

Carlos Kölbl, Anna Sieben (Hg.)

Stichwörter zur Kulturpsychologie



Psychosozial-Verlag

<https://doi.org/10.3082/9783837747522> - Generiert durch IP 218.73.218.86, am 19.01.2028, 17:14:59. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in AI-Systemen, AI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Carlos Kölbl, Anna Sieben (Hg.)
Stichwörter zur Kulturpsychologie

Diskurse der Psychologie

Carlos Kölbl, Anna Sieben (Hg.)

Stichwörter zur Kulturpsychologie

Jürgen Straub zum 60. Geburtstag

Psychosozial-Verlag

Gefördert mit Mitteln der Köhler-Stiftung
im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft

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.

Originalausgabe

© 2018 Psychosozial-Verlag, Gießen

E-Mail: info@psychosozial-verlag.de

www.psychosozial-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagabbildung: Romain Finke, 2753. *To the People of New York City Nr. 1747/2016*,

Aquarell auf Büttenpapier, ca. 42 x 30 cm © VG Bild-Kunst, Bonn 2018

Umschlaggestaltung & Innenlayout nach Entwürfen von Hanspeter Ludwig, Wetzlar

Satz: metiTec-Software, me-ti GmbH, Berlin

www.me-ti.de

ISBN 978-3-8379-2798-6 (Print)

ISBN 978-3-8379-7452-2 (E-Book-PDF)

Inhalt

Danksagung	9	Bikulturalität <i>Gala Rebane</i>	65
Einleitung <i>Carlos Kölbl & Anna Sieben</i>	11	Bild <i>Ralph Köhnhen & Sandra Plontke</i>	71
Stichwörter			
Androiden <i>Käte Meyer-Drawe</i>	15	Biografie <i>Rainer Kokemohr</i>	79
Anerkennung <i>Jessica Benjamin</i>	21	Dekolonisation <i>Carlos Kölbl</i>	87
Arbeit <i>Ralph Sichler</i>	29	Differenz <i>Astrid Utler</i>	93
Armut <i>Sonja Teupen</i>	35	Erzählung <i>Michael Bamberg</i>	101
Ästhetik <i>Christian G. Allesch</i>	41	Familie <i>Meike Watzlawik</i>	109
Auslandserfahrung <i>Steffi Nothnagel</i>	47	Fremde <i>Heidrun Friese</i>	115
Beratung <i>Jana Grothe & Mareike Martini</i>	53	Fremdheit <i>Kurt Röttgers</i>	121
Bewusstsein <i>Hans-Dieter König & Michael Lacher</i>	59	Gedächtnis <i>Tilmann Habermas</i>	129

Inhalt

Gefühl <i>Alexander Kochinka</i>	135	Kultur <i>Jaan Valsiner</i>	223
Gehirn <i>Alexandre Métraux</i>	143	Kunst <i>Sebastian Salzmann</i>	229
Generation <i>Carolin Demuth</i>	151	Lernen <i>Doris Weidemann</i>	235
Geschichtsbewusstsein <i>Jörn Rüsen & Friedrich Jäger</i>	157	Literatur <i>Norbert Groeben</i>	241
Geschlecht <i>Nora Ruck & Anna Sieben</i>	163	Macht <i>Hans-Jürgen Wirth</i>	247
Gewalt <i>Christian Gudehus</i>	169	Materialität <i>Estrid Sørensen</i>	255
Habitus <i>Aladin El-Mafaalani</i>	175	Metapher <i>Michael B. Buchholz</i>	263
Handlung <i>Heinz Jürgen Kaiser & Hans Werbik</i>	181	Methodologie, qualitative <i>Ralf Bohnsack</i>	269
Identität <i>Günter Mey</i>	189	Methodologie, quantitative <i>Wilhelm Kempf</i>	275
Inszenierung <i>Ulrich Streeck</i>	195	Migration <i>Paul Mecheril</i>	281
Körper <i>Hartmut Böhme</i>	203	Mission <i>Maik Arnold</i>	287
Krise <i>Gerhard Benetka & Martin Wieser</i>	211	Moral <i>Walter Herzog</i>	293
Kritik <i>Oswald Balandis & Viktoria Niebel</i>	217	Perfektionierung <i>Vera King & Benigna Gerisch</i>	299

Polyvalenz <i>Lars Allolio-Näcke</i>	307	Trauma <i>Andreas Maercker & Karin Rechsteiner</i>	381
Pragma-Semantik <i>Arne Weidemann</i>	315	Übersetzung <i>Joachim Renn</i>	387
Psychotherapie <i>Thomas Slunecko</i>	321	Umwelt <i>Paul Sebastian Ruppel</i>	393
Recht <i>Gabriele Cappai</i>	329	Unbewusste, das <i>Hans-Dieter König & Michael Lacher</i>	399
Relationalität <i>Kenneth J. Gergen & Mary M. Gergen</i>	335	Vergleich <i>Shingo Shimada</i>	405
Religion <i>Ulrike Popp-Baier</i>	341	Verstehen <i>Jens Brockmeier</i>	411
Resonanz <i>Hartmut Rosa</i>	347	Virtualität <i>Stefan Rieger</i>	419
Sprache <i>Hans Julius Schneider</i>	355	Wissenschaft <i>Pradeep Chakkarakath</i>	425
Subjekt <i>Norbert Ricken</i>	361	Zeichnung <i>Elfriede Billmann-Mahecha</i>	433
Training <i>Alexander Thomas</i>	369	Zeitdiagnose <i>Werner Greve</i>	439
Traum <i>Petra Gehring</i>	377	Die Autor_innen	445

Danksagung

Wir danken der Köhler-Stiftung für die großzügige Übernahme der Druckkosten sowie des Nutzungshonorars für das Coverbild. Ferner danken wir dem Künstler Romain Finke für die freundliche Erlaubnis, ein Bild aus dem Zyklus 2753. *To the People of New York City* für den Buchumschlag verwenden zu dürfen. Unser Dank gilt auch dem Psychosozial-Verlag, namentlich den Verlegern Hans-Jürgen und Johann Wirth sowie Christian Flierl und Marie-Claire Thun aus dem Lektorat, die das Projekt von Anfang an mit großer Sympathie und Tatkraft begleitet haben. Unser Dank gilt ebenso Christina Hofmann, die den Beitrag zum Stichwort »Kultur« mitübersetzt und uns verlässlich und sorgfältig bei den redaktionellen Arbeiten unterstützt hat. Auch möchten wir uns bei Gala Rebane dafür bedanken, dass sie uns frühzeitig und nachdrücklich an das Ereignis erinnert hat, das den Anlass für diesen Band gibt: den 60. Geburtstag von Jürgen Straub. *Last but not least* danken wir allen Autor_innen dieses Bandes, die sich nahezu ausnahmslos sofort zu einem Beitrag bereit erklärt haben und ohne deren schöne Texte dieses Buch natürlich gar nicht erst zustande gekommen wäre.

*Bayreuth und Bochum im Juni 2018
Carlos Kölbl und Anna Sieben*

Einleitung

Carlos Kölbl & Anna Sieben

Das vorliegende Buch stellt die thematische, theoretische und methodologisch-methodische Breite der zeitgenössischen Kulturpsychologie sowie ihres mittlerweile weitgespannten Spektrums an empirisch fundierten Erkenntnissen anhand von zentralen Begriffen dar. Dabei soll der Band nicht einer bloßen – notwendigerweise selektiven, kontingenzen und exemplarischen – Bestandsaufnahme, sondern gerade und vor allem der Herausarbeitung des innovativen Potenzials kulturpsychologischen Denkens und Forschens dienen und damit Impulse zur Weiterentwicklung der Kulturpsychologie geben. Das *Stichwörterbuch* vertritt dezidiert ein Verständnis von Kulturpsychologie, das diese offen für inter-, multi- und transdisziplinäre Bezüge aus benachbarten Sozial- und Kulturwissenschaften und der Philosophie halten möchte. Diese Herangehensweise spiegelt sich nicht zuletzt in der Wahl der Autor_innen der einzelnen Beiträge wider, die sowohl aus der Psychologie selbst als auch aus affinen Fachgebieten stammen.

Die Einzelbeiträge führen in den jeweiligen Begriff in seiner interdisziplinären Breite allgemein ein und arbeiten eine spezifisch kulturpsychologische Perspektive heraus. Ergänzend werden konkrete Forschungsarbeiten vorgestellt und Desiderate entwickelt. Je nach Stichwort und je nach Expertise, Interessen und Anliegen der Beitragenden geschieht dies in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung und Explizitheit. Dies beinhaltet auch, dass nicht in jedem Artikel jeder der angeführten Gliederungspunkte Berücksichtigung findet. Der knapp bemessene Raum für die einzelnen Beiträge lässt natürlich keine enzyklopädischen Ausführungen zu, sondern erzwingt die Fokussierung auf nur wenige ausgewählte Aspekte eines Stichworts. Wir halten dies nicht für einen bedauerlichen Umstand, sondern sehen hierin durchaus einen der besonderen Reize dieses Buches – wenn schon nicht für die Autor_innen, die sich (erwartungsgemäß) immer wieder über zu wenig Platz beklagt haben, so doch für die potenziellen Leser_innen.

Die im Band behandelten Stichwörter lassen sich auf vier Lesarten der Kulturpsychologie beziehen, die nicht logisch disjunkt voneinander sind, sondern

vielmehr akzentuierende Unterscheidungen darstellen, wobei die erste Lesart die anderen Perspektiven ausschlaggebend prägt und mitbestimmt. Diese sind:

1. Kulturpsychologie als eine durchgehende wissenschaftliche Perspektive auf alle psychologischen Tatbestände in ihrer kulturellen Imprägniertheit
2. Kulturpsychologie als eine komparative Psychologie kultureller Lebensformen
3. Kulturpsychologie als eine Psychologie der »glokalisierten« Welt
4. Kulturpsychologie als eine Psychologie »hochkultureller« Praktiken und Diskurse

Nicht nur ermöglichen der zugrunde liegende interdisziplinäre Ansatz und die angesprochenen Lesarten von Kulturpsychologie, zentralen Begriffen der Allgemeinen Psychologie (z.B. »Gedächtnis«, »Gefühl« und »Lernen«), anderer Grundlagendisziplinen (z.B. »Familie« und »Gewalt«) und der Angewandten Psychologien (z.B. »Arbeit«, »Psychotherapie« und »Training«) Rechnung zu tragen. Vielmehr finden auch Stichwörter, die sich auf epistemische und methodologische Grundlagen beziehen (z.B. »Übersetzung«, »Vergleich« und »Verstehen« sowie »Methodologie, qualitative« und »Methodologie, quantitative«), sowie weitere kulturpsychologisch relevante Begriffe wie etwa »Androiden«, »Bild«, »Kunst«, »Literatur« oder »Migration« Berücksichtigung. Von »Androiden« bis »Zeitdiagnose« wird in über 60 Beiträgen ein wissenschaftliches Panorama entrollt, das für Kulturpsycholog_innen, aber auch ganz allgemein für Psycholog_innen sowie Vertreter_innen benachbarter Wissenschaften von Interesse sein dürfte.

Bislang wurden neben wegweisenden Monografien (z.B. Boesch, 1991; Brunner, 1990; Cole, 1996; Shweder, 1991; Straub, 1999; Valsiner, 2014), einschlägigen Zeitschriften-, Sammelband- und Enzyklopädiebeiträgen (vgl. etwa die Artikel in *Culture & Psychology* und *Frontiers in Cultural Psychology*, die Aufsätze in Kim et al. [2006] und in Slunecko et al. [2017] sowie Boesch & Straub, 2007) auch einige Handbücher publiziert (z.B. Valsiner, 2017). Mit diesem *Stichwörterbuch* zur Kulturpsychologie, das den Fokus auf Schlüsselbegriffe der beziehungsweise zur Kulturpsychologie und auf ihre thematische Vielfalt legt, auf Bestandsaufnahme und Weiterentwicklung gleichermaßen gerichtet ist und auf einem relativ engen Raum eine Vielzahl komplementärer, konfligierender und widerstreitender kulturpsychologischer Perspektiven, Perspektiven auf die Kulturpsychologie und für die Kulturpsychologie einschlägige Perspektiven bietet, liegt nun ein Band vor, der die bisherige, eben angedeutete Publikationslage im deutsch- und englischsprachigen Raum sinnvoll ergänzen soll.

De nobis ipsis silemus. Normalerweise durchaus, im vorliegenden Falle ausnahmsweise und zumindest für die nächsten wenigen Zeilen einmal aber nicht. Neben allgemein guten Gründen für das Erscheinen dieses Bandes gibt es nämlich auch einen ganz konkreten Anlass, der dahin geführt hat: der 60. Geburtstag von Jürgen Straub. Ihm ist daher das vorliegende *Stichwörterbuch* gewidmet. In dem Bestreben, ihn vor allem durch ein hoffentlich besonders lesenswertes, vielleicht auch nützliches und den Anlass überschreitendes Buch zu ehren, sollte keine »bloße« oder überhaupt eine »Festschrift« entstehen¹, aber doch ein Band, der mit zentralen wissenschaftlichen Motiven des Jubilars verknüpft ist beziehungsweise auf sie verweist. Solche Verknüpfungen und Verweisungen finden sich in dem nun vorliegenden Buch in reicher Zahl. Tatsächlich bestand eine der Herausforderungen bei der Arbeit an dieser Veröffentlichung nicht zuletzt darin, sich immer wieder daran zu erinnern und zu ermahnen, Jürgen Straub als einschlägigen Autor für eine Reihe an Stichwörtern zu dieser Gelegenheit eben gerade *nicht* anzufragen. Ferner sollten nicht nur ein paar wenige Personen, sondern dezidiert ein größerer Kreis derer zu dem Band beitragen können, die in den vergangenen Jahren (und Jahrzehnten) in unterschiedlichen Zusammenhängen mit Jürgen Straub in variierenden Intensitätsgraden zusammengearbeitet haben und dies zu einem beträchtlichen Teil auch heute noch in dieser oder jener Hinsicht tun. Dies lag deshalb nahe, weil sich hierin die ausgeprägte Begabung des Geehrten zur Knüpfung auch langjähriger (nicht nur) wissenschaftlicher Bande, Bekannt- und Freundschaften widerspiegelt. Hierfür und für die facetten- und folgenreichen theoretischen, methodologisch-methodischen und empirischen Impulse unter dem Dach einer inter-, multi- und transdisziplinär informierten, reflektierten und offenen, aber nicht beliebigen Kulturpsychologie möchten wir Jürgen Straub im Namen aller hier versammelten Autor_innen mit diesem Band danken.

1 ... schon weil solche Vorbilder wie *Jetztzeit und Verdunkelung* für Jürgen Mittelstraß (Wolters, 1976), das womöglich seine Inspiration von der nur zwei Jahre zuvor erschienenen herausragenden Gedenkschrift für den verdienten Psychologen Ernst August Dölle *Dichotomie und Duplizität* (Herrmann, 1974) bezogen hat, ohnehin wohl kaum zu übertreffen gewesen wären.

Literatur

- Boesch, E.E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin et al.: Springer.
- Boesch, E.E. & Straub, J. (2007). Kulturpsychologie. Prinzipien, Orientierungen, Konzeptionen. In G. Trommsdorff & H. Kornadt (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie. Enzyklopädie der Psychologie*. (C, VII, Bd. 1, S. 25–95). Göttingen et al.: Hogrefe.
- Bruner, J.S. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology: A once and future discipline*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Herrmann, T. (Hrsg.). (1974). *Dichotomie und Duplicität. Grundfragen psychologischer Erkenntnis. Ernst August Dölle zum Gedächtnis*. Bern et al.: Huber.
- Kim, U., Yang, K.-S. & Hwang, K.-S. (Hrsg.). (2006). *Indigenous and cultural psychology. Understanding people in context*. Neu-Delhi et al.: Springer.
- Schweder, R.A. (1991). *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Slunecko, T., Wieser, M. & Przyborski, A. (Hrsg.). (2017). *Kulturpsychologie in Wien*. Wien: facultas.
- Straub, J. (1999). *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin et al.: deGruyter.
- Valsiner, J. (2014). *An invitation to cultural psychology*. London et al.: Sage.
- Valsiner, J. (Hrsg.). (2017). *The Oxford handbook of culture and psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolters, G. (Hrsg.). (1976). *Jetztzeit und Verdunkelung. Festschrift für Jürgen Mittelstraß zum 40. Geburtstag*. Konstanz [o.V.].

Androiden

Käte Meyer-Drawe

Androiden sind Maschinen in Menschengestalt. Die Versuche von Menschen, sich selbst in Automaten nachzustellen, reichen weit zurück und machen einen wesentlichen Teil ihrer kulturellen Leistungen aus. In ihnen gibt sich ein alter Traum zu erkennen, menschliche Rätsel durch Selbstschöpfungen zu lösen und dadurch zugleich den Rang des Göttlichen einnehmen zu können. Der Begriff »Androide« wird im 18. Jahrhundert durch eine Übernahme aus dem Französischen gebildet und findet sich bereits in der berühmten *Encyclopédie Française* (1751–1780) (Sutter, 1988, S. 251). Zusammengestellt aus dem Wort »ἄνθρωπος« (Mensch, Mann) und »εἶδος« (Anblick, Aussehen, Gestalt) bezeichnen Androiden ein künstliches Produkt, das Menschen in bestimmten Aspekten gleicht. Schon im alten Ägypten kannte man Masken, welche den Gott Anubis darstellten und bei denen das Kinn durch Schnüre marionettenhaft in Bewegung versetzt wurde. Dadurch sollte der Eindruck entstehen, als erhielten die Priester göttliche Botschaften auf direktem Wege (Serres & Farouki, 2001, S. 873f.). Bereits Hesiod erzählt von Hephaistos, dem Schmied des Olymps, dass er eine künstliche Jungfrau erschaffen habe. Bekannt ist eine solche Schöpfung insbesondere durch Pygmalion, der mit der Hilfe Aphrodites durch Liebe eine Frauenstatue belebte. Im römischen Kaiserreich lösten mechanische Wunderwerke Spezialeffekte aus, die mit ihrem Bühnenzauber zur Abkehr vom Christentum führen sollten (Bauer, 1997).

Wir haben keine anderen Zeugnisse von diesen Automaten als Mythen und Skizzen. Doch diese verraten bereits, dass jeweils zeitgenössische Technologien berücksichtigt wurden. Vor allem pneumatische und hydraulische Vorrichtungen sorgten für den Schein des Lebendigen. Leben war nach damaligem Verständnis Selbstbewegung. Deshalb blieb es lange Zeit auch die Motorik, welche die technische Aufmerksamkeit an sich gebunden hat. Sprechende Köpfe, ob es sie nun tatsächlich gegeben hat oder ob man ihnen auf mythischem Wege zur Existenz verholfen hat, begründen eine Tradition, in der Selbstbewegung als das Prinzip des Lebens auf Maschinen übertragen wurde. Spektakulär sind der thomistische

automatische Fürsteher und die sagenumwobene sprechende Bildsäule des Albertus Magnus, die bezeugen, dass sich christlicher Glaube und Faszination vom Technischen nicht ausschließen müssen. Sie dienen im Gegenteil dazu, die bei-nahe göttliche Schöpfungskraft des Menschen zu demonstrieren. Die Fülle der tatsächlich unternommenen oder imaginierten Simulationen des Lebendigen ist unüberschaubar (Drux, 1988; Völker, 1994; Jank, 2014). Von sprechenden Köpfen im Altertum über Wolfgang von Kempelens Sprachmaschine (um 1760) bis hin zu digitalen Sprachassistenten des 21. Jahrhunderts wurde die Ähnlichkeit von Mensch und Maschine, sobald es technisch möglich wurde, vor allem im Sprechen oder anderen hochzivilisierten Fertigkeiten gesehen. Man reagierte da-durch auch auf René Descartes' Feststellung, dass eine Maschine, wenn sie dem Menschen auch noch so vollkommen nachgebildet sei, niemals sprechen könne wie dieser (Meyer-Drawe, 2007, S. 71).

Unter dem Einfluss wachsender technischer Möglichkeiten verstehen sich Menschen in der Renaissance im Sinne eines *deus minor* oder *deus humanus*. Sie ahmen in ihren Herstellungen nicht länger die Natur nach, sondern die göttli-che Kunstfertigkeit selbst. Es ist die Kunst, die Technik, welche den Menschen seinem Schöpfer ähnlich macht. Der Mensch ist nicht mehr nur der Empfän-ger einer geschenkten und damit unverfügbareren Ähnlichkeit. Diese wird in seine Hände gelegt. Eine Welt nach dem Vorbild der Mathematik ist Schöpfungswerk von Menschen, das in den sich selbstbewegenden Maschinen seinen vorzüglichen Ausdruck findet.

Die Maschinenbegeisterung des Barock ist legendär: Hier findet man ei-ne eindrucksvolle Vielfalt von Abhöranlangen, Lernmaschinen, Himmel- und Höllenmaschinen, Mühlen, Uhren, Pressen bis hin zu Fürbittautomaten (Berns, 2007, S. 22f.) und Bratenwendern. Häufig dienten diese Automaten keinem prakti-schen Zweck – im Gegenteil, was man am praktisch nutzlosen Bratenwender demonstrieren kann. Sie zeigten eine Verschwendug an, die man sich leisten konnte, und sie waren Zeugnisse der Schöpferkraft der Ingenieure. Das mech-a-nische Räderwerk war die dominante Technik. In den Fantasien der Künstler waren dabei Hybride zwischen Mensch und Maschine längst vorgesehen, wie es die Bilder von Hieronymus Bosch bezeugen. Die Hölle war stets für techni-sche Innovationen offen. Dagegen wirken Himmelsmaschinen regelrecht karg und sind an enge Ordnungen und durch wenige Embleme gebunden. Es war vor allem die isochrone, mechanische Uhr, welche die Deutungslust anstachelte. So stand die Hemmung als Sperrgetriebe der Räderuhren für den menschlichen Willen. Maschinen boten damit eine Universalssprache für menschliche Selbst-, Fremd- und Weltverständnisse. Sie beerbten Automatenuhren, die ihren Mecha-

nismus in ihren Sockeln verbargen und nur zu abgehackten Bewegungsverläufen in der Lage waren. Sie fanden ihre Optimierungen in den Maschinenmenschen des 18. Jahrhunderts, die ihren Mechanismus aus Stiftwalzen, Sprungfedern, Blasebälgen und Platinenwerken längst vollständig inkorporiert hatten. Allerdings sollten die Androiden als technische Wunderwerke kenntlich bleiben und nicht mit Menschen verwechselt werden. Deshalb lag ihr mechanisches Werk offen. Sie profitierten von Spieluhren sowie von der damaligen Prothesentechnik und beherrschten Kulturtechniken wie Schreiben, Zeichnen und Musizieren. Sie taten nicht nur so »als ob«. Mit der in die Tinte eingetauchten Feder wurden vom berühmten Schreiber von Pierre Jaquet-Droz tatsächlich Schriftzüge produziert. Dem prominenten Trompeter von Friedrich Kaufmann wurde von Fachleuten nachgesagt, dass er mit seinem Instrument Töne hervorbrachte, die keinem Menschen möglich sind (Jank, 2014, S. 138ff.). Aber auch der Natur wollte man auf die Schliche kommen, wie die berühmte verdauende Ente von Jacques de Vaucanson zeigt.

Die Androiden des 18. Jahrhunderts prägten die damaligen Menschenbilder, was vor allem in der Pädagogik der Aufklärung deutlich wird. Das Jahrhundert der Androiden wurde bereits zeitgenössisch als das pädagogische Jahrhundert bezeichnet. Lange bevor der Behaviorismus die Mechanisierung des Lernprozesses auf den Weg brachte und der Pavlov'sche Hund zum Inbegriff der Reflexmaschine wurde, hat der preußische Philanthropinismus entscheidende Weichen gestellt. Zwar legte man immer noch Wert auf die Differenz zwischen Mensch und Maschine, fand es aber nicht anstößig, wie Rousseau von einer »menschlichen Maschine« zu sprechen, die sich lediglich durch ihre Freiheit vom Tier als einer »kunstreichen Maschine« unterscheidet (Rousseau, 1993 [1754], S. 69). Die Aufklärungspädagogen, die wie Descartes Lernen als Gewohnheitsbildung auffassten, legten zahlreiche Konditionierungsvorschläge vor, sodass der Behaviorismus, der sich mit Beginn des 20. Jahrhunderts in der Lernforschung ausbreitete, nicht die Geburtsstunde einer mechanistischen Lernauffassung war, sondern sich vielmehr in einer längst etablierten Denkgewohnheit einnistete, die Erziehungstechniken nach dem Muster der *Trivialmaschine* (Heinz von Foerster) für selbstverständlich hielt.

Maschinenähnliche Zurichtungen der gelehrigen Körper wurden durch Disziplinierungen während der Aufklärungszeit zur Normalität. Im Unterschied zu Kant setzten die Menschenfreunde als Praktiker kein allzu großes Vertrauen in den selbstständigen Gebrauch des Verstandes. Immer häufiger wurde das Bild vom Menschen gebraucht, das ihn als Rad in einer großen Maschine begriff. In einer Art *anthropomorphia inversa* (Heinz von Foerster) verwandelten sich

Menschen selbst in Androiden, die sich in gesellschaftliche Systeme einzupassen hatten. Julien Offray de La Mettrie räumte in seinem skandalösen Buch über den Maschinenmenschen der Erziehung einen breiten Raum ein (La Mettrie, 1990 [1747]). Dabei war ihm in seiner Kritik an Descartes nicht daran gelegen, zu demonstrieren, dass der Mensch tatsächlich wie eine Uhr funktioniere, die als Lustmaschine ihre Federn selbst aufzieht, sondern dass es unmöglich sei, den Menschen vollständig zu begreifen. Für dieses Rätsel wählte er den Namen »Maschine«.

Die zeitgenössische Literatur greift genussvoll die Ängste auf, welche die sprechenden Köpfe, die musizierenden und schreibenden Androiden als Insignien humarer Schöpfungspotenz hervorrufen. Von Kempelens Schachspieler leitet in diesem Zusammenhang eine folgenreiche Entwicklung ein, denn nun geht es auch um geistige Fähigkeiten. Bis heute kommt dem Schachspiel in der Konkurrenz von menschlicher und künstlicher Intelligenz eine wichtige Bedeutung zu. So gelang es *Deep Blue* 1997 als erstem Computer, den damaligen Schachweltmeister Garri Kasparow zu besiegen. Wenn es bei von Kempelens Apparat auch um eine sogenannte Halbmaschine geht, weil in seinem Inneren ein menschlicher Spieler agierte, stand doch die Spekulation im Raum, menschliches Denken nachzubauen zu können. Die zeitgenössische Physiologie und Medizin hielten viele Anregungen parat. Man entdeckte die Elektrizität und schließlich mit Emil Heinrich Du Bois-Reymond die elektrische neuronale Leitung. Längst hatte sich etwa durch Franz Josef Gall eine Forschung etabliert, die vom Begehrn nach der Lokalisation menschlicher Aktivitäten im Gehirn getrieben war. Der Übergang von der Uhr als symbolischer Universalmaschine zur neuronalen Maschine war beschritten. Mit den Androiden des 18. und 19. Jahrhunderts wurde nicht nur die seinerzeitige Bedeutsamkeit der Newton'schen Wissenschaftsdoktrin demonstriert. In ihnen setzt sich auch die feudale Gesellschaft ein letztes Monument. Mit der Transformation in eine bürgerliche Gesellschaft, der philosophischen Aufklärung, der wachsenden Kritik an der Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Sichtweise und den politischen Programmen der Moderne büßen Androiden ihre symbolische Kraft ein und verwandeln sich zu bloßen Jahrmarktsattraktionen. Ihre Technik lebt in den Jacquard'schen Platinenwebstühlen als Arbeitsprinzip fort, die als Vorfäule der Hollerithmaschinen auch Vorfahren von Computern sind.

Ein weiterer entscheidender Einschnitt ist Alan Turing zu verdanken. Im Zentrum seiner Überlegungen stand die lernende Maschine, welche Menschen herausforderte, sich selbst unter seinen algorithmischen Doppelgängern anhand von bloß gehörten Antworten zu erkennen. Von nun an eroberten Computer und allgemein informationstheoretische Modelle das Feld der Fremd- und Selbst-

deutungen. Erst als die Vorstellung vom Menschen als unbeteiligter Zuschauer an ihre Grenzen stieß und damit die Beraubung seiner selbst durch den Verlust einer stimulierenden Welt bemerkt wurde, tauchte in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts die Frage auf, ob Computer denken können. Menschen war ihr eigenes Denken fraglich geworden. Ihre Leiblichkeit lockte als letztes Residuum, aber nicht lange. Humanoide oder anthropoide Roboter erweiterten das Forschungsfeld der künstlichen Intelligenz um die Frage nach dem künstlichen Leben. Der androide Roboter scheint zum ersten Mal die Möglichkeit zu eröffnen, dass sich der Mensch selbst gegenüberstehen kann. Humanoide Roboter lösen dabei zwar Gefühle aus, sie selbst bleiben jedoch »cool«. Das prädestiniert sie zum Töten, beeinträchtigt vielleicht ihre Fürsorglichkeit, die ihnen als Pflegesysteme nicht zu Gebote steht.

So wie barocke Uhren, Androiden und Computer als informationsverarbeitende Maschinen die jeweils zeitgenössischen Selbstbilder und damit die Kultivierung von Menschen prägten, so fungieren heute humanoide oder androide Roboter als Vorbild. Die zeitgemäßen Androiden folgen einer kybernetischen Logik der Selbstorganisation. Sie prägen das Muster selbstgesteuerter Leistungsträger neoliberaler Gesellschaften. Im Unterschied zu bloßen Robotern trachtet man mit Humanoiden nach Ebenbürtigkeit mit dem Menschen. Pflegeroboter nehmen ihm Arbeitsroutinen ab. *Robocops* leisten in Dubai Polizeidienst. Roboter tragen Fußballweltmeisterschaften aus. Im Lutherjahr wurde der Segnungsroboter in Wittenberg von vielen Interessierten besucht. Simulationen von intellektuellen und körperlichen Leistungen reichen jedoch zur vollständigen Nachstellung von Menschen nicht hin. Eine besondere Herausforderung an die Ähnlichkeit von humanoiden Robotern ist das menschliche Gesicht und seine Expressivität. Daher ist man energisch am Werke, um menschliche Gesichter herzustellen und ihnen mimische Lebendigkeit zu verleihen. Bei einem bestimmten Grad von Ähnlichkeit stellt sich dabei beim humanen Gegenüber das Gefühl des Unheimlichen ein. Das »unheimliche Tal« (*uncanny valley*), dem sich Masahiro Mori in seinen Forschungen widmet, erinnert in dieser Hinsicht an Rosenkranz' Bestimmung des Ekelhaften. »Der Schein des Lebens im an sich Toten ist das unendlich Widrige im Ekelhaften« (Rosenkranz, 2007 [1853], S. 294). Androiden – wie ungelenk sie auch immer erscheinen – provozieren dazu, sich der Erfahrungen bewusst zu werden, die aus der vorprädiktiven Unterwelt stammen und sich nicht in Regeln bändigen und in Algorithmen übertragen lassen. Wenn sich allerdings unsere Gesichter aufgrund von *Enhancement*-prozeduren immer mehr den Silikonmasken von Replikanten und wir uns insgesamt den Humanoiden annähern, dann verliert diese Herausforderung ihren Reiz.

Literatur

- Bauer, B. (1997). Zeichen und Wunder. Spezialeffekte im römischen Kaiserkult. *Bibel heute*, 3. Quartal, 86–87.
- Berns, J.J. (2007). *Himmelsmaschinen, Höllenmaschinen. Zur Technologie der Ewigkeit*. Berlin: Semele.
- Drux, R. (Hrsg.). (1988). *Menschen aus Maschinenhand. Zur Geschichte der Androiden. Texte von Homer bis Asimov*. Stuttgart et al.: Metzler.
- Jank, M. (2014). *Der Homme Machine des 21. Jahrhunderts. Von lebendigen Maschinen im 18. Jahrhundert zur humanoiden Robotik der Gegenwart*. München: Fink.
- La Mettrie, J.O. de (1990). *L'homme machine. Die Maschine Mensch*. (Französisch – Deutsch. Übers. und hrsg. v. C. Becker.) Hamburg: Meiner [Orig. 1747].
- Meyer-Drawe, K. (2007). *Menschen im Spiegel ihrer Maschinen* (2. Aufl.). München: Fink.
- Rosenkranz, K. (2007). *Ästhetik des Häßlichen*. (Hrsg. und mit einem Nachwort versehen v. D. Kliche.) Stuttgart: Reclam [Orig. 1853].
- Rousseau, J.-J. (1993). Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. In ders., *Preisschriften und Erziehungsplan* (S. 47–137). (Hrsg. von H. Röhrs; unter Mitwirkung des Hrsg. übers. v. M.C. Milléquant u. H. Wodsack, 4. Aufl.) Bad Heilbrunn, Obb.: Klinkhardt [Orig. 1754].
- Serres, M. & Farouki, N. (Hrsg.). (2001). Simulation. In dies., *Thesaurus der exakten Wissenschaften*. (2. Aufl.) (S. 873–976). (Übers. v. M. Bischoff u. U. Bischoff.) Frankfurt/M.: Zweitausendeins.
- Sutter, A. (1988). *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges*. Frankfurt/M.: Athenäum.
- Völker, K. (Hrsg.). (1994). *Künstliche Menschen. Über Golems, Homunculi, Androiden und lebende Statuen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Anerkennung

Jessica Benjamin

Angesichts unseres geteilten Interesses daran, wie soziale Praktiken, und eine psychoanalytische Theorie dieser Praktiken, die Präsenz einer gewaltvollen und traumagenerierenden Vergangenheit adressieren können, betrachte ich hier das Konzept reparativer Beziehungen der Anerkennung. Angesichts des Interesses meines Freundes Jürgen Straub daran, wie sich Erfahrungen der Gewalt, verübt oder erlitten, fortsetzen – und wie solche intersubjektiven »Verletzungsverhältnisse« dann unbewusst enaktiert werden (Straub, 2014) – möchte ich einige Überlegungen dazu anbieten, wie wir bewusste Inszenierungen, das heißt Ausführungen von Ritualen und symbolischen Handlungen, einsetzen, um anzuerkennen und zu heilen. Ich biete eine vergleichsweise einfache Formulierung meiner Theorie des moralischen Dritten an, indem ich eine Geschichte nutze, die mir eine enge Kollegin großzügigerweise zur Verfügung gestellt hat – Martha Bragin, eine Psychoanalytikerin und psychosoziale Aktivistin, die mit Gemeinschaften in vielen Nachkriegsgesellschaften und Flüchtlingslagern gearbeitet hat. Diese Geschichte stammt von ihrer Arbeit in Sierra Leone, wo Zentren zur Unterbringung von entlassenen Kindersoldaten aufgebaut wurden, die vorher zur Ausführung entsetzlicher Taten gezwungen wurden und die nun unterstützt und in ihre Gemeinschaft integriert werden mussten.

Die Arbeit in diesen Zentren war nicht einfach; Kinder, die dazu gezwungen worden waren, ihre Gemeinschaften zu terrorisieren, wurden von Mitgliedern eben dieser Gemeinschaft versorgt und behandelt. Viele von ihnen hatten selbst die Entführung ihrer Kinder erlebt. Die Kinder waren nicht von ihren Eltern verlassen worden – ihre Eltern wurden vor ihren Augen zuerst verstümmelt, gefoltert oder getötet, dann wurden die Kinder mit Waffengewalt entführt [...]. [In diesem Fall] handelte es sich um eine Gruppe von vier Jungen zwischen neun und zwölf Jahren, die alle Muhammad genannt wurden und die zu den schwierigsten und unkommunikativsten Kindern zählten [...]. Den vier Muhammeds wurde vorgeworfen, Seife gestohlen zu haben, um sie auf dem Markt zu verkaufen [um Drogen oder Alkohol

zu kaufen]. Als Reaktion darauf hatten sie sich auf den Weg gemacht, in der Hoffnung, die hunderte von Meilen entfernte Hauptstadt zu erreichen, um dort ihre Unschuld zu beweisen. Sie wurden eingesammelt, in Sicherheit gebracht und ihnen wurde gesagt, dass sie ihren Fall im Zentrum vorbringen können.

Bragin erzählt, wie sie – weil die Jungen darauf bestanden, dass sie keine Seife klauten, sondern diese nur benutztten – ihnen eine Möglichkeit gegeben hat, mit ihr herauszufinden, was tatsächlich passierte. Sie schlug vor, dass jedem von ihnen ein Stück Seife gegeben werde, jeder einmal am Tag duschte und am Ende der Woche das Seifenstück vorzeigte. Zu diesem Zeitpunkt und zu ihrer Überraschung bemerkte sie, dass, während sie selbst genug Seife übrig hatte, um sich den Rest des Monats zu waschen, die Seife der Jungen fast vollständig aufgebraucht war. Sie fragte sie, wie das möglich sei. Daraufhin antworteten sie:

»Aber wir sind dreckige Jungen, wir haben die schlimmsten Dinge in der Welt getan und wir schrubben und schrubben, aber wir können nicht sauber werden. Vergieße ein Trankopfer für uns, damit wir wieder sauber sein können.«

»Ein Trankopfer zu vergießen ist ein komplexer Prozess – er erfordert die Zustimmung der Dorfältesten, der Besitzer des Landes und aller Gebäude darauf, der bürgerlichen und traditionellen Autoritäten, der traditionellen und aktuellen religiösen Führer, das heißt Animisten, Muslime und Christen. [...] alle bürgerlichen und traditionellen Führer mussten anwesend sein, neben den Mitgliedern der Gemeinschaft. Muslimische und christliche Gebete mussten gesprochen, Trommeln geschlagen, die traditionellen Götter des Landes angerufen, das Tier geschlachtet und das Blut auf dem Boden vergossen werden. Die Geister kamen zum Tanz während das gekochte Tier der Gemeinschaft als Eintopf serviert wurde.

Das gemeinschaftliche *enactment*, das durch das Ereignis mit der Seife repräsentiert wurde, ermöglichte den Jungen einen bedeutsamen Durchbruch und erlaubte ihnen, ihr Bedürfnis nach einer dritten Kraft auszudrücken, >beyond doer and done to<, [...] die Rückkehr der Götter, Vorfahren und lokalen Autoritäten, die sie und ihre Betreuer wieder beschützen konnten. Durch das Ritual konnte auch der Wunsch der Kinder ausgedrückt werden, dass ihre Betreuer eine neue Chance bekommen, sie nun erfolgreich zu beschützen, während sie vorher gescheitert waren. Und realistischer, innerhalb einer Erwachsenenmoral zu handeln und den eigenen Kindern zu helfen heranzuwachsen« (Bragin, 2017).

