann angesichts des Anwachsens kollektiver Ohnmacht in der wachsenden Handlungsunfähigkeit des Nationalstaats in der Globalisierung immer weniger wirksam. Spätestens mit dem Zusammenbruch der sozialistischen Systeme Osteuropas und der wachsenden Dominanz neoliberaler Wirtschaftsideologien hat der finanzkapitalistisch dominierte Konzentrations- und Monopolisierungsschub seit Anfang der neunziger Jahre die Anhäufung von Kapital und Macht zugunsten einer geringen Zahl von Monopolgruppen stark beschleunigt. Gleichzeitig ist der staatliche Einfluss auf die Wirtschaft schrittweise, aber nachhaltig verringert worden. Fusionen und Übernahmen, Käufe und Verkäufe, häufig global und in Megadimensionen, haben sprunghaft zugenommen. Immer mehr öffentliche Einrichtungen und damit öffentliche Güter werden mit privatem Kapital finanziert, das Transfervolumen der letzten Jahre betrug nach IWF Angaben international mehrere hundert Milliarden Dollar. Die weltweite Produktion und der Welthandel, insbesondere der Handel mit Dienstleistungen und Finanztransaktionen sind außergewöhnlich gestiegen.

Im „Ökonomismus“ wird zum einen die geltende ökonomische Rationalität zur ganzen Vernunft verabsolutiert; zum anderen gilt der Markt als oberstes Ordnungsprinzip der Gesellschaft im Ganzen – die Gesellschaft wird zur totalen Marktgesellschaft überhöht.

Mit dem Übergang der ständischen zur Marktgesellschaft ist nach Tönnies (2005) auch ein Übergang von Wert- zu Zweckrationalität, von lebensweltlicher zu instrumentell-ökonomischer Integration vollzogen worden, der sich immer stärker in dem auf Kant folgenden Dualismus von Ethik und Ökonomie entfaltet.

In der Tradition Aristoteles war die Einheit von Ethik, Ökonomie und Politik in der praktischen Philosophie gegeben. Seit dem Siegeszug des mechanistischen Weltbildes mit der Durchsetzung der Nationalökonomie Adam Smith's und der Ausgrenzung der Sozialethik aus der Moralphilosophie durch Kant ist diese Einheit aufgelöst worden und die Disziplinen haben sich verselbständigt. Ökonomie ist Auseinandersetzung mit der Natur, ist Entwicklung der Produktivkräfte und enthält daher einen deterministisch-mechanistischen Grundton (vgl. Koslowski, 1988: 16), der in den klassischen, neoklassischen und marxistischen Lehren die sinnhaften, kulturellen und ethischen Aspekte des Wirtschaftshandelns weitgehend ausblendet.¹²⁴

Die Tendenz der Ökonomie, sich auf Kosten-Nutzen-Kalküle zu beschränken und alle normativen Überlegungen zu verbannen, führt dazu, dass der Markt als gesellschaft-

¹²⁴ Im Marxismus gibt es kein Gran Ethik, sondern nur ökonomische Gesetzmäßigkeiten, Lenin (1971) Bd. I, S. 436, zitiert in: Tönnies, 2005



licher Koordinationsmechanismus zwar unpersönlich, aber parteilich funktioniert. Es gibt so etwas wie eine „strukturelle Parteilichkeit der Sachzwanglogik des Marktes“. (Ulrich 2002, S.535) Mit der Folge einer strukturellen Asymmetrie zwischen verschiedenen Lebensformen und Mentalitäten. Die strukturelle Parteilichkeit des Marktes verhilft der marktkonformen, unternehmerischen Lebensform zu Ungunsten der anderen Dominanz. (Ulrich, 2002: 563) ¹²⁵

Ethische Hintergrundüberzeugungen stehen heute in einem besonderen Spannungsfeld mit dem in der Ökonomie vorherrschenden Skeptizismus, der davon ausgeht, dass für alle gültige, universale Gesichtspunkte ethischer Vernunft nicht begründbar sind. Ein wachsendes Interesse für Ethik in der Wirtschaft ist festzustellen, auch deshalb, weil die nichtintendierten Nebenwirkungen (Externalitäten) des Handelns in Wirtschaft und Technik mit wachsender Handlungsmacht des Menschen zunehmen. Dies wird an dem Schlagwort „Ökokrise“ deutlich, aber auch an den sprunghaft steigenden Firmenzusammenbrüchen aufgrund internationaler Verflechtungen und nicht zuletzt an der jüngsten globalen Finanzkrise. Das Ethos der „innerweltlichen Askese“, von Sparen und Investieren, die Tugenden des haushaltenden und sparsamen Wirtschaftens sind unter den Bedingungen der fiskalischen Expansionspolitik, der Abkopplung der Finanzmärkte von der sogenannten Realakkumulation, anachronistisch und weltfremd geworden. Die Finanzkrise des Jahres 2008 als globaler Krise und anschließender Rezession bis hin zu drohender Zahlungsunfähigkeit ganzer Staaten hat überdeutlich gemacht, wie weit sich die Finanzsphäre von der Realakkumulation abgekoppelt hat.

Der Übergang von der energie- zur informationsverarbeitenden Maschine ersetzt Energie und Materie durch Wissen – Energie wird durch Information substituiert, der Charakter der Arbeit vergeistigt sich zunehmend. Je größer der Markt, umso höher sind die ökonomische Rationalität und Arbeitsteilung. Mit steigender Ausdifferenzierung der Gesamtgesellschaft und Autonomisierung von Subsystemen werden nicht nur soziale Kosten verursacht, umso geringer ist auch die Gemeinsamkeit der Sinnerfahrung. ^{126 127}

¹²⁵ Dies ist ein Grund dafür, dass das Handeln der Arbeitgeber, solange es sich an die marktlichen Regeln hält, als rational und vernünftig erscheint, das der Regierungen häufig und das der Gewerkschaften so gut wie immer als irrational erscheint.

¹²⁶ In einer Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft wächst das Gewicht weicher Faktoren wie der Zuverlässigkeit von Informationen und das Eingehen auf die einzelnen Kunden, im Gegensatz zu einer Wirtschaft, wo bei materiellen Gütern gewogen oder gemessen werden konnte.

¹²⁷ Beim Platzen der New-Economy-Blase im Jahre 2000 sind etwa 2000 Milliarden US-Dollar vernichtet worden. Die mussten beseitigt werden, weil die monetären Werte Forderungen an die reale Wirtschaft darstellen. Die reale Wirtschaft gibt aber die geforderten, manchmal zweistelligen Renditen nicht her. Die gleiche Ursache ist verantwortlich für die gegenwärtige Immobilienkrise, die sich zur Finanzkrise 2008, zur Mega-Krise der Weltwirtschaft entwickelte und überdeutlich machte, welche beherrschende Rolle das Geld und seine modernen Spielarten (Derivate) spielt.

Die globale Finanzkrise, die als Immobilienkrise in den USA ihren Ausgang nahm, ist ein aktuelles Beispiel dafür, wie ein Kaufrausch des Kapitals, das international liquide nach Anlage sucht, sein Ende mit dem Platzen einer Blase findet – dabei aber globale Auswirkungen zeitigt. Dies sind aber nur die Aufsehen

4.5 Schlussfolgerungen

Die Moderne hat schon immer das Individuum als ihren Träger und als ihr Ziel begriffen: Freiheit von unvernünftiger Bevormundung, Selbst- und Mitbestimmung des Individuums, eine ihm überlassene Autonomie der Vergesellschaftung. Gesellschaften der Moderne bestehen zwar aus sich so verstehenden Individuen, heute werden sie jedoch auch sozial freigesetzt, „entbettet“, wie Anthony Giddens sagt, und auf sich selbst verwiesen.

Von den Einzelnen wird gefordert, sich aktiver bei der Gestaltung ihres Lebens und ihrer sozialen Positionen in einer sich beständig verändernden Umwelt zu engagieren. Dieser Freisetzungprozess bedeutet für das Individuum eine erhebliche Belastung. Die „Vielfalt der Lebenswelten, die Myriade der Selbsterfahrungen, die Kürze der Zeitperspektive und ihre Asynchronizität“ (Keupp, 2002: 86) beschreiben einen Selbsterfahrungsraum, der es zunehmend schwieriger macht, sich in der Einheit einer Person mit einer Kontinuität über die Zeit zu erfahren. Hinzu kommt, dass die sozialen und individuellen Ressourcen der Selbstbehauptung ungleich verteilt sind. Die gesellschaftliche Spaltung und die wachsende Ungleichheit der Chancen an Lebensgestaltung werden in einer Gesellschaft, die sich ideologisch, politisch und ökonomisch überwiegend auf die Regulationskräfte der Märkte verlässt, vertieft und die konsensuellen Grundlagen der Prinzipien der Solidargemeinschaft zunehmend verflüssigt. Ohne Teilhabe am gesellschaftlichen Lebensprozess in Form sinnvoller Arbeit mit angemessener Bezahlung wird Identitätsbildung zu einem prekären Prozess (siehe: Paradigma der Arbeitspsychologie (Volmerg)) und die Fähigkeit zur Erprobung von Projekten der Selbstorganisation und –erfindung ohne entsprechende Ressourcen unterschiedlichster Art kaum möglich. Es darf bezweifelt werden, dass auch ein „postmodernes Credo“ dies zu einem Reich der Freiheit aufwerten kann.

Nach Keupp ist die Grunderfahrung der Subjekte in den Industrieländern heute durch folgende Merkmale gekennzeichnet: eine „ontologische Bodenlosigkeit“, eine radikale Endtraditionalisierung, dem Verlust von unstrittig akzeptierten Lebenskonzepten, übernehmbaren Identitätsmustern und Koordinaten“ (Keupp, 2002: 53), eine „Fragmentierung von Erfahrungen“ und der zunehmend brüchiger werdenden Basis der Identitätsbildung durch Erwerbsarbeit. (Keupp, 2002: 13-14)

Die Gefühlskultur der Moderne leitete sich im Wesentlichen aus der Philosophie der Aufklärung her. Wissenschaft und „Vernunft“ sollten die angeblich gedankenlos hingenommenen Vorschriften von Tradition und Sitte ersetzen. Das begriffliche Denken

erregenden „Mega-Krisen“. Seit mehr als einem Jahrzehnt wird die Öffentlichkeit mit jährlich steigender Zahl von Unternehmenszusammenbrüchen konfrontiert. Wirtschaftliche Potentiale werden in wachsendem Umfang lahm gelegt und vernichtet, Arbeitsplätze gehen massenweise verloren – die volkswirtschaftlichen Schäden sind enorm. Allein die 8 größten Insolvenzen der Jahre 2002 und 2003 in Europa (z.B. Swissair und Kirch Media) haben 170.000 Arbeitsplätze vernichtet.

hat zwar eine tiefgreifende und dramatische Veränderung erfahren, die emotionale Prägung durch die Tradition blieb davon mehr oder weniger unberührt. (vgl. Giddens, 1996: 131) Traditionen stellen aber den stabilisierenden Rahmen dar, mit dessen Hilfe Erinnerungsspuren zu einem kohärenten Gedächtnis zusammengefügt wurden. In der Tradition ist das für die Kontinuität von Identität so wichtige Urvertrauen verankert. (Giddens, 1996: 152) Identität bedeutet auch, Kontinuität in der Zeit zu schaffen, also das Vergangene mit der Gegenwart und einer antizipierten Zukunft zu verbinden. Durch die Verbindung von Ritual und formelhafter Wahrheit erhalten Traditionen ihren Ausschließlichkeitscharakter, sie grenzen sich ab von denen, die nicht dazugehören. Tradition ist deshalb auch ein Medium, in dem sich Identität bildet.

Die Aufrechterhaltung persönlicher Identität und ihre Anbindung an die Identität größerer sozialer Gruppen sind in allen Gesellschaften zentral für die ontologische Sicherheit des Einzelnen. (vgl. Giddens, 1996: 150) Bei Auflösung von Traditionen steht das „Spurengedächtnis“ relativ ungeschützt dar, was zu Problemen bei Identitätsbildung und dem Sinn sozialer Normen führt.¹²⁸

Alle Institutionen, von der Religion über die Moral, das Recht, die Erziehung, Kunst und Wissenschaft sind sukzessive entzaubert und unter „Kontingenzvorbehalt“ gestellt worden.¹²⁹ (Hettlage 2003, S. 29) Das Subjekt sieht sich nach Hettlage einer Beliebigkeit von Bewertungen gegenüber, die andere vornehmen und der Verflüssigung von Wahrheitskontexten ausgesetzt. Es kann sich an keine „großen Erzählungen“ mehr halten. (ders, S. 30) Die Definitionsmerkmale postmodernen Lebens sind: die verschwindende Einheit des Diskurses, Fragmentierung und Diskontinuierung der Erfahrung und eine Zunahme unvorhergesehener Konsequenzen des Handelns. (vgl. Zima, 2000: 79)

Habermas sieht die Gesellschaft in Subsysteme aufgespalten, die sich mehr und mehr verselbstständigen und alle ihrer eigenen zweckrationalen Logik folgen. Nicht das falsche Bewusstsein (Marx), sondern das fragmentierte Bewusstsein ist nach Habermas das Problem der Moderne (Habermas 1981b, Bd. 2: 522) Die nur an Zwecken ausgerichtete Rationalität zerstört die Lebenswelt, sie wird mit Habermas „kolonisiert“ (ders. S. 522). Exemplarische Vergangenheiten, an denen sich die Gegen-

¹²⁸ Was Freud entdeckte, waren keine Neurosen, sondern die emotionale Unterströmung beim Prozess der Auflösung traditionaler Kultur. (Giddens, 1996: 131)

¹²⁹ Das „Körperbild der Molekularbiologie ist das Körperbild der Globalisierung“, der „Universal Declaration of Human Rights“, schreibt Paul U. Unschuld (2003).

Die Vielfalt der Erscheinung der Lebewesen wird reduktionistisch auf die Einheit ihrer Elemente zurückgeführt: Mit der Einheit der Zelle wurde die Einheit des Aufbaus nachgewiesen, mit der Evolutionstheorie die Einheit des Ursprungs, dann die Einheit der Strukturen und Funktionen hinter der Vielfalt der Formen, darauf folgend die Einheit der genetischen Systeme und der Grundmechanismen, die das Funktionieren der Zelle lenken durch die Molekularbiologie und mit der Gentechnologie schließlich die These, dass sich „alle Lebewesen aus den gleichen, auf unterschiedliche Weise angeordneten Modulen zusammensetzen“. (Jacob, Francois, 1998)

wart unbedenklich orientieren könnte, sind verblasst – die utopischen Energien scheinen aufgezehrt angesichts des Schreckenspanoramas der weltweiten Gefährdung allgemeiner Lebensinteressen und die Zukunft ist negativ besetzt. (vgl. Habermas, 1985: 143). Die Identität des Einzelnen wird doppelt problematisch: der gesellschaftliche Kontext, in dem sie beantwortet werden müsste, ist unübersichtlich geworden und sie ist es in verstärkter Weise, weil angesichts der Komplexität und Interdependenz der Systeme die „Wahrscheinlichkeit dysfunktionaler Nebenfolgen“ (Habermas 1985: 144) groß ist.

Postmoderne oder reflexive Moderne ist durch den Doppelprozess der Globalisierung einerseits und der Aushöhlung der meisten traditionellen Handlungszusammenhänge gekennzeichnet. (Giddens. 1996: 175) Die sozialen Systeme werden aus ihren „ortsgebundenen Interaktionszusammenhängen“ herausgehoben („disembedded“) und durch „von weit her kommende Einflüsse“ bestimmt. Zwei wesentliche Entbettungsmechanismen sind nach Giddens die „Schaffung symbolischer Zeichen“ (insbesondere Geld) und die „Installierung von Expertensystemen“ (Giddens 1990: 34) Die postmoderne Gesellschaft ist nach Zygmund Baumann nicht länger in der Lage, Ordnung zu garantieren, auch weil sie nicht mehr die Kontrolle über die möglichen Interpretationen der Welt hat und eine Vielzahl von Interpretationen das Leben bestimmen. (vgl. Baumann, 2007: 79)

Sozialisierung ist immer von einem Telos geprägt, der kulturelle Sinnmerkmale repräsentiert, gleichzeitig aber auch eine Unterwerfung unter kollektiv geteilte Normen darstellt. Postmoderne Vergesellschaftung hat kein Telos, weil keinen massenhaft geteilten Ordnungsentwurf. Die großen Ideen der Glaubensgeschichte der Moderne sind aufgebraucht (Tenbruck, 1976: 137) und damit auch die kulturellen Energien der Marktwirtschaft.

„Vielleicht ist es sinnvoller, das „Ende der Meta-Erzählungen“ weniger als den Zusammenbruch des Glaubens an innere Zusammenhänge unserer Welt zu begreifen, sondern eher als das Ende der etablierten Deutungsinstanzen. Der Einzelne ist der Konstrukteur seines eigenen Sinnsystems und das enthält durchaus Materialien der traditionellen Sinninstitutionen“. (Keupp, 2002: 17)

Sozialisierung in der Postmoderne erweist sich als ziellose Vergesellschaftung und kann keine Struktur erzwingen. In der Postmoderne streben narzisstische Individuen nach Selbstverwirklichung, geleitet von Fragmenten traditioneller Sinninstitutionen und Herausforderungen neuer gesellschaftlicher Wirklichkeiten. Ideologische oder religiöse Utopien sowie Wertsetzungen und normative Überzeugungen verlieren ihre Prägekraft. Nach Baumann (2007: 79) ist die Form der Vergesellschaftung in der Postmoderne fragmentiert und episodisch (ohne eine Kontinuität von Geschichte zu erzeugen) und durch zielloses Prozessieren gekennzeichnet. Normative Integration wird durch Verführung ersetzt, weil die Autonomisierung der Individuen keine nor-



mative Integration zulässt. (ders. 2007: 81) Für ihn ist die Postmoderne der Punkt, „wo das moderne Freisetzen aller gebundenen Identität zum Abschluss kommt. Es ist jetzt leicht, Identität zu wählen, aber nicht mehr möglich, sie festzuhalten. Im Augenblick des höchsten Triumphs muss Befreiung erleben, dass sie den Gegenstand der Befreiung vernichtet hat“.¹³⁰

¹³⁰ (Zygmunt Baumann im Zeit-Interview v. 17.11.2005) „Die Moderne beruhte auf der Überzeugung, dass sich alles aus menschlicher Kraft vervollkommen lasse. Die Maxime heutiger Politik aber heißt: Es gibt keine Alternative. In der traditionellen modernen Ethik galt es, Regeln zu gehorchen, die postmoderne Moral aber verlangt von jedem, selbst Verantwortung zu übernehmen. Nun ist der Mensch als Vagabund unterwegs, der individuell entscheiden muss, was gut ist, was böse. Das war so lange eine gute Nachricht, bis der Konsum die zwischenmenschlichen Beziehungen kolonisierte. Wir leben heute in der flüchtigen oder flüssigen Moderne, wie ich sie nenne, in Konsumgesellschaften, in denen menschliche Beziehungen auf flüchtigen Genuss beschränkt sind. Menschen sind nur so lange wertvoll, wie sie Befriedigung verschaffen. Zwei elementare Bedürfnisse stehen einander in diesen Gesellschaften entgegen: der Wunsch, im aufgewühlten Meer einen sicheren Hafen zu haben, und das Bedürfnis, zugleich ungebunden zu sein, die Hände frei zu haben, über Spielräume zu verfügen“.



II. Teil: Identität: Die Scheingewissheit der Selbigkeit (Paul Ricoeur)

5. Diskussion der Identitätstheorien heute

5.1 Einführung

Identität ist ein Begriff, der gleichwohl „vieldeutig und vage“ ist (Ferréol 1991), weitläufig anerkannt und dabei eine der am wenigsten hinterfragten Selbstverständlichkeiten (Corcuff 2003: 71). Er wirkt so „selbstevident, dass „niemand sich die Mühe macht, ihn präzise zu definieren“. (vgl. Hirschmann, 1980: 52) und ist dabei ein seltsam magisches Wort, das tieferes Verständnis suggeriert (Kaufmann, 2005: 11). Es gibt davon so viele, nicht miteinander kompatible Definitionen, die uns trotzdem wahrscheinlich vorkommen, ohne dass sie jemals die damit zusammenhängenden Probleme erschöpfend zu lösen vermögen. (Matucchelli 2002: 7)

Die Identität ist eine „magische Formel (Niethammer 2000: 457), mit denen sehr unterschiedliche und zugleich problematische Inhalte sowohl verdeckt als auch diskursfähig gemacht werden können. Die enorme Unschärfe des Begriffs ist daher auch ein häufig beklagter Umstand. Jörissen (2000, S. 25). Selbst Erikson (1988: 7) schrieb: „Je mehr man über diesen Gegenstand schreibt, desto mehr wird das Wort zu einem Ausdruck für etwas, das ebenso unergründlich als allgegenwärtig ist“. Ist die Identität stark veränderlich (fluide), fragmentiert oder eher stabil bis hin zur substanziellen Festigkeit, mehr individuell oder kollektiv, eher rein subjektiv oder mehr objektiv bestimmt? Die Vorstellungen (und Antworten) auf diese Fragen führen in eine unüberschaubare Vielzahl von Begrifflichkeiten und Positionen, in der durch die Arbeit verschiedener Disziplinen mit ihrer je eigenen Perspektive (z.B. soziologisch, pädagogisch, psychologisch oder philosophisch) die Konfusion eher erhöht denn verringert wird als das durch interdisziplinäre Ansätze ein Orientierungsangebot geschaffen wird.

Die Vielzahl der in den letzten 20 Jahren erschienenen Publikationen zu dem Thema zeigen auf, dass die Fragen nach individueller, geschlechtlicher, kultureller und kollektiver Identität an Bedeutung gewinnen.¹³²

Ist die moderne Identität flach geworden, hat sie an Tiefe verloren, ist sie zur bloßen Maskerade eines Selbst geworden, das sich als Trugbild erweist. Attestiert man dem Schein ein Geheimnis, vermutet man mehr dahinter als das, was sich dem bloßen Anblick offenbart. Ist Identität das moderne geheime Versprechen? (Simmel. 1993) Ist sie daher, wie Humes (1793) in radikaler Sicht ausführte, lediglich eine durch die Zeit erzeugte Illusion – oder in gleicher Weise Kant, der die Transzendentalität (Illu-

¹³² Von über 1701 monographischen Titeln der „Deutschen Bibliothek“ in Frankfurt und Leipzig unter dem Stichwort Identität sind über tausend in den Jahren von 1990 bis 1999 erschienen.

sion) der Identität durch die Beständigkeit in der Organisation eines kombinatorischen Systems in der Zeit vermutete. (Ricoeur, 1996: 146) ¹³³

Identitätsdiskussionen verweisen eigentlich immer auf das prekäre Verhältnis des Individuellen zum Gesellschaftlichen, sind ein Spiegelbild von Konflikten und Widersprüchen der gesellschaftlichen Entwicklung, von Unsicherheiten in Bezug auf politische, soziale und kollektive Leitbilder, den Verlust von Werten und der Suche nach Traditionen und Diskussionen um den Verfall des Sozialen. Zeigen auf die Verletzungen von kultureller und geschlechtlicher Identität.¹³⁴

Die „Frage der Identität“ ist, darin sind sich aber die allermeisten Autoren einig, ein Phänomen der Moderne, mehr noch der individuellen Freiheit, da sie auf Voraussetzungen fußt, die erst mit der Moderne an Bedeutung gewonnen haben.

Mit der Auflösung der traditionellen Gemeinschaften in eine für die Individuen auch prekären individuellen Freiheit entstand die Identität nicht neu – die Vorstellung von sich selbst war auch in traditionellen Gemeinschaften vorhanden – sondern ihre Bedeutung im Prozess der Konstruktion von Realität veränderte sich dramatisch. (vgl. Kaufmann, 2005: 70) Denn erst mit dem „Verschwimmen der existenziellen Orientierungspunkte, der radikalen Unsicherheit über die Kontinuität und Konsistenz des Ichs“, so Gauchet (2002a: 257), erst mit dem, was man zu Unrecht ihre „Krise“ nennt, ist die Identität überhaupt erst in den Blickpunkt geraten. War Identität in vormodernen Gesellschaften eine „Reflex der Struktur“, die wiederum an der Reproduktion dieser Struktur teilhatte (Stryker, 1980), ein sich wiederholender zirkulärer Prozess, so wandelte sie sich in dem Maße, wie der einfache Reflex zur Reflexion wurde.

Für Giddens (1991: 3) „institutionalisiert die Moderne das Prinzip des radikalen Zweifels und besteht darauf, das alles Wissen die Form von Hypothesen annimmt“, die prinzipiell für eine Revision offen sind. Daher muss sich auch das Selbst reflexiv konstruieren inmitten einer verstörenden Vielfalt von Möglichkeiten. Weniger die Inhalte als der permanente Prozess der kritischen Elaboration des Selbst zählen. (Matucelli, 2002: 524ff)

Dieser Arbeit geht es in diesem Abschnitt nicht um eine vollständige Darstellung der Identitätsforschung, sondern um die Rekonstruktion ihrer zentralen Entwicklungslinien mit der Fragestellung, wie sich der Identitätsbegriff innerhalb der sozialpsycho-

¹³³ Die Identität wird bei Kant unter die regulativen Prinzipien subsummiert – als relationale Invariante, wie Ricoeur (1996: 148 und 147) schreibt. Was bleibt, wenn der metaphysische Ballast abgeworfen wird, ist lediglich „die Organisation eines kombinatorischen Systems, die durch ihre Beständigkeit in der Zeit zum Transzendentalen der (...) Identität wird“.

Ihm folgte Freud, der im Anschluss an Hume und Kant die Neigung des Subjekts konstatierte, identische Gedanken zu verbinden.

¹³⁴ Z.B. auf offene Fragen in Zusammenhang mit den Errungenschaften der Neurobiologie und Nanowissenschaften

logischen, soziologischen und philosophischen Identitätstheorie bis heute entwickelt hat. Dabei werden auch kognitivistische Ansätze einschließlich der Selbstkonzeptforschung sowie die unter dem Ausdruck „linguistic turn“ zusammengefassten diskursanalytischen und narrativen Konzepte (die im postmodernen Identitätsdiskurs eine dominante Rolle spielen) einbezogen. Zentrale wissenschaftliche Quellen von Theorien der personalen Identität sind neben der psychoanalytisch ausgerichteten Ich- und Entwicklungs-psychologie der symbolische Interaktionismus und die Sozialpsychologie. Im ersten Teil werden daher auch die als „Klassiker“ gehandelten Ansätze von Erik. H. Erikson und George H. Mead im Sinne einer „Rückversicherung“ vorgestellt.

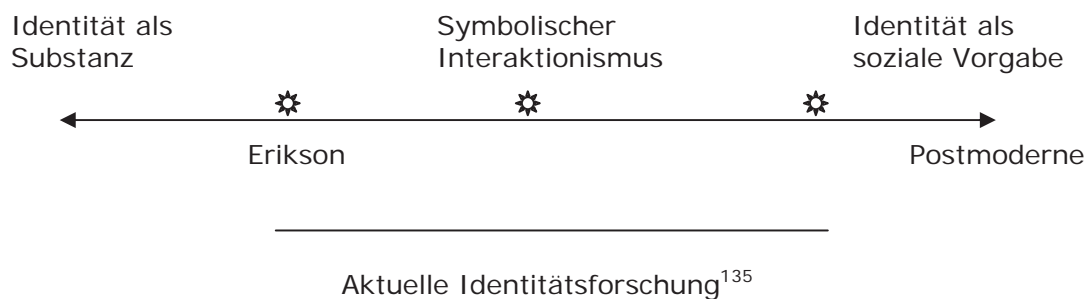
Der Identitätsbegriff kann neben der „numerischen“ Identität (Individualität als Unterschiedenheit) sowohl inhaltlich als auch formal von seiner Konstruktionslogik her beschrieben werden. Inhaltlich über die Merkmale, Eigenschaften und Gefühle, über die sich Individuen charakterisieren („qualitative“ Identität) und konstruktionslogisch nach der Organisation der selbstbezogenen Erfahrungen, den dabei verwendeten Strategien und Ressourcen und dem sozialen Kontext mit seinen Einflüssen auf diese Prozesse.

So unübersichtlich die Identitätsfrage im wissenschaftlichen Kontext der verschiedenen Disziplinen auch erscheinen mag, die identitätstheoretischen Ansätze kreisen alle um dasselbe Grundproblem: „wie kommen Individuen zu einer Antwort auf die Frage „Wer oder was bin ich“. (Frey/Hauser 1987: 5) Diese Frage ist sozusagen das Identitätsprinzip der Identitätsforschung. Anders hier aber Kaufmann (2009, S. 36), der diese Selbstbefragung für weniger relevant hält im Vergleich zur zwingenden Verpflichtung jedes Einzelnen, die Einheit des „Ich“ in einem spezifischen Kontext und zu einem spezifischen Zeitpunkt unablässig integrativ zu erzeugen, um handlungsfähig zu bleiben.

Die anfänglich überwiegend individualitätsorientierte Identitätsforschung hatte Identität in einem substanziellen Sinne als „Akkumulation innerer Besitzstände“ (Keupp, 1998: 12) verstanden. Sie ergab sich aus dem „Wesen“ des Individuums und spiegelte das „wahre Selbst“ wieder, geradezu losgelöst vom sozialen Kontext und in einem erweiterten Sinne auch gegen die Zumutungen der Gesellschaft aufrechterhalten, die es mit Entfremdung seiner „unberührten Individualität“ bedrohte. In diese Richtung formulierte insbesondere Dahrendorf, (1977: 27) mit dem „homo sociologicus“ als Träger sozial vorgeformter Rollen. Identitätsentwicklung ist in dieser traditionellen Sicht also die Suche nach einer tief im Inneren des Einzelnen verborgenen, aber schon vorhandenen Qualität, oder wie Czarniawska ausführte: „To acquire an identity thus meaning finding one’s true „Self“ and exhibiting it“

(Czarniawska, 1997: 43). Ebenso Gergen (1990: 192), der diese essentialistische Perspektive (*als verborgene, zu explorierende Qualität*) mit der „Wirklichkeit einer tiefen, geheimnisvollen und irrationalen Innenwelt“ verglich.

In der Weiterentwicklung des Identitätsbegriffs sehen wir eine immer stärkere Betonung der konstruktionslogischen Dimension. Identität ist hier zunehmend etwas, das entwicklungspsychologisch erworben wird in Auseinandersetzung mit der Umwelt. Sie entsteht aus dem Spannungsverhältnis beider Pole von Substanz und sozialer Vorgabe, sie hat, wie Keupp (1999/2008: 27) ausführt, von „Anfang an Arbeitscharakter“. „Es entwirft und konstruiert sich seine Selbstverortung, und es bedarf der Zustimmung der anderen zu seinen Entwürfen und Konstruktionen“. (ders.: 27)



Identitätsforschung, die jene als Prozess in einem Spannungsverhältnis zweier Pole versteht, findet sich schon in der psychoanalytischen Identitätstheorie, die mit ihrer individualpsychologischen Perspektive der substanzialistischen Vorstellung von Identität am nächsten kommt. (Gergen, 1991: 26 und 38f.) Identität, die erzeugt wird, die eine Reflexionsleistung ist, setzt gleichsam ein zweifaches Individuum voraus, nämlich als „beobachtendes“ und als „beobachtetes“ Individuum. (vgl. Reck 1981: 35), als Subjekt und Objekt der Identitätskonstruktion.¹³⁶

In der Freud'schen Psychoanalyse wird die individuelle Entwicklung in der Dialektik der beiden gegensätzlichen Pole des triebhaften „Es“ und des zensierenden „Über-Ich“ verortet. Dass „Es“, für sich genommen sozial nicht anschlussfähig, wird durch die im „Über-Ich“ internalisierten sozialen Zwänge und Normen spannungsvoll kontrolliert. Das Ergebnis findet sich im „Ich“, einmal eine Mittlerfunktion beider Extreme, andererseits eine bewusste individuelle Leistung (vgl. Lührmann, 1999, S.150ff.), soziale Zwänge und individuelle Impulse einander anzupassen. Die „Ich-Instanz“ ist die reflexive Komponente, die auf den bereits erwähnten Arbeitscharakter (Keupp) hinweist. Freud entwickelte hieraus den Ausgangspunkt der modernen Reflexion über die Identität und kann daher auch (obwohl er selbst den Identitätsbe-

¹³⁵ Abbildung entnommen aus: Lührmann, 1999: 151

¹³⁶ Diese Unterscheidung stammt ursprünglich von William James, vom dem auch Mead dieselbe übernommen hat. Das „I“ ist das Objekt, das „Me“ das Subjekt der Reflexion. (vgl. Mead 1973)

griff nicht verwendet hatte), als Gründungsvater dieses Begriffs in den Humanwissenschaften betrachtet werden. (Kaufmann, a.a.O.: 27) Freuds Begriff der Identifizierung erlangt in seinem Denken eine zentrale Bedeutung für einen Vorgang, durch den sich das menschliche Subjekt konstituiert. (Laplanche, Pontalis, 1972: 220)

„Das Individuum strukturiert sein Ich durch den identifikatorischen Austausch mit dem, von dem es umgeben ist, indem es Bilder und Vorbilder internalisiert“. „Die Individualpsychologie ist daher von Anfang auch gleichzeitig Sozialpsychologie“ (Freud, 1940: 73)

Als Pionier der heutigen Identitätstheorien dürfte jedoch William James gelten, der schon 1890 die Innenperspektive des „I“ von der Außenperspektive des „Me“ unterschieden hat. James These (1890: 400) lautete, dass das Selbst-Bewusstsein aus Erfahrungen hervorgehe, die man mit sich selbst im Umgang mit sozialen und materiellen Gegenständen macht. Cooley (1902: 90) definierte darauf aufbauend die individuelle Identität durch den „sozialen Spiegel“ und setzte die Metapher des „looking-glass self“. Identität bildet sich (nur) auf dem Weg der Widerspiegelung der eigenen Aktionen in den Re-Aktionen der Anderen und der eigenen Auseinandersetzung mit diesen Reaktionen.¹³⁷

5.2 Psychoanalytisch ausgerichtete Ich- und Entwicklungspsychologie

Erikson

Erikson, der den Identitätsbegriff 1950 in die Humanwissenschaften einführte, gilt als der eigentliche Entdecker. Psychoanalytisch ausgebildet und soziologisch orientiert, verband er den Freudschen Gedanken der Identifizierung mit dem Gesellschaftlichen seiner Zeit und öffnete ihn konkreter dem sozialen Kontext. (vgl. Kaufmann, 2005: 29-30) Allerdings gab er ihm einen eindeutig substanzialistischen Charakter mit der Betonung der Identität als Produkt einer aus Reifekrisen hervorgehenden Entwicklung bis zur Adoleszenz, getrieben von dem Bestreben des Individuums – und hier wird der Freudsche Einfluss deutlich – seine bisher gesammelten Lebenserfahrungen zu einem Gefühl der Einheit und Ganzheit zusammenzufassen. (vgl. Ahrbeck, 1997: 31) „An Erikson kommt niemand vorbei“, so Keupp. „Der gesamte moderne Identitätsdiskurs steht auf seinen Schultern. An seiner Konzipierung von Identität arbeiten sich alle modernen Identitätskonzepte ab“. (1998: 18 und 1999: 25) Die Themen variieren zwar jeweils phasenspezifisch, ergeben sich aber aus einer Art naturgegebenen Wachstumsplan. (Erikson 1950: 122). Jedes Individuum muss in zeitlicher und thematischer Hinsicht präzise bestimmbare Stadien der Persönlich-

¹³⁷ Dieser „Spiegel des Selbst“ setzt sich nach Cooley (1902: 184) aus drei Bestandteilen zusammen: „unserer Vorstellung davon, wie wir einer anderen Person erscheinen, unserer Vorstellung davon, wie sie diese Erscheinung beurteilen mag, und verschiedene Arten der Selbstempfindung wie Stolz oder Erniedrigung“.



keitsentwicklung durchlaufen und die Identitätsentwicklung ist eine dieser Stadien. Erikson selbst beschreibt das „epigenetische Prinzip“ als einen „Grundplan“, der dem „Wachstum“ der Identität zugrunde liege. (Erikson, 1970 (1968): 91)¹³⁸

Auf der Basis von Freuds Dreiphasentheorie entwickelte Erikson (1950) in *Childhood and Society* (später: „*Epigenese der Identität*“) eine achtphasige Entwicklungstheorie, der die Annahme normativer Entwicklungsschritte zugrundelag. Über die psychosexuelle Entwicklung Freuds hinausgehend werden auch körperliche, kognitive und vor allem psychosoziale Einflüsse einbezogen. Die Entwicklung wird als dialektisch gesehen, über Differenzen strukturiert, indem jede Phase von einer dazugehörigen Krise eingeleitet und mit ihrer Integration zur nächst höheren Phase führt: (vgl. Erikson, 1974, 1975, Jungwirth, 2007: 159)

- Urvertrauen gegen Ur-Misstrauen (1. Lebensjahr) (das Gefühl des Sich-Verlassen-Dürfens und zwar in Bezug auf die Glaubwürdigkeit anderer wie die Zuverlässigkeit seiner selbst)
- Autonomie gegen Scham und Zweifel (2.-3. Lebensjahr) (u.a. die Stufe der Sauberkeitserziehung mit der Selbstbestimmung über den Ausscheidungsvorgang)
- Initiative gegen Schuldgefühle (4.-5. Lebensjahr) (ödipale Phase, in der die Umwelt durch Sprache und erweiterte Bewegungsmöglichkeiten erschlossen wird)
- Werksinn gegen Minderwertigkeitsgefühle (bis zur Pubertät) (über die Schuljahre ein zunehmendes Entfernen von den Eltern und die Möglichkeit, sich in nützlicher Weise mit Materialien und Gegenständen auseinanderzusetzen)
- Identität gegen Identitätsdiffusion (Beginn der Geschlechtsreife) Neuorientierung durch Ablösung von den Eltern und Einnehmen neuer sozialer Rollen. Die bedeutsame Integrierung aller bisherigen Lebenserfahrungen im Sinne einer Ich-Identität:

„Jene endgültige Identität also, die am Ende der Adoleszenz entsteht, ist jeder einzelnen Identifikation mit den Beziehungspersonen der Vergangenheit durchaus übergeordnet; sie schließt alle wichtigen Identifikationen ein, aber verändert sich auch, um aus ihnen ein einzigartiges und einigermaßen zusammenhängendes Ganzes zu machen“. (Erikson 1974: 139) Ich – Identität kann erst nach erfolgreicher Bewältigung der in den vorhergehenden Entwicklungsphasen typischen Konflikte erreicht

¹³⁸ Die Frage, ob Erikson in seinem Phasenmodell Stufen der Persönlichkeitsentwicklung oder der Identitätsentwicklung beschreibt, wird in der Literatur durchaus kontrovers diskutiert. Erikson selbst verwendet nicht eindeutige Begriffe, schreibt einmal vom Lebenszyklus als „Epigenese der Identität“, (Erikson 1970: 91f) ein andermal vom Modell der Persönlichkeitsentwicklung im Ganzen. Beide Begrifflichkeiten gleich zu setzen, dürfte nicht angemessen sein. Für Erikson ist Identität „das Gefühl, eine bestimmte Persönlichkeit zu sein“.



werden, im nicht erfolgreichen Fall droht hier vorübergehende oder dauernde Identitätsdiffusion.

Die an die Adoleszenz bis zum (vollendeten) Erwachsenenalter anschließenden Phasen sind:

- Intimität und Distanzierung gegen Selbstbezogenheit. Intime Beziehungen sind nur auf der Basis eines sicheren Gefühls der eigenen Identität möglich
- Generativität gegen Stagnierung. Auf der Grundlage intimer Beziehungen entsteht das Bedürfnis nach schöpferischen und produktiven Tätigkeiten, die sich z.B. auch in eigenen Kindern und/oder in beruflichen Zielen ausdrücken können. Im Gegensatz hierzu das Gefühl der Stagnation mit Langeweile und Verarmung.
- Integrität gegen Verzweiflung und Ekel. Die in den vorherigen Phasen gesammelten Eindrücke werden hier zusammengefasst und zu einem abschließenden Urteil über das eigene Leben verdichtet. Dies ist nach Erikson der ultimative Kristallisationspunkt der Persönlichkeitsentwicklung. Hat das Individuum Integrität entwickeln können, kann das Leben mit einiger Zufriedenheit und Sicherheit fortgeführt werden, andernfalls drohen Verzweiflung – das Gefühl, sich einerseits nicht mit dem eigenen Leben abfinden zu können, aber auch nicht genügend Zeit für eine entscheidende Neuorientierung zu haben.

Für Erikson war die Frage der Identität eine, die in der Jugendphase beantwortet werden musste, gelebt wurde sie dann in der Erwachsenenphase – seine Dynamik der Identitätsbildung war auf eine relativ enge Lebensphase begrenzt. Erikson selbst betonte aber in späteren Schriften die Unabgeschlossenheit der Identitätsentwicklung: „sie ist (...) eine lebenslange Entwicklung, die für das Individuum und seine Gesellschaft weitgehend unbewusst verläuft“. (Erikson 1974: 140f)

Die beiden Pole von Eriksons Identität sind die Identität und die Identitätsdiffusion. Die Identitätsdiffusion ist und bleibt durch das ganze Leben hindurch das dynamische Gegenstück der „positiven“ Identität. (Erikson, 1965: 269) Auch hier geht es um nicht um ein Entweder-Oder, sondern um einen integrativen Prozess.

Im alltäglichen Gebrauch rückte die Produkt- gegenüber der Prozessperspektive jedoch in den Vordergrund. Identität ist in ihrer Spätform beim einzelnen Individuum relativ stabil, widerspruchsfrei und gegen weitere soziale Einflüsse abgeschirmt. (vgl. Lührmann, 1999: 165) Das Leitbild der „in sich ruhenden Person“ wird hier deutlich und verweist auf die Frage der psychischen Gesundheit. Diese ist wesentlich von dem sicheren und harmonischen Gefühl von Ich-Identität beeinflusst.

Identität ist für Erikson eine (kognitive) subjektive Syntheseleistung, welche die vielfältigen Eindrücke und Erfahrungen ordnet und Kohärenz stiftet, die, obwohl sie, vor allem in der Jugend, krisenhaft entsteht und trotz einer lebenslang verlaufenen Biographie mit ihren individuellen Konflikten und Ereignissen immer auf Kontinuität und Stabilität ausgerichtet ist. Beides sorgt für Orientierung und innere Verpflichtung. Das Gefühl von Kontinuität beruht auf dem festen Empfinden innerer Einheit. Obwohl die Gefahr der Identitätsdiffusion immer im Hintergrund fortbesteht, ist das zu erreichende Ideal das der Kohärenz und es orientiert sich eindeutig an der „Idee des Gelingens“ (Keupp, 1998: 32). Diese, auf Kohärenz, Kontinuität und Stabilität ausgerichtete Syntheseleistung, die ontologische Sicherheit und Handlungsfähigkeit gibt, ist als zentrale Aussage Eriksons bis heute von fundamentaler Bedeutung. Parallel hierzu verläuft die stillschweigende Annahme, dass es gut ist, eine Identität zu haben und dass diese eine ganz bestimmte Form haben sollte. (Joas 1999: 261).¹³⁹ Identitätsentwicklung wird, wie auch Marcia (1993a: 6) betont, nicht nur als Konstruktions-, sondern vor allem als Wachstums- und Reifeprozess gesehen auf dem Weg zu einer stabilen und harmonischen Identität. Nur so ist aus der Sicht von Erikson erfolgreiche Lebensbewältigung zu verstehen. Gleichzeitig wird die Fremdreferenz (Umwelt) zunehmend ausgeblendet, weil die nunmehr gefundene Identität im „Kern der Persönlichkeit“ (Marcia, 1993a: 8) verankert werden soll. Identität wird damit als das „wahre Selbst“ des Individuums erlebt.

Die Umwelt bleibt natürlich präsent und ist weiterhin Bezugspunkt, da das Gefühl der Ich-Identität neben der Beobachtung der eigenen Kontinuität und Selbstgleichheit immer auch auf „der Wahrnehmung der Tatsache, dass andere unsere Gleichheit und Kontinuität anerkennen“ (Erikson 1970: 47) beruht. Dies steht bei Erikson aber nicht im Zentrum der Betrachtung. Identität ist für ihn im Grunde Stabilität, Konsistenz und Individualität, und dies möglichst widerspruchsfrei und damit im Grunde eine individualpsychologische Entsprechung der bürokratischen Organisation.

Eriksons Identitätsbegriff steht für die konzeptionelle Zusammenfügung von „Gesetzen der individuellen Entwicklung und sozialer Organisation“, welche „die Einheit des Lebenszyklus“ ausmache. (Erikson, 1959: 1) und zielt auf die gesellschaftliche Integration von Individuen. Auf der Basis seines epigenetischen Prinzips beschreibt Erikson, aufgrund welcher Normen ein Individuum als Mitglied einer Gesellschaft gelten kann. Gesellschaftliche Konflikte und Widersprüche werden nunmehr vor dem Hintergrund von fehlender oder unzureichender Identitätsentwicklung analysiert. In Eriksons Sichtweise erscheint alles, was sich dem von ihm entworfenen Identitäts-

¹³⁹ Allerdings weisen nahezu alle „klassischen“ Identitätstheorien diesen normativen Bias auf (vgl. Joas 1996: 361; Straub 1998: 87)

postulat verweigert, als pathologische, krankhafte und zu therapierende Störung des Individuums:

„Oft drückt sich der Verlust des Identifikationsgefühls in wütender oder prahlerischer Widersetzlichkeit gegen alles aus, *was dem jungen Menschen von der Familie oder der unmittelbaren Umgebung als gute, wünschenswerte Rolle nahegelegt wird.*“ (Erikson, Identität und Lebenszyklus, 1965: 163)

Bei Erikson gibt es keine Identität ohne Anerkennung von außen, durch die Gesellschaft, das Gefühl „auf dem rechten Weg“ zu sein oder durch die „Fähigkeit zur Gemeinschaft“ (Erikson), „die sich denn auch an einem Individuum, das auf sie keinen Wert zu legen scheint, für solche Missachtung grausam rächen [kann]“ (ders. S. 140)

Er spricht vom vom „klinischen Bild der Identitätsdiffusion“ oder gar von einer Ausbildung einer „negativen Identität“. Seine grundlegende Fragestellung war denn auch die Integration von Individuen in eine gesellschaftliche Ordnung (gesellschaftliche Normen) und die Frage, wie gesellschaftliche Ordnung hergestellt, tradiert und aufrechterhalten wird. (vgl. Jungwirth, 2007: 145) Seine Forschungen waren geprägt von den sozialpolitischen Rahmenbedingungen der Zeit unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg, innerhalb der „organisierten Moderne“ von 1890 bis 1960. (Wagner 1995: 120) Diese war von temporären Zeiträumen stärkerer Liberalisierung oder Konventionalisierung geprägt. Letztere vor allem für den zweiten Weltkrieg und die 1960er Jahre und geprägt von dem Bemühen, Ungewissheit zu reduzieren und kollektiver Bemühung, die Steuerbarkeit der sozialen Welt zu erreichen. (Jungwirth, 2007: 147)

Eriksons Forschungen in dieser Zeit waren eng verwoben mit den „National Character Studies“ in den USA. Diese wurden zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg als Forschungsgebiet mit der Zielsetzung der Theoriebildung über die Charakterbildung eines Volkes begründet und in einer multidisziplinären Kombination von anthropologischen und psychoanalytischen Modellen begründet und auch nach 1945 fortgeführt. Psychologie sollte auf soziale Fragen angewendet werden. Hiervon gab es eine Vielzahl und Eriksons „Childhood and Tradition in Two American Tribes“ (1945) war eine von ihnen. Sowohl Erikson als auch Margret Mead arbeiteten in dem von der Regierung einberufenen „Committee for National Morale“ mit.

Margret Meads Definition von „national character“ baut auf einer Verknüpfung von Kultur und Charakter auf. Solche „national characters“ sind demnach in kulturell unterscheidbaren Erziehungsformen begründet (Mead 1946 (1943): 22f)

Nach Jungwirth, die sich auf Quellen von Mead (1946) bezieht, waren diese Studien eine „veritable Kriegswissenschaft“.¹⁴⁰ Gleichzeitig war man aber auch vor dem Hintergrund nationalsozialistischer Theorien eines unabänderlichen Charakters (Rassentheorien) wie auch eines „soviet view“ (*Erbe einer sozialen Klasse / social class heredity*) bemüht, eine Abgrenzung zu biologischer oder klassenbedingter Erblichkeit oder Determiniertheit zu definieren und gelangte zu einer stärkeren Betonung des Prozesshaften und der „kulturellen“ Bedingtheit. (vgl. Jungwirth, 2007: 152) Diese Abgrenzung zu biologisch oder klassenbedingten Annahmen im Anschluss an den zweiten Weltkrieg ist nach Jungwirth zentral für die Entwicklung des Begriffs der Identität von Erikson und anderen Forschern.

Die zentrale Rolle der Jugend bei der Herstellung der gesellschaftlichen Ordnung ist ein Aspekt, der bei Erikson in der Betonung der Adoleszenz für die Identitätsbildung als auch in Margret Meads Ausführungen zum „amerikanischen Charakter“ besonders hervorgehoben wird. Die Jugend erneuert die gesellschaftliche Ordnung und löst die „Väter“ als ordnungsbestimmende Instanz ab. Hinzu kommt, dass sie als Kennzeichen von „amerikanischen nationalem Charakter“ entworfen wird. Der Begriff Jugend umklammert sowohl Identität als auch nationalen Charakter und steht für die Gestaltung der Zukunft.

„Man muss sich vom Einfluss seines Vaters frei machen, nicht weil er der Repräsentant einer alten Kultur ist (...) – er hat zu seiner Zeit sehr Gutes geleistet, aber heute ist er eben nicht mehr zeitgemäß. (...) Er war unmodern; er fuhr in einem alten Auto, das den Berg nicht heraufkam. Deshalb muss man ihn nicht gleich bekämpfen, ihn nicht aus dem Rennen werfen. Es geht alles viel leichter und schneller, wenn man ihn einfach überholt. Und um das zu tun, muss man nur fortschrittlich bleiben und darauf achten, dass man sich jedes Jahr das neueste Automodell kauft. Nur wenn man erschläfft, und das Interesse an der Jagd nach dem Erfolg verliert, fällt man zurück. Sonst geht es vorwärts und aufwärts.“ (M. Mead, 1946: 57f)

Jugend steht für Lebendigkeit, für „robuste geistige Gesundheit“, erfolgreiche Identitätsbildung für „zukunftsorientierte Bestrebungen“ (Erikson, 1970 (1968): 133), Vitalität gegen die „Monotonie der verwalteten Welt“ (Goodman, 1971 (1956): 23) In den 1950er Jahren sind literarische Schlüsselwerke,, z.B. Jack Kerouacs Roman „On the Road“ (1957) erschienen und die Verfilmung von „Rebel Without a Cause“ mit

¹⁴⁰ Bateson z.B. beendet einen Aufsatz über dieses Thema mit den sehr konkreten Vorschlägen für die Herstellung einer „amerikanischen Moral“, die die Motivation sowohl der Soldaten als auch der „Nation“ als Gesamtgebilde im Krieg befördern sollte. (Bateson 1987 (1942): 103-106). Auch Mead verknüpft explizit die „Erforschung eines amerikanischen Charakters“ mit der Kriegssituation. (Mead 1946 (1943): 26)

Die vielen von der US-Regierung intendierten Kommissionen, Komitees und Konferenzen zu der Frage, wie ein Individuum Mitglied der Gesellschaft wird, weisen auf eben diese virulenten Widersprüche und Konflikte hin. Es ging, verkürzt gesagt, um die Frage, wie Menschen zu „amerikanischen Bürgern“ gemacht werden konnten bzw. eine solche Entwicklung gefördert werden konnte. Untersuchungen über die Rolle der Frau, über Idigene, AfroamerikanerInnen, Intellektuelle bis hin zu Jugendlichen waren denn auch Gegenstand dieser Forschungen.



James Dean. 1964 brachen die ersten Universitätsrevolten aus (Berkely, 1964), die Beatnicks und mit ihnen der Rock`n Roll treten auf, die Bürgerrechtsbewegung entsteht, in deren Verlauf Kolonialismus, Rassismus (Black Power, 1967) und im weiteren Verlauf auch Feminismus thematisiert werden. Die Soziologie beschäftigt sich zunehmend mit „Jugend“, die sich in Banden zusammenschließt und 1961 wird in den USA ein Gesetz verabschiedet, dass die Definitionen von Verbrechen und Bande stark erweitert. Jede Form regelwidrigen Verhaltens oder unkonventionelle Sprechweise wird als „Hang zur Kriminalität“ eingestuft, etwa Rock`n Roll oder ein Haarschnitt im Stil von Elvis Presley. Banden waren auch bereits solche, die eher mit Clubs oder Vereinen vergleichbar waren. (Passerini, 1997, S. 429f) Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft wurde seit dem Ende des 19. Jahrhunderts auch von Mead und Cooley im Begriff des Selbst problematisiert. Virulent gewordene gesellschaftliche Konflikte und Widersprüche, das Auseinanderfallen der Entitäten Gesellschaft und Individuum werden in sozialtheoretischen Konzeptionen des Selbst problematisiert. „Die Konzeption des Selbst, das durch soziale Kontrolle hervorgebracht wird, impliziert die Überwindung dieser Trennung“. (Jungwirth, 2007: 159) Am Ende steht die Einheit von kultureller und individueller Identität. Ich-Identität wird von Erikson dann auch mit dem „Gefühl der Selbstachtung“ konnotiert, in einem kollektiven Gebilde organisiert zu sein. Diskursive Thematisierungen von Identität in der Zeit Eriksons implizieren dann auch immer Disziplinierung und strukturieren soziale Akteure nach dem Ausmaß, in dem sie allgemein anerkannte soziale Normen erfüllen. Das Identitätskonzept von Erikson wurde nicht nur viel diskutiert und z.T. heftig kritisiert, fand aber auch viele Anhänger, von denen James E. Marcia einen prominenten Versuch zur Weiterentwicklung vorgenommen hat. Marcia, der Eriksons Modell operationalisiert und empirisch überprüft hat, hat das zentrale Gegensatzpaar in Eriksons Phasenmodell „Identität gegen Identitätsdiffusion“ durch zwei zusätzliche Variablen: (a) „innere Verpflichtung“ (commitment) und (b) „Exploration von Alternativen bzw. Krise“ ergänzt und ist zu vier Identitätsstadien gelangt, die im Gegensatz zu Eriksons Phasenmodell nicht aufeinander abfolgend (und abschließend) gedacht, sondern prinzipiell in allen Lebensphasen auftreten können:¹⁴¹

¹⁴¹ Im Vergleich zu psychoanalytischen Theorien liegt bei beiden Modellen kein intrapsychisches, sondern ein interaktives Entwicklungsmodell zugrunde, obwohl die Ausbildung von Identität als Ich-Leistung angesehen wird. Die Betonung liegt jedoch deutlich auf der Auseinandersetzung mit der Umwelt.



1. Identity achievement: „erarbeitete Identität“	entspricht dem Pol: gelungene Identität in Eriksons Modell
2. Moratorium: Krise bzw. explorative Lebensphase	
3. foreclosure: „übernommene Identität“	feste, meist von engen Bezugspersonen (z.B. Eltern) übernommene Identität
4. identity diffusion: „diffuse Identität“	desorientiert und bezüglich Berufswahl, Ideologien und/oder Wertvorstellungen keine innere Verpflichtung eingegangen

5.3 Habermas Entwicklungsmodell von Ich-Identität über drei Stufen.

Kritischer als Erikson setzt sich Habermas mit der prekären Lage des Individuums in der Moderne auseinander. Sozialintegration ist auch für ihn das Ergebnis von Sozialisationsprozessen zu gemeinsam geteilten Werten und Normen, die in der Interaktion und Kommunikation zuerst mit den Eltern, dann mit weiteren Bezugspersonen erworben werden. Für die Herausbildung einer starken Ich-Identität hält auch Habermas einen Sozialisationsprozess, „ der die Folge von Reifekrisen als einen kumulativen Lernprozess organisiert“ für besonders günstig. (Habermas 1968/1997: 170) Die normative Zielsetzung von Sozialisation ist für Habermas allerdings erst dann erfüllt, wenn die Heranwachsenden die kommunikative Kompetenz erreichen, die erforderlich ist, um die Individuen zu vergesellschaften und gleichzeitig zu individualisieren, also zu Individuen zu machen, die sich gesellschaftlichen Normen nicht blind unterwerfen, sondern diese im Diskurs mit anderen einer kritischen Prüfung unterziehen können (Baumgart, 1997: 158) Im Identitätsdiskurs ist Habermas kaum direkt zuordnendbar, nimmt er doch vielfältige Einflüsse auf. Für die Herausbildung von Ich-Identität orientiert er sich an Mead, Piaget, Erikson und Freud und unterscheidet drei Stufen. In der Stufe I, die dem Vorschulalter entspricht, ist das Kind nur zu präoperationalem Denken fähig. Habermas nennt die Identität dieser Phase die „natürliche Identität“, die im Allgemeinen an der Fähigkeit „ich“ zu sagen, festgemacht wird. In der Stufe II hat das Schulkind bereits gelernt, soziale Rollen zu spielen, kann Verhaltenserwartungen verstehen und befolgen. Verglichen mit Mead kombiniert diese Stufe Teile von dessen beiden Stadien. Perspektivenübernahme ist bereits möglich, aber noch nicht die Internalisierung des generalisierten Anderen. Auf Stufe III erreicht der Jugendliche einen Stand, der ihm erlaubt, Prinzipien ebenso wie konkurrierende Bedürfnisinterpretationen zu erkennen. „Diese Behandlung hypothetischer Geltungsansprüche verlangt die zeitweise Suspendierung von Handlungszwängen oder, wie wir auch sagen können, das Eintreten in Diskurse, in den praktische Fragen argumentativ geklärt werden“ (Habermas, 1968: 177) Erst auf dieser

Stufe kann von Ich-Identität gesprochen werden. „Die Akteure können nicht länger als eine Kombination von Rollenattributen verstanden werden, sie gelten vielmehr als individuierte Einzelne, die durch Anwendung von Prinzipien eine jeweils unverwechselbare Biographie organisieren; auf dieser Stufe muss, mit anderen Worten, zwischen Individualität und „Ich überhaupt“ differenziert werden“ (ebd., S.180).

Im symbolisch vermittelten Prozess des Erfahrungs- und Erkenntnisaustausches hat der Begriff des Rollenhandelns eine zentrale Bedeutung und Habermas (1972: 219-231) beschreibt Rollenkompetenz wie folgt:

- Die Fähigkeit zur Rollenambivalenz, also verschiedene Rollenansprüche wahrnehmen und auf die Erfüllung subjektiver Überforderungen verzichten zu können. Sie ist die Fähigkeit zur Frustrationstoleranz.
- Die Fähigkeit zur Rollenambiguität, also die Balance zwischen der Übernahme von Rollen und dem Selbstentwurf von Rollen so zu halten, dass ein subjektiv vertretbares Maß an Selbstdarstellung dabei entsteht.
- Die Fähigkeit zu flexibler Über-Ich-Formation, also internalisierte und akzeptierte Normen bewusst und reflexiv anzuwenden und nicht aus der Mechanik der Konditionierung.

Die Kompetenz (Rollenkompetenz) besteht also darin, die Interaktionsnormen zu beherrschen, sie bewusst und flexibel einzusetzen und nicht von ihnen abhängig zu sein.

Die höchste Stufe wird jedoch nur selten erreicht. Dass sie überhaupt erreichbar ist, setzt nach Habermas voraus, dass die gesellschaftliche Entwicklung (die Systemrationalität) mehr Freiheit und damit Mündigkeit der Einzelnen zulässt. Dies ist nach Habermas in der Entwicklung der Moderne tendenziell möglich.

5.4 Symbolischer Interaktionismus

5.4.1 Mead

Die zweite wesentliche Quelle sozialwissenschaftlicher Identitätstheorien ist der symbolische Interaktionismus mit dem Schwerpunkt der interaktiv-symbolisch vermittelten Wechselbeziehung zwischen dem Einzelnen und seiner Umwelt (Gesellschaft). Beginnend mit dem „Klassiker“ dieser Forschungstradition, George H. Mead, wird die Darstellung mit dem Ansatz von Krappmann, Blumer, Schütz, Berger und Luckmann, E. Goffman u.a. fortgeführt.

Meads Thema ist, von den Frühschriften an, das Auftreten und der Nachweis von „Geist“. Geist ist hier nicht verstanden im Sinne der reinen, von allen Erfahrungen losgelöster „Ich“-Gewissheit, sondern als sozial verankerte Bedeutung, die die Voraussetzung für Bewusstsein, Identität und Individualität bildet. (Bender, 1989: 67)



„Wir müssen Geist daher so verstehen, dass er aus dem gesellschaftlichen Prozess erwächst und sich in ihm entwickelt, innerhalb der empirischen Matrix des gesellschaftlichen Zusammenspiels.“ (Mead in: *Mind, Self and Society*“, 1934/1973: 174)

Mead, hegelianisch inspirierter, reformerisch orientierter Sozialforscher, der sein Werk als Sozialbehaviorismus bezeichnete, um es sowohl gegen die seinerzeit vorherrschende Strömung des Behaviorismus¹⁴² als gegen die Psychoanalyse Freuds abzugrenzen, hat den Begriff Identität¹⁴³ nicht oder nur sehr wenig verwendet. Das Werk Meads enthält Ansätze zu einer Theorie selbstreflexiver Prozesse und zur Überwindung des klassischen Identitätskonzepts, das am Subjekt-Objekt-Modell orientiert war¹⁴⁴.

Vom amerikanischen Pragmatismus (James, Peirce und Dewey) gewinnt Mead die Vorstellung der praktisch-pragmatischen Seite der Subjektkonstitution als Handlungsprozess, der auf die Lösung von Problemen ausgerichtet ist. Kommunikation ist das Grundprinzip der gesellschaftlichen Organisation der Menschen (Mead, 1934/1973: 299). Mead verfolgte den Leitgedanken, dass der Mensch sich seine Welt über symbolische Bedeutungen erschließt und entwickelte eine anthropologische Theorie der Kommunikation, um die Grundzüge menschlicher Sozialität zu erklären.

Der Mensch reagiert in der Kommunikation auf ein Kontinuum von Reizen, dessen Pole von Zeichen und Symbolen markiert werden. Er unterscheidet „Zeichen“ (z.B. einfache Sinnesreize wie plötzlicher Lärm oder Donner, auf die Mensch als auch Tier in ähnlicher Weise reagieren), die von jeder sozialen Beziehung unabhängig sind, von „Gesten“ als Zeichen, die durch ein Verhalten in einem sozialen Akt zum Ausdruck gebracht werden.

Gesten transportieren einen bestimmten Sinn, sie lösen nicht eine beliebige, sondern bestimmte Reaktionen aus. Gesten initiieren gleiche (oder ähnlich) Handlungsabläufe und der leibliche Ausdruck gewinnt einen symbolischen Gehalt. Im Unterschied zum Tier ist der Mensch in der Lage, von der Geste als leiblicher Ausdruck zu abstrahieren und den darin liegenden Sinn zu extrahieren, mithin seine Reaktion – im reflexiven Prozess des Denkens – zu verzögern. Gesten werden interpretiert um die dahinter (darin) verborgene *Idee* zu verstehen. In einem komplexeren Sinne, wenn der Sinn einer Situation oder eines Handlungszusammenhanges zum Ausdruck gebracht wer-

¹⁴² Welche später u.a. von Skinner und von Quine weiter verfolgt wurde und sich durch die Reduktion von menschlichem Verhalten und Intelligenz auf äußerlich beobachtbare Reize und Reaktionen auszeichnet. Mead zufolge ist es aussichtslos, menschliches Verhalten und Intelligenz durch die bloßen begrifflichen Instrumente von Reiz, Reaktion, Reflex und Konditionierung adäquat erklären zu wollen. (Hagen, R. a.a.O.)

¹⁴³ In der deutschen Übersetzung von Meads posthum zusammengestelltem Hauptwerk „mind, self and society“ wird „self“ mit „Identität“ übersetzt. Das dürfte falsch sein.

¹⁴⁴ Er kann logischerweise die cartesianische Methode der Introspektion als eine zuverlässige, der Sinneswahrnehmung analogen „Wahrnehmung“ mentaler Zustände und die Vorstellung des Selbstbewusstseins als der Summe dieser Wahrnehmungen nicht akzeptieren, da sie bereits eine fertige Form von Selbstbewusstsein voraussetzen. (Hagen, R. a.a.O.)

den soll, werden Gesten zu „Symbolen“. Zeichen (Gesten), in denen ganze Erfahrungskomplexe gebündelt sind, und die über die konkrete Situation hinaus auf einen weiteren Sinnzusammenhang verweisen, nennt Mead *signifikante Symbole*. Sie stehen für den Sinn „jener Dinge oder Objekte, (...) die andere Teile der Erfahrung aufzeigen oder repräsentieren, die gegenwärtig oder in der gegebenen Situation nicht direkt vorhanden, aber alle in der Situation präsent sind.“ (Mead 1934/1973: 162f.)¹⁴⁵

Symbole haben einen allgemeineren Sinn und weisen über die Situation hinaus. Hiermit knüpfte Mead an Cassirer an. „Unter einer symbolischen Form soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsinhalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird“ (Cassirer, 1990: 175) Das Symbol mit seiner „Zentraleigenschaft“ der Prägnanz (Schwemmer, 1997: 85ff) verbindet ein sinnliches Wahrnehmungserlebnis mit einem dahinter stehenden Sinn. Der Mensch entwirft (konstruiert) eine geordnete Symbolwelt mit ihrem Bezug zur Realität. „Die Welt der Dinge und Ereignisse, die wir als unsere Wirklichkeit erfassen, entwickelt sich erst über die Repräsentation. Unsere Wirklichkeit ist deren Vergegenwärtigung“. (Cassirer, 1923/1994: 86) Meads Begriff des „*signifikanten Symbols*“ weist denn auch in diese Richtung: „(...) wenn ein Zeichen oder eine symbolische Geste beim anderen Individuum die gleiche Vorstellung über die dahinter liegende Bedeutung hervorruft wie im Erzeuger und somit die gleiche Reaktion auslöst.“ (Mead 1934/1973: 188f). Ein allgemeines System universeller signifikanter Symbole ist ein fragloser common sense über „die Wahrnehmung von Situationen, von Menschen und Objekten“. (Legnaro 1974: 63) Deutlicher als Cassirer verortet Mead die signifikanten Symbole in der Tatsache der Sprache. Sprache, deren Ursprung die vokale Geste ist, ist das Symbolsystem par excellence und Denken ist „einfach ein nach innen verlegtes oder implizites Gespräch des Einzelnen mit sich selbst mit Hilfe solcher Gesten. Die so nach innen verlegten Gesten sind signifikante Symbole, weil sie (...) für alle den gleichen Sinn haben.“ (Mead 1934/1968: 86f)

„Sprache ist die höchstentwickelte Form der Kommunikation. In der Sprache sind die kollektiven Erfahrungen einer Gesellschaft gespeichert. Sie ist Träger intersubjektiv

¹⁴⁵ Das Wort Symbol ist eine griechische Substantivbildung zum Verb „symballein“: zusammenwerfen, zusammenbringen. „Symbole sind codierte Signale“ (Voigt, 1989: 14) Das Symbol ist ein „Ersatzausdruck für etwas Verborgenes, mit dem es sinnfällige Merkmale gemeinsam hat oder durch innere Zusammenhänge assoziativ verbunden ist“. (Rank & Sachs, 1913: 11) Für Tillich (1930) sind es die vier Eigenschaften der Uneigentlichkeit, Anschaulichkeit, Selbstmächtigkeit und Anerkanntheit. (Rauchfleisch, 1988: S.13) Symbole erfüllen immer eine Stellvertreterfunktion. Sie stehen für einen Zusammenhang, der selbst nicht gegenwärtig ist, den die Wahrnehmung (die Konstruktion, d. Verf.) aber vergegenwärtigt. (Meyer, 1992: 54 u. 55) Für Cassirer ist Erkennen kein passiver Prozess des bloßen Aufnehmens von Eindrücken, sondern ein produktiver Schöpfungsprozess von Zeichen und Bildern, die diese Vermittlungsaufgabe zwischen Subjekt und Objekt leisten. Das Symbol löst das zentrale Problem nicht nur der Erkenntnistheorie, sondern jeder Beziehung zwischen Mensch und Welt. Die symbolische Beziehung ist nach Cassirer eine nicht weiter hintergehbare, ursprüngliche Beziehung und mit wissenschaftlichen Mitteln nicht lösbar. (Cassirer, 1923/1994: 100)



geteilten Wissens und versorgt uns mit den Erklärungen für Situationen, wie wir sie normalerweise erleben." (Mead, 1934/1973: 43)¹⁴⁶

In diese Auffassung von Sprache fügt sich Wittgensteins Definition: die Bedeutung eines Wortes ist "sein Gebrauch in der Sprache" (PU, 43). Er sieht alles Sinnverstehen des Menschen in einen sozialen Kontext eingebunden, als Teil einer gemeinschaftlichen Tätigkeit. Sprache verstehen heißt im Sinne Wittgensteins, eine "Technik beherrschen" (Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen (PU), 1984: 199). Diese Praxis wird durch „Abrichten“ (Automatisieren als eine Spielart des Lernens) vermittelt mit der Folge der blinden Selbstverständlichkeit, die dafür notwendig ist, sich in einer Gesellschaft mehr oder weniger unproblematisch zu bewegen. Die Bedeutung entsteht im Kontext der Sprachspiele einer Sprachgemeinschaft, diese wiederum in einem schwer zu erhellenden Zusammenhang mit unserer Lebensform. "(...) eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen". (Wittgenstein, PU: 19)

In der Sprache als höchstentwickelte Form der Kommunikation sind die kollektiven Erfahrungen einer Gesellschaft gespeichert. Mit dem Terminus „Speicherung“ wird auf den historischen Ursprung unserer in Sprache kodifizierten Symbolwelt hingewiesen und gleichzeitig die gegen Mead vorgebrachte Kritik deutlich gemacht: seine Analyse der Identitätsbildung bezieht in nicht ausreichender Weise die konkreten historischen, politischen und ökonomischen Verhältnisse ein. Vor dem Hintergrund neuzeitlichen Subjektivitätsdenkens bekommt Geschichte und Identität eine neue Qualität. Das Subjekt konstituiert sich in sozialen Interaktionen, die von ihrer eigenen Geschichte geprägt sind. Die Selbstkontinuierung gehört nach Heinrich (1980) zur Wesensbestimmung von Subjektivität. Auch für Kon entbehrt Meads Theorie im Hinblick auf eine Theorie der Gesellschaft der historischen Perspektive: „Zwar enthüllt Mead vortrefflich in allgemeiner Form die sozialpsychologischen Mechanismen der Interaktion und Gesellschaft, lässt dabei aber den historischen Charakter dieser Beziehungen aus dem Blickfeld". (Kon, 1967: 70f)¹⁴⁷

Wie Kaufmann betont, ist auch für Mead das Selbst keine Substanz, sondern ein Prozess, für Kaufmann ist dieser jedoch deutlicher als von Mead beschrieben vom historischen Kontext bestimmt: „Das Individuum ist ein umfangreiches System aus inter-

¹⁴⁶ Insgesamt sind Meads Ausführungen, soweit sie sich um das Phänomen der Sprache drehen, als eine entschiedene Zurückweisung vor allem zweier überkommener (und bis heute gängiger) Vorstellungen des Wesens von Sprache(n) zu verstehen:

(a) Sprache sei primär ein System von Aussagen/Propositionen, die typische Verwendungssituation sei dementsprechend die Äußerung einer Meinung (im Sinne von *belief*).

(b) Sprache diene dem Ausdruck vorgängig präsenter Ideen. Für Mead stellt sich vielmehr umgekehrt Denken als ein verinnerlichter Dialog dar, den man gleichsam mit einem imaginären Dialogpartner führt, der eine konkrete Person, aber auch zunehmend abstrakt sein kann (im Sinne eines/einer generalisierten Anderen. (Mead 1934/1968: 141)

¹⁴⁷ Hierauf verweisen auch die Begriffe nationale, kollektive oder ethnische Identität, die im Rahmen dieser Arbeit nur randständig behandelt werden.

nen Interaktionen unter dem Einfluss einer sozialen Umgebung, die selbst wiederum zutiefst von einem bestimmten historischen Kontext geprägt ist." (Kaufmann, 2005: 33)

Heidegger betonte die grundsätzliche Geschichtlichkeit des Daseins. Für den Historismus war die institutionalisierte Erinnerung (u.a.) zugleich ein Medium des Selbstbewusstseins der Menschheit: es scheint ein Bedürfnis zu geben, vergangene Geschichte als Teil seiner selbst festzuhalten. Auch für die Philosophie des Bewusstseins, hier Metzinger (1995a, Einleitung), ist die Einheit des Bewusstseinstroms, welche die qualitativ gefühlte Selbigkeit ausmacht, gleichwohl temporär strukturiert. Metzinger (1995a) betont: „Die Serien meiner Erlebnisse bilden wie die Perlen einer Kette eine neue, größere Gestalt – diese Gestalt bin *ich selbst*. Durch ihren Ablauf, ihre Geschichtlichkeit entsteht eine *zeitliche Gestalt*. Diese gibt mir ein Gefühl von *Identität*."

Angehrn (1985: 2) wendet hingegen ein, dass nicht nur der Identitätsbegriff, sondern auch der Geschichtsbegriff von umgangssprachlicher Vertrautheit mit scheinbarer Klarheit versehen, gleichwohl der Aufklärung bedürfe und dies umso mehr, wenn vom Verhältnis beider Begriffe die Rede ist. Geschichte und Identität sind ebenso kontrovers wie vieldeutig und ungeklärt. (Angehrn, 1985: 2)

- Role taking¹⁴⁸

Die Fähigkeit des Menschen, sich denkend in die Rolle des anderen hineinzusetzen, nennt Mead „taking the role of the other“ (Mead 1934, 1973: 113).

Kommunikation ist für Mead nicht nur an andere, sondern auch an das Subjekt selbst gerichtet. Im Prozess der Kommunikation, die z.B. zwischen zwei Personen stattfindet, (die in der gleichen Gesellschaft sozialisiert sind und die gleichen Symbole verwenden), wird mit der Sprache etwas mitgeteilt. Der Sprecher befindet sich dabei selbst in der Rolle der anderen Person, die sie auf diese Weise anregt und beeinflusst. Diese Fähigkeit, von der Position des Anderen aus zu denken, ist mit Rollenübernahme gemeint. Durch wechselseitige Rollenübernahme wird eine kommunikative Verständigung über Perspektiven und Rollen möglich, die Perspektiven ver-

¹⁴⁸ Der Begriff der sozialen Rolle wurde erstmals von Mead (1934) verwendet und in der Folge von Ralph Linton zu einer umfassenden Rollentheorie ausgebaut (The Study of Man, 1936) Eine soziale Rolle ist nach Linton die Gesamtheit der einem gegebenen sozialen Status (z.B. Mutter, Elternteil, Vorgesetzter, Priester) zugeschriebenen kulturellen Modelle, insbesondere die vom jeweiligen Teilsystem (System) abhängigen Erwartungen, Werte und Verhaltensweisen. Für den Alltagsmenschen ist die „Handhabung“ verschiedener Rollen, die er gleichzeitig oder hintereinander „spielt“, eine ständige Vermittlungsaufgabe. Die unterschiedlichen Rollen im Rahmen einer einheitlichen personalen Identität stehen in einem nicht notwendig konsistenten, ja nicht einmal kohärenten Verhältnis zueinander. Widersprüche zwischen einzelnen Rollen des Rollenrepertoires einer Person sind womöglich eher die Regel. Es ist also die Kapselung der Rollensphären, die den einzelnen Menschen davor bewahrt, seine Rollen vollständig gegeneinander auf ihre Vereinbarkeit hin abgleichen zu müssen. Die Vereinbarkeit von Rollenrepertoire und der sie zusammenfassenden Identität hat jedoch ihre Grenzen. Es gibt Rollenwidersprüche, über die sich ein Mensch auf Dauer nicht ohne weiteres hinwegsetzen kann

schränken sich, soziale Kontrolle wird möglich. Die Akteure interpretieren ihr Handeln wechselseitig unter der Annahme, dass es ähnlichen Prinzipien folgt.¹⁴⁹ Mit der Rollenübernahme wird nach Mead jedoch eine wichtige Voraussetzung für die Bildung von Identität geschaffen. Der Einzelne wird sich seiner Identität erst bewusst, wenn er sich mit den Augen der Anderen sieht, wenn er sich ihre Standpunkte und Haltungen sich selbst gegenüber verdeutlicht. Erst durch den Bezug auf andere vermag der Einzelne eine Vorstellung von sich selbst, ein Selbstbewusstsein zu gewinnen.¹⁵⁰

Individuelle Identität ist für Mead nur durch soziales Verhalten mit Hilfe der Sprache möglich. Außer dem sprachlichen kennt Mead kein Verhalten, in dem der Einzelne sich selbst zum Objekt wird. Der Einzelne ist solange keine Identität im reflexiven Sinn, als er nicht sich selbst Objekt ist. (Mead, 1934/1973: 184)

- Zwei soziale Phasen der Entwicklung von Identität: Play und game

Das Kind schlüpft im „Play“ in die Rolle wichtiger Bezugspersonen, sog. „signifikanter Anderer“. Es denkt und handelt von ihrem Standpunkt aus. Im „Game“ trifft es auf andere, die ebenfalls handeln. Um das Spiel spielen zu können, muss es die zuge dachte Rolle „richtig“ spielen und dabei gleichzeitig auf die anderen reagieren – den Geist des Spiels erfassen und die Rollen, die Perspektive (vieler) anderer übernehmen können. Es muss im Prinzip die tatsächlichen und möglichen Handlungen und Perspektiven aller Beteiligten vor Augen haben. Die Haltung aller Beteiligten organisiert sich zu einer gewissen Einheit, die wiederum die Reaktionen des Einzelnen kontrolliert, dies sind die verallgemeinerten Anderen und eine Form der Vergesellschaftung.

¹⁴⁹ „Durch die Wahrnehmung der Bewegungen eines anderen werden nicht nur dieselben motorischen Erregungsmuster im Betrachter stimuliert, dieser schwache Impuls reicht aus, um eine Bewegungswahrnehmung in ihm zu erzeugen. Die Psychologie entwickelte im Anschluss daran die Vorstellung vom Lernen durch ‚Einfühlung‘, die davon ausgeht, dass eben dieser spürbare motorische Mitvollzug fremder Bewegungen, ganz gleich ob sie tatsächlich wahrgenommen oder nur imaginiert werden, [2] unser Wissen vom anderen, von seinen Befindlichkeiten und Handlungen, aber auch soziales Rollenwissen überhaupt erst ermöglicht. [3] Heute kennt man die spezifischen Zellverbände, die für diese Übertragung zuständig sind, als ‚Spiegelzellen‘. Es sind Neuronen, die schwach messbare Nervenimpulse in der gleichen Muskulatur (und den gleichen Zellverbänden) erzeugen, wie sie im beobachteten Vorbild aktiv sind, das eine Handlung oder Bewegung ausführt. [4]“

Lechtermann, C., Morsch C., (Hg), (2004: 11)

¹⁵⁰ „Denken ist ein nach innen verlegtes Gespräch, in dem sich das Individuum gleichsam selbst thematisiert und sich Subjekt und Objekt im Inneren verschränken.

Denken zielt immer in zwei Richtungen: Ich mache mir klar, was ich mit meinem Handeln bezwecke, was ich also dem anderen mitteilen will, und ich mache mir sein Handeln klar. Wenn ich mir dann noch die möglichen Reaktionen des anderen auf mein beabsichtigtes Handeln vorstelle, dann werde ich mir meines Handelns bewusst. Das ist für Mead der Ursprung des Selbstbewusstseins – und dieses ist Voraussetzung für Identität.

Die Fähigkeit zur Einnahme der Haltung des anderen wird durch die Rückbildung von Instinktmechanismen ermöglicht“. (Abels, Heinz, 2004: 8)

tung. Die Summe aller Perspektiven in einem bestimmten Handlungszusammenhang nennt Mead den *generalisierten Anderen* (die „Gesellschaft im Einzelnen“).¹⁵¹

Die Fähigkeit, sich auf die Perspektive eines generalisierten Anderen einzustellen, ist die Voraussetzung für die Entwicklung von Identität:

Die Verinnerlichung des generalisierten Anderen bildet zusammen mit der Rollenübernahme die anthropologische Prämisse der Identität.

Der interaktionistische Zugang zur Identitätsdiskussion hat (nach Keupp, 1997: 95-97) in der Entwicklungspsychologie in den letzten Jahre ein bemerkenswertes Echo gefunden. Insbesondere im interaktionistischen Entwicklungsmodell des Säuglings nach Stern (1992) verfügt der Säugling über „angeborene Muster sozialer Reaktionsbereitschaft“ (Bohleber 1997: 95). Mutter und Kind sind von Anfang an auf soziale Interaktionen vorbereitet. Die reflexive Selbsterfahrung des Säuglings gründet dabei in der spezifischen Spiegelfunktion der Mutter – das Kind erfährt sich, indem die Mutter es in sich selbst widerspiegelt (Mirroring). Die Interaktionen werden generalisiert, internalisiert und repräsentiert als Interaktionsstrukturen. (Bohleber, 1997: 101)¹⁵²

Beide beeinflussen sich im Prozess gegenseitig. Austauschprozesse, mirroring und die regulierende Aktivität der Mutter erzeugen zwischen dem 2. und 6. Monat ein „prä-repräsentationales Kern-Selbstgefühl“ (Stern 1985), eine „primäre Identität (Lichtenstein 1977) oder „primäres Selbst“ – kein kognitives Konstrukt, sondern ein Gefühl als Ergebnis der genannten Erfahrungen in den Interaktionsprozessen. Dieses Kern-Selbstgefühl wird später „unser eigenes“, von dem wir annehmen, wir hätten es immer gehabt.¹⁵³

Das „primäre Selbst“ wird von Green (1983) als „rahmungebundene Struktur“ bezeichnet, die im Sinne eines Behälters den psychischen Raum bildet, der dann mit Vorstellungen über das Selbst und die Objekte (nach der Trennung von der Mutter) gefüllt werden kann. (Green 1983, zit. in: Bohleber, 1997: 105)

¹⁵¹ Der generalisierte Andere ist der gedachte Horizont der Vorstellungen, was „man“ in einer bestimmten Situation gewöhnlich so tut – und auch von allen anderen Beteiligten erwartet wird – die „Gesellschaft im Einzelnen“. (Strauss, 1964: 30, zit. in: Abels, H., 2004: 35) Im „game“ geht es darüber hinaus um das generelle Prinzip des Handelns, durch Praxis wächst man in immer größere symbolische Welten hinein und lernt ihre Regeln zu begreifen. Habermas nennt dies auch „Kollektivbewusstsein“ (1981b, Bd.2, S. 73)

¹⁵² Noch vor der Bildung symbolisierbarer Repräsentanzen und Individuationsprozessen.

Roger A. Clark (1978) konnte der Konzeption Meads folgend zeigen, wie Kleinkinder (und Eltern) tatsächlich die ersten Formen bewusst eingesetzter Gesten aus den Anfangsphasen von jeweiligen Handlungen heraus entwickeln.

¹⁵³ Nach Stern ist das Selbstgefühl ein „Konstrukt höherer Ordnung“, das als organisierendes Prinzip die Entwicklung des Einzelnen bestimmt. (Stern 1985) Das Selbstgefühl ist das primäre Organisationsprinzip (Stern 1985), Basis und Verankerung unseres Kern-Selbstgefühls und trägt dazu bei, dass wir uns in aller Veränderung stets als die gleichen fühlen. (Bohleber S. 104)



„I“ und „me“

Das „I“ ist vorsozial und unbewusst. Seine biologische Basis ist ein konstitutioneller Antriebsüberschuss – sinnliche und körperliche Bedürfnisse kommen spontan zum Ausdruck: „I“ ist gleichsam „impulsives Ich“. Es ist nie ganz sozialisierbar und tendiert – im Traum, Phantasie und spontaner Aktion – dazu, die soziale Selbstdisziplinierung, die mit der Orientierung am generalisierten Anderen erfolgt, aufzuheben. Freud sah das „Es“ „als brodelnden Kessel chaotischer Energie“, Mead hingegen sieht die konstruktive Funktion dieses biologischen Impulses. Das „I“, das nie voll sozialisiert werden kann, bringt immer wieder „Neues und Schöpferisches in die Situation“ (Strauss 1964: 30) Es durchbricht die sozialen Strategien, das „I“ glatt zu schleifen. Die andere Seite des „I“ ist das „me“. Das „me“ ist das *reflektierte Ich* – dass die Bilder reflektiert, die andere mit uns verbinden. Das „me“ ist die Summe der sozialen Bilder von uns, die wir im Laufe der vielen Beziehungen zu anderen und unter dem sanften Druck der Sozialisation verinnerlicht haben – mit denen wir uns in konkreten Interaktionen konfrontiert sehen. In dem Maße, wie wir uns die sozialen Bilder, die andere von uns haben, auch als typische Bilder von uns in sozialen Situationen selbst zurechnen, kann man das „me“ auch als soziale Identität bezeichnen.

Das „me“ ist das, was das Subjekt über sich selbst im Prozess der Rollenübernahme erfahren hat. Es bezeichnet nach Joas (1991, S. 139) „meine Vorstellung von dem Bild, das der andere von mir hat, bzw. auf primitiverer Stufe meine Verinnerlichung seiner Erwartungen an mich“. Erst im Prozess der Rollenübernahme erfährt das Individuum etwas über sich selbst – indem es sich in die Position des anderen versetzt, betrachtet es sich aus dessen Perspektive – der Einzelne wird sich selbst zum Objekt. (Mead, 1934/1973: 180) Es gibt zahlreiche reflektierte Ichs, so viele, wie wir in verschiedenen Rollen ganz verschiedene Bilder von uns erfahren und sie im Prozess der Sozialisation zu Selbstbildern verarbeiten und im Prozess der Interaktion als Muster für uns typisches Denkens und Handelns verwenden. Das reflektierte Ich meint die zugewiesene Identität, die internalisierte Vorstellung von dem Bild, das sich andere wahrscheinlich von mir gemacht haben – es ist eine *Konstruktion*. Das reflektierte Ich repräsentiert daher die soziale Grundlage der Identität.¹⁵⁴

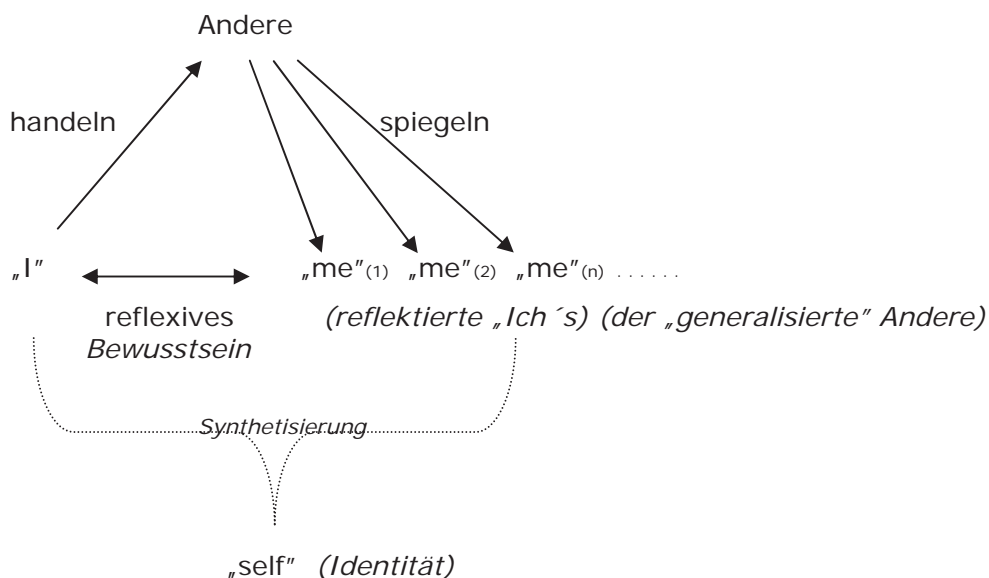
Im reflektierten Ich kommt die Kontrolle des generalisierten Anderen, die soziale Kontrolle (des spontanen Ichs) zum Ausdruck. Nach Anselm Strauss ist der der generalisierte Andere der Repräsentant der Gesellschaft im Individuum (Strauss, 1964: 30), in der Theorie Durckheims (1985) das „Kollektivbewusstsein“.

¹⁵⁴ Das reflektierte Ich kann mit dem „Über-Ich“ Freuds verglichen werden. Dieses ist die Hereinnahme der Gebote und Verbote signifikante Anderer (insb. des Vaters)
Das System des reflektierten Ichs repräsentiert die diversen internalisierten Erfahrungen anderer dem Individuum gegenüber. Im Laufe der Entwicklung differenzieren sie sich immer mehr und können sich auch widersprechen. Das System des reflektierten Ichs ist daher ständig in Bewegung.

Reflexives Bewusstsein entwickelt sich aus der Differenz, dem ständigen Widerstreit beider Ichs. Durch die Vielzahl der Perspektiven wird Reflexivität ständig aufs Neue in Gang gesetzt. Gelingt die Synthetisierung der verschiedenen reflektierten Ichs zu einem einheitlichen Selbstbild, dann entsteht das „self“ (vgl. Joas, 1991: 139)

Joas (1991) übersetzt das „self“ mit Identität oder Ich-Identität. Die spezifische (nicht nur numerische) Individualität, die Einzigartigkeit der Person, die sich aus einer nur einmaligen Kombination seiner vielfältigen gespiegelten Erfahrungen in der Vermittlung mit seinem spontanen Ich ergibt. Diese einzigartige und relativ dauerhafte Form der Vermittlung des spontanen Ichs mit seinen reflektierten Ichs kann man mit Identität übersetzen. (Mead, 1934/1973: 245)

Ein einfaches Modell der Identitätsbildung:



Die schottischen Moralphilosophen haben für eine Theorie des Individuums Entscheidendes geleistet, indem sie den Blick auf die wechselseitige Beobachtung gelenkt haben. So kann auch Adam Smith als Vorläufer Meads gesehen werden, hat er doch schon 1759 (Smith, 1985: 127) geschrieben, dass Voraussetzung der Identität ist, sich selbst im Spiegel der anderen als Individuum wahrzunehmen. Bei Mead (1934) erscheint dies in seinem Prinzip: „taking the role of the other“. Die Arbeiten von Cooley und Mead gelten gemeinhin als Zäsur in der Definition eines sozialtheoretischen zu einem philosophischen Begriff des Selbst. Alvon W. Gouldner hat Mead in die Tradition des romantischen Denkens gestellt (Gouldner 1973: 194) Auch dort blieb alles Entwurf, nichts wurde endgültig festgestellt, sondern blieb im Fluss. Im Gegensatz zu Erikson sehen wir auch keinen Entwicklungsplan. Synthetisierung ist eine temporäre Qualität, die durch Reflexivität immer in Bewegung gehalten wird:



Ich-Identität ist das aktuelle reflexive Bewusstsein des Individuums von sich selbst und von den gesellschaftlichen Strukturen, unter denen es denkt und handelt- mithin ist es immer in Bewegung

Der herausragende Beitrag Meads für die sozialwissenschaftliche Identitätsforschung ist seine Theorie der „Genese des menschlichen Selbst“ durch das Medium symbolisch vermittelter sozialer Interaktionen. Mead zeichnet eine Evolution bzw. Entwicklung nach, an dessen Endpunkt einerseits menschliche Individuen mit voll entwickeltem Selbstbewusstsein und einer differenzierten Persönlichkeitsstruktur und andererseits eine komplexe gesellschaftliche Organisationsform stehen, wobei beide sich wechselseitig voraussetzen und bedingen. Sowohl das Selbstbewusstsein als auch die Emergenz einer objektiven Gesellschaftsstruktur sind dabei maßgeblich über die Kommunikation mittels einer Sprache – oder wie es später durch die Schule des Symbolischen Interaktionismus genannt wurde – über symbolische Interaktion – vermittelt. (*Giddens hat dies später in seiner „Dualität von Struktur“ als Reproduktionsprozess formuliert*)

Mead versteht das Selbst als das Kondensat eines fortgesetzten Interpretationsprozesses, den das Individuum innerhalb seiner Gemeinschaft vollzieht; die Tatsachen und Regeln, die sich ihm aus diesem sozialhermeneutischen Prozess ergeben, wandelt das Individuum im Wege der Selbstzuschreibung in eine dynamische Auffassung seiner eigenen Befindlichkeit und Handlungsprogramme um. Dies ist auch der Kern des Taylorschen Selbsterzeugungsprozesses. So heißt es bei Mead: „Das Selbst, das [...] sich [...] zum Objekt werden kann, ist im wesentlichen eine soziale Struktur und entsteht aus sozialer Erfahrung“. (vgl. Sohst, 2007: 4)

In der interaktionistischen Tradition ist der „*innere Kern*“ des Subjekts nicht autonom, sondern wurde und wird im Verhältnis zu „verallgemeinerten (bedeutenden) Anderen“ geformt, die dem Subjekt die Werte, Bedeutungen und Symbole vermitteln – die Kultur, in der er/sie lebt. (Hall, 1994: 182) Der verallgemeinerte Andere ist die gesellschaftliche Instanz, welche die Konstitution des Selbst bedingt. Die „Einheit des Selbst“ erfordert nach Mead die Verinnerlichung gesellschaftlicher Organisation als Ganzes und ist die Voraussetzung für ein „komplettes Selbst“. Konfligierende Momente sind zugunsten einer vollständigeren Entwicklung des Einzelnen zu integrieren, im Sinne einer Bedrohung der Kohärenz entweder auszuschließen oder als Antrieb für die Entwicklung des Selbst zu nehmen, wobei die Einzelnen damit zugleich zur Entwicklung der Gesellschaft beitragen können.

Meads Theorie ist ein Versuch über das „Wesen“ menschlichen Handelns und darüber hinaus des „Menschen an sich“ über die Untersuchung zur Entstehung des Selbstbewusstseins. Diese Ansätze sind als Gegenentwurf zu metaphysischen Theorien, insbesondere des deutschen Idealismus, zu verstehen und von Behaviorismus und

Pragmatismus¹⁵⁵ beeinflusst. Die Entstehung von Bewusstsein, Geist und Selbst wurde durch den Bezug zu Wundts Konzeption der Geste „organisch“ begründet. Die Ablehnung eines gegebenen Selbstbewusstseins und eines „Dualismus zwischen Geist und Materie“, einer (durch Introspektion) zugänglichen psychischen Innenwelt ist charakteristisch sowohl für Mead als auch für den Pragmatismus und seine Theorie des Handelns stützt sich auf die Evolutionstheorie als Gegenpol für die Widerlegung metaphysischer Annahmen über den „Geist“. Auch lehnt er die Vorstellung von Sprache als direkten Ausdruck von vorgängig gegebenen Ideen ab. Für Mead ist die Entwicklung der Sprache Voraussetzung und Folge für Selbstreflexion und damit Identitätsentwicklung. Die Entwicklung von Geist und Denken ist ohne die Sprache unvorstellbar. (vgl. Mead, 1934/1973: 235)¹⁵⁶ Das Selbst ist durch soziale Kontrolle vermittelt – und daher auch kontrollierbar. Sozialpolitische Konflikte werden und sollten (Jungwirth, 2007: 139) auch unter dem Gesichtspunkt fehlender sozialer Kontrolle analysiert werden, für die eine Theorie des Selbstbewusstseins Möglichkeiten der Einflussnahme bietet. Sozialpolitische Konflikte, die im Zuge des Entstehens der „sozialen Frage“¹⁵⁷ in den USA virulent wurden, sind nach Mead als „fehlende Einheit“ von Individuum und Gesellschaft zu analysieren – beide Entitäten sollen im Selbstbewusstsein zu einer Einheit zusammengefügt werden. (vgl. Jungwirth, 2007: 139) Die Einzelnen werden zum „Spiegel“ der Gesellschaft, indem sie die gesellschaftliche Ordnung im Selbst repräsentieren. Der Spiegel repräsentiert die verinnerlichte soziale Kontrolle, gleichzeitig Voraussetzung für die Mitgliedschaft in sozialen Gruppen. Mead hat den erfolgreichen Prozess der Internalisierung, die Verschmelzung von „Me and I“ als „geistigen Gewinn“ bezeichnet (Mead, GA II, 1929: 471 ff.), der aus der „Einheit einer Gesellschaft“ sowie „nationaler Gesinnung“ folgt.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Deweys Konzept der „Anpassung“ geht auf die Evolutionstheorie zurück und ist als eine Leistung der Individuen, sich in den jeweiligen gesellschaftlichen Gegebenheiten zu integrieren, zu verstehen. Bei Mead wird der Begriff der Anpassung im Reiz-Reaktions-Schema zentral für seine Konzeption.

¹⁵⁶ Vor dem Hintergrund poststrukturalistischer Philosophie, die die Mehrdeutigkeit von sprachlichen Zeichen herausgestellt hat, erscheint es schwer begründbar, dass das Reiz-Reaktionsschema als Voraussetzung für die Herstellung von Bedeutung und Kommunikation postuliert wird. (vgl. Jungwirth, 2007: 116) Im Gegensatz zu Meads Überlegungen sind es auch eher Weiterentwicklungen und Abwandlungen des Wittgensteinschen Privatsprachenarguments, die in die zeitgenössische Sprachphilosophie Eingang gefunden haben

¹⁵⁷ Mit der „sozialen Frage“ werden die Ende des 19. Jahrhunderts auftauchenden Probleme aus neuen Produktionsbedingungen und liberalen allokativen Praktiken, die Widersprüche zwischen liberaler politischer Theorie und sozialen Realitäten benannt. (Wagner, 1998: 88f.)

¹⁵⁸ In der nationalen Gesinnung gelte es, den Geist des Gemeinwesens auszubilden, indem Klassen- und Interessengegensätze in gemeinschaftliche und funktionale Unterschiede umgewandelt werden. Wird diese Leistung vollbracht, so sei dies ein Zeichen von Zivilisation. (Mead, (1929: 385-407) Mead sah in Lohnkämpfen von Arbeitern ein Zeichen von fehlender sozialer Organisation und zudem ihre „Unfähigkeit“, sich in dem gegenwärtigen gesellschaftlichen Prozess selbst zu verwirklichen. Dies weist auf die Prinzipien einer „New Order“ hin, die von Vorstellungen gemeinsamer Interessen von Arbeit und Kapital, von Träumen einer Klassenharmonie und den „Ausschaltungen von Konflikten als Wurzel allen Übels“ getragen war, aber auch auf eine Auffassung von den „Massen als Unzivilisierte“, die erst in eine „Demokratie integriert“ werden müssten. Auch Meads Kommentare zur Monroe-Doktrin als „Gemeinsamkeit stiftendes Dokument“ sind beredt: „Bei der Monroe-Doktrin geht es einzig und allein um die Frage: Bist du ein Patriot, ein kraftstrotzender Amerikaner oder ein Schlappschwanz?“. (ebd.: 472f.)

Meads (paradoxe) Begriff des „autonomen Subjekts“ als Ergebnis von Sozialisationsprozessen begründet sich zudem durch die Kategorisierung und Unterscheidung von all denen, die hiervon ausgeschlossen sind: z.B. Frauen, Afroamerikaner und sog. „Primitive“. ¹⁵⁹

In Meads Konzeption des Selbst geht auch eine Machttheorie ein, die nicht nur von der Beschreibung bestehender Verhältnisse ausgeht und die westliche „Universalgesellschaft“ durch das Zusammenwirken wirtschaftlicher und religiöser (christlicher!) Haltung als höchste Stufe einer gesellschaftlichen Entwicklung beschreibt, (Jungwirth, 2007: 130) sondern das Selbst durch Überlegenheit gegen andere definiert, auf individueller wie auch kollektiver Ebene. Bei letzteren werden damit Herrschaftsverhältnisse im „imperialen Zeitalter“ (des Kolonialismus) durch die Einteilung der Welt in „fortschrittlich – rückständig“ als anscheinend rational begründet.

Auch die Bedeutung der Unterscheidung von Mensch und Tier, die für Meads Theorieentwicklung bedeutsam waren und in vielen Beispielen und Metaphern beschrieben werden, ist kennzeichnend für die historische Epoche, in der diese Theorie entstanden ist. Später, nach dem 2. Weltkrieg, spielte diese Unterscheidung für den sozialwissenschaftlichen Begriff der Identität keine Rolle mehr.

Meads Begriff des „gespaltenen Selbst“ hingegen macht deutlich, dass diese gewünschte Einheit immer fragil ist und bleibt. Er hat bei der Frage, wie das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft bestimmt ist, einen prozessualen Ansatz verfolgt, der insbesondere die Rolle des Individuums als Gestalter seiner Welt deutlich macht. Das interaktive Modell begreift die menschliche Entwicklung als wechselseitige Beeinflussung der sozialen und gegenständlichen Umwelt. Zwar eingebunden und beeinflusst in Sozialisationsprozessen, widersteht das impulsive Ich jedoch immer wieder den Zumutungen der sozialen Normung und setzt Veränderungen in Gang. In dieser, von Mead positiv gesehenen Komponente, dem paradoxen Zusammenhang von Unterwerfung unter sozialer Kontrolle und potenzieller Widerständigkeit liegt auch der entscheidende Unterschied zu den Theorien von Erikson wie Talcott Parsons. Letzterer interpretierte diese (anarchistische) Differenz als Defizit, Mead als Bedingung für individuelle Freiheit, welche die gesellschaftliche Ordnung – als Ordnung im Wandel – nicht gefährdet, sondern stärkt. ¹⁶⁰

Bei Talcott Parsons, bei dem wir ein ähnliches normatives Hintergrundbild erkennen wie bei Erikson, geht es um die Ausbildung einer sozial-kulturellen Persönlichkeit, die sich durch eine feste Wertbindung an das kulturelle System auszeichnet. Für Parsons

¹⁵⁹ Die Riten so genannter primitiver Völker werden mit dem Spiel (play) von Kindern verglichen. „Zivilisierte“ Kinder stehen damit evolutionstheoretisch auf der gleichen Stufe wie „primitive Völker“.

¹⁶⁰ Zwei Ansätze haben nach Emil Durckheim die Sozialisationsforschung entscheidend beeinflusst: der systemtheoretische Ansatz von Talcott Parsons und der interaktions- und handlungstheoretische Ansatz von George Herbert Mead. Beide sind in ihrer Theorieentwicklung stark von der psychoanalytischen Theorie Freuds beeinflusst. (Durckheim, 1976)



ist die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht zufällig, sondern geordnet und er nennt die relative stabile Ordnung der Beziehungen zwischen bestimmten sozialen Phänomenen „Struktur“. Die Struktur der Beziehungen bedingt, dass die einzelnen Phänomene füreinander eine bestimmte Bedeutung haben, sie erfüllen eine Funktion. Struktur und Funktion stellen ein sinnvolles Ganzes dar. Parsons nennt seine Theorie daher auch „strukturfunktionalistische Systemtheorie“ (Parsons, 1951: 19)

Das Ziel ist ein ordnungspolitisches: die Stabilität der Systembeziehungen innerhalb der Gesellschaft durch verlässliche Individuen, die eine stabile Orientierung in gleichwohl komplexen Rollensystemen finden. Individuen, die nicht aus Zwang, sondern aus innerer Überzeugung („commitment“) stabile gesellschaftliche Prozesse reproduzieren. Parsons Theorie versucht Bedingungen zu bestimmen, unter denen die Systembeziehungen zu Stabilität tendieren. Die Grundfunktionen der Systemerhaltung sind Mechanismen, die ihrer Tendenz nach die Ordnung schützen (Parsons, 1961: 173), also die Struktur in einem fließenden Gleichgewicht erhalten.

5.4.2 Exkurs: Talcott Parsons strukturfunktionalistische Systemtheorie

Identität als Erhaltungs-Code eines Persönlichkeitssystems

Parsons Theorie der Gesellschaft unterteilt diese in drei wechselseitig bezogene Systeme:

- das kulturelle System: handlungsleitende Werte, Normen und Symbole
- das soziale System: der soziale Zusammenhang von Handlungen, in denen spezifisches Verhalten erwartet wird
- das Persönlichkeitssystem: strukturell typisches Denken und Handeln unter Dem normativen Druck des kulturellen Systems und spezifische Rollen in sozialen Systemen

- **das kulturelle System:** das oberste System, in dem alle Werte, Normen und Symbole vereinigt sind, die unser gesellschaftliches Handeln leiten. Es hat eine normative Funktion und schlägt auf der Interaktionsebene in sozialen Erwartungen nieder: das was üblich, angemessen und als legitim gilt. Erwartungen des sozialen Verhaltens kann man als Rollen bezeichnen.
- **Das soziale System:** jeder spezifische Zusammenhang von Handlungen von mehreren Individuen, Bsp.: Familie, Fußballspiel, Arbeitsteam. Handlungen von Individuen sind in einer spezifischen Weise aufeinander bezogen. Soziale Systeme sind Systeme von Erwartungen spezifischen Verhaltens.
- **Die Persönlichkeitssysteme:** deren Denken und Handeln eine typische Struktur aufweist. Es steht unter dem normalen Druck des kulturellen Systems und ganz konkret unter der Vorgabe spezifischer Rollen in konkreten sozialen Systemen.

Die Anpassung des personalen an das kulturelle System vollzieht sich auf drei verschiedenen Wegen:



- | | |
|-------------------------------|---|
| 1. durch Lernen: | als lebenslanger Prozess, in dem kulturelle Muster von den einzelnen Akteuren übernommen werden |
| 2. durch Verinnerlichung: | (= Introjektion) |
| 3. durch (soziale) Kontrolle: | (= soziale Sanktionen) |

Aus systemtheoretischen Überlegungen Parsons heraus versteht er das Individuum als Persönlichkeitssystem: Als solches handelt es in sozialen Systemen in Interaktion mit anderen nach Maßgabe des kulturellen Systems von Werten und Normen und auf der Basis des Systems seiner spezifischen Erwartungen.

Parsons Struktur des Persönlichkeitssystems baut sich aus „Objekten“ auf, die durch Erfahrung im Verlauf des Lebens gelernt werden – wobei diese Erfahrung mittels kultureller, symbolisch generalisierter Medien „kodifiziert“ wurde. (Parsons, 1968: 73) Diese Objekte werden die „Codes“ des Persönlichkeitssystems. Mit Bezug auf Freud sind die Objekte zunächst und grundlegend soziale Objekte. Die Internalisierung der kindlichen Erfahrungen führt zu einem Bewusstsein nicht nur seiner selbst, sondern auch des Systems von Erwartungen, die im sozialen System Familie herrschen. Es ist der Geist der Bezugsgruppe, von dem aus das Kind seine Rolle und die komplementären Rollen der anderen interpretiert. Im Lauf der Entwicklung werden die sozialen Systeme der „Sozialisations-Agenturen“ immer komplexer und das Rollenrepertoire erweitert sich. Das erwachsene Individuum ist Brennpunkt eines komplexen Rollensystems¹⁶¹ – diese Rollenverpflichtungen müssen systematisch miteinander verknüpft werden. Die Handelnden können ihre Rollen spielen, weil sie die kulturellen Werte internalisieren und nach und nach äußere Erwartungen nach innen verlagern und zum eigenen Antrieb machen.

Jedes Individuum ist sowohl ein Handelnder, der motiviert ist, Ziele, Wünsche, internalisierte Wertvorstellungen und natürlich Affekte und Gefühle hat, als auch ein Objekt von Orientierungen, und zwar für andere Handelnde wie auch für sich selbst. (vgl. Parsons, a.a.O., S.73) Es ist in vielfältigen Interaktionssystemen eingebettet, so dass der Teil seines motivationalen Systems, das jeweils engagiert ist, von Situation zu Situation verschieden sein wird. ¹⁶² Das Individuum macht sich selbst zum Objekt, indem es die Motivation seines Handelns reflektiert und sich der Tatsache bewusst wird, dass es „Objekt von Orientierungen“ ist. Unter dieser doppelten Implikation entwirft Parsons sein Konzept der Identität. (Abels, 2007: 298) Parsons ver-

¹⁶¹ Die Rollentheorie nimmt an, dass menschliches Handeln immer an Rollen gebunden ist. Für soziale Rollen gelten z.B. folgende Grundregeln:

1. Sie formulieren komplementäre Verhaltenserwartungen
2. Das Rollenhandeln ist normativ gesteuert.
3. Rollenkonformes Handeln wird durch negative und positive Sanktionen gefördert.
4. Individuen haben immer mehr als nur eine Rolle inne.

¹⁶² In jeder Situation stellt sich das Individuum Fragen wie: was ist das Besondere an dieser Situation, welche Rollen werden mir angetragen, was sind meine Erwartungen – und die der Anderen? Wie sehen mich die anderen in konkreten Situationen und wie sehe ich mich? Parsons bezieht sich auf die Freud'sche Phasen- und Instanzenlehre. Über Gratifikation und Sanktion werden sozial erwünschte Verhaltensweisen internalisiert.

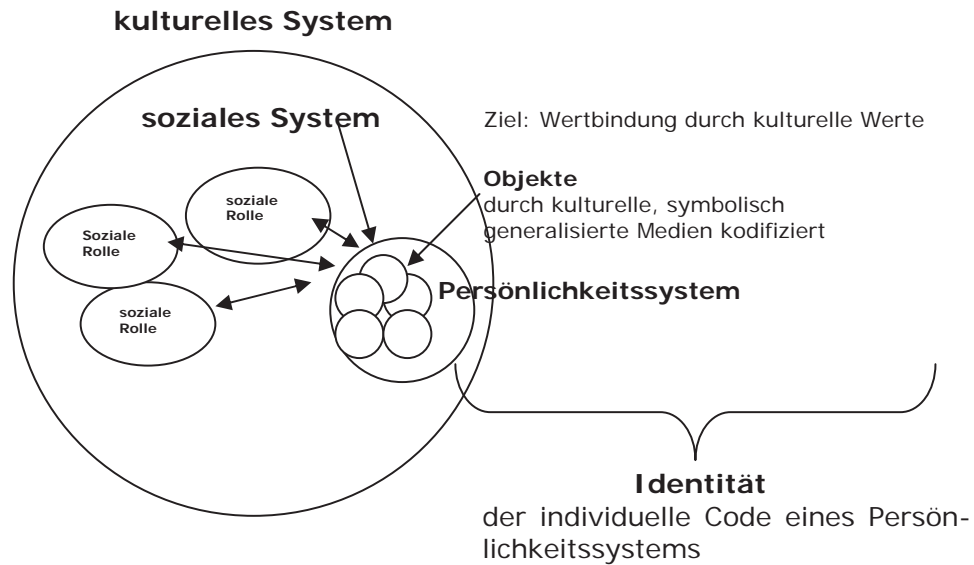
steht Identität als „individuelle“ Variation der Kombination von kultureller Bindung, sozialer Erfahrung und spezifischer Rollenkonstellation, die in einem lebenslangen Prozess erworben wird (und aufrechterhalten werden soll). Systemtheoretisch folgerichtig sucht Parsons die Bedingungen für die Aufrechterhaltung des Persönlichkeitssystems (empfundene Stabilität und innere Verlässlichkeit) und findet sie in sog. „Erhaltungscodes“:

Erhaltungs-Code bestimmen und kontrollieren das spezifische Denken und Handeln eines Individuums: diese Code-Struktur nennt Parsons „Identität“. Identität ist der individuelle Code eines Persönlichkeitssystems.

Sie ergibt sich aus der individuellen Kombination von Erfahrungen, die lebenslang ablaufen – die Kombination macht diese Identität einzigartig – andererseits ist sie geprägt von der Kultur. Jedes Individuum ist eine einzigartige Kombination von Rollenverpflichtungen und Positionen im sozialen System und gleichzeitig ein spezifisches „Orientierungsmuster“, mit dem das Individuum soziale Erwartungen und individuelle Wünsche zu vereinbaren sucht (Vgl. Abels, 2007: 300-304) Die meisten normal integrierten Personen verfügen im Laufe der Zeit über relativ stabile Orientierungsmuster im Umgang mit Situationen und Menschen.

Eine stabile (strukturerhaltende) Identität wird nach Parsons durch konkrete Fähigkeiten des Individuums wie die Fähigkeit der doppelten Anpassung (Rollenlernen), der Verfolgung eines bestimmten Ziels und der Integration der wichtigsten Aktivitäten bestimmt (AGIL).¹⁶³ Identität ist das latente Muster, das sich mehr oder weniger klar durchs Leben zieht und gegenüber divergenten Erwartungen und unter diffusen Handlungsbedingungen relativ stabil bleibt.

¹⁶³ AGIL: A= adaption, G= goal attainment, I= integration und L= latent pattern matching
Die Grundannahme der Systemtheorie ist das systemische Gleichgewicht.



Ziel: Stabilität der Systembeziehungen

- Stabile Orientierung des Individuums in komplexen Rollensystemen
- Verlässliche Individuen
- Stabile Identität (AGIL-Komponenten) des Individuums

Parsons hatte zunächst eine Handlungstheorie entworfen und diese zum Struktur-funktionalismus weiterentwickelt und schließlich zu einer Systemtheorie ausgebaut.¹⁶⁴ Sein Ausgangspunkt, der, ähnlich wie bei Erikson, vor dem Hintergrund des beendeten 2. Weltkriegs, des Hitlerfaschismus und ideologischer Systemkonkurrenz zu den Warschauer Paktstaaten sowie aufbrechender sozialer Spannungen in den USA zu interpretieren ist, sind die erforderlichen Bedingungen für eine stabile Systemstruktur, deren Bestand durch bestimmte funktionale Leistungen aufrechterhalten wird. Hauptthema der Parsonsschen Sozialisationsstudien war denn auch die Analyse des Wandels der amerikanischen Gesellschaft und die Rückwirkungen dieses Wandels auf den Prozess der Sozialisation und auf die Ausprägung der Persönlichkeit. Parsons untersuchte die Funktion von Strukturen für den Fortbestand von Systemen. Die Frage, wie soziale Ordnung entsteht und sich wandelt, wurde von Parsons nicht untersucht. Parsons Theorie wurde vielfach kritisiert, nicht nur von den Marxisten und den Vertretern der Kritischen Theorie, sondern auch von liberaler Seite (z.B. Ralf Dahrendorf). So wurde ihm eine unheilvolle Allianz mit dem Freudschen Ödipalismus vorgeworfen, weil der zum „Persönlichkeitssystem“ zusammengesetzte Mensch, sofern nicht abweichend, zwanglos den normativen Vorgaben ihm übergeordneter Systemstrukturen folgt. Ebenso teleologischer Evolutionismus hinsichtlich der amerikanischen Gesellschaft der Nachkriegsjahre, die als zivilisatorischer Gipfelpunkt der gesellschaftlichen Entwicklung erscheint und Spannungen wie Krisen rational beherrscht.

¹⁶⁴ Niklas Luhmann entwickelte hieraus die funktional-strukturelle Systemtheorie und darauf aufbauend seine Theorie selbstreferentieller autopoietischer Sozialsysteme



Weitere Kritikpunkte betreffen die Argumente der Rollentheorie des symbolischen Interaktionismus hinsichtlich eines zu einseitigen und starren Rollenkonzepts, dass die Interpretationsspielräume der Individuen (und damit ihre Freiheitsgrade) übersieht. Auch die für die Individuen notwendige Rollendistanz (E. Goffman) wird von Parsons übersehen und führt nach Dahrendorf (1985) und Habermas (1973) zu einer falschen Annahme über die Grundqualifikationen für erfolgreiches Rollenverhalten.

165

Obwohl Parsons Theorie Ausgangspunkt für unterschiedliche systemtheoretische Ansätze in der Soziologie war, wird auch sein analytisches Konzept des gleichgewichtigen Systems wegen seiner ordnungspolitischen Zielrichtung kritisiert. Abweichendes Verhalten erscheint ausschließlich als „Dysfunktion“, also als Störfaktor, welches allein dem Individuum angelastet und nur durch soziale Kontrolle zu beheben ist. (vgl. Krappmann 1971: 164) Kontrastierend hierzu Mead, der (neben seiner ordnungspolitischen Position) auch die Position vertrat, dass Differenz nicht nur Bedingung für individuelle Freiheit ist, sondern im Gegenteil die gesellschaftliche Ordnung – als Ordnung im Wandel – stärkt.

5.4.3 Krappmann's „balanzierende Identität“

Krappmann (1993) hat mit direktem Bezug zu Mead nicht nur den fluiden Charakter der Identität, die sich in wechselnden Interaktionen ständig erneuert, sondern auch die zentrale Bedeutung der Sprache im Interaktionsprozess hervorgehoben. Für Krappmann, der insbesondere die komplexen Strukturen von Kommunikation/Interaktion untersucht hat, entsteht Identität in Kommunikations- und Interaktionsprozessen immer wieder neu. Gemeinsame Handlung und Kommunikation ist nur möglich, wenn die Interaktionspartner sich in Handlungsorientierung und Sprache aneinander angleichen und gleichzeitig ihre eigenen Bedürfnisse und Ziele (möglichst konsistent) deutlich machen, die wiederum prinzipiell von den Interaktionspartnern anerkannt werden müssen (Empathie). Das sensible Gleichgewicht zwischen der immer wieder neu erforderlichen Abstimmung der Partner in Interaktionsprozessen und dem Bedürfnis des Individuums, seine Besonderheit und seine Bedürfnisse geltend zu machen, als dasselbe Individuum in verschiedenen Situationen erkennbar zu sein, nennt Krappmann „balanzierende Identität“. Die Beteiligten müssen ständig mit „kreativer Interpretation“ der Situation klären – nicht [nur] was sie wollen, sondern – welche Stellung gegenüber den vorgegebenen Normen und gegenseitigen Erwar-

¹⁶⁵ Selbst Parsons Schüler Garfinkel hat seinen Lehrer in harschen Worten kritisiert: „In der Theorie von Parsons erscheint der Handelnde als ein „Beurteilungstrottel“, der in quasi bewusstloser Übereinstimmung mit den vorgegebenen Handlungsalternativen der „gemeinsamen Kultur“ agiert und weder die Möglichkeit noch die Fähigkeit hat, sein eigenes Handeln sinnhaft zu strukturieren, was auch bedeutet: kulturelle Werte und Normen situationsadäquat zu interpretieren.“ (Bergmann 1988: 20) Wir handeln hingegen, indem wir wechselseitig füreinander eine gemeinsame Wirklichkeit konstruieren. (vgl. Garfinkel, 1967: 1)

tungen sie einnehmen wollen – oder auch das Problem völlig umdefinieren.“. (Krappmann, 1969: 56)¹⁶⁶

Identität ist zudem eine immer wieder neue Verknüpfung früherer und anderer Interaktionsbeteiligungen mit den Erwartungen und Bedürfnissen der aktuellen Situation. (Krappmann, 1969: 9) Hier wird ein biographischer Aspekt deutlich, weil das Individuum nach Krappmann seine gegenwärtige Perspektive in einen Zusammenhang mit seinen früheren Erfahrungen stellt. Die Herausbildung einer individuellen Identität ist daher das Ergebnis vieler miteinander verknüpfter Interaktionsprozesse. Der Entwurf einer individuellen Biographie führt über die Verknüpfung vieler einzelner Interaktionserfahrungen zu einem Rahmen, der Handlungsorientierung durch Konsistenz verspricht.

Andererseits ist Krappmann nicht zufrieden mit dem Meadschen „I“, weil er dem impulsiven Ich sehr viel mehr zutraut als nur die Unvorhersehbarkeit des Verhaltens zu erklären und kreative Impulse zu setzen. Er sieht Mead bei der Bedeutung, die dem verinnerlichten „generalisierten Anderen“ für das Individuum zukommt, immer noch deutlich an normativen Vorgaben orientiert. Für Krappmann sind die „interpretatorische Kraft des Ich“ und „die biografische Perspektive“ hervorzuheben, um das Leben in der Gesellschaft als auch die Möglichkeit von Identität im System sozialer Interaktion zu erklären. (Krappmann, 1969: 53 und 55)¹⁶⁷

Welches sind die individuellen Fähigkeiten für eine erfolgreiche Identität? Krappmann nennt hier:

- Rollendistanz
- Role taking“ und Empathie
- Ambiguitätstoleranz (und Abwehrmechanismen)
- Identitätsdarstellung

Rollendistanz ist die Fähigkeit, sich gegenüber Normen reflektierend und interpretierend zu verhalten. (Krappmann, 1974: 133) Wenn Bewusstsein der eigenen Rolle und der Rollenerwartungen der Umwelt gleichzeitig gedacht werden können, können letztere auch interpretiert, modifiziert und/oder negiert werden:

¹⁶⁶ In einer sozialen Handlung beziehen sich mindestens zwei Akteure, vermittelt über Symbole und symbolische Ausdrücke aufeinander, ermöglichen sich über die Reflexion gemeinsamen Sinns, den eigenen und fremden Handlungsansatz zeitlich auf ein Vorher (Motive, Gründe) und Nachher (Pläne, Ziele) zu strukturieren.

Sinn steuert die Referenz von Anschlusshandlungen – so, dass diese naturwüchsig und selbstverständlich aufeinanderfolgend erscheinen – Sinngehalte werden über Routinisierung, Habitualisierung und intuitive Regelbeherrschung so reflexiv thematisiert, dass der explizite Sinngehalt nicht mehr auffällig erscheint.

¹⁶⁷ Hinzu kommt, dass Mead für Krappmann weder die Quelle der impulsive Kraft des „I“ genauer expliziert als auch keine Aussage darüber macht, was er unter dem „Kern des Selbst“ versteht. Für ihn besteht die Frage darin, woher das „I“ seine Kraft bezieht, die Erwartungen der Anderen so zu interpretieren, dass es seine individuelle Einmaligkeit darin ausdrücken kann. (Krappmann, 1974, S. 134) Dies auch mit dem Risiko, Normen und Erwartungen nicht zu erfüllen, Differenzenerfahrungen zu machen und Widersprüche wie Widerstände gegen sozial angepasstes Rollenverhalten zu entfalten.



Identitätsbildung gelingt nur in dieser reflexiven Distanz zur eigenen Rolle und den Rollenerwartungen der Anderen.

Rollendistanz ist des Weiteren eine Voraussetzung für „Role taking“, der Fähigkeit, sich in andere Menschen und ihre Rollen hineinzusetzen (Empathie). „Role taking“ ist ein intermittierender Prozess zwischen Interaktionspartnern, der über ständige Revisionen der Interpretationen einer bestimmten Situation und ihrer Erfordernisse eine beiderseitige Annäherung bewirkt. (vgl. Krappmann, 1974: 145)

Sowohl bei Rollendistanz als auch bei „Role taking“ ist Empathie Voraussetzung wie Korrelat von Ich-Identität. Einerseits ist die Fähigkeit, die Erwartungen der Anderen zu antizipieren, Voraussetzung für Ich-Identität, andererseits setzt dieser Prozess bereits ein gewisses Maß an bereits erreichter Ich-Identität voraus. (ders. 1974: 137f) Zudem beeinflusst die individuelle Charakteristik der Ich-Identität – die Art, in der sie Normen und Bedürfnisdispositionen aufgenommen hat (Krappmann, 1974: 143) – ihre Möglichkeit des „Role taking“. Die individuelle Charakteristik legt auch Grenzen fest, über die hinweg ein „Role taking“ schwerfällt. Gleichwohl kann die Vielfalt von unterschiedlichen Rollenerfahrungen die Fähigkeit verbessern, sich in – auch unangenehme – Rollenerwartungen Anderer hineinzusetzen. Diese werden nur dann als eine Bedrohung für die eigene Identität empfunden, wenn die Ich-Identität nur wenig ausgeprägt ist.

Ambiguitätstoleranz ist die Fähigkeit, widersprüchliche Bedürfnisse auszuhalten – für Krappmann eine wichtige, womöglich entscheidende Variable der Identitätsbildung. (Krappmann, 1974: 150) Durch Rollendistanz und Empathie lernt das Individuum, ständig widersprüchliche Daten und Mitteilungen wahrzunehmen und selbst zum Ausdruck zu bringen. Die Widersprüchlichkeit ist auch eine Belastung, weil die eigenen Erwartungen denen der Anderen entgegengesetzt sind. Identitätsbildung verlangt nach Krappmann, ständig konfligierende Identifikationen zu synthetisieren, ja lebt geradezu von Konflikten und Ambiguitäten. (Krappmann, 1975: 40) Identität ist auch hier eine Differenz, die reflexiv zu einer „Einheit in der Differenz“ synthetisiert wird.¹⁶⁸

Auch die Fähigkeit, Identität zu präsentieren, ist Voraussetzung und Folge der Ich-Identität zugleich. Dabei wird Identität als Balance zwischen Konformität und Individualität, zwischen Normalität und Einzigartigkeit sichtbar.

Die Selbstdarstellung ist dabei situationsabhängig und stark an den interaktionalen Zusammenhang gebunden. Individuen sind bemüht, ihre „konforme“ Identität dar-

¹⁶⁸ Ist die Ambiguitätstoleranz nicht ausreichend ausgeprägt oder die Situation zu widersprüchlich, kommt es zu Abwehrmechanismen. Diese bestehen in Verdrängung aller Widersprüche und Rücknahme der eigenen Bedürfnisse oder in der Leugnung widersprüchlicher Erwartungen und Beharrung auf den eigenen Bedürfnissen. (Krappmann, 1974: 155)

zustellen, gleichwohl aber geneigt, (die Wirkung des impulsiven „I“) Überschussinformationen in den Prozess einzustreuen, die ihre „persönliche“ Identität aufzeigen. „Es kokettiert mit Rollen, überdramatisiert sie, spielt mit ihnen und bringt daher ein Element der Fragwürdigkeit, von Ambivalenz und Distanz in die Situation“. (Krappmann, 1974: 170) Es befreit sich damit auch von den normativen Zumutungen der Rollenerwartungen und erweitert seinen Handlungsspielraum. Diese von Goffman (1967) und Krappmann (2000: 70 ff.) als „phantom normalcy“ bezeichnete Schein-Normalität charakterisiert die soziale Anschlussfähigkeit des Einzelnen in einer Interaktion mit anderen, die „phantom uniqueness“ die scheinbare Einzigartigkeit. (Krappmann, 2000: 77ff.)¹⁶⁹

5.4.4 Handeln ist Interpretation

Die Widerständigkeit des impulsiven Ichs, die reflexive Distanz zur eigenen Rolle und das aus dem „Role taking“ erwachsende Selbstbewusstsein führen zu einer mehr oder weniger souveränen Distanz des Individuums gegenüber den normstiftenden Institutionen. Dieser Einwand wird ab den 60er Jahren gegen die von Talcott Parsons begründete und bis dahin vorherrschende Theorie des Strukturfunktionalismus vorgebracht. Der Soziologe Thomas Wilson hat beide Sichtweisen als normatives bzw. interpretatives Paradigma bezeichnet. (Wilson, 1970: 55f.) Im normativen Paradigma (Parsons) steht den Interaktionsteilnehmern ein soziokulturelles Wertesystem als gemeinsames System von Symbolen und Bedeutungen verpflichtend gegenüber – im interpretativen Paradigma (Mead und Nachfolger) wird die schlichte normativ bindende Kraft geteilter Symbole deutlich reduziert. Ein intersubjektiv geteiltes und als selbstverständlich vorausgesetztes System von Symbolen im strikten Sinne ist nicht allein handlungsleitend, weil Sinn und Bedeutung einer jeden Rolle nach den individuellen Einschätzungen und Möglichkeiten der konkreten Situation von den Interaktionsteilnehmern ausgehandelt werden. Mead, der die aktive Rolle des Einzelnen bei der Gestaltung seiner Welt (Handeln) hervorheben wollte, war dabei auf eine spezifische Voraussetzung menschlichen Handelns gestoßen, die „Verzögerung des Handelns durch Denken“. Handeln ist (aus der Perspektive der Handelnden) nicht ledig-

¹⁶⁹ In schwierigen Situationen hilft es die Ich-Identität zu wahren, wenn das Individuum es schafft, die divergierenden Anforderungen, unterschiedlicher Rollenerwartungen nach außen hin darzustellen. Nach McCall und Simmens (1974) können zwei Modalitäten der Rollenübernahme beschrieben werden, die konventionelle mit passiver Übernahme der an die Rolle geknüpften Vorschriften und die idiosynkratische mit der Möglichkeit, die Rolle auf eine persönliche Art neu zu formulieren. Die berechnete Frage, warum die Interaktionspartner die genannten „Schein-Wirklichkeiten“ akzeptieren, beantwortet Krappmann mit dem gegenseitigen Nutzen: jeder benötigt den anderen für seine eigene Identität (Alter und Ego), jeder entwirft ein Selbstbild, für das er Anerkennung von seinen Interaktionspartnern benötigt und Interaktionsbeziehungen können für den Einzelnen nur dann fortbestehen, wenn einerseits soziale Anschlussfähigkeit, andererseits individuelle Einzigartigkeit deutlich gemacht wird, da ansonsten eine beliebige Austauschbarkeit die Folge wäre, die für den Einzelnen nicht von Interesse sein kann. (vgl. Krappmann, 2000: 34, 78) Die Scheinbarkeit der Identitäten entspringt nach McCall/Simmens (1974: 154 f) nicht den subjektiven Selbstdarstellungsbestrebungen des Individuums, sondern den strukturellen Notwendigkeiten des Interaktionssystems.

lich eindeutig und gradlinig, sondern situations- und kontextabhängig und auch bestimmt von den wechselseitigen Bedeutungen, die die Handelnden ihrem Handeln jeweils beimessen. Es entspricht nicht allein der Weberschen „Zweckrationalität“ (auf dessen Handlungsbegriff sich Parsons im Übrigen ausdrücklich beruft), in der „Abarbeitung“ vorgeplanter Ziele, sondern ist, wie Nunner-Winkler (1984) schreibt, ein „Produkt von Strukturierungsleistungen der Mitglieder“ – eine Interpretation. Handeln ist Interpretation. Herbert Blumer (1973) hat von diesem Ausgangspunkt aus die Theorie des „symbolischen Interaktionismus“ begründet.

Ausgehend von der These Max Webers (1980: 1), das soziale Handeln heißt, sich am gemeinten Sinn des Handelns der anderen zu orientieren, hatte Mead gezeigt, dass sich die Handelnden diesen gemeinten Sinn gegenseitig durch ihre Handlungen anzeigen. Für Blumer vollziehen sich diese Anzeige- und Anpassungsvorgänge durch gemeinsame Symbole, die in der Interaktion bestätigt, revidiert oder wieder neu definiert werden. Der Sinn¹⁷⁰ wird durch wechselseitige Interpretation jeweils ausgehandelt – und auch strukturiert, ohne dass dies den Interaktionspartnern explizit bewusst sein muss.

Blumer (1980: 81) hat die Position des symbolischen Interaktionismus in drei Prämissen zusammengefasst:

- „Die erste Prämisse besagt, dass Menschen ‘Dingen’ gegenüber auf der Grundlage der Bedeutungen handeln, die diese Dinge für sie besitzen. Unter Dingen wird hier alles gefasst, was der Mensch in seiner Umwelt wahrzunehmen vermag.“
- Die zweite Prämisse besagt, dass die Bedeutung solcher Dinge aus der sozialen Interaktion, die man mit seinen Mitmenschen eingeht, abgeleitet ist oder aus ihr entsteht.“
- Die dritte Prämisse besagt, dass diese Bedeutungen in einem interpretativen Prozess, den die Person in ihrer Auseinandersetzung mit den ihr begegnenden Dingen benutzt, gehandhabt und abgeändert wird“.

William J. Thomas hat mit „if men define situations as real, they are real in their consequences“, (Thomas, 1928: 114) eine der Grundannahmen der interpretativen Soziologie formuliert. Danach gibt es keine „Welt an sich“, sondern nur Welten, die Menschen sich selbst und füreinander konstruieren. Welten, die aus „Objekten“ bestehen, die Ergebnisse symbolischer Interaktion sind.¹⁷¹

¹⁷⁰ Sinn beruht für Luhmann auf „der Differenz von aktual vollzogenem Inhalt und Verweisung auf (letztlich unendlich viele) weitere Möglichkeiten“. (Luhmann, 1990: 683) Sinn bezeichnet somit eine Beziehung oder Verweisung und kein „Verstehen“. In diesem Sinne ist Sinn eine kontingente Option, weil im Prinzip ja unzählige Relativierungen denkbar sind und erst durch Angabe der Referenz Verweisungen spezifiziert und bedeutsam werden. (zit. in: Neuberger, O., 2002: 606)

¹⁷¹ Blumer unterscheidet drei Objektkategorien:

- a) physikalische Objekte wie z.B. Bäume,
- b) soziale Objekte wie z.B. Freund, Lehrer

Auch in Abgrenzung zu anderen soziologischen Theorien¹⁷² wird hier deutlich, dass weder die Menschen ihrer Welt einfach gegenüberstehen (z.B. als Produkt einer Sozialisation, triebgeführt oder rollengeleitet), noch diese ihnen einfach gegenübersteht (z.B. als Struktur), sondern dass der Mensch Stellung nimmt, interpretiert, Bedeutungen konstruiert und damit die Welt auch verändert und Dynamiken des Wandels auslösen kann. Für Blumer sind soziale Normen, soziale Werte und Regeln zwar eine Tatsache, aber eine solche, deren Entstehungsform er durch soziale Interaktionsprozesse beschrieben sieht. Prozesse, die nicht nur deren Erhaltung, sondern auch deren Wandel bestimmen. Es sind „nicht die Regeln, die das Zusammenleben schaffen und erhalten, sondern der soziale Prozess des Zusammenlebens, der die Regeln schafft und aufrechterhält“. (Blumer, 1980: 99) Danach ist Handeln nicht nur allein von der objektiven Realität bestimmt, sondern verändert diese auch und damit die Bedingungen des Handelns selbst:

Regelmäßigkeit des Handelns oder komplexe regelgeleitete Zusammenarbeit vieler einzelner hat seinen Grund nicht nur in Institutionen, welche Überkomplexität verringern aber z.B. auch dazu tendieren, ihren Systemerfordernissen gerecht zu werden, sondern weil Menschen „die Situationen definieren, in der sie handeln müssen“. (Blumer, 1980: 100)

Dass sie dabei bereits gelernte oder verwendete Bedeutungen und Interpretationen aus ihrer eigenen Vergangenheit verwenden, widerspricht nicht dieser Annahme, sondern zeigt nur, dass die Handelnden immer auch in ihre Biografie eingebunden sind – bei interaktivem Handeln auch in die Biografie aller anderen.¹⁷³

Alfred Schütz hat die Grundthese des symbolischen Interaktionismus, dass Individuen handeln, indem sie sich und anderen die symbolische Bedeutung ihres Handelns anzeigen, in seiner phänomenologischen Soziologie erkenntnistheoretisch fundiert.

Sein Ausgangspunkt war – wie bei Blumer – der Webersche Zentralbegriff des „gemeinten Sinns“ an dem sich die Interaktionspartner gegenseitig ausrichten. Nach Schütz hat Weber diesen Begriff jedoch nicht weiter analysiert und damit die Analyse der sozialen Welt zu früh abgebrochen. Die Frage, wie der Sinn konstituiert wird, wird nicht gestellt, sondern als gegeben vorausgesetzt. Schütz beruft sich auf Husserl, dem Begründer der phänomenologischen Philosophie und verbindet sein Le-

c) abstrakte Objekte wie z.B. Ideen und moralische Prinzipien

Von diesem Standpunkt aus ist das „menschliche Zusammenleben ein Prozess, in dem Objekte geschaffen, bestätigt, umgeformt und verworfen werden“ (Blumer, 1980: 91)

¹⁷² die von der Kulturanthropologie beeinflussten funktionalistischen Theorien (William Graham Sumner (1840-1910) oder Ralph Linton (1893-1953)), ebenso wie die strukturfunktionalistische Theorie Talcott Parsons (1902-1979)

¹⁷³ Gemeinsames Handeln ist nicht nur eine horizontale Verkettung der Aktivitäten der Teilnehmer, sondern auch eine vertikale Verkettung mit vorangegangenen gemeinsamem Handeln. (vgl. Blumer, 1980: 101)

bensweltkonzept mit dem Anspruch der verstehenden Soziologie nach Weber. (vgl. Abels, 2007: 64)

Für Husserl gibt es kein reines Bewusstsein, sondern immer nur Bewusstsein *von etwas*. Die Welterfahrung des Individuums ist eine fraglos gegebene, selbstverständlich vorausgesetzte Welt der sinnlichen Erfahrung. Diese nennt Husserl Lebenswelt. (Husserl 1936: 141) Diese natürliche Einstellung ist nach Schütz nicht reflektiert, ist Routine des immer Gleichen, unbefragte Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit muss der Ausgangspunkt sein, (vgl. Schütz u. Luckmann 1975: 23) sie wird über das Bewusstsein erfahren, welches immer auf etwas „gerichtet“ ist, dass außerhalb von ihm existiert.

Die Strukturen der Lebenswelt sind nach Schütz und Luckmann:

- der Wirklichkeitsbereich, an dem der Mensch in unausweichlicher,
- regelmäßiger Wiederkehr teilnimmt,
- der als schlicht gegeben vorgefunden wird, der fraglos erlebt wird,
- der in geteilter Gemeinsamkeit mit anderen erlebt wird,
- der von pragmatischen Motiven bestimmt ist; eine Wirklichkeit, die wir durch unsere Handlungen modifizieren und die andererseits unsere Handlungen modifiziert. (Schütz und Luckmann, 1975: 25)

Das Ziel ist, wie Luckmann (1979) beschreibt, nicht die Erklärung allgemeiner Merkmale der objektiven Welt, sondern aufzuzeigen, wie sich der Mensch (im Bewusstsein) eine Welt *konstruiert*. (Luckmann, 1979: 197) Ausgangspunkt ist das konkrete einzelne Erleben, dass sich im Gedächtnis „ablagert“ und bei einem erneuten, ähnlich gelagertem Erlebnis erinnert wird. Hier beginnt „Erfahrung“, die Schütz den „Inbegriff aller reflexiven Zuwendungen“ des Ich auf seine „abgelaufenen Erlebnisse“ nennt. (Schütz 1932: 104) ¹⁷⁴ Indem diese verallgemeinert und relational zu anderen Erlebnissen in Beziehung gesetzt werden, entsteht „Sinn“ (Bedeutung). Sinn verweist auf etwas, dass außerhalb der Phänomene selbst liegt. Gleichzeitig entsteht Sinn nicht wahllos, sondern durch Ähnlichkeit (Typisierung). Erlebnisse werden nicht zu allen, sondern nur zu bestimmten Erfahrungen in Beziehung gesetzt (Typisierung). Diese wiederum vor dem Hintergrund dessen, was sich an individuellen Erfahrungen in einem Individuum gespeichert (sedimentiert) hat. (Schütz, 1932: 113) Im Zeitablauf entsteht so ein subjektives, durchaus individuelles Relevanzsystem. Die Ordnung der Wirklichkeit erfolgt nicht zufällig, sondern systematisch mit dem Ziel einer „in sich stimmigen Theorie“. Typisierungen ordnen neue Wirklichkeiten, reduzieren die Fülle von möglichen Bedeutungen und wandeln sie in eine vertraute und

¹⁷⁴ Schütz ist damit ein Vorläufer der These von G. Roth: „Das Gedächtnis ist das wichtigste Sinnesorgan: Das meiste, was wir wahrnehmen, stammt aus dem Gedächtnis“. (Roth, G., 1985, S. 12)

pragmatisch handhabbare Wirklichkeit um. Diese Erfahrungen richten sich ebenso in die Zukunft, indem aus einer typischen Erfahrung eine typische Erwartung abgeleitet wird im Sinne einer „Vorerinnerung“. (Schütz 1932: 77) Schütz nennt diese Vorerinnerung „Entwurf“ und dieser hat eine entscheidende Bedeutung für das Handeln:

Die im Wissensvorrat abgelegten Sedimentierungen haben den Status von Gebrauchsanweisungen. Bringen sie kontinuierlich praktischen Erfolg, werden sie als Rezept habitualisiert. (vgl. Schütz. 1932: 32)

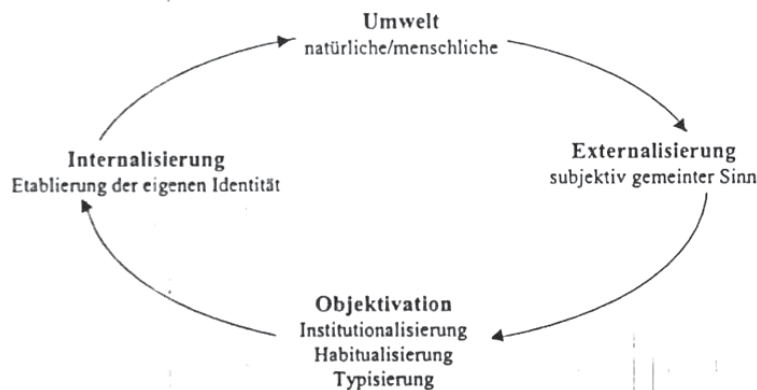
Neben den typischen Erfahrungen, die in einem Wissensvorrat abgelegt werden und eine subjektive Welt erschaffen, erfährt sich der Mensch gleichzeitig in einer objektiven Welt gemeinsam mit anderen. Diese ist bereits da, wenn der Einzelne die Bühne des Lebens betritt und setzt ihm einen Rahmen des Denkens und Handelns. „Der subjektive Ursprung gesellschaftlichen Wissens und das gesellschaftliche a priori – die empirische Priorität des gesellschaftlichen Wissensvorrats gegenüber dem subjektiven Wissensbestand – konstituieren im Aneignungsprozess gemeinsam das Netzwerk der Strukturen der Lebenswelt. (Soeffner 1987: 802). Was von dem Einzelnen subjektiv als Lebenswelt erfahren wird, ist gleichzeitig sozial konstituiert, Ergebnis gesellschaftlichen Handelns und vergesellschafteter Erfahrung. (vgl. Soeffner, 1987: 802)

Dieser wechselseitige Prozess der Gestaltung und Bedingtheit der Welt durch die Individuen und die Rückwirkungen der gesellschaftlichen Konstruktionen auf ihre Konstrukteure kommen in dem unten dargestellten Regelkreis zur Geltung.

Bild: Wirklichkeit als gesellschaftliche Konstruktion:

Internalisierung – Objektivation – Externalisierung (nach Berger / Luckmann)

Der Prozess Externalisierung – Objektivierung – Internalisierung organisiert die Außenbeziehung des Einzelnen zu seiner Umwelt (Gesellschaft). Gesellschaft konstituiert sich über Bedeutungsvermittlungsprozesse, über symbolische Interaktion.



- Externalisierung: Entäußerung eines subjektiv gemeinten Sinns – Anbieten von möglichem Wissen
- Objektivation: Vergegenständlichung, Sprache als Abkopplung/Loslösung vom „Hier und Jetzt“, Performativität der Sprache (Derrida)
- Internalisierung: Einverleibung des Anderen, subjektive Entstehung von Gesellschaft (Eberl, 2001)

Identität, das hatten Berger und Luckmann resümierend geschrieben, entfaltet sich beim Einzelnen in einer schon vorstrukturierten sozio-historischen Situation in einer dialektischen Weise zwischen Individuum und Gesellschaft, beginnend mit den ersten Phasen der Sozialisation und nicht endend während des ganzen Lebens. Sie stützen sich dabei nicht nur auf Schütz, sondern auch auf Durckheim, der die intersubjektive Gültigkeit des Alltagswissens als Kollektivbewusstsein bezeichnete (Durckheim 1895: 99f.) und Karl Mannheim, der mit dem Einfluss der gesellschaftlichen Bedingungen auf das Denken die Seinsgebundenheit des Denkens fokussierte. (Mannheim, 1921/22)¹⁷⁵

Die Wirklichkeit der Alltagswelt erscheint phänomenal als eine Wirklichkeitsordnung, die scheinbar unabhängig davon, wie ich sie erfahre, existiert – mehr noch, die sich gleichsam über meine Erfahrung von ihr legt. Alltag ist das ständige Ereignis nichtreflexiven Handelns. (vgl. Berger und Luckmann, 1966: 24 und 26)

Dabei ist sie gleichwohl Produkt des Menschen, sowohl nach ihrer Genese (als Resultat vergangenen menschlichen Tuns) als auch in der Präsenz des Augenblicks und ist

¹⁷⁵ Auch Karl Mannheim gehörte mit der These von der Seinsgebundenheit des Denkens zu denen, welche die Totalitätsintentionen der Moderne gebrochen haben.

es solange, wie sie reproduziert wird. Reproduziert wird sie über Handlungsketten wiederholter Handlungen, die sich zu einem Modell künftigen Handelns, zu Typisierungen verdichten. Diese sind Teil einer Institutionalisierung, die stattfindet, „sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden“. (Berger und Luckmann, 1966: 55 u. 57) Institutionalisierung¹⁷⁶ macht das Handeln wechselseitig kalkulierbar:

Die individuellen Typisierungen bilden den Wissensvorrat der Einzelnen (Sedimentierung), dienen ebenso zur Generalisierung von Erwartungen wie als Schema zur Bewältigung neuer Erfahrungen (Komplexitätsreduktion und Handlungskompetenz) und verschaffen damit eine ontologische Sicherheit.

Denn nicht nur die eigenen, sondern auch die (anonymen) Erfahrungen aller anderen, solche, die nicht eigenen subjektiven und unmittelbaren Erfahrungen entsprechen, werden im Individuum sedimentiert. Hierzu dient die Sprache, in der nach Schütz und Luckmann (1979: 283) die allermeisten lebensweltlichen Typisierungen objektiviert sind. Sprache ist eine Form der „Sedimentierung typischer Erfahrungsschemata, die in einer Gesellschaft typisch relevant sind“. (Schütz/Luckmann, 1979: 283)

Eigene und fremde (über Sprache vermittelte) Erfahrungen werden im Wissensvorrat¹⁷⁷ als Schema abgelagert, welche zur Interpretation der Welt nach bekannten Regeln führt. Die Gegenständlichkeit der institutionalen Welt ist eine von Menschen gemachte Objektivierung auf der Grundlage geteilter Erfahrungen und geteilter Anerkennung.

Schütz nannte dies in direktem Bezug zu Husserl die Idealisierung des „und so weiter“. Natanson (1979: 83) bezeichnete dies schlicht als „Kontinuität“, für die auch anthropologische Gründe angegeben werden können: wir würden vor der Überfülle potenzieller neuer Erfahrungen scheitern, würden wir diese nicht pragmatisch reduzieren. Dabei werden Besonderheiten zugunsten des „typisch Normalen“ unterdrückt. Für Berger und Luckmann (1972) ist die Legitimation einer vorgefundenen Ordnung, z.B. für eine neue Generation, nicht selbstverständlich. Der ursprüngliche Sinn der Institutionen ist der Erinnerung einer neuen Generation unzugänglich. Um diese „Passungen“ herzustellen, dienen Legitimationen unterschiedlicher Ordnung.

(Berger und Luckmann, 1969):

- die erste Ebene der Legitimation bildet das, „was jeder weiß“. Ein Sammelsurium von Maximen, Moral, Sprichwortweisheiten, Werten, Glauben, Mythen etc. (ders. S. 70)

¹⁷⁶ Was die Institutionen nicht davon abhält, sich dem Menschen als äußeres, zwingendes Faktum zu präsentieren

¹⁷⁷ Für Emil Durckheim ist dies das „Kollektivbewusstsein“

- die zweite Ebene bilden theoretische Postulate in rudimentärer Form – mithöchst pragmatischen Begründungen: Lebensweisheiten, Legenden, Volksmärchen. (ders. S. 101)
- die dritte Ebene stellen explizite Legitimationstheorien dar. Diese beziehen sich auf einen institutionalen Ausschnitt, wie z.B. die Staatsbürgerkunde in der Schule (Werte), der Religionsunterricht (Glauben und Moral). (ders. S. 101)
- die vierte Ebene stellen die symbolischen Sinnwelten dar. Diese integrieren verschiedene *Sinnprovinzen*. (ders. S. 103)

Nun werden alle Ausschnitte der institutionalen Ordnung in ein umfassendes Bezugssystem gestellt, das eine Welt im eigentlichen Sinn begründet. „Die symbolische Sinnwelt ist als die Matrix aller gesellschaftlich objektivierten und subjektiv wirklichen Sinnhaftigkeit zu verstehen“, (Berger und Luckmann, 1969: 103) z.B. die christlich-abenländische Kultur, die Postmoderne oder der real-existierende Sozialismus.

Viele Erfahrungen generalisieren sich zu der Annahme, auch für zukünftige Situationen angemessen zu sein, vergangenes Handeln auch für zukünftiges Handeln wirksam werden zu lassen („Vorerinnerung“ = Entwurf), gleichzeitig auch die Aufrechterhaltung der Vorstellung von der eigenen Selbstwirksamkeit. Ohne die genannte Idealisierung wären sowohl Erfahrung als auch Handeln nicht möglich.

Im Anschluss an die o.g. Definition der Lebenswelt von Schütz: „eine Welt, die in geteilter Gemeinsamkeit mit anderen erlebt wird“, präzisiert dieser (gemeinsam mit Luckmann, 1975: 74) die gemeinsame Konstitution derselben durch zwei generelle Thesen:

- die Idealisierung der *Vertauschbarkeit der Standpunkte*
- die Idealisierung der *Kongruenz der Relevanzsysteme*¹⁷⁸

Durch diese Verschränkung der wechselseitigen Annahmen wird nicht nur soziales Handeln antizipierbar, sondern auch sedimentiert und wirkt darüber auf die Konstitution der Wirklichkeit zurück – diese setzt wiederum den Rahmen für zukünftiges Handeln. Ein fortlaufender intermittierender Prozess, in dem gemäß der (o.g.) Grundthese von Thomas die Wirklichkeit nicht nur geschaffen, sondern in rekursiver Weise auch an ihrer Konstitution beteiligt ist.¹⁷⁹

¹⁷⁸ a) wechselseitig wird angenommen, dass der jeweils Andere die gleiche Perspektive auf die Dinge einnehmen würde wie ich es an seiner Stelle tun würde und umgekehrt.

b) ich nehme an, dass alle Beteiligte die Dinge nach gleichen Kriterien beurteilen wie ich, dass also die Unterschiede in Auffassung und Auslegung der Welt, die sich aus der individuellen Biografie ergeben, im Prinzip irrelevant sind. (Schütz und Luckmann, 1975: 74) Da alle Beteiligten (normalerweise) in der gleichen Welt sozialisiert sind und in der Routine des Alltags bewährte Muster verwenden.

¹⁷⁹ Die Einzelnen sind im Prinzip frei, sich ihre Wirklichkeit zu erschaffen – doch nicht ganz, denn das Vorgefundene (das bisher schon Erschaffene) spielt eine Rolle, sei es, in dem es das Denken prägt (Sprache), sei es, indem es einen Anspruch erhebt, Gesellschaftlichkeit nur in gemeinsamer Interpretation zu finden.

Im Handlungswissen ist „Struktur“ in Form von Erfahrungen und Erinnerungsspuren direkt inkorporiert. Sie zielen aber nichtsdestoweniger auf „Anschlussfähigkeit“ im Interaktionsprozess bzw. im Kontext der Handlung. Goffman betont: „Menschen haben eine Auffassung von dem, was vor sich geht, auf dies stimmen sie ihre Handlung ab und gewöhnlich fühlen sie sich durch den Gang der Dinge bestätigt“. (Goffman, 1977: 274) Giddens formuliert 1979 mit: *“every social actors knows a great deal about the conditions of reproduction of the society of which he or she is a member”*, (Giddens, 1979: 5) eine ähnliche Auffassung über die Relevanz des alltagspraktischen Verständnisses. Goffman nannte diese leitenden Prämissen den Rahmen des Handelns und baute hierauf seine Rahmenanalyse (Goffman, 1977) auf. Der primäre Interaktionsrahmen, auf den die Handlung verweist, kann als „Ordnung der Anschlussfähigkeit von Interaktionsbeiträgen“ beschrieben werden. (vgl. Srubar: 430) Die basalen Eigenschaften des primären Interaktionsrahmens werden von Goffman (1963, 1974) beschrieben als

- a) Interaktionszwang: die physische Nähe eines anderen hat eine involvierende Kraft, einen Situationssog oder eine „Verpflichtung zum Engagement“, die sich in Körperhaltung, Blickrichtung oder „Engagement“ ausdrückt. (ders. 1963: 24, 35ff, 1974: 117, 181f)
- b) Kundgabezwang: die Interaktionsverpflichtung verlangt nach einer anschlussfähigen Handlung (oder Haltung)
- c) Interpretationszwang: die generelle Ambivalenz (Systemtheorie: doppelte Kontingenz) bei der Aufgabe festzustellen, „was in dem Interaktionsgeschehen eigentlich vor sich geht“. (Srubar, 2007: 425)

Weitere strukturelle Rahmeneigenschaften, die als Interaktionsregulative allerdings auf einer anderen Ebene liegen als die eben beschriebenen basalen Merkmale, sind

- a) als Kern der oben beschriebenen sinnbezogen verketteten Anschlüsse in der Interaktion die Inanspruchnahme bestimmter Identität durch den Handelnden und die auf Andere gerichtete Identitätszuschreibung sowie die Bestätigung oder Ablehnung derselben. (Goffman, 1971: 16, 1976: 15ff, Srubar, 2007: 427)
- b) die Tendenz des Interaktionsverlaufs zur Systembildung, die bei der zentrierten Interaktion quasi eine „Membrane“ um sich bildet, eine Systemgrenze. (Goffman, 1963: 156) Goffman beschreibt dies als Phänomen der sozialen Territorialität, die als Interaktionsregulative wirken und den (interaktiv geschaffenen und definierten) Aufbau der Territorien wie auch den Umgang mit ihnen steuert und spricht hier prägnant von „räumlichen Territorien des Selbst“. (Goffman, 1971: 41f)

- c) der Kundgabezwang erzeugt eine Selektion der Interaktionsbeiträge nach ihrer Anschlussfähigkeit, also eine Informationskontrolle der Teilnehmer. Letztere fungiert zunächst als Filter dessen, was als beobachtbar gelten und was ausgeschlossen sein soll und berührt innigst die Frage der Macht. Ebenso bedeutsam ist jedoch, dass diese Selektion auch Zeichen setzt für die beanspruchte oder geltend gemachte Identität der Teilnehmer. Diese zeichensetzenden Relevanzsysteme weisen über den Situationsrahmen hinaus in einen ganzen Komplex von Beziehungszeichen, der in sich durchaus widersprüchlich sein kann und sich im Widerspruch zwischen Anspruch und dem, was in der Situation „lesbar“ erscheint, bewegen kann. Das von Goffman so genannte „Spiel von virtueller und aktueller Identität“ (ders. 1975: 10f) ist wesentlicher Bestandteil der Interaktionsregulative. Die Teilnehmer der Interaktion müssen als kompetent Handelnde erscheinen, die Aufrechterhaltung des Image des kompetenten Akteurs ist eine Bedingung der Interaktion (Goffman, 1975: 221), die immer wieder durch die mögliche Diskrepanz von virtueller und aktueller Identität bedroht ist. Die Widerständigkeit des impulsiven Ich Meadscher Prägung findet hier eine Parallele. Durch den „Zwang zur Normalität“ als einer Erscheinungsweise des Handelns kann diese Diskrepanz vermieden werden. (Goffman, 1974: 293ff) Ein bedeutsames Mittel zur Aufrechterhaltung dieser „Normalität“ ist die Beherrschung des „rituellen Idioms“, die Orientierung an anerkannten Regeln, das regelgemäße Handeln.

Das Interaktionsgeschehen ist regelmäßig durch ein Geflecht von Beziehungszeichen geprägt, die in ihrer Ambivalenz und Interpretationsbedürftigkeit eine dauernde, mindestens latente Bedrohung der präsentierten Identität bedeuten. Strukturelle Interaktionsregulative der oben beschriebenen Art werden daher als „Ritualisierung von Interaktion“ eingesetzt, die den Interaktionsverlauf stabilisieren. Nach Goffman sind die Merkmale des Benehmens jene, welche Kompetenz und Normalität und die gegenseitige Anerkennung der strukturellen Rahmeneigenschaften bezeugen: Ratifizierungs- und Anerkennungsrituale (Selbst- und Fremdverortung), Rituale der Kontaktaufnahme und -pflege, Gruß bzw. Zugangs- und Abgangsrituale (Territorialität). Korrektive Merkmale wie Ersuchungs- und Entschuldigungsrituale (einschließlich Erläuterungen) „reparieren“ gestörte oder beschädigte Rahmen. Beide Merkmalsgruppen zusammen bilden so eine normalitätsschaffende Einheit in situierter Interaktion, (vgl. Goffman, 1974: 98f, 235f) die wegen der Aufrechterhaltung der Anschlussfähigkeit für „die Selbstreproduktion der Interaktionsordnung konstitutiv“ und darüber



hinaus für den Aufbau und die Aufrechterhaltung sozialer Ordnungen grundlegend sind. (Srubar, 2007: 432) ¹⁸⁰

Normalität als Anschlussicherung von Interaktionsbeiträgen reicht, wie Srubar (2007: 436) ausführt, nicht aus, wenn sie nicht gleichfalls „Mittel der identitätsbildenden Selbstdarstellung“ wäre, an der Menschen ein Interesse haben, um als kompetente Interaktionspartner wahrgenommen zu werden. Normalität ist ebenso wie die Abweichung hiervon, wie insbesondere Krappmann betont, ein Mittel der Identitätsbildung und -stabilisierung. Gleichwohl eröffnet die Ambivalenz und die Interpretationsbedürftigkeit des Rahmens Raum für individuelle Dynamik mit den prinzipiellen Möglichkeiten der Modifikation und Transformation. Parallelen zur Dynamik des Giddenschen Stratifikationsmodells in der Dualität von Struktur sind unverkennbar. Die Ambivalenz kann nur durch Handlungskompetenz bewältigt werden, und Luckmann (1980: 131f) formuliert, dass diese nur in Prozessen der Identitätsbildung durch intersubjektive Spiegelung erlangbar ist. Identität ist aber auch nicht fixierbar, sondern im ständigen Fluss befindlich, womit auch die Handlungskompetenz eine transitorische ist und sich in aktuellen situativen Interaktionen stets bewähren muss. Sie agiert vorteilhaft vor dem Hintergrund eines differenzierten und flexiblen Rollenrepertoires.

Rollen sind in der Definition von Berger/Luckmann „kollektives Wissen über reziproke Verhaltenstypisierungen“, sie repräsentieren die institutionale Ordnung. (Berger und Luckmann, 1969: 79, 80) Der Einzelne hat als Träger einer oder mehrerer Rollen Anteil an einer gesellschaftlichen Welt, die, indem er sie (und ihre Normen, Werte und sogar Gefühle) internalisiert, für ihn subjektive Wirklichkeit wird. Gleichzeitig tritt an die Stelle der in der „primären Sozialisation“ (Luckmann) vorherrschenden emotionalen Bindung (an die ersten Bezugspersonen) eine eher sachliche Verbindung über Rollen und die bisher vorliegende „eine“ Wirklichkeit zerfällt in viele. Diese umfassen jedoch nicht mehr die ganze Person. Es bleibt ein „individueller Rest“, der es dem einzelnen ermöglicht, zu den ausgefüllten Rollen in Distanz zu gehen. Hieraus entsteht Identität, indem der Einzelne seine Definition der Wirklichkeit gegenüber den Definitionen aller anderen aufrechterhält.¹⁸¹ Dieser Gedanke verweist auf die instabile Harmonie zwischen dem Meadschen „I“ und „me“, weil dem Individuum

¹⁸⁰ Das Interesse an der Geltung von intersubjektiv etablierten Erwartungen beschreibt Gehlen (1975: 49ff) als „Hintergrunderfüllung“.

Die Modulation des Interaktionsrahmens (Scherzen, Spiel, Täuschung z.B.) ist übrigens (nur) auf der Grundlage dieser Normalität möglich, da sie einerseits nur vor diesem Hintergrund als solche wahrnehmbar ist und andererseits die Erwartung erlaubt, wieder dahin zurückkehren zu können.

Die Schaffung und Aufrechterhaltung einer sozialen Ordnung als „Autogenese“ zu bezeichnen, ist nach Srubar (435) deswegen gerechtfertigt, weil die konstitutiven Momente seines Prozesses nicht gänzlich Produkte dieser Organisation sind. Die o.g. basalen Mechanismen sind nach Plessner (1975: 309) in der naturgeschichtlichen Ausstattung des Menschen angelegt.

¹⁸¹ Berger und Luckmann haben ihre Theorie der Identität vor dem Hintergrund einer Sozialisationstheorie entwickelt

letztlich selbst obliegt, wie es die angebotenen Identifizierungen der Anderen zu subjektiv angeeigneter Identität verarbeitet und sich den Anderen zu erkennen gibt:

„Die Dialektik zwischen Identifizierung durch Andere und Selbstidentifikation, zwischen objektiv zugewiesener und subjektiv angeeigneter Identität“.

(Berger/Luckmann, 1969: 142)

Handeln ist nach Garfinkel (1961) ein Prozess, der sich durch wechselseitige Definition der Situation, durch ständige Interpretation des Sinns und durch explizite und implizite –praktische- Erklärungen selbst konstituiert. Handeln und Erklärung sind dabei als implizit zu verstehen – d.h. ohne zeitlichen Verzug. Die These von der Zeitstruktur von Handlungen macht deutlich, dass Handeln als Prozess immer vom Ergebnis her gedacht wird. Luckmann nennt dies die „praktische Utopie“. (Luckmann 1992: 50) Menschen handeln nach Luckmann im Hinblick auf eine Zukunft, die als bereits erfüllt gesehen wird. Um dieses Ziel zu erreichen, werden die einzelnen Handlungsschritte vollzogen.¹⁸²

Motiv des Handelns ist also immer das Ergebnis, allerdings auch auf der Grundlage unserer Vorerfahrungen, die in unserer individuellen Relevanzstruktur abgelagert ist und die Gründe bereitstellt. Vergangenheit und Zukunft verschränken sich in der Handlung ebenso wie sich wechselseitige Annahmen in der sozialen Handlung verschränken.

Schütz hatte mit seinen Untersuchungen zu den universalen Strukturen subjektiver Orientierung eine weitere Grundlage freigelegt, auf der sich die symbolische Interaktion nach Mead ereignet. Mead hatte eine generelle Theorie des Handelns erschaffen wollen, und hatte mit dem signifikanten Anderen und der Rollenübernahme wichtige Konstituenten der persönlichen Identität gefunden (looking-glass-self):

Identität ist eine soziale Realität, die „kontinuierlich produziert wird durch die Erfahrung und Interaktion der Individuen“ (Weigert, Teitge & Teitge, 1986: 30).

Daneben hatte er auch die persönliche Freiheit des Einzelnen und seine Rolle als Gestalter seiner Welt im Blick. Schütz untersuchte die Frage, wie der Einzelne in der sozialen Welt lebt (handelt), welches die Parameter sozialer Handlungen in ihrer horizontalen und vertikalen Verkettung sind (Sedimentierung, Sinnstruktur, Idealisierung, Zeitstruktur) und machte dabei deutlich, wie subjektive und objektive Wirklichkeit konstruiert wird.

¹⁸² Jullien (1999: 15) sieht darin eine der Gesten, die für den modernen Westen besonders charakteristisch sind und im Idealismus Platons und Aristoteles begründet sind: „Ihm (dem Ideal: der Verfasser) zugewandt“, sagt Aristoteles, „leiten die darauf gerichteten Augen unser Werk“ (Nikomach. Eth. 1106b)

5.5 Entwicklungspsychologie

Winnicott gilt innerhalb der Psychoanalyse als Pionier einer Theorie der intersubjektiven Genese des Selbst, Mead innerhalb der Sozialwissenschaft als Begründer einer intersubjektiven Identitätstheorie und Habermas Theorie des kommunikativen Handelns stützt sich auf Meads Konzept der Perspektivenübernahme. (vgl. Altmeyer, 2000: 13) Die Nähe der Konzeptionen Meads und Winnicotts und ihre innere Verbindung mit Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins werden sowohl von Habermas (1992) als auch von Honneth (1994) betont. Auch die Neurobiologie hat das anfänglich favorisierte zentristische cartesianische Modell verlassen und die Bedeutung von Intersubjektivität und Interaktionen mit der Umwelt als Voraussetzung für die Entstehung eines Gefühls eigener Identität erkannt (Singer, 1997, Edelman, 1993, Damasio, 1997) Das Selbst ist hier die jeweils individuelle Verbindung von „Ensembles“ aus Zellkombinationen oder „neuronalen Gruppen“, deren Genese und Struktur interaktive Prozesse voraussetzen. Über „verschiedene Disziplinen hinweg und zwischen ihnen gibt es eine auffällige Spur der Konvergenz in Richtung einer intersubjektiven Theorie des Selbst“. (Altmeyer, 2003: 14)

Das „me“ konstituiert Selbst-Reflexivität, den Blick auf sich und aus sich heraus *mit den Augen des Anderen* und enthält in seiner emotionalen und moralischen Färbung eine Bewertung. Der anerkennende Blick z.B. erlaubt ein Selbstgefühl, das Mead „self respect“ (Selbstachtung) nennt und ist als die über eine Interaktion vermittelte und durch die Übernahme einer Fremdperspektive erzeugte Selbstbeziehung zu bezeichnen.¹⁸³

Ergänzend zu den hier vorgestellten sozialkonstruktivistischen Modellen der Entstehung des Selbst soll die Theorie der Entwicklung des Selbst von Fonagy et al. (2004) als entwicklungspsychologische Ergänzung herangezogen werden.¹⁸⁴

Fonagy et al. verbinden psychoanalytische Entwicklungsmodelle mit der „theory of mind“ und der Bindungstheorie, wobei letztere dazu verwendet wird, auch die Affekte in einem interaktionellen Bezugsrahmen zu untersuchen. Für Fonagy et al. entsteht das Selbstgefühl des Säuglings aus der affektiven Bindung an die primäre Bezugsperson – diese ist jedoch kein Selbstzweck, sondern dient zur Entwicklung eines Repräsentationssystems, das im „im Dienst des menschlichen Überlebens“ steht. (Fonagy et al., 2004: 10f.) Für Fonagy et al., der auf die Annahme einer rein sozialen Genese des Selbst insistiert, ist die Entwicklung intentionaler Zustände eine „mühsam erworbene Entwicklungserrungenschaft“. (ders., S. 11) Intersubjektivität

¹⁸³ siehe hier auch die im weiteren Verlauf folgenden Ausführungen zur Anerkennungstheorie

¹⁸⁴ Die der Mentalisierungsfunktion zugrunde liegenden psychischen Prozesse werden von Fonagy et al. als „Reflexionsfunktion“ operationalisiert, die in der Entwicklungspsychologie in den letzten Jahren auch unter der Bezeichnung einer „Theory of mind“ bekannt geworden ist. (Werschkul, 2007: 119) Fonagy et al. sehen theoretische Grundlagen ihrer Modelle u.a. in Winnicotts Objektbeziehungstheorie, Kohuts Selbstpsychologie und Sterns psychoanalytisch orientierter Entwicklungspsychologie. (vgl. Werschkul, 2007: 156)

ist nicht von vornherein disponiert, sondern ein „emergentes Phänomen“, das auf der Grundlage von bestimmten Reaktionen erwachsener (mentalierungsfähiger) Personen entsteht, die das Kind wohlwollend und reflektierend unterstützen“. (ders. S. 10-12)

Mentalisierung wird von Fonagy et al. als der „Prozess verstanden, durch den wir erkennen, dass unser Geist unsere Weltwahrnehmung vermittelt“, (2004: 10) gleichzeitig die Fähigkeit, sich selbst und die Anderen als Wesen mit geistig-seelischen Zuständen (z.B. Gefühle, Wünsche, Absichten und Überzeugungen) zu betrachten (Selbst- und Fremdverstehen) und diese inneren Zustände als Gründe oder Ursachen von Handlungen zu begreifen. (vgl. Werschkul, 2007: 119)

Mentalisierung ist „eine zentrale Determinante der Organisation des Selbst“ (Fonagy et al, 2005: 31), und sie entsteht in Bindungskontexten, in interaktiven Erfahrungen, in Beziehungserfahrungen (ders. S. 33), beginnend mit den frühkindlichen Beziehungen zwischen dem Kind und seinen Eltern.

Die Fähigkeit zur Mentalisierung ist mit den Dimensionen des Handelns, des Unbewussten und der Emotionen, allgemeiner ausgedrückt, mit dem Aufbau von Identität eng verbunden. Sie bedingt nach Fonagy et al. (2005: 34) „die Kontinuität des Selbsterlebens“ und ist damit die Grundlage für das Gefühl der Kohärenz.

Selbst-Entwicklung vollzieht sich entlang zunehmender Mentalisierung. Diese beginnt bereits im Säuglingsalter und wird hier auf fünf Ebenen entfaltet: der physischen, sozialen, teleologischen, intentionalen und repräsentationalen Ebene:

- a) im Gegensatz zur Annahme einer symbiotisch-undifferenzierten Phase kann der Säugling unterscheiden zwischen den Stimuli, die von ihm selbst ausgelöst werden, ihren Wirkungen in der Umwelt und solchen, die aus der Umwelt stammen.
- b) als sozialer Akteur handelt es im Austausch mit anderen. Es bildet von Anfang an ein affektives Kommunikationssystem mit der Mutter. Intersubjektivität ist jedoch für Fonagy im Gegensatz zu anderen Autoren nicht primär, sondern entwickelt sich im Prozess der Interaktion. (ebd., 2005: 225)¹⁸⁵
- c) das Verstehen des Selbst und die Anderen als zielgerichteter Akteur, die sog. „sozio-kognitive Neunmonatsrevolution“, die bis in das 2. Lebensjahr hinein fortwirkend die Fähigkeiten erweitert, dem Anderen und dem Selbst vorausgehende (mentale) Intentionen für Handlungen oder zielgerichtete Aktionen zuzuschreiben. (ebd., 2005: 240 und 244)

¹⁸⁵ Vertreter einer „starken intersubjektiven Position“ gehen davon aus, dass der Säugling über angeborene Mechanismen verfüge, um mentale Zustände wie Intentionen und Gefühle zu identifizieren, ebenso wie er introspektiven Zugang zu differenzierten mentalen Selbstzuständen wie Emotionen, Intentionen, Motiven und Zielen habe. (vgl. Werschkul, 2007: 124)

Hobson (2003) geht von einem sehr frühen aktiven Kommunikationsverhalten des Säuglings aus. Ähnlich wie Erwachsene „erwarte er passende Stellungnahmen zu seinen Äußerungen, d.h. Gesten, Mimiken und Vokalisierungen, die eine befürwortende Zurkenntnisnahme ausdrücken“. (Dornes 2005b, S. 8)

- d) ab dem 4. Lebensjahr das Verstehen von Überzeugungen als Repräsentationen, als notwendige Voraussetzung dafür, dass „Aktionen als mental, nämlich durch Repräsentationen der Realität“ (nicht durch die Realität selbst) verursacht verstanden werden können. (ebd., 2005: 251) Erinnerungen werden als persönlich erlebte Ereignisse autobiographisch organisiert, das gegenwärtige Selbst wächst zum zeitlich erweiterten Selbst: das autobiographische Selbst tritt auf, (Werschkul, 2007: 129, 130) und damit die Fähigkeit zu multipler Repräsentation.¹⁸⁶

In den ersten Lebensjahren geht es darum, „die Fähigkeit zur Symbolbildung, die Symbolfunktion des Kindes durch den interaktiven Austausch mit „reifen Psychen“ herzustellen“. (Werschkul, 2007: 148) Das Kind, das noch keine symbolischen Repräsentanzen gebildet hat und damit kommunizieren kann, muss daher den mentalen Gehalt aus Verhaltensäußerungen oder körperlich-materiellen Prozessen herauslesen.

Der Zugang zur eigenen emotionalen Subjektivität wird dem Säugling anfänglich durch die (instinktive) mütterliche Affektspiegelung eröffnet (soziales Biofeedback): dem Kind werden die wahrgenommenen Emotionen in Mimik, Vokalisieren, Körperhaltungen und –bewegungen zurückgespiegelt. (Werschkul, 2007: 135)

Es gibt nach Fonagy et al. „eine instinktive menschliche Neigung, Säuglingen während emotionsregulierender Interaktionen affektspiegelnde Verhaltensäußerungen zu repräsentieren“, diese jedoch so zu „markieren“ (zu übertreiben z.B.), dass sie von ihren eigenen (mütterlichen) emotionalen Zuständen unterschieden werden können. (Fogany et al., 2005: 162, 184) Diese „als-ob“ Version wird referentiell entkoppelt und der Säugling erwirbt schrittweise einen „generalisierten Kommunikationscode markierter Ausdrücke“, der ihm „wirksame repräsentationale Instrumente zur emotionalen Selbstregulierung und –äußerung zur Verfügung stellt“ (Fogany et al., 2005: 209) und die kindliche Mentalisierungsfähigkeit entwickelt.¹⁸⁷

Emotionen sind mit bestimmten physiologischen Erregungsmustern verbunden. Diese „Leiblichkeit“ oder das von Fogany et al. so genannten „konstitutionelle Selbst“ sind die „biologisch determinierten Erfahrungen des Individuums, die mit emotionaler Expressivität und Temperamentsmanifestationen des Affekts assoziiert sind“. (Fogany et al., 2004: 18) Gleichzeitig das Kriterium, angemessene von unangemessenen Affektspiegelungen zu unterscheiden. Deutlicher als Fogany et al. verzeichnet Hobson die Entwicklung der Symbolisierungsfähigkeit aus Körperprozessen: Bedeu-

¹⁸⁶ „Erinnerungen an zuvor zusammenhanglose Selbstzustände werden zu einer organisierten, kohärenten und vereinheitlichenden autobiographischen Selbstrepräsentanz integriert“. (Fonagy et al., 2005: 254)

¹⁸⁷ Der zunächst vom Kind „unverstandene externalisierte Zustand wird mit mentalem Gehalt angereichert und so zur Darstellung gebracht, dass das Kind ihn mit der Zeit zu internalisieren lernt“. Nur durch den fiktionalen Charakter kommt referentielle Entkopplung und Verankerung zustande, durch die das Kind lernt, mentale Gebilde herzustellen und zu verstehen. (Werschkul, 2007: 150, 152) Verfehlte Spiegelungserfahrungen können sich in pathologischen Entwicklungsstörungen zeigen

tungen, psychischer Gehalt oder subjektive Einstellungen als mentale Gebilde lösen sich allmählich aus ihrer Eingebundenheit in Körperprozessen. (vgl. Werschul, a.a.O.: 180)

Gleichwohl wird die Mutter auf der Grundlage ihrer Vorlieben und sozial vermittelten Wertesystems „die affektiven, willkürlichen oder spielerischen Verhaltensakte des Säuglings selektiv verstärken“, die ihr wünschenswert erscheinen, (vgl. Fogany et al., 2005: 192) andererseits kommen hier individuelle Dispositionen der eigenen Lebensgeschichte, z.B. traumatische Erfahrungen zum Ausdruck und beeinflussen die Interaktion. Dieses mütterliche Biofeedback als zustimmende Aufmerksamkeit für bestimmte Verhaltensweisen ist nach Fogany ein „wirksames Instrument der frühen, nonverbalen Sozialisation“. Die mütterliche Affektspiegelung, die emphatische Widerspiegelung“ kann als Anerkennung in der Kategorie der „Liebe“¹⁸⁸ bezeichnet werden und gilt dem Kleinkind fern von rechtlichen Verpflichtungen, moralischen Ansprüchen und affirmierten positiven Eigenschaften in seinem leibhaftigen So-Sein und umfasst die ganze Bandbreite seiner vitalen Äußerungen. Dieses mütterliche Biofeedback beruht auf einer „instinktiven menschlichen Neigung“ und ist kein bewusster Handlungsakt. (ebd.)

Auch Honneth (2003: 16f) sieht mit Bezug auf Daniel Stern die sozialisatorische Entwicklung als Prozess der wechselseitigen Regulation von Affekten und Aufmerksamkeiten mit Hilfe weitgehend gestischer Kommunikation zustande kommen. An bevorzugter Stelle der Klasse von Gesichtsausdrücken, mit denen dem Kleinkind eine grundsätzlich befürwortende Einstellung: „Liebe, Anteilnahme und Mitgefühl“ zu erkennen gegeben wird, sieht er das „quasi reflexhaft ausgedrückte Lächeln“. (ebd. S. 17) Hiermit wird direkt eine „motivationale Bereitschaft signalisiert“. (ebd. S. 18) In dieser positiven Ausdrucksgebärde kommt als symbolische Verkürzung ein performativer Charakter zum Ausdruck, der als „Metahandlung“ symbolisch verkürzt die Bereitschaft signalisiert, wohlwollende und fürsorgliche Anschlusshandlungen folgen zu lassen. (ebd., S. 21)

Im Entwicklungsmodell von Fogany et al. konstituiert sich die Subjektivität des Kindes interaktiv über die beschriebenen Prozesse der Affektspiegelung und Entwicklung der Mentalisierungsfähigkeit, oder mit den Worten Winnicotts (1974b: 129): „In dieser Verschachtelung von Eigenem und Fremden tauche das kindliche Selbst auf“.¹⁸⁹

Anders als Piaget, der die Entwicklung des Kindes vom „Egozentrismus“ zur „sozialen Perspektive“ verlaufen sieht und auch anders als Fogany et al., die auf einer rein

¹⁸⁸ Ich beziehe mich hier (im Sinne eines Vorgriffs) auf die Anerkennungslehre Axel Honneth's (2004). Bei den Ausführungen zur Entwicklungspsychologie beziehe ich mich eng auf Werschul (2007: Vorgreifende Anerkennung)

¹⁸⁹ Auch Altmeyer (2000: 198) sieht das „Rätsel der Emergenz“ aus Fremd-Zuschreibung und Selbst-Verwirklichung auftauchen.

sozialen Genese des Selbst insisitieren, formuliert ein wichtiger Strang der Entwicklungspsychologie die Vermutung eines „prä-repräsentationalen Kern-Selbstgefühls“. Beide Akteure beeinflussen sich im Prozess gegenseitig: Austauschprozesse, „mirroring“ und die regulierende Aktivität der Mutter erzeugen zwischen dem 2. und 6. Monat ein „prä-repräsentationales Kern-Selbstgefühl“ (Stern 1985),¹⁹⁰ eine „primäre Identität (Lichtenstein 1977) oder „primäres Selbst“– kein kognitives Konstrukt, sondern ein Gefühl als Ergebnis der genannten Erfahrungen in den Interaktionsprozessen. Dieses Kern-Selbstgefühl wird später „unser eigenes“, von dem wir annehmen, wir hätten es immer gehabt. Das „primäre Selbst“ wird von Green (1983) als „rahmengebundene Struktur“ bezeichnet, die im Sinne eines Behälters den psychischen Raum bildet, der dann mit Vorstellungen über das Selbst und die Objekte (nach der Trennung von der Mutter) gefüllt werden kann. (Green, 1983 in: Bohleber, 1997: 105)

5.6 Zusammenfassung

Unsere aktuellen Kategorien zur Erfassung des Einzelnen in seinem sozialkulturellen Kontext sind keine anthropologischen Konstanten, sondern sind in einem Wechselspiel mit den je gesellschaftlichen Herausforderungen entstanden. (Fuchs, 2001: 12) Dies wird, beleuchtet man die Entstehungsbedingungen und zeitliche Verortung der beiden wohl bekanntesten Theorien zur Identität, Mead und Eriksson, besonders augenfällig. Die Theorien der Genese der Subjektivität sind von konkreten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen beeinflusst. Bei aller Verschiedenheit sind die vorgestellten Theorien dadurch gekennzeichnet, dass sie Individuum und Gesellschaft als zwei Pole ansehen, zwischen denen Sozialisation als Verbindungs- und Vermittlungsglied tritt. Die Arbeiten von Cooley und Mead gelten hierbei gemeinhin als Zäsur in der Definition eines sozialtheoretischen zu einem philosophischen Begriff des Selbst. (vgl. Jungwirth, 2007: 89) Das Selbst, das infolge eines Reflexionsprozesses des „Ich´s“ in seinem sozialen Kontext zum „Selbst“ wird, ist nach Keupp/Höfer (1997) als Moment einer philosophisch wie sozialpsychologisch verstandenen Identität einer der umstrittensten Begriffe zwischen Moderne und Postmoderne.

„Die Abkehr von Ansätzen, die soziale Prozesse primär in gesellschaftlichen Strukturen verankert sahen und dem menschlichen Handeln dabei wenig Spielraum zumaßen, führte zu einer Theorie, für die Interaktionsprozesse zentral sind“. (Faulstich-Wieland, 2000: 138) Der symbolische Interaktionismus in seiner sozialisationsorientierten Ausrichtung durch Mead hat hierbei eine besondere Bedeutung erlangt.

¹⁹⁰ Nach Stern ist das Selbstgefühl ein „Konstrukt höherer Ordnung“, das als organisierendes Prinzip die Entwicklung des Einzelnen bestimmt. (Stern 1985) Das Selbstgefühl ist das primäre Organisationsprinzip (Stern 1985), Basis und Verankerung unseres Kern-Selbstgefühls und trägt dazu bei, dass wir uns in aller Veränderung stets als die gleichen fühlen. (Bohleber S. 104)

Ethnomethodologie, symbolischer Interaktionismus und die klassische Phänomenologie wollten die Methoden aufzeigen, mit denen Menschen die Wirklichkeit (ihres Alltags) konstruieren. Gleichzeitig sollte deutlich werden, dass es weder eine „absolute“ Wirklichkeit, sondern vielfältige Wirklichkeiten gibt, dass Menschen ihren sozialen Alltag leben können und dabei individuellen Rationalitäten folgen können, dass es also keine „absolute“ Rationalität gibt, sondern nur individuelle Rationalitäten, die einem jeweiligen Handeln Sinn geben.¹⁹¹

Meads Theorie über das „Wesen“ menschlichen Handelns und zur Entstehung des „Selbst-Bewusstseins“ sind als Gegenentwurf zu metaphysischen Theorien, insbesondere des deutschen Idealismus, zu verstehen und von Behaviorismus und Pragmatismus beeinflusst. Die Ablehnung eines „Dualismus zwischen Geist und Materie“ ist charakteristisch und stützt sich auf die Evolutionstheorie als Gegenpol für die Widerlegung metaphysischer Annahmen über den „Geist“. Das Selbst bildet sich in sozialen Interaktionen aus und der Konstitutionsprozess der personalen Identität wird vollständig auf die soziale und damit nach außen gerichtete, d.h. kommunikative Ebene verlagert. Diese Position wird durchaus kontrovers gesehen, sofern ein präsozialer, rein innerer Aspekt menschlicher Konstitution postuliert wird – bei genauerem Hinsehen ist die rein soziale Genese des Selbst dann folgerichtig eine *petitio principii*, insofern die Instanz, welche die personale Identität hervorbringen soll, bereits vorhanden sein muss. (vgl. zu dieser Position: Sohst, 2007: 11) Dass die Erforschung des reflektierenden „I“ gegenüber dem empirischen „Me“ vernachlässigt wurde, begründen Fogany et al. (2005: 211) mit dem nachhaltigen Einfluss, den die cartesianische Doktrin der Evidenz des „cogito sum“ ausgeübt hatte. So formuliert auch ein wichtiger Strang der Entwicklungspsychologie die Vermutung eines „prä-repräsentationalen Kern-Selbstgefühls“ in den Austauschprozessen zwischen Mutter und Kind in den ersten 2-6 Monaten. Dieses ist jedoch nicht ein kognitives Konstrukt, sondern ein Gefühl als Ergebnis der ersten Interaktionsprozesse (Stern u.a.). Für Fogany et al., der auf die Annahme einer rein sozialen Genese des Selbst insistiert, ist die Entwicklung intentionaler Zustände eine „mühsam erworbene Entwicklungserrungenschaft“. (ebd., 2004: 11) Intersubjektivität ist nicht von vornherein disponiert, sondern ein „emergentes Phänomen“, das auf der Grundlage von bestimmten Reaktionen erwachsener (mentalisierungsfähiger) Personen entsteht. (ebd., 2005: 210)

¹⁹¹ Der Alltag konstituiert sich über bestimmte Normalitätsannahmen: – indexikale (exklusive Kontexte) Besonderheiten zu verstehen, – auf die Unbestimmtheit der Sprache mit bekannten Interpretationen zu reagieren. Goffman´s Modell des „dramaturgischen Handelns“ ist von zwei theoretischen Richtungen beeinflusst, der von Max Weber und dessen Orientierung des Handelns am gemeinten Sinn und der von Mead und seiner Annahme der Rollenübernahme. Er hat sich in seinen späteren Arbeiten auf die phänomenologische Soziologie Alfred Schütz und die Ethnomethodologie Hubert Garfinkels bezogen.

Mead versteht das Selbst als das Kondensat eines fortgesetzten Interpretationsprozesses, den das Individuum innerhalb seiner Gemeinschaft vollzieht, durch das Medium symbolisch vermittelter Interaktionen. In der interaktionistischen Tradition ist der „*innere Kern*“ des Subjekts nicht autonom, sondern wurde und wird im Verhältnis zu „verallgemeinerten (bedeutenden) Anderen“ geformt, die dem Subjekt die Werte, Bedeutungen und Symbole vermitteln – die Kultur, in der er/sie lebt. (Hall, 1994a: 182) Jedoch sind auch in dieser Tradition noch Vorstellungen von einer Essenzialität des Selbst lebendig, anders zwar als in der cartesischen Tradition des „inneren Kerns“, der mit der Geburt entsteht und sich entfaltet, aber doch im Eigentlichen während des ganzen Lebens derselbe bleibt. Die Identität der Person, schreibt Hall (1994a: 181) „ist dieses essenzielle Zentrum des Ichs“, das wahre, eigentliche (reine) Ich als Kern der Persönlichkeit. Die lebendig gebliebenen Vorstellungen einer Essenzialität drücken sich aus in der nach wie vor unklaren Topographie des „I“. Nach der klassischen interaktionistischen Tradition ist dieses „I“ etwas primordiales, spontanes und triebhaftes, insbesondere aber ein notwendiges „Konstrukt“ als Gegenpart zum soziokulturellen „Me“. In der spannungsvollen Dynamik dieses Kontrastes beider Opponenten wird das Subjekt mit der Welt „verklammert“ (sozialisiert), ohne darin ganz aufzugehen. Die Einzelnen werden zum „Spiegel“ der Gesellschaft, indem sie die gesellschaftliche Ordnung im Selbst repräsentieren, ohne jedoch zu Automaten zu werden. Die Spontaneität des „I“ kann die gesellschaftlichen Schranken durchbrechen und Veränderungen in Gang setzen. Konstruktivistisch gesehen könnte das „I“ als eine Abgrenzung definiert werden, die das kognitive System zur gegenständlichen und sozialen Umwelt hin vollzieht und die es ihm auch ermöglicht, in eine Beobachterposition zu gelangen.

In Meads Konzeption des Selbst geht jedoch auch eine Machttheorie ein. Die sich nach dem 1. Weltkrieg abzeichnenden sozialwissenschaftlichen Theorien stehen im Kontext von offen zutage tretenden gesellschaftlichen Widersprüchen, der sog. „sozialen Frage“ und sie orientierten sich daran, wissenschaftliche Methoden und Instrumente zu deren Beherrschung zu erarbeiten. (vgl. Jungwirth, S. 97) Auf der Ebene der sich herausbildenden Sozialwissenschaften setzt sich eine positivistische Tendenz durch („soziale Physik, exakte Wissenschaft“), welche die neuen sozialen Realitäten mit naturwissenschaftlichen Prämissen und Methoden angehen wollte, (Wallenstein et.al. 1996: 17 ff.) und eine Versöhnung von „Ordnung und Fortschritt“ anstrebte.

Erickson machte im Zusammenhang mit den „national character studies“ anhand von ethnographischen Studien einen ersten Entwurf der späteren Identitätsmodelle der „kollektiven Identität“ und der „personalen Identität“, die – auch unter dem Eindruck des gerade vergangenen 2. Weltkriegs und der neu aufbrechenden ideologischen

Systemkonkurrenz mit nationalem Pathos aufgeladen waren. Die Verbindung von individueller und kollektiver Identität als Voraussetzung der ersteren wurde nicht kritisch reflektiert, trotz der gerade beendeten nationalsozialistischen Ära, in der der Pathos des „arischen Volkes“ eine ebenso übermächtige wie zerstörerische Wirkung entfaltet hatte. Vor dem Hintergrund des Holocaust, des Krieges und der Erfindung der Atombombe waren diese Untersuchungen auch die Frage danach, was „menschlich“ ist, wie menschliches Zusammenleben aussehen sollte und welche Normen und Werte diesem zugrunde liegen sollten. (vgl. Jungwirth, 2007: 18)

Parsons untersuchte die Funktion von Strukturen für den Fortbestand von Systemen. Seine Theorie wurde nicht nur von den Marxisten und den Vertretern der Kritischen Theorie, sondern auch von liberaler Seite vielfach kritisiert¹⁹² hinsichtlich der Zwanghaftigkeit, mit der der zum „Persönlichkeitssystem“ zusammengesetzte Mensch den normativen Vorgaben ihm übergeordneter Systemstrukturen folgte. Sein Rollenkonzept gilt als zu einseitig und starr und übersieht die Interpretationsspielräume, und damit auch die Freiheitsgrade des Einzelnen. Auch die für die Individuen notwendige Rollendistanz (E. Goffman) wird von Parsons übersehen und führt nach Dahrendorf (1985) und Habermas (1973) zu einer falschen Annahme über die Grundqualifikationen für erfolgreiches Rollenverhalten.

Die Widerständigkeit des impulsiven Ichs und das aus dem „Role taking“ erwachsende Selbstbewusstsein führen zu einer mehr oder weniger souveränen Distanz des Individuums gegenüber den normstiftenden Institutionen. Dieser Einwand wird ab den 60er Jahren gegen die von Talcott Parsons begründete und bis dahin vorherrschende Theorie des Strukturfunktionalismus vorgebracht. Der Soziologe Thomas Wilson hat beide Sichtweisen als normatives bzw. interpretatives Paradigma bezeichnet. (Wilson, 1970: 55f.) Im normativen Paradigma (Parsons) steht den Interaktionsteilnehmern ein soziokulturelles Wertesystem als gemeinsames System von Symbolen und Bedeutungen verpflichtend gegenüber – im interpretativen Paradigma (Mead, Blumer, Schütz, Luckmann u.a.) wird die schlichte normativ bindende Kraft geteilter Symbole deutlich reduziert. Ein intersubjektiv geteiltes und als selbstverständlich vorausgesetzte System von Symbolen im strikten Sinne ist nicht allein handlungsleitend, weil Sinn und Bedeutung einer jeden Rolle nach den individuellen Einschätzungen und Möglichkeiten der konkreten Situation von den Interaktionsteilnehmern ausgehandelt werden, sie sind, wie Nunner-Winkler (1984) schreibt, ein „Produkt von Strukturierungsleistungen der Mitglieder“ – eine Interpretation. Habermas kritisiert seinerzeit diesen instrumentellen Charakter der Sozialwissenschaften, welche auf die Entwicklung von „Soziotechniken“ abzielen, mit denen „gesell-

¹⁹² Ebenso wegen dem teleologischen Evolutionismus hinsichtlich der amerikanischen Gesellschaft der Nachkriegsjahre, die als zivilisatorischer Gipfelpunkt der gesellschaftlichen Entwicklung erscheint und Spannungen wie Krisen rational beherrscht.

schaftliche Prozesse wie Naturprozesse verfügbar gemacht werden können“. „Eine solche Soziologie verkenne aber, dass es sich bei gesellschaftlichen Systemen nicht um repetitive Systeme [handle], für die erfahrungswissenschaftlich triftige Aussagen möglich sind“. (Habermas, 1985: 26)

Kommunikation zwischen Individuen ist ein Vorgang, mit dem „Bedeutung mit Hilfe generalisierbarer Symbole und damit intentionaler und inhaltlicher Sinn ausgetauscht werden kann. Er ereignet sich zwischen Menschen, die ihre subjektive Rolle artikulieren und dadurch Erwartungen austauschen“. (Alois Eitl, 1991) Bedeutungen sind nach der Theorie des symbolischen Interaktionismus „soziale Produkte“, die im ständigen Wechsel zwischen Definition und Handeln geschaffen werden. Goffman verwendet hier den Begriff „Rahmen“, vor dessen Hintergrund der Handelnde ein Ereignis als für ihn bedeutsam aufzeigt. (Goffman, 1977: 19). Das Individuum wird als aktiv sinngebende Einheit jeder Interaktion verstanden. Nach Mead stellt die Gesellschaft somit eine intersubjektive Welt geteilter Bedeutung / Sinnzuschreibung dar, was sowohl die Stabilität als auch den fließenden Charakter der Gesellschaft ausmacht.

Die Rollentheorie hat in ihren unterschiedlichen Ausprägungen großen Einfluss auf die Identitätsdiskussionen gehabt und ist auch heute geeignet, den Prozess der sozialen Differenzierung über die Vergrößerung der Rollenalternativen (und mit ihnen assoziierten Identitäten) zu beschreiben. Der Einzelne hat größere Wahlmöglichkeiten, die auch seine Handlungsspielräume erweitern und dies führt zu einer Autonomisierung des Individuums und zur Vertiefung seiner Subjektivität. (Kaufmann, 2005: 76)

In der Moderne ist das Individuum den auferlegten Rollen nicht mehr strikt unterworfen und kann nach Stryker und Burke (2000) verschiedene Stile kreieren und seiner Handlung unterschiedlichen Sinn verleihen, dies jedoch in vorausschauender Abschätzung der emotionalen Auswirkungen – mit Blick auf den sozialen Erfolg seiner Handlungen. Grundlage dieser Entscheidungen sind sein „emotionales Gedächtnis“, seine lange Erfahrung vorangegangener Rollenübernahmen, in dem sich das emotionale Gedächtnis strukturiert und die unterschiedlichen Identitäten hierarchisch geordnet worden sind („identity salience“ nach Stryker).¹⁹³

Das genannte Gedächtnis der Rollenübernahme nimmt die Form eines handlungsleitenden „kognitiven Schemas“ an. (Stryker, Serpe, 1994). Die kognitiven Strukturen, auch Selbstschemata genannt, sind „Wissenspakete“, die komplexe Verallgemeine-

¹⁹³ Stryker nennt dies „identity salience“, ein hierarchisch gegliedertes Register der verfügbaren Rollenidentitäten einer Person: die mehr oder weniger ausgeprägte Fähigkeit, verschiedene Identitäten gemäß ihren Platz in der persönlichen Rangfolge zu reaktivieren.

rungen über die Struktur der Umwelt repräsentieren, sind fragmentarisch und kontextabhängig, sogar widersprüchlich und vielfältig, aber immer „Schablonen zur Filterung von Informationen und zur Steuerung von Handlungen, die das Verhalten dank der assoziierten Emotionen regeln“. (vgl. Kaufmann, 2005: 77). Sie strukturieren und interpretieren Informationen über das Selbst und der Einzelne kann durchaus mit Selbstbildern spielen, um auf verschiedene Situationen zu reagieren, wobei die sozialen Befehle des Umfelds (die Rollennorm z.B.) eine je mehr oder weniger große Rolle spielen.

Selbstschemata sind nach Kaufmann (ebd., 2005: 77) ein Produkt vergangener Sozialisierungen, Fragmente von Reflexen der Rollenübernahmen.

Konkrete Erwartungen der Subjekte bilden sich in einem durch soziale Regeln bereits geprägten Rahmen. Diese Regeln sind sowohl auf der gegenständlichen als auch auf der intentionalen Ebene repräsentiert und stellen einen latenten Hintergrundkonsens für aktuelle thematisch-reflexive Zuordnungen in Handlung und Kommunikation dar. Diese Regeln und Normen charakterisieren die Selbstverständlichkeiten einer intersubjektiv geteilten Alltagswelt, die von den Handelnden unproblematisch in Anspruch genommen und wechselseitig unterstellt werden. Jede interaktive Neukonzeption agiert vor diesem Hintergrund. Interaktionen finden daher auch nicht „naturwüchsig“ statt, sondern werden durch Konzepte reguliert, die auf der Ebene kultureller Selbstverständlichkeiten in symbolischen Objektivationen bereits „vorgedacht“ sind.

5.7 Explizit kognitivistische Identitätstheorien

Exkurs: Konstruktivismus

„Cybernetic is a way of thinking, not a collection of facts“ heißt es 1983 in einer *Declaration of the American Society for Cybernetics*. Die Anfang der 50er Jahre entstandene Disziplin der Kybernetik hatte weitreichende Auswirkungen auch auf andere Wissenschaftsdisziplinen, so der biologischen Kognitionstheorie Maturanas und Varelas, der Theorie der Wissenskonstruktion (H. von Foerster) und der Entwicklungspsychologie J. Piagets. (vgl. Schmidt, S.J., 1986: 12)

Maturana und Varela entwickelten in den 60er Jahren ihr Modell der „Autopoiese“ für ein autonomes, sich nach eigenen Regeln nicht nur selbst organisierendes, sondern auch selbst erzeugendes und selbsterhaltendes System.^{194 195}

¹⁹⁴ Die strukturelle, organisationelle, operationelle und informationelle Geschlossenheit lebender Systeme steht im Widerspruch zu Theorem der „Anpassung“ und des „survival of the fittest“ in der Entwicklungstheorie Darwins. Maturana postuliert lediglich eine „Kopplung“ an die Umwelt bei ansonsten gleichwertig bestehender Autonomie. Von Glasersfeld führte den Begriff der „Viabilität“ ein, Maturana und Varela den Begriff des „natürlichen Driftens“. Statt guter oder schlechter Anpassung lediglich eine qualitativ von der Evolution erprobte Viabilität, statt „survival of the fittest“ lediglich ein Überleben des Passenden, also ein „survival of the fitting“.

¹⁹⁵ Maturanas bemerkenswerte Verbindung von Neurobiologie & Philosophie wird heute von vielen pädagogischen & therapeutischen Schulen (z.B. Feldenkrais®, Rolfing®, Sensorische Integration®, systemtheoretische Familientherapien, etc.) als wegweisende Grundlage genutzt.

Dabei arbeitet auch das kognitive System eines Lebewesens autopoietisch. Wahrnehmungsorgane (äußere Sinnesorgane und körperinnere Sinneszellen) und das Nervensystem (Gehirn, Rückenmark und Nerven) sind Untersysteme des gesamten lebenden Systems und tragen hierbei zur Autopoiese des gesamten Systems bei.

Entgegen früherer Auffassungen in der Kognitionsforschung (Wiener z.B.), die noch von „Eingaben von den Sinnesorganen“ sprachen und die Arbeit des kognitiven Systems als Aufnahme und Verarbeitung von Informationen betrachteten, betonen Maturana und Varela in der biologischen Kognitionstheorie bereits den konstruktiven Aspekt der Schaffung und Deutung von Konstruktionen von Wirklichkeit. Wahrnehmung und Erkenntnis können nicht getrennt erklärt werden, sondern nur im Gesamtzusammenhang des kognitiven Systems.¹⁹⁶ Wahrnehmungen erfolgen nicht mit den Sinnesorganen, sondern in besonderen selbstorganisierten Hirnbereichen. Das kognitive System kann nur mit seinen eigenen Informationen und allein auf sich bezogen arbeiten (Selbstexplikation, Selbstreferenz). Das kognitive System ist einerseits autonom, andererseits materiell und energetisch offen und organisiert sich im Rahmen einer dynamischen Ordnungsbildung selbst. „Wahrnehmung“ ist, wie Stefan Frerichs (2000: 31) prägnant formuliert, demnach „nicht bloß eine Aufnahme von Informationen, sondern die Selbstorganisation von äußeren und körperinneren Sinnesreizen durch ein kognitives System zur Schaffung von Wirklichkeit – also der Glaube, zu erleben“. Aus diesem Verständnis von Wahrnehmung „folgt auch ein neuer Begriff von „Erkenntnis“, denn „Erkenntnis“ ist nicht bloß eine Verarbeitung von Informationen, sondern die Selbstorganisation von Wahrnehmungen und Gedächtnisinhalten durch ein kognitives System zur Deutung von Wirklichkeit – also der Glaube, zu verstehen“. (ebd., S. 32)

Kernaussage, insbesondere des radikalen Konstruktivismus (RK) ist also, dass eine Wahrnehmung niemals ein Abbild der Wirklichkeit liefert, sondern immer „nur“ eine Konstruktion aus Sinnesreizen und Gedächtnisleistung eines Individuums. Erkenntnis einer „objektiven Wirklichkeit“, einer überhistorischen Wahrheit, einer ontologischen Realität ist daher nicht möglich. Erkenntnis liefert auch kein Bild der realen Welt, sondern nur ein viables (passendes), dessen Wert sich nach seinem Erfolg im Gebrauch bemisst. Menschen repräsentieren als autopoietische Systeme nicht die „Wirklichkeit“, sondern sie erzeugen „Welt bzw. Wirklichkeit nach Maßgabe der Strukturdeterminanten des eigenen Systems“, wobei sie gleichzeitig Welt und Wirk-

¹⁹⁶ Das Gehirn ist kein offenes Reiz-Reaktions-System, sondern strukturell, organisational und operational geschlossen und autonom. Als ein zur Umwelt hin offenes System würde das Gehirn an Reizüberflutung zusammenbrechen, kann jedoch die Reizflut eindämmen und nach eigenen Regeln organisieren. Wahrgenommene Umweltreize (z.B. Schallwellen, Lichtreize) werden in die „Sprache“ des Nervensystems umgesetzt. Eine Verbindung von den Sinnesorganen zum Gehirn erfolgt allein über elektrische Entladungen in den Nervenzellen (Neuronen) und über chemische Botenstoffe (Neurotransmitter) an den Nervenverbindungen (Synapsen). Hierbei geht die „Wirklichkeit“ unwiederbringlich verloren.

lichkeit durch ihren eigenen Kognitionsbereich begrenzen – was man nicht sieht, existiert auch nicht. (Fischer, H.R., 1993: 25) Da diese von uns konstruierte Erfahrungswelt als das Einzige angesehen werden muss, zu dem wir Zugang haben, ist es unsinnig, diese Wirklichkeit nicht als „wirklich“ zu betrachten und das umso mehr, als sie sich als „viabel“ erweist – als etwas, auf das wir uns normalerweise verlassen können (und müssen). (vgl. v. Glasersfeld, (1997: 57f.)¹⁹⁷

„Das Ich als wirkender Akteur der Konstruktion oder das Ich als Ort des subjektiven Bewusstseins scheint (jedoch) eine metaphysische Annahme zu sein und liegt daher außerhalb des Bereiches empirischer Konstruktion“.

(von Glasersfeld, 1996: 210)¹⁹⁸

Wirklichkeiten werden im RK als „Vorstellungen aufgefasst, die wahrnehmende und mit ihrer dinglichen und sozialen Umwelt interagierende Individuen kognitiv erzeugen und ihrem weiteren Handeln zugrunde legen“. Dabei machen Menschen eine Unterscheidung zwischen zwei Wirklichkeiten, die eine ist die der sinnlichen Wahrnehmung (Wirklichkeit der 1. Ordnung), die andere ist die der 2. Ordnung, in der es unweigerlich zu der Zuschreibung von Bedeutung, Sinn und Wert kommt (Watzlawik, Interview.).¹⁹⁹

Der Kern aller Kognition besteht nach Varela (1990: 121) in ihrer Fähigkeit, Bedeutung und Sinn zu erzeugen.

Menschen leben als strukturdeterminierte geschlossene autopoietische Systeme in einem Bereich subjektabhängiger Realitäten – sie müssen darin existieren. Sie haben es nicht mit der Entdeckung von Wirklichkeiten, sondern mit der Herstellung derselben zu tun und sie weisen diesen Bedeutungen zu.²⁰⁰ Geltung lässt sich nicht mit

¹⁹⁷ Viabilität wird bei v. Glasersfeld als Ersatz für den Wahrheitsbegriff verstanden. Handlungen, Begriffe und begriffliche Operationen sind dann viabel, wenn sie zu den Zwecken und Beschreibungen passen, für die wir sie benutzen. Im Bereich der Erfahrung ersetzt der Begriff der Viabilität den traditionellen philosophischen Wahrheitsbegriff, der eine „korrekte Abbildung der Realität“ bestimmt. Der Alltagsbegriff der Wahrheit: die getreuliche Wiederholung oder Beschreibung einer Erfahrung. (Quelle: v. Glasersfeld, 1996: 43)

¹⁹⁸ Schon Kant hatte vermutet, dass die Metaphysik erfolgreicher wäre, wenn sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten würden und nicht umgekehrt. „Die Dinge, die unsere Sinne und unser Verstand darstellen, sind nur Erscheinungen, d. i. Gegenstände unserer Sinne und unseres Verstandes.“(Quelle, Kant)

Hintergrund dieser Aussage war die Überzeugung des kritischen Realismus Kants, dass Erkenntnis und Realkategorien niemals in Übereinstimmung gebracht werden können: „Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann“ (Kant, B 332-B 333) Kant ist natürlich weit entfernt von den Positionen der „echten“ Idealisten, die nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft Wahrheit zu erkennen vermögen.

¹⁹⁹ Wiederholung ist nach v. Glasersfeld der grundlegende Baustein der erlebten Wirklichkeit – dadurch verfestigt sich auch bei jedem Menschen die einmal gewonnene Wirklichkeit zunehmend. Hinzu kommt die Bestätigung durch andere, die unser eigenes Erleben bestätigen. Intersubjektive Wiederholung von Erlebnissen liefert die sichere Garantie der „objektiven Wirklichkeit“, (daher ist Wirklichkeit zutiefst demokratisch) (v. Glasersfeld, 1992: 32)

²⁰⁰ „Das Gehirn kann zwar über seine Sinnesorgane durch die Umwelt erregt werden, diese Erregungen enthalten jedoch keine bedeutungshaften und verlässlichen Informationen über die Umwelt. Vielmehr muss das Gehirn über den Vergleich und die Kombination von sensorischen Elementarereignissen Bedeutungen erzeugen und diese Bedeutungen anhand interner Kriterien überprüfen. Dies sind die Bausteine

allgemein anerkannten Kriterien begründen, weil Geltungsakzeptanz ein völlig individuell vollzogener Akt alltagspraktischen Handelns ist, bestimmt durch die je eigenen Strukturdeterminanten. Es gibt keine andere als die individuell behauptete Wahrheit, der sich anzuschließen oder abzulehnen jedem einzelnen Menschen obliegt, anstatt sich dem Zwangsmechanismus „verlangter Wahrheit“ zu unterwerfen. Wahrheit ist nach Watzlawik nur dort anwendbar, wo Menschen derselben Wirklichkeitskonstruktion angehören.²⁰¹

Beobachtungen werden sinnorientiert „vorgenommen“. Sinn verweist auf etwas, das außerhalb der Phänomene selbst liegt und ist eine kontingente Option, da ja theoretisch unzählige Relationierungen denkbar sind. Sinn ist stets eine Auswahl zwischen Alternativen – sie setzt Grenzen durch Auswahl, erweitert aber auch den Handlungshorizont, weil sich die Auswahl von Sinn auch auf das bezieht, was nicht ausgewählt wurde, aber hätte gewählt werden können. Die Verarbeitung von Sinn hat einschränkende und erweiternde Auswirkungen auf nachfolgende Handlungen.²⁰²

Diese doppelte Natur: einerseits den Spielraum für sinnhafte Anschlüsse einschränken, andererseits Alternativen zu präsentieren, der „tatsächliche“ und der „mögliche“ Sinn, nennt Luhmann „Spannung“, welche die Kommunikation vorantreibt, anstatt sie in einem Konsens enden zu lassen. Der „mögliche Sinn“ treibt auch das Handeln in differenzierter Weise voran, und macht damit Veränderung in der Welt möglich – denn woher sollte – mit der Ausnahme von Fehlhandlungen oder Fehl-Kopien – eine Handlungsvariation kommen, die gerade nicht perfekt an soziale Erwartungen angepasst ist.

Die Standpunkt-abhängige Beobachtung impliziert, dass die Sicht des Einzelnen radikal individualistisch ist und sich aufgrund von „Unterscheidungen“ konstituiert: z.B. Hin- und Wegsichten, Figur-Grund-Unterscheidungen (Wahrnehmungspsychologie) (vgl. Luhmann, 1984: 126). Es werden allerdings normalerweise keine beliebigen Unterscheidungen getroffen (und dies spricht gegen die „Autonomie“ der Individuen). Beobachtungen müssen gesellschaftlichen Konventionen folgen, um anschlussfähig zu sein – die genutzten Unterscheidungen müssen in einer Sprechergemeinschaft konventionalisiert sein, sie werden, wie bereits oben geschrieben, wesentlich

der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit, in der ich lebe, ist damit ein Konstrukt des Gehirns.“ (Roth, G. 1986: 19)

“Was den erkenntnistheoretischen Konstruktivismus angeht, so behaupte ich, dass er sich zwangsläufig aus der Konstruktivität unseres Gehirns ergibt. Gehirne – so lautet meine These – können die Welt grundsätzlich nicht abbilden; sie müssen konstruktiv sein, und zwar sowohl von ihrer funktionalen Organisation als auch von ihrer Aufgabe her, nämlich ein Verhalten zu erzeugen, mit dem der Organismus in seiner Umwelt überleben kann. Dies letztere garantiert, dass die vom Gehirn erzeugten Konstrukte nicht willkürlich sind, auch wenn sie die Welt nicht abbilden (können).“ (Roth, G., 1986: 21)

²⁰¹ Objektivität ist nach Ciompi (1997: 333) eine „Chimäre, eine Fiktion, denn Objektivität ist „ein mit bestimmter Methodologie erzielter Konsens von Subjektivitäten – also selbst ein subjektives Konstrukt“.

²⁰² Alfred Schütz hatte die Grundthese des symbolischen Interaktionismus, dass Individuen handeln, indem sie sich und anderen die symbolische Bedeutung, den Sinn ihres Handelns anzeigen, in seiner phänomenologischen Soziologie erkenntnistheoretisch fundiert. Wechselseitige und (einigermaßen) sichere Erwartungen sind somit die Grundlage jeglichen sozialen Handelns

durch die Sinndeutungen und Interaktionsstrukturen der Gesellschaft mitbestimmt. Systemtheoretisch erläutert: je stärker bereits ein Muster besteht – d.h. je geringer die Freiheitsgrade, davon abzuweichen – desto stärker ist auch der attrahierende Sog, immer mehr der Verhaltensweisen und Wahrnehmungen von diesem Muster bestimmen zu lassen. Grundlage hierfür sind nach Kriz (2003: 12) evolutionär erworbene Mechanismen für die Etablierung von Regelmäßigkeiten und Ordnung.²⁰³

Im Sinne des Konstruktivismus gewinnt der Einzelne durch seine Kopplung an soziale Systeme, durch das Erlernen von Normen, Traditionen, Denkweisen und Sprachen eine passende (viable) Kenntnis der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit, die hierdurch intersubjektiv Geltung gewinnt. Kommunikation und Interaktion ermöglichen soziale Kopplung, d.h. gemeinsame Orientierung (Koordination), abgestimmtes Verhalten (Kooperation), Übereinstimmung (Konsens) und die Bildung von Gewohnheiten (Konvention). Es findet damit auch eine soziale Kontrolle der individuellen Konstruktionsleistungen statt. Gleichwohl sind die individuellen Konstruktionen autobiographisch geprägt, indem sie die unterschiedlichen Lebensläufe widerspiegeln. Die gemeinsame Sprache ermöglicht Konsensualität (im Sinne einer Einigung über die Beschaffenheit einer Sache oder eines Sachverhalts), sozial akzeptierten Wirklichkeiten oder einer über-individuellen Sinnstiftung und (miteinander kompatibler) Ethiken (v. Glasersfeld), und damit auch Ko-Existenz. Gleichfalls dient sie der Stabilität und Kontinuität der eigenen konstruierten Wirklichkeit, indem andere (sozial gekoppelte) Beobachter diese Wahrnehmung bestätigen. Aber soziale Systeme kontrollieren nicht nur, sondern erweitern auch die Möglichkeiten ihrer Mitglieder.

Um zum Antriebsprinzip in einem sozialen System zu werden (handeln), ist Sinn in den Konventionen der Beobachtung, z.B. in einem organisatorischen Relevanzsystem sedimentiert. Organisationen wie Wirtschaftsunternehmen oder Schulen, Universitäten, Verbände und Krankenhäuser etc. können z.B. auch dahingehend charakterisiert werden, dass in ihnen Festlegungen darüber getroffen sind (Konventionen), welche Unterscheidungen zu treffen sind, worauf zu achten ist und welche Daten bedeutsam sind, z.B. die „bekundeten Werte“ bei Edgar Schein. (1995: 25). Mitglieder dieser Organisationen müssen, um verständlich zu sein, im organisationstypischen Bezugsrahmen kommunizieren. Dabei kommt es weniger auf den Einzelfall an, sondern auf der Einordnung und Passung in Rahmen (Muster und Regeln). (vgl. Neuberger, 2002: 607). Die mehrstellige Relationierung in sachlichen, zeitlichen und sozialen Sinn-Bezügen zeigt die Gefährdung von Verständigungsmöglichkeiten und andererseits

²⁰³ Am Beispiel von psychologischen Tests wurde gezeigt, dass mit iterativen Designs bzw. serieller Reproduktion aus Einzelinformationen „Felder“ mit strukturierenden Operatoren erzeugt oder aufgerufen werden, die dann im weiteren Verlauf attrahierend zu einer klaren Ordnung im Sinne eines Bildes „der Realität“ führen. (ebd., S.22)

Dies ein Hinweis auf die Frage, wie in einer objektiv physikalischen Welt eines Stroms von Einmaligkeiten eine so stabile und zuweilen „überstabile“ Lebenswelt entstehen kann.

die Bedeutung auf, die indirekte Steuerungsformen wie z.B. die Unternehmenskultur haben können.

Typisierungen ordnen die Wahrnehmungen, reduzieren die Fülle von möglichen Bedeutungen und wandeln sie in eine passende, sinnvolle und vertraute „Wirklichkeit“ um. Die im Wissensvorrat der einzelnen Mitglieder abgelegten organisationstypischen Sedimentierungen haben daher auch Status von Gebrauchsanweisungen für das Handeln innerhalb des Systems. Die Ordnung der Wirklichkeit erfolgt nicht zufällig, sondern systematisch mit dem Ziel einer „in sich stimmigen Theorie“. (Abels, H., 2009: 57)²⁰⁴

Für Jean Piaget ist Kognition eine biologische Funktion, der Einzelne ein kognitives Erkenntnissubjekt, das in Interaktionen seine kognitiven Strukturen entwickelt. Mit dem Konzept der Äquilibration setzt sich Piaget von den Widerspiegelungstheorien (Locke, Hume, Mill) ab und verweist auf das Konzept der Konstruktion. Diese kann und ist durch aktive Erfahrungen mit und in der Umwelt (Handeln) beeinflusst, jedoch kein empirisches Lernen, sondern eine neue, nicht präformierte Strukturierung und Organisation der Kognition. Handlung transformiert durch beidseitiges Einwirken sowohl Objekt als auch Subjekt. Die dabei entstehenden Transformationsstrukturen sind jedoch lediglich „isomorphe Modelle“, mehr oder weniger adäquate Realitäten. Im Laufe der Entwicklung wird die Wirklichkeit durch unterschiedliche Schemata geordnet. Diese Schemata sind Ergebnis der Auseinandersetzung des Einzelnen mit seinen spezifischen Problemen, also Ergebnis seiner einmaligen und individuellen Lebensgeschichte, mehr oder weniger beschränkt auf die Situationen, in denen es erlernt wurde und auf die Elemente und Beziehungen, die es strukturiert. Ihre Aktualisierung ist daher abhängig von spezifischen, situativen und motivationalen Faktoren und Bedingungen. Das kognitive System ist mit Hilfe von Schemata durch eine dynamische Ordnungsbildung selbstorganisiert. Ebenso ermöglichen sie die Eindämmung der Flut von Umweltreizen, ermöglichen somit Handeln in komplexen, dynamischen Umwelten und die Möglichkeit, schrittweise immer höher entwickelte Schemata (Normen, Traditionen, Denkweisen und Sprachen) aufzubauen, letztere nur in der sozialen Gemeinschaft.²⁰⁵ Gleichzeitig werden hiermit jedoch auch die Möglichkeiten von Wahrnehmung und Erkenntnis festgelegt – kognitive Schemata bilden daher

²⁰⁴ Da Unternehmen nicht-triviale Systeme sind, unternehmen sie meistens besondere Anstrengungen, um die „richtige Sichtweise“ zu „kommunizieren“, z.B. über Corporate Identity Programme, Leitbilder, Grundsätze, Richtlinien und Vorschriften aller Art (vgl. Neuberger, 2002: 607). Schein (1995) hatte dies unter „Bekundete Werte“ (Ziele, Strategien, Leitbilder, Philosophie) zwischen den „Artefakten“ (Verdinglichungen) und den nicht sichtbaren „Grundprämissen“ (Werte) eingeordnet. Scheins Artefakte (Kleidung, Möbel, Bilder z.B.) werden in systemtheoretischer Begrifflichkeit als „manifestierte gesellschaftliche Sinnstrukturen“ verstanden. Bei laufendem Prozessgeschehen sind sie zeitlich fixiert und sorgen für die Stabilität unserer Eindrücke. (Kriz, 2003: 27)

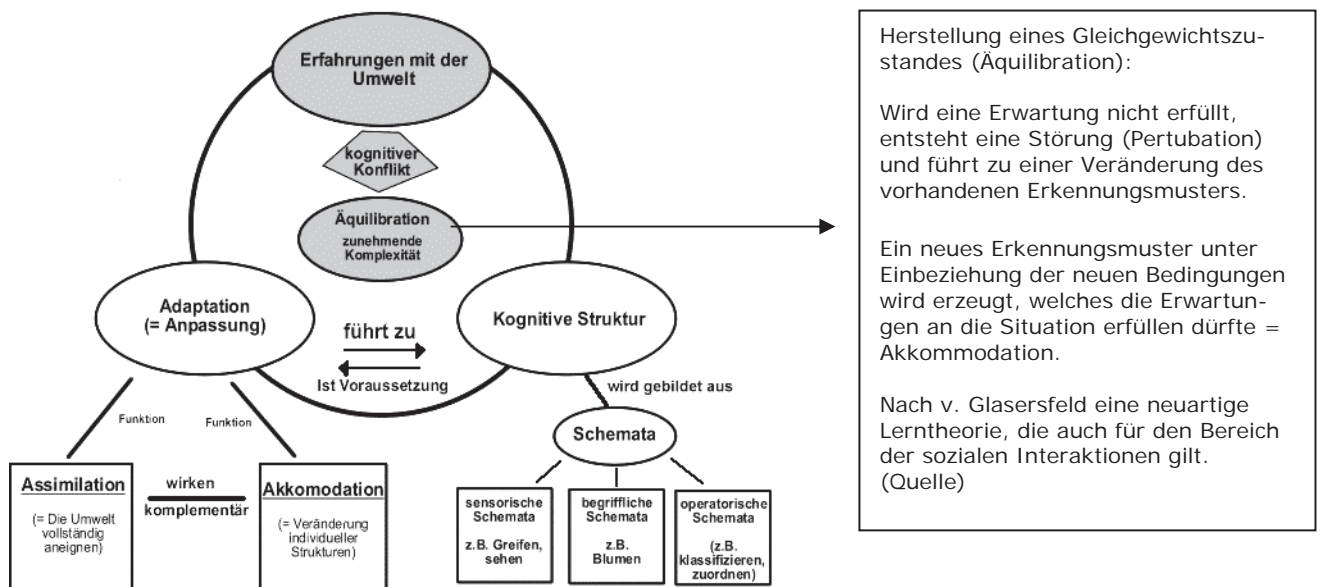
²⁰⁵ Nach Ornam Quine (1969) haben Menschen die Fähigkeit, Kategorisierungen zu bilden, die dem Überleben dienen. (Quine, 1969: 115-138)

Konstruktionen von Wirklichkeit – und – die Konstruktion von Wirklichkeit ist ein sozialer Vorgang.

Mit Bezug auf Piaget sind die Grundprinzipien des RK nach von Glasersfeld (1996: 96):

1. Wissen wird nicht passiv aufgenommen, weder durch die Sinnesorgane noch durch Kommunikation
2. Wissen wird vom denkenden Subjekt aktiv aufgebaut
3. Die Funktion der Kognition ist adaptiver Art, und zwar im biologischen Sinn des Wortes und zielt auf Passung oder Viabilität.
4. Kognition dient der Organisation der Erfahrungswelt des Subjekts und nicht der Erkenntnis einer objektiven, ontologischen Realität

Piagets besonderer Verdienst bestand in dem Aufweis des Zusammenhangs zwischen Handeln und individueller Genese.



Assimilation/Akkommodation nach Piaget (1950)

- Erkennen als aktive Konstruktion durch Interaktion, Aufbau einer inneren kognitiven Struktur
- Assimilation: Einpassung neuer Elemente in bereits aufgebaute Strukturen
- Akkommodation: Veränderung des Assimilationsschemas bei fehlgeschlagener Assimilation
- Subjekt-Objekt-Relation eigentlich Subjekt-Subjekt-Relation (Beobachtung verändert das Beobachtete, besonders in Soziologie aber auch "harten" Wissenschaften wie Physik – vg. Unschärferelation)
- => Eigendynamik des Konstruktionsprozesses

Bild und Text: (Quelle: <http://art.ph-freiburg>)

Das konstruktivistische Paradigma der Bedeutungsgebung durch das kognitive System wird durch die Ergebnisse der Gestalttheorie als Teilgebiet der Wahrnehmungs-

psychologie gestützt.²⁰⁶ Bedeutungseinheiten werden als Gestalten definiert, Resultate kognitiver Ordnungsbildung im Gehirn, die nicht willkürlich, sondern regelbasiert (Gestaltgesetze, 4 Gestaltqualitäten) ablaufen. Wahrnehmungen werden auf der Grundlage von „Gestaltgesetzen“ zu ganzheitlichen Bedeutungseinheiten organisiert. Grundregel für diese Bedeutungseinheiten: Viabilität.²⁰⁷

Über die Gestaltgesetze findet eine Veränderung (Filterung, Modellierung) der Wahrnehmung statt, jedoch ist für das Überleben in der Regel keine „wirklichkeitsnahe“ Wahrnehmung erforderlich und die Reduzierung der Flut von Umweltreizen entlastet und sichert die Handlungsfähigkeit. Für Pöppel (1986) sind die Reduzierung von Umweltreizen und die Ordnungsbildung des kognitiven Systems eines seiner Grundcharakteristika. „Die Lust nach Ordnung kann in diesem Sinn als ein teleologisches Prinzip, als Zweck der Wahrnehmung benannt werden“. (Pöppel, 1986: 169) Wahrnehmung ist für die Gestaltpsychologie eine dynamische Ordnungsbildung durch das kognitive System, bei der mit Hilfe von „Gestalten“ ganzheitliche Bedeutungseinheiten geschaffen (konstruiert) werden. Dies gilt gleichermaßen für das Gedächtnis. Für das kognitive System wird kein Wissen gespeichert, die Gedächtnisleistung ist eine Re-Konstruktion von Wirklichkeit. „Das Gedächtnis ist das wichtigste Sinnesorgan: Das meiste, was wir wahrnehmen, stammt aus dem Gedächtnis“. (Roth, G., 1985, S. 12) Das, was wir wahrnehmen, ist durch frühere Wahrnehmungen entscheidend mitbestimmt. In dieser Wechselbeziehung zwischen Gedächtnis und Wahrnehmung ist stets auch Emotion eingebunden. Auch diese ist mit einer Bedeutungszuweisung durch das kognitive System verbunden. (Frerichs, 2000: 53) Beide stehen in einer Wechselbeziehung: die menschlichen Konstruktionen und Re-Konstruktionen von Wirklichkeit sind stets auch emotional gefärbt – und – Gefühle werden von Konstruktionen (und Re-Konstruktionen) beeinflusst.

Nach Maturana/Varela übernimmt das Individuum im Laufe seiner Sozialisation weitgehend die Werte, Annahmen, Denkstrukturen und Weltanschauungen einer bereits institutionalisierten Wirklichkeit, aber die determinierende Wirksamkeit der Sozialisation wird durch die kognitive Autonomie des Individuums durchbrochen. Hier scheint ein Anschluss an das Konzept des impulsiven „Ichs“ von Mead deutlich zu werden. Für v. Glasersfeld kann eine solche Übernahme radikal-konstruktivistisch nicht stattfinden, weil alle die genannten Werte, Annahmen, Denkstrukturen und Weltanschauungen von dem Einzelnen selbst und auf eigene Weise konstruiert werden müssen

²⁰⁶ Die Wahrnehmungspsychologie beschäftigt sich mit den Regeln der kognitiven Verarbeitung von Wahrnehmungen. Einerseits die optische, akustische und taktile Wahrnehmung von Mustern, Tonfolgen und Formen und Farbe, Bewegung, Raum und Zeit und andererseits auch der Einfluss von Erinnerungen und Gefühlen auf die Wahrnehmung.

²⁰⁷ Ursache für diese Ordnungsbildung und Konstruktion sollen sowohl ererbte Urbilder (Archetypen) als auch erlernte Vorurteile (Stereotypen) sein. Die Gestaltpsychologie ist in der Frage der Herkunft ihrer bedeutungsgebenden „Gestalten“ nahe an exogenistischen Ansätzen, welche die Herausbildung von Merkmalen, Kompetenzen und Einstellungen unmittelbar auf Sozialisationseinflüsse zurückführt.



und ein Ich als „Agens“ in den Bereich metaphysischer Spekulation verwiesen sein sollte. Seine Autonomie des Individuums besteht eben in dieser „Eigen-Konstruktion“, für die es auch selbst verantwortlich ist und in der Möglichkeit, dies als Konstruktion zu reflektieren (entlarven) und neu zu definieren. Auch Watzlawick sieht in dem Prinzip der Konstruktion von Wirklichkeiten einen befreienden ethischen Relativismus begründet, der auf Toleranz und Eigen-Verantwortung aufbaut. „Aus der Idee des Konstruktivismus ergeben sich zwei Konsequenzen. Erstens die Toleranz für die Wirklichkeiten anderer – denn dann haben die Wirklichkeiten anderer genauso viel Berechtigung wie meine eigene. Zweitens ein Gefühl der absoluten Verantwortlichkeit. Denn wenn ich glaube, dass ich meine eigene Wirklichkeit herstelle, bin ich für diese Wirklichkeit verantwortlich, kann sie nicht jemanden anderen in die Schuhe schieben“ (Watzlawick/Kreuzer, 1986: 31) Während mit der Tradition des Realismus eher allgemeingültige Moralvorstellungen verbunden sind, werden die ethischen Fragen von Wirklichkeit vom Konstruktivismus aufgedeckt und deutlich gemacht. „

Die Metapher der sozialen Konstruktion hat zwar lange Zeit eine schockierende Wirkung entfaltet, indem sie einer herrschenden Ideologie entgegengestellt wurde, nicht zuletzt kann jedoch der Nachweis, dass etwas sozial konstruiert sei, befreiend wirken angesichts der vermeintlichen „Natur der Dinge“.

(vgl. Hacking, Ian, 1999: 61)²⁰⁸

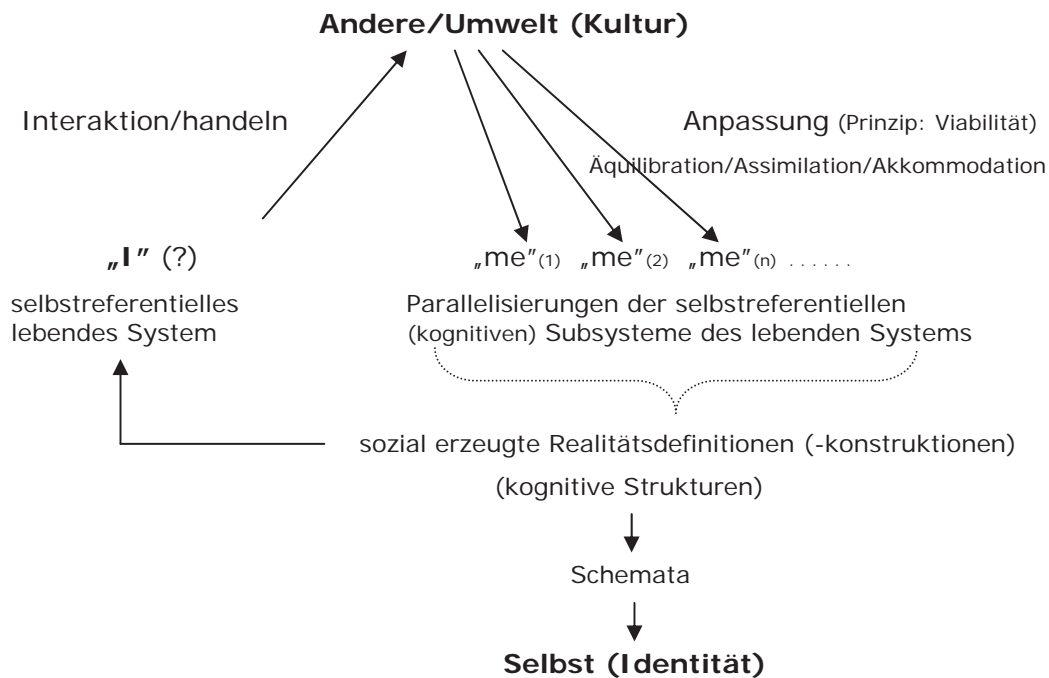
Ist dies im radikalen Konstruktivismus noch ein anscheinend biologisch determinierter rein individueller Vorgang, der kulturell tendenziell blind erscheint, differenziert der interaktionistische Konstruktivismus durch die Betonung der sozial vermittelten individuellen Wirklichkeitskonstruktion in „Verständigungs-gemeinschaften“. (Reich, 2000: 88-98) Konstruktionen von Wirklichkeit erfolgen in Verständigung mit Anderen in Kulturen und Subkulturen, die sich mehrheitlich und mit Interessen- und Machtlagen für bestimmte Wirklichkeitsaussagen entscheiden und daraus Konventionen formen (konventionelle Wahrheiten). Letztere sind an die Viabilität gebunden, Nutzen, Erfolg, Tatsächlichkeit, diese wiederum von Interessen und Macht.

Ein Konstruktivismus in der (früheren) naturalistischen Ableitung aus biologischen Determinanten (Maturana/Varela) provoziert geradezu die Gefahr einer bloß subjektiv argumentierenden Theorie, indem sie den kulturellen Einfluss ausblendet. Das sollte auch für Piaget gelten, dessen psychologische konstruktivistische Theorie für Lernvorgänge relevant, für die Konstruktion sozialer und kultureller Wirklichkeiten jedoch nicht ausreichend ist. Heutige konstruktivistische Ansätze sind laut Reich

²⁰⁸ Dennoch wird die (auch vom Konstruktivismus) anerkannte Grenze die sein, die darin besteht, dass wir sowohl eine subjektive Version und Konstruktion der Realwelt in uns tragen und diese als real empfinden, als dass auch eine reale Welt unabhängig vom subjektiven Erfahrungen und Empfindungen, (die wir nicht kontrollieren können) existiert.

(2009: 99) gerade „durch das sensible Wechselverhältnis des Subjektiven mit den Vermittlungen durch kulturelle Verständigungen“ gekennzeichnet, z.B. in der Genderforschung, der sozialpsychologischen Wissens- und Lernforschung und insgesamt in den „cultural studies“ oder Kommunikationstheorien.

Im Sinne des RK könnte das oben vorgestellte Identitätsmodell folgendermaßen aussehen:



5.7.1 Konzeptuelle Systeme

Sprache wird in der modernen Linguistik als komplexes kognitives Kenntnissystem bezeichnet, das in unserem Langzeitgedächtnis (LZG) gespeichert ist. Sprachliches Wissen ist in unserem Gedächtnis verortet, bezogen auf Wörter in unserem mentalen Lexikon.²⁰⁹

Das konzeptuelle System spielt nach Schwarz (1994: 12) in der Funktionsweise unserer Kognition eine herausragende Rolle. In den kognitiven Wissenschaften werden

²⁰⁹ Im mentalen Lexikon sind verschiedene Repräsentationsebenen aktiv: das phonologische System repräsentiert die Laute einer bestimmten Sprache und deren Verbindungsmöglichkeiten, das morphologische System ist verantwortlich für die Struktur und die Bildung von Wörtern, das semantische System repräsentiert die Bedeutungen von Wörtern und hält Prinzipien zum Verstehen und Produzieren von sinnvollen Sätzen bereit, das pragmatische System steuert unser kommunikatives Verhalten. Sprache ist daher ein auf mehreren Ebenen organisiertes Kenntnissystem von Einheiten und Regeln. (vgl. Schwartz, Monika, 2004: 13-14) Enkodierung ist ein Prozess, der einen äußeren Stimulus in eine kognitive Repräsentation überführt, die dann im Gedächtnis gespeichert wird. Wird mit bereits vorhandenem Wissen in Beziehung gesetzt und wird dadurch informationshaltig und sinnhaft. Elias (1969-2: 317 und 397) nannte „kognitive Schemata“ eine durch Lernerfahrung, Einübung und Bewährung internalisierte, automatisch und blind arbeitende Selbstkontrollapparatur, wobei dieser hierin enthaltene Selbstzwang, die er auch als Vernunft oder Gewissen bezeichnete, nur dann seine Wirkung entfaltet, wenn er mit stabilen Emotionen wie Scham und Ängsten belegt ist.

Konzepte übereinstimmend als die „strukturellen Bausteine der menschlichen Kognition“ (Snodgrass, 1984, Schwarz, 1996: 87ff) betrachtet. Konzepte sind die grundlegenden Speicher- und Organisationseinheiten der Kognition. „Konzeptuelle Einheiten repräsentieren unser Wissen über die Welt in einem weitgehend abstrakten Format und ermöglichen eine effiziente Verarbeitung von Umweltreizen durch Kategorisierung“. (D.A. Cruse, 2002: 277)

Konzepte sind mentale Einheiten, die auf Erfahrungen basieren, die wir im Umgang mit der Welt machen. Das Langzeitgedächtnis (LZG) speichert kategoriales und individuell-episodisches Wissen über die Welt.

- Kategoriales Wissen ist allgemeines Wissen über die Welt, Wissen über Klassen von Gegenständen. Einheiten, die Informationen über ganze Klassen repräsentieren, sind Kategorien (Bsp. Blume, Pflanze, Vegetation). Die Fähigkeit zur Kategorisierung ist eine der elementarsten Eigenschaften der Kognition
- Individuell-episodisches Wissen (Partikularkonzepte) repräsentiert Wissen über einzelne Gegenstände, Situationen oder Personen. Es ist an raumzeitliche Erfahrungserlebnisse gebunden.²¹⁰

Kognition wird im weitesten Sinne verstanden als die Menge aller mentalen Strukturen und Prozeduren, über die ein Mensch verfügt, die Sprache als Ausdruck einer spezifisch kognitiven Fähigkeit des Menschen. (Schwarz, 1994: 12) Repräsentationale und prozedurale Aspekte sind die zwei Aspekte unserer kognitiven Kapazität. Interne Repräsentationen stellen unsere Kenntnisse teils modalitätsspezifisch, teils modalitätsunspezifisch dar. Gespeicherte Prozeduren rufen Teile der repräsentierten Kenntnisse ab und verarbeiten sie. Der menschliche Organismus wird als ein kognitives System aufgefasst, das intendiert sinnhaftes Verhalten produzieren kann, weil es über geistige Repräsentationen verfügt. Diese geistigen Repräsentationen können mittels bestimmter kognitiver Operationen aktualisiert oder manipuliert werden. (vgl. Schwarz, 2004: 10)

Wie ermöglichen es Repräsentationen, kognitiven Systemen relevante und nutzbare Informationen aus ihrer Umgebung zu verschaffen? (Bartels, A. 2005: 10) Wie manifestiert sich das selbstbezogene Wissen im Informationsverarbeitungsprozess und welche Funktionen kommen ihm für das Handeln der Menschen zu? Dies ist eine Schlüsselfrage quer durch die Disziplinen der kognitiven Psychologie, der Neurowissenschaften, Informatik, Biologie und Philosophie. Repräsentation, das mentale „Zwischenreich“ aus Vorstellungen, intentionalen Gegenständen und inneren Bildern

²¹⁰ Die Episode bildet eine szenisch organisierte Gedächtniseinheit – die Episode bildet jene Grundeinheit des Gedächtnisses, in der Empfindungen, Wahrnehmungen, Handlungen, Gedanken und Affekte in einem zeitlichen, räumlichen und kausalen Verhältnis organisiert sind. (Werner Greve, 2000: 46)

spielte in der Philosophie des 20. Jahrhunderts nach der sprachphilosophischen Wende keine nennenswerte Rolle mehr. (ebd., S. 9) Repräsentationen vermitteln Informationen über die Beschaffenheit der repräsentierten Gegenstände. Dabei werden die repräsentierten Gegenstände nicht einfach kopiert, sondern die Daten werden so gefiltert oder neu klassifiziert, dass sie für das kognitive System nutzbar gemacht werden, einschl. einer oftmals damit verbundenen Reduktion von Komplexität. (ebd., S. 17)

Ungeklärt ist die Fragestellung, ob semantische Repräsentationen einheitlich in einem kognitiven System, das unser gesamtes Weltwissen umfasst, zu beschreiben sind oder ob sprachliche Bedeutungen ein Subsystem besonderer Art darstellt. Auch wird der Begriff der konzeptuellen Repräsentation nicht einheitlich verwendet:

- die Definition der holistischen Semantik (Ein-Stufen-Semantik) setzt konzeptuelle und semantische Einheiten gleich (Schwarz, 1994), hier werden sie mit dem „allgemeinen Wissen über die Welt“ gleichgesetzt.
- die modularistischen oder Zwei-Stufen-Semantik trennt beide Ebenen.

Die Zwei-Stufen-Semantik unterscheidet zwischen dem konzeptuellen System und Bedeutungen, die dem sprachlichen Wissen angehören.

Nach der Definition des holistischen Paradigmas zur konzeptuellen Repräsentation als „allgemeines Wissen über die Welt“ ist „Welt, wie wir sie erfahren, (...) immer eine projizierte Welt, eine projizierte Struktur, die von einem universalen konzeptuellen System determiniert wird, das die spezifische Erfahrbarkeit der Welt erst ermöglicht“ (Jackendorf, 1983: 17ff) Die Annahme einer spezifisch sprachlichen Bedeutungsebene wird damit aufgegeben, Bedeutungen fallen mit den konzeptuellen Einheiten zusammen, in denen das allgemeine und spezifische Wissen der Sprachbenutzer gespeichert wird. (vgl. Schwarz, 1994: 11) Zwischen semantischen, enzyklopädischem und pragmatischem Wissen wird nicht mehr strikt getrennt, semantische Einheiten sind Bestandteile kognitiver Domänen, eingebunden in komplexe mentale Strukturen, die Wissen über die Welt in geordneten Zusammenhängen im Gedächtnis repräsentieren. (Cruse, 2002: 279)

Für die modularistisch orientierte Richtung sind sprachliche Regeln und Prinzipien von kognitiven Prinzipien, die teils modalitätsspezifisch, teils generell sind, getrennt. Demnach besteht unsere Kognition aus verschiedenen Subsystemen (Modulen), die jeweils eigenen Gesetzmäßigkeiten folgen, aber in vielfältigen Beziehungen zueinander stehen und bei komplexen kognitiven Tätigkeiten miteinander interagieren. (Schwarz, 1994: 12) Obwohl beide Ansätze heute noch als unzureichend erforscht gelten, verbindet sie jedoch die Annahme, dass eine strikte Trennung zwischen sprachlichen Bedeutungen und nichtsprachlichem Weltwissen nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Die Kognition besteht aus

- verschiedenen mentalen, nach spezifischen Prinzipien aufgebauten Subsystemen (motorisches, taktiler, räumlich-perzeptuelles Wissen)
- modalitätsspezifischen²¹¹ Repräsentationen

und die Informationen aus diesen verschiedenen Kenntnissystemen werden aufeinander bezogen und zu holistischen Einheiten und Wahrnehmungserlebnissen integriert.

Zugang zu unserer uns umgebenden Realität haben wir nicht direkt, sondern nur über unsere internen Repräsentationen. Das konzeptuelle System „stellt ein Raster von ontologischen Kategorien zur Verarbeitung und Klassifizierung unserer Umweltreize bereit“ (Cruse, a.a.O. S.278), z. B. bei der Interpretation sprachlicher Äußerungen: die Bedeutungen werden auf Grund ihrer Variabilität und Kontextabhängigkeit durch Rückgriff auf konzeptuelles Wissen verarbeitet. Dieses ist aufs engste mit den Prinzipien von Identität und Äquivalenz verknüpft. Wir können nur auf der Grundlage mentaler Repräsentationen des LZG Objekte erkennen bzw. wieder erkennen.

Das Identitätsprinzip ermöglicht das Erkennen eines Objekts zu unterschiedlichen Zeitpunkten und an verschiedenen Orten als dasselbe Objekt. Das Äquivalenzprinzip ermöglicht die Klassifizierung von zwei verschiedenen Objekten als Vertreter einer Klasse (z.B. verschiedene Bäume an verschiedenen Orten als Vertreter der Klasse Bäume).

Kategoriales und partikulares Wissen, allgemeines und spezifisch-individuelles Wissen stehen nicht separat voneinander, sondern in einer ständigen Interaktion. Allgemeines Wissen wird benutzt, um partikulares Wissen zu verstehen, partikulares Wissen, um allgemeines Wissen zu vervollständigen und evtl. zu modifizieren.

(vgl. Schwarz, 1994: 22-26) Die Bedeutung von Wörtern sind geistige Einheiten, die an sprachliche Ausdrücke geknüpft sind und Informationen über die Welt abspeichern.

Diese nennt man konzeptuelle Informationen. (ebd., S. 15) ²¹²

In einer Hypothese der linguistischen Semantik, der „Merkmalhypothese“, sind Bedeutungen keine ganzheitlichen, nicht weiter zu analysierende Einheiten, sondern setzen sich aus elementaren Inhaltselementen, den sog. semantischen Merkmalen zusammen. Bedeutungen wird eine innere Struktur zugesprochen, die als Merkmals-

²¹¹ Definition Intermodalität:

Unter Intermodalität versteht man im psychologisch-medizinischen Sprachgebrauch die Fähigkeit, Wahrnehmungsinhalte aus verschiedenen Sinnesgebieten miteinander zu verbinden. Die Integration wird nach einer Hypothese von Cruse (S. 278) durch eine Information amodal oder zumindest intermodal speichernde „abstrakte Ebene“ des konzeptuellen Systems ermöglicht. Repräsentationen einer spezifischen Modalität können dadurch prinzipiell auch in eine andere „übersetzt“ werden, z.B. können wir motorische Handlungen bildlich oder sprachlich repräsentieren.

²¹² Geistige Einheiten, die der direkten Beobachtung nicht zugänglich sind (Black-Box-Problematik), sondern nur durch Introspektion = Selbstbeobachtung zugänglich sind.

bündel repräsentiert werden können – die Kombination bestimmter Merkmale konstituiert die Bedeutung eines Wortes. Allerdings gibt es typische Randbereichsunschärfen (Schwarz, 1994: 48), deshalb greift die Prototypentheorie: Konzeptuelle Informationen gruppieren sich um eine Standardrepräsentation, den Prototypen. Mitglieder von Kategorien lassen sich auf einem Kontinuum der Kategorienzugehörigkeit anordnen. (ebd., S. 49) Die Prototypen gelten nicht nur für Objektklassen, auch kategoriale Zustands-, Vorgangs- und Handlungskonzepte weisen eine solche Strukturierung auf. Ihnen zugrunde liegen die sog. Basiskategorien als allgemeinste Kategorien, von denen man sich noch ein mentales Bild machen kann. (ebd., S. 52) Der Bezug auf Schütz wird deutlich. Dieser hatte geschrieben, dass in der Sprache die allermeisten lebensweltlichen Typisierungen objektiviert sind. Sprache ist eine Form der „Sedimentierung typischer Erfahrungsschemata, die in einer Gesellschaft typisch relevant sind“. (1975/1979: 233) Siehe auch Berger und Luckmann (1966: 55 u. 57): Die individuellen Typisierungen bilden den Wissensvorrat des Einzelnen (Sedimentierung).

Eigene und fremde (über Sprache vermittelte) Erfahrungen werden im Wissensvorrat als Schema abgelagert, welche zur Interpretation der Welt nach bekannten Regeln führt.

5.7.2 Konzepte des Selbst: Selbstmodell, Selbstkonzept, Selbstschemata

William James (1890) war der erste Theoretiker des Selbst.²¹³

Das Selbst im Jugendalter war unter dem Stichwort der Identitätsentwicklung seit langem ein wichtiger Forschungsgegenstand, seitdem hat jedoch die „Lebensspannen-Perspektive“ unter Einbeziehung des hohen und höchsten Alters Einzug in die Selbstkonzept-Forschung gehalten. Bereichernd für die Selbstkonzept-Forschung war ebenfalls die Erforschung des autobiographischen Gedächtnisses und der narrativen Rekonstruktion der eigenen Lebensgeschichte: Menschen haben auch ein Wissen darüber, woher sie kommen, wie sie früher waren und wie sie künftig vermutlich sein werden oder sein wollen. (vgl. Thompson et.al. 1998: 10)

Handelt es sich bei diesem Kompositum des „Selbst“ nur um ein wissenschaftstheoretisches Konzept zur „Beschreibung des Selbst“? Für Epstein (1979: 15f.) handelt es sich „in der Tat um eine Selbsttheorie“, die Menschen zwangsläufig entwickeln müssen, weil sie für die Steuerung ihres Lebens notwendig sei. Sie diene den grundlegenden Funktionen der Assimilation von Erfahrungsdaten, der günstigen Lust-Unlust-Balance und der Aufrechterhaltung der Wertschätzung. (ebd., S. 42)

²¹³ James formulierte drei Komponenten der Erfahrung des Selbst: das materielle Ich: (das körperliche Selbst einschl. materieller Objekte in der Umgebung), das soziale Ich: (Unser Bewusstsein dessen, wie andere uns sehen), das spirituelle Ich: (das Selbst, das private Gedanken und Gefühle überwacht).

Eine entscheidende Wende in der wissenschaftspsychologischen Reformulierung des Selbstkonzeptes hat sich nach Fillipi (1979: 7) mit Hazel Markus Ende der 70er Jahre abgezeichnet. Die Forschung beschränkte sich bis dahin darauf, „das (positive vs. negative) Selbstkonzept als situationsinvariantes, zeitlich stabiles und insofern statisch konzipiertes Persönlichkeitsmerkmal“ zu sehen. Deutlich war eine Tendenz zur Bevorzugung der dispositionalen gegenüber situationalen Erklärungsansätzen.

Für lange Zeit wurde ein situativer Bezug bei Konstrukten wie Selbstkonzept oder Selbstwertgefühl nicht mitgedacht, (Fillipi, 1979: 8) mit Ausnahme von Bem (1972), der postulierte, dass das generelle interne Modell, dass eine Person von sich aufgebaut hat,aus situationsspezifischen Partialmodellen abgeleitet ist. (Bem, 1972)

Nach Fillipi ist die traditionelle Selbstkonzept Forschung seither eine fruchtbare Verbindung mit der kognitiven Psychologie und den Neurowissenschaften eingegangen, welche insbesondere die Dynamik des Selbstkonzepts deutlicher in das Blickfeld gerückt hat und gezeigt hat, dass „das selbstbezogene Wissenssystem wie kein anderes zentral im Schnittpunkt von Emotion, Motivation und Kognition liegt“. (Fillipi, 1979: 10)

Zum Begriff Selbstkonzept (vgl. Gerrig, R. J., Zimbardo, P.G., 2008: 531): „Das Selbstkonzept ist eine dynamische geistige Struktur, die intra- und interpersonale Verhaltensweisen und Prozesse motiviert, interpretiert, strukturiert, vermittelt und reguliert“. (...) Es umfasst viele Komponenten: die Erinnerungen an sich selbst, Überzeugungen über Eigenschaften, Motive, Werte und Fähigkeiten, das ideale Selbst, das ich am liebsten werden möchte, die möglichen Selbste, die ich erwäge, positive und negative Bewertungen Ihrer selbst (Selbstwertgefühl) und Überzeugungen davon, was sie über andere denken. ²¹⁴ Das „Selbst“ ist kein Homunkulus, keine „Person in der Person“, sondern nur ein Sammelbegriff für eine Vielzahl, freilich thematisch konvergenter Fragen und Probleme (Grewe, 2000: 16) Es ist nach Markus und Wulf (1987) ein dynamisches System, das einerseits auf die jeweilige Person bezogene Überzeugungs- und Erinnerungsinhalte in hochstrukturierter Form und andererseits die mit diesen Inhalten und Strukturen operierenden Prozesse und Mechanismen umfasst. (ebd., S. 17): „Self as process“ und „self as product“ sollte aber nicht als (schroffe) Gegenüberstellung gesehen werden. Das, was sich der bewusst handelnden Person als das phänomenale Ich präsentiert (das „I“ Meads) ist ein Geflecht von Prozessen, Dynamiken und Interaktionen, die mit den vielfältigen Inhalten des „Me“ operieren. (vgl. Grewe, 2000: 17) Im Sinne des Informationsverarbeitungsparadigmas würde man von Algorithmen und Datenstrukturen sprechen.

²¹⁴ Des Weiteren auch der Verweis auf die „zeitliche Erstreckung des Wissens über und um die eigene Existenz“ mit der Differenzierung von Michael Lewis in ein (früheres) „existentielles“ und eines (späteren) „kategorialen“ Selbst.

5.7.2.1 Metzinger: Selbstmodell-Theorie

Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität von Metzinger (2004/2006) will erklären, wie die „eigene personale Identität und die mit ihr verbundene Selbstgewissheit“ im bewussten Erleben erscheint. Die grundlegende These hierbei ist: Niemand hat oder ist ein Selbst, sondern hat (ist) nur ein Selbstmodell, das er von sich hat und dies ist letztlich nur ein komplexer Gehirnzustand! (Metzinger, 2006: 428) Das „Ich-Gefühl“ als subjektiv erlebtes Phänomen des „Jemand-Sein“, die „Selbst-Gewissheit“, ist nach Metzinger nur ein repräsentationales Konstrukt.

Das phänomenale Selbstmodell ist ein „integriertes und über die Zeit stabiles inneres Bild, das ein System von sich selbst als einem Ganzen besitzen kann“. (ebd., 2006: 423) Die phänomenale Transparenz dieses inneren Modells sorgt dafür, dass wir es nicht mehr als Repräsentation (als internes Modell) erkennen können, sondern es als „naive Realisten“ für unsere eigene und einzige subjektive Wirklichkeit halten.²¹⁵

Das bewusste Selbst, das phänomenale Erleben des „Jemand-Seins“, das Ich-Gefühl, ist der dynamische Inhalt eines phänomenalen Selbstmodells. (Metzinger, 2006: 427) Daher sollte die Vorstellung eines Selbst als eines besonderen Dings, einer Substanz oder Essenz gründlich aufgegeben werden, weil das Selbst nur eine „dynamische Struktur“ oder ein „dynamischer Prozess“ ist. In diesem phänomenalen Selbstmodell sind, und das ist hervorzuheben, nicht nur kognitive Prozesse als Inhalte einer phänomenal erlebten Kognition, sondern auch alle körperlichen Empfindungen und der gegenwärtige emotionale Zustand, der meine Aufmerksamkeit erregt, einbezogen, die letzteren beiden jedoch als Inhalt einer Reflektion auf diese Zustände. (vgl. Metzinger, 2006: 428) Das phänomenale Selbstmodell ist damit eine Gehirnaktivität. Der repräsentationale Träger des bewussten Selbst-Erlebens sind komplexe neuronale Aktivierungsmuster: „Menschen haben weder ein *Selbst* noch sind sie ein *Selbst*, sondern nur die Wahrnehmung eines „Selbst-Erlebens“. (Metzinger Vortrag auf der „BrainFair, 2005): „Was sie haben, ist ein *Selbstmodell* – und dies ist letztlich ein komplexer Gehirnzustand“. (Metzinger, 2006: 428) Das „Ich-Gefühl“ oder das Gefühl eines „Selbst“ ist ein repräsentationales Konstrukt, eine „interne, dynamische Repräsentation des Organismus als Ganzem, die in ein virtuelles Gegenwartsfenster eingebettet wurde und die Transparenzbedingung erfüllt“, sie ist „nur eine Erscheinung“. (ebd., S. 428)²¹⁶

²¹⁵ Der Grund für diese „Naivität“ ist, dass die dem aktuellen Erlebnis (der aktuellen phänomenalen Repräsentation) vorgelagerten Verarbeitungsstufen im Gehirn für die Introspektion nicht (attentional) verfügbar sind. (vgl. Metzinger, 2006: 426) Menschen haben einen „eingebauten blinden Fleck“, „ein strukturell verankertes Defizit“ darin zu erkennen, dass die „Inhalte seiner subjektiven Erfahrungen starke selbstkonstruierte Aspekte besitzen“. (ders. S. 426)

²¹⁶ auch Husserl insistierte in seinen frühen Schriften darauf, dass das „reine Ich“ als Beziehungspunkt, als Grund aller Erlebnisse eine Fiktion ist, denn sein empirisches „Ich“ bedeutete Bewusstseinstrom – er nannte dies „phänomenologisches Ich“ und der Träger dieses Bewusstseins ist das Subjekt-Ich. Bewusstsein ist nur möglich in Bezug auf ein Ich. (Husserl, Logische Untersuchungen; 331 und Hua XVI, 40)

Die Phänomenologie des Wissens, das man ein Selbst ist, das phänomenale „Ich-Gefühl“, ist lediglich Ausdruck der Transparenz phänomenaler Repräsentation und sie entsteht durch einen „Mangel an Informationen“, durch ein „naiv-realistisches Selbstmissverständnis“, durch „autoepistemische Geschlossenheit in einem selbstre-präsentierenden System. (ebd., S. 426) Die Transparenz phänomenalen Erlebens ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht „eine besondere Form von *innerer Dunkelheit*“. (ebd., S. 429)²¹⁷ Das phänomenale Erleben von persönlicher Substantialität, Essentialität und Individualität sind „nur“ besondere Formen von bewussten, repräsentationalen Inhalten.

Die Einheitlichkeit und Integrität der erlebten Welt, ihre subjektiv erlebte Kohärenz, soll neurobiologisch durch eine *Insel maximaler kausaler Dichte* im Informationsfluss des eigenen repräsentationalen Systems, als *funktionaler Cluster* oder, anders ausgedrückt, durch „die hohe interne Korrelation einer Teilmenge der physikalischen Ereignisse in unserem Gehirn“ (Metzinger, 2006: 436) ermöglicht werden.²¹⁸ Die hohe physikalische Dichte ist das Merkmal des einem Organismus gegenwärtig bewussten Modell der Welt.²¹⁹ Dieser „dynamische Kernzustand“ des Gehirns wird, was als konstruktivistische These (v. Glasersfeld z.B.) seit längerem postuliert wurde, in höherem Maße von internen Informationen als durch externe Stimulis bestimmt. Und auch Roth (1985) formulierte prägnant: „das meiste, was wir wahrnehmen, stammt aus unserem Gedächtnis“. Für Metzinger ist das bewusste Realitätsmodell ein internes Konstrukt, das „von externen Ereignissen lediglich pertubiert, also *gestört* und dadurch gezwungen wird, sich in immer neue stabile Zustände hineinzubewegen“. (Metzinger, 2006: 436) Was wir unser waches Leben nennen, ist in Wirklichkeit eine Form von „Online-Traum“ (ebd., S. 435), bzw. ein traumähnlicher Zustand, in dem die autonome innere Aktivität des Systems fortwährend durch aktuelle sensorische Inputs eingeschränkt wird. (ebd., S. 435) „Die Invarianz der körperlichen Selbstwahrnehmung, die auch durch Träume oder Schlafphasen nicht unterbrochen wird und die fiktive Verkettung phänomenaler Erlebnisse durch das autobiographische Gedächtnis konstituieren das bewusste Erleben eines die Zeit überdauernden Subjekts“. (ebd., S. 464) Daher ist in Wirklichkeit Selbstbewusstsein ein episodisch auftretender Vorgang (ebd., S. 465) und Reflexivität keine Beziehung, sondern ein kon-

²¹⁷ Dies erinnert an Luhmann, der postuliert, dass „beobachtende Systeme die Voraussetzungen ihrer Erkenntnisfähigkeit nicht erfassen“ und dass sie diese Beobachtungen in einem selbsterzeugten binären Modus durchführen.

²¹⁸ „dynamic core hypothesis“ von Tononi und Edelman, 2000a

²¹⁹ Im Gehirn treten gleichzeitig eine Vielzahl solcher dynamischer und kohärenter (nicht-teilbarer) Cluster auf und es ist bis heute kontrovers, welche Eigenschaft diese zum „*primus inter pares*“ machen, also zu dem, was genau den jeweiligen Cluster „zu der subjektiven Welt macht, in der der Organismus sein bewusstes Leben lebt“. (Metzinger, 437) Die Suche nach allgemeinen und globalen neuronalen Korrelat von Bewusstsein bzw. für ein kohärentes bewusstes Weltmodell ist bis heute jedoch nicht erfolgreich gewesen.

struktiver dynamischer Vorgang, der ein aktualisiertes Selbstmodell erzeugt. (ebd., S. 465)

Welche Eigenschaften müssen Repräsentationen in einem gegebenen System besitzen, um zu *phänomenalen* Repräsentationen zu werden, zum Inhalt eines Bewusstseins, zu einem „subjektiven globalen Modell der Realität“ und wie entsteht hieraus die individuelle Erste-Person-Perspektive, die subjektive „Gegenwart meiner Welt“? (Metzinger, 2006: 423) Hier werden die folgenden drei Bedingungen als Voraussetzung für eine noch äußerst primitive, minimalste Form von Bewusstheit genannt: Globalität, Gegenwärtigkeit und Transparenz:

a) Globalität

Die Teilmenge der gerade in einem System verfügbaren Informationen erzeugen immer einen „globalen situativen Kontext“, ein einziges, kohärentes und globales Modell der Realität (Metzinger, 2006: 427), das global für viele verschiedene, zeitgleich ablaufende Verarbeitungsvorgänge verfügbar ist, wie z.B. für selektive Handlungskontrolle oder willentliche Aufmerksamkeit, aber auch für kognitive Prozeduren wie Kategorisierung oder Begriffsbildung. Phänomenale Repräsentate sind zu jeder Zeit in ein funktional aktives Modell der Welt eingebettet (Ytes, 1985, in: Metzinger, 2006: 433), das auch das Ziel hat, Datenüberflutung und Widersprüche (Ambiguitäten) zu reduzieren.²²⁰

b) Gegenwärtigkeit

Gegenwärtigkeit ist ein zentrales Merkmal der subjektiv erlebten Realität, denn die mir erscheinende Welt erscheint *jetzt* und als *unmittelbar* im *Jetzt* und sie wird als *jetzt aktuelle* Information präsentiert, obwohl sie nur eine Form von Erinnerung ist. Ohne diese Gegenwärtigkeit des *Jetzt* würde die Welt nicht mehr *erscheinen*. „Repräsentationen von Einzelereignissen werden fortlaufend in ineinander eingebettete psychologische Augenblicke integriert“, so als ob wir eine (voll entfaltete) Gegenwart – ein phänomenales *Jetzt* – als eingebettet in einen gerichteten Fluss erleben, „also die Erfahrung einer Überlagerung von Präsenz und Dauer“. (Metzinger, 2006: 438 mit Bezug auf James, W., 1959 (1980)), als zeitliche Gestalt, die eine Richtung besitzt. Dabei ist die „*Insel des Jetzt*“ im Fluss der Zeit „auf eine merkwürdige Art selbst ein Teil des Flusses“. (ebd., S. 449)²²¹ Dynamizität ist eine natürliche Erweiterung

²²⁰ Weder Theorien noch Nachweise über mögliche (minimal hinreichende) neuronale Korrelate für die Entstehung eines kohärenten, bewussten Weltmodells liegen zurzeit vor.

²²¹ „Es existieren zeitliche Gestalten, Inseln aus individuell charakterisierten Momenten“ (Metzinger, 2006: 438) vor einem Hintergrund, der sie gleichzeitig verbindet als auch unterscheidbar macht. Dieser Hintergrund selbst ist dynamisch und besitzt eine Richtung. Diese mentale Erfahrung von Zeitlichkeit ist jedoch (nur) eine „Simulation“ des Gehirns, da in der physikalischen Welt kein *Jetzt* existiert, bewusste Erfahrung demnach eine *Form von Erinnerung*, die als aktuelle Information präsentiert wird. (ebd., S. 439)

rung der Gegenwärtigkeit, insofern die „Erfahrung des Fließens, der Dauer und des Wandels *kontinuierlich* und bruchlos in den zeitlichen Hintergrund einer Gegenwart integriert“ ist. (ebd., S. 449)

c) Transparenz

Als allgemeines Prinzip formuliert Metzinger (2006: 426), das für jeden bewussten Zustand der „Grad seiner phänomenalen Transparenz umgekehrt proportional zu dem Grad der introspektiven Verfügbarkeit früherer Verarbeitungsschritte für die Aufmerksamkeit“ ist. Die repräsentative Natur des Inhalts der subjektiven Erfahrung ist der bewussten Erfahrung nicht zugänglich, die vollständige Transparenz verhindert das Gewahrwerden der Tatsache, dass die Erfahrung eine konstruierte Erfahrung, eine Repräsentation ist und das System ist (durch Mangel an Informationen) in einem „*naiven Realismus*“ gefangen. Insofern ist Transparenz „*eine besondere Form der Dunkelheit*“. (ebd., S. 426)

d) Die Perspektive der ersten Person

Wir können uns, wie Metzinger sagt, nicht von der Illusion befreien, dass unser Selbst eine räumliche Lokalisierung besitzt, nämlich als Mittelpunkt der visuellen Welt. Der phänomenale Raum hat ein phänomenales Selbst als Zentrum, einen „point of view“. (Metzinger, 2006: 450) Verursacht wird dies durch den strukturellen Aufbau unseres Gesichtsfeldes und unseres bewussten Raumerlebens (Perspektivität z.B.), aber auch durch die „Matrix des Körperschemas“, die eine Art „Anker“ für das menschliche Selbstmodell darstellen. Gleichzeitig entsteht offenbar zugleich mit der Subjektivität eine Beobachterposition, welche die Subjekt-Objekt-Differenz ermöglicht. Das phänomenale Selbstmodell, das eine Person von sich selbst hat, ermöglicht ihr die Markierung einer Innen-Außen-Grenze und einer „Beziehung“ zwischen einem sich selbst gegenüber völlig transparentem Selbstmodell und einer (oder mehrerer) Objektkomponenten – einem *Nicht-Selbst* – und damit eine höhere Form von Bewusstheit. Dies ist eine höhere Form von Bewusstheit, weil hier nicht nur die Person als Ganzes in einem Selbstmodell, sondern zusätzlich die Beziehung zu Objekten in der Umgebung repräsentiert werden, eine, wie Metzinger (2006: 431) sagt, „fortlaufende Korepräsentation der repräsentationalen Beziehung“. (Bsp.: Ich bin jemand, der gerade ein Auto auf der Straße vor mir vorbeifahren sieht (und hört) – ich bin jemand, der deswegen zurückweicht auf den Gehweg bzw. stehen bleibt – ich bin jemand, dem gerade bewusst wird, dass er zu Fuß geht). Die innere Repräsentation eines Ich-Standpunktes in (einfachen oder komplexen) Relationen mit anderen Objekten, die sich im Aufmerksamkeitsfokus einstellen oder in Handlungen, im dichten Geflecht von sinnlich-perceptuellen, affektiven, kinästhetischen oder kognitiven „Ereignissen“, erzeugt eine Intentionalitätsrelation (Metzinger), eine subjektive Innen-

perspektive, die sich selbst als repräsentierend erlebt. Ein Wahrnehmungszustand ist für Metzinger (2006: 431) immer „eine Beziehung zu diesem Teil der Umwelt“ (einschließlich innerer Umwelten), ein „vollständig entfaltetes phänomenales Selbstbewusstsein beinhaltet immer eine Relation zwischen dem phänomenalen Selbst und einer Objektkomponente“. Phänomenale Information als aktive Information ist holistisch integriert und aktualisiert sich als repräsentationaler Inhalt eines Weltmodells in einem einzigen Schritt. Nicht nur das bewusste Selbst bildet ein integriertes Ganzes, alle Wahrnehmungserlebnisse wie eine Landschaft oder eine komplexe Szene oder Situationen z.B. werden als sensorische Ganzheiten erlebt. Sie aktualisieren sich weder als isolierte Teile einer Menge noch Schritt für Schritt, sondern ganzheitlich und gleichzeitig. „Das menschliche Selbstmodell zeigt ein Kontinuum zwischen Transparenz und Opazität“, z.B. werden heftige Reaktionen oder Schmerz phänomenal direkter, unmittelbarer erlebt als z.B. Gedanken. Höherstufige Prozesse der Selbstmodellierung wie selbstgerichtete Aufmerksamkeit und Kognition, also „nachdenken über sich selbst“, sich von sich selbst distanzieren bzw. Reflexionen erzeugen „höherstufige selbstrepräsentationale Inhalte“, denen auch eigen ist, dass sie die vollständige Transparenz des „naiven Realismus“ hin zu mehr Opazität verlassen.

Das Erleben der „Meinigkeit“, typischerweise in Aussagen wie: ich empfinde mein Bein als fest“ z.B. formulierbar, drückt neben der Subjektivität eine Objektivierung aus. Neben der unhintergehbaren Empfindung, dass dieser Körperteil „mein eigenes“ ist, tritt ein Beobachter, der mit einem repräsentationalen Konstrukt operiert, dessen ich mir gleichzeitig auch bewusst bin. In der zentralen Frage der Leiblichkeit, einen „Leib zu sein“ und einen „Körper zu haben“, postuliert die Selbstmodelltheorie eine holistische Perspektive mit mereologischer Struktur („in der Wesen wie wir eine repräsentationale Struktur als in das PSM²²² integriert erleben“ (Metzinger, 200: 454)) und formuliert hier neurophänomenologisch, was Plessner mit „exzentrischer Positionalität“ bezeichnet hat.

Auch für die SMT²²³ ist das Leiberleben der Anker, der uns nicht nur im Körper, sondern auch in der Gegenwärtigkeit (in einem phänomenalen Gegenwartsfenster) verankert, gleichzeitig eine der größten Leistungen des menschlichen Selbstmodells. (vgl. Metzinger, 2006: 454) Gleichwohl ist, wie Metzinger schreibt, für phänomenales Körpererleben kein Körper notwendig, da dieser phänomenale Gehalt vollständig durch die internen Eigenschaften des Gehirns determiniert ist. (462)

Kritik

Die Souveränität, mit der eine Reihe von Hirnforschern, ob aus der natur- oder geisteswissenschaftlichen Tradition kommend, behaupten, dass auch die höchsten Geis-

²²² PSM: phänomenales Selbstmodell

²²³ SMT: Selbstmodelltheorie

testätigkeiten auf biologischen Prozessen beruhen, (vgl. Elger, 2005: 36) wird durch das Einverständnis z. B. von Metzinger (2006) konterkariert, dass zurzeit weder Theorien noch Nachweise über mögliche (minimal hinreichende) neuronale Korrelate für die Entstehung eines kohärenten, bewussten Weltmodells vorliegen.²²⁴

Es scheint ein „Kategorienfehler“ oder ein „naturalistischer Fehlschluss“ zu sein, von den aufgrund verfeinerter Messmethoden gewonnenen Daten auf die psychischen Prozesse selbst zu schließen – diese sind aber nur die Indikatoren solcher Prozesse. (vgl. auch: Fiedler, 2005: 60) oder Mutschler (2004: 529-532), der deutlich macht, dass erst eine Theorie das Gerüst bildet, dass Messwerten Bedeutung verleiht.²²⁵ Eben dies scheint auch eine Intention der Selbstmodelltheorie zu sein, ein theoretisches Gesamtmodell zu beschreiben für die noch zu erwartenden Innovationen (physikalischen Beweise oder Nachweise) der verschiedenen Neurofächer bzw. der Hirnforschung.

In der Frage des Zusammenspiels der „Geist-Seele-Gehirn-Einheit“ ist die Forschung noch weit von einem schlüssigen Gesamtmodell entfernt und dies auch wegen ihres kaum reflektierten Naturalismus, der – in Anspielung auf die Transparenzbedingung des Selbstmodells – zu einem „kulturell blinden Fleck“ führt. Verständlich, dass auch innerhalb der Disziplin die Kulturkontroverse geführt wird, so bei Prinz (2005: 35), für den Menschen das, was sie sind, vor allem durch ihre Kultur sind und der postuliert, dass neben neurobiologischen, kulturelle und soziale Faktoren stärker in einer Rahmentheorie berücksichtigt werden müssen. Und auch der Göttinger Hirnforscher, Gerald Hüther (2006: 56) formuliert, dass Bewusstsein und die Fähigkeit zur gerichteten Aufmerksamkeit weniger das Ergebnis autonomer Gehirnprozesse zu sein scheinen als durch soziale Erfahrungen vermittelte Lernprozesse. Ebenso Gieser, der wegen der „unvorstellbaren Komplexität der neuronalen Verschaltungen“ eine noch weitgehende Unkenntnis in der Frage sieht, wie sich neuronale Aktivitäten in bewusstes Erleben verwandelt. Möglicherweise wird dies prinzipiell nicht entschlüsselbar sein.^{226 227}

²²⁴ 100 Mrd. Neuronen erzeugen mit chaotischen, noch völlig ungeklärten Regeln in unvorstellbarer Geschwindigkeit neue Netzwerkverbindungen, aber die Vergleichbarkeit neurobiologischer Vorgänge auf vergleichbares (seelisches) Erleben wird bis heute nur behauptet, ist aber nicht bewiesen.

²²⁵ Der Neurowissenschaftler Henry Markram sagte: „Wir haben so unglaublich viele Daten gesammelt – und wir betreiben ja jetzt seit ungefähr hundert Jahren Hirnforschung – und es wird eigentlich alles immer nur komplizierter. Wir kommen dem wesentlichen Ziel nicht dadurch näher, dass wir immer mehr Daten sammeln. Es müsste eigentlich jetzt erstmal integriert werden.“ (Zit. von Klaus Pawelzyk, 2005) „Wir sind in einer Art prä-galileischen Phase.“ „Es ist wie in dem alten Witz: Sie haben den Schlüssel verloren und suchen ihn natürlich unter der Lampe. Da, wo Licht scheint – woanders können Sie ja auch nichts sehen. So funktioniert in weiten Teile die Hirnforschung“. (Pawelzyk, 2005)

²²⁶ In der Hirnforschung dominieren evolutionäre Prinzipien von Selbstorganisation, Nützlichkeit und Viabilität und sie werden begleitet von einem neuen Interesse am Sozialdarwinismus in Gestalt der Neurobiologie. Diese beschreibt z.B. kooperatives Verhalten als „reziproken Altruismus“ unter dem Aspekt künftigen Nutzens und auch der Glaube wird mit den Vorzügen und der Sicherheit des Gemeinschaftslebens erklärt. (vgl. Buss, 2004)

²²⁷ Jan Phillip Reemtsma (2006: 199) kommentierte dies süffisant: ...das die Neurobiologie sich anschickt, Grundlagendisziplin zu werden, wie es früher die Physik anstrebte, merkt man daran, das Vertre-

5.7.2.2 Grewe´s dreidimensionale Topographie des Selbst

Die subjektiv erlebte Kontinuität und Konsistenz des Selbst über die Lebensspanne hinweg, das Phänomen einer personalen und sozialen Identität ist angesichts lebenslanger Entwicklung und permanenter eigener Veränderungen und wechselnder sozialer Kontexte und Lebensumstände erklärungsbedürftig und alles andere als trivial (Grewe, 2000: 21) Zunächst ist da natürlich die Gewohnheit, die schon Aristoteles als „unsere zweite Natur“ ausgemacht hatte. Durch Erfahrung Gelerntes wird mit Hilfe der Gewohnheit in dauerhafte Dispositionen verwandelt, die unser zukünftiges Verhalten strukturieren. (vgl. Kaufmann, 2010:29) Schon die bloße Anhäufung erzeugt Kohärenz, weil sie das Verhalten wieder erkennbar macht und ein Gefühl von Dauer verleiht. Insofern fungieren Gewohnheiten auch als eine Art Schutz für das unter Informationsüberflutung und Entscheidungsdruck übermäßig belastete Gehirn. Der Einzelne flüchtet lieber in den tröstlichen Glauben an eine innere, überzeitliche Einheit und verhindert die Inkorporation dissonanter Schemata bzw. beeinflusst die Verarbeitung solcher Erfahrungen. Es besteht ein Konsens unter Selbst-Psychologen in der Überzeugung, dass selbst-relevante Informationen nicht einfach übernommen und integriert, sondern systematisch verarbeitet werden. (vgl. Grewe, 2000: 21) Die Informationsverarbeitung durch das Selbst operiert immer auch im Dienste des Selbst. Neben der bloßen Abbildung der „Realität“ sind Konsistenz des Selbstbildes und/oder Erhöhung des Selbstwertes bestimmend – alle Verarbeitungsprozesse dienen entweder dem „Realitätsprinzip“ (Handlungsfähigkeit des Individuums) oder dem „Lustprinzip“ (Integrität und Positivität des Selbstbild):

Selbst als Prozess: Funktion und Aktivierung

Aktivierung	Funktion	
bildes	Handlungsfähigkeit („Realitätsprinzip“)	Integrität und Positivität des Selbst- („Lustprinzip“)
pro-aktiv ("offensiv")	z.B. self-assessment (accuracy)	z.B. impression-management symbolic self-completion
re-aktiv ("defensiv")	z.B. self-immunization	z.B. denial, self-serving-bias

(aus: Grewe, 2000: 23)

ter dieser Disziplin anfangen, sich mit Philosophie zu beschäftigen und postulieren, (alsbald) all die Antworten auf die jahrhundertlang nicht beantworteten Fragen geben zu können.

- **Aktivitäten des self-assessments** sind proactive Versuche, die Realität selbstbezogener Überzeugungen zu testen (Sedikides, 1993)
- **Strategien des impression-managements** (Schlenker, 1980) und der symbolischen Selbst-Ergänzung (Bayer-Gollwitzer, in: Grewe, S.) sind offensive Versuche, ein erwünschtes Selbstbild durch aktive (aktiv provozierte) bestätigende Evidenz abzusichern.
- **Selbstwertdienliche Attributionen** (self-serving-bias) (Krahe, 1984) sind ebenso wie Leugnungstendenzen (Breznitz, 1981) ein Beispiel für defensive Reaktionen auf potentiell selbstbedrohliche Informationen, z.B. die eigenen Verhaltensmöglichkeiten selbst beeinträchtigen (sabotieren), um eine vorgefertigte Ausrede für Misserfolg zu haben.
- **Prozesse der Selbst-Immunisierung** (Grewe, a.a.O. S.23) integrieren bedrohliche Informationen zwar möglichst konsistent, aber im Grundsatz realitätsakzeptierend in des Selbstkonzept.

Ein geringes oder hohes Selbstwertgefühl entspricht einem negativen oder positiven Selbstkonzept. Menschen tendieren generell dazu, ihr Selbstwertgefühl zu bewahren und die Integrität ihres Selbstkonzeptes aufrecht zu erhalten. (Vignoles et. al. 2006)

Für Grewe besteht die Funktion dieser „selbst“-regulierenden Mechanismen darin, die Ich-Identität bedrohende Handlungsfähigkeit angesichts entwicklungsmaßiger Veränderungen und Verlust Erfahrungen aufrechtzuerhalten. Stabilität und Kontinuität des (angestrebten) Gefühls der Ich-Identität sind mit den Anforderungen verbunden, variabel und anpassungsfähig zu bleiben. (vgl. Werschkul, 2007: 34)

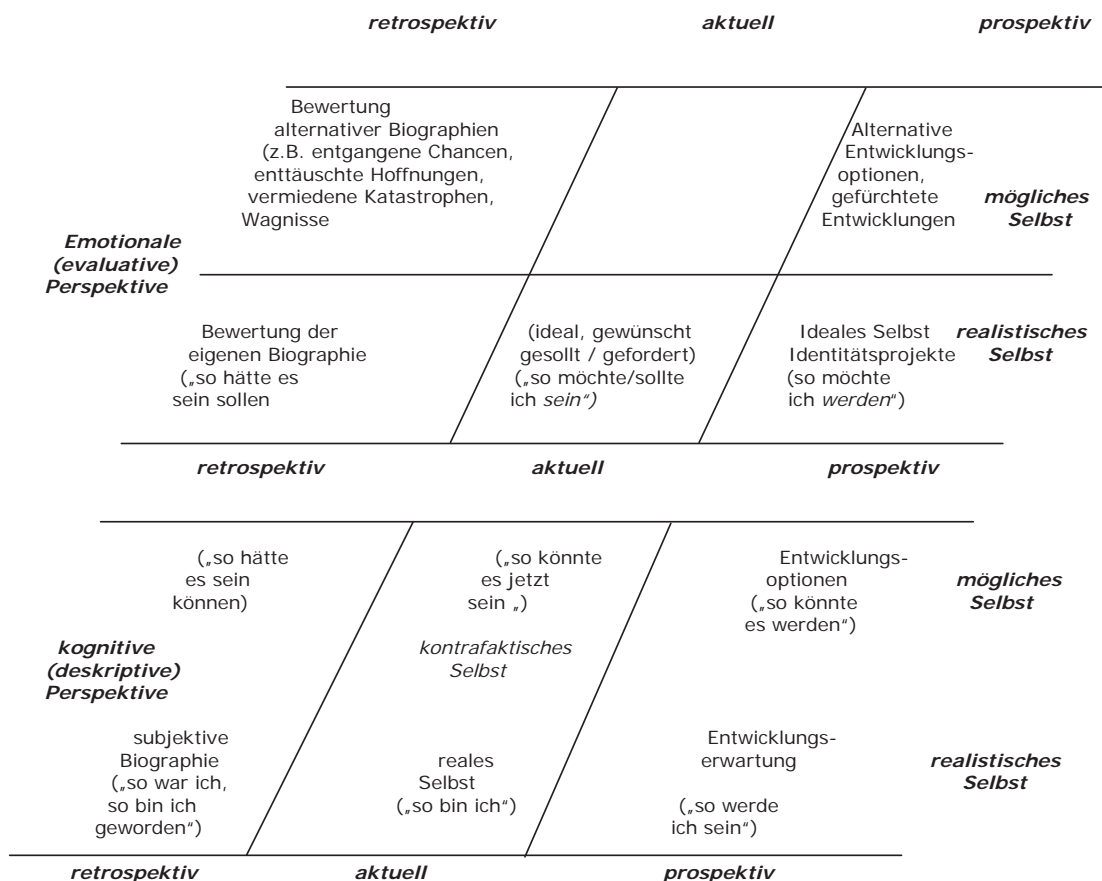
Nach Linville (1987) hat der Grad der Vernetzung der inhaltlichen Selbstkonzeptstruktur unmittelbare Konsequenzen für die Verletzlichkeit bzw. Widerstandsfähigkeit der Person gegen bedrohliche Erfahrungen.