Ich möchte hier betrachten, wie die Anerkennung von Schmerz, Verlust und der Schuld, Verletzungen herbeigeführt zu haben, nicht nur die Individuen heilt,

sondern auch dazu beträgt, eine soziale Version des Dritten zu realisieren, die Abspaltungen verhindert. In meiner Theorie hilft das Dritte, um gegen die unbewusste psychologische Tendenz anzugehen, uns selbst wie auch unsere Repräsentationen der Welt aufzuspalten in diejenigen, die es verdienen zu leben und diejenigen, die sterben müssen. Die dritte Position einzunehmen ermöglicht uns, die töte-oder-werde-getötet, die Täter-Opfer Opposition zu überwinden, die die Position komplementärer Zweiheit in unserem psychischen Leben dominiert (Benjamin, 2004, 2016, 2018) – eine Position, die oft unbewusst ist, die aber in einem gewissen Maße explizit angesprochen wird in allgegenwärtigen Vorstellungen von Gewinnern und Verlierern, Verdienstvollen und Verwerfbaren, dem Uns, das beschützt und dem bedrohlichen Sie, das ausgeschlossen oder beseitigt werden muss. Solche Ideologien, die auf einer Spaltung beruhen, können ein »Wir« gegen Flüchtlinge und Migrant_innen enthalten, wie in Europa, oder wie in den Vereinigten Staaten; eine Gegenüberstellung mit denjenigen, die es verdienen inhaftiert und verletzt zu werden, weil sie als Bedrohung betrachtet werden – das heißt, die Gesellschaft oder sogar die Gemeinschaft betrachtet sie als »dreckig«. Wenn sie durch Projektion als Platzhalter für soziale Gewalt identifiziert werden, dann werden sie zu Objekten, denen unbehindert und unrechtmäßig Gewalt angetan werden kann. So wird Gewalt fortgesetzt und gewaltförmige Beziehungen werden aufrechterhalten gerade durch das, was vorgibt, die gewalttätigen Täter_innen abzuspalten und abzusondern.

Das moralische Dritte kann als Position betrachtet werden, die eine Form von Anerkennung realisiert, eine, bei der die Zurkenntnisnahme von Beschädigung und von dem Bedürfnis nach intersubjektiver Wiedergutmachung der Verletzung das hervorstechende Merkmal ist, wenngleich dies unvollständig verwirklicht wird.

Die grundsätzliche psychoanalytische Annahme ist die, dass Verletzungen und Gewalt tatsächlich innerhalb der Psyche ein Verlangen nach Anerkennung hervorrufen, das heißt, ein Bedürfnis nach intersubjektiven Handlungen relationaler Wiedergutmachung. Wir können beobachten, wie in den frühesten Stadien der Entwicklung Überschreitungen dessen, was in Interaktionen mit Betreuungspersonen als richtig, fair, respektvoll der eigenen Person gegenüber empfunden wird, nach einer Form der Wiedergutmachung suchen lassen. Eine solche relationale Wiedergutmachung entsteht auf der Seite des Erwachsenen aus der Position des moralischen Dritten und fördert im Kind die Entwicklung ebendieser Position. Dies bedeutet in der Sprache des Kindes, dass traumatische Erfahrungen gelindert werden können, wenn die Dinge in irgendeiner Form richtig gestellt werden, wenn bestätigt wird, dass dies nicht passieren dür-

fen, auch wenn es nicht im engen Wortsinne vollständig wieder gut gemacht werden kann.

Mit den Begriffen der politischen Philosophie kann man sagen, dass das Dritte eine Version des Gedankens zum Ausdruck bringt, dass alle zu leben verdienen und dass jedes Leiden Beachtung verdient. Auf der einen Seite repräsentiert das moralische Dritte den Standpunkt des Zeugen oder der Zeugin, die von schrecklichen Dingen weiß und diese bestätigt, die Verantwortung für Unrecht, das in ihrem Namen begangen wurde, übernimmt; auf der anderen Seite repräsentiert es eine göttliche Perspektive darauf, dass wir alle miteinander verbundene Wesen sind, dass das Leiden des Anderen wie unser eigenes Leiden ist.

Wenn es allerdings um psychosoziale Praktiken geht, die verletzende Beziehungen betreffen, so müssen wir über diese einfache Prämissen hinausgehen und umfassender betrachten, auf welche Weise Opfer und Täter_innen ihre eigene Rolle darin haben, Wiedergutmachung nach Gewalt zu ermöglichen, dabei zu helfen, Verantwortlichkeit und Verbundenheit in der moralischen Welt herzustellen: das Trankopfer zu vergießen, Teil einer Lösung zu werden. Die These ist einfach: Um über Verletzungen hinauszugehen, muss es eine Instandsetzung des moralischen Dritten geben, die Individuen und Gruppen ermöglicht, Trauma durch wiedergutmachende Handlungen zu heilen, wie sie Bragin beschreibt, und wie sie reichlich in der Literatur zu transitorischer Gerechtigkeit, zur Arbeit in Friedensprozessen und zur Aussöhnung in Nachkriegsgesellschaften zu finden sind. Ich schlage vor, dass politische Bewegungen solche Formen der Heilung und Wiedergutmachung verkörpern müssen, wenn sie Individuen wirklich dabei helfen wollen, Geschichten der Verletzung, des kollektiven Traumas und paranoider Ideologien zu überwinden, die sich entlang der Aufspaltung zwischen Uns und Ihnen, zwischen denen, die verdienen zu leben und denjenigen, die ausgeschlossen und verworfen werden können, organisieren.

Die Fähigkeit, repetitive Kreisläufe der Verletzung anzuerkennen, bei denen die Angst vor Gewalt Vergeltung und Gewalt als Antwort erzeugt, beruht letztendlich auf der Möglichkeit, auf einer gesellschaftlichen Ebene Wiedergutmachung in einer Form zu leisten, die nicht die Aufopferung einer Gruppe für die andere perpetuiert. Wenn wir diese Idee auf globaler Ebene betrachten, würde sie fast wie ein utopischer Vorschlag klingen, wäre da nicht die Tatsache, dass Menschen bereits über ausgefeilte Formen der Wiedergutmachung verfügen, die symbolisch Rechtmäßigkeit wiederherstellen und Anerkennung von Leid ausdrücken. Das häufig zitierte Scheitern der Bemühungen um soziale Transformation und Wiedergutmachung, wie beispielsweise in Kritiken an der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission, weist darauf hin, dass es ein Bedürfnis

nach weitergehenden sozialen Maßnahmen in Richtung ökonomischer und politischer Demokratie gibt, aber es beweist meiner Meinung nach nicht, dass solche Bemühungen nicht eine bedeutsame und notwendige Basis für solche Maßnahmen darstellen (Gobodo-Madikizela, 2015). Die Frage ist, so würde ich argumentieren, welche Art einer transformativen sozialen Bewegung aufgebaut werden könnte, die nicht solche Momente der Anerkennung und Wiedergutmachung vorsieht? Wie radikal kann eine Bewegung ohne ethisch und emotional fundierte Berufung auf das Dritte wirklich die Machtverhältnisse, die Erniedrigung und Verletzung perpetuieren, verändern? Obwohl sie selbst nicht vollständig ist, so realisiert diese Art symbolischer Wiedergutmachung doch das moralische Dritte, das dringende Bedürfnis der Opfer nach sozialer Anerkennung des Erlittenen. Aber genauso wichtig ist es, dass sie das Bedürfnis der gewalttätigen Akteur_innen – dessen sie sich selbst möglicherweise nicht bewusst sind – nach einer begrenzenden und rechtmäßigen Ordnung befriedigt, die es ihnen ermöglicht, sich wieder mit dem Guten zu verbinden und am Heilungsprozess teilzuhaben (Gobodo-Madikizela, 2003).

Überall auf der Welt haben wir unzählige Beispiele von Personen gesehen, die Leid verursacht haben und die sich auf solche Heilungsprozesse einlassen – der frühere Völkermörder in Ruanda, der seinem Nachbarn, dessen Familie er getötet hat, fortlaufend Hilfe anbot, der südafrikanische Polizeibeamte, der seinen früheren Opfern regelmäßig Essen brachte, der Veteran aus dem Irak, der zu den indianischen Wasserschützer_innen ging, die ihr Land am *Standing Rock* verteidigten, und sich bei ihnen für die Taten seiner Leute, die das Leben der *Native Americans* zerstört haben, entschuldigte. Die Funktion solcher reparativer Handlungen, wie Bragin zeigt, ist nicht nur, dass das Individuum geheilt wird, sondern auch, dass die Gemeinschaft als ein Ort der Rechtmäßigkeit wiederhergestellt wird. Und das wiederum bedeutet, wie Gobodo-Madikizela (2015) in ihrer überzeugenden Erklärung der Wirkungen der Wahrheits- und Versöhnungskommission argumentiert, dass die Opfer, die den Prozess der Anerkennung mit ihrer Forderung nach Gerechtigkeit anstoßen, tatsächlich die wesentlichen Maßnahmen ergreifen, um die Gemeinschaft wiederaufzubauen, indem sie eine ethische Gesellschaft zum Leben erwecken. Aber umgekehrt, auch das zeigt Gobodo-Madikizela, erfordert der Beginn des Sprechens, dass Menschen die Möglichkeit zur Wiedergutmachung in Form von Anerkennung angeboten wird, wenn auch nicht notwendigerweise in der Form, dass die Verletzung rückgängig gemacht werden kann. Im dramatischsten Fall, erinnert sie sich, hat die Mutter eines getöteten Sohnes nicht wirklich »gesprochen«, vielmehr hat sie einen durchdringenden, quälenden Schrei ausgestoßen, der alle Teilnehmenden erschütterte und sie füh-

len ließ, welchen Schmerz diese Beschädigung hervorgerufen hatte (Gobodo-Madikizela, 2015).

Selbstverständlich kann nur dann Verantwortung für den Heilungsprozess nach Gewalttaten übernommen werden, wenn Gewalt anerkannt wurde. Beim Erlernen eines angemessenen Umgangs hiermit könnten wir uns den angeblich nicht modernen Menschen zuwenden, für deren Kriege die angeblich entwickelten Kolonialmächte ihre Verantwortung leugnen. Also trägt uns das Thema der Anerkennung in ein Feld, das benachbart, aber nicht identisch ist mit Respekt, der Rückkehr von Würde und der Abmilderung von Schamgefühlen. Dieses Thema zeigt, wie die Psychoanalyse in ein Verhältnis zu moralischem Handeln gesetzt werden kann, und zwar nicht als moralisierender Anspruch, sondern als psychologischer Prozess der Wiedergutmachung. Insofern das moralische Dritte eine Position ist, von der aus Überschreitungen rechtmäßigen Verhaltens, Erniedrigung oder Dehumanisierung bezeugt und bearbeitet werden können, praktizieren Psychoanalytiker_innen es täglich – trotzdem müssen wir auch wissen, dass dies eine zerbrechliche Position ist, die für Individuen und Kollektive schwer aufrechtzuerhalten ist. Wir müssen zugeben, dass wir durch unsere Praxis bei uns selbst beobachten, wie unsere Fähigkeit, die Verbindung zum Leiden, unser eigenes inbegriffen, aufrechtzuerhalten dauernd zusammenbricht und wieder aufgebaut werden muss.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Verbindung zum Dritten (oder zu einer relationalen Dreierheit) charakterisiert eine Position, die über die Komplementarität von Täter_innen und Opfer hinausgeht; und das moralische Dritte im Speziellen erkennt Überschreitungen rechtmäßigen Verhaltens an, während es gleichzeitig den Widerspruch zwischen der Realität – wie Dinge sind – und wie sie sein sollten, bestätigt. Dadurch unterstützt es einen Sinn für die Vielfältigkeit unserer Identifikationen und die Ambiguität der Positionen, die wir einnehmen. Je weniger jemand in der Lage ist, sich wirklich mit allen Teilen des eigenen Selbst zu identifizieren, desto stärker wird er von einer Seite der Täter-Opfer-Opposition angezogen. Andersherum schlage ich vor, dass es eine wichtige Funktion politischer Bewegungen ist, die beabsichtigen, gegen Opfer-Narrative des rechten Nationalismus vorzugehen und diese zu überschreiten, eine Version des moralischen Dritten anzubieten, die die Existenz von Verletzungen und Konflikten anerkennt und hierfür einen Rahmen der Erwartung rechtmäßiger Wiedergutmachung schafft. An der Stelle, wo Bragin über die Anerkennung unserer eigenen Identifikationen spricht, stellt sie heraus, dass, solange die Erfahrung der Traumatisierten – Flüchtlinge, Migrant_innen, ehemalige Häftlinge, Kriegsveteran_innen – als die fremder Anderer betrachtet wird, wir die Gelegenheit

verpassen, ihre Erfahrung als eine Linse zu nutzen, durch die wir die Folgen unseres eigenen globalen Handelns sehen können. Aber dadurch verfehlten wir auch die entscheidende Einsicht, dass soziale Wiedergutmachung und Wandel möglich sind.

Aus dem Englischen von Anna Sieben und Carlos Kölbl

Literatur

- Benjamin, J. (2004). Beyond doer and done to: An intersubjective view of thirdness. *Psychoanalytic Inquiry*, 73, 5–46.
- Benjamin, J. (2016). Non-violence as respect for all suffering. Thoughts inspired by Eyad el Sarraj. *Psychoanalysis, Culture and Society*, 21, 5–20.
- Benjamin, J. (2018). *Beyond doer and done to: Recognition theory, intersubjectivity and the third*. London et al.: Routledge.
- Bragin, M. (2017). Pour a libation for us: Thoughts on the moral third. *Annual Spring Meeting, Division 39 of Psychoanalysis*, New York.
- Gobodo-Madikizela, P. (2003). *A human being died that night*. New York: Houghton-Mifflin.
- Gobodo-Madikizela, P. (2015). Psychological repair: The intersubjective dialogue of remorse and forgiveness in the aftermath of gross human rights violations. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 63, 1085–1123.
- Straub, J. (2014). Verletzungsverhältnisse. Erlebnisgründe, unbewusste Tradierungen und Gewalt in der sozialen Praxis. *Zeitschrift für Pädagogik*, 60(1), 74–95.

Arbeit

Ralph Sichler

Wie kaum ein anderer Aspekt menschlichen Daseins beeinflusst und prägt Arbeit das individuelle und gesellschaftliche Leben. Arbeit sichert die Existenz des Einzelnen, aber auch sozialer Verbände wie Familien oder Clans. Parallel dazu stratifizieren sich Gesellschaften und Kulturen durch verschiedene Muster der Verteilung, Organisation und Vergütung von Arbeit. Insbesondere die Kultur der Moderne ist tief mit dem Faktum verbunden, dass der Mensch meist in organisierter Weise einer Arbeit nachgeht und damit nicht nur seine Existenz sichert, sondern auch Selbstverwirklichung, soziale Anerkennung und Sinnerfüllung sucht (vgl. Sichler, 2006a). Gleichzeitig zeigt schon ein kurzer Blick in andere historische Zeiträume und Kulturen, dass Arbeit zwar ein wesentliches Moment der *conditio humana* darstellt, jedoch nicht immer und überall die aktuell vorherrschende Rolle und Bedeutung einnahm und einnimmt (vgl. Füllsack, 2009; Spittler, 2016).

Insofern ist es überraschend, dass Theorie und Forschung der Kulturpsychologie Arbeit nur selten explizit berücksichtigen. Auch die Arbeitspsychologie selbst ist kaum kulturwissenschaftlich ausgerichtet. Es existieren zwar etliche kulturvergleichende Studien über menschliches Arbeits- und Organisationsverhalten (vgl. Kwantes & Glazer, 2017), doch steht in Frage, ob auf dem Weg *etischer* Kulturforschung die jeweils kulturspezifische Bedeutung von Arbeit erschlossen werden kann. Wenn man von menschlicher Arbeit im Kontext der Lebensformen einer bestimmten Kultur und dem damit in Verbindung stehenden menschlichen Handeln und Erleben ein tieferes Verständnis gewinnen möchte, erweist sich der *emische* Zugang der Kulturpsychologie als unumgänglich.

Arbeit und menschliche Tätigkeit

Begriffliche Analysen der Arbeit im Kontext menschlichen Tätigseins sehen sich vielfältigen Schwierigkeiten ausgesetzt (vgl. Sichler, 2006b). Eine für die sozial- und kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Arbeit im Spektrum

menschlichen Tätigseins sehr weitreichende Begriffsbestimmung hat Hannah Arendt (1967) vorgenommen. Basierend auf der Unterscheidung von Aristoteles zwischen *poiesis* und *praxis* differenziert sie drei grundlegende menschliche Tätigkeitsformen: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Die Arbeit führt den biologischen Prozess des menschlichen Körpers fort und dient dem Erhalt des Individuums und der menschlichen Gattung. Als *animal laborans* folgt der Mensch dem durch das Leben selbst begründeten Zwang zum Überleben. Arbeiten ist nicht mit Freiheit verbunden und Utopien, welche eine Emanzipation des Menschen durch Arbeit in Aussicht stellen, erteilt Arendt eine klare Absage. Erst im Herstellen wird nach Arendt der Mensch produktiv. Als *homo faber* schafft er Artefakte. Dadurch entsteht die dem Menschen eigentümliche, beständige und vertraute Gegenstandswelt. Das Handeln fasst Arendt im Wesentlichen als soziale Interaktion. Auf diese Weise wird die Gründung und der Erhalt (im ursprünglichen Sinn) politischen Gemeinwesens möglich. Das Handeln beruht auf der Pluralität der Menschen. In der Verständigung wird Differenz partiell überwunden. Im Handeln und Sprechen liegt die unhintergehbar Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft und Geschichte.

Die skizzierte Unterscheidung wirkt auf den ersten Blick befremdlich. Hannah Arendt zufolge würde man entgegen dem heutigen Verständnis weder das Produzieren von Automobilen noch die politische Tätigkeit als Parlamentsabgeordneter als Arbeit bezeichnen. Auf der anderen Seite wird deutlich, dass menschliches Tätigsein und der darin erschlossene Zugang zur dinglichen und sozialen Welt sehr viel reichhaltiger ist, als sich dies durch den Begriff der Arbeit erschließt. Wenn die soziale Welt in erster Linie als Arbeitsgesellschaft gefasst wird, dann droht menschliches Dasein sinnentleert zu werden, vor allem dann, wenn dieser Gesellschaft die Arbeit ausgehen sollte. Das besondere Momentum des Herstellens, vor allem aber das des Handelns, durch das sich die personale, sozial vermittelte Einzigartigkeit des Menschen zu erkennen gibt, gilt es als essenziellen Teil der *conditio humana* zu erhalten.

Kulturhistorische Einsichten und Perspektiven

Der Zugang von Hannah Arendt lässt sich leichter nachvollziehen, wenn man in Erwägung zieht, dass die Bedeutung der von ihr in Anschlag gebrachten Grundbegriffe stark durch das griechisch-antike Denken geprägt wurde. Es ist zu beachten, dass das Griechische (wie auch das Lateinische) kein Wort kannte, mit dem man die uns heute geläufige Vorstellung von Arbeit als einer anerkannten

sozialen Funktion zum Ausdruck hätte bringen können (vgl. Finley, 1991). Zwischen dem semantischen Spektrum an vornehmlich öffentlichen Tätigkeiten der *vita activa* in der Antike und dem durch Erwerbsarbeit und Freizeit geprägten begrifflichen Spannungsbogen herrscht radikale kulturelle Differenz. Die Formen des Tätigseins in der Antike wurden entlang der Unterscheidung von Selbst- und Fremdbestimmung definiert (vgl. Sichler, 2004). Nur derjenige, der durch die vornehmlich regenerativen unterstützenden Tätigkeiten von Sklaven und Frauen von der Sorge um den Lebensunterhalt entbunden war, konnte sein Leben selbstbestimmt führen. Auch die Feldarbeit sowie das Handwerk genossen nicht das Ansehen des Bürgers der Stadtstaaten, welches sich dem Engagement in Politik, Militär und Sport verdankte.

Dasjenige Verständnis von Arbeit, wie es sich heute in den modernen Industriegesellschaften etabliert hat, entwickelte sich erst ab der Neuzeit. Bereits im Zusammenhang der wirtschaftlichen Erfolge von Händlern und Bankiers im Zeitalter der Renaissance erfuhr die Arbeit eine deutliche gesellschaftliche Aufwertung. In weiterer Folge konnte dann im Zuge wegweisender Schriften der Nationalökonomie, wie beispielsweise Adam Smith, Arbeit als Hauptquelle von individuellem und nationalem Wohlstand den in der Aristokratie noch höher bewerteten Grundbesitz ablösen. Für das heutige Verständnis von Arbeit legte Karl Marx einen wichtigen einflussreichen Grundstein (vgl. Joas, 1996). Basierend auf den Erörterungen bei Hegel und Feuerbach betrachtete Marx Arbeit als Teil eines Stoffwechselprozesses zwischen Mensch und Natur. Dabei gestaltet der Mensch nicht nur die Welt, in der er lebt, um, er verändert im Zuge der schöpferischen Auseinandersetzung mit der (äußeren) Natur auch sich selbst und seine eigene, innere Natur. Durch Arbeit verwirklicht sich der Mensch als Mensch. Arbeit dient damit nicht nur der Befriedigung von Bedürfnissen des Menschen, sie wird dem Menschen selbst zu einem elementaren Bedürfnis (vgl. Sichler, 2006a)

Diese am Modell handwerklicher, ja künstlerischer Tätigkeiten ausgerichtete Vorstellung von Arbeit (Honneth, 1992) hat große Nachwirkungen auf das moderne Verständnis von Arbeit. Die heute in Theorie und Praxis weitverbreitete Idee, der Mensch könne Selbstverwirklichung in der Arbeit, ja durch Arbeit erlangen, hat seine Wurzeln im skizzierten Arbeitsverständnis von Marx. Daran anschließend wurde etwa im Rahmen der kulturhistorischen Schule (Vygotskij, Luria, Leont'ev, vgl. Kölbl, 2006) auf die besondere Bedeutung des Gebrauchs von Werkzeugen für die menschliche Naturbearbeitung hingewiesen. Dabei ist aus kulturpsychologischer Perspektive von besonderem Interesse, dass die Entwicklung und Nutzung solcher Werkzeuge auch psychische Prozesse und Strukturen nachhaltig prägen. Auf diese Weise entwickelt die menschliche Psyche – vermit-

telt durch die Arbeit und die Kultur – selbst Werkzeugcharakter. In der Tradition der kulturhistorischen Schule steht die Tätigkeitstheorie, welche zur Analyse und Gestaltung menschlicher Arbeitstätigkeiten herangezogen werden kann (vgl. Engström, 2005).

Arbeit in der Moderne

Seit einigen Jahren wird in Weiterentwicklung der kulturhistorischen und tätigkeitstheoretischen Perspektive Arbeit nicht nur als gegenstandsbezogenes, sondern auch als ein in besonderer Hinsicht zu charakterisierendes soziales Handeln thematisiert (vgl. Sichler, 2006b). Friedrich Kambartel (1993, S. 241) hat Arbeit in modernen arbeitsteiligen Gesellschaften als politisch-ökonomischen Begriff verstanden und sie als »Tätigkeit für andere, welche am [...] durch die Form der Gesellschaft bestimmten Leistungsaustausch zwischen ihren Mitgliedern teilnimmt«, bestimmt. Auf diese Weise wird gesellschaftliche Arbeit strikt von privaten Tätigkeiten wie der Selbstversorgung unterschieden (vgl. Krebs, 2002). Genuin sozialen Charakter weist Arbeit vor allem deshalb auf, weil das durch Arbeit erzielte Ergebnis ein Produkt oder eine Dienstleistung für andere darstellt. Im Rahmen dieser Bestimmung treten auch solche Aspekte wie Autonomie, Anerkennung, berufliche Identität oder soziale Verantwortung ins Zentrum sozial- und kulturwissenschaftlicher Thematisierungen von Arbeit. Betrachtet man etwa im Rahmen einer sozialphilosophischen Analyse die modernen Formen sozialer Anerkennung, so zeigt sich, dass sich die Anerkennung von menschlicher Arbeit nicht durch die emotionale Anerkennung in Primär- und Liebesbeziehungen sowie die rechtliche Anerkennung des Menschen als Staatsbürger substituieren lässt (vgl. Honneth, 1992; Sichler, 2006b).

In den letzten Jahren wurde aufgrund von Prozessen zunehmender Entgrenzung (zwischen den Domänen Berufs- und Privatleben) sowie des Zuwachses des Risikopotenzials moderner Arbeitsformen ein neuer Leittypus von Arbeitskraft diskutiert: der Arbeitskraftunternehmer, der mit seiner Ware Arbeitskraft wie ein Unternehmer im Arbeitsmarkt agiert (vgl. Pongratz & Voß, 2003). Im Unterschied zum Typus des für die Erwerbsarbeit im 20. Jahrhundert kennzeichnenden verberuflichten Arbeitnehmers ist der Arbeitskraftunternehmer durch verstärkte Selbstkontrolle, erweiterte Selbstökonomisierung und erhöhte Selbstrationalisierung charakterisiert. Aus stabilen Anerkennungsverhältnissen entlassen und ohne Orientierungsangebote etwa durch betriebliche Karriereverläufe bleibt dem Arbeitskraftunternehmer im Kern nur der riskante Weg, den wechselnden Kon-

junkturen und Trends in der Wirtschaft zu folgen und sich als unternehmerisch handelndes Arbeitssubjekt zu behaupten (vgl. Sichler, 2006a).

Die Kultur organisierter Arbeit

Berücksichtigt man den Umstand, dass Arbeit gewöhnlich in sozial organisierter Form ausgeführt wird, so zeigt sich ein weiterer aufschlussreicher Bezug zur Kultur und ihrer psychologischen Thematisierung. Spätestens seit den 1980er Jahren wird in Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, aber auch in der Organisationsberatung der Begriff der Organisationskultur erörtert. Edgar Schein (1985) bestimmt diesen Begriff als Muster gemeinsamer Grundprämissen, das eine Gruppe bei der Bewältigung ihrer Probleme externer Anpassung und interner Integration erlernt hat. Er unterscheidet in seinem Modell drei Ebenen der Organisationskultur. Auf der sichtbaren Oberfläche befinden sich menschliche Verhaltensweisen und Artefakte in einer Organisation. Die nächste Ebene beinhaltet bekundete kollektive Werte sowie Einstellungen der Organisationsmitglieder. Auf der tiefsten Ebene liegen die für selbstverständlich befundenen, nicht hinterfragten Grundannahmen. Sie sind tief im Denken und Fühlen der Organisationsmitglieder verankert und werden meist auch nicht bewusst wahrgenommen. Dieses Muster an Grundannahmen (dazu gehört beispielsweise das Menschenbild) bildet den eigentlichen Kern der Organisationskultur.

Scheins Bestimmung befindet sich im Einklang mit wichtigen Definitionen des allgemeinen Kulturbegriffs (vgl. Straub & Chakkarath, 2010). Kulturen stehen für kollektiv geteilte Ziele, Normen und Werte und geben dem individuellen und sozialen Handeln Orientierung. Dies gilt in besonderem Maße ebenso für Organisationen. Darüber hinaus weisen auch Organisationskulturen (einschließlich jeweils relevanter Subkulturen) hybriden und emergenten Charakter auf. Dies bedeutet: Die Kultur in Organisationen ist horizontal und vertikal stratifiziert. Außerdem lässt sich an Teams und Organisationen gut beobachten, dass Kulturen sich verändern. Kulturen können entstehen, etwa bei Neugründungen, sie wandeln sich oder werden von anderen kulturellen Orientierungssystemen abgelöst, etwa im Zuge einer Organisationsentwicklung. Verstärkt durch den technologischen und gesellschaftlichen Wandel nehmen Kulturen in Organisationen mehr und mehr die Züge von Hyperkulturen (Han, 2005) an: Sie besitzen meist keine räumlichen und zeitlichen Grenzen mehr. Im Hyperraum vermischt sich Vertrautes und Fremdes auf individuellen und überindividuellen Ebenen. Feste Grenzen kultureller Orientierungssysteme lösen sich auf, unterschiedliche

kulturelle Räume überlagern und durchdringen sich. Die kulturell präformierte Abgrenzung wird mehr und mehr durch transkulturelle Vernetzungen in kleinen und großen Organisationseinheiten abgelöst. Hyperkulturelle Forschung zur organisierten Arbeit steckt noch in den Kinderschuhen. Man könnte darin einen Auftrag für künftige Projekte zur kulturpsychologisch orientierten Erforschung von Arbeit und ihrer Organisation erkennen.

Literatur

- Arendt, H. (1967). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Engeström, Y. (2005). *Developmental work research: Expanding activity theory in practice*. Berlin: Lehmanns.
- Finley, M. (1991). *Die antike Wirtschaft* (3., durchges. u. erw. Aufl.). München: DTV.
- Füllsack, M. (2009). *Arbeit*. Wien: Facultas.
- Han, B.-C. (2005). *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*. Berlin: Merve.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Joas, H. (1996). *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kambartel, F. (1993). Arbeit und Praxis. Zu den begrifflichen und methodischen Grundlagen einer aktuellen politischen Debatte. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41, 239–249.
- Kölbl, C. (2006). *Die Psychologie der kulturhistorischen Schule. Vygotskij, Luria, Leont'ev*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Krebs, A. (2002). *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kwantes, C.T. & Glazer, S. (2017). *Culture, organizations, and work. Clarifying concepts*. Cham et al.: Springer.
- Pongratz, H.J. & Voß, G.G. (2003). *Arbeitskraftunternehmer – Erwerbsorientierungen in entgrenzten Arbeitsformen*. Berlin: edition sigma.
- Schein, E.H. (1985). *Organizational culture and leadership. A dynamic view*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Sichler, R. (2004). Autonomie – Ihre Konstitution und Ambivalenz im Kontext von Arbeit und Lebensführung. In W.G. Weber, P.-P. Pasqualoni & C. Burtscher (Hrsg.), *Wirtschaft, Demokratie und soziale Verantwortung* (S. 55–70). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sichler, R. (2006a). *Autonomie in der Arbeitswelt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sichler, R. (2006b). Arbeit als soziale Interaktion – Zur gesellschaftlichen Dimension von Tätigkeiten in der handlungstheoretisch orientierten Arbeitspsychologie. In P. Sachse & W.G. Weber (Hrsg.), *Zur Psychologie der Tätigkeit* (S. 183–202). Bern et al.: Huber.
- Spittler, G. (2016). *Anthropologie der Arbeit. Ein ethnographischer Vergleich*. Wiesbaden: Springer VS.
- Straub, J. & Chakkarath, P. (2010). Kulturpsychologie. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 195–209). Wiesbaden: VS.

Armut

Sonja Teupen

Soziologische und psychologische Perspektiven

Armut beschäftigt in der ein oder anderen Weise alle Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften, angefangen von der Philosophie über die Geschichtswissenschaft und Politologie bis hin zu den Literatur- oder Medienwissenschaften. Insbesondere die Soziologie als Wissenschaft der sozialen Prozesse und Phänomene auf den Ebenen Gesellschaft, Organisation, Gruppe, Interaktion und Individuum befasst sich von Beginn an mit diesem Teil der »sozialen Frage« (z. B. Simmel, 1908). Trotz einzelner armutssoziologischer Arbeiten (z. B. Arlt, 1925; Thurnwald, 1948; Münke, 1956) bildet sich zunächst jedoch keine deutschsprachige Armutssoziologie heraus (Leibfried & Voges, 1992) – anders als in England, wo früh Studien über städtische Armut durchgeführt werden (z. B. Rowntree, 1901), oder in den USA, wo aus der *Chicago School* wegweisende Forschungsarbeiten hervorgehen (z. B. Anderson, 1923). In beiden Fällen entspringt dem eine eigenständige Soziologie der Armut, während im Deutschland der »Wirtschaftswunderjahre« materielle Not als überwunden gilt. Erst Ende der 1960er Jahre entwickelt sich in der deutschsprachigen Soziologie neues Interesse am Themenfeld Armut, zunächst mit Blick auf einzelne Randgruppen, im Zuge wachsender Arbeitslosigkeit auch hinsichtlich der (potenziellen) Armut der Bevölkerung. Ab den 1990er Jahren erfolgt sowohl eine Etablierung als auch eine Ausdifferenzierung der Armutsforschung, es werden alternative Armutskonzepte diskutiert und dem Begriff »Armut« werden die teils konkurrierenden Begriffe »Exklusion« und »Prekarität« zur Seite gestellt. Mit der Reform der Arbeitslosen- und Sozialhilfe Mitte der 2000er Jahre gewinnt der etwas anders gelagerte Begriff »Unterschicht« an Bedeutung (Groenemeyer & Ratzka, 2012; Schäfer, 2013). Zugleich etabliert sich eine Definition von Armut, die die (sozio-)ökonomischen Bedingungen in den Vordergrund stellt und die existenziell bedrohliche, absolute von relativer Armut unterscheidet (vgl. Statistisches Bundesamt, 2017). In jüngster Zeit zeigt sich schließlich ein bemerkenswerter Rekurs auf den Armutsbegriff;

die deutschsprachige Soziologie beschäftigt sich heute auf verschiedenen Ebenen und aus verschiedenen Perspektiven mit dem Phänomen. So stehen weiterhin Ursachen und Folgen der Armut von Risikogruppen im Fokus. Zum anderen werden öffentliche Repräsentationen von Armut und Armen erforscht sowie Diskurse der Armut und Einstellungen gegenüber Armen. Ebenfalls an Bedeutung gewinnt die Rekonstruktion subjektiver Sichtweisen und Handlungsstrategien von Menschen in Armutslagen. Über die letztgenannten Perspektiven finden zunehmend (sozial-)psychologische Konzepte Eingang in die sozialwissenschaftliche Armutsforschung.

Armut als materieller Mangel in Relation zu einem definierten Standard oder ermittelten Durchschnitt eignet sich als solche nicht zum psychologischen Gegenstand. Die Psychologie als Wissenschaft von psychischen Prozessen und Phänomenen auf der Ebene der Person – und in der Sozialpsychologie: im sozialen Kontext – kann unmittelbar weder auf Armut als gesellschaftliche Relation noch auf Armut als individuelle soziale Position blicken. Mögliche psychische Ursachen und Folgen von Armut hingegen kann nur die Psychologie untersuchen, zudem kann jedes psychische Phänomen auch unter der Bedingung von Armut in den Blick genommen werden. Gleichwohl ist eine Psychologie der Armut im deutschsprachigen Raum noch weniger deutlich auszumachen als eine Armutssozиologie. Wie in der Soziologie entstehen auch in der deutschsprachigen Psychologie einzelne Arbeiten zum Thema Armut in der Zeit zwischen den Weltkriegen. Berühmt ist die Marienthal-Studie (Lazarsfeld et al., 1933), stärker auf Armut fokussiert jedoch das Werk Hildegard Hetzers, die die Rolle psychologischer Forschung für die Gestaltung der Wohlfahrtspflege erörtert (1928) und das Armutserleben von Kindern und Jugendlichen untersucht (1929). Wesentliche Forschungsrichtungen werden wiederum in den USA angestoßen, etwa zum Zusammenhang zwischen Armut und psychiatrischen Erkrankungen (Farris & Dunham, 1939). Interessant ist die Verknüpfung von Armut und Kultur innerhalb einer Forschungsperspektive, die international länger den Diskurs dominiert: die des Zusammenhangs von Armut und Persönlichkeit im Rahmen eines strukturfunktionalistischen Kulturverständnisses. Aus den Studien von Oscar Lewis (1959), der eine Relation zwischen niedrigem sozioökonomischem Status und bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen beschreibt, die in Familien angeeignet und weitergegeben werden, wird die vereinfachende Hypothese abgeleitet, dass Menschen in Armut eine eigene, defizitäre *culture of poverty* entwickeln (Carr, 2013). Erst um die Jahrtausendwende beginnt sich in Psychologie wie Soziologie auf Basis eines offeneren Kulturbegriffs eine andere Sicht auf Kultur und Armut herauszubilden (Small et al., 2010). Die Untersuchung der psychischen

Folgen von Armut stellt bis heute einen starken Zweig der Armutspychologie dar, sowohl in Bezug auf psychische Gesundheit als auch im Hinblick auf psychische Funktionen wie Intelligenz, Selbstwirksamkeitserwartungen oder Kontrollüberzeugungen (Fell & Hewstone, 2015). Daneben fokussiert ein zweiter Strang Sichtweisen auf Armut und Arme sowie damit verbundene Handlungen (Stigmatisierung; Stereotype; Erklärungsmuster; Diskurse; z. B. Joffe & Staerklé, 2007). Hier sind auch entwicklungspsychologische Arbeiten zu verorten, die die Entstehung von Armutserklärungen und -bewertungen bei Kindern und Jugendlichen untersuchen (z. B. Leahy, 1981). Ein dritter Strang widmet sich Selbst- und Weltverhältnissen armer Personen (Emotionen; Deutungsmuster; Aspirationen; Handeln; z. B. McIntyre et al., 2003). Hier sind nun wiederum Bezüge zu soziologischen Fragestellungen erkennbar; das thematische Spektrum und die Komplexität des Phänomens legen eine inter- und transdisziplinäre sozialwissenschaftliche Betrachtung nahe.

Kulturpsychologische Perspektiven: Repräsentationen und Selbst- und Weltverhältnisse

Insbesondere auf drei Ebenen bewegen und begegnen sich die verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen, wenn sie sich dem Phänomen Armut widmen: Ursachen und Folgen; Repräsentationen; Selbst- und Weltverhältnisse. Auf mindestens zwei dieser Ebenen kann eine kulturpsychologische Perspektive, die psychische Prozesse und Phänomene auf der Ebene der Person im kulturellen Kontext von Zeichen-, Regel-, Wissens- und Orientierungssystemen in den Blick nimmt, ihren spezifischen Beitrag leisten. Eine ausgewiesene Kulturpsychologie der Armut gibt es indes nicht, eher können einzelne Arbeiten als kulturpsychologisch argumentierend gewertet werden. Diesen kommt im hier angestrebten Überblick daher exemplarische Bedeutung zu. Dass sie häufig kulturvergleichend angelegt sind, ist einerseits kein Zufall, andererseits keine Notwendigkeit; die kulturelle Imprägniertheit psychischer Tatbestände kann auch in Bezug auf nur eine Kultur oder auch nur ein Kulturatop als partikulare und mitunter flüchtige kulturelle Konstellation (Straub, 2007) untersucht werden.

Auf der Ebene von Selbst- und Weltverhältnissen eignet sich eine kulturpsychologische Perspektive zur Untersuchung von subjektiven Deutungen und Emotionen im Zusammenhang mit Armutserleben, von Wünschen, Sehnsüchten und Aspirationen der Personen in Armutslagen sowie ihres selbst- und weltbezogenen Handelns. Diese können jeweils in ihrer Prägung durch Wissensbestände,

Normen, Ideale oder Narrative betrachtet werden. Karsten Hundeide (1999) etwa untersucht, was Armut für Betroffene im Sinne von kulturell informierten »Lebenstheorien« bedeutet. Andere Untersuchungen nehmen die Konstruktion von Armutscham in verschiedenen kulturellen Kontexten in den Blick (z. B. die Beiträge in Chase & Bantebya-Kyomuhendo, 2014). Eine weitere Forschungsrichtung befasst sich mit dem Zusammenhang von Selbstverhältnissen und kulturellen Repräsentationen von Armut, so z. B. Anna Fohrbeck et al. (2014) mit der Selbstpositionierung von Leistungsbezieher_innen vor dem Hintergrund massenmedialer Repräsentationen von »Hartz IV« in Deutschland und Jodi R. Cohen (1997) mit der Bezugnahme auf Armutsdiskurse durch Gäste einer New Yorker Suppenküche. Elaine M. Power (2005) stellt die Aspirationen alleinerziehender Mütter in Kanada in Relation zur in der Kultur verankerten neoliberalen Vorstellung, durch Arbeit und Konsum sei *citizenship* zu erwerben. Entscheidend ist allerdings, die Idee von Selbst- und Weltverhältnissen nicht an universalistisch definierte Konzepte zu binden; die kulturpsychologische Perspektive zeichnet sich gerade durch die Offenheit und Vorläufigkeit von Konzepten aus. Die Frage, was konkret jeweils auf dieser Ebene adressierbar ist, muss mithin auch empirisch geklärt werden.

Auf der Ebene von Repräsentationen kann sich Kulturpsychologie der Kulturalität verschiedener Erklärungsansätze von Armut, den psychischen Aspekten der sozialen Konstruktion der Kategorie der Armen sowie den damit verbundenen Praktiken der Ein- und Ausgrenzung, Unterstützung und Sanktionierung widmen, etwa im Hinblick auf Diskurse. Die Frage, wie Menschen sich das Entstehen von Armut erklären – eher individualistisch, strukturell oder fatalistisch –, hat in der Psychologie seit den frühen 1970er Jahren ihren Platz (Feagin, 1972). Eine diesbezügliche kulturpsychologische Perspektive ist in Ansätzen bei Martin Gilens (1991) zu erkennen, der die in den USA zu beobachtende Aversion gegenüber dem Sozialstaat als Ausdruck einer rassistisch operierenden Unterscheidung würdiger und unwürdiger Armer analysiert. Die soziale Konstruktion der Armen untersucht Michèle Lamont (2000) anhand der Positionierungen von Arbeitern gegenüber Armen in den USA und Frankreich in Relation zum jeweiligen kulturellen Kontext (z. B. individualistische vs. sozialistische Tradition). Auch auf dieser Ebene sind jedoch die Konzepte breit und offen genug anzulegen, um einerseits Variationen fassen und andererseits Alternativen aufnehmen zu können.

Während psychische Ursachen und Folgen von Armut etablierter Gegenstand der Psychologie sind, bietet diese Ebene für eine kulturpsychologische Betrachtung wenig Raum; die genuin interpretative Perspektive der Kulturpsychologie steht der Idee gesetzmäßiger Kausalität entgegen. Es ist zwar plausibel,

Kultur als vermittelndes Element in bestimmten Relationen zu verstehen, etwa der zwischen Armut und psychischer Erkrankung (in Kulturen, in denen letztere als Konzept existiert). Kulturpsychologisch wird dementsprechend nicht das Phänomen psychischer Erkrankung als Armutsfolge untersucht, sondern in Frage steht dann, welchen Sinn und welche Bedeutung Personen dem fraglichen psychischen Phänomen geben und welches Handeln sie daraus entwickeln. Letztlich kehren Fragestellungen, die dieser Ebene entspringen, somit zurück auf eine der beiden anderen Ebenen.

Der spezifische Beitrag kulturpsychologischer Erkundungen des Themenfelds Armut besteht mithin darin, das Erleben, Deuten und handelnde Umgehen mit eigener und fremder Armut als kulturelle und damit historische und kontingente Phänomene verstehbar zu machen.

Literatur

- Anderson, N. (1923). *The Hobo. The sociology of the homeless man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arlt, I. (1925). Armutsforschung. *Deutsche Zeitschrift für Wohlfahrtspflege*, 4, 145–153.
- Carr, S.C. (2013). *Anti-poverty psychology*. New York et al.: Springer.
- Chase, E. & Bantebya-Kyomuhendo, G. (Hrsg.). (2014). *Poverty and shame. Global experiences*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, J.R. (1997). Poverty. Talk, identity, and action. *Qualitative Inquiry*, 3(1), 71–92.
- Faris, R.E.L. & Dunham, H.W. (1939). *Mental disorders in urban areas. An ecological study of schizophrenia and other psychoses*. Chicago: University of Chicago Press.
- Feagin, J. (1972). Poverty. We still believe that God helps those who help themselves. *Psychology Today*, 6(6), 101–129.
- Fell, B. & Hewstone, M. (2015). *Psychological perspectives on poverty*. Oxford: Oxford University Press. https://www.jrf.org.uk/file/47481/download?token=S_KoszQ&filetype=full-report (30.09.2017).
- Fohrbeck, A., Hirseland, A. & Ramos Lobato, P. (2014). How benefits recipients perceive themselves through the lens of the mass media. Some observations from Germany. *Sociological Research Online*, 19(4), 9. <http://www.socresonline.org.uk/19/4/9.html> (30.09.2017).
- Gilens, M. (1991). *Why Americans hate welfare*. Chicago: University of Chicago Press.
- Groenemeyer, A. & Ratzka, M. (2012). Armut, Deprivation und Exklusion als soziales Problem. In G. Albrecht & A. Groenemeyer (Hrsg.), *Handbuch soziale Probleme* (2., überarb. Aufl.) (S. 367–432). Wiesbaden: VS.
- Hetzer, H. (1928). Psychologie und Wohlfahrtspflege. *Deutsche Zeitschrift für Wohlfahrtspflege*, 4(9), 443–447.
- Hetzer, H. (1929). *Kindheit und Armut. Psychologische Methoden in Armutsforschung und Armusbekämpfung*. Leipzig: Hirzel.

- Hundeide, K. (1999). Four different meanings of »being poor«. *Psychology and Developing Societies*, 11(2), 143–155.
- Joffe, H. & Staerklé, C. (2007). The centrality of the self-control ethos in western aspersions regarding outgroups. A social representational approach to stereotype content. *Culture & Psychology*, 13(4), 395–418.
- Lamont, M. (2000). *The dignity of working men. Morality and the boundaries of race, class, and immigration*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lazarsfeld, P., Jahoda, M. & Zeisel, H. (1933). *Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch*. Leipzig: Hirzel.
- Leahy, R. L. (1981). The development of the conception of economic inequality: I. Descriptions and comparisons of rich and poor people. *Child Development*, 52(2), 523–532.
- Leibfried, S. & Voges, W. (1992). Vom Ende einer Ausgrenzung? – Armut und Soziologie. In dies. (Hrsg.), Armut im modernen Wohlfahrtsstaat. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (Sonderhefte), 32 (S. 9–33). Wiesbaden: VS.
- Lewis, O. (1959). *Five families. Mexican case studies in the culture of poverty*. New York: Basic.
- McIntyre, L., Officer, S. & Robinson, L. M. (2003). Feeling poor. The felt experience of low-income lone mothers. *AFFILIA*, 18(3), 316–331.
- Münke, S. (1956). *Die Armut in der heutigen Gesellschaft. Ergebnisse einer Untersuchung in Westberlin*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Power, E. M. (2005). The unfreedom of being other. Canadian lone mothers' experiences of poverty and »life on the cheque«. *Sociology*, 39(4), 643–660.
- Rowntree, B. S. (1901). *Poverty. A study of town life*. London: Macmillan.
- Schäfer, F. (2013). *Armut im Diskursgewimmel. Eine kritische Analyse des sozialwissenschaftlichen Diskurses*. Wiesbaden: VS.
- Simmel, G. (1908). Der Arme. In ders. (Hrsg.), *Soziologie* (S. 454–493). Berlin: Duncker & Humblot.
- Small, M. L., Harding, D. J. & Lamont, M. (2010). Reconsidering culture and poverty. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 629, 6–27.
- Statistisches Bundesamt (Hrsg.). (2017). *LEBEN IN EUROPA (EU-SILC). Einkommen und Lebensbedingungen in Deutschland und der Europäischen Union*. Wiesbaden.
- Straub, J. (2007). Kultur. In ders., A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 7–24). Stuttgart et al.: Metzler.
- Thurnwald, H. (1948). *Gegenwartsprobleme Berliner Familien. Eine soziologische Untersuchung an 498 Familien*. Berlin: Weidmann.

Ästhetik

Christian G. Allesch

Die Begründung der Ästhetik als wissenschaftliche Disziplin wird zumeist Alexander Baumgarten zugeschrieben, der sie in seiner Schrift *Aesthetica* (2007 [1750–1758]) als »Wissenschaft von den niedrigen Sinnesvermögen« von der Logik als Inbegriff der rationalen Verstandeskräfte abgrenzte. Während Baumgartens Verständnis von Ästhetik auf den gesamten Bereich des sinnlich Erfassbaren abzielte und nicht nur auf die Kunst, verengte sich das Gegenstandsfeld in weiterer Folge auf eine philosophische Theorie des Schönen und der schönen Künste (vgl. Allesch, 1987). Im ausgehenden 19. Jahrhundert entwickelte sich, angeregt durch Gustav Theodor Fechners Ruf nach einer »Ästhetik von unten« und seine experimentellen Untersuchungen (Fechner, 1978 [1876]), neben der idealistischen Ästhetik ein psychologisch-empirisches Verständnis von Ästhetik, das im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zeitweilig dominierte, aber an der vorwiegenden Zuordnung der Ästhetik zum Fach Philosophie und an der Dominanz kunstphilosophischer Ansätze wenig änderte (vgl. Allesch, 1987). Erst in neuerer Zeit scheint sich ein erweitertes Gegenstandsverständnis von Ästhetik anzubahnen, das sich über die Kunst hinaus auf die Bereiche des Alltags und der Lebenswelt erstreckt und auch transdisziplinäre Ansätze einschließt (vgl. Barck, 2000).

Paradigmen

Fechners empirische Ästhetik stützte sich weitgehend auf die experimentelle Erforschung der »Wohlgefälligkeit« elementarer visueller Reizstrukturen. Dieser elementaristische Zugang wurde auch von Befürworter_innen einer empirischen Grundlegung der Ästhetik kritisiert, etwa von Franz Brentano (1959) sowie von Vertreter_innen der gestaltpsychologischen (z. B. Arnheim, 2001) und der phänomenologischen Ästhetik (z. B. Geiger, 1976 [1928]). Im 20. Jahrhundert folgte die Entwicklung der psychologischen Ästhetik weitgehend den theoretischen Wenden und paradigmatischen Moden ihrer »Mutterdisziplin« Psychologie. So

haben etwa die psychologische Gestalttheorie, die Psychoanalyse, der Neobehaviorismus und der kognitive Ansatz der 1950er und 1960er Jahre jeweils eigene Applikationen in der psychologischen Ästhetik gefunden (vgl. Allesch, 2006).

In der psychoanalytischen Tradition finden sich vor allem interessante Beiträge zur psychodynamischen Interpretation schöpferischer Persönlichkeiten und der durch sie geleisteten Schaffensprozesse; im Besonderen sei auf die kunstpsychologischen Aufsätze von Ernst Kris (2000 [1952], 1977) verwiesen. Eine konsistente psychoanalytische Theorie der ästhetischen Erfahrung liegt jedoch nur in Ansätzen (z. B. Leikert, 2012; Maclagan, 2001) vor; kulturpsychologische Aspekte werden darin nur implizit angesprochen. Gestaltpsychologische Überlegungen wurden insbesondere von Kurt Koffka (1972 [1940]), Ernst Gombrich (1982, 1986 [1960]) und Rudolf Arnheim (2010 [1966]; vgl. Allesch & Neumaiер, 2004) auf kunstpsychologische Fragen angewandt, in der Musikpsychologie von Ernst Kurth (1991 [1931]). Auch hier wird jedoch auf kulturelle Aspekte von Gestalterfahrungen nur vereinzelt Bezug genommen.

In den ab 1950 dominierenden kognitionspsychologischen Ansätzen blieben kulturpsychologische Überlegungen weitgehend außer Betracht. So beruht etwa die sogenannte Informationsästhetik auf einem von dem Mathematiker George D. Birkhoff entwickelten »ästhetischen Maß«, das den ästhetischen Eindruck einer wahrgenommenen Struktur quantitativ aus dem Verhältnis der in der Konfiguration enthaltenen Ordnungselemente und der Komplexität der betreffenden Struktur bestimmt (Birkhoff, 1968 [1929]). Ein weiteres einflussreiches Paradigma stellt die »new experimental aesthetics« Daniel Berlynes dar (Berlyne, 1960, 1974). Nach Berlyne lösen »kollative Reizeigenschaften« wie Komplexität, Neuheit, Ambiguität etc. zusammen mit dem Faktor Reizintensität und ökologischen Hinweisfunktionen einen Erregungszustand (*arousal*) aus, der zunächst zunehmend lustvoll, nach Überschreiten eines Maximums aber zunehmend negativ im Sinne von Unlust empfunden wird. Diese umgekehrt U-förmige Beziehung wurde in zahlreichen Experimenten bestätigt, doch stellt sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit einer Ästhetik, die den ästhetischen Erfahrungsgegenstand auf ein Bündel messbarer Variablen und das ästhetische Erleben auf *arousal* reduziert.

Die von Hans und Shulamith Kreitler (1972, 1976) entwickelte Theorie der »kognitiven Orientierung« geht davon aus, dass »das Kunsterlebnis durch Spannungen motiviert wird, die zwar vor seinem Eintreten existieren, aber von der Erzeugung neuer Spannungen durch das Kunstwerk aktiviert werden« (Kreitler & Kreitler, 1980, S. 31). Kognitive Ansätze wie dieser gingen davon aus, dass »Verhalten von dem Wissen und den Ansichten der Person, von den Beurteilungen und Bewertungen, den Ansichten über sich selbst, über andere und

über die Welt gesteuert wird« (ebd., S. 37), erklären also im Unterschied zu den neobehavioristischen »bottom-up«-Modellen ästhetische Erfahrungen nicht als Reaktionen auf Reize, sondern führen sie auf eine kognitiv (»top-down«) gesteuerte Orientierungsaktivität zurück. Sie trugen damit zwar der durch die »kognitive Wende« bewirkten Neuorientierung der Wahrnehmungpsychologie Rechnung, gingen aber nur unzureichend auf den kulturellen Kontext menschlicher Wahrnehmung ein. Besonders erfolgreich hat sich der kognitive Ansatz in der neueren Musikpsychologie durchgesetzt (vgl. Deutsch, 2013).

Erst in den 1980er Jahren wurden die kulturpsychologischen Defizite der aus der »kognitiven Wende« der 1950er Jahre entstandenen Informationsverarbeitungsmodelle auch von den Initiatoren dieses Paradigmenwechsels erkannt und eingestanden, etwa von Jerome Bruner (1990, 1997), der angesichts der weitgehenden Orientierung der kognitiven Psychologie an technischen Verarbeitungsmodellen an das ursprüngliche, gegen das behavioristische Reiz-Reaktions-Denken gerichtete Ziel der »kognitiven Wende« erinnerte, nämlich »Bedeutung bzw. Sinn zur zentralen Kategorie der Psychologie zu machen« (Bruner, 1997, S. 22). Bruner verwies in diesem Zusammenhang aber auch darauf, dass sich die Konstruktion von Sinn und Bedeutung durch ein menschliches Bewusstsein nicht in einem ahistorischen Systemzusammenhang vollzieht, sondern im Kontext einer historisch gewachsenen Kultur. Eine Psychologie, die »Sinn bzw. Bedeutung in ihren Mittelpunkt stellt«, müsse daher »unweigerlich zu einer *Kultur-Psychologie* [werden], die sich über die konventionellen Ziele der positivistischen Naturwissenschaft mit ihren Idealen des *Reduktionismus*, der *Kausalerklärung* und der *Vorhersage* hinauswagen muss« (ebd., S. 16).

Im Bereich der empirischen Ästhetik wurde dieses Desideratum allerdings kaum eingelöst. Neuere Modelle der ästhetischen Erfahrung (etwa Leder et al., 2004) beziehen zwar den Einfluss kultureller Kontextbedingungen, sozialer Interaktionen und gesellschaftlicher Konventionen mit ein, konzentrieren sich in den konkreten Forschungsdesigns aber weitgehend auf die einzelnen Phasen der kognitiven Verarbeitung beziehungsweise – dem aktuellen Trend in der Psychologie folgend – auf die damit verbundenen neurobiologischen Abläufe (z. B. Koelsch & Siebel, 2005).

Kulturpsychologische Sichtweisen

Unter den kulturpsychologischen Theorien, die eine unmittelbare Anwendungsmöglichkeit auf die psychologische Ästhetik ermöglichen, ist in erster Linie die

»Symbolische Handlungstheorie« von Ernst E. Boesch zu nennen. Nach Boesch (1975) ist die Allgegenwärtigkeit des Ästhetischen in allen Kulturen ein wichtiger Ausgangsbefund, des Weiteren, dass das Ästhetische offenbar nicht unter dem Zwang des Nützlichen und Funktionellen steht und dass es einerseits durch gewisse »Konstanten der Gefälligkeit« (ebd., S. 46), andererseits aber auch durch Bedeutungswandel in Abhängigkeit von der Entwicklung des kulturellen Kontexts bestimmt wird.

Ästhetische Emotion ist für Boesch (1975) »ein Wiedererkennen des Ich in einer symbolischen Formenwelt«; sie wird »dort empfunden, wo die Person als Individuum wie als Gruppenzugehörige Sollwerte des eigenen Handelns in der symbolischen Darstellung adäquat auszudrücken oder verinnerlicht nachzuvollziehen vermag« (S. 73). Diese »aneignende« Zuwendung zu Objekten bezeichnet Boesch als »Empathie« und stellt sie der »magischen« Einstellung gegenüber, in der der Mensch beunruhigende oder bedrohliche Aspekte der Wirklichkeit zu bannen sucht (Boesch, 1983, S. 25). Das Magische und das Schöne stellen also polar entgegengesetzte Formen des Bezugs zur Wirklichkeit und den Objekten des Handlungsfelds dar. Das ästhetische Objekt fungiert dabei als »Brückenobjekt« zwischen Ich und Nicht-Ich, es reduziert die Fremdheit der äußeren Wirklichkeit (Boesch, 1991, S. 217ff.). Boesch stützte dabei seine theoretischen Überlegungen konsequent auf anthropologische Befunde und kulturvergleichende Beobachtungen. Die Möglichkeit einer experimentellen Erforschung des Ästhetischen, wie sie sich vor allem in der Tradition Berlynes entwickelt hat, schloss er weitgehend aus: Die ästhetische Haltung als Versuch, im Wahrnehmen wie im Handeln Einklang mit der Wirklichkeit herzustellen, hängt zwar mit der Entwicklung individueller Symbolwelten zusammen, doch entwickeln sich diese im Kontext der Kultur, in die die Individuen eingebettet sind. Dies erfordert einen entwicklungs- und kulturspsychologischen Zugang anstelle der vom Experiment geforderten Isolation von Variablen und der Ausklammerung des lebensweltlichen Kontextes.

Auf der Grundlage seiner »psychologischen Morphologie« (s. dazu Fitzek, 2010; D. Salber, 2016) hat Wilhelm Salber (2002) den Entwurf einer *Psychästhetik* vorgelegt, die in besonderer Weise auf die ästhetischen Aspekte unseres alltäglichen Erfahrens und Handelns verweist. Darüber hinaus liegen von Salber und seinem Schüler_innenkreis bemerkenswerte Studien zu psychologisch-ästhetischen Anwendungsbereichen vor, etwa zur Filmwirkungsforschung (Blothner, 2003) oder zur Musiktherapie (Tüpker, 1988).

Eine bemerkenswerte Verbindung von semiotischen und kulturtheoretischen Überlegungen findet sich in Peter Faltins Schrift *Bedeutung ästhetischer Zeichen* (1985). Dem Ansatz Ecos (2002) folgend, geht Faltin davon aus, dass »Bedeu-

tung weder durch das Objekt noch durch das Subjekt gegeben ist, sondern durch die Kultur, in der beide verankert sind« (Faltin, 1985, S. 43). Ästhetische Erfahrung wurzelt nach Faltin tief in der Kulturevolution; sie ist »kein entbehrliches Anliegen einer kulturwilligen Elite«, sondern ein »Grundbedürfnis«, das sich weit in der Menschheitsgeschichte zurückverfolgen lässt (ebd., S. 39). Vor diesem Hintergrund ist auch das Ästhetische nicht als »Eigenschaft schöner Dinge« konzeptualisierbar, sondern muss als »eine Disposition, eine fundamentale Funktion des Menschen« verstanden werden (ebd., S. 38).

Literatur

- Allesch, C. G. (1987). *Geschichte der psychologischen Ästhetik*. Göttingen et al.: Hogrefe.
- Allesch, C. G. (2006). *Einführung in die psychologische Ästhetik*. Wien: Wiener Universitätsverlag.
- Allesch, C. G. & Neumaier, O. (Hrsg.). (2004). *Rudolf Arnheim oder Die Kunst der Wahrnehmung*. Wien: Wiener Universitätsverlag.
- Arnheim, R. (2001). *Anschauliches Denken*. Köln: DuMont.
- Arnheim, R. (2010). *Toward a psychology of art: Collected essays*. Berkeley, CA: University of California Press [Orig. 1966].
- Barck, K. (2000). Ästhetik/ästhetisch. In K. Barck, M. Fontius, D. Schlenstedt, B. Steinwachs & F. Wolfzettel (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe* (Band 1) (S. 308–400). Stuttgart et al.: Metzler.
- Baumgarten, A. (2007). *Ästhetik*. (Lateinisch-Deutsch. Übers., mit einer Einführung, Anm. und Registern, hrsg. v. D. Mirbach, 2 Bände.) Hamburg: Meiner [Orig. 1750–1758].
- Berlyne, D. E. (1960). *Conflict, arousal, and curiosity*. New York: McGraw-Hill.
- Berlyne, D. E. (1974). *Studies in the new experimental aesthetics*. Washington D.C.: Hemisphere.
- Birkhoff, G. D. (1968). Quelques éléments mathématiques de l'art. In G. D. Birkhoff, *Collected mathematical papers, vol. 3* (S. 288–306). New York: Dover Publ. [Orig. 1929].
- Blothner, D. (2003). *Das geheime Drehbuch des Lebens. Kino als Spiegel der menschlichen Seele*. Berghisch Gladbach: Lübbe.
- Boesch, E. E. (1975). *Zwischen Angst und Triumph. Über das Ich und seine Bestätigung*. Bern et al.: Huber.
- Boesch, E. E. (1983). *Das Magische und das Schöne*. Stuttgart: frommann-holzboog.
- Boesch, E. E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin et al.: Springer.
- Brentano, F. (1959). *Grundzüge der Ästhetik: aus dem Nachlass hrsg. v. F. Mayer-Hillebrand*. Bern: Francke.
- Bruner, J. S. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bruner, J. S. (1997). *Sinn, Kultur und Ich-Identität. Zur Kulturpsychologie des Sinns*. Heidelberg: Auer.
- Deutsch, D. (Hrsg.). (2013). *The psychology of music* (3. Aufl.). San Diego, CA: Academic Press.
- Eco, U. (2002). *Einführung in die Semiotik*. (9. Aufl.). München/Stuttgart: Fink/UTB.
- Faltin, P. (1985). *Bedeutung ästhetischer Zeichen. Musik und Sprache*. Aachen: Rader.
- Fechner, G. Th. (1978). *Vorschule der Ästhetik* (Nachdruck der 3. Aufl. 1925). Hildesheim: Olms [Orig. 1876].

- Fitzek, H. (2010). *Morphologische Psychologie*. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Qualitative Forschung in der Psychologie. Ein Handbuch* (S. 94–106). Wiesbaden: VS.
- Geiger, M. (1976). Zugänge zur Ästhetik. In ders., *Die Bedeutung der Kunst. Gesammelte, aus dem Nachlass ergänzte Schriften zur Ästhetik* (hrsg. v. K. Berger und W. Henckmann, S. 133–293). München: Fink [Orig. 1928].
- Gombrich, E. (1982). *Ornament und Kunst: Schmucktrieb und Ordnungssinn in der Psychologie des dekorativen Schaffens*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gombrich, E. (1986). *Kunst und Illusion. Zur Psychologie der bildlichen Darstellung*. Stuttgart: Belser [Orig. 1960].
- Koelsch, S. & Siebel, W.A. (2005). Towards a neural basis of music perception. *Trends in Cognitive Science*, 9(12), 578–584.
- Koffka, K. (1972). Problems in the psychology of art. In R. Bernheimer, R. Carpenter, K. Koffka & M. C. Nahm (Hrsg.), *Art: A Bryn Mawr symposium* (S. 179–273). New York: Oriole [Orig. 1940].
- Kreitler, H. & Kreitler, S. (1972). *Psychology of the arts*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kreitler, H. & Kreitler, S. (1976). *Cognitive orientation and behavior*. New York et al.: Springer.
- Kreitler, H. & Kreitler, S. (1980). *Psychologie der Kunst*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kris, E. (1977). *Die ästhetische Illusion – Phänomene der Kunst in der Sicht der Psychoanalyse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kris, E. (2000). *Psychoanalytic explorations in art*. New York: International University Press [Orig. 1952].
- Kurth, E. (1991). *Musikpsychologie*. Hildesheim: Olms [Orig. 1931].
- Leder, H., Belke, B., Oeberst, A. & Augustin, D. (2004). A model of aesthetic appreciation and aesthetic judgement. *British Journal of Psychology*, 95, 489–508.
- Leikert, S. (2012). *Schönheit und Konflikt. Umrisse einer allgemeinen psychoanalytischen Ästhetik*. Giessen: Psychosozial.
- MacLagan, D. (2001). *Psychological aesthetics. Painting, feeling, and making sense*. London: Kingsley.
- Salber, D. (2016). *Wirklichkeit im Wandel: Einführung in die Morphologische Psychologie*. Bonn: Bouvier.
- Salber, W. (2002). *Psychästhetik*. Köln: König.
- Tüpker, R. (1988). *Ich singe, was ich nicht sagen kann. Zu einer morphologischen Grundlegung der Musiktherapie*. Regensburg: Bosse.

Auslandserfahrung

Steffi Nothnagel

»Zum Lebendigen gehört unausweichlich das Fremde.«

Schütt, 2011, S. 12

Auch wenn das »Fremde« immer ebenso nah oder gar Teil von einem ist, so wird es immer wieder gern jenseits nationaler Grenzen gesucht und gefunden: im Ausland. Auslandserfahrung bezeichnet eine Erfahrung, welche auf einem »nicht zum eigenen Staate gehörigen Gebiet« beziehungsweise in einem fremden Land (Wahrig, 1991) erworben wird.¹ Das Wort Auslandserfahrung gewinnt im Verlauf des 20. Jahrhunderts an Bedeutung (vgl. DWDS, 2017) als alltagssprachlicher, aber auch als wissenschaftlicher Terminus, der einer zunehmenden Internationalisierung und Heterogenisierung der Gesellschaft sowie globalisierter Arbeits- und Lebenskontexte Rechnung trägt.² Auslandserfahrungen in diesem Sinne werden während eines zeitlich befristeten Aufenthalts im Ausland gemacht, welcher häufig in *institutionalisierte* Form während der Schul- und Ausbildungszeit, des Studiums, im Beruf, in Übergangsphasen zwischen oder nach (Aus-)Bildungszeiten oder gar im Rentenalter absolviert wird.³ Darunter werden gemeinhin nicht kürzere touristische Ausflüge oder migrationsbedingte Aufenthalte im Ausland gefasst. Das bedeutet einerseits, dass das Erwerben von Auslandserfahrung an das Erfüllen bestimmter Aufgaben und Zwecke über einen Zeitraum von etwa min-

-
- 1 Im Deutschen Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm (1991 [1854]) wird Ausland noch als »terrae exteriae«, »die Fremde« bezeichnet. Das Wort Ausland ist erst ab dem 18. Jahrhundert als geläufige Neubildung in Gebrauch, es wurde aus den Wörtern *Ausländer* (mhd. üzlender) und *ausländisch* (mhd. üzlendisch) rückgebildet, die bereits im 14. Jahrhundert verwendet wurden (vgl. Grimm & Grimm, 1991 [1854]; Kluge, 1905).
 - 2 »Auslandserfahrung zählt« (Extradienst, 09.04.2010, S. 56f), »Auslandserfahrung wird ein Muss« (VDI Nachrichten, 18.11.2016, S.31), »Karrieresprungbrett Auslandserfahrung« (Computerwoche, 19.03.2012) – so oder ähnlich lautet eine Vielzahl von Titeln in Zeitungen und Zeitschriften.
 - 3 Z.B.: Schüleraustausch, Freiwilligendienste, *Work and Travel*, Auslandsstudium oder Auslandsstudienaufenthalte, Auslandsentsendungen von Wirtschaftsunternehmen, Militärdienst und Entwicklungshilfe oder *Granny Au-pair* und Freiwilligendienste für Senior_innen.

destens acht Wochen bis hin zu mehreren Jahren geknüpft wird. Andererseits wird Auslandserfahrung vor allem Bildungsintänder_innen, die ihr »Heimatland« für eine bestimmte Zeit zu *Bildungs- oder Arbeitszwecken* verlassen, zugeschrieben, nicht jedoch Menschen, die aus ökonomischen oder humanitären Gründen in ein anderes Land migrieren. Mit dem Begriff Auslandserfahrung werden in der öffentlichen Debatte auch *Lernprozesse* im Sinne des Erwerbs spezifischen Wissens und Könnens assoziiert.

Empirische Untersuchungen zu Auslandserfahrungen lassen sich unterschiedlichen Disziplinen zuordnen, unter anderem der Psychologie (z.B. Sozialpsychologie, Psychologie interkulturellen Handelns), den Wirtschaftswissenschaften (v.a. *Human Resource Management*), der Sprachwissenschaft (insb. Anglistik/Amerikanistik, Romanistik), der Soziologie (u.a. Hochschulforschung), der Pädagogik, der Sozial- und Bildungsgeografie sowie den Forschungsbereichen der Austauschforschung und der Interkulturellen Kommunikation. Es werden sowohl die Strukturen und Bedingungen für »erfolgreiche« Auslandsaufenthalte ausgelotet, als auch nach der Bedeutung der Auslandserfahrung für und nach den Wirkungen auf die betroffenen Personen (z.B. Schüler_innen, Studierende, *Expatriates*, Soldat_innen, Entwicklungshelfer_innen) und deren Angehörige (z.B. *Third-Culture-Kids*) gefragt.

Eine Zusammenfassung der Forschungsthemen und -ergebnisse ist hier nicht möglich, allerdings lässt sich Folgendes feststellen: Erstens spiegelt sich in der empirischen Forschung, die unter dem Stichwort »Auslandsaufenthalte/-erfahrung« firmiert, in zweifacher Weise eine *normative Schlagseite* wider: Sie hat erstens primär »Westeuropäer_innen« und »Nordamerikaner_innen« im Blick und untersucht überwiegend positiv konnotierte Lernresultate (z.B. den Erwerb interkultureller Kompetenz). Zweitens lässt sich »Auslandserfahrung« nicht als ein etablierter kultur- oder sozialwissenschaftlicher Fachterminus bezeichnen. Dennoch knüpft er – wie zu sehen sein wird – unmittelbar an zentrale kultur- und sozialtheoretische Begriffe wie Differenz und Fremdheit, Kultur und Identität sowie Lernen an und ist im Verlauf des 20. Jahrhunderts in der Alltags- und Wissenschaftssprache »heimisch« geworden.

Auslandserfahrung aus kulturpsychologischer Perspektive

Ausland als Gegenhorizont zu Inland lässt sich zwar in territorialer Hinsicht und aus einer ethischen Perspektive im konkreten Fall leicht bestimmen, für eine kulturpsychologische Betrachtung, die vor allem Prozesse der Sinn- und Bedeu-

tungszuschreibungen von Menschen zum Gegenstand hat (Straub & Chakkarath, 2010),⁴ sind jedoch neben den kollektiv geteilten auch die individuellen Konnotationen der »erfahrenen« Personen selbst zu berücksichtigen. Mit der eingangs zitierten Bestimmung von Ausland wird deutlich, dass mit Ausland ein relationales Verhältnis bezeichnet wird, da stets standort- und perspektivengebunden entschieden wird, was als Ausland zu gelten hat. Die Begriffe des »Heims« (*sensu* Boesch, 1998), der »Heimat« beziehungsweise des »Heimatlandes« können ebenfalls als Gegenhorizonte zu Ausland gelten. Das Wort Ausland weist somit – wie auch im Sinne der oben zitierten Wortbestimmungen – (nach wie vor) eine große semantische Nähe zur »Fremde« und damit auch zu »Ferne«, »Exklusion« und »Entzogenheit« auf. Das Ausland ist folglich ein Ort, der für *Differenz- und Fremderfahrungen* prädestiniert ist und den sich Menschen – zumindest partiell – aneignen oder von dem sie sich abgrenzen können.

Im Folgenden möchte ich unter Rekurs auf meine eigene empirische Forschung (Nothnagel, 2005, 2015, 2018) auf zwei ausgewählte Aspekte der Erforschung von Auslandserfahrung eingehen: die Bedeutung der Handlungsgründe (1) sowie den »Umgang« mit kultureller Differenz (2). Wenn man verstehen möchte, was Menschen im Ausland umtreibt, was sie erleben und welche Erfahrungen sie dort »machen«, ist es aus handlungstheoretischer Perspektive geboten, sich zunächst mit möglichen Gründen für einen Auslandsaufenthalt zu befassen. An einen solchen werden stets Erwartungen (auch in Form von inneren Bildern), Hoffnungen, Wünsche sowie Befürchtungen geknüpft oder er ist gar mit Fernweh oder Sehnsucht (Boesch, 1998) verbunden. Solche Antizipationen im Hinblick auf das jeweilige Land, die dort lebenden Menschen oder spezifische soziale Praktiken sind bereits von Vermutungen über etwaige Differenzen getragen. Abenteuerlust, prospektive Annahmen über Selbstverwirklichung oder Selbstoptimierung lassen sich nur unter der Prämisse verstehen, dass das, was man im Ausland vorfinden beziehungsweise was einem dort widerfahren wird, nicht nur anders ist oder fremd sein könnte, sondern sich dadurch auch neue Möglichkeitsräume für ein Subjekt eröffnen, die über dessen bisherige Lebenswelt sowie dessen gegenwärtiges Selbst- und Weltverständnis hinausweisen, die mithin beflügeln und bezaubern oder versichern und bedrohlich sein können. Die daraus gegebenenfalls entstehende Ambivalenz besitzt selbst wiederum eine gewisse Strahlkraft.

In meinen empirischen Untersuchungen zu Auslandsaufenthalten von jungen Erwachsenen mittels narrativ-biografischer Interviews (Nothnagel, 2005,

4 Siehe zu den handlungs- und kulturtheoretischen Grundlagen unter anderem Straub (1999, 2007).

S. 127ff.; 2015, S. 255f.) zeigte sich, dass die Rekonstruktion von subjektiven Gründen für Auslandsaufenthalte schwierig ist. Vielfach benannte Gründe wie der Erwerb und die Verbesserung von Fremdsprachenkenntnissen, das Kennenlernen des Gastlandes und dessen Bewohner_innen sind sehr stark konventionaliert. Weitere von den Befragten genannte Gründe und von mir rekonstruierte Hintergründe stehen im Zusammenhang mit der Suche nach dem authentischen Anderen, nach einem authentischen Selbst sowie nach Selbstransformation. So mit speisen sich der Reiz des Auslandsaufenthaltes und die Erwartungen an ihn einerseits bereits aus der Konstruktion kultureller Unterschiede, andererseits gerät die Artikulation antizipierter Differenz (oder gar Fremdheit) sowie der damit implizit erhofften neuen Möglichkeitsräume notwendigerweise an ihre Grenzen, da »konkrete« Unterschiede sowie vor allem deren Bedeutung für das individuelle Erleben zu diesem Zeitpunkt (*ex ante*) noch unbekannt sind.

Die im Ausland selbst verfolgten Handlungsziele können im Widerspruch zu den Handlungsgründen stehen, insbesondere stehen sie jedoch in einem engen Zusammenhang mit dem individuellen Umgang mit kultureller Differenz und Fremdheit (vgl. Nothnagel, 2015, S. 142ff., 250ff.). Aus einer handlungs- und kulturtheoretischen Perspektive eignen sich zur Rekonstruktion kultureller Differenzerfahrung vor allem autobiografische Erzählungen. Der Umgang mit beziehungsweise die sprachliche Bearbeitung von kultureller Differenz in solchen Narrationen zeichnet sich durch *Vergleiche und Generalisierungen* aus (ebd., S. 102ff.). Relational hermeneutische Analysen (Straub, 1999; Weidemann, 2011) ebendieser generalisierenden Vergleiche geben Einblick in die Komplexität der Bedeutung sowie der konkreten narrativen Bearbeitung kultureller Differenz(erfahrung). Das Ausweisen von Vergleichsgrößen und -merkmalen sowie der Vergleichsrichtung, des Erfahrungsbezugs sowie weiterer Kontextbezüge (z. B. Evaluationen) durch die/den Interpretin/en ermöglicht eine detaillierte Offenlegung von Kulturalisierungen und gibt unter anderem auch Hinweise auf die Herkunft relevant gesetzter Wissensbestände, auf konkrete Erlebnis- und Erfahrungskontexte sowie auf die jeweils spezifische(n) Funktion(en) einer Kulturalisierung für den/die Erzählende/n (Nothnagel, 2015, S. 117ff.). Die auf diesem Wege rekonstruierbaren *erfahrungs- und wissensbasierten (De-)Konstruktionsleistungen (Kulturalisierungen⁵)*, und damit einhergehend die Entwicklung von Binnendiffenzierungen, Typen (z. B. von sozialen Gruppen oder Praxen) oder

-
- 5 Den Begriff der Kulturalisierung verwende ich zur *neutralen* Bezeichnung von narrativ, deskriptiv und/oder argumentativ verfassten Konstruktionen kultureller Differenz in autobiografischen Erzählungen.

alltagstheoretischen Fragmenten seitens der Erzählenden, lassen schließlich auch Rückschlüsse auf etwaiges interkulturelles Lernen zu (ebd., S. 217ff.). Ebenso lässt sich das Erleben und der Umgang mit *Kulturalisierungen durch Dritte* (z.B. in Form von Diskriminierung), die als eine weitere Spielart des Umgangs mit kultureller Differenz gelten können, rekonstruieren (ebd., S. 123). Es zeigt sich auch, dass Differenzlinien nicht nur mittels nationalstaatlicher Zuschreibungen gezogen werden, sondern im Zuge des Deutens von Erlebnissen und Erfahrungen im Ausland auch familiäre, regionale, intergenerationale, geschlechtsspezifische sowie institutionelle Differenzen relevant gesetzt werden, womit sich die Vielschichtigkeit und Komplexität der – mithin multiplen – kulturellen Selbst- und Fremdverortungen offenbart (ebd., S. 246ff.).

Auslandsaufenthalte bieten stets eine Vielzahl an Erfahrungsmöglichkeiten, die das eigene *Handlungspotential (sensu* Boesch, 1991) erweitern, bestätigen, aber auch einschränken können. Im Zusammenhang mit der Frage, wie sich Handlungspotential über die bloße Aneignung von Kompetenzen und Wissen hinaus im Sinne einer »Transformation von Welt- und Selbstverhältnissen« (Koller, 2012, S. 157) im Kontext von Differenz- und Fremderfahrungen verändert, ist jedoch längst noch nicht alles gesagt. Der Beitrag, den eine integrative/interdisziplinäre kulturpsychologische Forschung leisten kann, besteht darin, dass sie die Historizität und Relationalität von Phänomenen sowie die thematische, theoretische und empirische Vielfalt von Perspektiven in der Diskussion um Auslandserfahrung ernst nimmt. Eine so verstandene Forschung ist auch in der Lage auszuweisen, dass Auslandserfahrung nicht *per se* – in einem humanistischen Sinne – als »gut« klassifiziert werden kann. Man denke etwa an Menschen, die erst im Ausland ihre »nationale Identität« sowie daran geknüpfte Traditionen und Werte zu überhöhen beginnen. Darüber hinaus würde auch deutlich, dass Auslandserfahrung nicht nur eindimensional aus einer spezifischen »westlichen« Perspektive gedacht werden darf – schließlich »machen« auch Menschen, die zum Beispiel aus ökonomischen Gründen nach Deutschland migrieren, Auslandserfahrung.