Grewe hat in einer dreidimensionalen Topographie die emotionale und die kognitive Perspektive mit der zeitlichen Perspektive (retrospektiv, aktuell und prospektiv) verbunden. Nicht nur die beiden vorgenannten Perspektiven, insbesondere auch die Zuordnung in mögliche und realistische Selbste zeigt die Vielfalt der inkorporierten Schemata. Für Kaufmann illustriert die heutige Bedeutung dieser „virtuellen Innenwelten“ die „historische Wende“, die „Revolution der Identität“, ab der die Subjektivierung vielfältigste Formen annimmt (ab den 1960er Jahren). Im Gegensatz zu früheren Gesellschaften sind die Produkte der persönlichen Erfindungskraft, das „Spiel mit den Bildern der virtuellen Identitäten, die im „kleinen Kino“ vorgeführt werden“, (Kaufmann, 2001, 2005: 79) nicht nur „Wachträume“, sondern können zu Arbeitsschemata werden, die auf ein mögliches Projekt vorbereiten. Auch wenn die Mehrzahl der virtuellen Identitäten unrealisierte Träumereien bleiben, diejenigen, die sich

in Arbeitsschemata verwandeln, werden zu „möglichen Selbsten“. (Markus, Nurius, 1986)²²⁸

Die möglichen Selbste können nach Kaufmann (2005: 79) als eine der fortgeschrittensten Arten der Subjektivierung betrachtet werden, sie betonen die historische Wende. Sie sind „eines der wirkungsvollsten Instrumente, die es dem Individuum ermöglichen, sich von den selbst produzierten Determinanten zu lösen“. (ebd., S. 80) Für Kaufmann ist der Unterschied zwischen Selbstschematas und möglichen Selbsten durch die noch enge Bindung der Schemata an die Vergangenheit, die soziale Laufbahn und Geschichte der Person gekennzeichnet. Selbstschemata bleiben ein Produkt vergangener Sozialisation, Fragmente von Reflexen der Rollenübernahmen. (ebd., S. 77) Sie sind inkorporierte, unbewusste, „heimlich“ im Gedächtnis gespeicherte Schemata im Gegensatz zu den in freier und bildhafter Form durch das Bewusstsein wandernden möglichen Selbsten.²²⁹

Dreidimensionale Topographie des Selbst (nach Grewe, 2000)



²²⁸ Das Konstrukt der „possible Selves“ (Markus, Nurius, 1986) bietet eine Verbindung von Kognition und Motivation. Sie sind die kognitiven Befürchtungen, Hoffnungen, Ziele und Ängste, sie sind prognostische Entwürfe einer individuellen Zukunft, sind als lebhafte Bilder erlebbar und haben wegweisenden, signifikanten Einfluss auf emotionale und motivationale Zustände.

²²⁹ Selbstschemata werden „täglich von ihrer eigenen Geschichte konstruiert, haben das Gesellschaftliche auf spezifische Weise verinnerlicht und es in einem kontinuierlichen Dialog zwischen Gegenwart und Vergangenheit heimlich im Gedächtnis gespeichert“ (Kaufmann, 2005: 80)

Das Selbst steht im Spannungsfeld zwischen personaler Kontinuität und situationspezifischer Adaptivität; aber auch im Spannungsfeld zwischen dem Bedürfnis nach Einzigartigkeit und sozialer Verortung, im Spannungsfeld zwischen Normativem („Idealselbst“) und Faktischem („Realselbst“), im Spannungsfeld zwischen Wissen und Wollen, zwischen Denken und Fühlen. (Fillipi, 1979: 10)

Und natürlich wird hier auch die Spannung bei der Sicherung der personalen Identität und Kontinuität unter dem Erfordernis flexibler Anpassung an sich wandelnde Lebenskonzepte (und der „Lust nach Neuerfindung“) offenkundig. Die möglichen Selbstes erfordern Anstrengung und Risikobereitschaft, im Gegensatz zu den Selbstschemata und natürlich unvergleichbar anspruchsvoller als die unreflektierte Rollenübernahme in traditionellen Gesellschaften. Sie gestatten, durch die impulsive, widerständige und kreative Kraft des „I“, die innovatorische Arbeit der Selbsterneuerung und Selbsterfindung in den Grenzen des Machbaren, in der es zeitweise gelingt, sich von der eigenen persönlichen Geschichte zu befreien. (vgl. Kaufmann, 2005: 79f)

Das Modell wäre anwendungsbezogen zu differenzieren nach dem Abstraktionsniveau, auf dem die das Selbst betreffende Erfahrungen reflektiert werden, z.B. mit Keupp´s Modell der Teilidentitäten (Keupp, 2002: 217f).²³⁰

- a) die Ebene der situativen Selbstthematizierungen
- b) die Ebene der Teilidentitäten (Arbeit, Freizeit, Familie, Gesundheit usw.)
- c) die Ebene der Metaidentität („Dominierende Teilidentität“, Biographische Kern-Narrationen“, „Identitätsgefühl“)

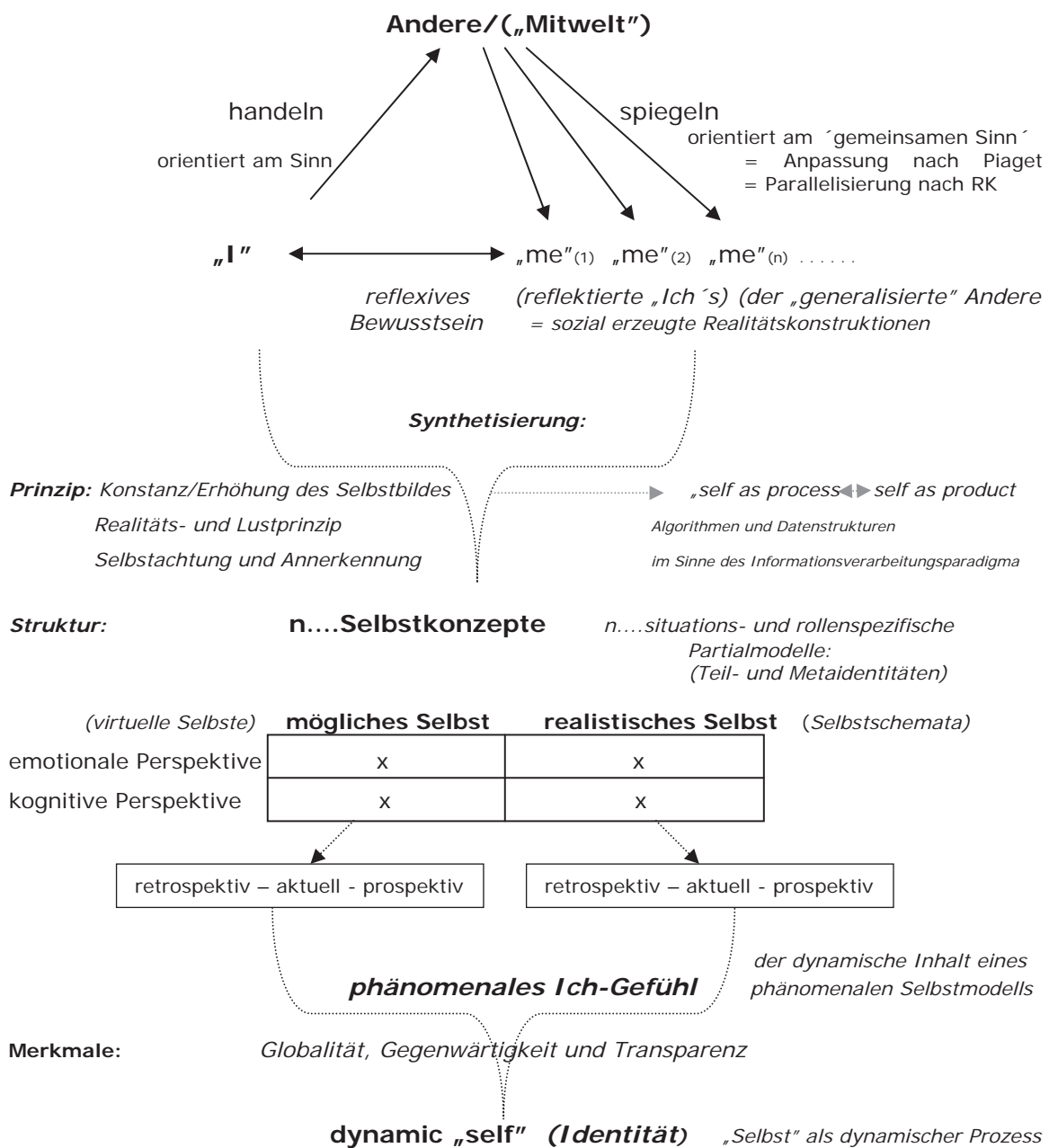
Beispielsweise als Mitglied einer Familie, Als Mann oder Frau, Freund oder Freundin, als Kollege, Vorgesetzter oder Unterstellter, in seiner Freizeit mit seinen Hobbies, z.B. als Sportler, Künstler oder Gärtner, als Fan eines Sportclubs, als Teil einer ethnischen Gruppe, als „Ausländer“ oder „Einheimischer“. In jeder dieser genannten Abstraktionsniveaus der Teilidentitäten entfaltet sich die komplexe dreidimensionale Struktur aus retrospektiven, aktuellen und zukünftigen, kognitiv und emotionalen wie auch möglichen und realistischen Selbst“en“ und illustrieren die alltägliche, gleichwohl komplexe Vielfalt und Breite der Selbstreflexionen. Im Alltagshandeln jedoch werden diese in der Regel nicht zu bewusst reflektierten Arbeitshypothesen, sondern eher als flüchtige Positionierungen, meist in Gestalt von Bildern wahrgenommen. Die Teilidentitäten verdichten sich im Zeitablauf und für den täglichen Gebrauch zu Bildern und bilden eine Hierarchie der gespeicherten Selbstbilder, die in der Reflexion, insbesondere im Handeln wirksam werden. Für Handlungstheorien wird dieses topographische Modell bereichernd sein, denn Identität entfaltet sich in den Bedingungen des Handelns. Als situative Selbstthematizierung filtert die Identität (die Selbstreflexion) die möglichen Handlungsschemata, meist in Form von Bil-

²³⁰ Obwohl es hierdurch eine kaum noch zu überschauende Komplexität gewinnen würde

dem, die durch Affekte reguliert werden und ist das Antriebsprinzip des Handelns. Dann, wenn die einfache Fortsetzung vor-reflexiv angetriebener Handlungsweisen behindert ist (vgl. Joas: 238) und der Akteur reflexiv Stellung beziehen muss, orientiert er sich (mehr oder weniger bewusst und differenziert) in dieser mehrdimensionalen Topographie von Selbst"bildern".

Nach Burke (2001) ist die Aktivierung multipler Identitäten, einschließlich der simultanen (oder fast simultanen) Aktivierung ein geläufiger, gewöhnlicher Vorgang.

5.7.2.3 Eine integrative Skizze der Selbstentwicklung²³¹



²³¹ mit Einbeziehung der kognitivistischen Identitätstheorien eine Weiterentwicklung der bereits vorgestellten Modelle zur Identitätsentwicklung

Im Platonismus und über Plotin in der Folge auch im Christentum steht das Ich einem „wahren Ich“ und einer „wahren ewigen Realität“ gegenüber. Das individuelle Ich ist ein „falsches Ich“ und die Welt ist nur die „Welt der Erscheinungen“. Das Ich lebte mit dem frustrierenden „Elementardefizit fehlender Gottesebenbürtigkeit“ (vgl. Beelmann, 1990: 11) Die angestrebte Erkenntnis (oder Erleuchtung) soll auch eine Katharsis, eine Verschmelzung sein oder auch nur, wie Rorty (1993: 56) schreibt, „das Gefühl der eigenen Identität mit dem größeren und besseren Wesen. Mit den Worten von Feuerbach (1976): Der Mensch schaut sein Wesen außer sich und dieses Wesen als das Gute an.

Mit Descartes wandelt sich die Gegenüberstellung von „Ich“ zu „wahrem Ich“ und „wahrer Realität“. Descartes, der nach Taylor dem Strom der in der Spätrenaissance wiederbelebten augustinischen Frömmigkeit zuzurechnen ist, gibt der augustinischen Idee der Innerlichkeit eine radikale Wendung: die Ordnung der Ideen ist nicht mehr etwas, was wir „vorfinden“, sondern etwas, was wir „aufbauen“. (Taylor, 1994: 262 u. 264) Der Schlüssel zu Erkenntnis wird in mentalen Prozessen des Ich's gesucht: Erkenntnis finden wir nicht außerhalb, sondern nur in uns selbst – „indem wir eine richtige Vorstellung von den Dingen haben“. Auch für Kant (1766/1787: 28) wird mit der „kopernikanischen Drehung“ der Metaphysik Erkenntnis nicht mehr in den Gegenständen gesucht, sondern die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten. Das Bewusstsein konstituiert das Weltverhältnis des Ich, was insbesondere in der räumlich-zeitlichen Struktur deutlich aufscheint. Diese Erhöhung des „Ich“ durch Substantivierung, die Descartes vornimmt, hat auch zur Folge, dass über das Ich gedacht wie über ein Ding oder ein Etwas. Aus einem Ich, das nur eine allgemeine Funktion der Rede ist, die reihum geht (Waldenfels, 2000: 263), aus einem Ich, das die Funktion des Ichsagens übernimmt, wird eine „Ichheit“ im Sinne einer allgemeinen Wesensstruktur oder einer generellen Funktion. (vgl. Scheler, S. 373-381, zit. in: Waldenfels, 2000: 263) Am Ende dieses Vorgangs gelangen wir zu einem Ich, das dieses oder jenes hat, dabei ist es doch nur der Bezugspunkt, von dem aus gesprochen wird,²³² eine Qualität, die das Subjekt als phänomenales Ich-Gefühl erlebt. Nach Kant (Kant, Kritik der reinen Vernunft: 344) verweist der formale Charakter „dieses Ich (...), welches denkt (...)“ auf die Notwendigkeit eines Halts, um welchen wir uns in einem beständigen Zirkel herumdrehen“. Hierzu Günter Abel (1998: 146): „Das Ich ist nicht das Denkende, vielmehr wird es gedacht. Das Ich ist erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst *gemacht* wird.“ Die Subjektkon-

²³² Bei den Griechen hatte das „Ich“ eine nur beiläufige Rolle, es „hat nichts von einer Substanz oder einem Etwas, dem man bestimmte bleibende Eigenschaften zuweisen könnte, sondern es bezeichnet eine Funktion, die wandert“. Die Unterscheidung zwischen „I“ und „me“ ist schon bei James angelegt und wurde von Mead übernommen. Im Englischen gibt es für das performative und das konstative „ich“ zwei Sprachformen, das „I“, welches die Funktion des Ichsagens übernimmt und das „me“, welches Thema der Rede ist. (Waldenfels, 2000: 261-262)

zeption, die Identität als etwas Substanzhaftes sieht, ist in der Spät-moderne nicht mehr zeitgemäß. Die Vorstellung vom „Ich“ als sich seiner selbst bewussten Instanz einer Lebensführung weicht einer Vorstellung von einem Ich, das in synthetisierender Weise seine, auch konfligierenden Erfahrungen und Erwartungen zu stimmigen Konzepten konstruiert. Dieser Wunsch nach Stimmigkeit kann als anthropologische Konstante interpretiert werden, als ein notwendiges Gefühl von Kohärenz, das gleichwohl auf praktische, evolutionär wichtige Aspekte verweist, die Aufrechterhaltung der Handlungsfähigkeit und damit der Möglichkeit von Existenz. Das Prozesshafte der Identitätsbildung soll durch ein Zitat von Luhmann (1997: 44 f.) beschrieben werden: „Es ist eine Selbstillusion sinnkonstituierender Systeme, wenn sie meinen, zeitüberdauernde Identitäten habe es schon immer gegeben und werde es weiterhin geben. (...) Alle Orientierung ist Konstruktion, ist von Moment zu Moment reaktualisierte Unterscheidung“.

Im Unterschied zu Hegels, Fichtes und Kants²³³ monologischer Subjektkonstitution erscheint hier das individuelle Subjekt als dialogisch und Alterität als Konstitutionsbedingung für seine Subjektivität. Reflexivität ist, wie Manfred Frank (1988: 10-11) ausführt, eine Grundvoraussetzung für Subjektkonstitution. Der im Handeln mit Anderen²³⁴ agierende Dialog ist die Voraussetzung für diese Reflexivität, weil er das Einzelsubjekt mit der Alterität konfrontiert (aber auch bedroht). Erst mit der dialogischen Wende in der Identitätsforschung, die auf sozialkonstruktivistischen Ansätzen und Überlegungen aus der Sprachphilosophie insbesondere Wittgensteins wesentliche Impulse bezog (vgl. Keupp, 2006: 98), wurde deutlicher herausgearbeitet, dass wir, wie Sampson (1993: 109) formulierte: „fundamental und unausweichlich dialogische, konversationale Wesen sind, deren Leben in und durch Konversation geschaffen (...) beibehalten oder verändert wird“. „Der Andere ist ein lebender Mitschöpfer unseres Bewusstseins, unseres Selbst und unserer Gesellschaft“ (ebd.). Auch Altmeyer (2000: 11) betonte, dass der Schritt von der Bewusstseinsphilosophie zum Sprachpragmatismus ein Modell der interaktiv erzeugten Selbstbeziehung hervorgebracht hat – Subjektivität ist intersubjektiv vermittelt. Das neue Paradigma der Intersubjektivität löst das Triebparadigma ab, das durch den „isolierten seelischen Apparat und die konflikthafte Dynamik innerer Strukturen und Kräfte“ (ders. S. 11) geprägt ist. Intersubjektivität ist ein Feld, „auf dem das Selbst mit seiner Umwelt interagiert und intrapsychische Prozesse mit intersubjektiven verkoppelt sind“. (Altmeyer, M. 2000) Auch die Ergebnisse der Entwicklungspsychologie (insb. Stern,

²³³ Auch die neukantianische Sozialphilosophie geht noch von einem atomistischen Gesellschaftsmodell aus, in „dem Individuen und ihre Beziehungen als etwas Regelmäßiges, potentiell Regelbares und zu Regelmäßiges aufgefasst werden“. (Bedorf, 2010: 15) Erst mit Georg Simmel (1908) werden Wechselwirkungen zwischen Individuen, die sich als variantenreiche Verflechtung darstellen, als Grundlage für Vergesellschaftung (und die Entstehung von Gesellschaft) gedacht.

²³⁴ Später noch genauer auszuführende handlungstheoretische Aspekte werden nur angedeutet.



Hobson, Fogany et al.) verweisen darauf, dass Intersubjektivität nicht von vornherein als gegeben zu verstehen, sondern ein „emergentes Phänomen“ ist, das in Prozessen der

Affektspiegelung und Entwicklung der Mentalisierungsfähigkeit in Interaktionen mit erwachsenen (mentalisierungsfähigen) Bezugspersonen entsteht.

Das „me“ konstituiert Selbst-Reflexivität, den Blick auf sich „mit den Augen des Anderen“ und enthält in seiner emotionalen und moralischen Färbung eine Bewertung. Der anerkennende Blick z.B. erlaubt ein Selbstgefühl, das Mead „self respect“ (Selbstachtung) nennt und ist als die über eine Interaktion vermittelte und durch die Übernahme einer Fremdperspektive erzeugte Selbstbeziehung zu bezeichnen.

Auch die Neurobiologie hat das anfänglich favorisierte zentristische cartesianische Modell verlassen und die Bedeutung von Intersubjektivität und Interaktionen mit der Umwelt als Voraussetzung für die Entstehung eines Gefühls eigener Identität erkannt (Singer, 1997, Edelman, 1993, Damasio, 1997) Das Selbst ist hier die jeweils individuelle Verbindung von „Ensembles“ aus Zellkombinationen oder „neuronalen Gruppen“, deren Genese und Struktur interaktive Prozesse voraussetzen. Über „verschiedene Disziplinen hinweg und zwischen ihnen gibt es eine auffällige Spur der Konvergenz in Richtung einer intersubjektiven Theorie des Selbst“. (Altmeyer, M. 2000: 14)

Die Konzeption der Person als eines begrenzten, einzigartigen, mehr oder weniger integrierten motivationalen und kognitiven Universums, das in eine distinkte Ganzheit organisiert ist (Geertz, 1979: 229) ist ebenso wie die umgangssprachliche Auffassung der Identität als eine „individuelle Eigenschaft“ in den Sozialwissenschaften kontinuierlich kritisiert worden. (Weigert, Teitge & Teitge, 1986: 5) Die Kritik formuliert Identität als eine „soziale Realität“, die kontinuierlich produziert wird durch die Erfahrung und Interaktion der Individuen. Die Produktion von Sinn, Identität und Gesellschaft konstituiert sich in der Interaktion der Subjekte. (ebd., S. 30) Der doppelte Aspekt der Identität: antizipierte Erwartungen der anderen und eigene Antworten des Individuums (Mead) in einem kontinuierlichen Prozess (Kaufmann, 2005: 157 ff) hat nach Haußer (1997) seine Tragfähigkeit bewiesen. Ein Vorzug der interaktionistischen Theorie ist nach Bruner (1997b) die unbedingte Betonung der subjektiven und sozialen Sinnkonstruktion, des „meaning making“. Wenn Handlungen nicht mechanisch als Reiz-Reaktions-Prozess zustande kommen, sondern vermittels der Orientierung am Sinn der Handlung (siehe: Verzögerung und diskontinuierliches Ansetzen neuer Handlungen), wenn „Sinn“ die Referenz von Anschlusshandlungen steuert und Luhmann im Anschluss zu Husserl von „Sinntypen“ spricht, typische, im Alltag unproblematisch erwartbare Sinnkonstrukte, dann ist dies nicht nur aus pragmatisch-effizienter Perspektive (Werksicht) zu sehen, sondern auch vor dem Hintergrund der Topographie des Selbst. In dieser Verzögerung, die Mead „reflexives Den-

ken" nannte, verortet sich der Einzelne kognitiv und emotional in seiner vergangenen und zukünftigen Geschichte, seinen Erfahrungen, Befürchtungen und Wünschen (Lust- und Realitätsprinzip).²³⁵

„Das Ich ist nicht das Denkende, vielmehr wird es gedacht. Das Ich ist erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst *gemacht* wird". (Abel, 1998: 146)

Synthetisierung ist ein Geflecht von Prozessen, Dynamiken und Interaktionen, die mit den vielfältigen Inhalten des „Me" operieren: Algorithmen und Datenstrukturen im Sinne des Informationsverarbeitungsparadigma. Die realistischen Selbste sind inkorporierte, unbewusste Schemata im Gegensatz zu den in freier und bildhafter Form durch das Bewusstsein wandernden Selbstfragmenten und -entwürfen, den „möglichen Selbsten". Hier erreicht die Reflexivität zwischen „I" und „Me" ihre größte Intensität. Das „I" ist für Mead eine Instanz, die eine „biologische Wurzel der Impulsivität und Spontaneität bezeichnen soll". (Joas: 1999: 241) Mead schließt sich hier Freuds Unterscheidungen von solidarischen und aggressiven Grundimpulsen an. Angestoßen durch die impulsive, widerständige und kreative Kraft des „I" betonen sie als eine der fortgeschrittensten Arten der Subjektivierung die historische Wende, die innovatorische Arbeit der Selbsterneuerung und Selbsterfindung in den Grenzen des Machbaren, in der es zeitweise gelingen kann (Kaufmann, 2005), sich von der eigenen persönlichen Geschichte zu befreien. Auf infraindividueller Ebene entsteht für Mead das *Self* aus dem Zusammenspiel des *I* und des *Me*, hier wird das oben bereits vorgestellte Modell um die kognitiven Theorien zum Selbst erweitert. Die Synthetisierung folgt den Prinzipien der Konstanz/Erhöhung des Selbstbildes, dem Realitäts- und Lustprinzip und damit den fundamentalen Anforderungen von Selbstachtung und Anerkennung. Kraus (1993: 211) illustriert das phänomenale Erleben des Handelns für den Akteur: „Jede Praxis impliziert kognitive Operationen, mobilisiert mentale Repräsentationen und damit strukturierende und organisierende Schemata dessen, was ist und was getan wird". Wenn Spontanreaktionen erforderlich sind, oft sogar eine Bedingung des Handelns. Die Visualisierung von sedimentierten Bildern im inneren Dialog ist insbesondere auch affektiv reguliert. Ohne Affekte, Empfindungen und Emotionen können sie ihre Wirkung auf den Identitätsprozess nicht entfalten:

Emotion ist in einer Definition von Scherer (1990a) eine Episode zeitlicher Synchronisation aller bedeutenden Subsysteme des Organismus, die 5 Komponenten bilden (Kognition, physiologische Regulation, Motivation, motorischer Ausdruck und Monitoring/Gefühl), und die Antwort auf die Bewertung eines externalen oder

²³⁵ In Taylor (1996: 55) heißt es beispielsweise: „Definiert wird meine Identität durch die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist, oder was getan werden sollte, bzw. was ich billige oder ablehne. Mit anderen Worten, dies ist der Horizont, vor dem ich Stellung zu beziehen vermag".

internalen Reizereignisses als bedeutsam für die zentralen Bedürfnisse und Ziele des Organismus. (vgl. Scherer, 1990a: 6)

Nach Oatley & Jenkins (1996: 96): Der Kern einer Emotion sind Handlungsbereitschaft und das Nahelegen von Handlungsplänen; eine Emotion gibt einer oder wenigen Handlungen Vorrang, denen sie Dringlichkeit verleiht. So können sie andere mentale Prozesse oder Handlungen unterbinden oder mit ihnen konkurrieren.

Aspekte der menschlichen Emotionalität sind *Stimmungen* (in der Regel schwache, diffuse und länger andauernde Erregungsniveaus), Emotionen, die *an Objekte* gebundene stärker unbewusste Wertungen darstellen, und die starken kurzzeitigen Erregungsimpulse der *Affekte*, die unmittelbar handlungsleitend sind. (vgl. Echingern, 1989: 352) Alle drei Aspekte der Emotion können sich sowohl kompensieren als kumulieren, z.B. dann, wenn in einer bestimmten Stimmung Emotionen intensiv erlebt und zu impulsiven Affekten führen. Ebenso werden Emotionen wie Kognitionen gelernt, systematisiert und generalisiert und zusammen in affektiv-kognitiven Schemata gespeichert.

Emotionen haben, wie Bottenberg (1972: 196) formuliert, im Wahrnehmungsprozess eine orientierende, antizipatorische und steuernde Funktion. Emotionen selektieren und akzentuieren im Prozess der Wahrnehmung die wichtigsten (Motive) und stärksten Reize (Evaluationsfunktion), antizipatorisch, weil die zukünftigen Folgen einer Situation „vor-empfunden“ werden, dies kann zu direktem, affektuellen Handeln ohne kognitive Verarbeitungsprozesse führen. In Situationen, in denen sich keine Affekte in den Vordergrund schieben, begleiten Emotionen kognitive Prozesse und bewerten ihn schließlich wie die Frustration (auf Informationsmangel) und Freude (wegen erfolgreicher Bewältigung schwieriger Aufgaben) zeigt. Kognition ohne Emotion ist auch wechselseitig nicht denkbar, weil Emotion immer an (kognitive) Vorstellungen von Objekten gebunden ist und Kognition bereits im Wahrnehmungsprozess Reizobjekte (emotional) bewertet. Der Einfluss beider Komponenten aufeinander variiert kontinuierlich, (vgl. Eichinger, 1989: 352-353) und ist von Persönlichkeitsfaktoren wie z.B. der Stabilität differenzierter kognitiver Schemata oder der Situation abhängig, z.B. wenn starke Emotionen (blinde Wut z.B.) die Handlungsentscheidungen überlagern.

Emotion ist ein integraler Bestandteil von Motivation und Kognition, sie beeinflusst Handlungsentscheidungen, indem sie Motive verstärkt oder unterdrückt wie sie auch den rationalen Optimierungsprozess der Nutzenkalkulation unterdrücken kann, selbst dann, wenn daraus überflüssige oder gar schädliche Ergebnisse resultieren, wie z.B. bei „blinder Wut“. Es ist aber auch nicht zulässig, Emotion als „Störfall“ rationaler Selektionsprozesse zu klassifizieren, denn auch lustvolle Emotionen können motivieren, einen bestimmten Soll-Zustand anzustreben. „Jede Handlungsentscheidung enthält kognitiv-rationale und emotional-affektuelle Elemente“ und dieses Verhältnis ist abhängig von der Situation und Persönlichkeitsdispositionen. (Eichinger, 1989: 355)

Auch die Messergebnisse der Hirnforschung zeigen, dass Aktivitäten in tiefer verankerten Gehirnregionen, speziell solche, die mit Emotionen verbunden sind, entscheidende Impulse für die Handlungsselektion auslösen.

(Plassmann, 2006, Deppe et.al. 2006, de Martino et. al. 2006, zit. in: Esser, 2010: 54)

Das „emotionale Gedächtnis“ ist die lange Erfahrung vorangegangener Rollenübernahmen, in dem sich das emotionale Gedächtnis strukturiert hat (*identity salience*:

die Hierarchisierung der gespeicherten Selbstbilder). Die Emotionen sind zentral für die Identitätsregulierung (Burke, 2002) und die alltägliche Aktivität ist in einer sinnlichen, sensiblen Verflechtung gefangen. (Katz, 1999)

Die entstehenden Selbstschemata, strukturiert in situations- und rollenspezifische Partialmodelle und weiter ausdifferenziert in die Abstraktionsniveaus der Teil- und Metaidentitäten synthetisieren sich zur individuellen dreidimensionalen topographischen Struktur der Selbstschemata. Sie tragen, wie Kaufmann (2010: 29) treffend sagt, gleichzeitig zur Einheit und Vielfalt des Selbst bei.

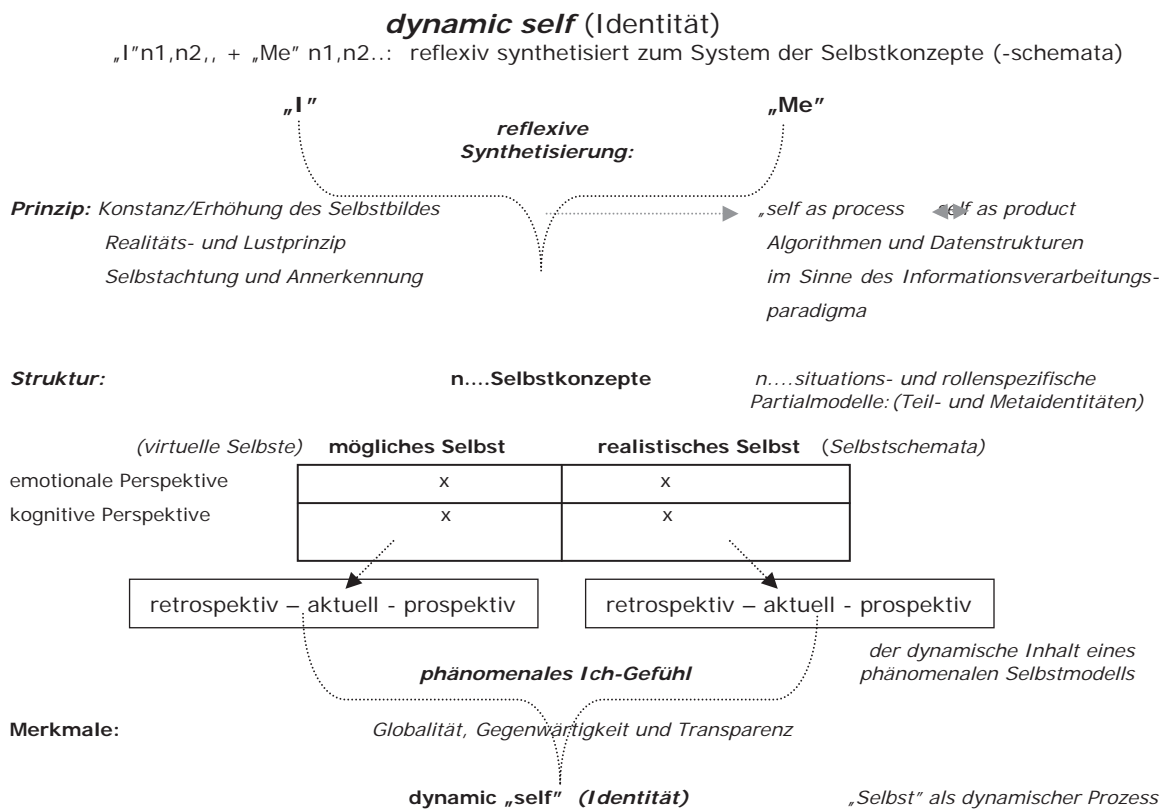
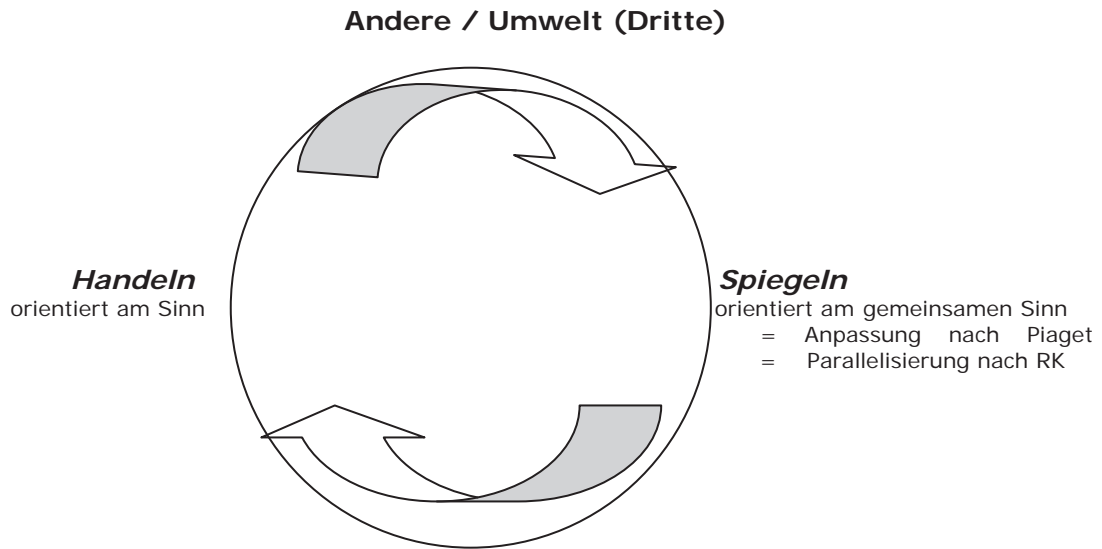
Das Ganze dieser Schemata ist der dynamische Inhalt eines individuellen Selbstmodells, das auf der Seite des Erlebens das phänomenale Ich-Gefühl entstehen lässt. Dieses phänomenale Ich-Gefühl mit den Merkmalen der Globalität, Gegenwärtigkeit und Transparenz ist das erlebte Selbst einer Person, ihre erfahrene Identität der Selbigkeit.²³⁶

Wir sind multiple Selbste, als Bündel von Kompetenzen und Träger unterschiedlicher Rollen. Das System der Selbstkonzepte oder -schemata kann auch als Netzwerk verstanden werden, in dem die Knoten die einzelnen Selbstschemata darstellen und Rorty (1993) setzt an die Stelle der traditionellen Metapher des „Ich“ die Metapher des Netzes. Seine *subpersonal ensembles* (als Netwerkknoten, -bereiche) sind eine Arena von Wünschen und Überzeugungen, in dem diese Inhalte ständig umwoben, bearbeitet, ausgeschieden und ergänzt werden. Diese Aktivität wird nicht von einer außerhalb des Netzes stehenden Instanz vollzogen, sondern vom Netz selbst, das auf Reize reagiert bzw. Erfahrungen und Erlebnisse auf seine eigene Weise verarbeitet. Hier ähnelt Rorty´s Konzeption der operativen Geschlossenheit in der Systemtheorie, in der über die Fremdreferenz ebenfalls Umweltreize registriert werden, die intern verarbeitete Reizung jedoch nicht durch die Umwelt determiniert ist. (vgl. Klett, David, 2007: 32)

Zur besseren Operationalisierung wird das oben gezeigte Modell der Identitätsbildung verdichtet:²³⁷

²³⁶ Die Begriffe „phänomenales Ich-Gefühl“, das „erlebte Selbst“ oder „Selbigkeit“ werden ebenso wie „Identität“ synonym verwendet.

²³⁷ Schon die Form der Darstellung soll verdeutlichen, dass es sich bei dem hier erreichten Gang der Argumentation zur Identitätsbildung um ein Kreislaufmodell handelt. Identität ist nicht abgeschlossen, sondern bildet sich in ständigen aktivischen Prozessen mit anderen und der Umwelt.



5.8 Narrative Identität als diskursive Konstruktion

Der interaktionistische Ansatz bietet nach Keupp (2006: 97) ein breites Repertoire an Strukturbegriffen zur Analyse von Interaktionssituationen wie auch zum Zusammenhang von Interaktion und Identität. Ein weiter Vorzug besteht nach Bruner (1997b) in der unbedingten Betonung der subjektiven und sozialen Sinnkonstruktion, des „meaning making“. Die Betonung der untrennbaren Verbindung von Identität und Alterität ist zusammen mit der Betonung der diskursiven Konstruktion Charakteristikum der „dialogischen Wende“ (Sampson, 1993), die auf die Bedeutung von

Kommunikation und damit von Sprache für die Sinnkonstruktion der Individuen hinweist. Sprache ist eine privilegierte Ebene der Selbstkonstruktion. Der Ansatz der „narrativen Identität“ geht von der Annahme aus, dass die dialogische Form der Selbstkonstruktion primär im Modus der Narration, der Erzählung stattfindet. Die Narration soll das primär strukturierende Schema sein, durch das Personen ihre Identität definieren.²³⁸

Auch wird die Sinnhaftigkeit der Beziehungen von Personen zu sich selbst, zu anderen und zur physischen Umwelt durch das primär strukturierende Schema der Erzählung gebildet. Narrative Psychologie geht davon aus, dass wir unser ganzes Leben und unsere Beziehung zur Welt als Narration gestalten, einschließlich der alltäglichen Interaktion und der Organisation von Erlebtem. (Mancuso, 1986; Hevern, 1997), mehr noch – dass Narration ein grundlegender Modus der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit ist. (Kraus, 2002: 4) In der Frage nach dem ontologischen Status von Narrativität als (a) Ergebnis eines inneren Prozesses, in dem ein Individuum über sich berichtet oder als (b) Ebene der Subjektkonstruktion wird ein fundamentaler Unterschied sichtbar. In letzterem erzählt sich das Subjekt nicht, sondern „ist“ seine Erzählung, konstituiert sich erst mit ihr. Nicht in einem singulären Akt, sondern in einem dialogischen, situationsgebundenen Prozess (strong theory of narrative identity). (Kraus, W. 2002: 176) In der Narrativität drückt sich nach Ricoeur und Bruner menschliche Seinserfahrung aus – diese wäre ohne Narrativität unvollständig.²³⁹ Die Erzählung von sich selbst ist nach Ricoeur (1988) „keine reine Erfindung, sondern eine Übertragung der Realität in Erzählung, eine Verknüpfung von Ereignissen, die es ermöglicht, sie zu lesen und dem Handeln einen Sinn zu verleihen“. Auf die Frage „wer“ zu antworten bedeutet, wie Ricoeur (1989/1991a: 395) mit einem Zitat von Hannah Arendt betont: „die Geschichte eines Lebens zu erzählen“. Ricoeur sieht

²³⁸ Narrative Psychologie („narrative turn“) kann als Reaktion auf den „linguistic turn“ in den Sozialwissenschaften und dem Poststrukturalismus und seiner Kritik an den traditionellen Erkenntnislehren verstanden werden.

Die Wandlung der Narratologie, die über Jahrzehnte vom Strukturalismus beherrscht war, kann durch die folgenden drei Merkmale beschrieben werden:

- von der Aufdeckung zur Konstruktion
- von der Kohärenz zur Komplexität
- von der Poetik zur Politik

Von der Aufdeckung zur Konstruktion: Der Leser ist der Ko-Konstrukteur einer Erzählung. Die (stabile) Struktur ist keine zu entdeckende Eigenschaft, sondern wird vom Leser auf das Werk projiziert, (Brockmeier, 1999) und dies durchaus in vielzähligen Varianten.

Von der Kohärenz zur Komplexität: Eine Sicht auf Narration als stabiler Struktur, für die ein „verborgenes Design“ zu enthüllen ist, spiegelt aus poststrukturalistischer Sicht nur den Wunsch nach Kohärenz. Eine Narration lässt jedoch eine Vielzahl von „Lesarten“ zu, bei dem insbesondere der Leser am Konstruktionsprozess beteiligt ist. Dieses Vielschichtige, diese Offenheit und Unabschließbarkeit charakterisieren die Komplexität.

Von der Poetik zur Politik: Die neuen Methoden des Dekonstruktivismus haben einen wichtigen Beitrag zur Aufdeckung von Ideologie und Macht, von verborgenen Werteeinlagerungen in Narrationen geleistet. Vgl. Kraus, W., (2002): Falsche Freunde, S. 163-167, in: J., Renn, J., Transitorische Identität, 2002, Campus, Frankfurt/New York

²³⁹ Für die Vertreter der „weak theory“ erfährt in der Narrativität eine prä-narrative Identität eine Form. Diese berufen sich auf „sense of coherence“ (Höfer 2000) oder den Beitrag der Säuglingsforschung (präreflexives Selbst) zur Identitätsdiskussion.

ähnlich wie Dilthey²⁴⁰ in der erzählten Lebensgeschichte ein Paradigma für den Zusammenschluss der Ereignisse zu einer sinnhaften Einheit. Die Übertragung in eine Erzählung steigert den Identitätsprozess.²⁴¹ Das Individuum ist immer schon in Geschichten „verstrickt“, nicht nur in den fiktiven Erzählungen seiner Kultur, in welcher medialen Form auch immer aufbereitet, sondern mehr noch in seinen eigenen. Diese sind nicht einfach abgeschlossen, sondern ständig im Sinne einer „narrativen Prozessualität“ in immer neuen Refigurationen der Lebensgeschichte erarbeitet. Sie haben, wie Meuter (1995: 247) sagt, neben einer „Identitätspräsentationsfunktion“ auch eine „Identitätsproduktionsfunktion“. „Narrative is our primary (though not our only) way of organizing our experience of time“. (Carr, 1986: 4)²⁴²

Die narrative Form versöhnt Verschiedenheit und Gleichheit, weil sie einer Logik der Verkettung folgt, deren grundlegende Kohärenz im Fließen der Ereignisfolge und deren Verbindung liegt. Offenheit und Unabgeschlossenheit des Sich-Erzählens weisen auf die Prozesshaftigkeit der Identitätsbildung hin. (vgl. Mey 1999) Beschreibungs- und Erklärungsfunktion der Erzählung kann zwar analytisch unterschieden werden, praktisch aber werden sie in einem narrativen Akt „*uno acto*“ erfüllt. (vgl. Straub, 1999: 147)

Die Art und Weise, in der das Individuum identitätsrelevante Ereignisse auf der Zeitachse aufeinander bezieht, kann (nach Gergen & Gergen 1988) als Selbsterzählung bezeichnet werden. Diese Erzählungen bleiben dabei nicht stabil, sondern bilden und verändern sich in sozialen Aushandelungsprozessen. Sie sind symbolische Systeme, die für Rechtfertigung, Kritik und/oder die Herstellung von Kohärenz verwendet werden. Selbst-Narrationen unterliegen einer ständigen sozialen Bewertung. Wahrheit und Plausibilität einer Narration ist dabei keine Frage objektiver Tatbestände. Wahrheit wird ebenfalls narrativ konstruiert durch die Verwendung von Erzählkonventionen einer spezifischen Kultur oder Subkultur, (vg. Simons. 1989a) man könnte hier mit Bezug auf Elias von „narrativen Figurationen“ sprechen. Diese „*ready-mades*“-Identitätshüllen bieten eine Reihe von Möglichkeiten, aber auch Grenzen für die Identitätskonstruktion und verweisen damit auf die Möglichkeiten individueller Autonomie. Keupp (2006: 216) schreibt im Anschluss an Bourdieu, dass sie von gesellschaftlich vorgegebenen Fertigpackungen ebenso beeinflusst werden wie von Machtstrukturen. Das Konzept der Konstruktion überwindet zwar die substanzialistische Subjektvorstellung – ohne ein materialistisches Fundament verkommt es jedoch zur Beliebigkeit. (vgl. Keupp, 1993c: 267)

²⁴⁰ Laut Ricoeur hielt Dilthey den Begriff des Lebenszusammenhangs für gleichbedeutend mit dem Begriff der Lebensgeschichte. (Ricoeur, 1996: 174)

²⁴¹ Nach Widdershoven (1993, S. 7) kann narrative Identität definiert werden als „die Einheit des Lebens einer Person, so wie diese Person sie in den Geschichten erfährt und artikuliert“.

²⁴² Die Erzählung ist in einer beinahe unendlichen Formenvielfalt überall, zu allen Zeiten, an allen Orten, in allen Gesellschaften. (Bartes, Roland, 1988: 167) Verbal, nonverbal, filmisch, zeichenhaft.

Eine andere Facette ergibt sich aus der situativen Verwobenheit des Subjekts. Das Subjekt ist in eine Vielzahl unterschiedlicher Lebenswelten verankert, welche je ihre eigenen Erzählungen besitzen. Wir haben es mit einem Prozessgeschehen zu tun, dessen situative Resultate kontextabhängig sind und sich mit dem Kontext und der Zeit verändern. (Keupp, 1999, S. 104) Dabei spielt die soziale Akzeptanz der Selbstnarrationen eine entscheidende Rolle, diese wird in tatsächlichen Interaktionen laufend überprüft, zusätzlich auch antizipatorisch z.B. vor einem imaginären Publikum, in der Anonymität des Internets, im Urlaub oder in einer fremden Stadt. Das reziproke Verhandeln von Bedeutung scheint ein fundamentaler Aspekt sozialen Lebens zu sein (Keupp, 1999: 105).

Neben sozialen Aushandlungsprozessen sind weitere Merkmale der Erzählungen:

- gesellschaftlich vermittelte Erzählformen, z.B. Progressionsnarration und Regressionsnarration.
- Die Zukünftigkeit, der „Projektcharakter“, da jede Erzählung auf ein Ziel hin abläuft
- Eine innewohnende Entfaltungsdynamik, gestützt durch Kausalität und Sequentialität

(vgl. Kraus, W., 2002: 4)

Die Konstruktionen von Narrationen sind nicht beliebig, da sie sozial bewertet werden. Sofern der Erzähler verstanden und soziale Anerkennung erfahren will, kann er die Regeln für „richtige“ Geschichten nicht brechen. Gergen & Gergen (1988) nennen als Ergebnis der Sichtung einer Vielzahl von Veröffentlichungen zur Analyse von Erzählkonventionen fünf notwendige Charakteristika für „wohlgeformte Narrationen in der westlichen Kultur“:

- a) Ein sinnstiftender Endpunkt
- b) Die Einengung auf relevante Ereignisse
- c) Die narrative Ordnung der Dinge
- d) Die Herstellung von Kausalverbindungen
- e) Grenzzeichen

a) Ein sinnstiftender Endpunkt

Eine verständliche Erzählung braucht einen plausiblen Endpunkt, der entweder sozial anerkanntes Erreichtes beschreibt oder dies bezogen auf den Projektcharakter (der Ereignisse) im Sinne eines anerkannten Zieles beschreibt. Meist liegt dies in Form biographischer „Meilensteine“ vor, die jeder, da häufig verwendet, abrufbar bereithält. Bezogen auf die Zukünftigkeit wäre in der Nachfolge Eriksons der plausible Zukunftsentwurf Kriterium einer „achieved identity“. Liegen diese Endpunkte nicht

vor, werden in der Regel legitime Gründe für Scheitern bzw. „Noch-nicht-erreicht“ genannt, etwa durch Rekurs auf Kontingenzen oder äußere Zwänge bzw. durch die Proklamation einer Reifung/Läuterung. (vgl. Kraus, W., 2002: 6) In der Postmoderne, die nach Keupp durch die Grunderfahrung einer „ontologischen Bodenlosigkeit“, dem Verlust von unstrittig akzeptierten Lebenskonzepten und übernehmbaren Identitätsmustern gekennzeichnet ist, (Keupp (2002: 13-14, 53) wird Zielklarheit, schon kaum für einzelne Lebensbereiche, geschweige denn für ein ganzes Leben, schwer zu erreichen sein. Marcia (1989) spricht von einer „kulturell adaptiven Identitätsdiffusion“, einem typischen Mangel an Klarheit des eigenen Identitätsprojektes.

b) Die Einengung auf relevante Ereignisse

Erzählkonventionen (z.B. auf ein Ziel hin erzählen) und „ready-mades“ Identitätshüllen strukturieren eine – auch für andere – sinnvolle Geschichte. Für Geschichten, die noch nicht beendet sind, ist es schwer, retrospektiv die relevanten Ereignisse zu benennen. Identitätsprojekte als „work in progress“ gehören zu den schwerer zu erzählenden Geschichten und brauchen eine Stütze durch Anerkennungsverhältnisse. Fehlt der Konsens mit Anderen, steigt der Begründungs- und Erklärungsaufwand des Erzählers, verzichtet er auf diesen, muss er sowohl mit fehlender Empathie als auch sozialer Anerkennung rechnen. Ist die eigene Sozialität fragmentiert und episodisch (ohne eine Kontinuität von Geschichte zu erzeugen) und durch Prozessieren gekennzeichnet, in der eine Mehrzahl von Identitätsprojekten in unterschiedlichen Lebenswelten betrieben werden, wird es schwer, die eigenen Erzählungen auf Ereignisrelevanz hin zu ordnen. „Patchwork-Identitäten“ (Keupp, 1988a) fällt es schwer, Ereignisrelevanz zu vermitteln, umso mehr, weil die Resonanz mit den Biographien Dritter eher schwach ist.

c) Die narrative Ordnung der Ereignisse

Gesellschaftliche Konvention ist die zeitliche Linearität in der Abfolge von Ereignissen. Biographische Lebensereignisse sind nicht nur Lebensaltern zugeordnet, für ihre Reihung gelten ebenfalls soziale Normen. Wird gegen solche Konventionen verstoßen und entsteht eine individuelle Chronologie, die unter individualistischer Perspektive durchaus möglich ist, entsteht Erklärungsbedarf. Je offener und unbestimmter die Projektdefinitionen, das „meaning-making“, desto mehr steigt der Begründungsaufwand. Weniger in den Fällen, in denen der Erzähler nicht mehr Gestalter, nicht mehr Akteur (und Konstrukteur), sondern Opfer einer Geschichte ist, die ihm widerfahren und der er sich nicht entziehen konnte.

d) Die Herstellung von Kausalverbindungen

Die ideale Narration ist nach Gergen & Gergen eine, in der die Ereignisse bis zum Zielzustand kausal miteinander verbunden sind und jedes folgende Ereignis interdependent auf das vorausgegangene bezogen ist. In einer Zeit zunehmender Ausdifferenzierung der Lebenswelten wird es zunehmend schwieriger, sich in der Einheit einer Person mit einer Kontinuität über die Zeit zu erfahren und auch schwerer, individuellen Sinn in der Abfolge von Lebensphasen und biographischen Schritten zu erleben.

e) Grenzzeichen

Der Eintritt in die Erzählwelt und ihr Verlassen werden durch Grenzzeichen markiert – diese „rahmen“ die Narration. (Kraus, 2002: 8) und stellen gleichzeitig eine Vereinbarung zwischen Erzähler und Zuhörer dar: (Bsp.: „also das war so...“).

Problematisch wird die Erzählung (und die Situation der Interaktionspartner) dann, wenn Grenzzeichen zu Beginn oder am Ende nicht gesetzt werden. Dann ist es für die Zuhörer unklar, ob sich die Interaktionspartner noch in der Erzählwelt befinden. Beide, Erzählwelt und Interaktionssituation vermischen sich.

Nach Gergen & Gergen werden diese fünf Kriterien eines „well formed narrative“ selten erfüllt.²⁴³ Für Bruner (1990: 64) sind die realen Fakten eines Lebens in einer Selbst-Erzählung nur bedingt entscheidend und stellen eher Material dar. Es geht um „meaning making“ und weniger um Faktizität, auch weil die Perspektive der Zukunftsfähigkeit der eigenen Geschichte im Vordergrund steht. Gelebtes (und Ausgewähltes) wird also primär im Blick auf seine Bedeutung für die Handlungsfähigkeit und Perspektiven des Individuums in zukünftigen Situationen (gewünschten, erwarteten oder gefürchteten) ausgewählt, auch insofern die Erzählung immer zuerst an den Erzähler selbst gerichtet ist.²⁴⁴ Auch für Kaufmann (2005: 159) ist das Wesentliche der innere Dialog zwischen der erlebten Erfahrung und die Übertragung in eine Erzählung, die man sich selbst erzählt – als Instrument, mit dem das Individuum sein Schicksal zu meistern versucht. Unser Sinn für das Gute muss in eine (persönliche) Geschichte eingeflochten werden, anders gesagt, narrative Identität ist innig mit der eigenen Orientierung und der rückschauenden Bewertung auf das Gute ver-

²⁴³ In dem Ausmaß, in dem eine Erzählung diese Anforderungen erfüllt, steigt ihre Glaubwürdigkeit bei den Zuhörern.

²⁴⁴ Die hier häufig verwendeten Strategien sind nach Kraus (1999, S. 11):

- die Betonung der Schicksalhaftigkeit einer Entscheidung (z.B. in partnerschaftlichen Bezügen)
- das „objektive Hindernis“ (welches nicht nur viele Erklärungen erspart, sondern auch dazu taugt, sich als autonomes Subjekt darzustellen, das dennoch die Grenzen seiner Autonomie anerkennen muss)
- die Gegenabsicht oder „Opposition“ (der Widerstreit der Gefühle, welcher die Erzählung u.a. auch dramatisiert, aber auch anspruchsvoll ist (Selbstwertgefühl oder Leidensdruck), und gegenüber dem Zuhörer eine vertraute Nähe erfordert)

bunden. Auch deshalb kann auf den narrativen Selbstentwurf nicht verzichtet werden. Für Frosh (1991) ist die Konstruktionsarbeit an den inneren Zusammenhang der Selbsterfahrungen unabdingbar – ein Verzicht darauf käme einer Auflösung des Subjekts gleich!

Die fünf Kriterien eines „well formed narrative“ können auch mit den Begriffen der Kohärenz, Linearität und Finalität bezeichnet werden. Dies sind Elemente, die in diesem Idealtypus auch eine Normativität transportieren, die mit den Idealen der Moderne: Ordnung, Synthese und Fortschritt korrelieren (Peuter, 1998: 37f.), welche sie dem wohlgeformten narrativen Schema aufprägen. Eine Dekonstruktion der Ideale westlicher Person-Konzepte öffnet das narrative Modell postmodernen Theorien, die auf die dialogische Form der Selbstkonstruktion in der dynamischen Spannung oppositioneller Kräfte verweisen, in der Fragmentierung und Inkohärenz neben Synthese und Kohärenz gleichberechtigt bestehen. Identität schließt damit den Begriff eines authentischen, wahren oder realen Selbst aus, ist wesentlich ein relationaler Prozess zwischen einer Reihe von Diskursen. (vgl. Kraus, 2002: 179)²⁴⁵

Auch wenn Narrativität als eine „anthropologische Grundkonstante des Menschseins“ (Kraus, 2002; 188) verstanden werden kann, sind deren Formen doch historisch bedingt. Sie sind soziale Konstrukte, die sich unter dem Einfluss gesellschaftlicher Entwicklungen auch verändern können. Defizite in der Erzählpraxis, gemessen am genannten Idealtypus, können daher auch gelesen werden als Elemente eines neuen Idealtypus. Kraus (1999: 13 und 2002: 171 ff.) nennt hier einige Kennzeichen postmoderner Selbsterzählungen:

- plurale Erzählwelten, die sich einer Integration aller Lebenswelten entziehen
- Individualität, welche Wahl und Experiment als Botschaft transportieren und sich
- einer Einbettung in übergeordnete gesellschaftliche Diskurse verweigern
- Gegenwart statt Zukunft, welches den Verlust an den Glauben in zukunfts-fähige
- Identitätsentwürfe zeigen, allenfalls als ironische Geste
- Situativer Bezug im Hier und Jetzt, ohne Grenzzeichen, Variation der Erzählerposition
- Reduzierter Erzählbogen, bei dem auf eine lebenslaufbezogene Sinnstiftung
- verzichtet wird
- Betonung von Kontingenz, in der sowohl die eigene Handlungsträgerschaft als auch

²⁴⁵ Siehe auch „Positioning-Theorie: das Selbst bestimmt sich selbstreferentiell im Diskurs. In den Konversationen positionieren die Einzelnen sich und andere und diese stillschweigende Selbstpositionierung „reflektiert das Selbst“. (Harre, 1999)

- die Wirkung übergreifender Sinnstiftung (und Schicksalsmächte) bezweifelt wird.
- „Alles ist möglich“
- Sinnlich-ironischer Gestus, der das spielerische, theatralische Spiel mit der
- Interaktionssituation kennzeichnet und sie gegenüber der Darstellung des
- Identitätsprojekts bevorzugt
- Verwendung von „ready made“. Das Zitieren von „klassischen Selbsterzählungen“
- als Versatzstücke in situativen Selbsterzählungen zeigen ironisierend den Zweifel an
- der Haltbarkeit von Projektentwürfen
- Situative Definition der Akteursrolle. Weder autonom und souverän und noch
- weniger allmächtig in dem Sinne der eigenmächtigen Gestaltung eines „guten Endes“
- Offenes Ende, bei dem die Hoffnung auf ein gutes Ende explizit nicht ausgefüllt wird

Zu betonen ist, dass es ganz wesentlich von den individuellen Ressourcen abhängt, ob die beschriebene Offenheit der eigenen Projekte als befreiend (bis lustvoll) oder als belastend empfunden wird.²⁴⁶

5.9 Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Der Prozess der Identitätssuche hat dialogischen Charakter – er ist stets auf den Anderen und das Andere ausgerichtet. Identität erscheint als das eigentliche Objekt des sich erzählerisch und handelnd verwirklichenden Subjekts. (vgl. Zima, 2007: Einleitung, S. XII) Die Erzählung ist „ein Schlüsselmoment im Prozess der Realitätskonstruktion, denjenigen des Durchgangs durch die Schablone der identitären Wahrnehmung“. (Kaufmann, 2005: 160) Gleichwohl ist er ein idealisierender und vereinfachender Moment. Die Verzeitlichung und die Formgebung als konstituierende Elemente der Narration verweisen laut Marin (1978) auf das Moment des Nichtgesagtem, Vergessenen, Unterdrücktem, auf Inklusion und Exklusion von Inhalten und sollten gegen die narrativen Mechanismen der Schließung misstrauisch machen. Das Konzept der Konstruktion überwindet zwar die substanzialistische Subjektvorstellung, ohne ein materialistisches Fundament verkommt es jedoch zur Beliebigkeit. (vgl. Keupp, 1993c: 267) Zudem besteht er in häufig sehr kurzen, durchaus auch

²⁴⁶ Möglichkeiten zu haben, sie zu sehen und auch nutzen zu können, hängen von realen Machtverhältnissen, von realen Ressourcen ab. (Der Ressourcenbegriff wird hier im weiteren Sinne gefasst (vgl. Bourdieu) und beinhaltet nicht nur materielle Güter sondern auch Beziehungen aller Art und Bildung.)

sprunghaften Sequenzen ohne große logische Folgerichtigkeit, ja auch disparater Drehbücher und Selbstbilder.

Trotzdem hat das Ego von sich die Vorstellung einer sinnhaften biografischen Abfolge, da es von dem „Zauber eines tiefen Glaubens“ (Kaufmann, 2005: 163) an ein kohärentes, überzeitliches „Ich“ geprägt ist.²⁴⁷ Die Vorstellung einer Kontinuität ist wichtiger als der Wahrheitsgehalt der Inhalte und die Verbindung der Teile ist daher auch weniger eine narrative Folge, sondern eine Verknüpfung, die um ihrer selbst willen geschieht. Varela (1996: 83) nannte dieses Phänomen „Resonanzknüpfen“. Das Komplexe, das Widersprüchliche und Vielfältige des realen Lebens muss vereinfacht und geglättet werden. Hier hilft auch das „emotionale Gedächtnis“, welches durch „Assimilationsschemata“ (Piaget, 1974: 188) gefiltert und damit auch konstruiert wird und dazu dient, dem zukünftigen Handeln eine sinnhafte Richtung zu geben. Die narrativ konstruierte Identität besteht jedoch seltener in der umfassenden und endgültigen Definition einer Einheit, denn in der Konstruktion partieller, relativer Einheiten („minimal narratives“, Prince 1999). Die Erfahrung des Fließens, der Dauer und des Wandels, das *kontinuierlich* und bruchlos in den zeitlichen Hintergrund einer Gegenwart integriert ist (siehe: Metzinger, 2006: 449), als qualitatives Merkmal der Gegenwärtigkeit des Selbsterlebens, ist als der das Selbst „umhüllende Raum“ der Ort, in dem sich die Selbstthematizierungen der narrativen Identität, ob minimal oder generalisierend, aktualisieren.²⁴⁸ Das gilt in gleicher Weise für das ganze phänomenale Erleben des „Ich-Gefühls“ mit seinen Merkmalen der Globalität, Gegenwärtigkeit und Transparenz. Ob narrative Selbstthematizierungen oder die Selbsterzählung eines Lebens mit einer sinnhaften biografischen Abfolge und ebenso für die Selbsterfindung „möglicher Selbste“ als Diskrepanzen zum bisherigen Inventar der Selbstschemata, das qualitative Merkmal des Selbsterlebens, das phänomenale Ich-Gefühl ist der Vorder- und Hintergrund, vor und in dem diese affektiv-kognitiven Prozesse geschehen.

Hat die narrative Identität, (so selten sie in ihrer Reinform auch vorkommen mag) eine eher vereinheitlichende, zusammenschließende Wirkung, bewirkt die „unmittelbare Identität“ (Kaufmann, 2005: 170) eine Fragmentierung des Selbst. Diese Facette des Selbst, die sich in Diskrepanz zur Sozialisation und zur sozialen Realität entfaltet, spiegelt sich im Entwurf „möglicher Selbste“ (Markus Nurius, 1986) und be-

²⁴⁷ Die reine narrative Form einer Lebensgeschichte dürfte sich wohl nur in der außergewöhnlichen Situation des Interviews ereignen – dann, wenn eine Diskrepanz zum gewöhnlichen Leben besteht. In der täglichen Verwendung des narrativen für die Identitätsarbeit spielt sie eher keine Rolle.

²⁴⁸ Wenn denn schon eine Art Topographie herangezogen werden soll, um die phänomenale Ortlosigkeit des Selbst zu bezeichnen, denn ein Ort kann nur im Gegensatz zu einem anderen Ort gedacht werden. Für das (normale) Subjekt ist sein phänomenales Selbst umfassend und damit der einzige „Ort“, an dem es bei sich ist.

deutet zugleich ein „herausgehen aus sich selbst“ im Namen einer neuen Vorstellung von sich selbst.²⁴⁹

Die Identität bildet sich um eine widersprüchliche Dynamik. (Kaufmann, 2005: 174) Neben der Vereinheitlichung in verschiedenen narrativen Formen schafft sie Diskrepanzen zum „normalen Selbst“, die eine Neuerfindung des Selbst (bzw. Teilen des Selbst) ermöglichen. Nach Kaufmann ist die Modalität der Diskrepanzen für den Identitätsprozess jedoch die entscheidendere und dynamischere. Je mehr sich der identitäre Prozess in aktuellen Handlungskontexten befindet, umso kürzer werden die Selbsterzählungen (der innere Dialog), bis sie sich zu Bildern sedimentieren, deren Komplexität und Vielgestaltigkeit den Spielraum des Selbst erhöhen.

Nach Burke (2001) ist die Aktivierung multipler Identitäten, einschließlich der simultanen (oder fast simultanen) Aktivierung ein geläufiger, gewöhnlicher Vorgang. Keupp (2006:100) bezeichnete diese „Fülle von kleinen ich-bezogenen Wahrnehmungen über den Tag hinweg“ als situative Selbstthematierungen, alltägliche, spontane und kurzfristige Selbstreflexionen. Wenn in ganz konkreten Kontexten eine unmittelbare Reaktion erforderlich wird, sind diese oft sogar eine Bedingung des Handelns, ein „working self-concept“. (Markus, Nurius, 1986, S. 957)

Die Visualisierung von sedimentierten Bildern im inneren Dialog ist insbesondere auch affektiv reguliert. Ohne Affekte, Empfindungen und Emotionen können sie ihre Wirkung auf den Identitätsprozess nicht entfalten. Das „emotionale Gedächtnis“ ist die lange Erfahrung vorangegangener Rollenübernahmen und die Emotionen sind zentral für die Identitätsregulierung. (Burke, 2002) Das Subjekt wird insgeheim grundlegend vom sozialen Gedächtnis, dass es in inkorporierten Schemata gespeichert hat, in seinen gewohnheitsmäßigen Handlungen getragen, ohne dass reflexives Denken eingreift. Diese Schemata repräsentieren nicht nur eine „Ordnung der Dinge“ im Sinne kultureller Orientierungspunkte (Wertesystem)²⁵⁰, sondern auch ein relativ stabiles System von Gewohnheiten, ein „Muss an stabiler Normalität“ für den Alltag, das mit zunehmendem Lebensalter an Bedeutung gewinnt. „Unterhalb seiner imaginativen und reflexiven Fähigkeiten ist der Mensch im Grunde ein Gewohnheitswesen“ (Lahire, 1998) und Handlungen laufen mit der Perfektion der inkorporierten Automatismen ab.

²⁴⁹ Seit der massiven Verbreitung der Medien und der Unterhaltungsindustrie hat sich die Identifizierung mit den unterschiedlichsten „Helden“ außergewöhnlich entwickelt. Der Identifizierung wohnt ein Zauber inne, der von der Empfindung einer stärkeren existentiellen Intensität bestimmt wird, ohne dass sich der Einzelne normalerweise der Illusion anheim gibt, sein „altes“ Selbst vollständig transformieren zu können. Es geht mehr um die Bewegung auf ein Ziel hin, wobei sich das Selbst dabei weder im alten Selbst noch im Subjekt der Identifizierung befindet, sondern ein „transitäres Selbst“ ist. (vgl. auch „Straub“)

²⁵⁰ Das dürfte Taylor gemeint haben, wenn er ausführt, dass das Selbst einer Person *nur* auf der Grundlage einer ausdrücklich ethisch fundierten Werthierarchie Bestand haben kann.

Gleichwohl steigt die Komplexität der inkorporierten Schemata durch die zunehmende Vielfalt der Selbsterfahrungen und führt dazu, dass sie alles andere als homogen und widerspruchsfrei sind, sondern tendenziell fragmentiert und widersprüchlich.

In unerwarteten Situationen, neuen Anforderungen des Handelns oder wenn die Fantasie eingreift, werden diese fragmentierten Schemata durch (innehaltende) Reflexivität angepasst, erweitert bzw. neu strukturiert, um dem aktuellen operativen Handeln einen Sinn zu verleihen. „Die Inkorporierung eines neuen Handlungsschematas ermöglicht die Verminderung der mentalen Bürde und der affektiven Verwirrung, die aus einer identitären Filterung resultieren“. (Kaufmann, 2005: 193) Die subjektive Selbstregulierung ersetzt das gesellschaftliche „Unterbewusste“ – mit zunehmender Individualisierung immer häufiger und der Bestand an gespeicherten Schemata wird dabei zunehmend heterogener. Das Selbst filtert die möglichen Handlungsschemata, meist in Form von Bildern, die durch Affekte reguliert werden und ist das Antriebsprinzip des Handelns. Kurzfristig bei unmittelbarer Orientierung, aber auch langfristig, um einer biografischen Laufbahn eine neue Richtung zu geben. Die Wahl von Selbstbildern ist nach Mucchielli (2002: 74) niemals rein technisch oder interesselos. Sie wird „ständig und zentral von der Notwendigkeit, die Selbstachtung wiederherzustellen, bestimmt“. Die Anerkennung und die Selbstachtung regeln den gesamten Identitätsprozess – hinter der Wahl einer Identität steht immer der Kampf um persönliche Anerkennung. (Kaufmann, 2005: 200 und 205)

6. Anerkennung

6.1 Einführung

Anerkennung ist nach Taylor (1993a:13f, 21) ein „menschliches Grundbedürfnis“, das von der Philosophie, die Identität lange Zeit als individuell-autonomen Prozess sah und den dialogischen Charakter menschlicher Existenz unterbewertete, nicht ausreichend erkannt wurde. Für Todorov (1996: 29) ist das Streben nach Anerkennung gar der „der Wahrheitsgrund aller anderen Bedürfnisse“. Mit Bezug auf Heideggers Begriff der „Fürsorge“ und Dewey´s Begriff der „anteilnehmenden Praxis“ formuliert Honneth (2005: 38), „dass das menschliche Selbst- und Weltverhältnis nicht nur genetisch, sondern auch kategorial zunächst an eine befürwortende Einstellung gebunden ist, bevor dann andere, emotional neutralisierte Orientierungen daraus entspringen können“.

Bei Anerkennung handelt es sich nach Honneth um einen „moralischen Akt, der in der sozialen Welt als ein alltägliches Geschehen verankert ist“. „In den Haltungen der Liebe, des rechtlichen Respekts und der Wertschätzung kommen jeweils unter-

schiedliche Akzentuierungen der einen Grundeinstellung zur Geltung, die sich generisch als Anerkennung begreifen lassen“, so Honneth (2004: 55f). Anerkennung bezeichnet die „Affirmierung von positiven Eigenschaften menschlicher Subjekte oder Gruppen“, diese werden durch eine Haltung, eine Verhaltensweise oder einer handlungswirksam gewordenen Einstellung glaubwürdig. Schließlich ist sie „Ausdruck einer eigenständigen Absicht, nicht nur Nebenprodukt einer andersgerichteten Handlung“. (ebd.)

Anerkennung kommt nach Honneth nur dann wirksam zur Geltung, wenn sie „in Verhaltensweisen mündet, die den artikulierten Wert auch tatsächlich zum Ausdruck bringen“. (ebd. S. 67) Prägnant formuliert Honneth (2003): „Nur derjenige, der sich im Spiegel der expressiven Verhaltensweisen seines Gegenüber positiv zur Kenntnis genommen sieht, weiß sich in elementarer Form sozial anerkannt. (ebd. S. 20)

Am Beispiel der Unsichtbarkeit, einer dramatischen Gegenposition zur Anerkennung illustriert Honneth die besondere Qualität dieses basalen Aktes. Als Menschen haben wir die Fähigkeit, anderen Personen unsere Missachtung dadurch zu zeigen, dass wir uns so verhalten, als ob sie nicht anwesend sind, quasi durch sie „hindurchschauen“, obwohl sie im visuellen Feld²⁵¹ des Subjekts erkennbar sind. Dabei ist dies bereits ein performativer Akt (ebd., S. 12), weil es jenseits von Zufall oder Versehen Gesten oder Verhalten erfordert, die als intentional bezeichnet werden können. Es kennzeichnet einen sozialen Sachverhalt, der für die Betroffenen deutlich empfunden wird, weil sie körperlich die Voraussetzungen dafür geschaffen haben, als Individuum im raumzeitlichen System erkannt worden zu sein – sie empfinden sich daher als nicht wahrgenommen (als nicht existierend), und damit subtil oder offen gedemütigt. Im Gegensatz zu expressiven Ausdrucksformen der Geringschätzung ist der soziale Widerhall des Anderen zwar ein „Zerrspiegel“, der Betroffene wird aber (immerhin) als Subjekt wahrgenommen. Das Gefühl der Demütigung durch Missachtung ist jedoch, wie Todorov (1996: 102) sagt, viel schwerer zu ertragen, denn „völlig unbeachtet zu sein, macht uns glauben, wir seien aus der Liste der Lebenden gestrichen“.

Menschen reagieren normalerweise aufeinander in einer Weise, die als positive Zuerkenntnisnahme bezeichnet werden kann. Goffman (1963, 1974) hatte in seiner Rahmenanalyse die basalen Eigenschaften eines primären Interaktionsrahmens mit „Interaktionszwang“ und „Kundgabezwang“ beschrieben

- a) Interaktionszwang: die physische Nähe eines anderen hat eine involvierende Kraft, einen Situationssoz oder eine „Verpflichtung zum Engagement“, die

²⁵¹ Die visuelle Sichtbarkeit ist eine elementare Form der individuellen Identifizierung. Sie verlangt es, „als bestimmtes Objekt mit situationsrelevanten Eigenschaften im Raumzeitsystem erkennbar zu sein“. (ebd., S. 13) Das empfinden von Unsichtbarkeit setzt daher Sichtbarkeit voraus.

sich in Körperhaltung, Blickrichtung oder „Engagement“ ausdrückt. (ders. 1963: 24, 35ff, 1974: 117, 181f)

- b) Kundgabezwang: die Interaktionsverpflichtung verlangt nach einer anschlussfähigen Handlung (oder Haltung)

Wird dieser Interaktions- und Kundgabezwang, der prinzipiell bei beiden Akteuren wirksam ist, von einem der beiden „intentional“ unterdrückt, resultiert für den anderen Akteur das demütigende Gefühl der Unsichtbarkeit. Anerkennung hingegen ist der „expressive Akt“, durch den dem vorgängigen Erkennen als Identifikation die positive Bedeutung eines „Geltenlassens“ oder einer „Befürwortung“ verliehen wird. (vgl. Honneth, 2003: 15) „Anerkennung kommt nur mit Hilfe von Medien zustande, die ihrer symbiotischen Struktur nach jenen körperlichen Ausdrucksgesten nachgebildet sind, mit denen sich Menschen untereinander ihre soziale Geltung bestätigen“. (ebd. S. 20) Dies ist in einem gewissen Sinne mehr als die Expressionen, mit denen wir die (raumzeitliche) Existenz eines Individuums bestätigen. Für die Empfindung des „sozial-anerkannt-sein“ muss zusätzlich eine motivationale Bereitschaft bei den Anderen erkennbar werden, wohlwollende Handlungen oder Einstellungen folgen zu lassen. Expressive Gesten oder Gebärden haben daher den Charakter einer „Meta-handlung“, sie symbolisieren ein erwartbares Verhalten, sie haben einen performativen Charakter, der mit der befürwortenden Geste auf eine („second order“) Motivation (Honneth, 2003: 21) verweist, die im Kern das beinhaltet, was Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten zum Begriff der Achtung ausführte: „dass sie die Vorstellung von einem Werte sei, der meiner Selbstliebe Abbruch tut“. (Kant: GMS, BA, S.15/16 (Anmerkung).

Im befürwortenden Subjekt vollzieht sich daher eine „Dezentrierung“ (Honneth, 2003: 22), die in der aktivistischen Komponente (wohlwollende Verhaltensakte folgen zu lassen), gleichzeitig ein bewusstes Unterlassen von dem widersprechenden Handlungen oder Verhalten betont – anders formuliert: der anderen Person aufgrund ihres Wertes Autorität über uns einzuräumen, welche unsere spontanen Impulse und Neigungen begrenzt. (ebd.: 27)²⁵²

Was kommt darin zum Ausdruck, wenn wir uns im Spiegel der expressiven Verhaltensweisen unseres Gegenübers positiv zur Kenntnis genommen sehen? In der Anerkennung vollzieht sich mehr als im Erkennen, die (nur) die Identifizierung meint, die expressive Bekundung einer Wertschätzung, die nach Honneth (2003: 25) auf die „intelligiblen Eigenschaften einer Person“ verweist. Mit Bezug auf die Säuglingsforschung beschreibt Honneth die frühe Form von Anerkennung als Ausdruck einer Wahrnehmung von Eigenschaften, die als symbolische Repräsentation von

²⁵² Die Varietät und Vielzahl der expressiven Äußerungen (lächeln, respektvoll grüßen, wohlwollend zunicken etc.) signalisieren dabei eine jeweils andere Art der motivationalen Bereitschaft und/oder des Wertes, das in der Interaktion im Vordergrund steht: Liebe, Achtung oder Solidarität.

Werten auf die Freiheit intelligibler Wesen verweisen. (ebd. S. 25 und 26)²⁵³ Der Spiegel der eigenen intelligiblen Potentiale in den Gesichtern früher Bezugspersonen wird über zunehmende Mentalisierung zur Fähigkeit, differenzierte Wahrnehmungen von Werten an anderen Personen zu registrieren. Wobei die „im menschlichen Gesicht gegebene Tatsache der Intelligibilität durchgängig die erste Schicht bleiben wird“. (Honneth, 2003: 26)

Die Erfahrung von Anerkennung evaluiert eine wertschätzende Haltung sich selbst gegenüber. Die Art der Vermittlung zwischen beiden ist jedoch weder trivial noch unumstritten. Im Sinne interaktionistischer Theorieansätze käme in Betracht, soziale Wertschätzung als vorgängig zu bezeichnen und einen mehrstufigen Prozess der Verinnerlichung über vielzählige Wiederholungen und Bestätigungen anzunehmen. (vgl. Werschul, 2007: 57) Der Einzelne erlangt soziale Zustimmung über wechselseitige Perspektivenübernahme, über die Verinnerlichung von Handlungsnormen, die er aus der Synthetisierung der Perspektiven verschiedener Anderer gewonnen hat. Mead hatte diese wechselseitige Beziehung mit: „Das ist jene Identität, die sich in der Gemeinschaft halten kann, die in der Gemeinschaft insoweit anerkannt wird, als sie die anderen anerkennt“ beschrieben. Eine direkte Übertragung zwischen sozialer Wertschätzung und Selbstschätzung dürfte jedoch unangemessen sein, weil hier differenzierte Vermittlungsprozesse wirksam sind. Dabei ist von Bedeutung, ob die Erfahrung von Anerkennung als attributiver oder als rezeptiver Akt verstanden wird. Ist die Affirmierung von positiven Eigenschaften als eine Art „Attributierung“ zu verstehen, bei dem einem Subjekt eine (neue) positive Eigenschaft gleichsam zugeschrieben wird, sozusagen „produktiv“ oder ist das eine Art „Wahrnehmung“ des Subjekts, bei dem ihm selbst bekannte Eigenschaften von anderen bestätigt oder öffentlich bekundet werden, quasi „reproduktiv“.

(vgl. Honneth, 2002a: 320f) Nach Honneth kann nur beim Attributionsmodell von einer direkten konstitutiven Bedeutung gesprochen werden, das „Antwortmodell“ hingegen lässt nur eine indirekte konstitutive Bedeutung zu. Im letzteren Fall sind evaluierte Eigenschaften als „Potenziale“ zu begreifen, die durch anerkennende Reaktionen „aktualisiert“ werden können. Hinter der Transformation von Potenzialität in Aktualität steht die Vorstellung, dass Subjekte erst dann im vollen Sinne über ihre potenziellen Fähigkeiten verfügen können, wenn sie von ihren Interaktionspartnern in ihrem Anerkennungsverhalten als wertvoll bekräftigt worden sind. (vgl. Honneth, 2003: 327f)²⁵⁴

²⁵³ Das erste Lächeln, mit dem der Säugling nach einigen Monaten auf seine Bezugsperson reagiert, markiert den Augenblick, in dem sich ihm diese Welt werthafter Eigenschaften zum ersten Mal erschlossen hat. (ebd. S. 25)

Honneth sieht keinen Grund, den Sonderfall der frühkindlichen Sozialisation nicht auf die soziale Welt im Ganzen zu übertragen

²⁵⁴ Honneth bezieht sich hier auf das Personenkonzept von Harry Frankfurt

Dabei ist das Antwortmodell nicht als reine Spiegelung vorgängig identifizierter Eigenschaften zu verstehen. Im Prozess der Anerkennung vollzieht sich eine Transformation, die mit konstruktiven Prozessen der Wahrnehmung zusammenhängen.²⁵⁵

Die individuellen Eigenarten und Werthorizonte des Anerkennenden gehen formbildend in den Akt der Wertschätzung mit ein und geben einem Vorfindlichen eine veränderte Gestalt. Diese Transformation von Potenzialität in Aktualität kann sich ganz unterschiedlich auswirken, indem sie beispielsweise dazu beiträgt, dass eine (als wertvoll bestätigte) Eigenschaft oder Fähigkeit ins Bewusstsein gehoben und zukünftiges Verhalten der Person beeinflusst. Damit verändern sie auch die Selbstnarrationen des Anerkannten und unterstreichen die konstitutive Bedeutung der Anerkennung für Identitätskonstruktionen.

Nach Keupp et al. (2002: 256f) entwickelt sich das Gefühl der Anerkennung als subjektiv erlebte Wertschätzung erst im Zusammenspiel von drei Dimensionen: Aufmerksamkeit von anderen (verbal/nonverbal), positive Bewertung durch andere und Selbstanerkennung. Fehlt eine der drei Komponenten, „bleibt die Anerkennung unvollständig und wird vom Subjekt mit Zweifeln erlebt“. Keupp et al. unterscheiden analytisch vier Gefährdungsvarianten: a) keine Aufmerksamkeit, b) erfahrene Aufmerksamkeit, aber wenig positive Bewertungen, c) wenig Selbstanerkennung trotz positiver Wertschätzung durch andere und d) hohe Selbstschätzung ohne Bezug auf erfahrene hohe oder niedrige Wertschätzung.

Fehlt Aufmerksamkeit, Achtung und Wertschätzung, so besteht die Gefahr, dass je nach Generalisierungsgrad insgesamt oder bezogen auf eine Teilidentität oder situativer Selbstthematisierung keine Selbstachtung entwickelt werden kann. Erfahrungen von Missachtung und Demütigung erzeugen ein Selbstverhältnis des Zweifels, der Verachtung und der Empfindung von Scham. Neckel (1993: 261) hatte mit Blick auf die Individualisierung von Anerkennungsverhältnissen Scham als die Empfindung eines gestörten Selbstwerts bezeichnet. Scham hat nach Neckel heute eine größere Bedeutung als das moralische Schuldgefühl in traditionellen Gesellschaftsformationen. Und auch Elias schreibt, dass die Minderung des gesellschaftlichen Prestiges eine der „stärksten Motoren zu Umwandlung von Fremdzwänge in Eigenzwänge“ darstellt. (Elias, 1977: 377) Ein einfach-lineares Ableitungsverhältnis wäre jedoch unzulässig, weil diese Erfahrungen in komplexe Selbst-Narrationen eingebettet sind. Ebenso unzulässig ist eine Generalisierung, weil diese genannten Erfahrungen eine begrenzte Reichweite haben können und durch situative Selbstthematisierungen und andere Teilidentitäten kompensatorisch ausgeglichen werden können. Unabhängig davon, dass die Erfahrung fehlender Aufmerksamkeit und Missachtung unterschied-

²⁵⁵ Wie Gestaltpsychologie und Wahrnehmungspsychologie betonen (Werschkul, 2007: 72), sind sowohl Wahrnehmungsapparat als auch die Modi der Verarbeitung konstitutiv für die spezifische Gestalt des wahrgenommenen Phänomens.

lich verarbeitet werden, soll deutlich werden, dass sich diese Erfahrungen in der Topographie des Selbst (Grewe) ablagern, vom Individuum erinnert, nachempfunden und thematisiert; zu (gefühlten) Bildern sedimentiert, auf heutige und zukünftige Situationen angewandt werden und seine Absichten, Ziele und Handlungen beeinflussen.

Verweigerte oder ausbleibende Anerkennung in der frühen Entwicklung beeinträchtigt die Ausbildung von Kompetenzen, die für die Subjektwerdung von grundlegender Bedeutung sind. Kommen später traumatische Erfahrungen und Demütigungen hinzu, kann das vernichtend für das Individuum sein, als Unmöglichkeit, den „quälenden Fremden“ zu akzeptieren, sei es im Inneren, sei es im Anderen. (Werschkul, 2007: 159) Demütigung ist, wie auch Rorty betont, eine besondere Form der Grausamkeit. Die Verhinderung von Grausamkeit als gemeinsam verbindliches Ethos im „öffentlichen Bereich“ ist für Rorty der Kern seiner (postmodernen) Ethikkonzeption und gleichzeitig der „Sinn von Solidarität“. Jenseits von der für ihn unfruchtbaren Suche nach gemeinsam verbindlichen Werten ist es für ihn aussichtsreicher und notwendiger, für das minimalistische Ethos nach Verhinderung von Grausamkeit einzutreten, indem wir unsere Sensibilität schärfen für die Vorstellungen und Bedürfnisse anderer und die allfälligen Gefahren, sie zu demütigen, denn „was uns aber mit allen Menschen und nur mit diesen verbindet, ist die Empfindlichkeit für die Art Schmerz, die die Tiere nicht mit den Menschen teilen – Demütigung“. (Rorty, 1989: 158). „(...) die wirksamste Weise, Menschen anhaltenden Schmerz zuzufügen, besteht darin, sie zu demütigen, indem man alles, was ihnen besonders wichtig schien, vergeblich, veraltet, ohnmächtig erscheinen lässt“, dies ist eine nur mildere Form dessen, was in der Folter zur Perfektion gelangt.²⁵⁶

6.2 Liebe und Achtung

Die sozialphilosophische Anerkennungstheorie von Honneth (1994) rekurriert auf die von Hegel entwickelte intersubjektive Struktur des Selbstverhältnisses. Das Selbstentwicklung sich in der Vermittlung durch einen anderen vollzieht, kann auf das Vorbild bezogen werden, dass Hegel im dialektischen Modell der Liebesbeziehung als „sein Wesen im Anderen“ entwickelt hat. (Hegel, 1969, Realphilosophie von 1805/1806). Das sich im Begehren des Anderen entäußerte und damit auch entzweigte Selbst erfährt durch die Spiegelung im Objekt Selbstbewusstsein, weil es im Begehren des Partners „auch sein eigenes Begehren und damit sich selbst erfährt und anerkannt fühlt“. (Altmeyer, 2000: 11) Es kehrt auf einer höheren Stufe zu sich

²⁵⁶ Das Rorty nach seiner einfühlsamen Analyse von Demütigung auf ein Phänomen stößt, dass es nach seiner Kritik des traditionellen Begriff des Selbst gar nicht geben kann: den Verlust der Selbstachtung eines Menschen“, betont Joas in: Die Entstehung der Werte, 1999: 249.

selbst zurück. Die erwiderte Liebe entschädigt für den ursprünglichen Selbstverlust und ist zugleich ein Vorgang der Anerkennung. (Hegel, 1969: 200-202)

Honneth unterscheidet mit Bezugnahme auf Hegel und Mead drei Stufen der Anerkennung, aus denen eine jeweils spezifische Qualität der Selbstbeziehung folgt: „Liebe, Recht und Solidarität“. Aus Liebe folgt Selbstvertrauen, aus Recht die Selbstachtung und aus Solidarität die Selbstschätzung.

Liebe ist für Honneth (1994: 172) ein Interaktionsideal, das „jeder anderen Form der reziproken Anerkennung sowohl logisch als auch genetisch vorausgeht“. Sie ist als reine symmetrische Anerkennungsbeziehung durch Autonomie und Bindung zugleich gekennzeichnet. Honneth charakterisiert Liebe als „den doppelten Vorgang einer gleichzeitigen Freigabe und emotionalen Bindung der anderen Person, nicht eine kognitive Respektierung, sondern eine durch Zuwendung begleitete, ja unterstützende Bejahung von Selbstständigkeit“. (Honneth, 1994: 173) Benjamin hatte die anthropologische Schlüsselannahme formuliert, dass jeder Mensch zwei gegensätzliche, daher spannungsgeladene Grundbedürfnisse in sich vereint, das Streben nach Bindung, Nähe und Intimität und andererseits das Streben nach Autonomie und Selbstbehauptung. (Benjamin, 1982: 348) Aus dieser scheinbar paradoxen Grunderfahrung resultiert das elementare Selbstvertrauen des Einzelnen, frei, unabhängig und geborgen zugleich zu sein – oder, wie Honneth schreibt: „das den einzelnen überhaupt erst zu derjenigen inneren Freiheit gelangen lässt, die ihm die Artikulation seiner eigenen Bedürfnisse erlaubt“ (ders., 1994: 182, 282), gleichzeitig die „Voraussetzung für die Entwicklung aller weiteren Einstellungen der Selbstachtung“. (ders. 1994: 172)²⁵⁷

Diese innere Freiheit gründet auf dem Vertrauen in die Kontinuität der Beziehung und die stabile Zuwendungsbereitschaft des abwesenden/anwesenden, liebenden/geliebten Anderen, (vgl. Winnicott, 1974: 42) und diese Sicherheit ermöglicht laut Winnicott die „Fähigkeit zum Alleinsein“, die Fähigkeit, sich jenseits innerer wie äußerer Zwänge auf sich selbst zu beziehen und seine eigenen kreativen Potentiale zu entfalten.

Die Entfaltung dieser inneren Impulse wird vom Subjekt als authentisch empfunden werden, als Gefühl der eigenen Urheberschaft, als bereichernd.

Winnicott macht die ungezwungene Entfaltung von Subjektivitätspotentialen an der Erfahrung einer grundsätzlich befürwortenden Einstellung: Liebe, Anteilnahme und Mitgefühl in der frühkindlichen Sozialisation fest (einschließlich der erfolgreich bewältigten interpersonalen Störungen im Prozess der Loslösung des Kindes (vgl. Hon-

²⁵⁷ Wagner schlägt vor, den Begriff der Liebe, der bei Honneth zu eng auf die positiven Gefühle der Beteiligten bezogen ist und die unschönen Seiten enger Beziehungen unterbelichtet, als „Idealtypus im Sinne einer analytischen Verdichtung solcher empirischer Facetten, die den unterschiedlichen Formen enger Beziehungen gemeinsam ist“, zu konzipieren. Dieser Auffassung wollen wir hier folgen. (Wagner, G., 2004: 81)

neth, 1996: 157)), aus der heraus sich ein Grundvertrauen entwickelt. Im Reifestadium des Erwachsenseins wächst diese Fähigkeit „in gleichem Maße, wie das Vertrauen der Partner in die Beständigkeit des unsichtbaren Bandes, das sich im Wechsel von Anwesenheit und Abwesenheit bildet“. (Ricoeur, 2006: 237)²⁵⁸

Buber (1962) generalisiert dies, indem er dies allgemein in die Struktur und den Prozess enger Bindungen und wechselseitiger Bezugnahme hineinverlegt. Für Buber entsteht das Wesentliche einer lebendigen, symmetrischen intersubjektiven Beziehung oder eines Ereignisses in der „dialogischen Mitte“ mit ihrer „offenen Dynamik“ und den überraschenden Momenten eines „echten Gesprächs“. (Buber, 1962: 283ff) Neben der „Unmittelbarkeit einer lebendigen Begegnung“ und der Einhaltung von Reziprozitätsnormen bedarf es vor allem einer besonderen Anerkennungshaltung der Beteiligten, in der sie den Gegenüber gerade für das, was sie aktuell nicht sind bzw. verwirklicht haben, jedoch möglicherweise sein können bzw. tun können, anerkennen. (vgl. Wagner, 2004: 86) In dem sie, wie Ziegler (1992: 113) schreibt, insbesondere den „unausgeschöpften Möglichkeitsraum“ des jeweilig Anderen anerkennen und positiv bejahen. Die Dynamik solcher offener Interaktionen fördert gegenseitig das kreative Entdecken und Zulassen kontingenter Möglichkeiten. Und auch Simone Veil überträgt das Konfliktpotential, die Spannung von Autonomie und Bindung in der Struktur lebendiger symmetrischer Beziehungen auf „Freundschaften“: die Freundschaft hat zwei Gestalten, Begegnung und Trennung. Sie sind nicht voneinander zu lösen.²⁵⁹

Eine weitere Facette des Idealtypus symmetrischer Anerkennung macht Buber in der „Liebe“ aus, die er dadurch charakterisiert, dass sich die Liebenden (oder Freunde) gegenseitig für ihre „stärksten Momente, Eigenschaften oder Fähigkeiten“ lieben oder bejahen, ohne dass dieselben immer präsent sein müssen. Eben diese weitgehende Attributierung von positiven Eigenschaften ohne (ständigen) Bewährungszwang und die unmittelbare Bejahung ihres Daseins (Simone Veil) ermächtigen die Subjekte zu innerer Autonomie.

Die „Balance zwischen Autonomie und Bindung“, die „Fähigkeit zum Alleinsein“ und das „echte Gespräch“ charakterisieren nach Wagner (2004) intersubjektive Anerkennungsformen, die es Subjekten ermöglichen, sich vorbehaltlos auf sich selbst zu beziehen, ihren inneren Impulsen („I“): ihren kreativen Einfällen, Imaginationen und Phantasien ungezwungen nachzugeben, in Wünsche oder Ansprüchen umzusetzen,

²⁵⁸ Die mütterliche Affektspiegelung, die emphatische Widerspiegelung“ gilt dem Kleinkind fern von rechtlichen Verpflichtungen, moralischen Ansprüchen und affirmierten positiven Eigenschaften in seinem leibhaftigen So-Sein und umfasst die ganze Bandbreite seiner vitalen Äußerungen. Dieses mütterliche Biofeedback beruht auf einer „instinktiven menschlichen Neigung“ und ist kein bewusster Handlungsakt. (ebd.)

²⁵⁹ Sie umschließen dasselbe, das einzige Gut, die Freundschaft (...). Liebende und Freunde haben dasselbe Begehren, in ihrer Liebe ineinander aufzugehen und in ihrer Einheit keine Schmälerung zu erfahren, auch wenn der halbe Erdball zwischen ihnen liegt. (Simone Veil, 1999, *Amitié*, in: dies., *Euvres*, Paris, Gallimard, S. 755)

sich „eine andere Welt“ überhaupt vorzustellen. Dies ist, wie Wagner (2004: 87) formuliert, eine wichtige Voraussetzung und Bedingung dafür, eigensinnige Ansprüche zu entwickeln, die in einem Honneth'schen „Kampf um Anerkennung“ Geltung einfordern können und beruht „maßgeblich auch auf der Erfahrung geglückter Bindungen und Beziehungen“. (ders. S. 87)

Funktional differenzierte Gesellschaften benötigen, und dies hat die bereits diskutierte „Subjektivierung von Arbeit“ deutlich gemacht, wegen ihrer Interdependenz und Komplexität Subjekte mit autonomen Handlungs- und Selbststeuerungsfähigkeiten. Für Wagner (2004:93) geradezu eine „zentrale Betriebsbedingung“. Wie oben dargestellt, sind diese personalen Fähigkeiten zwingend auf intersubjektive symmetrische Anerkennungsformen, wie sie in idealtypischer Weise in der Anerkennungsform der Liebe zum Ausdruck kommen, angewiesen. Gelingende Individuierung als Selbstverwirklichung und Vergesellschaftung nähern sich aneinander an.

Liebe als Interaktionsideal wohnt ein nicht generalisierungsfähiges Element inne (vgl. Honneth, 1994: 174) und ist sicher nicht auf größere Menschengruppen als Interaktionsteilnehmer übertragbar. Die Reformulierung von Liebe als Idealtypus symmetrischer Anerkennung ermöglicht es aber, kritisch nach den Beziehungsstrukturen zu fragen, in denen Subjekte ihre Potentiale, Impulse und Bedürfnisse ungezwungen entdecken und sich auf eine intersubjektiv gelingende Weise selbst behaupten können. (vgl. Ritsert, 1981: 305) In diesem Sinne wäre sie als normativ-regulative Idee zu verstehen, welche die Sensibilität für die gesellschaftlichen und intersubjektiven Kontexte schärft, in denen Subjekte nach Selbstverwirklichung streben. Die „Ambivalenzspannung“ (Wagner, 2004: 94) zwischen dem Anerkennungsverhältnis Liebe und realen Verhältnissen zwischen konkreten Anderen wirft ein Licht auf Formen der Unterdrückung und damit verursachten Deformationen der Subjekte, die sich, und hier greifen wir der Dualität von Struktur (siehe Teil III) voraus, in ihrem Selbst- und Weltverhältnis ausprägt und gleichzeitig die Welt erschafft: in einer iterativ-rekursiven Dynamik über Sozialisation und Internalisierung Selbst und Welt in einem koevolutionären Prozess erschafft und gestaltet.

Das Anerkennungsverhältnis *Recht (oder Achtung)*, dass seine Wurzeln im abstrakten Individualismus der Aufklärungsphilosophie hat, verweist im Kern auf die allen Individuen gleichermaßen zustehenden Eigenschaften oder Fähigkeiten, auf die sie ohne „Ansehen der Person“, ohne Bezug auf ihre Rolle oder Position in der Sozialstruktur und ohne Bezug auf metaphysische Begründungen einen Geltungsanspruch haben. Für die Aufklärung des 18. – 19. Jahrhunderts ruhte der „Wert in dem Menschen, bloß weil er ein Mensch ist“. (Simmel, 1901: 274) Die angestrebte Individualität war eine „Individualität der Gleichen“, der allgemeine Mensch, der doch zugleich

Individuum ist. (Simmel, 1901: 275) Die Abkopplung individueller Rechtsansprüche von sozialen Statuszuschreibungen und metaphysischen Begründungen ist als historischer Durchbruch zu bezeichnen, denn von der Zeit an wird jede als freiheitlich geltende Rechtsordnung dem Postulat unterworfen, keine Ausnahmen und Privilegien mehr zuzulassen. (vgl. Honneth, 1994: 187) Bis heute Grundbaustein freiheitlich demokratischer Rechtsordnungen, manifestierten sich aus dem abstrakten Individualismus des 18. Jahrhunderts das Postulat von der Würde des Menschen und die Forderung nach Menschenrechten. Das Individuum gewinnt im abstrakten Individualismus die Freiheit, sein Recht als freies und gleiches Wesen gegenüber jedermann einzufordern, im gleichen Zuge entsteht aber auch die (reziproke) normative Verpflichtung, dieses Recht auch allen anderen Rechtssubjekten zu gestehen. Diesem Prinzip auf der Grundlage einer rationalen Übereinkunft zustimmen zu können, ist ein vertragstheoretischer Begründungsmodus, der das Rechtssystem als Ausdruck der verallgemeinerbaren Interessen aller Gesellschaftsmitglieder charakterisiert. (vgl. Honneth, 1994: 177)

Der spezifische Anerkennungsgehalt des Rechts wird von Honneth (1994: 177 und 184 f.) in der Annahme der moralischen Zurechnungsfähigkeit all ihrer Mitglieder begründet:

„Weil damit eine Bereitschaft zur Befolgung rechtlicher Normen von den Interaktionspartnern nur noch dann erwartet werden kann, wenn sie ihnen im Prinzip als freie und gleiche Wesen haben zustimmen können, wandert in das Anerkennungsverhältnis des Rechts eine neue, höchst anspruchsvolle Form der Reziprozität ein: die Rechtssubjekte erkennen sich dadurch, dass sie dem gleichen Gesetz gehorchen, wechselseitig als Personen an, die in individueller Autonomie über moralische Normen vernünftig zu entscheiden vermögen. (...) Insofern ist jede moderne Rechtsgemeinschaft, allein weil ihre Legitimität von der Idee einer rationalen Übereinkunft zwischen gleichberechtigten Individuen abhängig ist, in der Annahme der moralischen Zurechnungsfähigkeit all ihrer Mitglieder gegründet“

Autonomie bzw. moralische Zurechnungsfähigkeit sind die Eigenschaften, die sich die Individuen gegenseitig zuerkennen. Diese sind jedoch hoch voraussetzungsvoll.

Ethische Bedeutungsräume sind kein Konstrukt individueller Selbstbestimmung, sondern verdanken sich kulturell vermittelten Deutungsmustern, die Veränderungen unterliegen und in dieser prinzipiellen Kontingenz immer auch durch Unschärfen und Vagheiten gekennzeichnet sind. Was eine moralisch zurechnungsfähige, autonome Person ausmacht, ist zum einen nicht abgeschlossen, hat sich aber, was hier zunächst entscheidend ist, in einer langen Tradition ausgehend von den griechischen Moralphilosophen über die christliche Theosophie und der Aufklärung bis heute entwickelt.

Nach Platon wird das höhere Leben von der Vernunft beherrscht, wobei diese Vernunft in einer im Kosmos wie in der Seele bereits bestehenden Ordnung gegründet

ist. Nach ihm „regiert der Mensch sich selbst“ allein in dem Sinne, dass der Seelenteil, der in belehren, wissend machen kann, bestimmend ist. Weil die Seele sich mit Hilfe der Anamnese an das „paradeigma“, das Urbild der Ideen erinnert, stimmen die Strukturen des vernünftigen Denkens mit den Wesenstrukturen der denkunabhängigen Wirklichkeit überein. Die Vernunft kann aber erst dann erkennen, wenn wir dem durch die Idee des Guten erhellten Sein zugewandt sind und sie bringt eine zum Guten führende Ordnung in unser Leben, denn „von der Vernunft regiert zu werden heißt, den Ideen zugewandt sein und daher durch die Liebe zu ihnen angespornt werden“. (Taylor, 1994: 262)²⁶⁰

Die griechische Moralphilosophie ist dadurch gekennzeichnet, dass jeder durch die Liebe zum Guten motiviert wird, obwohl dies durch Unwissenheit (Sokrates) oder verfälschende Schulung, schlechte Gewohnheiten und anderem zum Bösen hin abgelenkt werden kann.

Diese Unterscheidung steht am Anfang einer umfangreichen Familie von Auffassungen, die das gute Leben als eine Art Selbstbeherrschung ansehen, dass in der Überwindung der Begierde durch die Vernunft besteht: das höhere Leben ist auf die Umgestaltung des Willens zurückzuführen. (vgl. Taylor, 1994: 254 ff)²⁶¹ Hatten die Stoiker bereits der Willenshandlung, der Fähigkeit des Menschen, seine Zustimmung zu geben oder zu verweigern, eine zentrale Stellung eingeräumt – das Vermögen des Willens wird zur maßgeblichen Fähigkeit des Menschen erklärt – so hat das christliche Abendland diese Lehre aufgegriffen und die Vorstellung hervorgebracht, dass zur moralischen Vollkommenheit, der persönlichen Hingabe an das Gute, die völlige Bindung des Willens erforderlich ist, der jedoch allein nicht ausreichend ist. Das Auge hatte bei Platon noch die Fähigkeit zu sehen, bei Augustin hat es sie verloren und muss durch die Gnade zurückgegeben werden.²⁶²

Die Vernunftethik war seit Anbeginn (und bis zur heutigen Diskursethik) von der Suche nach Verfahren zur unparteilichen Begründung zwischenmenschlicher Rechte und Pflichten geprägt. Im Platonismus war die Liebe zum Guten durch die Zuwendung zu den „Ideen“ eine Quelle der Motivation, die im christlichen oder jüdischen Theismus durch Gott, der die Gnade der Erkenntnis (und universellen Liebe) und die Erfüllung im Jenseits schenken konnte, eingenommen wurde. Die Auffassung der Erkenntnis durch eine sich selbst offenbarende Realität, die Ideen (Platon) oder Gott

²⁶⁰ Aber auch Aristoteles: „(...) alles Handeln und Wählen strebt nach einem Guten“. (NE, 10942)

²⁶¹ Langfristig hat Platons Werk (nach Taylor) einen wichtigen Beitrag geleistet zu dem Übergewicht der Ethiken der Vernunft und Reflexion über Ethiken des Handelns und der Ehre.

²⁶² Mit Augustin kehrt über die Erbsünde der *unbestimmte* Begriff der Gnade in das menschliche Verhältnis zum Guten ein: der Wille muss durch die Gnade kuriert werden. Die christliche Theologie hat die Vernunft oft misstrauisch beäugt: sie könne ebenso dem Teufel dienen, sei eine „Hure“ (Luther) und es wäre Götzenanbetung, diese, statt Gott, zur Bürgin des Guten zu machen.



(Theismus) wird von Descartes verlassen, er siedelte die Quellen der Moral in ganz realem Sinne in unserem Inneren an. Und auch bei Kant motiviert uns die Achtung, die wir vor dem moralischen Gesetz selbst empfinden, indem wir es als etwas begreifen, dass aus dem vernünftigen Willen hervorgeht. (Taylor, 1994: S. 262 ff)²⁶³ Die praktische Philosophie hatte mit Rawls auf individualethischer Sichtweise basierenden „Theory of Justice“ und der auf Kant zurückgehenden Etablierung einer Unterscheidung zwischen dem „Guten“ und dem „Gerechten“ zu einer Privilegierung deontologischer Moraltheorien und damit des „Richtigen“ geführt. (vgl. Reuter, 2007: 5)²⁶⁴ Dies mag zwar, wie Taylor (1994: 177) ausführt, dazu geführt haben, dass die Auffassung des „Guten“ als moralischer Quelle – in der Antike noch ganz vertraut – im Hauptstrom der neuzeitlichen Moralphilosophie tief verdrängt worden ist, jedoch steht heute hinter jeder sich noch so neutral gebenden Rechtsordnung eine bestimmte Deutung des „guten Lebens“. (Habermas, 1993: 167)²⁶⁵ Auch für Taylor wird das Hintergrundbild, das heute den intuitiven moralischen Reaktionen des „common sense“ zugrunde liegt, durch drei zentrale Merkmale illustriert, die als konstitutiv für die Vorstellung vom „guten Leben“ gelten können: (im folgenden Taylor, 1994: 373 ff.)

1. Die Achtung vor dem Leben und der Integrität des Einzelnen
2. Vorstellungen von einem erfüllten Leben
3. Würde

zu 1) Die Achtung vor dem Leben und der Integrität des Einzelnen umfasst:

- die Autonomie
- die Freiheit der eigenständigen Persönlichkeitsentfaltung
- die Vermeidung des Leidens (auf ein Mindestmaß als unabdingbarer Bestandteil unserer heutigen Vorstellung von Achtung)
- die Bejahung des gewöhnlichen Lebens (als Gefühl der Tragweite des Alltäglichen im menschlichen Leben)

zu 2) Vorstellungen von einem erfüllten Leben

- welche Art von Leben ist lebenswert
- welches sind die konstitutiven Elemente eines reichhaltigen, sinnvollen Lebens
- wie kann ich das meinen spezifischen Anlagen gegebene Versprechen einlösen

²⁶³ Was immer uns Achtung abverlangt, gibt uns auch Kraft und ist damit eine Moralquelle. Diese Idee hat bei den Kantianern die gleiche Stellung wie die Idee des Guten bei den Platonikern.

²⁶⁴ Die Prinzipien der deontologischen Moral wird als im strengen Sinn verallgemeinerbar gedacht, hingegen nicht das „Gute“. Dieses wird im Rahmen teleologischer Ethiken lediglich als mit den Werten partikularer Gemeinschaften oder mit unververtretbar individuellen Überzeugungen verbunden.

²⁶⁵ Rawls (1988) geht nur von einer „mageren Theorie des Guten“ aus, räumt jedoch ein, dass die beiden von ihm abgeleiteten Prinzipien der Gerechtigkeit nur deshalb annehmbar sind, weil sie mit unseren intuitiven Grundvorstellungen übereinstimmen. (Taylor, 1994: 171)

zu 3) Würde²⁶⁶

- das Gefühl, man selbst verdiene eine gewisse (einstellungsmäßige) Achtung

Was eine moralisch zurechnungsfähige, autonome Person ausmacht, ist wegen der Vagheit und Unabgeschlossenheit dieser Vorstellung prinzipiell offen für immer ausgreifendere Bestimmungen und emanzipatorischer Konzepte. (Honneth, 1994: 178)

Die Entwicklung liberaler Freiheitsrechte des 18. Jahrhunderts zu politischen Teilhaberechten des 19. Jahrhunderts bis zu den Wohlfahrtsrechten des 20. Jahrhunderts. kennzeichnen nach Honneth einen Prozess, in dem der Kampf um Anerkennung stets erweiterte Möglichkeiten der Teilhabe eröffnet. Dabei liegt die Spannung zumeist in dem Widerspruch zwischen „Faktizität und Geltung“ (Habermas) – zwischen liberalen Freiheitsrechten, die auf der Idee von Autonomie, Freiheit der eigenständigen Persönlichkeitsentwicklung und moralischer Zurechnungsfähigkeit gründen und ihrer mangelhaften Umsetzung in den konkreten Verhältnissen. Wohlfahrtsrechte wie z.B. Chancengleichheit sind nur dann keine leere Formel der allgemeinen, ungehinderten Nutzung von Bildungschancen, wenn eine ausreichende ökonomische Absicherung einkommensschwacher Familien erfolgt ist (Bafög z.B.). Die Zuweisung gleicher Rechte und die ungleiche Verteilung von Gütern ist ein dramatischer Widerspruch, den letztlich bestimmt die Verfügungsgewalt (Macht) über eine bestimmte Kapitalart nach Bourdieu weitgehend die Handlungsbedingungen des einzelnen Akteurs. Ökonomische Absicherung, wohlfahrtsstaatliche Sicherheit und kulturelle Bildung sind daher Voraussetzungen, die den Einzelnen überhaupt erst in die Lage versetzen, seine liberalen Freiheits- und Handlungsrechte wahrzunehmen (Autonomie) und sich an allgemeinen Willensbildungsprozessen zu beteiligen. Wie Honneth ausführt, führen diese erfolgreich durchgesetzten Ansprüche, welche die Lücke zwischen Faktizität und Geltung schließen sollen, zu einer Materialisierung vorgängiger Rechtsansprüche und zu einer Generalisierung, d.h. einer Ausdehnung der sozialen Reichweite des Rechts. Individuelle Rechte zu besitzen, bedeutet „sozial akzeptierte Ansprüche stellen zu können“, legitime Aktivitäten verfolgen zu können, welche die Achtung der anderen genießen. „Die Möglichkeit, sich in derartiger Weise positiv auf sich selbst zu beziehen, können wir Selbstachtung nennen“. (Honneth, 1994: 194f)

Das Subjekte im Namen liberaler Gleichheitsforderungen einem Normalisierungsdruck ausgesetzt sind, der die Vielfalt subjektiver Möglichkeiten einengt, entstammt einerseits der Tradition des abstrakten Individualismus, der eine rein formale, abstrakte Individualität als abstraktes Ideal aufstellte, eine „Individualität der Gleichen“,

²⁶⁶ Das Gefühl der Würde ist nach Taylor (1994) außerordentlich vielschichtig und historisch wandelbar. Die Krieger- und Ehrenethik des archaischen Griechenlands hat bis in die militärischen Traditionen der Neuzeit ihre Spuren hinterlassen. Die Gentlemen, die in den letzten 200 Jahren hinzukamen und sich heute praktisch verflüchtigt haben, waren die Erben des Kriegeradels früherer Zeiten, deren Leben durch den Nimbus von Ruhm und Ehre gekennzeichnet war.

die in Fichtes Satz „ein Vernunftwesen müsse „schlechthin ein Individuum sein, aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte“ eindringlich zum Ausdruck kam. (zit. nach Simmel, 1901: 51) Andererseits ist dieser Normalisierungsdruck Ausdruck eines hegemonialen Diskurses, der Herrschaftsbeziehungen verdeckt, z.B. in der Frage der Gleichstellung von Männern und Frauen. Denn hinter Rechtsnormen stehen immer auch Bilder von männlichen und weiblichen Mustern der Lebensführung, von Männlichkeit und Weiblichkeit. Formal gleiche Rechte können – vor allem entlang der Genusachse – höchst unterschiedliche Folgen haben, wie das Beispiel des Schwangerschafts- und Mutterschutzes belegt, das die Beschäftigungschancen von Frauen beeinträchtigt. (vgl. Wagner, 2004: 100-101, 103) Symbolische Ordnungen, darauf hat insbesondere Bourdieu hingewiesen, produzieren Bedeutungen und bestehen aus Diskursen, die diese Bedeutungen rekursiv reproduzieren. Allgemein gesprochen, wenn sich die Einzelnen in ökonomisch und kulturell hochgradig unterschiedlichen Lebenskontexten bewegen, wird sich eine Rechtsnorm, die hiervon abstrahiert und damit auf eine Normalisierung drängt und bestimmte („gute“) Muster einer Lebensführung bevorzugt, rein formalistisch bleiben und das formale Gleichheitsversprechen mit dem Faktum der Nichtumsetzbarkeit konfrontieren, woraus wiederum, so Honneth, Kämpfe entstehen, welche die Pluralisierung von Lebenswegen zu gesellschaftlicher Anerkennung verhelfen können.

Die Gegenströmung, die in der Romantik mit Herder, Montaigne und Rousseau die individuelle Einzigartigkeit und Vielfalt betonte, kommt heute in Lyotards Forderung zum Ausdruck, gegen erzwungene Normalisierung das „Spiel der Möglichkeiten“ zu befreien“. Der Autonomiebegriff des Rechtsliberalismus, der sich eben nicht konkretistisch an empirische Subjekte richtet, sollte als „regulative Idee“ verstanden werden (Pauer-Studer, 1988: 195), als Ausgangspunkt, von dem aus die Gleichheit als Rechtsforderung, so Gerhard, eben die „Verschiedenheit von Menschen“ voraussetzt und auf dieser Basis „die Gleichheit von an sich Verschiedenen ist“. (Gerhard, 1997: 14) Erweiterte Möglichkeiten der Teilhabe korrespondieren auch mit weitergehender Differenzierung von Lebensentwürfen und –formen, die nicht nur toleriert, sondern Anspruch auf Achtung einfordern. Pauer-Studer (1996: 67) fordert daher folgerichtig, den Begriff der Gleichheit mehrdimensional zu verstehen: „die Anerkennung als Gleiche verlangt einen gegenüber Differenzen und Partikularitäten sensiblen Blick auf die Verhältnisse“. Jemand als „Gleichen“ zu behandeln, könnte dann bedeuten, jemand – zumindest zeitweise – als „Ungleich“ zu behandeln, sprich zu begünstigen, um fragwürdige ungleichheitsrelevante Bedingungen oder Differenzen als Folge asymmetrischer Machtbeziehungen zu beheben.

Pico de Mirandola argumentierte 1486, dass der Mensch keine von außen auferlegte Natur habe, sondern sich selbst erschafft, weil er ist, was er sein will, weil er sich aus seinen (unbegrenzten) Möglichkeiten die eigene Wirklichkeit wählt. Herder hatte in der Unbestimmtheit des Menschen und seinem daraus entstehenden Möglichkeitsraum einen weit reichenden anthropologischen Grundkonsens formuliert und auch Sartre verweist mit der Offenheit des „Für-sich-Seins“ darauf, dass sich Menschen konstitutiv dadurch auszeichnen, sich selbst zu entwerfen und auf dieser Grundlage ihr Leben frei gestalten können. Diese Auffassung des schöpferisch freien Menschen reicht über mehrere Linien, von Mirandola, Vico, Herder, Dilthey, Cassirer u.a. bis in die Postmoderne hinein. Auf Sartre bezieht sich Margalith (1997), der die Potenzialität des Menschen zum Angelpunkt seines Konzeptes der „anständigen Gesellschaft“ macht. Margalith´s Begründung für Achtung beruht auf der grundsätzlichen Fähigkeit des Menschen, „dem eigenen Leben zu jedem beliebigen Zeitpunkt eine völlig neue Deutung zu geben und es dadurch radikal zu ändern. (...) Der grundlegende Respekt vor jedem einzelnen orientiert sich an dem, was er in Zukunft tun könnte, nicht an dem, was er in der Vergangenheit getan hat“. (Margalith, 1997: 92) Diese prinzipielle Freiheit des Selbstentwurfs wird zum Prüfkriterium für eine „anständige Gesellschaft“, denn Menschen werden gedemütigt, wenn „man ihnen das Recht verweigert, sich selbst als menschliche Wesen zu entfalten“, indem etwa die Chancen der Umsetzung oder Aneignung biographischer Entwürfe strukturell blockiert oder erschwert werden“. (ders., S. 206) (zit. in Wagner, 2004: 118)

Um, wie Honneth schreibt, sozial akzeptierte Ansprüche zu stellen und legitime Aktivitäten verfolgen zu können, welche die Achtung der anderen genießen, ist die Anerkennung in der Dimension des Rechts daher weiter zu ziehen als die abstrakte Gleichheitsforderung des Rechtsliberalismus und einerseits die auf asymmetrischen Machtverhältnissen beruhenden Differenzen zu berücksichtigen, die den Möglichkeitsraum dafür verriegeln, das gegebene Versprechen auch faktisch einzulösen und andererseits die ungezwungene Entfaltung von Differenzen in Richtung einer Pluralisierung von Lebensentwürfen zu fördern.

6.3 Wertschätzung und Solidarität

Neben der emotionalen Bejahung („Liebe“) und Achtung („Recht“) muss nach Honneth (1994: 196ff.) auch die Erfahrung gesellschaftlicher Wertschätzung kommen, um zu einem vollständig positiven Selbstverhältnis zu gelangen. Mit Krappmann teilt Honneth die These, dass sich das Anerkennungsstreben auf Gleichheit und Differenz bezieht. Gleichheit, weil jeder für die Eigenschaften geachtet werden will, die er mit anderen teilt und Differenz, weil die lebensgeschichtliche Besonderheit jedes Einzelnen in seiner unverwechselbaren Biographie ebenfalls Gegenstand der Achtung ist.

Wertschätzung als soziale Spiegelung kann deshalb nur die Grundlage der Selbstschätzung sein, weil aufgrund der Individualisierung sozialer Anerkennungsverhältnisse der Aspekt des Einzigartigen hinzukommen muss: der Einzelne gelangt nur dann zur Selbstschätzung, wenn er sich auch in seiner Besonderheit, seiner Einzigartigkeit anerkannt weiß. Wenn, wie Werschkul (2007: 55) schreibt, menschliche Subjekte sich in der sozialen Wertschätzung „positiv auf ihre konkreten, lebensgeschichtlich entwickelten Eigenschaften und Fähigkeiten“ beziehen, so sind hiermit zwei sich (scheinbar) widersprechende Aspekte angesprochen, die ihre Wurzeln in der Aufklärung haben und sich nach Taylor (1996) als Hintergrundbild unserer intuitiven moralischen Neigungen erweisen: der abstrakte und der qualitative Individualismus: Gleichheit und Einzigartigkeit. Individuen sind bemüht, ihre „konforme“ Identität darzustellen, gleichwohl aber geneigt, Überschussinformationen in den Prozess einzustreuen (die Wirkung des impulsiven „I“), die ihre „persönliche“ Identität aufzeigen. Diese von Goffman (1967, Krappmann, 2000: 70 ff.) als „phantom normalcy“ bezeichnete Schein-Normalität charakterisiert die soziale Anschlussfähigkeit des Einzelnen in einer Interaktion mit anderen, die „phantom uniqueness“ die scheinbare Einzigartigkeit. (ders. S. 77ff.) Selbstschätzung entsteht nur in dieser Balance zwischen Konformität und anerkannter Individualität, zwischen Normalität und anerkannter Einzigartigkeit.

Das „me“ konstituiert Selbst-Reflexivität, den Blick auf sich „mit den Augen des Anderen“ und enthält neben der kognitiven Dimension in seiner emotionalen und moralischen Färbung auch eine normative Bewertung. Der anerkennende Blick z.B. erlaubt ein Selbstgefühl, das Mead „self respect“ (Selbstachtung) nennt und ist als die über eine Interaktion vermittelte und durch die Übernahme einer Fremdperspektive erzeugte Selbstbeziehung zu bezeichnen. Auf Mead bezieht sich auch Honneth (1990a: 673) wenn er schreibt, dass ein Subjekt zwingend darauf angewiesen ist, sich „in die Perspektive eines generalisierten Anderen hineinversetzen zu können, der ihm in seinem Anspruch auf Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit intersubjektive Zustimmung verschafft“.

Der generalisierte Andere symbolisiert jedoch einen gemeinsamen Wertehorizont, einen symbolisch artikulierten Orientierungsrahmen, ein Hintergrundbild unserer intuitiven moralischen Reaktionen (Taylor), kollektiv geteilte und normativ bedeutsame Vorstellungen z.B. über „gutes Leben“ oder „gute Arbeit“. Das Bild, wie Ricoeur (2006: 254) sagt, „das eine Gesellschaft in ihrer Kultur von sich selbst entwirft, ist die Summe der jeweils mobilisierten sittlichen Werte und Zielsetzungen“. Dieser gemeinsame (aber historisch wandelbare und inhaltlich unterbestimmte) Wertehorizont ermöglicht es, unterschiedliche Leistungen und Fähigkeiten unter Bezugnahme auf diesen Horizont zu bewerten. In modernen werteppluralen Gesellschaften ist dieser

Wertehorizont jedoch auch zunehmend abstrakter. Wenn auch zu erwarten ist, dass die übergroße Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder der „Achtung vor dem Leben, der Integrität und der Freiheit der eigenständigen Persönlichkeitsentfaltung“ prinzipiell zustimmen würden, so gilt das nicht mehr unbedingt für eine Pflichtenethik oder für die Leistungsnorm als kulturelles Selbstverständnis der Leistungsgesellschaft, die von verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen unterschiedlich gedeutet werden dürfte.

Für Honneth (1993b: 204) gibt es angesichts dieser Pluralität auch nicht *die* eine, sondern mehrere Wertegemeinschaften, die er als „kulturelle Lebensformen“ bezeichnet.

Barkhaus (1996: 238/ zit. in: Wagner: 2004: 124) definiert den Begriff der „Lebensform“ als einen „kollektiven Zusammenhang, der in gemeinsamer Praxis verankert ist“, der sich „durch ein Reservoir intersubjektiv geteilter Deutungen“ auszeichnet. Beides, gemeinsame Praxis und gemeinsame intersubjektive Deutungen sind mit gesellschaftlichen Positionen und historischen Möglichkeiten der „Mitglieder“ eng verwoben. (vgl. Wagner, 2004: 124) Parallelen zur Habitus-Theorie Bourdieus sind unverkennbar. Für Bourdieu ist der Habitus der „Erzeugungsmodus der Praxisformen“ und der Oberbegriff dafür, in welcher Weise Subjekte als Akteure ihre Umwelt (sensuell) wahrnehmen, welche Alltagstheorien, welche ethischen Normen und ästhetische Maßstäbe sie vertreten und welche individuellen und kollektiven Praktiken sie hervorbringen.²⁶⁷ Fragen der intersubjektiven Wertschätzung sind auf die Werte horizonte der jeweiligen Lebensform bezogen, wie sie z.B. in der „Arbeiterkultur“ oder der „gay communities“, zum Ausdruck kommen, feiner differenziert auch in den verschiedenen „Szenen“ oder Subgruppen wie den „Ingenieuren und Handwerkern“ oder „Rentnern/Pensionären“ und „Selbständige/Freiberufler“. Honneth (1994:197) schreibt: „Sich wechselseitig wertzuschätzen setzt voraus, dass bestimmte Werte miteinander geteilt werden“ „Wertschätzung ist an die Voraussetzung eines intersubjektiv geteilten Werte horizonts gebunden“ und wirkt dadurch integrativ.

Sie wirkt gleichfalls differenzierend, weil sie auf die Besonderheiten und damit die Unterschiede zwischen den Subjekten bezogen ist. Diese historisch wandelbaren und inhaltlich unterbestimmten Zustände von Wertschätzung sind es, die Honneth zufolge unter Bezugnahme auf Hegel ein gesellschaftliches Entwicklungspotential enthalten, das zum Medium eines sittlichen Bildungsprozesses wird, welches den sozialen Fortschritt antreibt.(Honneth, 1994: 11) Auch für Mead enthält das Streben nach

²⁶⁷ Der Habitus ist die aktive und unbewusste Präsenz früherer (inkorporierter) Erfahrungen im Sozialisationsprozess, formt sich durch die Verinnerlichung der äußeren gesellschaftlichen, materiellen und kulturellen Bedingungen eines Lebens und ist nach Kraus/Gebauer, (2002: 61ff) als Sozialisation anzusehen. Er setzt sich aus Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata zusammen. (siehe ausführlich: Teil III) Frerichs (1997: 280) kombiniert denn auch Bourdieus Kapitalienbegriff mit der Anerkennungstheorie, in dem sie ein „materiell –ökonomisches Anerkennungsmaß“ für ökonomisches Kapital und ein „kulturelles Anerkennungsmaß“ für kulturelles Kapital etc. formuliert.

Anerkennung sich wechselseitig verstärkende Potenziale, weil Erfahrungen von Missachtung Kämpfe um Selbstbehauptung antreiben können, die in einem idealisierenden Vorgriff die „stets komplexer werdenden Entfaltungsansprüche der Subjekte mit einer gleichgerichteten Entwicklung gesellschaftlicher Verhältnisse und Anerkennungsordnungen“ verbinden. (Honneth: 1994: 135f)

Wertschätzung ist auch deshalb ein fluides Gut, weil sie anders als Vermögens- oder Besitztitel (Ressourcen) von nur geringer Dauerhaftigkeit ist – sie wird interaktiv hergestellt und ist deshalb auch kein schlichtes Abbild ungleicher Strukturen. Sie bedarf, wie Frerichs (1997: 281) schreibt, „der sozialen Validierung in Form aner kennender Anderer, die den Anspruch auf Anerkennung sozial einlösen und ihm so überhaupt erst zur gesellschaftlichen Wirkmächtigkeit verhelfen“. Erst die Praxis des Schätzens (Margalith, 1997) zeichnet Eigenschaften oder Leistungen als schätzenswert aus und verortet sie in einer Rangskala von mehr oder weniger. Eben das zeigt den fluiden Charakter der Wertschätzung, derer man sich einerseits nicht sicher sein kann, weil sie auf die Bereitschaft der Anderen angewiesen ist, die sich auf einen gemeinsamen intersubjektiv geteilten Wertehorizonts beziehen. Sowohl das Bedürfnis dieser „Anderen“, ihre erfahrene Wertschätzung zu steigern als auch die Wandelbarkeit der intersubjektiv geteilten Wertehorizonte öffnet immer wieder den Kampf um Anerkennung.

Wenn, wie einleitend geschrieben, Anerkennung ein „menschliches Grundbedürfnis“ (Taylor) oder gar „der Wahrheitsgrund aller anderen Bedürfnisse“ (Todorov) ist, so kann sich diese existentielle Angewiesenheit der Subjekte auch gegen sie wenden. Bedürfnisse nach Anerkennung können sich in Herrschaftsverhältnisse verstricken und eine freiwillige Unterordnung in Autoritätsbeziehungen befördern und, wie Benjamin (1996: 35) schreibt: „Herrschaft in den Herzen derer verankern, die sich ihr unterwerfen“

Die intersubjektive Herstellung von Wertschätzungsbeziehungen verbindet die Beteiligten in „Anerkennungskonfigurationen“, (Voswinkel, 2001: 61ff) die dauerhafte Bindungseffekte hervorrufen können. In asymmetrischen Konstellationen können diese Bindungseffekte auch dauerhafte Herrschaftsbeziehungen konstituieren. Die Dialektik der Herrschaft zeigt, dass diese auch der aktiven Herstellung und Aufrechterhaltung von den Unterworfenen bedarf. Für Benjamin und Popitz werden Autoritätsbindungen, der Wunsch nach Unterwerfung als „eine sonderbare Verformung des Wunsches nach Anerkennung“ gedeutet. (Benjamin, 1996: 57) Es ist „unser eigenes Anerkennungsstreben – durch andere und durch uns selbst – mit dem wir Autoritätswirkungen überhaupt erst erzeugen“. (Popitz, 1992: 115, 133) Wird dies durch autoritative Macht ausgenutzt, in denen die Anerkennungsfixiertheit benutzt wird und richtet sich diese „auf die ganze Person“, wie in der Diskussion zur Subjektivie-

rung von Arbeit deutlich gemacht wurde, kann dies in eine Art „vertrackte Gefesseltheit“ (Popitz, 1992: 114) münden, denen die EmpfängerInnen nahezu wehrlos ausgeliefert sind. Hinzu kommt: indem der Knecht den Herrn anerkennt, ist er auch an die Strukturen sozialer Ungleichheit gebunden und übernimmt die wertenden Einstellungen der Anerkennung verleihenden Autoritätsperson.

Wird Anerkennung im Rahmen asymmetrischer Anerkennungsverhältnisse bzw. als Autoritätsbindung zur Herrschaft missbraucht, kann die Reflexion auf das eigene „Mittun“ die kritische Distanz herstellen, die notwendig ist, sich von „Knechtschaft“ zu befreien.

Auch um den produktiv kritischen Blick auf gesellschaftliche Verhältnisse zu bewahren, erscheint es also unangemessen, Anerkennungsbeziehungen nur von der „Ermöglichung“ oder Ermächtigung der Subjekte her zu denken, weil der Idealtypus symmetrischer Anerkennungsverhältnisse in Herrschaftsbeziehungen, die als Unterströmung vielfältige gesellschaftlichen Beziehungen dominieren, nicht zur Entfaltung gelangen kann. Im Herrschafts-/Knechtschaftsproblem (Hegel) sind beide Pole von Autonomie und Bindung nur noch als zwar interdependente, aber gegensätzliche Alternativen wirksam, in denen Autonomie mit Autorität und Bindung mit Unterwerfung gekoppelt sind. Die in solchen verdinglichten Beziehungen verstrickten Individuen beziehen sich nur noch als Objekte aufeinander. (vgl. Benjamin, 1996: 76). Die „interaktive Kreiskausalität“ zwischen „Herren“ und „Knechten“ und deren Selbstbildern entfaltet eine zwingende Dynamik – beide spielen sich auf der Grundlage ihrer unbewussten und emotional gefärbten „Skripte“ in einem wechselseitigen Attraktions- und Aufschaukelungsprozess aufeinander ein und benötigen die Anderen als sozialen Resonanzboden.²⁶⁸ (vgl. Lührmann, 2006, 260) Nach Benjamin (1993a: 46f.) folgt die Beziehungsdynamik einer sich zunehmend destruktiver gestaltenden Kampflogik von Nullsummenspielen. Der jeweilige Andere wird als Spiegel der eigenen Wünsche und Ideale verwendet, der es ermöglicht, diese durch Projektion der

²⁶⁸ In der **psychodynamischen Führungstheorie** (z.B. Kets de Vries, 1999), die auf der Psychoanalyse von Freud und weiteren Vertretern der Tiefenpsychologie wie z.B. Jung, Adler und Fromm basiert, geht es um die Offenlegung und Veränderung von Beziehungsdynamiken, die sich aus unbewussten und unterdrückten Bestandteilen der Ich-Identität speisen. Hierbei spielen Aspekte der frühkindlichen und kindlichen Sozialisation in der Familienbeziehung (z.B. Vater-Rolle), die zu psychologischen Voreinstellungen („attachment styles“) führen, eine wesentliche Rolle. Diese in der „Person“ sedimentierten Muster (implizite Theorien (Keller, 2003: 144)) des Umgangs mit z.B. Autorität prägen gemäß dieser Führungstheorie auch die Beziehungen in Führungssituationen und Führer wie Geführter sind, da sie gegenseitig Anlass zum Ausleben der unterdrückten Aspekte der eigenen Persönlichkeit bieten, über einen wechselseitigen Kompensationsprozess auf das engste miteinander verzahnt. Auch Adorno hatte in „Authoritarian Personality“ (1950) Personen mit einer Charakterstruktur beschrieben, die sie als totalitäre Gefolgsleute prädisponiert, Zima (2007: 162) beschreibt, wie auf die Führergestalten das „im liberalen Individualismus entstandene und im Spätkapitalismus vom Familienvater abgelöste Vater-Imago projiziert“ wird. Die narzistische Libido des ohnmächtigen Einzelsubjekts möchte sich mit einem mächtigen „Wir“ identifizieren, das vom Führer repräsentiert wird, um hierüber seine Selbstschätzung zu steigern oder erst zu ermöglichen. (Zima, 2007: 162) Die Unterwerfung des Einzelnen unter die „Vaterfigur“ des Führers, der Gruppe oder der Organisation wird von Adorno als „somasochistische Lösung des Ödipuskomplexes“ gesehen und mit Fromm (Escape from Freedom, 1941) haben diese Strebungen masochistischen Charakters nur das eine Ziel, das individuelle Selbst loszuwerden, sich selbst zu verlieren – oder anders gesagt: die Last der Freiheit loszuwerden.“

eigenen Bedürfnisse und Phantasien ersatzweise auszuleben. (vgl. Kets de Vries, 2000: 749), sofern die Anderen die jeweils komplementäre Rolle bereitwillig einnehmen. Im anderen Fall entstehen sog. „gekreuzte“ Transaktionen. Die Interaktionsmuster nehmen also je nach tiefenpsychologischer Vorprägung der Beziehungsbeteiligten unterschiedliche Formen an und Kets de Vries (2000) hat vier Kollusionstypen mit den jeweiligen komplementären psychologischen Strukturen unterschieden: narzisstische Kollusion, Kontroll-Kollusion, Paranoide Kollusion und Sadomasochistische Kollusion.²⁶⁹ Herrschaft in asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen kann aber auch an einem Paradoxon scheitern (wenn nicht der/die beobachtenden „Dritten“ hinzukommen), denn die restlose Unterwerfung des Anderen beraubt diesem auch die letzten Reste seiner Subjekthaftigkeit und bringt gleichzeitig den Herrschenden um den anerkennenden Anderen, der seine soziale Existenz erst ermöglicht. „Denn was soll ihm die Anerkennung eines Menschen, den er selbst nicht anerkennt. (...) denn wer von einem inferioren Wesen anerkannt wird, ist selbst minderwertig“. (Hösle, 1987: 377) Schmidt (1995) deutet diesen Hegelschen Gedankengang zugespitzt: „Wir sind wir selbst nur als Anerkannte; ein Selbst zu sein und anerkannt zu sein ist das Gleiche. ... Ein Selbst zu sein, macht nicht irgendeine uranfängliche Beschaffenheit des Menschen aus, die dann nachträglich zum Gegenstand der Anerkennung wird, vielmehr ist das ein Effekt oder ein Sediment der Bewegung der Anerkennung“ (ebd. S. 133).