Literatur

- Boesch, E.E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin et al.: Springer.
Boesch, E.E. (1998). *Sehnsucht. Von der Suche nach Glück und Sinn*. Bern et al.: Huber.
DWDS – Deutsches Wörterbuch der deutschen Sprache (2017). Sichtwort »Auslandserfahrung«.
<https://www.dwds.de/wb/Auslandserfahrung> (15.8.2017).

- Grimm, J. & Grimm, W. (1991). *Deutsches Wörterbuch (Band 1)*. Gütersloh: Bertelsmann [Orig. 1854].
- Kluge, F. (1905). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Straßburg: Tübner.
- Koller, H.-C. (2012). Fremdheitserfahrungen als Herausforderungen transformatorischer Bildungsprozesse. In S. Bartmann & O. Immel (Hrsg.), *Das Vertraute und das Fremde. Differenz erfahrung und Fremdverständnis im Interculturalitätsdiskurs* (S. 157–175). Bielefeld: transcript.
- Nothnagel, S. (2005). *Spuren eines Auslandsaufenthaltes im Leben und in Lebensentwürfen junger Erwachsener: eine qualitative Untersuchung von Erzählungen über Au-pair Auslandsaufenthalte*. Technische Universität Chemnitz: Magisterarbeit. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:ch1-200801262> (18.6.2018).
- Nothnagel, S. (2015). »da hab ich wirklich drüber nachgedacht ...« Die Erforschung interkulturellen Lernens anhand der Rekonstruktion kultureller Differenzerfahrungen. Eine narrativ-biografische Längsschnittstudie mit jungen Erwachsenen im Rahmen ihres Auslandsstudiums in Frankreich. Technische Universität Chemnitz: Dissertationsschrift. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:ch1-qucosa-173426> (18.6.2018).
- Nothnagel, S. (2018). *Interkulturelles Lernen. Die Rekonstruktion kultureller Differenzerfahrung auf Basis einer narrativ-biografischen Längsschnittstudie*. Bochum: Westdeutscher Universitätsverlag.
- Schütt, J. (2011). *Max Frisch. Biografie eines Aufstiegs. 1911–1954*. Berlin: Suhrkamp.
- Straub, J. (1999). *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin et al.: deGruyter.
- Straub, J. (2007). Kultur. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder* (S. 7–24). Stuttgart et al.: Metzler.
- Straub, J. & Chakkarakath, P. (2010). Kulturpsychologie. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 195–205). Wiesbaden: VS.
- Wahrig, G. (1991). *Deutsches Wörterbuch. Mit einem Lexikon der deutschen Sprachlehre*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Weidemann, A. (2011). *Die Erforschung und Lehre interkultureller Kommunikation und Kompetenz*. Technische Universität Chemnitz: Dissertationsschrift. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:ch1-qucosa-77481> (18.6.2018).

Beratung

Jana Grothe & Mareike Martini

Beratung als »Form der helfenden sozialen Interaktion« (Grothe & Fischer, 2007, S. 808) kann zwischen zwei und mehreren Kommunikationspartner_innen stattfinden oder mit sich selbst in Eigenreflexion geschehen. Als »Querschnittsmethode« (Nestmann & Sickendiek, 2015, S. 153) findet Beratung in »professionellen, semiprofessionellen und nicht professionellen« Praxisfeldern Anwendung (vgl. Grothe & Fischer, 2007, S. 808). Über verschiedene Disziplinen hinweg wird Beratung theoretisch vermittelt, praktisch umgesetzt und empirisch erforscht. Als Beispiele gelten die Psychologie, Pädagogik, Sozialarbeit und Soziopaläagogik, Soziologie, Philosophie und Theologie, Wirtschaftswissenschaften, Gesundheitswissenschaften, Medizin und Rechtswissenschaften.

Beratung wird als »kleine Therapie« für »milderschwere Fälle« verstanden (Nestmann, 1982, S. 41) und hat die kognitive, emotionale, praktische Problemlösung und Problembewältigung zum Ziel (vgl. Galuske, 2013, S. 172). Eine idealtypische Trennung von Beratung und Therapie lässt sich jedoch in der Praxis kaum durchhalten. »Was als ›normale‹ B. [Beratung] beginnt, führt oftmals an tiefergehende Lebensprobleme heran« (Kreft & Mielenz, 2013, S. 163). Beratung findet präventiv, akut problembewältigend und rehabilitativ statt (vgl. Nestmann & Sickendiek, 2015, S. 153) und bedarf auf Berater_innenseite gewisser Grundsätze: So stellen Vertraulichkeit, die Klärung der Freiwilligkeit, Ergebnisoffenheit, Neutralität, Echtheit, Ressourcenorientierung, das Fördern von Eigenverantwortung, eine hohe Reflexionsfähigkeit, Akzeptanz der Klientel und ein einfühlendes Verstehen entscheidende Charakteristiken einer professionellen Berater_innenidentität dar.

Beratung findet dabei innerhalb einer breiten Beratungslandschaft statt: Die zuvor genannte (1) (Psycho-)Therapie wird insbesondere bei psychischen Erkrankungen in Anspruch genommen. Das darüber hinaus häufig für Beratung synonym verwendete (2) Coaching hat seinen Ursprung im Profit-Bereich und steht in einem engen Zusammenhang mit Veränderungsprozessen und Persönlichkeitsentwicklung. Vordergründig werden die Ziele verfolgt, Ressourcen und Perspektiven

zu entwickeln, Entscheidungsfindungen und die Lösung von Problemen herbeizuführen. Die im Sozial- und Gesundheitswesen etablierte (3) Supervision weist zum Coaching zahlreiche Ähnlichkeiten auf. Sie wird nicht selten als spezielle Form des Coachings beziehungsweise Coaching im sozialen Managementbereich verstanden. Auch werden Beratung, Coaching und (4) Training nicht selten bedeutungsgleich verwendet. Training jedoch dient dem gezielten Aus- und Aufbau von konkreten Verhaltensweisen und kann damit als Maßnahme Teil von Coaching sein. (5) Mediation als Beratung mindestens zweier Konfliktparteien findet im Beisein einer/eines allparteilichen Dritten statt und bedient sich zahlreicher Beratungstechniken. Demgegenüber stehen (6) die Fachberatungen, in denen es im Vergleich zu den vorgenannten Beratungsangeboten insbesondere um die Weitergabe von Wissensbeständen geht. Ein Beispiel dafür ist die Beratung zur Unternehmensentwicklung, die bestenfalls ganzheitlich Strukturen, Prozesse und den Menschen in den Fokus von Veränderungsprozessen rückt (vgl. Grothe, 2017a, S. 1f.; vgl. Grothe, 2017b, S. 161f.). Nicht zuletzt gewinnt die (7) Mentoringberatung in Unternehmen und der Hochschullandschaft an Bedeutung. Sie ist durch ein klares Beziehungsgefälle zwischen erfahrenen Expert_innen und »jüngeren Schützlingen« gekennzeichnet und verfolgt das Ziel, letzteren zu helfen, besser in konkrete Arbeits- und Lebenskontexte hineinzuwachsen.

In den zuvor genannten Beratungsangeboten bedienen sich die Berater_innen mehr oder weniger eklektizistisch verschiedener Beratungsansätze und Methoden, insbesondere aus der Psychologie und den Sozial- und Erziehungswissenschaften. Dies kann einerseits bewusst und reflektiert vor dem Hintergrund eines bestehenden Methodeninventars erfolgen oder andererseits auf impliziten Wissensbeständen beruhen.

Die Beratung zwischen zwei und mehreren Kommunikationspartner_innen ist im Allgemeinen durch eine spezifische Form der Rollenverteilung gekennzeichnet. Während die eine Partei Veränderungsprozesse anstößt, zieht die andere Partei den Nutzen aus der Interaktion. Dabei bleiben in professionellen Beratungskontexten die Rollen meist bestehen, während in einer nicht professionellen oder semiprofessionellen Beratung die Rollen durchaus wechseln können.

Kulturelle Perspektiven für die Beratungspraxis

Die Zielgruppe von Beratung ist keine spezifische, sondern kann sich je nach Beratungsthema auf Kinder, Jugendliche, Erwachsene und ältere Menschen beziehen. Ob Frauen, Männer oder intersexuelle Individuen, ob Menschen mit

Migrationshintergrund, Behinderung, sexuell verschiedener Orientierung oder unterschiedlichem Bildungsstand beziehungsweise sozialem Status – die professionelle Beratung erfordert eine Haltung, die die ganz spezifische Einzigartigkeit der Klient_innen mit ihren individuellen kulturellen Kontexten¹ in den Fokus rückt. Der Umgang mit Vielfalt und Diversität und der dabei notwendige »Blick für die Einzigartigkeit« jedes Individuums wird damit »zur grundlegenden Prämisse einer professionellen [...] Beratungspraxis« (Grothe, 2008, S. 228). Denn diese an sich kulturelle Beratungssituation setzt voraus, dass Berater_innen für Andersartigkeit sowie Unterschiede in Wahrnehmungs-, Denk- und Interpretationsmustern sensibilisiert sind und ihre eigenen Vorlieben, Werturteile, Ängste, Verletzungen, »blinde Flecken«, Abwehrmechanismen und Vermeidungstendenzen so gut wie möglich kennen, um sie nicht unbewusst zu den Themen der Klient_innen werden zu lassen (vgl. Miethe, 2011, S. 53). Beispielhaft lassen sich die Herausforderungen und Chancen des Beratungsallegs an einer Mentoringberatung mit geflüchteten Menschen zeigen.

Fallbeispiel Hakim Mohammed: Mentoringberatung mit geflüchteten Menschen

Die private Hochschule, von der dieses Fallbeispiel stammt, wurde vor Kurzem durch das Förderprogramm »Angekommen, integriert, qualifiziert!« durch den Stifterverband ausgezeichnet. Das Programm hilft Hochschulen dabei, Flüchtlinge und Menschen mit Migrationshintergrund zur Aufnahme und zum erfolgreichen Abschluss eines Studiums zu motivieren. In den vergangenen drei Semestern konnten mittels eines speziellen Aufnahmeverfahrens 20 Flüchtlinge aus Afghanistan, dem Iran, Eritrea und Syrien das Studium in den Bachelorstudiengängen IT Management und Management in International Business sowie im Masterstudiengang Business Management aufnehmen. Nur vier Studierende haben bislang ihr Studium abgebrochen. Die anderen 16 Student_innen sind mittlerweile mit einem Paten aus der Wirtschaft vernetzt, studieren zielstrebig und sind gut in ihre jeweiligen Studiengruppen integriert. Darüber hinaus

1 Kultur wird hier als ein Spezifikum des Menschen verstanden, welches er als Individuum vor dem Hintergrund seiner Aktivitäten und im Rahmen seiner individuellen kulturellen Kontexte selbst produziert. Kultur wird damit zum Alleinstellungsmerkmal jedes Menschen, verändert sich dynamisch und ist sowohl Voraussetzung als auch Folge von Handlungen (vgl. Eckensberger & Plath, 2006, S. 70f.).

kooperiert diese Hochschule mit dem Institut für Deutsche Sprache (IDS) in Mannheim und unterstützt zusammen mit dem vom DAAD finanzierten *Welcome*-Team der Hochschule den Ausbildungsprozess der Flüchtlinge mit dem Angebot von intensivem Mentoring, fachbezogenem Deutschunterricht sowie Hilfestellungen bei verwaltungsbezogenen Angelegenheiten.

Die persönliche Betreuung und Beratung von Geflüchteten stellt jedoch eine Herausforderung dar. Die Erfahrungen von Flüchtlingen sind geprägt von Traumata, starken persönlichen Belastungen sowie bürokratischen und finanziellen Hürden, die den Neustart erschweren. Diese Umstände bedeuten für die Berater_innen ein ständiges Suchen nach nachhaltigen ressourcenorientierten Lösungen gemeinsam mit den Betroffenen, ein komplexes Erwartungsmanagement (vgl. Martini, 2008), das heißt den permanenten Abgleich und die Korrektur von wechselseitigen Erwartungen. Im Rahmen der Mentoringberatung müssen Zuversicht und Vertrauen in die Zukunft seitens der Klientel entwickelt werden. Wie fragil und stabil zugleich eine aufgebaute Beratungsbeziehung und die entwickelten Beratungsergebnisse sein können, zeigt der Fall des jungen Syrers Hakim Mohammed, der Ende 2015 nach Deutschland kam und sich über einhalb Jahre in einer Mentoringberatung befand. Er hatte in seiner Heimat bereits ein naturwissenschaftliches Studium abgeschlossen. Von seinen Geschwistern war die Hälfte in Syrien bei den Eltern geblieben, die andere Hälfte lebte quer über Europa verteilt. Im März 2016 wurde er an der Hochschule zugelassen. Seit Studienbeginn im WS 2016/2017 arbeitete er als Werkstudent bei einem mittelständischen Kleinunternehmen, welches auch seine Studiengebühren übernahm. In der durch ihn formulierten Beschreibung seines Arbeitsalltags wurde immer wieder deutlich, wie gut integriert und familiär aufgehoben er sich fühlte. Doch dann kam die Krise: Sein in Syrien verbliebener Bruder wurde vermisst gemeldet. Schließlich kam die Nachricht, dass er ermordet wurde. Sein Bruder hinterließ eine junge vierköpfige Familie. Die Folge war, dass Hakim Mohammed sich zurückzog, sein Studium vernachlässigte und den Plan fasste, ohne Papiere nach Syrien zurückzukehren, um in der Nähe seiner Familie zu sein. Da Herr Mohammed und seine Geschwister in Syrien politisch verfolgt wurden, hätte er sich möglicherweise in Gefahr gebracht. Diese Situation erforderte nicht nur empathisches Verstehen der Bedürfnisse und Anliegen des Klienten, sondern auch ein überdurchschnittliches persönliches Engagement seitens der Beraterin, um Herrn Mohammed zu stabilisieren. Das Eingehen auf die verschiedenen Gefühle, dem Aufzeigen von Verständnis für das Denken und Handeln in seiner neu entstandenen Situation sowie das gemeinsame Abwägen von verschiedenen Wegen und Perspektiven waren hier entscheidende Faktoren der Beratungsarbeit.

Eine ausschlaggebende Rolle für den Entscheidungsprozess des Flüchtlings spielte schließlich die Information, dass Herr Mohammed in jedem Falle mit Unterstützung seitens der Beraterin rechnen konnte. So wurde er offen für weitere bislang nicht bedachte Perspektiven. Die ausgeprägte Aufgeschlossenheit des Klienten für die deutsche Sprache und Kultur, seine hohe Lernmotivation und seine Bereitschaft zur Selbstreflexion waren zudem wichtige Faktoren für den Erfolg der Beratung. Gleichzeitig wurden in die individuelle Lösungsfindung für Herrn Mohammed sein Förderer, sein Arbeitgeber sowie das Präsidium der Hochschule eingebunden. Herr Mohammed entschied sich zu bleiben. Mittlerweile studiert er in einem biografisch besser passenden Masterstudiengang, hat eine anspruchsvolle Halbtagsstelle im oben genannten Unternehmen und wird bald heiraten.

Die zuvor beschriebenen Erfahrungen zeigen deutlich, dass eine erfolgreiche Mentoringberatung hohen persönlichen Einsatz von Klient_innen und Berater_innen und die Übernahme von Verantwortung für das Wohlergehen der Klient_innen auch jenseits von konkret formulierten Aufträgen beinhaltet. Die intensive Einzelfallbetreuung in der familiären Atmosphäre der Hochschule, ein sensibler Vertrauensaufbau, das Nutzen von bestehenden Netzwerken und der Aufbau neuer Kooperationen zugunsten der Geflüchteten zeichnen diese Beratung aus. Als Schlüssel für den so wichtigen Vertrauensaufbau haben sich vor allem Empathie und Engagement erwiesen (vgl. auch Grothe, 2008, S. 119ff., 150ff.): das Mitfühlen »von Mensch zu Mensch« und das Sich-stark-Machen für den jeweiligen »Schützling«. Gerade wenn dieser angesichts der Situation im eigenen Land fast von Ohnmacht ergriffen wird, ist es entscheidend, den Blick nach vorn zu schärfen und gemeinsam Perspektiven zu erarbeiten, die auch ohne eine Rückkehr ins Heimatland der zurückgebliebenen Familie eine Unterstützung ermöglichen und der begonnenen Integration förderlich sind. Das emotionale Berührtsein in diesen Beratungssituationen auszubalancieren, ist dabei die Herausforderung für die professionelle Praxis. So darf beispielsweise die dringend notwendige Empathie nicht dazu führen, dass Berater_innen emotional zu stark involviert sind und letztendlich deren Handlungspraxis in eine »professionelle Unprofessionalität« mündet (Grothe, 2008, S. 184). Denn in der Beratung gerät der/die Professionelle nicht selten in eine überfürsorglich elternhafte Rolle, die es kritisch zu reflektieren gilt. Professionalität in der Beratung erfordert deshalb ein breites Kompetenzgefüge (fachliche, methodische, soziale und persönlichkeitsbezogene Kompetenzen, wie emotionale Intelligenz) und einen systemisch aufgebauten Methodenkoffer. Nur dann ist es möglich, den unterschiedlichen Kontexten und Settings und den damit verbundenen Bedarfen situativ gerecht zu werden. Gleichzeitig wird die Beratung bestenfalls von einem persönlichen selbst-

reflexiven Lernprozess seitens der Berater_innen begleitet. Denn dann gelingt den Berater_innen auch in Situationen, in denen kein Rückgriff auf Expertenaustausch möglich scheint, eine selbstreflexive Auseinandersetzung mit dem eigenen Beratungskonzept: »eine Beratung mit sich selbst«.

Literatur

- Eckensberger, L.H. & Plath, I. (2006). Beratung und Kultur. In C. Steinebach (Hrsg.), *Handbuch psychologische Beratung* (S. 70–95). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Galuske, M. (2013). Sozialpädagogische Beratung. In ders. (Hrsg.), *Methoden der Sozialen Arbeit. Eine Einführung* (S. 172–179). Weinheim: Juventa.
- Grothe, J. (2008). *Psychosoziale Beratung und kulturelle Differenz. Eine qualitative Studie zur Kommunikation zwischen einheimischen Beratern und Migranten aus der ehemaligen Sowjetunion*. Hamburg: Dr. Kovač.
- Grothe, J. (2017a). Sozialmanagement braucht Interdisziplinarität. *SOZIALwirtschaft aktuell. Infodienst für das Management in der Sozialwirtschaft*, 24, 1–3.
- Grothe, J. (2017b). Sozialmanagement für Kindertageseinrichtungen. *KiTA aktuell MO*, 7/8, 161–163.
- Grothe, J. & Fischer, C. (2007). Interkulturelle Beratung. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder* (S. 808–815). Stuttgart et al.: Metzler.
- Kreft, D. & Mielenz, I. (2013). Beratung. In dies. (Hrsg.), *Wörterbuch Soziale Arbeit. Aufgaben, Praxisfelder, Begriffe und Methoden der Sozialarbeit und Sozialpädagogik* (S. 162–165). Weinheim: Beltz.
- Martini, M. (2008). *Deutsch-kubanische Arbeitsbesprechungen. Eine gesprächsanalytische Studie zu gedolmetschter Kommunikation in internationalen Hochschulkooperationen*. Tübingen: Stauffenburg.
- Miethe, I. (2011). *Biografiearbeit. Lehr- und Handbuch für Studium und Praxis*. Weinheim: Juventa.
- Nestmann, F. (1982). Beratung und Beraterqualifikation. In S. Müller (Hrsg.), *Handlungskompetenz in der Sozialarbeit, Sozialpädagogik. Band 1: Interventionsmuster und Praxisanalysen* (S. 33–64). Bielefeld: AJZ.
- Nestmann, F. & Sickendiek, U. (2015). Beratung. In H.-U. Otto & H. Thiersch (Hrsg.), *Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik* (S. 153–163). München: Reinhardt.

Bewusstsein

Hans-Dieter König & Michael Lacher

Der Umstand, dass das lateinische Wort »conscientia« sowohl »Bewusstsein« als auch »Gewissen« bedeutet, offenbart, dass der in der Antike entstandene Begriff des Bewusstseins zwei Bedeutungen enthält. Während sich die Doppeldeutigkeit des lateinischen Begriffs in der Scholastik dahingehend verengt, dass »conscientia« mit dem »Gewissen« identifiziert wird, entwickelt René Descartes (1960 [1637]) den modernen Begriff des Bewusstseins. Die Konstruktion, das menschliche Sein mit dem »Cogito« zu identifizieren, spiegelt wider, wie Descartes die »conscientia« vom Begriff des Gewissens befreit und damit das Bewusstsein zum anthropologischen Grundbegriff erklärt. Allerdings ist dieses anthropologische Konzept damit verbunden, dass er das denkende Ich als eine »res cogitans« begreift, die dem als »res extensa« vorgestellten Körper strikt entgegengesetzt sei. Damit stellt das Bewusstsein für ihn eine denkende Substanz dar, die von der Materie als einer ihm wesensfremden Substanz völlig unabhängig ist. Es bedarf schon des »Concursus Dei« und damit der Hilfe Gottes, damit Geist und Körper nicht in feindlicher Weise aufeinanderprallen, sondern sich harmonisch miteinander austauschen.

Immanuel Kant (1998 [1781]) differenziert das anthropologische Verständnis des Bewusstseins durch die Unterscheidung zwischen dem empirischen und dem transzendentalen Bewusstsein. Mit dem empirischen Bewusstsein ist das Wissen von unterschiedlichen und wechselnden Vorstellungen gemeint, welche sich die Subjekte von der Welt und von sich selbst machen. Mit dem transzendentalen Bewusstsein ist dagegen die Struktur des Bewusstseins gemeint, das aller besonderen Erfahrung vorausgeht. Das Subjekt kann sich seiner selbst und der Objekte nur bewusst werden, weil dieser Prozess in einem »Ich denke« wurzelt. Dieses transzendentale Bewusstsein vermag die unterschiedlichsten empirischen Bewusstseinsformen in einem einheitsstiftenden Selbstbewusstsein miteinander zu verbinden und zu synthetisieren. Damit lässt sich mit Kant zeigen, dass das Bewusstsein die innere und äußere Wirklichkeit nicht widerspiegelt, sondern sie den Strukturen des Geistes entsprechend konstruiert.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1986 [1808–1811]) verankert das Bewusstsein in der Geschichte. »Das Bewusstsein überhaupt«, schreibt Hegel, »ist die Beziehung des Ich auf einen Gegenstand, es sei ein innerer oder äußerer« (S. 204). Aber dieses empirisch fassbare Bewusstsein ist für Hegel nur der Ausgangspunkt für eine Phänomenologie des Geistes, die nachzeichnet, wie sich das Bewusstsein in das Selbstbewusstsein verwandelt, wie der subjektive Geist sich in der Welt objektiviert (Recht, Moralität, Sittlichkeit und Staat) und in den absoluten Geist (Kunst, Religion und Philosophie) transformiert. Hegel historisiert nicht nur das Bewusstsein. Wenn er meint, dass sich die Vernunft in der Geschichte so durchsetze, dass er in Napoleon »den Weltgeist zu Pferde« habe sehen können, dann hebt Hegel darauf ab, dass das Bewusstsein durch seine Gedanken die Wirklichkeit verändert.

Karl Marx und Friedrich Engels (1969 [1845–1846]) wollen Hegels geschichtsphilosophisches Verständnis des Bewusstseins dagegen auf der Grundlage des von ihnen konstruierten historischen Materialismus vom Kopf auf die Füße stellen: »Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess. [...] Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologien und ihnen entsprechenden Bewusstseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. [...] Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein« (S. 26f.). Marx setzt sich mit jener Form des Bewusstseins auseinander, das als Ausdruck eines sich in der Gesellschaft durchsetzenden »falschen Bewusstseins« und damit als Manifestation einer Ideologie zu begreifen ist, mit deren Hilfe die herrschende Klasse die bestehenden Machtverhältnisse gesamtgesellschaftlich rechtfertigt. Wie Hegel betrachtet jedoch auch Marx das von ihm beschriebene Verhältnis von Sein und Bewusstsein dialektisch. Denn die Möglichkeit von Revolutionen offenbart in bestimmten historischen und gesellschaftlichen Krisensituationen die Freiheit des Menschen, aufgrund seines Bewusstseins das Sein auch verändern zu können.

Während Marx in gesellschaftskritischer Perspektive die Abhängigkeit des Bewusstseins von der jeweiligen Klassenlage sieht, analysiert Sigmund Freud (1999 [1915]) in psychologischer Perspektive die Abhängigkeit des Bewusstseins von den unbewussten beherrschenden Triebkräften und Affekten, die in der Leiblichkeit des Menschen gründen. Hatte Descartes noch geglaubt, dass das Bewusstsein eine vom Körper unabhängige »res cogitans« bilde, wurde Freud (1999 [1895]) durch seine klinische Arbeit mit Hysteriker_innen darauf aufmerksam, dass das Bewusstsein sich häufig täuscht, weil mit der herrschenden

Moral unvereinbare Wünsche ins Unbewusste verdrängt werden, das Verdrängte sich jedoch hinter dem Rücken des Bewusstseins in körperlichen Symptomen durchsetzt. Die so zustande kommenden Konversionssymptome fallen aber in der Regel nicht auf, weil das Bewusstsein sie durch Rationalisierungen beschönigt.

Die Frage, weshalb sich das Bewusstsein in den sozialen Krisenzeiten des 20. Jahrhunderts häufig nicht durch die Vernunft leiten ließ, sondern für irrationale Ideologien wie den Nationalsozialismus anfällig war, beantworteten Forscher wie Theodor W. Adorno (1973 [1950]) in Anschluss an Freuds (1999 [1921]) Massenpsychologie durch die sozialpsychologische Analyse der unbewussten Ängste und Aggressionen, welche politische Agitator_innen schüren und im Dienste ihrer fremdenfeindlichen Weltanschauung funktionalisieren. In einer vergleichbaren Weise lässt sich die Neigung zu einer »großen Regression«, zu der die populistischen Bewegungen des 21. Jahrhunderts einladen (vgl. Geiselberger, 2017), sozialpsychologisch darauf zurückführen, dass das Bewusstsein empfänglich ist für fundamentalistische oder rechtsextreme Weltanschauungen, welche eine irrationale Antwort auf die gesellschaftlichen Probleme (insb. Terrorismusbekämpfung oder der Umgang mit Flüchtenden) mit der irrationalen Lösung von unbewältigten Triebkonflikten verknüpfen (vgl. Lorenzer, 1981; König, 2008; Brömmel et al., 2017).

Wenn man sich vergegenwärtigt, dass Freud (1999 [1923]) das Bewusstsein auf der Bühne eines psychischen Raumes konzipiert, der sich zwischen den Triebrepräsentanzen des Es, der Vernunft des Ichs und der Gewissensinstanz des Über-Ichs entfaltet, dann wird deutlich, wie er die Doppeldeutigkeit der antiken Bedeutung der »conscientia« aufgreift und zugleich einem modernen Verständnis des Bewusstseins gerecht wird. Zugleich fällt aus der klinischen Perspektive der Psychoanalyse die aktuelle Brisanz der lateinischen Bedeutung der »conscientia« und der Zweisubstanzenlehre von Descartes auf. Die die Antike beherrschende Vorstellung, dass die »conscientia« Bewusstsein *und* Gewissen umfasst, ist nämlich Analysand_innen vertraut, die unter Depressionen leiden.¹

Vergegenwärtigen wir uns das am Beispiel einer 29 Jahre alten Analysandin, die sich trotz ihrer Intelligenz, ihres Charmes und ihres attraktiven Aussehens

1 Bei den folgenden beiden Beispielen handelt es sich um klinische Fälle aus unseren psychotherapeutisch-psychanalytischen Praxen, die anonymisiert worden sind. Wir danken unseren Patientinnen für die Erlaubnis zur Veröffentlichung ihrer skizzenhaft umrissenen Lebensdramen.

vorwarf, irgendwie »nicht in Ordnung« zu sein. Denn dass es ihr dreimal passiert war, dass »der Junge«, in den sie sich verliebt hatte, ihre Gefühle nicht erwiderte, war für sie ein Beweis dafür, wertlos zu sein. Ihre Neigung, sich Vorwürfe zu machen, ließ sich darauf zurückführen, dass die Mutter in der Kindheit ärgerlich auf sie reagiert hatte, wenn sie anderer Meinung war oder etwas von ihr wollte. »Geh spielen!« war die stereotype Antwort der Mutter. So ließ sich rekonstruieren, dass die Vorwürfe der Mutter zur Entwicklung eines strengen Gewissens (Über-Ich) geführt hatten, unter dessen Druck die junge Frau sich selbst die Schuld gab, wenn Männer ihre Liebe nicht erwidernten, sondern sie nur als eine Affäre benutzten. Dass die Selbstanklagen auf ein rigides Über-Ich zurückzuführen waren, unter dessen Druck das Bewusstsein (Ich) sich minderwertig und wertlos fühlte, war der Analysandin nicht bewusst. So litt sie darunter, dass sie die durch das Über-Ich verinnerlichten Vorwürfe der Mutter für so vernünftig hielt wie das, was das Ich dachte, wenn es auf eigene Wünsche und sich selbst reflektierte. Daher war sie ihren depressiven Verstimmungen hilflos ausgeliefert, weil Bewusstsein und Gewissen in ihrem Denken und Fühlen ganz im Sinne der »conscientia« zusammenfielen.

Die Vorstellung von Descartes, dass das Bewusstsein eine »res cogitans« ist, die eine ganz andere Substanz darstelle als der als »res extensa« bezeichnete Körper, lässt uns an Patient_innen mit psychosomatischen Beschwerden denken.

Betrachten wir das Beispiel einer 35 Jahre alten Frau, die sehr ehrgeizig war und deren beruflicher Erfolg darauf beruhte, dass sie jede Aufgabe perfekt erledigte. Aber aufgrund ihrer Magersucht (Anorexia nervosa) war ihr Essen zu wider. Der Körper wurde in ihrem hektischen Berufsalltag zu ihrem größten Feind, weil sie ständig gegen die durch das Hungern bedingte körperliche Erschöpfung ankämpfen musste. In der Analyse wurde deutlich, dass sie schon als Grundschulkind die gesamte Hausarbeit für die berufstätige Mutter übernehmen musste, die sie nach der Rückkehr von der Arbeit stets verprügelte, weil irgendetwas nicht sauber genug zu sein schien. Die Tochter überlebte die schweren Traumatisierungen, indem sie den Hass auf die Mutter gegen den eigenen Körper richtete, der aufgrund der Schläge heftig schmerzte. Indem sie den geschundenen Körper von ihrem bewussten Erleben abspaltete (dissozierte), triumphierte das sich über Leistung und Arbeit definierende Bewusstsein über den Körper, dessen Bedürftigkeit (Hunger) sie verachtete und hasste. Die Anorexie bewirkte, dass das Bewusstsein sich als eine »res cogitans« verstand, das den mit Ekel besetzten Körper als eine der eigenen Substanz fremde »res extensa« betrachtete.

Ganz im Sinne von Marx, dass »die Philosophen [...] die Welt nur verschieden interpretiert« haben, es aber darauf ankomme, »sie zu verändern« (Marx, 1969 [1845]), versucht Ernst Bloch (1973 [1959]) mithilfe des Begriffs des »antizipierenden Bewusstseins« zu fassen, dass dem Bewusstsein auch ein utopischer Drang eigen ist, über das Bestehende hinauszugehen und »das Noch-Nicht-Gewordene« zu antizipieren, wie es in sozialen, ökonomischen und religiösen Utopien Gestalt angenommen habe. Während Bloch in seiner Polemik gegen Freud das Unbewusste als rückwärtsgewandt betrachtet, weil es dabei nur um das Verstehen einer verdrängten Vergangenheit und ihrer Wiederkehr in den Nachtträumen gehe, setzt er auf die schöpferische Kraft des Tagtraums, in dem das Bewusstsein vom »Noch-Nicht-Bewussten« ergriffen wird und seiner Hoffnung auf ein glücklicheres Leben Ausdruck verleiht.

Auf die durch den Tagtraum mobilisierbaren Ressourcen setzt auch die Psychotherapie (vgl. Steiner & Krippner, 2006). Zwar vermag das Bewusstsein von Patient_innen mit schweren Traumatisierungen ein realitätsgerechtes Denken und Handeln aufrechtzuerhalten, solange sich die Erinnerungsbilder extremer Traumatisierung (sexueller Missbrauch, Gewalt, seelische Grausamkeit) von der eigenen Erfahrung abspalten (dissoziieren) lassen. Jedoch führen schon geringfügige Anlässe im Alltag dazu, dass das Bewusstsein mit Panik und Todesangst reagiert, weil es blitzartig von *Flashbacks* überflutet wird, in denen die in der Kindheit erlebten Traumata als grauenvolle Bilder und entsprechende Körpersensationen wiederkehren. Bevor sich solche Patient_innen mit der traumatischen Vergangenheit konfrontieren können, ist es erforderlich, sie so zu stabilisieren, dass sie nicht ständig von *Flashbacks* eingeholt werden. Indem der Patient beziehungsweise die Patientin sich in den therapeutischen Sitzungen in Imaginationen übt, in denen er/sie sich beispielsweise an einen »sicheren Ort« in einer Naturlandschaft versetzt, in der er/sie sich »wohl und geborgen, sicher und gut geschützt« fühlt, werden mithilfe von Tagträumen die Ressourcen des Ichs mobilisiert und Ich-Funktionen so gestärkt, dass die traumatische Vergangenheit nicht mehr die Gegenwart beherrscht, sondern Vergangenheit vergehen kann.

Indem das Bewusstsein das »Noch-Nicht-Gewordene« im Tagtraum antizipiert, vermag es sich daher sowohl von einer traumatischen Vergangenheit abzugrenzen, als auch das Neue auszumalen, das in Zukunft Gestalt annehmen könnte. So enthält das Noch-Nicht-Bewusste in doppelter Hinsicht einen praktischen Handlungsbezug (vgl. Gekle, 1986, S. 249), der sich mit Emmanuel Levinas (2016, S. 155) folgendermaßen beschreiben lässt: »Die Zukunft der Praxis ist noch in keiner Weise ausgemacht. Sie ist Zukunft der Utopie im Offenen der reinen Erfahrung.«

Literatur

- Adorno, T.W. (1973). *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1950].
- Bloch, E. (1973). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1959].
- Brömmel, W., König, H. & Sicking, M. (Hrsg.). (2017). *Populismus und Extremismus in Europa. Gesellschaftswissenschaftliche und sozialpsychologische Perspektiven*. Bielefeld: transcript.
- Descartes, R. (1960). *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg: Meiner [Orig. 1637].
- Freud, S. (1999). Studien über Hysterie. In ders., *Gesammelte Werke* (Band I) (S. 75–312). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1895].
- Freud, S. (1999). Das Unbewusste. In ders., *Gesammelte Werke* (Band X) (S. 263–303). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1915].
- Freud, S. (1999). Massenpsychologie und Ich-Analyse. In ders., *Gesammelte Werke* (Band XIII) (S. 72 –161). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1921].
- Freud, S. (1999). Das Ich und das Es. In ders., *Gesammelte Werke* (Band XIII) (S. 235–289). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1923].
- Geiselberger, H. (Hrsg.). (2017). *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Gekle, H. (1986). *Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewußten und Freuds Theorie des Unbewußten. Wunsch und Wirklichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1986). Texte zur Philosophischen Propädeutik. In ders., *Werke Band 4*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1808–1811].
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner [Orig. 1781].
- Levinas, E. (2016). Über den Tod im Denken Ernst Blochs. In B. Schmidt (Hrsg.), *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs* (S. 151–162). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- König, H.-D. (2008). *George W. Bush und der Krieg gegen den Terrorismus*. Gießen: Psychosozial.
- Lorenzer, A. (1981). *Das Konzil der Buchhalter*. Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Marx, K. (1969). Thesen über Feuerbach. In *MEW Band 3* (S. 5–7). Berlin (Ost): Dietz [Orig. 1845].
- Marx, K. & Engels, F. (1969). Deutsche Ideologie. In *MEW Band 3* (S. 5–530). Berlin (Ost): Dietz [Orig. 1845–1846].
- Steiner, B. & Krippner, K. (2006). *Psychotraumatherapie. Tiefenpsychologisch-imaginative Behandlung von traumatisierten Patienten*. Stuttgart et al.: Schattauer.

Bikulturalität

Gala Rebane

Bikulturalität ist in aller Munde. Präzise Definitionen dessen, was das damit umrissene Phänomen sei und was es ausmache, sind es nicht. Die Sache ist komplex, der zweigliedrige Begriff ist es nicht minder. Seine beiden Glieder sind alles andere als fraglos.

Zum einen stellt sich die Frage des stets unter Essentialismusverdacht stehenden Kulturkonzepts. Die Forschung reagiert darauf mit immer neuen Theorieformationen wie Transkulturalität, Hybridität, Kreolisierung oder Transdifferenz, Plädoyers für die endgültige Verabschiedung des Kulturbegriffs beziehungsweise Vorschlägen, Kultur im Tylor'schen Sinne als »habits« enger zu fassen. Es steht also zur Diskussion, anhand welcher Kriterien einem Individuum oder einem Kollektiv distinkte kulturelle Beständigkeit, Kontinuität und Kohärenz zu bescheinigen wären. Die Auswahl reicht von demografischen Merkmalen und Konstrukten wie Nationalität, »Rasse«, *Gender* oder Alter über Zugehörigkeitskonzepte wie Ethnizität und Religion bis zu geteilten Lebenspraktiken und Lebensstilen. Auch die Akkulturationsforschung, der ein Großteil der Abhandlungen über Bikulturalität zu verdanken ist, beruft sich überwiegend auf ein intuitives Verständnis des ihr zugrundeliegenden Kulturkonzepts. Zum anderen wird die Unbestimmtheit des Stammwortes im Bikulturalitätsbegriff durch das vom lateinischen *bis* – »doppelt«, »zweimal« – abgeleitete Präfix potenziert. Dieses verschafft keinerlei Klarheit darüber, wie sich die von einem Individuum internalisierten »Kulturen« quantitativ und qualitativ, im biografischen Zeitverlauf beziehungsweise in unterschiedlichen situativen Kontexten zueinander verhalten oder verhalten können.

Diese Unschärfen spiegeln die Begriffsbestimmungen größtenteils wider. Bikulturell seien Menschen »imbedded in more than one culture through direct contacts, such as travel or migration and/or indirect contacts, such as television, movies, and the Internet« (Feng & Ekiaka Nza, 2011, S. 192), Individuen, die »comfort and proficiency with both one's heritage culture and the culture of the country or region in which one has settled« aufweisen (Schwartz & Unger,

2010, S. 26) beziehungsweise Personen »able to embrace values from the host and home cultures and engage in positive intercultural exchange« (Wu, 2011, S. 238). Neben dem nirgends explizierten Kulturbegriff kennzeichnen solche Definitionen auch die unterschiedlichen Auffassungen darüber, ob Bikulturalität ein (prekärer oder harmonischer) psychologischer Zustand, ein festes Persönlichkeitsmerkmal, eine spezielle Art sozialer und/oder kommunikativer Kompetenz oder eine besondere Lebenspraxis sei; darüber hinaus, ob sie als Ergebnis aktiver Bemühungen oder als »natürliches« Resultat des (simultanen oder sukzessiven) Kulturkontaktes zustande käme.