6.4 Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Der These von Keupp (2002: 263), Anerkennung sei das wichtigste Identitätsziel, soll hier (mit Honneth) widersprochen werden. Anerkennung ist nicht Ziel, sondern Voraussetzung gelingender individueller Selbstverwirklichung. Wobei Selbstverwirklichung nicht als Endpunkt eines abgeschlossenen Prozesses der Selbstentwicklung verstanden werden darf, sondern als Befähigung oder Ermächtigung zu einer positiven Selbstbeziehung. Aufgrund der intersubjektiven Struktur der persönlichen Identität bedürfen Subjekte, so Honneth (2003: 335f) der Erfahrung der Anerkennung, „um sich auf ihre Fähigkeiten und Potenziale in einer Weise beziehen zu können, die ihnen eine ungezwungene, freie Verwirklichung ihrer Persönlichkeit erlaubt“. Die hie-

²⁶⁹ Z.B. trifft in der narzisstischen Kollusion eine narzisstische Führungskraft auf einen Geführten mit Idealisierungsbedürfnis. Durch idealisierende Übertragung z.B. des eigenen Wunsches nach Größe, Macht und Vollkommenheit auf die Führungskraft soll das eigene Gefühl der Unvollkommenheit und Schwäche kompensiert werden. Auf Seiten der Führungskraft können die positiven Rückmeldungen zur weiteren Ausformung des eigenen „Größen-Selbst“ verwendet werden (Spiegelübertragung). (vgl. auch Kohut, *The Analysis of the Self*, 1971, *Narzissmus*, 1976) Dieses Muster dürfte als vielleicht nicht offen expliziertes, aber hintergründiges Motiv in den „Charisma“-Theorien der Führung wiedergekehrt sein. Steyrer (1995, 330f) hatte vier Typen charismatischer Beziehungen unterschieden: heroisches (s. o.), missionarisches (abstrakte Idee, Vision), paternalistisches (elterliche Ideale, Vaterfigur) und majestätisches (Zurückhaltung) Charisma, die sich bezüglich der beiden Pole des psychodynamischen Selbst, dem Spiegelungs- und Idealisierungsbedürfnis unterscheiden. Keller (2003), Pauchant (1991) und Steyrer (1999) haben das Modell von Kets de Vries bis zur Unübersichtlichkeit weiter ausdifferenziert („set patterns“).

rin enthaltene Qualität der Autonomie charakterisiert eine Eigentümlichkeit der Interdependenz, die auf die ursprüngliche Sozialität des Einzelnen verweist: der Einzelne bedarf der Anderen und verwirklicht sein Selbst nur in der Sozialität. Aber Autonomie verwirklicht sich auch nicht in uneingeschränkter Intentionalität, in freier Verfügung über die Welt oder die Anderen, sondern ist immer schon von Heteronomie durchzogen, durch Ansprüche oder Zumutungen anderer oder der Situation. Jeder ist unvermeidbar in vielfältige Beziehungen eingebunden und häufig auch mit widersprüchlichen Anforderungen konfrontiert (oder verführt). Autonomie oder ungezwungene, freie Verwirklichung der Persönlichkeit kann, wie Straub (2006:65) formuliert, daher auch nur verstanden werden, wenn der „disjunkte Gegensatz von Autonomie und Heteronomie, Autarkie und Dependenz aufgegeben wird“. Eine der Lehren der Postmoderne-Diskussion könnte darin bestehen, dass die Dezentrierung des Subjekts eben nicht zu einem Verzicht auch des Identitätsbegriffs führen muss, die im sozialwissenschaftlichen Identitätsdiskurs hartnäckig mitschwingende Idee der Autonomie bei „gelingender Identität“ kann durch eine Dezentrierung des Autonomiebegriffs bewahrt werden. „Das menschliche Leben ist von irreduzibler Mehrschichtigkeit“, (...) wir sind dazu verurteilt, auf mehr als einer Ebene zu leben – andernfalls müssen wir die Schmälerung durch Verdrängung erdulden“. (Taylor, 1994: 833f.)²⁷⁰

Für Honneth ist soziale Anerkennung als notwendige Bedingung individueller Autonomie die moralisch angemessene Reaktion auf die Werteigenschaften von Subjekten – anders gesagt: als Wahrnehmung von Eigenschaften, die als symbolische Repräsentation von Werten auf die Freiheit intelligibler Wesen verweisen, die eigenen Wünsche und Absichten frei bestimmen und realisieren zu können und damit als „übergreifender Telos unserer menschlichen Lebensform“ verstanden werden sollte. (2003: 25, 26, 329)²⁷¹

Für Sartre, der die Analyse von Anerkennungsverhältnissen zwar prägnant, aber einseitig auf die Analyse von Macht, Herrschaft und Unterwerfung hin gerichtet hat, mündet die existentielle Angewiesenheit auf Anerkennung in einen tragischen Machtkampf. Für Sartre erhält ein Subjekt sein Selbst nur durch den „Blick“ der Anderen. (Sartre, 1966: 468). Dieser ist jedoch kein passiv-Anderer, sondern ein „aktiver Subjekt-Anderer“, dessen Blick das Subjekt begrenzt, fixiert und einschränkt. Wie Ziegler (1992: 62f) schreibt: der das erblickte Subjekt auf bestimmte, gerade aktualisierte oder just zugeschriebene Möglichkeiten seines Seins hin festlegt, fixiert

²⁷⁰ „Die Theorie der Identitätsbildung kann damit, erweitert und neu formuliert, der Herausforderung der Postmoderne sehr wohl standhalten“. (Joas, 1997: 251)

²⁷¹ Dabei unterliegen die Formen der Anerkennung historischen Veränderungen, die sich in je spezifischen kulturellen Kontexten unterschiedlich ausformen. Wie Honneth (2003: 339) betont, legen die sich wandelnden Werteigenschaften menschlicher Subjekte jeweils fest, „worin die Eigenart der individuellen Autonomie gesehen werden muss“.

und es so auf ein „An-Sich-Sein“ festlegt. Der offene Möglichkeitsraum des Einzelnen wird durch das „Erblickt-werden“ des Anderen eingegrenzt und macht ihn (aufgrund der konstitutiven Bedeutung der Intersubjektivität) darüber hinaus zu einem Werkzeug des Blickenden. „In diesem Sinne können wir uns, sobald wir Anderen sichtbar werden, als Knechte betrachten“, weil ich (...) „in der Tiefe meines Seins von einer Freiheit abhängig bin, die nicht die meine ist und die doch die Bedingung meines Seins ist“. (Sartre, 1966: 356)

Die Anderen sind eben nicht nur passive Spiegel und nicht selbstverständlich wohlwollend-bejahende Andere, sondern Andere mit eigenen Interessen, Zielen, Maßstäben, Präferenzen und mit unterschiedlichen Einflussmöglichkeiten. Macht als spezielle Ausdrucksform von Einflussnahme hat nicht nur die eine Seite der Ermöglichung, sondern auch – bezogen auf Andere, die hier in einer verdinglichten Form der Objektbeziehung fixiert werden – eine andere Seite – etwa Manipulation, Aggression und massive Einflussnahme. Für Einzelne kann Macht sehr viel mehr bedeuten als nur eine Voraussetzung für effektives Handeln. Für manche Menschen ist das Streben nach Macht, Anerkennung, Prestige, Status und Einfluss zu einem wichtigen Motiv (z.B. im Arbeitsalltag), mehr noch zu einem überwertigen Lebensziel geworden. Sie benutzen Macht wie eine Droge, um seelische Probleme zu verdecken, statt sie zu bearbeiten (vgl. Mertens & Lang, 1991: 145 und 147)

Dies sind keine Einzelfälle, sondern alltägliche Realität z.B. in Organisationen und Gegenstand einer Fülle von Bearbeitungen z.B. in der sozialwissenschaftlichen Führungsforschung. Herrschaft ist in der Soziologie bis heute ein zentraler Mechanismus der sozialen Handlungsregelung und damit auch „die“ gängige Antwort auf das Problem der sozialen Handlungskoordination von und zwischen Menschen, die gemeinsam komplexe Werke schaffen. (vgl. Maurer, 2004: 7)

In einem generalisierten Sinne sind gesellschaftliche Strukturen, Wissensordnungen und kulturelle Formationen (Diskurse) grundsätzlich mit Machtformen verknüpft. Diese etablieren deren Geltung und hierarchische Ordnung und sie produzieren und stabilisieren Herrschaftsverhältnisse, die in einem ebenfalls generalisierten Sinne auch Anerkennungshierarchien bestimmen. Zwar haben sich Formen ständischer Vergemeinschaftung mit festgelegten Rechten weitgehend aufgelöst, sie leben jedoch, wie Neckel (1991: 40) schreibt, „in der symbolischen Gewalt von Bewertungen und Klassifikationen fort“. Ich-Ideale sind, mit den Worten von Elias (1989: 262) immer auf komplementäre Wir-Ideale bezogen und diese sind auf gesellschaftliche Bewertungsmaßstäbe und Klassifikationsschemata bezogen. Und auch Honneth formuliert, dass mit der kulturellen Definition der Rangordnung von Handlungsaufgaben festgelegt wird, welches Maß an sozialer Wertschätzung der Einzelne für seine

Tätigkeit und die mit ihr verknüpften Eigenschaften erhalten kann. (Honneth, 1996: 30)

Herrschaft ist eben nicht nur Ausdruck und Folge struktureller Ungleichheiten, deren Entstehung und deren Bestand durch kulturelle Diskurse und Ressourcenmacht unterschiedlichster Art getragen werden, sondern auch Ursache von asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen. Es gehörte immer schon „zum Machtvorteil bestimmter Klassen und Gruppen gegenüber anderen (...), die eigenen Maßstäbe sozialer Anerkennung erfolgreich institutionalisiert zu haben“. (Neckel, 1991: 197) Ab dann und damit ist Herrschaft nicht nur eine Folge struktureller Ungleichheit und Ressourcenmacht, sondern auch Folge von Anerkennungshierarchien, die sich „zu einer einschneidenden Deformation subjektiver Potenziale ausformen“ können. (Wagner, 2004: 90) Die Politik der Differenz erhebt hier gegenüber die Forderung nach universeller Anerkennung unterschiedlicher Kulturen, in Kontrast zu einer hegemonialen Kultur, die zu gern verbergen möchte, dass ihr Universalismus nur interessenbetonter verkleideter Partikularismus ist. (vgl. Taylor, 1997: 34)

Differenzierte Anerkennungsstrukturen in Lebensformen sind hierbei ein notwendiges kompensatorisches Refugium zur der alles überwölbenden dominanten Anerkennungshierarchie, die sich in kulturellen Rangordnungen ausdrückt und gleichzeitig ein kritisches Potenzial, mit dem aus immer wieder Kämpfe geführt werden, die eigene Lebensform besser zur Geltung zu bringen, denn jede kulturelle Hegemonie ist zu ihrem eigenen Bestand darauf angewiesen, dass die Unterlegenen die Ansprüche auf Überlegenheit dauerhaft als gültig bestätigen.

Hat der Strukturwandel von der traditionellen zur modernen Gesellschaft auch zur Individualisierung sozialer Anerkennungsverhältnisse geführt, so kann für die Postmoderne formuliert werden, dass sich durch die gesteigerte Veränderungsdynamik auch gewohnte Anerkennungsverhältnisse dynamisieren und ihre Verlässlichkeit einbüßen. Globalisierung, Pluralisierung und Entstandardisierung erzeugen in größerer Zahl als früher Verlierer im Spiel der Kräfte um Anerkennung. All denjenigen, die sich nicht auf breitgefächerte Ressourcen (Kapitalien) stützen können, bedroht die Liberalisierung sozialer Unterstützungssysteme mit einer kontinuierlichen Abwärtsspirale, einer Einengung ihrer Handlungsspielräume und Verkümmern ihrer Lebensentwürfe.

Dabei sind ökonomische Ressourcen eine notwendige, aber keine hinreichende Voraussetzung, entscheidend ist das Zusammenspiel verschiedener Ressourcen, die untereinander transformiert werden können. Ressourcen dienen zur Erweiterung des Ressourcenspektrums, z.B. als Bildungsinvestition, denn dabei werden „äußere“ Kapitalien (Keupp et al., 2002: 201f) in identitätsrelevante innere Kapitalien/Ressourcen umgesetzt. Beispielsweise ermöglicht eine umfangreiche kulturelle/akademische Bil-

dung nicht nur ein größeres Spektrum an Berufstätigkeiten, sondern ist in der Regel auch mit größeren Netzwerken (soziales Kapital) verbunden, die nicht nur durch größere Mobilität gekennzeichnet sind, sondern wiederum auch erweiterte Perspektiven für Tätigkeitsfelder bieten.

Die intersubjektive Herstellung von Wertschätzungsbeziehungen verbindet die Beteiligten in „Anerkennungskonfigurationen“ (Voswinkel, 2001: 61ff) die dauerhafte Bindungseffekte hervorrufen können. In asymmetrischen Konstellationen können diese Bindungseffekte auch dauerhafte Herrschaftsbeziehungen konstituieren.

Unterwerfung und Bindung steht der Zweifel gegenüber, dass die zugeschriebene Superiorität des Anerkennenden sein Recht in sich hat. Aus dieser Autoritätskrise kann die Distanz zum Herrschaftsanspruch wie auch zur eigenen Identität folgen, denn aus der Distanz heraus erfährt sich das Subjekt als „unglückliches Bewusstsein“ (Sennett im Anschluss an Hegel), das sich gewahr wird, dass „die eigene Knechtschaft auf rätselhafte Weise seinen eigenen Wünschen entspringt“. (Sennett, 1985: 160) Hierbei bahnt die Einsicht in das eigene Mittun den Weg, „Bindungen reflexiv einzuholen und Anerkennungsbindungen zu lösen“. (Wagner, 2004: 136) Daher ist es auch mit Blick zurück auf Sartre zu pessimistisch, im Blick nur den „Tod meiner Möglichkeiten“ und im Anderen nur die „Hölle“ zu vermuten. (Wagner, 2004: 89) und auch Honneth (1988) sieht einen solch engen (tragischen) Zusammenhang von Anerkennung und Macht als hoch voraussetzungsvoll an. Denn zum einen ist die Situation und die subjektive Relevanzsetzung zu berücksichtigen, die solch postulierte Fixierung mindern können und im gegenteiligen Fall auch ermutigen, bejahen und neue Möglichkeiten erschließen helfen kann. (vgl. Honneth, 1988). Die Begegnung als kontingentes Ereignis lässt prinzipiell beide Entwicklungsrichtungen zu und Gesellschaft kann nicht nur als Unterwerfung unter Herrschaft begriffen werden, sondern auch als Ausgangspunkt, mit eigensinnigen Ansprüchen und Forderungen die jeweils vorgefundenen Verhältnisse zu verändern und menschliche Praxis in Richtung erweiterter kommunikativ gelebter Freiheit voranzutreiben. Die Hegelsche Auffassung, dass der Kampf um Anerkennung zum Medium eines sittlichen Bildungsprozesses wird, welches den sozialen Fortschritt antreibt und in fortschreitender Höherentwicklung zu einem Zustand „kommunikativ gelebter Freiheit“ (Honneth, 199: 11) führt, war vielleicht nur eine Facette des ins Weltliche geretteten Erlösungsgedankens, eine säkularisierte Heilsversion. Jedoch ist, wie Werschkul (2007: 11) schreibt, „die Vorstellung des Zuwachses an kommunikativ gelebter Freiheit (...) im Sinne einer regulativen Idee zu bewahren“. An dieser Idee könne sich „eine menschliche Praxis orientieren, die ihre spezifischen Grenzen und Möglichkeiten kritisch reflektiert“. (ders. S. 11) Die normative Idee, die aus dem Anerkennungsverhältnis der Liebe hervorgegangen ist, ist die wechselseitige unmittelbare Bejahung des eigenen

Daseins, in der auch die Bejahung des unausgeschöpften Möglichkeitsraums enthalten ist. Letzteres antwortet auf die anthropologische Grundkonstante der Unbestimmtheit als Wesen des Menschen, in der (wiederum) die „Idee der Entfaltung“ des eigenen Wesens als Verwirklichung seiner Selbstheit eingelassen ist.

Erst in der Anerkennung seines Reichs von Fähigkeiten durch andere erlangt das Subjekt die vollständige Gewissheit seiner Identität. (vgl. Ricoeur, 2006: 310)

Wird diese Anerkennung vorenthalten oder durch Missachtung und/oder Entwertung ersetzt, kommt dies aufgrund der intersubjektiven Struktur unseres Selbst einer Erniedrigung und Demütigung gleich, einer Verinnerlichung des selbstentwertenden Bildes oder, mit den Worten von Paul Ricoeur (2006: 240): „Der Bejahung beraubt, ist es, als existiere er nicht mehr“.

Für Taylor (1997) ist die gesellschaftskritische Spannung, die aus der Wechselbeziehung von Identität und Anerkennung resultiert, durch zwei Merkmale gekennzeichnet: zum einen durch den Zusammenbruch der gesellschaftlichen Hierarchien im Übergang zur Moderne mit der Ehre als Spitze der gesellschaftlichen Werte, zum anderen mit der Durchsetzung der aus dem abstrakten Individualismus resultierenden Idee der Menschenwürde (Menschenrechte) als gleichberechtigter Anerkennung jedes Einzelnen. Diese universalistische Version der Menschenwürde ist, wie im 1. Teil dieser Arbeit ausführlich beschrieben, mit dem individualistischen Identitätsbegriff der Romantiker, Rousseau und Herder spannungsreich zu einer Form des „Gleichen und doch nicht Gleichen“ zusammengefügt worden. Heute fordert man, wie Ricoeur (2006: 269) sagt, eine „singularisierende Anerkennung“, eine Politik der Differenz, die eine differenzierende Behandlung bis hin zu Formen „positiver Diskriminierung“ erfordert, um die Dominanz machtbetonter Anerkennungshierarchien zu brechen. Die Kehrseite dieser Befreiung und des „Spiels der Möglichkeiten“ (Lyotard) ist nämlich, dass Individualisierung auch dazu führt, dass sich die Einzelnen die Erfahrung sozialer Ungleichheit und Missachtung selbst zurechnen und kollektive Bezüge weitgehend ausblenden. Neckel nannte dies eine „destruktive Selbstbezüglichkeit“ (Neckel, 1993b: 95) die dazu führt, dass „Scham als soziales Gefühl beständig im Alltag präsent ist“. Scham gründet in der symbolischen Gewalt gesellschaftlich dominanter Bewertungsschemata. Das Prinzip der Chancengleichheit ist ein heroisches Konzept, welches aber nicht nur vor der Realität gescheitert ist, wie Studien zu sozialen Mobilität zeigen, sondern eine „dunkle Seite“ offenbart, indem es insbesondere die Erfahrung der Verachtung verstärkt und eine Überempfindlichkeit für jeden Ausdruck mangelnder Anerkennung erzeugt hat. Ehrenberg (2004, S. 28) nannte dies „die wahre Krankheit der Freiheit“.





III. Teil: „self and society“

7.1 Einleitung: Atrophie des Subjekts?

Wie ein roter Faden zieht sich die Dialektik von Autonomie und Selbstzerstörung von Durckheim, Simmel und Weber her durch die soziologischen, sozialphilosophischen und –psychologischen Arbeiten mit dem Begriffstripel soziale und funktionale Differenzierung, Geldwirtschaft und Marktgesetz (Indifferenz) und Ideologie, mit der sie die nachmoderne Subjektskepsis ankündigen. Hat die sich entfaltende Arbeitsteilung (ab dem 18. Jahrhundert) zunächst die Freisetzung der Einzelnen aus traditionellen Bindungen und Willkürherrschaft, mithin seine individuelle Autonomie (Emanzipation) ermöglicht, so schlägt diese mit zunehmender Differenzierung und Ausbreitung in Entfremdung um, weil die fortschreitende Spezialisierung es unmöglich macht, die Vielfalt zu überblicken. Hinzu kommt die Trennung in berufliche, private und öffentliche Rollen. Hat parallel dazu die sich entfaltende Geld- und Marktwirtschaft die funktionale Differenzierung begünstigt (und vorausgesetzt), so wird der Einzelne zunehmend mehr dem Tauschgesetz unterworfen und als Produzent und Konsument den Mechanismen des Marktes ausgeliefert. In gleichem Maße, wie die dem Geldwertprinzip inhärente Indifferenz und Austauschbarkeit der Einzelnen anwächst, wächst auch die Indifferenz der moralischen Werte, die durch das allgegenwärtige Tauschwertprinzip, das alle qualitativen Werte (z.B. Religion, Politik, Solidarität, Kultur) ins Nebensächliche abdrängt, usurpiert worden sind. „Dem völlig nihilistischen Charakter der Gegenwart entspricht ihr völlig wirtschaftlicher Charakter“ schreibt Di Marco. (di Marco, 1984: 119)

„Die Eigenschaften des Geldes sind meine – seines Besitzers – Eigenschaften und Wesenskräfte“, sagt der junge Marx (K. Marx, Die Frühschriften, 1971, S. 298) Das Geld, so Simmel „fragt nur nach dem, was ihnen allen gemeinsam ist, nach dem Tauschwert, der alle Qualität und Eigenart auf die Frage nach dem bloßen ´Wieviel´ nivelliert“ (G. Simmel, 2006: Anm. 5., S. 194)

Waren die Marktbeziehungen in den traditionellen Ökonomien noch in soziale Beziehungen eingebunden (Polanyi) und damit auch in die hiermit verbundenen Symbolisierungen, mehr oder weniger verklärte soziale Abhängigkeitsbeziehungen, hat die Logik des Marktes Schritt für Schritt diese Symbolisierungen verdrängt und das Prinzip des „*do ut des*“ etabliert. Der bisher verdrängte (verschleierte) „Geist der Berechnung“ tritt nun „unverschleiert“ zutage, je mehr dieses ohne Widerspruch auch öffentlich bekundet werden kann. Nunmehr können die Akteure sich und anderen auch öffentlich eingestehen, dass sie sich nur von ihren eigenen Interessen leiten lassen, dass sie „nur Geschäfte machen wollen“, Akkumulation ihrer Kapitalien und Profite. Die ausschließliche Orientierung an individueller Nutzenmaximierung, das,

was der (neoklassisch orientierten) Rational Choice Theorie als das Credo der nicht nur neuzeitlich-modernen, sondern gar als das Wesensmerkmal anthropologischer Handlungsorientierung gilt, ist nach Max Weber (1988: 38f.) „Ausdruck des schmutzigsten Geizes und einer schlechthin würdelosen Gesinnung“. Die Familie ist nunmehr eine Insel in den sie umgebenden Universen der Ökonomie und der Logik des Marktes. Aber der Geist der Berechnung, „der die Gefühle zerfrisst“, (Bourdieu, 1998: 152) dringt zunehmend auch in die familiären und freundschaftlichen Beziehungen ein, die vom Geist der Solidarität getragen waren.²⁷² Für Bourdieu bleibt aber trotz der auf Spaltung hinwirkenden Kräfte die Familie ein Ort der Akkumulation, des Erhalts und der Reproduktion verschiedener Kapitalsorten. (ebd. S. 153)

Eine weitere Gefahr wird in der zunehmenden Differenzierung zwischen subjektiver und objektiver Kultur gesehen, der Kluft zwischen dem subjektiven Wissen des Einzelnen und des (exponentiell gewachsenen) gesamtgesellschaftlichen Wissens, die den Einzelnen auf der „Ebene der Aussage (des sachverständigen Kommentars) und auf der Ebene des kompetenten Handelns mit Atrophie bedroht. (vgl. Zima, 2007: 300) Parallel hierzu die Herrschaft der Soziolekte, die all diejenigen ausschließt, wel-

²⁷² Michael Walzers Buch spricht in seinem Buch „Sphären der Gerechtigkeit“ von Gütern, die ihrer Art nach nicht käuflich sind und nennt sie „shared values“ (geteilte Werte). Die Gabe ist keine archaische Form des Warentausches, der originären Gegenseitigkeit, sondern eine Kategorie der Wechselseitigkeit, die auch als Kategorie „ohne Preis“ bezeichnet werden kann. (Ricoeur, 2006: 292 mit Bezug auf Marcel Mauss, *Essai sur le don*) Nach Ricoeur begann die Geschichte der langen Feindschaft zwischen der intellektuellen und der Handelssphäre mit Sokrates, der, wie Platon berichtete, keinen Lohn für seinen Unterricht akzeptierte, sondern nur Geschenke, die zugleich auch die Götter ehren. Der Händler bleibt aus der Gesellschaft der freien Männer ausgeschlossen. Diese Geringschätzung der Handelssphäre (und des Geldes) zieht sich bis in die Renaissance, in der die praktisch ausgerichteten Philosophenschulen des Hellenismus wieder „erweckt“ wurden. Die Stoa und (mit Verzögerung) die epikureische Philosophie kam wieder zur Geltung und wurde enorm aufgewertet wurde. Doch bis heute ist der Verdacht gegen das Geld, das Geld kauft und sich in Ware verwandelt, geblieben (Ricoeur, a.a.O.: 293) und verweist damit auf unser Jahrtausende altes platonische und christliche Erbe. Tauschbeziehungen, die keine Handelsbeziehungen sind (Henaff, Marcel, *Le Prix de la vérité*, 134), verweisen auf die Ähnlichkeit der Kategorie des „ohne Preis“ mit der Gabe und verschränken sich mit dem Thema der symbolischen Anerkennung. Geschenke sind unabhängig von ihrem geldlichen Wert keine Waren, sie haben ihren Wert nur innerhalb der Beziehung zwischen Schenkendem und Beschenktem. Aber Dankbarkeit ist die Schwachstelle, welche die Großherzigkeit der Gabe entstellen kann, wenn die Verpflichtung zur Gegengabe zur Last wird oder sich gar zum Schaden des Verpflichteten auswirkt. Hier kommt die Paradoxie dem „double bind“ in der Logik der Gegenseitigkeit nahe. Angesichts dieser Konfliktlastigkeit im Verhaltensmuster des Gabentausches auf diese ganz zu verzichten, und sich ganz der kühlen Logik des Warentausches hinzugeben, wäre ein Verlust, denn wie Henaff sagt, kommt in der „zeremoniellen gegenseitigen Gabe die reale Erfahrung wechselseitiger Anerkennung im Modus des Symbolischen“ zum Tragen“. (zit. in: Ricoeur, 2006: 301) Der Wesenszug der Gabe ist das „geben“. Mit der Bewegung des Gebens, die im Gegensatz zum streng geregelten Äquivalenzprinzip des Warentausches das Merkmal der Uneigennützigkeit enthält, beginnt der ganze Prozess. Hier gibt es einmal das biblische Thema der göttlichen Gabe, von Menschen nicht zu ersetzen, aber nachahmenswert: „umsonst hast du empfangen, umsonst sollst du geben“ (Matthäus 10,8), die aus der Antike stammende und vom Humanismus übernommene Ethik der Freigebigkeit wie auch sonstige „Gunstbeweise unter Freunden“. Dann die Anlässe des Schenkens, die kulturell tief verankert sind in der Kultur, in den Jahreszeiten, den Ereignissen wie Geburt, Hochzeit. Die Intention der Gabe in der Bewegung des „Gebens“ bringt sie mit der „Agape“ in Verbindung, bei der der Wesenszug in der Großherzigkeit der erwartungslosen Gabe besteht. Der Gabentausch hat zu den Äquivalenzverhältnissen des Warentausches einen „Abstand der Ungenauigkeit“, „der Wert der ausgetauschten Geschenke und der Warenpreis sind inkommensurabel“, (Ricoeur, 2006: 303) ähnelt daher auch der Kategorie des „ohne Preis“. Dies wird auch durch den häufig zeremoniellen Charakter unterstrichen, der den Gabentausch von jeder anderen Tauschhandlung des täglichen Lebens unterscheidet. Der Mensch der „Agape“ ist in dieser Welt der Warenökonomie, die von Kalkül und Gleichwertigkeit beherrscht wird, in der sich der Geist der Gerechtigkeit in der Äquivalenzregel ausdrückt, verloren, da „er zur Rechtfertigung nicht imstande ist“. (Ricoeur, 2006: 275-285). Die Welt der Agape ist die der Großherzigkeit und Sorglosigkeit, der Begehren fremd ist außer dem Begehren zu geben.

che nicht über die erforderliche Sprachkompetenz verfügen, ernst genommen zu werden und nicht zuletzt die generelle sprachliche Atrophie des Subjekts und der Verlust seiner Erfahrungsfähigkeiten durch die Mediengewohnheiten des allgegenwärtigen Fernsehens.

Die Bindung des Einzelnen an die ökonomische Autonomie der Marktgesellschaft hat ihn zwar von feudaler Bevormundung befreit, ihn aber andererseits auf seine quantifizierbaren Komponenten als Produzent oder Konsument (auf seinen Tauschwert, wie Simmel sagt) reduziert. Diese, wie Isaiah Berlin sagt, *negative Freiheit als Freiheit von Zwängen* („freedom from..“) versetzt ihn jedoch nicht automatisch in die Lage, die positive Freiheit als „freedom to..“ in Anspruch zu nehmen, seine Wünsche, Sehnsüchte und Lebensentwürfe zu verwirklichen.

Die Orientierungslosigkeit und Zerrissenheit des Subjekts innerhalb rivalisierender Wertesysteme von Teilsystemen schwächt das „Über-Ich“ und liefert es, wie Broch in „Massenwahntheorie“ (1979) beschreibt, der Hypnose der Demagogen und (heute) der Medien aus. Es flieht mit Fromm (1941) aus Verantwortung und Freiheit.²⁷³

Der Zweifel an der individuellen Subjektivität, der um die Jahrhundertwende in Philosophie, Psychologie und Soziologie einsetzte, führte bei Soziologen der Nachmoderne wie Baudrillard und Luhmann dazu, ganz auf den Subjektbegriff zu verzichten (vgl. Zima, 2007: 302). Für Baudrillard (1995: 34), der mit der Indifferenz auch den Sinn verschwinden sieht, formuliert: „Wir fahren fort, Sinn zu produzieren, obwohl wir wissen, dass es ihn nicht gibt“, wird individuelle Subjektivität nichtig. Ähnlich wie Riesmann und Anders sieht er den Menschen „in der Masse“ verschwinden, korrumpiert durch den alles bestimmenden Tauschwert und atrophiert durch die medialen Ersatzwirklichkeiten, welche das Reale ins Hyperreale mutieren lässt. (Baudrillard, 1981: 54) Auch Luhmann gibt das Subjekt als transzendente und individuelle Instanz auf: „Wir können damit auch den Subjektbegriff aufgeben“. (Luhmann, 1987: 111)

Für Luhmann tritt an die Stelle des (nach Erkenntnis strebenden) Subjekts das rekursiv operierende, eigene Beobachtungen produzierende System (Differenzierung, Operation, Kommunikation), was allerdings mit Zima (2007, 325) als „Mythisierung“ auf der höheren Ebene eines Subjekt-Aktanten gleichzusetzen ist. Die Leerstelle, die mit der Negation individueller Subjektivität verbleibt, wird bei Luhmann durch abstrakte Subjekt-Aktanten ausgefüllt: „Systeme und Operationen“ handeln, entscheiden, intendieren, verweilen, „Ereignisse wählen etwas“. Der einzelne Mensch „ist kein (autonomes oder autopoietisches) System“ (vgl. Luhmann, 1984: 67-68), sondern bei Luhmann in drei Systemtypen aufgespalten, in den neuro-physiologischen,

²⁷³ Max Webers Theorie der Bürokratie als „legale Herrschaft“ weist auf institutionelle Zwänge, hier juristisch-organisatorische Spezialisierungsformen mit ihrer Ambivalenz von Rationalisierung und Hypertrophie hin, die dem Einzelnen als eine ihm fremde Welt gegenüberreten.

den psychischen und den sozialen Typus, die nur durch Reize und Irritationen untereinander gekoppelt sind, aber nicht direkt miteinander kommunizieren können (Luhmann, 1984: 285ff). Das Subjekt verschwindet als autonome Einheit in den sich ausdifferenzierenden Teil-Systemen, denn der neuro-physiologische Typus funktioniert mit biologischen Prozessen, der psychische besteht aus Gedanken und der soziale Typus aus Kommunikationen. (Luhmann, 1984: 285ff)

Dabei ist nun das System der Subjekt-Aktant, der, mit den Prädikaten individueller und kollektiver Subjekte ausgestattet, deren semantisch-narrative Funktionen übernimmt, denn aus der Eliminierung des Namens folgt nicht, dass deren *subjektive Modalitäten (sein, können, wollen, wissen, handeln)* ausgeschaltet sind – diese gehen in den mythisierten Subjekt-Aktanten „System“ ein. (vgl. Zima, 2007: 334) Sozialen Aggregaten werden Bedürfnisse, Ziele und Intentionen zugeschrieben. Obwohl Luhmann schreibt, dass „kein sinnkonstituierendes System der Sinnhaftigkeit aller eigenen Prozesse entfliehen kann“ (Luhmann, 1984: 104-105) verbleibt rätselhaft, wie dies ohne Subjektivität geschehen kann. Letztlich führt es dazu, dass soziale Prozesse anonymisiert werden, weil mit dem beobachtenden und handelnden (individuellen und kollektiven) Subjekt auch die subjektiven Kategorien wie Intention, Interesse und Kritik (und Eigenverantwortlichkeit für ihr Tun!) und die Dimensionen von Herrschaft und Macht verschwunden sind, mit den die Dynamik der Gesellschaft erklärt werden kann. Auch Touraine kritisiert: „Die gesellschaftliche Entwicklung wird nicht verstanden, wenn man nur auf der Systemebene argumentiert und die Ebene der Subjekt-Aktanten und ihrer Handlungen ausblendet“. (A. Touraine, 1992: 33)²⁷⁴
275

Waren spätmoderne Autoren wie Adorno oder Laing in ihrer Kritik zur Überwindung der bürgerlichen Verhältnisse von einer Utopie auf eine „bessere Welt“ inspiriert, so resümieren nachmoderne Autoren wie Foucault, Derrida oder Lyotard u.a., das die Dialektik von Emanzipation und Unterwerfung in der Nachmoderne zu einem Niedergang der kollektiven und individuellen Subjektivität führt. Ambivalenz der Werte zwischen den Teilsystemen der funktionalen Differenzierung, den verschiedenen Rollen und die Anonymität des marktbedingten Indifferenzzusammenhanges, Atrophie von Autonomie, „lebendiger“ Erfahrung und kritischer Reflexion (Zima. 2007: 316)

²⁷⁴ Auch die Konstitution von Systemen im Prozess der *doppelten Kontingenz* lässt erkennen, dass der Subjekt-Aktant nicht einfach eliminierbar ist: „Soziale Systeme kommen dadurch zustande, dass die Akteure Ego und Alter die auf beide wirkende Kontingenz durch vertrauensbildende Maßnahmen überwinden“. Dabei soll es nach Luhmann offen bleiben, ob die Begriffe Ego und Alter psychische oder soziale Systeme sind. (Luhmann, 1984: 152, zit. in: Zima, 2007: 341)

Nach Sigrist (1989, 839) führt Luhmanns Verzicht auf den Subjektbegriff zu einer systematischen Ausblendung von Gewaltanwendung, Herrschaftsverhältnissen und Interessen. *Der ganze Nexus von Sprache, Ideologie und Subjektivität wird unterdrückt*. Sprache drückt immer (auch) subjektive Ansichten und Absichten aus. Nur individuelle oder kollektive Subjekte (Organisationen z.B.) können entscheiden.

²⁷⁵ Diese radikale Dezentrierung des menschlichen Subjekts kommt, wie Beacker (2005: 13) schreibt, einer der größten Kränkungen des Menschen gleich, insofern die Theorie nicht daran denkt, den Menschen den von der Philosophie reservierten Subjektstatus zu reservieren.

bewirken eine Schwächung der Subjektivität, die je nach Standpunkt der verschiedenen nachmodernen Autoren zu Selbstzerstörung, Sinnverfall oder (subjektneigender) fremdgesteuerter Sinnpräsenz führt. Das Subjekt als etwas *Zugrundeliegendes* ist nur noch eine metaphysische Illusion des alteuropäischen Denkens.

Als Grundthese dieser Autoren lässt sich nach Zima (2007: 206) formulieren, dass „das individuelle Subjekt fremdbestimmt ist, weil es sich an das Andere des Unbewussten, der Sprache oder der Natur verliert“. Für Derrida lässt sich der Sinn in der Sprache nicht fixieren, weil der sprachliche Kontext fortwährend variiert und deshalb auch der Differenzierungsprozess, von dem Sinnkonstitution abhängt. (vgl. Derrida, 2000: 44-45).

Derrida beruft sich auf Saussure (1967: 138), für den ein bestimmtes lexikalisches oder phonetisches Element nur in dem Kontext, in dem es mit anderen interagiert, definiert werden kann. Zeichen haben Bedeutung nur im Kontext umfassenderer „Sprachspiele“ oder: die Verknüpfung des einzelnen Sprachereignisses mit der kontextabhängigen Bedeutungszuweisung. Die Bedeutung einzelner Zeichen, Ausdrücke, Bezeichnungen wird durch ihre funktionale Differenz zu anderen, im Geflecht anderer Zeichen (Struktur), gebildet. Die in der Sprache organisierte Wirklichkeit ist hinsichtlich der (sprachlichen) Zeichen (auch: Ausdrücke, Bezeichnungen) zwar willkürlich, nicht jedoch hinsichtlich der Bedeutung und des damit ausgedrückten Sinns. Der Sinn konstituiert sich in der funktionalen Differenz zu anderen Zeichen, wobei nach Roman Jakobson (1988, S. 44) auch die Ikonizität (Bildhaftigkeit) und Indexikalität (Kontextabhängigkeit) von Bedeutung sind. (vgl. Barthes, R. 1988)

Für Derrida aber ist jede Wiederholung (Iterabilität) eines Wortes sinnzersetzend, weil das gleiche Wort in einem anderen Zusammenhang (Kontext) eine Sinnverschiebung bewirkt und letztlich dazu führt, dass die Identität eines Wortes nie eindeutig bestimmt werden kann. Bereits Nietzsche (1980:313) führte aus: „Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen“. Sinn existiert nur als endlose Sinnverschiebung, als Differenz und hat für das individuelle Subjekt zur Folge, dass es seine Subjektivität nicht auf Sinnpräsenz, auf einen festen begrifflichen Bezugspunkt stützen kann und mithin zerfällt. Auch Deleuze fasst „Wiederholung als ständige Sinnverschiebung, die es uns nicht gestattet, von einem Wiederauftreten des Selben zu sprechen“. (G. Deleuze, 1992: 165, in: Zima, 2007: 211). Die postmoderne Vielfalt und die Absage an das „mit sich identische Subjekt“ werden deutlich, wenn Deleuze vom „Subjekt der ewigen Wiederkehr“ spricht, das nicht das Eine, sondern das Viele, nicht das Ähnliche, sondern das Unähnliche ist, das sich in der unendlichen Verschiebung der Differenzen fragmentiert und verliert. Für Vattimo (1992: 62) findet Modernisierung durch eine Art ironischer Interpretation derselben statt, in der die spielerisch-romantische Distanz die einzig mögliche Attitüde zu einem alles –

selbst die Revolution integrierenden Systems erscheint. Das Sein, das sich in einem komplexen Metaphernspiel auflöst, ist nur noch möglich als „Schein“, als Spiel der Masken – und offenbart eine Realität, die jahrhundertlang von metaphysischen Illusionen verdeckt wurde. Spaltung und Vielheit ein normaler Zustand des postmodernen Menschen. (Vattimo, 1990: 53)

Anders und doch gleich bei Foucault, für den das irrational-gewalttätige der rationalistischen Vernunft den Menschen unterwirft, der nicht länger als „Zugrundeliegendes [...], das am göttlichen Geist partizipiert, sondern als sozialisierte, gesellschaftlich unterworfenene Physis“ (Zima, 2007: 231) gesehen wird, beherrscht von einer immer effizienter werdenden, aus anonymen Machtkonstellationen hervorgehenden Vernunft. (ebd. S. 231) Diese sind mit Foucault als diskursive Formationen beschreibbar. Ausgehend von der (stark strukturalistisch) angelegten „Archäologie“ (1969) entwirft Foucault mit der „Genealogie“ (1974) eine stärker prozessuale und handlungstheoretische Akzentuierung mit Betonung auf Macht-/Wissen-Komplexe. (siehe auch Reckwitz, 2000: 249f.) Für Foucault war das individuelle Subjekt nur noch ein Produkt von Macht-Konstellationen²⁷⁶ und diese sind als diskursive Formationen beschreibbar. (vgl. Zima, 2000: 238) Diskurse sind nach Foucault als „Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“. (Foucault, 1988: 74) Hiermit sind nicht nur die Subjekte mitgedacht, die für ihn durch Diskurspraktiken erzeugt und geformt werden, sondern auch die Praktiken selbst, mit ihrer eigenen Substantialität und Dynamik, dem Wechselspiel von Sichtbarem (Materialitäten) und Diskursen. (vgl. Keller, 2004: 48) Wahrnehmung ist nicht jenseits von Strukturen denkbar. Insbesondere Foucault, der sagt, dass in den Strukturen Macht sedimentiert ist, genannt die „Mikrophysik der Macht“.

Die Materialitäten eines Diskurses sind in „Dispositive“ (Foucault), d.h. weltlichen Konsequenzen verankert: Gesetze, Verordnungen, Handlungsanweisungen und institutionalisierte Verfahren, aber auch architektonische Manifestationen und nicht-diskursive Praktiken, wie Routinen oder symbolisch aufgeladene Gesten oder Zeichen.

„Praktiken“ setzen bestimmte übersubjektiv geltende Wissensformationen voraus, die den Hintergrund oder das (allgemein) geteilte Deutungsmuster darstellen. Dieser „Wissenscode“ ist nicht (nur) „auf der Ebene sich selbst reproduzierender Diskurse zu verorten, sondern (erscheint) als inkorporiert in den Akteuren, die die Praktiken hervorbringen und ihre Handlungsumwelt einschließlich sich selbst fortwährend interpretieren“. (Reckwitz, 2000: 289f)

Dass der Anspruch auf Autonomie im Verlaufe seiner Entwicklung an Kraft eingebüßt hat, hat auch damit zu tun, dass die heteronomen Fremdbestimmungen immer un-

²⁷⁶ Bis zu seinen späteren Schriften „Sexualität und Wahrheit“.

sichtbarer werden und immer weniger als oppositionell fassbares Gegenüber erfahrbar wird.

Die auf Foucault zurückgehende Diskursforschung hat seitdem kontinuierlich an Bedeutung gewonnen und Reiner Keller (2004: 7) formuliert einen Grundkonsens in den Sozialwissenschaften darüber, „dass die Beziehungen der Menschen zur Welt durch kollektiv erzeugte symbolische Sinnsysteme oder Wissensordnungen vermittelt werden“. Der Begriff „Diskurs“ oder Diskursanalyse hat sich für die Fragen eingebürgert, die sich auf die „Konstitution und Konstruktion von Welt im konkreten Zeichengebrauch und auf zugrunde liegende Strukturmuster oder Regeln der Bedeutungs(re-)produktion beziehen“. (ders. S.7), konkret: institutionelle Regelungen von Aussagepraktiken (der Gebrauch von Sprache als Konstruktion von sozialen Phänomenen) und ihre performative, wirklichkeitskonstituierende Macht in der Konstituierung der gesellschaftlichen Realität.

Andererseits betont Honneth (im Anschluss an Mead und Winnicott), dass die unkontrollierbaren, subjektübergreifenden „Mächte“ der Sprache und des Unbewussten nicht nur als Begrenzung, sondern auch als Ermöglichungsbedingung des Erwerbs persönlicher Autonomie zu begreifen sind. (vgl. Honneth, 1993: 155)

Der Poststrukturalismus verweist auf die Architektur eines Diskurses und seine regulierende Kraft. Er betont (stärker) die Wechselwirkungen zwischen (abstrakten) symbolischen Ordnungen und dem konkreten Sprach- und Zeichengebrauch, dem Verhältnis von Strukturen und Ereignissen. Wissen wird in diskursanalytischen Perspektiven nie als neutrales Wissen, sondern immer als Widerstreit von Wissensbeständen, als „Macht-Wissen“ verstanden, das in Kämpfe um Wahrheitsgeltung verstrickt ist. Daraus ergeben sich instabile Verhältnisse von Dominanz- und Marginalitätspositionen, die sich in Diskursverläufen verändern können. (vgl. Weber, Susanne Maria, 2009: 47) „Im tiefsten Inneren“ ist das poststrukturalistische Subjekt Foucaults ein Zeichenprodukt, in der Sprache gefangen, unentrinnbar der Logik der Sprache unterworfen und ein durch Sprache (im weiteren Sinne Kultur) definiertes Wesen. Selbst- und Fremdbild ebenso codiert wie Texte, ebenso Sinnverschiebungen unterworfen und damit nie genau fassbar“. (vgl. Nünning, 1998: 440) Realität ist mithin außersprachlich nicht denkbar, künstlich erzeugt und damit inhärent fiktiv.

Auch für Lacan ist das Subjekt ein „Epiphänomen der Sprache“. (Zima, 2000: 161) Ein „selbstbestimmtes Individuum“ außerhalb der Sprache – als außersprachliche Wirklichkeit – ist nicht vorstellbar, denn in der Sprache wird Wirklichkeit organisiert. Hinzu kommt, und dies hat insbesondere Foucault in materialreichen Studien versucht nachzuweisen, dass Texte von „präexistierenden Codes“ abhängig sind. Sie sind historisch entstanden und prägen die Wahrnehmung, die jenseits dieser Strukturen und

Codes nicht vorstellbar ist – Realität ist ein künstlich erzeugtes Produkt (mit historischen Wurzeln) und damit inhärent fiktiv. Hier ist ein Bezug zu Heidegger (Sein und Zeit, 1972: 119) erkennbar, für den das Dasein leer und unbestimmt ist und in dieser „deiktischen oder indexikalischen Form des Da-, Hier- und Dortsagens auf ein Sagen (ein Logos, ein Reden) verweist, das außerhalb dieses Sagens jeder Bestimmtheit entbehrt“. (Baecker, Dirk, 2011: 4)

Wie bereits in der Einleitung formuliert, ist das Gegenwärtige nur durch die Erkenntnis seines Gewordenseins zu verstehen und die objektive Gestalt des gegenwärtigen Bewusstseins steht in der Kontinuität des Denkens überhaupt. (Mensching, 1992: 11) Foucault (1987: 241) betonte, dass wir ein geschichtliches Bewusstsein der Situation, in der wir leben, brauchen. „Die Aufklärung ist zwar eine sehr wichtige Phase in unserer Gesellschaft (...), wir müssen aber auf sehr viel weiter zurückliegende Prozesse zurückgehen, wenn wir verstehen wollen, was uns heute noch bewegt und motiviert und, darüber hinaus: über welche Mechanismen wir zu Erben und Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind“. Da in diesen Strukturen und Codes Macht sedimentiert ist, ist das individuelle Subjekt nur „kontingentes Produkt eines sich sprachlich artikulierenden Machtgefüges“. (Zima, 2000: 240) In der Sprache wird Wirklichkeit organisiert, als (sprachliches) Zeichen lediglich willkürlich, nicht jedoch hinsichtlich der Bedeutung oder des damit ausgedrückten Sinns, der sich in der Differenz konstituiert. (vgl. Foucault, 1973, 1977, 1984) Der Sinn konstituiert sich, wie Barthes (1988) betont, in der funktionalen Differenz zu anderen Zeichen. Für Foucault ist die Geschichte kein *grand design* ist, sondern eine Aufeinanderfolge von Machtkonstellationen (die bestimmte diskursive Formen hervorbringen), der Einzelne partizipiert nicht länger an einer mythisch historischen Subjektivität (z.B. Hegels *Weltgeist*), sondern funktioniert im Rahmen diskursiver Machtkonstellationen, die es als Subjekt konstituiert.²⁷⁷ Wahrheit ist (jenseits einer überhistorisch reinen Form (Plato) oder *absoluter* Idee (Hegel)) nur kontingente, partikuläre Erkenntnis und ein Produkt von Macht. (Zima, 2000: 238-239).

Strukturelle Unterwerfung und sprachlich bedingter Zerfall werden bei Lacan, für den das Subjekt ein „Epiphänomen der Sprache“ ist (Zima, S. 161), gleichermaßen diagnostiziert, wobei der Übergang von der *imaginären* zur *symbolischen* Ordnung (Sprache/Kultur) als Befreiung (und Subjektwerdung) und Beginn einer Spaltung (vom imaginären) verstanden wird. Aber, die Verdrängung des Imaginären lässt das *Un-*

²⁷⁷ Und auch Claus Offe (1988: 158) erteilt einem „grand design“ eine Absage und schreibt mit Bezug auf Max Weber, dass der Modernisierungsprozess oder der „Prozess der Entzauberung“ als ein nicht-intentionaler, nicht revolutionärer und nicht mit Willen und Bewusstsein gemachter Geschichtsprozess anzusehen ist, sondern als Verkettung von Umständen, als evolutionäres und subjektloses Geschehen“

bewusste entstehen und beide Ordnungen oszillieren miteinander, überlagern sich diskursiv und dezentrieren das Subjekt.

Austausch von Zeichen und Lesen der Symbole (Sprache im weitesten Sinn) ist für Lévi- Strauss (1967) zentrales Kennzeichen des sozialen Lebens. Das Symbolische als Kategorie des kollektiven Denkens erschafft Kultur, die als Zusammenhang symbolischer Systeme zu sehen ist. Auch für Deleuze ist das Symbolische Entstehungs- und Seinsgrund von Imaginärem und Realem. Das Symbolische strukturiert eine aus atomistischen Elementen zusammengesetzte Gestaltung mit einer relationalen Topologie. Die Elemente sind differentiell organisiert. Strukturen sind weitgehend unbewusst und virtuell und aktualisieren sich selbstständig durch räumliche und zeitliche Differenzierungen in Arten und Teilen. Hierbei werden sie von ihren Produkten und Auswirkungen verdeckt. Eine ökonomische Struktur wird z.B. von ihren rechtlichen, politischen und ideologischen Beziehungen verdeckt, in denen sie sich verkörpert. Strukturen und Codes sind historisch entstanden und Wahrnehmung nicht jenseits von Strukturen denkbar.

Die Thesen vom Verlust des Subjektiven verweisen auch auf die Trennlinie, die zum einen zwischen der Hermeneutik und den verschiedenen Varianten der „interpretativen Soziologie“ und andererseits dem Funktionalismus (einschließlich der Systemtheorie) sowie dem Strukturalismus verlaufen. Letztgenannte betonen den Vorrang des gesellschaftlichen Ganzen gegenüber dem individuellen Einzelnen, die Determiniertheit der Handlungen durch den strukturellen Kontext und strukturellen Bedingungen der Handlungssituation bis hin zu den „Zwang ausübenden Strukturen“. Die Einzelnen einschließlich ihrer Erfahrungen, Wünsche und Realitätsvorstellungen sind (lediglich) Produkte ihrer sozialen Umwelt und die Konstitution sozialer Systeme entzieht sich weitgehend der Kontrolle der sozialen Akteure. (Burrell/Morgan 1985: 2, Marx, 1975: 99) Die postmoderne Diskurs- und Machtgeschichte dekonstruiert das Subjekt und unterwirft es einem „neuen“ Strukturalismus der Texte, Diskursebenen und Bedeutungssystemen. Passend hierzu das weitgehend passive Menschenbild (*homo sociologicus*) des völlig sozialisierten, rollenausübenden und Normen und Sanktionen unterworfenen Akteurs, der ganz in gesellschaftlichen Zwecken aufgeht (oder untergeht) und nach erfolgreicher Sozialisation als Individuum eigentlich überflüssig ist. (vgl. Lindenberg, 1981: 21) Daher erscheint es konsequent, dass auf das Subjekt, wie bei Luhmann, verzichtet werden kann.

In der Hermeneutik Diltheys hingegen ist das Subjekt das Zentrum der Kultur- und Geschichtserfahrung und die materielle Welt das von unpersönlichen Beziehungen von Ursache und Wirkung beherrschte unbekannte Gegenüber. In voluntaristischen Theorieansätzen wird das soziale System als durch aktive Leistung von Individuen konstruiert und konstituiert verstanden, die überwiegend autonom und eigenverantwort-

wortlich handeln. Obwohl auch sie von strukturellen Zwängen beeinflusst, beschränkt das nicht ihre grundsätzlichen planerischen, kreativen und gestalterischen Fähigkeiten und Freiheiten, in bewusster, intentional bedeutungsvoller Leistung *ihre* soziale Realität zu schaffen. Intermediäre Standpunkte siedeln sich zwischen diesen beiden Extremen an und vermitteln zwischen strukturellen, situativen Einflüssen und voluntaristischen Elementen (vgl. Burrell/Morgan, 1985: 2). Autonomie kann als von Heteronomie durchwirkt gesehen werden und der Verzicht auf die Illusion von Autonomie als befreiende Kraft, die sich kritisch gegen reale Verstrickungen richtet. (Meyer-Drawe, 2000: 12)²⁷⁸ Wenn man mit Meyer-Drawe (1990: 9) zugesteht, dass „bestimmte Subjektkonzeptionen ihre erklärende Kraft eingebüßt haben“, ist zu fragen, welche Revisionen „das erhellende und kritische Potenzial bewahren können, das der Idee des autonomen Subjekts ursprünglich zukam“ (Werschkul, 2007: 15) Wie kann heute nach den Möglichkeiten individueller Autonomie, Emanzipation und Selbstentfaltung gefragt und gesucht, oder, mit Habermas gesprochen: die Werte der Lebenswelt gegen die Systeme „Macht“ und „Geld“ verteidigt werden? Oder zunächst auf niedrigerem normativen Level angesetzt: wie gelingt heute den Subjekten die Vermittlung zwischen den in ihrer Umwelt vorgefundenen objektiven Strukturen und ihren eigenen Erfahrungen, Intentionen und Absichten, mithin die Gestaltung des konkreten und beabsichtigten Handelns, ihre Lebenspraxis? Mit Bezug auf diese Arbeit ist anschließend zu fragen, welche Rolle Identität in diesen Prozessen spielt, welche Auswirkungen diese auf interne Prozesse der Identitätsentwicklung und –veränderung haben und welche Auswirkungen dies sowohl auf das Selbst als auch auf die Strukturen, in denen sich Selbst und Handeln abspielt, hat.

7.2 Handlungstheorien

Handlung ist ein Schlüsselbegriff der Philosophie und Sozial- und Kulturwissenschaften, der gleichwohl nicht disziplinübergreifend bearbeitet, sondern in „eigenen Diskurswelten“ gehegt wird. Die Abstraktion des „homo oeconomicus“ in der Ökonomie ist Ausgangspunkt (und Grundlage) der Mehrzahl ökonomischer Theorien. In der Psychologie setzte sich nach Joas (1992: 12) nach der „kognitiven Wende“ des Behaviorismus die Vorstellung durch, dass das ganze „konzeptionelle Gerüst der Psychologie vom Begriff des Verhaltens auf den der Handlung umgestellt werden müsse“ und für die Soziologie galt für ihre „klassischen“ Vertreter wie Weber und Parsons, aber auch für Mead und Alfred Schütz die Notwendigkeit einer explizit handlungstheoretischen Grundlegung. Dies zieht sich nach Joas bis in die wichtigsten

²⁷⁸ Mit konkreten Auswirkungen: In der Organisationswissenschaft zum Beispiel entsprechen beide genannten Positionen auch unterschiedlichen Auffassungen von „Struktur“ und deren Wechselwirkungen mit organisationalem Handeln bzw. Erklärungsmuster organisatorischer Prozesse und dem Wandel von Organisationen, mithin der Organisationsdynamik. Sie haben unmittelbaren Einfluss auf Führungstheorien im Management.

Theorieentwürfe der Gegenwart. Schulz-Schaeffer (2008: 362) schreibt, dass sich innerhalb der Soziologie die Handlungstheorie in einer Renaissance befindet, wegen der Auseinandersetzung mit Esser´s „Modell der soziologischen Erklärung“.

Bis zur Renaissance war im Dualismus der „zwei Seelenteile“ der „obere“ Seelenteil in zwar zumeist unbewusster, aber ständiger Berührung mit dem Intelligiblen²⁷⁹ befangen und der „untere“ in der Welt der Sinne, des Handelns – eine nur untergeordnete Größe. Der Mensch verwirklichte sein „Wesen“ erst in der Bewusstheit des Intelligiblen. (vgl. Gerl-Falkowitz, 1989: 152) Erst mit dem Renaissance-Humanismus wurde das „Eigentliche“ des Menschen sein „Handeln“ in der Welt und das Intelligible, das eigentümliche Vermögen des Geistes, das „Ingenium“, das dem Handeln seine kreative Einmaligkeit und Kraft gibt, in erstmals untergeordneter Weise gedacht. Für Reckwitz (2004: 303) war der „Rationalismus der Weltbeherrschung“ Kern der beiden „doppelten kulturellen Revolutionen des Protestantismus des 16. Jahrhunderts und des modernen Bürgertums des 18. Jahrhunderts“ und dieser brachte den „kulturellen Code“ für ein Verständnis der menschlichen Welt als Handlungswelt. Dieses Verständnis hat sich seitdem kontinuierlich gewandelt und erweitert: vom utilitaristischen Bild des *homo oeconomicus* (Zwecke und Interessen: David Hume, Adam Smith) zum neokantianischen Bild des *homo sociologicus* (Normen und Werte: Durckheim und Parsons) bis hin zum *animal symbolicum* (Wissensordnungen und kulturelle Codes) der Kulturtheorien seit Mitte des 20. Jahrhunderts mit ihren mentalistischen oder an sozialen Praktiken ansetzenden Versionen.

Handlungstheorien beschreiben menschliches Verhalten (in der Tradition von Weber) als bedeutungstragendes Verhalten, insofern Handelnde mentale Eigenschaften haben, die auf einen Sinn verweisen, welcher die Handlung begründet und der in gewissem Sinne außerhalb und vor ihrer selbst liegt, der „von etwas anderem handelt“, „etwas bedeutet“, „auf anderes verweist“, also „Intentionen“ im weitesten Sinne, „Überzeugungen, Zwecke, Normen, Regeln, kognitive Schemata“, etc. (vgl. Reckwitz, 2004: 305) Schon Aristoteles hatte die Frage des Werts, die er als das „Streben nach etwas Gutem“ bezeichnete, als in die „Natur der Handlung“ eingebaut gesehen:

„Drei Vermögen sind in der Seele, die das Handeln (Praxis) und die Erkenntnis des Richtigen steuern: die Sinneswahrnehmung (Aisthesis), der Verstand (Nous) und das Streben (Orexis).“ (NE, VI. Buch, 2. Kap. 1139 a 17-18). Dabei erscheint dem Akteur das Objekt seines Strebens als etwas Gutes. Die Wertung der Handlung, ob sie von den Ergebnissen her gedacht oder auf die Ergebnisse hin gedacht ist, ist für Aristoteles in die Natur der Handlungen eingebaut.

²⁷⁹ das nur über den Intellekt oder den Verstand erkennbare: Weisheit und Betrachtung

Neben den handlungstheoretischen Traditionen gab es jedoch seit langem ein naturalistisches Verständnis der Sozialwelt und ein *textualistisches* Modell des Sozialen, welche sich von den Handlungstheorien insbesondere durch die Konzepte des „Sinns“ und des „Mentalen“ unterscheiden. Für den Naturalismus²⁸⁰ ist der Sinn ein „Epiphänomen“, die menschliche Welt ist verkürzt gesagt Teil der Naturwelt und menschliches Verhalten analog zu den Aktivitäten anderer Lebewesen oder Gegenstände beschreibbar und erklärbar. Für den Textualismus (Luhmann, Foucault), der im Kontext des *linguistic turn* und *cultural turn* Ende des 20. Jahrhunderts entstand, ist die menschliche Sozialwelt zwar eine sinnhafte, dieser Sinn ist jedoch oberhalb der Subjekte (und Körper) und des Mentalen auf einer Ebene der Kommunikationen, der Texte und Zeichen verortet – einer emergenten Ebene des Sozialen.

Dabei beeinflusst die Frage nach dem Wesen des Handelns, wie Taylor (1985) betont, auch die Frage nach dem kulturellen Selbstbild des Menschen und reicht damit bis in ethische Fragestellungen hinein. (vgl. Reckwitz, 2004: 303-307) „In letzter Instanz ranken sich die analytischen Leerstellen immer um die Motivation/Motivlagen des Individuums, sein Bewusstsein vom >Ich< und der Welt und die Identitätsbildung“. (Lorenz, M., 2004: 18) Ob das Handeln ein Produkt evolutionär erworbener Reflexe und Fähigkeiten, affektgesteuert, unsichtbar von präexistierenden Codes geleitet, interessen- oder normengeleitet, von kulturellen Codes und/oder von der Repetitivität routinierter affektiv-kognitiver Praxis geleitet ist, ist keineswegs trivial und berührt aufs innigste Fragen des menschlichen Selbstverständnisses. Es ist damit auch für die in dieser Arbeit behandelten Fragen von Identität und Selbst von zentraler Bedeutung. (vgl. auch Taylor (1985), Joas (1992))

Handlungstheoretische Reflexionen haben, wie Straub (1999: 256) ausführt, nicht nur weit reichende praktische Relevanz, sondern betreffen unmittelbar unser *Selbstverständnis als Person*. Beide Theoriestränge artikulieren gleichermaßen jene Auffassungen, „wie wir uns vernünftigerweise als Personen verstehen und behandeln können“. (Straub, 1999: 356)

Die Erklärung des Sozialen hat sich vom Modell des nutzen- und zweckorientierten homo oeconomicus, dem klassischen Modell rationalen Handelns, zum normorientierten Modell des homo sociologicus, dem Modell regel- und normgesteuerten Handelns zu einem kultur- bzw. wissensorientierten Verständnis menschlichen Handelns in den Kulturtheorien kontinuierlich gewandelt. Letztere sind zu differenzieren nach den (zeitlich vorgängigen) mentalistischen Theorien, die in der Tradition der Semiotik (Textualismus) und der Phänomenologie stehen und den neueren „Theorien sozialer

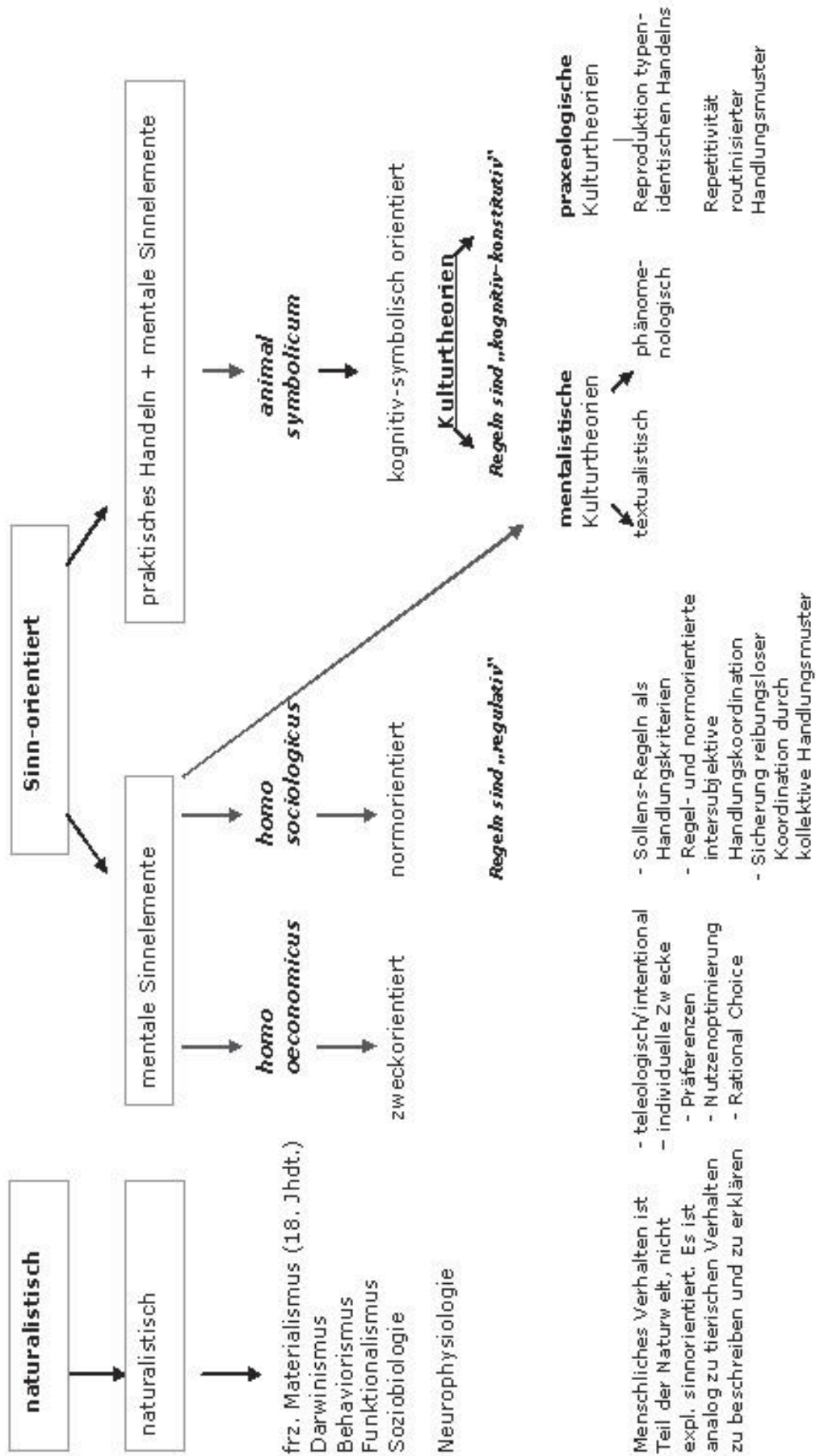
²⁸⁰ Hier sind der französische Materialismus des 18., der Darwinismus und Funktionalismus des 19. Jahrhunderts, der Behaviorismus und die Soziobiologie des 20. bis hin zur Neurophysiologie des 21. Jahrhunderts zu nennen. (vgl. Reckwitz, 2004: 304) Beide, Naturalismus wie Textualismus wirken für das Alltagsverständnis des „intentionalen Akteurs“ eher befremdlich



Praktiken“, welche neben dem Mentalen explizit „körperlich-materiale soziale Praktiken als Ort des Sozialen und des Wissens“ (Reckwitz, 2004: 306) behandeln. Handeln besteht gleichermaßen aus dem körperlichen Akt / Verhalten und dem mentalen Sinn.

Im Folgenden eine erste, noch grobe Systematisierung der Handlungstheorien:

Bild: Systematisierung der Handlungstheorien in der Frage der „Entstehung des Sozialen“:



7.3 Handeln als homo oeconomicus: Rational Choice Theorie (RCT)

Für die in der Philosophie gängigen Handlungsbegriffe lassen sich nach Waldenfels (1990d: 88f) drei Auffassungen lokalisieren: das Handeln ist entweder in eine teleologische (Aristoteles), in eine normative (Kant) oder in eine faktische Ordnung (Hume) eingelassen und damit „entweder auf Ziele und Zwecke, Regeln und Normen oder aber auf Kausalgesetze „bezogen“, von diesen abhängig und auf die eine oder andere Weise bestimmt“. (Straub, 1999: 143) Alle diese Formen sind nach Schwemmer (1987) reduktionistisch, weil sie das Handeln lediglich in einer Art „Abkürzung“ darstellen, als abstrakter Hinweis auf ein nicht näher beschriebenes konkretes Handeln, das in seiner Struktur, seiner Temporalität und seinem konkreten Ablauf übersehen wird, als Funktion von „etwas anderem“. Es erhält seine Identität allein durch seine Beziehung zu einem Zweck, einer Regel oder Ursache“ (Schwemmer, 1987: 53) ²⁸¹

Eine intentionale Handlung weist zwei konstitutive Elemente auf, einen „motivational-kognitiven“ und einen „volitional-kognitiven“ Komplex (vgl. Straub, 1999: 360). Ein Akteur hat Intentionen oder Absichten und verfolgt Ziele oder Zwecke und er glaubt, meint oder weiß, dass die beabsichtigte Handlung ein angemessenes Mittel zur Erreichung dieses Zieles ist. Dies ist z.B. der Kern der arbeitspsychologischen Handlungstheorie (Hacker und Volpert (1971)), die auf dem Begriff des Ziels basiert und den Begriff der Pläne zur Realisierung der Ziele verwendet. Siehe auch Grochla (1973), der mit Planung die Festlegung von Zielen und die geistige Antizipation von Aktivitäten zur Erreichung der Ziele bezeichnet. „Telos“ ist das mit einer Handlung anvisierte Ziel und „phantasia“ das subjektive Erscheinen des Ziels und der Umstände der Handlung (die innere Seite der Handlung), die gleichsam die innere Zeitstruktur der Handlung ausmacht, da diese von der Zukunft her gedacht werden. Antizipationen, Imaginationen, in die Zukunft „vorausentworfene Retrospektiven“ (Straub, 1999: 361) kennzeichnen die intentional-teleologische Handlung. Für Habermas (1981: 126f.) kennzeichnet ziel- oder zweckorientiertes, intentionales Handeln ein teleologisches, in spezieller Weise *strategisches* Handeln, mit dem der Akteur einen Zweck verwirklicht, einen erwünschten Zustand bewirkt, indem er situativ angemessene Mittel wählt und anwendet. Hier ist die Zweckrealisierung, die maximengeleitete und situativ angemessene Entscheidung zwischen Handlungsalternativen der leitende Begriff.

²⁸¹ Ein-Satz-Darstellungen wie z.B. „ich betätige diesen Hebel“ sind auffällig kurz und bündig und lassen eine vertraute Handlung prägnant aufscheinen. Dies täuscht jedoch, weil solche Beschreibungen etwas als bekannt voraussetzen, was nicht für alle konkreten situativen Zusammenhänge gilt, was detaillierter beschrieben werden müsste. Wittgenstein hatte an dem Beispiel, was es bedeutet, wenn jemand „etwas erwartet“, dargelegt, dass es „endlos viele Variationen dieses Vorgangs (gibt), den wir alle mit demselben Ausdruck beschreiben“ (Wittgenstein, 1980: 41; zit. nach Schwemmer, 1987: 45)

Die teleologische bzw. intentionalistische Handlungserklärung nach von Wright (1974a) (zit. in Straub, 1999: 103²⁸²)

P1 A beabsichtigt, *p* herbeizuführen
P2 A glaubt, dass er *p* nur herbeiführen kann, wenn er *a* tut

K Folglich macht sich A daran, *a* zu tun

Die Definition zweckrationalen Handelns bei Weber: „Zweckrational handelt, wer sein Handeln nach Zweck, Mitteln und Nebenfolgen orientiert und dabei sowohl die Mittel gegen Zwecke wie die Zwecke gegen Nebenfolgen wie endlich auch die verschiedenen möglichen Zwecke gegeneinander rational abwägt.“ (Weber, 1956/1964: 18)

Neben der Betonung auf die rationale Auseinandersetzung mit den Zielen (Zwecken) sieht Weber Rationalität, wie Böhle (2002: 110) betont, primär als Verankerung einer bestimmten „Methode“ des Handelns, insbesondere seine „verstandesmäßige“ Regulierung im Gegensatz zu affektuellen, emotionalen oder traditionsgeleiteten Arten des Handelns unter dem Einfluss von Gefühlen, subjektiven Empfindungen, Leidenschaft u. ä.. Diese Methode des rationalen, verstandesmäßigen Vorgehens erfordert ein der Handlung vorgängiges Wissen um die jeweils handlungsrelevanten Gegebenheiten und Schlussfolgerungen, womit der Planung ein besonderer Stellenwert gegenüber der Ausführung zukommt und letztere nachrangig wird, allenfalls der Überprüfung und Korrektur vorgängig getroffener Entscheidungen dient. Körper und Sinne kommen in Webers Konzept nicht vor, wie Joas (1992) deutlich gemacht hat. Sie zählen eher zu den „Mitteln“, die es ähnlich wie externe Ressourcen zu nutzen gilt. Ebenso werden wertrationale Erwägungen wie die Frage nach der Nützlichkeit z.B. wirtschaftlicher Güter aus dem Zweckbegriff ausgegrenzt und mit Skepsis betrachtet. Der Zweckbegriff bei Weber umfasst daher ganz überwiegend Ziele des Handelns, die sich auf rationalem Wege erfassen und objektiv bestimmen lassen. Bezugnehmend auf wirtschaftliches Handeln denn auch nur „Rentabilität“ und nicht Nützlichkeit oder Bedarfsdeckung. Die Entfaltung „formaler Rationalität“ ist nach Böhle (2002: 113) als eine „immanente Tendenz der Rationalisierung des Handelns selbst zu begreifen“, die nur das als rational gelten lässt, was sich „objektivieren und entsprechend abstrahieren und formalisieren lässt“. Kant hatte zwar die sinnliche Wahrnehmung als unverzichtbar angesehen, damit der Verstand nicht dem Wahn

²⁸² Hierbei spielt die Tatsache, dass Akteure sich auch irren können, ebenso keine Rolle, wie die Möglichkeit, mehrere Handlungen auszuführen, um *p* zu erreichen oder auch an der Ausführung gehindert zu sein.

Auch sind die Dauerhaftigkeit von Intentionen oder Zielsetzungen nicht relevant, diese können sich im Zeitablauf durchaus ändern.

Habermas (1981) führt desweiteren neben dem teleologischen, das normenregulierte, das dramaturgische und das integrative Modell an. Seine Typologie soll hier nicht weiter verfolgt werden. Strategisch wird das teleologische Modell, wenn in das Kalkül des Handelnden die Erwartung von Entscheidungen mindestens eines weiteren zielgerichteten Akteurs eingehen. (Straub, 1999: 127)

oder der Täuschung anheim fällt, diese jedoch nur als „Rohstoff“ des ordnenden Verstandes eingestuft, erst die rationale Begriffsbildung verleiht der empirischen Wahrnehmung einen Sinn. (Münch, 1992: 201)

Die sinnliche Wahrnehmung ist vom subjektiven Empfinden zu trennen und soll sich nur auf solche Wahrnehmungen fixieren, die sich eindeutig, exakt und „objektiv“ definieren lassen, womit all das, was regelhaft ist, was sich quantifizieren und messen und somit formalisieren lässt, zu bevorzugen ist im Unterschied zu allem Qualitativen und „Unwägbarem“. Emphatisches ist ebenso wie assoziatives, bildhaftes und auch intuitives und kontemplatives Denken als nachrangig und minderwertig gegenüber dem Modell logisch-analytischen Denkens zu verorten (vgl. Böhle, 2002: 112) und erhält seinen bevorzugten Platz in den Lebenswelten, die nicht der Existenzsicherung, nicht der wirtschaftlichen Betätigung gelten, nicht der naturwissenschaftlich-technischen Sphäre angehören. Verwissenschaftlichung der Lebenswelten und ihre institutionelle (und sozialisatorische) Verankerung (Böhle, 2002: 113) haben diese Prämissen rationalen Handelns als „handlungsleitende Orientierungsmuster hervorgebracht und abgestützt“. Sie beziehen sie nicht nur auf wirtschaftliches Handeln im weitesten Sinne, sondern stellen eine idealtypische Fassung dessen dar, was rationales Handeln ausmacht.

Die Erklärung sozialer Phänomene als Ergebnis des Handelns individueller Akteure ist vereinfacht ausgedrückt das Postulat des methodologischen Individualismus. Die RCT²⁸³ als Teil einer Theorietradition, die als strukturell-individualistischer Ansatz (SIA) bezeichnet wird, bezieht sich auf dieses Postulat und ihr Gegenstand ist mithin das Verhalten individueller Akteure. Drei Hypothesen bilden den „nomologischen Kern von Erklärungen im Rahmen des SIA (Opp, 2004: 44, im folgenden Opp, 2004: 44-50): die Motivationshypothese besagt, dass die Präferenzen individueller Akteure Bedingungen für ihr Handeln (und die Realisierung ihrer Ziele) sind. Als Präferenzen sind Ziele, Wünsche oder andere Motive zu nennen.

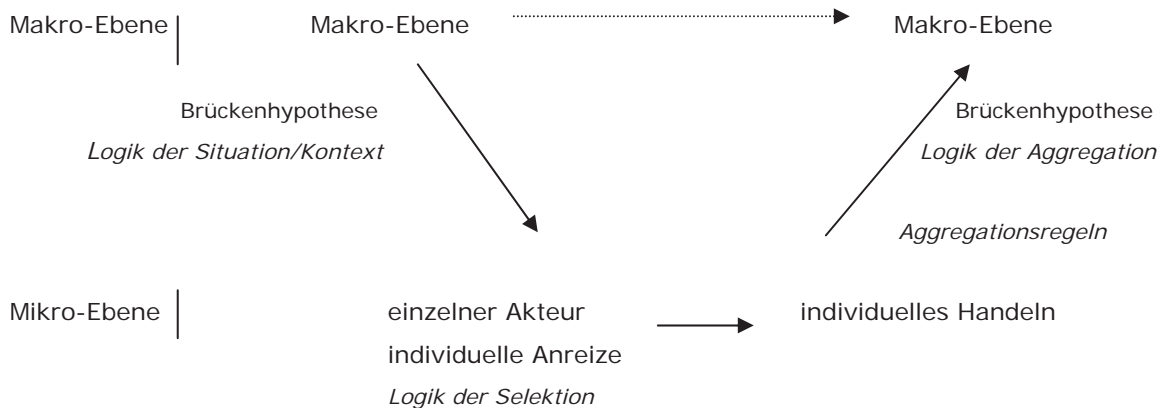
Die Hypothese der Handlungsbeschränkungen und -ermögligungen besagt, dass alles, was die Zielerreichung ermöglicht oder behindert, Bedingungen des individuellen Handelns sind. Zu Restriktionen sind z.B. institutionelle Regelungen, Rechte oder soziale Normen zu zählen, aber auch verfügbare Kapitalarten (im Sinne von Bourdieu z.B.).

Mit beiden genannten Hypothesen sind sowohl individualistische als auch soziale und (nicht-soziale) Umwelteinflüsse in die Erklärung sozialen Handelns einbezogen und

²⁸³ Diese Theorie wird von vielen ihrer Vertreter als universal verstanden, als Theorie mit allgemeiner oder universaler Reichweite, basieren auf anthropologischen Konstanten wie z.B. Nutzenmaximierung als evolutionäre Strategie, d.h. ihre Geltung bezieht sich auf alle bisherigen und zukünftigen Handlungen (aller) Menschen. Mit den Worten von Lindenberg (RREEMM-Modell) (1990): „ein allgemeines Modell des Menschen in den Sozialwissenschaften“.

verdeutlichen nach Opp (2004: 45), dass es sich bei der RCT weder um eine rein individualpsychologische noch um eine rein strukturelle Theorie handelt. Wenn Akteure ihre Ziele aufgrund von gegebenen Handlungsbeschränkungen nicht oder nicht zufriedenstellend genug realisieren können, führen sie gemäß RCT solche Handlungen aus, die ihren Zielen in höchstem Maße entgegenkommen. Diese (besonders umstrittene) Hypothese der RCT wird „Hypothese der Nutzenmaximierung“ genannt. Für die soziologische Erklärung sozialer Phänomene (Makro-Phänomene) rekurriert die RCT folgerichtig auf das individuelle Handeln einzelner Akteure und verbindet die Mikro-Ebene der Akteure mit der Makro-Ebene sozialer Phänomene mit sog. Brücken-Hypothesen. Hierbei setzt die vorgefundene Makrovariable den/die Anreize für individuelle Akteure und beeinflusst damit ihr individuelles Verhalten mit der Folge, dass die Makro-Ebene wiederum beeinflusst wird: so funktioniert vereinfacht gesellschaftliche Entwicklung.

Modell einer Makro-Mikro-Makro-Erklärung nach James S. Coleman:^{284 285}



Grundannahmen für das Handeln sind: a) Jedem Handeln geht nach Thomas (1965) eine subjektive Definition der Situation voraus, die zudem mehr oder weniger stark durch soziale Normen (Parsons, 1961) beeinflusst ist und b) Individuen treffen nach Weber in seiner Unterscheidung von zweck- oder wertrationalem, traditionalem oder affektuellern Handeln entweder bewusste, rational kalkulierte Entscheidungen oder folgen vorreflexiv Routinen, Normen oder Emotionen. Das teleologische Modell ist je nach Theorievariante nicht auf explizierte Motive angewiesen, auch unbewusste Motive (die eine latente Sinnbildung konstituieren) können handlungsleitend wirken – diese stellen oftmals die Hintergrundfolie dar, auf der sich manifeste Ziele artikulie-

²⁸⁴ Die Erklärung von Makrophänomenen durch den strukturell-individualistischen Ansatz (Opp, 2004: 52), basierend auf der „Coleman’schen Badewanne“

²⁸⁵ Die Sozialwissenschaft hat bis heute ein ungelöstes Mehrebenenproblem in der empirischen Beschreibung sozialer Phänomene, eben das „Mikro-Makro-Problem“, bei dem allein die Festlegung von Kriterien für die Unterscheidung zwischen Mikro- und Makroebene Schwierigkeiten bereitet. (Kelle/Nolte (2010: 563) mit Verweis auf eine Vielzahl von Diskussionen)

ren lassen. Zu diesem Hintergrund wären dann auch Fantasmien und (kollektive) Mythen (Boesch, 1991) zu zählen. Die kulturell-normative Rahmung und die Situationsgebundenheit markieren den wesentlichen Unterschied zumindest zur engen Definition der Rational-Choice-Theorie, welche lediglich egoistische Kosten-Nutzen-Kalküle²⁸⁶ als (rationale) Handlungsorientierung gelten lässt.

Innerhalb der RCT spannt sich der Bogen von der engen zur weiten Version, je nachdem, welche Präferenzen oder Restriktionen in welchem Ausmaß zur Motivation des Handelns zugelassen werden.

Annahmen der engen Version	Annahmen der weiten Version
1a) Nur egoistische Präferenzen sind erklärende Faktoren	1b) Alle Arten von Präferenzen kommen als erklärende Faktoren in Betracht
2a) Nur materielle Restriktionen sind zu berücksichtigten	2b) Alle Arten von Restriktionen sind zu berücksichtigten
3a) Menschen sind vollständig informiert	3b) Menschen brauchen nicht vollständig informiert zu sein
4a) Nur objektive Restriktionen sind bei Erklärungen zu berücksichtigten	4b) Sowohl wahrgenommene als auch objektive Restriktionen sind bei Erklärungen von Bedeutung
5a) Nur Restriktionen erklären Verhalten	5b) Restriktionen und/oder Präferenzen sind für die Erklärung von Verhalten bedeutsam

Während in der weiten Version altruistische oder moralische Motive oder Fragen der Legitimation bedeutsam sind, wird dies in der engeren Version, die der neoklassischen Ökonomie zuzurechnen ist, abgelehnt. Hier gelten allein harte, messbare bzw. materielle Restriktionen und egoistische Präferenzen, insbesondere finanzielle Kosten und Nutzen oder Strafen. Die Annahme der „vollständigen Information“ in der engen Version ist eine besonders häufig kritisierte Komponente, hingegen wird in der weiten Version unvollständige Information, also begrenzte Rationalität, vergleichbar der „bounded rationality von Simon (1979)“ zugelassen, ebenso wie die Bedeutung von Präferenzen, also Vorlieben, Neigungen oder Wünschen für die Steuerung des Verhaltens, mithin die subjektive Rationalität der Akteure.²⁸⁷

²⁸⁶ Hierzu ein Zitat von Kabalk (2007: 97): „Sein Verhalten ist allein ein Frage des Kalküls. Er traut niemanden über den Weg, weil er selber nicht vertrauenswürdig ist; er kooperiert dann und nur dann, wenn ihm die antagonistische Alternative weniger nützt und stellt, sobald es opportun wird, sofort auf Feindseligkeit um; er betrügt immer, wenn er nicht ertappt wird, und betrügt regelmäßig, wenn die durchschnittlich erwartete Beute die Strafe übersteigt“.

²⁸⁷ Gegen die weite Version werden das „Messbarkeitsargument“ und das „Tautologieargument“ in Stellung gebracht. (vgl. Opp, 2004: 48-49)

Die hohe Formalisierbarkeit der RCT wird seit jeher gegen andere soziologische Handlungstheorien in Stellung gebracht (vgl. Opp, 2004), andererseits wird versucht, der begrenzten Erklärungskraft der RCT mit einer Erweiterung um Zusatzannahmen normativer und emotionaler Art, Präferenzen und Restriktionen zu begegnen.

Diese Erweiterung der RCT wird wiederum mit dem „Messbarkeitsargument“ und dem „Tautologieargument“ kritisiert

7.4 Handeln als homo sociologicus

Die Frage der Entstehung und Erklärung sozialer Ordnung, die Frage nach dem Ordnungsproblem wird in der klassischen Version, die auf dem vertrags-theoretischem Diskurs seit Hobbes beruht, mit der „Transzendierung individueller Interessen und der Sicherung der reibungslosen Koordination der Handlungen verschiedener Individuen“ beantwortet. (vgl. Reckwitz, 2004: 316)

Die zweckorientierte Handlungserklärung im Modell des homo oeconomicus hatte auf die Erklärung individuellen Handelns, auf individuelle und situative Handlungsakte gesetzt, ohne daraus das Entstehen und die Dauerhaftigkeit sozialer Ordnung im Sinne des Hobbeschen Problems abzuleiten. Hier wird Handeln aus individueller Zwecksetzung erklärt, und die wundersame Mehrung des allgemeinen Wohlstands durch die „unsichtbare Hand“ (Adam Smith) eines möglichst liberalen marktlichen Umfelds postuliert. Eine dauerhafte soziale Ordnung entsteht nur dann, wenn der Staat ganz im Hobbeschen Sinne die unsozialen Folgen z.B. des wirtschaftlichen Liberalismus durch Regeln und Vorschriften eindämmt und kanalisiert. In welchem Ausmaß dies geschehen sollte, um einen maximalen Wohlstand aller Beteiligten zu erreichen, ist bis heute Gegenstand kontroverser und ideologischer Debatten.

Die normorientierte Handlungserklärung im Modell des homo sociologicus setzt an eben diesen Bedingungen der Entstehung sozialer Ordnung an, an der Existenz einer Ebene von allgemeinen Sollens-Regeln, die gegenüber den individuellen Neigungen vorgängig ist. Hatte schon Kant die Lösung des Ordnungsproblems darin gesehen, die individuellen Neigungen durch das Regulativ der Vernunft zu bändigen – einer Vernunft, die sich durch rationale Einsicht in die Gültigkeit von allgemeinen Sollens-Regeln auszeichnet, so wird dies hier vom Einzelsubjekt auf die Ebene des sozialen Kollektivs verlagert. Divergierende Interessen und Zwecksetzungen einzelner Akteure können dann eine dauerhafte soziale Ordnung bilden, wenn es in den Akteuren eine „tiefer angelegte“ Ebene handlungskonstitutiver Sinnelemente gibt, welche die Einzelhandlungen beeinflussen: soziale Normen. (vgl. Reckwitz, 2004: 311) Beide Erklärungsmuster folgen nach Reckwitz (2004: 310) der kontraktualistischen Problemstellung in den frühmodernen Vertragstheorien, die das sozialphilosophische Denken des 17. und 18. Jahrhunderts im Gefolge von Renaissance und Reformation prägte.

Ausgehend von der Formulierung Max Webers (1973: 149), dass die letzten Elemente sinnvollen Handelns an die Kategorien Zweck und Mittel gebunden sind, übernahm Parsons dies in seinem Werk „Structure of Social Action“ (1937) als Motto in seiner Auseinandersetzung mit dem (deterministischen) Reiz-Reaktions-Schema der Behavioristen, aber auch mit idealistischen Traditionen des Handelns, die letzteres als „Exekution von Absichten eines überpersonalen Geistes“ (Joas, S. 219) verstanden.

Parsons hatte, ausgehend vom Utilitarismus, dem er eine Unfähigkeit zur Erklärung des Zustandekommens sozialer Ordnung vorwarf, das Rationalmodell, welches zwar richtig Elemente des menschlichen Handelns, wie Ziele, Mittel und Bedingungen aufweist, um die Existenz gemeinsam gebildeter Werte, mithin um normative Orientierungen bei der Bildung von Zielen und der Auswahl der Mittel erweitert. Insbesondere Emile Durckheim hatte den spezifischen Charakter sanktionsgestützter normativer Regeln entdeckt, welche verinnerlicht und Handlungen konstituieren können. Individuelle Handlungsziele einer Vielzahl Handelnder, die in die Emergenz einer sozialen Ordnung münden, müssen mehr sein als Zufälligkeiten oder Anpassungen an situative Bedingungen, ebenfalls mehr als der Einfluss von Vererbung oder die Wirkung von Milieu- und Umwelteinflüssen. Nur die Orientierung an gemeinsamen Werten und Normen ist nach Parsons in der Lage, eine situativ überstabile Ordnung zu erschaffen und aufrechtzuerhalten.

Parsons nennt die Gesamtheit dieser Normen das *kulturelle System*, das oberste System, in dem alle Werte, Normen und Symbole vereinigt sind, die unser gesellschaftliches Handeln leiten. Die Ebene der individuellen Akteure wird als *Persönlichkeitssystem* bezeichnet, dessen Denken und Handeln eine typische Struktur aufweist. Es steht unter dem normativen Druck des kulturellen Systems und ganz konkret unter der Vorgabe spezifischer Rollen in konkreten sozialen Systemen.

Von Wright (1978: 301) betonte, dass sich viele Handlungen nur beschreiben, verstehen oder erklären lassen als Ausdruck einer Gattung von Konventionen, Regeln und Institutionen, welche diese erst konstituieren. Für Winch (1966) besteht Handeln darin, dass Akteure Regeln folgen – diese sind konstitutiv für das Handeln und sie definieren gesellschaftliche Institutionen, Konventionen und soziales Handeln. Auch Straub (2001: 361) führt (*im Anschluss an Searle*) aus, dass die Analyse und das Erklären von Handlungen in vielen Fällen als „rationale Rekonstruktion handlungskonstituierender, -definierender bzw. handlungsregulierender Regeln anzulegen“ ist und formuliert prägnant: „Regelgemäßes Handeln bildet den Gegenstand der sozial- und kulturtheoretisch fundierten Handlungswissenschaften“ (ders. S. 362).

Das regelgeleitete Handeln ist nicht nur, wie Straub formuliert, ein Handeln „eigener Art“, sondern mit Giddens als „in den Akteuren inkorporiert“ und nicht nur konstitutiv für ihr individuelles Handeln, sondern konstitutiv für die Strukturierung sozialer Beziehungen und weitergehend: für die Re-Produktion, Institutionalisierung der strukturierten Aspekte sozialer Systeme wie auch für die fortlaufende Sozialisation der Akteure, welche dieses Regelwissen zur Bewältigung ihrer Lebenspraxis verwenden.²⁸⁸

²⁸⁸ Die Institutionenökonomie ist eine ökonomische Theorie, welche die Simplifizierung der Rational-Choice-Theorie zu vermeiden sucht. Sie zielt auf eine Erklärung menschlichen Verhaltens in einem Netzwerk von Regelungen.

Regeln fungieren nicht als empirische Gesetze, die Gesetzmäßigkeiten menschlichen Sich-Verhaltens angeben, sondern „als Bestimmungsgründe des Handelns, als bedingte Aufforderungen“. (Straub, 1999: 140). Sie bestimmen und prägen so gut wie alle lebensweltlichen Bereiche in allgemeingültiger oder bereichsspezifischer Weise, jedoch mit der Besonderheit, dass sie das Handeln zwar in unterschiedlichem Ausmaß festlegen, aber immer bleiben „gewisse Aspekte des Handelns ungeregelt“. (ders. S. 126)²⁸⁹

Waldenfels (1985b: 79) macht unter Bezug auf Wittgenstein deutlich, dass nicht die von Weber so genannte „Intentionalität“ den Sinn oder die Bedeutung regelgeleiteten Handelns definiert, sondern die Orientierung auf *öffentliche Regeln*. Akteure folgen Regeln, so Winch (1966), der betont, dass das sprachliche und nicht-sprachliche Handeln als durch soziale Regeln geleitet ist, die konstitutiv für das Handeln sind. Auch Leithäuser (1979: 12, 13) formuliert, dass sich die Formen des Alltagsbewusstseins im praktischen Handeln durch die Anwendung von Regeln auszeichnen – Regeln, die im Sozialisationsprozess erlernt, bzw. angeeignet oder übernommen worden sind. Die Anwendung dieser Regeln, die der Erfahrung des Alltagsbewusstseins nicht explizit und bewusst sind, kanalisieren und formen zugleich die Erfahrungsdimension des Bewusstseins. (ders., 1979: 14)

Searle (1969/1971: 54 f.) differenziert zwischen *konstitutiven* und *regulativen* Regeln:

Konstitutive Regeln konstituieren neue Verhaltensweisen, fundieren, prägen und entwerfen Handlungen, konstruieren Institutionen – regulative Regeln hingegen regulieren schon bestehende Handlungsweisen, die prinzipiell auch ohne diese bestehen. Konstitutive Regeln legen fest, welches „Spiel“ man spielt und regulative, ob man es „gut spielt“. Regulative Regeln sind Handlungsmaximen, liegen meist in Imperativform vor; sie fordern zu einer bestimmten Handlungsweise auf, wenn bestimmte Bedingungen vorliegen, also „Wenn X, dann Y“.

North (1991) hatte mit der Institutionentheorie informelle und formelle Regeln als Grundlage der sozialen Beziehungen bezeichnet, die Akteuren Anreize und Einschränkungen geben, als exogene Faktoren aber für das Funktionieren der menschlichen Interaktion, ob in der Wirtschaft, in Politik oder im sozialen Bereich, unverzichtbar sind.²⁹⁰ Institutionen entstehen aufgrund der generellen Unsicherheit der

²⁸⁹ Giddens (1984: 74) unterscheidet quasi permanente von seltenen oder nur für besondere Bereiche gültige Regeln sowie mehr oder weniger generalisierte oder oberflächliche von intensiven Regeln. Desweiteren können diskursive von stillschweigenden Regeln, erstere in mehr oder weniger formalisierte (z.B. Gesetze, Verfahrensanweisungen) und informelle Regeln (z.B. Brauch oder Gewohnheit) und nicht zuletzt in schwach bis stark sanktionierte Handlungsregeln ausdifferenziert werden. Regeln können auch durch Zeichen symbolisiert sein, sofern sie diese „aktivieren“ wie z.B. ein Schild, ein Wegweiser etc.

²⁹⁰ Die Institution ist ein System miteinander verknüpfter, formgebundener (formaler, d. h. gesetzlich fixierter, also staatlich sanktionsbewehrter) und formungebundener (informeller, d.h. in der Gesellschaft faktisch akzeptierter) Regeln. „Institutions are the rules of game in society or, more formally, are the

Akteure (aufgrund ihres Informations- und Kognitionsdefizits) und ihre zentrale Aufgabe besteht in der Reduktion eben dieser Unsicherheit durch Verhaltensregeln (um die erwartbaren Handlungen einzuschränken). Institutionen sind Verhaltensregeln, und ihr Zweck besteht in der Koordination von Handlungen über das Prinzip der gegenseitigen Erwartbarkeit. Institutionen können auch als erwartbare Selbstreproduktion von Selektionsmechanismen mit der Folge von Regelmäßigkeit interpretiert werden: Regeln werden zumeist dann befolgt, wenn ihre Befolgung erwartet werden kann, üblicherweise aus opportunistischen Nützlichkeitsabwägungen. Aus dem gleichen Grunde entstehen Institutionen. Sowohl die Stabilität als auch die Möglichkeit der Veränderbarkeit eines bestimmten institutionellen Designs (z.B. organisatorischer Wandel) wird von den Merkmalen: individueller Nutzen, Komplexitätsreduktion und Minderung von Unsicherheit bestimmt. Die beiden Grundtypen von Normen: Koordinations- und Kooperationsnormen, können gegen einen dritten Typus, den „Signalnormen“ (Diekmann, 2011: 234) abgegrenzt werden. Während erstere prinzipiell die Effizienz der Ergebnisse bei Koordinationsproblemen und in Situationen „sozialer Dilemmata“ (Trittbrettfahrer z.B.) verbessern, sind Signalnormen oberflächlich gesehen mit Verschwendung und Ineffizienz verbunden. Diese werden typischerweise in Situationen mit unvollständiger Information (Kontingenz) eingesetzt und sollen ein „separierendes Gleichgewicht“ schaffen.²⁹¹

Auch für die Systemtheorie sind Regeln ein wesentliches Moment in der Funktionsweise und Stabilität von Systemen: die operative Geschlossenheit von Systemen bewirkt, dass Reize aus der Umwelt nicht einfach aufgenommen und verarbeitet werden. Informationen werden generiert vor einem systemeigenen Hintergrund, der sinnorientiert ist. Die Umwelt liefert „undifferenzierte Substanz (ohne Attribute), die im System nach Maßgabe des eigenen Operationsmodus geformt wird.“ (Birger et. al, 2007: 52) Das System konstruiert seine eigene Weltsicht und definiert und stabilisiert damit im gleichen Zuge seine Identität“. (vgl. ders. S. 52)²⁹²

Kontingenz und Komplexität der Umwelt und die daraus resultierende Unsicherheit der Akteure ist als anthropologische Basisprämisse zu bezeichnen. Der chronischen kognitiven Überforderung aufgrund begrenzter Informationsverarbeitungskapazitäten wird durch Selektionsstrategien begegnet: Regel- und Normenbefolgung einschließlich Sanktionen und Kooperationsvorteilen, fundamental geteilte Werte und Vertrauen. Systemtheoretisch argumentiert, gründen sich Institutionen bzw. deren

humanly devised constraints that shape human interaction. In consequence they structure incentives in human exchange, whether political, social or economic“. (North, 1991: 1)

²⁹¹ Kostspielige, scheinbar zwecklose Attribute oder Aktivitäten wie Einrichtung, Ausstattung, Werbung, Kleidung, Piercing etc. sind in großer Zahl verbreitet, sind auf Vertrauen ausgerichtet und somit in der Lage, die kontingente Situation in ein separierendes Gleichgewicht zu verschieben.

²⁹² In der Systemtheorie entstehen Systeme aufgrund von Kontingenz und Komplexität und sie „reduzieren die Komplexität, indem sie Unbestimmtheit (Kontingenz) durch Markierung“ ersetzen. (Birger et. al., 2007: 57) (Fremd- und Selbstreferenz)

Regelmäßigkeit und Stabilität auf „Sinnkonditionierungen“, die den Raum möglicher Anschlussoperationen mitbestimmen. (vgl. ders. 56). Hier sind auch Glaubenssätze und Überzeugungen einbezogen. Entscheidendes Merkmal ist hier die (kommunikative) Anschlussoperation, die auf den Systemerhalt gerichtet ist, den grundlegenden Sinn jedes Systems.

Als besonders wichtige Klasse handlungsrelevanter Regeln können soziale Normen aufgefasst werden. Normen sind Bestimmungsgründe von Handlungen und sollen dieses regeln, lenken und koordinieren sowie aus einer Menge möglicher Handlungen selektieren, so dass mit einer gewissen sozialen Verbindlichkeit eine soziale Ordnung entsteht oder aufrechterhalten wird. (vgl. Buhr und Klaus, 1969: 793) Normen haben einen Geltungsanspruch auf „Richtigkeit“ und für sie wird ein moralischer Rechtfertigungsanspruch erhoben, der sich auf Maßstäbe einer „richtigen Lebensführung“ richtet.²⁹³

Die zwei Grundtypen sozialer Normen sind Aufforderungs- und Bewertungsnormen, deren Gemeinsamkeit in der Bewertung von Verhalten liegt: Bewertungsnormen sind „bestimmte Werturteile der Weisen des Sich-Verhaltens“ (Straub, 1999: 134) oder nach Korthals-Beyerlein (1981: 329) „sozial geteilte Wertungen über die Akzeptierbarkeit, Richtigkeit und moralische Güte oder Notwendigkeit bestimmter Verhaltensweisen“ und stellen im Gegensatz zu den erstgenannten keine sozial sanktionierten Forderungen dar – mehr noch, sie sind Werturteile, die sich auf die „wahren“ Überzeugungen der Personen beziehen, die sie vertreten – sie stellen mittelbare Verhaltensaufforderungen dar. Sanktionsbewehrte Normen richten sich immer auf künftiges Handeln, sie üben „Druck“ aus und sie werden als unmittelbare (direkte und verbindliche) Verhaltensaufforderung, einem bestimmten Sich-Verhalten in gewissen wiederkehrenden Situationen (Straub, 1999: 131) wahrgenommen, aber ihre Befolgung muss nicht aus Überzeugung, sondern kann durchaus auch in anderen Motiven, wie der Angst, Legitimität oder Konformität etc.

begründet sein.²⁹⁴ Bewertungsnormen oder Werte sagen „wie etwas sein soll, sein kann oder nicht sein soll“, (Riedel, 1979, 97), sie bilden den gemeinsamen Urteils-

²⁹³ Der ethisch-moralische Diskurs über diese Normen liefert den Hintergrund für die juristische Kodifizierung von Normen, wie auch für die Differenzierung in legitime und legale Normen, letztere bezogen auf rechtmäßige, nicht automatisch moralische Normen.

²⁹⁴ Aufforderungsnormen lassen sich nach Korthals-Beyerlein (1981: 329) differenzieren:

- nach der Art der Sanktionierung: Gebots- oder Verbotsnormen mit positiver oder negativer Sanktion
- nach der Sicherheit der Sanktionierung, die im Spektrum von „ganz sicher“ bis „möglich“ liegen kann
- nach dem Ausmaß der Sanktionierung, das vom „missbilligenden Blick“ bis hin zu schwerwiegenden Folgen reichen kann
- nach dem Normenempfänger, die sich von Rollenaufforderungsnormen (für bestimmte Personen) bis in generelle, für alle Mitglieder einer Gruppe oder Gesellschaft gültige unterscheiden
- nach dem Normensender, der von Herrschafts-Aufforderungsnormen, die nur von bestimmten Mitgliedern beansprucht, erlassen oder definiert werden bis zu Gruppen-Aufforderungsnormen von allen Mitgliedern der Gruppe

Waldenfels (1985c: 136) kombinierte verschiedene dieser Aspekte zu Typen sozialer Normen:

rahmen einer sozialen Gruppe als selbstverständliche Voraussetzungen kommunikativer Verständigung und allen Handelns. Träger oder Erzeuger dieser Werte sind die „*kommunikativen Ordnungen* (als) geschichtlich bestimmte Ordnungen des Miteinanderlebens“. (Riedel, 1979: 99)

Auch wenn hiermit kein expliziter Aufforderungscharakter verbunden ist wie bei den sanktionsbewehrten Aufforderungs-Normen, ist der Unterschied doch nicht unwesentlich: Aufforderungsnormen können zurückgewiesen werden, Bewertungsnormen erscheinen oft als selbstverständlich, sind als eine Hintergrundfolie aufgrund vorgängiger psychischer Internalisierungen²⁹⁵ zu beschreiben und nicht automatisch diskursiv explizierbar, sie gehören aber, wie Straub (1996b, 1999: 137) ausführt, „zu den Konstituenten einer Person und sind im Zentrum ihrer Identität angesiedelt“. Handlungsleitendes Wissen ist zum größten Teil implizites Wissen.

Ohne die Absicht, beide Begriffe als vergleichbar darstellen zu wollen, kann gesagt werden, dass sowohl das „Über-Ich“ (Freud) wie auch das „Me“ (Mead) Resultate der Internalisierung sozialer Praktiken, Strukturen und des damit verwobenen Wissens sind. Diese legen nahe, was begrüßt und getan und was lieber gelassen (Überwachungs- und Bestrafungsfunktion des Über-Ich) werden sollte. Die Orientierung auf regelgeleitetes Handeln führt automatisch zu der Frage der Macht, denn wir gehen selbstverständlich davon aus, dass die Akteure nicht jeder Regel freiwillig zustimmen, sondern sich ihr mehr oder weniger „unterwerfen“. Normengeleitetes Handeln „stellt den Akteur in einen sozialen Bezugsrahmen, in eine mit anderen geteilte Welt“ (Straub, 1999: 138), die nicht zuletzt durch teilweise kodifizierte und fixierte Regeln definiert wird. Und auch in der Einsamkeit mit sich selbst, in Handlungen ohne Interaktion mit andern kommen diese Normen wertend zur Geltung. Handlungen werden regelorientiert vorgenommen, weil diese Regeln die Handlung in einen „durch die Regeln konstituierten oder bestimmten sozialen Sinnzusammenhang rückt“. (Straub, 1999: 141)

Regeln und Normen sind übrigens auf (gelegentliches) Zuwiderhandeln angewiesen, denn dieses bestätigt die bestehende Gültigkeit der Regeln und Normen, ja zeigt

- der gewohnte Brauch, der Schickliches von Unschicklichem unterscheidet und eine niedrigere Verbindlichkeit und entsprechend schwache Sanktionen (Missbilligung oder vice versa Billigung) nach sich zieht.

- Stilistische oder ästhetische Bewertungen des guten oder schlechten Geschmacks, des Taktvollen oder Taktlosen im Handeln. Diese können (mit ihren „feinen Unterschieden“) einen relevanten Aufforderungscharakter in sich tragen

- Juristisch kodifizierte soziale Normen (Rechtsnormen), welche die Opposition von „richtig“ oder „unrichtig“ ausdrücken

- Sittengesetze oder moralische Normen, deren Richtigkeitsansprüche das positive Recht transzendieren²⁹⁵ In Freuds topographischem Instanzenmodell ist das Über-Ich der psychische Ort der Vermittlung und Repräsentation sozialer Normen. (Freud, 1972b: 256ff.)

überhaupt den Unterschied zwischen z.B. erlaubt und nicht erlaubt – die Institution selbst wird dadurch nicht gefährdet, eher gestärkt. (vgl. Luhmann, 1964a: 304)²⁹⁶

Mit dem regelgeleiteten Handeln haben wir eine weitere Klasse von Bestimmungsgründen des Handelns beschrieben, die mindestens gleichberechtigt neben den Handlungen stehen, die mit dem teleologischen Schema zufriedenstellend beschrieben werden können (und sollten).

7.5 Kritik

Die Differenzierungstheorie ist das wesentliche Erklärungsparadigma funktionalistischer Theorien über makrosoziale Zusammenhänge und sozialen Wandel. Durckheims (1893) Idee, der mit seiner Studie über Arbeitsteilung als prägende Kraft der Individualisierung eine normative Dimension zur Voraussetzung für soziale Integration erklärte, wurde von Parsons aufgegriffen und zur dominierenden Theorie gesellschaftlicher Entwicklung ausgearbeitet. Die Differenzierungstheorie war, wie Joas (1996: 328ff) betonte, gegenüber dem marxistischen Geschichtsverständnis mit ihrem Verständnis der Geschichte in Begriffen des Klassenkampfes und seinem ökonomischen Determinismus (Entwicklung der Produktivkräfte) überlegen, jedoch nicht gegen ernstzunehmende Kritik gefeit. Bei der Frage, warum es überhaupt zu Differenzierungsprozessen kommt, werden Effizienzvorteile genannt, ohne dass dies empirisch eindeutig ist, berücksichtigt man die zu beobachtenden steigenden Koordinationskosten oder Verluste an Flexibilität und Motivation. Auch wenn der genannte Effizienzvorteil bestehen sollte, ist zu fragen, wie denn eine effizientere Struktur entsteht? Hier werden evolutionäre Mechanismen genannt, einmal als Reaktion auf Probleme interner Art oder solcher der Bezüge zur Außenwelt, auf die mit der Ausbildung spezialisierter Strukturen geantwortet wird – ein andermal mit der Unterstellung, dass allen Systemen eine Tendenz zur Komplexitätszunahme inhärent ist. Mit dem ersten Argument wird die funktionale Überlegenheit differenzierter Systemstrukturen behauptet – ähnlich wie bei dem o.g. Effizienzargument, mit dem zweiten wird die (evolutionäre) Tendenz zur Differenzierung in den unhinterfragten Status eines Naturgesetzes erhoben. So Luhmann (1986: 76): „Für funktionale Differenzierung gibt es ... keine Alternative“, oder Schimank (2010: 466): „Es mögen vielleicht noch Teilsysteme hinzukommen, aber das Ensemble existierender Teilsysteme ist sakrosant. Alles andere wäre Barbarei.“²⁹⁷

²⁹⁶ Generell gilt, dass Unsicherheit über die Geltung von Regeln ihre Entlastungsfunktion für die Beteiligten mindert.

²⁹⁷ Allerdings sieht und analysiert Schimank ausführlich und kritisch die unterschiedlichen Facetten teilsystemischer Autonomie wie z.B. ihre Risiken, ihre gesellschaftliche Legitimation, das Inklusionsdilemma, ihre Desintegration. Formuliert andererseits jedoch klar: „nur aus teilsystemischer Autonomie resultiere maximale Effizienz und Effektivität“, dies jedoch in Ermangelung eines Gegenbeweises und weil das Gegenteil, wie z.B. sozialistische Planwirtschaft ihre Schwäche eindrucksvoll offenbart hat.

Aber auch die Frage nach den Wirkungen von Differenzierung ist durchaus skeptisch zu sehen (Simmel, 1890), weil die Annahme evolutionärer Höherentwicklung wie auch die Effizienzsteigerung ihren dialektischen Widerpart entstehen lässt, sei es in gesteigerter Entfremdung oder in Unterwerfung unter solche Mächte, die sich aufgrund ihrer hochgradigen Spezialisierung dem eigenen Verständnis entziehen.

Ausgehend von der Annahme evolutionärer Tendenz, ist zu fragen, welche Rolle die Akteure bei diesen Prozessen spielen? Verwirklichen sie diese, wie das evolutionäre Argument vermuten lässt, ohne die Intentionen der Akteure, mit ihnen lediglich als willige aber ahnungslose Vollstrecker der Geschichte, oder sind die Akteure bewusste intentional Handelnde. Beim letzteren ist zu fragen, warum sich Akteure ein solches Ziel setzen? Sobald diese als Träger von Differenzierungsprozessen gesehen werden, kommen vielseitige Aspekte der Handlungstheorien, wie Werte, Ideen und Interessen zur Geltung.

Die Institutionentheorie, welche die Geltung und Fixierung von Regeln mit Akteursinteressen und Effizienzbedingungen verknüpft, kann den Wandel nur schlecht erklären, denn allein die Infragestellung einer Regel stört deren Stabilität. Es ist nicht überzeugend, den Wandel mit den gleichen Akteursinteressen erklären zu wollen, welche die Stabilität der Regel gewährleistet. Anders hier die Systemtheorie, für die eine Fixierung von Regeln und Normen angesichts dynamischer Umwelten als suboptimal qualifiziert wird, da eine solche Starrheit die Anpassungsfähigkeit (Viabilität) und damit den Systemerhalt gefährdet. Institutioneller Wandel braucht Abweichung von regelgemäßen Verhalten (Irritationen). Gerade nicht regelgemäßes Verhalten ermöglicht die Irritationen, die eine strukturbildende Wirkung haben und eine evolutionäre Weiterentwicklung anstoßen können (aber nicht müssen).

Im Modell des homo oeconomicus entsteht und folgt die Handlung einer zielgerichteten, auf bewusste Zwecke und einer Ordnung von Präferenzen beruhenden Intention, einer vollständigen Übersicht über die Bedingungen des Handelns und der Alternativen und mit der Absicht einer Maximierung des Nutzens. Eine soziale Ordnung, die den Wohlstand aller zu vermehren hilft, entsteht nach dem berühmten Satz von Adam Smith hierbei durch die „unsichtbare Hand“, also wie von selbst durch das Zusammenwirken aller Beteiligten in einem entsprechend liberalen Umfeld. Für das Modell des homo sociologicus, in dem nach Parsons bereits der alles dominierende Einfluss der Zweckorientierung bezweifelt wird, werden hingegen normative Regeln als übersubjektive Handlungskorrelate eingesetzt (und ergänzt), um sowohl das Handeln, die Abstimmung des kollektiven Handelns als auch die Entstehung einer sozialen Ordnung zu erklären. Die Theorien rationalen Handelns unterstellen dem Handelnden nicht nur die Fähigkeit zum reflexiven, zielgerichteten, absichtsvollen und kontrolliertem Handeln, die Beherrschung seines Körpers und nicht zuletzt seine

Autonomie gegenüber seiner Umwelt und seinen Mitmenschen, sondern interpretieren die (empirisch vorfindbare) eingeschränkte Gültigkeit dieser Voraussetzungen als Defizit des Handelnden. Die „Antizipationen oder imaginativ vorausentworfenen Retrospektiven“ zur Motivation und Planung der Regulation des Handelns in der Gegenwart begreifen den Menschen als (partiell) selbstständige, instrumentell und strategisch handelnde Subjekte zur Beherrschung der äußeren (materiellen) und inneren Welt. (vgl. Straub, 2001: 361) Das intentionalistische Rationalmodell steht auf dem Boden eines anthropozentrischen Menschenbildes und ist eng verbunden mit der Vorstellung eines reflexiven, autonomen „starken“ Subjekts und skizziert gleichsam eine normative Soll-Größe, die im individualistisch orientierten Westen Anklang gefunden hat und in der begrifflichen Form der „individuellen Autonomie“, wie Honneth (1993) feststellt, Bestandteil einer klassischen, aber vielfach kritisierten und längst überholten Konzeption ist. Das intentionale, reflexive Subjekt scheint in einer Welt „rationaler Zombies“, wie Straub (1999: 353) provozierend formuliert, zu leben. Honneth (1993: 153ff.) bringt diese Konzeption mit der philosophischen Tradition in der Folge von Kant in Verbindung, welche das individuelle Subjekt als an „vernünftigen Prinzipien“ orientiert idealisiert und er betont, dass diese Haltung sozialpsychologisch auf der Grundlage von „Bedürfnistransparenz und Bedürfnisintentionalität“ eines im traditionellen Sinne „starken, autonomen“ und reflexiven Subjekt aufbaut. Genau diese Voraussetzungen werden, wie Straub (1999: 358) betont, „dekonstruiert“ durch Freuds psychoanalytische Desillusionierungen und Wittgensteins sprachtheoretischer Kritik am Konzept der Bedeutungsintentionalität.²⁹⁸ Offensichtlich haben wir es jedoch, fassen wir die bisherigen Ausführungen zusammen, allenfalls mit einer limitierten und partiellen, von Kontingenz und Heteronomie durchkreuzten Autonomie zu tun, die von Honneth (1993: 151) und Straub (1999: 372) als „dezentrierte Autonomie“ bezeichnet wird.

Die folgenden Ausführungen zu a) Wahrnehmung und Erkennen als Phase des Handelns, b) die Geschichtlichkeit und c) Kreativität des Handelns und d) Beschreibungen zur imaginativ-teleologischen Dynamik sollen zeigen, wie unzureichend das teleologische und das normative Handlungsmodell geeignet ist, die Tiefe, die Dynamik und den Reichtum der Alltagsrealität des Handelns zu beschreiben.

a) Wahrnehmung und Erkennen ist als Phase des Handelns aufzufassen, „durch welche das Handeln in seinen situativen Kontexten geleitet und umgeleitet wird“, (Joas, 1996: 232) beeinflusst von unseren Handlungsfähigkeiten und –erfahrungen, die

²⁹⁸ Aufschlussreich hierzu auch die Aussage seines Wortschöpfers, Vilfredo Pareto: „Rational mechanics, when it reduces bodies to simply physical points, and pure economics, when it reduces real men to the homo oeconomicus, make use of completely similar abstractions, imposed by similar necessities“. Vilfredo Pareto: *Manual of Political Economy*, transl. by Ann S. Schwier, London-Basingstoke, 1971, S. 12)

Welt kein Gegenüber unserer Innerlichkeit, sondern im Modus möglicher Handlungen. (vgl. ders. S. 232) Diese von Joas so genannte „Reflexion auf die vor-reflexiven Strebungen und Gerichtetheiten“, die in unserem Handeln wirksam sind, erlaubt den Umgang mit relativ unbestimmten Erwartungen und globalen Wahrnehmungen, die im Normalfall ein einfaches praktisches Zurechtkommen in der Welt ermöglichen. (vgl. Felsch, 2010: 109) Die Wahrnehmung der Wirklichkeit mit Blick auf ihre praktische Verwendbarkeit im Kontext unserer Handlungen ist im Leib als dem Ort vor-reflexiver (sedimentierter) Gewohnheiten, Strebungen, Fertigkeiten und Fähigkeiten zu verankern, als Erinnerungsspur von Strukturen, die unser Handeln situativ leiten. Nahe bei Giddens und Bourdieu formuliert Joas (233): „Unsere Welt erscheint so als strukturiert von unseren Handlungsfähigkeiten und Handlungserfahrungen“. Auch der Situationsbezug von Handlungen verweist auf die Dualität von Struktur: Jede Handlung findet in einer Situation statt und ist nicht einfach nur, wie in der teleologischen Denkweise, als berücksichtigungsfähige Bedingung und situativ verwendbares Mittel (Parsons, siehe Joas, 1996: 235) als „neutrales Betätigungsfeld für außersituativ konzipierte Intentionen) zu verstehen, die prinzipiell kontingent sind, sondern geradezu *konstitutiv* für das menschliche Handeln. Situationen provozieren Handlungen, sie fordern eine Antwort heraus. Situationen haben, wie Waldenfels (1985c: 133) schreibt, ein Mitspracherecht und einen Aufforderungscharakter und können das Handeln zu etwas Abhängigem machen. Trotzdem besteht eine Diskrepanz zwischen Anspruch und Antwort, denn für letztere gibt es (fast) immer einen Spielraum, in dem die „unverwechselbare Identität des Akteurs zu Ausdruck kommen kann“. (Straub, 1999: 160) Böhler (1985: 252) nennt die Verschränkung von Situation und Handeln „quasi-dialogisch“ und führt ein wechselseitiges Voraussetzungsverhältnis von teleologischer und quasi-dialogischer Handlungsrelation ein: „Situationsbezug und Zielbezug sind von vornherein miteinander verschränkt, denn ohne eine, sei es auch vage Zieldisposition in Gestalt von Bedürfnissen, Interessen und Normen kann uns kein Ereignis als eine Situation widerfahren“, es bliebe bedeutungslos und stumm. Für Joas (235) beinhaltet die die „Wahrnehmung von Situationen (...) im Regelfall bereits unser Urteil über die Angemessenheit bestimmter Handlungsweisen“. Die Aktualisierung einer für uns bedeutsamen Situation durch eine Zieldisposition wird allerdings in der Regel konkretisiert durch unsere Handlungsfähigkeiten – die Wahrnehmung unserer eigenen Fähigkeiten entscheidet, welche (alternative) Handlung realisiert wird. Dewey (1949: 137ff.) spricht von einer reziproken Beziehung zwischen Zielen und Mitteln, die ein in der Regel eher unbestimmtes Ziel durch die Mittelwahl spezifiziert und/oder den Spielraum möglicher Zielsetzung erweitert. Dewey (1949: 151) machte zudem den Unterschied zwischen einer Ziel-Antizipation (die ja in der Gegenwart liegt) und einer sich während der Handlung entfaltenden

Zielkonkretisierung mit dem Begriff der „ends-in-view“ deutlich, eines Handlungsplans, der das gegenwärtige Handeln im aktuellen Verlauf strukturiert, aber nicht von vornherein festlegt.

Hinzufügen wäre, dass die zur Verfügung stehenden Möglichkeiten die Zielauswahl beeinflussen (bestimmen), die Zielklärung im Wechselspiel (Reziprozität) mit der Wahl der Mittel erfolgt und Ziele auch wieder fallengelassen werden können. Wir handeln in einer Situation nach dem, was wir kennen und können, unter Bezugnahme auf unser Regelwissen und unsere allokativen und autoriativen Ressourcen. Dabei entfaltet sich die Handlung in der Regel nicht vordeterminiert, sondern strukturiert sich in reflexiver Weise im Kontext unserer sich entfaltenden und/oder enthüllenden Möglichkeiten und Bedingungen. Mit Giddens argumentiert: *„Every social actor knows a great deal about the conditions of reproduction of the society of which he or she is a member“*. (Giddens, 1979: 5) Menschen verfügen über ein „gewisses Verständnis“ von strukturellen Rahmenbedingungen des Handelns, sie verfügen über lebenspraktisch erworbenes habitualisiertes Können, kaum bzw. weniger über ein explizites Wissen. Ihre Ziele und Intentionen im Handlungsstrom (den alltäglichen Praktiken) des Alltagsverhaltens sind nicht als eine Aneinanderreihung einzelner intentionaler Willensakte zu denken, sie sind überwiegend „vor-reflektiert“ und beruhen auf stillschweigenden, unartikulierten Wissensbeständen. Für Heidegger, der in Abgrenzung zur Bewusstseinsphilosophie (in erster Linie Husserl), zur Entsubjektivierung der Intentionalität und in Bezugnahme auf Aristoteles den praktischen, vorreflexiven Zugang zur Welt formulierte, geht es bei einer Handlung nicht primär um ein Ziel, sondern um das Dasein selbst, um die Handlung als solche im Vollzug. (Heidegger, GA 19: 139) Handlungssituationen ergeben sich nicht aufgrund einer Zielsetzung, sondern aus dem Zusammenhang eines verstehenden In-der-Welt-sein, aus einem (vorreflexiven) Lebensvollzug. Dasein und Welt sind (im Umgang) miteinander verwoben und nicht in Bewusstsein und Gegenstand des Bewusstseins geteilt.²⁹⁹ Der Zugang zur Welt ist ein vorgängiger und er ist vorreflexiv. Der Situationsbezug der Werte ist nach Joas ebenso offen zu denken wie der Situationsbezug der vor-reflexiven Strebungen, aber konstitutiv für das Handeln. Zwecksetzung ist also ein voraussetzungsvoller Akt, der zumeist erst dann, wenn sich der Akteur in der Fortsetzung vorreflektiv angetriebener Handlungsweisen gehindert sieht, als reflexiver Akt der Bewusstwerdung und Beurteilung vorreflexiver Strebungen einsetzt. (vgl. Joas, 1992: 238)

²⁹⁹ Für Heidegger ist eben dieser praktische Umgang mit der Welt das „Dasein“ und wird zum Leitgedanken in „Sein und Zeit“. (vgl. Cioflec, 2012: 170)

Die (engen) Grenzen des teleologischen Schemas, aber auch des regelgeleiteten Handlungsmodells werden auch durch die Geschichtlichkeit und die Kreativität offenbart. Beide Begriffe sind eng mit Kontingenz verknüpft. Geschichtlichkeit mit der Kontingenz der Welt, in der Handlungen geschehen und Kreativität mit der inneren strukturellen Kontingenz der Handlung selbst.

b) Geschichtlichkeit des Handelns meint, wie Schapp (1953: 198) formulierte, dass Menschen in Geschichten verstrickt sind, das ihre Handlungen häufig Bestandteile von umfassenderen Geschichten sind und dass diese ihren temporalen Kontext bilden. Geschichtlichkeit meint auch, dass Handeln als eine Geschichte aufgefasst werden kann, die durch ihre Erzählung als „Verlaufsgestalt“ konstituiert wird und manchmal nur als Erzählung fassbar ist. Wie oben bereits mit Schwemmer (1987) dargelegt, sind die auf Ziele, Regeln, Normen oder Kausalgesetze bezogenen Handlungstheorien allesamt reduktionistisch, weil sie das konkrete Handeln und/oder den konkreten Ablauf des Handelns, seine unverwechselbare Individualität ignorieren. Handlungen sollten mit Schwemmer (1987) und Straub (1999: 145) als Geschichte aufgefasst und „ausbuchstabiert“ werden, ihre Temporalstruktur enthüllt, die situierte Entstehung und Entfaltung dokumentiert werden. Auch Joas (1996: 232) wies darauf hin, dass es unzureichend ist, die Setzung von Zwecken in einem geistigen Akt der Setzung *vor* der eigentlichen Handlung zu suchen. Wahrnehmung und Erkennen sind überwiegend als Phasen des Handelns aufzufassen, welche bewusst oder aufgrund vor-reflexiver Strebungen und Gerichtetheiten das Handeln in seinen situativen Kontexten leiten und umleiten – „das Handeln erhält seine Identität im Verlaufe seiner Ausführung“. (Straub, 1999: 145) Eine Handlung umfasst nicht nur Situationsdefinitionen und planerische Überlegungen, sondern auch ihre Vorgeschichte, die aus weit zurückliegenden Entwicklungen und Geschehnissen und vielgestaltigen Wahrnehmungen und Überlegungen bestehen kann, in der sich der Akteur verortet und sein emotionales Gedächtnis (als lange Erfahrung vorangegangener Rollenübernahmen) aktiviert – ebenso auch ihre „Nachgeschichte“, die für eine angemessene Handlungserklärung bedeutsam ist. Handlungen bestehen, und das trifft mit nur wenigen Einschränkungen auch auf Spontanhandlungen zu, die eine unmittelbare, sofortige Reaktion erfordern, mindestens aus dreierlei Phasen: einer Vorgeschichte und der sich in ihrem Vollzug ablaufenden Geschichte sowie einer Nachgeschichte – in diesen narrativen Zusammenhängen erhalten sie ihren Sinn, ihre Charakteristik und Identität. Dieser Sinn entfaltet sich auf höherer Ebene als „Sinnzusammenhang“, wenn die eine Handlung zu anderen Handlungen oder Situationen in einen Kontext gestellt wird. Narrative Erklärungen haben ihren bevorzugten Platz in dieser Verbindung von Handlungen, Ereignissen, Situationen oder Zuständen

und tragen damit der grundsätzlichen Kontingenz unserer Lebenserfahrung und ihrer subjektiven Bewältigung Rechnung. „...selbst als etwas Eigenes, vom Akteur Gewolltes und Intendiertes erscheint das in den Horizont einer im Ganzen unverfügbaren Geschichte gestellte Handeln *auch* als etwas Zufälliges, Kontingentes“ (Straub, 1999: 149) und damit als etwas, das auch anders hätte sein können. Der Zufall verläuft quer zu allen Versuchen, das Leben zu beherrschen und einer totalen Planbarkeit zu unterwerfen und infiziert jede individuelle oder kollektive Biographie mit Kontingenz.

c) Die Geschichte der Kreativität findet ihren (christlichen) Anfang sicher in der „creatio ex nihilo“, der Erschaffung der Welt aus dem Nichts. Die antik-griechische Tradition mit der Vorstellung des Demiurgen, der den selbst nicht geschaffenen, sondern vorgefundenen Stoff formend umwandelt, ausgerichtet an den ewigen Ideen, zeigt auch das konflikthafte, gefährliche dieses Schaffens. Bis zur Renaissance war im Dualismus der „zwei Seelenteile“ der „obere“ Seelenteil in zwar zumeist unbewusster, aber ständiger Berührung mit dem Intelligiblen (Weisheit und Betrachtung) befangen und der „untere“ in der Welt der Sinne, des Handelns – eine nur untergeordnete Größe. Der Mensch verwirklichte sein „Wesen“ erst in der Bewusstheit des Intelligiblen. (vgl. Gerl-Falkowitz, 1989: 152) Bis zur Renaissance ist der Gedanke der Kreativität nicht lebendig und findet hier im „Ingenium“ einen neuen, überschäumenden Ausdruck: Das „Eigentliche“ des Menschen ist nun sein „Handeln“ in der Welt, welches aber durch ein eigentümliches Vermögen des Geistes, im „Ingenium“, seine kreative Einmaligkeit und Kraft erfährt. Das Ingenium ist ein ureigenstes Vermögen des Menschen und eine dem Intellekt und sogar dem Willen vorgeordnete Fähigkeit, Sinn subjektiv zu erschaffen. Der Schritt zur Göttlichkeit des schöpferischen Menschen ist nicht weit: göttlich, weil schöpferisch. Im Ingenium liegt die Kraft der Weltvollendung, nachdem Gott sie nur in einer Art Rohentwurf hingestellt hatte. (Gerl-Falkowitz, 1986: 161) Herders Ausdruckanthropologie hat, wie Joas (1996: 121) mit Bezug auf Charles Taylor (1996) formuliert, seinen metaphysischen Hintergrund in einem Rückgriff auf Ideen des Aristoteles zur menschlichen Entwicklung. Herder jedoch denkt den sich entfaltenden Keim, an dem sich das Wachstum (nur) vollzieht, als Übernahme des „Telos“ in eigene Regie, als „aktivische Entfaltung eines individuell einmaligen Wesenskerns“. (Joas, 1996: 121) Ausdruck, künstlerisch oder sprachlich wie auch die Vielzahl lebenspraktischer Vollzüge im alltäglichen Handeln ist nicht (nur) bloße Entäußerung eines innerlich geformten „Etwas“ oder bloße Realisierung eines Zweckes. Menschen schätzen das spontane Hervorbringen als adäquaten Ausdruck ihres Wesens mehr als andere Weisen der Betä-

tigung. Das Selbst wird erst im Prozess der Verwirklichung seines „Ausdrucks“ als Selbst erfahren.³⁰⁰

Im Gegensatz zu den Modellen des regel- oder zielgerichteten Handelns, die das Handeln als bloße Umsetzung oder Kopie eines bereits vorgefertigten Entwurfs oder in dem Nachvollziehen einer Regel oder eines Musters verstehen, also auf „reproduktives“ Handeln beschränken, ist das kreative Handeln auf ein Potential gerichtet, auf die schöpferischen Fähigkeiten von Menschen, deren Ursprung und deren Entfaltung nicht deduzierend auf vorher bereits Feststehendes bezogen werden kann. Wie Waldenfels (1990d: 97) betont: „Intendieren lässt sich nur, was sich als bereits Bestimmtes erwarten lässt“. Die gestaltende Kraft kreativen Handelns gleicht einem „von diffusen Begehren bewegten Tasten in einem Raum, in dem das Sichtbare lediglich umrisshaft in Erscheinung tritt“, (Straub, 1999: 154) und ist nur und ausschließlich durch das Tun selbst verwirklichbar. Ziele sind weder fertig vorgefunden noch willkürlich gesetzt, sondern bilden sich im Laufe der Verwirklichung. (vgl. Waldenfels, 2005: 132) Obwohl kreatives Handeln ohne exakt fixierbare Absicht, ohne feste Bindung an hergebrachten Regeln, ohne vollkommene Voraussicht der Folgen und immer mit einem mehr oder weniger großem Ausmaß an Spontaneität agiert und sich im Handeln selbst entfaltet, agiert es doch vor dem Hintergrundbild des bereits Bestehenden und bedarf desselben, um sich, wie Waldenfels gestaltpsychologisch formuliert, als innovative Gestalt abheben zu können. Der Begriff der Kreativität lässt sich daher auch gut am Begriff der Ordnung bestimmen. Dort, wo bestehende Ordnungen sich wandeln, kann man zwischen reproduktiven und produktivem Aspekten des Handelns unterscheiden. Das reproduktive Handeln vollzieht sich innerhalb bestehender Maßstäbe und integriert hierin das Neue, was in Situationen, in Personen oder Dingen das Handeln berührt. Das produktive oder kreative Handeln hingegen kann eine bestehende Ordnung transformieren und transzendieren, indem sie eine neue schafft bzw. den Anfang einer neuen Ordnung schafft. Da es hierbei so gut wie immer an bereits Bestehendes anschließt und nicht ohne die alte Ordnung, die es verwirft, denkbar ist, nutzt es die, wie Waldenfels postuliert, „überschüssigen Möglichkeiten“, die in jeder sozialen, kulturellen wie psychischen Ordnung stecken, dazu aus, sie über sich selbst hinaus zu treiben. Eine *creatio continua* ist nicht nur eine begrifflich-logische Unmöglichkeit, weil ihren Gegenpart vermissend, sondern ebenso wie eine *creatio ex nihilo* eine Übertreibung, denn Tradition und Innovation sind wie Reproduktivität und Kreativität zwei komplementäre Aspekte der Dynamik

³⁰⁰ Das Spannungsverhältnis zwischen der Ausdrucksanthropologie Herders und der Ethik Kants ist enorm: Kant sah die Freiheit des Menschen in der Fähigkeit zur moralischen Beherrschung seiner natürlichen Neigungen, in der Herrschaft der Vernunft. Für Herder steht „die Transformation spontaner Neigungen in authentischen Selbstausdruck und im Gegensatz zu Gesetzen und Regeln“ im Mittelpunkt seiner Freiheitsidee. (Joas, 1996: 126) Der Einfluss Herders, z.B. in Goethes und Schillers Werk und in der Romantik ist außergewöhnlich, ebenso aber auch der Einfluss Kants auf Fichte und Hegel.

des Seins. Keine Handlung ist weder rein reproduktiv noch rein produktiv. Das durch kreatives Handeln erschaffene Neue kann eine vorläufige und offene neue soziale und psychische Ordnung bilden, spontan und unmittelbar, häufiger jedoch durch langwierige Transformationsprozesse – weniger als Ergebnis spektakulärer Umwälzungen, sondern durch neue Akzentsetzungen und langsame Verschiebungen gekennzeichnet. Dabei ist das „Maß der Güte“ solcher Akte noch nicht vorhanden (Nietzsche, 1973: 317) und nur im Nachhinein fassbar. Kreative Akte geschehen in einer „Zone der Indifferenz“ (Waldenfels, 2005: 140) und sind auf eine besondere Art unvergleichbar.³⁰¹

Benjamin macht mit Bezug auf die Objektbeziehungstheorie Winnicotts auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam, der als Quelle kreativer Akte in dem durch Vertrauen und Entspannung charakterisierten „offenen Raum“ entsteht, in dem sich innere Impulse Bahn brechen. Die Fähigkeit zu Vertrauen erwerben die Subjekte nach Winnicott durch geglückte Beziehungen wechselseitiger Anerkennung. (vgl. Wagner, 2004: 84), in der sie die „Fähigkeit zum Alleinsein“ erwerben, die Fähigkeit, sich „weltvergessen, als frei von äußeren Anstößen, Erwartungen wie auch Anforderungen gegenüber sich selbst zu öffnen und im Zustand entspannter Selbstversunkenheit erfahrungsoffen dem freischwebenden Kommen und Gehen innerer Impulse, Intuitionen und Phantasien nachzuhängen“. (Winnicott, 1974: S. 43, 42, zit. in: Wagner, 2004: 84)

Die Eigentümlichkeit kreativer Akte verdeutlicht einmal mehr, dass die Vorstellung eines zielgerichteten, Zwecke setzenden autonomen Subjekts an seine Grenzen stößt: das kreative Handeln scheint der bestimmenden Kontrolle des Akteurs entzogen und erhält einen „eigentümlich anonymen Zug“ (Straub, 1999: 158) Erschaffen, ohne intentional hervorgebracht zu sein, dient es trotz dieser scheinbaren Widersprüchlichkeit dazu, persönlichen Auffassungen von Selbstbestimmung und – verwirklichung inhaltliche Gestalt zu geben – das Selbst wird erst im Prozess der Verwirklichung seines „Ausdrucks“ als Selbst erfahren – und es gibt dem Akteur das Gefühl, zumindest teilweise in einer von ihm selbst geschaffenen Welt zu leben.

Enge Beziehungen zur Identität, die sich in solchen Transformationsprozessen wandelt, sind unübersehbar. Auch Identität kann als eine kontingente und temporäre Form von Ordnung aufgefasst werden, die sich nach Straub (1991a, 1996b, 1999:

³⁰¹ Für eine Typologie der Innovationen zitiere ich Waldenfels (2005: 143):

„Innovationen sind nicht bloß spektakuläre Ereignisse, sondern Prozesse, in denen Grenzen sich verschieben, Gewichte sich verlagern, feste Formen Erosionen unterliegen.

a) die Änderungen können auf verschiedenen Stufen ansetzen:

- Auf der Ebene der Typisierung drängt Atypisches und Marginales in den Vordergrund und führt zur Umstrukturierung eines Handlungsfeldes.

- auf der Ebene der Normalisierung werden pathologische Störungen durch die Einführung andersartiger Normen wettgemacht.

- auf der Ebene der Normierung kommt es vor, dass Bräuche, Verhaltensweisen und Gesetze ihre Geltung verlieren.“ Die Entregelung geht in eine neue Regelung über.

„b) Bei dieser mehrstufig anzusetzenden Änderung ist eine zeitliche Verschiebung nahezu die Regel.“

153ff) auf eine „Gestalt oder Form des personalen Selbst- oder Weltverhältnisses bezieht“, Handlungsfähigkeit verbürgendes Resultat einer psychischen Syntheseleistung, mit der Differenten, „synchron und diachron unterschiedliche Erfahrungen, Erwartungen, Orientierungen und Handlungen einer Person integriert werden“. Der Wandel von Identität ist auch der Wandel einer (persönlichen psychischen) Ordnung und Waldenfels beschreibt mit seiner schönen Metapher das Gleiche, das Mead mit der widerständigen, impulsiven Kraft des „I“ bezeichnet hatte: das Selbst nutzt seine überschüssigen Möglichkeiten, um über sich selbst hinauszutreiben.

Diese Schwächung der Autonomie des Subjekts, die in der Kontingenzerfahrung der eigenen Geschichte wie auch im Kontrollverlust nicht-intentionaler kreativer Akte erfahren wird, soll der rationalistischen Vision einer totalen Kontrolle des Handelns entgegentreten und mit Waldenfels (1987: 46ff) die „prinzipiell beschränkten Möglichkeiten des „vernünftigen Bewusstseins“, die Praxis und das je eigene Handeln zu kontrollieren“, deutlich machen. Hierzu Pierre Bourdieu (zitiert in Stecher 1997: 53):

„Handeln wird mit Bezug auf sein Ablaufen in der Zeit zu einem in jedem Augenblick prekären Prozess. Während die theoretisch-wissenschaftliche Interpretation von Handlungsabläufen diese zumeist vom Ergebnis her betrachtet, handelt der Einzelne unmittelbar in einem praktischen Verhältnis zu einer mehr oder weniger ungewissen Zukunft, deren Gestalt sich im Geschehensverlauf ständig ändern kann“

Produktives Handeln konkretisiert und realisiert seine Ziele im Verlaufe der Verwirklichung, in einem quasi-dialogischen Wechselspiel, im Zusammenwirken zwischen dem Akteur, den Ansprüchen, der Funktionalität und Materialität der Dingwelt: den „Anforderungen der Sache“ (Waldenfels, 2005: 133), den Herausforderungen durch eine (kritische) Situation. Handlungen sind, wie Waldenfels (2005: 134) schreibt, stets „indirekt, gebrochen, vermittelt durch Zwischenglieder und Zwischenformen wie Schema, Stil, Ritual, Symbol, Technik, Regeln und Normen“, beeinflusst von Zufall, Irrationalität und Gelegenheit – aber auch Absicht, Zwecken und Zielen, die im Vorfeld der Handlung auslösende und motivierende Kraft entfalten. Auch deshalb wird Kreativität für Joas (1996) von einer Residualkategorie zum handlungstheoretischen Grundbegriff.

d) Für Dewey ist der Unterschied zwischen selbst- und fremdgesetzten Zielen, ein in der Organisationswirklichkeit unzähliger Mitarbeiter alltägliches Erlebnis, fundamental. Sieht er hier doch bei letzterem Ziele wie auch Mittel aus den „ins Handeln eingebauten Reflexionsprozessen“ (Joas, 1996: 228) ausgenommen und oberhalb der Handlungsprozesse fixiert. Eine Theorie, welche ein „unter Fremd- oder Selbstzwang stehendes (Arbeits-) Handeln als Prototyp einer Handlungstheorie“ aufweist, ist für Dewey nicht akzeptabel. (vgl. Joas, 1996: 220). Er sieht die (prinzipielle) enge Beziehung zwischen Arbeit und Spiel in der Freiheit gegenüber Zwecken und Mitteln,



die nicht äußerlich fixiert sind und deren Ergebnisse „nicht jenseits des Spieles“ liegen und beliebig modifiziert werden können. Arbeit, dessen „Folgen außerhalb ihrer selbst liegen als ein Ziel, zu dem die Betätigung lediglich ein Mittel ist“, ist erwungene Arbeit, hingegen solche, „die von der Spielhaltung durchdrungen bleibt, ist Kunst“. (Dewey, 1949, S. 273f) Mead (1968) verwies darauf, dass sich das Selbst im Handeln auflöse, wenn die Verschmelzung mit dem Fluss der Handlung („flow“) vollkommen ist und dass das Handeln gehemmt werde, wenn die Verschmelzung weniger intensiv ist und auch Georg Simmel (1918: 37-45) hatte „die Freiheit des Menschen gerade nicht in seiner Fähigkeit zu zweckmäßigem Handeln, sondern in der Durchbrechung der „Zweckmäßigkeit“ gesehen. Der „aktivistische“ Grundzug der rationalen Handlungstheorie als ununterbrochene (zielgerichtete) Aktivität der Hervorbringung einzelner Akte unterdrückt Verhältnisse des Umgangs des Einzelnen mit der Welt, die sich in Rezeptivität, Sensibilität, Passivität und Gelassenheit darstellen (vgl. Joas, 1996: 246). Sie zeigen, dass die Lösungen von Problemen nicht (nur) in einem „Heroismus der Aktion“, sondern in der Befreiung von der Fixierung auf Endziele und Zwecke bestehen kann, darin, dem Zufall, dem „Verlauf der Dinge“ und nicht zuletzt der Imagination ein Recht auf Verwirklichung zu geben. Imaginationen von zukünftigen Zuständen, Wünsche (1. und 2. Ordnung (H. Frankfurt)) und ähnliche Bestrebungen und Motive entfalten als teleologische Kausalität im Bereich menschlicher Wahrnehmungs-, Verarbeitungs- und Handlungsprozesse bedeutsame Kräfte zur Ordnung weiterer Lebensvorgänge. Der Unterschied zwischen imaginativ-teleologischen und planerisch-determinierten Prozessen ist nur scheinbar unerheblich, er zeigt auf die Frage nach den Bedingungen von Wirksamkeit, darauf, wie subjektive und objektive Wirklichkeit entsteht: im planerisch-determinierten Prozess wird versucht, zielgerichtet ein Bild der Zukunft zu entwerfen auf der Informationsbasis der bisherigen Vergangenheit mit dem Ziel einer möglichst großen Übereinstimmung. Dies ist die Gewohnheit der Vernunft, die gleichwohl auf die europäische Denktradition mit ihren griechischen Wurzeln verweist. Der platonische Demiurg kann nicht anders, als seinen Blick auf die ewigen Formen, die vollkommenen Kräfte, die nur ein kontemplativer Geist begreifen kann, zu richten. „Ihm zugewandt“, sagt Aristoteles (Nikomach. Ethik: 1106b) „leiten die darauf gerichteten Augen unser Werk“. „Die Wirksamkeit ausgehend von der Abstraktion von Idealformen (eidos) zu denken, die zu Modellen gemacht werden, die man auf die Welt projiziert und die sich der Wille als zu verwirklichende Ziele (telos) setzt (...) ist eine Tradition des im voraus erstellten Plans und des Heroismus der Aktion“. (Jullien, 1999: 7) Und sie ist uns zur Gewohnheit (der Vernunft) geworden und eine der Gesten, die nach Jullien (1999: 15, 16) für den Westen so charakteristisch ist und für alle technischen Werke so gut gelungen erscheint. Fraglich ist jedoch, ob diese auch für den Bereich der

menschlichen Beziehungen und des Handelns gilt. Unser Handeln beruht auf Unbestimmtheit, es kann die Kontingenz nicht beseitigen. Die Wirklichkeit verweigert sich meistens der Ordnung, die wir ihr geben wollen und es bleibt eine Kluft zwischen dem Modell, das wir projizieren und der Wirklichkeit.³⁰² Überraschungen (z.B. bei Planabweichungen) sind meistens unvermeidlich, kurz: „die Praxis verrät immer ein wenig die Theorie“. (vgl. Julien, 1999: 17) Bei der imaginativ-teleologischen Dynamik sind Überraschungen nicht per se störend, denn anfänglich gibt es meist nur eine recht vage Vorstellung, die nur dann klarer wird, wenn man ihr folgt (das aktive Prinzip) und sie zunehmend realisiert. Diese Vagheit erlaubt auch die flexible Umorientierung. Statt Kontrolle der einzelnen Schritte, (wie im plandeterminierten Prozess) ist hier „Vertrauen in die werdende Gestalt“ wichtig. (Kriz, 2003: 30) Interessant, dass die personenzentrierte Systemtheorie hier Ähnlichkeiten mit einer chinesischen Denktradition aufweist, die „nie eine Welt von idealen Formen, wie Archetypen oder reine Wesenheiten konstruiert hatte, die von der Realität getrennt sind und sie gestalten“. (Jullien, 1999: 31) Statt ein Modell zu entwickeln, konzentriert sich die chinesische Tradition auf den (etwas mythisch klingenden) „Verlauf des Realen“, daher der allgegenwärtige Begriff des Weges: „Tao“, und versucht, über die möglichst geschickte Handhabung zweier komplementärer Begriffe wie „der Situation oder Konfiguration“ (xing) und des „Potenzials“ (shi) ein günstiges Ergebnis zu erzielen. Wenn auch die Welt der Antike als eine weitgehend unveränderliche Welt aufgefasst wurde, galt dies nicht für das menschliche Handeln selbst. Die Kontingenz haftete dem Handeln unwiderstehlich an, da auch anders gehandelt hätte werden können. Die aristotelische Handlungstheorie, in der die Klugheit die Lücke zwischen Theorie und Praxis schließen sollte, hatte diese Kontingenz nicht ausschließen wollen, wie Buber (1982) betont.³⁰³

7.6 Zwischenergebnis I

Die Plandeterminiertheit teleologischer Handlungstheorie ist nicht der Regelfall (und auch nicht der Idealfall), sondern stellt im Strom der alltäglichen Handlungen, die überwiegend routinisiert in vor-reflexiven Situationsbezügen ablaufen, eher eine Ausnahme dar.³⁰⁴ Zwecksetzung kommt aber in der Regel erst dann zum Zuge,

³⁰² Die dramatisch hohe Zahl an gescheiterten Projekten zur Organisationsverbesserung in Unternehmen (mit welchen konkreten Teilzielen auch immer), zeigt dies überdeutlich und nicht nur die Flut von Literatur zum „Projektmanagement“.

³⁰³ Aristoteles (Nikomach Eth. VI 5) glaubte, in der „Klugheit“ (phronesis / praktischer Weisheit) das Vermögen entdeckt zu haben, dass durch „die Genauigkeit des Auges“, der Lebendigkeit des Geistes“ und „der Fähigkeit des Urteilens“ die praktische Fähigkeit entfaltet, welche die Lücke zwischen Theorie und Praxis zu schließen vermag

³⁰⁴ In der Auseinandersetzung Heideggers mit der Transzendentalphilosophie Husserls spielte der Begriff der Intentionalität eine zentrale Rolle, sofern er das Weltverhältnis des Einzelnen meint. Heidegger formulierte hier einmal prononciert: „Es spukt hier der Begriff der Intentionalität, (...) so, als müsse bei jedem

wenn die einfache Fortsetzung vor-reflexiv angetriebener Handlungsweisen behindert ist (vgl. Joas, 1996: 238) und der Akteur reflexiv Stellung beziehen muss. Handlungen schließen aneinander an, oft von wechselnden Akteuren initiiert und ergeben einen „vielstimmigen Dialog“, der es verbietet, Handlungen als „ausschließliche Erzeugnisse eines souveränen Akteurs aufzufassen“. (Straub, 1999: 160) Handlung ist situativ konstruiert, an leitenden Prämissen eines Rahmens, an (konstitutiven und regulativen) Regeln, Normen (Aufforderungs- und Bewertungsnormen) orientiert und offen für Revisionen, Adaptionen und Optimierungen, selbst dann, wenn eine Planung, die übrigens häufig auch ein (hierarchisches) Bündel von Zielen und Zwecken beinhaltet, das Handeln auslöst. Und auch in diesem Fall sind viele Teil- oder Nebenhandlungen in der ursprünglichen Absicht nicht vorbedacht oder nicht explizit vorbedacht. Wenn Handlungsabläufe ob ihrer Unbestimmtheit oder Kontingenz, die aus der Unmöglichkeit resultiert, alle Aspekte und zukünftig sich entfaltenden Bedingungen und Ereignisse zu berücksichtigen, zu Korrekturen, Revisionen und Optimierungen führen und ein Innehalten erzwingt, dann ist das häufig nicht nur auf der Sachebene zu lösen. Dann muss der Akteur reflexiv Stellung beziehen und sich an Werten, Normen oder Vorstellungen orientieren und das, was in der Situation enthalten und zu erwarten ist, wertebezogen reflektieren. Hier kommt die Identität (Selbst) ins Spiel, denn diese entfaltet sich nicht nur in den Bedingungen des Handelns, sondern steuert auch die Fortführung des Handelns. Die Identität filtert die möglichen Handlungsschemata (Alternativen) und ist der Hintergrund wie das Antriebsprinzip, Entscheidungen zur Fortführung des Handelns zu treffen. Kraus (1993: 211) illustriert das phänomenale Erleben des Handelns für den Akteur: „Jede Praxis impliziert kognitive Operationen, mobilisiert mentale Repräsentationen und damit strukturierende und organisierende Schemata dessen, was ist und was getan wird“. Hierzu ein Beispiel:³⁰⁵

Carl (32 Jahre alt), der mit der Eröffnung eines Einzelhandelsgeschäftes eine neue berufliche Karriere starten will, ist zurzeit dabei, seinen neuen Laden zu gestalten. Es stellt sich heraus, dass die von ihm gewünschten Designobjekte und – materialien insgesamt zu teuer sind und sein geplantes Budget bei weitem überschreiten.

Das betrifft nicht nur die besonders angesagten LED Lampen, sondern auch andere Materialien wie z. B. Seidenstoffe, mit denen er seine Regale auskleiden wollte. Carl muss sich Alternativen überlegen und dieser Auswahl- und Entscheidungsprozess greift direkt zurück auf die Vorstellungen von sich selbst, die er in unterschiedlichen Selbst, in Selbstschemata gespeichert hat. Carl wollte mit seinem Laden nicht nur ökonomische Ziele verfolgen, sondern mit einem „coolen, angesagten,“ Laden für junge wohlhabende Kunden aus der Mittelschicht selbst seine Zugehörigkeit zu dieser für ihn attraktiven gesellschaftlichen Gruppe demonstrieren, und damit ein virtuelles, mögli-

Verhalten a priori eine Intentionalität entdeckt werden können“. (Heidegger, Briefe 1912 bis 1933, (2002): 52)

³⁰⁵ Dieses Beispiel ist fiktiv, gleichwohl erscheint es mir spontan einsichtig

ches Selbst verwirklichen. Die Designobjekte dienen dabei als Artefakte, die etwas symbolisieren, nämlich einen bestimmten Qualitätsanspruch an das „eigene Leben“, ein (aus der Vergangenheit resultierendes und gleichfalls auf die Zukunft bezogenes) Können bezüglich der Fähigkeit, nicht existenznotwendige Ausgaben in relevanter Höhe zu tätigen, sich „etwas leisten zu können“, einen überdurchschnittlichen und verfeinerten Geschmack zu haben und damit der Banalität der alltäglichen Gebrauchsgegenstände ein Stück weit zu entkommen. Die Artefakte symbolisieren dies im öffentlichen Raum, sichtbar für alle und diese Anderen sollen diese Qualitäten ihm, Carl, zurückspiegeln. Diese anerkennende Spiegelung hätte Carl den Mut verschafft, sich etwas entspannter und etwas offensiver in dieser neuen „Szene“ zu etablieren.

Sein in der Verwirklichung befindliches virtuelles Selbst steht nun in Konflikt mit anderen Selbstschematas z. B. das des bescheidenen Mannes, der den Durchblick hat und all den Flitter nicht braucht, um anerkannt zu sein, wobei ihm diese Anerkennung von anderen gesellschaftlichen Gruppen wie z. B. alten Freunden oder Eltern widergespiegelt werden würde. Aber auch in Konflikt mit einem Selbstbild, das aus früheren Erfahrungen resultierend ängstliche Warnungen präsentiert angesichts des finanziellen Risikos, das einem Erdbeben gleichkommen kann und auch das, was ihm heute bleibt, gefährden könnte. Carls Ärger resultiert aus der Dissonanz seines virtuellen Selbst mit der aktuellen Situation und des möglichen Scheiterns seines Selbstentwurfs und er orientiert sich bei den Versuchen, diese Dissonanz aufzulösen, in den affektiv-kognitiven Strukturen der Topographie seines Selbst.

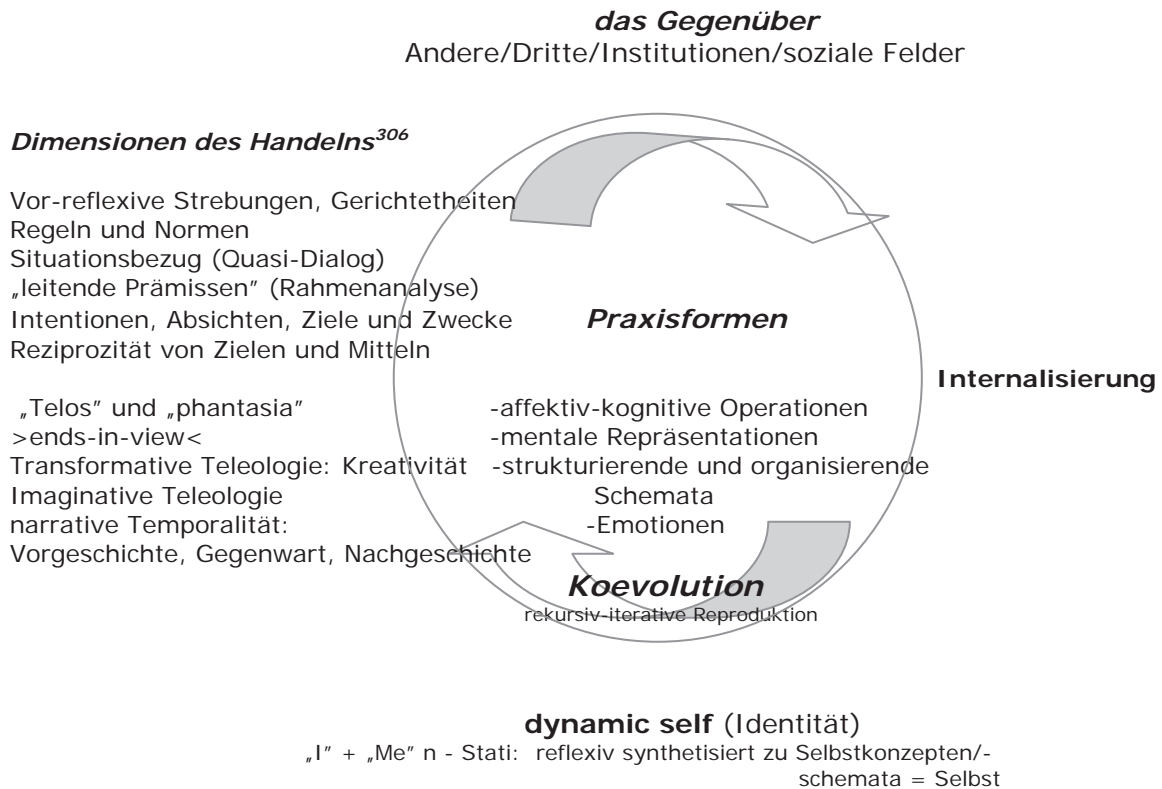
Der Akteur orientiert sich in seiner affektiv-kognitiven Topographie des Selbst. Je mehr der Einzelne in aktuellen Handlungskontexten verflochten ist, umso kürzer werden die Selbsterzählungen (der innere Dialog), bis sie sich zu Bildern sedimentieren, deren Komplexität und Vielgestaltigkeit den Spielraum des Selbst erhöhen. Nach Burke (2001) ist die Aktivierung multipler Identitäten, einschließlich der simultanen (oder fast simultanen) Aktivierung ein geläufiger, gewöhnlicher Vorgang. Wenn in ganz konkreten Kontexten eine unmittelbare Reaktion erforderlich wird, ist diese oft sogar eine Bedingung des Handelns, ein „working self-concept“. (Markus, Nurius, 1986, S. 957) Die Visualisierung von sedimentierten Bildern im inneren Dialog ist insbesondere auch affektiv reguliert. Ohne Affekte, Empfindungen und Emotionen (z.B. Anerkennungsdispositionen) können sie ihre Wirkung nicht entfalten. Emotionen sind für Akteurstheorien zentral, denn sie können als neuronale Aktivität Wahrnehmungen und Entscheidungen systematisch mitsteuern, sie sind „Formen des Denkens“, die auch zur Reduktion von Komplexität und Bewältigung von Kontingenzen dienen, wozu auch die willkürliche Ausblendung von Widersprüchen und die willkürliche Normierung zählen. Wenn Entscheidungen aufgrund von unlösbar scheinenden Widersprüchen, von Informationsüberflutung (Komplexität) oder mangelnder Information getroffen werden sollen (müssen), übernimmt die Emotion die Orientierung. Der Gegensatz von „rational choice“ ist nun mal nicht „irrational choice“, sondern eine andere Rationalität, insofern sie Entscheidungen auf gute Gründe stützen kann, die jedoch ihre eigene Logik haben, z.B. moralische und/oder emotionale Gründe,

die ebenfalls wie die „rational choice“ einem Nutzen-Paradigma verpflichtet sind, einem Wert von „mehr oder weniger“.

Nehmen wir beispielsweise an, ein Akteur steht vor der Kaufentscheidung eines neuen Autos und will sich entscheiden zwischen einem Mercedes C-Klasse und einem SUV einer anderen Marke. Natürlich gibt es hier eine Menge messbarer Vergleichsobjekte, harte Fakten wie z.B. die Anschaffungskosten, der Verbrauch oder die statistische Reparaturanfälligkeit. Die Werbung für Autos zeigt jedoch in unmittelbarer Anschauung, dass hier weitere Faktoren ins Spiel kommen, die entscheidungsrelevant wirken und gezielt auf stark emotional gefärbte Bilder des Selbst zielen. Denn dasselbe wird ohnehin beim Käufer selbst ausgelöst: er sieht sich als Fahrer und Besitzer des Autos im Spiegel der Reaktion für ihn signifikanter Anderer, z.B. seiner Frau, die den SUV als für weniger langweilig und mehr „sexy“ hält, was auf ihn in seiner Wahl übertragen wird. Oder das Bild eines alternativen Lebens, das mit dem SUV transportiert wird, etwas abenteuerlicher, naturnaher und konventionell ungezwungener, ein mögliches Selbst, das als Entwicklungsoption zu seinen realistischen Selbsten entworfen wurde oder wird. Aber auch die konventionelle, seriöse Alternative des C-Modells hat seine Reize in Rollenkonstellationen, die genau dies als Ausdruck von Verlässlichkeit (und Zeichen der Mitgliedschaft) transportieren.

Akteure bewegen sich in verschiedenen und wechselnden Kontexten ihres multiplen Selbst, ohne dass dies dem Bewusstsein als „schwaches“ hin und her Lavieren erscheint, denn als ein Problem in Entscheidungssituationen. Hier ist der Wechsel von Bildern wie ein tastendes Suchen im Feld, das von der Stärke der sie begleitenden Emotion entschieden wird. Das „emotionale Gedächtnis“ ist die lange Erfahrung vorangegangener Rollenübernahmen, Erfahrungen und Erlebnisse, in dem sich das emotionale Gedächtnis strukturiert hat (*identity salience*: die Hierarchisierung der gespeicherten Selbstbilder). Die Emotionen sind zentral für die identitäre Regulierung des Handelns und die alltägliche Aktivität ist in einer sinnlichen, sensiblen Verflechtung gefangen. (Katz, 1999)

Für eine Systematisierung der Handlungstypologien in Zusammenhang mit dem vorgestellten Modell der Identitätsentwicklung:



Die intentionalistische und auch das regelgeleitete Handlungsmodell kann die phänomenale Vielfalt unserer Handlungspraxis nicht umfassend beschreiben, fasst es doch weder die intuitiven, spontanen, emotionalen, sinnlichen, existentiellen, routinisierten oder kreativen Merkmale und Eigenschaften einer üblicherweise reichen und differenzierten Handlungspraxis. Für Weber (1976: 13) ist das nutzenoptimierende zweckrationale Handeln denn auch nichts weiter als ein „konstruktiver Grenzfall“. Für eine Erklärung der Dynamik der individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung sind diese differenzierten, sich teilweise widersprechenden Merkmale zusammen zu denken. Gerade diese nicht zweck- oder regelorientierten Handlungen sowie Affekte, Fehler, Zufälle, Abweichungen und Widerstand sind es, die Überraschungen, Unerwartetes und Neues in Situationen einbringen, unintendierte Nebenfolgen oder homöostatische Kausalketten produzieren, Ordnungen schöpferisch und innovativ ändern, Regel-Ressourcen-Komplexe modifizieren und die Koevolution vorantreiben. Sind die zweck- und regelorientierten Handlungen auf Re-Produktion und Institutionalisation gerichtet, welche die Strukturmomente sozialer Systeme über Raum und Zeit konstituieren, bewirken die nicht unter diese beiden Kategorien zu subsumierenden Handlungsmerkmale eine Transformation und Modifikation der strukturierten Aspekte sozialer Systeme, die in einer iterativ-rekursiven Dynamik

³⁰⁶ Auch U. Kelle und A. Nolte (2010: 562) betonen, dass den Strukturen auf der Makroebene eine sehr heterogene und oft unüberschaubare Vielfalt von Handlungsmustern auf der Mikroebene gegenüberstehen.

über Sozialisation und Internalisierung Selbst und Welt in einem koevolutionären Prozess des Wandels halten und, mit anderen Worten.: die reflexive Arbeit bei der kontingenten Erschaffung des Selbst antreiben.

Jedoch ist diese Sichtweise immer noch in einer zu reduzierten Betrachtung des „Gegenübers“ befangen. Die den individuell Handelnden gegenüberstehenden Entitäten sind nicht nur Andere in intersubjektiver Interaktion, sondern oftmals direkt oder indirekt ganze Entitäten-Konglomerate: Institutionen, Organisationen und Systeme, welche, darauf wird in dieser Arbeit insistiert, hochkomplexe und vernetzte Kontexte für das situative Handeln präsentieren und ihre eigene Dynamik entfalten. Komplexität wird nach Luhmann definiert als Eigenschaft eines Systems, determiniert durch die Anzahl und Art der Verbindungen zwischen den einzelnen Elementen eines Systems (Luhmann, 1980) Prost definiert ein System als „ ein dynamisches Ganzes, das als solches bestimmte Eigenschaften und Verhaltensweisen besitzt“ und es „besteht aus Teilen, die so miteinander verknüpft sind, dass kein Teil unabhängig von anderen Teilen und das Verhalten des Ganzen beeinflusst wird vom Zusammenwirken aller Teile“ (Probst, Ulrich, 1998: 30) Einflussdimensionen auf die Komplexität eines Systems sind die Vielfalt/Vielzahl und die Dynamik/Veränderlichkeit seiner Komponenten. (vgl. Krenn, 2007: 57) Beim Umgang mit Systemen sind die allgemeinen Merkmale der Handlungssituation, wie Dörner (1990: 59) sagt, Komplexität, Intransparenz, Dynamik, Vernetztheit und Unvollständigkeit oder Falschheit der Kenntnisse über das jeweilige System. Die meisten Menschen handeln nach dem Prinzip der Überwertigkeit oder Allein-Wertigkeit eines Motivs, mit der Folge, dass sich ihre Absichten nicht realisieren lassen, Fehler, Zufälle, Widerstand, Abweichungen, Einfälle und transintentionale Effekte (Schimank) kommen hinzu, mit dem Ergebnis, wie oben bereits ausgeführt, dass unintendierte Nebenfolgen oder homöostatische Kausalketten erzeugt werden, Ordnungen sich ändern, Regel-Ressourcen-Komplexe modifiziert werden und die Koevolution vorangetrieben wird.

Das Problem, wie aus intersubjektiven Handeln (Mikrophänomenen) Institutionalisierungen werden (Makrophänomene) und diese wiederum auf die Akteure und ihre Selektionen zurückwirken und vice versa, ist Gegenstand kontroverser soziologischer Auseinandersetzungen.³⁰⁷ Wie gehen die Selektionsprozesse vor sich, was motiviert die Akteure und wie ist der Übergang von individuellem Handeln zu institutionellen Strukturen, zu sozialen Tatsachen, die den Handelnden wiederum als Kontexte begegnen, zu verstehen? Welche Rolle spielt die Identität und die diese konstituieren-

³⁰⁷ Ob z.B. die Handlungstheorien durch die Systemtheorie ergänzt (oder gar ersetzt) werden können oder müssen, ist Gegenstand von kontroversen Positionen wie z.B. von Esser (2002) pro Handlungstheorie, andererseits von Luhmann (1991), für den die Handlungstheorie subsidiär ist und ihre Begriffe aus der Systemtheorie abzuleiten sind. Für Schimank (2005) liefern beide Theorien überzeugende Erklärungen der sozialen Wirklichkeit und er plädiert für eine pragmatische Integration beider Perspektiven. (vgl. Greve, Jens, 2008: 1)

den und organisierenden Selbstschemata in diesen Prozessen und vice versa, welche Folgewirkungen hat das Handeln auf die Identität der Akteure, zusammengefasst: wie konstituieren und verändern sich soziale Verhältnisse und die Identität der beteiligten Akteure in rekursiv-iterativen Prozessen der Ko-Evolution?

Zur weiteren Bearbeitung dieser Fragestellung werden hier die Theorien von Hartmut Esser (MSE), Anthony Giddens (Dualität von Struktur) und Pierre Bourdieu (Habitus-Theorie) herangezogen und mit Theorien über Relationalität und Emergenz ergänzt.

7.7 Eine Weiterentwicklung der RCT: Das Modell der soziologischen Erklärung

Das Modell der soziologischen Erklärung (MSE), die Hartmut Esser (2001) im Anschluss an James S. Coleman (1991) entwickelte, ist einerseits eine Weiterentwicklung der RCT, überrascht vor allem aber mit dem theoretischen Anspruch, eine „general theory of action“ zu sein, die „alle unterschiedlichen Typen menschlichen Handelns unter einem integrativen Gesichtspunkt zu erfassen erlaubt“. (vgl. Esser, 2001: 329) ³⁰⁸

Das Konzept will die diversen Paradigmen der Sozialwissenschaften in einer Universal-Theorie theoretisch integrieren und institutionell zusammenbinden. (vgl. Esser, 2002a: 26/28) Für Hartmut Esser ist die Trennung von normativen, interpretativen, strukturtheoretischen und utilitaristischem Paradigma nicht gerechtfertigt, weil „der Kern der jeweiligen Traditionen für jede komplette soziologische Analyse unverzichtbar wäre: Normen, Kultur, Opportunitätsstrukturen und materielle Anreize sind allesamt in allen sozialen Situationen, wenigstens potenziell präsent und es braucht daher ein theoretisches Modell, dass alle vier Aspekte zusammenführt und aus einem Guss erklärt“. (Kron, 2004: 186-205) Diesem Anspruch zu entsprechen, wird ein Brückenschlag zwischen der RCT und der interpretativen Soziologie, hier den Kulturtheorien und insbesondere den Praxistheorien vorgenommen. Als Kernhypothese steht die Aussage, dass jedes Handeln durch eine Art Mustererkennung, Selektionsregeln und durch das Prinzip der Nutzenmaximierung gekennzeichnet ist. ³⁰⁹ Die Komponenten des Modells sind zunächst gleich wie bei der RCT:

³⁰⁸ Diesen Anspruch erheben auch James Coleman (Sozialtheorie), Pierre Bourdieu (Habitus-Feld-Theorie), Anthony Giddens (Strukturierungstheorie), Jürgen Habermas (Theorie des kommunikativen Handelns) und natürlich Niklas Luhmann (Theorie autopoietischer Sozialsysteme).

³⁰⁹ Esser bezieht sich auf Lindbergs (1985) RREEMM –Modell als Modell des menschlichen Entscheidungsverhaltens: **R**(restricted)**R**(resourceful)**E**(expecting)**E**(evaluating)**M**(maximizing)**M**(man) Dieser modellierte individuelle Akteur (*man*) ist in seinen Handlungsmöglichkeiten Einschränkungen unterworfen (*restricted*), hat aber eigene Handlungsressourcen und weiß diese findig zu nutzen (*resourceful*). Er kann nicht von den ihm unbekanntem ‚objektiven‘ Begebenheiten ausgehen, sondern ist auf eine subjektive Schätzung angewiesen (*expecting*), um die Handlungsoptionen im Hinblick auf seine eigentlichen Ziele zu bewerten (*evaluating*), und sich dann so zu entscheiden, dass sein erwartbarer Gesamtnutzen maximiert wird (*maximizing*).

a) die Logik der Situation (Makro-Mikro-Übergang): materielle Aussichten, institutionelle Regeln und kulturelle Orientierungen, (allerdings auch die „Identitäten“ der Akteure, zu der wohl individuelle „Besonderheiten, Gewohnheiten etc.“ gezählt werden)

b) Die Logik der Selektion (Mikro-Mikro-Ebene) ist der zentrale Kern und hier wird mit der Wert-Erwartungstheorie (WE) eine Handlungstheorie vorgeschlagen, die eine plausible Verbindung herstellen soll zwischen den „durch die Logik der Situation strukturierten Motiven und dem Wissen der Akteure und ihrem Handeln“. (Esser, 2004: 104) Die Alternativen, die ein Akteur hat, werden nach Präferenzen und Interessen bewertet (U_i). Im nächsten Schritt werden Wahrscheinlichkeiten (p_i) der Alternativen (die Erwartung, dass bestimmte Folgen auch eintreten) subjektiv und alltagspraktisch bewertet.³¹⁰ Die Merkmale dieses Entscheidungsprozesses sind also Alternativen, mögliche Resultate und ihre Bewertung durch die subjektive Eintrittswahrscheinlichkeit der Resultate. Die Multiplikation von $p_i \times U_i$ ergibt den Nutzen der jeweiligen Alternative und der Akteur wählt die Alternative mit dem größten Nutzen und verwirklicht hiermit den besonders in der RCT formulierten Anspruch der „Nutzenmaximierung“. Für Esser (1993: 217ff) ein für alle Menschen gültiges Handlungs-gesetz und deshalb auch eine universell einsetzbare Selektionsregel.

c) die Logik der Aggregation (Mikro-Makro-Übergang) der vielzähligen individuellen Effekte, der Micro-Macro-Link, wird mit Transformationsregeln oder -bedingungen erklärt, z.B. in der Beschreibung typischer Abläufe oder formaler Modelle wie der Spieltheorie.

Dabei sind folgende Fragen von besonderem Interesse:

Wie kommen Handlungen zustande, die ja in einer Handlungsumwelt situieren, die durch vorgefundene und bereits bestehende soziale Strukturen geprägt ist? Wie geschieht die Auswahl aus mehreren alternativen Handlungsmöglichkeiten, die in fast jeder Situation möglich ist? Situationen bewirken eine „fortlaufende Strukturierung der *Bedingungen* für die >sinnhafte< Wahl eines bestimmten *Handelns* der jeweiligen Akteure“. (Esser, 1999: 31) Mit der Einführung des Modells der „Frame-Selektion“ als neuen handlungstheoretischen Kern des MSE tritt die Annahme, dass die Selektion von Handlungen auf Deutungsmustern beruht, in den Vordergrund. Die Handlungstheorie wird eine Theorie der Situationsdefinition, in der Deutungsmuster eine entscheidende Rolle spielen.

Esser, vom methodologischen Individualismus und der Theorie rationaler Entscheidungen kommend, hatte das Frame-Modell als Versuch bezeichnet, diverse Handlungstheorien der Sozialwissenschaften zu einem Konzept zusammenzuführen (ders.,

³¹⁰ Die Wert-Erwartungstheorie beruht auf der Vorstellung, dass zunächst grundsätzlich das Handeln immer eine Wahl zwischen Alternativen ist, die mit unterschiedlichen Konsequenzen (Resultaten) verbunden sind und vom Akteur unterschiedlich gewichtet werden.

2003a: 359f.) und z.B. rationale Anreize und Erwartungen, aber auch mentale und kognitive Modelle, Bedeutungszuweisungen und kollektive Repräsentationen, den „subjektiven Sinn“ gemeinsam stärker formalisierbar zu machen. Aber auch die begrenzte Rationalität der Akteure zu berücksichtigen und nachvollziehbare „Bedingungen zu nennen, von denen die Selektionen der Akteure abhängig sind sowie eine explizite Funktion, nach der die Selektionen unter gegebenen Bedingungen vollzogen werden“. (Schulz-Schaeffer, 2008: 363) Die beiden Arten von Deutungsmuster sind Frames und Scripte. Sie sind den Akteuren nach Esser (2003a: 360) zugänglich in Form gedanklicher Modelle, „kulturell geprägte und sozial verbreitete und geteilte Vorstellungen und Alltagshypothesen für typische Situationen“, die sie als Teil ihrer „Identität“ besitzen. Frames sind mentale Modelle typischer Situationen: der Akteur nimmt eine gedanklich-emotionale, überwiegend spontan-unbewusste Selektion eines mentalen Modells vor, dass zu den Objekten der Situation in gewisser Weise passt. (vgl. Kron: 187) Frames dienen dazu, den Bezugsrahmen des Handelns festzulegen, Modelle, die klären bzw. definieren (!), welche Situation eigentlich vorliegt. Hierbei können hohe oder weniger hohe Ähnlichkeiten der aktuell wahrgenommenen Situation mit den gedanklichen Modellen bestehen, ausgedrückt durch den Grad des „Matching“. Esser (2010: 55) beschreibt dies mit: „Der mehr oder weniger perfekte „Match“ zwischen intern gespeicherten mentalen Modellen und den damit assoziierten Objekten in der externen Umgebung, den „signifikanten Symbolen“.“ Scripts sind sog. „Ausführungsprogramme“ für die durch die Frame-Selektion gewählte Situationsvariante. Scripts beschreiben verschiedene Handlungssequenzen, die in der Situation möglich sind. Handlungsselektion wird nach Esser über einen zweistufigen Prozess geführt, zunächst die Frame-Selektion, welche die Situation klärt und danach die Script-Selektion, welche die Handlungssequenz auswählt oder, sofern kein Script vorliegt, die Handlungsoptionen alternativ auswählt, über rationale Abwägung, spontan oder aus Mischungen verschiedener *Alternativen*, wohl aber, wie hier ergänzend hinzugefügt werden soll, immer auch unter der Maßgabe der Aufrechterhaltung der eigenen Handlungskompetenz. Danach kann noch weiter differenziert werden in die Auswahl von alternativen Einzelakten.³¹¹ Beide Selektionsschritte erfolgen normalerweise sehr schnell aufeinander, (der erste initiale Vorgang der Mustererkennung erfolgt meist automatisch-spontan) und sie werden von Esser formalisiert durch die kognitive und emotionale Bestimmung eines *Erwartungswertes* über die Geltung eines Modells (für die Situation) und von *Bewertungen der Konsequenzen* bei einer Orientierung an dem Modell, einer Nutzenabwägung, in die Nutzen und Kosten einfließen. Die Passung des (gedanklichen) Modells mit der wahrgenommenen Situation ist entscheidend für den weiteren Ablauf: bei einem hohen Matching wird in den

³¹¹ Schimank (2006: 8) meinte hierzu, dass der Eindruck entsteht, Esser wolle ein modernisierter Max Weber sein

spontan-automatischen Modus geschaltet und die nachfolgende Handlung wird im Sinne einer Stimulus-Response aktiviert. Dies umso mehr, als die aktivierten Modelle in der Vergangenheit erfolgreiches Handeln bewiesen haben. Laut Esser (2001: 294) sind dabei bewusste rationale Überlegungen eher ein Ausnahmefall, die Wahlscheidungen erfolgen schnell, spontan und automatisiert und haben eine unverkennbare Ähnlichkeit mit Giddens Begriff des ´praktischen Bewusstseins´, das die spontane, vorreflexive Handlungssteuerung des Akteurs, vornehmlich in routinisierten Abläufen beschreibt. Das eigentliche (körperliche) Handeln, ist laut Esser (2001: 262) nur noch die „motorische Ausführung der zuvor gebildeten Einstellung“.

Kommt es zu einem „Mismatch“ der Modelle mit der wahrgenommenen Situation, kommt der reflexiv-kalkulierende Modus zu Tragen, abhängig jedoch von der Motivation, den geschätzten „Kosten“ einer Umorientierung, heißt, dem erforderlichen Aufwand und vorliegenden Opportunitäten. Die assoziative Verknüpfung von Kosten und Nutzen ist nicht nur Ergebnis rationaler Abwägung, sondern auch von Empfindungen und Effekten beeinflusst und wird insgesamt als „Modell-Nutzen“ bezeichnet:

Der Akteur wählt dasjenige gedankliche Modell, das den größten erwarteten Nutzen besitzt, formalisiert mit $EU(i) = mU_i$ ($EU(i)$ = Wert-Erwartung (EU) des Modells i).

Die Orientierung an der Wert-Erwartung gilt laut Esser sowohl für die Zuordnung der Frames als auch für die verschiedenen Scripte, welche die konkrete auszuwählende Handlungssequenz bezeichnen. Für Esser (1993: 217ff.) ist die Wert-Erwartung ein für alle Menschen gültiges Handlungsgesetz und deshalb auch eine universell einsetzbare Selektionsregel für Situationsdefinitionen über Frames und Scripts und auch für die Wahl eines Modus.³¹²

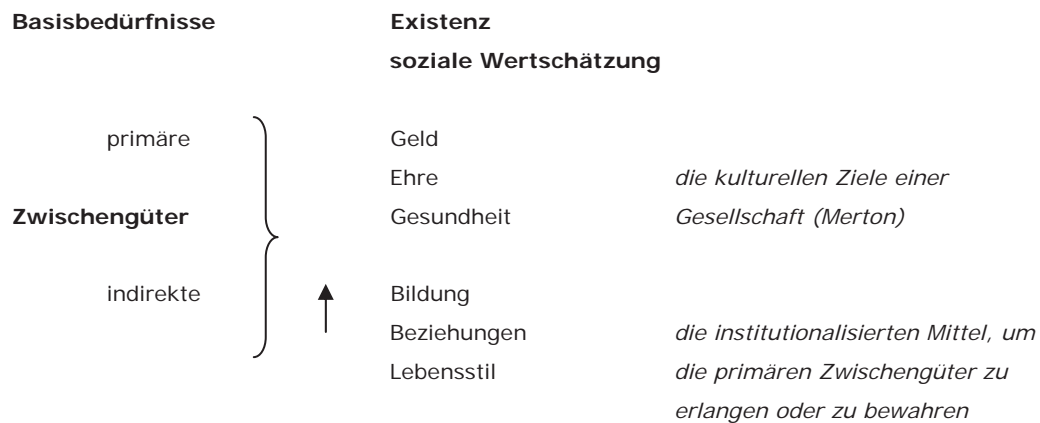
Im Focus der MSE steht jedoch nicht vornehmlich der einzelne Akteur, sondern das Zusammenwirken mehrerer Akteure und auch die Wechselwirkung sozialer Strukturen als Ermöglichung und Beschränkung (Rahmung) solcher Prozesse. Ziel der MSE ist die Erklärung und Prognose der Dynamik sozialer Gebilde in ihrer Entstehung und Veränderung, die Beantwortung der Frage, welche Handlungen individuelle Akteure mit hoher Wahrscheinlichkeit wählen und die Regelmäßigkeiten des dynamischen Zusammenwirkens mehrerer Akteure. Vom methodologischen Individualismus kommend werden die Handlungen individueller Akteure als Ausgangspunkt gewählt und die Frage gestellt, unter welchen Bedingungen sich Akteure an sozialen Regeln und Normen orientieren oder, anders gefragt, wie einflussreich die institutionelle Prägung der Präferenzen und Motive der Akteure ist?

³¹² Dies ist eine so genannte „Brückenannahme“, in der überindividuelle fundamentale menschliche Zielsetzungen postuliert werden wie physisches Wohlbefinden (Existenz) oder soziale Wertschätzung. Deren direkte Realisierung ist allerdings nur über „instrumentelle Zwischenziele“ wie Bildung, Status (z.B. Einkommen, Macht, Wissen), etc. erreichbar. Wie Lindenberg (1991: 60) formuliert, sind das jedoch keine direkt überprüfbaren Erklärungen sozialen Handelns, sondern nur allgemeine theoretische Heuristiken. Soziale Wertschätzung kann durch eine Vielzahl unterschiedlicher, durch Kultur und sozialer Situation, unterschiedlichen Sub-Kulturen variierten „Zwischengüter“ erlangt werden.

Zu der ersten Kausallinie, den „Frames“, die Esser als soziale geteilte und sozial gültige Selbstbeschreibungen von sozialen Gebilden beschreibt, Orientierungspunkte für das individuelle Handeln und die intersubjektive Koordination des Handelns, kommt nun die zweite Kausallinie, „das über die Folgen der Handlungen sich reproduzierende oder wandelnde Makrophänomen“. (Greshoff, 2006: 7) Die soziale Situation ändert sich nicht allein durch die „Aktualisierung der Handlung“, sondern erst durch eine beginnende Institutionalisierung, dann, wenn dieses Handeln von Anderen (Plural!) als „Selbstbeschreibung von sozialen Gebilden“ zugerechnet und rezipiert wird, also als sozial geteilte und sozial gültige Interpretation der Situation anerkannt und im Handlungsregime Anderer umgesetzt wird. „Strukturen sozialer Gebilde [sind] wesentlich (...) sozial gültige Erwartungen“ (...) und Änderung von Strukturen erfolgen über die Veränderung dieser Erwartungen (vgl. Greshoff, 2006: 6) und in der Folge geänderter Selektionen. Gewohnheiten und Materialisierungen in Artefakten z.B. folgen dann einer weiteren Praxis der Reproduktion. Bezogen auf die Herkunft aus dem methodologischen Individualismus konsequent ist die These, dass die Erklärung von Strukturveränderungen sozialer Gebilde auf die Veränderung der Erwartungen und Orientierungen als Teil individueller Situationsdefinitionen (Kronenberg, 2005) bei den Trägern der Strukturen, den Akteuren, rekurrieren muss. Veränderungen, die letztlich zu (aggregierten) sozialen Situationen führen, basieren auf iterativen individuellen Framingprozessen, als Folge „aneinander anschließender Operationen unterschiedlicher Akteure“. (Greshoff, 2006: 7) Des gilt auch dann, wenn diese individuellen Definitionen „nicht-intendiert“ waren und sich eine Veränderung langsam und schrittweise aus nicht-intendierten Handlungen aktualisiert. Hier dürfte das Hayek-Wort: „Folge menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs“. (Hayek, 1994: 163) gelten. Ein Beispiel für eine konsequent methodologisch-individualistisch verfahrenende Argumentation: wird einer größeren Zahl von Akteuren, die sich bisher „schwarmtheoretisch“³¹³ an den jeweils nächsten Akteuren orientiert haben, langsam klar bzw. entsteht ein Diskurs (Kommunikation) darüber, dass die Regelbefolgung suboptimale Ergebnisse zeitigt (erhöhtes Transaktionskostenniveau), beginnen die Akteure in alternativen Regelszenarien zu denken, neue informelle Regeln zu erfinden, neue Leitbilder und Themen oder „frames“ diskursiv zu erkunden. Sobald sie beginnen, ihre „mental models“ zu ändern, verlagert sich das kohärenzerzeugende Moment von „normativer Erwartung“ zu „kognitiver Erwartung“ und es entsteht im Netzwerk ein (kontingenter) Suchprozess, eine Tendenz zu einer neuen Institutionalisierung, zu einem neuen „shared mental model“. (North, 1990) Die wechselseitige Kontingenz in diesem Prozess wird erst durch Etablierung eines neuen kohärenzstiftenden „shared mental model“ beendet.

³¹³ Schwärme sind nach Neef (2003) heterarchische Verhaltenskoordinationsagentien.

Die MSE erklärt das Handeln wie auch den Strukturwandel methodologisch-individualistisch aus den Handlungen und einzelner Akteure, die individuelle Situationsdefinitionen zur Orientierung und Selektion vornehmen – dabei sind die Strukturen in den Akteuren repräsentiert.³¹⁴ Von Esser (ebenfals Lindenberg (1992) hat in der Frage der Selektionsregeln das Konzept der *sozialen Produktionsfunktion (SPF)*³¹⁵ vorgeschlagen. Es verbindet den subjektiven Sinn des Akteurs mit seinem sozialen Kontext, dem sozialen Raum, in dem der Akteur seine Bedürfnisse befriedigen will (und muss). Grundlegend dabei ist die Idee, dass jedes bzw. das überwiegende Handeln der Akteure ihrer Nutzenproduktion folgt, insbesondere den als anthropologisch verankerten Basisbedürfnissen (Esser, 1999b), der Sicherung des physischen Wohlbefindens (Existenz) und der sozialen Wertschätzung. Diese grundlegenden Bedürfnisse können nicht direkt, sondern nur über andere „spezielle“ Zwischengüter, von Esser als primäre und sekundäre Zwischengüter bezeichnet, befriedigt werden. Primäre Zwischengüter sind z.B. Ehre (Feudalgesellschaft) oder Geld (Marktgesellschaft), indirekte Zwischengüter z.B. Bildung oder Beziehungen, letztere sind die mehr oder weniger institutionalisierten Mittel, die primären Zwischengüter zu erreichen, (Esser, 2004: 107) und damit die genannten Basisbedürfnisse zu befriedigen. Hier werden deutliche Anleihen an die Kapitalformen Bourdieus vorgenommen.



Diese Güter sind im sozialen Raum situiert, um sie zu erlangen, muss sich der Akteur – kurz gesagt – „angemessen“ verhalten. Das angemessene Verhalten sind die institutionalisierten Mittel der Nutzenverfolgung, sozial akzeptierte und passende Metho-

³¹⁴ Esser selbst (2000: 9) bezeichnet die Erklärung von sozialen Strukturen unter Bezugnahme auf die Mikroebene als *reduktionistisch*. Soziale Gebilde und Strukturen *müssen* jedoch laut Esser auch mit Bezugnahme auf die Mikroebene erklärt werden. Die für die Übertragung formulierten Transformationshypothesen brauchen eine empirische Basis zur Erklärung ihrer Wirkungen und die liegt nun mal in den individuellen Vorgängen. Die Frage, ob soziale Systeme auf der Makroebene eine Art Eigenständigkeit besitzen, wird von Esser einerseits bejaht und verneint. (Esser, 2001: 500)

³¹⁵ Die soziale Produktionsfunktion repräsentiert nach Lindenberg (1992) die in einer bestimmten Subkultur zu einem bestimmten Zeitpunkt geltenden sozialen Regeln. Diese zeigen nicht nur auf die Handlungsalternativen sondern auch auf die Konsequenzen bei Befolgung derselben. Ohne gegenstandsbezogenes Wissen, ohne sog. Alltagswissen (das zwangsläufig kontingent sind) sind sog. Brückenannahmen nicht zu gewinnen, aber auch eben nur dort, wo diese Kenntnisse vorliegen.

den des Verhaltens. Erst wenn der Akteur eine wahrgenommene Situation so deutet, wie sie von der Mehrzahl seiner sozialen Umwelt gedeutet wird, erfasst er den „sozialen Sinn“ der Situation und kann die passende, kollektiv geltende *soziale Produktionsfunktion* (SPF) wählen. Alle Bemühungen, einen sozialen Sinn zu formulieren, zielen auf die inter- und übersubjektiv geltende Wirkung abgestimmten Verhaltens in sozialen Gruppen und seinen Wirkungen wie sozialer Friede, soziale Wertschätzung, materieller Nutzen durch Kooperation etc. In den einzelnen „Sphären“ der Gesellschaft wie z.B. Familie, Arbeitswelt oder Ausbildung bzw. in den dort geltenden „sozialen Rollen“ gelten jeweils subkulturspezifische oder kategorienspezifische Ausprägungen bzw. institutionelle Festlegungen, an die sich zu orientieren, der (nachhaltigen) individuellen Nutzenverfolgung zuträglich ist. Für Esser, der hier naturalistisch argumentiert, ist offensichtlich die individuelle Nutzenmaximierung als evolutionär erfolgreiche Strategie der Hintergrund, vor dem sich das konkrete Handeln als opportunistische Orientierung an institutionellen Normen und Regeln vollzieht. Der Einzelne agiert „angemessen“ bzw. opportunistisch oder mit den Worten von Esser (2004: 107) „fügt sich dieser Vorgabe meist bereitwillig oder wird dorthin mit dem sanften Zwang seiner eigenen Interessen an einer gelingenden Nutzenverfolgung gebracht“, weil eben diese Anpassung den größten individuellen Erfolg verspricht. Insbesondere in Entscheidungssituationen unter Bedingungen von Zeitknappheit und Geldknappheit (bzw. Ressourcen zur Beschaffung von Informationen oder zur Beeinflussung von Kontexten) soll überwiegend die kurzfristige Perspektive der Mehrung des individuellen Nutzens gewählt werden, weil das am Eigennutz orientierte kurzfristige Verhalten die evolutionär erfolgreichere Strategie ist. Für nicht-kurzfristige Entscheidungen kommen stärker kulturell orientierte Vorprägungen und Wertmaßstäbe zur Geltung, die eine Orientierung an individuelle Nutzenmaximierungen überlagern können. Kollektive Phänomene sind hier das Produkt nicht-intendierter Folgen (siehe z.B. Hayek, 1994) des egoistischen individuellen Verhaltens.

Die sogenannten „Brückenannahmen“, in der überindividuelle fundamentale menschliche Zielsetzungen postuliert werden wie physisches Wohlbefinden (Existenz) oder soziale Wertschätzung, sind empirisch nur schwierig nachzuweisen. (vgl. Kelle/Nolte, 2010: 570) Deren direkte Realisierung ist nur über „instrumentelle Zwischenziele“ wie Bildung, Status (z.B. Einkommen, Macht, Wissen), etc. erreichbar. Wie Lindenberg (1991: 60) formuliert, sind das jedoch keine direkt überprüfbareren Erklärungen sozialen Handelns, sondern nur allgemeine theoretische Heuristiken. Soziale Wertschätzung kann durch eine Vielzahl unterschiedlicher, durch Kultur, sozialer Situation und unterschiedlichen Sub-Kulturen variierten „Zwischengüter“ erlangt werden. Diese Sub-Kulturen stellen das Set von sozialen Regeln und Zieldispositionen dar, deren Architektur sich nur durch „intime“ Kenntnis der jeweiligen sozialen Konfiguration

erschließt, erschwert noch durch zunehmende Individualisierung, welche die Präferenzstrukturen und die Handlungsalternativen der Akteure weiter ausdifferenzieren. „Mikro- und Makroebene sind durch Strukturen begrenzter Reichweite nur lose miteinander gekoppelt“ (Kelle/Nolte, 2010: 583) und die heterogene Vielfalt von Handlungsmustern können zwar a) für eine gewisse Zeit miteinander kooperieren und stabile Handlungsmuster hervorbringen, aber b) auch wieder diffundieren und sozialen Wandel bewirken.

Die MSE als *conceptual framework* zu verwenden, scheint weniger kritisch zu sein als die Frage nach den „Leerstellen“ der Theorie, insbesondere der „Ontologie der Akteure“. (Greshoff, 2006: 9) Ist es ausreichend, naturalistisch zu argumentieren und quasi genetischen Vorprägungen einen solchen Raum zu geben. Welche Rolle spielt die Identität in solchen kurz- oder langfristigen Selektionsprozessen? Wie bereits ausgeführt, ist die Aktivierung multipler Identitäten, einschließlich der simultanen (oder fast simultanen) Aktivierung ein geläufiger, gewöhnlicher Vorgang. Wenn in ganz konkreten Kontexten eine unmittelbare Reaktion erforderlich wird, ist diese oft sogar eine Bedingung des Handelns, ein „working self-concept“. (Markus, Nurius, 1986, S. 957) Die Visualisierung von sedimentierten Bildern im inneren Dialog ist insbesondere auch affektiv reguliert.

7.8 Kulturtheorien

Die Entwicklung der sozialwissenschaftlichen Kulturtheorien verdankt sich zum einen Einflüssen des amerikanischen Pragmatismus, der interpretativen Tradition in der Phänomenologie und Hermeneutik, die im „interpretative approach“ von Alfred Schütz und in der Folge in der nordamerikanischen Mikrosoziologie (Schütz, Goffman 1974, Garfinkel 1967 z.B.) zur Entfaltung kam wie auch den hermeneutischen Sozialtheoretikern (Ricoeur, Merleau-Ponty und Charles Taylor). Zum zweiten haben die Sprachphilosophie Wittgensteins, der Strukturalismus und die Semiotik nach de Saussure, Pierre Bourdieu in der Soziologie und Foucault im Poststrukturalismus einen wesentlichen Einfluss ausgeübt.

Der Erklärungsansatz der Kulturtheorien für das Handeln folgt grundsätzlich dem, was Ernst Cassirer als *animal symbolicum* bezeichnete: handlungskonstitutive Sinnelemente sind weder Normen und Zwecke, sondern kognitive Wissensordnungen, wie kollektive Repräsentationen, Schemata, kulturelle Codes und Deutungsmuster, die eine symbolische (bedeutungstragende) Organisation der Wirklichkeit beschreiben. (vgl. Reckwitz, 2004: 312-313) Dabei sind auch für die Kulturtheorien Regeln als kollektive Handlungskriterien von Bedeutung, im Verhältnis zum Modell des *homo sociologicus*, das Regeln als normative Strukturen, als Sollens-Regeln auffasste, welche zu bestimmten Handeln verpflichten, sind Regeln hier kognitiv-

konstitutiv (Searle, 1969) aufzufassen. Konstitutive Regeln regulieren die Weise, in der sich Individuen ihre Welt symbolisch repräsentieren, ihr Bedeutung zuschreiben und auf Grundlage dieser sinnhaften Orientierung handeln. In den Mikroprozessen des Handelns werden die Sinn- und Bedeutungsstrukturen sozialer Ordnungen konstituiert, beständig reinterpretiert und modifiziert. (vgl. Kelle/Nolte, 2010: 571)³¹⁶ Im Gegensatz zum Modell des homo sociologicus, für das auch die Erklärung kollektiver Handlungsmuster auf Normen als internalisierte Wertorientierungen oder als Form sanktionierter sozialer Erwartungen beruht, sind für die Kulturtheorien die Entstehung, Existenz und Wirkung dieser Normen selbst Gegenstand und Ziel der Erklärung.^{317 318}

Grundlegend ist hierbei die Auffassung, dass es kollektive Handlungsmuster gibt, die weder intersubjektive Handlungscoordination noch normenorientiert sind, sondern kognitive Wissensordnungen, die kollektiv und implizit wirken und den Einzelnen subjektive und situative Sinnzuschreibungen nahe legen. (Reckwitz, 2004: 314) Regeln und Normen müssen situativ interpretiert, verstanden und bewertet werden können und diese Fähigkeit wird durch Unterscheidungen und Typisierungen des Hintergrundwissens geleistet, ein holistischer Komplex von kognitiv-symbolischen Schemata.

Die Erklärung sozialer Ordnung wurde im Modell des homo sociologicus als normengeleitete intersubjektive Handlungscoordination definiert, die Kulturtheorien lösen sich vom Bezugsproblem der Intersubjektivität. Ordnung wird als Funktion sozialer Reproduktionsfähigkeit verstanden: Sie entsteht in der „Reproduktion typenidentischer Formen des Handelns, mithin in der Repetitivität routinierter Handlungsmuster“, (Reckwitz, 2004: 316) „the continuity of form in the day-to-day conduct of social activity“. (Giddens, 1979: 217) Die (relative) Dauerhaftigkeit dieser Ordnung bzw. die Wiederholbarkeit von Handlungsrouninen ist eine Funktion kognitiv-symbolischer Wissensordnungen, als holistisch integriertes konzeptuelles System Teil

³¹⁶ Dabei ist der Grad an Stabilität in den verschiedenen interpretativen Ansätzen, die alle soziale Konventionen als handlungsleitende Sinnstrukturen postulieren, unterschiedlich. So weisen radikal-konstruktivistische Ansätze „jegliche Form akteursunabhängiger Strukturiertheit ab“. (Williams, 2000, in Kelle/Nolte, 2010: 572))

³¹⁷ Bis heute ist es offensichtlich nicht gelungen, empirisch überprüfbare soziale Gesetze mit universeller Reichweite zu entwickeln. Komplexität, Kontingenz und begrenzte Vorhersagbarkeit ermöglichen allenfalls „ceteris-paribus“ Methoden und verweisen lediglich auf eine mittlere Position zwischen vollständiger Determiniertheit und völliger Situativität sozialen Handelns, dem Kompromiss von „kontingenten Strukturen begrenzter Reichweite“. (vgl. Kelle/Nolte, 2010: 574)

³¹⁸ Die geringe Funktionalisierbarkeit der Handlungstheorien, die sich z.B. aus der interpretativen Soziologie (Kulturtheorien) herleiten, war seit jeher einer heftigen Kritik seitens der RCT ausgesetzt gewesen: diese sei nur eine Ansammlung theoretischer Orientierungen und basiere weder auf einer generellen Theorie noch hat diese informative Hypothesen und ebenfalls kaum deduktive Erklärungsargumente. Die impliziten Annahmen der interpretativen Soziologie sind nicht explizierbar und entziehen sich damit einer kritischen Analyse, jedem Theorievergleich und vor allem der Falsifizierbarkeit. Hinzu kommt die fehlende Mikro-Makro-Verbindung. (vgl. Opp, 2004: 62-63)

Für die Vertreter des SIA (strukturell-individualistischen Ansatzes) wie z.B. der RCT haben Makrogesetze keine Gültigkeit (und existieren auch nicht). Allenfalls werden empirische Generalisierungen auf der Makro-Ebene zugelassen, die für bestimmte Klassen von Situationen gelten und raumzeitlich beschränkt sind. (Opp, 2004: 64)

unseres phänomenalen Selbstmodells. Erst diese wandelt die Unbestimmtheit der Welt und den unaufhörlichen Strom von Eindrücken in ein verstehbares symbolisches Universum, dass erst Handlungsfähigkeit möglich macht. Kognitive Wissensordnungen sind die eigentliche Grundlage kollektiver Handlungsmuster durch repetitives routinisiertes Handeln der Einzelnen.

	primäre mentale Sinnelemente	Verhalten als Erklärungsproblem
homo oeconomicus	Zwecke/Interessen und Überzeugungen	individuelle Handlungsakte
homo sociologicus	normative Ordnung/Regeln	intersubjektive Handl.koordination
Kulturtheorien	kollektive Wissensordnungen Kognitiv-symbolische Ordnung	repetitive Handlungsmuster

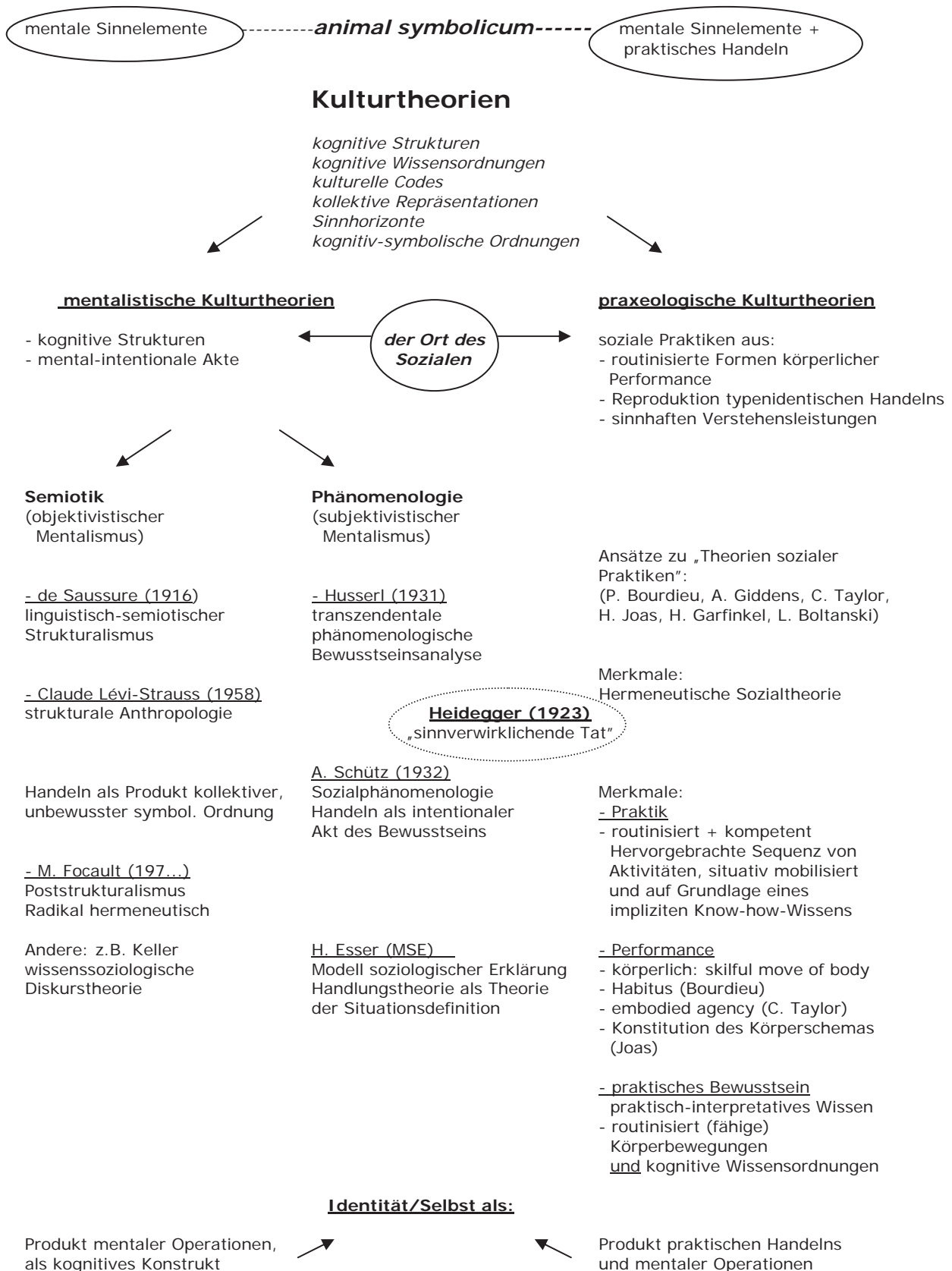
Systematisierung der Handlungstheorien nach Reckwitz (2004: 317)

Die Kulturtheorien sind aber in ihren beiden Hauptströmungen, der mentalistischen und praxeologischen Kulturtheorie durch zwei Entwicklungslinien gekennzeichnet, die sich durch die „Lokalisierung des Orts des Sozialen“ unterscheiden. Für die einen die Ebene mentaler Eigenschaften des Geistes oder Bewusstseins, das alltägliche Verhalten als Produkt mentaler kognitiver Schemata, für die praxeologische Richtung die Ebene der sozialen Praktiken als materiale Verankerung des Handelns im Körper, im praktischen Wissen und Verstehen, in der Repetitivität und der Routinisierung des Handelns.

Die ontologische „Innen-Außen-Differenz“, die bisher in den mentalistischen Kulturtheorien durch die inneren kognitiven Prozesse und deren „Entäußerung“ in der Konstruktion einer äußeren Wirklichkeit durch Handlung lag, steht in seinem Dualismus, wie Ryle (1949) deutlich machte, auf neocartesianischen Grundlagen: der Geist in seiner Körperwelt erscheint wie ein „ghost in the machine“ (Ryle). Der Ort des Sozialen ist der Ort des Psychischen, Kulturanalyse letztlich eine „Geistanalyse“, (Reckwitz) und Praxis letztlich ein Epiphänomen: die Anwendung der Sinnsysteme in praktischem Handeln. In den strukturalistischen wie auch sozialphänomenologischen Handlungstheorien dominiert also die Struktur des Mentalen, dass zudem und grundsätzlich von überhistorischen kulturellen Strukturen und kulturellen Schemata geprägt ist. (siehe Husserl, Levi-Strauss, Schütz, Foucault) Die Gegenposition wird prägnant von den sog. praxeologischen Kulturtheorien vertreten: Kulturen sind körperlich-materiell fundiert, in Ritualen, kollektiven Praktiken, Routinen u.a. – nicht allein Leistungen eines Mentalen (Geistes) oder von Diskursen allein. Das Erklärungspotenzial der Leiblichkeit jenseits eines individualisierenden, sondern Mikro- und Makroebene synthetisierenden Ansatzes ist beträchtlich, wie die praxeologischen Kulturtheorien zeigen. Hier ein Überblick:



Systematisierung der Kulturtheorien



7.8.1 Exkurs: Das leibliche Selbst

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ist das Verhältnis zwischen Leib und Körper vor allem in der Phänomenologie untersucht worden und erlebt heute, einhundert Jahre später, eine Renaissance in den Kulturwissenschaften, wie das kürzlich begonnene Forschungsprojekt „Kulturen der Leiblichkeit“ dokumentiert. Die Ausgangshypothese dieses Forschungsprojekts lautet: „Während wir einen Körper haben, sind wir ein Leib, der als Medium der Erfahrung zugleich die Orientierung in der Welt strukturiert“. (Alloa, E., Bedorf, Th., Grüny, Ch., Klass, T.N., Hrsg. 2012)³¹⁹

Ein Körper kann trotz seiner Dinghaftigkeit immer nur als soziales Gebilde wahrgenommen werden, dass kulturell präformiert ist, weil (neben der dinghaften Sicht auf den Körper als Objekt im Raum) die leiblichen Empfindungen permanent „ausgedeutet“ werden. Zwischen Empfindung und Ausdeutung (Reflexion) findet ein ständiger Austausch statt, der auch ein kulturelles Produkt ist, weil „Reflexion und Zuordnung ein Sinn gebendes Ordnungssystem voraussetzen“. Beide analytisch klar voneinander zu trennen, ist nicht möglich. (Douglas, M., 1981) Der sinnlich erfahrene (Leib) und sinnlich erfahrende Leib/Körper ist als kulturelles Medium gleichzeitig sein eigenes kulturelles Produkt. (vgl. Douglas, M., 1981 (1970)) Lorenz (2004: 10) postuliert, dass „ohne den Körper als Fundament die Welt weder erfahrbar noch auslegbar ist“.

Keine Untersuchung dessen, was es heißt, jemand zu sein, der eine Identität hat, kommt ohne die Berücksichtigung der Gefühle und damit des „Leiblichen“ aus. Leiblichkeit ist, wie Waldenfels (2000:9) betont, kein Thema beliebiger Art, sondern ein „Grundphänomen“, insofern der Leib an der „Konstitution anderer Phänomene immerzu beteiligt ist“. Andere Phänomene gleicher universeller Art wären z.B. die Sprache oder die Zeit. Der Leib selbst ist kein bloßes Vorkommnis in der Welt, sondern er beeinflusst oder konstituiert die Weise, wie uns andere Dinge begegnen – damit ist das leibliche Erleben ein zentrales Grundmuster personaler Identitätsbildung. Montagu formulierte 1971, dass „Identität...nur insofern Substanz und Struktur [hat], als sie ein Fundament in der Realität körperlicher Empfindungen besitzt“. (Montagu, 1971: 159)

Im Griechischen wird bei Platon ebenso wie bei Aristoteles eine Hierarchisierung deutlich, welche die Seele gegenüber dem Leib bevorzugt: *die Seele ist die Form des Leibes, sie durchformt den Leib*. Jedoch bleibt der Leib eng mit dem Kosmos verbunden (vgl. Waldenfels, 2000: 17) und teilt in der beginnenden Neuzeit das Schicksal

³¹⁹ Im Deutschen wird (und kann) anders als in anderen Sprachen ein Unterschied gemacht zwischen Leib und Körper. In anderen Sprachen muss ein Adjektiv eingeführt werden wie das *corps subject* (Sartre) oder das *corps propre* (Merleau-Ponty) im Französischen. Der Körper wird besonders in der Phänomenologie, beginnend mit Husserl, als Dinghaftes, der ebenso wie andere Körper im Raum situiert und objektiviert werden kann, bestimmt. Der Leib hingegen ist das eigentlich lebendige, subjektiv gespürte, empfundene und wahrgenommene.



der „Entzauberung“ mit allen anderen im griechischen Kosmos bevölkerten Elementen, Pflanzen, Tieren und natürlich Menschen. Der Kosmos ist nun nicht mehr, wie Waldenfels (2000: 17) sagt: „Inbegriff lebendiger, sich selbst bewegender Wesen, sondern als bloße Natur Inbegriff mechanischer, gesetzlich geregelter, aber zielloser Vorgänge“.

Der berühmte cartesianische Dualismus des *res cogitans* und des *res extensa* steht für den (hierarchisch vorgesetzten) Bereich des Denkens und den Bereich der Dinge, zu denen der Körper gehört und der Mensch ist von da an in ein denkendes Wesen und ein Wesen, das (auch) einen Körper hat, aufgeteilt. Descartes These (1997: 53-57): „dass ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen oder deren Natur nur darin besteht, zu denken und die zum Sein keines Ortes bedarf noch von irgendeinem materiellen Dinge abhängt“ hat bis heute einen nachhaltigen Einfluss auf das Menschenbild der westlichen Kulturen: der Körper ist an das Diesseits gebunden und doch nur das Gefäß der Seele.

Die Art des Zusammenwirkens beider Bereiche, vornehmlich jedoch die Art des Einwirkens der Seele auf den Körper hat Descartes in eine Art Wechselwirkungstheorie verlagert, die ihren Ort in der Zirbeldrüse hat. Die hierarchische Zweiteilung des Menschen in einen Körper, (der mit einem tierischen Körper vergleichbar ist), die Unterordnung des Körpers unter den „Geist“, der, wie Ryle (1986) kritisch anmerkt, wie ein „ghost-in-the-machine“, im Körper situiert ist und wirkt, prägte lange Zeit das Bild auf den Körper, der für einen ihm übergeordneten Zweck, einer Vernunft oder einem Willen instrumentalisiert wird.

Die Frage nach der Möglichkeit dieser Wechselwirkung von geistigem (*cogitans*) auf körperlichem (*extensa*) Geschehen ist das klassische „Leib-Seele-Problem“ der Philosophie, das in der Nachfolge Descartes zu vielfältigen und gegensätzlichen, zumeist von materialistischen oder idealistischen Positionen ausgehenden, allesamt aber „prälinguistischen“ Erklärungsversuchen führte. (Leibniz „Parallelismus“, Fechners „psychophysischer Parallelismus“, der „Aspektdualismus“ von Spinoza, der „Epiphänomenalismus“ von Th. H. Huxley führen alle die Verschiedenheitsthese in irgendeiner Weise fort. (Hartmann, 1998: 268) Die großen monistischen Systeme materialistischer (z.B. Hobbes, Holbach, Marx) oder idealistischer Prägung (z.B. Fichte, Schelling und Hegel) gaben die Verschiedenheitsthese auf und formulierten eine Präferenz der physischen Vorgänge auf die mentalen und jeweils umgekehrt.

Entscheidend durch den sog. „cultural turn“ beeinflusst, veränderte sich aber die Thematisierung der Körperlichkeit, die durch die Wissenschaftstradition oder den Marxismus den Menschen als Geist- oder Sozialwesen behandelt hatte.

Merleau-Ponty formulierte prägnant: „Wir müssen die Alternative des Für-sich und des An-sich in Frage stellen, welche die Sinne der Welt der Gegenstände zuteilt und

die Subjektivität als absolutes Nichtssein von aller leiblichen Verkörperung loslöst“. (Merleau-Ponty, 1966: 251) Er verfolgte die Aufteilung des leiblichen und körperlichen Seins in einen „objektiven“ (dinghaften) und „phänomenalem“ Leib. (ebd., S. 490), weil mit letzterem „meine Existenz als Subjektivität eins ist mit meiner Existenz als Leib“. (ebd., S. 464)

7.8.1.1 Körper und Leib

Der menschliche Körper ist ein physikalisch-biologischer Organismus und in seiner Dinghaftigkeit ein Gegenstand der Außenwelt, ein Ding unter Dingen („partes extra partes“, wie Merleau-Ponty (1966: 97) formuliert), ein Gegenstand einer äußeren Beobachtung oder Behandlung, des Messens oder Wiegens oder anderer wissenschaftlicher Objektivierung. Etwas, dass durch relative Lokalisation im Raum bestimmt werden kann: ein Körperding. (vgl. Waldenfels, 1999: 52, 1986:156)

Der Körper, als Begriff erst seit dem 13. Jahrhundert belegt und vom lateinischen „corpus“ entlehnt, steht für alle Gebilde räumlicher Ausdehnung. Er ist als menschlicher Körper, wie Foucault gezeigt hatte, als Resultat von Diskursen und Praktiken eine kulturell wandelbare Größe und steht im Mittelpunkt humantechnologischer Behandlungen. Dabei haben, wie Hauser-Schäublin (2001: 41) betont, das Sezieren von Leichen, die Auftrennung des Menschen in zwei qualitative Teile: in einen geistigen und einen materiell-körperlichen und die „Entpersonalisierung“ von Körperteilen und Organen die kulturgeschichtlichen Voraussetzungen für unseren heutigen Körperbegriff geschaffen.³²⁰

Die Endpersonalisierung von Körperteilen und damit die Transformation eines populären Körperbildes setzte mit der ersten Herztransplantation Ende der siebziger Jahre ein. (vgl. Hauser-Schäublin, 2001: 43) Obrecht (1996: 97) betonte, dass bis dahin Vorstellungen weit verbreitet waren, für die auch die Persönlichkeit in Körperteilen immanent sei.³²¹

Durch intensivmedizinische Behandlungen kann ein Mensch lange Zeit am Leben erhalten werden, obwohl seine Gehirnaktivität nicht mehr gemessen werden kann. Zwar ist das Gehirn im Sinne der Funktionstrennung nur ein Körperteil unter anderen, aber gemäß einer weit verbreiteten Definition stirbt der Mensch mit dem Verlöschen seiner Gehirnaktivität – das Gehirn repräsentiert die materielle Grundlage des

³²⁰ Die Anatomie löste die mittelalterliche Säftelehre (seit Galenus, 129-199 v. Chr.) ab (Aderlass u.a.) und entstand mit dem Sezieren toter Menschen, was einer „Erforschung des lebenden Körpers aus der Perspektive des Todes“ gleichkam und für Foucault (1993) als charakteristisch für die westliche Medizin galt. Erst die Aufklärung enttabuisierte den „toten Menschen“ und führte zu Entstehung und Aufschwung der pathologischen Anatomie. Hingegen wurden mit Beginn der Renaissance, aber nur für kurze Zeit, Bilder lebender Menschen mit geöffneten Körperteilen als Anschauungsmaterial veröffentlicht.

³²¹ Bei Organverpflanzungen würden fremdartige Körperteile mit der Geschichte ihres bisherigen Trägers transplantiert und heftige Abstoßungsreaktionen durch das körpereigene Immunsystem, die unterdrückt werden müssen und bis heute problematisch bleiben, stützten diese weit verbreitete Auffassung.

Geistes. Der Trennung zwischen Körper (als Materie) und Geist (als dem eigentlichen Träger der „Persönlichkeit“) liegt dieser Definition des Hirntodes zugrunde.

Die phänomenale Leib stellt im Gegensatz zum „objektiven Leib“ (dem Körperding), ein natürliches Ich dar, das Subjekt der Wahrnehmung. (Merleau-Ponty, 1966: 243) Der Körper ist Teil der Dingwelt und nicht der primären Erfahrungswelt, durch die der Leib konstituiert wird. (Häuser-Schäublin, 2001: 41) Der Leib muss in seiner ganzen Besonderheit und Eigentümlichkeit gedacht werden, den in ihm tritt gleichzeitig die Struktur der Welt, so wie wir sie erfahren, zutage. Der Leib, der dieses zustande bringt, ist anders zu denken als ein „Körperding“, dem noch psychische oder kognitive Prozesse hinzugedacht werden, ob nur begleitend oder steuernd, mag hier dahingestellt sein. Existenz ist weder reiner Geist noch bloßer Körper, sondern „inkarnierte Subjektivität“, unser Bewusstsein eingebunden in Sinnlichkeit. (vgl. Merleau-Ponty, 1966: 239)

Eine Unterscheidung zwischen Leib als meinem Körper und anderen Körpern in meiner raumzeitlichen Umgebung kann mit 4 Merkmalen getroffen werden, die schon von Descartes (IV. Meditationes), ausführlich auch von Husserl (Ideen, 2. Abschn., 3. Kap., §§ 35ff) beschrieben worden sind:

1. Permanenz: Der Leib ist immer da und gehört eben dadurch nicht zu den Körpern, von denen ich mich entfernen kann. Er zeigt sich immer von einem bestimmten Blickwinkel aus und Spiegel z.B., die ja den Blickwinkel ändern, können Überraschendes bergen.

Man weiß nie vorher genau, „wen“ man entdeckt, wenn man in den Spiegel schaut – morgens nach dem Aufstehen zum Beispiel. Im Spiegel gewahre ich häufig eine gewisse Fremdheit an mir selbst, der Spiegel offenbart eine Distanz – er ist ein fremdes Medium, das den Blick ´bricht´ oder ´formt´ – ähnlich wie ein Anderer.

Das Gesehene kann überraschen oder passen aber auch unwillig stimmen. Es zeigt jedoch deutlich, das Selbstbild und Spiegelbild häufig nur willentlich zusammengebracht werden – diese Ambivalenz, das ich es bin und doch nicht bin. Sehender und Gesehenes sind nicht einfach identisch. Neben Spiegeln gilt dies auch für Photos und ähnliche Dinge wie Filme, die es ermöglichen, mich „von außen“ zu sehen, wie Andere mich sehen. Der Blick in den Spiegel und ähnliche Abbildungsmedien offenbart das Fremde, das ich mir gewöhnlich zu eigen mache, ohne dass diese Fremdheit, die dann konstitutiv für mein Selbstverhältnis wird, restlos aufgelöst werden kann.

2. Doppelempfindung: In der Sphäre des Tastens, wenn z.B. eine Hand die andere abtastet und umgekehrt, vollzieht sich eine „Reflexion in der Leiblichkeit“. (Waldenfels, 2000: 36) Das eigenleiblich gespürte Hautempfinden ist eine fluktuierende und unregelmäßige Sphäre, die zwar begrenzend, aber nicht als lineare oder flächige Grenze wahrgenommen wird. Wie beim Spiegelbild gibt es keine völlige Identität zwischen dem, was tastet und dem getasteten, sondern eine Art „gleitender Identifizierung“ (ders.), die von dem Tastenden zum Getasteten gleitet, für Husserl (Cartesianische Meditationen: 128) als leibliche Reflexion eine Reflexion besonderer Art, *ein Selbstbezug des Leibes auf sich selbst*. Die aktiv tastende Hand ist immer zugleich auch die sich selbst spürende Hand, das ertastete „Körperding“ der anderen Hand zugleich die das Tasten empfindende Hand. Illustriert mit den Worten Herders: „Ich fühle mich! Ich bin!“ (1769/1984, S. 236) scheint die Trennung, die sonst zwischen dem eigenleiblichen Spüren und den körperlichen Dingen besteht, aufgehoben. Aber auch im Sehen und Hören kommt ähnlich wie beim Tasten diese Doppelempfindung zum Ausdruck: „zur Sinnlichkeit des Leibes gehört die Möglichkeit, dass man sich selber tastet, sich selber sieht und auch sich selber hört“. (Waldenfels, 2000: 37)

Für Voltaire sind die tastenden Hände die Metapher für sinnliche Erkenntnis überhaupt, er spricht von den „Händen der Erfahrung“ als Quelle zuverlässiger Erkenntnis. (vgl. Böhme, 1988: 214-225) Der Tastsinn scheint im eigentlichen Sinne die Weise des leiblichen „In-der-Welt-Seins“ zu sein und dies prägt sich aus in einer Vielzahl von Zeugnissen, die sich sprachgeschichtlich oder ethnologisch belegen lassen wie z.B. der Reliquienkult, die grundlegende Distinktion von Reinheit und Unreinheit, die sich nach Douglas (1966/85) aus dem Modus der Berührung herleitet und in Redewendungen wie des „unberührten Mädchens“ oder der „reinen Jungfrau“. Das Berührte empfängt dabei immer Qualitäten des Berührenden und umgekehrt, wie eine Art reinigende, heilsame oder vergiftende Ansteckung oder Übertragung und kommt in Amor als Gott der Berührung poetisch zum Ausdruck. Auch die Metaphorik der Blicke mit Adjektiven wie z.B. heiß, flammend, stechend, kalt, lodernd, zärtlich, weich, hart, scharf, gespannt oder stumpf zeigt Qualitäten, die sich weitgehend nur durch Tasten erschließen – die gebräuchlichsten Metaphern des Sehens entstammen der Erfahrung von Berührungsreizen.

3. Affektivität: Durch nichts werden wir so unausweichlich aufs Leibliche reduziert und zugleich im Leiblichen präsent wie durch den Schmerz und die Lust. Der Schmerz ist mehr als eine physiologische Störung, er hat verschiedene

Qualitäten wie stechend, spitz, bohrend (epikritisch) oder dumpf und diffus verteilt (protophatisch). Er entfaltet einen Raum und antagonistische Fluchtraktionen, da er sowohl leibliche Regung und Ursache ist als auch auf den Leib eindringender Widersacher. Die leiblichen Regungen können zusammenziehend oder aber ausgedehnt sein und sich in Frische, Müdigkeit, Unbehagen oder Behagen, aber auch Stolz, Überschwang, Angst, Schmerz oder Zaghaftigkeit äußern oder sich auf Leibensinseln beziehen wie z. B. müde Beine oder schmerzender Rücken. Das insbesondere von Schmitz (2007) formulierte Bild der Spannung und Weitung kann direkt auf positive oder negative Gefühlszustände, wie Überschwang und Mut oder Angst und Erschrecken im anderen Fall bezogen werden. Diese Gefühlszustände werden leiblich in Empfindungen von Weite oder Enge erlebt. „Erleichterung, wenn man eine Sorge plötzlich los wird, Entzücken, wenn einem das Herz aufgeht, „Schweben in Seligkeit“ bei inniger Freude“, (Schmitz, 2007: 13) der krampfende, zusammenziehende Schreck angesichts plötzlicher und auswegloser Gefahr. Die gegenläufigen Tendenzen der Enge und der Weite umgreifen das gesamte leibliche Erleben. Leiblich-sein ist für Schmitz (1985), (der allerdings innerhalb der Phänomenologie eine kontroverse Position besetzt), immer ein Oszillieren zwischen diesen beiden Polen von reiner Enge und reiner Weite. Enge und Weite bilden bei ihm die Achse der leiblichen Dynamik, die leibliche Resonanz.

Gefühle sind räumlich, aber nicht im Sinne messbarer physikalischer Dimensionen, sondern mit einer Ortlosigkeit verwandt, die wie die Räumlichkeit der Stille als Atmosphäre zarter Morgendämmerung z.B. oder bleierner, lastender Stille mit den Eigenschaften von Weite und Enge korrespondieren. Die Räumlichkeit von (subjektiven) Gefühlen wie Schwere oder Leichtigkeit korrespondiert mit der Räumlichkeit vorgefundener atmosphärischer Qualitäten, wie wir sie in der Umgebung in der Natur als optisch-klimatische Atmosphären finden wie auch im sozialen Umfeld. Hier prägt oder beeinflusst sie die sozialen Interaktionen mit Anderen:

Das Atmosphärische ist die vorsprachliche Form affektiver Intersubjektivität. (v. Hövel, Schübler, I.) Atmosphäre ist eine sich im Raum erstreckende Stimmung, die

- a) leiblich-affektiv durch die Wahrnehmung spezifischer Umweltqualitäten wahrgenommen wird. (v. Hövel, Schübler, I)
- b) mehr als diese Wahrnehmung einer „äußeren Qualität“ als eine räumliche Einheit wahrgenommen wird, die Umweltqualitäten und leiblich-affektives Selbst miteinander verbindet. (vgl. ders.)

c) Selbst und umgebende Welt verschränken sich in einem „Dritten“, der Atmosphäre des Raums. (siehe auch: Böhme, 1989, 2001)³²²

Für Schmitz (2007: 18) sind „Gefühle anspruchsvolle Atmosphären, die dank ihrer ortlosen Ergossenheit in der jeweils aktuellen Umgebung einen totalen Anspruch stellen und zum Konflikt führen“ können oder zu Empfindungen der Unstimmigkeit und des Unwohlseins beitragen, wenn sie mit antagonistischen Gefühlen in konträrer Weise zusammentreffen. Empfindungen sind nicht etwas, das ich allein habe, sondern betreffen immer auch die Anderen und andere Dinge, mithin „die Art und Weise, wie in der Welt bin, und dies in wechselnder Tonart“. (Waldenfels, 2000: 276)

Der Bezug auf die Welt ist eine bedeutsame Eigenschaft menschlicher Affektivität. Sie ist insgesamt dasjenige, kraft dessen Personen Begebenheiten in ihrer Umgebung als bedeutsam erfahren. (Slaby, 2008: 9) Wenn mich Begebenheiten in der Welt „etwas angehen“, so hat dies nicht nur eine kognitiv-rationale, sondern auch eine affektiv-leibliche Komponente. „Jedes Fühlen ist intentional und nicht ohne weiteres differenzierbar und ist ein „*sich-irgendwie-in-Bezug-auf-Etwas-fühlen*“. (Slaby, 2008: 12) Für Heidegger drückt sich dies als „Stimmung“ in der Befindlichkeit aus: „das Dasein [ist] immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vor-finden, sondern als gestimmtes Sich-befinden.“ (SuZ: 135) Dem Dasein wird durch Befindlichkeit deutlich, „das es ist“, dass es existiert, aber im Sinne der „Geworfenheit“ in die Welt, es ist ohne sein Zutun im Sich-befinden.

Affektive Erfahrungen sind als „evaluative Gestaltwahrnehmungen“ zu beschreiben, als eine Art ganzheitlichen Erfassens komplexer Konstellationen, deren übergeordnete evaluative Gestalt vor den sie konstituierenden Teilaspekten erfasst wird. (vgl. Slaby, 2008: 12) Die gefühlte Valenz affektiver Zustände ist – mit wenigen Ausnahmen alles überwältigender Gefühle – stets eine qualitative Empfindung und ein folgendes kognitives Verstehen und McDowell (1994) formuliert, dass „schon beim bloßen Wahrnehmen oder Empfinden von etwas die begrifflichen Vermögen der wahrnehmenden oder empfindenden Person beteiligt sind. Begriffe prägen den personalen Welt- und Selbstbezug auch dort, wo noch keine expliziten und bewussten Akte der Versprachlichung oder reflexiven Zuwendung vorliegen“. (Slaby, Jan, 2008) Die leiblichen Empfindungen werden permanent „ausgedeutet“, und zwischen Empfindung und Ausdeutung (Reflexion) findet ein ständiger Austausch statt.

³²² Die Verknüpfung von Affekten, Wahrnehmung und Leiblichkeit wird auch in systemtheoretischen, neurobiologischen und emotionstheoretischen Arbeiten aufgezeigt. (vgl. Bauer, 2005, Ciompi, 1999; Damasio, 2000, zit. in: v. Hövel, Schüßler, Die erwachsenenpädagogische Alternative)

Diese Doppelung grenzt sich sowohl vom hedonistischen Primitivismus als auch von Überintellektualisierung ab, die wie letztere in kognitivistischen Ansätzen (Nussbaum, 2001 z.B.) zum Ausdruck kommt, die Gefühle in reduktionistischer Weise als kognitive Zustände (Werturteile oder wertende Überzeugungen) verkürzen.³²³

Auch deshalb, weil Gefühle ein wertendes Erfassen von Erfahrungen bedeuten, ist es gerechtfertigt, von affektiv-kognitiver Steuerung zu sprechen. Gefühle motivieren, wenn wir etwas um ihrer selbst willen tun und sie konstituieren neben kognitiv-rationalen Erwägungen die motivationale Orientierung in der Handlungssteuerung, da die alltägliche Aktivität in einer sinnlichen, sensiblen Verflechtung befangen ist. (Katz, 1999)³²⁴. (siehe auch: John McDowell, *Mind and World*, 1993)

Wiederum für Heidegger ist das Verhältnis von „Befinden und Verstehen“ gleichursprüngliches Strukturmoment der „*Erschlossenheit*“ (siehe Teil IV: 8.2), die nicht als getrennt, sondern als sich gegenseitig durchdringend gesehen werden müssen: „in der Befindlichkeit (tritt) das Verstehen, im Verstehen tritt die Befindlichkeit“ zurück. (Lutz, 1984: 24)

Das leiblich-ergreifende bildet eine bedeutsame Grundschicht unseres Selbstverhältnisses. Ob dieses einen Untergrund, eine Basis für „höhere Formen expliziten Selbstwissens“ (Slaby, 2008) ausmacht, soll zur Vermeidung hierarchisierender Konnotationen verneint werden. Das leibliche bildet hier mit dem kognitiven eine gemeinsame Sphäre, in der eine ständige Oszillation zwischen den Polen stattfindet. Diese Oszillation ist das eigentlich Charakteristische des Selbsterlebens.

4. Kinästhetik: Für die kosmologische Kinetik der Griechen ist das „Sichbewegen“ *das* Kennzeichen des Lebendigen und dieses gilt für alles, was von Natur aus bestimmte Eigenbewegungen durchführt, also auch für Steine, Pflanzen oder Tiere. Lebendig ist das, was sich selber bewegt. Als viertes Merkmal in der Unterscheidung zwischen Leib und Körper ist die kinästhetische Empfindung zu sehen. Kinästhesie, die Fähigkeit, die Position und Richtung von Körperteilen und ihren Bewegungen zu kontrollieren und zu steuern, bezeichnet H. Ch. Bastian als die Lehre von den Bewegungssensationen.

Anders als ein Körper, der umfallen kann, der im Raum hin- und herbewegt werden kann, ist die leibliche Bewegung eine Ortsveränderung im Raum und

³²³ Z.B. in der Annahme der kognitivistischen Emotionstheorien – Furcht sei gleichbedeutend mit dem Für-wahr-Halten des Satzes, dass man sich in akuter Gefahr befinde. (zit. in: Slaby, 2008: 9)

³²⁴ Das emotionale Gedächtnis hat sich aufgrund einer langen und vielseitigen Erfahrung vorangegangener Rollenübernahmen und anderer Erfahrungen strukturiert und die Visualisierung von sedimentierten Bildern im inneren Dialog ist auch affektiv reguliert.

gleichzeitig eine Eigen-Empfindung von der Bewegung. Bewegung und Bewegungswahrnehmung gehen nicht in muskulären und neuronalen Prozessen auf, sondern bestimmen als Phänomen auch grundlegend unsere Art und Weise, in der Welt zu leben, sich ihr hinzugeben und von ihr Besitz zu nehmen. Für Merleau-Ponty (1966) ist Bewegung konstitutiv für die Wahrnehmung und verschiedene Bewegungsformen wie „Zeigen“ oder „Greifen“ als Grundformen des leiblichen „Zur-Welt-seins“ zu verstehen.^{325 326}

Bewegung und ihre Wahrnehmung sind eng mit der Kultur verwoben, als „soziale Motorik“ (Zivilisation und Affektkontrolle, Norbert Elias) als „Übung und Disziplin“ mit der Geschichte der Macht (Michel Foucault), als wichtiger Aspekt der Kommunikation in Mimik und Gestik. (vgl. Lechtermann, C. Morsch, C. 2003)

7.8.1.2 Körperschemata

Bei dem Körperschema geht es um die Organisation der Vorstellung vom Körper, insbesondere seiner erlebten Einheitlichkeit. Für den Physiologen Henry Head vollbringt dies eine zentralnervöse Repräsentation, also eine kognitive Vorstellung, für den Phänomenologen Paul Schilder wird dies um ein phänomenales Körpererleben ergänzt.³²⁷

Für den dynamischen Ansatz bestimmt sich die erlebte Einheit des Leibes nicht mehr durch visuelle Synthetisierungen, sondern durch die mit und durch ihn zu bewältigende Aufgabe – eine praktische Einheit, die sich selbst konstituiert, in der Verrichtung, im Handeln – dies bezogen auf Heidegger (Sein und Zeit: §§ 22-24), der über die Räumlichkeit des Daseins sagt, dass sie von dem, womit wir uns betätigend befassen, aufgebaut wird. Merleau-Ponty bezeichnet mit „Wohnen“ die innige und unauflösbare Verbindung von „Sein“ und „Leib“. Der Leib erschließt sich die Welt, indem er sie bewohnt. Das Wissen um diese Welt, ihre Objekte, Proportionen und Lage wie z.B. die Räume eines Hauses, eines Betriebes oder der Gebrauch eines Werkzeugs, ist auch ein Wissen, dass sich im Leib ablagert. Deshalb dehnt sich auch das leibliche Erleben in die Umgebung oder die Objekte aus, an das man sich gewöhnt hat. (Haneberg, S. 105) Die Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour) hat die Sensibilität

³²⁵ Für Aristoteles ist die Hand das „Organ der Organe“, weil sie immer beteiligt ist, wenn wir in die Welt eingreifen. (siehe hier: Organ stammt wohl von „Organon“, griech.: Werkzeug)

³²⁶ Arno Böhler mit Bezug auf Nancy (2003): Nicht im Beharren und In-sich-vergraben im eigenen Gewicht eines Körpers ist ein Körper für Nancy daher ganz bei sich selbst. Es ist vielmehr der Akt der Öffnung, in der er sich in der Tat auf das zu bewegt, was ihn umgibt, in dem er ganz wird was er ist. Es klingt fast wie eine Definition von dem, was Körpersein für Nancy im eigentlichsten Sinne besagt, wenn er schreibt, dass ein Körper eben exakt dort bei sich sei, wo er sich selbst flieht. Wo er in der Tat aufbricht, um im Sich-von-sich-selbst-entfernen zu sich selbst zu kommen. Der Körper sei daher nichts anderes als Zitat, „dieser Aufbruch von sich, zu sich“. (Nancy 2003: 106)

³²⁷ Der Ansatz des Assoziativismus sieht im Körperschema eine Assoziation von Bildvorstellungen, die insgesamt ein einheitliches Etwas, den Körper konstituieren. Der Gestaltansatz geht vom Leib als einer Gesamtgestalt aus.

für diese wechselseitigen Relationierungen geschärft. Das Gewohnte wird „einverleibt“ so wie man sagt, dass einem etwas „in Fleisch und Blut übergeht“. Das Körperschema als erlebte Einheit des eigenen Leibes ist also kein zusätzliches Wahrnehmungsmerkmal, sondern wird nur in und bezogen auf Tätigkeiten erfahren, mit hin auch hochgradig different und vielseitig. Das Auge oder die Hand sind als Organ oder Werkzeug eine nur sekundäre Beschreibung, denn die Leiblichkeit lebt in ihren Funktionen, betätigt sich in ihren Organen wie das „sehende Auge das Sehen selber, wie das hörende Ohr das Hören ist“. (Waldenfels, 2000: 378) Das Körperschema wird insbesondere auch von Merleau-Ponty nicht als optische Repräsentation, sondern als motorisches Schema verstanden – es organisiert den „Umraum“ in einer Weise, die weder Lagen oder Abstände bewusst kalkuliert, sondern ohne bemerkbare Reaktionszeit in flüssigen Bewegungsabläufen organisiert wie beim Schwimmer, Musiker oder Handwerker, aber auch bei plötzlicher Reaktion wie dem schnellen Ausbalancieren des Körpergleichgewichts oder koordiniertem Zusammenspiel von Hände und Füßen beim plötzlichen Ausweichmanöver im Auto. (vgl. Schmitz, 2007: 15) Das Erlernen solcher Fähigkeiten ist ein Erlernen von Strukturen und Gestalten, die mit den Worten von Waldenfels (2000: 173) „einverleibt“ werden. Auch die Vielseitigkeit der Sinne wird sinnästhetisch als Ganzes erfahren: farbige Töne, klingende Farben oder die Glätte, die sichtbar ist, die räumliche Orientierung im Spiegel. Die Sinne sind mit einem Ausdruck Merleau-Ponty´s „Embleme des Leibes“, in denen sich bei Dominanz eines Sinnes, wie im „ich bin ganz Ohr“ die Leiblichkeit „wie in einem Wirbel zusammenzieht“. (Merleau-Ponty, 1994: 376)

Das perzeptive Körperschema ist das aus Erfahrungen des Sehens und des Tastens abgeleitete habituelle Vorstellungsbild vom eigenen Körper. (Schmitz, H. 2007: 9)

Es ist nicht einfach angeboren, sondern wird erlernt und unterliegt damit kulturellen Einflüssen, aber, und das ist bedeutsam, dem Einfluss der Anderen. Das „Gesehenwerden“ ist wesentlicher Teil des eigenen Körperschemas. Der eigene Körper wird von vornherein auch vom Anderen her gedacht, je nach Ausprägung ein mehr oder weniger „Für-sich-für-Andere“, wie Merleau-Ponty (2004: 244) schreibt. Ich selbst erlebe und sehe mich in der Tätigkeit als Körper im Raum, auf unterschiedliche, aber meist vertraute Weise. Hinzu kommt der Blick der Anderen, der ebenfalls in die Körperschematik eingeht. Wir treffen hier wieder einmal auf den Aspekt des Anderen (der Fremdheit), die konstitutiv für das eigene Selbstverhältnis ist.

7.8.1.3 Wahrnehmung und Ausdruck

Die entscheidenden Merkmale der Leiblichkeit sind Permanenz, Selbstempfindung, Affektivität und Kinästhesie. Merkmale der Wahrnehmung sind: Normalisierung, strukturierte Ganzheit, Gestalt, Kreativität und Sinn.

Wahrnehmung hat mit Husserl eine „unvermeidliche Normalität“, d.h. Wahrnehmungen von Größe, Farbe oder Form unterliegen einer Normalisierung, z.B. einer Größen-, Farben- oder Formenkonstanz, die mit den Eigenschaften der wahrgenommenen Objekte wenig gemein haben können. Die Wahrnehmung unterliegt einer Normalisierung, die als ihr Hintergrund zu interpretieren ist. Organisationsformen der Wahrnehmung sind Struktur und Gestalt.³²⁸ Anders als das empiristische oder rationalistische Denken in Einzeldaten, bei dem Veränderung durch additive oder subtraktive Veränderung von einzelnen Elementen geschieht, vollzieht sich Veränderung im strukturellen Denken durch Änderung von Zusammenhängen, z.B. dann, wenn eine Melodie sich verändert. Die Veränderung ist auch als neu geschaffene Relation zu interpretieren, insofern die Elemente (hier: Töne) in einem anderen Verhältnis zueinander und somit in einer anderen Struktur erklingen. Das zweite zentrale Moment der Gestaltbildung ist bekanntlich die Differenz, basierend auf der Urdifferenz von Figur und Grund. „Gestaltbildung läuft immer auf eine Differenz hinaus: ich höre etwas oder sehe etwas auf einem Hintergrund“. (Waldenfels, 2000: 67)

Wahrnehmen ist, wie William James (1950/1980) sagt, ein Unterscheidungsakt und trifft sich hier mit dem Strukturalismus F. de Saussures, für den Zeichen „diakritisch“ sind und ihre Bedeutung und Funktion nur haben, indem sie sich von anderen abheben. (zit. in Waldenfels, 2000: 69) Das Prinzip der Differenz ist als grundlegend für die Wahrnehmung zu sehen. Ohne Differenz, ohne Unterschied der wahrgenommenen, einschließlich der gefühlten Dinge, wäre diese wahrgenommene Welt ein konturloses Nichts, in dem weder Zeit noch Qualität oder Quantität eine Rolle spielt. Erst die Differenz hebt das Jetzt aus dem Zeitstrom, macht es lokalisierbar, mess- und fühlbar. Die Differenz ist das grundlegende Prinzip, das unser Leben zu dem macht, wie wir es kennen.³²⁹

Merleau-Ponty (1966/1974: 78) *spricht* von einer „Genealogie des Seins“ und meint damit, dass die Welt nicht einfach gegeben ist und entdeckt oder (richtig) interpretiert werden muss, sondern sie entsteht in der Wahrnehmung. In der Erfahrung sind bestimmte Organisationsformen im Spiel, die sich am Beispiel der „Aufmerksamkeit“ beschreiben lassen können: Aufmerksamkeit selektiert nicht einfach etwas aus einer Mehrzahl von Gegebenem im Sinne eines Scheinwerfers, der einiges heraushebt und anderes zurücktreten lässt. Mit dem „Erwachen der Aufmerksamkeit“ oder dem „Aufleuchten eines Aspektes“ (Wittgenstein) ändert sich das Erfahrungsfeld grundlegend

³²⁸ Gestalt: strukturierte Ganzheit, deren Elemente nicht einzeln für sich, sondern durch ihre Stellung im Ganzen bestimmt sind, z.B. wie bei einer Melodie.

³²⁹ Hegel: Das Ich kann sich nur als Ich wahrnehmen, weil es ein Gegenüber gibt, von dem es sich unterscheidet, den Anderen. Damit aber steht das Ich dem Anderen schon nicht mehr nur gegenüber: Es ist dermaßen auf diesen angewiesen, dass es sich in ihm verdoppelt – während der Andere sich im eigenen Ich wahrnimmt und verdoppelt. So ist das Subjekt, das Ich bin, aufs engste an das Subjekt gebunden, das Ich nicht bin. (Butler, J., 2009)

Hegels Ganzheitsdenken zielte darauf, das Ganze aus Differenzen und Gegensätzen entstehen zu lassen. (vgl. Waldenfels, 2000: 350)

und etwas wird „zur Erscheinung gebracht“ – die Dinge werden (*für uns*) erst zu dem, was sie sind. (vgl. Waldenfels, 2000: 63) Das Wahrnehmen von Einzeldaten wie Farben oder Gerüchen ist niemals allein faktisch, sondern wird immer auch in einem Verweisungszusammenhang gebracht, der sinnorientiert ist – auch dies verweist auf den Gedanken der Kreation in der Wahrnehmung. Hier kommt eine Zirkularität zwischen dem was empfunden und dem, der empfindet, zum Vorschein. Qualitäten sind nicht einfach vorhanden wie das „Blau“ z.B., sondern sie werden in der Wahrnehmung zu dem, was sie in dieser individuellen Situation bedeuten, eine „Antwort auf etwas“, wie Merleau-Ponty formuliert. Die Zirkularität beschreibt eine Korrelation zwischen Organismus und Umwelt, insofern es eine Umwelt *an sich* nicht gibt, sondern nur eine Umwelt *für sich*, eines entsteht mit dem anderen. In der Aussage „ich freue mich“ kommt diese Mehrdeutigkeit zum Ausdruck: sie enthält einerseits die Reflexivität des „mich“, andererseits eine leibliche, affektive Komponente (des Wohlseins und der Weite), aber das Empfinden greift auch auf die Welt über und verändert sie, so als wenn die Dinge eine andere Färbung annehmen. (vgl. Waldenfels, 2000: 87) Merleau-Ponty spricht ausdrücklich von einer Verzauberung (*envoûtement*) der Welt durch die Sinne“ (1966/1974: 251, *zit. in: Waldenfels, 2000: 88*) Für die Sinnorientierung als Grundkonstante menschlichen Handelns in der Welt bedeutsam ist, dass Sinn nicht allein und nicht einmal überwiegend durch kognitiv-rationale Prozesse erzeugt wird, dass Sinn „wie im Blick durch ein Fenster – in einem (störungsfreien) Jenseits der Sinne auffindbar vorliegt“, und „durch ein geistiges Auge im Transparentwerden des Sinnlichen erfasst [wird], sondern darin allererst erzeugt wird“. Mit den Worten von Sybille Krämer (2000: 185-201) wird das Sinnliche „als performative Verkörperung des Sinns verstanden, die ihn nicht zur ‚Erscheinung bringt, sondern vollzieht‘. (Lechtermann, Morsch, 2003)

Der Leib ist ein Medium des Weltbezugs, aber auch ein Medium der Selbstdarstellung, das mehr als schlichte Expressivität bedeutet. Im Ausdruck als körperliches Verhalten wird nicht etwas zur Erscheinung gebracht, nach außen gebracht, was innerlich intendiert war oder ist, sondern Intention und körperlicher Ausdruck spielen so zusammen, dass erst im Ausdruck der Sinn vollzogen wird. Zorn z.B. zeigt sich in einer geballten Faust oder Errötung, manchmal auch der Heftigkeit von Bewegungen, aber ist nicht einfach wiederholbar bzw. lässt sich nur wie bei einem Schauspieler als „als-ob“ Handlung wiederholen und ist nicht das gleiche. Über ein Erlebnis der Freude oder des Schmerzes kann man sprechen, aber dies nur im Sinne einer Retrospektive, die nur einen Abglanz des Erlebten wieder belebt. Der Ausdruck von Gefühlen hat eine „Feedback-Funktion“, d.h. jeder Ausdruck eines Gefühls verstärkt dessen lebendige Erfahrung (vgl. Dreitzel, 1982: 63), im Ausdruck kommt die Empfindung erst richtig zum Erleben – und Empfindungen können selbst auch willkürlich

durch den Ausdruck erzeugt werden. (Plessner, 1982: 113) Der Ausdruck ist nach Merleau-Ponty „verkörperter Sinn“ und der Leib „vollzieht eine Art von Metamorphose zwischen Ideen, Vorstellungen und Dingen“, er ist, wie Husserl betonte, der „Umschlagsort zwischen Sinn und Kausalität“. (Waldenfels, 2000: 224)

Wahrnehmung ist keine reine Datenaufnahme, sondern selbst-organisierende Datenstrukturierung mit der Orientierung auf den Sinn der Erfahrung, gleichwohl kulturell präformiert. Dieser schöpferische Prozess ist nicht oder weniger planvoll und absichtsvoll, obwohl wir ihn intendieren können, sondern geschieht durch eine Art „Ergriffen-sein“, wie eine Situation, die uns ergreift. Deutlich soll werden, dass es keine Stufenfolge gibt, die vom Empfinden über das Wahrnehmen bis zur Erkenntnis geht, wobei letztere die „bloß subjektiven“ Sinnesdaten zu kognitiven Ganzheiten verarbeitet. Erkennen, welches nicht nur ein Entdecken, sondern auch ein Erschaffen beinhaltet, bleibt immer bezogen auf den sinnlichen Prozess der Gestaltbildung und Strukturierung, so kontingent, vieldeutig und offen diese auch sind. Die Sinnorientierung der Wahrnehmung könnte dazu verleiten, den Sinn als „etwas zu entdeckendes“ miss zu verstehen, jedoch sind Sinn und Sinnlichkeit als zusammengehörig zu denken, denn im Sinnlichen entsteht eine Welt erst neu. Sie ist nicht in inneren Repräsentationen bereits vorhanden oder erschöpft sich in diesen. Im sinnlichen Kontakt mit der Welt entsteht diese Welt für die Person immer wieder neu, erstmalig und befristet zugleich. Sie ist eine Welt, die jenseits möglicher Phantasien von der Faktizität und den Möglichkeitsbedingungen der Sinne bestimmt wird: für einen Vogel z.B. ist die Welt eine andere, pointiert gesagt: Mensch und Vogel leben nicht in der gleichen Welt.

7.8.1.4 Schlussfolgerung

Der Leib konstituiert sich mit den Worten von Merleau-Ponty (1996: 311) „im Wahrnehmen, Spüren, Kommunizieren, Handeln als „engagiertes Subjekt“ und stellt unsere „Verankerung in der Welt“ dar, mehr noch, „unser Mittel, überhaupt eine Welt zu haben“. (Merleau-Ponty, 1966: 174-176) Der sinnlich-sinnhafte Bezug des Menschen zur Welt wird von ihm (in: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1945) als „unbewusst“ bezeichnet, als „vor“ dem Bewusstsein liegend. Auch der Säugling ist vor jeder Mentalisierung (Fogany) durch seine Leiblichkeit auf die Umwelt bezogen. Der Leib ist mit Husserl und Merleau-Ponty eine *Umschlagstelle* zwischen Natur und Kultur, weder der einen noch der anderen zuzuordnen. Wir bewegen uns immer „zwischen“ beiden.

Er ist als fungierender Leib beteiligt an der Konstitution der Welt und (im Sinne einer Selbstverdoppelung) als Körper ein Ding in der Welt wie jedes andere. (Waldenfels,



2000: 254) Beide Aspekte sind nicht voneinander zu trennen und gleichzeitig wirksam.

Mit Waldenfels ist der Leib ein „eigenartiges Niemandsland“, das weder dem Selbst noch der Welt ganz gehört. Auch Körper und Leib bilden ein Paar, das zwar zwei verschiedene Seiten der leiblichen Existenz beschreibt, das aber immer zweideutig ist. Diese Doppelheit kommt zum einen in dem „fungierenden Leib“ zum Ausdruck, als Medium der Bewegung als *Sichbewegender*, als Medium in der Wahrnehmung als dem „hier“, von dem aus ich wahrnehme, als Mitwirkender, als Bedingung für etwas und zum anderen im „Körperding“ als einem Etwas, dass wie andere Dinge in der Welt vorkommt und gemessen, proportioniert, bewegt etc. werden kann. Diese letztere ist die naturalistische Einstellung, (vgl. Waldenfels, 2000: 248-250) die jedoch durch eine Reduktion entstanden ist, denn auch die Sicht auf den Körper von außen wird durch den Leib selbst vollzogen, dieser ist immer schon da und beteiligt. Der Leib ist selbstbezüglich in dem Sinne, dass nicht unterschieden werden kann zwischen einem Objekt und einem Subjekt z.B. bei der Selbstwahrnehmung der eigenen Stimme oder Wahrnehmung der eigenen Bewegung. Dabei hat dieser Selbstbezug immer ein Moment des Selbstentzugs. (Waldenfels, 2000: 44), da ich mir selbst nie immer sicher sein kann wie z.B. im Blick in den Spiegel, im Entgleiten einer Bewegung, in der Fremdartigkeit meiner Stimme, des eigenen Echos.

Leibliche Identität entsteht im vierfachen Modus der Reflexion auf sich selbst: Erstens das leibliche Spüren im perzeptiven und motorischen Schema als tätiges, engagiertes Subjekt, als „fungierender Leib“, Medium der Bewegung als „Sichbewegender“, der Wahrnehmung als dem von „hier“, der Mitwirkung als Bedingung für etwas, zweitens die Sicht auf den Leib als „Körperding“, als etwas Dinghaftes unter anderen Dingen, drittens die mitlaufende Reflexion auf diese Doppelexistenz des gleichzeitigen Spürens und dinghaften Seins, viertens der Blick der Anderen und die Inkorporierung derselben in die eigene mitlaufende Reflexion. Die Wahrnehmung oszilliert in zumeist schnellem Wechsel zwischen diesen Modi, Identität residiert in dieser Oszillation, ohne diese Doppelungen jemals in einer Einheit auflösen zu können.

Für Helmuth Plessner sind diese Doppelungen die „exzentrische Positionalität“ des Menschen, die sich in der Reflexivität auf sich selber ausdrückt: „Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben“ (Plessner, 1975: 364) Der Mensch lebt (wie das Tier) *aus* dem Zentrum seiner leiblichen Position, „im Hier und Jetzt seines leiblichen Daseins zur Umwelt“ (vgl. Fahrenbach, 1995: 81), doch der spontane Fluss des leiblichen Erlebens wird zumeist begleitet durch mitlaufende Reflexion: er erlebt sich auch als Zentrum seiner eigenen Positionalität, seiner Gegenständlichkeit und ist *in* seinem Leib wie auch *zu ihm* distanziert. Dieser Modus des „innen wie außen“ kann sich mal mehr zum einen Pol (des spontanen, vorreflexiven Tuns) oder zum anderen Pol (der innehaltenden Reflexivität) bewegen und auch in schnellem Wechsel von leiblichen Erleben und distanzierender Reflexion ablaufen. Der Grundmodus

menschlichen Lebens ist für Plessner distanzierende Reflexivität, und dies umfasst nicht nur sprachliche Ausdrucksformen einschließlich des inneren Dialogs, sondern jede Form der Selbstbezüglichkeit und –vergewisserung, die sich nicht nur im „Innehalten“, im Zweifel oder unsicherem Schwanken äußert. Der Mensch erlebt sich einerseits als Zentrum seiner leiblichen Positionalität und ist sich gleichzeitig dieser Leiblichkeit bewusst, leibliches Erleben und reflexive Distanz hierzu sind zugleich gegeben.

Dieser Modus der Distanzierung zum Zentrum seiner leiblichen Positionalität führt für Plessner (1982: 51) zu einer „essentiellen Gebrochenheit im Verhältnis des Menschen zu sich“. Das leibliche bildet hier mit dem kognitiven eine gemeinsame Sphäre, in der eine ständige Oszillation zwischen den Polen stattfindet. Diese Oszillation ist das eigentlich Charakteristische des Selbsterlebens.

7.8.2 Praxeologische Kulturtheorien

Sobald der Einfluss des Mentalen, dass von überhistorischen kulturellen Strukturen und/oder kulturellen Schemata geprägt ist, relativiert und auch nicht mehr „transhistorische Entwicklungstrends“ (Joas: 337) unterstellt werden, kommen solche soziologischen Theorien in das Blickfeld, die gesellschaftliche Prozesse aus der Praxis alltäglichen Handelns der Akteure her verständlich machen wollen. Sie rücken die iterativ-rekursive, gesellschafts- wie subjektprägende Bedeutung routinierter Formen körperlicher Performance wie auch die Reproduktion typenidentischen Handelns in Verbindung mit sinnhaften Verstehensleistungen, also affektiv-kognitive Koordination in den Vordergrund und zeichnen eine Perspektive der sozialen Ordnung, die konstruiert und kontingent erscheint. Hierzu gehören neben Alain Touraine´s Soziologie der sozialen Bewegungen, Pierre Bourdieu´s macht- und konflikttheoretische Arbeiten, welche soziale Ordnungen als asymmetrische und instabile Machtbalancen darstellt, vor allem aber jene Autoren, welche ausgehend vom symbolischen Interaktionismus und pragmatischer Sozialphilosophie soziale Ordnung als „zeitweise stabilisiertes Resultat dynamischer und konflikthafter Aushandlungsprozesse auffasst“. (Joas: 340) Hier gehört Anthony Giddens, der seine Theorie der Strukturierung in betont antifunktionalistischer und antievolutionärer Weise formuliert, zu den bekanntesten Vertretern.

Die Verfolgung vorgefasster Zwecke im Handeln ist eine kulturelle Selbstverständlichkeit geworden, die seit der cartesianischen Trennung von Ich und Welt, Geist und Körper tief in den Traditionen der westlichen Philosophie verwurzelt ist. Die Vorstellung, dass das menschliche Erkennen als eine kontemplative Beziehung eines erkennenden Subjekts zu einer Welt von Tatsachen aufzufassen ist, welche diese sichtet



und ordnet, ist nur „die Kehrseite der Vorstellung von der zentralen Rolle der Zweckorientierung fürs menschliche Handeln.“ (Joas: 231) und entspricht umso mehr dem Ideal rationalen Handelns, umso mehr die Zielstellung unabhängig vom Handeln und klar und eindeutig formuliert wurde. Hier verbirgt sich die Vorstellung einer Abtrennung des Erkennens vom Handeln oder doch zumindest die der Unabhängigkeit des Erkennens vom Handeln. Intentionen, Absichten oder Motive erscheinen als Bestandteile einer subjektiven Innenwelt, eines rein geistigen Vermögens, das der (getrennten) Welt gegenübersteht und im Sinne einer Entäußerung „ins Fremde“ wegen und aufgrund eines Akts des Entschlusses auf diese einwirkt.

Hiergegen sind vielfältige Einwendungen vorzubringen. Schon Aristoteles hatte im dritten Buch der Nikomachischen Ethik über die Struktur des (vernunftgemäßen) Handelns darauf verwiesen, dass wir Überlegungen eher über die Mittel als über die Ziele anstellen, über das, was in unserer Macht steht zu tun, was der Einzelne selbst verwirklichen kann. „Die Einzelakte aber haben Ziele, die über sie selbst hinausweisen. Daraus schließen wir, dass nicht die Ziele, sondern nur die Mittel Gegenstand des Überlegens sein werden“. (NE, 1112b 32-33)³³⁰ „Der tiefe, philosophische Sinn des Begriffs der Praxis besteht darin, uns in eine Ordnung einzuführen, welche nicht die der Erkenntnis, sondern die der Kommunikation, des Austauschs, des Umgangs ist“. (Merleau-Ponty, 1968: 62) Erkenntnis folgt dem Handeln nach, im Handeln wird Sinn hervorgerufen als Antwort auf die Herausforderungen des Kontextes. Das die Welt sich dem Menschen durch sein Handeln erschließt, betont auch Alfred Schütz (Schütz/Luckmann 1980 u. 1984). In all den Fällen, in denen keine starke Vorfertigung das Handeln prägt, entsteht das Resultat immer aus einem Zusammenwirken – auch von Zufällen und Gelegenheiten (produktiv oder nicht) beeinflusst. Ebenso Max Scheler (1973: 240f), für den sich die Welt dem Menschen primär durch das Handeln erschließt: Dinge „zeigen“ ihren Sinn durch das Handeln, das immer in einem Kontext stattfindet, der ihren Gebrauch und ihre Relevanz offenbart. Und auch Bateson (1972: 177ff), für den Handlungen „Signale ihrer Interpretierbarkeit“ mitführen wie auch Goffman (1974: 301), der Handlungen ebenso als „Beziehungszeichen“ deutet, als „Mittel, um in einer Situation eine Position einzunehmen und gleichzeitig zu bekunden, dass man dies getan hat“.

Für den Konstruktivismus kommt in den Termini „Konstruktion und Rekonstruktion“ zum Ausdruck, dass Erkennen nicht auf einem passiven Abbilden, sondern auf einer produktiven Eigenleistung beruht. Erkennen ist eine Funktion des Handelns!³³¹

³³⁰ Die Entscheidung (oder griechisch „die Vorzugswahl) im Rahmen vernunftgemäßen Handelns, die auf einem Streben oder Wunsch basiert, ist eine Art Freiwilligkeit, der ein Erwägen vorausgegangen ist und ist nicht Begehren oder triebhaftes Verlangen).

³³¹ Auch Piaget vertritt die Ansicht, dass jeder Mensch sein Leben selbst durch Aktivität verwirklichen muss, d.h., er konstruiert seine Erkenntnis durch sein Handeln und somit ist jede Erkenntnis subjektive Konstruktion. Im Prozess des Handelns werden nicht-präformierte Strukturen konstruiert (kreativ, selbst-



Da nach der Meadschen Grundregel (Mead, 1973: 120), dass der Sinn meiner Handlung in der Reaktion des anderen erscheint, bedeutet, dass jede Handlung, auf die es eine Reaktion gibt (Interaktionsfolge), eine Sinn hervorbringende Verkettung von Anschlüssen darstellt (Kontext der individuellen Handlungen) (Srubar, 2007: 426), resultiert hieraus ein intersubjektives Deutungsschema, die als Emergenz intersubjektiver Realität aus individuellem Handeln verstanden werden kann. Das individuelle Handeln ist in der Regel von „ursprünglicher „ Sozialität geprägt, der Kontext (Rahmen: Goffman) ist in der Interaktion immer mitgegeben, er ist durch Sozialität bestimmt, durch den Bezug auf Andere und prägt eine ursprüngliche Gegebenheit in der Welt des „Wir-Modus“, Verkettungen gegenseitiger Erwartungen, ein gemeinsames Deutungsschema. Sozialität ist die anthropologische Konstante menschlichen Weltzugangs. Giddens nennt Kontextualität „die Situiertheit von Interaktion in Raum und Zeit, wie sie den Bezugsrahmen der Interaktion, kopräsente Akteure und Kommunikation zwischen diesen einschließt“. (Giddens, 1984, S. 430) Der Kontext als situative Aktualisierung der „Wir-Welt“ stellt in seiner Relevanz und Typik eine „übersubjektive Struktur“ dar, die „aus dem intersubjektiven Geflecht der interaktiven und kommunikativen Verkettung von Handlung und Reaktion besteht, und somit den Handelnden als ein Drittes, sie „Koordinierendes“ (und „Fremdes“) entgegentritt“ (Srubar, 2007: 22-23).

Der Kontext enthält nach Goffman sowohl das Deutungsschema als auch „die Praktiken seiner Anwendung als Interpretations- und Gestaltungsmittel der Interaktion“. (Goffman, 1977: 54, 274), und erhält somit eine wesentliche Bedeutung für die Autogenese der Lebenswelten. Die neuere phänomenologische Lebensweltkonzeption hat (anders als die subjektzentrierte Fassung Husserls) zwei, in dynamischer Spannung zueinander stehende Pole, die sich aus dem sozialen Handeln heraus entfalten: die (ursprünglich von handelnden Individuen hervorgebrachte) sozial verfestigte Welt als den einen Pol, der ähnlich wie Bourdieus „soziale Felder“ den Dingcharakter der Verhältnisse betont. Diese wirkt als soziale Formung subjektiver Erfahrungen und Habitualisierung sozial gebilligter Verhaltensmuster (Srubar, 2007: 23) und schafft kollektive Identitäten. Der andere Pol ist die subjektive Aneignung und Modifikation durch den Einzelnen. In dieser dynamischen Spannung beider Pole finden wir in der neueren Phänomenologie den gleichen Gedankengang (Autogenese) beschrieben wie in der Giddenschen Dualität von Struktur.

7.8.2.1 Dualität von Struktur

Giddens versucht, den Antagonismus zwischen Determinismus und Voluntarismus, Objektivismus und Subjektivismus, zwischen Handeln und Struktur, handlungs-

ständig entdeckt oder nur nachvollzogen), dies kann eine neue Strukturierung und Organisation der Kognition (Äquilibration) nach sich ziehen.

theoretischen („social definition“-Paradigma) und strukturtheoretischen („social facts“-Paradigma) Erklärungsmodellen) mit seinem Konzept der „Dualität von Struktur“ (im Sinne einer Meta-Theorie) zu versöhnen. Giddens (1979, 1984) kritisiert an voluntaristischen Modellen, dass sie den strukturellen Kontext weitgehend ausklammern, da soziale Strukturen niemals voraussetzungslos konstruiert, sondern jeweils nur bestehende Strukturformen reproduzieren und transformieren können. (Giddens, 1984, S. 147, 1979, S. 59) Dass sie im Überschwang des kreativen Charakters menschlichen Handelns die einschränkende Gewalt vorhandener Strukturen ignorieren bzw. einfach einem „entfremdeten“ Charakter der Gesellschaft zuschreiben (vgl. Joas, 1995, Vorwort zu Giddens: 14). Andererseits werden deterministische Ansätze kritisiert, weil diese die Reproduktion von Strukturformen „als Ergebnis eines quasi-mechanischen Prozesses individueller Anpassung und nicht als einen aktiv konstituierten Prozess“ sehen. (Empter, 1988: 69)

Giddens geht mit seinem „praxeologischen Ansatz“ von einem methodologischen Individualismus aus, der den handelnden Akteur und seine soziale Praxis in den Mittelpunkt der Analyse stellt. Die Akteure werden nicht dekonstruiert, indem sie in anonymen Diskursen, Machtgeflechten und Sprachspielen aufgelöst werden oder zu Marionetten degradiert werden. (vgl. Welskopp, 2001: 10-18) Gegen die Unterordnung der handelnden Subjekte unter die sozialen Systeme und zur Überwindung des Subjekt-Objekt-Dualismus sieht er die Konstitution von Gesellschaft als Ergebnis „sozialer Praxis“, von konkreten sozialen Handlungen und weist der „Fähigkeit“ (capability) und der „Bewusstheit“ (knowledgeability) von Akteuren eine fundamentale Rolle zu: *„every social actor knows a great deal about the conditions of reproduction of the society of which he or she is a member“* (Giddens, 1979: 5), wohlgedacht jedoch unter Einbezug der strukturellen Bedingungen und Ressourcen im Handlungskontext, die historisch entstanden und vorgefunden werden und auf die diese jeweils angewiesen sind.

Gesellschaftliche Strukturen sind damit nach Giddens (1984b: 184) sowohl durch das gesellschaftliche Handeln konstituiert als auch zur gleichen Zeit Medium dieser Konstitution. Strukturen besitzen den „doppelten Charakter“, sowohl Ermöglichung (Ressource) als auch Restriktion menschlichen Handelns zu sein, sie sind Voraussetzung, Medium als auch Resultat menschlicher Praxis. Handeln und Kontext, Subjekt und Struktur stehen in einem wechselseitigen rekursiven Verhältnis zueinander. „Die Struktur ist das *Medium* und Resultat des Verhaltens, das sie in rekursiver Weise organisiert; die Strukturmomente sozialer Systeme existieren nicht außerhalb des Handelns, vielmehr sind sie fortwährend in dessen Produktion und Reproduktion einbezogen“. (Giddens, 1984: 430)

Beides, Handeln und Struktur stehen in einem Verhältnis der Gleichursprünglichkeit und wechselseitigen Bedingtheit zueinander.

In Giddens Strukturierungstheorie wird die wechselseitige (rekursive) Hervorbringung von Handeln und Kontext, von Subjekt und Struktur in Begriffen von Ressourcen und Regeln beschrieben und Handeln ist erweiterte Reproduktion und Transformation jeweils vorgefundener Regeln und Ressourcen. (vgl. Moldaschl, S. 5).^{332 333}

Strukturen sind beständig reproduzierte Sets (bzw. Systeme) von „generativen“ Ressourcen und Regeln. Beide sind als autonome Komponenten einer sozialen Praxis zu verstehen, deren jeweils spezifische Kombinationen ganze Komplexe sozialer Praktiken (funktionaler Teilsysteme) konstituieren. (vgl. auch Reckwitz, 2007: 7, Druckfassung) Als Ressourcen versteht Giddens (im Rahmen seines Machtbegriffs) alle Mittel, die Akteure zur Veränderung von Wirklichkeit mobilisieren können. Er unterscheidet Macht über allokativen Ressourcen und autoritative Ressourcen, letztere mit dem Vermögen zur Herrschaft über Personen (1988: 89 f.). Unter Regeln versteht Giddens in erster Linie „generalisierbare Verfahren in der Praxis“, gleichbedeutend mit „Brauch oder Routine“ (1988: 71). Sie sind als körperlich-mentale Erinnerungsspuren im praktischen Bewusstsein der Akteure präsent. Damit werden auch die informellen, alltagspraktischen „Spielregeln“ der Interaktion mit einbezogen, nicht nur die stärker formalisierten. Regeln sind implizite Wissensbestände inklusive des Wissens (know-how) um ihre Anwendungskontexte, die in konkreten Interaktionszusammenhängen benutzt werden. Mit ihnen wird die Welt als sinnhaft interpretiert und zumeist routinisiert und ohne weitere Reflexion im Handeln agiert. Bedeutsam in diesem Zusammenhang ist die fehlende Ursache-Wirkungs-Relation zwischen Regeln und Handeln im Sinne einer Determinierung oder Separierung zwischen Handeln und Strukturen (Funktionalismus). „Regeln als Sinnkriterien vermögen keinen kausalen sozialen Zwang auszuüben (im Sinne des normorientierten Funktionalismus Parsons, *Einfügung des Verf.*), sie liefern vielmehr ein notwendiges „tool kit“, das Handlungsfähigkeit ermöglicht“. (Reckwitz, 2007: Druckfassung, S. 6).³³⁴

³³² „Seine Theorie der Strukturierung beschreibt Giddens selbst als ausführliche Reflexion über den berühmten und viel zitierten Satz von Marx, nachdem Menschen „ihre eigene Geschichte“ machen, aber „nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“. Auch sein Akteursbegriff, der ein spezifisches „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“ verkörpert, deckt sich mit Marx“. (Quelle: wikibooks.org/wiki/Soziologische_Klassiker/_Giddens,_Anthony)

Giddens Theorie der Moderne stützt sich auch auf Eriksons Identitätstheorie, indem die Herstellung „ontologischer Sicherheit“, die als Anforderung der Moderne entworfen wird, auf Eriksons Konzeption von Ich-Identität und des Urvertrauens zurückgeht. (Keupp, 1996, S. 120)

³³³ Damit ist Giddens Strukturierungstheorie den „praxeologischen“ Ansätzen der Geschichts- und Sozialwissenschaft zuzuordnen, zu denen auch Bourdieus Sozialtheorie und andere sozialkonstruktivistische Positionen (z.B. Berger/Luckmann) fallen. (Welskopp, 2001: 14)

³³⁴ Semantische Regeln (Signifikationscodes): Deutungs- und Interpretationsschemata (im Sinne von lebensweltlichen Typisierungen bei Schütz/Luckmann, 1979) für Aussagen oder Handlungen von Akteuren
Normative Regeln: Regeln zur Bewertung des Handelns als richtig oder falsch
Das Regelkonzept ist deutlich von Wittgensteins Konzept der Regeln in Sprachspielen beeinflusst wie auch vom strukturalistischen Verständnis von „langue“ und „parole“. (vgl. Reckwitz, 2007: 311-337)

Handeln ist von Intentionalität geprägt, ohne jedoch, wie Joas (1995, Vorwort zu Giddens, S. 13) ausführt, „bloße Exekution vorgefasster Intentionen oder internalisierter Werte oder eindeutig umrissener Motive zu sein“. Giddens interpretiert Intentionalität als die Fähigkeit zur selbstreflexiven Kontrolle im laufenden Verhalten, die erst durch die Notwendigkeit zur Begründung oder bei unerwarteten Problemen auftaucht. Der Großteil menschlichen Handelns ist durch Routinisierung gekennzeichnet, in dem sedimentierte Gewissheiten nicht nur den Handlungsvollzug tragen, sondern auch für die Aufrechterhaltung einer „ontologischen Gewissheit“ sorgen. Es ist nach Giddens irreführend, jeder Handlung klar definierte Intentionen oder Zwecke zu unterstellen im Sinne einer engen Bindung an Absichten oder Ziele. Ziele und Intentionen im Handlungsstrom (den alltäglichen Praktiken) des Alltagsverhaltens sind nicht als eine Aneinanderreihung einzelner intentionaler Willensakte zu denken, sie sind überwiegend „vor-reflektiert“ und beruhen auf stillschweigenden, unartikulierten Wissensbeständen. Taylor (1986) hatte diese „mimetische Vertrautheit“ mit den Dingen, die ein Wissen ist, das durch Regeln nicht unbedingt expliziert werden kann, sondern als „leibhaftiges Können“ seinen Sitz vielmehr in den konkreten Handlungsvollzügen hat, mit dem Begriff des impliziten oder leibhaftigen Wissens verbunden. Im Handlungswissen ist „Struktur“ in Form von Erfahrungen und Erinnerungsspuren direkt inkorporiert und handelnde Subjekte sind in diesem Sinne zwar kompetent, aber nicht allmächtig, sie können zwar „Projekte“ unterschiedlicher Reichweite verfolgen, aber sich nicht qua Willensakt neu erschaffen. (vgl. Wellskopp, 2001: 108) Gerade die Phänomenologie hat auf die Bedeutung des Wissens hingewiesen, dass den Einzelnen in die Lage versetzt, im Kontext der Alltagspraxis situationsadäquat zu handeln. Für Husserl ist diese Selbstverständlichkeit des „in der Welt sein“, die „Selbstgegebenheit der Dinge in der natürlichen Einstellung“ (Srubar, 2007: 15) nur vor einem Welthorizont, einem Kontext möglich, der jedoch nicht als Objekt, sondern nur als Sinnstruktur erfassbar ist. Für ihn erfolgte die Konstitution dieser Sinnstruktur im Prozess des alltäglichen Handelns und hieraus resultierender Erfahrungen. (Srubar, 2007: 15) Allgemeine Züge dieser Sinnstruktur sind Zeitlichkeit, Raumbezogenheit und Leibgebundenheit.³³⁵ Aber für Husserl wird die Konstitution dieser Weltgeltung als reflexive Leistung eines transzendentalen Bewusstseins verstanden. Damit bleiben die lebensweltlichen Konstitutionsakte, die nicht nur Bewusstseinsakte, sondern auch (körperliche) Handlungen sind, die sich „intersubjektiv“ (sozial) vollziehen, zwar benannt, aber unaufgeklärt. (Srubar, 2007: 18) In der Nachfolge von Husserl entwickelte sich das Konzept der Lebenswelt durch die Beto-

³³⁵ Die Relativität, die sich aus der Aussage: die Welt ist eine der schlichten intersubjektiven Erfahrungen der im gemeinsamen Leben erworbenen Geltungsaufgaben (Husserl, 1962: 136f) ergab, versuchte er zu umgehen, indem er die Akte und Prozesse untersuchte, welche diese Geltung hervorbringen: die Intentionalität (Gegenstandsbezug), das innere Zeitbewusstsein als narrative Funktion, die kinästhetische Erfahrung des Leibes und die Raumerfahrung des Ich-Pols.

nung der konstituierenden Momente einer intersubjektiven Praxis aus dem Bereich der Bewusstseinsakte zu der des sozialen Handelns. Heidegger hatte ausgehend von Aristoteles das Konzept der „praktischen Vernunft“ verwendet, um den praktischen, vorreflexiven Zugang zur Welt, die sich im Vollzug des Handelns äußert, zu beschreiben. Dieser ist ein vortheoretischer, nicht intentionaler Bezug und für Heidegger entscheidend in der Abgrenzung zu Husserl, um die Nicht-Intentionalität des Bewusstseins im praktischen Handeln zu betonen. Im Konzept der „praktischen Vernunft“ ist das Dasein vor der Intentionalität des Bewusstseins gegeben und für Heidegger der Grundstein für die Bestimmung der „Sorge“ als offenes, vortheoretisches Verhältnis zur Welt.³³⁶

Für die Praxistheorien sind beide Komponenten, Wissen und Handeln in „sozialen Praktiken“ miteinander verbunden. Insbesondere das praktische Handeln, das in den mentalistischen Theorien zugunsten mentaler Sinnelemente marginalisiert worden war, für Bourdieu (1997: 61-109) eine unzulässige begriffliche „Intellektualisierung des Handelns“, für Taylor Ausdruck eines „disengaged subjects“, eines entkörperlichten, nach innen und mental ausgerichteten Subjekts, erlangt hier eine neue zentrale Bedeutung. Praktiken werden als „routinisierte Formen körperlicher ‘performances’ und sinnhafter Verstehensleistungen begriffen“. (Reckwitz, 2004: 318) Beides, die materiale Verankerung des Handelns im Körper und das implizite Wissen als „know-how“ sind in der körperlichen und mentalen Routine als routinisierte Praxis unmittelbar und untrennbar miteinander verbunden.

Die Merkmale sind:

- die „Praktik“ als eine situativ mobilisierte, routinisiert und kompetent hervorgebrachte Verhaltenssequenz oder eines Komplexes von Aktivitäten, die auf impliziten „know-how“-Wissen beruht. (vgl. insbesondere Giddens, 1979: 49-95)

Anders als die Handlung, der eine individualistische (punktförmige) Konnotation anhaftet und damit auch auf eine ebenso punktförmige sinnhafte Orientierung bei einem einzelnen Akteur verweist, einem einzelnen Motiv, eine Regel bzw. eine Norm.

- die Praktik als körperliche Performance: die erlernte Fähigkeit, seinen Körper regelmäßig und kompetent in sozial angemessener Weise zu bewegen. Die Praktik *ist* zunächst nichts anderes als diese „skilful performances“. (siehe die „Inkorporiertheit“ des Habitus bei Bourdieu (1997), die „embodied agency“ bei C. Taylor (1989) oder die „Analysen des Körperschemas“ bei H. Joas (1992) Eine sozia-

³³⁶ Aristoteles hatte das Handeln als zielgerichtet, das Ziel jedoch auf „das Gute“ gerichtet gesehen. Heidegger verlässt diese (teleologische) Ausrichtung auf das Gute und überhaupt das „Ausgerichtet-Sein“ des Lebens und entwickelt sein Konzept des „Daseins“ als „Erschlossenheit“. (vgl. Cioflec, 2012: 169) Aus der Selbstbezogenheit, die nicht mehr zielhaft verstanden wird, geht die „Offenheitsstruktur“ des Daseins hervor. (ders. S. 171) Das Dasein geht im Handeln auf, ohne dieses zu vergegenständlichen. Heidegger kann als eine theoretische (vielleicht die wichtigste) Quelle für die praxeologischen Kulturtheorien gesehen werden.

le Praxis ist identisch „mit einer implizit und sorgfältig organisierten Hervorbringung eines Komplexes von Körperbewegungen“. (Reckwitz, 2004: 322)

- routinisierte Körperbewegungen und praktisches „know-how“ Wissen verschmelzen zusammen, ausgedrückt in Begriffen wie „praktisches Bewusstsein“ (Giddens) oder „Habitus“ bzw. „praktischer Sinn“ (Bourdieu) und sind nicht ohne einander zu denken. Praktisch-interpretatives Wissen und körperliche Performance bilden eine unauflösliche, eng aufeinander bezogene Einheit.

- die Repetitivität von Praktiken als Wiederholung gleichartiger oder ähnlicher Verhaltenssequenzen zu unterschiedlichen Zeitpunkten und in verschiedenen räumlichen Settings als auch von verschiedenen Individuen.

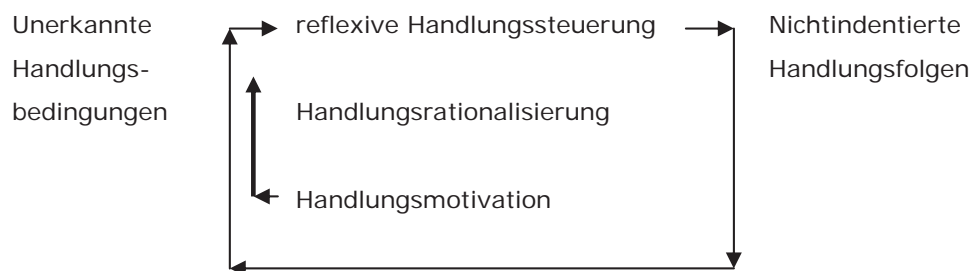
- Artefakte können (müssen) als integrale und konstitutive Bestandteile sozialer Praktiken gesehen werden. Hierauf hat insbesondere die Akteur-Netzwerk-Theorie hingewiesen. In den mentalistisch geprägten Theorien nur symbolisches Objekt oder Zeichenträger, sind Artefakte als „materiale Kultur“ konstitutiv für bestimmte soziale Praktiken, wie sie z.B. mit der Fortbewegung, der Computertechnik und dem Internet zusammenhängen. Soziale Praktiken bestehen durchaus häufig oder regelmäßig aus Interaktionen humanoider und nicht-humanoider Objekte, mithin nicht nur aus Intersubjektivität, sondern auch aus „Interobjektivität“. Die Kontinuität eines Handlungsverlaufs vollzieht sich, wie Latour betont, in ständigem Hin- und Her zwischen Mensch-Objekt Verbindungen.

- die Geschichtlichkeit und kulturelle Kontingenz von Handlungsformen werden betont. Anders als noch in den mentalistischen Theorien, in denen wie z.B. bei Husserl oder Lévi-Strauss – einer Neigung ihrer Epoche entsprechend – die Suche nach universellen Strukturen, nach einer „mathesis universalis“, nach überkulturell wirksamen kulturellen Schemata erkennbar wird, betonen die praxeologischen Kulturtheorien die Kontingenz, die Geschichtlichkeit und, ähnlich wie Wittgensteins „Sprachspiele“, die Einmaligkeit oder Besonderheit eines in der Regel kulturell hochspezifischen „know-how“. (vgl. Bourdieu, 1997: 54ff.)

- Veränderung und Wandel ist in praxeologischer Perspektive Ergebnis und Auswirkung praktischer, manchmal kreativer Problemlösungen angesichts von interpretativer Mehrdeutigkeit, Unsicherheit, Fehlern aber auch Herausforderungen durch die Situation. (vgl. Joas, 1992: 218-244) Die Strukturiertheit des Sozialen und seine Dauerhaftigkeit bestehen in der Repetitivität routinisierter Handlungen. Veränderung oder die „Destabilisierung der Struktur im Durchbrechen der Routinen“ (Reckwitz, 2004: 324) ist weder rätselhaft noch unerwünscht, sondern Ergebnis unterschiedlicher Herausforderungen im Vollzug des Lebensprozesses.

Menschen verfügen über ein gewisses „Verständnis“ von strukturellen Rahmenbedingungen des Handelns, gleichwohl ist ihre Handlungskompetenz beschränkt durch den jeweils situativen Charakter und durch die nach Giddens durchaus häufigen und bedeutsamen „nicht-intendierten“ und „nicht-vorausgesehenen“ Konsequenzen des Handelns. (vgl. Giddens, 1984b, S. 92) Dynamik und Veränderung entstehen dadurch, dass (anders als noch bei Parsons) der Handlungsvollzug keine (anzustrebende) vollkommene Anpassung an die Strukturerefordernisse und –möglichkeiten darstellt, sondern immer auch die Möglichkeit von unerkannten und nicht-intendierten Handlungsbedingungen und –folgen beinhaltet. Ein Akteur kann weder alle Bedingungen seines Handelns noch alle ggf. weit verzweigten Folgen übersehen oder kontrollieren. Diese nichterkannten und beabsichtigten Handlungsfolgen, Grenzen des Handlungswissens und Knappheit von Ressourcen rufen Veränderungen in der Dualität von Struktur hervor.