Eine kurze Geschichte der Bikulturalitätsforschung

Unter den ersten, die sich mit dem Phänomen der Bikulturalität befassten, sind der Begründer der Chicagoer Schule Robert Park sowie sein Schüler Everett Stonequist anzuführen. In seinem Essay *Human migration and the marginal man* prägte Park das Bild eines zwischen zwei (weitestgehend als ethnisch bzw. rassistisch verstandenen) Kulturen gefangen Menschen, den »spiritual instability, intensified self-consciousness, restlessness, and malaise« (Park, 1928, S. 893) kennzeichnen. Obwohl Park und Stonequist, der das Konzept des *marginal man* (1935, 1937) weiterentwickelte, die negativen Aspekte der Bikulturalität hervorhoben, wies letzterer auch darauf hin, dass »[the] notion that the marginal man is necessarily >abnormal<, unhappy, or otherwise unfortunate [...] is a misconception of the facts, a narrowing of the concept to the more disorganized cases« (Stonequist, 1935, S. 11). Zudem könne die Minderheitsgruppe groß genug sein, um ihren Mitgliedern ein zufriedenstellendes Leben und sogar eine zukunftsweisende gesellschaftliche Perspektive zu ermöglichen (ebd.).

Hier knüpfte Milton Goldberg (1941) an, der vorschlug, zwischen dem *marginal man* und der *marginal culture* zu unterscheiden. Während Park und Stonequist die bikulturelle Situation zu einem krisenhaften psychologischen Zustand erklärten, der sich mit der Zeit gar als Persönlichkeitsstruktur verfestige, betrachtete Goldberg Bikulturalität als soziales Phänomen. Von einem funktionalistischen Verständnis von Kultur ausgehend, prägte er das Konzept der *marginal culture*. Diese sei »a complete and unitary culture poised between two other cultures« (Goldberg, 1941, S. 57), im Falle der amerikanischen jüdischen Diaspora, die er untersuchte, »a mixture of the cultural elements of immigrant Judaism provided by [...] family situation and of the elements contained in the wider Gentile culture in which [one] must function« (ebd., S. 55). Damit verschob

sich der Fokus von psychologischen Merkmalen der Bikulturalität auf verhaltensrelevante, mitunter mit einer spezifischen sozialen Kompetenz verbundene Komponenten. Gleichwohl sprach Goldberg einer dualen Enkulturation problematische Aspekte keineswegs ab. Anstelle des »problem of the marginal man« (Stonequist, 1935) postulierte er das »problem of marginal culture«, das darin bestehet, ihren Mitgliedern soziale Sicherheit und die Möglichkeit freier kultureller Entfaltung zu gewähren, ohne sie dabei als eine sich von der dominanten Kultur sichtbar unterscheidende Gruppe erscheinen zu lassen und damit zur Zielscheibe von Diskriminierung zu machen (Goldberg, 1941, S. 58).

Das Konzept der Bikulturalität als prekärer Gratwanderung zwischen zwei Bezugssystemen fand bis in die 1960er eine breite Rezeption. Sein Einfluss ist noch in den zeitgenössischen Akkulturationsmodellen spürbar. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts distanzieren sich die Forschungsansätze jedoch allmählich von der defizitorientierten Perspektive. Die Fokussierung auf abträgliche psychologische und/oder soziale Folgen wird zunehmend durch das kompetenzorientierte Paradigma abgelöst, das bikulturellen Individuen duale kulturelle Expertise, darüber hinaus die Fähigkeit zur aktiven sozialen und institutionellen Partizipation in beiden Kulturen ohne dauerhafte innere Konflikte, zuspricht.

Die Pluralität gelebter Bikulturalität: Neuere konzeptuelle Modellierungen

Es etabliert sich zudem eine differenzierte Konzeptualisierung der Bikulturalitätsmodi (Phinney & Devich-Navarro, 1997, S. 7). In ihrem Forschungsbericht identifizieren Teresa LaFromboise und Kollegen (1993) fünf Modelle des Einflusses von Bikulturalität auf individualpsychologischer Ebene: *Assimilation*, *Akkulturation*, *Alternation*, *Multikulturalismus* und *Fusion*. Während die ersten beiden die Aneignung der Zweitkultur als bipolaren, mit dem sukzessiven Verlust der Ursprungskultur einhergehenden Prozess begreifen, wird in den letzten drei Modellen einerseits von der Auffassung über monolineare und hierarchische Beziehungen zwischen den Kulturen Abstand genommen, andererseits eine Vielfalt möglicher individueller Bikulturalitätsstrategien eingeräumt. Gerade in jüngeren Studien wird zunehmend erkannt, dass Bikulturalität sowohl Kompartimentalisierung von beiden Orientierungssystemen bedeuten kann als auch ihre Integration und/oder Verschmelzung, wobei letztere nicht selten als Entwicklung einer neuartigen »dritten« Kultur gedeutet und vor allem in kulturanthropologischen Hybriditäts- beziehungsweise Kreolisierungsansätzen breit diskutiert wird.

Die Erkenntnis, dass »there is not just one way of being bicultural« (Phinney & Devich-Navarro, 1997, S. 29), bringt ein stetig an Komplexität und Nuancen gewinnendes Bild der Bikulturalität mit sich. In neueren Studien wird sie oft mit *Integration* im Sinne des von John Berry (1997) entwickelten Akkulturationsmodells gleichgesetzt (vgl. Tadmor & Tetlock, 2006; Benet-Martínez & Haritatos, 2005; Nguyen & Benet-Martínez, 2007). Aus dieser Perspektive liege »wahre« Bikulturalität erst vor, wenn ein Individuum dazu motiviert und seitens der Gesellschaft auch ermächtigt wird, sowohl seine Herkunftskultur aufrechtzuerhalten, als auch in der neuen Kultur aktiv und wertschätzend eingebunden zu sein. Die anderen drei Akkulturationsstrategien – Assimilation, Separation und Marginalisierung – gehen hingegen mit dem Verlust beziehungsweise der Ablehnung einer oder (im letzteren Fall) beider Kulturen einher und werden in der Diskussion über Bikulturalität kaum berücksichtigt (vgl. Phinney & Devich-Navarro, 1997, S. 16).

Forschungen, die explizit auf Berry aufbauen, definieren als bikulturell »those who have been exposed to and have internalized two cultures« (Huynh et al., 2011, S. 828), betonen aber auch, dass die Verinnerlichung beider Kulturen und die Operationalisierung kulturell geprägter Handlungsmuster weder global stattfinden noch gleichmäßig verlaufen (Nguyen & Benet-Martínez, 2007, S. 103). In Reaktion auf den jeweiligen Kontext betreiben bikulturelle Individuen das sogenannte *cultural frame-switching*, um ein situativ adäquates Verhalten an den Tag zu legen (Benet-Martínez et al., 2002). Ferner gelten für sie in unterschiedlichen Lebensbereichen unterschiedliche kulturelle Orientierungssysteme, die sich in konkreten Handlungspraktiken wie Sprachgebrauch oder Sprachpräferenzen, Kommunikationsstilen, Mitgliedschaft in sozialen Gruppen und so weiter niederschlagen. Dabei können die akkulturationsbedingten Veränderungen in den jeweiligen Domänen unabhängig von anderen Bereichen eintreten.

Die in den letzten beiden Dekaden entstandenen Modelle zur Erklärung der Variationen individueller Bikulturalität betrachten Unterschiede bei der kulturellen Anpassung als subjektextern oder subjektintern bedingt. Kulturvergleichende psychologische Forschung führt Differenzen zwischen verschiedenen Akkulturationsstrategien oft auf den Grad der (objektivierbaren) »Distanz« zwischen beiden Kulturen zurück und fasst sie damit als Gruppenphänomen auf. Die Rolle des sozialen Umfeldes wird zwar überall angesprochen, doch variieren die Untersuchungen schwerpunktmäßig und im Differenzierungsgrad ihrer Analysekategorien.

Andere, zumeist der Entwicklungspsychologie verpflichtete Ansätze befassen sich mit inter- und intraindividuellen Unterschieden in der Persönlichkeitsstruktur bikultureller Individuen. So diskutieren Verónica Benet-Martínez und Jana Haritatos (2005) den Einfluss der sogenannten *Big Five*-Persönlichkeitsmerkmale

auf die subjektive Wahrnehmung der beiden kulturellen Identitäten beziehungsweise Kulturen als a) kompatibel versus entgegengesetzt und b) überlappend versus distanziert. Dem in späteren Studien verfeinerten *Bicultural Identity Integration*-Modell liegt die Beobachtung zugrunde, dass die Unterscheidung zwischen »blended« versus »alternating« Bikulturalitätstypen (vgl. LaFromboise et al., 1993; Phinney & Devich-Navarro, 1997) zwei voneinander unabhängige Dimensionen bikultureller Erfahrung – Identität und Verhalten – vermenge (Huynh et al., 2011, S. 830).

Man hat jedoch auch versucht, die ökologische und die entwicklungspsychologische Perspektive in mehrdimensionalen, mitunter kulturpsychologisch begründeten Bikulturalitätsmodellen zu verknüpfen (vgl. Mistry & Wu, 2010). Gerade in den letzten Jahren sucht die Akkulturations- und Bikulturalitätsforschung nach Ansätzen, die mit der rapide zunehmenden Komplexität moderner Gesellschaften Schritt halten. Weltweite Mobilität, Digitalisierung und transnationale Verflechtungen pluralisieren individuelle Lebenspraktiken, eröffnen neue kulturelle Identifikationsmuster und rufen neuartige Akkulturationsdynamiken und -strategien hervor (vgl. Schwartz et al., 2016). Nicht nur Einwanderer und Kinder aus binationalen Familien stehen, wie einst, im Fokus. Auch *multiracial* und trikulturelle Individuen avancieren vom Status der Sonderfälle zu einem verbreiteten Phänomen, das eine Revision der bisherigen Akkulturationsmodelle für sich reklamiert (Downie et al., 2004; Cheng & Lee, 2013). Hinzu kommen *Third Culture Kids*, digitale Nomaden, aber auch Menschen, die nach herkömmlichen Kriterien nicht unter dem Verdacht multipler kultureller Zugehörigkeit stünden und doch in ihren Lebenspraktiken mehrere »cultural streams« (Schwartz et al., 2016) aktiv wahrnehmen oder diesen ausgesetzt werden. Statt durch diese und weitere Herausforderungen an Glaubwürdigkeit zu verlieren, gewinnt die Bikulturalitätsforschung gerade ihretwegen an Relevanz. Ihr Potenzial liegt in den Einsichten, die sie über komplexe und dynamische Wechselwirkungen zwischen Kultur und Mensch eröffnet.

Literatur

- Benet-Martínez, V. & Haritatos, J. (2005). Bicultural identity integration (BII): Components and psychological antecedents. *Journal of Personality*, 73(4), 1015–1050.
- Benet-Martínez, V., Leu, J., Lee, F. & Morris, M. (2002). Negotiating biculturalism: Cultural frame switching in biculturals with oppositional versus compatible cultural identities. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 33(5), 492–516.
- Berry, J.W. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology*, 46(1), 5–34.

- Cheng, Ch.-Y. & Lee, F. (2013). The malleability of bicultural identity integration (BII). *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 44(8), 1235–1240.
- Downie, M., Koestner, R., ElGeledi, Sh. & Gree, K. (2004). The impact of cultural internalization and integration on well-being among tricultural individuals. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30(3), 305–314.
- Feng, Y.-L. & Ekiaka Nza, V. (2011). Impact of Spanish-speaking media technologies on Latino university students' bicultural identity development. *Journal of Border Educational Research*, 10, 192–214.
- Goldberg, M.M. (1941). A qualification of the marginal man theory. *American Sociological Review*, 6(1), 52–58.
- Huynh, Q.-L., Nguyen, A.-M.T.D. & Benet-Martínez, V. (2011). Bicultural identity integration. In S. J. Schwartz, K. Luyckx & V.L. Vignoles (Hrsg.), *Handbook of identity theory and research* (S. 827–842). New York et al.: Springer.
- LaFromboise, T., Coleman, H.L.K. & Gerton, J. (1993). Psychological impact of biculturalism: Evidence and theory. *Psychological Bulletin*, 114(3), 395–412.
- Mistry, J. & Wu, J. (2010). Navigating cultural worlds and negotiating identity: A conceptual model. *Human Development*, 53, 5–25.
- Nguyen, A.-M.T.D. & Benet-Martínez, V. (2007). Biculturalism unpacked: Components, measurement, individual differences, and outcomes. *Social and Personality Psychology Compass*, 1(1), 101–114.
- Park, R.E. (1928). Human migration and the marginal man. *American Journal of Sociology*, 33(6), 881–893.
- Phinney, J.S. & Devich-Navarro, M. (1997). Variations in bicultural identification between African American and Mexican American adolescents. *Journal of Research on Adolescence*, 7(1), 3–32.
- Schwartz, S. J., Birman, D., Benet-Martínez, V. & Unger, J. (2016). Biculturalism: Negotiating multiple cultural streams. In S. J. Schwartz & J. Unger (Hrsg.), *The Oxford handbook of acculturation and health* (S. 29–48). Oxford: Oxford University Press, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190215217.013.3
- Schwartz, S. J. & Unger, J. (2010). What is biculturalism and when is it adaptive? *Human Development*, 53, 26–32.
- Stonequist, E.V. (1935). The problem of the marginal man. *American Journal of Sociology*, 41(1), 1–12.
- Stonequist, E.V. (1937). *The marginal man: A study in personality and culture conflict*. New York: Scribner/Simon & Schuster.
- Tadmor, C.T. & Tetlock, Ph.E. (2006). Biculturalism. A model of the effects of second-culture exposure on acculturation and integrative complexity. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 37(2), 173–190.
- Wu, T. (2011). Bicultural identity. In S. Goldstein & J.A. Naglieri (Hrsg.), *Encyclopedia of child behavior and development* (S. 238–239). New York et al.: Springer.

Bild

Ralph Köhnen & Sandra Plontke

Bild, Sprache und Gegenstandsbereiche

Auch wenn man ihnen im Alltagswissen die Funktion des Nachahmens zuspricht, leisten Bilder dies nicht in einer absoluten Manier. Anspruchsvoll darstellen in einem produktiven, generierenden Sinn können sie aber durchaus, sogar so weit, dass sie individuelle und kulturelle, sogar globale Lebenshorizonte prägen. Dies wäre *mimesis* in getreuer Begriffsübersetzung: Darstellung nicht als Repräsentation, sondern als Präsentation, als Formation von anschaulichen Sinnkomplexen. Im Sinne Nelson Goodmans (1973) können Bilder die Welt insofern nicht abbilden, aber sie klassifizieren, akzentuieren, exemplifizieren, sogar so, dass sie das Gemeinte erst herstellen. Ebenso deutlich hat Susanne K. Langer (1979 [1942]), eine Schülerin Ernst Cassirers, das Spezifische der präsentativen Symbolik von Bildern herausgearbeitet und dies auch auf Ludwig Wittgensteins Sprachspielkonzept bezogen, der damit nicht nur sprachverwandte Zeichen meinte, sondern auch das Prozessuale der Bedeutungsbildung betont hat.

Unter vergleichbaren Annahmen eines geläuterten Nominalismus, doch typologisch differenzierend, hat William J. T. Mitchell (1990) die Welt der Bildformen und -funktionen in fünf Gegenstandsfelder unterschieden: grafische Bilder (Gemälde, Zeichnungen, Statuen, Pläne), optische Bilder (Spiegel, Projektionen), perzeptuelle Bilder (Sinnesdaten, Formen, Erscheinungen), geistige Bilder (Träume, Erinnerungen, Ideen, Vorstellungsbilder bzw. Phantasmata) sowie sprachliche Bilder (Metaphern bzw. Beschreibungen). Mit dieser Einteilung werden freilich unterschiedliche Systematiken bedient – Erscheinungsformen, sensuelle und phänomenale Wahrnehmungsweisen, unzureichend aber die medialen Präsentationsformen und der *modus operandi* der Bildzeichen selbst. Hierzu eignen sich wiederum strukturalistische Beschreibungen, zumal in der Abgrenzung von Bild und Sprache. Während verbale Sprache in dieser Sicht auf diskreten, allermeist sukzessiven Einheiten beruht, durch Phoneme und lexikalische Einheiten gebildet und stark codiert beziehungsweise regelfest ist, kommunizieren ikonische

Zeichen mittels schwacher Codes, die kaum definiert und für Veränderungen anfälliger sind (Eco, 1987). Daraus entsteht ein Bildüberlegenheitseffekt im Vergleich mit Wörtern: Ein Bild kann Figuren-Raumkonstellationen auf einen Blick bieten (Langer, 1979 [1942]). Von Ausnahmen in den modernen Künsten abgesehen, die diese Muster konterkarieren, sind diese Unterscheidungen *grosso modo* immer noch akzeptiert.

Gemeinsam ist Wörtern und Bildern, dass sie zeichenhafte beziehungsweise symbolische Wahrnehmungs- und Präsentationsformen von Inhalten sind, die sie vertreten – sie sind nicht die Sachen selbst, auch wenn dies für Bilder in einem hyperrealistischen oder sogar magisch-epiphanischen Sinn (z. B. Ikonen) mitunter vermeint wird. Auch können, wenngleich in unterschiedlicher Form, beide Zeichensysteme auf sich selbst hinweisen beziehungsweise auf sich rekurren oder sich selbst thematisieren. Was aber weiß ein Bild – und will es etwas wissen? Aus semiotischer Warte haben Roland Barthes (1972) und Umberto Eco (1987) darauf hingewiesen, dass jedes Bild von einem Satz hinterfangen ist, oder von einer ganzen Narration, von kulturellen Konzepten jedenfalls.

Linguistic, pictorial und iconic turn

Diese Narrativitätshypothese passte gut in die Zeit, als ehrgeizige Wissenschaftler_innen auszogen, um den Bauplan der Welt als Register von Codes zu analysieren und damit dem *linguistic turn* zu folgen, den Richard Rorty 1967 ausgerufen hatte. Dem Ansatz, die Welt als Text zu analysieren und den Bildern eine rhetorisch-verbale, narrativ-poetische oder allgemein diskursive Verfassung zu unterstellen, ist seit den 1990er Jahren die gegenteilige Option an die Seite getreten, nämlich Bilder des Alltags, der Künste und der Wissenschaften als eigenständige Erkenntnismittel auszuweisen. Damit wird das Bild nicht nur als Gegenstand, sondern auch als heuristisches Potenzial selbst in den Vordergrund gerückt.

Dieser *pictorial turn* beherrscht spätestens seit Mitchell (1992) die kulturwissenschaftlichen Debatten und ist als *iconic turn* (Boehm, 1994) um den Diskurs über »Die neue Macht der Bilder« (Burda & Maar, 2004) erweitert worden. Die Wirkung der Bildlogik erschöpft sich demnach nicht in einfachen Verbalisierungen, sondern besitzt ein umfassendes Repertoire, das spontaner, gestischer oder synthetischer Art sein kann, dem jedenfalls ein eigenes, das heißt nicht nur angehängtes, additives Erkennen zugrunde liegt. Das »Mannigfaltige, das Vieleutige, Sinnliche und Mehrwertige« gehört zur *conditio* des Bildes, dessen

»ikonische Sinnentstehung« mit einem »Überschuss des Imaginären« gegenüber der sprachlichen Aussagelogik zusammenhängt (Boehm, 2004, S. 41f.).

Bildwissenschaft und Methoden der Bildanalyse

Im Horizont dieser Logozentrismuskritik hat sich im deutschsprachigen Raum seit Mitte der 1990er Jahre eine interdisziplinäre Bildwissenschaft etabliert, die unterschiedliche Bildphänomene und auch die Herstellung, Rezeption, Verwendung und Distribution von Bildern systematisch erfassen und theoretisch aufarbeiten möchte (z. B. Sachs-Hombach, 2005; Beltling, 2001). Aus der Kunstgeschichte hervorgegangen, sieht sie sich auch in enger Verbindung zur Philosophie (etwa der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers oder der daraus folgenden Rezeptionsästhetik) und interessiert sich nicht nur für die Ontologie von Bildern, sondern ebenso für ihre Sinnkonstituierungsprozesse (vgl. Boehm, 2004). Parallel dazu formieren sich im anglo-amerikanischen Raum im Anschluss an die *Cultural Studies* die *Visual Studies* (u.a. Mirzoeff, 1999). Beeinflusst durch den Poststrukturalismus und die kritische Theorie (wie Mitchell, 2007) stellen Vertreter_innen der *Visual Studies* ihre Frage nach dem Bild und den Massenmedien im Kontext kultur- und gesellschaftskritischer, hegemonialer und diskursiver Medienanalysen und interessieren sich für Politiken und Prozesse des Sehens und der (Un-)Sichtbarmachung.

Die Omnipräsenz der Bilder, wie sie sich in den angesprochenen Bilddiskursen zeigt, erfordert neue theoretische und methodische Reflexion in unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen, auch in den Sozial- und Kulturwissenschaften. So liege dem *iconic turn* unter anderem daran, die wachsende Bilderflut »durch kritische Bildanalysen in den Griff zu bekommen« (Bachmann-Medick, 2006). Lange Zeit fiel die Analyse von Bildern der Kunstgeschichte zu, die dafür (insbesondere im Gefolge Erwin Panofskys) ein breites Methoden- und Begriffsrepertoire entwickelt hat. Aber auch die primär textbezogenen Sozialwissenschaften haben es sich seit einigen Jahren verstärkt zur Aufgabe gemacht, Sinn- und Bedeutungsdimensionen von Bildern methodisch gesichert (u.a. Bohnsack, 2011; Breckner, 2010) freizulegen und innerhalb der Alltagspraxen zu untersuchen, wie dort mit zirkulierenden Bildern und deren wechselseitig zugeschriebener Bedeutung Wissen generiert wird (Przyborski, 2018). Qualitative Methoden der Bildanalyse orientieren sich hierbei insbesondere an der Ikonologie Panofskys (1955), wie dieser sie im Anschluss an die Wissenssoziologie Karl Mannheims entwickelt hat, und integrieren zentrale Aspekte der Ikonik Max Imdahls (1994), die sich

als Kritik und Ergänzung zu Panofskys Ikonologie versteht. Letztere fragt nach dem sich im Bild dokumentierenden Habitus des Bildschaffenden als expressivem Merkmal eines Kollektivs oder einer Epoche, wohingegen Imdahl die Eigenlogik des Bildes betont, die sich auch ohne sprachliches und narratives Vor-Wissen in der formalen Bildkomposition begründe. Sozialwissenschaftliche Methoden der Bildanalyse unterscheiden sich unter anderem darin, ob sie sich stärker der Eigenlogik des Bildes verpflichtet fühlen (z. B. Bohnsack, 2011; Przyborski, 2018) oder stärker dem Textparadigma verhaftet bleiben (z. B. Müller-Doohm, 1995).

Bilder in der Psychologie und das Potenzial der Kulturpsychologie

In der Psychologie findet das Bild vornehmlich als methodisches Instrument (beispielsweise als ikonisches Material in projektiven Verfahren), oft aber auch als Metapher für die Modellierung mentaler Repräsentationen – etwa in *Imagery*-Theorien zu Erinnerungsprozessen – Verwendung (Schwan, 2005). Diskutiert wird neuerdings auch die Bedeutung, die Bildern als Resultaten von bildgebenden Verfahren zum Beispiel in der Neuropsychologie zukommt. Eine Psychologie des Bildes, die ihm als eigenständigem Gegenstand der Wahrnehmung, Mitteilung und Bedeutungsgenerierung gerecht wird, existiert allenfalls in Ansätzen, etwa wenn in Entwicklungspsychologie und Pädagogischer Psychologie, auch im Vergleich mit sogenannten bildarmen Kulturen, danach gefragt wird, ob die Bildwahrnehmung der Ausbildung spezifischer Kompetenzen einer *visual literacy* bedarf. Ältere, beispielsweise gestaltpsychologische Ansätze, wie sie noch Arnheim (1969) in eine Theorie des visuellen Denkens zu integrieren versuchte, sind in der Psychologie eher folgenlos geblieben. Aus kulturpsychologischer Sicht tun sich viele Möglichkeiten auf, die hier bestehende Lücke zu schließen. Zum einen erleichtert ihre interdisziplinäre, interpretative und hermeneutische Ausrichtung den Anschluss an vorangehend genannte Theorien und Methoden der Kunstgeschichte, Bildwissenschaften, *Visual Studies* und Philosophie; zum anderen erlaubt ihr Verständnis von Kultur als eine Form praktischen Orientierungswissens (vgl. Straub & Chakkarakath, 2010) den Fokus von rein sinnesphysiologisch basierten Kognitionsprozessen zu nehmen und den Blick auf deren kulturelle Einbettung und Konstitution auszuweiten. Kulturpsychologische Verständnisse vom Bild und damit einhergehende Bildanalysen hätten sich somit auf Bildpraktiken zu richten, innerhalb deren Bilder produziert, rezipiert und verwendet werden. Bilder wie auch Bildverständnisse entspringen kulturellen Handlungen und ge-

hen aus erlernbaren Techniken hervor. Sie lassen sich, ob es sich um materielle Artefakte oder um Bildmetaphern handelt, als kulturell imprägnierte Produkte von elementaren Anpassungsleistungen der Wahrnehmung und der Sinngebung verstehen. Wie Bilder wirken und welche Bedeutungen man ihnen gibt, ist somit auch abhängig von diskursiven, politischen, institutionellen, materiellen und apparativen Rahmungen, in die Bild und Betrachter_in eingebettet sind und die ihrerseits historischen wie kulturellen Wandlungen unterliegen, die einigen Anteil an der Polyvalenz von Bildern und damit einhergehenden Imaginationen haben (vgl. Boesch, 1991).

Medialität von Bildlichkeit als Erkenntnisform

Bilder sind nicht nur durch ihr zeichenhaftes, semantisches Substrat, sondern auch von ihren medialen Erscheinungsformen beziehungsweise ihren apparativen Bedingungen her bestimmt: Spiegel, Sehstein und Leseglas, Teleskop und Mikroskop, das Kunstpanorama mit seinen Riesenbildern oder die aus der Höhe gewonnenen Bilder der Montgolfière, schließlich Fotografie, Film und digitale Bildschirme bis zur Visionik von *Google Earth* haben allesamt epochale Wahrnehmungsweisen und -änderungen von der Antike bis zur Gegenwart markiert und Erkenntniszuwächse wie auch (meistens im gleichen Zug) Erkenntniskrisen hervorgebracht. Bilder sind in diesem Sinne nicht nur Repräsentationen oder visuelle Abbreviation von komplexen Sachverhalten, sondern stellen eine Art Einfallstür zum Forschungsgegenstand dar; erst die bildhafte Fixierung macht diesen zugänglich und kann insofern eine Brückenfunktion ausüben (Bredekamp, 2004). Gegenwärtig zeigt sich dies etwa im Bereich der bildgebenden Verfahren, wo Bilder zu hochartifiziellen Konstrukten von Realität werden, indem sie Nichtsichtbares in Sichtbares übersetzen und der Realbezug zwischen Abgebildetem und Bild kaum mehr nachvollziehbar ist. Solche Bildlichkeiten etwa der Rasterelektronenmikroskopie prägen Wissensformationen tiefgreifend, insofern diese nicht nur auf Präparate (also bereits zugerüstete Gegenstände) angewiesen sind, sondern an diesen im Schichtverfahren bestimmte Aspekte hervorheben, andere aber ausblenden oder gar im Prozess zerstören müssen. Technisch generierte Bilder der Wissenschaft werden zu Wissengeneratoren: Im Bemühen, der Vieldeutigkeit der Phänomene beziehungsweise ihrer *fuzzy logic* gerecht zu werden, verhalten sie sich, wie die Nanowissenschaften zeigen, nicht positivistisch-reproduktiv, sondern im Kern ästhetisch-poetisch (vgl. Breidbach, 2005). Das Sichtbare, das neu Hinzugehende und das bildliche Verstehen, auch in den

Wissenschaften, wandelt Erkenntnisvoraussetzungen und modelliert Wissensordnungen; es schafft mithin eine Poetik des Wissens, die als Metathema in den Kulturwissenschaften seit bald zwanzig Jahren virulent ist (Vogl, 1999) und auch die Kulturpsychologie interessieren muss.

Literatur

- Arnheim, R. (1969). *Visual thinking*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Bachmann-Medick, D. (2006). *Cultural turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek: Rowohlt.
- Barthes, R. (1972). Rhétorique de l'image. In W. A. Koch (Hrsg.), *Strukturelle Textanalyse – Analyse du récit – Discourse Analysis* (S. 240–251). Berlin et al.: deGruyter.
- Belting, H. (2001). *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München: Fink.
- Boehm, G. (1994). Die Wiederkehr der Bilder. In ders. (Hrsg.), *Was ist ein Bild?* (S. 11–38). München: Fink.
- Boehm, G. (2004). Jenseits der Sprache? Anmerkungen zur Logik der Bilder. In H. Burda & C. Maar (Hrsg.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder* (S. 28–43). Köln: DuMont.
- Boesch, E. E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. New York et al.: Springer.
- Bohnsack, R. (2011). *Qualitative Bild- und Videointerpretation: Die dokumentarische Methode*. Opladen: Budrich.
- Breckner, R. (2010). *Sozialtheorie des Bildes: Zur interpretativen Analyse von Bildern und Fotografien*. Bielefeld: transcript.
- Bredekamp, H. (2004). Drehmomente – Merkmale und Ansprüche des iconic turn. In H. Burda & C. Maar (Hrsg.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder* (S. 15–26). Köln: DuMont.
- Breibach, O. (2005). Bilder des Wissens. Zur Kulturgeschichte der wissenschaftlichen Wahrnehmung. München: Fink.
- Burda, H. & Maar, C. (Hrsg.). (2004). *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*. Köln: DuMont.
- Eco, U. (1987). *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*. München: Hanser.
- Goodman, N. (1973). *Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Imdahl, M. (1994). Ikonik. Bilder und ihre Anschauung. In G. Boehm (Hrsg.), *Was ist ein Bild?* (S. 300–324). München: Fink.
- Langer, S. K. (1979). *Philosophie auf neuem Wege*. Mittenwald: Mäander [Orig. 1942].
- Mirzoeff, N. (1999). *An introduction to visual culture*. London: Routledge.
- Mitchell, W. J. T. (1990). Was ist ein Bild? In V. Bohn (Hrsg.), *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik* (S. 17–68). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mitchell, W. J. T. (1992). The pictorial turn. *Artforum*, 30(7), 89–94.
- Mitchell, W. J. T. (2007). Pictorial Turn. Eine Antwort. In H. Belting (Hrsg.), *Bilderfragen. Die Bildwissenschaften im Aufbruch* (S. 37–47). München: Fink.
- Müller-Doohm, S. (1995). Visuelles Verstehen – Konzepte kultursoziologischer Bildhermeneutik. In T. Jung & S. Müller-Doohm (Hrsg.), »Wirklichkeit« im Deutungsprozess. *Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften* (S. 438–457). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

-
- Panofsky, E. (1955). *Meaning in the Visual Arts*. New York: Doubleday Anchor.
- Przyborski, A. (2018). *Bildkommunikation. Qualitative Bild- und Medienforschung*. Berlin et al.: de Gruyter.
- Rorty, R. (1967). *The linguistic turn. Essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sachs-Hombach, K. (Hrsg.). (2005). *Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schwan, S. (2005). Psychologie. In K. Sachs-Hombach (Hrsg.), *Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden* (S. 124–133). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Straub, J. & Chakkarath, P. (2010). Kulturpsychologie. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 195–209). Wiesbaden: VS.
- Vogl, J. (Hrsg.). (1999). *Poetologien des Wissens um 1800*. München: Fink.

Biografie

Rainer Kokemohr

Die Erforschung von Biografien ist ein Teilgebiet interpretativer Sozialforschung. Ihr Thema sind Lebenserzählungen, in denen Individuen sich ihrer selbst zu versichern suchen. Deshalb bedürfen biografietheoretische Analysen und Interpretationen eines methodologischen Rahmens, der statt schneller Typisierung die Motive und Konturen solcher Erzählungen ernst nimmt.

Einen empirischen Daten betonenden Zugang hat der polnische Soziologe Florian Znaniecki entwickelt. Er ist in Zusammenarbeit mit William I. Thomas in dem fünfbandigen Werk *The Polish peasant in Europe and America* (Thomas & Znaniecki, 1918–1920) anhand von Tagebüchern, Briefen zwischen neuer und alter Heimat, von Memoiren sowie Autobiografien polnischer Migrant_innen und Verwaltungsdokumenten der Wandlung katholischer Dörfler_innen nachgegangen, die infolge ihrer Migration nach Amerika zu Industriestädter_innen geworden waren. Weiterentwickelt wurde der Einsatz im Rahmen der Chicagoer Schule der Soziologie.¹

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat das Interesse an Funktionen und Strukturen gesellschaftlicher Organisation sowie an Methoden quantitativer Messung das Interesse an Einzelfalluntersuchungen gedämpft, bevor Autoren wie Anselm Strauss, Harold Garfinkel, Erving Goffman und Aaron Cicourel die interpretative Sozialforschung erneut vorangetrieben haben. Ihre Arbeiten richten sich auf die empirische Lebenswelt. Sie hatte Alfred Schütz aus der von Edmund Husserl reflektierten Spannung von Allgemeinem und Besonderem gelöst und in soziologischer Perspektive empirisch zugänglich gemacht (vgl. Schütz, 1966, S. 82).

1 Zu Inhalt und Editionsgeschichte des Werks vgl. Pries (2015), zu seinem disziplinären Kontext vgl. Rosenthal (2015, S. 36–39).

Narratives Interview und Biografie: Fritz Schützes empirisch fundierter Entwurf einer Theorie der Biografie

Die deutschsprachige Diskussion ist vor allem von Fritz Schütze geprägt, der als Soziologe seit den 1970er Jahren den Blick auf kollektive Phänomene durch den auf individuelle Lebensprozesse erweitert und einen biografietheoretischen Begriffsrahmen entwickelt hat. Mit der Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (1973) hat er amerikanische Entwicklungen ethnomethodologischer, diskursanalytischer und symbolisch interaktionistischer Forschung fruchtbar gemacht, die Traditionen des Sinnverstehens aufgenommen hatten und die soziale Welt, statt als Objektwelt, als von interagierenden Subjekten interpretierte Welt auffassen.

Als Instrument der Datenerhebung hat Schütze das narrative Interview entwickelt (Schütze, 1976). In ihm sucht ein Interviewer durch einen Erzählimpuls eine Stegreiferzählung eines Interviewten »hervorzulocken« und ihm die Planung der Erzählung zu überlassen, sodass dessen Artikulation von Handlungsverläufen hervortreten kann. Nachfragen nach unverständlich Gebliebenem sowie nach sozialstrukturellen Bedingungen des erzählten Lebens folgen dem Erzählteil.

Schützes Biografieforschung gilt Wandlungsprozessen des Lebensablaufs (vgl. Schütze, 1981, 1989; Riemann & Schütze, 1991). Sie umfassen soziologische, psychologische, sprachliche, pädagogische und andere Aspekte. Methodologisch wird vorausgesetzt, dass sich gesellschaftliches Handeln in Austausch, Weitergabe und Veränderung von Bedeutungen als symbolisches Handeln vollzieht, in dem sich gesellschaftliche Strukturen mit persönlichen Lebensschicksalen vermitteln.

Individuelle Lebensabläufe sieht Schütze durch biografische Handlungsschemata geprägt, denen Menschen in ihren Interessen folgen. Der soziale Charakter individueller Lebensgeschichten wird unter anderem durch die Unterscheidung von Handlungs- und Leidensprozessen betont. Zu deren formalen Mustern komme es, wo Handlungsimpulse auf institutionell verfestigte Normen und Erwartungen treffen. Wenn einem Individuum in durchlebten Situationen das Gesetz des Handelns entgleite, liege eine negative Verlaufskurve nahe. Eine positive Verlaufskurve sei möglich, etwa wenn ein Erfolg weitere Erfolge nach sich ziehe (vgl. Schütze, 1995).

In biografischen Erzählungen sind Erzählzeit und erzählte Zeit zu unterscheiden. Dieses Verhältnis ist schwierig, weil die erzählte Zeit als eine in der Perspektive der Erzählzeit artikulierte Zeit nicht frei vom Erzählerinteresse ist. Um dem Verhältnis zwischen den »objektiven« Bedingungen des Lebens und der erzählten Zeit näher zu kommen, unterscheidet Schütze neben Erzähl- und Argumentationssequenzen Strukturen einerseits des »objektiven« Lebensablaufs

und andererseits des narrativen Erzählablaufs. Er nimmt an, dass Erfahrungen der »objektiven« Welt in der Artikulation der erzählten Zeit lesbar werden (vgl. Schütze, 1981).

Um die Schnittstelle von narrativem Prozess und soziologischem Interesse abzusichern, vergleicht er einerseits narrative Interviews gemeinsamer Thematik. Andererseits analysiert er narrative Strukturen wie den Zwang zur Detaillierung und den zur Gestaltschließung als Zugzwänge des Stegreiferzählers sowie kognitive Figuren des autobiografischen Stegreiferzählers, die den Erzähler bzw. die Erzählerin nötigen, Momente der objektiven Welt anzusprechen: »Der lebensgeschichtliche Erfahrungsstrom wird in erster Linie >analog< durch Homologien des aktuellen Erzählstroms mit dem Strom der ehemaligen Erfahrungen im Lebensablauf wiedergegeben [...]« (Schütze, 1984, S. 78; Zur Kritik der Homologietheorie vgl. Straub, 1989, S. 148f.; Kokemohr & Koller, 1995, S. 93–95).

Methodologisch ist er an strukturellen Gestalten interessiert, die als Sinn formierende Elemente auf syntaktisch-semantische Systeme der Erzeugung von Bedeutung verweisen, die ihrerseits in struktural-hermeneutischen Verfahren zu identifizieren seien (vgl. Rosenthal, 1995, S. 22). In der Orientierung an gelingenden Stegreiferzählungen, die auf die Norm einer lebbaren Sozialwelt verweisen, bewahrt er das praktische Interesse sozialwissenschaftlicher Biografieforschung. Er sucht individuelle Erzählungen so zu lesen, dass sich strukturelle Hinweise auf lebensgeschichtliche Sinnprobleme und deren Überwindung ergeben und im Faktischen das Mögliche eines gelingenden Lebens sichtbar wird.

Jenseits bloßer Subsumption: Für eine entschieden narratologisch ausgerichtete Biografieforschung

Sozialwissenschaftliche Biografieforschung wird inzwischen in vielen Varianten und Ländern betrieben. Studien, die dem Konzept Schützes folgen oder ihm ähneln, führen oft zu diskussionswerten Ergebnissen. Zum Problem wird das praktische Interesse aber, wenn deskriptiv-analytische Aussagen unvermittelt an metatheoretisch-normative Begriffe angeschlossen werden. Das geschieht, wenn Transkripte lebensgeschichtlicher Erzählungen inhaltsanalytisch gelesen, Erzähleraussagen schlicht als Beschreibungen realer Vorgänge genommen und erzählformale Phänomene nicht hinreichend berücksichtigt werden. Zu beobachten ist dies zum Beispiel in manchen erziehungswissenschaftlichen Studien, die in der Sorge um lebensgeschichtliche Entwicklungen Bildungsprozesse empirisch zu erfassen suchen, indem sie Erzählungen, ohne ihre narrative Form zu bedenken,

nach Maßgabe eines abstrakten Bildungsbegriffs interpretieren und sie als Repräsentation dessen lesen, was ein metatheoretischer, etwa in der Tradition Hegels und Humboldts modernisierter, oder ein anderer Bildungsbegriff vorgibt (vgl. etwa Wigger, 2014; Fuchs 2014). Solche Studien tendieren dazu, Erzähltes als positives oder negatives Beispiel unter einen vorausgesetzten Begriff zu subsumieren, so als erschöpften sich narrative Prozesse in dessen Illustration. Dass sie dennoch plausibel erscheinen können, verdanken sie dem Umstand, dass soziologische, psychologische, gesellschaftsphilosophische oder erziehungswissenschaftliche Interpretationsbegriffe umgangssprachliche Konnotationen mit sich führen, die empirischen Gehalt suggerieren.