Das Stratifikationsmodell menschlichen Handelns (Giddens, 1984a: 5)



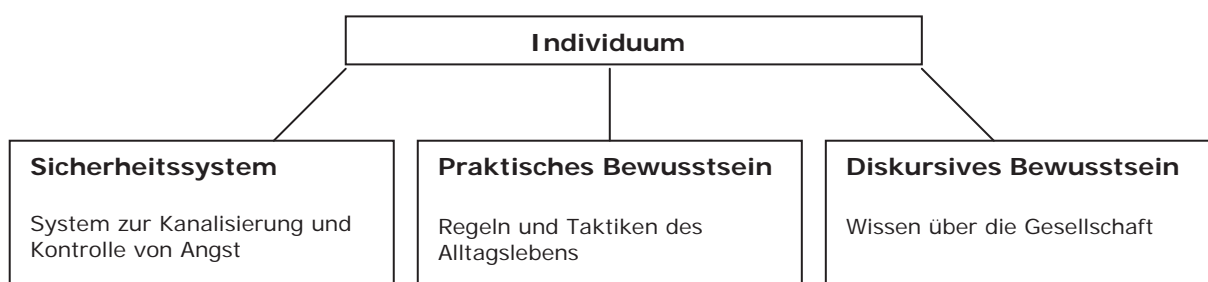
Schimank (2002: 178f.) betont „das Problem der transintentionalen Effekte“, d. h. ungewollter und damit nicht intendierter Effekte, die auftreten, wenn zwei Akteure mit wechselseitigem Bezug und unter den Bedingungen der doppelten Kontingenz handeln.³³⁷

Menschliche Akteure haben aber auch ein Mindestmaß an „relativer Autonomie“ in ihrer Freiheit, „auch anders handeln zu können“. Mithin ist menschliches Handeln das Ergebnis einer Wahl, „immer Ausdruck einer wenn auch noch so geringen Freiheit“ (Crozier/Friedberg, 1979: 27), und damit kontingent. Es ist auch strategisch in dem Sinne, dass es sich von adaptivem Verhalten durch Verstehensleistungen und durch

³³⁷ Er behauptet, dass Handlungen sehr viel häufiger transintentionale Nebenwirkungen hervorrufen, als dass das eigentliche Bestreben erreicht wird. Transintentionalität wird vor allem auf Grund von Interferenzen mit den Handlungen anderer bewusst hervorgerufen. Neben den bewussten Transintentionalitäten gibt es auch noch unbewusst verursachte Nebenwirkungen, die selbst dann entstehen können, wenn es den Akteuren gelang, die eigentlichen Ziele umzusetzen. In sozialen Systemen handeln immer mindestens zwei Akteure in wechselseitigem Bezug aufeinander. Dies erfolgt immer unter der Bedingung der sogenannten doppelten Kontingenz. Hier erkennen Akteure andere Akteure als Akteure an und orientieren ihre Handlungen sowohl an ihren ureigenen Erwartungen und Bewertungen wie auch an denen der anderen. Das Eintreten einer bestimmten Handlungsfolge erfolgt somit nicht nur auf der Basis von Erwartungen, Bewertungen und Entscheidungen eines einzelnen Akteurs sondern immer auch unter der Berücksichtigung der Erwartungen, Bewertungen und Entscheidungen der anderen Mitakteure.

die Fähigkeit zu reflexiver Steuerung abhebt und Erwartungen zukünftiger Zustände ebenso wie Erfahrungen vergangener Interaktionen wie auch Erwartungen über Erwartungen anderer in die eigene Handlungsplanung einbezieht. (vgl. Empter, 1988: 77)

Giddens (1997) orientiert sich in seinem Persönlichkeitsmodell an der Struktur des „I“ als Handlungsinstanz und „self“ (Selbst) als Identität der Persönlichkeit. Das „I“ wird unterteilt in Sicherheitssystem (Kontrolle von Angst und Unsicherheit), dem praktischen Bewusstsein (Regeln und Taktiken des Alltagslebens) und des diskursiven Bewusstseins (Wissen über die Gesellschaft)



(Giddens, 1997: 100, 144, 145)

Das praktische Bewusstsein ist für die stillschweigenden, unartikulierten Wissensbestände im Sinne von Berger/Luckmann („stocks of knowledge“ (1979)) zuständig, das in routinisierten Sequenzen des Handelns eingesetzt wird. Ein solches Handeln ist jedoch in der Regel nicht als einzelner Handlungsakt zu verstehen, das punktuell oder isoliert im Sinne des methodologischen Individualismus vorgefasste isolierte Zwecke realisiert, sondern erscheint von vornherein „eingebettet in repetitive und sozial typisierte soziale Praktiken, eine Sequenz von „skillful performances““. (Reckwitz, 2007: 8, Druckfassung) Dieses implizite Wissen, dieses Kenntnisreichtum stellt die Fähigkeit dar, sich in der Gesellschaft mit Selbstverständlichkeit zu bewegen. Parallel zu diesen routinisierten Aktivitäten vollzieht der Akteur eine laufende (mitlaufende) Selbstbeobachtung seines eigenen Handelns, ohne dass dies mit kognitiv-moralischer Reflexion zu verwechseln ist. Ähnlich wie die Grammatik in der Sprache kann der Akteur wohl die Regeln anwenden (knowing how), aber sie nicht in allen Fällen explizieren (im Sinne eines „knowing that“).

„Das **praktische Bewusstsein**³³⁸ (practical consciousness) umfasst all das, was Handelnde stillschweigend darüber wissen, wie in den Kontexten des gesellschaftlichen

³³⁸ Bewusstsein ist für Giddens ein „Strom sensorischer Aufmerksamkeit“ (1997: 99). Erinnerung als „Mittel der Rekapitulierung vergangener Erfahrungen“ (ders. S. 99) arbeitet mit den Inhalten des Gedächtnisses, das für Giddens nicht als Datenspeicher, sondern als „Form der Bewusstheit menschlicher Akteure“ (ders. S. 89) zu verstehen ist. Im konkreten Handeln greifen beide Bewusstseinsmodi über Erinnerung auf Gedächtnisinhalte zurück, um handlungskompetent zu sein. Das praktische Bewusstsein steuert die Routinen des Handelns (ders. S. 111) wobei die Routinen durch Regeln im Sinne des Goffman’schen „Framing“ gesteuert werden. (Giddens, 1997: 141) Das diskursive Bewusstsein reflektiert

Lebens zu verfahren ist, ohne dass sie in der Lage sein müssten, all dem einen direkten diskursiven Ausdruck zu verleihen.“ (Giddens, 1992: 36)

Die reflexive Handlungssteuerung im Modell von Giddens meint das aktive beobachten, reflektieren und steuern des Handlungsvollzugs in der Interaktion durch das Subjekt. Reflexive Selbststeuerungen erzeugen „Kausalschleifen, die in der Systemreproduktion einen Rückkopplungseffekt produzieren, wobei diese Rückkopplung ihrem Wesen nach von dem Wissen, das die Akteure von den Mechanismen der Systemreproduktion haben und das sie einsetzen, um diese zu steuern, beeinflusst wird“ (Giddens, 1984: 431)

Die im Gedächtnis gespeicherten Erinnerungsspuren sind gleichzeitig diskursives „Strukturwissen“ über die eigene Gesellschaft. (Giddens, 2984, S. 432) Die Akteure sind – entgegen einem Dualismus von *structure / agency* – die Struktur, die sie beständig in rekursiver Weise reproduzieren, aber auch transformieren. Handeln ist ohne gleichzeitige (zumeist unbewusste, zwanglose oder implizite) Anwendung von Sinnkriterien der Regeln nicht denkbar. Hierfür ist das von Giddens so genannte „praktische Bewusstsein“ zuständig, das er (*mit Bezug auf Erikson*) in der Binnenstruktur des Akteurs zwischen den Bewusstseinssebenen des „diskursiven Bewusstseins“ und des „Unbewussten“ platzierte. Das diskursive Bewusstsein für die Fähigkeit der Rationalisierung des eigenen Handelns bzw. der „Explizierung“ von Sinn und die „unbewussten“ Dimensionen als hauptsächliche Antriebskräfte (Motivationen) des Handelns.

„Zwischen dem diskursiven und dem praktischen Bewusstsein gibt es keine Schranke; es gibt nur den Unterschied zwischen dem, was gesagt werden kann, und dem, was charakteristischerweise schlicht getan wird.“ (Giddens, 1992:57)

Entscheidend für die Strukturierungstheorie ist, dass Strukturen nur in ihrer ständigen Reproduktion und Modifikation durch die Handlungskreisläufe der Akteure *existieren (eine materiale Qualität besitzen)*, sie sind das Produkt von Strukturierungsprozessen, außerhalb der Praxis der Akteure sind sie nur virtuell, allenfalls „Erinnerungsspuren“. Giddens betont dies in besonderer Weise, wenn er sagt, dass „Struktur“ (nicht Strukturen) nur in der Form von Erinnerungsspuren existieren.

„das Struktur, als raumzeitliches Phänomen, nur insofern existiert, als es sich in solchen Praktiken realisiert und als Erinnerungsspuren, die das Verhalten bewusst handelnder Subjekte orientieren“. (Giddens, 1977: 69)

Handeln und Struktur sind keine Dualismen, sondern Dualitäten. Struktur nach Giddens sind „Regeln und Ressourcen, die in rekursiver Weise in die Reproduktion sozialer Systeme einbezogen sind“ (G, S. 432) „Struktur“ ist *strukturierendes Ele-*

die Handlung in konkreten Situationen, wenn z.B. der spontane vorreflexive Handlungsverlauf gestört wird. Es greift hier nach Giddens auf „Wissen“ zurück, das Handelnde über ihre Gesellschaft besitzen. (Giddens, 1997: 145)

ment von Handlungen, zugleich Bestandteil eines überindividuellen sozialen Systems und jede Handlung ist *strukturiert* und trägt zugleich zur Strukturierung sozialer Systeme bei. (Wellskopp, S. 108) Struktur ermöglicht und beschränkt Handeln und beide sind verknüpft in einer *Koevolution*. Der Akteur ist nach Wellskopp (2001: 100f) ein „Transformator von Bedingungen in Folgen und nutzt hierzu unterschiedliche, kulturell reflektierte Wissenssegmente aus praktischem Handlungswissen“. Praxis ist also rekursive Konstitution von Wirklichkeit, ein Strom von Handlungen in einem situativen Kontext und zugleich der Prozess der Reproduktion (und Modifikation) dieses sozialen Kontextes.

Das Wechselverhältnis von Ermöglichung und Reproduktion zeigt sich darin, dass Strukturen Handlungen ermöglichen und diese wiederum Strukturen herstellen (können): sie reproduzieren oder transformieren, je nach Rahmenbedingung, Macht- und Ressourcenausstattung. (vgl. Giddens, 1992a: 51ff) Reproduktion und Transformation stellt jedoch kein blindes Agieren dar, sondern ist interpretierendes Handeln. Diese Interpretation ist das, was Giddens mit „virtueller Struktur“ meinte: „Struktur“ ist *strukturierendes Element* von Handlungen, außerhalb der Praxis der Akteure sind sie nur virtuell, allenfalls „Erinnerungsspuren“. Giddens betont dies in besonderer Weise, wenn er sagt, dass „Struktur“ (nicht Strukturen) nur in der Form von Erinnerungsspuren existieren. Die im Gedächtnis gespeicherten Erinnerungsspuren sind gleichzeitig diskursives „Strukturwissen“ über die eigene Gesellschaft. (Giddens, 1984, S. 432)

Berger und Luckmann hatten bereits 1966 die Entstehung sozialer Strukturen aus der Interaktion von Individuen und Gruppen beschrieben und nannten es „Verwirklichung“ und „Objektivierung“ (1982: 17, 20), ein vergleichbares Funktionsprinzip wie die Dualität von Struktur. Institutionen (Kontexte) sind immer etwas *Gewordenes*, etwas, in denen nach bestimmten Regeln agiert wird, die das Handeln präformieren, aber durch Handeln auch verändert werden können. Der Reproduktionskreislauf wird von Giddens (1984, S. 431) als „eine Reihe institutionalisierter Reproduktionsbedingungen, die entweder von homöostatischen Kausalschleifen³³⁹ oder durch reflexive Selbststeuerung kontrolliert werden“ bezeichnet. Handlung und Struktur stehen in gleichwertiger interdependenter Beziehung zueinander. Giddens selbst nennt soziale Systeme: „die Ordnung sozialer Beziehungen über Raum und Zeit hinweg, sofern diese als reproduzierte Praktiken aufgefasst werden“ (Giddens, 1984, S.432) oder „reproduzierte, soziale Praktiken, (die) weniger Strukturen haben, als vielmehr ´Strukturmomente´ aufweisen“. (Giddens, 1977: 69) Soziale Praktiken existieren allein in ihrer temporalen Sequenz und der Begriff Ordnung verliert seine spezifische,

³³⁹ Homöostatische Schleifen sind Kausalfaktoren, die in der Systemreproduktion einen Rückkopplungseffekt erzeugen, wobei diese Rückkopplung weitgehend das Resultat nicht-beabsichtigter Folgen ist“. (ders. S. 430)

zumeist nicht explizierte Konnotation von Stabilität. Ordnung wird mehr als soziale Reproduktion verstanden, als „annähernd gleiche Wiederholung von Praktiken und interpretativer Routine der Regelanwendung, (Reckwitz, 2007, S. 9, Druckfassung) im Sinne einer Rekursivität, die einen Wandel in der Mehrzahl der Fälle durch nicht-intendierte, transintentionale Effekte oder unerkannte Handlungsbedingungen und – folgen hervorruft. Rekursivität enthält Momente der Ungewissheit und der unbeabsichtigten Modifikation. Wandel ist damit ein Phänomen, dass in allen Teilbereichen der Gesellschaft in den alltäglichen Handlungsprozessen hervorgebracht wird. (Schiller-Merkens, 2005, S. 19)

7.8.2.2 Die Habitus-Theorie Bourdieus

Bourdieu, der ähnlich wie Giddens, eine zwischen Objektivisten und Subjektivisten vermittelnde Position einnimmt, bietet mit seiner Theorie der „sozialen Felder“ eine Konkretisierung der Giddenschen Begriffe der „Strukturen“ (Regel-Ressourcen-Komplexe, die in das institutionale Gefüge sozialer Systeme einbezogen sind (Giddens, 1984, S. 432). Seine „praxeologische Erkenntnisweise“ soll ähnlich wie die Dualität von Struktur bei Giddens, die dynamische Vermittlung leisten zwischen den Akteuren und den objektiven Strukturen der sozialen Welt. Die Einsicht, dass Akteure ihr Verhalten auf Ziele ausrichten, ohne durch sie geleitet zu sein, war für Bourdieu ein Paradox, dass er durch die Entwicklung seiner Habitus-Theorie beschreiben wollte. Für ihn ist der Habitus der „Erzeugungsmodus der Praxisformen“ und der Oberbegriff dafür, in welcher Weise Subjekte als Akteure ihre Umwelt wahrnehmen, welche Alltagstheorien, welche ethischen Normen und ästhetischen Maßstäbe sie vertreten und welche individuellen und kollektiven Praktiken sie hervorbringen. Der Habitus ist die aktive und unbewusste Präsenz früherer und inkorporierter Erfahrungen im Sozialisationsprozess, ein Produkt der Vergangenheit, formt sich durch die Verinnerlichung der äußeren gesellschaftlichen, materiellen und kulturellen Bedingungen eines Lebens und ist nach Krais/Gebauer (2002, S. 61ff.) als Sozialisation anzusehen. Er setzt sich aus Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata zusammen. Er soll durch die Einbeziehung von sozialstrukturell differierten körperlichen Praktiken, Sprech- und Bewegungsrhythmen mehr sein als die Verinnerlichung von Regeln und Normen, der Habitus ist nach Bourdieu „Leib gewordene Geschichte“.³⁴⁰ Er wirkt als „strukturierende Struktur“, mit den Worten von Bourdieu (1978: 164-

³⁴⁰ Bourdieu hatte den Habitus Begriff (mit Bezug auf Marcel Mauss) auf Körperhaltungen bezogen. Für ihn verweist der Körper auf kollektive Gewohnheiten. Er zeigt sich in der Körpersprache, den Essgewohnheiten, ausgeübten Hobbys oder in der Kleidung. Bourdieu klassifiziert zudem drei Geschmacksgewohnheiten, den legitimen, den mittleren und den populären Geschmack.

165): „als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen“, (...) ohne im Geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein.“³⁴¹

Die biographisch erworbenen Schemata nennt Bourdieu (2001: 178) selbst auch „Prinzipien der Sichtung und Ordnung“. Bourdieu stützt sich hier ganz offensichtlich auf die sozialkonstruktivistische Tradition, beginnend mit Durckheim³⁴², Karl Mannheim, Schütz und Berger und Luckmann. Letztere verwendeten explizit die Begriffe Typisierung und Habitualisierung.³⁴³

Mit dem hier vorgeschlagenen Modell der Selbstentwicklung wird mit dem Terminus „reflexive Synthetisierung“ die Inkorporierung des gesellschaftlichen Anderen in das System der Selbstschemata beschrieben – bei Bourdieu wird das Ergebnis dieser reflexiven Synthetisierung mit habitueller Disposition bezeichnet, aber diese wird, und dies ist hervorzuheben, entscheidend durch die spezifische Position, die der betreffende Akteur in seiner Sozialstruktur einnimmt, bestimmt.

Das, was ein Akteur vermag, ist durch seine spezifische, sozialstrukturell geprägte Disposition geprägt und abhängig von „dem sozialen Feld und der Position im sozialen Raum, d.h. den vorfindbaren institutionellen Bedingungen, Kapitalienstrukturen und symbolischen Ordnungen“. (Keller, 2004: 35) (vgl. Bourdieu, 1987: 25)

Zwischen Habitus und sozialer Welt besteht ein dialektisches Verhältnis gegenseitiger Einflussnahme, das sich in der Praxis offenbart und ein Moment der Dynamisierung einbringt: die internen Strukturen des Einzelnen, die „Leib gewordene Geschichte“ (Bourdieu) sind die eine Seite der Praxis, die externen, objektiven Strukturen, die Bourdieu mit „soziale Felder“ differenziert, die andere Seite: als Synthese von Habitus und Feld entstehen und verändern sich die Praxisformen, d.h. soziale Milieus wandeln sich in der Tradition des Habitus und vice versa. (vgl. Vester, 2001, 311ff) Allerdings sieht Bourdieu die Richtung der Einflussnahme auf die sozialen Strukturen als schwächer an als umgekehrt

Auch hier ist ähnlich wie bei Giddens die Verinnerlichung, die Inkorporierung nicht vollkommen – es verbleibt ein Rest an Autonomie, an kreativer, widerständiger Energie, an nicht-erkannten, nicht-intendierten Nebenfolgen, homöostatischen Kausalschleifen in der Handlungspraxis, die immer wieder Neues in die Situation einbringen, aber auch die Fähigkeit zu individueller Anpassung: Veränderungen werden aus der Perspektive der inkorporierten Prinzipien interpretiert und integriert, sind, wie

³⁴¹ Bourdieu nennt drei Formen der Einprägung praktischer Schemata: unmerkliches Vertrautwerden, explizite Überlieferung und Übungen in Spielform, besonders prägend in Elternhaus (primär) und Schule (sekundär), aber auch die Verinnerlichung von Zeit- und Raumstrukturen wie Sprech- und Bewegungsrhythmen. (vgl. Fröhlich, 2009: 39)

³⁴² In der Tradition von Durckheim weil in dessen früher Milieukonzeption die Berücksichtigung „objektiver“ Lebensbedingungen und „subjektiver“ Haltungen bereits enthalten war. (Bremer, H., Lange-Vester, A. 2010). Bourdieu (2000: 48f) knüpft zudem an die These Durckheims von der Korrespondenz mentaler und sozialer Strukturen an.

³⁴³ Bourdieu wollte die „leibhaftigen Akteure“ wieder ins Spiel bringen, die durch den Strukturalismus zu Epiphänomenen der Struktur erklärt worden waren. (Bourdieu, 1992)

Bourdieu (1992, S. 33) formuliert: „Resultat einer Art Alchimie, eines Umwandlungsprozesses“. Mit Bourdieu gesprochen determiniert der Habitus die Grenzen möglicher und unmöglicher Praktiken, legt innerhalb dieser Grenzen die einzelnen Praktiken aber nicht fest und überlässt dem einzelnen Akteur eine (prinzipielle) Wahlfreiheit. Diese Grenzen möglicher und unmöglicher Praktiken werden als Praxisformen bezeichnet. Bedeutsam ist jedoch, dass die Praxisformen zwar keine unbedingte Determinierung bewirken, jedoch eine bedingte in der Form, dass, anders als z.B. in der RCT postuliert, Entscheidungen nicht nach allein rationalen Kriterien getroffen, sondern von den verinnerlichten Handlungs- und Denkschemata geleitet sind.³⁴⁴

Praxis hat die beiden Seiten: die internen Strukturen (und Grenzen!) des Habitus und die externen, objektiven Strukturen, hier „soziale Felder“ genannt, zwischen denen ein dialektisches Verhältnis wechselseitiger Einflussnahme, sogar wechselseitiger Bedingung herrscht. Handeln agiert für Bourdieu immer vor dem Hintergrund geschichtlicher Determinierungen: einerseits die im Körper inkarnierte Geschichte in Form des Habitus, andererseits die in den Dingen, der Struktur oder des Mechanismus des Feldes objektivierten Geschichte. Soziale Felder sind nach Bourdieu strukturierte Räume, in denen die vom Habitus performierte Praxis stattfindet.

Soziale Felder sind durch geregelte Austausch- und Machtbeziehungen gekennzeichnet und Kapitalien sind feldspezifische Ressourcen. Felder sind jedoch, obwohl durch die vergangene Praxis entstanden und nur durch die Praxis so existierend – und hier kommt ein stärkerer substanzialistischer Aspekt zum Ausdruck, der den „Dingcharakter der Verhältnisse“ betont – relativ unabhängig – sie haben ein Eigenleben entwickelt, in denen nach bestimmten Regeln agiert (gespielt) wird und in der eine Knappheit von Ressourcen vorherrscht. Die Charakteristik des Feldes prägt sich im Habitus aus: „Die Beziehung zwischen Habitus und Feld ist eine Beziehung der Bedingtheit: Das Feld strukturiert den Habitus, der das Produkt der Verinnerlichung der Inkorporation der immanenten Notwendigkeit dieses Feldes ist.“ (Bourdieu/Waquandt, 1996: 102) Die Regeln des Feldes legen fest, was im Rahmen des Spiels möglich und was unmöglich ist. Die Knappheit von Ressourcen, z.B. die Verfügungsgewalt über ökonomisches Kapital beeinflusst nicht nur das „Spiel“, sondern charakterisiert auch das spezifische Feld. In diesem Sinne ist ein Feld z.B. eine privatwirtschaftliche Organisation, die ihre (dominierenden) feldspezifischen Regeln nach Rendite und Effizienzkriterien formuliert hat. Diese „Spiel“-Regeln stellen eine Art Zwang dar, der sich die Akteure nicht wirklich entziehen können und die Verfügungsgewalt (Macht) über eine bestimmte Kapitalsorte bestimmt die Handlungsbe-

³⁴⁴ Als Verinnerlichung eines ganzen Repertoires halb formalisierter Weisheiten wie sprichwörtlicher Redewendungen oder anderen Gemeinplätzen wie z.B. „das passt nicht zu uns“ oder sonstiger unbewusster Prinzipien, die durch Regelmäßigkeit eingeübt wurden und zwischen „vernünftigen“ und „unvernünftigen“ Verhaltensweisen unterscheiden. (vgl. Jurt, Josef/Quelle: online)

dingungen des einzelnen Akteurs. Bourdieu unterscheidet vier Grundformen von Kapital, die alle ineinander transferierbar sind: ökonomisches, kulturelles, soziales und kulturelles Kapital.³⁴⁵ Bedeutsam ist hier der Machtaspekt, der sich in ständigen Auseinandersetzungen und Bemühungen der Akteure im Kampf um diese Kapitalformen und die Legitimität der feldspezifischen Regeln (symbolischer Ordnungen) ausdrückt, wobei dies nicht intentionale, sondern habitualisierte strategische Praxis darstellt. Die zentrale Rolle von Anerkennung kommt hier zum Ausdruck, denn ohne soziale Anerkennungsakte erweisen sich die Kapitalsorten als wertlos. Die Kapitalsorte des „symbolischen Kapitals“ ist daher auch den anderen Kapitalsorten übergeordnet. Das Feld-Konzept Bourdieus wird in den letzten Jahren zunehmend von den Sozial- und Kulturwissenschaften adaptiert und weiter ausdifferenziert, auch wegen der Individualisierungsprozesse, die sich in besonderer Weise den letzten Jahrzehnten des letzten Jahrhunderts entfaltet haben. Diese verlaufen quer zu den feld- und klassenspezifischen Fixierungen und bringen eine Dynamik in subjektive Wandlungsprozesse, die Bourdieu in dieser Intensität nicht berücksichtigt hatte.

Bourdieu selbst nennt soziale Praxis „klassifizierende“ Praxis, eine, die durch Klassifikationssysteme geordnet und strukturiert wird.

Dies wurde von der kulturalistischen Diskursforschung aufgenommen, für die der Habitus die Handlungs- und Sprachpraxis der Individuen und die (Re)Produktion symbolischer Ordnungen“ strukturiert. (Keller, R., 2004: 35) Symbolische Ordnungen sind nach Dimbath (2008) Dreh- und Angelpunkt der soziologischen Theorieentwürfe, die von einer durch Menschen konstruierten Gesellschaft ausgehen. Die symbolische Ordnung ist die zentrale gesellschaftliche Vermittlungsinstanz zur Strukturierung der Welt und prägt gleichsam prominent alle gesellschaftlichen Bereiche wie Politik, Recht, Religion, Medien und Ökonomie.³⁴⁶

Symbolische Ordnungen produzieren Bedeutungen und bestehen aus Diskursen, die diese Bedeutungen rekursiv re-produzieren. Sprache prägt entscheidend „unser Be-

³⁴⁵ 1. Ökonomisches Kapital: materieller Reichtum (im Gegensatz zu Marx, der als ökonomisches Kapital nur den Besitz von Produktionsmitteln definiert);

2. Kulturelles Kapital: Drei Zustände von kulturellem Kapital sind zu nennen:

a. in objektiviertem Zustand, z.B. in Form von Büchern, Gemälden usw.;

b. in inkorporiertem Zustand: kulturelle Fähigkeiten, Fertigkeiten und Wissensformen, die körpergebunden sind;

c. in institutionalisierter Form: z.B. Bildungstitel.

3. Soziales Kapital: Ausnutzung eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen zu anderen Akteuren, also Ressource, die auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruht;

4. Symbolisches Kapital: kommt zustande mittels gesellschaftlicher Anerkennungsakte, d.h. diese Kapitalart ist eine den anderen drei Kapitalarten übergeordnete Ressource. So ist das institutionelle kulturelle Kapital in Form von Bildungstiteln immer auch symbolisches Kapital, da es von den anderen Akteuren des Feldes anerkannt wird. Soziales Kapital ist immer auch symbolisches Kapital, da es auf Anerkennung angewiesen ist, um als Machtmittel einsetzbar zu sein. Symbolisches Kapital räumt den Akteuren einen „Kredit“ an Ansehen und damit ein bestimmtes Prestige ein. (zit. aus R. Tieben, 2003)

³⁴⁶ Lacan (1975) hatte den Begriff der symbolischen Sphäre für eine Subjekttheorie geprägt, in der diese eine zentrale Rolle spielt. Diese geht dem Subjekt voraus (Lacans Theorie des Spiegelstadiums). Subjektivität kann sich, so Keil (2000, S.23) nur im Rahmen der durch Sprache vorgegebenen Möglichkeiten entwickeln und begründet hierdurch die Priorität der symbolischen Ordnung gegenüber allen anderen Machtdimensionen.

wusstsein und unser Unbewusstes, unsere Erfahrungen, Bedürfnisse und Interessen“ (Keil, 2000: 24) und verweist gleichzeitig auf den Einfluss von Macht, dass sich in all dem nicht-gesagten oder nicht-sagbaren ausdrückt. Mit Kahlert (1996a: 29) gesprochen: „Sprache (re)produziert epistemologische, politische und soziale Wirklichkeiten“. Für Bourdieu ist der Sprachgebrauch des Einzelnen durch den erworbenen Habitus geprägt, der eine spezifische symbolische Ordnung aktualisiert oder transformiert, aber auch (immer) „ein Beitrag im Kampf um Deutungsmacht, eine Stabilisierung oder Infragestellung symbolischer Herrschaftsverhältnisse“. (Bourdieu 1992b: 135ff). Sprachgebrauch, die Herstellung von Aussagen wie auch ihre Rezeption, wird immer vom sozialen Feld geprägt: „Die Autorität eines Sprechers, sein symbolisches Kapital ist ein abgeleitetes Kapital, das (...) im Feld hervorgebracht und von einer Institution oder Gruppe akkumuliert wurde. Damit das symbolische Kapital als Potenzial wirken kann, muss der Diskurs in einer legitimen Sprechsituation erfolgen, am richtigen Ort, zur richtigen Zeit an die richtigen Zuhörer und in „richtiger Form“. (vgl. Diaz-Bone, 2002: 55f, Zima 2007) Bourdieus Sozialtheorie kann mit seinen zentralen Begriffen die eher metatheoretische Strukturierungstheorie ergänzen und bereichern, indem soziale Felder Konkretisierungen von „sozialer Struktur“ darstellen, Interaktionen in der Dualität von Struktur als Praxisformen bezeichnet werden. Der Habitus steht für inkorporierte Schemata und Selbstkonzepte. Auch die immer latenten konflikthaften Auseinandersetzungen im Kampf um Deutungsmacht, um die Legitimität feldspezifischer Regeln und um Stabilisierung oder Infragestellung symbolischer Herrschaftsverhältnisse ziehen einen Aspekt in den Vordergrund, der mit der Rolle des symbolischen Kapitals als „Anerkennungsakt“ eine überhistorisch gültige Dynamik gesellschaftlicher Entwicklung beschreibt.

7.9 Zwischenergebnis Handlungstheorien II

Gegenüber den normorientierten Handlungstheorien werden mit den Kulturtheorien zwei Argumente vorgebracht: Regeln sind nicht als normative Strukturen, als Sollens-Regeln zu verstehen, sondern als „konstitutive“ Regeln, die regulieren, wie die Handelnden sich die Welt symbolisch repräsentieren und ihr Bedeutung zuschreiben. Normative Regeln sind einzubetten in einen holistischen Komplex von kognitiv-symbolischen Schemata, welche bestimmte Wirklichkeitsauffassungen sowohl nahe legen als auch ermöglichen. Die Kulturtheorien beanspruchen, die Voraussetzungen für die Geltung von Regeln im Handeln deutlich gemacht zu haben: erst „die zentralen Unterscheidungen und Typisierungen seines Hintergrundwissens ermöglichen es dem Akteur, Normen sowohl zu verstehen und situationsadäquat anzuwenden als auch sie als legitim zu bewerten und ihnen zu folgen“. (Reckwitz, 2004: 315) Akteure müssen das dauernde Problem der Kontingenz, der Unsicherheit und Unbe-

stimmtheit lösen und die laufende Welterfahrung so filtern, dass sowohl Informationsüberflutung vermieden als auch Angst reduziert wird, um Handlungsfähigkeit aufrechtzuerhalten. Dazu ist der Strom der Eindrücke und Informationen über das konzeptuelle System in seiner Komplexität zu reduzieren und in sinnhafte Bestimmtheit zu wandeln: die Umwelt ist in ein „verstehbares symbolisches Universum“ (Heritage, 1984: 77) zu wandeln.³⁴⁷ War das Handeln im Modell des homo oeconomicus „nur“ von individuellen Zwecksetzungen und Interessen bestimmt, wurden diese im Modell des homo sociologicus durch normative Regeln sozialisiert, „sozial begrenzt“. Auch im Verständnis der Kulturtheorien lassen sich die Akteure von Interessen, Zwecksetzungen und Normen leiten, doch sind diese eingebettet in symbolische Repräsentationen der Wirklichkeit und repetitiven vorreflexiven Praktiken des Alltagshandelns. Erst der symbolische Hintergrund ermöglicht dem Einzelnen, Bedeutungen zuzuweisen, Unterscheidungen (und Entscheidungen) zu treffen, sich motivieren und demotivieren zu lassen, Aktivitäten zu beginnen oder zu unterlassen, sein eigenes Handeln und das Anderer moralisch zu bewerten. Allerdings ist bei den Kulturtheorien die Frage, welche Rolle die Komponenten Wissen und Handeln in ihrem Zusammenwirken spielen, weder einheitlich noch unumstritten. Die Kulturtheorien, die sich, wie oben bereits skizziert, aus zwei einflussreichen Denktraditionen herleiten, sind in die beiden Gruppen der mentalistischen und der praxeologischen Theoriegruppe zu differenzieren, die sich darin unterscheiden, worin der Ort des Sozialen besteht: für die mentalistischen Theorien in Eigenschaften des Geistes oder des Bewusstseins, also in mentalen Eigenschaften. Die kleinste Einheit der sozialwissenschaftlichen Analyse sind kognitive Strukturen oder mental-intentionale Akte, Kulturanalyse letztlich eine „Geistanalyse“. (vgl. Reckwitz, 2004: 318, 319) Beispielhaft hier Lévi-Strauss, für den das kollektive Unbewusste, repräsentiert in symbolischen Ordnungen oder kulturellen Codes die Regelmäßigkeit des Verhaltens erklären. Der Ort des Sozialen ist hier der Ort des Mentalen, des Psychischen und das alltägliche Verhalten ein Produkt mentaler Schemata. Für die phänomenologische Variante der mentalistischen Kulturtheorie ist Handeln ein intentionaler Akt des Bewusstseins und somit ebenfalls Bewusstseinsanalyse (oder Geistanalyse). Beide Stränge der mentalistischen Kulturtheorie folgen, wie Reckwitz (2004: 320) betont, einer „ontologischen Innen-Außen-

³⁴⁷ Der menschliche Organismus wird als ein kognitives System aufgefasst, das intendiert sinnhaftes Verhalten produzieren kann, weil es über geistige Repräsentationen verfügt. Diese geistigen Repräsentationen können mittels bestimmter kognitiver Operationen aktualisiert oder manipuliert werden. (vgl. Schwarz, 2004: 10)

Repräsentationen vermitteln Informationen über die Beschaffenheit der repräsentierten Gegenstände. Dabei werden die repräsentierten Gegenstände nicht einfach kopiert, sondern die Daten werden so gefiltert oder neu klassifiziert, dass sie für das kognitive System nutzbar gemacht werden, einschl. einer oftmals damit verbundenen Reduktion von Komplexität. (Bartels, A. 2005, Strukturelle Repräsentation, S. 17) Das konzeptuelle System „stellt ein Raster von ontologischen Kategorien zur Verarbeitung und Klassifizierung unserer Umweltreize bereit“, sie ermöglichen eine effiziente Verarbeitung von Umweltreizen durch Kategorisierung. (Cruse, 2002: 278) Wenn es mir also gelingt, die Datenströme, die so auf mich einprasseln, richtig vorherzusagen, dann habe ich die Welt verstanden. Dann habe ich Intelligenz. (Pawelzyk, 2005)

Differenz“, einer dualistischen Spaltung zwischen der autonomen, inneren geistigen Welt und dem äußerlich sichtbaren Verhalten bzw. Handeln, wobei letzteres gegenüber den inneren kognitiven Strukturen und Prozessen nachrangig ist und steht damit, wie Ryle (1996: 22) ausführt, in einer neocartesianischen Tradition.³⁴⁸

Esser, der grundsätzlich an der Logik des „rational choice“ festhält, nimmt aber kulturtheoretische Einflüsse der mentalistischen Richtung auf und erweitert die Theorie durch die Einführung von Frames und Scripte als wesentliche Komponente der Handlungssteuerung, die in der „Sphäre“ zwischen der Logik der Situation und der Logik der Selektion angesiedelt sind. Rationale Anreize und mentale/kognitive Modelle (kollektive Repräsentationen) steuern die Akteure und die Handlungstheorie wird eine Theorie der Situationsdefinition und Handlungsselektion, in der Deutungsmuster eine entscheidende Rolle spielen. Frames sind mentale Modelle typischer Situationen, „kulturell geprägte und sozial verbreitete und geteilte Vorstellungen und Alltagshypothesen für typische Situationen“, die Akteure als Teil ihrer Identität besitzen. Esser übernimmt ebenfalls die Vorstellung, dass Akteure unreflektierte routinisierte Praktiken ausüben, in denen bewusste rationale Überlegungen eher ein Ausnahmefall darstellen: die Wahlentscheidungen erfolgen schnell, spontan und automatisiert und haben eine unverkennbare Ähnlichkeit mit Giddens Begriff des ´praktischen Bewusstseins´, das die spontane, vorreflexive Handlungssteuerung des Akteurs, vornehmlich in routinisierten Abläufen beschreibt. Das eigentliche (körperliche) Handeln, ist laut Esser (2001: 262) nur noch die „motorische Ausführung der zuvor gebildeten Einstellung“. Ähnlich wie bei Giddens Begriff des „diskursiven Bewusstseins“ kommt bei Esser der reflexiv-kalkulierende Modus nur bei einem „Mismatch“ zum Tragen, dann, wenn die mentalen Modelle mit der wahrgenommenen Situation konfliktieren und der Akteur eine nutzenorientierte Alternativenauswahl nach seiner „Wert-Erwartung“ vornimmt.

Für den praxeologischen Zweig der Kulturtheorien ist das Wissen der Akteure in körperlich-materialen Praktiken verwoben. Routinisierte Körperbewegungen und praktisches „know-how“ Wissen verschmelzen zusammen, ausgedrückt in Begriffen wie „praktisches Bewusstsein“ (Giddens) oder „Habitus“ bzw. „praktischer Sinn“ (Bourdieu) und sind nicht ohne einander zu denken. Praktisch-interpretatives Wissen und körperliche Performance bilden eine unauflöslche, eng aufeinander bezogene Einheit. Bei Giddens sind Ziele und Intentionen im Handlungsstrom der alltäglichen Praktiken des Alltagsverhaltens nicht als eine Aneinanderreihung einzelner intentionaler Willensakte zu denken, sie sind überwiegend „vor-reflektiert“ und beruhen auf stillschweigenden, unartikulierten Wissensbeständen und haben eine unverkennbare

³⁴⁸ Der radikale Konstruktivismus wie auch die kognitive Psychologie gehören, was die Bevorzugung des Mentalen gegenüber dem Körperlichen angeht, ebenfalls zu dieser Theoriegruppe.



Ähnlichkeit mit Heideggers Begriff der „vorgängigen Erschlossenheit“ des Daseins des „In-der-Welt-seins“. (Heidegger, SuZ: 87) ³⁴⁹ „Praktiken“ setzen bestimmte übersubjektiv geltende Wissensformationen voraus, die den Hintergrund oder das (allgemein) geteilte Deutungsmuster darstellen. In Giddens Strukturierungstheorie wird die wechselseitige (rekursive) Hervorbringung von Handeln und Kontext, von Subjekt und Struktur in Begriffen von Ressourcen und Regeln beschrieben und Handeln ist erweiterte Reproduktion und Transformation jeweils vorgefundener Regeln und Ressourcen. (vgl. Moldaschl, 2002: 5).³⁵⁰ ³⁵¹ Strukturen sind beständig reproduzierte Sets (bzw. Systeme) von „generativen“ Ressourcen und Regeln. Beide sind als autonome Komponenten einer sozialen Praxis zu verstehen, deren jeweils spezifische Kombinationen ganze Komplexe sozialer Praktiken konstituieren, die mit einem Begriff aus der Systemtheorie auch als funktionale Teilsysteme zu bezeichnen sind. Der Strukturbegriff bei Giddens ist jedoch auch vom „linguistic turn“ geprägt und Giddens verweist mehrfach auf die Funktion der Sprache, die sich (nur) im „Sprechen“ realisiert. Ähnlich wie die Grammatik in der Sprache ist „Struktur“ nur „virtuell“ vorhanden, ist eine „übergeordnete Erwartungsstruktur“ und benötigt den Akteur bzw. den Sprecher, um realisiert zu werden, ebenso wie Handeln nur in Bezug auf Strukturen möglich ist. In den Worten von Reckwitz (2000: 289f): „Praktiken setzen bestimmte übersubjektiv geltende Wissensformationen voraus, die den Hintergrund oder das (allgemein) geteilte Deutungsmuster darstellen. Dieser Wissenscode ist nicht (nur) „auf der Ebene sich selbst reproduzierender Diskurse zu verorten, sondern (erscheint) als inkorporiert in den Akteuren, die die Praktiken hervorbringen und ihre Handlungsumwelt einschließlich sich selbst fortwährend interpretieren“. (Reckwitz 2000: 289f) Dies ist ein Hinweis, den sich selbst reproduzierenden Diskurs als rekursiven Prozess im Sinne der Dualität von Struktur zu interpretieren. Dies wird auch von Keller (2004: 63) betont: „Diskurse existieren nur insoweit, als sie durch soziale Akteure realisiert werden“, sie stellen nicht nur die Bedeutungsstrukturen unserer Wirklichkeit her, sie haben durch ihre Aneignung und Reproduktion durch soziale Akteure auch Wirklichkeitseffekte. Eine soziale Ordnung kann auch als das Muster der Realisierung und Nicht-Realisierung von interaktiven Anschlüssen

³⁴⁹ Heidegger nennt dieses vorreflektive Verhalten „Umsicht“: „Umsichtig erfährt das Dasein die Welt und bezieht sich darauf im Selbstbezug, indem es in der Situation des Handelns aufgeht“. (Cioflec, 2012: 171)

³⁵⁰ „Seine Theorie der Strukturierung beschreibt Giddens selbst als ausführliche Reflexion über den berühmten und viel zitierten Satz von Marx, nachdem Menschen „ihre eigene Geschichte“ machen, aber „nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“. Auch sein Akteursbegriff, der ein spezifisches „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“ verkörpert, deckt sich mit Marx“. (Quelle: [wikibooks.org/wiki/Soziologische_Klassiker/_Giddens,_Anthony](https://de.wikibooks.org/wiki/Soziologische_Klassiker/_Giddens,_Anthony))

Giddens Theorie der Moderne stützt sich auch auf Eriksons Identitätstheorie, indem die Herstellung „ontologischer Sicherheit“, die als Anforderung der Moderne entworfen wird, auf Eriksons Konzeption von Ich-Identität und des Urvertrauens zurückgeht. (Keupp, 1996, S. 120)

³⁵¹ Damit ist Giddens Strukturierungstheorie den „praxeologischen“ Ansätzen der Geschichts- und Sozialwissenschaft zuzuordnen, zu denen auch Bourdieus Sozialtheorie und andere sozialkonstruktivistische Positionen (z.B. Berger/Luckmann) fallen. (Welskopp, 2001: 14)

gelesen werden. All das, was ausgeschlossen wurde und wird, für das keine Anschlussfähigkeit im situativen Interaktionsrahmen besteht, illustriert als negative Kennzeichnung die soziale Ordnung und deutet auf die Genese dieser Ordnung in der Ausübung von Macht.

Allerdings hat, wie Srubar (2003: 70) ausführt, die psycholinguistische Perspektive lange Zeit die Handlungskomponente verdeckt. Sprache allein, ohne ihren pragmatischen und kognitiven Kontext, kann nicht als alleinige Basis der Wirklichkeitskonstitution gesehen werden, sondern der fundierende Zusammenhang von Handeln, Denken und Sprechen.

Handeln (einschließlich des kommunikativen Handelns), ist nach Giddens Realisierung von Strukturmustern (Regel-Ressourcen-Komplexe). Um mit Alfred Schütz (1974) zu sprechen, kann man auch sagen, dass dem „Regel-Werk“ notwendigerweise eine gewisse Leere anhaftet, die der (Er)-Füllung in der und durch die Anwendung bedarf. (zit. in: Ortmann, et. al., 1998: 330) Ortmann verweist auf das Heidegger und Derrida Erbe Giddens bei der Bestimmung von Struktur als „virtual order“, als „intersection of presence and absence“. Regeln sind außerhalb von Raum und Zeit (Giddens, 1984, S.16f.) und durch eine „Abwesenheit des Subjekts“ gekennzeichnet – im Handeln haben sie ihre eigentliche Existenz. Gleichwohl sind sie als übersubjektiv geltende Wissensformation, als „Wissenscode“, als symbolische Ordnung im Subjekt „inkorporiert“ (habitualisiert) und aktualisieren sich im Diskurs und in Praktiken, im Handlungsvollzug.

Für Bourdieu ist der Habitus die aktive und unbewusste Präsenz früherer und inkorporierter Erfahrungen im Sozialisationsprozess, ein Produkt der Vergangenheit, geformt durch die Verinnerlichung der äußeren gesellschaftlichen, materiellen und kulturellen Bedingungen eines Lebens. Der Habitus ist der „Erzeugungsmodus der Praxisformen“ und der Oberbegriff dafür, in welcher Weise Subjekte als Akteure ihre Umwelt wahrnehmen, welche Alltagstheorien, welche ethischen Normen und ästhetischen Maßstäbe sie vertreten und welche individuellen und kollektiven Praktiken sie hervorbringen. Er wirkt als „strukturierende Struktur“, ohne im Geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein. Die geschichtliche Determinierung als im Körper inkarnierte persönliche Geschichte des Habitus und die in der Struktur des „Feldes“ objektivierte Geschichte stehen in einer wechselseitigen Bedingtheit zueinander.

Soziale Felder sind nach Bourdieu strukturierte Räume, in denen die vom Habitus performierte Praxis stattfindet. Felder sind jedoch, obwohl durch die vergangene Praxis entstanden und nur durch die Praxis so existierend – und hier kommt ein stärkerer substanzialistischer Aspekt zum Ausdruck, der den „Dingcharakter der Verhältnisse“ betont – relativ unabhängig – sie haben ein Eigenleben entwickelt, in de-

nen nach bestimmten Regeln agiert (gespielt) wird und in der eine Knappheit von Ressourcen vorherrscht. Die Charakteristik des Feldes prägt sich im Habitus aus: „Die Beziehung zwischen Habitus und Feld ist eine Beziehung der Bedingtheit: Das Feld strukturiert den Habitus, der das Produkt der Verinnerlichung der Inkorporation der immanenten Notwendigkeit dieses Feldes ist.“ (Bourdieu/Waquant, 1996: 102)

7.10 Mikro-Makro-Mikrosoziale Zusammenhänge

Das Problem, ob und wie aus individuellem Handeln (Mikrophänomene) Institutionalisierungen werden (Makrophänomene) und ob und wie diese wiederum auf die Akteure und ihre Selektionen zurückwirken und vice versa, ist Gegenstand kontroverser soziologischer Auseinandersetzungen.³⁵² Die Frage der Entstehung und Erklärung sozialer Ordnung, die Frage nach dem Ordnungsproblem wird in der klassischen Version, die auf dem vertragstheoretischem Diskurs seit Hobbes beruht, mit der „Transzendierung individueller Interessen und der Sicherung der reibungslosen Koordination der Handlungen verschiedener Individuen“ beantwortet. (vgl. Reckwitz, 2004: 316) Im Modell des homo sociologicus mit der Existenz und der Gültigkeit von sozialen Normen, die als Sollens-Regeln die intersubjektive Handlungskoordination zu lenken vermögen. Die Kulturtheorien werfen den zweck- und normorientierten Handlungstheorien vor, das Problem sozialer Ordnung zum einen auf die Handlungskoordination zwischen Individuen im Hobbes'schen Sinne und zum anderen auf die Ebene der Normen reduktionistisch zu verengen und zielen auf eine „allgemeine Formulierung des Problems kollektiver Handlungsmuster“. Die Kulturtheorien lösen sich gleich zweifach von diesem sowohl vereinfachenden als auch zwingenden normativen Hintergrund und postulieren, dass sich sowohl Handeln als auch Ordnung vor dem Hintergrund kollektiver Wissensordnungen, kognitiv-symbolischer Ordnungen in repetitiven, routinisierten Handlungsmustern entfalten. Ob das Handeln ein Produkt evolutionär erworbener Reflexe und Fähigkeiten, interessen- oder normengeleitet, affektgesteuert, unsichtbar von präexistierenden Codes, von kulturellen Codes und/oder von der Repetitivität routinierter affektiv-kognitiver Praxis geleitet ist, naturalistisch, deterministisch oder voluntaristisch bzw. Mischformen dieser Kontrapolitionen darstellt, ist keineswegs trivial und Gegenstand heftiger Debatten, die seit mehr als hundert Jahren (Udehn, 2002: 479) immer wieder geführt werden und zu den Grundproblemen der Soziologie zählen. Wer ist der Träger sozialer Prozesse? Die Trennlinie verläuft zum einen zwischen der Hermeneutik und den verschiedenen Va-

³⁵² Ob z.B. die Handlungstheorien durch die Systemtheorie ergänzt (oder gar ersetzt) werden können oder müssen, ist Gegenstand von kontroversen Positionen wie z.B. von Esser (2002) pro Handlungstheorie, andererseits von Luhmann (1991), für den die Handlungstheorie subsidiär ist und ihre Begriffe aus der Systemtheorie abzuleiten sind. Für Schimank (2005) liefern beide Theorien überzeugende Erklärungen der sozialen Wirklichkeit und er plädiert für eine pragmatische Integration beider Perspektiven. (vgl. Greve, Jens, 2008: 1)

rianten der „interpretativen Soziologie“ (Leitdifferenz: „Handlungssubjekt – Situation“) und andererseits dem Funktionalismus einschließlich der Systemtheorie (Leitdifferenz: System – Umwelt) sowie dem Strukturalismus. Letztgenannte betonen den Vorrang des gesellschaftlichen Ganzen gegenüber dem individuellen Einzelnen, die Determiniertheit der Handlungen durch den strukturellen Kontext und strukturellen Bedingungen der Handlungssituation bis hin zu den „Zwang ausübenden Strukturen“. Die Einzelnen einschließlich ihrer Erfahrungen, Wünsche und Realitätsvorstellungen sind (lediglich) Produkte ihrer sozialen Umwelt und die Konstitution sozialer Systeme entzieht sich weitgehend der Kontrolle der sozialen Akteure. (Burrell/Morgan 1985: 2, Marx, 1975: 99) Die postmoderne Diskurs- und Machtgeschichte dekonstruiert das Subjekt und unterwirft es einem „neuen“ Strukturalismus der Texte, Diskursebenen und Bedeutungssystemen. Passend hierzu das weitgehend passive Menschenbild (*homo sociologicus*) des völlig sozialisierten, rollenausübenden, Normen und Sanktionen unterworfenen Akteurs, der ganz in gesellschaftlichen Zwecken aufgeht (oder untergeht) und nach erfolgreicher Sozialisation als Individuum eigentlich überflüssig ist. Die Systemtheorie³⁵³, die dem Sozialen eine eigene Systemfähigkeit zuspricht, „kommt einer radikalen Dezentrierung des menschlichen Subjekts gleich.“ (Schwinn, 2010: 449) Bei Luhmann sind nach der autopoietischen Wende nicht mehr Handlungen, sondern kommunikative Ereignisse die Elemente, aus denen Systeme bestehen. Letztere existieren jedoch nur solange, wie sie „kommunikative Ereignisse mit Anschlussfähigkeit versehen können“. (Luhmann, 1984: 28, zit. bei Schwinn, 2010: 451) Eine soziale Ordnung (oder die soziale Ordnung eines funktionalen Teilsystems) ergibt sich aus der autopoietischen Eigenlogik des Systems, welches den sich „dahinwälzenden Strom kommunikativer Ereignisse“ „im Hinblick auf die Aufrechterhaltung eines kontinuierbaren Reproduktionsflusses“ des (Teil-) Systems funktional abstimmt, das selektiert, was einheits-, d.h. systemfähig ist und anderes unterdrückt – ein kreativer morphogenetischer Mechanismus und explizit nicht das wie auch immer aggregierte Handeln vieler einzelner Akteure. (vgl. Schwinn, 2010: 451, 452) Dies ist ein anderes Mikro-Makro-Mikro-Modell und Luhmann (1984: 56 f.) formuliert, „Selektion (...) ist ein subjektloser Vorgang“, Handlungsfähigkeit ist auf allen Systemebenen situiert.³⁵⁴

Giddens versucht, den Antagonismus zwischen Determinismus und Voluntarismus, Objektivismus und Subjektivismus, zwischen Handeln und Struktur, handlungs-

³⁵³ Schwinn (2010: 449, 450) schreibt, das sowohl Parsons als auch Luhmann zentrale Konzepte ihrer Theorie aus nicht sozialwissenschaftlichen Theorien herleiten wie der Biologie oder der Kybernetik, bei Luhmann zudem die biologische Systemtheorie Maturanas und Varela, deren Autopoiesis-Begriff er in die Soziologie übernahm.

Bei Parsons (und in der Folge Münch, 1988) funktioniert alles nach dem gleichen Bauplan, die einzelne Handlung bis hin zur Gesellschaft und ist mit dem AGIL-Schema umfassend zu analysieren.

³⁵⁴ Hiergegen sind vielfache Einwendungen geltend gemacht worden, und ich zitiere hier beispielhaft Gresshoff (ohne Akteure), für den die verschiedenen Selektionen von Kommunikation bestimmte individuelle Handlungen der beteiligten Prozessoren Alter und Ego (sind).

theoretischen („social definition-Paradigma“) und strukturtheoretischen („social facts-Paradigma“) Erklärungsmodellen mit seinem Konzept der „Dualität von Struktur“ (im Sinne einer Meta-Theorie) zu versöhnen. Die dem Einzelnen gegenüberstehenden Strukturen sind beständig reproduzierte Sets von „generativen“ Ressourcen und Regeln und erzeugen eine materiale Wirklichkeit, die jedoch zwingend auf die beständige Reproduktion seitens der individuellen Akteure angewiesen, um sich in ihrer „Struktur“ zu erhalten. Akteure sind bei Giddens durch ein praktisches Wissen um die Situation (knowledgeability) und durch ihr praktisches Handlungsvermögen (capability) gekennzeichnet. Das praktische Bewusstsein ist ein Handlungswissen und meint die (vorreflexive) knowledgeability, aber auch die prinzipielle Reflexionsfähigkeit. Im Bedarfsfall können Akteure mit ihrem von Giddens so genannten „diskursiven Bewusstsein“ kompetent Auskunft erteilen über ihr Tun (und den darin enthaltenen Sinn) wie auch über die Eigenart der sozialen Regulation ihrer Praxis (Regulationsmuster) mit ihren Voraussetzungen und Folgen, auch wenn dieses Wissen unvollständig und verzerrt sein mag und die Strukturen, in denen und mit denen Akteure handeln, ihnen als unerkannte Motive und Handlungsbedingungen, unbeabsichtigte Folgen oder als fremde Kräfte entgentreten. Die Akteure reproduzieren diese Struktur auf eine Weise, die Giddens als „aktiv-interpretierenden Umgang“, als „virtual order“ bezeichnet. Ressourcen und Regeln sind autonome Komponenten einer sozialen Praxis, deren jeweils spezifische Kombinationen ganze Komplexe sozialer Praktiken konstituieren. Diese Praktiken, als Ensemble von Praktiken auch als funktionale Teilsysteme zu bezeichnen, stehen dem Einzelnen gegenüber, zuweilen als „Zwang ausübende Strukturen“ oder wohlwollend-fördernd, es kann ihnen jedoch kein eigener ontischer Status zugesprochen werden. Giddens selbst nennt soziale Systeme: „die Ordnung sozialer Beziehungen über Raum und Zeit hinweg, sofern diese als reproduzierte Praktiken aufgefasst werden“ (Giddens, 1984: 432) oder „reproduzierte, soziale Praktiken, (die) weniger Strukturen haben, als vielmehr ‘Strukturmomente’ aufweisen“. (Giddens, 1977: 69) Soziale Praktiken existieren allein in ihrer temporalen Sequenz und der Begriff Ordnung verliert seine spezifische, zumeist nicht explizierte Konnotation von Stabilität. Auch wenn sie sich mit beeindruckenden materialen Artefakten präsentieren, auch wenn Regelverletzungen mit Sanktionen oder mit der Drohung auf „Vertreibung“ verbunden sind, so bestehen sie nur deshalb, weil Akteure sie reproduzieren und es wäre im Sinne Giddens unzulässig, diese Strukturen außerhalb der Akteure anzusiedeln.

Anders als Parsons und anders als die RCT erklärt Bourdieu (1993: 98) die Regelmäßigkeit sozialen Handelns nicht als „bewusste Befolgung einer Regel oder Ausdruck strategischen, nutzenmaximierenden Handelns, sondern als Ausdruck verinnerlichter, habitualisierter Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Verhaltensmuster“. (zit. in

Heidenreich, 1998: 229-248) Strukturmomente der Gesellschaft werden in das Individuum verlagert. Diese Muster *strukturieren, aber determinieren nicht*.

Die „sozialen Felder“ Bourdieus sind, obwohl durch vergangene Praxis entstanden und nur durch die Praxis so existierend – und hier kommt ein stärkerer substanzialistischer Aspekt zum Ausdruck, der den „Dingcharakter der Verhältnisse“ betont – relativ unabhängig – sie haben ein Eigenleben entwickelt, in denen nach bestimmten Regeln agiert (gespielt) wird und in der eine Knappheit von Ressourcen vorherrscht. Die Charakteristik des Feldes prägt sich im Habitus aus: „Die Beziehung zwischen Habitus und Feld ist eine Beziehung der Bedingtheit: „Das Feld strukturiert den Habitus, der das Produkt der Verinnerlichung der Inkorporation der immanenten Notwendigkeit dieses Feldes ist.“ (Bourdieu/Waquant, 1996: 102) In der Rekursivität der Reproduktion ist begründet, dass diese Strukturmomente nicht außerhalb der Akteure zu verorten sind. Die Strukturmomente der sozialen Praktiken werden bei Giddens mit Regeln und Ressourcen, bei Bourdieu mit den Begriffen der Kapitalformen und sozialen Felder erfasst. Diese werden sozial konstituiert, aber mit dem Habitus-Begriff Bourdieus wird eine stärkere sozialisatorische/strukturelle Prägung des Einzelnen angenommen als bei Giddens, für den eine prinzipielle Offenheit und Unbestimmtheit verbleibt. Obwohl Gesellschaft bei Giddens wie bei Bourdieu die Gesamtheit sozialer Praktiken ist, werden die aktive Rolle und die gesellschaftliche Prägung des Einzelnen bei beiden Theoretikern unterschiedlich nuanciert.³⁵⁵

Andere intermediäre Standpunkte siedeln sich zwischen den beiden o.g. Extremen an und vermitteln zwischen strukturellen, situativen Einflüssen und voluntaristischen Elementen, in Deutschland z. B. prominent von Habermas (1981), Mayntz/Scharpf (1995) mit dem „akteurszentrierten Institutionalismus“, Esser (2001) mit dem „Modell soziologischer Erklärung“ und Schimank (2005) mit seiner „akteurszentrierten Differenzierungstheorie“ im Sinne eines Brückenschlags, aber auch Alexander (1989/1992) mit dem Neofunktionalismus.³⁵⁶ Für den Klassiker der Soziologie, Max Weber gibt es keine handlungsfähige Kollektivpersönlichkeit. Weber spricht in diesem Zusammenhang von „Familie, Armeekorps oder ähnlichen „Gebilden“. Deren nach außen erscheinendes Handeln sind im Rahmen der „verstehenden Soziologie“ lediglich Abläufe und Zusammenhänge des spezifischen Handelns „einzelner Menschen“. (vgl. Weber, 1922: 6f, zitiert bei Schütz, 1993: 279) Kollektive Phänomene sind in der MSE (Esser) das Produkt nicht-intendierter Folgen des egoistischen individuellen Verhaltens. Für Schütz hingegen erscheint eine „soziologische

³⁵⁵ Das Konzept der „absichtsvollen Agentschaft“ (DiMaggio, 1988) bezieht sich explizit auf Praxistheorien von Bourdieu, Giddens und Joas. Es nimmt die institutionelle Determinierung der Akteure zurück und betont hingegen die Fähigkeit zu aktivem Entscheidungsverhalten und reflexiver Selbstbeobachtung ein. (Hasse/Krücken, 2008: 8) Mit dieser mehr voluntaristischen Variante wird die Bedeutung von Akteuren als Katalysatoren institutionellen Wandels hervorgehoben.

³⁵⁶ Alexander versuchte, die Dichotomie der Mikro- und Makrosphäre durch Einbeziehung der Akteursperspektive zu durchbrechen

Gebildelehre“ notwendig. Diese sollte die Formenlehre der Sozialwelt wirksam ergänzen können.

Sind soziale Systeme (nur) Aggregate von Intentionen, weil aufgrund von Interdependenzen der Intentionen von einzelnen Akteuren Beziehungen zwischen diesen eingegangen werden? Auf der Grundlage der handlungstheoretischen Überlegungen von Max Weber ist Handeln nichts anderes als sinnhaftes Verhalten, das motivational gesteuert und somit letztlich intentional ist. Die schlichte Aggregation dieser Intentionen zu sozialen Systemen wird jedoch vereitelt, z.B. weil bei allen intentionalen Prozessen das Problem der transintentionalen Effekte,

d. h. ungewollter und damit nicht intendierter Effekte im zwischenmenschlichen Handeln zu beobachten ist. Für Habermas die Verlängerung der Handlungsketten hin zu Strukturen, die mit handlungstheoretischen Mitteln wie der Intention individueller Akteure nicht mehr zu erklären sind. Für die Komplexitätstheorie die unüberschaubare Komplexität und Dynamik relationaler Netze, in denen „Kommunikations- und Transporttechnologie die Zahl und Häufigkeit von Netzwerkbeziehungen zwischen Menschen erhöht hat“ (Sawyer, 2010: 190), in denen Steuerungs- und Handlungsabsichten entweder fehl gehen, suboptimale Wirkungen zeitigen, aber auch die Systemtransformation anschieben können, auch wenn die Entwicklung so nicht intendiert war. Soziale Systeme, Teilsysteme oder Aggregate von Entitäten, wie auch immer diese Strukturgebilde genannt werden, zeigen einen „Charakter“, der mit der Aggregation von Intentionen als Summierung individueller Absichten nichts mehr gemein hat. Für Schimank, der auf eine pragmatische Integration von Systemtheorie und Akteurstheorien in einer akteurszentrierten Differenzierungstheorie abzielt, fehlt der Systemtheorie ein Akteursbezug, während bei den Akteurstheorien der gesellschaftliche Kontext, in dem sich Handeln vollzieht, nicht ausreichend beachtet wird. (Schimank, 2005: 150) Handlungs- und Systemtheorie, die auf ihre spezifische Weise soziale Gegebenheiten zu beobachten imstande sind, die der anderen Theorie nicht zugänglich sind, sollten wechselseitig bestimmte Einsichten der anderen übernehmen, z.B. das Prinzip der sozialen Differenzierung, weil „eine Kombination beider Perspektiven bessere Erklärungsleistungen erbringt als jede der beiden alleine.“ (Schimank, 2005: 145) Der Ansatz von Giddens und sein Dualitätstheorem der gleichzeitigen Ermöglichung und Restriktion werden verwendet, um die Gegenüberstellung von System und Akteur in einem einheitlichen Konzept zu verbinden. (Schimank, 2005: 87 f.) Aber auch die Weber'sche „Wertsphäre“,³⁵⁷ „Frames“ (Esser) und das „soziale Feld“ Bourdieus werden von Schimank (466) in vergleichender Weise herangezogen, bezogen auf die Unerbittlichkeit, mit der die dort geltenden

³⁵⁷ Die Wertsphären einer funktional differenzierten Gesellschaft sind soziale Gebilde eines besonderen Härtegrades. (vgl. Schimank, 2010: 469)

Leitwerte das individuelle Handeln prägen, sie sind „taken for granted“, latent wirksam und in der alltäglichen Aktivität zumeist jenseits einer reflexiven Kalkulation. Der Zwang, den z.B. der Kapitalismus bei Weber (Wirtschaft und Gesellschaft, S. 20) auf die Akteure ausübt, ist nicht als eigene kausale Kraft, sondern als so etwas wie „harte“ kausale Bedingungen (Greshoff, 2010: 243) zu verstehen, die dem Akteur die prinzipielle Wahlfreiheit lassen, auch gegen die z.B. Regeln des Marktes“ zu verstoßen, auf die Dauer allerdings um den Preis, aus dem Marktgeschehen ausgeschlossen zu werden, insolvent zu werden etc.. Diese Bedingungen sind als „Sinn-grenzen“ zu verstehen, deren angemessene oder opportunistische Respektierung den größten individuellen Erfolg versprechen oder mit den Worten von Esser (2004: 107) „der Einzelne fügt sich dieser Vorgabe meist bereitwillig oder wird dorthin mit dem sanften Zwang seiner eigenen Interessen an einer gelingenden Nutzenverfolgung gebracht“, stecken das Territorium einer Wertsphäre ab und halten sie dauerhaft aufrecht. Bei Schimank handelt der Akteur unter den Kontextbedingungen des jeweiligen Funktionssystems und trägt damit zu dessen Reproduktion bei, weil Akteure, „ihrem Handeln die Teilsysteme als Fiktionen³⁵⁸ zugrunde legen“ und damit den Anschein akteurloser Sozialität erzeugen (und reproduzieren). Denn die Logik der Teilsysteme besteht darin, die „Rahmenbedingungen absichtsvollen Handelns“ herzustellen und das gesellschaftliche Handeln im Sinne einer Negativauswahl zu konditionieren. (Schimank, 2006: 109) Hinzu kommt, dass die sog. transintentionalen Effekte den Anschein der Eigenständigkeit sozialer Prozesse noch verstärken. Seine These ist, dass sich soziales Handeln so vollzieht, „als ob die Wertsphären als Strukturgebilde ein Eigenleben, systemtheoretisch als „Autopoiesis“ teilsystemischer Kommunikation beschrieben, entfalten, das durch die Akteure nur exekutiert wird.“ (Schimank, 2010: 468) Teilsysteme wie z.B. das Recht, die Politik, die Wirtschaft prägen nachhaltig das Handeln der Akteure, sie sind selber aber nicht handlungsfähig. Schimank verweist auf Habermas, der ebenfalls handlungstheoretisch argumentiert, aber in der Moderne eine „Verlängerung der Handlungsketten“ (Elias, 1939) bis hin zur Unüberschaubarkeit der Handlungsfolgen entstehen sieht, die nicht in einer „locker-suggestiven Analogie“ (Schimank, 2010: 463) zum sozialen System aggregiert werden dürfen, sondern nach dem Begriff eines systemischen Zusammenhangs verlangen. (Habermas, 1981: 349) Die massenhafte Zunahme von Organisationen, ihr Größenwachstum und ihre Komplexität, sekundiert von einer globalen und immens beschleunigten Ausdehnung von Kommunikationssystemen verringern den Einfluss einzelner Akteure massiv. Sie tragen zwar noch zur Reproduktion der Sys-

³⁵⁸ Die Fiktion besteht in ihrer realitätsvereinfachenden subjektiven Vorstellung und in der intersubjektiven Gültigkeit: die Akteure bestätigen sich untereinander die Gültigkeit ihrer Vorstellungen. (Schimank, 469) Diese Vorstellungen können in ihrer situationsbezogenen Relevanz auch als „Frames“ bezeichnet werden.

teme bei, aber in so „infinitesimal kleinen Quanten“, dass sie als völlig intentionslose Evolution“ erscheint. (vgl. Schimank, 2005: 75) Diesen „composite actors“ kann man nach Schimank den Status intentional handelnder sozialer Akteure zubilligen.³⁵⁹ Die Teilsysteme werden in ihrer handlungsprägenden, aber nicht handlungsfähigen Art als „allgegenwärtige unbewegte Bewegter“ bezeichnet (Schimank, 2005: 222), ein Begriff aus der aristotelischen Physik (Aristoteles, Physik, Buch VIII), der dort eine Kraft bezeichnet, die alle Bewegung auf der Welt verursacht.³⁶⁰ Der rekursive Zusammenhang von Produktion und Re-produktion wurde bereits an anderer Stelle (Giddens) eingeführt, für Schimank ist die konsequente Dauerhaftigkeit dieser Rekursivität Ausdruck (und Anschein) der „teilsystemischen Autopoiesis“, deren teilsystemische Leitwerte in Gestalt verdinglichter Fiktionen³⁶¹ das Handeln vieler Akteure im Sinne einer „self-fulfilling-prophecy“ so prägen, dass die „Logik der Aggregation“ die Leitwerte und teilsystemischen Sinn Grenzen immer wieder aufs Neue und für zukünftiges Handeln bestätigt. (vgl. Schimank, 2010: 469)³⁶²

Die Position von Schimank wird von Schwinn kritisiert, der einwendet, dass es unzulässig ist, beide Theorien miteinander zu kombinieren. Mit dem Akteur in der Handlungstheorie zu beginnen und ab einer „komplexitätsbedingten sozialen Wasserscheide“, dann, wenn der Einzelne die Handlungsketten und –folgen nicht mehr überschaut, eine aggregierte Systemebene mit eigenen Selbstorganisationsfähigkeiten, ein selbstregulatives Systemgeschehen zu postulieren, ist unzulässig. (vgl. Schwinn, 2010: 452-453)

Ich möchte hier die Relevanz der intermediären Theorieansätze durch einen Exkurs zur Emergenz bekräftigen.

7.10.1 Exkurs: Emergenz

In der „Philosophie des Bewusstseins“ bezeichnet der ontologische Dualismus Bewusstsein und physikalische Welt als zwei unterschiedliche Substanzen, hingegen behauptet die „Identitätstheorie“, dass zwischen ihnen kein Unterschied besteht (on-

³⁵⁹ Dabei ist nicht jede Organisation zu jeder Zeit als „composite actor“ anzusehen, insbesondere nicht in Phasen innerer Widersprüchlichkeit, sondern nur dann, wenn ihr „als Handlungseinheit [eine] bestimmte Handlungsorientierung“ plausibel unterstellt werden kann, als Verfolgung einer sowohl nach innen als auch nach außen prägnanten gemeinsamen Zielsetzung. (vgl. Schimank, 200 : 293-294)

³⁶⁰ Dies darf nicht mit der christlichen ontologischen Vorstellung eines Gottes als Anfang, Ursprung und aktives Prinzip allen Seins missverstanden werden. Für Aristoteles war dies ein logisches Argument aus seiner *Bewegungslehre*: die Bewegung, immer von einem anderen Körper verursacht, muss logisch einen Anfang haben.

³⁶¹ Zu Rechtfertigung „argumentieren“ die Teilsysteme der funktional differenzierten Gesellschaft mit dem Effizienzargument: nur aus teilsystemischer Autonomie resultiert maximale Effizienz und Effektivität, die wiederum den Lebenswelten als Wohlstand zugute kommt. (vgl. Schimank , 2006: 10)

³⁶² Und auch die sog. Neofunktionalisten (Alexander z.B.) stehen vor der Aufgabe des klassischen Systembegriffs und formulieren, dass in Handlungssituationen eine prinzipielle Unterdeterminiertheit und Offenheit verbleibt, die Akteuren einen entscheidenden Spielraum geben, um Einfluss auf Ereignisse zu nehmen.

tologischer Monismus oder „Tokenidentitätsthese“), in ihrer Substanz wird die Welt als durchgängig physikalisch-materiell begriffen. Der sog. „Eigenschaftsdualismus“ hingegen als dritte (emergenztheoretische) Position geht zwar von einem ontologischen Monismus aus, formuliert jedoch, dass es Eigenschaften des Bewusstseins gibt, die sich nicht in der physikalischen Basis finden lassen, es gibt eine Differenz zwischen beiden Phänomenen, die sich nicht aufeinander reduzieren lässt.

Schon Durckheim hatte sich geweigert, das soziale Leben linear auf das Einzelbewusstsein zurückzuführen. Für Blau (1960) besitzen komplexe soziale Systeme, gleichwohl sie ihre Grundlagen (und Elemente) in einfacheren haben, ihre eigene Dynamik mit emergenten Eigenschaften. Auch wenn diese nur im Bewusstsein der Akteure repräsentiert sind, „die soziale Kraft, die es ausübt, (ist) jedem einzelnen Individuum gegenüber äußerlich.“ (Blau, 1960: 180, zit. in Grewe, 2010: 309) Soziale Phänomene besitzen nach dieser Auffassung Eigenschaften, die nicht mit den Eigenschaften der Elemente, aus denen sie bestehen, vergleichbar bzw. auf sie zurückführbar sind, z.B. externe strukturelle Beschränkungen, die auf Individuen als Restriktionen wirken.

Emergenz ist zu verstehen als eine Art Qualität wie eine Konfiguration mit bestimmten Eigenschaften oder Gesetzmäßigkeiten. Sie wird in der Grundidee damit erläutert, dass „beim Zusammenschluss von Komponenten (A-Ebene) zu einem System (B-Ebene) dieses System gänzlich neuartige, unerwartete Eigenschaften aufweist, die von der Ebene der Komponenten her grundsätzlich unverständlich, unableitbar und unvorhersehbar ist“, sowie, dass vom ihm Makrodetermination ausgeht, also das B-System einen kausalen Einfluss auf die A-Elemente ausübt. (Hoyningen-Huene, 2007: 191, zit. in Greshoff, 2010: 219) Diese Definition von Emergenz ist auch als „starke“ Emergenz im Gegensatz zu schwacher Emergenz zu bezeichnen.^{363 364}

Prinzipielle Unvorhersehbarkeit als zentrales Argument der Emergenz kann bezogen auf den Einfluss, den die Komponenten (A) auf das System (B) ausüben, differenziert werden, die Mikrodetermination. Die Varianten reichen von vollständigem Einfluss bis zu seinem Gegenteil und mittleren Positionen, hier insbesondere Sperry (1986: 286), der formuliert, dass die Kräfte und Gesetze von Mikroereignissen im Systemganzen beibehalten, aber durch „die Eigenschaften, Kräfte und Gesetze der Makroebene umgriffen und ersetzt, aber nicht unterbrochen werden.“ Weitere Positionen (hier: Mittelstraß, 1989: 130) setzen zwar eine Mikrodetermination voraus, aber eine Vorhersage von Eigenschaften der Systemebene ist trotzdem nicht mög-

³⁶³ Die Diskussionen um Emergenz sind außerordentlich kontrovers, was Kim (2008: 548) zu der Aussage veranlasste, „Manchmal hat man den Eindruck, das Einzige, was den Teilnehmern gemein ist, sei das Wort Emergenz“. Außerdem wird Emergenz, wie Hoyningen-Huene sagte, vielfach auf ziemlich unklare Weise verwendet.

³⁶⁴ Der Gegensatz von emergenten zu (lediglich) resultanten Effekten: diese sind per definitionum dann resultant wenn die Eigenschaften der Elemente universal gültigen Gesetzen folgen (z.B. einem Naturgesetz), invariant und wenn diese unabhängig vom Kontext sind. Beispiel: Auto

lich: die Position der „Emergenz im gleichsam prinzipiell-faktischen Sinne“, oder die Kenntnis des Systemganzen ergibt sich erst post factum, nach dem Auftreten der emergenten Phänomene.

Makrodetermination (Abwärtsverursachung) ist ein weiterer zentraler Begriff: auch sie ist durch verschiedene Varianten gekennzeichnet. Wir stellen hier wiederum Sperry vor, für den das System kausale Kräfte auf seine Komponenten ausübt, ohne deren eigene Kräfte zu ersetzen. Diese wirken weiter, werden aber (metaphorisch formuliert) durch „die emergenten Kräfte der höheren Ebenen (...) eingehüllt, überwältigt und ersetzt“. ³⁶⁵

Das System B kann kausale Kräfte auf seine Komponenten A ausüben und diese damit verändern, es kann aber darüber auch sich selbst verändern. Diesen Zusammenhang: $B_1 \rightarrow A_n \rightarrow B_2$ nennt man „Makrokausalität“. (Kim, Emergence, S. 558, zit. in Greshoff: 223) Für die Sozialwissenschaften relevant ist ein weiteres Beispiel für Emergenz, das Hoyningen-Huene nennt: „Emergente Eigenschaften der Teile“, der Systemkomponenten. Diese zeigen, wenn sie in das System integriert werden, neue, unerwartete Eigenschaften. Er nennt ein Beispiel aus der Ethologie: „Soziale Tiere in Gemeinschaft von Artgenossen verhalten sich ganz anders als einzeln, auch eine genaue Untersuchung des Verhaltens der Einzelindividuen lässt das Spektrum des sozialen Verhaltens nicht erschließen.“³⁶⁶ Dies ist ein Beispiel für Makrodetermination, weil „das Ganze kausal dafür verantwortlich ist, dass die Teile im Ganzen andere Eigenschaften zeigen als isoliert oder in andere Ganzheiten integriert.“ Dieses Beispiel passt gut zur Beschreibung von Integration in eine Gruppe bzw. von abweichenden Verhalten Einzelner in unterschiedlichen Gruppen, an denen sie teilhaben. Allerdings schränkt Hoyningen-Huene dies wieder ein und vermerkt, dass sich sowohl beim Rad als auch bei der Gruppe durchaus mikrodeterministische Gründe für das Verhalten finden lassen können.³⁶⁷ Beispiele für (echte) Makrodetermination sind wünschenswert, liegen jedoch seiner Meinung nach nicht vor.

Entscheidend, bezogen auf sozialwissenschaftliche Fragestellungen sind jedoch die sog. „Makrobedingungen“ als Kräfte, die einen entscheidenden Einfluss auf die Komponenten ausüben:

- Zwangsbedingungen (constraints) die von der Systemebene aus einen (gewissen) „Zwang zu Ordnung und Vereinheitlichung des unteren Niveaus ausüben“.
- Randbedingungen (boundary conditions), welche die Prozesse auf dem unteren Niveau steuern bzw. ihren Möglichkeitsspielraum einschränken.

³⁶⁵ Sperry nennt als gutes Beispiel für Makrodetermination das „hinabrollende Rad“: „Die Bewegung der das Rad aufbauenden Atome und Moleküle wird dabei durch die globalen Systemeigenschaften des Rads als eines Ganzen bestimmt und unabhängig von den Neigungen der individuellen Atome und Moleküle.“ Sperry 1986, 266,267

³⁶⁶ Hoyningen-Huene, Paul: http://www.zeww.uni-hannover.de/058_Hoyningen_Emerg.pdf: S. 16

³⁶⁷ Hoyningen-Huene, Paul: http://www.zeww.uni-hannover.de/058_Hoyningen_Emerg.pdf: S. 26

-eine neue Art des „Aufeinander-bezogen-Seins“. Veränderungen von Strukturrelationen oder Beziehungen auf der unteren Ebene wirken auf die Systemebene und bewirken dort eine „neue Art von Einheitsbildung“, indem sie das emergente Phänomen hervorbringen. (vgl. hierzu Hoyningen-Huene, Emergenz: 17,18)

Für Emergenz ist ihrer schwachen Form ist Reduktion der zentrale Begriff und heißt, das „etwas“ auf anderes zurückgeführt, also reduziert wird. Dieses Etwas kann ein komplexes Phänomen wie z.B. Bewusstsein sein, oder eine Institution, eine Organisation, soziale Gruppen bis zur Gesellschaft als Ganzes, das auf seine Elemente, z.B. ihre Mitglieder zurückgeführt werden kann. Bedingung a) keine Makrodetermination und b) B hat keine eigenen kausalen Kräfte, sondern diese residieren nur in A. Allein die Komponenten des Systems bestimmen die Systemeigenschaft. Anders gesagt, Wissen über B ist aus Wissen über A herleitbar. (vgl. Greshoff, 2010: 224)³⁶⁸

Wie ist die Art und Form der Einwirkung im Sozialen zu verstehen? Soziale Verhältnisse werden als relationale Beziehungen von mindestens zwei Akteuren verstanden, die ihre Handlungen aneinander wechselseitig ausrichten und abstimmen. Solange mehrere Akteure gemeinsam in einer Situation residieren, soll dies als „soziales Gebilde“ oder „soziale Struktur“ bezeichnet werden. Die Akteure sollen als A-Komponenten verstanden werden, die aber nicht irgendwelche Handlungen ausführen, sondern operative Handlungen bezogen auf eine konkrete soziale Situation.³⁶⁹

Sie orientieren sich dabei an Regeln und Normen unterschiedlichster Art wie Aufforderungs- und Bewertungsnormen, mit starken oder schwachen Sanktionen, nehmen Situationsdeutungen mit praktisch-interpretativen Wissen vor dem Hintergrund kollektiver Wissensordnungen vor und agieren mit körperlicher Performance, zumeist unreflektierte Praktiken des Alltagshandelns. Wichtig hierbei ist, dass diese Deutungen sich zum Zeitpunkt t_0 als soziale gültige Zuschreibungen für die Akteure erweisen und dadurch Bestandteil ihrer Erwartungserwartungen sind. Die Situationsdeutung kann man mit Esser auch als „frame“ bezeichnen, sie kann aber auch, sobald wir die Gesamtheit der o.g. Einflüsse wie Regeln, Normen, Wissensordnungen, Symbole etc. als Eigenschaften der „sozialen Struktur“ betrachten, als „kausale Kraft“ bezeichnet werden. Als Makrodetermination meiner Auffassung nach im Sinne von Sperry, für den das System kausale Kräfte auf seine Komponenten ausübt, ohne deren eigenen Kräfte zu ersetzen. In einer stabilen Interaktion werden sowohl die Erwartungen als auch die Situationsdeutungen bestätigt, welche wiederum als Erwartung in eine ähnliche oder gleich gedeutete Situation eingehen, der rekursive Prozess rekuriert auf seine Anfangsbedingungen. In einer vereinfachenden Darstel-

³⁶⁸ Für Greve stellt sich die Reduktionsproblematik in der Soziologie nicht, weil „soziale Phänomene grundlegend aus Konstellationen von Individuen und individuellem Handeln bestehen.“ (Greve, 2011:314)

³⁶⁹ Es wäre daher auch zulässig, nicht die Akteure, sondern ihre Handlungen als A-Komponenten (oder A-Phänomene) zu bezeichnen. Die Handlungen, die ausgeführt werden, sind konstitutiv für die Struktur eines sozialen Gebildes (B) oder eines sozialen Phänomens (B) oder einer sozialen Struktur (B).



lung sei angenommen, dass ein Akteur die Erwartungen der anderen, in der Situation beteiligten Akteure nicht bestätigt, er nimmt eine Änderung vor. Diese Änderung kann unterschiedliche Ursachen haben, wie z.B. ein aktiver Widerstand gegen eine „gültige“ Regel, ein Fehler oder der Versuch, die Situation für alle Beteiligten neu zu definieren. Der Prozess des Handelns kann äußerst vielseitig und komplex sein, wie unter 7.6 beschrieben. Auch wenn die Intentionen der Akteure – aus welchen Motiven auch immer – auf Erfüllung der sozialen Ansprüche, wie sie in der Situation und ihrer Deutung enthalten ist, gerichtet sind, kann die Durchführung zu abweichenden Ergebnissen führen. Entscheidend ist nun, dass sich die bislang gültigen Strukturen des sozialen Gebildes erst dann ändern, wenn auch die anderen beteiligten Akteure die neue „Definition“ in ihre strukturelle Orientierung für diese Situation aufnehmen, wenn sie ihre strukturelevanten Erwartungen modifizieren. Breitet sich die neue Situationsdefinition weiter aus und umfasst auch andere Akteure, die erst zukünftig in einer solcherart modifizierten Situation handeln werden und die neue Situationsdefinition in ihren Deutungsrahmen übernehmen, ist es zu neuen sozialen Strukturen gekommen.

Hierzu ein Beispiel: Für Assistenzärzte, also Ärzten in Ausbildung zum Facharzt in Krankenhäusern war es bis vor 10 Jahren noch selbstverständlich, dass sie in ihrer Ausbildung zum Facharzt an einem Krankenhaus erhebliche Arbeitsstunden zu leisten hatten, teilweise bis zu 70 Stunden in der Woche einschließlich der sog. Bereitschaftsdienste, die sie in der Woche oder am Wochenende ein oder mehrere Tage auch in der Nacht beschäftigten. Hierfür haben sie auch zusätzliches Einkommen erzielt. In der Arbeitsorganisation von Krankenhäusern war es selbstverständlich, dass Assistenzärzte sich diesen Regeln unterwerfen. Auch Managementschwächen und andere Organisationsfehler, die sich in der Arbeitsorganisation niederschlugen, wurden regelmäßig von dieser Berufsgruppe aufgefangen, die für ihre angestrebte Qualifikation als Facharzt von der Abteilungsleitung abhängig war. Diese stellte Zeugnisse aus, bestätigte die Zahl der notwendigen Untersuchungen, Eingriffe etc., die von den Ärztekammern als Voraussetzung für die Zulassung zur Prüfung gefordert werden. Für einen Assistenzarzt gehörte es bis vor einigen Jahren noch zur selbstverständlichen Deutung der Situation „Arbeit und Ausbildung im Krankenhaus“. Dies änderte sich aber schrittweise, weil die nachrückenden (in den 80er Jahren geborenen, in der Elterngeneration der kulturellen Revolution der 60er und 70er Jahre und im Klima des Neoliberalismus der 90er bis heute sozialisierten) Ärzte andere Erwartungen kommunizierten: sie ermächtigten einen Berufsverband (Marburger Bund) dazu, sie als Gewerkschaft zu vertreten und erreichten schrittweise (vor dem Hintergrund einer neuen EU-weiten Regelung zur Arbeitszeit, die auch auf einer Klage von spanischen Ärzten beruhte) relevante Veränderungen der Arbeitssituation, des Einkommens und der Ausbildung. Die Zahl der Ärzte, die nach einem Studium alternative Beschäftigungen (Pharmaindustrie, Verbände z.B.) suchten, stieg stark an, ebenso der Wechsel ins europäische Ausland. Die inländische Nachfrage nach Ärzten für die Gesundheitsversorgung stieg mit der Zahl der offenen Stellen, weil sowohl die neue Regelung zum Arbeitsschutz kürzere Wochenarbeitszeiten verlangte und damit mehr Personal erforderte, als auch die Nachfrage der Ärzte signifikant sank. Wegen der sich hier entfaltenden Schere wurde es für Einrich-

tungen zunehmend schwieriger, ihren notwendigen Personalbestand zu halten. Teilweise war (und ist) der Betrieb einzelner Abteilungen akut gefährdet. Ärzte fordern heute kürzere Arbeitszeiten, geringe Bereitschaftsdienste und eine qualifizierte Ausbildung und die Einrichtungen beeilen sich, diesen Vorstellungen entgegenzukommen. Organisierte Assistentenvertretungen zur Dienstplanung und Ausbildung und die Mitarbeit in Betriebsräten sind neue Erscheinungen, die in den 90er Jahren noch undenkbar schienen. Hierbei hatten geänderte Vorstellungen zur Work-Life-Balance einen entscheidenden Einfluss, hedonistische Vorstellungen, die einer aktiven Freizeit und sonstigen, nicht mit dem Beruf verbundenen Interessen eine wichtige Bedeutung zumaßen aber auch die konsequente kurzfristig orientierte (materielle) Nutzenmaximierung als (postmoderner) Arbeitskraft-Unternehmer wurden sichtbar, eine neue Deutung der Situation wurde durchgesetzt und wird heute auch von den Betrieben, heißt, den Mitarbeitern anderer Berufsgruppen und den Hierarchien der Leitungsstrukturen prinzipiell anerkannt.³⁷⁰

Anders ausgedrückt: wird einer größeren Zahl von Akteuren, die sich bisher an etablierten Deutungsinstanzen und in einer Logik der Angemessenheit „schwarmtheoretisch“ an den jeweils nächsten Akteuren orientiert haben, langsam klar bzw. entsteht ein Diskurs darüber, dass die Deutungen einschließlich der Regelbefolgung nicht mehr akzeptable Ergebnisse zeitigt, beginnen die Akteure in alternativen Regelszenarien zu denken, neue informelle Regeln zu erfinden, neue Leitbilder und Themen oder „frames“ diskursiv zu erkunden. Sobald sie beginnen, ihre „mental models“ zu ändern, verlagert sich das kohärenzerzeugende Moment von „normativer Erwartung“ zu „kognitiver Erwartung“ und es entsteht im Netzwerk ein (kontingenter) Suchprozess, eine Tendenz zu einer neuen Institutionalisierung, zu einem neuen „shared mental model“ (North, 1990), das nicht nur materielle Nutzenoptimierung meint, sondern das ganze Spektrum des individuellen Nutzens, wie z.B. „work-life-balance“ oder Anerkennung, umfasst. Die wechselseitige Kontingenz in diesem Prozess wird erst durch Etablierung eines neuen kohärenzstiftenden „shared mental model“ beendet.

Schwache Emergenz wird in der Sozialwissenschaft mit der Aufwärtsverursachung (Mikrodetermination) von Handlungen, der von unten nach oben verlaufenden Erzeugung von Systemeffekten verbunden. Die Systemeigenschaften lassen sich zwar nicht durch die Eigenschaften der Systembestandteile, aber durch deren Handlungen und Interaktionen erklären. Für den nichtreduktiven Individualismus haben soziale Phänomene, die kausale Wirkungen auf einzelne Individuen ausüben, ihre Grundlage in individuellen Handlungen, gleichwohl sind sie nicht darauf reduzierbar. Thesenartig zusammengefasst bedeutet dies: a) soziale Eigenschaften sind gemäß dem „onto-

³⁷⁰ In den letzten Jahren ist zunehmend auch der Typus des Arbeitskraftunternehmers in Erscheinung getreten, der bestrebt ist, maximales materielles Einkommen zu realisieren und seine Loyalität für den Betrieb, seine Perspektive auf langjährige Karriereplanung und Zugehörigkeit dramatisch zugunsten kurzfristiger materieller Einkommensmaximierung veränderte.

logischen Monismus“ immer in Individuen realisiert, b) gleichwohl ist es möglich, soziale Eigenschaften höherer Ebenen als irreduzibel zu verstehen und c) dass die sozialen Eigenschaften kausale Einflüsse auf individuelle Eigenschaften ausüben, die These des „Makrodeterminismus“. (vgl. Greve, 2011: 312)

Für Greshoff (2010: 226) z.B., der von einer Position des methodologischen Individualismus aus argumentiert, ist eine „Änderung von sozialen Strukturen nur über eine Veränderung der diese Strukturen ausmachenden Erwartungen der Akteure“ möglich, hiermit residieren die Systemeigenschaften sozusagen in den Erwartungen (Kognitionen) der Akteure und eine eigenständige Systemebene B ist nicht denkbar. Konsequenz daher auch seine Definition der B-Ebene: dieses besteht aus „wechselseitig aufeinander ausgerichteten, aneinander anschließende Handlungen mindestens zweier personaler Prozessoren“ (ebd. 227) einschließlich gleichgerichteter Erwartungserwartungen. In einem ähnlichen Sinne auch Esser, der formuliert, dass es nicht die Makrosachverhalte „sui generis“ sind, die einen sozialen Prozess vorantreiben, sondern die individuellen Akteure, deren Probleme und Situationsdeutungen. (Esser, 1999: 26) Die in der Situation wirkenden Kräfte, Bedingungen oder Gegebenheiten sind lediglich Restriktionen, aber keine kausalen Kräfte.

Für Sawyer (2011: 217 f.) hingegen entfalten ´frames´ autonome kausale Kräfte, die direkt in interaktiven Prozessen als Restriktion (und Ermöglichung) wirken. Diese kausale Kraft entfalten die frames aber erst, sobald sich der Akteur an ihnen in seiner Entscheidung orientiert. Greshoff hingegen beklagt, dass die Zusammenhänge für eine Abwärtsverursachung zwar immer wieder behauptet, aber selten beispielhaft gezeigt werden, so auch bei Sawyer, der dies lt. Greshoff nur postuliert, aber nicht näher expliziert.

Wie kann die Bedeutung von mikro-makro-mikro-Determination in einer akteurszentrierten Sichtweise beurteilt werden? Hier können mehrere Argumentationslinien entfaltet werden. Solange sich die Diskussion in einem durch die jeweils konträren Positionen von Voluntarismus und Funktionalismus/Strukturalismus (grob) abgesteckten Rahmen bewegen (Fremdbestimmung ja oder nein), wirkt die Argumentation wie ein Reflex auf Grundlagenpositionen und verliert dabei den Blick auf die Sphären, die sich dazwischen entfalten. Dabei ist es gerade der Emergenzbegriff, wie Hoyningen-Huene schreibt³⁷¹, der geeignet ist, Positionen zwischen etablierten Alternativen zu artikulieren.

Das Soziale entsteht nach der einen Theorietradition aus der Relation von Alter und Ego als Theorie der Intersubjektivität mit ihren Zentralbegriffen wie „Interaktion, Kommunikation, doppelte Kontingenz“, in der anderen Denktradition der „anonymischen Sozialtheorie“ (Fischer, 2010: 139), nimmt ein „Transsubjektives“

³⁷¹ Hoyningen-Huene, Paul: http://www.zeww.uni-hannover.de/058_Hoyningen_Emerg.pdf: S. 5

den Platz und die Rolle des (personalen) Anderen ein, wie die „soziale Tatsache“ Durckheims, das „System“ Luhmanns, der „Diskurs“ Foucaults, die „Institution“ (Gehlen) oder die „Verhältnisse“ von Marx, sie bilden die Relation zu Ego, der hier zu meist unterworfen, formiert, gezwungen, mindestens aber determiniert erscheint. (vgl. hierzu Fischer, 2010: 138-139) Zentralbegriff bezogen auf das einzelne Subjekt ist für beide Traditionen die „Autonomie“: Vertreter des Strukturparadigmas in der Soziologie betonen seit jeher die ontologische Autonomie des Sozialen, also Institutionen, Organisationen, Netzwerke oder Gruppen und ihren Einfluss auf den Einzelnen.³⁷² Beim Interaktionsparadigma stehen intersubjektive Prozesse und Mechanismen im Vordergrund und hier wird gerade der o.g. Einfluss des Sozialen bezweifelt. Soziale Wirklichkeit wird durch interpretierendes Handeln miteinander interagierender Subjekte geschaffen und Makroeffekte wirken niemals direkt, sondern nur über Interpretationen der handelnden Individuen.

Das Soziale wird als Abstraktion aufgefasst, als „Struktur, die in den Akteuren virtuell“ vorhanden und durch Handeln aktualisiert wird, als „Habitus“, die Verinnerlichung der Inkorporation des sozialen Feldes, das durch Rekursivität der Reproduktion begründet, dass diese Strukturmomente nicht außerhalb der Akteure zu verorten sind.³⁷³

Emergenztheoretiker (hier: Sawyer) kritisieren an beiden Paradigmen, dass es bis heute nicht überzeugend gelungen ist, den Übergang von der Mikrosphäre zur Makroebene und vice versa zu erklären. Er betont, dass sich die Ergebnisse von Prozessen, an denen menschliche Akteure beteiligt sind wie z.B. Gruppenaktivitäten, aufgrund der potenzierend wirkenden Kombinationen der Einzelaktivitäten, nicht vorhersagen lassen. Der Ansatz des methodologischen Individualismus mit seiner Focussierung auf Individuen und ihre Interaktionen ist daher nicht ausreichend, emergente Phänomene zu erklären. Beim Interaktionsparadigma fehlt eine Theorie darüber, wie Interaktionsprozesse zu sozialen Phänomenen führen und diese wiederum auf die Akteure zurückwirken. Der Begriff des „generalisierten Anderen“ bei Mead z.B. suggeriert, dass sich das Gesellschaftliche gleichsam als „gleitendes Resultat“ (Fischer, 2010: 149) der vielen Anderen aus dem Verhältnis zwischen Ego und dem Anderen ergibt.³⁷⁴

Blumer, Berger & Luckmann (Internalisierung, Objektivation, Externalisierung) sowie Giddens und Bourdieu haben diese Fragestellung mit ihrer „Dualität von Struktur“

³⁷² Hierfür stehen sowohl der Strukturalismus, des Institutionalismus und die Systemtheorie als auch die Vertreter der RCT, wobei letztere in individualistischer Weise Strukturen für ein Epiphänomen halten, aber alle in der Ablehnung der Bedeutung der vorrangigen intersubjektiven Interaktion vereint sind.

³⁷³ Letztere sind vor allem die Schule des symbolischen Interaktionismus (z.B. Mead, Cooley), aber auch Bourdieu und Habermas, die Ethnomethodologie und die Konversationsanalyse.

³⁷⁴ ...dass man zur Haltung der Gruppe im Unterschied zu der eines einzelnen Mitglieds gelangt – nämlich zum „verallgemeinerten Anderen“. (Mead, 1969: 302)

und dem Habitus-Konzept in vergleichbarer Weise zu beantworten versucht. In der RCT wird mit der „Logik der Aggregation“ (Aufwärtsverursachung) und der „Logik der Situation“ (Abwärtsverursachung) ein solcher Mechanismus gezeigt, der Makro- wie Mikrophänomene erzeugt. Elias (1970: 100) hatte übrigens mit seiner Soziologie der Figurationen Verflechtungszusammenhänge beschrieben, die aus handelnden Menschen entstanden sind und übersubjektive Qualitäten aufweisen: Strukturzusammenhänge, die nicht intentional geplant oder vorhersehbar waren, die eine Art Autonomie gewinnen, welche sie unabhängig von den Akteuren macht. Die einen Einfluss auf Menschen ausüben in dem Sinne, dass es sie dazu zwingt oder „anhält“, in spezifischer Weise zu handeln. Wir sehen hier sowohl Aufwärtsverursachung: Mikrodeterrmination im Sinne von „schwacher Emergenz“ als auch Abwärtsverursachung (Makrodetermination) im Sinne von Sperry.

a) Der Akteur wählt den „frame“ und entscheidet sich hiermit für eine bestimmte, für sein nachfolgendes Handeln relevante Situationsdeutung. Hinter dieser Formulierung steckt offensichtlich eine nicht explizierte Auffassung von individueller Autonomie. Die Tatsache der individuellen Entscheidung kann jedoch nicht mit Autonomie gleichgesetzt werden, wie der Begriff der individuellen Entscheidung suggeriert. Die Freiheit des Einzelnen besteht zwar in der Wahl einer Alternative, aber er kann nicht qua Willensakt sich und seine Welt neu erschaffen. Bedorf (2010: 28) schreibt, dass die Freiheit des Subjekts keine Freiheit eines autonomen Subjekts ist: „es beginnt sein freies Handeln nicht bei sich selbst, im reinen Anfangen-Können [...] sondern im Antworten auf eine Vorgängigkeit, die es selbst nicht gesetzt hat.“ Die Welt ist bereits da, wenn der Einzelne die Bühne des Lebens betritt und setzt ihm einen Rahmen des Denkens und Handelns. Was von dem Einzelnen subjektiv als Lebenswelt erfahren wird, ist gleichzeitig sozial konstituiert, Ergebnis gesellschaftlichen Handelns und vergesellschafteter Erfahrung. Freiheit ist der kreative Spielraum, die Antworten auf die Anforderungen oder Ansprüche der Situation selbst zu erfinden, doch diese Antworten bewirken mit Ausnahme der widerständigen, der spontanen, intuitiven und kreativen Einfälle, die Ordnungen schöpferisch transformieren können, zumeist eine Reproduktion der (vorgängigen) Alltagswelt. Autonomie verwirklicht sich nicht in uneingeschränkter Intentionalität, in freier Verfügung über die Welt oder die Anderen, sondern ist immer schon von Heteronomie durchzogen, durch Ansprüche oder Zumutungen anderer oder der Situation. Jeder ist unvermeidbar in vielfältige Beziehungen eingebunden und häufig auch mit widersprüchlichen Anforderungen konfrontiert (oder verführt). Autonomie oder ungezwungene, freie Verwirklichung der Persönlichkeit kann, wie Straub (2006:65) formuliert, daher auch nur verstanden werden, wenn der „disjunkte Gegensatz von Autonomie und Heteronomie, Autarkie und

Dependenz aufgegeben wird". Wenn wir konstatieren, dass die Beziehungen der Menschen zur Welt durch kollektiv erzeugte symbolische Sinnsysteme oder Wissensordnungen vermittelt wird, dass Diskurse eine performative, wirklichkeitskonstituierende Macht entfalten können, dann zeigt dies, dass das individuelle Handeln von „ursprünglicher „ Sozialität geprägt ist, durch den Bezug auf Andere und eine ursprüngliche Gegebenheit in der Welt des „Wir-Modus“ prägt, Verkettungen gegenseitiger Erwartungen, ein gemeinsames Deutungsschema. Heideggers „Mit-Sein“ betont die Verbundenheit mit Anderen im gemeinsamen „Eingelassen-Sein“ in die Welt, mehr jedoch und vor allem konfliktreicher Sartre: für Sartre erhält ein Subjekt sein Selbst nur durch den „Blick“ der Anderen. (Sartre, 1966: 468). Dieser ist jedoch kein passiv-Anderer, sondern ein „aktiver Subjekt-Anderer“, dessen Blick das Subjekt begrenzt, fixiert und einschränkt. Der offene Möglichkeitsraum des Einzelnen wird durch das „Erblickt-werden“ des Anderen eingegrenzt. Konträr wiederum Buber, Honneth und Winnicott: im Ereignis der lebendigen Begegnung von Alter und Ego als Freunde oder Liebende kann die weitgehende Attributierung von positiven Eigenschaften ohne (ständigen) Bewährungszwang und die unmittelbare Bejahung ihres Daseins (Simone Veil), die Anerkennung des „unausgeschöpften Möglichkeitsraum“ des jeweilig Anderen die Subjekte zur Entfaltung ihres inneren Potenzials ermächtigen. Identität kann sich nur in Bezug zum Anderen herausbilden, dieser ist jedoch nicht als singular, sondern in einer Pluralität von Anderen zu sehen: Sozialität, nicht Autonomie, ist die anthropologische Konstante menschlichen Weltzugangs.

b) Die Annahme, dass autonome kausale Kräfte die Wahlentscheidungen von Individuen beeinflussen, wird durch die „Theorie des Dritten“ zumindest prinzipiell gestützt. Die Figur und Funktion des Dritten ist in den letzten Jahren in den Sozialwissenschaften intensiv diskutiert worden. (vgl. Bedorf/Fischer/Linemann, 2010, Einleitung und die dort verzeichneten Hinweise) Die (dyadische) Sozialtheorie kreiste bisher vornehmlich um die Figur des Anderen, wie sich in den dyadischen Leitbegriffen von z.B. „Intersubjektivität, Wechselwirkung, Interaktion, doppelte Kontingenz oder Kommunikation“ zeigt, der Relationstypus der Sozialtheorie ist Intersubjektivität (vgl. Fischer, 2010: 133, 135)³⁷⁵ Für Weber ist soziales Handeln auf einen (oder mehrere) personale Andere bezogen und in seinem Ablauf orientiert, (Weber, 1980) und dies ist ein Intersubjektivitätsverhältnis zwischen einem Akteur und (mindestens) einem Anderen. Das Soziale überhaupt entsteht nach dieser Tradition aus der Relation von Alter und Ego als Theorie der Intersubjektivität. Die Figur und die Funktion des „Dritten“, als personalen Dritten neben dem „Transsubjektiven“ einzuführen,

³⁷⁵ Sprache und Dialog sind im „linguistic turn“ die Elemente, mit der sich die Philosophie von einer Begründung im selbstreflexiven Subjekt zur intersubjektiven Vermitteltheit aller Erkenntnis transformierte. (Fischer, 2010: 136)

ist auf Simmel und Freud zurückzuführen.³⁷⁶ Der Dritte verkörpert den Übergang vom Besonderen zum Allgemeinen, er verkörpert eine übergeordnete, objektivierende Perspektive, wie z.B. der „eingebildete Dritte“ als Leitfigur richterlicher Entscheidungen. Die Rede ist hier von der Berufung auf „die guten Sitten“, den „ordentlichen Kaufmann“, dem „durchschnittlichen, umsichtigen Menschen“, er ist eine normative Leitfigur mit idealisierenden Handlungsmustern, eine Orientierung. (vgl. Bedarf, 2010: 20) Diese normative Leitfigur ist einerseits wandlungsfähig und muss es auch sein, denn ohne eine Praxis, die auf sie verweist, bleibt sie leer. Weitere Beispiele sind Mead, der mit seiner Figur des „generalisierten Anderen“ ebenfalls eine Figur des Dritten in die Vermittlung zwischen Selbst und (konkretem) Anderen in die Argumentation einbringt. Auch Hegel mit dem Herr-Knecht-Verhältnis: der Dritte ist in der Demonstration von Macht die Minimalform eines Publikums, ohne den das Hegelsche Herr – Knecht – Verhältnis leer läuft.

Die Figur des Dritten ist notwendig, um die Institutionalisierung plausibel zu beschreiben, die dann auftritt, wenn über die intersubjektive Festlegung von Regeln und Normen, Deutungen und Symbolisierungen hinaus diese von Anderen übernommen werden, denn die bislang gültigen Strukturen des sozialen Gebildes werden sich erst dann ändern, wenn – wie oben bereits beschrieben – auch die anderen beteiligten Akteure die neue „Definition“ in ihre strukturelle Orientierung für diese Situation aufnehmen, wenn sie ihre strukturelevanten Erwartungen modifizieren. Gleich, ob dies als Institutionalisierung, Objektivierung oder Transsubjektivierung bezeichnet wird, die Figur des Dritten ist der „missing link“ (Fischer, 2010: 145) zwischen Handlungs- und Systemtheorie, zwischen Interaktion und Institution, zwischen Dialog und Diskurs. Simmel nannte den Dritten eine „formal soziologische Bereicherung“ und seine typologische Vielfalt tritt gleichberechtigt neben dyadischen Figurationen mit Dialog, Kooperation, Vertrag, Anerkennung, Liebe und Konflikt. Als Figuration des Dritten der Dritte als Gesprächsthema, als Stellvertreter, Repräsentant, Beobachter, Zeuge, Bote, Leitfigur, Intriganten, Vertrauten, Verbündeten, Agenten, Konkurrenten und Rivalen, Schiedsrichter, Vermittler, Mediator, Sündenbock und gemeinsamer Feind oder Freund. Der Dritte produziert neue Funktionen und Konfigurationen als der Andere und ist die denotwendige Ergänzung zur Alterität, um Vergesellschaftungsprozesse aus der Intersubjektivität heraus zu beschreiben. Die oben genannte Argumentation, dass die B-Ebene, das soziale Gebilde, Strukturen oder Phänomene aus „wechselseitig aufeinander ausgerichteten, aneinander anschließenden Handlungen mindestens zweier personaler Prozessoren“ (Greshoff, 2010: 227) einschließlich

³⁷⁶ Simmels Theorie der Wechselwirkung, in der er eine Vielzahl von Funktionen des Dritten analysiert hat, gilt als Vorläufer der heutigen Diskussion um den Dritten. (Simmel, 1908: Soziologie) Freud mit der ödipalen Konstellationsanalyse familialer Sozialisationsdramen.“ (Freud, 1930/1916, zit. Fischer, 2010: 139)

gleichgerichteter Erwartungserwartungen besteht, lässt damit unberücksichtigt, dass der Komplex von Erwartungserwartungen einen Schritt neben Ego und Alterität, einen Schritt über den Anderen hinaus bedeutet, die Repräsentation der Gesellschaft im Einzelnen, die sich ihm als kausale Kraft präsentiert (entgegenstellt).

In realen Sphären oder funktionalen Teilsystemen der Gesellschaft wie des Rechts, der Medien, der Wirtschaft oder Politik agieren die einzelnen handelnden Akteure so, dass sie „in ihren spezifisch codierten Erwartungserwartungen die Erwartungen eines Dritten systemisch mit erwarten“ (Fischer, 2010: 153), jede Aktivität von Alter und Ego ist, wie er schreibt, bereits „observiert durch die Beobachtung von einer immanenten dritten Position aus“, Gesellschaft ist der „generalisierte Dritte“.

7.11 Ergebnis

Die Mehrzahl der Sozialwissenschaftler teilen die Behauptung, dass soziale Kausalität immer an individuelles Handeln gebunden ist und vermeiden damit eine Hypostasierung sozialer Phänomene, andererseits sind sie auch bereit anzuerkennen, dass es irreduzible soziale Eigenschaften gibt. Kann denn die kausale Kraft von Emergentien allein durch individuelle Repräsentationen und subjektive Interpretationen erklärt werden? Die Strukturiertheit des Sozialen und seine Dauerhaftigkeit bestehen in der Repetitivität routinierter Handlungen. Veränderung oder die „Destabilisierung der Struktur im Durchbrechen der Routinen“ (Reckwitz, 2004: 324) ist weder rätselhaft noch unerwünscht, sondern Ergebnis unterschiedlicher Herausforderungen im Vollzug des Lebensprozesses. Die MSE erklärt das Handeln wie auch den Strukturwandel methodologisch-individualistisch aus den Handlungen einzelner Akteure, die individuelle Situationsdefinitionen zur Orientierung und Selektion vornehmen – dabei sind die Strukturen über Frames und Scripte in den Akteuren repräsentiert. Ähnlich wie bei Giddens, für den Strukturen „Regel-Ressourcenkomplexe“ sind, die in den Erinnerungsspuren präsent und nur durch das Handeln der Akteure aktualisiert werden, sind Strukturen bei Esser im wesentlichen sozial gültige Erwartungen, die durch das Handeln aktualisiert werden. Die soziale Situation ändert sich nicht allein durch die „Aktualisierung der Handlung“, sondern erst durch eine beginnende Institutionalisierung, dann, wenn dieses Handeln von Anderen (Plural!) als „Selbstbeschreibung von sozialen Gebilden“ zugerechnet und rezipiert wird, also als sozial geteilte und sozial gültige Interpretation der Situation anerkannt und im Handlungsregime Anderer umgesetzt wird. Veränderungen, die letztlich zu (aggregierten) sozialen Situationen führen, basieren auf iterativen individuellen Framingprozessen, als Folge „aneinander anschließender Operationen unterschiedlicher Akteure“. (Greshoff, 2006: 7) Das gilt auch dann, wenn diese individuellen Definitionen „nicht-intendiert“ waren und sich eine Veränderung langsam und schrittweise aus nicht-intendierten Handlungen aktu-

alisiert. „Strukturen sozialer Gebilde [sind] wesentlich (...) sozial gültige Erwartungen“ (...) und Änderung von Strukturen erfolgen über die Veränderung dieser Erwartungen (vgl. Greshoff, 2006: 6) und in der Folge geänderter Selektionen. Bourdieu hatte die Wirkung der sozialen Felder in ihrer den Habitus bestimmenden Bedingtheit beschrieben und damit eine „substantialistische“ Betonung formuliert, die gut zu der Aussage passt, dass Eigenschaften auf höheren Ebenen über eigene kausale Kräfte verfügen und nichtintendierte emergente Effekte auslösen, die auch dann wirken, wenn die Einzelnen nichts, oder nur wenig davon wissen. (vgl. Sawyer, 2010: 209)

Ich schlage vor, Mikrodetermination im Sinne von Sperry zu verwenden. Hier konstituieren die Eigenschaften und Gesetze der Mikroebene (soziale Erwartungen und entsprechendes Handeln) die Systemebene in dem Sinne, dass die Kräfte und Gesetze von Mikroereignissen im Systemganzen beibehalten, aber durch „die Eigenschaften, Kräfte und Gesetze der Makroebene umgriffen und ersetzt, aber nicht unterbrochen werden.“ Ebenso Makrodetermination wiederum im Sinne von Sperry, für den das System kausale Kräfte auf seine Komponenten ausübt, ohne deren eigene Kräfte zu ersetzen. Die Eigenschaften, Kräfte und Gesetze der Makroebene umgreifen und ersetzen die der Mikroebene, unterbrechen sie aber nicht. Diese wirken weiter, werden aber (metaphorisch formuliert) durch „die emergenten Kräfte der höheren Ebenen (...) eingehüllt“. Diese Makrodetermination wird durch „Makrobedingungen“ ergänzt, Kräfte, die einen entscheidenden Einfluss auf die Komponenten ausüben:

- Zwangsbedingungen (constraints) die von der Systemebene aus einen (gewissen) Zwang zu Ordnung und Vereinheitlichung des unteren Niveaus ausüben.
- Randbedingungen (boundary conditions), welche die Prozesse auf dem unteren Niveau steuern bzw. ihren Möglichkeitsspielraum einschränken.

Der disjunkte Gegensatz von Autonomie und Heteronomie, Autarkie und Dependenz ist ebenso aufzugeben wie der zwischen System, Diskurs, Institution und Akteur, denn dessen Autonomie ist immer schon von Heteronomie durchzogen, durch Ansprüche oder Zumutungen Anderer und Dritter oder der Situation. Das Soziale wird als Abstraktion aufgefasst, als „determinierende“ Struktur, die in den Akteuren virtuell vorhanden und durch Handeln aktualisiert wird, als „Habitus“, die Verinnerlichung der Inkorporation des sozialen Feldes, das durch Rekursivität der Reproduktion begründet, dass diese Strukturmomente nicht außerhalb der Akteure zu verorten sind. Hiermit ergibt sich ein rekursiver Zusammenhang³⁷⁷ zwischen den Systemebenen, die Mikro-Makro-Kausalität. Beide Systemebenen wirken aufeinander, ohne sich gegenseitig zu ersetzen. Wenn eine Einheit (B) auf seine Komponenten (A), aus denen

³⁷⁷ Rekursion: Die iterative Anwendung einer Operation oder Transformation auf ihr eigenes Resultat. Übertragen auf soziale bzw. organisationstheoretische Zusammenhänge bezeichnet Ortman solche Reproduktionsprozesse als rekursiv, für die gilt, dass sie in der Weise zirkulär sind, dass die Resultate der Prozesse in die iterativen Runden der Reproduktion als Grundlage eingehen. Die zwei Seiten eines Verhältnisses sind einander wechselseitig sowohl Grundlage als auch Resultat. (Ortman, 1995, S. 81 f).

es zusammengesetzt ist, so einwirkt, dass diese Komponenten beeinflusst werden und veränderte Eigenschaften aufweisen, dann wird hiermit ein dynamischer Prozess in Gang gesetzt, der schrittweise beide Ebenen verändern kann. Dies ist ein iterativer, dynamischer Prozess, der in einer rekursiven Schleife operiert, nicht auf die Anfangsbedingungen rekurriert, sondern auf den jeweils gegebenen Systemzustand der Elemente und dessen Ergebnisse und dessen Prozessdynamik nicht vorhersehbar ist. Reproduktion und Strukturwandel gleichermaßen. Die Komponenten, also Individuen, sind keine Automaten mit fixierten Eigenschaften, sondern besitzen einen prinzipiellen Verhaltensspielraum, um Widerstand leisten können, kreative, spontane Einfälle zu realisieren und natürlich Fehler zu machen. Die Abwärtsverursachung durch das System B trifft auf Komponenten, die hiervon abweichende Ergebnisse in ihrem Handeln realisieren können und einen veränderten Systemzustand B herbeiführen können. Das Zusammenwirken dieser Eigenschaften von A hat zum Systemzustand B geführt. Sobald wir die Maschinen-Metapher verlassen, wird ersichtlich, dass die emergente Ebene (B) selbst von Fragilität gekennzeichnet ist, sie realisiert lediglich „Zustände“, die von begrenzter Stabilität gekennzeichnet sind, weil von Prozessen erzeugt, die in beide Richtungen nur eine begrenzte oder schwache Determination ausübt.

Zwischen den Theoriekonstrukten des utilitaristischen Paradigmas (Anreize, Kalkulationen und rationale Erwartungen), des normativen Paradigmas (Institutionen, Regeln, Normen) und des interpretativen Paradigmas (die kulturelle Deutung, Symbolisierungen und Typisierungen wie routinisiert-repetitive, auch körperliche-materiale Praktiken, also Handlungsmuster für typische wiederkehrende Situationen), gibt es, wie insbesondere Esser (2010: 49) betont, eine Reihe von Querverbindungen. Er betont, dass nur in Grenzfällen eines der genannten Paradigmen Gültigkeit hat. Brückenschläge, die versuchen, neben dem Normativen weitere Aspekte wie Interessen und Rationalität, eine „Logik der Angemessenheit“ (March/Olsen), aber auch interpretative Herstellung von Sinnzusammenhängen als Bestandteil der Handlungsorientierung zu berücksichtigen, sind in jeweils unterschiedlicher Weise und Reichweite im Neo-Institutionalismus (Alexander), aber auch in der Strukturationstheorie (Giddens) zu finden. Ebenso im akteursorientierten Institutionalismus (Maynartz/Scharpf), der Systemtheorie (Luhmann) und in einer Synthese beider vorgenannten Ansätze in der akteursorientierten Differenzierungstheorie (Schimank). Diese Entwicklung zeigt, dass es in den letzten 20 Jahren eine breite Spur der Konvergenz zwischen vormals konträren Paradigmen gegeben hat.

Handeln ist ein multidimensionales, komplexes Geschehen, in dem kognitiv-rationale wie affektiv-emotionale Prozesse und Einflüsse wirksam werden. Bereits an frühe-

rer Stelle dieser Arbeit wurde dargelegt, dass das intentionalistische und auch das regelgeleitete Handlungsmodell die phänomenale Vielfalt unserer Handlungspraxis nicht umfassend beschreiben kann, fasst es doch weder die intuitiven, spontanen, emotionalen, sinnlichen, existentiellen, routinisierten oder kreativen Merkmale und Eigenschaften einer üblicherweise reichen und differenzierten Handlungspraxis. Für eine Erklärung der Dynamik der individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung sind diese differenzierten, sich teilweise widersprechenden Merkmale zusammen zu denken. Die Erweiterung der engen Version der RCT um andere Motive als nur materielle Interessen sollte dieser Schwäche begegnen, aber die Maximierungsregel kommt immer wieder in Konflikt mit der begrenzten Rationalität von Akteuren, was u.a. Herbert Simon (1993) (bounded rationality) anschaulich dargelegt hat. Und auch die normative Orientierung erweist sich eben durch die Variabilität einer reichen und differenzierten Handlungspraxis als unzulänglich, Akteure folgen nicht (immer) blind einer normativen Vorgabe (siehe Garfinkel). Das konkrete Handeln ist situations- und kontextabhängig und möglichst von effizienz- und sicherheitsorientierten (pragmatischen) Routinen und Wiederholungen gekennzeichnet, darüber hinaus aber auch bestimmt von den wechselseitigen Bedeutungen, die die Handelnden ihrem Handeln jeweils beimessen. Es ist, wie Nunner-Winkler (1984) schreibt, ein „Produkt von Strukturierungsleistungen“ – eine Interpretation, in der soziale Normen, soziale Werte und Regeln aber auch pragmatische Motive wie individuelle Interessen und rationale Kalküle einfließen und sinnorientiert integriert werden.

Handlungsselektion läuft über signifikante Muster und Symbole typischer Situationen und wird, vor allem wenn der unreflektierte Handlungsstrom unterbrochen wird, wesentlich durch Emotionen mitbestimmt. Die Praxistheorien haben mit ihrer Betonung der körperlich-materialen Aspekte des Handelns in körperlichen „Performances“, in routinisierten, repetitiven, situativ mobilisierten und kompetent hervorgebrachten Verhaltenssequenzen oder eines Komplexes von Aktivitäten, die auf impliziten „know-how“-Wissen beruht, hingewiesen. Handeln ist durch Habitualisierung und durch praktisches Wissen oder „praktischen Sinn“ gekennzeichnet. Erst wenn der unreflektierte Handlungsstrom des Alltagshandelns, der sog. „automatisch-spontane Modus“ unterbrochen wird, weil Irritationen, Überraschungen oder Widerstände den Handlungsverlauf stören, wird in den reflektierenden Modus umgeschaltet.³⁷⁸

Es werden dann weitere Informationen, die in der Situation enthalten sind, gesucht, auf gespeicherte Erfahrungen zurückgegriffen, im Wissensvorrat abgelegte Sedimentierungen mit dem Status von Gebrauchsanweisungen, kalkulierende Alternativenabwägungen vor dem Hintergrund des subjektiven, individuellen

³⁷⁸ Diese Dualität zwischen automatisch-spontanen und interpretierend-reflexiven Modus kennen beide anderen Paradigmen nicht.



Relevanzsystems geprüft, eine ggf. interaktive Situationsdeutung vorgenommen, indem der Sinn durch wechselseitige Interpretation jeweils ausgehandelt und anderen die symbolische Bedeutung des Handelns angezeigt wird, oder kreative Einfälle realisiert. Esser (2010: 52) formuliert, dass es „eine explizite Theorie des dabei angenommenen symbolisch-strategischen Handelns“ nicht gibt. Es wird „bewusst“ und mit viel „Geist“ nach Anhaltspunkten gesucht, um jetzt doch einigermaßen verständlich, angemessen und dem eigenen Geist zuträglich zu agieren.“³⁷⁹ Für Esser (2010: 52,53 und die dort verzeichneten Quellen) ist als Konversion der drei Paradigmen a) die „Definition der Situation“ und b) die Unterscheidung zwischen automatisch-spontanen und reflexiv-kalkulierenden Modus relevant. Bei ersterem verweist er auf die Schematheorie der Sozialpsychologie (siehe Teil II 5.6.2) „typisch vereinfachende und organisierte Wissensmuster, die mit dem Auftreten typischer Objekte aktiviert werden“ oder ergänzend mit Berger/Luckmann (1966): Typisierungen bilden den Wissensvorrat der Einzelnen (Sedimentierung) und dienen ebenso zur Generalisierung von Erwartungen wie als Schema zur Bewältigung neuer Erfahrungen, als Komplexitätsreduktion und Aufrechterhaltung von Handlungskompetenz. In engem Zusammenhang hierzu sieht er zu b) bei den Modis der „variablen Rationalität“ eine theoretische Begründung in den „Dual-Process-Theorien“ mit Verweis auf die Neurosciences.³⁸⁰ Mentale Modelle werden durch typische symbolische Reize aktiviert und möglichst lange beibehalten. Erst bei Störungen oder Widersprüchen, aber nur bei entsprechender Motivation, Gelegenheiten und nicht zu hohen Kosten kommt es zum reflektierend-kalkulierenden Modus.

³⁷⁹ Die Präzision einer Handlungstheorie, mit der das utilitaristische Paradigma trotz der vorgenannten Schwächen aufwarten kann, wird weder vom normativen, am wenigsten jedoch vom interpretativen Paradigma erreicht.

³⁸⁰ Esser nennt hier Russel H. Fazio (1990), Chaiken und Trope (1999) und Esser (2001) z.B. Roth, 2001, Rolls, 1999



IV. Teil: **Selbst und Identität**

Sozialtheorien liefern, wie Reckwitz betont, kulturelle Semantiken für das menschliche Selbstverständnis und besitzen eine ethisch-politische Dimension. War die individuell-zweckorientierte Handlungstheorie des homo oeconomicus mit der utilitaristischen Ethik verbunden, die normorientierte Handlungstheorie Parsons mit einer kantianischen Pflichtenethik und die mentalistischen Kulturtheorien ebenso wie der Textualismus in einem diffusen Verhältnis zu Ethik und politischer Theorie befangen, lassen die praxeologischen Theorieansätze einen Einfluss auf die Reformulierung moderner Subjekt- und Identitätsvorstellungen erwarten, die gleichwohl bisher nur in Ansätzen vorliegt, wie die Arbeiten von C. Taylor, A. Giddens und Hans Joas, um nur einige Autoren zu nennen, nahe legen. Handlungstheoretische Reflexionen haben, wie Straub (1999: 256) ausführt, nicht nur weit reichende praktische Relevanz, sondern betreffen unmittelbar unser Selbstverständnis als Person. Identität ist eine „soziale Realität“, die kontinuierlich produziert wird durch die Erfahrung und Interaktion der Individuen.

Auch wenn die praxeologischen Theorien in ihrer Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung zum Naturalismus, dem Textualismus und den mentalistischen Strömungen der Kulturtheorien stärker und erklärungskräftiger die materialen Grundlagen des Handelns, seine Körperlichkeit und die materiale Beziehung zu den Artefakten (Callon/Latour) betonen, ist damit gleichwohl die sinnhafte Orientierung enthalten, die sich hier jedoch überwiegend in praktisch-interpretativem Wissen, in vor-reflexiven, impliziten Formen des Wissens und Verstehens äußern. Bourdieus Terminus des „Habitus“ und des „praktischen Sinns“ wie auch Giddens Begriff des „praktischen Bewusstseins“ verdeutlichen diese Synthese zweier Seiten des gleichen Phänomens, der situativ orientierten Akte routinierter Körperbewegungen und des impliziten, sequentiellen praktischen Wissens. Vom Textualismus entnehmen die Praxistheorien den „Impuls, die soziale Realität auf einer emergenten sinnhaften Ebene jenseits individueller Handlungen und Intentionen zu verorten, die zudem nicht auf mentale Eigenschaften zu reduzieren ist“. (vgl. Reckwitz, 2004: 324-325) Ausgangspunkt dieser übersubjektiven Sphäre des Sozialen sind jedoch die kleinsten Einheiten sozialer Realität: spezifisch körperlich-interpretative soziale Praktiken. Das alltägliche Handeln ist dabei so sehr von Routiniertheit gekennzeichnet, dass Unterbrechungen dieses „unbewussten Prozessierens“ nur dann vorkommen, wenn sich der Akteur an der Fortsetzung seiner Handlungen gehindert sieht, z.B. bei unerwarteten Widerständen oder in krisenhaften Situationen. Erst dann werden die impliziten Handlungskriterien auf der Ebene des diskursiven Bewusstseins expliziert. Esser (2010: 52) merkt hierzu an, dass es für das hier angenommene symbolisch-strategische Handeln freilich keine explizite Theorie gibt und lockere Anleihen bei der

kognitiven Psychologie, dem normativen Paradigma und sogar bei der RCT gemacht werden.³⁸¹

Hier kann die Rezeption Heideggers neue und interessante Gesichtspunkte beisteuern, ist doch der Bruch im spontanen, vorreflexiven Handlungsvollzug geradezu ein Leitthema Heideggers, das er ab *Sein und Zeit* (1923) bis in seine späten Jahre hinein verfolgt hatte. In der von ihm so genannten „Störung in der Verweisung“, dann, wenn die innige Verwobenheit von Mensch und Welt im alltäglichen Handlungsvollzug auseinander bricht, kann sich das Selbst seiner selbst bewusst werden. Aspekte von Identität, Selbstheit, Autonomie und Authentizität entfalten sich in dieser Situation. Die Sphäre, in der diese „Verwobenheit“ von Mensch und Welt konstituiert ist, nennt Heidegger das „Zwischen“. Ihr gilt unsere Aufmerksamkeit, um einmal die Topographie dieses reflexiven Modus mit Blick auf das Subjekt zu untersuchen und zum anderen, um die im vorigen Abschnitt angerissene Frage der Mikro-Makro-Beziehungen neu zu beleuchten. Außerdem soll deutlich werden, wie sehr die Gedanken Heideggers die heutigen Kulturtheorien im Sinne eines theoretischen Erbes beeinflusst haben.

8.1 Das „Zwischen“ Martin Heideggers: Eine Einführung

Sein und Zeit (das Hauptwerk Heideggers) entstand in einer Zeit, in der das bewusstseinszentrierte Bild mit seiner Subjektfixierung einer wachsenden Skepsis gegenüberstand, den Menschen und seine Welt (insbesondere die Welt der materiellen Gegenstände) adäquat zu erfassen. Heideggers Auseinandersetzung mit dem Subjektbegriff, der Transzendentalphilosophie und der Phänomenologie, insbesondere seine kritische Haltung zur Intentionalität Husserls hat zur Ausarbeitung seiner eigenen Phänomenologie geführt. In Absetzung von Husserls transzendentalphilosophischen Ansatz ersetzte er den Subjekt-Begriff durch das „Da-sein“. Dieser sollte insbesondere den räumlichen und zeitlichen Aspekt des Daseins als Vollzug und seine körperliche Existenz betonen. An Stelle der Subjekt-Objekt-Relation tritt die durch praktische Vertrautheit mit den Dingen der Welt gekennzeichnete Denkfigur des „In-der-Welt-sein“, des ursprünglichen und individuellen Seinsvollzugs.

Es können aber noch weitere Gründe angegeben werden, Heidegger für die heutige Zeit fruchtbar zu machen:

Die (wertfreie) Relativität der im Konstruktivismus/ Pragmatismus liegenden Position, Welt als (kognitive) Projektion, Repräsentation und damit Konstruktion von Subjekten zu sehen, deren Wahrheit oder Wirklichkeit nicht mehr gefragt werden kann,

³⁸¹ „Eine bewusste Repräsentation brauchen wir also nur, wenn wir nicht genau wissen, was als Nächstes passieren wird und welche unserer geistigen Fähigkeiten (Aufmerksamkeit, begriffliches Denken, Gedächtnis, Bewegungskontrolle) wir benötigen werden, um angemessen auf die Herausforderung zu reagieren, die hinter der nächsten Ecke auf uns warten.“ (Metzinger, Ego-Tunnel, 2012: 60)

weil „metaphysisch“ oder „essentialistisch“ und ohne intersubjektiven, vor allem überzeitlichen Deutungsanspruch, passt sich gut ein in die neoliberale Grundstimmung der Globalisierung, die heute zu einer immer größeren Instabilität der Wirtschafts- und Finanzmärkte geführt hat. Watzlawik hatte noch im Prinzip der Konstruktion von Wirklichkeiten einen „befreienden ethischen Relativismus“ begründet gesehen, der auf Toleranz und Eigenverantwortung aufbaut.³⁸²

In der Spätmoderne aber erscheint die Welt zweideutig, indifferent, Sein und Schein, Wahr und Falsch, Gut und Böse sind unentwirrbar miteinander verwoben, ohne dass die Ambivalenz aufhebbar erscheint. Zima hatte den Übergang von der Ambiguität zur Indifferenz durch die immer intensiver werdende Vermittlung der Wirklichkeit durch den Tauschwert erklärt. In der Spätmoderne gibt es keinen kulturellen (politischen, moralischen oder ästhetischen) Wert mehr, sondern der alle kulturellen Werte negierende Tauschwert des Geldes hat letztlich die Indifferenz als Austauschbarkeit aller Werte hervorgebracht. (Zima, 2001: 43) Im „Ökonomismus“ wird zum einen die geltende ökonomische Rationalität zur ganzen Vernunft verabsolutiert; zum anderen gilt der Markt als oberstes Ordnungsprinzip der Gesellschaft im Ganzen – die Gesellschaft wird zur totalen Marktgesellschaft überhöht. Der Einzelne wird zunehmend mehr dem Tauschgesetz unterworfen und als Produzent und Konsument den Mechanismen des Marktes ausgeliefert. Der postmoderne homo oeconomicus ist – so er dazu in der Lage ist – zielstrebig und leistungsorientiert, aber auch erlebnishungrig und genussüchtig, bindungslos und zu jeder Instrumentalisierung bereit. In gleichem Maße, wie die dem Geldwertprinzip inhärente Indifferenz und Austauschbarkeit der Einzelnen anwächst, wächst auch die Indifferenz der moralischen Werte, die durch das allgegenwärtige Tauschwertprinzip, das alle qualitativen Werte (z.B. Religion, Politik, Solidarität, Kultur) ins Nebensächliche abdrängt, usurpiert worden sind. Beziehungen, die hiermit verbundenen Symbolisierungen und mehr oder weniger verklärte Abhängigkeiten wurden von der Logik des Marktes schrittweise verdrängt und die „Logik der Berechnung“ tritt unverschleierte zutage. Die Akteure können sich und anderen nun auch öffentlich eingestehen, dass sie sich nur von ihren eigenen Interessen leiten lassen, dass sie „nur Geschäfte machen wollen“, Akkumulation ihrer Kapitalien und Profite. Das ist die aktuelle Architektur des Diskurses und seine regulierende Kraft: Machtwissen, das sich im Kampf um „Wahrheitsgeltung“ durchgesetzt und in den Akteuren inkorporiert hat. Für Sennett (1998) folgt aus dem be-

³⁸² Geltung lässt sich nicht mit allgemein anerkannten Kriterien begründen, weil Geltungsakzeptanz ein völlig individuell vollzogener Akt alltagspraktischen Handelns ist, bestimmt durch die je eigenen Struktur-determinanten. Es gibt keine andere als die individuell behauptete Wahrheit, der sich anzuschließen oder abzulehnen jedem einzelnen Menschen obliegt, anstatt sich dem Zwangsmechanismus „verlangter Wahrheit“ zu unterwerfen. Wahrheit ist nach Watzlawik nur dort anwendbar, wo Menschen derselben Wirklichkeitskonstruktion angehören.

Objektivität ist nach Ciompi (1997: 333) eine „Chimäre, eine Fiktion, denn Objektivität ist „ein mit bestimmter Methodologie erzielter Konsens von Subjektivitäten – also selbst ein subjektives Konstrukt“.

dingungslosen Opportunismus des „flexible men“, der erfolgreichen Verinnerlichung von Prinzipien (zweck)-rationalen Handelns, eine „Erosion des Charakters“. Der Geist der Berechnung, der die „Gefühle zerfrisst“, (Bourdieu, 1998: 152), dringt zunehmend in die Bereiche vor, die bisher allein oder überwiegend von Solidarität getragen waren. Moldaschl formuliert prägnant: „jede Ressource verändert sich im Gebrauch. Und so wird das Subjektive nicht nur entfaltet, sondern zugleich auch gefaltet, instrumentalisiert, fremden Zwecken unterworfen, entfremdet“. (Moldaschl, 2002: 45) Das „befreiende Spiel der Möglichkeiten“ und seine realen Auswirkungen mit der Ambivalenz wachsender Optionsspielräume, der Beliebigkeit von Bewertungen und der Verflüssigung von Wahrheitskontexten lässt aber auch eine hochgradig prekäre Freiheit, Entsolidarisierung und Entbettung (Beck) entstehen und führt zu einem zunehmenden Bedürfnis, Erkenntnis, Orientierung und Handeln auf substantiellen Einsichten mit Wahrheitsanspruch zu gründen, aber ohne dass „erkenntnis-mächtige Subjekt“ an seine frühere Stelle zu setzen.

Hier kann die Beschäftigung mit Heidegger, ausgehend von Sein und Zeit, zu einer neuen Sicht führen. „Ihr Kern ist die Intuition vom „Wahrheits-Ereignis“, das sich als „Selbst-Entbergung des Seins“ vollziehen soll.“ (Gumbrecht, Hans-Ulrich, März 2012) Für Heidegger ist Wahrheit etwas außer- bzw. unterhalb dessen, was die Erkenntnis des „vorstellenden Denken der Metaphysik“ zu vermitteln vermag, keine Übereinkunft zwischen Dingen und dem Intellekt (Urteil) im Sinne der Wahrheit als Richtigkeit der Vorstellung. Solche Erkenntnis erscheint ihm als etwas schon „abkünftiges“, etwas, das „das Sein selbst nicht zur Sprache“ bringt. Das Sein in seiner Wahrheit ist ihm „unverborgen“ und dieses Unverborgene „könnte aber Anfänglicheres sein als die Wahrheit im Sinne der veritas“.³⁸³ (H. Wegmarken, 1967: 199)

„Die Wahrheit ist weder unter den Dingen vorhanden, noch kommt sie in einem Subjekt vor, sondern sie liegt – fast wörtlich genommen –in der Mitte >zwischen< den Dingen und dem Dasein.“ (GA 24: 305)

Allerdings ist es weder das Ziel dieser Arbeit, eine „überzeitliche“ Wahrheit zu explorieren noch überhaupt dieser Frage nachzugehen. Der Grund, Heidegger für das Thema „Identität“ heranzuziehen, liegt ganz überwiegend in dem damit in Zusammenhang stehenden Begriff des „Zwischen“, dessen Untersuchung vielleicht ein Schritt hin auf diese *Intuition vom Wahrheits-Ereignis* sein mag. Heideggers Fundamentale Ontologie auf die bisherigen Ergebnisse dieser Arbeit, die auch einen Durchgang durch die modernen Sozialwissenschaften darstellen, anzuwenden, erscheint mir sehr aussichtsreich. Es ist nach meiner Auffassung offensichtlich, wie sehr Heidegger die modernen Kulturwissenschaften und hierin auch die Praxistheorien beein-

³⁸³ Wahrheit wird von Heidegger nicht „als Richtigkeit im Gegensatz zu Falschheit aufgefasst (...), sondern als Unverborgenheit im Gegensatz zu Verborgeneheit“. (Cioflec, 2012: 192, Fußnote)

flusst hat, ohne dass dieses gedankliche Erbe bisher angemessen herausgestellt wurde. Das soll hier zumindest ansatzweise nachvollzogen werden. Das Ziel ist hier, das „Zwischen“ als Phänomen und Begriff zur abschließenden Klärung des Themas dieser Arbeit: Identität, heranzuziehen. Dazu werden wesentliche Punkte aus den bisherigen Ergebnissen, als selektive Kombination von Komponenten bereits existierender sozialwissenschaftlicher Theorien im Lichte der Fundamentalontologie Heideggers, wie er sie erstmals in „Sein und Zeit“ ausgearbeitet hat, interpretiert und zusammen verwebt, um einmal die Logik der Argumentation zu sichern, die erforderlich ist, das Heideggersche „Zwischen“ plausibel für eine Weiterentwicklung der heutigen Kulturtheorien heranzuziehen und zum anderen, um zu zeigen, dass das Phänomen des *Zwischen* aussichtsreich zur Reformulierung moderner Subjekt- und Identitätsvorstellungen herangezogen werden kann.

Das „Zwischen“ kann, obwohl es verstreut in vorgängigen Quellen anderer Denker auftaucht, als begriffliche Neuschöpfung Heideggers angesehen werden. Er selbst weist daraufhin, dass philosophische Begriffe nur als Phänomene erörtert werden können, auch deshalb ist der Begriff des Zwischen, der vage und unbestimmt erscheint, nur als intentionaler Begriff, in Sachzusammenhängen und in den gedanklichen Zusammenhängen, in dem es auftaucht, deutlich zu machen. Formale Begriffe sind „nur Übergänge, sie weisen zurück ins Verstehen“ (Cioflec, 57) aber sie verleiten auch dazu, „begrifflich erfasstes Seiendes als Vorhandenes oder jeweils als Isoliertes aufzufassen“. (GA 29/30: 435) Die phänomenale Erörterung eines Begriffs bedeutet hingegen, dass der „Bezugssinn in der Schwebe gehalten wird“. (GA, 60: 63-64) Heidegger geht es darum, Phänomene „zur Sprache zu bringen“, sie dabei aber in ihrer Begrifflichkeit nicht „vorzubestimmen“, sondern sie irgendwie in einem Bereich zwischen Theoretisierung und „dem Ansich des strömenden Erlebens des Lebens“ zu verwenden. (GA, 56/57: 116, zit. in Cioflec, 2012: 56)³⁸⁴ Hier gibt die Vorstellung Heideggers von der prinzipiellen *Offenheit* des Seienden den Hintergrund für die etwas metaphorische Formulierung.

Heidegger hatte seine Begriffsbildung schon sehr früh, Anfang der 20er Jahre begonnen. Für seine sich entwickelnde Philosophie der „Phänomenologie des faktischen Lebens“ waren (neue) Begriffe zu entwickeln, welche die „geschehene Offenheit des tätigen Lebens“ auszudrücken in der Lage sind“. Heideggers Ansatz ist daher auch als eine „Ontologie der Praxis“ zu bezeichnen. (vgl. In-Suk Kim, 1998: 11, 12) Das Sein ist nicht zu vergegenständlichen, es offenbart sich nur im Ereignis des tätigen, praktischen Lebens. Die theoretische (begriffliche) Erfassung des Seins durch das

³⁸⁴ Dies ist auch ein klarer Gegensatz zu Descartes, für den Evidenz, Klarheit und Deutlichkeit auch für die Begriffsbildung zum Maßstab wird.

Selbst ist unzulänglich, da es die Fülle und Tiefe des Lebens nicht erfasst. Das Sein ist nur im Lebensvollzug erfahrbar.³⁸⁵

8.2 Begriffe des Sein, Seiendes und Dasein bei Heidegger

Das Sein ist die Existenz und der Zusammenhang der Strukturen, welche die Existenz konstituieren, die Existenzialität. Das Seiende ist das Dasein.

Das Sein ist der Verständnishorizont, vor dem das, was in der Welt begegnet, sinnhaft interpretiert wird. Gleichzeitig ist das Sein das, „was ist“ und nicht nur eine Vorstellung (Repräsentation) von den Dingen und ihren Bezügen zueinander. „Sein“ besagt „Anwesen“. „Jede Art von Präsenz und Präsentation entstammt dem Ereignis der Anwesenheit.“ (Heidegger, Wegmarken, 1967: 228)

Das, was ist und Verstehen dessen, was ist, fallen zusammen, weil die Welt immer schon eine sinnhafte Totalität ist, um als Welt erscheinen zu können.

Diese sinnhaften Bezüge gehen dem Verständnis jeden einzelnen Dings voraus, damit dieses überhaupt „als etwas für etwas“ erkannt werden kann.^{386 387}

Zwischen Sein und Seienden besteht ein Unterschied, der zum Dasein und zur Existenz gehört. „Existenz heißt gleichsam im Vollzug dieses Unterschiedes sein.“ (Heidegger, 1927/1983: Grundprobleme der Phänomenologie, S. 454) Der Unterschied zwischen Sein und Seiendem ist nach Heidegger „vorontologisch“ und latent in der Existenz des Daseins da.

³⁸⁵ Für Heidegger haben seine Begriffe die Aufgabe, das Denken aus Vorprägungen und Verallgemeinerungen zu befreien und einem Verständnis des Seins zu öffnen. Um die Faktizität des sich vollziehenden Lebens begrifflich zu fassen, sind nach Heidegger angemessene vortheoretische sprachliche Ausdrücke zu finden, weil jede theoretische Begriffsbildung ein logisches Vehikel der Verallgemeinerung und Generalisierung ist, das die „Lebendigkeit des Lebens an und für sich“ zerstört. Das Leben aber ist ein Vollzug im Grundcharakter der Situation, welches nie objektiviert werden darf. Begriffe sollen keine Ordnungsbegriffe mehr sein, sondern „Ausdrucksbegriffe“, die eine „nicht präjudizierende, aber auch nicht entscheidend leistende, vorzeichnende Antastung des Faktischen“ (GA 59: 12) ermöglichen, *den Gegenstand nur anzuzeigen, auf ihn hinweisen, in das Geschehen der Faktizität einweisen*. Am Beispiel des Religiösen verdeutlicht, wird hier nur nach einem Vorverständnis des Religiösen getrachtet, das letzte Verständnis ergibt sich nur im genuin religiösen Leben selbst. (vgl. Kisiel, 1986-1987: 110) Philosophie soll der angezeigten Denkrichtung nachgehen und mitvollziehend sie geschehen lassen. (vgl. In-Suk Kim, 1998: 134) Dies wird von Heidegger mit „formal anzeigender Hermeneutik“ bezeichnet.

Aus einer kritischen Position heraus wird häufig formuliert, dass der Duktus der Sprache typisch gewesen sein soll für das konservative Spektrum der 20er Jahre, in der die Ausdruckskraft von Wörtern maximal gesteigert wurde, um „ursprünglichen“ Bedeutungen „zu lauschen“ und das Denken inspirieren zu lassen. Begriffsbildung war für Heidegger das „vollzugsmäßige und existente Erwirken der Philosophie selbst“.

(GA 59: 7) Der Heidegger der 20er Jahre gilt als schwer zu lesen, weil eben diese Wortschöpfungen meistens nicht stringenten Argumentationslinien folgen, sondern in verstreuten Denkmustern auftauchen, die ein nachvollziehendes Denken erschweren. (vgl. Gumbrecht, Hans-Ulrich, 2012)

³⁸⁶ Aber auch das, was nicht verstanden ist, gehört hierzu, eben als sinn- und bedeutungsloses.

Verstehen schließt den vorreflexiven praktischen Umgang mit Dingen ein wie auch Affekte, z.B. die Furcht vor etwas. Verstehen heißt subjektiv sinnhafte Interpretation von Dingen, Ereignissen oder Situationen. Subjektive Erkenntnis folgt aus den sinnhaften Bezügen zur Welt.

³⁸⁷ Die Hermeneutik Heideggers ist nicht als Interpretation von Texten zu verstehen, sondern „als Auslegung im Sinne der Ausdrücklichkeit des Verstehens in Bezug auf einen Horizont“. Die Offenheit des Seienden wird durch das „als“ deutlich gemacht, Seiendes als solches, als das und das. (vgl. GA 29/30: 425-426) Das „als“, welches nicht für sich bestehen kann, bezeichnet eine Relation und damit einen Bereich zwischen zwei „Punkten“: etwas als etwas. >Etwas als etwas< zu bezeichnen, bedeutet bei Heidegger das „ausdrückliche Verstehen“ (SuZ: 149)

Der Unterschied kann zur ausdrücklich *verstandenen* Differenz und damit zur „ontologischen Differenz“ werden. Der (ausdrücklich *verstandene*) Unterschied zwischen Sein und Seiendes, die ontologische Differenz, besteht nicht faktisch, sondern nur zum Zwecke der Thematisierung des Verständnishorizonts. Sein und Seiendes können nicht getrennt voneinander auftreten, keines ist ohne das andere denkbar. „Sein ist jeweils das Sein eines Seienden“ (SuZ, GA: 9), jedoch nicht darauf reduzierbar: „Das Sein des Seienden ‚ist‘ nicht selbst ein Seiendes.“ (SuZ, GA: 7) Sein ist im Umgang mit der Welt immer bereits gegeben, unendlich nah und so vertraut, dass es sich der Aufmerksamkeit entzieht und daher gleichzeitig das Fernste, weil nicht thematisiert (reflektiert).³⁸⁸

Die methodische Trennung beider soll erst die Voraussetzung für eine Reflexion eröffnen. „Das Seiende, das wir je selbst sind, ist ontologisch das Fernste.“ „Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir *sind* es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste.“ (SuZ, GA, S. 7)³⁸⁹

Weil der Mensch selbst der ist, der die Welt in ihrer sinnhaften Totalität versteht, und zwar so, dass dieses Verstehen unendlich nah und vertraut erscheint, bleibt ihm „sein eigenes Verstehen“ jedoch meist verborgen. Um sich selbst zu verstehen, projiziert er das an der Welt gewonnene Verständnis des Seins auf sich selbst und verdinglicht sich. Heidegger betont aber, dass der Mensch nur als Existenz, als *Lebensvollzug* existiert und sich nur so verstehen kann. Eben dieser hermeneutische Zirkel ist durch das „Setzen“ der ontologischen Differenz aufzulösen. Die Gewohnheit des Subjekt-Objekt-Denkens legt das Vorstellen von Sein und Mensch auf „die Unterscheidung beider als Objekt und Subjekt fest. (...) und bannt das Denken ins Ausweglose.“ (Heidegger, Wegmarken, 1967: 236) Das Sein ist nicht etwas für sich, sondern das Sein eines Seienden, beide sind aufeinander bezogen und ihr Verhältnis besteht in der Identität der Differenz. Dieses ist so zu verstehen, dass sich das Sein dem Menschen zuwendet, ja, die Zuwendung selbst ist (H. Wegmarken, 1967: 235), ohne dass dies dem Menschen bewusst ist, denn dieser „währt“ oder wohnt in der Zuwendung und Abwendung. (ebd. 235) „Im Menschenwesen liegt die Beziehung zu

³⁸⁸ Das Sein als das Allgemeine vorzustellen, wird von Heidegger mit einem Beispiel von Hegel erläutert, indem jemand Obst zu kaufen versucht. Das gelingt ihm nicht, denn man kann nur z.B. Äpfel, Birnen oder Bananen kaufen, aber Obst als das Allgemeine gibt es nicht zu kaufen. Sein als dem Allgemeinen des jeweiligen Seienden gibt es ebenfalls nicht, sondern nur in der Weise, in der es sich „lichtet“. (Heidegger, Identität und Differenz, S. 58, zit. in Lutz, 1984: 76)

³⁸⁹ „ontisch“ von griech. *to on*, >das Seiende<: das tatsächlich individuell Seiende (Sein) in Raum und Zeit. Das Ontische wird im Unterschied zum Ontologischen aufgefasst, welches schon ein vom Geist erschlossenes Seiendes ist, das dem individuellen, raum-zeitlichen Seienden als Wesen zugrunde liegt. In der Scholastik wurden die Begriffe ontisch / ontologisch noch als gleichwertig begriffen. Bei Heidegger dient das Begriffspaar der Bestimmung der ontologischen Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden. Heidegger wirft der philosophischen Tradition vor, diese Differenz nicht gesehen zu haben, sich tatsächlich immer nur mit dem Seienden beschäftigt zu haben und insofern die >Seinsfrage< nie gestellt zu haben. Genau diese aber sei die Grundfrage der Philosophie überhaupt.“ (Quelle: <http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?title=Ontisch>)

dem, was durch den Bezug, das Beziehen im Sinne des Brauchens, als „Sein“ bestimmt“ ist. (ebd. 235)³⁹⁰

Das Sein als die Existenz und der Zusammenhang der Strukturen, welche die Existenz konstituieren, darf nicht substantiell wie ein „Es“ gedacht werden, sondern als Ereignis vor einem Horizont des Verstehens. Die Wirklichkeit des Seins, die in der Zeitlichkeit verankert ist und im permanenten Wandel befindlich, zeigt sich im Ereignis. Das Ereignis ist bei Heidegger das, was Mensch und Sein zueinander bringt, einander über-eignet.³⁹¹ Aus dieser Denkfigur, der „Zuwendung“ des Seins, welches eine dynamische ist, die sich im Ereignis aktualisiert, folgt der (metaphorische) Begriff der „Lichtung“ im Sinne von Erkenntnis oder Offenbarung. Jenseits menschlicher Existenz „lichtet“ sich das Sein in den Menschen und füllt ein Ereignis mit seinem Sinn, soll heißen als Wahrheit, als Unverborgenheit. Diese metaphysische Anmutung führt leicht in die Irre, jedoch ist Heidegger eine Mystik fremd, erschließt sich für ihn doch Erkenntnis durch das Ereignis, das im Handeln liegt. Erkenntnis folgt dem Handeln – oder, anders gesagt, dem sich ereignenden, sich vollziehenden Leben – nach.³⁹²

Die Grundverfassung des Daseins ist das *In-der-Welt-sein*, seine Struktur sind die Existenzialien, sein Kennzeichen einmal die Je-Meinigkeit, d.h. es ist je meines, zum anderen die Offenheit. Die Grundfassung des „*In-seins*“ des In-der-Welt-sein ist im Sinne des „*Vertrautsein-mit*“ ein Existenzial. Das Leben „hat sich selbst“ als Lebenszusammenhang, der sich vollzieht und ein Merkmal dieser Selbstwelt ist das Vertrauen des Lebens mit sich selbst. Es ist geprägt durch ein zu-tun-haben in der Welt, Handlungen und Tätigkeiten wie „etwas unternehmen, herstellen, pflegen, erkunden, besprechen“ und wird als „besorgen“ bezeichnet. Im weiteren Verlauf wird die „Sorge“ als das „Sein des Daseins“ bestimmt, ausgehend vom In-der-Welt-sein und Heidegger formuliert: „Weil zu Dasein wesenhaft das In-der Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesenhaft Besorgen.“ (Heidegger, SuZ: 57) Wie sich aus „in-der-Welt-sein“ bereits ergibt, ist „Welt“ für Heidegger ein wesenhafter Charakter des Daseins – „worin ein faktisches Dasein als dieses lebt.“ (SuZ: 65) Faktizität ist die Bezeich-

³⁹⁰ Heidegger selbst sagt, dass das Reden von der „Zuwendung des Seins“ ein Notbehelf und durchaus fragwürdig (ist), weil das „Sein“ in der Zuwendung beruht, so dass diese nie erst zum Sein hinzutreten kann. (H. 1967: 236)

³⁹¹ „Die Nähe des Menschlichen erschließt sich ihm aus dem Teilwort Eigen, das ihm als Wesensbegriff nutzt. Überhaupt kreist sein ganzes Denken um die Nähe von Sein und Menschenwesen und dessen Herkunft aus dem ‚Ereignis‘, das ihm die Vereinigung von Zeit und Sein als ‚Anwesen‘ erbringt.“
Quelle: [www.http://kulturkritik.net/begriffe/index.php?b=ereignis](http://kulturkritik.net/begriffe/index.php?b=ereignis)

³⁹² Bereits für Husserl erfolgte die Konstitution des Sinns im Prozess des alltäglichen Handelns und hieraus resultierender Erfahrungen. (Srubar, 2007: 15) Aber für Husserl wird die Konstitution dieser Weltgeltung als reflexive Leistung eines transzendentalen Bewusstseins verstanden. Damit bleiben die lebensweltlichen Konstitutionsakte, die nicht nur Bewusstseinsakte, sondern auch (körperliche) Handlungen sind, die sich „intersubjektiv“ (sozial) vollziehen, zwar benannt, aber unaufgeklärt. (Srubar, 2007: 18) In der Nachfolge von Husserl entwickelte sich das Konzept der Lebenswelt durch die Betonung der konstituierenden Momente einer intersubjektiven Praxis aus dem Bereich der Bewusstseinsakte zu der des sozialen Handelns.

nung für den Seinscharakter des eigenen Daseins (SuZ: 56) und es bedeutet das tatsächliche Vorhandensein als „in seinem Geschick verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.“ (SuZ: 56) Dasein und Welt sind (im Umgang) miteinander verwoben und nicht in Bewusstsein und Gegenstand des Bewusstseins geteilt. Für Heidegger ist eben dieser praktische Umgang mit der Welt das „Dasein“ und wird zum Leitgedanken in „Sein und Zeit“. (vgl. SuZ: 63-71 und Cioflec, 2012: 170): Dasein ist ontisch durch das In-der-Welt-sein konstituiert und hat hierbei ein leitendes vorontologisches Verständnis, zu dem nicht nur die praktische Fähigkeit gehört, sich tätig in der Welt zu bewegen, sondern auch zu dem auch „ebenso wesenhaft ein Seinsverständnis seines Selbst gehört“. (SuZ: 72) Grundcharakter des An-sich der Faktizität ist auch Selbstgenügsamkeit (Dilthey), insofern nicht hinter das Leben zurückgegangen werden kann, um es zu erklären. Es „*fließt aus sich heraus*“, nicht stumm oder dumpf (Bergson), sondern ist von Bedeutsamkeit geprägt. Heidegger geht hier vom „Lebenszusammenhang“ Diltheys aus. „-Ich selbst- bin ein Bedeutungszusammenhang, in dem ich selbst lebe“. (Ga 58: 248)

Welt ist ein Strukturmoment des In-der-Welt-seins. Sie begegnet nicht als Objekt oder Ansammlung von Objekten, sondern als Tätigkeitszusammenhang. Die Welt als „Alltäglichkeit“ wird von Heidegger im Sinne seiner „Praxis-Analyse“ zunächst erschlossen von der Umwelt, und dem in ihr enthaltenen „Zeug“, die einem im alltäglichen Umgang des „Besorgens“ begegnen. Hiermit sind alle dinglichen Gegenstände wie z.B. Werkzeuge gemeint und von Heidegger mit „Zuhandenen“ bezeichnet. Letzteres dient zu etwas oder ist verwendbar für etwas, hat also die Struktur einer Verweisung, eines Bezugs, es hat „mit ihm bei etwas sein Bewenden“. (SuZ: 84) Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die „Bewandtnis“, hat die Funktion eines „um-zu“, insofern es nicht „für-sich“ etwas bedeutet, sondern erst und nur mit Bezug auf etwas anderes, für das es gebraucht wird: „da-zu“. Bewandtnis offenbart sich durch ihre Funktion in einem praktischen Lebensvollzug und in Vertrautheit mit der Welt. Erst dann, wenn dieser alltägliche, unreflektierte Umgang mit dem Zeug gestört wird, wenn die Verweisung gestört wird, indem es etwa sperrig, widerständig oder unbrauchbar ist und sich nicht mehr dem Fluss der Handlung fügt, wechselt es aus dem „Zuhandenen“ in das „Vorhandene“ und – *die Verweisung wird ausdrücklich*. (SuZ: 74)

In der Störung der Verweisung, in der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit oder Aufsässigkeit, dann, wenn die Nicht-Verwendbarkeit oder das Fehlen offenbar werden, geht das Zuhandene nicht nur seiner Zuhandenheit verlustig, sondern die Vertrautheit mit der Welt, die im umsichtigen Umgang mit dem „Zeug“ im Modus des Besorgens charakteristisch ist, wird in Frage gestellt, es wird ihr Bedeutung entzogen und der Verweisungszusammenhang, der Zeugzusammenhang leuchtet auf, „leuchtet die Welt

auf“, wie Heidegger (SuZ: 74-75) schreibt, weil hier Zusammenhänge sichtbar werden, die sonst verborgen bleiben. Heidegger thematisiert mit dem Entzug von Bedeutung die Welt überhaupt. Mit der negativen Kennzeichnung, im *sich-nicht-melden* der Welt, im Nichtheraustreten des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit bestimmt sich für Heidegger die „phänomenale Struktur des *An-sich-seins* dieses Seienden“, Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit. (SuZ: 75)^{393 394 395}

Das „Phänomen der Welt“ erschließt sich dem Dasein in einem ursprünglichen (unreflektierten) Modus des Besorgens, „als Begegnenlassen von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis“ (Heidegger, SuZ: 86), dieser Modus ist durch „Verstehen“ geprägt. Heidegger hatte ausgehend von Aristoteles das Konzept der „praktischen Vernunft“ verwendet, um den praktischen, vorreflexiven Zugang zur Welt, der sich im Vollzug des Handelns äußert, zu beschreiben. Dieser ist ein vortheoretischer, nicht intentionaler Bezug, durch „Verstehen“ geprägt, durch „implizite Wissensbestände“ und rückt hier ausdrücklich in die Nähe der Kulturtheorien. Erschlossenheit meint für Heidegger eben dieses vorreflexive implizite Wissen, das „je schon vorhanden ist“, aber nicht den Charakter hat, sich „mittelbar durch einen Schluss gewinnen zu lassen“. (ebd. 75)³⁹⁶

Für Husserl waren die Phänomene noch als Bewusstseinsakte zu verstehen, die sich auf ihre korrelativen intentionalen Gegenstände beziehen und in reflexiver Weise untersucht werden können. Die Reflexionen selbst sind jedoch wiederum „Erlebnisse“, die reflexiv betrachtet werden und für Heidegger ein theoretisches Verhalten, weil das eigentliche Erlebnis vergegenständlicht und damit verloren gegangen ist. Er sieht in der (theoretisierenden) Reflexion auf die eigenen Erlebnisse die Tiefe und Fülle, die Präsenz und Dynamik des sich entfaltenden, vollziehenden faktischen Lebens mit seiner Ereignishaftigkeit verloren gehen. Heidegger will die Philosophie in der historischen Faktizität des Lebens als sich im Ereignis und in seiner Geschichtlichkeit vollziehenden Lebensvollzugs gründen. Er schließt hiermit an Bergsons Begriff der „Erfahrung der Lebensschwungkraft“ (Intuition) als gelebte Zeit (oder Dauer) gegenüber der objektiven Zeit an. Waren die „Akte“ bei Husserl noch als Handlungen eines intentionalen Bewusstseins zu verstehen, gibt Heidegger die-

³⁹³ Das schlichte Sehen der nächsten Dinge im Zutunhaben mit...trägt die Auslegungsstruktur (meint: das vorreflexive Verstehen, der Verf.) so ursprünglich mit sich, dass gerade ein gleichsam *als-freies* Erfassen von etwas einer gewissen Umstellung bedarf. Dieses *als-freies* Erfassen ist eine Privation des schlicht verstehenden Sehens, nicht ursprünglicher als dieses, sondern abgeleitet aus ihm.“ (SuZ: 149)

³⁹⁴ Privation: von lat. *privatio*, „Beraubung oder Entzug bzw. Mangel. Das Fehlen oder das Verlorengehen einer Eigenschaft oder eines Merkmals

³⁹⁵ Mead (1968) verweist später darauf, dass sich das Selbst im Handeln auflöse, wenn die Verschmelzung mit dem Fluss der Handlung („flow“) vollkommen ist. Mit dieser Bemerkung, reziprok gewendet, wird deutlich, dass sich das Selbst „meldet“, wenn der Fluss der Handlung unterbrochen ist und – mit den Worten von Heidegger – die „Welt aufleuchtet“.

³⁹⁶ Heidegger wählt den Begriff „Erschlossenheit“, wie Cioflec (2012: 194 mit Verweis auf Tugendhat, 1979: 171) schreibt, um sich von Husserls Begriff des intentionalen, auf Objekte gerichteten Bewusstseins abzusetzen und auch weil ihm der Begriff „Verstehen“ nicht ausreichte.

sem nun eine pragmatische Wendung als „lebendige Tat“ und überschreitet den Begriff des „intentionalen Aktes“ (Husserl) zu dem der „sinnverwirklichenden Tat“. Sinn entsteht und leitet sich aus dem praktischen Lebensvollzug ab, Sinn wird als „Bedeutsamkeit“ im praktischen Handeln des Lebensvollzugs, des „Faktischen“, interpretiert, das kein theoretisch-transzendentes Subjekt-Objekt-Schema mehr kennt. (vgl. GA 1: 408, 409, zit. in: In-Suk Kim, 1998: 31,32) Die Gesamtheit eines „Zeugganzes“ wie z.B. einer Werkstatt ist nicht aus einer Aneinanderreihung des einzelnen Zeugs zu erschließen, sondern aus seiner *Bewandnisganzheit* und dies lässt Bezüge zum „frame“, zum „Kontext“ oder der „Situation“ aufscheinen. Strukturen sind bei Heidegger Verweisungen, wie er sie mit dem Begriff der „Bewandnisganzheit“ festhält. Diese sind erst in der Interpretation zugänglich. Das Selbst ist immer in einer Situation gegenwärtig, „ich bin in einer Situation“ schreibt Heidegger (Ga 58: 258) und diese ist ein Erfahrungsboden, in dem sich dem Selbst Bedeutungszusammenhänge bekunden.³⁹⁷

Die Bewandnisganzheit birgt einen „ontologischen Bezug zur Welt in sich“, sie ist nach Heidegger schon „vorgängig erschlossen“ und durch „Verstehen“ geprägt, (SuZ: 85) durch einen Verweisungszusammenhang, als Sinn- und Zweckorientierung des begegnenden Seienden (Zeug), als das „*Woraufhin*“, als ein „*Worumwillen*“ (SuZ: 86), welches das Phänomen der Welt konstituiert. Verstehen ist das Sein als Existieren. Dieses vorontologische Verständnis des Daseins als In-der-Welt-sein vermittelt/resultiert sich aus der Vertrautheit und aus dem Verstehen, der alltagspraktischen Kenntnisse bzw. des impliziten praktischen Wissens bezüglich dessen, was innerweltlich begegnet und dies meint *be-deuten: (vorgängiges) verstehen* der Bezüge, Konstitution des Sinns:

„Bedeutsamkeit [...] ist das, was die Struktur der Welt für ein je sich darin befindliches Dasein ausmacht“. (vgl. SuZ: 87 und 143) „Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht.“ (SuZ: 143)

Taylor (1986) hatte diese „mimetische Vertrautheit“ mit den Dingen, die ein Wissen ist, das durch Regeln nicht unbedingt expliziert werden kann, sondern als „leibhaftiges Können“ seinen Sitz vielmehr in den konkreten Handlungsvollzügen hat, mit dem Begriff des impliziten oder leibhaftigen Wissens verbunden. Die Welt erschließt sich dem Dasein durch das „Verstehen“ und auch dieser Begriff Heideggers ist später ein zentraler Sachverhalt der Kulturtheorien mit dem Begriffen der impliziten Wissensbestände und der „Sinnorientierung“. „Verstehen“ kann interpretiert werden als Vollzug von Praktiken: „routinisierten Formen körperlicher ´performances´ und sinnhafter Verstehens-Leistungen“ (Reckwitz, 2004: 318), Anwendung bzw. Nutzung von

³⁹⁷ Die Situation ist nicht eine Zusammenstellung von dinglichen Elementen, eine Struktur, wie dynamisch auch immer, sondern kann nur von ihrem Sinn, ihrer Bedeutung her für das Selbst einen Bezug haben.

kognitiv-symbolischen Wissensordnungen, die eine symbolische (bedeutungstragende) Organisation der Wirklichkeit beschreiben. Für Bourdieu z.B. das habitualisierte Wissen, für Giddens das praktische Bewusstsein, all das, was Handelnde stillschweigend darüber wissen, wie in den Kontexten des gesellschaftlichen Lebens zu verfahren ist, ohne dass sie in der Lage sein müssten, all dem einen direkten diskursiven Ausdruck zu verleihen." (Giddens, 1992: 36) Sie könnten kompetent darüber Auskunft geben, wenn sie dazu aufgefordert werden, aber in der Regel verbleibt dieses Wissen unterhalb einer diskursiven Explikation. (in ähnlicher Weise: SuZ: 86) Das diskursive Bewusstsein reflektiert die Handlung in konkreten Situationen, wenn z.B. der spontane vorreflexive Handlungsverlauf gestört wird. Es greift hier nach Giddens auf „Wissen“ zurück, das Handelnde über ihre Gesellschaft besitzen (Giddens, 1997: 145) und dieses Hintergrundwissen ist ein holistischer Komplex von kognitiv-symbolischen Schemata. Erst diese kognitiv-symbolische Wissensordnung wandelt die Unbestimmtheit der Welt und den unaufhörlichen Strom von Eindrücken in ein verstehbares symbolisches Universum. Mit den Worten von Heidegger: Diese sinnhaften Bezüge gehen dem Verständnis jeden einzelnen Dings voraus, damit dieses überhaupt „als etwas für etwas“ erkannt werden kann. Kognitiv-symbolische Wissensordnungen als holistisch integriertes konzeptuelles System sind wesentlicher Teil unseres phänomenalen Selbstmodells, des phänomenalen „Ich“, das dieses Wissen als handlungskonstitutive Sinnelemente in der alltäglichen Praxis verwendet.

In der Bedeutsamkeit ist auch die Räumlichkeit mit erschlossen. „Der Raum, der im umsichtigen In-der-Welt-sein als Räumlichkeit des Zeugganzes entdeckt ist, gehört je als dessen Platz zum Seienden selbst.“ (ebd. 104) Er wird meist nur sichtbar im defizienten Modus des Besorgens, wenn etwas fehlt z. B. „an seinem Platz“. Umwelt „artikuliert“ sich erst aus der Bedeutsamkeit eines besorgenden Tuns und das Dasein selbst ist in seinem „In-der-Welt-sein „räumlich“, ja, in ihm „liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe“. (SuZ: 105) Das Dasein ist ein räumliches, welches von der Abständigkeit und der Ausrichtung des Zuhandenen im Verhältnis zum Subjekt bestimmt wird, dieses aber in einen Bedeutungs- oder Handlungszusammenhang bringt, in dem das Seiende im alltags-praktischen Umgang gebraucht wird: „Die Dinge sind nicht selbst räumlich, sie sind erst als Verstandene räumlich.“ (SuZ: 103) Der Raum gründet im Verstehen, er ist aus dem Umgang gelernt, (vgl. Neumann, 1999) das umweltlich Zuhandene begegnet in seiner Räumlichkeit. Die Nähe selbst wird nicht durch das abstandsmäßige Berechnen bestimmt, sondern durch das umsichtige Besorgen – wo dieses sich aufhält, ist das Nächste. Die Nähe wird weiter bestimmt durch die Ausrichtung. Beide, Ent-fernung (Nähe) und Ausrichtung sind konstitutiv für das In-sein und bestimmen die Räumlichkeit des Daseins. Das Dasein ist ursprünglich räumlich und der Raum wird durch die (bewandtnismäßige) Verwei-

sung des Zuhandenen konstituiert, er zeigt sich immer nur „in einer Welt“ (SuZ: 112) und ist damit „gleitend“ dynamisch.³⁹⁸

Aber auch die „Anderen“ sind Teil der Faktizität des In-der-Welt-sein, ohne das hieraus eine intersubjektive Genese des Selbst abgeleitet werden darf. Ein isoliertes Ich, ein Subjekt ohne Welt ist nicht möglich.

Wenn nie ein Subjekt gegeben ist ohne die Welt, so ist ebenso wenig ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen. (vgl. SuZ: 116)

Die anderen als innerweltlich begegnende Seienden sind „Mit-Seiende“, sind „Mitdasein“, und auch dies hat den Charakter der Offenheit. Hierbei stellt die „Fürsorge“ den Bezug dar, „in dem sich das Dasein zu Seienden als Mitsein verhält. (SuZ: 192) „Heidegger formuliert: „Sofern Dasein überhaupt ist, hat es die Seinsart des Miteinanderseins“. (SuZ: 125) die Welt des Daseins ist Mitwelt, das In-sein ist Mitsein mit Anderen. (ebd. 118)³⁹⁹

8.2.1 „Praktiken“ und die Perspektive der Leiblichkeit

Auch Heidegger lässt sich von Intentionalität leiten, auch für ihn ist das Wesen des Bewusstseins, immer Bewusstsein „von etwas zu sein“, das, auf das ein Bewusstseinsakt gerichtet ist, zu repräsentieren. Jedoch verbleibt der Gegenstand für Husserl in der Immanenz⁴⁰⁰ des reinen Bewusstseins, die Welt eine der transzendentalen Subjektivität.

Die konsequent transzendente Subjektivität Husserls zeigt sich in seiner zentralen Aussage: ...die ganze räumlich-zeitliche Welt, (...) ist in ihrem Sinne nach bloß intentionales Sein. (...) Es ist ein Sein, das das Bewusstsein in seinen Erfahrungen setzt, (...) darüber hinaus aber ein Nichts ist.“ (HUA III/1: 117) „Die Wirklichkeit aber, die weltlichen Transzendenzen werden im absoluten Sein, das das reine Bewusstsein in seinem absoluten Eigensein ist, konstituiert“. (HUA III/1: 119)⁴⁰¹

³⁹⁸ Heidegger hatte die Leiblichkeit als Konstituens der Räumlichkeit des Daseins angesprochen (SuZ: 108), bezüglich der Ausrichtung, aber nicht weiter ausgearbeitet. Dies wollen wir hier explizit tun.

³⁹⁹ Das Mitsein steht nicht im Modus der Sorge, sondern in der der Fürsorge. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins

⁴⁰⁰ Immanent sind Erlebnisse, sofern sie Gegenstand einer möglichen Erfassung durch die Reflexion sind (GA: 58: 142) Heidegger nennt Immanenz eine Beziehung zwischen cogitatio (Denken, Vorstellung) und reflexio und nennt eine solche Beziehung als „Ineinandersein“ bzw. als „reelles Zusammensein“. (zit. in Hoffmann, G. P Heideggers Phänomenologie_ Bewusstsein – Reflexion – selbst (Ich) und Zeit, 2005: 157)

⁴⁰¹ Dies ist so, weil bei Husserl die Phänomene das „Wesen“ sind – im Gegensatz zur üblichen Auffassung von Phänomen, die als „Erscheinung“ und damit unterschieden von ihrem „Wesen“, das sich üblicherweise nicht zeigt, verstanden werden. Husserls Phänomene können durch die Epoché, der Reduktion, zu Bewusstseinskorrelaten werden. Mit der Reduktion soll der „freie Horizont der transzendental gereinigten Phänomene gewonnen werden“. ((HUA III/1: 5) Die „Sachen selbst“, (dieser berühmte Ausspruch Husserls) sollen durch die Reduktion erst „hervorgebracht“ werden, „ans Licht“ gebracht werden und der Ort, in dem die Sachen sich zeigen, „erscheinen“, im Bewusstsein, werden in der Epoché einer Analyse unterzogen. Heidegger kritisierte die Reduktion, die seiner Auffassung nach auf einem „gänzlich unklaren und fragwürdigen Begriff der Transzendenz beruht und mit der Idee des Bewusstseins steht und fällt“. (Heidegger Studien, 2000: Vol. 16: 18, Dunker & Humboldt, Berlin) Husserls Phänomenologie ist eine Bewusstseinsanalyse. (Cioflec, 2012: 99)



„Husserl denkt das reine Ich als ein Subjekt des auf einen intentionalen Gegenstand sich richtenden Aktvollzugs.“ (In-Suk Kim, 1998: 55) Heidegger lehnt dieses „reine Ich“ als leer ab. Leben muss von seinem Faktum heraus, das sich als Vollzug erweist, verstanden werden. Die begrifflichen Fixpunkte der „Selbstmodell-Theorie“ mit Globalität, Gegenwärtigkeit, Transparenz und der Perspektive der ersten Person lassen eine Nähe zur Immanenz des reinen Bewusstseins bei Husserl vermuten. Alles das, was für ein Subjekt Geltung hat, wird transzendental-subjektiv, als Bewusstseinsdatum aufgefunden, („der Sinnesgehalt der Bewusstseinsakte wird zum Gegenstand der Untersuchungen“ (Husserl, HUA, XIX 1: 14(zit. in Cioflec , 2012: 97)), für Heidegger ist dies jedoch nicht die vollständige Erfassung des Seins, sondern Ausdruck eines reduzierten, entkörperlichten, nach innen und mental ausgerichteten Subjekts. Lebensweltliche Konstitutionsakte, die nicht nur Bewusstseinsakte, sondern auch (körperliche) Handlungen sind, die sich „intersubjektiv“ (sozial) vollziehen, bleiben unaufgeklärt. (Srubar, 2007: 18) Das Sein aktualisiert sich für Heidegger erst in der Sphäre der Tat, des sinnverwirklichenden Tuns, im Lebensvollzug. Heidegger hatte die Leiblichkeit als Konstituens der Räumlichkeit des Daseins angesprochen (SuZ: 108), jedoch die Funktionen der Leiblichkeit nicht weiter ausgearbeitet, sondern andere Strukturmomente, die mit Befindlichkeit, Verstehen und Rede bezeichnet sind. (SuZ: 5. Kap., § 28-38) ⁴⁰²

Für Heidegger drückt sich dies als „Stimmung“ in der Befindlichkeit aus: „das Dasein [ist] immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vor-finden, sondern als gestimmtes Sich-befinden.“ (SuZ: 135)

Dem Dasein wird durch Befindlichkeit deutlich, „das es ist“, dass es existiert, aber im Sinne der „Geworfenheit“ in die Welt, es ist ohne sein Zutun im Sich-befinden. Befindlichkeit ist die affektiv-leibliche Komponente des Bezugs zur Welt.⁴⁰³

Die von Heidegger angesprochene Befindlichkeit ist keine Theorie der Leiblichkeit (nicht mal im Ansatz), aber die „sinnverwirklichende Tat“ kann von ihm nicht allein intentional gedeutet worden sein, seine Philosophie geht vom realen Lebensvollzug aus und versteht sich als „Praxis-Philosophie“ und dies ist mehr als die bloße Entäußerung eines Mentalen in die äußere Welt. Heidegger hatte aber lediglich mit der

⁴⁰² Laut Cioflec (2012: 63) haben die für das Dasein grundlegenden *Stimmungen* eine gewisse Nähe zur Struktur der Affekte bei Aristoteles

⁴⁰³ Für Heidegger ist das Verhältnis von „Befinden und Verstehen“ ein gleichursprüngliches Strukturmoment der „Erschlossenheit“, die nicht als getrennt, sondern als sich gegenseitig durchdringend gesehen werden müssen: „in der Befindlichkeit (tritt) das Verstehen, im Verstehen tritt die Befindlichkeit“ zurück. (Lutz, 1984: 24)

Kritisch wird eingewendet, dass Heidegger die Gestimmtheit lediglich als Modus der „Gewesenheit“ interpretiert: „Es gilt [...], den Nachweis zu führen, dass die Stimmungen in dem, was sie sind und wie sie existenziell ‚bedeuten‘, nicht möglich sind, es sei denn auf dem Grunde der Zeitlichkeit.“ (SuZ: 341) Dies wurde oftmals kritisiert, z.B. von Plessner (vgl. Plessner, 1982: 40, 232, 243f., 355f., 388) der fragte, ob es nicht auch eine leibliche Verfassung des Daseins jenseits der zeitlichen gäbe?

Faktizität der Stimmung als etwas Vorgängiges, welches auch das Verstehen umhüllt (SuZ: 339) und mit dem Begriff der Räumlichkeit zwei wichtige Aspekte der phänomenalen Leiblichkeit benannt. Merleau-Ponty bezeichnete später den sinnlich-sinnhaften Bezug des Menschen zur Welt (in: Phänomenologie der Wahrnehmung, 1945) als „unbewusst“, als „vor“ dem Bewusstsein liegend. Der Leib konstituiert sich mit seinen Worten „im Wahrnehmen, Spüren, Kommunizieren, Handeln als „engagiertes Subjekt“, (Merleau-Ponty, 1966: 174-176) als phänomenaler Leib im Gegensatz zum „objektiven Leib“ (dem Körperding) als natürliches Ich und Subjekt der Wahrnehmung. (ebd., 1966: 243) Der Leib ist „inkarnierte Subjektivität“, „meine Existenz als Subjektivität ist eins mit meiner Existenz als Leib“ (ebd., S. 464) und unser Bewusstsein eingebunden in Sinnlichkeit. (vgl. ebd., 1966: 239) Dies ist meiner Auffassung nach eine Parallele zu der o. g. Metapher, das die „Stimmung das Verstehen umhüllt“. Leiblichkeit ist, wie Waldenfels (2000:9) betont, kein Thema beliebiger Art, sondern ein „Grundphänomen“ (wie z.B. die Sprache und die Zeit), insofern der Leib an der „Konstitution anderer Phänomene immerzu beteiligt ist“. Der Leib selbst ist kein bloßes Vorkommnis in der Welt, sondern er beeinflusst oder konstituiert die Weise, wie uns andere Dinge begegnen, (Merleau-Ponty, 1966: 251) und damit ist das leibliche Erleben ein zentrales Grundmuster des Selbst. Er ist als fungierender Leib beteiligt an der Konstitution der Welt und (im Sinne einer Selbstverdoppelung) als Körper ein Ding in der Welt wie jedes andere. (Waldenfels, 2000: 254) Er stellt unsere „Verankerung in der Welt“ dar, mehr noch, „unser Mittel, überhaupt eine Welt zu haben“.

Heidegger (SuZ: §§ 22-24) hatte über die Räumlichkeit des Daseins gesagt, dass sie von dem, womit wir uns betätigend befassen, aufgebaut wird. Merleau-Ponty bezeichnete mit „Wohnen“ die innige und unauflösbare Verbindung von „Sein“ und „Leib“. Der Leib *erschließt sich die Welt, indem er sie bewohnt*. Das Wissen um diese Welt, ihre Objekte, Proportionen und Lage wie z.B. die Räume eines Hauses, eines Betriebes oder der Gebrauch eines Werkzeugs, ist auch ein Wissen, dass sich im Leib ablagert. Deshalb dehnt sich auch das leibliche Erleben in die Umgebung oder die Objekte aus, an die man sich gewöhnt hat. (Haneberg, 1995: 105) Es ist ein Erlernen von Strukturen und Gestalten, die mit den Worten von Waldenfels (2000: 173) „einverleibt“ werden.

Für den dynamischen Ansatz des Körperschemas bestimmt sich die erlebte Einheit des Leibes nicht mehr durch visuelle Synthetisierungen, sondern durch die mit und durch ihn zu bewältigende Aufgabe – eine praktische Einheit, die sich selbst konstituiert, in der Verrichtung, im Handeln. Das Körperschema als erlebte Einheit des eigenen Leibes ist kein zusätzliches Wahrnehmungsmerkmal, sondern wird nur in und bezogen auf Tätigkeiten erfahren. Als motorisches Schema verstanden, organi-

siert es den „Umraum“ in einer Weise, die weder Lagen oder Abstände bewusst kalkuliert, sondern ohne bemerkbare Reaktionszeit in flüssigen Bewegungsabläufen organisiert wie beim Schwimmer, Musiker oder Handwerker, aber auch bei plötzlicher Reaktion. Das perzeptive Körperschema hingegen ist das aus Erfahrungen des Sehens und des Tastens abgeleitete habituelle Vorstellungsbild vom eigenen Körper. (Schmitz, H. 2007: 9)

Die Räumlichkeit des Daseins wird mit dem im dreidimensionalen Raum befindlichen (bewandtnismäßig Zuhandenen) Zeug und den „Mit-Seienden“ (Strukturen und Gestalten) sowie durch die in Aktivität erlebte Einheit des Leibes in motorischer und perzeptiver Hinsicht konstituiert.

Für die Sinnorientierung als Grundkonstante menschlichen Handelns in der Welt bedeutsam ist, dass Sinn nicht allein und nicht einmal überwiegend durch kognitiv-rationale Prozesse erzeugt wird, dass Sinn „wie im Blick durch ein Fenster – in einem (störungsfreien) Jenseits der Sinne auffindbar vorliegt“, und „durch ein geistiges Auge im Transparentwerden des Sinnlichen erfasst [wird], sondern darin allererst erzeugt wird“. Mit den Worten von Sybille Krämer (2000: 185-201) wird das Sinnliche „als performative Verkörperung des Sinns verstanden, die ihn nicht zur ‚Erscheinung bringt, sondern vollzieht‘. (Lechtermann, Morsch, 2003) Im Ausdruck wird der Sinn (erst) vollzogen, im Ausdruck kommt die Empfindung erst richtig zum Erleben.

Erkennen, welches nicht nur ein Entdecken, sondern auch ein Erschaffen beinhaltet, bleibt immer bezogen auf den sinnlichen Prozess der Gestaltbildung und Strukturierung, so kontingent, vieldeutig und offen diese auch sind. Die Sinnorientierung der Wahrnehmung könnte dazu verleiten, den Sinn als „etwas zu entdeckendes“ miss zu verstehen, jedoch sind Sinn und Sinnlichkeit als zusammengehörig zu denken, denn im Sinnlichen entsteht eine Welt erst neu. Sie ist nicht in inneren Repräsentationen bereits vorhanden oder erschöpft sich in diesen. Im sinnlichen Kontakt mit der Welt entsteht diese Welt für die Person immer wieder neu, erstmalig und befristet zugleich.

Die Konstitution des Leibes als engagiertes Subjekt- das leibliche Spüren im perzeptiven und motorischen Schema als tätiges, engagiertes Subjekt, als „fungierender Leib“, Medium der Bewegung als „Sichbewegender“, der Wahrnehmung als dem von „hier“, der Mitwirkung als Bedingung für etwas – im Wahrnehmen, Spüren, Handeln ist gleichzeitig die Konstitution der Welt dieses Subjekts gegeben, sie ist nicht *an sich* gegeben, sondern entsteht *für sich*.

Träger des Daseins als Lebensvollzug ist die (oszillierende) Einheit von Körper, phänomenaler Leib und phänomenales Ich: die erlebte Einheit meines Leibes als motorisches und perzeptives Schema, als fungierender und wahrnehmender Leib und das Bewusstsein dieser Einheit im Modus der Reflexion sowie mein phänomenales Ich in

der Perspektive der ersten Person (Gegenwärtigkeit, Transparenz und Globalität). Das leibliche bildet hier mit dem kognitiven eine gemeinsame Sphäre, in der eine ständige Oszillation zwischen den Polen stattfindet.

In seinem Konzept der „praktischen Vernunft“ hatte Heidegger das Dasein vor der Intentionalität des Bewusstseins als gegeben gesehen und dies war für ihn der Grundstein für die Bestimmung der „Sorge“ als offenes, vorthoretisches Verhältnis zur Welt. Der praktische Umgang mit der Welt wird zum Leitgedanken in „Sein und Zeit“. Dasein ist ontisch durch das In-der-Welt-sein konstituiert und hat hierbei ein leitendes vorontologisches Verständnis, zu dem nicht nur die praktische Fähigkeit gehört, sich tätig in der Welt zu bewegen, sondern zu dem auch „ebenso wesentlich ein Seinsverständnis seines Selbst gehört“. (SuZ: 72) Mit Ergänzung der Phänomenalität des Leiblichen können wir jetzt hier an die zentrale Begrifflichkeit der Praxistheorien anschließen: das vorthoretische alltägliche Verhalten wird heute Praktiken genannt: „routinisierte Formen körperlicher ´performances´ und sinnhafter Verstehensleistungen“. (Reckwitz, 2004: 318) Hierbei sind die materiale Verankerung des Handelns im Körper und das implizite Wissen als „know-how“ in der körperlichen und mentalen Routine als routinisierte Praxis unmittelbar und untrennbar miteinander verbunden. Die „Praktik“ ist eine situativ mobilisierte, routinisiert und kompetent hervorgebrachte Verhaltenssequenz oder eines Komplexes von Aktivitäten, die auf impliziten „know-how“-Wissen und körperlicher Performance beruht: die erlernte Fähigkeit, seinen Körper regelmäßig und kompetent in sozial angemessener Weise zu bewegen. Dieses implizite Wissen, dieser Kenntnisreichtum stellt die Fähigkeit dar, sich in der Gesellschaft mit Selbstverständlichkeit zu bewegen. Die Praktik *ist* zunächst nichts anderes als diese „skillfull performances“. (siehe die „Inkorporiertheit“ des Habitus bei Bourdieu (1997), die „embodied agency“ bei C. Taylor (1989) oder die „Analysen des Körperschemas“ bei Joas (1992)) Eine soziale Praxis ist identisch „mit einer implizit und sorgfältig organisierten Hervorbringung eines Komplexes von Körperbewegungen“. (Reckwitz, 2004: 322) Routinisierte Körperbewegungen und praktisches „know-how“ Wissen verschmelzen zusammen, ausgedrückt in Begriffen wie „praktisches Bewusstsein“ (Giddens) oder „Habitus“ bzw. „praktischer Sinn“ (Bourdieu) und sind nicht ohne einander zu denken. Praktisch-interpretatives Wissen und körperliche Performance bilden eine unauflöslche, eng aufeinander bezogene Einheit.⁴⁰⁴ Ein weiteres entscheidendes Merkmal ist die Repetitivität von Praktiken als Wiederholung gleichartiger oder ähnlicher Verhaltenssequenzen zu unterschiedlichen Zeitpunkten und in verschiedenen räumlichen Set-

⁴⁰⁴ Parallel zu diesen routinisierten Aktivitäten vollzieht der Akteur eine laufende (mitlaufende) Selbstbeobachtung seines eigenen Handelns, ohne dass dies mit kognitiv-moralischer Reflexion zu verwechseln ist.

tings als auch von verschiedenen Individuen, die letztlich die Institutionalisierung vorantreibt.

8.2.2 Selbst-sein-können

Neben dem Vertrautsein-mit und der Faktizität des Verhaftet-sein tritt das „Verfallen-sein“ an die Welt: „Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die Welt verfallen.“ (SuZ: 175) Heidegger meint hier das (unreflektierte) Aufgehen im Miteinandersein und nennt es das „Man“ (Öffentlichkeit), die „uneigentliche“ Seinsweise der Erschlossenheit. Diese ist durch Einebnung, Durchschnittlichkeit und Abständigkeit⁴⁰⁵ gekennzeichnet, weil sie den Einzelnen zurichtet auf den Durchschnitt (soziale Erwartungen, die durch implizite Normen und Regeln bestimmt sind) aller Anderen. Dies wurde von Mead mit dem „generalisierten Anderen“, der „Gesellschaft im Einzelnen“ (Strauss, 1964: 30) bezeichnet. Das „Man“, so formuliert Heidegger (SuZ: 127), schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor, erleichtert Wahl-entscheidungen und entlastet von Rechtfertigungen. Heute beschreiben wir dies u.a. auch mit Regel- und Normensystemen: Akteure folgen Regeln, diese sind konstitutiv für das Handeln und sie definieren gesellschaftliche Institutionen, Konventionen und soziales Handeln. Das regelgeleitete Handeln ist „in den Akteuren inkorporiert“, konstitutiv für ihr individuelles Handeln und für die Strukturierung sozialer Beziehungen. Sie fungieren als Bestimmungsgründe des Handelns, als bedingte Aufforderungen“. (Straub, 1999: 140) Normen richten sich auf Maßstäbe einer „richtigen Lebensführung“: Bewertungsnormen sind „bestimmte Werturteile der Weisen des Sich-Verhaltens, sanktionsbewehrte Normen üben „Druck“ aus und sie werden als unmittelbare (direkte und verbindliche) Verhaltensaufforderung, einem bestimmten Sich-Verhalten in gewissen wiederkehrenden Situationen wirksam. Beide sind Resultate der Internalisierung sozialer Praktiken, Strukturen und des damit verwobenen Wissens. Dieses Selbst ist aber nach Heidegger im Modus der Unselbständigkeit und der Uneigentlichkeit, es ist im besorgenden Aufgehen *im Man zerstreut*, muss sich erst finden und er bezeichnet dieses Selbst als „Man-Selbst“, das er von seinem Konterpart, dem *eigentlichen* Selbst oder *ergriffenen* Selbst unterscheidet. (ebd. S. 129) Wichtig für unseren Zusammenhang ist, dass

das Dasein im Modus der Sorge, als Verfallen-sein in die Uneigentlichkeit des „Man“, keine Fundierung in einem Selbst hat und dieser auch nicht bedarf, es ist zerstreut und muss sich erst finden.

⁴⁰⁵ Mit Abständigkeit ist der ständige Vergleich mit Anderen gemeint, der einen Unterschied festmacht, der entweder aufzuholen oder zu verteidigen ist. (vgl. SuZ: 126) Die Öffentlichkeit ebnet alle Niveaus ein, verdunkelt das Echte und gibt das so Entstandene für das Normale aus.

Heidegger spricht hier metaphorisch von einer „Diesig-keit“ des Lebens, welches in „seinem sorgenden Bezogensein auf die Welt im Dunkel bleibt“. (GA 61: 131)⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ Die Selbstheit des Daseins ist von Heidegger bestimmt „als eine Weise zu existieren, das heißt nicht als ein vorhandenes Seiendes“. (SuZ: 267) Das gewöhnliche Selbst ist nicht das „Ich-Selbst“, sondern das *Man-Selbst*. Das uneigentliche Selbst sind die Anderen in der Weise des Man und zumeist bleibt es so. (vgl. SuZ: 129)⁴⁰⁸ Die Individualität des Einzelnen verfällt, wenn er, wie Goffmann (Stigma, 1998: 155) schreibt, in fremde Programme einverleibt, ja usurpiert wird.⁴⁰⁹ Ein aufoktroiertes gesellschaftliches „imago“ kann die Selbsterfahrung des individuellen Subjekts so weit schwächen, dass seine Fähigkeiten zu Erfahrung und Selbsterfahrung atrophieren (Zima, 2007: 229) Das hieraus entstandene „Pseudo-Subjekt“ spricht und handelt dann nur noch im Rahmen von narrativen Programmen, die es nicht selbst entworfen hat. Der Einzelne kann nur dann ungehindert die Kraft seiner Gedanken entfalten und als kritische Instanz freigesetzt werden, wenn er nicht von ideologischem Engagement geblendet ist und seine Unterwerfung unter mythische oder kollektive Subjekt-Aktanten erkennt, reflektiert und sich befreit. Die Fähigkeit, sich selbst auf Möglichkeiten hin zu entwerfen und damit sein Selbst zu erschließen, ist immer durch das „Verfallensein“ an die Welt gehindert, das (unreflektierte) Aufgehen im Miteinandersein, die durch „Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird“, die „uneigentliche“ Seinsweise der Erschlossenheit. Das Dasein ist durch die Modi der Existenzialität, des „in-seins“ des In-der-Welt-sein, der Faktizität als „in seinem Geschick verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet“ und des Verfallensein an die Welt, des unreflektierten Aufgehen im Miteinandersein geprägt: Dasein ist durch das „Man“ geprägt, die uneigentliche Seinsweise der Erschlossenheit.

Die Möglichkeit zum Selbstseinkönnen wird bei Heidegger durch das „Gewissen“ erschlossen, es erschließt etwas, gibt etwas zu verstehen, sein Ruf holt das Dasein zu sich selbst. (SuZ, 1. Kap §§ 54-60) Das ist der Modus der „Entschlossenheit“, „sich-aufrufen lassen zum selbst-sein-können aus der Verlorenheit an das Man.“ (Lutz,

⁴⁰⁶ „Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der >Unwahrheit<.“ (SuZ: 218) und meint damit das Verfallen an die Auffassungen der Öffentlichkeit, die nicht die eigenen sind, sondern unreflektiert übernommen wurden.

⁴⁰⁷ Aus einer anderen Perspektive heraus formuliert Leithäuser 1979 (15), dass es zu den Eigenarten des Alltagsbewusstsein gehört, sich der Reflexion auf sich selbst prinzipiell zu sperren und es dadurch verhindert, seine Verflochtenheit in das alltägliche Tun und Lassen zu offenbaren. Eine Verflochtenheit die sich wie ein Schleier über die Möglichkeiten neuer (erweiterter) Erfahrungsweisen der Realität (Leithäuser, S. 15) legt.

⁴⁰⁸ „Man mag meinen, das damit (das Seiende in der Weise des In-der-Welt-sein, der Verf.) das einzelne Subjekt gemeint ist, doch Heidegger stellt fest, dass es zumeist nicht „ich“ bin, der in der Welt ist, sondern dass wir uns das In-der-Welt-sein in der Regel abnehmen lassen durch das anonyme „Man“, auf das alle Verantwortlichkeit und alle Entscheidungen abgewälzt werden.“ (Steffen, 2005: 122)

⁴⁰⁹ Leithäuser (1979: 18 f.) schlägt als „modus operandi“ dieser Interiorisierung fremder Programme den Freud'schen Begriff der „Übertragung“ vor. Freud selbst (GW, XIV: 68) hatte Übertragung als generelles menschliches Phänomen bezeichnet, dass die Beziehung einer Person zu ihrer menschlichen Umwelt beherrscht.

1984: 27) Das eigene Sein auf Möglichkeiten hin zu entwerfen ist das Leitthema Heideggers und meint, dass sich das Sein im kreativen Entwurf auf Möglichkeiten selbst erschließen kann. Im Entwurf, der die „überschüssigen Möglichkeiten“ nutzt, über sich hinauszudeuten, über sich hinauszutreiben, erschließt sich das Sein dem Dasein, Dasein wird „Selbst-sein-Können“. Doch was ist der „Entwurf“ anders als ein schöpferisches Tun, das sich Ausdruck verschafft: Ausdruck, künstlerisch oder sprachlich wie auch die Vielzahl lebenspraktischer Vollzüge im alltäglichen Handeln ist nicht (nur) bloße Entäußerung eines innerlich geformten „Etwas“ oder bloße Realisierung eines Zweckes. Menschen schätzen das spontane Hervorbringen als adäquaten Ausdruck ihres Wesens mehr als andere Weisen der Betätigung. Das Selbst wird, wie bereits Herder hervorgehoben hat, erst im Prozess der Verwirklichung seines „Ausdrucks“ als Selbst erfahren.⁴¹⁰

Das kreative Handeln ist auf ein Potential gerichtet, auf die schöpferischen Fähigkeiten von Menschen, deren Ursprung und deren Entfaltung nicht deduzierend auf vorher bereits Feststehendes bezogen werden kann. Wie Waldenfels (1990d: 97) betont: „Intendieren lässt sich nur, was sich als bereits Bestimmtes erwarten lässt“. Die gestaltende Kraft kreativen Handelns gleicht aber einem „von diffusen Begehren bewegten Tasten in einem Raum, in dem das Sichtbare lediglich umrisshaft in Erscheinung tritt“, (Straub, 1999: 154) und ist nur und ausschließlich durch das Tun selbst verwirklichtbar. (vgl. Waldenfels, 2005: 132) Das schöpferische Handeln agiert vor dem Hintergrundbild des bereits Bestehenden, es nimmt seinen Ausgang bei der „Faktizität“⁴¹¹ und bedarf auch desselben, um sich, wie Waldenfels (2005) gestaltpsychologisch formuliert, als innovative Gestalt abheben zu können.

Alles andere Handeln ist reproduktives Handeln im (uneigentlichen) Modus des „Man“, es vollzieht sich innerhalb bestehender Maßstäbe und integriert hierin aber auch das Neue, was in Situationen, in Personen oder Dingen das Handeln berührt. Das schöpferische, produktive Handeln hingegen transformiert eine bestehende Ordnung, es nutzt die „überschüssigen Möglichkeiten“, über sich hinauszudeuten, über sich hinauszutreiben und das „Sein“ zu erschließen, „Selbst-sein-können“, sich als Selbst zu erfahren. Das Dasein ist für Heidegger in die Seinsart des Entwerfens geworfen, seine existenziale Verfassung ist der Möglichkeitssinn, ohne dass dieser Entwurf im vornherein thematisch erfasst worden ist. Das Dasein ist – auf dem Grunde dieser Seinsart – immer mehr, als es tatsächlich ist (vgl. SuZ: 145), und es ist *eigentliches Sein*, wenn es seine Möglichkeiten vollzieht und *uneigentliches Sein*, wenn

⁴¹⁰ Da der Mensch, nach Herder, nicht auf bestimmte „Werke“ festgelegt ist, determiniert ist, kann er sich seiner selbst bewusst werden. Die freien Selbstentwürfe mithilfe der Kräfte von „Vernunft, Verstand und Besinnung“ (Herder) sind es, die für Herder den Menschen zu einem seiner selbst bewussten Wesen machen. Die Auffassung des schöpferisch freien Menschen reicht über mehrere Linien, von Mirandola, Vico, Herder, Dilthey, Cassirer u.a. bis in die Postmoderne hinein.

⁴¹¹ Das Mögliche, das seinen Ausgang aber immer bei der Faktizität nimmt, steht für Heidegger höher als die Wirklichkeit. (vgl. Cioflec, 2012: 29)

es im (traumähnlichen) Zustand des Man-selbst verharrt. Das *Sein* wird erst erfahrbar, wenn das *uneigentliche* Selbst im schöpferischen Akt über sich hinaustreibt. Heidegger könnte dies den „Zuwurf des Seins“ nennen. Mit der Metapher des „über sich hinaustreiben“ wird eine augustinische Denkfigur wieder aufgenommen, auf die Taylor (1996: 257) in Bezug auf moralische Ressourcen aufmerksam gemacht hat: das Gute ist im Inneren zu finden, das mich auf der Suche danach weit über mich hinaus trägt. Ist aber hier der Erkenntnisakt ein rein innerlicher Vorgang, ein versinken in den Tiefen des eigenen Innenlebens, um die Zweifel zu überwinden, die in der verwirrenden Vielgestaltigkeit der Sinnenwelt zutage treten, ein Sich-Selbst-Bewusstwerden ohne jede Einwirkung von Außen⁴¹², ist es für Heidegger gerade das Ereignis des durch tätiges Handeln nach Außen gerichteten schöpferischen Tuns. Dies darf aber gleichwohl nicht als intentionaler Akt missverstanden werden, denn das kreative Handeln scheint der bestimmenden Kontrolle des Akteurs entzogen und erhält einen „eigentümlich anonymen Zug“ (Straub, 1999: 158) Kreative Akte geschehen in einer „Zone der Indifferenz“ (Waldenfels, 2005: 140) und sind auf eine besondere Art unvergleichbar. Erschaffen, ohne intentional hervorgebracht zu sein, dient es trotz dieser scheinbaren Widersprüchlichkeit dazu, persönlichen Auffassungen von Selbstbestimmung und –verwirklichung inhaltliche Gestalt zu geben – das Selbst wird erst im Prozess der Verwirklichung seines „Ausdrucks“ als Selbst erfahren – und gibt dem Akteur das Gefühl, zumindest teilweise in einer von ihm selbst geschaffenen Welt zu leben. In der Begrifflichkeit von Heidegger: Das Sein erschließt sich dem Dasein durch Entfaltung von Möglichkeiten im Modus der Entschlossenheit, Dasein transformiert sich zu Selbst-sein-Können und erschließt sich damit seine Wahrheit als „*Wahrheit der Existenz*“ (SuZ: 221).⁴¹³ Das Aufrufen ist für Heidegger auch das bewusst-machen der zeitlichen Endlichkeit hin zum Tode, zeigt sich für ihn als „Augenblick des wirklichen Handelns“ und eröffnet ein Sichverstehen in der „eigensten und ganzen Selbstheit des Daseins, Da-sein-können des Menschen“. (GA 29/30: 426)⁴¹⁴ Heidegger sieht im (schöpferischen) Entwurf auf (zukünftige) Möglichkeiten die Erfüllung des Daseins in der Eigentlichkeit des Seins: „entwerfend-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert“. (SuZ: 336) Diese, aus der griechischen Tradition (Platon) stammende Auffassung der Erkenntnis durch eine

⁴¹² Findet das individuelle Subjekt durch die von Gott gewährte Gnade der Erkenntnis zu seinem innersten Selbst, gelangt es darüber hinaus und vergeht im Unendlichen. (vgl. Taylor, 1996: 257 f.)

⁴¹³ „Der heideggersche Begriff von Wahrheit ist nicht als „Aussagewahrheit“ zu verstehen, sondern mit diesem schöpferischen Entwurf verbunden, in dem „das Dasein mit sich selbst übereinstimmen kann, eigentlich sein kann“ (Cioflec, 2012: 198) und die Unwahrheit illustriert das Verfallen-sein an das Man. Wahrheit ist Entdecktheit und Entdeckendsein und wird als Kontrapunkt zum Verfallen an das Man, der „Unwahrheit“, bestimmt.

⁴¹⁴ Begriffe wie Tod, Existenz oder Entschlossenheit sind nun für ihn (formal anzeigende) ausgezeichnete Begriffe, die zur Verwandlung des „natürlichen Dahinlebens“ im Modus der Uneigentlichkeit (GA 29/30: 427) in die Grundhaltung des Da-seins auffordern, nicht die Verwandlung verursachen, aber ein Verstehen herausfordern. (vgl. In-Suk Kim, 1008: 133)

sich selbst offenbarende Realität erscheint hier wieder im „Zuwurf des Seins“, hier durch die schöpferische Tat bewirkt.

Dieses Aufrufen ist, da es in die Zukunft gerichtet ist, eine „vorlaufende Erschlossenheit“, eine Vergegenwärtigung der Zukunft, die sie in die Gegenwart holt und sie macht damit die Zeitlichkeit des Daseins erfahrbar. Die Sorge als Ganzheit des Daseins ist in der Zeitlichkeit gegründet, im schon-sein-in-der-Welt (Faktizität) dessen, was gewesen ist, im sein-bei (der Verfallenheit) des Gegenwärtigen und des sich-vorweg-sein als Existenzialität in der Zukunft (SuZ: 6.Kap. §§ 39-44), die „Ekstasen der Zeitlichkeit“. (SuZ: 328) Das Dasein darf nicht als etwas (in der Zeit) Vorhandenes, Gegebenes gesehen werden, dass aus einer fortlaufenden Kette von Momentanwirklichkeiten wie auf einer Strecke oder Bahn irgendwie ein Leben auffüllt, sondern als Erstreckung. Das eigene Da-sein ist als Erstreckung konstituiert, als Erstreckung zwischen Geburt und Tod (SuZ: 374) Ein Verständnis der Zeit kann nicht aus dem Begriff des Zeitlichen gefunden werden, sondern soll aus der „Strukturfaltung des Daseins selber verstanden werden“. (Hamerdinger, 1998: 176), in der sich ihr Zeitliches im Werden und Vergehen entfaltet. Keinesfalls, so schreibt Heidegger (SuZ: 374) „ist“ das Dasein in einem *Zeitpunkt* wirklich.⁴¹⁵ Der Augenblick (exaiphnes) ist in keiner Zeit und auch in keinem Ort, „sitzt aber mitten in den Zeit-Wellen („zwischen“, metaxy) als deren bewegendes Prinzip. Er ist das Diskontinuierliche in der Kontinuität der Zeit, als zeit- und ortloser ist er gerade deren, der Kontinuität, Grund, weil sich in ihm der „Umschlag“ von einer Zeit-Welle in die andere ereignet, von Ruhe in Bewegung und umgekehrt.“ (Beierwaltes, 1985) Aristoteles (Physik, 219a, 25-26) bezeichnet das *metaxy* als ein Dazwischen, als Zwischen von zwei Zeitmomenten im Bewegungsablauf zwischen –davor und danach- und meint das „Jetzt“.

Die Alltäglichkeit des Daseins, eingebaut in Geschehen, welches „das Dasein scheinbar umspannt“, ist nicht einfach eine Wiederholung gleichähnlicher Tage, sondern eine „Erstreckung in der Wiederholung“ und auch „Identität selbst wird als Erstreckung“ verstanden. (Cioflec: 215) Hier ist ein Anschluss an das Narrative denkbar. Heidegger schreibt in GA 9 (S. 39), dass die Lebensphänomene, die „in ihrem Grundsinn nach historisch sind“, auch nur historisch zugänglich sind. Das menschliche Sein ist als Existenz nicht von der Zeit zu trennen und die Zeitlichkeit des Daseins wird im Horizont der Zeit erfassbar. Das Leben hat ein Verständnis seiner

⁴¹⁵ Die hohe Bedeutung, die Heidegger den Zeitachsen der Zukunft und Gewesenheit für das eigentliche Selbst-sein-können zuspricht, führt zu einer Nivellierung der Gegenwart. Die reichen Ausdifferenzierungen der Zukunft durch Existenz, Entwurf, Vorlaufen zum Tod, Entschlossenheit und die der Gewesenheit durch Faktizität, Geworfenheit, Schuld, Wiederholung stehen der Gegenwart, die in ihrer Bestimmung leer bleibt, entgegen. Die Gegenwart wird somit gleichsam „verschlungen“ von der „gewesenen Zukunft“. (vgl. Pöggeler, 1994: 210)

selbst, die in einer „immanenten Geschichtlichkeit“ begründet ist, die Heidegger „Vollzugssinn“ nennt.

Auch der Ansatz der „narrativen Identität“ geht von der Annahme aus, dass die dialogische Form der Selbstkonstruktion primär im Modus der Narration, der Erzählung stattfindet. Verzeitlichung und Formgebung sind die konstituierenden Elemente der Narration und sie sind das primär strukturierende Schema, durch das Personen ihre Identität definieren. Die Erzählung ist ein Schlüsselmoment im Prozess der Realitätskonstruktion und sie steigert den Identitätsprozess. In der Narrativität drückt sich nach Ricoeur und Bruner menschliche Seinserfahrung aus – diese wäre ohne Narrativität unvollständig. Die Erzählung von sich selbst ist nach Ricoeur (1988) „keine reine Erfindung, sondern eine Übertragung der Realität in Erzählung, eine Verknüpfung von Ereignissen, die es ermöglicht, sie zu lesen und dem Handeln einen Sinn zu verleihen“. Ricoeur sieht ähnlich wie Dilthey in der erzählten Lebensgeschichte ein Paradigma für den Zusammenschluss der Ereignisse zu einer sinnhaften Einheit.

Das Ego hat von sich die Vorstellung einer sinnhaften biografischen Abfolge, da es von dem „Zauber eines tiefen Glaubens“ (Kaufmann, 2005: 163) an ein kohärentes, überzeitliches „Ich“ geprägt ist. Varela (1996: 83) nannte dieses Phänomen „Resonanzknüpfen“. Das Komplexe, das Widersprüchliche und Vielfältige des realen Lebens muss vereinfacht und geglättet werden. Hier hilft auch das „emotionale Gedächtnis“, welches durch „Assimilationsschemata“ (Piaget, 1974: 188) gefiltert und damit auch konstruiert wird und dazu dient, dem zukünftigen Handeln eine sinnhafte Richtung zu geben. Die narrative Form versöhnt Verschiedenheit und Gleichheit, weil sie einer Logik der Verkettung folgt, deren grundlegende Kohärenz im Fließen der Ereignisfolge und deren Verbindung liegt. Die Erfahrung des Fließens, der Dauer und des Wandels, das *kontinuierlich* und bruchlos in den zeitlichen Hintergrund einer Gegenwart integriert ist (siehe: Metzinger, 2006: 449), als qualitatives Merkmal der Gegenwärtigkeit des Selbsterlebens, ist als der das Selbst „umhüllende Raum“ der Ort, in dem sich die Selbstthematizierungen der narrativen Identität, ob minimal oder generalisierend, aktualisieren. Dasein ist „Erstreckung“ und die Narrativität oder der „Vollzugssinn“, das in seiner immanenten Geschichtlichkeit begründete Verständnis seiner selbst (Heidegger) ist als eine anthropologische Grundkonstante des Menschseins zu vermerken.

Diese Ausführungen sollten zeigen, wie aktuell zentrale Elemente der Fundamentalontologie Heideggers, wie er sie in „Sein und Zeit“ ausgearbeitet hatte, mit den Paradigmen existierender sozialwissenschaftlicher Theorien, die in dieser Arbeit behandelt worden sind, interpretiert werden können. Zweck dieser Ausführungen sollte

aber nicht in erster Linie die inhaltliche Nähe Heideggers zu diesen Theorien sein, sondern die Sicherung der Logik der Argumentation, um ein weiteres zentrales Motiv Heideggers, das „Zwischen“ zu untersuchen und hiermit die Möglichkeiten für eine Weiterentwicklung der heutigen Kulturtheorien auszuloten. Ebenso soll gezeigt werden, wie das Phänomen des „Zwischen“ aussichtsreich zur Reformulierung moderner Subjekt- und Identitätsvorstellungen herangezogen werden kann.

8.3 Das „Zwischen“

Theunissen beschreibt die Genese des Begriffs des „Zwischen“ als ein die Phänomenologie Husserls zwar nicht benannten, aber tief prägenden Begriff. Husserl bezeichnete damit „ein sich ausbreitendes Reich“ zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Gegenstand, in dem „die Gegebenheitsweisen des Gegenstandes bestimmten Bewusstseinsweisen eines intentional erlebenden Ich entsprechen“. (Theunissen, 2004: Sp. 1548) ⁴¹⁶

Einige philosophiehistorische Quellen des „Zwischen“:

Das Denken der Dualität in der Tradition des cartesianischen Dualismus enthält Momente des Gegensätzlichen und auch des Unversöhnlichen. Das Gegensatzpaar von Geist, Seele, Vernunft (das „Ich“ als denkendes Subjekt) einerseits und dem Stofflichen, Materiellen, Körperlichen andererseits entspricht einer Trennung in einen positiven, der reinen Vernunft und der wahren Erkenntnis zugewandten und einem negativen, all dieses negierenden und ausschließenden Teil. Im Dualismus werden die Beziehungen zwischen diesen beiden aufgelöst bzw. in einer eindeutig hierarchischen Beziehung zueinander gesetzt. Im Chinesischen hingegen bildet sich das Wort Mensch aus den zwei Wörtern „Mensch und Zwischen“ und meint, dass ein Mensch nur durch die Beziehung definiert werden kann und „nicht durch ein „Bei-sich-Sein“ im Sinne des Selbstbewusstseins“. „Die konfuzianische oder taoistische Ethik ist somit nichts anderes als eine Ethik des Zwischen, zwischen Natur und Mensch, Ich und Du und Mensch für sich Selbst“. (Hee-Tae Chae, 2004: 28)

Ebenso in der koreanischen und japanischen Sprache, in der der Mensch „Zwischensein“ heißt, genauer „Zwischen-da-sein“, für Stenger (Philosophie der Interkulturalität) ein „nicht-personales Zwischen, dass zwischen Menschen obwaltet“. In Japan wird auch das *ki* als „zwischen“ verstanden, hier als soziale Sphäre, die jeder Individualisierung vorgängig ist. Zur Deutung von Strukturen des „zwischen“, die dieses näher bestimmen, gehört nach Ott (1969: 83) auch die personale Perichorese, hier

⁴¹⁶ Der Bezug von Ich und Gegenstand wird mit der Debatte der transzendentalen Phänomenologie von Husserl mit der Struktur der Intentionalität in einen neuen Horizont gestellt. (vgl. Cioflec: 74) Transzendental ist „die Subjektivität des erkennenden, handelnden und wertsetzenden Subjekts“ und die Phänomenologie ist „bewusst und entschieden in die Überlieferung der neuzeitlichen Philosophie „eingeschwenkt, so, dass die transzendente Subjektivität eine „ursprünglichere und universale Bestimmtheit erlangte“. (Heidegger, Mein Weg in die Phänomenologie, S. 84)

das Ineinandergreifen der Personalsphären.⁴¹⁷ Das „Zwischen“ als Begriff der Philosophie des 20. Jahrhunderts kommt z.B. bei Whitehead (1990: 107) vor, der formulierte: „Beziehung als das innerste Wesen der Existenz“, ebenso bei Martin Buber, der es dem Ich und Du vorstellt: die Kritik des „Dialogismus“ (Löwith, Buber u.a.) richtete sich gegen die Lehre der Transzendentalphilosophie „von der Konstitution der Welt aus der Subjektivität“.⁴¹⁸ Das Ich wurde im Konzept der Intentionalität der Phänomenologie zum Weltmittelpunkt, mehr noch: im Sinne Bubers hatte es sich die Welt durch Subjektivität unterworfen.

Der Mensch hat jedoch eine „ontologische Doppelnatur“, sein „in der Welt sein“ ist durch das „Mitsein“ bestimmt, das „Mit-einander-sein“. (Löwith, Karl, 1928/1981) Buber wollte mit dem Dialogismus, der sich, wie Harbach (2008: 208) betont, von Bubers Glaubenserfahrung herleitet, eine neue Grundlegung der Ontologie anleiten und führte hier seinen Schlüsselbegriff des „zwischen“ ein. Das „zwischen“ bezeichnet eine Relation zwischen Subjekten, die sich nicht aus Subjektivität ableiten lässt, sondern „zwischen den Wesen gegründet ist“. (M. Buber, zit. n. Theunissen, op. cit. S. 259) Für Buber ist dieses „zwischen“ die Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit“, hier ist seine „Existenz als Mensch gesetzt“, gleichsam ein „Überstieg“ über die Subjektivität und menschliches Leben nur wirklich, sofern es ‚Begegnung‘ ist. (ders. S. 260) Das Zwischen ist weder im Ich noch im Anderen, sondern in einer dritten Dimension, die beiden Subjekten (spontan) zugänglich ist, für Buber ein „Faktum jenseits alles physisch Seienden“ (ders. op. cit. 266) „Jenseits des Subjektiven, diesseits des Objektiven, auf dem schmalen Grat, darauf Ich und Du *sich begegnen*, ist das Reich des Zwischen“ (ders. zit. n. Theunissen, ebd. S.93f.)

Im Gegensatz zu Heidegger, dessen Selbst nur im „freigebenden Sich-absetzen von anderem Selbst“ zu sich kommen kann, und auch im Gegensatz zu Sartre, dessen Begegnung mit Anderen immer schon die Begrenzung der eigenen Freiheit beinhaltet und das eigene Selbst auf ein „An-sich-Sein“ festlegt, existiert für Bubers radikal gedachte Ontologie das Selbst nur in dieser Dimension des Zwischen, die in der Begegnung ist und ist eine Sozialontologie. Er schränkt dies jedoch auf die Begegnung zwischen „echten Personen“ ein, nur hier gäbe es eine „echte Beziehung“ und die Spekulationen der Akteur-Netzwerk-Theorie waren für Buber noch undenkbar. „Die substantielle Fülle der Subjektivität lebt nur in und aus der Beziehung“. (ders. op. cit. 272) Bei Heidegger, für den das „Zwischen“ ein zentraler Begriff ist wie bei Buber, zeigt sich jedoch kein Anschluss. Zwar eint beide, wie Theunissen (1963) anmerkt, die Abkehr vom allgemeinen Subjekt und dem Bewusstsein, jedoch spielt

⁴¹⁷ Ebenfalls Ott, der die „spezifische Nähe“ als Merkmal kennzeichnet: „jedes Zwischen hat seine spezifische Nähe, durch die es näher bestimmt, konkretisiert ist“. (ders. S. 93)

⁴¹⁸ (zit. in: Theunissen, Michael (1981): Der Andere. 2. Aufl. Berlin/New York)

Intersubjektivität für Heidegger nicht die Rolle wie bei Buber, für den das zwischenmenschliche „Ich-Du“-Verhältnis konstitutiv für seinen Begriff des Zwischen ist. Binswanger (1942/1962) nutzte im Anschluss an Löwith die „Ontologie des Zwischen“ aus der Perspektive einer Regionalontologie, der Psychiatrie, und formulierte die „Dualität“ als das „eigentliche Miteinandersein“, als wesentliche Grundlage des menschlichen Daseins. Für Binswanger, der das „zwischen“ nun „Wirheit“ nennt, ist diese wie bei Buber „Begegnung“, ein eigenständiger Modus des Menschseins, der dem Ich und Du vorausgeht und gleichzeitig die ontologische Einheit des Seins. (vgl. Harbach, 2008: 215) Bei Heidegger ist das Zwischen die Sphäre, in der ein Bezug zum Sein hergestellt wird. Das „zwischen“ darf nicht verdinglicht werden, ist kein drittes Element zwischen A und B oder der Zwischenraum zwischen A und B, sondern die Sphäre, in der A und B durch Differenzierung überhaupt erst erfahrbar wird. Hier wiederum sind Bezüge bei Derrida zu erkennen, für den sich die „différance“ „auf die Bestimmung der Dimension des Dazwischen als dem Ort der Bewegung des Differenzierens“ (Blank, 2002: 40) darstellt.⁴¹⁹

8.4 Das „Zwischen“ und das Selbst

Das „Zwischen“ Heideggers ist aus der Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie und ihrer Subjekt-Objekt-Polarität begründet. Die Intentionalität, die als *subjektimmanent* aufgefasst wird, wird von Heidegger als „verkehrte Subjektivierung“ bezeichnet, ebenso wie die Vorstellung, dass *Intentionalität als Verbindung zwischen zwei Vorhandenen* aufgefasst wird. Letzteres bezeichnet er als „verkehrte Objektivierung“. (GA 24: 91) Heidegger hatte mit der Neuformulierung der Intentionalität über die Entsubjektivierung (des Husserlschen Subjekts der transzendentalen Konstitution der Welt im Bewusstsein) einen Schritt aus der Subjekt-Objekt-Dualität gemacht in eine Philosophie der Differenz. Subjektivierung wird als Intentionalität, als Bewusstsein von etwas (Objekt/Welt) verstanden. Entsubjektivierung soll den Einzelnen aus der Subjekt-Objekt-Dualität befreien, um deutlich zu machen, dass das Dasein des „In-der-Welt-sein“ nicht im Bewusstsein konstituiert, sondern von einem vortheoretischen (vorreflexivem) Verstehen des Seins geprägt ist.

Das Verstehen als vorgängige Verbundenheit mit der Welt (ohne dass wir einen expliziten Begriff von Sein haben müssen) ist früher als jegliche Analyse von Bewusstsein. Die Analyse des Bewusstseins als Methode, die Phänomenalität der Welt zu erkennen, greift immer zu kurz, weil das Bewusstsein nur sich selbst untersuchen kann als Reflexion des Bewusstseins auf die eigenen Inhalte (Korrelate): „Diese reelle Beschlossenheit des erfassten Gegenstandes in der Erfassung selbst, in der Einheit derselben Realität, bezeichnet man als Immanenz“ (GA 20: 132), Bewusstsein ist

⁴¹⁹ Derrida sieht hier, wie Blank (2002: 41) betont, ein produktives Merkmal der *différance*, insofern die als differenzierte bestimmte Zeichen Effekte der Differenzierung sind.

dann nur die Selbstreferentialität eines neuronalen Netzes. Der Bezug des Bewusstseins auf die eigenen Inhalte führt aber nicht zur Objektivität der Erkenntnis, denn Bewusstsein ist für Heidegger immer schon und nur *Bewusstsein von etwas*, fragendes Ich und befragtes Ich fallen immer schon zusammen. Heidegger entsubjektiviert die Intentionalität und verankert sie neu in der Frage nach dem Sein. „Entsubjektivierung der Intentionalität meint die Freigabe der Welt aus der Bewusstseinsimmanenz.“ (Cioflec, 2012: 121)⁴²⁰

Das Bewusstsein kann sich selbst nicht durchschauen, weil es selbst ein Pol in der Bezüglichkeit zwischen Mensch und Welt ist und von dieser Bezüglichkeit her bestimmt ist. Die Möglichkeit, diese Bezüge zu verstehen, ist Heideggers Bestreben und er führt den Begriff des „Zwischen“ ein als Ort der Ermöglichung dieser Bezüge. Für ihn tritt das Phänomen „Zwischen“ hervor, „in dem an der Intentionalität der Aspekt der Bezüglichkeit hervorgehoben wird“. (Cioflec, 2012: 77) Der Begriff des „Zwischen“ ist ein zentrales Phänomen bei Heidegger, dass ab Sein und Zeit in unterschiedlichen Kontexten in seinen Schriften aufscheint. Dieser Begriff darf nicht theologisch gedeutet werden, z.B. als „zwischen“ Mensch und Gott oder als beidseitige Grenze zwischen Tier und Gott (griech. *metaxy*), er darf nicht personalistisch gedeutet werden, weil Heidegger es in SuZ unternimmt, die Subjektivität durch ein verstehendes In-der-Welt-sein zu überwinden. In der Ausprägung des Begriffs des „Zwischen“ kann Heideggers Abwendung von der Transzendentalphilosophie gesehen werden. (Cioflec, 2012: 39)⁴²¹ Die Frage nach dem Leben kann nicht im Bewusstsein, sondern nur durch die Untersuchung des faktischen Lebens in seinem umsichtigen Verstehen als besorgendes Tun beantwortet werden. Leben wird bei Heidegger nicht als zielgerichtet oder intentional, sondern mit Selbstbezüglichkeit (in den jeweiligen Situationen), die durch praktische Vernunft geleitet ist, bestimmt. Dem Leben geht es immer um es selbst, um das Dasein selbst und es geht im situativen Handeln als besorgendes Tun auf. „Das Ganze der Situation und des Lebens ist im Handeln selbst, im Lebensvollzug erfasst“ (Cioflec, 2012: 163) und dies ist kein intentionales, sondern ein vorgängiges Verstehen der Situation, der Welt. Die Selbstbezüglichkeit des Daseins ist durch Offenheit gekennzeichnet, ohne dass hiermit eine Vergegenständlichung der Welt einhergeht. Welt und Dasein sind nicht in Bewusstsein und Gegenstand von Bewusstsein aufgeteilt resp. getrennt, sondern Dasein und Welt sind im „Umgang“ miteinander verwoben. Dasein ist, indem es In-der-Welt-ist und sich verhält. Dadurch, dass das Selbst nicht einer Welt gegenübersteht, die es objek-

⁴²⁰ Heidegger hat sich nach Sein und Zeit (SuZ) schrittweise von der Transzendentalphilosophie abgewandt: „die Philosophie hat keinen Gegenstand, sie ist ein Geschehnis, das sich jederzeit neu das Sein erwirken muss“. (H. GA 40: 91) In der Frage nach dem Sinn von Sein liegt noch die Frage nach dem Grund verborgen, dies wird mit der Frage nach dem „Warum das Warum“ hinterfragt. (GA 9: 123-175)

⁴²¹ Spätere Arbeiten Heideggers greifen das *Zwischen* beständig wieder auf. Theunissen (HWPh, Bd. 12, Zwischen, Sp. 1547) bemerkt eine „untergründige Präsenz des *Zwischen* im Werk von Heidegger“.

tiviert und durch Intentionalität „erobert“, sondern weil Selbst und Welt immer schon im besorgenden Tun miteinander verwoben sind, entsteht die Frage nach dem, was diese Verwobenheit, diese gegenseitige Eingebundenheit ermöglicht. Im besorgenden Umgang mit den Dingen der Welt sieht Heidegger das Phänomen, das er als das „Zwischen“ bezeichnet. (SuZ: 132) Die Pole Mensch und Welt sind nicht von sich aus bestimmbar, sondern erst aus ihrer Bezüglichkeit zueinander. Dieser Bezug stellt das „Zwischen“ dar.⁴²²

Dem „Zwischen“ kommt bei Heidegger eine doppelte Rolle zu, einmal als Phänomen selbst und ein andermal als „Ermöglichung von Phänomenalität – das, was andere Phänomene erscheinen lässt. Das Zwischen ist die Offenheit, die sich zeigt und zugleich sehen lässt. (vgl. Figal, 2007) Für Heidegger müssen wir uns immer im „Zwischen“, zwischen Mensch und Ding bewegen und dieses Zwischen ist nur, indem wir uns darin bewegen. „Das Zwischen wird als dynamische Offenheitsdimension aufgefasst, zunächst als Erschlossenheit des Daseins und später als Lichtung, d.h. als Wahrheit, als Unverborgenheit“, eine „Dichotomie von Verborgenheit und Unverborgenheit“. (vgl. Cioflec, 2012: 35) Die Offenheit (oder Verschlossenheit) zur Welt ist als „Haltung“, im Sinne der Stimmung, als Weise der Eingebundenheit noch vor jedem intentionalen Erlebnis fassbar. (vgl. Cioflec, 2012: 63) Genau um diese (vor-intentionale) Dimension geht es Heidegger, der sich fragt: wenn das Denken immer Denken „von-etwas“ oder „an-etwas“ ist, was denn diese Bezüglichkeit ermöglicht und ob dieses ein Drittes ist? (ebd. S. 64) Heidegger (GA 41, 1962: 188) formuliert, dass wir weder allein vom Gegenstand noch allein vom Denken (die Weise seiner Erörterung) ausgehen sollen und auch nicht auf beides zusammen, sondern

1. dass wir uns immer im Zwischen, zwischen Mensch und Ding bewegen müssen;
2. dass dieses Zwischen nur ist, indem wir uns darin bewegen;
3. dass dieses Zwischen sich nicht wie ein Seil vom Ding zum Menschen spannt, [...].

Die Weise, wie man Gegenständen, womit alle Dinge einschließlich Mitseiende (Menschen) Umwelt etc., die Gesamtheit des „innerweltlich Begegnenden“ einbezogen sind, begegnen kann, ist hiermit ausgedrückt, weder vom Menschen, noch von den Dingen aus, sondern vom „Zwischen“, dass beides miteinander verbindet. Falsch ist

⁴²² Dem „Zwischen“ kommt bei Heidegger eine mehrfache Rolle zu, neben seiner Verwendung als Begriff, der jedoch in phänomenaler Weise verstanden wird, einmal als Phänomen selbst und ein andermal als „Ermöglichung von Phänomenalität – das, was andere Phänomene erscheinen lässt. (vgl. auch Figal) Für Heidegger bedeutet die phänomenale Erörterung eines Begriffs, dass der „Bezugssinn in der Schwebelage gehalten wird“. (GA, 60: 63-64) Phänomene sollen „zur Sprache“ gebracht werden, aber in ihrer Begrifflichkeit nicht vorbestimmt, sondern irgendwie in einem Bereich zwischen Theoretisierung und „dem Ansich des strömenden Erlebens des Lebens“ verwendet werden. (vgl. GA, 56/57: 116) Phänomene sind nicht intentionaler Gegenstand (Inhalt) eines Bewusstseins, (zeigen sich nicht primär dem Bewusstsein) sondern haben einen Bezug zum Sein (Wahrheit = Unverborgenheit), insofern sie in den Bedeutungszusammenhang einer Welt gebracht sind, die dem Verstehen zugänglich ist. Dass diese dem Verstehen zugänglich sind, ist durch die prinzipielle Offenheit des Daseins gegeben.



hiernach der Ansatz, jedwede Verbundenheit zwischen Mensch und Ding als schlicht getrennt und erst im Nachhinein verbunden zu denken, so wie in der Relationierung, die von den Bezugspunkten (Relata) ausgeht, um die Beziehung zwischen ihnen zu beschreiben. Richtig ist, von ihrer „Mitte“ (metaphorisch) auszugehen, die das eigentlich Bedeutsame ist, weil sie die Extreme miteinander vermittelt. Die Mitte ist keine Relation, sondern das, was eine Relation oder einen Bezug ermöglicht.

Eine ursprüngliche Denkfigur ist bei Platon (Politeia, Buch 6, 507 c805 a4) zu finden, der ein Drittes als Vermittelndes auffasst wie das Licht als drittes „Wesen“ in der Vermittlung von Sehen und Sichtbarem, aber auch bei Aristoteles, der als Medium des Hörens, zwischen „Hören“ und „Laut“ das Beispiel „Luft“ anführt. (Aristoteles, De anima, 424b, 27f)⁴²³ Bei Heidegger steht die Frage nach der Möglichkeit von Bezügen im Mittelpunkt seiner Überlegungen, die ihn in der Folge zum Begriff des „Zwischen“ führen. Das, was eine Relation oder einen Bezug ermöglicht z.B. zwischen Sehen und Sichtbarem ist nicht unmittelbar gegeben, sondern erst anhand von Bezügen ersichtlich. (Cioflec, 2012: 65)

Theunissen (2004) hatte den umgangssprachlichen Begriff des Zwischen mit den räumlichen, zeitlichen oder wertenden Bestimmungen der Verhältnisse zwischen verschiedenen Dingen beschrieben, *der Bezug von etwas zu etwas anderem*, wobei hier das jeweilig Begrenzende (das „etwas“ / Relata) das Verhältnis bestimmt. Philosophisch kann dieses Verhältnis jedoch umgekehrt werden, in dem das jeweilig Begrenzende (Relata) von seinen Bezügen her begriffen werden soll:

„(...) aus einer philosophischen Deutungsperspektive aber erscheint es als Mitte, die das eigentlich Bedeutsame ist, weil sie die Extreme miteinander vermittelt.“
(Theunissen, 2004: Sp. 1543)

Dies darf bei Heidegger nicht so verstanden werden, als ob die Relata erst aus dieser Vermittlung, dieser Verbindung heraus entstehen, wie bei Buber, dessen Personen aus dem Ich-Du Verhältnis mit dem Anderen erst konstituiert werden. Heidegger versuchte, hier mit Bezug auf Kierkegaard (1957), mit dem „hermeneutischen Zirkel

⁴²³ Metaxy (μεταξύ) ist ein Strukturelement der platonischen Welt. Platon hatte das Zwischen auch als eine Struktur beschrieben, die entsteht, wenn Gegensätze in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Das zwischen ihnen entstehende Verhältnis wird von den Gegensätzen bestimmt, es vermittelt sie, ist aber keinem der beiden Extreme zugehörig. Die Figur der „Vermittlung“ wird z.B. bei der Bestimmung des Eros gewählt, der als Daimon zwischen Mensch und Gott gesetzt ist. Dämon und das Dämonische ist hier das Symbol für das Metaxy, den Übergang (siehe: Diotima-Mythos) Metaxy or metaxu is defined in Plato's Symposium via the character of the priestess Diotima as the "in-between" or "middle ground. (Plato, Symposium, 203b) Das Dämonische wird „gleichsam als mittlere Proportionale zwischen das Menschliche und Göttliche“ gesetzt. Die menschliche Seele ist ebenso ein Mittleres zwischen Idee und Erscheinung wie das Werden ein Mittleres zwischen Nichtsein und Sein. (vgl. Friedländer, 1964: 44 und 414)
Das Zwischen wird nicht nur wie bei Platon als vermittelndes aufgefasst, sondern wie hier bei Aristoteles als Medium z.B. des Hörens, für das hier das Beispiel „Luft“ angeführt wird. (Aristoteles, De anima, 424b, 27f)

des Verstehens“⁴²⁴ ursprüngliche Erkenntnis anzustreben und ein Verhältnis ohne Rückbezug auf die Relata auszudrücken. „Der Gegenstand weicht zurück zugunsten des Verhältnisses, das sich selbst zum Gegenstand hat“. (Cioflec, 2012: 68)

Zitat von Kierkegaard:

„ In dem Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zu dem Verhältnis und in dem Verhältnis; so ist z.B. unter der Bestimmung der Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst“. (Kierkegaard, 1957: 8)

Das Verhältnis zu sich selbst drückt für Heidegger die Selbstbezüglichkeit des Verstehens aus, vor jeder expliziten Analyse gegeben und ist als (unthematischer) Horizont zu verstehen, vor dem sich das Dasein in seinem „in-der-Welt-sein“ so versteht, dass das „explizit zu Verstehende, das Ausgelegte, immer schon verstanden wurde“. (vgl. SuZ: 152-153)

Heidegger (SuZ: 83-84) schreibt, „das Sein des Zuhandenen hat die Struktur der Verweisung – heißt, es hat an ihm selbst den Charakter der *Verwiesenheit*, es hat mit ihm etwas sein Bewenden“. Das (eigentliche) Bewenden ist aus der Bewandnisganzheit zu erschließen, und diese ist im Verstehen von „in-der-Welt-sein“ schon vorgängig erschlossen. Dieser alltägliche Modus, in dem der Verweisungszusammenhang unthematisch bleibt, ist jedoch wie ein traumähnlicher Zustand, in dem das Dasein *wie benommen* verweilt. In der Störung der Verweisung offenbart sich die Welt und gleichzeitig ein Zusammenhang, der als solcher normalerweise verborgen bleibt: Die Bedeutsamkeit der Welt wird plötzlich offenbar, zeigt sich im Modus der Negation und erst dann, wenn die Bedeutsamkeit des einzelnen Seienden im besorgenden (vorreflexiven) Umgang zurücktritt. Mit dem Aufleuchten der Welt geht eine Entweltlichung des Zuhandenen zusammen, in der das „Nur-Vorhandensein zum Vorschein kommt“. (SuZ: 75) Der Wechsel in das Vorhandene geht einher mit dem Entzug von Bedeutung, erfordert Aufmerksamkeit und kündigt damit gleichzeitig so etwas wie Welt an, nämlich die Welt als Zusammenhang. Wird der alltägliche besorgende Umgang mit dem Zuhandenen unterbrochen, entsteht „ein Abstand zu den Dingen, der für das Erkennen nötig ist“ (Cioflec, 2012: 174), im willentlichen oder nicht-willentlichen „Sich-enthalten“ von den Verrichtungen setzt Reflexion ein, die Erkennen möglich macht.

Im Bruch dieser Verweisung, dann, wenn etwas unbrauchbar oder störrisch wird, tritt die Welt hervor. Die Störung der Verweisung ist wie ein Aufwachen, weil dann der Verweisungszusammenhang des Zuhandenen plötzlich entdeckt wird, weil dieser als Bewandnisganzheit erkannt wird. Selbst und Welt sind im Handlungs-

⁴²⁴ Im Zirkel „verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens (...). Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur.“ (SuZ: 153)

zusammenhang so miteinander verwoben, dass keine Bezüglichkeit erkennbar ist, sondern sich erst in der Störung, in der Negation dieser Verwobenheit zeigt. Dies ist ein Erkennen der Bezüglichkeit des Daseins, die sich sonst nicht zeigt, weil die Bezüglichkeit hinter Unauffälligkeit verborgen ist. Diese Bezüglichkeit ist das „Zwischen“, das sich erst in der Negation der vorgängigen Verwobenheit von Selbst und Welt zeigt.

Das Sich-enthalten, die Störung in der Verrichtung, im besorgenden Umgang mit dem Zuhandenen bedeutet nicht nur, das Erkennen durch Reflexion möglich ist, sondern darüber hinaus, das Welt in ihrem für-sich-sein entdeckt wird. Zugleich mit dem Erkennen, dass durch Störung der Verweisung ermöglicht wird, tritt auch die Welt als solche hervor. Es ist wie ein „Aufwachen“, wenn z.B. der Motor des Wagens streikt, mit dem ich gerade losfahren wollte, denn die vertraute Welt des Umgangs bricht plötzlich zusammen, der fließende Zusammenhang in den Verrichtungen wird unterbrochen und es tritt ein Zusammenhang hervor, der vorher verborgen war. Hier geht es nicht nur um die Verhinderung einer Absicht, eine Störung im intentionalen Handeln. Die Intention ist vielleicht hintergründig da, wie oben ausführlich dargelegt, aber eingebettet in Praktiken, die einen meist routinisierten, repetitiven Charakter haben und automatisch-spontan ablaufen. Das wesentliche Merkmal dieser Praktiken ist eben diese innige Verwobenheit von Selbst und Welt, die sie auch nicht leicht als solche erkennbar macht. Was dann auf der affektiv-kognitiven Ebene passiert, werden wir im weiteren Verlauf behandeln. Hier geht es zunächst darum, dass eine Einheit plötzlich auseinander bricht. Die innige Verwobenheit wird im „Zwischen“ konstituiert, ohne das dies substantialistisch gedacht werden darf. Es ist die Bezeichnung für die Bezüglichkeit, die den Einzelnen so umhüllt, dass ihre Existenz und das, was sie ermöglicht, zumeist im Verborgenen bleibt. Die Bezüglichkeit „scheint auf“, die „Welt leuchtet auf“ (Heidegger) in der Störung der Verweisung. Auch die Angst ist eine Störung der Verweisung, eine Störung des unproblematischen In-der-Welt-sein im Umgang mit Zuhandenen. Aus der Verweigerung des Zugangs geht das Nichts hervor und lässt gleichzeitig die Welt als Ganzes erscheinen. (vgl. Cioflec, 2012: 206)

Bisher sind wir in dieser Arbeit immer noch von der Subjekt-Objekt-Dualität ausgegangen und auch die Theorien der intersubjektiven Genese des Selbst verharren in dieser Dualität: Das Selbst ist, verkürzt gesagt, ein Produkt der Anderen, eine (vielleicht eigenwillige) Interpretation der Zuschreibungen von Anderen, welche eben dieses Selbst durch Sozialisation, Interaktion und Internalisierung konstituieren: das Selbst ist in der Uneigentlichkeit des „Man-Selbst“ und Identität als psychische Syntheseleistung dieser Vorstellungen von sich selbst ist die Identität des „Man-Selbst“. Alle Betrachtungen zu Fremdheit und existenzieller Einsamkeit resultieren aus dieser

Zuschreibung, die ein substantialistisches Credo verbirgt. Auch das phänomenale Selbstmodell spiegelt die Ich-bezogene Sicht wieder, die auch ein „Ich-Selbst“ meint: „das Sein des Ich wird verstanden als Realität der *res cogitans*“ (SuZ: 320), für Heidegger eine „unangemessene Ontologie des Substantialen“ (SuZ: 320, Fußnote), denn Welt wird verstanden als ständiges Miteinandersein des Ich mit seinen Vorstellungen (von Welt):

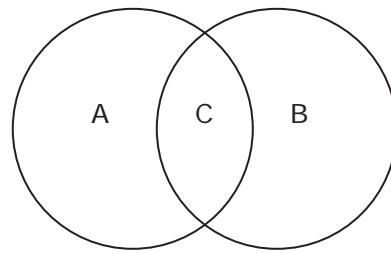
Das Selbst umfasst aber schon die Welt und ist nicht eine davon getrennte Substanz. Das „Ich-sagen“ meint in der Grundverfassung des Daseins des In-der-Welt-sein, sich von der in Umsicht besorgten Welt her zu verstehen und meint damit das (uneigentliche) Ich des „Man-selbst“. ⁴²⁵

Phänomene entfalten sich im Lebensvollzug, zeigen und entziehen sich und das, worin sie sich zeigen und das, was ihre Dynamik ermöglicht, was ihre Phänomenalität ermöglicht, ist das „Zwischen“. Das, was das „Zwischen“ möglich und erkennbar macht, ist die grundsätzliche Offenheit des Daseins. Offenheit ist eine Grundbestimmtheit des Daseins, insofern Selbst und Welt (innig) miteinander verwoben sind. „Der Mensch ist nie zunächst diesseits der Welt als ein >Subjekt<, (...) der Mensch [ist] zuvor ek-sistent in die Offenheit des Seins...“ (GA 9: 346-347). Welt, Offenheit (Bezüglichkeit) und Selbst zeigen sich aber erst in der Negation dieser Verwobenheit. Es kann daher zwischen Selbst und Welt auch keine Grenze gefunden werden, sondern eher eine Art Übergangsbereich, in dem Selbst und Welt entstehen und der auf verschiedene Weise beschrieben werden kann. „Heidegger weist darauf hin, das Selbst und Welt nicht in Subjekt-Objekt-Relationen gesehen werden dürfen, sondern als etwas, das weder Subjekt noch Objekt ist, sondern als „Resultat der *convenientia* zweier Vorhandenen begriffen“ (SuZ: 132) werden sollte. Etwas, dass aus der Mitte der beiden Polaritäten in gleichursprünglicher Weise hervorgeht: *Convenientia* ist als Ähnlichkeit in der Art der Nachbarschaftlichkeit, des Ineinander-Übergehen beschrieben. Aber auch mit einer anderen, aus der stoischen Naturphilosophie stammenden Denkfigur, der *Perichoresis*, kann eine solche Sphäre oder Dimension beschrieben werden, die etwas umfasst, eint und zugleich trennt, indem sie die Einheit entstehen lässt bei gleichzeitiger Integrität der geeinten Bestandteile. ⁴²⁶

Oder mit der Figur des Chiasmus: Das „Zwischen“ ist eine Sphäre der Differenzierung (vgl. Waldenfels, 2000: 286), die von Merleau-Ponty mit der (rhetorischen) Figur des Chiasmus umschrieben wird.

⁴²⁵ Man ist das, was man tut und dies erscheint in spontanen Selbstbeschreibungen leichthin und selbstverständlich.

⁴²⁶ Das Substantiv *Perichoresis* besteht aus *peri*, um etwas herum und *chorea*, d.h. schwingen. Hierzu ein Zitat von Heinrich Ott (1969: 314): „als das Zwischen der „Innigkeit“ von Welt und Dingen, Dinge und Welt, das einzelne Seiende und sein Horizont „durchgehen einander“ in einer Art von Perichorese und bleiben dabei doch zwei, bleiben unvermischt. Dies ist ihr Zwischen.“



A + B überkreuzen sich in C, wobei die Kreuzungsstelle weder zu A noch zu B gehört.

Das, was diese Dynamik ermöglicht, in der Selbst und Welt einander entstehen lassen, ist das „Zwischen“. (vgl. Cioflec, 2012: 207) Heidegger weist darauf hin, dass das „Zwischen“ selbst nicht als Resultat der *convenientia* zu verstehen ist, weil dieses einer substantialistischen Sicht Vorschub leistet: „wozwischen dieses Zwischen als solches „ist“. (SuZ: 132) Das Zwischen aber ist Phänomen und Ermöglichung von Phänomenen, eine Spannung, ein Übergangsbereich zwischen Subjekt und Welt. Natürlich wird hiermit nicht die (dingliche) Objektivität der Welt geleugnet, sondern deutlich gemacht, dass Welt für den Einzelnen immer eine sinnhafte Totalität bildet. Das „da draußen“ wird immer nur als Ausschnitt wahrgenommen und das ist ein Tätigkeitszusammenhang, der von sinnhafter Bedeutung geprägt ist.

Insofern entsteht und vergeht das situativ aktualisierte „Zwischen“ fortlaufend als gleitendes Resultat, als dynamischer Prozess.

Anspach (2002, zit. in Ricoeur, 2006: 284) weist auf eine Eigentümlichkeit im Ereignis der Beziehung hin, wenn er schreibt: „Ein Verhältnis der Gegenseitigkeit kann nicht auf den Austausch zwischen zwei Individuen reduziert werden. Es taucht jeweils ein transzendentes Drittes auf, selbst wenn es nichts anderes als das Verhältnis selbst ist, das dabei als vollgültiger Akteur auftritt“. Für Dupuy entsteht aus der Erfahrung doppelter Kontingenz (systemtheoretisch) eine emergente Ordnung: neben einer ersten Ebene der konkreten Operationen zwischen den Akteuren entsteht gleichzeitig „eine Metaebene, auf der sich jenes transzendente Dritte befindet“. (Pierre Dupuy, S. 43)⁴²⁷

Auch dies sind Hinweise darauf, die Subjektzentrierung zugunsten der Relationen, der Bezüglichkeiten zwischen Subjekt und Objekt (und hiermit sind auch andere Subjekte als „Mitseiende“ gemeint) zu verlassen. Die Bedeutung dieses „Dritten“ wird erst dann richtig offenbar, wenn man sich klar macht, dass die Relation von

⁴²⁷ In der Systemtheorie werden durch die rekursive Beziehung von Kommunikationen aufeinander soziale Systeme und Strukturen re-produziert. Diese Kommunikationen, wie auch die darin enthaltene Intentionalität können nicht einem Einzelbewusstsein zugerechnet werden, weil darin zwei psychische Systeme mitwirken. Die auf einen Sprechakt (Intention/Mitteilung) resultierende Antwort ist daher bereits eine emergente Einheit, weil Synthese von Interpretation der Intention und Mitteilung des 1. Sprechers. Die Psychen müssen sich in einer Interaktion jeweils auf die erwarteten Sinnselektionen der anderen einstellen. (vgl. Esser, 1999)

zweien üblicherweise von beiden Kontrapunkten ausgehend gedacht wird, so als ob diese vorgängig seien und die Relation zwischen ihnen hinzutritt. Hiermit werden aber die Pole bereits objektiviert und als Pole, „von denen aus“ eine Relation hinzutritt, gedacht. Die Bezüge zwischen zweien sind nicht auf die Pole zu reduzieren, z. B. auf die Wirkung dieser Bezüge „in“ einem Akteur, sondern das Verhältnis selbst soll zum Gegenstand der Betrachtung werden, als die *Mitte, die das eigentlich Bedeutsame ist, indem sie die Extreme miteinander vermittelt*. (Theunissen, 2004) Tatsächlich können die Pole erst verstanden werden, wenn sie von ihrem Bezug heraus gedacht werden. Das, was dort auftaucht, vermittelt nicht nur (die Pole), sondern hieraus entsteht für das Subjekt die spezifische Welt dieser Gegenwart. Das Benutzen eines Fahrrads auf dem Weg zum Bäcker, das Hantieren mit einem Werkzeug, einem Rechen z.B., um den Rasen zu rechen, das Sitzen auf einem Barhocker vor einer Theke, das Sitzen in einer Besprechungsrunde lässt jedes Mal eine spezifisch eigene Gegenwart entstehen, die – verallgemeinernd gesagt – durch die Pole Selbst und Welt, konkreter jedoch durch die Reichhaltigkeit und Dynamik der Situation und der in ihr enthaltenen Objekte entsteht. Eine Welt entsteht immer wieder neu und mit ihr der Einzelne, anders als vorher, anders als nachher, inkrementell verschieden in seiner Selbstheit. Das „Zwischen“, die Bezüglichkeit, konstituiert das Selbst in einer raumzeitlichen Gegenwart ohne dass der Einzelne seinen Akteurstatus verliert, jedoch, der Akteur wandelt sich mit den Bezügen, die in der Situation gegeben sind.

Die Strukturrelation des „Zwischen“ im besorgenden Umgang mit der Welt kann als „convenientia“ des Vorhandenen, als Perichoresis, der Einheit bei Identität seiner Bestandteile, als dynamische Relation (oder Bezüglichkeit) beschrieben werden. Diese Einheit ist das „Zwischen“, keine Substanz, sondern ein Bezug als *transzendentes Drittes*, das als dynamische Sphäre zu verstehen ist. Es entsteht, residiert und vergeht im Modus des „Besorgens“. Ein einfaches Beispiel:

Beim spazieren auf einem Weg ist der Weg als materielles, sich flach erstreckendes Objekt nicht einfach nur getrennt von dem, der ihn benutzt und auf ihm geht. Die Beziehung ist eine viel reichhaltigere, insofern sich der Weg in seiner Charakteristik dem Gehenden vermittelt: die Oberflächencharakteristik als rauh oder uneben, glatt, rutschig oder ansteigend, abfallend, schmal oder breit, begrenzt oder sich nach den Seiten hin öffnend vermittelt sich dem darauf Gehenden in unmittelbarer Weise so, das es ihn umhüllt, durchdringt oder „durchwebt“. Die Erfahrung des „fungierenden Leibes“ in der Bewegung als *Sichbewegender*, der den umgebenden Raum in (zumeist) flüssigen Bewegungsabläufen organisiert, die Wahrnehmung als dem „hier“, von dem aus ich wahrnehme. Das Atmosphärische, die sich im umgebenden (durchmessenen) Raum erstreckende Stimmung wird leiblich-affektiv durch die

Wahrnehmung spezifischer Umweltqualitäten erfahren, aber mehr als räumliche Einheit. Selbst und umgebende Welt verschränken sich in einem „Dritten“, der Atmosphäre des Raums. (siehe auch: Böhme, 1989, 2001) Im Sinnlichen entsteht eine Welt erst neu. Sie ist nicht in inneren Repräsentationen bereits vorhanden oder erschöpft sich in diesen. Im sinnlichen Kontakt mit der Welt entsteht diese Welt für die Person immer wieder neu, erstmalig und befristet zugleich. Der Gehende wird ein anderer als zuvor, zwar meist nur inkrementell, aber faktisch so, dass sein Sein als „ein Sein des auf diesem Wege Gehenden“ verstanden werden sollte. Die Situation umhüllt den Gehenden, der Teil der Situation geworden ist und er kann sich auch dieses Ereignisses erinnern, wenn das „Webmuster“ sich ihm eingepägt hat. Er ist kein Beobachter in der Subjekt-Objekt-Dualität, sondern ein Involvierter, dessen Sein durch den Kontext „eingefärbt“ wurde. Wie oben bereits bei der Leiblichkeit als Zirkularität beschrieben: Die Zirkularität beschreibt eine Korrelation zwischen Organismus und Umwelt, insofern es eine Umwelt *an sich* nicht gibt, sondern nur eine Umwelt *für sich*, eines entsteht mit dem anderen. Durch diese Wahrnehmung des Gehenden in unserem Beispiel werden die Dinge (*für uns*) erst zu dem, was sie sind, auch weil es niemals allein faktisch ist, wie eine empirische Datenerfassung, sondern immer auch in einem Verweisungszusammenhang gebracht ist, der sinnorientiert ist – und auf den Gedanken der Kreation verweist. Das „Sein“ ist das, was ihn hier „umhüllt“ und es ist das Sein dieser Situation.

Der Reichtum des Lebens vermittelt sich durch diese Metapher. Wir sind keine „Geister in einer Maschine“, die wie aus einem eingebauten Fenster heraus auf die Welt schauen und diese Information in internen hochkomplexen und blitzschnellen kognitiven Prozessen verarbeiten, um dann unsere Intentionen über die Steuerung unserer Absichten, unterstützt durch die (nachfolgende) Steuerung unseres materiellen Körpers in „Aktion“ umsetzen, sondern sind von vornherein und vollständig von der jeweiligen Situation umhüllt und leben in diesen Bezügen zum Kontext. Insofern diese Bezüge das Vorgängige sind und insofern diese Bezüge in fundamentaler Weise unsere Selbstheit konstituieren, weil sie alles sind, das „alleinige“ sind, das wir in diesem Moment haben, und auch, weil sich unser Leben ausschließlich als eine Vielzahl solcher Momente erstreckt, ist es gerechtfertigt zu sagen, dass wir diese Bezüge sind. Wenn die Pole (wesentlich) durch die Bezüge zwischen ihnen bestimmt werden, so dass sie nur so bestimmbar sind und wenn es immer nur eine Seinsweise gibt, in der diese Bezüge sind und wirksam sind, weil der Mensch nicht ohne Welt ist, dann ist es gerechtfertigt zu sagen, dass er diese Bezüge ist. Heidegger formulierte in ähnlicher Weise: „Im Sichrichten auf (...) und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart immer schon draußen bei einem begegnenden Seienden



der je schon entdeckten Welt". (SuZ: 60) Und auch für die Selbstmodelltheorie ist das phänomenale Selbst in Relationen eingebunden. Ein Wahrnehmungszustand ist für Metzinger (2006: 431) immer „eine Beziehung zu diesem Teil der Umwelt“ (einschließlich innerer Umwelten), ein „vollständig entfaltetes phänomenales Selbstbewusstsein beinhaltet immer eine Relation zwischen dem phänomenalen Selbst und einer Objektkomponente. Für die Selbstmodelltheorie entsteht aus der Perspektive der ersten Person, des „point of view“ des phänomenalen Selbst in einem phänomenalen Raum eine Beobachterposition, die Markierung einer Innen-Außen-Grenze, die aber eine „fortlaufende Korepräsentation der repräsentationalen Beziehung“ (Metzinger (2006: 431) zwischen dem Selbst und Objekten in seiner Umgebung beinhaltet. Die innere Repräsentation eines Ich-Standpunktes in (einfachen oder komplexen) Relationen mit anderen Objekten, die sich im Aufmerksamkeitsfokus einstellen. Phänomenale Information als aktive Information ist holistisch integriert und aktualisiert sich als repräsentationaler Inhalt eines Weltmodells in einem einzigen Schritt. Nicht nur das bewusste Selbst bildet ein integriertes Ganzes, alle Wahrnehmungserlebnisse wie eine Landschaft oder eine komplexe Szene oder Situationen z.B. werden als sensorische Ganzheiten erlebt. Sie aktualisieren sich weder als isolierte Teile einer Menge noch Schritt für Schritt, sondern ganzheitlich und gleichzeitig.

Seit einigen Jahren wird der Subjektivitätstheorie wieder vermehrt Aufmerksamkeit zuteil, z.B. in der Philosophie des Geistes. Ich stimme Cioflec zu, dass die Alternative hierzu wäre, „Heidegger neu zu lesen, um z.B. die Offenheitsstrukturen, die in seiner Philosophie geboten werden, anzuwenden“. (vgl. Cioflec, 2012: 256) Dies kann zu einer neuen und wie ich meine, gehaltvolleren Bestimmung des Selbst verwendet werden und der traditionellen, aber mit den *Neurosciences* hochmodern präsentierten Subjektivitätstheorie, die doch nur wieder in bereits festgefahrenen Denkstrukturen endet, entgegengehalten werden. Im Sinne des phänomenalen Selbstmodells zu argumentieren, ist nicht einmal hinderlich, denn die Eleganz und die Plausibilität dieser Theorie konvergiert mit dem „Zwischen“, insofern ihr nur der ihr gemäße Platz zugewiesen wird: auf einer technischen Ebene sind die dort beschriebenen Prozesse und Funktionen wie auch ihre Begriffe der Globalität, Transparenz, Gegenwärtigkeit und der Perspektive der ersten Person gut geeignet, das phänomenale Selbsterleben zu beschreiben, ist aber weder eine Ontik noch eine Ontologie. Ebenso wie bei Heidegger wird jede substantialistische Auffassung des Selbst zurückgewiesen, bei Heidegger mit den Begriffen des „Lebensvollzugs“ und des „Ereignisses“, von und aus dem heraus das Sein zu verstehen ist und mit der These der prinzipiellen Offenheit des Daseins, mit der innigen Verwobenheit von Selbst und Welt, bei Metzinger z.B. mit der Aussage, dass das Selbst (Selbstmodell) eine „dynamische Struktur“ oder ein „dynamischer Prozess“ ist und mit der Argumentation des phänomenales Selbstmo-

dells als Gehirnaktivität: Niemand hat oder ist ein Selbst, sondern hat (ist) nur ein Selbstmodell (als komplexer Gehirnzustand). Der repräsentationale Träger des bewussten Selbst-Erlebens sind komplexe neuronale Aktivierungsmuster. Das Selbst ist hier die jeweils individuelle Verbindung von „Ensembles“ aus Zellkombinationen oder „neuronalen Gruppen“ und das Gefühl eines (individuellen) „Selbst“ ist nur ein repräsentationales Konstrukt, eine „interne, dynamische Repräsentation. Damit sind wir aber wieder in der Transzendentalphilosophie Husserls, die Heidegger mit der Immanenz des Bewusstseins kritisierte. Alles das, was für ein Subjekt Geltung hat, wird transzendental-subjektiv, als Bewusstseinsdatum aufgefunden: (...) die ganze räumlich-zeitliche Welt, (...) ist in ihrem Sinne nach bloß intentionales Sein. (...) Es ist ein Sein, das das Bewusstsein in seinen Erfahrungen setzt, (...) darüber hinaus aber ein Nichts ist“ (HUA III/1: 117), für Heidegger Ausdruck eines reduzierten, entkörperlichten, nach innen und mental ausgerichteten Subjekts. Die Schwäche der Selbstmodelltheorie ist insbesondere die nicht berücksichtigte Phänomenalität des Leibes, die nur als Derivat eines Gehirnzustandes registriert wird,⁴²⁸ doch der Leib ist anders zu denken als ein „Körperding“, dem noch psychische oder kognitive Prozesse hinzugedacht werden. Er ist mit Waldenfels ein „eigenartiges Niemandsland“, das weder dem Selbst noch der Welt ganz gehört. Der Leib ist selbstbezüglich in dem Sinne, dass nicht unterschieden werden kann zwischen einem Objekt und einem Subjekt und dies ist ein Hinweis auf das „Zwischen“: das phänomenale Selbsterleben geht aus einem *Übergangsbereich* hervor, er kann nur als Perichoresis (im Sinne von „um etwas herumschwingen“) oder als *convenientia* verstanden werden.⁴²⁹

Der Leib ist ein Medium des Weltbezugs. Im Sinnlichen entsteht eine Welt erst neu. Sie ist nicht in inneren Repräsentationen lediglich bereits vorhanden und nicht mehr als das, sondern im sinnlichen Kontakt mit der Welt entsteht *diese Welt* für die Person immer wieder neu, erstmalig und befristet zugleich. Wir knüpfen hier an die die Argumentation des „Zwischen“ an: Das „Zwischen“, die Bezüglichkeit, konstituiert das Selbst in einer raumzeitlichen Gegenwart und die Welt entsteht immer wieder neu und mit ihr der Einzelne, anders als vorher, anders als nachher, inkrementell verschieden in seiner Selbstheit. Das, was an empirischen Daten aus der Umgebung auf die Sinnesrezeptoren einströmt und als Impuls für die Produktion interner Repräsentationen fungiert, entstammt natürlich nicht dem „Zwischen“ im Sinne eines Ortes bzw. einer raumzeitlichen Position, sondern einfach nur aus der (sinnlich erfassten) Umgebung. Das „Zwischen“ ist kein magischer Ort, sondern sollte verstanden werden als eine Sphäre, aus der die qualitativen Merkmale entstehen, weil die ein-

⁴²⁸ Andererseits wird hier versucht, das Leiberleben als Anker, der uns nicht nur im Körper, sondern auch in der Gegenwärtigkeit (in einem phänomenalen Gegenwartsfenster) verankert, zu interpretieren.

⁴²⁹ Leibliche Identität entsteht in der Oszillation des vierfachen Modus der Reflexion auf sich selbst

strömenden empirischen Daten aus Bezüglichkeiten, aus einem Bedeutungszusammenhang heraus, als Totalität von Selbst und Welt interpretiert, intern weiterverarbeitet werden. Die Qualia von „blau“ ergibt sich aus der sinnästhetischen Erfahrung in einer „Bewandtnisganzheit“, einer sinnhaften Totalität der Situation in Kombination mit strukturaler Ganzheit, Gestalt-wahrnehmung (siehe Teil III: 7.8.1) und internen kognitiven Schemata, aber, Qualitäten sind nicht einfach vorhanden wie das „Blau“ z.B., sondern sie werden in der Wahrnehmung zu dem, was sie in dieser individuellen Situation bedeuten, aus dem Verweisungszusammenhang heraus eine „Antwort auf etwas“, wie Merleau-Ponty formuliert, eine Korrelation zwischen Organismus und Umwelt, die eine Umwelt *für-sich* entstehen lässt. Mit der Kategorie des „Zwischen“ kehren wir (metaphorisch formuliert) zurück an den „Ort“, an dem wir immer schon waren. Das Selbst löst sich auf in Relationen, in Interdependenzen, in Strukturen, in Bezügen und vervielfältigt sich gleichzeitig. Das Selbst wird sich, sobald es nicht mehr als Ort und als Substanz gedacht und einer so gedachten zentrierten Subjektivität unterworfen ist, seines fluiden Charakters, aber auch seines Reichtums bewusst und kann sich so, mit den Worten von Deleuze, „seiner Werdensvergessenheit entreißen, das *Werden im Ereignen* vernehmbar machen (...)“. ⁴³⁰

Das Sein ist ein Ereignis vor dem Horizont des Verstehens. Sein und Mensch werden, wie Heidegger sagt, im Ereignis einander „über-eignet“, das Sein *lichtet sich in das Selbst* und füllt ein Ereignis mit seinem Sinn, soll heißen als Wahrheit (Unverborgenheit). Diese metaphorisch anmutende Formulierung besagt mit anderen Worten das, was bereits bei den Handlungstheorien betont wurde: Erkennen ist eine Funktion des Handelns.

Die Subjektzentrierung unseres gewöhnlichen Erlebens wird einerseits durch mehr oder weniger lokalisierbare Körperprozesse wie Emotionen oder Schmerz, Schwere und Leichtigkeit o. ä. bewirkt, (die Wahrnehmung des leiblichen-körperlichen Erlebens) andererseits durch eine kognitive Organisation unserer Erfahrung. Wir organisieren uns und unseren Weltzugang um das „Ich“, weil diese Neigung ein Erbe unserer geistesgeschichtlichen Tradition ist, ob in der *Seele* als verborgener Kern und Mittler zwischen der Transzendenz und der Welt und im eschatologischen Mythos der Seelenwanderung, ob im *Ingenium* der Renaissance, im *res cogitans* Descartes oder im subjektivistischen Idealismus Fichtes und Hegels, um nur einige Beispiele zu nennen. Aus einem Ich, dass nur eine allgemeine Funktion der Rede ist, die reihum geht

⁴³⁰ Wenn denn schon eine Art Topographie herangezogen werden soll, um die phänomenale Ortlosigkeit des Selbst zu bezeichnen, denn ein Ort kann nur im Gegensatz zu einem anderen Ort gedacht werden. Für das (normale) Subjekt ist sein phänomenales Selbst umfassend und damit der einzige „Ort“, an dem es bei sich ist.

(Waldenfels, 2000: 263), aus einem Ich, das die Funktion des Ichsagens übernimmt, wird eine „Ichheit“ im Sinne einer allgemeinen Wesensstruktur oder einer generellen Funktion. (vgl. Scheler, S. 373-381, zit. in: Waldenfels, 2000: 263) Am Ende dieses Vorgangs gelangen wir zu einem Ich, das dieses oder jenes hat, dabei ist es doch nur der Bezugspunkt, die Polarität, von dem aus gesprochen wird, eine Qualität, die das Subjekt als phänomenales Ich-Gefühl interpretiert. Für Kant verweist der formale Charakter „dieses Ich (...), welches denkt (...) auf die Notwendigkeit eines Halts, um welchen wir uns in einem beständigen Zirkel herum-drehen“. (Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 344) Hierzu Günter Abel (1998: 146): „Das Ich ist nicht das Denkende, vielmehr wird es gedacht. Das Ich ist erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst *gemacht* wird.“ Die individuelle Vorstellung eines zentrierten Ichs, das seine Vorstellung von sich selbst durch eine psychische Synthese konfiguriert und darin seine, auch konfligierenden Erfahrungen und Erwartungen zu stimmigen Konzepten konstruieren will: die Selbstgewissheit des denkenden Ich. Die Reduktion des Komplexen auf das Einfache, der Wunsch nach Stimmigkeit als anthropologische Konstante eines notwendigen Gefühls von Kohärenz, das gleichwohl auf praktische, evolutionär wichtige Aspekte verweist, der Glaube an die Aufrechterhaltung der Handlungsfähigkeit und damit von Existenz. Wir sind quasi zwanghaft subjektzentriert, um die gewohnten Grenzen unserer Welt aufrechtzuerhalten und Narration ist eine Methode, diese Zentrierung herzustellen.^{431 432 433}

In der Actor-Network-Theory werden die herkömmlichen Determinanten des individuellen Handelns transzendiert und die ontologischen Grenzen zwischen Selbst und Welt verschwimmen in „dividueller“ Existenzweise (Deleuze). Auch aus relational-materieller Perspektive ist das Selbst keine Entität, sondern wird in einem Netz von Beziehungen immer wieder neu produziert. (vgl. Niewöhner/Kontopodis, 2011: 11) Dabei bestehen diese Beziehungen nicht nur zwischen anderen Subjekten (Mead), sondern auch zu Objekten (Law/Hassard 1999) und zeichnen ein dynamisches Bild eines kontingenten und mannigfaltig verschränkten Prozesses. Metaphern, die hierfür verwendet werden, sind z.B. Parasiten, Cyborgs, Rhizome und Akteur-Netzwerke

⁴³¹ Bei den Griechen hatte das „Ich“ eine nur beiläufige Rolle, es „hat nichts von einer Substanz oder einem Etwas, dem man bestimmte bleibende Eigenschaften zuweisen könnte, sondern es bezeichnet eine Funktion, die wandert“.

⁴³² Hier hat auch die Systemtheorie mit dem Begriff der Erwartungsstabilität diese Neigung des Denkens beschrieben.

⁴³³ Die meisten Menschen handeln auch nach dem Prinzip der Überwertigkeit oder Allein-Wertigkeit eines Motivs. Dieser Hang zur Reduktion, Einfachheit und Kohärenz zeichnet auch die allgemeinen Merkmale beim Umgang mit Systemen aus. Das findet in Situationen statt, die in der Regel durch Komplexität, Intransparenz, Dynamik, Vernetztheit und Unvollständigkeit oder Falschheit der Kenntnisse über das jeweilige System gekennzeichnet sind (vgl. Dörner, 1989: 59), und ist Ursache für viele Fehlhandlungen und suboptimale Ergebnisse.

In komplexen, vernetzten Realitäten, die durch Vielfalt/Vielzahl, Dynamik/Veränderlichkeit und Nichtlinearität seiner Komponenten gekennzeichnet sind, kann man aber nicht nur eine Sache machen, nicht nur ein Ziel anstreben und nicht linear-kausal denken und handeln, weil z.B. allein „Nichtlinearität“ ein dynamisches Strukturmerkmal komplexer Systeme ist, das zu einem hohen Varietätenreichtum führt.

(Deleuze/Guattari 1980/1987, Haraway 1995, Latour 1999) und problematisieren vor allem das ständige materiell-semiotische „Hin-und Her-Schieben“ der Grenzen des Körpers. (vgl. Niewöhner / Kontopodis, 2011: 11)⁴³⁴ Aus den Anfängen dieser paradigmatischen Arbeiten heraus hat sich eine prozessual orientierte Perspektive relational-materieller Soziologie entwickelt, die weder die Handlungsträgerschaft allein auf Subjekte zuordnet noch die Dichotomie von Subjekt und Objekt aufrecht-erhält. Handlungsträgerschaft ist prinzipiell symmetrisch verteilt und vor allem in spezifischen Praxen aktualisiert. Für die Aktualisierung steht die Annahme, dass Formen und Attribute von Entitäten nur relational zu verstehen sind: sie werden immer *in, durch* und *mit* diesen Beziehungen zwischen Entitäten „performativ“ produziert (Law, 1999). Diese Beziehungen aktualisieren sich in je spezifischen Praxen, womit ebenfalls ausgesagt ist, dass *Phänomene jeder Art in relevanter Weise nur so existieren, „wie sie in spezifischen Praxisformen aufeinander bezogen sind bzw. sich beziehen“*. (Niewöhner/Kontopodis, 2011: 10)

Heidegger hatte auf der Grundlage der prinzipiellen Offenheit des Daseins diese Sphäre, in der sich die Relationalität (situativ) aktualisiert, als das „Zwischen“ bezeichnet, als eine Sphäre, welche die beiden Relata miteinander vermittelt. Sowohl Relationalität als auch Performativität und der Terminus „Aktualisierung“ verweisen auf das schöpferische, das prozessuale, das prinzipiell kontingente, das instabile, unfertige und reversible von alltäglichen Ordnungen und andererseits auf die Frage nach den Bedingungen von Stabilität und Wiederholbarkeit.⁴³⁵ Das Selbst wird von dieser Bezüglichkeit her bestimmt und dies in einer so umfassenden Weise, dass es gerechtfertigt scheint, zu sagen, dass das Selbst diese Bezüge ist und es ist sinnvoller, entgegen dem Imperativ des Denkens, das wir „Herr über uns selbst“ zu werden haben (Deleuze), das Selbst als aktives Element einer komplexen dynamischen Bezüglichkeit (Netzwerk) von unterschiedlicher Qualität und Intensität zu denken, in dem all die genannten Qualitäten, die wir üblicherweise dem Einzelsubjekt zuordnen, in hybrider und verteilter Form enthalten sind. „Das menschliche Leben ist von irreduzibler Mehrschichtigkeit“, (...) wir sind dazu verurteilt, auf mehr als einer Ebene zu leben – andernfalls müssen wir die Schmälerung durch Verdrängung erdulden“. (Taylor, 1994: 833f.)

Wir sind multiple Selbste, als Bündel von Kompetenzen und Träger unterschiedlicher Rollen und es ist unzulänglich, das Selbst als Entität zu denken, als autonome, inten-

⁴³⁴ Die paradigmatischen Arbeiten, die am Anfang einer Denkrichtung steht, welche die wechselseitige Beziehung zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen *symmetrisch* konzipiert, sind neben Donna Haraway (1995a) (*Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*) vor allem Bruno Latour (1995) (*Wir sind nie modern gewesen*). Obwohl beide unterschiedliche Perspektiven verfolgten (Natur-Kultur und Technik und Soziales), sehen sie das Soziale als „Praxis“ symmetrisch agierender menschlicher und nicht-menschlicher Akteure: Akteur-Netzwerke bzw. materiell-semiotische Praxis.

⁴³⁵ Als Vorläufer dieser neuen Denkrichtung können aus der Psychologie Leont´ev (1978), der Philosophie James und Dewey (Hickmann 2004), ebenfalls der Prozessontologie Whiteheads Anfang des 20. Jahrhunderts genannt werden.

tionale, sinnstiftende oder schöpferische Entität, die unter dem „Schirm“ kognitiv-symbolischer Wissensordnungen zweck-, norm- und regelorientiert seine Absichten verfolgt, seine Kontingenz und Komplexität bewältigt und nach Anerkennung strebt. Das substantielle Selbst ist ohne Ursprung und Einheit, es ist wie das „Ich“ nur eine regulative Idee (Kant), eine „Neigung des synthetisierenden Denkens“. Es ist mit seiner Umwelt in einem gemeinsamen Prozess der Koexistenz und -evolution verweben und nur in der narrativen „Rückschau“ wird das Selbst zu einem kohärenten (einzigartigem) Selbst synthetisiert. In der täglichen Praxis, im Lebensvollzug agiert das Selbst in einer relationalen Topographie als fluider Netzwerker. Das Selbst hat eine relationale und damit auch fluide Eigenschaft, denn es verändert sich laufend im Wechsel der Bezüge, in denen es sich befindet. Auch wenn das „Zwischen“ zwischen zweien Polen ist und seine Spannung ausmacht, geht es nicht daraus hervor – das Zwischen ist ein Übergangsbereich – wie in der Perichoresis, als Einheit der Polaritäten oder im Chiasmus als Übergangsbereich der Polaritäten. Die gemeinsame Welt, die auch stets die eigene ist, ist eine entworfene Welt, eine andere Welt als die in der besorgenden Umsicht erfasste Welt ist für den Einzelnen nicht wirklich gegeben, denn diese Welt wird nicht als objektive Totalität einer Ansammlung von Objekten, sondern als Tätigkeits- und Bedeutungs- resp. Verweisungszusammenhang aufgefasst, in der sich der Einzelne als Handelnder befindet. Der Bedeutungszusammenhang ist ein „Horizont des Verstehens“ für den umsichtigen Umgang im Modus des Besorgens. Die Welt kann nicht in toto erfasst werden, sondern nur in der Weise, der dem eigenen Entwurf entspricht, gleichwohl dieser mitbestimmt ist durch die schon vorhandene Faktizität der Welt.⁴³⁶

Das „Zwischen“ und die *différance* (Derrida)

Für Heidegger ist das, was zwei Objekte scheidet – der Unter-Schied – etwas, das nicht nur trennt, sondern ebenso auch einigt und er ist mit nichts anderem vergleichbar, er ist einzig. Der Unterschied ist weder Distinktion noch Relation, sondern eine Dimension: „die Dimension, insofern er Welt und Ding in ihr Eigenes er-mißt. Sein Er-messen eröffnet erst das Aus- und Zu-einander von Welt und Ding.“ „Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen“. (Heidegger, 1965: 24, 25)⁴³⁷ Was zwei Objekte scheidet und gleichzeitig eint, wohnt jedem Einzelding nicht

⁴³⁶ Vico´s Grundsatz, dass der Mensch nur seine eigenen Entwürfe erkennen kann

⁴³⁷ Das „Zwischen“ wird lateinisch „inter“ genannt, welches dem deutschen „unter“ entspricht. Daraus folgert Heidegger (1965: 24f): In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unterschied waltet der Schied. Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen, west im Unterschied. Das Wort Unter-Schied wird jetzt dem gewöhnlichen und gewohnten Gebrauch entzogen.“

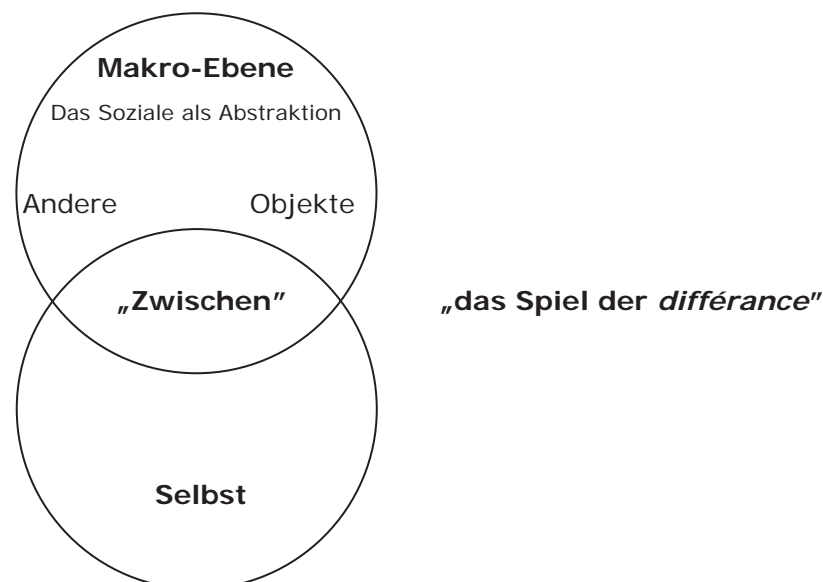
(zitiert in: Lutz, 1984: 62)

„Den Verweisungszusammenhang, der als Bedeutsamkeit die Weltlichkeit konstituiert, kann man formal als Relationssystem fassen“ (SuZ: 88), allerdings verflüchtigt eine solche Formalisierung die Phänomenalität „bei so einfachen Bezügen, wie sie Bedeutsamkeit in sich birgt“. (SuZ: 88) Heidegger

inne, sondern existiert als transzendentes Drittes, das „Zwischen“. Ihr Sein, ihre Identität gewinnen die Einzeldinge durch die Differenz, die im Zwischen „west“.

Das, was innig ist, west im *zwischen* und scheidet sich durch die „Bewegung der *différance*“ (Derrida) in die Einzeldinge und diese gewinnen so ihre Identität. Das, was Heidegger „waltet der Schied“ nannte, ist bei Derrida die Bewegung der *différance*, das unaufhörliche „Spiel der Differenzen“. Die *différance* ist „jene Bewegung, durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen „historisch“ als Gewebe von Differenzen konstituiert“. (Derrida, 2004: 124 Die *différance* bezeichnet die „konstituierende, produzierende und originäre Kausalität, [...] den Prozess von Spaltung und Teilung, dessen konstituierte Produkte oder Wirkungen die *différents* oder die *différences* wären“. (Derrida, 2004: 118) Sie ist „jene Spielbewegung, welche die Differenzen, diese Effekte der Differenz, durch das produziert, was nicht einfach Tätigkeit ist“, (Derrida, 2004: 123) Das, was zwei Objekte voneinander scheidet, ihr Unterschied, ihre Differenz, ist nach Heidegger eine Dimension, die alles so differenzierte „in ihr Eigenes er-mißt“, sie Identität gewinnen lässt, und der „Ort“, dieses „transzendente Dritte“, an dem das „Spiel der *différance*“ *sich vollzieht, ist das „Zwischen“*.⁴³⁸

Hiermit können wir das vorher Gesagte konkretisieren: das „Zwischen“ konstituiert das Selbst in einer raumzeitlichen Gegenwart, und dieser Prozess vollzieht sich als Spiel der *différance*. Die *différance*, die im „Zwischen“ ist, die Bewegung des „Zwischen“, ist das, „was die Gegenwärtigung des gegenwärtig Seienden ermöglicht, aber sie gegenwärtigt sich nie als solche“, (vgl. Derrida, 2004: 114) sie könnte auch als *hypokeimenon*, als „das Zugrundeliegende“ bezeichnet werden.