Tatsächlich aber lassen subsumptive Interpretationen den nicht zuletzt kulturspsychologisch und erziehungswissenschaftlich produktivsten Aspekt sozialwissenschaftlicher Biografieforschung außer Acht, dass nämlich im textuellen Prozess lebensgeschichtlicher Erzählungen neue Bedeutung entstehen kann. Um sie herauszuarbeiten, bedarf es spezifischer Methoden diskurs- sowie textanalytischer und pragmalinguistischer Art, wie sie in der Narratologie entwickelt wurden. Denn was Begriffe wie Zugzwänge des Erzählens, biografischer Wandel oder Transformationen von Welt- und Selbstverhältnissen meinen, vollzieht sich als narratologisch lesbare Kontinuierung oder Veränderung textueller Kohärenz. Während man den Erzähler in der soziologisch interpretierten Lebenswelt als einheitliche Figur deutet, wird narratologisch der fiktive, erzählend konstruierte Erzähler vom empirischen, in der Erzählung nicht direkt erscheinenden Erzähler unterschieden (vgl. Schmid, 2008; ähnlich schon Stempel, 1980). Die Unterscheidung macht in texttheoretisch erweiterter Interpretation die der Lebenswelt inhärente Spannung fruchtbar.

Ein Beispiel

Da narrative Potenziale in biografieanalytischen Untersuchungen bisher selten genutzt werden, sei mit einem Beispiel angedeutet, wie deren Wahrnehmung textuelle Dynamik zum Vorschein bringen kann (zu inferentiellen Formen der Textkohärenz vgl. Kokemöhr, 2014). In einer frankophon-afrikanischen Erzählung heißt es: »Mit meinem Vater haben wir einen Vertrag geschlossen«.² Hier

2 Die original Französisch formulierte Aussage lautet: »Avec mon père nous avons passé un contrat«. Zur textanalytischen Auslegung des Zitats und zum Bildungsvorhalt vgl. Kokemöhr (2017, S. 183–189).

formuliert ein fiktiver Erzähler einen syntaktisch widersprüchlichen Satz, der den Vater einerseits als Dativobjekt (»mit meinem Vater«), andererseits aber zugleich im Nominativ (»haben wir«, nämlich »mein Vater« und »ich«) als das »wir« bildende Subjekt anspricht.

Mit dem Satz ändert sich das Baugesetz der Erzählung. Im Wort »Vertrag« unterstellt der fiktive Erzähler sich und seine Lebensgeschichte der Einheit zweier nicht identischer Verhältnisse, nämlich eines Vater-Sohn-Verhältnisses zwischen Ungleichen innerhalb einer afrikanischen Herkunftskultur und eines im Studium in Frankreich erworbenen Verhältnisses zwischen Rechtsgleichen. Damit verspricht das Wort »Vertrag« mehr, als es konventionell sagt. Es verändert den Rückblick auf die zuvor einfach scheinende Geschichte des Erzählers. Als linguistische Kontamination eines Verschiedenen im Einen wird es zu einem Bildungsvorhalt. Er besteht darin, dass ein Wort, eine sprachliche Wendung vom Erzähler und seinem Zuhörer als ein Versprechen gelesen werden kann, eine sinnvolle Antwort auf widersprüchliche Erfahrungen oder lebensgeschichtliche Verhältnisse sei möglich (zum Phänomen des Bildungsvorhalts vgl. Kokemohr, 2017). Anders als ein vom Interpreten metatheoretisch vorausgesetzter Begriff nahelegen mag, lädt das Wort »Vertrag« als Versprechen den Erzähler (und den Zuhörer) ein, den Widerspruch zu bearbeiten. Käme es im Fortgang der Erzählung oder später zu einer Formulierung, die die verschiedenen, im »Vertrag« aufgerufenen Sozialverhältnisse sinnvoll zusammenzudenken erlaubte, eröffnete sich ein neuer Interpretationsraum interkultureller Existenz. Als Bildungsvorhalt verspräche das Wort möglichen Sinn, der im Fortgang der Rede hervorzubringen wäre, aber auch diffundieren könnte.

Was eine narrative Dynamik auf der Ebene des fiktiven Erzählers für den empirischen, in der sozialen Welt handelnden Erzähler bedeutet, kann innerhalb einer Erzählung nur spekulativ vermutet werden. Denn eine lebensgeschichtliche Erzählung kann, wie auch jede andere Erzählung, mentales Konstrukt eines dem fiktiven Erzähler zugeschriebenen Probehandelns sein, das dem Welt-Selbstverhalten des empirischen Erzählers durchaus andere Wege eröffnen mag.

Literatur

- Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.). (1973). *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit* (2 Bände). Reinbek: Rowohlt.
- Fuchs, Th. (2014). »Das war das bedeutendste daran, dass ich mich so verändert habe.« Mit Ehrgeiz und Ansporn über Umwege zum Ziel – der ›Bildungsweg‹ Hakans. In H.-Chr. Koller &

- G. Wulf lange (Hrsg.), *Lebensgeschichte als Bildungsprozess? Perspektiven bildungstheoretischer Biographieforschung* (S. 127–151). Bielefeld: transcript.
- Kokemöhr, R. (2014). Indexikalität und Verweisräume in Bildungsprozessen. In H.-Chr. Koller & G. Wulf lange (Hrsg.), *Lebensgeschichte als Bildungsprozess? Perspektiven bildungstheoretischer Biographieforschung* (S. 19–46). Bielefeld: transcript.
- Kokemöhr, R. (2017). Der Bildungsvorhalt im Bildungsprozess. In Chr. Thompson & S. Schenk (Hrsg.), *Zwischenwelten der Pädagogik* (S. 173–194). Leiden et al.: Schöningh/Brill.
- Kokemöhr, R. & Koller, H.-Chr. (1995). Die rhetorische Artikulation von Bildungsprozessen. Zur Methodologie erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung. In H.-H. Krüger & W. Marotzki (Hrsg.), *Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung* (S. 90–102). Opladen: Leske + Budrich.
- Pries, L. (2015). Florian W. Znaniecki und William I. Thomas »The Polish Peasant in Europe and America«. Eine Grundlegung der Soziologie und der Migrationsforschung. In J. Reuter & P. Mecheril (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien* (S. 11–29). Heidelberg et al.: Springer.
- Riemann, G. & Schütze, F. (1991). »Trajectory« as a basic theoretical concept for analyzing suffering and disorderly social processes. In D. A. Maines (Hrsg.), *Social organization and social process* (S. 333–357). New York et al.: deGruyter.
- Rosenthal, G. (1995). *Erlebte und erzählte Geschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Rosenthal, G. (2015). *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung* (5. Aufl.). Weinheim et al.: Beltz Juventa.
- Schmid, W. (2008). *Elemente der Narratologie*. Berlin et al.: deGruyter.
- Schütz, A. (1966). The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl. In ders. (Hrsg.), *Collected Papers III* (S. 51–91). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schütze, F. (1976). Zur Hervorlockung und Analyse von Erzählungen thematisch relevanter Geschichten im Rahmen soziologischer Feldforschung: dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. In Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.), *Kommunikative Sozialforschung: Alltagswissen und Alltagshandeln, Gemeindemachtforschung, Polizei, politische Erwachsenenerbildung* (S. 159–260). München: Fink.
- Schütze, F. (1981). Prozeßstrukturen des Lebensablaufs. In J. Matthes, A. Pfeifenberger & M. Stosberg (Hrsg.), *Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive* (S. 67–156). Nürnberg: Verlag d. Nürnberger Forschungsvereinigung.
- Schütze, F. (1984). Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens. In M. Kohli & G. Robert (Hrsg.), *Biographie und soziale Wirklichkeit: neue Beiträge und Forschungsperspektiven* (S. 78–117). Stuttgart et al.: Metzler.
- Schütze, F. (1989). Kollektive Verlaufskurven und kollektiver Wandlungsprozess. Dimensionen des Vergleichs von Kriegserfahrungen amerikanischer und deutscher Soldaten im Zweiten Weltkrieg. In H.-J. Hoffmann-Nowotny (Hrsg.), *Kultur und Gesellschaft* (S. 26–28). Zürich: Seismo.
- Schütze, F. (1995). Verlaufskurven des Erleidens als Forschungsgegenstand der interpretativen Soziologie. In H.-H. Krüger & W. Marotzki (Hrsg.), *Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung* (S. 116–157). Opladen: Leske + Budrich.
- Stempel, W.-D. (1980). Alltagsfiktion. In K. Ehlich (Hrsg.), *Erzählen im Alltag* (S. 385–402). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Straub, J. (1989). *Historisch-psychologische Biographieforschung: theoretische, methodologische und methodische Argumentationen in systematischer Absicht*. Heidelberg: Asanger.
- Thomas, W.I. & Znaniecki, F. (1918–1920). *The Polish peasant in Europe and America* (5 Bände). Boston: Gorham.
- Wigger, L. (2014). Über Ehre und Erfolg im »Katz-und-Maus-Spiel«. Versuch einer holistischen Interpretation der Bildungsgestalt eines jungen Erwachsenen. In H.-Chr. Koller & G. Wulf lange (Hrsg.), *Lebensgeschichte als Bildungsprozess? Perspektiven bildungstheoretischer Biographieforschung* (S. 47–78). Bielefeld: transcript.

Dekolonisation

Carlos Kölbl

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erlangt die Mehrzahl der mittel- und südamerikanischen Länder ihre Unabhängigkeit, nach Ende des Zweiten Weltkriegs machen zahlreiche afrikanische und asiatische Länder ihre nationale Eigenständigkeit geltend. Diese staatliche Dekolonisation beendet aber den Kolonialismus nicht von einem Tag auf den nächsten. Vielmehr hinterlassen die Kolonialherrschaften tiefe Spuren in den von ihnen betroffenen Ländern (Jansen & Osterhammel, 2003), die nicht zuletzt die Gestalt komplexer psychosozialer »Verletzungsverhältnisse« (Straub, 2014) annehmen.

Vor diesem Hintergrund werden auch Forderungen erhoben, die Psychologie als Wissenschaft und Praxis zu dekolonisieren.

Dekolonisation der Psychologie

In der Psychologie ist immer wieder mit unzulässigen Generalisierungen operiert und sind psychologische Theorien, Begriffe, Modelle und Praktiken, die an europäischen sowie nordamerikanischen Universitäten (aber auch außeruniversitär) entwickelt und propagiert wurden, in alle Kontinente exportiert worden. Dies ist sowohl in epistemischer als auch in ethischer und politischer Hinsicht fragwürdig. Fragwürdig ist dies mindestens deshalb, weil sich eine solcherart betriebene Psychologie entgegen ihres universellen Ansinnens der Gefahr aussetzt, allenfalls für den global betrachtet relativ geringen Anteil an Personen Gültigkeit beanspruchen zu können, der in Gesellschaften lebt, für die das Akronym WEIRD (*Western, Educated, Industrialized, Rich, Democratic*) geprägt worden ist (Henrich et al., 2010), nicht aber für Menschen der »majority world« (Kağıtçıbaşı, 1996).

Ein Großteil der rezenteren Bemühungen um eine kultursensible Psychologie ist sich in der obigen Diagnose im Wesentlichen einig (Straub, 2003). Bestrebungen, die Psychologie zu dekolonisieren, teilen diese Diagnose, begreifen ihr

Anliegen aber dezidierter als ein psychopolitisches Projekt mit emanzipatorischer Stoßrichtung. Insofern ist es nur folgerichtig, dass hier neben der Orientierung an einer kultursensiblen Psychologie gerade auch auf Ansätze zu einer macht- und herrschaftskritischen »Psychologie der Befreiung« zurückgegriffen wird (Adams et al., 2015), wie sie etwa von Ignacio Martín-Baró (1994) und Virgilio Enriquez (1992) vorgelegt worden sind.

Die Dekolonisation der Psychologie ist ein heterogenes und spannungsreiches Projekt, zumindest Adams und Kolleg_innen (vgl. 2015, S. 223–230) halten aber (in Einklang mit den und in Fortführung der obigen Ausführungen) die folgenden Lesarten dieses Unternehmens für wesentlich:

Dekolonisation könne als *Indigenisierung* betrieben werden. Um der Tendenz der Psychologie entgegenzuwirken, empirisch nicht fundierte Verallgemeinerungen vorzunehmen und lokale Wissensbestände zu diskreditieren und damit epistemische Gewalt auszuüben, gelte es, ebendiese indigenen Wissensformen und Praxen wieder in ihr Recht zu setzen, nicht zuletzt indem man sich darum bemühe, sie detailliert psychologisch zu rekonstruieren. Im gelingenden Fall wird hierdurch nicht allein indigen-psychologisches Wissen vor Ort (wieder) sichtbar gemacht, sondern dient der Psychologie insgesamt (Chakkarath, 2012). Dekolonisation könne auch als *Begleitung* erfolgen. Darunter wird verstanden, dass Forscher_innen aus den üblichen akademischen Settings kolonisierten oder anderweitig marginalisierten Gemeinschaften ihre Expertise in gesellschaftlichen Wandlungsprozessen zur Verfügung stellen. Dabei spielt nicht zuletzt ein partizipatives Forschungsverständnis eine große Rolle (s. a. Pillay, 2017; Smith, 1999). Es gelte sensibel dafür zu sein, wann die Expertise der von außen kommenden Psycholog_innen ihrerseits paternalistische und koloniale Züge annehmen könne. Und Dekolonisation könne als *Denaturalisierung* angelegt werden. Hier geht es darum, psychologische Aussagen ihrer »Natürlichkeit« zu berauben und auf ihre Normativität sowie kulturhistorische Bedingtheit hin zu analysieren. Solch eine Untersuchung könne gerade dadurch an Erkenntniskraft gewinnen, dass die Perspektive von Personen in marginalisierten Settings, die über einen reichhaltigen Wissensvorrat verfügen, als privilegierter epistemologischer Standpunkt betrachtet werde.

Dekoloniale psychologische Ansätze gibt es nicht erst seit heute, nicht nur von Psycholog_innen im engeren Sinne und nicht allein an den üblichen (Publikations-)Orten, an denen die Disziplin sonst zu finden ist.

Frantz Fanons Schwarze Haut, weiße Masken

Als ein klassischer Autor in diesem Kontext gilt Fanon (s. z. B. Long, 2017; Pilley, 2017). Fanon (1925–1961) war ein in Martinique geborener und in den USA früh an Leukämie verstorbener Psychiater, Politiker und Autor, der ab Mitte der 1950er Jahre im Algerischen Unabhängigkeitskrieg gegen Frankreich aktiv war. Auf Fanon wird unter anderem darum in Bemühungen, die Psychologie zu dekolonialisieren, rekuriert, weil er in seinem ersten Buch *Schwarze Haut, weiße Masken* (Fanon, 1985 [1952]) eine Psychologie beziehungsweise Psychoanalyse des Verhältnisses zwischen (»weißen«) Kolonialisten und (»schwarzen«) Kolonisierten herausarbeitet, die auf dessen Überwindung zielt. Dabei greift er kritisch etwa auf Psychoanalytiker_innen, Phänomenolog_innen, existentialistische und existenzphilosophische Autoren wie Jean-Paul Sartre und Karl Jaspers, auf Aimé Césaire (einer der Denker der *Négritude*) sowie Georg Friedrich Wilhelm Hegel zurück. Seine Ausführungen basieren ferner unter anderem auf Sprachanalysen, Alltagsbeobachtungen, Analysen unterschiedlicher Medien und ihrer Rezeption, klinischen Beobachtungen sowie der Reflexion eigener Erfahrungen als »Schwarzer« in Frankreich.

Im Zentrum des Buches steht die in mehreren Anläufen und mit Fokussierung auf unterschiedliche Facetten beschriebene »Entfremdung des Schwarzen« (ebd., S. 10 u.ö.) durch den rassistischen Kolonialismus und Postkolonialismus, der »den Schwarzen« dazu treibt, nach »weißen Masken« zu greifen, um seine vermeintliche Minderwertigkeit loszuwerden. Der »Minderwertigkeitskomplex« (ebd. u.ö.), der sich im Laufe seines Lebens herausbildet und fest verankert, ist keine auf die Lebensspanne des Individuums beschränkte Erfahrung, sondern speist sich aus jahrhundertelanger rassistischer Gewalt, Unterdrückung und Zerstörung, aber auch aus kolonialem und nach-kolonialem Paternalismus. Den Wunsch nach »Laktifizierung« (ebd., S. 37) oder »Entnegrifizierung« (ebd., S. 80) zeichnet Fanon unter anderem in der Beschreibung »schwarz<->weißer« Geschlechterverhältnisse nach, in denen die »farbige Frau« sich durch die Beziehung zu einem »Weißen« erhoffe, selbst »weiß« zu werden (vgl. ebd., S. 33–47). Das Gefühl der Minderwertigkeit werde gerade auch durch den »weißen Blick« geschaffen, der ein »historisch-rassisches Schema« (ebd., S. 80) etabliere, welches die Herausbildung des Körper-Schemas »des Schwarzen« erschwere und ihn den Körper als »Fluch« empfinden lasse (ebd.). Dieser Körper ist im Übrigen einer der zentralen Bezugspunkte, auf den sich die Projektionen »der Weißen« richten, die in ihm das Triebhafte, Gewalttätige, Wilde, Ungezügelte und Böse sehen würden (vgl. ebd., S. 103–148), Projektionen, die einem »kollektiven

Unbewussten« (ebd., S. 105) entstammten, das der Autor konsequent als kulturhistorisch bedingt expliziert.

Die Frage danach, wie den skizzierten Phänomenen zu begegnen sei, bewegt Fanon ebenfalls. Seine Antwort zielt auf die Erkämpfung wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse (vgl. ebd., S. 154–158). Ferner heißt es gegen Ende des Buches: »Nur durch eine Anstrengung des Neubeginns und der Selbstprüfung, durch eine ständige Anpassung ihrer Freiheit kann es den Menschen gelingen, die idealen Lebensbedingungen für eine menschliche Welt zu erschaffen. Überlegenheit? Unterlegenheit? Warum nicht einfach versuchen, den anderen zu berühren, den anderen zu spüren, mir den anderen zu offenbaren« (ebd., S. 166).

Ein begeisterter Leser Fanons war auch Fausto Reinaga.

Fausto Reinagas *Die indianische Revolution*

Der in Bolivien geborene und dort auch verstorbene Reinaga (1906–1994) war Jurist, Politiker und Autor. Von den 1940er Jahren an bis zu seinem Tod hat er über zwei Dutzend Bücher geschrieben. Zu seinen bekanntesten Schriften gehört *La revolución india* (Reinaga, 2007 [1970]; *Die indianische Revolution*). Dieses Buch ist für den vorliegenden Zusammenhang von Bedeutung, weil in ihm auch eine indianistische Psychologie vorgestellt wird, die gegen »westliche« und indigenistische Traditionen gerichtet ist (zu Indigenität und Indianismus in Bolivien vgl. Kölbl, 2016). Die indianistische Psychologie Reinagas kann als Beispiel einer dekolonialen Psychologie betrachtet werden, weil es in ihr um die Befreiung des »Indios« geht, einer Befreiung, die gerade auch eine »psychische Dekolonisation« zum Ziel hat. Reinaga lädt die diskriminierend verwendete Fremdbezeichnung »Indio« positiv und mit politischer Militanz auf.

Dreh- und Angelpunkt seiner Analysen sind die gesellschaftlichen und psychosozialen Verhältnisse Boliviens, die dieses Land – so Reinaga – zu einem zweigeteilten Land machen. Diese Verhältnisse positionierten die »Indios« als Bevölkerungsmehrheit gegenüber den Abkömmlingen von Europäer_innen und den »Mestiz_innen« als Bürger_innen zweiter Klasse und als Subjekte, die expliziter wie impliziter, subtiler und kruder, physischer wie psychischer (neo-)kolonialer und rassistischer Gewalt unterworfen seien (vgl. ebd., S. 172ff. u.ö.). Daran habe das Ende der spanischen Kolonialherrschaft 1825 nichts und die soziale Revolution 1952 nur wenig geändert (vgl. ebd., S. 270–309). In Bolivien sei die Sozialisation der »Indios« in Kirche und Schule aber auch sonst

auf Selbsthass, Selbstentfremdung, Selbstverleugnung und Servilität ausgerichtet (vgl. ebd., S. 318–336). Die Unterdrückung der Bevölkerungsmehrheit drücke sich nicht zuletzt in solchen kulturellen Objektivationen wie Denkmälern (vgl. ebd., S. 32ff.) und einer insgesamt hegemonialen Geschichtsschreibung aus, die die indianische Geschichte entweder ausblende oder verzerre.

Reinaga belässt es nicht bei diagnostischen Ausführungen, sondern lenkt seinen Blick auf Maßnahmen zur Aufhebung der denunzierten Zustände. Diese richten sich auf die psychosoziale und politische Dekolonisation Boliviens, die durch die Schaffung eines selbstbewussten indianischen Geschichtsbewusstseins (vgl. ebd., S. 207–295), die Veränderung von Bildungspraktiken und Sprachpolitiken (vgl. ebd., S. 318–336), vor allem aber die Eroberung politischer Machtspären erfolgen soll (für kritische Auseinandersetzungen mit Reinaga s. z.B. Mansilla [2016] sowie Macusaya, 2016).

Psychologie der Dekolonisation

Stärker als bisher könnte eine Psychologie der Dekolonisation forciert werden, die nicht in einer Dekolonisation der Psychologie aufgeht. Dekolonisation wäre in dieser Perspektive weniger das erklärte Ziel einer solchen Psychologie als vielmehr ihr dezidierter Gegenstand. Freilich kann das eine vom anderen nicht stets trennscharf unterschieden werden.

Eine Psychologie der Dekolonisation könnte vor allem die folgenden drei Aspekte verstärkt herausstreichen und weiterentwickeln: Sie könnte *erstens* vermehrt differenzierte psychologische Analysen zum Wahrnehmen, Denken, Erinnern, Fühlen, Wollen, Sprechen und Handeln von Menschen im Kontext konkreter Diskurse und Praktiken behaupteter oder tatsächlicher Dekolonisation in synchroner und diachroner Perspektive vorlegen. Ferner könnte sie sich *zweitens* dekoloniale Psychologien in komparativer Absicht vornehmen. Dabei wäre es auch von Bedeutung, deren jeweilige Spezifika im Kontext benachbarter Psychologien zu rekonstruieren. Für den Fall der indianistischen Psychologie Reinagas etwa wären Vergleiche mit unterschiedlichen (auch politisch hochproblematischen) »nationalen Psychologien« Boliviens (z.B. Arguedas, 1939) einschlägig (zu nationalen Psychologien s. a. Berry, 1974; Kölbl, 2018). Schließlich könnte sie *drittens* Bezugnahmen unterschiedlicher Personen auf dekoloniale Psychologien (von Fanon, Reinaga und anderen) untersuchen und dabei etwa dem Fragenbündel nachgehen, in welchen Kontexten *wer warum wann* und *wie* diese Psychologien zur Klärung eigener Selbst- und Weltverhältnisse nutzt.

Literatur

- Adams, G., Dobles, I., Gómez, L.H., Kurtiš, T. & Molina, L.E. (2015). Decolonizing psychological science: Introduction to the special thematic section. *Journal of Social and Political Psychology*, 3(1), 213–238.
- Arguedas, A. (1939). *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.
- Berry, J.W. (1974). Canadian psychology. Some social and applied emphases. *Canadian Psychologist*, 15, 132–139.
- Chakkarath, P. (2012). The role of indigenous psychologies in the building of basic cultural psychology. In J. Valsiner (Hrsg.), *The Oxford handbook of culture and psychology* (S. 71–95). Oxford: Oxford University Press.
- Enriquez, V.G. (1992). *From colonial to liberation psychology. The Philippine experience*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Fanon, F. (1985). *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1952].
- Henrich, J., Heine, S.J. & Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2/3), 61–83.
- Jansen, J.C. & Osterhammel, J. (2003). *Dekolonisation. Das Ende der Imperien*. München: Beck.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1996). *Family and human development across cultures. A view from the other side*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Kölbl, C. (Hrsg.). (2016). Schwerpunktthema: Indigene und indianistische Diskurse und Praktiken in Bolivien. *psychosozial*, 39(3).
- Kölbl, C. (2018). »Psicología del mexicano« – Zu einer prominenten indigen-psychologischen Form der Gegenwartsdiagnostik und einer möglichen Alternative zu ihr. In P. Chakkarath & D. Weidemann (Hrsg.), *Kulturpsychologische Gegenwartsdiagnosen: Bestandsaufnahmen zu Wissenschaft und Gesellschaft*. Bielefeld: transcript (im Druck).
- Long, W. (2017). Essence or experience? A new direction for African psychology. *Theory & Psychology*, 27(3), 293–312.
- Macusaya Cruz, C. (2016). Die Rolle von Fausto Reinaga im Indianismus. *psychosozial*, 39(3), 65–79.
- Mansilla, H.C.F. (2016). Der Indianismus zwischen Globalisierung und Isoliertheit. Ein Beitrag zur bolivianischen Ideengeschichte. *psychosozial*, 39(3), 53–64.
- Martín-Baró, I. (1994). *Writings for a liberation psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pillay, S.R. (2017). Cracking the fortress: Can we really decolonize psychology? *South African Journal of Psychology*, 47(2), 135–140.
- Reinaga, F. (2007). *La revolución india*. La Paz: Wa-Gui [Orig. 1970].
- Smith, L.T. (1999). *Decolonizing methodologies. Research and indigenous people*. New York: St. Martin Press.
- Straub, J. (2003). Psychologie und die Kulturen in einer globalisierten Welt. In A. Thomas (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie* (S. 543–566). Göttingen et al.: Hogrefe.
- Straub, J. (2014). Verletzungsverhältnisse. Erlebnisgründe, unbewusste Tradierungen und Gewalt in der sozialen Praxis. *Zeitschrift für Pädagogik*, 60(1), 74–95.

Differenz

Astrid Utler

Der Begriff »Differenz« leitet sich vom Lateinischen *differentia* ab und bedeutet so viel wie Unterschied, Verschiedenheit. Ausgehend von dieser elementaren Begriffsbestimmung erörtere ich im Folgenden, wie Differenzen in sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen sowie der Psychologie theoretisch konzeptioniert und empirisch erforscht werden. Daran anschließend wird dargelegt, welchen Beitrag kulturpsychologische Überlegungen zur Beschreibung und Erforschung von Differenzen leisten können.

Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge zu Differenzen

Sozial- und kulturwissenschaftliche Disziplinen können auf eine jahrzehntelange intensive theoretische wie empirische Auseinandersetzung mit Differenzen zurückblicken (vgl. Diehm et al., 2017). So wurden und werden soziale Differenzen wie Geschlecht, Generation, Behinderung und Ethnizität untersucht, seit einiger Zeit auch in ihren Verschränkungen (ebd., S. 10). Begleitet werden die empirischen Untersuchungen von einer intensiven theoretischen Auseinandersetzung mit dem Differenzbegriff und damit verbunden differenztheoretischem Denken (vgl. z. B. Ricken & Balzer, 2007 oder Thompson, 2016).

Eine der zentralen theoretischen Annahmen ist, dass Differenzen sozial konstruiert werden, und dass Differenzzuschreibungen zur Manifestation der (konstruierten) Unterschiede führen (können) (vgl. Diehm et al., 2017). In den Differenzierungspraktiken spiegeln sich zudem Macht- und Herrschaftsverhältnisse wider (denn nicht jede_r ist überhaupt in der Position, gesellschaftlich relevante Unterscheidungen wirkmächtig vorzunehmen), wodurch in letzter Konsequenz (gesellschaftliche) Ungleichheit befördert wird. Im Migrationskontext dient als Grundlage für die Konstruktion von Differenz meist »die« Kultur, die als national beziehungsweise ethnisch sowie statisch entworfen wird.

Das Bewusstsein um die Gefahr von Differenzkonstruktionen und -zuschreibungen hat unter anderem in erziehungswissenschaftlich fundierten Studien zu einem Paradigmenwechsel in der Erforschung von Differenzen geführt. Derzeit werden Differenzen vor allem ethnografisch oder biografieanalytisch untersucht (vgl. ebd.), beispielsweise im Kontext der biografischen Narrationen und Konstruktionen von Migrant_innen (z. B. Badawia, 2002).

Psychologische, kulturvergleichende Zugänge zu Differenzen

In der »klassischen« psychologischen Forschung lässt sich keine vergleichbare¹ Ausrichtung der theoretischen Beschäftigung mit dem Begriff der »Differenz« nachzeichnen und auch in den gängigen psychologischen Lexika (z. B. Wirtz, 2017 oder Hogan, 2009) sind keine Einträge zu »Differenz« zu finden. Dies heißt jedoch nicht, dass Unterschieden in der Psychologie keine Bedeutung zu kommen würde, eher im Gegenteil. Insbesondere in der naturwissenschaftlich orientierten »klassischen« Psychologie resultiert ein nicht unerheblicher Teil des Erkenntnisgewinns aus Unterschiedsermittlungen: Um herauszufinden, ob ein Treatment erfolgreich war, wird mittels statistischer Verfahren (etwa t-Tests oder Varianzanalysen) bestimmt, ob beziehungsweise inwieweit sich die Werte einer Versuchsgruppe von denen einer oder mehrerer Kontrollgruppe(n) unterscheiden (vgl. z. B. Döring & Bortz, 2016). Zudem haben sich manche Teildisziplinen wie die Differentielle Psychologie (die die Differenz bereits im Namen trägt) oder die Kulturvergleichende Psychologie auf die Erforschung interindividueller oder kultureller Unterschiede im menschlichen Erleben und Verhalten spezialisiert.

Die Selbstverständlichkeit, mit der Differenzen in der Psychologie erforscht oder als Analyseeinstellung verwendet werden, könnte mitverantwortlich dafür sein, dass Unterschiede gar nicht erst als theoretisch reflexionsbedürftig erachtet werden. Wie Differenzen, wenn sie Gegenstand theoretischer Reflexionen werden, konzeptioniert werden, soll nun anhand der Kulturvergleichenden Psychologie aufgezeigt werden, die von manchen prominenten Vertreter_innen als Dachdisziplin der Kulturpsychologie angesehen wird (Berry et al., 2011, S. 3, 4, 7, 11).

1 Ein wichtiger Aspekt, ohne den Unterscheidungen nicht auskommen bzw. nicht vorgenommen werden können, kann hier *in statu nascendi* nachvollzogen werden: das Anstellen von Vergleichen. Ohne diese vorgängigen Vergleiche kann keine Benennung eines Unterschieds erfolgen (vgl. Straub, 2007b, S. 113).

Um die theoretischen Überlegungen der Kulturvergleichenden Psychologie zu (kulturellen) Differenzen besser nachvollziehen zu können, bedarf es zunächst folgender Vergegenwärtigung: Die psychologische Forschung war und ist darum bemüht, möglichst allgemeingültige Aussagen über menschliches Erleben und Verhalten zu treffen, also Aussagen, die sich von der untersuchten (repräsentativen) Stichprobe auf die Gesamtbevölkerung und damit möglichst auch auf andere Länder übertragen lassen (ebd., S. 6–7). Daher hat »Kultur« in psychologischen Untersuchungen über lange Zeit kaum eine Rolle gespielt und die theoretischen Überlegungen zu (kulturellen) Unterschieden kreisen auch heute noch um die Frage, in welchem Ausmaß sich psychologische Prozesse über Kulturen hinweg ähneln oder unterscheiden (ebd., S. 9). Als Einordnungshilfe dient häufig eine Skala mit den beiden Polen *universalism* (mit den Ausprägungen »extrem« und »gemäßigt«) und *relativism* (mit denselben Ausprägungen): Namhafte Vertreter_innen der Kulturvergleichenden Psychologie distanzieren sich dabei vom »extremen Universalismus« (also der Annahme, dass kulturelle Faktoren keinen Einfluss auf menschliches Verhalten haben) ebenso wie vom »extremen Relativismus«, für den mit Kenneth und Mary Gergen zwei Vertreter_innen der Kulturpsychologie als Beispiel angeführt werden (ebd., S. 7). Ein weiterer Gesichtspunkt, der theoretisch betrachtet wird, ist die Frage, inwieweit die Erkenntnisse zu kulturellen Unterschieden generalisierbar sind. Also beispielsweise, ob und inwieweit »Kulturdimensionen« »pauschale« Aussagen über die »gesamte« Kultur zulassen. Dabei ist auch hier der Anspruch der kulturvergleichenden Forschung klar: Je umfassender ein abstraktes Konzept, desto besser (ebd., S. 296).

Vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen kann es zunächst als Erfolg gewertet werden, dass die Berücksichtigung kultureller Differenzen zu einem festen Bestandteil psychologischer Studien geworden ist. Allerdings weisen viele Studien ein eher einseitiges Verständnis von Kultur und kultureller Differenz auf: Letztlich wird unter kultureller Differenz oft nur die nationale oder ethnische Zugehörigkeit der Versuchspersonen verstanden, die dann als unabhängige Variable dient (z. B. Kim et al., 2012). Hier wäre eine kritische Reflexion nötig, ob durch diese Art der Forschung Differenzen nicht eher zugeschrieben und manifestiert als (wie es eigentlich der Anspruch ist) »neutral« beschrieben werden. Im Folgenden werden exemplarische kulturpsychologische Betrachtungen zu (kulturellen) Differenzen skizziert, die einer solchen kritischen Reflexion zuarbeiten sollen.

Kulturpsychologische Betrachtungen von (kulturellen) Differenz(en)

Die folgenden Überlegungen leiten sich unter anderem aus den theoretischen und empirischen Befunden eines Forschungsprojekts ab, in dem ich untersucht habe, welche Differenzerfahrungen Jugendliche in plurikulturellen Gruppen machen und wie sie damit umgehen (Utler, 2014).

Differenzen als situativ, kulturell und/oder persönlich bedingt

Eine kulturpsychologische Sichtweise, die menschliches Handeln und Erleben grundsätzlich als kulturell, sozial und biografisch bedingt erachtet, legt nahe, dass Differenzen, die in zwischenmenschlichen Interaktionen auftreten, aus allen genannten Faktoren (und deren Zusammenspiel) resultieren können. Dabei ist mit Kultur kein statisches, homogenes Gebilde gemeint, sondern ein dynamisches Wissens- und Orientierungssystem, das von Menschen ausgehandelt wird. Diese »Kultur«-Aushandlungen erfolgen nicht nur in Nationen oder ethnischen Gruppen, sondern letztlich in allen Gruppen und Räumen, in denen Menschen – in welcher Form auch immer – zusammentreffen und miteinander interagieren: Sei es nun in realen Begegnungen (z. B. in Familien oder kleineren Unternehmen), sei es in virtuellen Räumen (z. B. auf Facebook oder Instagram) oder auch in institutionell verankerten oder sozial geformten Gebilden (z. B. Milieu, Geschlecht). Zur Bezeichnung dieser Vielfalt an kulturellen Gebilden wählt Straub – angelehnt an das griechische Wort »topos« – den Begriff der »Kulturatope« (Straub, 2007a, S. 20), der es erlaubt, »an materielle Räume ebenso zu denken wie an metaphorisch konzeptualisierte, virtuelle Räume« (ebd. S. 21). Für die Untersuchung von Differenzen bedeutet dies, dass der forschende Blick nicht auf national-kulturelle Differenzen beschränkt werden, sondern breiter ansetzen sollte. Denn letztlich lässt sich nur so herausfinden, welche Differenzen sich im zwischenmenschlichen Umgang überhaupt und in welchen Kontexten manifestieren. In meiner Untersuchung zeigte sich auf diese Weise, dass – je nach Situation und Gruppe – »alle möglichen« Differenzen von persönlichen über entwicklungsbedingte bis hin zu religiös- oder ethnisch-kulturellen auftreten können. Und dass sich – bei aller Vielfalt der Differenzen – in der Art, wie die Jugendlichen damit umgehen, viele Gemeinsamkeiten finden lassen.

Differenz als Zuschreibung und Erlebnis

Wie bereits dargelegt, werden Differenzen in zahlreichen Disziplinen vor allem mit Blick auf damit einhergehende Zuschreibungen thematisiert: Das heißt, jemand wird als »anders« angesehen und behandelt, weil er/sie einer bestimmten Gruppe, Nation, »Kultur« angehört. Diese Form der Differenzzuschreibung wird in interkulturellen oder kulturvergleichenden Untersuchungen – vielleicht auch aufgrund einer stärker intersubjektiv und weniger gesellschaftlich orientierten Perspektive – zweifelsohne zu oft vernachlässigt, sollte aber dringend mitberücksichtigt werden (vgl. Utler, 2014).

Darüber hinaus zeigt sich aber, dass auch unterschiedliche Orientierungssysteme zu teils massiven Differenzerfahrungen führen können. Konkret heißt dies, dass mir eine Reaktion oder eine Verhaltensweise meines Gegenübers »komisch« erscheinen mag, weil ich vor dem Hintergrund meines eigenen Orientierungssystems eine andere Reaktion erwartet oder für angemessen erachtet hätte. Mit dem entsprechenden Hintergrundwissen lässt sich das Verhalten zumindest annähernd (wenn auch nicht zwangsläufig vollständig) verstehen. Daher plädiere ich dafür, Differenzen nicht nur im Sinne der Zuschreibung, sondern auch als Erlebnis zu konzeptionieren und zu untersuchen, wobei ich das folgende Begriffsverständnis zugrunde lege: »Als Differenz[erlebnis] kann jegliche Form der Irritation, Verwunderung oder Überraschung bezeichnet werden, die auftritt, wenn sich eine Person aufgrund persönlicher, situativer oder kultureller Besonderheiten anders verhält, als es der Interaktionspartner aufgrund seines kulturellen und persönlichen Hintergrundes als >noch normal< erwarten würde« (ebd., S. 333).

Differenzen in unterschiedlichen Qualitäten und Abstufungen

Im Alltagsverständnis werden Differenzen oft mit Meinungsverschiedenheiten, Konflikten und Streit gleichgesetzt. Daher ist es wenig verwunderlich, dass Differenzen oft als ausschließlich negativ betrachtet werden. Dennoch greift dieser Blick zu kurz, wie Straub mit Blick auf kulturelle Differenzen konstatiert: »[K]ulturelle Differenzen [...] gehören zu einem Leben, das unsere Neugier wecken, wach halten und faszinierende Aussichten auf die Erweiterung des eigenen Horizonts und Handlungspotentials eröffnen mag« (Straub, 2007b, S. 110). Differenzen (und hier meine ich jegliche Art von Differenz) können also Lernpotenziale eröffnen, auch wenn die Beteiligten in der Wahrnehmung dieses Potenzials Unterstützung benötigen mögen (vgl. Utler, 2014, S. 347ff.). Hinzu kommt, dass

nicht alle Differenzen als gleich bedeutsam oder gravierend erlebt beziehungsweise konstruiert werden. Hier ist in Anlehnung an Waldenfels (1997) eine Differenzierung in alltägliche (innerhalb einer gewissen Vertrautheitsordnung) und strukturelle (außerhalb der vertrauten Ordnung) Fremdheit beziehungsweise Differenz ratsam.

Von der Differenz zur Diversität (und wieder zurück)

Im Bemühen, Differenzen und heterogene Gesellschaften positiv zu rahmen, hat sich in den vergangenen Jahren der Begriff der »Diversität« etabliert, inklusive zahlreicher Projekte, die einen produktiven Umgang mit Diversität in unterschiedlichen, etwa pädagogischen, Feldern fördern sollen. Doch die aktuellen Entwicklungen (wie der Erfolg der AfD bei den Bundestagswahlen 2017) zeigen, dass es mehr bedarf als einer politisch gewollten, normativen Etablierung einer positiven Sichtweise auf Diversität. Hier eröffnen sich Forschungsdesiderate, aber auch die Notwendigkeit, die Erkenntnisse aus der Theoriebildung und Erforschung zu Differenz(en) einzubeziehen und zu berücksichtigen.

Literatur

- Badawia, T. (2002). »Der dritte Stuhl«. Eine Grounded-theory-Studie zum kreativen Umgang bildungs-erfolgreicher Immigrantenjugendlicher mit kultureller Differenz. Frankfurt/M.: IKO.
- Berry, J. W., Poortinga, Y. H., Breugelmans, S. M., Chasiotis, A. & Sam, D. L. (2011). *Cross-cultural psychology. Research and applications* (3. Aufl.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Döring, N. & Bortz, J. (2016). *Forschungsmethoden und Evaluation in den Sozial- und Humanwissenschaften* (5., vollst. überarb., aktual. u. erw. Aufl.). Heidelberg et al.: Springer.
- Diehm, I., Kuhn, M. & Machold, C. (2017). Differenz und Ungleichheit in der Erziehungswissenschaft – einleitende Überlegungen. In I. Diehm, M. Kuhn & C. Machold (Hrsg.), *Differenz – Ungleichheit – Erziehungswissenschaft. Verhältnisbestimmungen im Interdisziplinären* (S. 1–26). Wiesbaden: Springer VS.
- Hogan, H. (Hrsg.). (2009). *Der Brockhaus Psychologie. Fühlen, Denken und Verhalten verstehen* (2., vollst. überarb. Aufl.). Mannheim: Brockhaus.
- Kim, H., Schimmack, U. & Oishi, S. (2012). Cultural differences in self- and other-evaluations and well-being: A study of European and Asian Canadians. *Journal of Personality and Social Psychology*, 102, 856–873.
- Ricken, N. & Balzer, N. (2007). Differenz: Verschiedenheit – Andersheit – Fremdheit. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder* (S. 56–69). Stuttgart et al.: Metzler.

- Straub, J. (2007a). Kultur. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder* (S. 7–24). Stuttgart et al.: Metzler.
- Straub, J. (2007b). Andere Fremde. Annotationen zur Erforschung kultureller Differenz und interkultureller Kommunikation im Rahmen einer relationalen Hermeneutik. In H.Chr. Koller, W. Marotzki & O. Sanders (Hrsg.), *Bildungsprozesse und Fremdheitserfahrung. Beiträge zu einer Theorie transformatorischer Bildungsprozesse* (S. 109–140). Bielefeld: transcript.
- Thompson, C. (2016). Differenz. In P. Mecheril (Hrsg.), *Handbuch Migrationspädagogik* (S. 59–72). Weinheim: Beltz.
- Utler, A. (2014). *Aber der Tongchun is' echt komisch – Differenzerfahrungen im Migrationskontext*. Bochum: Westdeutscher Universitätsverlag.
- Waldenfels, B. (1997). *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wirtz, M. A. (Hrsg.). (2017). *Dorsch. Lexikon der Psychologie* (18., überarb. Aufl.). Bern et al.: Huber.

Erzählung

Michael Bamberg

Von alten Mythen und heiligen Texten zum modernen Roman und hinab zu profanen, alltäglichen Aktivitäten des Geschichtenerzählens – Erzählungen scheinen einen besonderen Stellenwert unter denjenigen Diskursarten zu genießen, die menschliche und institutionelle Identitäten beeinflussen. Um zu verstehen, wer wir sind, werden Erzählungen benutzt, um uns von anderen zu unterscheiden, oder um unsere Gemeinsamkeit zu unterstreichen. Erzählungen erlauben uns ebenso, einen Sinn für Handlungsfähigkeit und Eingebettetsein in strukturelle Zwänge zu konstruieren. Und schließlich sind sie attraktive Kandidaten, um Fragen, ob wir uns ändern oder ob wir dieselbe Person über Zeit und Ort hinweg bleiben, auch nur annähernd kohärent beantworten zu können.

Unabhängig davon, ob Erzählungen Daten für unsere empirische Arbeit bilden oder Erzählungen der Gegenstand unseres Interesses sind, ist es notwendig, zu definieren, was wir meinen, wenn wir den Begriff Erzählung verwenden. Dabei müssen Definitionen als relativ und flexibel angesehen werden, dienen sie doch verschiedenen Zwecken in verschiedenen Kontexten. Eingedenk dieses Umstands ist es die Aufgabe, bestehende Arbeiten und Definitionen zu sichten, voneinander abzugrenzen, und zu untersuchen, was und wie Erzählungen zu Theorien und praktischen Forschungsanwendungen im weiten Feld menschlicher und institutioneller Interaktion und Kultur beitragen können.

Erzählungen – Text oder Leben

Erzählungen als Texte

Erzähltheorien stammen anfangs aus einer starken Tradition, in der Erzählungen als Texte betrachtet wurden. Innerhalb dieser Tradition sind geschriebene (und hier insbesondere fiktionale) Texte der Prototyp. Hinter dieser Art der Theo-

riebbildung steht eine langandauernde Akzeptanz der Autorität *Des Wortes*: Der geschriebene Text, in spirituell-religiösen Schriften aufbewahrt, die auf uralte Traditionen weltweit zurückgehen, wird herangezogen, um menschlichen Geschichten, der menschlichen Existenz und der *conditio humana* Sinn zu verleihen und sie zu legitimieren. Selbstverständlich beruht ihre Autorität weitgehend auf dem Umstand, dass ausgewählte Geschichten zu einem *verschriftlichten* Kanon geworden sind. Hermeneutik – ursprünglich insbesondere innerhalb jüdisch-christlicher Traditionen als Wissenschaft davon, wie diese Arten autoritativer Texte zu interpretieren seien – konnte sich zu einer Musterdisziplin für die Interpretation von Texten im Allgemeinen aufschwingen und auf neu aufkommende Arten literarischer Texte ausbreiten. Eine Auseinandersetzung zwischen Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel zielt darauf ab, eine Grundlegung des hermeneutischen Verstehens zu schaffen, die die Selbstreflexion als notwendige Bedingung für die Möglichkeit von Kritik und sozialem Wandel überschreitet, indem sie eine kulturelle Untermauerung menschlicher Sinnbildung anbietet.

Mit dieser Ausweitung strikt textlicher Exegese hin zu einem (universellen) menschlichen Verstehen ging eine neue theoretische Orientierung einher, mittels derer versucht wird, exklusiver auf die Ingredienzien von Texten zu fokussieren – sowohl in struktureller als auch in thematischer Hinsicht. In Anlehnung an die strukturelle Linguistik unter dem Einfluss Ferdinand de Saussures entwickelte sich diese Art des Zugangs zu Texten zu einer neuen Disziplin: der Narratologie (Erzähltheorie). Sie verfolgt das Ziel, eine Wissenschaft der literarischen Textanalyse schlechthin zu entwickeln und dabei das Sammelsurium subjektiver und ideologischer Interpretationen zu vermeiden. Dabei versucht sie, ihr Hauptaugenmerk auf Struktur und Form zu richten sowie die Terminologie zu verfeinern, die eine Art Konglomerat bieten sollte, in das unterschiedliche Arten von Erzählungen hineingefüllt werden können. Dies hat die Arbeit von Linguist_innen, Ethnolog_innen, Anthropolog_innen und zunehmend Soziolog_innen stark beeinflusst, die ihren Umgang mit mündlich gesammelten Erzählungen bislang wenig hinterfragt haben. In jüngerer Zeit haben sich die Texte der Erzählforschung durch die Verschriftlichung von Audio- und Videomaterial weiter verändert. So entstanden Texte, die im Hinblick auf den Einbezug kontextueller Aspekte sowie akustischer und visueller Hinweise (wie Tonhöhe, Einatmen, Pausenlängen, aber auch Gesten, Gesichtsausdrücke sowie Blicke) präziser geworden sind.

Erzählungen als Leben

Im Unterschied zu der Erzählung-als-Text Metapher legt ein anderer theoretischer Rahmen sein Augenmerk weniger auf die textuelle »Natur« von Erzählungen, sondern behauptet, dass es die Erzählkompetenz sei, die uns zu Menschen mache (*homo narrans*) (zu narrativer bzw. historisch-narrativer Kompetenz s. Straub, 1998). Diese Sichtweise verankert menschliche Sinnbildung in der Erzählung und taucht typischerweise in zwei Versionen auf, wobei beide von ihnen Erzählung als *außergewöhnlich* ansehen. Die schwächere Version spielt auf die Fülle und Allgegenwärtigkeit von Erzählungen an und stützt sich auf die Emergenz von Erzählkompetenzen im Laufe der menschlichen Evolution. Mit der Argumentation, definitorische Charakteristika zu haben, wird versucht, die Erzählung zur Rahmung *par excellence* zu machen, um kulturelle, ethnische, nationale und individuelle Entitäten (und ihre Unterschiede) über die Zeit hinweg verständlich zu machen. Die stärkere Version der Außergewöhnlichkeitsthese macht die Erzählung zu einem Schlüsselkonzept für menschliche Existenz und Reflexivität und sieht sie damit letztlich als verantwortlich für die Evolution des menschlichen Geistes, menschlicher Intentionalität, Handlungsfähigkeit und Moralität. Gelegentlich wird die These sogar in den Bereich dessen ausgedehnt, was als lebenswert oder als sinnvolles Leben gilt. Sowohl schwächere als auch stärkere Formen der Außergewöhnlichkeitsthese greifen auf die Arbeiten von Jerome Bruner (1991, 2004), Alasdair MacIntyre (1984), Donald Polkinghorne (1988) und Theodore Sarbin (1986) zurück – Arbeiten, die anfangs zum *narrative turn* in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften beigetragen haben (zum *narrative turn* speziell in der Psychologie vgl. Echterhoff und Straub, 2003, 2004). Was diese Arbeiten gemeinsam haben, ist eine Kritik von »fundamentalistischen« Orientierungen in der Wissenschaftstheorie und einen wachsenden Einbezug von Subjektivität und gelebter Erfahrung als relevant für jedwede Form humanwissenschaftlichen Forschens. Im Nachgang dieser Wende wurden zwei ursprünglich distinkte Argumente miteinander verschmolzen: Das erste besteht in der Annahme, dass menschliches Leben nicht nur (retrospektiv) durch Erzählungen verständlich gemacht wird, sondern ebenso narrativ *gelebt wird*. Mit anderen Worten: Leben und Erzählung werden verschmolzen, wobei beide durch die Linse des jeweils anderen betrachtet werden. Diese Tendenz, die Erzählung theoretisch zu bestimmen als *das* exklusive Werkzeug, um Leben zu verstehen, mag von einer neuen Technik, Erzählforschung zu betreiben, angeregt worden sein, dem biografisch-narrativen Interview.

Narrative Praktiken

Im Unterschied zu Nominaldefinitionen der Erzählung schlagen Theorien, die sich dem Erzählen als Aktivität zuwenden, vor, sich dem Erzählen als interaktiver Praktik unter der Überschrift einer *small story theory* zu nähern (Bamberg, 2011; Bamberg & Georgakopoulou, 2008). Während die *small story*-Forschung ursprünglich die *big story*-Forschung kritisierte, welche weitgehend auf biografischen Interviews (in ihrem Versuch, Erzählung und Leben zu verschmelzen) beruht, fokussieren jüngere Debatten zunehmend auf eine weitere Bandbreite theoretischer Differenzen.

Als Erstes geht die *small story theory* davon aus, dass Erzählaktivitäten in vorhergehende und nachfolgende *turns* von alltäglichen Interaktionen eingebettet sind. Diese Form, das Erzählen zu kontextualisieren, impliziert eine konversationelle Thematik und eine thematische Kontiguität, die erkennbar werden lässt, wann, wo und wie Geschichten auftauchen. Gesprächspartner_innen beobachten sich gegenseitig (und sich selbst), indem sie fragen: »Warum diese Geschichte hier und jetzt?« Sie versuchen herauszufinden, wie und weshalb ein Thema – typischerweise aus dem *Dort und Damals* der erzählten Zeit – für das *Hier und Jetzt* der Erzählzeit relevant gemacht wird. Genau hier wird offensichtlich, dass Wechsel in den Modus des Geschichtenerzählens nicht zufällig oder unbeabsichtigt sind. Vielmehr nehmen Gesprächspartner_innen an, dass das Erzählen ein intentionaler Akt ist, der wichtig dafür ist, welche aktuelle kommunikative Angelegenheit bearbeitet werden soll. Und die Annahme ist die, dass die Bewertung der interaktionalen Angelegenheit eines Wechsels ins Erzählen bedarf.

Zweitens benötigen Erzählaktivitäten eine Menge interaktionaler Arbeit: Der Wechsel ins Erzählen wird typischerweise von dem diskursiven Angebot begleitet, die Redezeit für einen ausgedehnten *turn* zu behalten und gegen Ende der Erzählung den Gesprächspartner_innen den Einsatz dafür zu geben, dass es nun an ihnen ist, zu antworten. Wenn man Erzählungen als narrative Praktiken betrachtet, priorisiert man das relationale interaktive Geschehen, das Erzählaktivitäten vollbringen. Die Annahme besteht hier darin, dass Mitglieder von *Communities of Practice* ein kulturelles Verständnis von Erzählen und Erzählung teilen – und zwar nicht in Form technischer oder theoretischer Konzepte zweiter Ordnung, sondern in Form von leiblichen und verbalen Praktiken, die in alltägliche soziale Interaktionen eingebettet sind. Während die diskursiven Funktionen des Erzählens vielfältig sein mögen – etwa um bloß zu unterhalten, um Reue zu zeigen oder um ein Argument auszugestalten –, sollten die interpersonalen Funktionen des

Erzählens am besten um drei Arten von Identitätsarbeit herum angeordnet werden.

Zunächst einmal kennzeichnen wir uns in unseren täglichen Praktiken als unterschiedlich, ähnlich oder gleich in Bezug auf andere. Die Integration und Differenzierung eines Sinns dafür, wer wir im Hinblick auf andere sind, findet im Austausch von einem Moment zum nächsten statt. Dabei werden Geschichten über das Selbst und Andere von Kindheit an eingeübt. Eine zweite Identitätskomponente lässt sich als »Handlungsfähigkeit« charakterisieren. Obwohl es so scheint, als existiere Handlungsfähigkeit *a priori* in Form eines menschlichen Vermögens, wird vorgeschlagen, Handlungsfähigkeit besser als Raum zu fassen, in dem wir in zwei entgegengesetzte Richtungen navigieren: die eine von Welt-zur-Person, die andere von Person-zur-Welt. Es ist möglich, sich selbst als passiven Spielball von Mächten (biologischer oder sozialer Natur) zu definieren, wie es ebenso möglich ist, Welt als ein Produkt des Selbst zu betrachten (bei der das Selbst sich als handlungsmächtig positioniert). Die Navigation zwischen Handlungsfähigkeit und Passivität wird dort besonders wichtig, wo Erzählfiguren als beteiligt und verantwortlich dargestellt werden, im Unterschied zur Negierung von Schuldfähigkeit, wie beispielsweise bei Missgeschicken oder Unfällen. Wiederum sind Erzählungen über (vergangene) Handlungen dazu geeignet, Orientierungen dieser Art aufzunehmen und einzuüben. Drittens können wir, wenn wir die Vergangenheit auf die Gegenwart beziehen, entweder unsere Konstanz unterstreichen – das heißt, wir erklären, dieselbe Person zu sein, die wir immer waren – oder wir können uns als Person darstellen, die eine graduelle (kontinuierliche) oder radikale (diskontinuierliche) Wandlung durchgemacht hat. Während Navigationen im Hinblick auf Identität zwischen Gleichheit und Differenz und zwischen den beiden Navigationsrichtungen des Person-und-Welt-Dilemmas Diachronizität als eine wesentliche Vorbedingung nicht benötigen, scheint es, dass Navigationen zwischen Konstanz und Wandel der Korrelation zweier Ereignisse in der Zeit bedürfen – was einige Erzählforscher_innen für die minimale Definition einer Erzählung halten (vgl. Labov & Waletzky, 1997). Damit scheint es, dass Navigationen zwischen Konstanz und Wandel ein gutes Argument dafür abgeben, Erzählaktivitäten als einen bevorzugten Ort für Identitätspraktiken auszuzeichnen.

Wirft man am Ende die Frage auf, ob Erzählungen als Texte oder als Leben oder ob sie als lediglich lokale Antworten auf »Warum diese Geschichte hier und jetzt« aufgefasst werden sollen, so kann man zumindest festhalten, dass alle Zügänge ähnliche Ziele verfolgen; Ziele, die sich um Sinnbildung, Verstehen und

letztlich um die Frage drehen, wie sich Menschen zu anderen und zu sich selbst positionieren, mithin um Fragen nach Sozialität und Identität. Wenn jedoch gefragt wird, was mit dem Begriff Erzählung gemeint ist und wie das Konzept der Person theoretisch abgesichert wird, starten alle drei Ansätze von bemerkenswert unterschiedlichen Positionen. Während Ansätze, die Erzählungen unter textueller Perspektive und unter der Perspektive narrativer Praktiken betrachten, einige gemeinsame Annahmen teilen, unterscheiden sie sich im Hinblick auf folgendes: Erzählung als Text beruht auf einer kognitiv geteilten, aber relativ abstrakten Kompetenz, wohingegen narrative Praktiken auf situierten Interaktionen beruhen. Insofern bedürfen beide recht verschiedener Arten der Erzählforschung. Der Unterschied liegt in einer unterschiedlichen Konzeptualisierung der Person und von Institutionen/Organisationen. Bei jener wird die Person im Wesentlichen als Monade gedacht, kann aber auf ihre selbstreflexive Kompetenz zur Selbsterzählung zurückgreifen, das heißt, den *homo narrans* in Sprecher_in und Adressat_in aufgliedern, um somit Fragen nach Sinn und Bedeutung, Moralität und Leben zu stellen – und zwar so, als ob sie zu sich selbst sprechen würde. In narrativen Praktiken werden diese Fragen dagegen in den Stoff profaner und alltäglicher, wiewohl dezidiert kultureller Interaktionen hineingewoben, innerhalb derer Erzählpraktiken einen besonderen kulturellen Rahmen bieten, um in potenziell neuartiger Weise auszuprobieren, wer wir sind. Wenn man somit Erzählaktivitäten als kulturelle Praktiken betrachtet, dann hat dies potenziell Rückwirkungen auf traditionelle Formen der Theoriebildung in diesem Feld. Dieser Rahmen entkleidet Geschichten und Narrative nicht ihrer formalen/strukturellen und kulturellen Charakteristika und definitiv auch nicht ihrer Inhalte. Form und Inhalt werden jedoch so betrachtet, dass sie im Dienst einer relationalen und interaktionalen Identitätsarbeit stehen, wobei sie fragen und zu beantworten versuchen: *weshalb diese(s) besondere Narrativ/Geschichte hier und jetzt.*

Aus dem Englischen von Carlos Kölbl und Anna Sieben

Literatur

- Bamberg, M. (2011). Narrative practice and identity navigation. In J.A. Holstein & J.F. Gubrium (Hrsg.), *Varieties of narrative analysis* (S. 99–124). London et al.: Sage Publications.
- Bamberg, M., & Georgakopoulou, A. (2008). Small stories as a new perspective in narrative and identity analysis. *Text & Talk*, 28(3), 377–396.
- Bruner, J. (1991). The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, 18(1), 1–21.
- Bruner, J. (2004). Life as narrative. *Social Research*, 71(3), 691–710.

- Echterhoff, G. & Straub, J. (2003, 2004). Narrative Psychologie: Facetten eines Forschungsprogramms. *Handlung Kultur Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften*, 12, 317–342 (Teil 1); 13, 151 –186 (Teil 2).
- Labov, W., & Waletzky, J. (1997). Narrative analysis: Oral versions of personal experience. *Journal of Narrative and Life History*, 7(1–4), 3–38.
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue. A study in moral theology* (2. Aufl.). Notre Dame: Notre Dame University.
- Polkinghorne, D.E. (1988). *Narrative knowing and the human sciences*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Sarbin, T. (1986). *Narrative psychology: The storied nature of narrative of human conduct*. New York: Praeger.
- Straub, J. (1998). Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung. In ders. (Hrsg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte* (S. 81–169). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Familie

Meike Watzlawik

»Familie« leitet sich ursprünglich von dem lateinischen Wort *familia* ab, das zunächst nicht etwa auf Eltern und ihre Kinder verwies, sondern als Begriff die Dienerschaft eines Haushalts meinte (lat. *famulus* = Dienender, Versklavter) – in Abgrenzung von *domus*, dem Haus(halt) und den dazu gehörenden Personen, denen gedient wurde (Harper, 2001–2017). Nicht der Bedeutungshorizont von *domus* erweiterte sich im Verlauf, sondern der der *familia*: In Definitionen von *Familie* aus dem 16. und 17. Jahrhundert wird zum Beispiel auf eine Gemeinschaft verwiesen, ein Kollektiv, das zu einem Haushalt gehört – (verheiratete) Eltern, Kinder und Dienerschaft eingeschlossen (vgl. *The Century Dictionary and Cyclo-pedia* für die englische Sprache). Eine genetische Abstammung beziehungsweise Verwandtschaft zwischen den Familienmitgliedern scheint in dieser Definition möglich, aber nicht notwendig.

Familie, Haushalt und gemeinsamer Lebensmittelpunkt

Die Familie (auch) über den gemeinsamen Haushalt zu definieren, war später noch vielerorts Ausgangspunkt für Definitionen und zum Beispiel amtliche Statistiken (Bertram, 2002). So konnte mit *Familie* eine »rechtlich gesicherte[n] Lebens- und Haushaltsgemeinschaft eines Ehepaars mit seinen eigenen (unmündigen) Kindern« (Gukenbiehl, 1992, S. 83) gemeint sein. Neben dem Ort ist in dieser Definition jedoch die Legalität zentral, die letztendlich auch die Bedingung der genetischen Verwandtschaft ersetzt: Das Legalitätsprinzip wird dem Zeugungsprinzip (Blutsverwandtschaft) übergeordnet, wodurch Adoptivkinder bereits mitgedacht werden, aber andere *Familienformen* (s. u.) immer noch ausgeschlossen sind. Auch wird in dieser Definition deutlich, dass die Einheit Familie kleiner gedacht wird als in den oben erwähnten größeren *Haushaltfamilien* – ein Wandel, den Bertram (2002) auf gesellschaftliche Veränderungen (Industrielle Revolution) im 18. und 19. Jahrhundert zurückführt.

Während der *Haushalt* einen gemeinsamen Lebensmittelpunkt annimmt, sind die rechtliche Absicherung und Abstammung ortsungebundene Kriterien, was der zunehmenden Multilokalität von (Mehrgenerations-)Familien eher gerecht wird (Bertram, 2002). Allerdings fehlt hier immer noch die emotionale Komponente der Verbundenheit ihrer Mitglieder, die weder durch Legalität noch Abstammung garantiert werden kann. Während der gemeinsame Haushalt also an Bedeutung verliert, wird die Beziehung *zwischen* den Generationen immer wichtiger, nicht zuletzt weil bei steigendem Lebensalter immer mehr Lebenszeit miteinander verbracht werden kann/muss.

Mythos Kernfamilie

In Deutschland ist jede nachkommende Generation durch sinkende Geburtenraten ungefähr ein Drittel kleiner als die vorherige (Seiler, 2006), sodass sich die *Familienpolitik* auf Maßnahmen zur Förderung von Familien konzentriert. Die Familie wird hierbei als Gruppe beschrieben, bei der die Mitglieder emotional verbunden sind, einander vertrauen und freiwillig lebenslange Verantwortung füreinander übernehmen, die »nur in Ausnahmefällen rechtlich eingefordert werden« muss (ebd., S. 3). Zudem gewährt diese Einheit ihren Mitgliedern einen Ort der Persönlichkeitsentfaltung. Seiler weist darauf hin, dass die Familie den Staat dadurch entlaste, da sie die in einer Gesellschaft/Gemeinschaft etablierten Werte und Normen vermittele, Individuen fördere, absichere und verpflege, also Aufgaben übernehme, die ansonsten von anderer, staatlicher Stelle geregelt werden müssten. Konkret wird hier von der »Keimzelle einer zur Freiheit befähigten Gesellschaft« gesprochen (ebd., S. 4), ein Gedanke, der auch in weit älteren Publikationen bereits zu finden ist: »in der zivilisierten Gesellschaft ist die Familie der Grundstein des gesellschaftlichen Gebäudes« (Strohmeyer, 1844, S. 343). Dabei bleibt, so Gukenbiehl (1992), das »bürgerlich-urbane Leitbild der [Kleinfamilie] [...] trotz wieder vorgetragener Kritik und der Suche nach Alternativen (z. B. Kibbuz, Wohnkollektiv) bis in unsere Gegenwart bestimmend« (S. 85). Dies betont der Autor, zusammen mit Kopp, auch noch 2003: Die bürgerliche Kleinfamilie diene immer noch als Ideal (S. 84). Jaan Valsiner (2006) stimmt dieser Beobachtung insofern zu, als dass er den Einfluss des *Mythos Kernfamilie*¹ (engl. *nuclear family vs. extended family*) in verschiedenen Gesellschaften betont. Valsiner gibt jedoch zu bedenken, dass die öffentliche Rede

¹ In beiden Fällen ist, egal ob von Klein- oder Kernfamilie die Rede ist, eine Vater-Mutter-Kind(er)-Konstellation gemeint.

über ein Zielobjekt, wie in diesem Fall der Familie, oft nicht den eigentlichen Charakter dieses Objekts darstellt, sondern ein bestimmtes Ideal desselben propagiert.

Familiäre Leitbilder

Familien befinden sich in verschiedenen Spannungsfeldern, da sie einerseits den historisch gewachsenen politisch-strukturellen Rahmenbedingungen ausgesetzt sind, diese andererseits aktiv mitgestalten, sodass sich nicht nur die Familienmitglieder zueinander positionieren, sondern auch eine Position zu gängigen Leitbildern finden müssen. Leitbilder bestimmen letztendlich auch, ob eine Familie überhaupt gegründet wird (z. B. über Heiratspflichten, Vereinbarkeit von Beruf und Familie etc.; vgl. Diabaté & Lück, 2014). Familienleitbilder werden dabei auf unterschiedlichste Art und Weise transportiert: In den im Hinduismus beschriebenen Lebensphasen fällt der Familie beispielsweise zentrale Bedeutung zu. Während die Kindheit noch relativ frei im Schoße der Familie verbracht wird, folgt im *Brahmacharya*, der Jugend, die strengere Ausbildung zur Vorbereitung auf das Erwachsenenalter. Dort angekommen, ist der »Hausvater« (*Grihastha*) mit der Aufgabe konfrontiert, zu heiraten und selbst Kinder großzuziehen. Erst wenn seine Söhne in der Lage sind, Verantwortung für die Familie zu übernehmen, folgen weitere Stadien (Willers, 2009). Während dem Vater demnach die Rolle des Familienoberhauptes zukommt, wird in Indien zu großen Teilen nur der Mutter die Fähigkeit, »mamata« (oder *mamta*) für ihre Kinder zu empfinden, zugesprochen (Chaudhary, 2007). Es wird also angenommen, dass eine tiefere Verbundenheit zwischen Mutter und Kind besteht, als es zum Vater hin möglich wäre, da dieser die Kinder nicht austrägt.

In diesem Beispiel wird deutlich, dass sich auch gängige Geschlechternormen beziehungsweise -stereotype in familiären Leitbildern widerspiegeln. So setzt sich auch das oben bereits begonnene Zitat von Strohmeyer (1844) wie folgt fort: »und die vertrauensvolle Hingabe von Seiten der Glieder gegen das Haupt, die liebevolle Fürsorge und Bevormundung von Seiten des Hauptes gegen die Glieder ist ein dem Familiensinn naturgemäß zustehendes Merkmal« (S. 343), wobei das Familienoberhaupt hier ein cisgeschlechtlicher, heterosexueller Mann ist, von dem erwartet wird, die ökonomische Sicherheit der Familie zu garantieren. Es gibt also eine historisch gewachsene, soziokulturell stereotyp erwartete geschlechterspezifische Arbeitsteilung (vgl. Helfferich, 2017), die einen Bezug zu aktuellen Ungleichheiten aufweist (vgl. Strauß, 2010). Dennoch existieren in Deutschland mittlerweile (parallel) andere Leitbilder (vgl. die »postmoderne« Familie bei

Lüscher et al., 1988; s. a. Wieners, 2013).² Durch die aktive Mitgestaltung der potenziellen Mitglieder von Familien und die dadurch mögliche Ko-Konstruktion von Leitbildern sind diese mittlerweile genauso pluralistisch (s. Alleinerziehende, Regenbogen- und Patchworkfamilien etc.) wie die Möglichkeiten der Definition von Familie selbst (rechtlich, biologisch, funktional etc.). Um dieser Pluralität gerecht zu werden, sind (ethnozentrische) Definitionen eher offen formuliert:³ »Familie ist eine Gruppe von Menschen, die durch nahe und dauerhafte Beziehungen miteinander verbunden sind, die sich auf eine nachfolgende Generation hin orientiert und die einen erzieherischen und sozialisatorischen Kontext für die Entwicklung der Mitglieder bereit stellt« (Hofer et al., 2002, S. 6).

Die Definition selbst wirft in anderer Hinsicht wiederum einige Probleme auf, da Eltern ihren Kindern nicht zwingend nahestehen (aber Lehrende und Lernende in Institutionen; vgl. den Hinweis auf »family atmosphere at the workplace« von Kim et al., 2006, S. 449) oder ein Kind nach Trennung zwar beiden Elternteilen emotional verbunden ist, diese untereinander jedoch keine »nahe« Beziehung mehr führen (Hofer et al., 2002). Wann kann wer von Familie sprechen? Provokativ könnte auch gefragt werden, warum eine Definition überhaupt notwendig ist und warum das Konzept nicht gegebenenfalls einfach aufgegeben wird? Valsiner (2006) weist hier erneut auf das Interesse von Regierungsstrukturen hin, die Kontrolle über die »minimal communities« zu behalten.

Mikrosystem Familie

Neben diesen Wechselwirkungen mit der Außenwelt ist die Familie in sich ebenfalls dynamisch und durchläuft verschiedene Veränderungen im Laufe der Zeit – geprägt durch vorhersehbare Ereignisse (individuelle Lebenszyklen, z. B. eingeleitet durch den Auszug der Kinder) sowie unerwartete Herausforderungen (z. B. Tod eines Mitglieds). Gukenbiehl (1992) weist aber auch hier darauf hin, dass diese Dynamiken nicht unabhängig von soziokulturellen Rahmen betrachtet und verstanden werden

-
- 2 Bei Kopp und Steinbach (2016) wird jedoch immer noch darauf hingewiesen, dass die »Familiensociologie Familie als gegengeschlechtliches Paar mit gemeinsamen Kindern [definiere] und [...] entsprechende andere Lebensformen mit jeweiligen Ergänzungen oder gesonderten Begriffen« bezeichne (S. 77).
 - 3 Oder es wird auf eine Definition verzichtet, aber die untergeordneten Phänomene werden als verschiedene familiäre Lebensformen klassifiziert (Valsiner, 2006, S. 152; s.a. Simon & Stierlin, 1984, S. 106f.).

können, da »soziale Rollen, die dann wieder zu Leistungs-, Autoritäts- und Emotions-Strukturen oder zu (Ehe-, Eltern-Kind-, Geschwister-)Subsystemen zusammengeordnet werden können, die jeweiligen innerfamilialen Interaktionssituationen und Handlungsmöglichkeiten« (S. 84) bestimmen (vgl. auch Boszormenyi-Nagys und Sparks Arbeit von 1973 zu *family loyalties*). Gerade die Erwartungshaltung, was Familie leisten sollte beziehungsweise was angemessen ist und nach außen repräsentiert werden sollte, überträgt sich auf das Mikrosystem selbst, was zum Beispiel zu *Familiengeheimnissen* (kollektiver Verleugnung zum Schutz des Selbstwertgefühls ihrer Mitglieder; Simon & Stierlin, 1984) oder *Familienmythen* führen kann (gemeinsame Verzerrung der Beziehungsrealitäten, z. B. Harmoniemythen; Simon & Stierlin, 1984). Dabei müssen die an den Mythen beteiligten Personen nicht einmal mehr unter den Lebenden weilen, wenn der Familienmythos stark davon geprägt ist, welchen Einfluss einzelne Individuen auf alle Beteiligten über Generationen hinweg hatten (z. B. in Form von Schuldzuweisungen). Individuelle Mitglieder einer Familie müssen sich mit diesen zum Teil über Generationen etablierten und gefestigten Mythen und Erwartungen an die einzelnen Personen auseinandersetzen. Kann und will das Individuum diesen entsprechen (*Familienaufträge* an- oder ablehnen)? Bei der Suche nach einer Antwort muss sich die Person nicht selten mit kontroversen Stimmen auseinandersetzen, da die verinnerlichten Familienpositionen der anderen Mitglieder nicht unbedingt mit den eigenen Wünschen oder den Erwartungen anderer sozialer Systeme übereinstimmen (vgl. *Dialogical Self Theory*, Hermans, 2001).

Familie ist also ein vielschichtiges und letztendlich unklares Konstrukt, das nur in der Zusammenschau der verschiedenen Ebenen diskutiert und untersucht werden kann. Chaudhary et al. (2018) fassen dies wie folgt zusammen: Familien sind komplexe und oft verwirrende Systeme, die sich dennoch über Jahrhunderte hinweg behauptet haben. Sie sind sowohl Spiegel des jeweiligen sozialen Rahmens mit seiner kulturellen Geschichte als auch aktive Gestalterinnen desselben.

Literatur

- Bertram, H. (2002). Familie. In M. Greiffenhagen & S. Greiffenhagen (Hrsg.), *Handwörterbuch zur politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland* (S. 128–131). Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Boszormenyi-Nagy, I. & Spark, G. M. (1973). *Invisible loyalties: Reciprocity in Intergenerational Family Therapy*. Oxford: Harper & Row.
- Chaudhary, N. (2007). Mothers, fathers and parents: The linguistic landscape of parenting in India. In J. Valsiner & S. K. Geertz (Hrsg.), *Semiotic rotations: The making of meaning in cultural worlds*. Charlotte, NC: Information Age.

- Chaudhary, N., Shukla, S. & Tomar, R. (2018). Family, identity and the Indian individual. In G. Misra (Hrsg.), *ICSSR survey of advances in psychology*. New Delhi et al.: Oxford University Press (im Druck).
- Diabaté, S. & Lück, D. (2014). Familienleitbilder – Identifikation und Wirkungsweise auf generatives Verhalten. *Zeitschrift für Familienforschung*, 26(1), 49–69.
- Gukenbiehl, H.L. (1992). Familie. In B. Schäfers (Hrsg.), *Grundbegriffe der Soziologie* (S. 83–86). Opladen: Leske + Budrich.
- Gukenbiehl, H.L. & Kopp, J. (2003). Familie und familiale Lebensformen. In B. Schäfers (Hrsg.), *Grundbegriffe der Soziologie* (8., überarb. Aufl.) (S. 81–86). Opladen: Leske + Budrich.
- Harper, D. (2001–2017). *Online etymology dictionary: family (n.)*. <https://www.etymonline.com/word/family> (03.11.2017).
- Helfferich, C. (2017). *Familie und Geschlecht. Eine neue Grundlegung der Familiensoziologie*. Opladen et al.: Budrich.
- Hermans, H.J.M. (2001). The Dialogical Self: Toward a theory of personal and cultural positioning. *Culture & Psychology*, 7(3), 243–281.
- Hofer, M., Wild, E. & Noack, P. (2002). *Lehrbuch Familienbeziehungen: Eltern und Kinder in der Entwicklung*. Göttingen et al.: Hogrefe.
- Kim, U., Yang, K.-S. & Hwang, K.-K. (2006). *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context*. New York et al.: Springer.
- Kopp, J. & Steinbach, A. (Hrsg.). (2016). *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Lüscher, F., Schultheis, F. & Wehrspau, M. (1988). *Die »postmoderne« Familie: Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Seiler, C. (2006). *Familie ist wichtig – Warum eigentlich?* Vortrag bei der Mitgliederversammlung des Familienbundes der Katholiken im Bistum Erfurt und im Freistaat Thüringen, Erfurt.
- Simon, F.B. & Stierlin, H. (1984). *Die Sprache der Familientherapie. Ein Vokabular*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Strauß, S. (2010). Familienunterbrechungen im Lebensverlauf als Ursache kumulativer Geschlechterungleichheit. In A. Bolder, R. Epping, R. Klein, G. Reutter & A. Seiverth (Hrsg.), *Neue Lebenslaufregimes – neue Konzepte der Bildung Erwachsener?* (S. 89–105). Wiesbaden: VS.
- Strohmeyer, F. (1844). *Organisation der Arbeit*. Belle-Vue: Verlags- & Sortimentbuchhandlung.
- Valsiner, J. (2006). *Culture in minds and societies: Foundations of cultural psychology*. Neu-Delhi et al.: Sage.
- Wieners, T. (2013). *Familientypen und Formen außerfamilialer Kinderbetreuung heute: Vielfalt als Notwendigkeit und Chance*. Berlin et al.: Springer.
- Willers, C. (2009). Hinduismus/Buddhismus. In K.E. Grötzinger (Hrsg.), *Religionen und Weltanschauungen* (Band 4). Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.

Fremde

Heidrun Friese

Der, die, das. Der Artikel bildet »zusammen mit einem Substantiv eine Nominalphrase«, so der Duden. Der Artikel bestimmt also die Bedeutung des Substantivs und im Deutschen offenbart der bestimmte Artikel Genus ebenso, wie er in der Rede etwas Bekanntes anzeigt.

Der, die, das Fremde. Der Artikel verschiebt Bedeutungen und eröffnet unterschiedliche semantische Felder und Topoi. *Der Fremde* bezeichnet denjenigen, der als »Ausländer [...], Auswärtiger, Besucher, Exot, Gast, Ortsfremder, Fremdling« nicht dazugehört, er zeigt die »fremde/unbekannte Person«, den Unbekannten an und als Steigerung emotionalen Unbehagens, den »Wildfremden« (*Duden*). Angesprochen sind damit sowohl politisch-rechtliche Verortungen (Ausländer) als auch Zuschreibungen (Exot) und es wird eine unheimliche Differenz etabliert. Mit dem Fremden ist zugleich der Nichtzugehörige angesprochen, dem als *Gast* ein ambivalenter Status zugewiesen ist. Auch erscheint der Fremde als »Steigerungsform« des Anderen, der sich von mir oder uns unterscheidet und durch Rasse und Kultur abgespalten werden soll, wird mit Kultur mittlerweile doch Rasse gemeint. In diesem Sinne ist der Fremde nicht nur der Andere, einer von Zweien, »alter«, »heteros« oder Mehreren, »alias«, »allos« (Cassin, 2004, S. 76). Dem Fremden haftet etwas an, das über das schlicht Unbekannte des Ich, Du oder gar eines Wir hinauszuweisen hat.