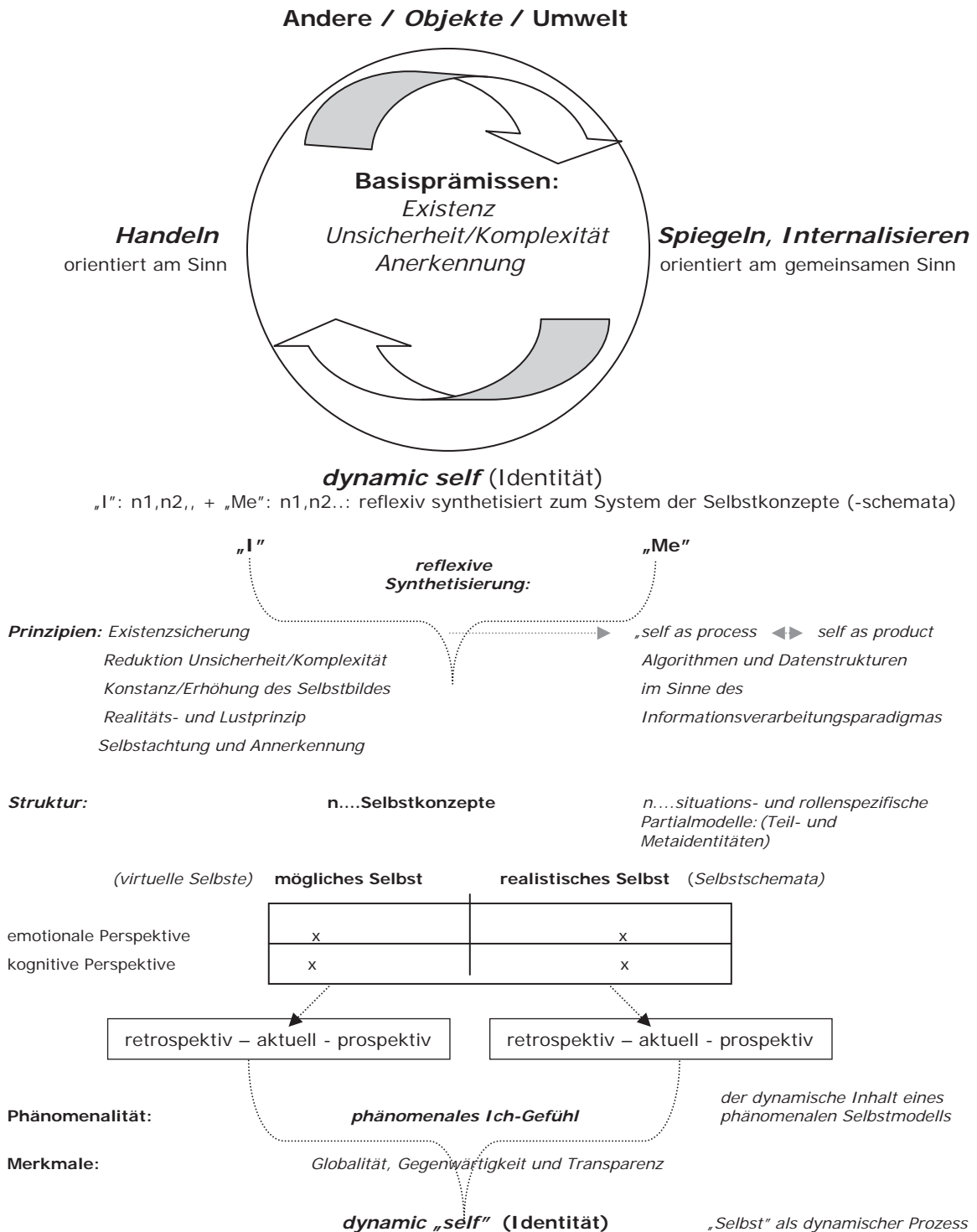


weist daher die Relationalität als Grundstruktur zurück und verweist (führt ein) auf das „Zwischen“, das selbst keine Relation ist, sondern die diese erst ermöglicht. (Cioflec, 2012: 70)

⁴³⁸ siehe auch den Hinweis von Blank (2004: 40): die *différance* Derridas bezieht sich auf die Bestimmung der Dimension des Dazwischen als dem Ort der Bewegung des Differenzierens.

8.5 Das „Zwischen“ und die „Identität“

Wir hatten im Teil II (5.6.2.3) ein Modell der Identitätsentwicklung vorgestellt, das auf der interaktionistischen These der intersubjektiven Genese des Selbst basierte. Die Argumentation des phänomenalen Selbstmodells konnte ohne weiteres in dieses Modell integriert werden, auch weil das Selbst als Resultat einer kognitiven Syntheseleistung des Bewusstseins dargestellt wurde.



Das Selbst, das Selbstmodell oder die Identität⁴³⁹ ist für Epstein (1979: 15f.) „eine Selbsttheorie“, die Menschen zwangsläufig entwickeln müssen, weil sie für die Steuerung ihres Lebens notwendig sei und die mit ihren grundlegenden Funktionen der Assimilation von Erfahrungsdaten, der günstigen Lust-Unlust-Balance und der Aufrechterhaltung der Wertschätzung dient. (ebd., S. 42) Mit den Worten von Straub (1999: 154): „das Handlungsfähigkeit verbürgende Resultat einer psychischen Syntheseleistung, durch die Differentes integriert wird“, (...) prinzipiell veränderbar und transformierbar, stets ein vorläufiges Erzeugnis psychischer Leistungen“, als moderne, aber kontingente und offene Ordnung des Selbst von Personen.⁴⁴⁰ Nach Markus und Wurf (1987) ein dynamisches System oder ein dynamischer Prozess (Metzinger), das einerseits auf die jeweilige Person bezogene Überzeugungs- und Erinnerungsinhalte in hoch strukturierter Form und andererseits die mit diesen Inhalten und Strukturen operierenden Prozesse und Mechanismen umfasst. (ebd., S. 17) Die Phänomenologie des Wissens, das man ein Selbst ist, das Gefühl eines „Selbst“ oder das phänomenale „Ich-Gefühl“ ist ein repräsentationales Konstrukt, „nur eine Erscheinung“, eine „interne, dynamische Repräsentation des Organismus als Ganzem in einem virtuellen Gegenwartsfenster und gleichzeitig Ausdruck der Transparenz phänomenaler Repräsentation. (vgl. Metzinger, 2006: 428) Selbstkonzepte sind als situations- und rollenspezifische Partialmodelle (bzw. Teil- und Metaidentitäten) ein Strukturmerkmal des Selbst oder Selbstmodells. Sie enthalten jeweils spezifische Erinnerungen an sich selbst, Überzeugungen über Traits, Motive, Werte und Fähigkeiten, das ideale Selbst, das ich am liebsten werden möchte, die möglichen Selbst, die ich erwäge, positive und negative Bewertungen (Selbstwertgefühl). Dynamische geistige Strukturen, die intra- und interpersonale Verhaltensweisen und Prozesse motivieren, interpretieren, strukturieren, vermitteln und regulieren“. (vgl. Gerrig, R.J., Zimbardo, P.G., 2008: 531)⁴⁴¹ Das System der Selbstkonzepte oder -schemata kann auch als Netzwerk verstanden werden, in dem die Knoten die einzelnen Selbstschemata darstellen und Rorty (1993) setzt an die Stelle der traditionellen Metapher des „Ich“ die Metapher des Netzes. Seine *subpersonal ensembles* (als Netzknoten, -bereiche) sind eine Arena von Wünschen und Überzeugungen, in dem diese Inhalte ständig umwoben, bearbeitet, ausgeschieden und ergänzt werden.

⁴³⁹ Wir verwenden hier, wie bereits ausgeführt, die Begriffe „Selbst“, erlebtes Selbst“, „Selbstmodell“, „phänomenales Selbstmodell“, „Identität“ oder „Selbigkeit“ synonym.

⁴⁴⁰ Zitat von Luhmann (1997: 44 f.): „Es ist eine Selbstillusion sinnkonstituierender Systeme, wenn sie meinen, zeitüberdauernde Identitäten habe es schon immer gegeben und werde es weiterhin geben. (...) Alle Orientierung ist Konstruktion, ist von Moment zu Moment reaktualisierte Unterscheidung“. Im Sinne des von Zima vorgeschlagenen Aktantenmodells ist Identität das „Objekt des fühlenden, denkenden, sprechenden und handelnden Subjekt-Aktanten“. (Zima, 2007: 24) und weist damit auf eine Dualität, eine Doppelsexistenz des Individuums hin, die sich mit der Verdoppelung des körperlich-leiblichen Selbst trifft.

⁴⁴¹ Dieses selbstbezogene Wissenssystem liegt nach Fillipi (1979: 10) „wie kein anderes zentral im Schnittpunkt von Emotion, Motivation und Kognition“.

Die Genese des Selbst wird als Modell der interaktiv erzeugten Selbstbeziehung gedacht – Subjektivität ist intersubjektiv vermittelt.⁴⁴² Intersubjektivität ist das Feld, „auf dem das Selbst mit seiner Umwelt interagiert und intrapsychische Prozesse mit intersubjektiven verkoppelt sind“. (Altmeyer, M. 2000) Schon Sampson (1993: 109) formulierte, dass wir „fundamental und unausweichlich dialogische, konversationale Wesen sind, deren Leben in und durch Konversation geschaffen (...) beibehalten oder verändert wird“. „Der Andere ist ein lebender Mitschöpfer unseres Bewusstseins, unseres Selbst und unserer Gesellschaft“ (ebd.). Das individuelle Subjekt ist dialogisch und Alterität ist die Konstitutionsbedingung für seine Subjektivität. Dabei ist Reflexivität, wie Manfred Frank (1988: 10-11) betont, eine Grundvoraussetzung für Subjektkonstitution und der im Handeln mit Anderen agierende Dialog die Voraussetzung für diese Reflexivität, weil er das Einzelsubjekt mit der Alterität konfrontiert (aber auch bedroht).

Das Selbst ist, provozierend gesagt, ein Produkt der Anderen, eine (vielleicht eigenwillige) Interpretation der Zuschreibungen von Anderen, welche eben dieses Selbst durch Sozialisation, Interaktion und Internalisierung konstituieren: das Selbst ist in der Uneigentlichkeit des „Man-Selbst“ und Identität als psychische Syntheseleistung dieser Vorstellungen von sich selbst ist die Identität des „Man-Selbst“. Die Zuschreibungen der Anderen werden durch die Filter von

a) Existenzsicherung, b) Reduktion von Unsicherheit und Komplexität, c) des Realitäts- und Lustprinzips, d) Konstanz und Erhöhung des Selbstbildes / der Selbstachtung und Anerkennung zu situations- und rollenspezifischen Partialmodellen des Selbstkonzeptes synthetisiert, die in sowohl kognitiver als auch emotionaler „Markierung“ Teil der Topographie des Selbst sind. Eine Topographie, mit der das Selbst seine alltägliche Lebenspraxis vollzieht als auch sich selbst in die Zukunft hinein entwirft und mit letzterem in die „Eigentlichkeit“ hinein entwirft. Die Topographie des Selbst ist mit Berücksichtigung der Zeitlichkeit (der kohärenzstiftenden Wirkung narrativer Selbsterzählungen) der dynamische Inhalt eines phänomenalen Selbstmodells, das phänomenale Ich-Gefühl.

In der Folge wurde im Rahmen der Handlungstheorie hervorgehoben, dass die Selbstentwicklung als im Handeln mit Anderen agierender Dialog lebensweltlich in den Dimensionen des Handelns erfolgt. Die hohe Differenzierung der Formen des Handelns wurde gezeigt, um nicht nur gegen das dominierende intentionalistische Handlungsmodell argumentativ vorzugehen, sondern auch um zu zeigen, dass in den

⁴⁴² Für die Neurobiologie ist das Selbst die jeweils individuelle Verbindung von „Ensembles“ aus Zellkombinationen oder „neuronalen Gruppen“, deren Genese und Struktur interaktive Prozesse voraussetzen. Auch die Neurobiologie hat das anfänglich favourisierte zentristische cartesianische Modell verlassen und die Bedeutung von Intersubjektivität und Interaktionen mit der Umwelt als Voraussetzung für die Entstehung eines Gefühls eigener Identität erkannt (Singer, 1997, Edelman, 1993, Damasio, 1997) Über „verschiedene Disziplinen hinweg und zwischen ihnen gibt es eine auffällige Spur der Konvergenz in Richtung einer intersubjektiven Theorie des Selbst“. (Altmeyer, M. 2000: 14)

kreativen, spontanen und widerständigen Handlungsformen Potentiale der Selbstverwirklichung enthalten sind, die nicht nur den Einzelnen, sondern auch die Welt in einem koevolutionären Prozess des Wandels halten. Das Selbst ist eben doch nicht nur eine schlichte Inkorporierung der Widerspiegelungen der Anderen, weil die impulsive und widerständige Kraft des „I“ (Mead) Potenziale enthält, aus einem fremdbestimmten Lebensvollzug eine Biographie zu machen, die der Geschichte des Einzelnen eine persönliche, einzigartige Note gibt. Aber nur soweit, wie es dem Einzelnen gelingt, seinem Schicksal in der Alltäglichkeit des Daseins als „Erstreckung in der Wiederholung“ (Cioflec, 2012: 215) zu durchbrechen – für Heidegger ein „sich-aufrufen lassen zum selbst-sein-können aus der Verlorenheit an das Man.“ (Lutz, 1984: 27) – soweit es ihm gelingt, sein aufoktroiertes gesellschaftliches „imago“, seine Unterwerfung unter mythische oder kollektive Subjekt-Aktanten zu reflektieren, seine Einbindung in narrative Programme, die es nicht selbst entworfen hat und die seine Fähigkeiten zu Erfahrung und Selbsterfahrung atrophieren (Zima, 2007: 229), zu erkennen, kann er die Kraft seiner Gedanken entfalten und als kritische und schöpferische Instanz freigesetzt werden. Schöpferisches Tun kann persönlichen Auffassungen von Selbstbestimmung und –verwirklichung inhaltliche Gestalt zu geben – das Selbst wird erst im Prozess der Verwirklichung seines „Ausdrucks“ als Selbst erfahren.

Das Modell ist jedoch noch unvollständig und mehrfach zu ergänzen, einmal durch Leiblichkeit, nicht nur als Derivat eines Gehirnzustandes⁴⁴³, sondern in ihrer vollen Phänomenalität, ohne die das Selbst keine Verankerung in der Welt hat. Das leibliche Erleben ist ein zentrales Grundmuster personaler Identitätsbildung, weil der Leib selbst kein bloßes Vorkommnis in der Welt ist, sondern die Weise, wie uns andere Dinge begegnen, beeinflusst und konstituiert. Wir sind kein „Geist in einer Maschine“ (Rhyle, 1986) und die Verschiedenheitsthese, die sich seit den Griechen in einer ununterbrochenen Tradition, von Descartes wirkmächtig belebt und bis heute in den mentalistischen Kulturtheorien als Dominanz des Mentalen findet, ist ebenso wie deren Konterpart in der Dominanz des Physischen (Marxismus, Naturalismus z.B.) aufzugeben:

„Wir müssen die Alternative des Für-sich und des An-sich in Frage stellen, welche die Sinne der Welt der Gegenstände zuteilt und die Subjektivität als absolutes Nichtssein von aller leiblichen Verkörperung loslöst“ (Merleau-Ponty, 1966: 251), „meine Existenz als Subjektivität ist eins mit meiner Existenz als Leib“ (ebd., S. 464), der Leib ist Medium des Weltbezugs. Heidegger hatte dies, ohne es aber in den Vordergrund

⁴⁴³ Im phänomenalen Selbstmodell sind „nicht nur kognitive Prozesse als Inhalte einer phänomenal erlebten Kognition, sondern auch alle körperlichen Empfindungen und der gegenwärtige emotionale Zustand, der meine Aufmerksamkeit erregt, einbezogen, die letzteren beiden jedoch als Inhalt einer Reflektion auf diese Zustände“. (vgl. Metzinger, 2006: 428)

zu rücken, mit der „Stimmung“ in der Befindlichkeit ausgedrückt: „das Dasein [ist] immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vor-finden, sondern als gestimmtes Sich-befinden.“ (SuZ: 135) Das leibliche bildet mit dem kognitiven eine gemeinsame Sphäre, in der eine ständige Oszillation zwischen den Polen stattfindet. Diese Oszillation ist das eigentlich Charakteristische des Selbsterlebens.⁴⁴⁴

Die These der intersubjektiven Genese des Selbst ist auf eben die Offenheit des Daseins, auf die Heidegger insistierte, ursprünglich angewiesen. Das oben gezeigte Modell hat daher auch seine Grenzen neu und weiter zu ziehen. Aus relational-materieller Perspektive wird das Selbst in einem Netz von Beziehungen immer wieder neu produziert. (vgl. Niewöhner / Kontopodis, 2011: 11) Das Fundament der intersubjektiven Genese des Selbst sollte um die Bezüglichkeiten in der den Einzelnen umgebenden Umwelt erweitert werden. Beziehungen bestehen nicht nur zwischen anderen Subjekten (Mead), sondern auch zu Objekten (Law/Hassard 1999) und zeichnen ein dynamisches Bild eines kontingenten und mannigfaltig verschränkten Prozesses, indem das Selbst ein aktives Element einer komplexen dynamischen Bezüglichkeit (Netzwerk) von unterschiedlicher Qualität und Intensität ist. Die Qualitäten, die wir üblicherweise dem Einzelsubjekt zuordnen, sind hier in hybrider und verteilter Form enthalten. Entitäten sind nur relational zu verstehen. Sie werden immer *in*, *durch* und *mit* den Beziehungen zwischen Entitäten „performativ“ produziert (Law, 1999).

Das Wissen „um sich selbst“ ist ein Wissen dieser Relationalität oder Bezüglichkeit.

Die Beziehungen (zwischen Entitäten) aktualisieren sich in je spezifischen Praxen. Das Selbst ist das dynamische Bild eines kontingenten und mannigfaltig verschränkten Prozesses und wir folgen (für die Struktur der Selbstkonzepte) folgerichtig der Metapher des Netzes (Rorty). Die Grundlage und Ermöglichung dieser Bezüglichkeit liegt in der prinzipiellen Offenheit des Daseins. Insofern wir damit aufhören, das Selbst als (distinkte) Entität eines „für-sich-seins“ zu verstehen und Offenheit und Bezüglichkeit als Strukturparadigma des Selbst denken, kann das oben gezeigte Modell, *das eben nicht als ontisches zu verstehen ist*, beibehalten und entsprechend der vorstehend genannten Ausführungen um Leiblichkeit und Relationalität erweitert werden.

⁴⁴⁴ Leibliche Identität entsteht im vierfachen Modus der Reflexion auf sich selbst: Erstens das leibliche Spüren im perzeptiven und motorischen Schema als tätiges, engagiertes Subjekt, als „fungierender Leib“, Medium der Bewegung als „Sichbewegender“, der Wahrnehmung als dem von „hier“, der Mitwirkung als Bedingung für etwas, zweitens die Sicht auf den Leib als „Körperding“, als etwas Dinghaftes unter anderen Dingen, drittens die mitlaufende Reflexion auf diese Doppelexistenz des gleichzeitigen Spürens und dinghaften Seins, viertens der Blick der Anderen und die Inkorporierung derselben in die eigene mitlaufende Reflexion. Die Wahrnehmung oszilliert in zumeist schnellem Wechsel zwischen diesen Modi, Identität residiert in dieser Oszillation, ohne diese Doppelungen jemals in einer Einheit auflösen zu können.

In der Störung der Verweisung „leuchtet die Welt auf“, wie Heidegger schreibt und meint, dass hiermit die Bezüglichkeit des Daseins offenbart und die Phänomenalität des „Zwischen“ enthüllt wird. Wir wollen auch die Störung der Verweisung mit unseren bisherigen Ergebnissen interpretieren. Wie ist diese Haltung des „unbedachten“ In-der-Welt-sein auf der affektiv-kognitiven Ebene zu beschreiben und was passiert auf diesen Ebenen in der „Störung der Verweisung“, welche Auswirkungen hat dies auf das Selbst?

Zunächst ist als generelles Strukturmerkmal hervorzuheben,

a) dass sich der Akteur „immer“ in einer Situation befindet, aktives Element einer komplexen dynamischen Bezüglichkeit (Netzwerk) von unterschiedlicher Qualität und Intensität, und

b) das selbstbezogene Wissen, mit dem der Akteur in der Situation agiert, ein relational strukturiertes Wissen „von sich selbst“ ist, die kognitive Basis der „Praktiken“. Das in seinem individuellen Selbstmodell gespeicherte Wissen ist ein Wissen der Bezüglichkeit zwischen ihm und der Welt,

Dies ist nicht als „Rohstoff“ eines intentionalen Geistes miss zu verstehen, der voluntaristisch der Ganzheit der in der Situation enthaltenen Objekte und Mitseiende (Umwelt) seinen Willen aufzwingt, auch wenn der Weltzugang des Einzelnen stets (oder überwiegend) pragmatisch ist. Jede Handlung findet in einer Situation statt und diese ist nicht einfach nur, wie Joas (1996: 235) deutlich macht, als „neutrales Betätigungsfeld für außersituativ konzipierte Intentionen zu verstehen, sondern die Situation ist geradezu *konstitutiv* für das menschliche Handeln, insofern sie Handlungen provoziert, eine Antwort herausfordert“. Situationen haben ein Mitspracherecht und einen Aufforderungscharakter und können das Handeln zu etwas Abhängigem machen. Böhler (1985: 252) nennt die Verschränkung von Situation und Handeln „quasi-dialogisch“: „Situationsbezug und Zielbezug sind von vornherein miteinander verschränkt, denn ohne eine Bezüglichkeit, welcher Art auch immer kann uns kein Ereignis als eine Situation widerfahren“, es bliebe bedeutungslos und stumm. Die Aktualisierung einer für uns bedeutsamen Situation wird konkretisiert durch unsere Handlungsfähigkeiten – die Wahrnehmung unserer eigenen Fähigkeiten entscheidet, welche (alternative) Handlung realisiert wird. Dewey (1949: 137ff.) spricht von einer reziproken Beziehung zwischen Zielen und Mitteln, die ein in der Regel eher unbestimmtes Ziel durch die Mittelwahl spezifiziert und/oder den Spielraum möglicher Zielsetzung erweitert und einer sich während der Handlung entfaltenden Zielkonkretisierung mit dem Begriff der „ends-in-view“. Und die zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, unsere allokativen und autoriativen Ressourcen beeinflussen die Zielauswahl im Wechselspiel (Reziprozität) mit der Wahl der Mittel. Autonomie ist immer schon von Heteronomie durchzogen, durch Ansprüche oder Zumutungen An-

derer und Dritter oder der Situation, in der Gesetze, Eigenschaften und Kräfte: Zwangsbedingungen und Randbedingungen der Makroebene kausal wirken. Das Soziale wird als Abstraktion aufgefasst, als „determinierende“ Struktur, die in den Akteuren virtuell vorhanden, als „Habitus“, als Verinnerlichung der Inkorporation des sozialen Feldes. Akteure orientieren sich an bestimmten, situationsadäquaten Sinnstrukturen, die als kulturelle Deutungsmuster gelten können, die wiederum in kognitive Schemata eingegangen sind und in „Frames“⁴⁴⁵ oder „Scripten“ (Goffman) Teil des praktischen, die alltäglichen Handlungen leitenden Bewusstseins sind. Insofern agiert der Einzelne zumeist pragmatisch⁴⁴⁶ und dieser pragmatische Weltzugang (der natürlichen Einstellung) hat eine Selektivität der Wahrnehmung zur Folge, die vorzugsweise das Wirkungsrelevante selektiert: typische Erwartungen in (typischen) Situationen mit (typischen) Praktiken der Problembewältigung. „Lebensweltliche Sinnstrukturen sind (...) durch derart pragmatisch entstandene Relevanz und Typik gekennzeichnet“. (Srubar, 2007: 22) Praktiken sind routinisierte Formen körperlicher „performances“ und sinnhafter Verstehensleistungen, situativ mobilisierte, routinisiert und kompetent hervorgebrachte Verhaltenssequenzen oder eines Komplexes von Aktivitäten, die auf impliziten „know-how“-Wissen und körperlicher Performance beruhen: die erlernte Fähigkeit, seinen Körper regelmäßig und kompetent in der, der Situation sozial angemessener Weise und sich in der Gesellschaft mit Selbstverständlichkeit zu bewegen. (vgl. Reckwitz, 2004)

Der Einzelne ist in einer Situation, die ihn „umhüllt“ und ohne zumeist bewusst zu reflektieren, dass er *dieser Einzelne in dieser Situation* ist, der *in, durch* und *mit* den Beziehungen zwischen den im Kontext vorhandenen Entitäten „performativ“ produziert wurde. (vgl. auch Law, 1999).^{447 448}

Wie Kraus (1993: 211) dargelegt hat, impliziert jede Praxis kognitive Operationen, mobilisiert mentale Repräsentationen und damit strukturierende und organisierende Schemata dessen, was ist und was getan wird. In den kognitiven Schemata sind Repräsentationen der Welt wie auch des Selbst gespeichert (holistisch oder

⁴⁴⁵ Frames sind mentale Modelle typischer Situationen, „kulturell geprägte und sozial verbreitete und geteilte Vorstellungen und Alltagshypothesen für typische Situationen“, die Akteure als Teil ihrer Identität besitzen.

⁴⁴⁶ anthropologisch begründet durch die Fundamentalangst angesichts eigener Endlichkeit, der durch handelndes „Wirken“ entgegengetreten wird.

⁴⁴⁷ Die Geltung von sozialen Situationen kann dabei entweder gemeinsam geteilt werden oder durch sozialen Zwang gleich welcher Art auch handlungswirksam durchgesetzt werden.

Die Situationsdefinition besitzt allerdings auch eine konstituierende, performative Wirksamkeit, insofern sie nicht nur darauf abzielt, eine vorgegebene Situation (gedanklich) zu klären (zu deuten), sondern (auch), Situationen mit attraktiven Handlungsmöglichkeiten herzustellen, also performativ. Dies kann auch als Wunschdenken oder strategisches Denken bezeichnet werden

⁴⁴⁸ Trotzdem besteht eine Diskrepanz zwischen Anspruch und Antwort, denn für letztere gibt es (fast) immer einen Spielraum, in dem die „unverwechselbare Identität des Akteurs zu Ausdruck kommen kann“. (Straub, 1999: 160)

modularistisch ist hier nicht die Frage).⁴⁴⁹ Die Schemata enthalten das praktische Weltwissen einschließlich des Sozialen als Abstraktion, als die Praxis „determinierende“ Struktur, Routinen des Alltags und hiermit eng verbundene Vorstellungen über das eigene Selbst, wie sie z.B. als dreidimensionale Topographie des Selbst von Grewe dargestellt wurde. Markus Nurius (1986: 955) bezeichnete jene „affektiv-kognitiven“ Strukturen, die er *self-schemas* nennt, als kognitive „Schablonen zur Filterung von Informationen und zur Steuerung von Handlungen, die das Verhalten dank der assoziierten Emotionen regeln“. In einem, bezogen auf die einzelne Person, fundamentaleren und generelleren Sinne sind die Selbstkonzepte der Person Teil der kognitiven Schemata, vergleichbar einem Horizont, vor dem sich die Alltagsroutinen entfalten.

Kognitive Schemata, Konzepte als mentale Einheiten sind die grundlegenden Speicher- und Organisationseinheiten der Kognition. Konzeptuelle und semantische Einheiten werden gemäß der holistischen Semantik (Ein-Stufen-System) gleichgesetzt, weil die Annahme einer spezifisch sprachlichen Bedeutungsebene, weil eine strikte Trennung zwischen sprachlichen Bedeutungen und nichtsprachlichem Weltwissen nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Semantisches, enzyklopädisches und pragmatisches Wissen fallen zusammen: semantische Einheiten sind Bestandteile kognitiver Domänen, eingebunden in komplexe mentale Strukturen, die Wissen über die Welt in geordneten Zusammenhängen repräsentieren. (Cruse, 2002: 279) Die Kognition besteht aus

- verschiedenen mentalen, nach spezifischen Prinzipien aufgebauten Subsystemen (motorisches, taktiler, räumlich-perceptuelles Wissen)
- modalitätsspezifischen⁴⁵⁰ Repräsentationen

Das konzeptuelle System „stellt ein Raster von ontologischen Kategorien zur Verarbeitung und Klassifizierung unserer Umweltreize bereit“ (Cruse, 2002: 278), z. B. bei der Interpretation sprachlicher Äußerungen: die Bedeutungen werden auf Grund ihrer Variabilität und Kontextabhängigkeit durch Rückgriff auf konzeptuelles Wissen verarbeitet. Dieses ist aufs engste mit den Prinzipien von Identität und Äquivalenz verknüpft.

⁴⁴⁹ Die Kognition besteht aus verschiedenen mentalen, nach spezifischen Prinzipien aufgebauten Subsystemen (motorisches, taktiler, räumlich-perceptuelles Wissen) und modalitätsspezifischen Repräsentationen. Die Informationen aus diesen verschiedenen Kenntnissystemen werden aufeinander bezogen und zu holistischen Einheiten und Wahrnehmungserlebnissen integriert.

⁴⁵⁰ Definition Intermodalität:

Unter Intermodalität versteht man im psychologisch-medizinischen Sprachgebrauch die Fähigkeit, Wahrnehmungsinhalte aus verschiedenen Sinnesgebieten miteinander zu verbinden. Die Integration wird nach einer Hypothese von Cruse (S. 278) durch eine Information amodal oder zumindest intermodal speichernde „abstrakte Ebene“ des konzeptuellen Systems ermöglicht. Repräsentationen einer spezifischen Modalität können dadurch prinzipiell auch in eine andere „übersetzt“ werden, z.B. können wir motorische Handlungen bildlich oder sprachlich repräsentieren.

Wir knüpfen hier für die sprachlichen Bedeutungen an das im vorherigen Abschnitt genannte an:

Saussure hatte die Beliebigkeit und die Verschiedenheit (den differentiellen Charakter) der Zeichen zum generellen Prinzip von Sprache erhoben: Beliebigkeit und Differentialität sind für ihn untrennbar (korrelativ), weil das „System der Zeichen durch Differenzen konstituiert wird, nicht durch die Fülle von Termini“. (Derrida, 2004: 121) Die Bedeutung, die ein Zeichen hat oder erlangt, beruht nicht auf einem ursprünglicheren Sinn, von dem es abgeleitet wird (wurde), sondern die Bedeutung eines Zeichens entsteht „durch das Netz von Oppositionen, die sie voneinander unterscheiden und aufeinander beziehen“. (Derrida, 2004: 121)

Saussure: „Sprache enthält weder Vorstellung noch Laute, die gegenüber dem sprachlichen System präexistent wären, sondern nur begriffliche und lautliche Verschiedenheiten, die sich aus dem System ergeben“. (Sassure (1916/1931: 140, 143) „In einer Sprache, im System der Sprache, gibt es nur Differenzen“. (Derrida, 2004: 123)⁴⁵¹ Jeder Begriff, jedes Zeichen, ist in (eine Kette) ein System eingeschrieben, „worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist“. (Derrida, 2004: 122) Die *différance* ist „jene Bewegung, durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen „historisch“ als Gewebe von Differenzen konstituiert“. (Derrida, 2004: 124) Dabei geht sie der Begriffsbildung nicht einfach voraus als etwas Vorgängiges. Differenzen wurden produziert mit der Entwicklung (Entstehung) von Sprachen (Derrida, 2004: 123), sie sind produzierte Effekte ohne Ursache (im eigentlichen Sinne).

Das Subjekt wird, wie Derrida (2004: 130) schreibt, nur sprechend und nur bedeutend, also Sinn ausdrückend, durch Sprechen oder durch andere Zeichen (Symbole), „wenn es sich in das System von Differenzen einschreibt, sich in das Spiel der *différance* einschreibt“. (Derrida, 2004: 130) Das Subjekt wäre sich nicht gegenwärtig, hätte kein Selbst-Bewusstsein ohne dieses Verweisungssystem der Differenzen, aus dem heraus Sprache (und Sprechen) entsteht.

Für Derrida ist das Subjekt nur als Bewusstsein und dies ist (immer nur) Bewusstsein der Selbst-Gegenwart, des gegenwärtig-seins und diese Selbst-Gegenwart wird durch Sprache und andere Zeichen konstituiert.

„Hat das Subjekt als Bewusstsein sich nie anders denn als Selbst-Gegenwart ankündigen können. Das dem Bewusstsein zuerkannte Privileg bedeutet also das der Gegenwart zuerkannte“. (Derrida, 2004: 131)⁴⁵²

⁴⁵¹ „Das Sprachsystem [das also nur aus Differenzen besteht] [ist] nicht eine Funktion des sprechenden Subjekts“. (Derrida, 2004: 129 mit Hinweis auf Saussure). Das Prinzip der Sprache nach Saussure ist „die menschliche Rede abzüglich des Sprechens“ (Saussure, 1916/1931: 91) „Die Sprache ist erforderlich, damit das Sprechen verständlich ist“ (Saussure, a.a.O.: 22)

⁴⁵² Ist denn eine Selbst-Gegenwart des schweigenden oder intuitiven Bewusstseins, vor dem Sprechen (ebenso wie dem Denken als „inneren Dialog“) oder Verwendung von Zeichen überhaupt möglich?

Die wäre nicht möglich ohne dieses Verweisungssystem der Differenzen, aus dem heraus Sprache (und Sprechen) entsteht.

„Das Subjekt wird nur sprechend, wenn es Umgang mit dem System von linguistischen Verschiedenheiten hat; das Subjekt wird nur bedeutend (generell durch Sprechen oder andere Zeichen), wenn es sich in das System von Differenzen einschreibt“. (Derrida, 2004: 130) ⁴⁵³

Bewusstsein ist Bewusstsein der Selbst-Gegenwart und diese Gegenwart ist die Matrix allen *Seienden*, (die Bestimmung des Seins als Anwesenheit), aber gleichzeitig wird deutlich, dass diese Gegenwart selbst der Effekt einer *vorgängigen Bewegung der différance* ist: durch ein System von Sprache und Zeichen konstituiert wird, die selbst ein Effekt der Differenzierung ist, selbst ein Ergebnis der „produzierenden, tätigen“ *différance*, des Spiels der *différance*, die im „Zwischen“ ist.

Der Einzelne ist „eingelassen“ in die Welt und das individuelle Handeln ist nicht nur von ursprünglicher Sozialität geprägt, durch den Bezug auf Andere und eine ursprüngliche Gegebenheit in der Welt des „Wir-Modus“, sondern auch, wie wir hier betonen, durch den Bezug zu Objekten, durch die Bezüglichkeiten in der den Einzelnen umgebenden dinglichen Umwelt. Insbesondere zu letzterem gehört auch das Soziale als Abstraktion, als determinierende Struktur, Eigenschaften und Kräfte, Zwangsbedingungen und Randbedingungen der Makroebene als in den Akteuren virtuell sedimentiert und im praktischen Handeln situativ aktualisiert und damit reproduziert. Die Vorstellungen über das eigene Selbst resultieren aus einem Lebensprozess, der in der Sozialität stattgefunden hat, die aber nicht auf andere Menschen beschränkt ist, sondern in dynamischen, kontingenten und mannigfaltig verschränkten Prozessen zwischen verschiedenen menschlichen und dinglichen Entitäten. Handlungsträgerschaft ist prinzipiell symmetrisch verteilt und vor allem in spezifischen Praxen aktualisiert. Hieraus ergibt sich, dass das selbstbezogene Wissen (neben kategorialen Wissen)⁴⁵⁴ vor allem als individuell-episodisches Wissen (Partikularkonzepte) über einzelne Gegenstände, Situationen oder Personen organisiert ist, szenisch organisierte Gedächtniseinheiten, welches die Inhalte des Selbstmodells „co-

⁴⁵³ Für D. bleibt die *différance* ein metaphysischer Name wie auch alle anderen Namen, die man dieser „Bewegung“ geben könnte, metaphysisch bleiben. „Dafür gibt es keinen Namen“ (Derrida, 2004: 145), es bleibt das Unbenennbare: „Dieses Unbenennbare ist jenes Spiel, dass nominale Effekte bewirkt, verhältnismäßig einheitliche oder atomare Strukturen, die man Namen, Ketten von Namenssubstitutionen nennt und in denen zum Beispiel der nominale Effekt >*différance*< selbst *herbeigeführt* wird“. (Derrida, 2004: 146)

⁴⁵⁴ Allgemeines Wissen über die Welt, Wissen über Klassen von Gegenständen. Einheiten, die Informationen über ganze Klassen repräsentieren, sind Kategorien (Bsp. Blume, Pflanze, Vegetation). Die Fähigkeit zur Kategorisierung ist eine der elementarsten Eigenschaften der Kognition

dieren".⁴⁵⁵ Episoden bilden jene Grundeinheiten des Gedächtnisses, in der Empfindungen, Wahrnehmungen, Handlungen, Gedanken und Affekte in einem zeitlichen, räumlichen und kausalen Verhältnis organisiert sind. (Greve, 2000: 46)⁴⁵⁶ Entscheidend ist hier jedoch, dass dieses individuell-episodisches Wissen aus Situationen im Lebensprozess stammen, die als mannigfaltig verschränkte Prozesse zu bezeichnen sind. Prozesse, in denen das Selbst ein aktives Element einer komplexen dynamischen Bezüglichkeit (Netzwerk) von unterschiedlicher Qualität und Intensität war.⁴⁵⁷ Im Sinne Heideggers wäre es folgerichtig zu sagen, dass das selbstbezogene Wissen dem „Zwischen“ entstammt.⁴⁵⁸

Selbstschemata sind nach Kaufmann (2001, 2005: 77) Produkte vergangener Sozialisation, Fragmente von Reflexen der Rollenübernahmen und sie sind aufs engste mit den Erinnerungsspuren in mentalen Repräsentationen, dem sozialen Gedächtnis verwoben. Diese Selbstschemata, strukturiert in situations- und rollenspezifische Partialmodelle und weiter ausdifferenziert in die Abstraktionsniveaus der Teil- und Metaidentitäten synthetisieren sich zur individuellen dreidimensionalen topographischen Struktur des Selbst. Sie tragen, wie Kaufmann (2010: 29) treffend sagt, gleichzeitig zur Einheit und Vielfalt des Selbst bei. Diese Schemata repräsentieren nicht nur eine „Ordnung der Dinge“ im Sinne kultureller Orientierungspunkte (Wertesystem), sondern auch ein relativ stabiles System von Gewohnheiten, ein „Muss an stabiler Normalität“ für den Alltag. Sie werden „täglich von ihrer eigenen Geschichte konstruiert, haben das Gesellschaftliche auf spezifische Weise verinnerlicht und es in einem kontinuierlichen Dialog zwischen Gegenwart und Vergangenheit (heimlich) im Gedächtnis gespeichert“. (ders. S. 80) Das Subjekt wird insgeheim grundlegend vom sozialen Gedächtnis, von „Erinnerungsspuren“, dass es in inkorporierten Schemata

⁴⁵⁵ Die Episode bildet eine szenisch organisierte Gedächtniseinheit – die Episode bildet jene Grundeinheit des Gedächtnisses, in der Empfindungen, Wahrnehmungen, Handlungen, Gedanken und Affekte in einem zeitlichen, räumlichen und kausalen Verhältnis organisiert sind. (Greve, 2000: 46)

⁴⁵⁶ Kognitive Schemata sind an raum-zeitliche Erfahrungserlebnisse gebunden und insbesondere auch affektiv codiert.

⁴⁵⁷ Wie manifestiert sich das selbstbezogene Wissen im Informationsverarbeitungsprozess und welche Funktionen kommen ihm für das Handeln der Menschen zu? Dies ist eine Schlüsselfrage quer durch die Disziplinen der kognitiven Psychologie, der Neurowissenschaften, Informatik, Biologie und Philosophie.

⁴⁵⁸ Nur kurz sei erwähnt (siehe 5.6.2.2), dass die Informationsverarbeitung durch das Selbst dabei immer auch im Dienste des Selbst operiert. Neben der bloßen Abbildung der „Realität“ sind Konsistenz des Selbstbildes und/oder Erhöhung des Selbstwertes bestimmend – alle Verarbeitungsprozesse dienen entweder dem „Realitätsprinzip“ (Handlungsfähigkeit des Individuums) oder dem „Lustprinzip“ (Integrität und Positivität des Selbstbild): Aktivitäten des self-assessments, Strategien des impression-managements, selbstwertdienliche Attributionen bzw. Leugnungstendenzen und Prozesse der Selbstimmunisierung (Greve, 2000: 23) haben die Funktion, die Ich-Identität bedrohende Handlungsfähigkeit angesichts entwicklungsmaßiger Veränderungen und Verlufterfahrungen aufrechtzuerhalten.

Stabilität und Kontinuität des (angestrebten) Gefühls der Ich-Identität sind mit den Anforderungen verbunden, variabel und anpassungsfähig zu bleiben. (vgl. Werschul, 2007: 34)

Nach Linville (1987) hat der Grad der Vernetzung der inhaltlichen Selbstkonzeptstruktur unmittelbare Konsequenzen für die Verletzlichkeit bzw. Widerstandsfähigkeit der Person gegen bedrohliche Erfahrungen.

gespeichert hat, und vom „leiblichen Gedächtnis“ in seinen gewohnheitsmäßigen Handlungen getragen, ohne dass reflexives Denken eingreift.

Neben dem kategorialen Wissen sind es insbesondere individuell-episodisches Wissen und szenisch organisierte Gedächtniseinheiten in situations- und rollenspezifischen Partialmodellen, die neben körperlichen „performances“ die kognitive Basis der „Praktiken“ bilden, spontane, vorreflexive Leistungen des Verstehens und des Könnens, die den Lebensvollzug, die „Uneigentlichkeit des Man-Selbst“ tragen.

Das Strukturwissen ist mit den situativen Selbstthematizierungen, den Teil-„Identitäten“ wie auch den Meta-„Identitäten“ (Keupp) in den inkorporierten Schemata aufs engste verwoben und verdichtet sich zu Selbstbildern, die in der Reflexion, insbesondere im Handeln wirksam werden und als „emotionales Gedächtnis“ auch affektiv reguliert sind.

Der Einzelne bewegt sich in dieser mehrdimensionalen Topographie des Selbst (Grewe), die auf dem Zeitstrahl von Vergangenheit bis Zukunft seine realistischen und möglichen Selbste in kognitiver und emotionaler Perspektive repräsentieren. Soziales Gedächtnis, emotionales und leibliches Gedächtnis sind hier unlösbar miteinander verwoben, werden vom Individuum erinnert, nachempfunden und thematisiert; zu (gefühlten) Bildern sedimentiert und auf heutige und zukünftige Situationen angewandt. Die Visualisierung von sedimentierten Bildern im inneren Dialog ist insbesondere auch affektiv reguliert. Ohne Affekte, Empfindungen und Emotionen können sie ihre Wirkung auf den Identitätsprozess nicht entfalten. Das „emotionale Gedächtnis“ ist die lange Erfahrung vorangegangener Rollen-übernahmen, in dem sich das emotionale Gedächtnis strukturiert hat (*identity salience*: die Hierarchisierung der gespeicherten Selbstbilder). Die Emotionen sind zentral für die Identitätsregulierung (Burke, 2002) und die alltägliche Aktivität ist in einer sinnlichen, sensiblen Verflechtung gefangen. (Katz, 1999)

Die Teilidentitäten als Hierarchie der gespeicherten Selbstbilder wirken in der Reflexion in mittel- und langfristiger Perspektive bezogen auf Absichten und Ziele als normativer Horizont orientierend, in der Kurzfristigkeit werden sie aber insbesondere im Handeln wirksam. Die Aufrechterhaltung der Handlungsfähigkeit und die Integrität und Positivität des Selbstbildes in pro-aktiver und re-aktiver Weise: neben der Zurückdrängung der latenten Angst in der Sicherung der Existenz, die als „Hintergrundrauschen“ beständig präsent ist, ist es die Komplexitäts- bzw. Unsicherheitsreduktion (Handlungsfähigkeit) und Anerkennung (Selbstbild), die als entscheidende Funktionsprinzipien diese Reflexion kanalisieren. Im Alltagshandeln werden diese in der Regel nicht als bewusst reflektierte Arbeitshypothesen, eher als flüchtige Positionierungen, meist in Gestalt von Bildern wahrgenommen. „Assoziative Mustererkennung wird von neuronalen Netzwerken des Gehirns realisiert, das visuell-räumliche

Begreifen wird zum zentralen Informationskanal, da wir haptisch, emotional und visuell-anschaulich orientierte Menschen sind.“ (Klaus Mainzer, 2001)

Die „kulturelle Revolution“ (Kaufmann) der 60er und 70er Jahre hat den historischen Prozess der sozialen Differenzierung, der unaufhörlich die Zahl und Verschiedenheit der möglichen Rollen vergrößert, weiter verstärkt. Nicht nur die möglichen Rollen, auch die mit ihnen zu assoziierenden punktuellen Identitäten, die Handlungsspielräume und Wahlmöglichkeiten des Individuums schaffen eine Situation, in der der Einzelne den ihm auferlegten Rollen nicht mehr strikt unterworfen ist – er kann sie, sofern der die dafür erforderlichen Ressourcen mobilisieren kann, auf eine persönliche Art neu formulieren. „Das Wählen von Handlungstypen und die Nutzung expressiv-ästhetischer und symbolischer Selbstdarstellungsmuster“ erweitern die Spielräume der Subjektivität. (Müller-Schneider, 2001) Diese „Vervielfachung der Rollen (...)“ führt gemeinsam mit einer zunehmenden Vermischung der Kulturen (Vinsonneau, 2002) zur Autonomisierung des Individuums und ermöglicht ihm eine Vertiefung seiner Subjektivität“. (Kaufmann, 2004: 76) Die im Prozess der sozialen Differenzierung und der Vervielfältigung der Rollenidentitäten neu entstandenen affektiv-kognitiven Strukturen sind nicht mehr lediglich Abbilder (Reflexe) der Strukturen und sozialer Befehle des Umfelds, das Individuum kann sich zunehmend von den zwingenden Anforderungen der Rollennormen lösen und in reflexiver Weise ein souveräneres Zentrum seiner Handlungen werden. Die Produkte der persönlichen Erfindungskraft, das „ Spiel mit den Bildern der virtuellen Identitäten, die im „kleinen Kino“ vorgeführt werden“, (Kaufmann, 2001, 2005: 79), flüchtige Positionierungen, meist in Gestalt von Bildern, sind nicht nur „Wachträume“, sondern können zu Arbeitsschemata werden, die auf ein mögliches Projekt hinweisen. Dies spiegelt sich in der wachsenden Zahl und Vielfalt „möglicher Selbste“, dieser „virtuellen Innenwelten“, die eng mit Emotion und Motivation verbunden, einen schöpferischen Entwurf auf ein zukünftiges Selbst darstellen und dem Einzelnen Möglichkeiten eröffnen.⁴⁵⁹ Als situative Selbstthematization filtert die „Identität“ die möglichen Handlungsschemata (oder Scripte: Esser), meist in Form von Bildern, die durch Affekte reguliert werden und ist das Antriebsprinzip des Handelns.

Immer dann, wenn der Akteur sich an der Durchführung seiner Praktiken, an der Fortführung seiner vorreflexiven, spontanen Handlungsvollzüge gehindert sieht, bei neuen Anforderungen und auch, wenn die Fantasie eingreift, in der hier mit den Worten von Heidegger so genannten „Störung in der Verweisung“, wenn die Bezüglichkeit deutlich wird, „die Welt aufleuchtet“, findet ein Innehalten statt, eine Verzögerung und der Akteur muss reflexiv Stellung beziehen. Es werden dann weitere In-

⁴⁵⁹ Die möglichen Selbste erfordern Anstrengung und Risikobereitschaft, im Gegensatz zu den Selbstschemata und sind natürlich unvergleichbar anspruchsvoller als die unreflektierte Rollenübernahme in traditionellen Gesellschaften.

formationen, die in der Situation enthalten sind, gesucht, auf gespeicherte Erfahrungen zurückgegriffen, szenisch organisierte Gedächtniseinheiten in situations- und rollenspezifischen Partialmodellen geprüft, im Wissensvorrat abgelegte Sedimentierungen mit dem Status von Gebrauchsanweisungen, eine ggf. interaktive Situationsdeutung vorgenommen, indem der Sinn durch wechselseitige Interpretation jeweils ausgehandelt und anderen die symbolische Bedeutung des Handelns angezeigt wird, kurz gesagt: kalkulierende Alternativenabwägungen vor dem Hintergrund des subjektiven, individuellen Relevanzsystems, der Topographie des Selbst, geprüft.⁴⁶⁰ In dieser Verzögerung, die schon Mead reflexives Denken nannte, verortet sich der Einzelne zunächst kognitiv und emotional in seiner vergangenen und zukünftigen Geschichte, seinen Erfahrungen, Befürchtungen und Wünschen (Lust- und Realitätsprinzip), orientiert er sich zunächst (mehr oder weniger bewusst und differenziert) in seiner eigenen mehrdimensionalen Topographie – und – kann kreative Einfälle realisieren und darin über sich hinausgehen.

Wenn in ganz konkreten Handlungskontexten der vorreflexiv-spontane Fluss der Handlung unterbrochen wird und eine unmittelbare Reaktion erforderlich wird, filtert die Identität als situative Selbstthematizierung die möglichen Handlungsschemata und es verkürzen sich die Selbsterzählungen (der innere Dialog), bis sie sich zu Bildern sedimentieren, deren Komplexität und Vielgestaltigkeit den Spielraum des Selbst erhöhen und multiple Identitäten (fast simultan) aktivieren. Diese sind als „emotionales Gedächtnis“ insbesondere auch affektiv reguliert. Nach Burke (2001) ist die Aktivierung multipler Identitäten, einschließlich der simultanen (oder fast simultanen) Aktivierung ein geläufiger, gewöhnlicher Vorgang. Keupp (2006:100) bezeichnete diese „Fülle von kleinen Ich-bezogenen Wahrnehmungen über den Tag hinweg“ als situative Selbstthematizierungen, alltägliche, spontane und kurzfristige Selbstreflexionen. Dies ist, wie Markus Nurius betont, oft sogar eine Bedingung des Handelns, ein „working self-concept“. (Markus Nurius, 1986, S. 957) Die Störung kann dann schnell wieder beendet werden, indem Erinnerungsspuren, Wissen, z.B. individuell-episodisches Wissen aktiviert, von Selbstthematizierungen gestützt, alternative, aber gleichwohl gewohnte Handlungsschemata in Gang setzen und das ist sicher in den meisten Fällen der Fall.

Möglich ist jedoch auch, dass in unerwarteten Situationen, neuen Anforderungen des Handelns oder wenn die Fantasie eingreift, die fragmentierten Schemata durch (innehaltende) Reflexivität angepasst, erweitert bzw. neu strukturiert werden, um dem aktuellen operativen Handeln einen neuen Sinn zu verleihen. Die Inhalte der Selbstschemata werden ständig umwoben, bearbeitet, ausgeschieden und ergänzt (Rorty).

⁴⁶⁰ „Die Inkorporierung eines neuen Handlungsschematas ermöglicht die Verminderung der mentalen Bürde und der affektiven Verwirrung, die aus einer identitären Filterung resultieren“. (Kaufmann, 2005: 193)

Angelehnt an Rorty´s Netzmetapher: Diese Aktivität wird nicht von einer außerhalb des Netzes stehenden Instanz vollzogen, sondern vom Netz selbst, das auf Reize reagiert bzw. Erfahrungen und Erlebnisse auf seine eigene Weise verarbeitet. In der so genannten „Störung in der Verweisung“, dann, wenn die innige Verwobenheit von Mensch und Welt im alltäglichen Handlungsvollzug auseinander bricht, kann sich das Selbst seiner selbst bewusst werden. Aspekte von Identität, Selbstheit, Autonomie und Authentizität entfalten sich in dieser Situation, denn die „Störung in der Verweisung“ bewirkt zunächst eine Fragmentierung des Selbst. Die Facette des Selbst, die sich in Diskrepanz zur Sozialisation und zur sozialen Realität entfaltet, spiegelt sich im Entwurf „möglicher Selbste“ (Markus, Nurius, 1986) und bedeutet zugleich ein „herausgehen aus sich selbst“ im Namen einer neuen Vorstellung von sich selbst.

Für Heidegger hatte das Dasein als Verfallen-sein in die Uneigentlichkeit des Man keine Fundierung in einem Selbst: „(...) als eine Weise zu existieren, das heißt nicht als ein vorhandenes Seiendes“ (SuZ: 267), es ist zerstreut und muss sich erst finden und er spricht metaphorisch von der „Diesig-keit“ des Lebens. Wir bezeichnen die Seinsweise des Vertraut-seins (und Verfallen-seins) in der Uneigentlichkeit des „Man“ als Praktiken des alltäglichen Lebensvollzugs im Sinne der praxeologischen Kulturtheorien und haben die affektiv-kognitiven Strukturen dieser als „realistischen Selbste“ bezeichneten Schemata (das „Me“ Meads) in inkorporierten Schemata beschrieben. Das Leitthema Heideggers, dass sich das Sein im kreativen Entwurf auf Möglichkeiten selbst erschließen kann, sein „Ruf des Gewissens“, oder der Modus der „Entschlossenheit“, „sich-aufrufen lassen zum selbst-sein-können aus der Verlorenheit an das Man.“ (Lutz, 1984: 27) beschreiben wir hier mit „möglichen Selbsten“ (das „I“ Meads). Die realistischen Selbste sind inkorporierte, unbewusste Schemata im Gegensatz zu den in freier und bildhafter Form durch das Bewusstsein wandernden Selbstfragmenten und -entwürfen, den „möglichen Selbsten“. Angestoßen durch die impulsive, widerständige und kreative Kraft des „I“ erreicht die Reflexivität zwischen den realistischen („Me“) und möglichen Selbsten („I“) ihre größte Intensität und betont die innovatorische Arbeit der Selbsterneuerung und Selbsterfindung in den Grenzen des Machbaren, in der es zeitweise gelingen kann, sich von seinen selbst produzierten Determinanten zu lösen, sich von der eigenen persönlichen Geschichte zu befreien. (vgl. Kaufmann, 2005: 79f).⁴⁶¹

Nach Heidegger ist die existenziale Verfassung des Seins der Möglichkeitssinn, der sich im Ereignis des durch tätiges Handeln nach Außen gerichteten schöpferischen Tuns verwirklicht. Im Entwurf, der die „überschüssigen Möglichkeiten“ nutzt, über sich hinauszudeuten, über sich hinauszutreiben, erschließt sich das Sein dem Dasein, wird „Selbst-sein-Können“. Es ist *eigentliches Sein*, wenn es seine Möglichkeiten

⁴⁶¹ Mit den Worten von Kaufmann (2005: 193) betonen sie als eine der fortgeschrittensten Arten der Subjektivierung die historische Wende, die mit den kulturellen Revolutionen ab den 60er Jahren einsetzte.



vollzieht und *uneigentliches Sein*, wenn es im (traumähnlichen) Zustand des Menschens selbst verharrt. Das *Sein* wird erst erfahrbar, wenn das *uneigentliche* Selbst im schöpferischen Akt über sich hinaustreibt. Heidegger sieht im (schöpferischen) Entwurf auf (zukünftige) Möglichkeiten die Erfüllung des Daseins in der Eigentlichkeit des Seins: „entwerfend-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert“. (SuZ: 336) Diese, aus der griechischen Tradition (Platon) stammende Auffassung der Erkenntnis durch eine sich selbst offenbarende Realität erscheint hier wieder im „Zuwurf des Seins“, hier durch die schöpferische Tat bewirkt.



Literatur

- Abel, G. (1988): Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin: De Gruyter
- Abels, Heinz (2007): Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden
- Abels, Heinz (2004): Einführung in die Soziologie, Bd. 2, VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden
- Abels, Heinz (2009): Wirklichkeit. Über Wissen und andere Definitionen der Wirklichkeit über uns und Andere, Fremde und Vorurteile. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden
- Abel, G. (1998): Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin, De Gruyter
- Adorno/Horkheimer (1984): Dialektik der Aufklärung, Bd. 3, Frankfurt/Main
- Adorno, T.W. (1984): Dialektik der Aufklärung, Bd. 3 Frankfurt am Main
- Adorno u.a. (1969): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Th. W. Adorno, R. Dahrendorf, H. Pilot,
- Ahrbeck, Bernd (1997): Gehörlosigkeit & Identität, Hamburg.
- Aichinger, Wolfram (1999): Historische Anthropologie , 1999/3,
- Albert, H., Habermas, J., Popper, K.R. (1993): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Original: 1969 im Hermann Luchterhand Verlag als Band 58 der Reihe „Soziologische Texte“, herausgegeben von Heinz Maus und Friedrich Fürstenberg). München: Deutscher Taschenbuch Verlag. München. Sammlung Luchterhand
- Alberti, L.B., (1966): Theogenius II, ed. C. Grayson, in Opera volgari II, Bari 1966
- Alloa, E.; Bedorf, Th.; Grüny, Chr.; Nikolaus Tobias-Klas (Hrsg.) (2007): Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts. UTB, Mohr Siebeck
- Altmeyer, Martin (2000): in: Psyche. Zeitschr. F. Psychoanalyse und ihre Anwendungen, FaM, 54/2000 (Heft 2)
- Angehrn, Emil (1985): Geschichte und Identität, Berlin New York, de Gruyter
- Anspach, Mark Rogin (2002): À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité
- Antonowsky, Aaron, (1997): Salutogenese, DGVT-Verlag,
- Apel, Karl-Otto (1973): *Transformation der Philosophie*, Bd. 2: Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt/M: Suhrkamp
- Aristoteles: Nikomachische Ethik; zit. in: L. Sklair: Die Soziologie des Fortschritts, 1982
- Bacon, F., (1620): Novum organum 1. In: Krohn, W. (1990): Neues Organon. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Baecker, Dirk (Hrsg.) (2005): Schlüsselwerke der Systemtheorie. Wiesbaden: VS-Verlag
- Baethge, Martin (1988): Der Stellenwert von Arbeit in den Lebenskonzepten Jugendlicher. In: Landesinstitut für Schule und Weiterbildung (Hg.): Jugend und Erziehung am Ende der Achtziger Jahre. Soest
- Baethge, M. (1994b): Arbeit 2000. Wie Erwerbsarbeit Spaß macht – Arbeitsansprüche der Beschäftigten als Herausforderungen für die Gewerkschaften. In: Gewerkschaftliche Monatshefte 45(12), S. 711-733.
- Baethge, M. (1999): Subjektivität als Ideologie. Von der Entfremdung in der Arbeit zur Entfremdung auf dem (Arbeits)-Markt?. In: Schmidt, G. (Hrsg.), S. 29-44.
- Baethge, M. (1991): Arbeit, Vergesellschaftung, Identität – Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit. In: soziale Welt 42(1), S. 6-19.
- Barkhaus, Anette (1996): Differenz und Anerkennung. In: dies; M. Mayer; N. Roughly; D. Thürnau (Hg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt am Main
- Bartels, A. 2005, Strukturelle Repräsentation. Paderborn, Mentis.
- Barnard, C.I. (1938): The Function of the Executive, Cambridge, 1938.
- Barthes, Roland (1988): Das semiologische Abenteuer, Frankfurt/M.
- zit. in: Pflug, Link: www.uni-due.de/einladung/Vorlesungen/methoden/poststrukturalismus.htm



- Bauer, Roman (2011): Von der Geisteswissenschaft zur Wissenschaft des Geistes. Eine neurobiologische Wende, Universitas Online, Heidelberger Lesezeiten Verlag
- Bauer, 2005, Ciompi, 1999; Damasio, 2000, zit. in: v. Hövel, Schüßler, Die erwachsenenpädagogische Alternative
- Baudrillard, J. (1995): *Le Crime parfait*, Paris, Galilée, 1995
- Baudrillard, J. (1981): *Simulacres et simulation*, op. cit. Paris: Galilée, 1981
- Baudrillard, J. (1995): *Le Crime parfait*, Paris, Galilée, 1995
- Baudrillard, J.: *Simulacres et simulation*, op. cit.
- Baumann, Zygmunt (2007): *Soziologie zwischen Moderne und flüchtiger Moderne*, Junge, Matthias, VS-Verlag
- Baumann, Z. (1995a): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt am Main
- Baumann, Z. (1997): *Flaneure, Spieler und Touristen, Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg: Hamburger Edition
- Baumann, Z. (1995): *Moderne und Ambivalenz*, Frankfurt, Fischer
- Bateson, G., (1972): *Steps to Ecology of Mind*, New York, 1972.
- Beck, U., Giddens, A. & Lash, S. (1996): *Reflexive Modernisierung – eine Kontroverse*. Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Bedorf, Th. (2010): Einleitung. In: Bedorf, Th., Fischer, J., Lindemann, G., (Hrsg.): *Theorien des Dritten*. München: W. Fink Verlag
- Beierwaltes, Werner (1985): *Denken des Einen. Studien zu neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Klostermann
- Bem, D.J. (1972): Self-perception theory. In: L. Berkowitz (Hg.) *Advances in experimental social psychology*, 6, S. 1-62.
- Bender, Christiane (1989): *Identität und Selbstreflexion. Zur reflexiven Konstruktion der sozialen Wirklichkeit in der Systemtheorie von N. Luhmann und im symbolischen Interaktionismus von G.H. Mead*. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 22.175). Frankfurt am Main
- Benjamin, L.S. (1982): Use of Structural Analysis of Social Behavior to guide intervention in psychotherapy. In: J.C. Anchin & D.J. Kiesler (Eds.), *Handbook of interpersonal psychotherapy* (pp. 190-214). New York: Pergamon Press
- Berger Peter L., Luckmann, Thomas (1966/1972): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. 3. Aufl., Frankfurt am Main
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1966): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Fischer, 10.Aufl.1993
- Bruner, J. (1990): *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Baumann, Z. (1997): *Flaneure, Spieler und Touristen, Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg: Hamburger Edition
- Beacker, R. (1988): *Fortschrittseuphorie, Sinnverfinsternis und die Wiederentdeckung des Natürlichen*, Oldenburg 1988
- Bergson, H. (1889/2006): *Zeit und Freiheit*. 3. Auflage. Hamburg: Junius
- Beelmann, A. (1990): *Die Krisis des Subjekts*, Bonn, Bouvier Verlag
- Bem, D.J. (1972): Self-perception theory. In: L. Berkowitz (Hg.) *Advances in experimental social psychology*. New York: Academic Press
- Benjamin, Jessica (1982): *Die Antinomien des patriarchalischen Denkens. Kritische Theorie und Psychoanalyse. Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*. In: Wolfgang Bonß, Axel Honneth (Hg.): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potenzial der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main, S. 426-455
- Benjamin, Jessica (1989): *Herrschaft – Knechtschaft: Die Phantasie von der erotischen Unterwerfung*. In: E. List, H. Studer (Hg.): *Denkverhältnisse, Feminismus und Kritik*. Frankfurt am Main, S. 511-538



- Benjamin, Jessica (1993a): Ein Entwurf zur Intersubjektivität: Anerkennung und Zerstörung. In: dies.: Phantasie und Geschlecht. Psychoanalytische Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz, Basel / Frankfurt am Main, S. 59-86
- Benjamin, Jessica (1996): Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt am Main
- Behringer, L. (1998): Lebensführung als Identitätsarbeit. Der Mensch im Chaos des modernen Alltags. Frankfurt/New York: Campus
- Berger, P.L. u. a. (1973): Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt am Main
- Bergold, J. & Flick, U. (Hrsg.) (1987): Ein-Sichten. Zugänge zur Sicht des Subjekts mittels qualitativer Forschung. Tübingen: dgvt.
- Bermann, Jörg R. (1988): Ethnomethodologie und Konversationsanalyse. Kurseinheit 1. Hagen: Fernuniversität-Gesamthochschule-Hagen.
- Binswanger, Ludwig (1942/1962): Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich
- Bierwisch, Manfred & Ewald Lang (1989): Somewhat Longer, much Deeper, Further and Further. In: M. Bierwisch & E. Lang (eds.), Dimensional Adjectives, 471-508. Berlin: Springer.
- Blank, Stefan A.B. (2002): Der Andere ist einzig. In: Diesseits des Subjektprinzips, hg. von Bedorf, Thomas, Blank, Stefan A.B.; Magdeburg: Scriptorum-Verlag
- Bleeken, S. (2007): Suche nach den Prinzipien der griechischen Philosophie, in: Tabula Rasa, Jenenser Zeitschrift für kritisches Denken, Ausgabe 27
- Blumenberg, R. (1964): Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, München
- Blumer, Herbert (1969): Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus. In: Arbeitsgruppe Bielfelder Soziologen (Hrsg.) (1973), Bd.1
- Boes, A. (1995): Herausforderung „Informationsgesellschaft“, In: MittAB 28(2), S. 239-251
- Böhme, G. (1985): Bildnis und Individuum, S. 260, München, 1985
- Böhme, G. (1998): Der Tastsinn im Gefüge der Sinne. In: Anthropologie, hg. v. Gunter Gebauer; Leipzig Stuttgart 1998
- Helmut Bremer/Andrea Lange-Vester (2010): Soziale Milieus und Wandel der Sozialstruktur. Wiesbaden: VS-Verlag
- Brodbeck, F.C. (2008): Evidenzbasiertes (Veränderungs-) Management (EbM), in: Organisationsentwicklung, 27. Jg., 2008, Heft 1, S. 4-9.
- Böhle, F. (2002): Subjektivierung von Arbeit: Vom Objekt zum gespaltenen Subjekt, in: Moldaschl, M.; Voß, G.
- Bollmann, Ulrike (2001): Wandlungen neuzeitlichen Wissens, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg
- Böhler, Dietrich (1985): Rekonstruktive Pragmatik, Frankfurt am Main
- Böhme, G. (1985): Bildnis und Individuum, München
- Böhme, Gernot (1995): Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt am Main
- Böhme, H. (1995): Einführung in die Ästhetik. In: Paragrana Bd. 4 (1995) H. 32, S. 240-254;
- Boehm, Rudolf (1966/1974): Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung. Übers. und mit einem Vorw. versehen von Rudolf Boehm. Berlin: de Gruyter 1966/1974 (frz. 1945).
- Bohleber, W. (1997): Adoleszenz und Identität, Stuttgart
- Boos, F.; Jarmai, H. (1996): Kernkompetenzen, in: Harvard Business Manager, 16. Jg., 1994, Heft 4, S. 19-26
- Bourdieu, Pierre (1978): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyli-schen Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1980): Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: R. Kreckel (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten, soziale Welt, Sonderband 2, Göttingen, s. 183-198.
- Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp



- Bourdieu, Pierre (1992): Rede und Antwort. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1998): Praktische Vernunft, Suhrkamp Verlag; Auflage: 8, 1998
- Bovillus, C. (1927) : Liber de sapiente, ed. Cassirer, in Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig, Berlin
- Bruner, J. (1990): Acts of meaning. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Bruner, J. (1990): Acts of meaning. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Bruner, J. (1997): Sinn, Kultur und Ich-Identität, Heidelberg
- Buber, Martin (1962): Das dialogische Prinzip. Heidelberg
- Burckhardt (1976): Die Kunst der Renaissance in Italien, Stuttgart, Kröner, 10. Auflage
- Buhr, M., Klaus, G. (Hrsg.) (1969): Philosophisches Wörterbuch in zwei Bänden. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut
- Burrell, G., Morgan, G. (1985): *Sociological Paradigms and Organisational Analysis: Elements of the Sociology of Corporate Life*. York University, Toronto, Canada
- Buss, D.M. (2004): Evolutionäre Psychologie, München
- Butler, Judith, (5.2.2009): Vortrag an der FU – Berlin, zit. im Tagesspiegel vom 5.2.2009
- Bryman, A. (1992): Charisma & leadership in organizations. London: Sage.
- Cassirer, Ernst (1923/1994): Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1-3, Berlin
- Cassirer, Ernst (1927/1994): Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, WGB-Verlag
- Carr, David (1986): Time, Narrative and History. Bloomington/Indianapolis, University Press
- Castells, (1996): Netzwerkgesellschaft
- Ciampi, Luc (1997): die emotionalen Grundlagen des Denkens. Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Aufl.
- Clark, Roger A. (1978): "The transition from action to gesture", in: Lock, Andrew (Hg.): Action, Gesture and Symbol. The Emergence of Language, London, New York, San Francisco.
- Cohen, M.D.; March, J.G.; Olsen, J.P. (1972): A Garbage Can Model of Organizational Choice, in: Administrative Science Quarterly, 17. Jg., 1972, Heft 1, S. 1-25.
- Cohen, H. (1919): Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Leipzig 1919
- Cruse, D.A. et al. (Hg.) (2002): Lexicology, De Gruyter, Berlin
- Daft, R.L.; Lengel, R. H. (1986): Organizational Information Requirements, in: Management Science, 32. Jg., S. 554-571.
- Deleuze, Gilles (1965): Nietzsche. Ein Lesebuch, übers. Von R. Voullié, Berlin 1979
- Dilthey, W. (1883): Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883
- Dimbath, Oliver (2008): Symbolische Ordnungen. Willems, Herbert (Hg.): Lehr(er)buch Soziologie. Für die pädagogischen und soziologischen Studiengänge. Band 1, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 269-287
- Dörner, D. (1989): Die Logik des Misslingens, Reinbeck: Rowohlt
- Derrida, J. (1987): Dekonstruktion. In: Falter, Wiener Stadtzeitung, Beilage zum „Falter“ Nr. 22a/87, laufende Nummer 302, S. 11 u. 12; Florian Roetzer: Gespräch mit Jacques Derrida
- Derrida, J. (2000): Die Schrift und die Differenz, Suhrkamp
- Deleuze, G. (1992): Differenz und Wiederholung, München, Fink
- Derrida, J. (2000): Die Schrift und die Differenz, Suhrkamp: Frankfurt am Main
- Derrida, J. (2004): Die différance, Reclam: Stuttgart
- Descartes, R. (1637/2007): Discours de la methode, (1637), Ingeborg Huber Verlag, Tübingen 2007
- Dreizel, H.P. (1982): der Körper in der Gestalttherapie. In: die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt am Main, 1982
- Dewey, J. (1949): Demokratie und Erziehung, Hamburg: Westermann
- De Peuter, J. (1998): The dialogics of narrative identity. In M. M. Bell & M. Gardiner (Eds.), Bakhtin and the human sciences: No last words (pp. 30-48). London: Sage.



- Diderot, Denis (1961): Artikel „Enzyklopädie“, in: ders., *Philosophische Schriften* (Berlin: Aufbau-Verlag, 1961), Bd. 1, 149-234, hier, 187
- Diels, H., Kranz, W. (Hg.) (2005): Die Fragmente der Vorsokratiker. Fink: München
- Di Marco, G.A. (1984): Marx – Nietzsche – Weber. Neapel: Guida
- DiMaggio, P.J. (1988): Interest and Agency in Institutional Theory, Cambridge, MA: Ballinger: 3-21
- Douglas, Mary (1981): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Suhrkamp, FaM 1981, (London, 1970).
- Dilthey, W. (1965): Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Suhrkamp
- Durckheim, Emile (1895/1976): Die Regeln der soziologischen Methode. Neuwied: Luchterhand, 4. rev. Aufl. 1976
- Durckheim, Emile (1902): Erziehung, Moral und Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984
- Eberl, Peter (2001): Die Generierung des organisationalen Wissens aus konstruktivistischer Perspektive, in Georg Schreyögg (Hrsg.) (2001): Wissen in Unternehmen. Konzepte, Maßnahmen, Methoden, Berlin 2001
- Dupuy, Jean-Pierre; Varela, Francisco (1991): „Kreative Zirkelschlüsse: Zum Verständnis der Ursprünge“. Übers. v. Inge Leipold. In: Paul Watzlawick u. Peter Krieg (Hg.): Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus. Festschrift für Heinz von Foerster. München, Zürich: Piper, 1991, 247-275.
- Egelhoff, W.G. (1991): Information-processing Theory and the Multinational Enterprise, in Journal of International Business Studies, 22. Jg. 1991, Heft 2, S. 341-368.
- Emery, F.E., Trist, E.L. (1965): The Cause Texture of Organizational Environments, in: Human Relations, 18. Jg., 1965, Heft 1, S. 21-32.
- Empter, S. (1988): Handeln, Macht und Organisation, 1988, Maro-Verlag, Augsburg
- Eitl, Alois, (1991): Der symbolische Interaktionismus, Auszug aus: Forschungsprojekt Corporate Communication Systems, Institut für Medienpädagogik & Mediendidaktik, Jahresbericht 1991
- Elias, Norbert (1969): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2. Auflage Bern
- Elias, Norbert (1989): Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 1, FaM
- Erikson, E. H. (1965): Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart: Klett
- Erikson, E. H. (1968): Jugend und Krise, Die Psychodynamik im sozialen Wandel, München: DTB Verlag
- Erikson, E. H. (1975): Dimensionen einer neuen Identität, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Empter, E. (1988): Handeln, Macht und Organisation, Maro-Verlag, Augsburg
- Esser, H. (1999): Soziologie – Allgemeine Grundlagen. 3. Auflage, Frankfurt/New York
- Esser, H. (1999): Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 1: Situationslogik und Handeln, Frankfurt a.M./New York
- Esser, H. (2000): Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 2: Die Konstruktion der Gesellschaft, Frankfurt a.M./New York
- Esser, H. (2001): Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 3: Sinn und Kultur, Frankfurt a.M./New York
- Etzioni, Amitai (1995): Die Ansprüche des Gemeinwesens. FaM
- Fechner, F. (1990): Politik und Postmoderne. Postmodernisierung als Demokratisierung?, Wien, Passagen, 1990.
- Felsch, Anke (2010): Organisationsdynamik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH, Festinger, L. (1957): A Theory of Cognitive Dissonance, Stanford, 1957.
- Feuerbach, L., (1976): Das Wesen des Christentums, in: L. Feuerbach, Werkausgabe in sechs Bänden, hrsg. v. Erich Thies, Frankfurt am Main, Bd. V, S. 31
- Feuerbach, Ludwig (1976): Theorie, Werkausgabe in 6 Bänden hrsg. v. Erich Thies, Frankfurt 1976, Bd.V Feuerbachs „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, 1848/49)
- Fischer-Lichte, E. (2001): Für eine Ästhetik des Performativen. In: Kultur-Analysen. Interventionen 10, hrsg. v. Jörg Huber. Zürich, Wien, New York 2001, S. 21-43.



- Fichte, J.G. (1975): Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, Hamburg 1975
- Figal, Günter (2006): Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie. Mohr Siebeck, Tübingen
- Filippi, H.S. (1979): Selbstkonzeptforschung. Weinsberg: Klett-Cotta
- Fischer, H. R. (1993): Murphys Geist oder die glücklich abhanden gekommene Welt. Heidelberg
- Flasch, K., (1994): Augustin – Eine Einführung in sein Denken , 3. Aufl. Stuttgart 1994
- Flax, Jane, (1998): Postmoderne und Geschlechterbeziehungen in der feministischen Theorie. In: der Mensch als soziales Wesen. Hg. V. Heiner Keupp, München, Piper
- Fonagy et al. (2004): Affektregulierung, Mentalisierung und Entwicklung des Selbst. Stuttgart: Klett-Cotta
- Fonagy et. al. (2005): Handbook of Mentalization-Based Treatment. Chichester, UK: John Wiley & Sons;
- Foucault, M. (1974a): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/Main
- Foucault, M. (1974b): Die Ordnung des Diskurses. München (1972)
- Foucault, M. (1976): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main
- Foucault, M. (1978): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin
- Foucault, M. (1987): Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main. Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts. In: H.L. Dreyfus & P. Rabinow: Michael Foucault, Jenseits von...
- Foucault, M. (1988a): Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main (1969)
- Foucault, M. (1989c): Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit, Bd. 2. Frankfurt am Main
- Frank, Manfred (1988): Subjekt, Person, Individuum, in: M. Frank, G. Raulet, W. van Reijen (Hrsg.). die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt: Suhrkamp
- Frerichs, Stefan (2000): Grundlagen des erkenntnistheoretischen Konstruktivismus., in: ders.: Bausteine einer systemischen Nachrichtentheorie, Diss. 1999, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden
- Frerichs, P., Steinrücke, M. (1997): „Klasse und Geschlecht. ... noch Männer herrschen“, in: Becker, Ruth; Kortendiek, Beate (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden, S. 28–34.
- Liebl, F. (2007): Motivforschung. Eine kognitionspsychologische Perspektive. In: http://www.compagnon.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/Motivforschung.pdf
- Fried, F. (2005): Was erklärt die Ressource-based View of a Firm? In: Moldaschl, M. (Hrsg.) Immaterielle Ressourcen. München/Mehring
- Friedländer, Paul (1964): Platon. De Gruyter Verlag
- Frosh, S. (1991): Identity crisis, Modernity, psychoanalysis and the self. Macmillan (Hrsg.), London
- Fuchs, Max (2001): Persönlichkeit und Subjektivität. Opladen: Leske und Budrich
- Gadamer, H.G. (1960): Wahrheit und Methode, Tübingen
- Garfinkel, Harold (1961): Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen: In: Arbeitsgruppe Bielfelder Soziologen (Hrsg.) (1973), Bd. 1
- Garfinkel, H. (1967): Studies in Ethnomethodologie. Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs, New Jersey
- Geertz, C. (1979): From the native points of view. In: P. Rabinow & W. Sullivan (Hrsg.), *Interpretive social science*, Berkeley
- Gerl-Falkowitz (1989): Einführung in die Philosophie der Renaissance. Wissenschaftliche Buch-Gesellschaft, Darmstadt
- Gerhard, Ute (1998): Diskurstheorien und Diskurs, Weimar, Metler
- Gerl-Falkowitz, Hanna-Barbara (1999): Einführung in die Philosophie der Renaissance. Primus, Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Gerrig, R.J. & Zimbardo, P.G. (2008): Psychologie. München: Pearson
- Geyer, F.W. (1996): Einführung in die Philosophie der Antike, Primus Verlag, 4. Auflage
- Giddens, A. (1995): Konsequenzen der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Giddens, A. (1988): Die Konstitution der Gesellschaft – Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt/New York: Routledge.



- Giddens, A. (1990): *Modernity and Self Identity*. Cambridge
- Giddens, A. (1996): *Leben in einer postrationalen Gesellschaft*, in: Beck, U., Giddens, A., Lash, S.: *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt
- Gieser, Alfred <http://www.eb.mpg.de/emeriti/gieser/menschenbild.pdf>
- Gilson, E., (1961): *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, London Golancz
- Gilson, E., (1930): *Der heilige Augustinus*, Breslau
- Glaserfeld, Ernst von (1992): *Konstruktion der Wirklichkeit und der Begriff der Objektivität*, in: Heinz von Foerster .a.: *Einführung in den Konstruktivismus; Veröffentlichungen der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung*, 5; München: Piper
- Glaserfeld, Ernst von (1996): *Der radikale Konstruktivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Glaserfeld, Ernst von (1997): *Wege des Wissens*, 2. Aufl., Carl Auer Verlag
- Gergen, K.J., & Gergen, M.M. (1988): *Narrative and the self as relationship*. In L. Berkowitz (Hrsg.), *Advances in experimental social psychology* (S. 17-56). New York: Academic Press
- Goldmann, L. (1970): *Soziologie des Romans*, Neuwied: Luchterhand
- Gondek, F.-D., Waldenfels, B., (Hrsg.) (1997): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/M.
- Goffman, Erving (1977): *Rahmenanalyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt a M.
- Goleman, D., Boyatzis, R. & McKee, A. (2002): *Emotionale Führung*. München: Econ.
- Gordon, R. D. (2002): *Conceptualizing leadership with respect to its historical-contextual antecedents to power*. *Leadership quarterly*, 13, S. 151-167.
- Gossiaux, J.F. in: Ruano-Borbalan J.-C. (1988) : *L'identité*, Editions Sciences Humaines, Auxerre
- Grant, R.M. (1991): *The Resourced-based Theorie of Competitive Advantage*
- Grant, R.M. (1996): *Toward a Knowledge-based Theory of the Firm*. In: *Strategic Management Journal* 17
- Granovetter, M. (1985): *Economic Action and social Structure – The Problem of Embeddedness*, in: *American Journal of Sociology*, 91. Jg., 1985, Heft 3, S. 1420-1443.
- Grant, R.M. (1991): *The Resourced-based Theorie of Competitive Advantage*
- Grant, R.M. (1996): *Toward a Knowledge-based Theory of the Firm*. In: *Strategic Management Journal* 17
- Grathoff (Hg.) (...): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart
- Greshoff, Rainer, (2006): *Das Modell der soziologischen Erklärung*. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-155023>
- Greshoff, Rainer (2010): *Emergenz und Reduktion in sozialwissenschaftlicher Perspektive*. In: Greve, Jens/Annette Schnabel (Hrsg.): *Emergenz..* Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Grewe, Werner (Hg.) (2000): *Psychologie des Selbst*. Psychologie Verlags Union, Weinheim
- Groethuysen, B. (1931/2009): *Die kosmische Anthropologie des Bovillus*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Band 40, Heft 1,
- Groß, S. (2008): *Leben und Reflexion im spätantiken Denken*. In: http://www.tabularasa-jena.de/artikel/artikel_381/
- Groß, Stefan (2008): *Leben und Reflexion im spätantiken Denken*, *TabulaRasa*, Ausgabe 32
- Gukenbiehl, H.L. (1992): *Institution und Organisation*. In: Korte und Schäfer (Hrsg.): *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*. Opladen: Leske + Budrich, UTB
- Gumbrecht, Hans-Ulrich (März 2012): <http://faz-community.faz.net/blogs/digital/archive/2012/03/30/ist-heidegger-unvermeidlich.aspx>
- Günter, G. (Hg.) (2002): *Subjektivierung von Arbeit*. München und Mehring: Hampp Verlag
- Habermas, J. (1968): *Stichworte zur Theorie der Sozialisation*. In: Habermas (1973): *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1972): *Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz*. In: ders.: *Kultur und Kritik*, Frankfurt a.M., (1973)



- Habermas, J. (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. 1981. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1985): Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1985): Der philosophische Diskurs in der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1993): Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Amy Gutman (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main, S. 147-196
- Habermas, J. (1993): Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Amy Gutman (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main, S. 147-196
- Hagen, Robert, Die Konzeption George Herbert Meads und ihre Implikationen für eine Sprachtheorie, <http://www.lingrom.fu-berlin.de/hagen/mead.htm>
- Hacking, Ian (1999): The Social Construction of What? Cambridge: Harvard University Press
- Hasse/Krücken, (2008): Neo-Institutionalistische Wirtschaftssoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie
- Hartmann, Dirk (1998): Philosophische Grundlagen der Psychologie, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft
- Hall, R. (1994): The strategic analysis of intangible resources. In: Strategic Management Journal 13
- Haneberg, Björn (1995): Leib und Identität: die Bedeutung der Leiblichkeit für die Bildung der sozialen Identität. Band 6 von Erziehung, Schule, Gesellschaft, Ergon Verlag
- Harré, R. (1983): Identity projects. In: G.M. Breakwell (Hrsg.) Threatened identities. Chichester
- Haußer, K. (1997): Identitätsentwicklung – vom Phasenuniversalismus zur Erfahrungsverarbeitung. In: H. Häuser-Schäublin, 2001: Der geteilte Leib. Frankfurt – New York, Campus Verlag
- Hayek, v. Friedrich A. (1994): Freiburger Studien, Tübingen
- Hedlund, G., Nonaka, I. (1993): Models of Knowledge Management in the West and Japan, in: Lorange, P. (Hrsg), Implementing Strategy Process Change, London, 1993, S. 117-144.
- Hee-Tae, Chae (2004): Er-ziehen durch be-ziehen, Dissertation, Universität Marburg
- Hegel, J.F. (1969): Realphilosophie von 1805/1806. Berlin: Akademie Verlag 1969
- Hegel, J.F. (1971): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke Bd. 20. Frankfurt am Main
- Hegel, J.F. (1986): Werke 12, in: Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main
- Heidenreich, Martin (1998): Die Gesellschaft im Individuum, in: Stahl-Schwaetzer, J., (Hrsg.), 1998: L´homme machine?, Georg Ohlms-Verlag, Hildesheim
- Heil, Peter M. (1999): Konstruktivismus: in Wissen und Wirklichkeit. Hrsg. v. G. Rusch, Heidelberg, 1999
- Herber, H.J. & Vásárhely, E. (2002b): Lewins Feldtheorie als Hintergrundparadigma moderner Motivationsforschung, S. 15. Salzburg: SFB F012/Mitteilungen
- Helmer, K. (1993): Modern – Moderne – Modernität. Begriffsgeschichtliche Analysen und kritische Anmerkungen: in: Koch, L. (Hrsg.) (1983): Revision der Moderne?, Deutscher Studien Verlag, Weinheim
- Heidegger, Martin (1947): Briefe über den Humanismus. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999
- Heidegger, Martin, Gesamtausgabe. V. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main:
- Band 2 (1977): Sein und Zeit. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann
 - Band 56/57 (1987): Zur Bestimmung der Philosophie. Hrsg. Bernd Heimbüchel
 - Band 59 (1993): Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Hrsg. Claudius Strube
 - Band 60 (1995): Phänomenologie des religiösen Lebens, Hrsg. von Claudius Strube
- Heidegger, Martin (1965): Unterwegs zur Sprache. 3. Aufl., Pfullingen
- Heidegger, Martin (1962): Die Frage nach dem Ding. Niemeyer, Tübingen, GA 41
- Heidegger, Martin (1962): Mein Weg in die Phänomenologie. In: HGA 14. Frankfurt/Main: Klostermann



- Heidegger, Martin (1967): Wegmarken. Frankfurt/Main: Klostermann
- Heidegger, Martin (1927/1983): Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt/Main: Klostermann; Auflage: 2.
- Heidegger, Martin (1967/2008): Identität und Differenz. Stuttgart: Klett-Cotta, 13. Auflage
- Heidegger, Martin (1994): Die Zeit des Weltbildes, in „Holzwege“, 3. Aufl. Frankfurt/Main: Klostermann
- Heinzelmann, R. (1994): Thomas von Aquin
- Hénaff, Marcel (2002): La prix de la vérité. La don, l'argent, la philosophie, Paris: Édition du Seuil
- Hevern, V. W. (1997, November). *Narrative psychology: Internet and resource guide* [Online]. Syracuse, NY: Author. Available <<http://maple.lemoyne.edu/~hevern/narpsych.html>>
- Hillmanns, (2001): Zur Wertewandelforschung, in: Osterdiekhoff, G.W., Jegelka, Norbert, (Hrsg.), Werte und Wertewandel in westlichen Gesellschaften, Leske+Budrich, Opladen
- Hoffmann, G. P (2005): Heideggers Phänomenologie_ Bewusstsein – Reflexion – Selbst (Ich) und Zeit, 2005
- Holtgreve, Ursula u.a. (2000): Anerkennung und Arbeit. Konstanz
- Holtgrewe, U. (2002): Anerkennung und Arbeit in der Dienst-Leistungs-Gesellschaft. Eine identitätstheoretische Perspektive, in: Moldaschl, M.; Voß, G. Günter, (Hg) (2002): Subjektivierung von Arbeit. München und Mehring: Hampp Verlag
- Holzinger, M. (1991): L. Wittgenstein oder die Ruhe vor der Philosophie, archiv.sicetnon.org/artikel/historie/witti.htm
- Honneth, Axel (1988): Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In: Traugott König (Hg.): Sartre. Ein Kongress. Reinbeck bei Hamburg, S. 73-83
- Honneth, Axel (1990a): Anerkennung und Differenz. Zum Selbstmissverständnis postmoderner Sozialtheorien. In: Initial, Jg. 1, S. 669-674
- Honneth, Axel (1994): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. FaM
- Honneth, Axel (2010): Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. FaM, Suhrkamp
- Honneth, Axel, Fraser, Nancy (2003): Umverteilung oder Anerkennung? – Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag
- Honneth, Axel (Hrsg.) (2002a): Befreiung aus der Mündigkeit Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt/New York: Campus Verlag
- Honneth, Axel (1996): Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung, S. 13-32
- Hoyningen-Huene, http://www.zeww.uni-hannover.de/058_Hoyningen_Emerg.pdf
- Hösle, Vittorio (1990): Einleitung zu: Vico. Prinzipien einer neuen Wissenschaft, Hamburg, CVf
- Hösle, Vittorio (1987): Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg
- Hövel, Erik vom, Schüßler, Ingeborg (2005): Die erwachsenenpädagogische Alternative. Wiederentdeckung einer zentralen didaktischen Kategorie. In: Report Zeitschrift für Weiterbildungsforschung/2005: Professionalität, Beruf, Studiengänge
- Hume, D. (1793): Traktat über die menschliche Natur, Hamburg
- Husserl, Edmund (1936): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie, eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.
- Hüther, G. (2006): Die vergebliche Suche der Hirnforscher nach der Region, in der das Bewusstsein entsteht. Die Drei, 2006
- Jackendorf, R. (1990): Semantic Structure. Cambridge: MIT Press
- Jacob, Francois, Die Maus, die Fliege und der Mensch, 1998
- James, W. (1950/1890): The Principles of Psychology. (Vol 1), New York, Holt
- Joas, Hans (1989): *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, Frankfurt a. M.



- Joas, Hans (1992a): Die Kreativität des Handelns. FaM
- Joas, Hans (1997): Die Entstehung der Werte. FaM
- Jörrissen, Benjamin (2000): Identität und Selbst, Logos Verlag, Berlin
- Jurzyk, K., Treutner, E.; Voß, G.G.; Zettel, O. (1985): Die Zeiten ändern sich – Arbeitszeitpolitische Strategien und die Arbeitsteilung der Personen. In: S. Hradil (Hrsg.): Sozialstruktur im Umbruch. Opladen: Leske+Budrich
- Jullien, F. (1999): Über die Wirksamkeit. Berlin: Merve
- Jullien, F. (2003): Dialog über die Moral. Berlin: Merve
- Jullien, F. (2006): Sein Leben nähren. Abseits vom Glück. Berlin: Merve
- Jungwirth, Ingrid (2007): Zum Identitätsdiskurs in den Sozialwissenschaften, Transcript Verlag
- Jurt, Josef, Die Habitus-Theorie von Pierre Bourdieu. Quelle: uni-graz.at/lithes/beitraege10_03/jurt.pdf
- Kahnemann, D., Tversky, A.: Prospect Theorie – An Analysis of Decision under Risk, in: *Econometrica*, 47. Jg, Heft 2
- Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA, S.15/16 (Anmerkung).
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, B XVI
- Kant, I., Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Werke I, (1755)
- Kant, I., Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, VI, S. 46, in Werke in 6 Bänden, Darmstadt 1966
- Kaufmann, J-C. (2005): Die Erfindung des Ich, Eine Theorie der Identität, Konstanz, UVK
- Kaufmann, J-C. (2010): Wenn ich ein anderer ist. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft
- Keil, Susanne (2000): Einsame Spitze? Frauen in Führungspositionen im öffentlich-rechtlichen Rundfunk. Münster, Hamburg, London: Lit-Verlag
- Kelle, U., Nolte, A. (2010): Handlung, Ordnung und Kultur und das Mehrebenenproblem. In: Gert, S., Steffen, S., (Hg.): Soziologische Theorie kontrovers. V-Verlag: Wiesbaden 2010
- Keller, R. (2004): Diskursforschung, VS Verlag, Wiesbaden
- Kellerwessel, W. (2009): Wittgensteins Sprachphilosophie in den „Philosophischen Untersuchungen“, Ontos, Heusenstamm
- Kerber, Harald (2000): Über die Differenz bei Hegel, Derrida und Deleuze. <http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/colloquium/kerber.htm>
- Keupp, R., Höfer, R. (Hrsg.) (1997): Identitätsarbeit heute. Frankfurt am Main: Suhrkamp Heusenstamm
- Keupp, H. (1988b): Riskante Chancen. Heidelberg: Asanger
- Keupp, H., Höfer, R., (Hrsg.) (1997): Identitätsarbeit heute. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Keupp, H. u.a. (Hrsg.): (1999): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt
- Keupp, H. (2002): Identitäten in der Ambivalenz der postmodernen Gesellschaft. Vortrag beim 6. Benediktbeurer Herbstforum: Vom Umgang der Sozialen Arbeit mit unlösbaren Widersprüchen
- Kieser, A. (1999): Der situative Ansatz, in: Kieser, A., (Hrsg), Organisationstheorien, 3. Aufl., Stuttgart
- Kisiel, Th. (1986-1987): Das Entstehen des Begriffsfeldes <Faktizität> im Frühwerk Heideggers. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. 4. Göttingen
- Kierkegaard, R. (1957): Die Krankheit zum Tode. Gesammelte Werke, Bd. 2. Eugen Dieterichs Verlag, Düsseldorf/Köln
- Kim, J. (2008): Making Sense of Emergence, *Philosophical Studies* 95:3-36, 1999. ... Grenzen des Naturalismus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- Kimmerle, H. (2000): Jacques Derrida zur Einführung, UTB, 5. Auflage
- Kinsman, R.S. (Hrsg) (1974): The Darker Vision of the Renaissance, Berkeley



- Kleemann, F. (1999b): Personale Technikstile im informatisierten Arbeitsalltag. In: E. Hebecker u.a. (Hrsg.), S. 298-310
- Kleemann, F.; Matuschek, I.; Voß, Günter G. (2002): Subjektivierung von Arbeit – Ein Überblick zum Stand der soziologischen Diskussion, in: Moldaschl, M.; Voß, G. Günter, (Hg) (2002): Subjektivierung von Arbeit. München und Mehring: Hampp Verlag
- Klett, David (2007): Abschiede von der Tradition. In: Kabalak, A., Birger, P. Priddat, (Hg.) (2007): Wieviel Subjekt braucht die Theorie. Wiesbaden: VS Verlag
- Kolmer, L. (2008): Geschichtestheorien. UTB, Stuttgart
- Kon, Igor (1967): Soziologie der Persönlichkeit. Köln, Pahl-Rugenstein
- Koslowski, P. (1988): Prinzipien der ethischen Ökonomie: Grundlegung der Wirtschaftsethik. Tübingen
- Koslowski, Peter, (1988): Prinzipien der ethischen Ökonomie, Tübingen, Mohr
- Knyphausen, D.z. (1997): Auf dem Weg zu eine ressourcenorientierten Paradigma?, in: Ortmann, G., Sydow, J., Türk, K., (Hrsg.), Theorien der Organisation, Opladen
- Krais, Beate (1993): Geschlechterverhältnis und symbolische Gewalt. In: Gunter Gebauer/Christoph Wulf (Hg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. Frankfurt/M. 1993
- Krais, B. & Gebauer, G. (2002): Habitus. Bielefeld: transcript Verlag
- Kraus, W. (2002): Identität als Narration. Die narrative Konstruktion von Identitätsprojekten. In: <http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/berichte3/kraus.htm>
- Katz, Jack (1999): How Emotions Work. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1999
- Kets de Vries, Manfred (1996): Leben und Sterben im Business. Econ
- Kets de Vries, Manfred; Balazs, K. (2000): Die Psychodynamik des Organisationswandels. Stuttgart: Klett-Cotta
- Kriz, Jürgen (2003): Personenzentrierte Systemtheorie. Grundfragen und Kernaspekte, <http://jkriz.de/pzs-kriz-ungekurzt.pdf>
- Kron, Thomas (2004): General Theory of Action?, Zeitschrift für Soziologie, Jg. 33, Heft 3, Juni 2004
- Kronenberg, Clemens (2005): Die Definition der Situation und die variable Rationalität der Akteure. Zeitschrift für Soziologie, Jg. 34, S. 344-363
- Krappmann, Lothar (1969/1971): Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart. Klett-Cotta, (1th ed.)
- Krappmann, Lothar (1974): Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart. Klett-Cotta, (2th ed.)
- Krappmann, Lothar (1975): Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart
- Krappmann, Lothar (1993): Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart. Klett-Cotta, (8th ed.)
- Krappmann, Lothar (2000): Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart. Klett-Cotta, (9th ed.)
- Kraus, W. (2002): Falsche Freunde. Radikale Pluralisierung und der Ansatz einer *narrativen* Identität. In Jürgen Straub & Joachim Renn, Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst, S. 159-186. Frankfurt/M.: Campus
- Kraus, W. (1996): Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne. Reinbeck: Rowohlt
- Krämer, S. (2000): ‚Performativität‘ und ‚Verkörperung‘. Über zwei Leitideen für eine Reflexion der Medien. In: Medien 3. Neue Vorträge zur Medienkultur, hrsg. v. Claus Pias. Weimar 2000, S. 185-201; dies.: Sinnlichkeit, Denken, Medien: Von der „Sinnlichkeit als Erkenntnis“ zur „Sinnlichkeit als Performanz“. In: Der Sinn der Sinne, hrsg. v. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Schriftenreihe Forum, Bd. 8). Göttingen 1998, S. 24-39;
- Krenn, B., Nowitzki, O., Engelhardt-Nowitzki, C. (2007): Management komplexer Materialflüsse mittels Simulation. DUV. Wiesbaden
- Krings, H. (1981): Evolution und Revolution – zwei Interpretamente der modernen Welt, S. 42, in: R. Löw (1981): Fortschritt ohne Maß, München
- Kristeva, J. (2008): Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt, Suhrkamp



- Kudera, W. (1995): Lebenslauf, Biografie und Lebensführung. In: J. Berger; P.Sopp (Hrsg.), S. 85-105
Fortschritt ohne Maß, München
- Kues, Nikolas von (1978): Vom Nicht-Anderen, übers. V. Paul Wilpert, Hamburg 1976
- Lahire, B. (1998): L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action. Nathan, Paris
- Lakoff, G. (1987): Woman, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind. Chicago:
University of Chicago Press
- Lamnek, S. (1995): Qualitative Sozialforschung, Weinheim
- Lange, E. in: Faulstich Wieland (1997): Individuum und Gesellschaft. Sozialisationstheorien und Sozialisa-
tionsforschung. Opladen
- Larkey, P.D., Sproull, L.S. (1984): Introduction, in: ders. (Hrsg), Advances in Information Processing in
Organizations, Bd. 1, London – Greenwich, S. 1-8.
- Lasch, Ch. (1995): Das Zeitalter des Narzissmus, Hamburg, Hoffmann/Campe
- Lay, R. (1983): Ethik für Wirtschaft und Politik. München: Langen-Müller/Herbig.
- Lechtermann, C., Morsch, C. (2003): Kunst der Bewegung / Kinästhetische Wahrnehmung und Probehandeln
in virtuellen Welten, in: Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik, Bd. 8, Einführung
- Lechtermann, C., Morsch, C. (2004): Kunst der Bewegung / Kinästhetische Wahrnehmung und Probehandeln
in virtuellen Welten, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften
- Legnaro, Aldo (1974): Wenn einer neben dem common sense herläuft. Zum Beispiel Till Eulenspiegel. In:
Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 26. Jg., H.3
- Leithäuser, T. (1974): „Gesellschaftliche Determinationen von Bewusstseinsabläufen“: Politische Psycho-
logie, Wien, 1974
- Leithäuser, T. (1979): Formen des Alltagsbewusstseins. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Campus-Verlag
- Leithäuser, T., Volmerg, B. (1988): Psychoanalyse in der Sozialforschung, Opladen
- Lewin, K. (1935): A Dynamic Theory of Personality, New York
- Lewin, K., et.al. (1944): Level of Aspiration, in: Hunt, J.M. (Hrsg): Personality and the Behaviour Disor-
ders, Oxford, S. 333-378.
- Lewin, K. (1963): Feldtheorie in den Sozialwissenschaften, Bern, 1963.
- Liberia, Alain de (1997): Die Rolle der Logik im Rationalisierungsprozess des Mittelalters, S. 111, in:
Flasch, K., Das Licht der Vernunft, Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter, München
- Lindenberg, S. (1981): Erklärung als Modellbau. Zur soziologischen Nutzung von Nutzentheorien. In:
Soziologie in der Gesellschaft, Hg. Werner Schulte, 20-35, Bremen, Universität Bremen
- Lindenberg, S. (1985): An assessment of the new political economy: Its potential for the social sciences
and for sociology in particular. In Sociological Theory, Vol. 3, S. 99-114
- Lindenberg, S. (1991): Die Methode der abnehmenden Abstraktion: Theoriegesteuerte Analyse und empi-
rischer Gehalt. In Modellierung sozialer Prozesse. Hg. Esser, H., Troitzsch, K.G., Bonn, Informationszent-
rum Sozialwissenschaften
- Lindenberg, S. (1992): The method of decreasing abstraction. In: Rational voice theory advocacy and
critics, eds. James Coleman, Thomas, J. Farao, Newbury Park: Sage
- Lindstädt, H. (2006): Beschränkte Rationalität, München: Rainer Hampp-Verlag
- Linton, Ralph (1936): The Study of Man. Appleton-Century-Crofts
- Lorenz, Maren (2004): Alles relativ in den Kulturwissenschaften? In: Brunner, K., Griesebner, A.
- Lord, R.G., An Information-processing Approach to social Perception, in: Cummings, Staw, (Hrsg), Re-
search in Organizational Behaviour, Vol. 7, Greenwich, 1985, S. 87-128.
- Löwith, K. (1973): Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart, 1973
- Löwith, Karl (1928/1981): Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologi-
schen Grundlegung ethischer Probleme, in: ders., Sämtliche Schriften, Bd. 1, Stuttgart
- Luckmann, Thomas (1992): Theorie des sozialen Handelns. Gruyter
- Luhmann, Niklas (1987): Soziale Systeme. Suhrkamp Verlag; 1987



- Luhmann, Niklas (1988): Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1990): Das Moderne der modernen Gesellschaft. In: Luhmann (1992): Beobachtungen der Moderne. Opladen
- Luhmann, Niklas (1990): Das Moderne der modernen Gesellschaft. In: Luhmann (1992): Beobachtungen der Moderne.
- Luhmann, Niklas (1990): Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1992): Beobachtungen der Moderne. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992
- Luhmann, Niklas (1994): Organisation und Entscheidung. Unveröffentlichtes Manuskript, Universität Bielefeld, 1994
- Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1999): Soziale Systeme – Grundriss einer allgemeinen Theorie, 7. Aufl. Frankfurt/Main, 1999
- Lührmann, Thomas (2006): Führung, Interaktion und Identität. Wiesbaden: DUV
- Lukrez, (1981): De rerum natura – Welt aus Atomen, hrsg. Von Karl Büchner, Stuttgart 1981, 5. Buch, Vers 828-831
- Liotard, Jean – Francois (1994): Das Postmoderne Wissen. Passagen Verlag: Wien
- Liotard, Jean – Francois (1994): Das Postmoderne Wissen. Passagen Verlag: Wien
- Liotard, Jean – Francois (1986): Das postmoderne Wissen. Graz: Edition Passagen
- Mack, W. (2007): Braucht die Wissenschaft der Psychologie den Begriff der Seele, e-Journal Psychologie der Philosophie
- Mainzer, Klaus (2001): Interview mit Klaus Mainzer von Michael Schacht und Georg Peez. Link: <http://web.uni-frankfurt.de/fb09/kunstpaed/mschacht/texte/mainzer.htm>
- Malik, F. (1993): Systemisches Management, Evolution, Selbstorganisation. Bern-Stuttgart, 1993.
- Malik, F. (2000): Management – Die Kunst der Wirksamkeit. In: Die Welt, 55. Jg. 2000, 13.06, S. 19
- Mancuso, J.C. (1986). The acquisition and use of *narrative* grammar structure. In T.R. Sarbin (Ed.), *Narrative psychology: The storied nature of human conduct*, London: Praeger Press,
- Hevern, V. W. (1997): Narrative psychology: Internet and ressource guide [Online]. Syracuse, NY: Author. Available <<http://maple.lemoyne.edu/~hevern/narpsych.html>>.
- Marcia, J., E. (1989): Identity diffusion differentiated. In M.A. Luszcz & T. Nettelbeck (Hrsg.), *Psychological development across the life-span* (S. 289-295). North-Holland: Elsevier
- March, J.G., Simon, H.A. (1958): Organizations. New York et.al. 1958
- Margalit, Avishai (1997): Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Berlin
- Mannheim, Karl (1921/22): Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation. In: Mannheim (1964): Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk und hrsg. Von Kurt H. Wolff. Neuwied: Luchterhand. 2. Aufl. 1970
- Marx, K. Die Frühschriften. Hrsg. v. S. Landshut. Stuttgart: Kröner, 1971
- Maturana, H.R./Varela, F.J. (1987): Der Baum der Erkenntnis. Bern/München: Goldmann
- Maurer, Andrea (2004): Herrschaftssoziologie: eine Einführung. Frankfurt/New York: Campus-Verlag
- Mead, George Herbert (1934): Mind, self and society. Chicago. University of Chicago Press
- Mead, George Herbert (1987a): Der Mechanismus des sozialen Bewusstseins. Band 1, hrsg. v. Hans Joas, Frankfurt am Main, S. 232-240
- Mead, George Herbert (1987a): Die Definition des Psychischen. Band 1, hrsg. v. Hans Joas, Frankfurt am Main, S. 83-148
- Mead, George Herbert (1969): Die Genesis des sozialen Selbst und die soziale Kontrolle. In: ders.: Philosophie der Sozialität, Hg. v. Keller, H. Frankfurt am Main
- Mead, George Herbert (1929): „National-mindedness and international-mindedness“, in: The International Journal of Ethics, Vol. XXXIX, No. 4



- Mead, Georg Herbert (1934/1973): Geist, Identität und Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, deutsche Übersetzung von: Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist, hg. v. Morris, Charles W., Chicago
- Mead, George Herbert (1987a): Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle. Band 1, hrsg. v. Hans Joas, Frankfurt am Main, S. 299-328
- Mead, George Herbert (1987d): Soziales Bewusstsein und das Bewusstsein von Bedeutungen. Band 1, hrsg. v. Hans Joas, Frankfurt am Main, S. 210-221
- McIntyre, A. (1995): Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt am Main
- McCall, G.J. & Simmons, J.L. (1974): Identität und Interaktion. Untersuchungen über zwischenmenschliche Beziehungen im Alltagsleben. Düsseldorf: Schwann
- Merleau-Ponty, M. (1964): Das Sichtbare und das Unsichtbare. 3. Aufl., W. Fink Verlag
- Merleau-Ponty, M. (1994): Keime der Vernunft. W. Fink Verlag
- Merleau-Ponty, M. (1945): Phänomenologie der Wahrnehmung. Übers. und mit einem Vorw. versehen von Rudolf
- Maurice Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966 (franz. 1945);
- Merleau-Ponty, M. (1955): Abenteuer der Dialektik. Übers. von H. Schmitt, Frankfurt am Main 1968
- Merleau-Ponty, M. (1949): Die Struktur des Verhaltens. Übers. von B. Waldenfels, Berlin, 1976
- Merton, Robert K. (1995): Soziologische Theorie und soziale Struktur. Berlin/New York
- Mertens & Lang (1991): Die Seele im Unternehmen. Psychoanalytische Aspekte zur Führung und Organisation im Unternehmen. Berlin: Springer.
- Metzinger, Thomas (2003): The pre-scientific concept of a soul: A Neurophenomenological Hypothesis About Its Origin. In: Auf der Such dem Konzept/Substrat der Seele. ed. M. Peschl. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003
- Metzinger, Thomas (1993): Subjekt und Selbstmodell, Paderborn
- Metzinger, Thomas (1995a): Einleitung: Das Problem des Bewusstseins. In: T. Metzinger (Hg.): Bewusstsein, Paderborn
- Metzinger, Thomas (2004): Being No One – The Self-Model Theory of Subjectivity. Cambridge, MA: MIT Press.
- Metzinger, Thomas (2005): Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität: Eine Kurzdarstellung in sechs Schritten. In: C.S. Herrmann, M., Pauen, J.W. Rieger und S. Schicktanz (Hrsg.): Bewusstsein, Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik. München: UTB/Fink
- Metzinger, Thomas (2006): Being no-one. In: Grundkurs Philosophie, Bd. 1: Phänomenales Bewusstsein. Mentis: Paderborn
- Metzinger, Thomas (2009): Der Ego-Tunnel. 5. Aufl. 2012, Bloomsburg-Verlag: Berlin
- Meyer, Lars (2005): Absoluter Wert und allgemeiner Wille, Bielefeld
- Meyer, J.W. (2005a): Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen, FaM: Suhrkamp
- Meyer, J.W. (2005b): Einleitung, in: Hasse, R./Krücken, G., Neo-Institutionalismus, 2. Auflage, Bielefeld, transcript-Verlag: 5-12
- Meyer, J.W./Jepperson, R. (2000): The „Actors“ of Modern Society, dt. Übersetzung in: Meyer (2005a), Krücken, G./Dori, G.: World Society, Oxford University Press
- Meuter, Norbert (1995): Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluss an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur. Stuttgart : M & P, Verl. für Wiss.
- Mey, G. (1999): Adoleszenz, Identität, Erzählung. Theoretische, methodische und empirische Erkundungen. Berlin
- Miller, D. (1993): The Architecture of Simplicity, in: Academy of Management Review, 18. Jg., 1993, Heft 1, S. 116-138.
- Miller, G.A., Frick, F.C. (1949): Statistical Behaviourists and Sequences of Response, in: Psychological Review, 56. Jg., Heft 6, S. 311-324.



- Mitscherlich, Alexander (1973): Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München, Piper
- Mitscherlich, Alexander (1978): Neuerliches Nachdenken über die Aufklärung, in: Mitscherlich: Das Ich und die Vielen. Ein Lesebuch. München: Pieper
- Moldaschl, M.; Voß, G. Günter, (Hrsg.) (2002): Subjektivierung von Arbeit. München und Mehring: Hampf Verlag
- Moldaschl, Diefenbach (2002): Regeln und Ressourcen, Zum Verhältnis von Institutionen- und Ressourcentheorien
- Moldaschl, M. (Hrsg.) (2005): Immaterielle Ressourcen. Nachhaltigkeit von Unternehmensführung und Arbeit. München/Mehring
- Montagu, A. (1971/1974): Körperkontakt. Die Bedeutung der Haut für die Entwicklung des Menschen. Stuttgart, Klett-Cotta
- Michel de Montaigne (1998): Essai. Deutsch von Hans Stilett, Ab – die andere Bibliothek, 1998
- Müller-Stewes, G., Lechner, C. (2001): Strategisches Management. Stuttgart
- Müller-Schneider, Thomas in: Osterdiekhoff, G., W., Jegelka, Norbert, (Hrsg.) (2001): Werte und Wertewandel in westlichen Gesellschaften, Leske+Budrich, Opladen
- Münch, R. (1992): Die Struktur der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Münch, R. (1992): Die Struktur der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Münch, R. (2004): Soziologische Theorie. Bd. 3: Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main
- Mucchielli, Laurent (2002): "L'évolution de la délinquance juvénile : essai de bilan critique". Un article publié dans la revue Vie sociale, n° 3, pp. 21-47.
- Nathanson, M. (1979): Das Problem der Anonymität im Denken von Alfred Schütz. In: W.M. Sprandel, R. Neckel, Sighard (1991): Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit. Frankfurt am Main / New York
- Neidhardt, Friedhelm (1986): Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 7, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie
- Neuberger, Oswald (2002): Führen und führen lassen. Stuttgart, Lucius & Lucius
- Neuberger, Oswald (1995): Mikropolitik. Der alltägliche Aufbau und Einsatz von Macht in Organisationen. Stuttgart
- Nienhäuser, W. (1998): Macht bestimmt die Personalpolitik!, in: Martin, A., Nienhäuser, W., (Hrsg), Personalpolitik, München-Mering, 1998, S. 239-261.
- Niewöhner, J., Kontopodis M. (2011): Technologien des Selbst im Alltag, in: Das Selbst als Netzwerk, Bielefeld, transcript Verlag
- Nietzsche, Friedrich (1872): Die Entstehung der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872
- Nietzsche, Friedrich (1882/1954): Die fröhliche Wissenschaft, in: ders. Werke Bd. 3., KSA 3. München 1954
- Nietzsche, Friedrich (1984): Jenseits von Gut und Böse, Insel-Verlag
- Nice, D. C. (1998): The warrior model of leadership: Classic perspectives and contemporary relevance. Leadership quarterly, 9 (3), S. 321-332.
- North, C.D. (1991): Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Cambridge: Cambridge University Press
- Nunner-Winkler, Gertrud (1985): Identität und Individualität. In: Soziale Welt, Jg. 38, S. 466-482
- Paris, Rainer (1998): Die Politik des Lobes. In: ders.: Stachel und Speer. Machtstudien. Frankfurt am Main, S. 152-154
- Nunner-Winkler, Gertrud (1984): Normen. In: Kerber u. Schmieder (Hrsg.) (1984): Handbuch Soziologie. Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen. Reinbeck: Rowohlt
- Nurius, Paula, Hazel, Markus (1986): Possible Selves. In: American Psychologist. 41 (9), 954-969
- Nünning, A. (1998): Literaturwissenschaftliche Theorien, Trier



- Oehler, K. (1985): die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, München, 2. Auflage
- Offe, Claus (1988): Max Weber und das Projekt der Moderne, in: Ch. Gneuss und J. Kocka, Max Weber, Ein Symposium, München, DTV
- Opp, Karl-Dieter (2004): Die Theorie rationalen Handelns. http://www.fb8server.uni-Bremen.de/div/Luedemann/Opp_RC_PPP_2008.pdf
- Ortmann, G., J. Sydow, J. Windeler (1997): Organisation als reflexive Strukturierung. In: Theorien der Organisation. Die Rückkehr der Gesellschaft, hrsg. v. G. Ortmann, J. Sydow, K. Türk, S. 315-354. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Osterdiekhoff, G., W., Jegelka, Norbert, (Hrsg.) (2001): Werte und Wertewandel in westlichen Gesellschaften, Leske+Budrich, Opladen,
- Ott (1969): Wirklichkeit und Glaube, 2. Bd., Der persönliche Gott. Göttingen und Zürich
- Overmann, M. (2002): Emotionales Lernen: Sentio, ergo cognosco. Internet: <http://home.t-online.de/home/Wendtmichael/Seiten/Overman3.htm>
- Patzig, G. (1983): Ethik ohne Metaphysik, Göttingen
- Parsons, Talcott (1951): The Social System, Routledge & Kegan
- Parsons, Talcott (1968): Social Systems. S. 177-203 in: Social Systems and the Evolution of Action Theory. New York: Free Press
- Parsons, Talcott (1961): Order and Community in the International social System. S. 120-129 in: J.N. Rosenau (Hrsg.), International Politics and Foreign Policy. Glencoe, III.: The Free Press
- Pauer-Studer, Herlinde (Hg.) (1996): Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität. Frankfurt am Main, S. 189-229.
- Pauer-Studer (1996): Geschlechtergerechtigkeit: Gleichheit und Lebensqualität. In: H. Nagl-Docekal; H. Pauer-Studer: Politische Theorie: : Differenz und Lebensqualität. Frankfurt am Main: VS-Verlag
- Penrose, E.T. (1959): The Theory of the Growth of the Firm, Oxford: Oxford University Press.
- Petow, Kai (2004): Organisationsidentität, Dissertation Univ. Hamburg
- Petzold, H.G. (2001): Transversale Identität und Identitätsarbeit, Internetzeitschrift für „integrative Therapie“, Ausgabe 10
- Pfeffer, J., Sutton, R.I. (2006): Evidence-based Management, in: Harvard Business Review, 84. Jg., 2006, S. 63-74.
- Pfeffer, J., Salancik, G.R. (1978): The External Control of Organizations, New York
- Piaget, J. (1950): Konstruktion der Wirklichkeit beim Kinde, Stuttgart: Klett
- Picot, A. (1982): Transaktionskostenansatz in der Organisationslehre, in: Betriebswirtschaft, 42. Jg., Heft 2, S. 267-284.
- Picot, A. (1991): Der Beitrag der Theorie der Verfügungsrechte zur ökonomischen Analyse von Unternehmensverfassungen, in: Bohr, K. u.a. (Hrsg.): Unternehmensverfassung als Problem der Betriebswirtschaftslehre, Berlin
- Picot, A., Dietl, H., Frank, E. (1999): Organisation – eine ökonomische Perspektive, 2. Auflage., Stuttgart
- Pico della Mirandola, Giovanni (1486/1496/1942): *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scripti vari*. Herausgegeben von Eugenio Garin. Vallecchi, Firenze 1942
- Plessner, H. (1980): Gesammelte Schriften. IV S. 20, 22; VIII S. 40, 232, 243f., 355f., 388, Frankfurt/Main
- Plessner, H. (1982): Die Deutung des mimischen Ausdrucks. In: Gesammelte Schriften, Bd. VII. Frankfurt/Main
- Plessner, H. (1928/2003): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Plotin (1956): Enneades V, 4,1., Übersetzung von R. Harder in: Plotin, Schriften, Bd. 1, Hamburg
- Plumpe, G. (1998): Strukturalismus. Artikel in: Joachim Ritter u.a. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Schwabe, Basel 1971 bis 2007, Bd. 10



- Plumpe, Gerhard (1998): Strukturalismus. In: J. Ritter u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel, S. 343.
- Popitz, Heinrich (1997): *Wege der Kreativität*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Popitz, Heinrich (1992): *Phänomene der Macht*. 2. Auflage, Tübingen
- Porter, M.E. (1980): *Competitive Strategy*, New York-London
- Pöggeler, Otto (1994): *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Neske
- Pöppel, Ernst (1986): *Lust und Schmerz*. Siedler Verlag
- Powers, W.T. (1973): *Behaviour, The control of perception*, Chicago: Aldine
- Prahalad, C.K., Hamel, G. (1990): *The Core Competence of the Corporation*, in: *Harvard Business Review*, 68. Jg. Heft 3, S. 79-91.
- Probst, G.J.B., Ulrich, H. (1991): *Anleitung zum ganzheitlichen Denken und Handeln*. 3. Aufl., Bern/Stuttgart
- Prinz, W. (2004): *Neue Ideen tun not*, in: *Gehirn und Geist*, Nr. 6/2004, S. 35
- Proff, H. (2006): *Beitrag der Theorie der Kompetenzentwicklung zur Erklärung des kompetenzgestützten Wettbewerbskampfs in der Automobilindustrie*, in: Hülsmann, M. u.a., (Hrsg), *Strategisches Kompetenz-Management*, Wiesbaden, 2006, S. 67-95.
- Proudhon (1969): zit. in: Löwith, K. (1973): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 65, Stuttgart
- Quine, O. (1969): *Natural kinds*, New York, Columbia University Press
- Rawls, John (1975/1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main
- Reemtsma, Jan Phillip (2006): *Das Scheinproblem 'Willensfreiheit'*. In: *Merkur* 683. S. 193-206
- Reich, Kersten (2009): *die Ordnung der Blicke*, Bd. 1 und 2., *Werke-Online*, www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/buecher
- Reuter, Hans R., Meireis, Torsten (2008): *Das Gute und die Güter. Studien zur Güterethik*. LIT-Verlag
- Ricoeur, P. (1988, 1989, 1991a): *Zeit und Erzählung*. Band I-III, München: Fink
- Ricoeur, P. (1991 b): *Narrative identity*, *Philosophy today*, 35, /3-81.
- Ricoeur, P. (1996): *Das Selbst als ein Anderer*, München
- Riedel, Manfred (1979): *Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam
- Riesmann, D., Denney, R., Glazer, Nathan (1958): *Die einsame Masse – Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*. Hamburg, 1958
- Ritsert, Jürgen (1981): *Anerkennung, Selbst und Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Subjektivität in Hegels Jenaer Realphilosophie*. In: *Soziale Welt*, Jg. 32, S. 275 – 311
- Robinson, J.A., Wiegandt, K. (Hrsg.) (2009): *Die Ursprünge der modernen Welt*. München / New York
- Robinson, Saul B. (1971): *Bildungsreform als Revision des Curriculum*, Neuwied Berlin
- Rohls, Jan (1999): *Geschichte der Ethik*, Mohr Siebeck
- Rorty, Richard (1982): *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982
- Rorty, Richard (1993): *Physikalismus ohne Reduktionismus*. In: *ders.: Eine Kultur ohne Zentrum. philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam
- Rorty, Richard (1987): *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Rost, W. (2001): *Emotionen. Elixiere des Lebens*. Berlin: Springer.
- Röd (1978): *Philosophie der Neuzeit I*, Bd. VII, München
- Röd, W. (1994): *Der Weg der Philosophie, Altertum, Mittelalter, Renaissance*
- Roth, G. (1985): *Erkenntnis und Realität. Das reale Gehirn und seine Wirklichkeit*, in: G. Pasternak (Hrsg.) (1985), *Erklären, Verstehen, Begründen*, Bremen
- Rousseau, Jean-Jaques, (1971): *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg
- Ryle, Gilbert (1986): *Der Begriff des Geistes*, Reclam
- Sartre, Jean Paul (1966): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg



- Sashkin, M. (1988): The visionary leader. In: J. A. Conger & R. N. Kanungo (Hrsg.), Charismatic leadership. The elusive factor in organizational effectiveness. San Francisco
- Sassure, Ferdinand de (1916/1967): Cours de linguistique générale. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin: De Gruyter 1967. (Übersetzung der frz. Originalausgabe v. 1916 Herman Lommel)
- Sassure, Ferdinand de (1916/1931): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin/Leipzig
- Schütz, Alfred (1932/1974): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974
- Schapp, W. (1953): In Geschichten verstrickt. Hamburg, Richard Meiner Verlag
- Schäfer, J. (1999): Evolutionärer Erklärungsansatz von v. Hayek über die Entstehung von Organisationen, Aachen
- Scheler, M. (1913/1916): Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, GW 2. Bern/München, 1980
- Schimank, Uwe (1985): Der mangelnde Akteursbezug systemtheoretischer Erklärungen gesellschaftlicher Differenzierung, in: Zeitschrift für Soziologie 14. S. 421-434
- Schimank, Uwe (1986): Technik, Subjektivität und Kontrolle in formalen Organisationen – eine Theorieperspektive. In: R. Seltz; U. Mill; E. Hildebrandt (Hrsg.) (1986): Organisation als soziales System
- Schimank, Uwe (2000): Handeln und Strukturen – Einführung in die akteurstheoretische Soziologie, Weinheim-München
- Schimank, Uwe (2006): Teilsystemische Autonomie und politische Gesellschaftssteuerung. Wiesbaden: VS-Verlag
- Schimank, Uwe (2010): Wie Akteurskonstellationen so handeln, als ob gesellschaftliche Teilsysteme handeln. In: Albert, Sigmund, S. (Hg.) (2010): Soziologische Theorie kontrovers. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft, 50/2010. Wiesbaden: VS-Verlag
- Schlegel, Friedrich (1964): Kritische Schriften, hg. v. Wolfdietrich Rasch, 2. Aufl., München
- Schmitt, Arbogast (2008): Die Moderne und Platon, S.iii, Stuttgart
- Schmitt, Arbogast (2008): Philosophie im Umbruch (Philosophie der Antike), Steiner Verlag
- Schmidt, H. (1995): Das unterwürfige Selbst. Zur Kritik des Ipsismus. Mainz: Edition Bronski
- Schmidt, S.J., (Hrsg.) (1986): Über den Diskurs des radikalen Konstruktivismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Schnell, R., Hill, P., Esser, E. (2008): Methoden der empirischen Sozialforschung. München: Oldenbourg
- Scholz, Ch. (1999): Darwiportunismus. Das neue Szenario im Berufsleben. USW-Newsletter 10/1999, www.darwiportunismus.de/texte
- Schreyögg, G. (1992): Organisationstheorie, entscheidungsorientierte, in: Frese, E. (Hrsg.), Handwörterbuch der Organisation, 3. Aufl., Stuttgart, 1992, Sp. 1746-1757.
- Schultz, Helga (2009): Die kulturalistische Wende in den Geistes- und Sozialwissenschaften, LIFIS Online, www.Leibnitz-Institut.de
- Schutt, H.P. (1991): Descartes und die moderne Philosophie, Stuttgart
- Schutt, H.P. (2009): Die Stellung der *Meditationen* im Gesamtwerk Descartes, Oldenbourg Verlag
- Schütz, Alfred, Luckmann, Thomas (1975 und 1979): Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1, Neuwied, Luchterhand
- Schwartz, Monika (1994): Kognitive Semantik – state of the Art und Quo Vadis? In: Dies. (Hrsg.): Kognitive
- Schwartz, Monika, Chur, Jeannette (1996): Semantik. Ein Arbeitsbuch. Tübingen: Narr Verlag
- Schwartz, Monika (2004): Semantik. Narr Verlag, Tübingen
- Searle, J. (1969): *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge UP. (Dt.: *Sprechakte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1971.)
- Searle, J. (1990): „Collective Intentions and Actions“, in: P. Cohen, J. Morgan & M. Pollack (eds.): *Intentions in Communication*, Cambridge, Mass.: Bradford Books, MIT press, S.401-415.



- Searle, J. (1995): *The Construction of Social Reality*, New York: Free Press. (Dt.: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit: Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Reinbek: Rowohlt, 1997.)
- Seneca (1972): *Nat quaest.* 7,25,4 f; zit. In R. Koselleck; *Fortschritt*, Bd. 2, Stuttgart
- Sennett, Richard (1985): *Autorität*. Frankfurt am Main
- Sennett, Richard (1998): *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin Verlag
- Simmel, Georg (1890): *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig 1890, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg (1901): *Stefan George. Eine kunstphilosophische Studie*. ex: *Neue Deutsche Rundschau*, 13. Jg., Heft 2 vom Feb. 1901, S. 207-215 (Berlin)
- Simmel, Georg (1977): *Die Philosophie des Geldes*. Berlin
- Simmel, Georg (1984): *Das Geld und die Freiheit, Essays*, Berlin, Wagenbach
- Simmel, Georg (1993): *Über das Geheimnis. Sozialpsychologische Skizze*
- Simmel, Georg (2006): *Die Großstädte und das Geistesleben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Simons, H. (Hrsg) (1989a): *Rhetoric in the human sciences*. London: Sage
- Simon, A.H. (1995): *Knowledge and the Time to Attend to It*, Arbeitspapier, Boca Raton, Florida, USA
- Simon, A.H. (1948): *Administration Behaviour – A Study o Decision-making in Administrative Organizations*, New York
- Sinding, Christiane: *Postmoderne Erkenntnistheorie*. In: www.litde.com/.../postmoderne-erkenntnistheorie-i-foucault-deleuze-...
- Srubar, Ilja, Grathoff, R., Soeffner H.G. (Hrsg.) (2007): *Alfred Schütz-Werkausgabe*. Duncker & Humblot, Berlin
- Srubar, Ilja (2003): *Phänomenologie und soziale Wirklichkeit*. (Hg. mit Steven Vaitkus), Opladen: Leske und Budrich Sklair, L. (1982): *Die Soziologie des Fortschritts*, List Paul Verlag
- Slaby, Jan (2008): *Gefühle und Weltbezug*. Mentis Verlag, Paderborn
- Slaby, Jan (2008): *Eine Strukturskizze der menschlichen Affektivität*. <http://www.academia.edu/454324/>
- Smith, Adam (1985): *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg, Meiner
- Snodgrass, J. G. & Corwin, J. (1988). *Pragmatics of measuring recognition memory: applications to dementia and amnesia*. *Journal of Experimental Psychology: General*, 117(1), 34-50.
- Soeffner, Hans-Georg (1987): *Literaturbesprechung zu Schütz und Luckmann: Strukturen der Lebenswelt*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 39. Jg., H.4
- Soeffner, Hans-Georg (1983) *Alltagsverstand und Wissenschaft*. In: Soeffner (1989a)
- Soeffner, Hans-Georg (Hrsg) (1979): *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*. Stuttgart; Metzler
- Sohst, W. (2007): *Der Traum vom neuen Ich*. Berlin, e-Journal Philosophie
- Spillecke, D. (2006): *Interne Kundenorientierung des Controllerbereichs*, Wiesbaden
- Starbuck, W.H. (1982): *Congealing Oil – Inventing Ideologies to Justify Acting Ideologies Out*, in: *Journal of Management Studies*, 19.Jg, 1982, Heft 1, S. 3-27.
- Steffen, Christian, (2005): *Heidegger als Transzendentalphilosoph*. Universitätsverlag Winter, Heidelberg
- Stinchcombe, A.L. (1959): *Bureaucratic and Craft Administration of Production*. In: *Administrative Science Quarterly*, 4. Jg., 1959, Heft 2, S. 168-187.
- Straub, Jürgen (1996b): *Identität und Sinnbildung. Ein Beitrag aus der Sicht einer handlungs- und erzähltheoretisch orientierten Sozialpsychologie*. In: *ZIF-Jahresbericht 1995/95*. Bielfeld: Zentrum für interdisziplinäre Forschung, 42-90.
- Straub, Jürgen (1998): *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Straub, Jürgen (1999): *Handlung, Interpretation und Kritik*, Berlin; New York: de Gruyter
- Straub, Jürgen, Korte, M. (2001). *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Reinbek: Rowohlt.



- Straub, Jürgen (2001): Der „flexible Mensch“ – ein neues Leitbild für jüngere Generationen? In: Franz Lehner (Hg.): Erbfall Zukunft. Vordenken für und mit Nachkommen. München, Mering: Hampp, S. 357-368.
- Straub, Jürgen, Renn, J. (2002): Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst. Frankfurt a. M., New York: Campus
- Straub, Jürgen (2006): Differenzierung der psychologischen Handlungstheorie – Dezentrierung des reflexiven, autonomen Subjekts. In: Keupp/Hohl (2006), S. 51-74.
- Strauss, Anselm (Hg.) (1964): G.H. Mead on Social Psychology. Chicago
- Taylor, Charles (1985): Philosophy and the Human Science, Philosophical papers 2, Cambridge
- Taylor, Charles (1993): Die Politik der Anerkennung, In: Amy Gutman (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Taylor, Charles (1995): Das Unbehagen in der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Taylor, Charles (1996): Quellen des Selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Taylor, Charles (1997): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Kaiser, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Tenbruck, F.H. (1976): Die kulturellen Grundlagen unserer Gesellschaft. New York: Wiley & Sons Turner
- Teubner, Günther (1999): Drei persönliche Begegnungen. Gedenk-Kolloquium zum Tod von Niklas Luhmann. Bielfelder Universitätszeitung, Nr. 196/1999 vom 12.2. 1999
- Theunissen, Michael (2004): *Zwischen*, in: HWPh, hrsg. Von Joachim Ritter u. Arlfried Gründer, Bd. 12, Basel: Schwabe
- Theunissen in: Ritter, J., Gründer, K., (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bände, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007
- Thiel, U. (Hrsg.) (1997): John Locke: Essay über den menschlichen Verstand. Akademie Verlag, Berlin
- Thomas, William Isaac, Thomas, Dorothy S. (1928): The Child in America: Behaviour Problems and Programs. New York: Alfred a. Knopf
- Thompson, C. P., D. J. Herrmann/D. Bruce/J. D. Read/D. G. Payne/M. P. Togli (1998): Autobiographical Memory: Theoretical and Applied Perspectives. Mahwah, N.J. Erlbaum
- Thukidides (1972): Werke 1, 71,3; zit. In R. Kosselleck: Fortschritt, Bd. 2, Stuttgart
- Tieben, R. (2003): Habitustheorie und Kapitalbegriff (Pierre Bourdieu). Theorien der Frühen Neuzeit, Modernisierung – Zivilisierung – Disziplinierung. Universität Münster. Link: www.uni-muenster.de/FNZOnline/theorien/modernisierung/unterpunkte/kapital.htm
- Tillich, Paul (1964): Frühe Hauptwerke, Berlin: Walter de Gruyter
- Tillich, Paul (1989): Hauptwerke. Berlin: Walter de Gruyter
- Todorov, Tzvestan (1996): Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie. Berlin
- Touraine, Alan (1992): Critique de la modernité. Paris: Fayard
- Touraine, Alan (1972): Die postindustrielle Gesellschaft. Frankfurt am Main
- Touraine, Alan (1982): Die antinukleare Prophetie. Frankfurt am Main
- Touraine, Alan (1992): Critique de la modernite. Paris: Fayard
- Tönnies, Ferdinand (2005): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Tsoukas, H. (1996): The Firm as a Distributed Knowledge System. In: Strategic Management Journal 17
- Tugendhat, D. (Hg.) (2004): Verkörperte Differenzen. kultur.wissenschaft, Bd. 8/3
- Tugendhat, Ernst (1979): Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Sprachanalytische Interpretationen, Suhrkamp
- Tushman, M.L., Nadler, D.A. (1978): Informations Processing as an Integrated Concept in Organizational Design, in: Academy of Management Review, 3. Jg., 1978, Heft 3, S. 613-624.
- Türk, K. (1989) Neuere Entwicklungen in der Organisationsforschung, Stuttgart: Enke



- Udy, J.H., (1958): "Bureaucratic" Elements in Organizations – Some Research Findings, in: American Sociological Review, 23. Jg, 1958, Heft 4, S: 415-481.
- Ulrich, P. (2008): Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. Bern/Stuttgart/Wien
- Ulrich, P. (2002): Der entzauberte Markt. Freiburg
- Unschuld, Paul U. (2003): Was ist Medizin. Westliche und östliche Wege der Medizin, C.H. Beck, München
- Utsch, M. in: ekd.de/ezw/Publikationen_im_Blickpunkt/Streit_um_Geist_und_Seele
- Varela, F.J. (1990): Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Vattimo, G. (1990): Das Ende der Moderne, Stuttgart, Reclam, 1990
- Vattimo, G. (1990): Das Ende der Moderne, Stuttgart, Reclam
- Vattimo, G. (1992): Die transparente Gesellschaft, Passagen Verlag, Wien
- Vattimo, G. /2001): Die transparente Gesellschaft, Hg. von Peter Engelmann, Lang, Frankfurt a. M.
- Veil, Simone (1999): Amitié. In: dies.: Euvres. Paris: Gallimard
- Vico, Giambattista (1725): Principa da una scienza. Neapel, 1725
- Vignoles, Anna et. al. (2006): Selbstkonzept und schulische Leistungen. Zum Selbstkonzept hoch- und durchschnittlich begabter Kinder. online; gedruckt; Zeitschriftenaufsatz
- Vignoles, Anna; Coulon, Augustin De; Marcenaro-Gutierrez, Oscar (2007): The value of basic skills in the British labour market. London 2007 (online; Monographie)
- Vignoles, Anna; Wolf, Alison; Jenkins, Andrew; (2006): Certifying the workforce: economic imperative or failed social policy? 2006 (online; gedruckt; Zeitschriftenaufsatz)
- Volmerg, B.; Leithäuser, T.; Senghaas-Knobloch, E. (1986): Betriebliche Lebenswelt – eine Sozialpsychologie betrieblicher Arbeitsverhältnisse. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Vosswinkel, Sephan (2001): Anerkennung und Reputation. Die Dramaturgie industrieller Beziehungen. Konstanz
- Voß, G.G; Pongratz, H.J. (Hrsg.) (1997): Subjektorientierte Soziologie. Opladen: Leske+Budrich
- Voß, G.G. (1994): Das Ende der Teilung von „Arbeit und Leben“? An der Schwelle zu einem neuen gesellschaftlichen Verhältnis von Betrieb- und Lebensführung. In: N. Beckenbach, W. Van Treek (Hrsg.), s. 269-294.
- Vorländer, K.,: Geschichte der Philosophie, Digitale Bibliothek Band 3: Geschichte der Philosophie. Online-Quelle: www.zeno.org/Philosophie/.../Vorländer
- Vorländer, K. (1903): Geschichte der Philosophie, II, Die Philosophie des Mittelalters, Band 1, Leipzig, 1919
- Wagner, P. (1995): Soziologie der Moderne. Frankfurt/M.: Campus
- Wagner, Gabriele (2004): Individualisierung und Anerkennung, UVK, Konstanz
- Wagner, P. (1995): Soziologie der Moderne. Frankfurt am Main
- Waldenfels, B. (2005): In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Waldmann, R. (1999): Perspektiven der Führungsforschung: Ein Paradigmenvergleich, Wiesbaden.
- Wallerstein, Immanuel et al. (1996): Ist der Kapitalismus eine Marktwirtschaft? In: Wildcat-Zirkular Nr. 24 – Februar 1996. S. 15-46. Quelle: <http://www.wildcat-www.de/zirkular/24/z24kapit.htm>
- Watzlawick, Paul, Kreuer, Franz (1986): Die Unsicherheit unserer Wirklichkeit. Piper: München
- Weber, Max (1922): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr, 3. Auflage. 1947
- Weber, Max (1956/1964): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr
- Weber, Max (1963): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I. Tübingen 1963 (zuerst 1920)
- Weber, Max (1973): Die protestantische Ethik I, Hrsg. J. Winkelmann, Hamburg, Siebenstern Verlag
- Weber, Max (1973): Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 186 ff, in: Soziologie, Stuttgart, 1973
- Weber, Max (1973): Gesammelte Ausätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen



- Weber, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 3. Auflage. 1947
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B- Mohr
- Weber, Max (1997): *Wissenschaft als Beruf*, München, (1919), Mohr-Siebeck 1997
- Weber, Susanne Maria (2009): *Erfahrung und Organisation, Verhältnisbestimmungen aus diskursanalytischer Perspektive*
- Weick, Karl E. (1985): *Der Prozess des Organisierens*, Frankfurt/Main
- Weick, Karl E. (1995): *Sensemaking in organizations*. Thousand Oaks/London/New Dehli
- Weigert, A. J., Teitge, J.S. & Teitge, D.W. (1986): *Society and identity: Toward a sociological psychology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Welchs, J. (1997): *Arbeiten in der Informationsgesellschaft. Studie für den Arbeitskreis „Arbeit-Betrieb-Politik“ der Friedrich-Ebert-Stiftung*. Bonn: Friedrich Ebert Stiftung.
- Welsch, W. (1988): *Unserer Postmoderne Moderne*, Acta Humaniora: Weinheim
- Welsch, W. (1990): *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Reclam
- Welsch, W. (1995): *Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. F.a.M.
- Welsch, W. (2002): *Unsere postmoderne Moderne*, 6. Aufl., Akademie, Berlin
- Welskopp, Thomas (2001): *Die Dualität von Struktur und Handeln*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
- Werschkul, F. (2007): *Vorgreifende Anerkennung*, Bielefeld: Transcript Verlag
- Wheeler Robinson, H. (2009): *The Hebrew Conception of Corporate Personality, ... Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin /New York, S. 336-368.
- White, Hayden (1986): *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Topologie des historischen Diskurses*
- Wilson, Frank (2000): *Die Hand – Geniestreich der Evolution*. Stuttgart
- Wilson, Thomas P. (1970): *Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung*. In: Arbeitsgruppe Bielfelder Soziologen (Hrsg.). Bd. 1
- Winkler, M. (1999): *Gesellschaftliche Modernisierung und die Postmoderne*, in: Keck, R.W. (Hrsg.): *Didaktik im Zeichen der Ost-West-Annäherung*, Lit-Verlag, Münster
- Winnicott, Donald, W. (1973): *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart
- Winnicott, Donald, W. (1975): *Die Fähigkeit zum Alleinsein*, in: ders.: *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*. München, S. 36-46
- Wirth, Gerhard (1998): *Diodor. Griechische Weltgeschichte XI–XIII*. Stuttgart
- Wittgenstein, Ludwig (1953/1984): *Philosophische Untersuchungen*, Werksausgabe in 8 Bänden, Bd. 1, Frankfurt a. M.
- Witzel, Andreas (1982): *Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen*. Frankfurt/New York: Campus.
- Witzel, Andreas (1996): *Auswertung problemzentrierter Interviews. Grundlagen und Erfahrungen. Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder (S.227-256)*. In Rainer Strobl & Andreas Böttger (Hrsg.), *Wahre Geschichten? Zur Theorie und Praxis qualitativer*
- Witzel, Andreas (2000): *Das problemzentrierte Interview*; *Forum Qualitative Sozialforschung*, Volume 1 Heidelberg: Asanger
- Woodward, J. (1958): *Management and Technology*, London
- Wright, Georg H. von (1974a): *Erklären und Verstehen*. FaM: Athenäum (Original 1971)
- Xenophanes (1961): *Fragmente 18*; in H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, S. 133, Bd. 1, 10. Auflage, Berlin
- Xenophanes (2005): *Fragmente 18*; in: H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann
- Zintzen, Clemens (1991): *Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre*, in: *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, hg. Gerd Jüttemann, Weinheim 1991, S. 45-48 und Heinrich Dörrie/Matthias Baltes: *Der Platonismus in der Antike*, Stuttgart 2002, Bd. 6/1, S. 285-290.
- Zima, P.V. (2000): *Theorie des Subjekts*. Tübingen, Basel: Franke Verlag



Zima, P.V. (2001): Moderne und Postmoderne, 2. Aufl. UTB

Zima, P.V. (2001): Moderne/Postmoderne , 2. Aufl. Tübingen: Franke Verlag

Ziegler, Walter Urs (1992): Anerkennung und Nicht-Anerkennung. Studien zur Struktur menschlicher Beziehung aus symbolisch-interaktionistischer, existenzphilosophischer und dialogischer Sicht. Bonn.

Zirfas, J., Jörissen, B. (2007). Phänomenologien der Identität. Wiesbaden: VS-Verlag