Die Fremde verweist noch deutlicher auf eine topologische Anordnung. *Die Fremde* bezeichnet nicht nur eine weibliche Unbekannte, sondern auch eine »Entfernung«, einen »Ort, wo man nicht heimisch ist« (DWDS). »Aus der Fremde«, so behauptet zumindest der Duden, kann man »heimkehren«. Damit ist sowohl eine Bewegung als auch zugleich eine Region beschrieben, die als eigene, als vertraute Heimat verstanden werden soll, die nach einem Aufbruch in die Fremde einen Ort fragloser Zugehörigkeit verspricht.

Das Fremde – es wird im Deutschen »adjektivistisch verwendet« und daraus entstehen »Doppelsubstantive wie Fremdsprache, Fremdkultur, Fremdgruppe,

Fremderfahrung oder Fremdich« (Waldenfels, 1997, S. 9) – zeigt an, was in einer binären Logik negativ vom Eigenen unterschieden, geschieden ist: Das Adjektiv »fremd« bezeichnet »von auswärts stammend, nicht heimisch, nicht zugehörig, unbekannt« (DWDS). So verweist Entfremdung auf eine Nicht-Zugehörigkeit, sie wird im marxistischen Denken zum Signum des Lebens im Kapitalismus und zur grundlegenden Erfahrung eines sich selbst fremden Da-seins.

Der, die, das »Fremde« verweisen also zugleich auf dynamische soziokulturelle, politische, juristische, ökonomische, psychologische und normativ geladene Beziehungsgeflechte und Konstellationen, welche »der, die, das« Fremde erst schaffen und dieses fragwürdige, drohende »Außen«, ein fremdes »Sie« von einem bekannten, heimatlichen, zugehörigen »Innen« und »Wir« abgrenzen sollen. So schafft die soziale Imagination Figuren des Fremden, die zwischen Faszination und Abwehr, Furcht, Anziehung und Mitleid schwanken und den Fremden als Feind, Helden oder Opfer markieren (Friese, 2017).

»Wir« und »Sie«, das Eigene und das Fremde, Opfer und Held, Freund und Feind, Partikularität und Universalität: Damit sind Ambivalenzen und begriffliche Spannungen angezeigt, denen hier lediglich im Hinblick auf den Fremden nachgegangen werden kann. Zu fragen bleibt sicherlich, was der, die, das Fremde als Signifikat eines (noch) Anderen im Zeichen der zeitgenössischen Moderne/n, globaler Konstellationen und der »Provinzialisierung Europas« (Chakrabarty, 2000) anzeigen kann.

Der Fremde

»Alle Gesellschaften schaffen Fremde; doch jede Gesellschaft schafft sich ihre eigenen Fremden und schafft sie auf eine eigene, unnachahmliche Art und Weise«, stellt Zygmunt Bauman fest (1995, S. 1; Friese, 2017, S. 19). »*Etwas wird fremd, indem es als fremd betrachtet wird*« (Waldenfels, 1997, S. 20, Hervorh. i. O.). Soziale Praktiken und die unterschiedlichen Modi des *Othering* schaffen den Fremden, sie bestimmen, wer als fremd gelten soll, wem »Identität nicht im Sinne gemeinsamer Zugehörigkeit« (Mbembe, 2014, S. 11) zukommt und wer in einer anderen Zeit und an einem anderen Ort angesiedelt wird (Fabian, 1983). Die Produktion der Figuren des Fremden, des Ausländers, des Flüchtlings (Friese, 2017; Balibar, 2006) macht deutlich, dass der Fremde nicht einfach irgendwer (»anybody«) ist, sondern dass »some bodies are already recognized as stranger than other bodies« (Ahmed, 2000, Vorwort), eine Produktion, die zugleich sowohl

den Fremden als Gefahr markiert, als auch einen »Fetischismus des Fremden« und der Differenz in postkolonialen und multikulturellen Konstellationen hervorbringt (ebd., S. 1–17).

Historische Semantiken machen diese Beziehungen deutlich. War die Aufnahme von Fremden eine religiöse, ethisch begründete und moralisch abgesicherte Pflicht, Werk der *Caritas*, so macht sie immer auch ihre Ambivalenzen und Grenzen deutlich. Hospitalität verweist auf Gefahr, auf Hostilität: »Der Sinn in den Gebräuchen der Gastfreundschaft ist: das Feindliche im Fremden zu lähmen«, so Friedrich Nietzsche (1993 [1881], S. 228; vgl. Derridas Begriff »Hostipitality«, 2000).

Bereits die lateinischen Bezeichnungen für »Gast«, *hostis* und *hospes*, machen dies deutlich, zeigen sie doch Freund und Feind an. *Hostis* ist derjenige, der in einer »kompensatorischen Beziehung« steht und eine gegenseitig bindende Beziehung zu den Bürgern Roms herstellt. In dieser Hinsicht verweist *hospes*, wie auch der griechische *xénos* und *xenía* auf eine Allianz, einen vererbbaren Pakt (Benveniste, 1973, S. 76–79). Daneben bezeichnet *hostis/hospes* aber auch den »Feind« und ist *xenos*, der fremde Gast in eine sprachliche Nähe gebracht.

»Gastfreundschaft« hat im Erbe Europas vielfache religiöse und ethische Bezüge. Denn die Ambivalenz des Fremden speist sich auch aus der Bindung an das Heilige. Die Pflicht, dem Fremden Asyl zu gewähren, ist ebenso bekannt wie Theoxenie, die Vorstellung, die Götter zeigten sich als Fremde oder Bettler. Kaum etwas offenbart diese Ordnung, *das Gesetz (nomos)*, wohl deutlicher als *Zeus Xenios* und *Athena Xenia*, die über den Schutz der Fremden wachten, während die (politische) Gemeinschaft und das Recht, *die Gesetze (nomoi)* seine Wirksamkeit garantieren sollten. Auch *xenos*, Fremder, Feind und Gast zeigen eine sprachliche Nähe (ebd., S. 293f.). Der Gast des homerischen Epos wird zum Fremden, der dem Gemeinwesen nicht angehört, die griechischen *poleis* beherbergten potenzielle Feinde, die *metoikoi*, welche, auf den *proxenos* angewiesen, eine Steuer, *meteikon*, zu entrichten hatten. Den Dichtern der griechischen Tragödie sind Barbaren solche, die in unverständlichen, rauen, fremden Lauten sprechen, die »exzentrisch« oder »zurückgeblieben«, den *logos*, dem »Idiom der Griechen« und dem »intelligible[n] Prinzip der Ordnung der Dinge« fremd sind und »durch ihre politische[] und gesellschaftliche Gegnerschaft außerhalb dieses Universums« stehen. Diese Abgrenzung wiederholt die binäre Ausschließung und sie ist zugleich antagonistisch, denn es ist der »Kontrast zu dem Fremden, der bei den Griechen das Bewußtsein der eigenen Freiheit entstehen lässt, und der Barbar wird [...] mit dem Feind der Demokratie gleichgesetzt« (Kristeva, 2016, S. 60f.).

Die enge Verbindung zwischen Gastfreundschaft und Barmherzigkeit wird im christlichen Erbe dann institutionalisiert: Es entstehen die Hospize und Orden, die nicht nur den Pilgern zu den heiligen Stätten Obdach gewähren. Um 1500 beginnt in Europa »die Jagd auf Vagabunden, die Jagd nach Bettlern, die Jagd auf Müßiggänger« (Foucault, 1994 [1972], S. 317). Diese Einrichtungen machen zugleich den Fremden, den »Feind« im Inneren kenntlich, der einem Disziplinarraum unterworfen wird.

Auch die Französische Revolution trägt mit den Fahnen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, das Prinzip einer Nationen umspannenden Völkerfreundschaft und eines Universalismus, in dem jeder Asyl und gleiche Bürgerschaft finden soll. Im Namen des französischen Volkes sollen Fremde aus aller Welt Asyl finden, ihre Sitten und Gebräuche respektiert werden. Zugleich setzt die souveräne Nation der republikanischen Gastfreundschaft durch Aufenthaltsregelungen Grenzen. Im aufgeklärten Kosmopolitismus beruht die Aufnahme von Fremden auf universalistischer Grundlage. Doch zugleich wird der Fremde zum potenziellen Feind der Revolution und wirft die Frage nach Loyalität auf.

Diese Ambivalenz wird auch von Kants Kosmopolitismus aufgenommen, wenn er Hospitalität nicht der »Philanthropie«, sondern dem *Recht* zuordnet. »Hospitalität« bedeutet dann »das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden« (Kant, 1996 [1795], S. 213f.). »Wirtbarkeit« etabliert eine ungleiche Beziehung, ist der Fremde dem Herrn im Hause nicht gleichgestellt. Auch wenn Kant im Fremden durchaus den potenziellen Feind erkennt, so meint Hospitalität zuvörderst ein Recht auf Ankunft und darauf, nicht feindlich behandelt zu werden, so der Fremde sich ebenfalls friedlich zeigt (Friese, 2014, S. 82f.).

Mit der Entstehung moderner Nationalstaaten, dem Projekt, die Kongruenz von Sprache, Kultur, Abstammung, Geburt und Territorium zu etablieren, wird die Aufnahme von Ausländer_innen – die lang schon dem Fremdenrecht unterstehen – zur staatlichen Aufgabe und unterliegt nationalem und internationalem Recht. Auch wirft die Gewährung von (politischem) Asyl weiterhin das Problem der Loyalität auf, das den »Gast, der bleibt« (Simmel, 1992 [1908]) zwischen Freund und Feind situiert.

Auch ist der Fremde ein Unwissender, dem Sitten beigebracht und gelende Normen deutlich gemacht werden müssen. Alfred Schütz hat auf diesen Aspekt verwiesen, denn der Fremde, ein »marginal man«, gleicht einem »cultural hybrid on the verge of two different patterns of group life« und ist dem Vorwurf zweifelhafter Loyalität ausgesetzt, da er es sich gestattet, die Gastge-

sellschaft und »the total of its cultural pattern« eben gerade nicht »as the natural and appropriate way of life as the best of all possible solutions of any problem« anzuerkennen, und er sich darüber hinaus schuldig macht, indem er etwas schuldig bleibt, nämlich Dankbarkeit (Schütz, 1944, S. 507). Nicht nur hier werden Anknüpfungen an Figur und Stigma des Außenseiters deutlich, mit denen klassische Autoren der Soziologie – Werner Sombart, Robert Merton, Norbert Elias oder Erving Goffman – auf die Ambivalenzen zwischen Zugehörigkeit und Fremdsein, Nähe und Distanz, Gleichheit und Ungleichheit verweisen. Zwar ist dem Fremden ein prekärer Status zugewiesen, doch kommt ihm eine Freiheit zu: Distanz zum »Althergebrachten«, die ein »besonderes Gebilde aus Ferne und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagiertheit ist« und die Simmel als »Objektivität des Fremden« kennzeichnet (1992 [1908], S. 766f.). So wird bei Park (1970 [1925]) der Fremde zu einer Figur der Freiheit, der Ungebundenheit und ist an Ortsveränderung, Wanderung, Mobilität, *die* und *das* Fremde gebunden.

Universalisierung des Fremden

Der, die, das Fremde, dem Universalisierungsprojekt der Aufklärung, der Kolonialisierung des Fremden unterworfen, universalem Logos, universaler Vernunft eingeschrieben, ist untrennbar an das »Eigene« gebunden und löscht eine eindeutig bestimmbar Grenze aus, gelingt die Abgrenzung zwischen einem bekannten Innen und einem fremden Außen doch nie vollständig. Damit gelingt aber auch die grundlegende Konstitution eines »Wir« und »Sie« im Sinne eines Gegensatzes nicht.

Die Frage bleibt dann, wie dieser universale Logos andere, partikulare Sprachen und Zeichen duldet und die produktive Spannung in ihrer politischen Bedeutung zu denken ist. Nicht nur in der europäischen Moderne sind der Wanderer, der Fremde, der Gast, der bleibt, zentrale Akteure, ambivalente Figuren der Grenze ebenso wie Antagonisten, ohne die sich das, was Moderne genannt wird, nicht hätte begründen können.

Zugleich offenbart sich erneut eine weitere Ambivalenz: Auf der einen Seite ist der, die, das Fremde universalisiert und ein Kennzeichen der Gegenwart, während auf der anderen Seite die Spaltung der Menschheit in Fremde und Zugehörige anhand von kulturrassistisch gedachten Ordnungen affiniert wird, Selbstachtung aus Fremdenachtung entsteht, sich aus Ressentiment und Wut speist, öffentliche Diskurse und das Politische belagert.

Literatur

- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters. Embodied others in post-coloniality*. London et al.: Routledge.
- Balibar, É. (2006). Strangers as enemies: Further reflections on the aporias of transnational citizenship. Institute of Globalization and the Human Condition. *Globalization Working Papers*, 06/04, 1–17.
- Bauman, Z. (1995). Making and unmaking of strangers. *Thesis Eleven*, 43(1), 1–16.
- Benveniste, E. (1973). *Indo-European languages and society*. Coral Gables: University of Miami Press.
- Cassin, B. (Hrsg.). (2004). *Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon*. Princeton: Princeton University Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Derrida, J. (2000). Hostipitality. *Angelaki*, 5(3), 3–18.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other – How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Foucault, M. (1994). Table ronde. In ders., *Dits et écrits 1970–1975, II* (S. 316 –319). Paris: Gallimard [Orig. 1972].
- Friese, H. (2014). *Grenzen der Gastfreundschaft. Die Bootsflüchtlinge von Lampedusa und die europäische Frage*. Bielefeld: transcript.
- Friese, H. (2017). *Flüchtlinge: Opfer – Bedrohung – Helden. Zur politischen Imagination des Fremden*. Bielefeld: transcript.
- Kant, I. (1996). Zum ewigen Frieden. In W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe Vol. XI* (S. 195 –251). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1795].
- Kristeva, J. (2016). *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mbembe, A. (2014). *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Nietzsche, F. (1993). Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile, Viertes Buch, 319. In G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), *Kritische Studienausgabe Vol. 3* (S. 9 –331). München/Berlin et al.: DTV/deGruyter [Orig. 1881].
- Park, R. E. (1970). The mind of the hobo. Reflections upon the relation between mentality and locomotion. In R. E. Park, E. W. Burgess & R. D. McKenzie (Hrsg.), *The city*. Chicago: University of Chicago Press [Orig. 1925].
- Schütz, A. (1944). The stranger. An essay in social psychology. *The American Journal of Sociology*, 49, 499–507.
- Simmel, G. (1992). Exkurs über den Fremden. In ders., *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung* (Hrsg. O. Rammstedt). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1908].
- Waldenfels, B. (1997). *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache (1964–1977). <https://www.dwds.de/wb/wdg/Fremde> (01.12.2017).

Fremdheit

Kurt Röttgers

Fremdheit und Andersheit

Der Begriff der Fremdheit harrt nach wie vor einer präzisen Bestimmung, was sich vor allem an der strittigen Abgrenzung vom Begriff des Anderen zeigt. Werden die beiden Begriffe nicht voneinander unterschieden, sondern lediglich auf einem begrifflichen Kontinuum angesiedelt, dann ist der Fremde ein Anderer, der noch ein bisschen mehr anders ist als andere Andere (Bernasconi, 2001). Das xenologische Problem (Nakamura, 2000) löst sich ganz in ein Alteritäts- oder gar Intersubjektivitätsproblem auf. Fremdverstehen wäre dann nichts grundsätzlich anderes als Verstehen der Anderen, mit denen wir täglich verkehren.

Es scheint sich aber zu empfehlen, Fremdheit als eine eigene Kategorie der Sozialphilosophie einzuführen, sie von Alterität und Intersubjektivität zu unterscheiden und verschiedenen Gegenbegriffen zuzuordnen: Selbst und Anderer auf der einen, Fremdheit und Eigenheit auf der anderen Seite. Schon sprachgeschichtlich handelt es sich bei Fremdheit und Andersheit um sehr Verschiedenes. Etymologisch ist nämlich der Andere nichts anderes als die Ordinalzahl »der Zweite«, gebildet aus einem Komparativ zum indoeuropäischen Stamm *eno (jener), semantisch also etwa gleichbedeutend mit »ein Weiterer«. Durch das dahinter fungierende System der Ordinalzahlen bilden der Erste und der Andere/Weitere ein Kontinuum. Ganz anders verhält es sich mit der sprachgeschichtlichen Herkunft des Fremden. Die Wurzel dieses Wortes ist verwandt mit dem Englischen *from*, sodass als Grundbedeutung angenommen werden darf: »von weit her, aus der Ferne kommend«. Indoeuropäisch gehört das Wort zu einer weitverzweigten Wortfamilie, zu der sich auch Bedeutungskomponenten der Vorzüglichkeit, sei es hinsichtlich der Tapferkeit, sei es hinsichtlich der Vorbildlichkeit des Lebenswandels gesellen (»fromm«).

Historische Annotationen

Die Begegnung mit dem Fremden ist schon in den alten Gesellschaften Europas eine ambivalente Angelegenheit: Er kann willkommener Gast oder Feind sein (Schmitt, 1963, S. 27), und beides kann schnell ineinander umschlagen. So sind lateinisch *hostis*, der Feind, und *hospes*, der Gast, verwandte Wörter. Gast zu sein, heißt daher immer auch, Geisel zu sein, und dass Feinde zu Freunden werden, ist in der alten Moral nichts Ungewöhnliches.

Es kann aber auch sein, dass es einen in die Fremde verschlägt, ins Elend (= Ausland), sei es durch Verbannung oder Ausbürgerung wegen eines Verstoßes gegen die heimischen Sitten und Gesetze, sei es, dass man irgendeiner Initiativvorschrift zufolge sich in der Fremde zu bewähren hat, sei es auch, dass man durch Exogamie-Gebote nur in der Fremde verheiratet sein kann. Gerade letzteres zeigt die abgründige Ambivalenz von Fremdheit. Die beziehungsweise der Fremde, die fremde Frau beziehungsweise der fremde Mann, ist nämlich ein dem Typus des Feindes entgegengesetztes Modell der Begegnung mit Fremdheit, das eher durch Merkmale der Faszination oder sogar der Verführung markiert werden kann. In dem Übergang ins Fremde wird immer auch ein Übergang ins Neue ausgeführt. Diese zwei Bewegungsrichtungen des Ereignisses der Begegnung mit Fremdheit – Ankunft des Fremden und Auffahrt ins Fremde – sind je spezifisch von Georg Simmel (1992, S. 764) und Alfred Schütz (1972, S. 53–69) thematisiert worden.

War für das antike Europa, dessen Name eben auch durch eine Frau aus der Fremde zu uns kam, das alte Persien mit seinen Gartenparadiesen und mit seinen kulinarischen und erotischen Genüssen der Inbegriff einer faszinierenden kulturellen Fremdheit, so schlug erstmals Alexander, der sogenannte Große, einen neuen Umgang mit der Fremde an, der die Kultur Europas über Jahrtausende bestimmen sollte: die erobernde An-Eignung des Fremden. Diese hat zwei Aspekte: die Zerstörung und Vernichtung des unverständlich Fremden als eines Feindlichen einerseits, Erbeutung und Aneignung des Reizvollen andererseits. Aber auch die Aneignung, vom Xenophagentum bis zum hermeneutisch disziplinierten Verstehen, belässt das Fremde nicht als Fremdes, sondern macht es im Prozess der Aneignung zu einem Eigenen: Integration der Fremden (Lévinas, 1983, S. 186). Zwei andere Typen widerstreiten dem: der Exodus und die Odyssee. Der Exodus ist die vollständige Auslieferung an das Fremde ohne Reserve, er ist lebbar eigentlich nur im absoluten Vertrauen zu einer transzendenten Macht, die ihr Volk aus einem Territorium, das nicht als das eigene erlebt werden kann, in das versprochene Gelobte Land führen wird. Anders die Odyssee: Ihr bleibt nichts anderes

übrig, als nur sich selbst zu vertrauen, daher irrt sie gewaltig in der Fremde umher, stets jedoch mit dem Ziel einer erfahrungsbereicherten Heimkehr.

Alexander und Odysseus benennen die zwei die abendländische Geschichte bestimmenden Tendenzen des Umgangs mit Fremdheit. Alexander folgt dem Ökonomieprinzip des kürzesten Weges zu seinem Ziel: Persien und Indien. Unterwegs zerstört er, was sich ihm in den Weg stellt, dieses ist freilich auch sein kurzer Weg zu seinem frühen Tod. Die Bewegungen des Odysseus in der Fremde sind diktiert vom Kulturprinzip, seine Wege sind Umwege, Irrwege, Abwege, seine Wegmarken sind Werke oder Kolonien in der Fremde (Horkheimer & Adorno, 1997 [1944], S. 61–99). Beide aber sind ausgelegt auf die An-Eignung des Fremden. Dass die Antike noch einen anderen Umgang mit dem verwirrend Fremden kannte, zeigt der Mythos an der Gestalt des Orpheus. In der Begegnung mit den Sirenen, dem faszinierend-bedrohlichen Fremden schlechthin, zeigen Odysseus und Orpheus sehr unterschiedliche Strategien. Odysseus, weil er kein Risiko eingehen will, blockiert sich und seine Gefährten. Orpheus geht das volle Risiko ein, er stimmt ein in den Gesang der Sirenen. Orpheus will keine Aneignung, er setzt sich vielmehr dem Fremden ungeschützt aus (Serres, 1994, S. 165ff.). Er lässt das Fremde als Fremdes an sich heran; dieses Modell hat sich in Europa nicht durchgesetzt.

In der Spätmoderne schwand das Bewusstsein der Fremdheit zunehmend, so dass auch die Entdifferenzierung von Fremdheit und Andersheit erklärlich wird. Dieser Schwund wird Wirklichkeit in zwei Tendenzen. Einerseits stand seit der Französischen Revolution Menschheitsverbrüderung (»Fraternité ou la mort«) auf der politischen Tagesordnung. Den Hintergrund bildet eine als »natürlich« postulierte und allen Menschen zugeschriebene Gleichheit, die in Form der Menschenrechte allen Menschen zukommt. Für eine Menschheitsverbrüderung gibt es keine Fremden mehr, also solche, die von den Verbrüderungen ausgegrenzt wären, weil die Verbrüderungen keine Grenzen mehr kennen wollen. Andererseits aber werden alle kulturellen Differenzen zunehmend als bloße Varianten einer einzigen menschheitsumfassenden Kultur interpretiert, mit der Tendenz hin zu einer Welteinheitskultur nach dem Muster des amerikanischen *melting pot*. Gibt es noch heterokulturelle Phänomene, so werden sie als vorläufig interpretiert und damit unterstellt, alle Kulturen wollten eigentlich der westlichen, überlegenen Kultur beitreten. Innerhalb einer Gesellschaft tritt die Furcht vor Fremdheit und die Unduldsamkeit gegenüber dem Fremden als Integrations- oder gar Assimilationsangebot auf.

Auf die entkulturalisierende, weil Differenzen und Grenzen negierende Globalisierung mit ihren angestrebten Zielen der totalinkludierenden Menschheits-

verbrüderung und Menschenrechtsrhetorik antworten zwei Tendenzen: der Multikulturalismus als theoretische und praktische Bewegung einerseits und eine Regionalisierung andererseits. Auch im Multikulturalismus ist Fremdheit tendenziell dadurch aufgehoben, dass er alle Differenzen in Gleichwertigkeit und Gleich-Gültigkeit setzt, während Fremdheit der Struktur nach asymmetrisch ist und durch die Grenze ein Innerhalb von einem Außerhalb scheidet und damit eine Ausgrenzung und im wörtlichen Sinne Diskriminierung (=Unterscheidung) vollzieht. Die andere Tendenz gegen die Aufhebung von Fremdheit im Zuge der Welteinheitskultur ist die Regionalisierung. Sofern diese die Pflege des regionalen kulturellen Erbes und damit der Differenz zu den anderen regionalen Kulturen jenseits der Grenzen ist, ist sie tatsächlich eine Subversion der Globalisierungstendenzen. Wenn aber Regionalisierung bedeutet, Inseln der Eigenheit in Abgrenzung zu einer sich homogenisierenden Weltgesellschaft zu bilden, dann ist das bestenfalls nostalgische Folklore, schlimmerenfalls die Bildung von kulturellen Reservaten und Zoos kultureller Minderheiten.

Eigenes und Fremdes

Auch wenn die Beziehung zwischen Eigenem und Fremdem immer eine asymmetrische ist, weil stets von der Eigenheitssphäre aus definiert und nie umgekehrt, kann man doch mit Bernhard Waldenfels (1971) von einer »Gleichursprünglichkeit von Eigenem und Fremdem« (S. XIII) sprechen in dem Sinne, dass es eben die arbiträre Grenze ist, die Eigenes und Fremdes auseinandertreten lässt. Die asymmetrische Perspektivität der Differenz besagt nichts über eine vermeintliche Ursprünglichkeit. Man wird vielmehr sagen müssen, dass der Ursprung die Differenz, die Spaltung ist; die Eigenheitssphäre hat keinen ontologischen Vorrang, sondern sie ist ebenso wie die Grenze ein Differenz-Konstrukt. Die rationalistische Trennung von Selbst und Anderem ist zwar theoretisch radikaler, weil aus einer dualistischen Metaphysik hervorgehend, aber praktisch harmloser als die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem: Zu politischen Konflikten hat sie noch nie führen können.

Fremdheit zwischen Feindschaft und Faszination

Im immer ambivalenten Ereignis des Grenzübergangs, der das Kontinuum des gewohnten Geschehens unterbricht und einen Spalt im Sozialen auftauchen lässt, ist

noch ungewiss, ob der Fremde ein bedrohlicher Feind oder ein faszinierender Verführer sein kann und wird. In theoretischer Hinsicht ist es die Ungewissheit, ob das Ereignis uns zu neuen Erfahrungen befreit oder uns unserer geliebten Wahrheiten beraubt, in praktischer Hinsicht ist es die Unsicherheit, ob uns Feindschaft oder Faszination erwartet. Beide, Feind und Verführer, stellen die Selbstverständlichkeit des Immer-schon-so des gewohnten Lebens auf die Probe. Das kann eine existentielle Bedrohung sein, aber auch eine Befreiung von einengenden Verkrustungen. Wird nun versucht, diese Ungewissheit und diese Unsicherheit dadurch auszuräumen, dass man jegliche Grenze zu beseitigen versucht, so wird das zwangsläufig scheitern und führt in der Regel lediglich dazu, dass der fiktiven Verbrüderung durch die Menschheitsverbrüderer eine unbarmherzige Identifikation und Stigmatisierung der Verbrüderungsunwilligen oder Nicht-ver-brüderbaren als Feinden der gesamten Menschheit folgt. Die einzige humane Alternative wäre die Kultivierung des Umgangs mit der Grenze, mit Abgrenzungen und mit den Ereignissen der Übergänge. Kultur der Grenze und des Übergangs bedeutet Verzicht auf den »kurzen Prozess« der Identifikation des Fremden als Feind und der damit eventuell einhergehenden prophylaktischen Gewalt (Röttgers, 2002, S. 105ff.).

Damit eine Kultur lebendig sei und bleibe, bedarf sie des »Stachels des Fremden« (Waldenfels, 1991), oder anders gesagt: Kulturen haben einen Fremdheitsbedarf; dieser drückt sich nicht nur in der sentimental Liebe zum Exotischen aus (Chinoiserien, Perserteppichen, Nasi Goreng, Sanskrit und Zen), sondern ist schon in der Abgrenzung der Kultur von der Natur, den Wilden (Geertz, 1990; Fink-Eitel, 1994), und zugleich der Liebe zur Natürlichkeit sichtbar. Schon Georg Forsters wehmütige Liebe zu den Wilden Tahitis und sein absolutes Unverständnis der Wilden am Kap Horn enthüllen die Widersprüchlichkeit dieser kulturellen Geste (Forster, 1989, II, S. 298ff., III, S. 383f.), aber zugleich auch, dass die Grenze, die Fremdheit markiert, nicht festliegt, sondern je nach dem spezifischen Fremdheitsbedarf neu gezogen werden muss – von der Eigenheitssphäre aus.

Es ist der Moment der Grenzüberschreitung, der den oder die Fremde von verführerischer Gewalt erscheinen lässt, und zwar ungeachtet der meist sehr wohl bewussten Tatsache, dass die Grundlage stabiler Beziehungen etwas ganz anderes ist, nämlich Erwartungssicherheit durch Vertrauen. Eine der Formen der Erzeugung solcher Sicherheit ist die An-Eignung des Fremden, man ist versucht zu sagen: die Domestikation in die Sitten und Lebensformen des Eigenen. Seit jedoch in der bürgerlichen Gesellschaft Liebe im Sinne auch der erotischen Attraktion als notwendige Grundlage stabiler Beziehungen gilt, stellt sich für Paare

die paradoxe Aufgabe, Fremdheit trotz oder innerhalb von Vertrautheit aufrechtzuhalten zu müssen, mit anderen Worten: das Fremde im Eigenen entdecken zu müssen. So ist es sicher kein Zufall, dass das Zeitalter der Erfindung der »romantischen« Liebe zugleich das Zeitalter exzessiver Selbst-Erkundung und Selbstreflexion gewesen ist, und auch das Zeitalter der Iterierung und Kultivierung des Begehrns zur (unerfüllbaren) Sehnsucht. Lebbar ist diese Aufgabe, das Fremde im Eigenen zu erhalten, ohne sich an es zu verlieren, letztlich nur durch die Möglichkeit der Oszillation zwischen Eigenheit und Fremdheit.

Die Ambivalenz des Fremden ernst zu nehmen, heißt aber auch, seine Qualität als Verführer anzuerkennen. Ist der Fremde ein Verführer, so hat das erhebliche Konsequenzen für das Verständnis des Eigenen. Dieses ist nicht mehr das seiner selbst mächtige und seine (auch soziale) Welt bestimmende autonome Subjekt (Camartin, 1987; Laplanche, 1988; Röttgers, 2003), sondern es ist ein anderer Typ von Subjektivität damit angesprochen, der den Lockungen folgt und damit seine identitäre Eigenheit aufs Spiel setzt. Die Ordnungsstrukturen der Eigenheitssphäre sind damit unter Umständen in gleicher Weise aufs Spiel gesetzt wie in einer Bedrohung.

Literatur

- Bernasconi, R. (2001). Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung. In M. Fischer, H.D. Gondek & B. Liebsch (Hrsg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels* (S. 13–45). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Camartin, I. (1987). *Lob der Verführung*. Zürich et al.: Artemis.
- Fink-Eitel, H. (1994). *Die Philosophie und die Wilden. Die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*. Hamburg: Junius.
- Forster, G. (1989). Reise um die Welt. In ders., *Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe* (2. Aufl.). Berlin: Akademie.
- Geertz, C. (1990). *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*. München: Hanser.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th.W. (1997). Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften* (Band 3). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Orig. 1944].
- Laplanche, J. (1988). *Die allgemeine Verführungstheorie und andere Aufsätze*. Tübingen: edition diskord.
- Lévinas, E. (1983). *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg et al.: Alber.
- Nakamura, Y. (2000). *Xenosophie. Bausteine für eine Theorie der Fremdheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Röttgers, K. (2002). Spuren der Macht und das Ereignis der Gewalt. In K. Platt (Hrsg.), *Reden von Gewalt* (S. 80–120). München: Fink.

-
- Röttgers, K. (2003). Autonomes und verführtes Subjekt. In: P. Geyer & M. Schmitz-Emans (Hrsg.), *Proteus im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert* (S. 65–85). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schmitt, C. (1963). *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schütz, A. (1972). Der Fremde. In ders., *Gesammelte Aufsätze* (Band 2) (S. 63–69). Den Haag: Nijhoff.
- Serres, M. (1994). *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische* (2. Aufl.). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Simmel, G. (1992). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Georg-Simmel-Gesamtausgabe (Band 11). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1971). *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluss an Edmund Husserl*. Den Haag: Nijhoff.
- Waldenfels, B. (1991). *Der Stachel des Fremden* (2. Aufl.). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Gedächtnis

Tilmann Habermas

Eine Kulturpsychologie des Gedächtnisses kann es im engeren Sinne nicht geben. Das Gedächtnis versteht man alltagssprachlich als ein Vermögen, insofern man ein besseres oder schlechteres Gedächtnis haben kann, oder als Entität, die alles umfasst, was man behält, also erinnern kann und nicht vergessen hat, weil man es »im Gedächtnis behalten« hat. Das Sprechen über das Gedächtnis ist durch Metaphern geformt: Man speichert etwas im Gedächtnis und holt es wieder hervor (Speicher), etwas schreibt sich ins Gedächtnis ein oder wird gelöscht (Schrift), die Erinnerung ist kräftig oder verblasst (Bild), etwas prägt sich ein (Wachs; zur Geschichte der Gedächtnismetaphern s. Draaisma, 1999). Metaphern bieten sich an, um über schwer Fassbares zu sprechen, und das Gedächtnis als eine Entität, die zeitlich zwischen zwei Ereignissen beziehungsweise Handlungen liegt, nämlich dem Erfahren oder gezielten Merken und dem Erinnern, ist so etwas schwer Fassbares. Das materielle Gedächtnis ist Objekt physiologischer und neurologischer Forschung oder aber der Kulturwissenschaften, wenn es nicht um das Gehirn, sondern um dingliche Gedächtnisträger geht wie die gebaute Umwelt, Denkmäler und Bibliotheken (Halbwachs, 1985 [1925]). Kulturpsychologie als eine Psychologie, die die soziokulturelle Konstitution und Funktionsweise komplexer psychischer Vorgänge ernst nimmt, kann sich nur mit dem Gedächtnis zugrundeliegenden Tätigkeit beschäftigen, dem Erinnern, auch dem Sich-Merken und dem Vergessen, da diese die individuelle Psyche betreffen und kulturelle Mittel einsetzen (vgl. de Saint-Laurent, 2017).

Aus der Geschichte der experimentellen Gedächtnispsychologie wird deutlich, wie sehr die experimentelle Erforschung und vor allem das Messen des Abstraktums Gedächtnis erfordert, die interessierenden Phänomene zu dekulтивieren. Hermann Ebbinghaus definierte auswendig zu lernende »sinnlose« Silben, die ihm als gleichwertig und damitzählbar galten, da sie weder an Vorwissen anknüpften noch sich aufeinander bezogen. Damit ersetzte er das alltägliche explizite Erinnern durch elementare Mechanismen des impliziten Behaltens und der Wiedererlernbarkeit (Ebbinghaus, 1983 [1880]; s. Danziger, 2008). Wilhelm

Dilthey (1958 [1895]; Ebbinghaus, 1895) setzte dem ein lebensgeschichtliches Modell des Erinnerns entgegen, das er als historisch und sinndeutend bestimmte, vergleichbar mit anderen kulturellen Phänomenen.

Ich möchte vier Phänomenbereiche einer Kulturpsychologie des Erinnerns unterscheiden: 1.) Kulturelle Instrumente des Erinnerns, 2.) soziokulturelle Konstitution höherer Formen des Erinnerns, 3.) gemeinsames Erinnern, und 4.) die Beziehung individuellen Erinnerns zu kulturell geteilten historischen Wissensbeständen.

Kulturelle Instrumente des Erinnerns

Pierre Janet (1929) entwarf in seinen Vorlesungen über das Gedächtnis eine soziokulturelle Theorie individuellen Erinnerns. Er rekonstruierte die Entwicklung von Kulturtechniken des Erinnerns, von Knotensystemen bis zur Schrift. Lev Vygotskij (Vygotsky, 1974 [1931]) versuchte die kulturgeschichtliche Entwicklung von mnemotechnischen Systemen mit der Ontogenese des Gedächtnisses zu verbinden. Während das junge Kind sich direkt etwas merke, lernten Grundschulkinder, sich dinglicher Symbole wie des Knotens im Taschentuch und der Schrift zu bedienen, um sich etwas zu merken. Diese Zeichen sind in der Regel nicht idiosynkratisch, sondern Kulturtechniken, die tradiert werden.

Dingliche Erinnerungssymbole wie der Knoten im Taschentuch dienen nicht allein dem prospektiven Gedächtnis für Handlungsinentionen, sondern auf vielfältige Weise auch dem retrospektiven Gedächtnis (Boesch, 1980). Menschen umgeben sich mit vielfältigen Dokumenten wie Briefen und Zeichnungen, Fotografien und Filmen, Eintrittskarten und Reiseandenken, die als Memorabilia oder Souvenirs eigens dem Erinnern dienen (Graumann, 1974). Reliquien sind Gegenstände, die Teil eines Körpers oder diesem sehr nahe waren, wie Locken, Zähne und Kleidungsstücke, und sich deshalb bevorzugt als Dinge eignen, die an eine andere Person erinnern (Habermas, 1996). In einer Studie mit Erstsemesterstudierenden (Habermas & Paha, 2002) zeigte sich beispielsweise, dass persönliche, geliebte Objekte vor allem dem Erinnern und instrumentellem Gebrauch dienen. Nach einem Umzug zum Studienort wurden persönliche Objekte umso stärker zum Erinnern an Andere und Erlebnisse der Vergangenheit genutzt, je stärker man sich Anderen verbunden fühlte.

Auch nichtmaterielle kulturelle Formen und Praktiken dienen dem Erinnern. Zwar gibt es nichtsprachliche Formen des Erinnerns, so in Vertrautheitsgefühlen und beim Wiedererkennen, doch meist ist Sprache am Erinnern beteiligt,

spätestens wenn ein Wiedererkennen auch zeitlich, persönlich und räumlich eingeordnet werden kann. Die volle Form des expliziten Sich-Erinnerns geschieht in Form von Erzählungen, auch wenn sie vielleicht von ersten bruchstückhaften Bildern, Gerüchen, Worten ausgeht. Die Erzählung gibt der Rekonstruktion von Erlebnissen eine Form vor. Zwar wird diese Form nicht immer erreicht, denn es genügen Momentbilder und -gefühle, wenn man beispielsweise in schönen oder auch traurigen Erinnerungen schwelgt. Aber die narrative Form ist normativ für das Erinnern von Erlebnissen, zumal wenn sie anderen mitgeteilt werden. Für Erzählungen halten Kulturen Genres und *master narratives* vor, also prototypische Erzählmuster. Werden Erinnerungen an solche kulturellen Muster angelehnt, wirken sie vermutlich glaubwürdiger als unvertraute Erzählmuster (McLean & Syed, 2015).

Kulturen stellen Formen des privaten und öffentlichen persönlichen Erinnerns bereit, die zum Erinnern in einer bestimmten Form auffordern und legitimieren. Wie historisch vergänglich diese Formen sind, zeigt die kulturhistorisch-psychanalytische Studie Siegfried Bernfelds (1931) zum Tagebuch als bürgerlicher Form der adoleszenten Innerlichkeit und Triebdomestizierung. Andere Formen waren die des Sammelns von Briefen und Fotoalben. Sie sind inzwischen von verschiedenen Formen der schriftlichen und vor allem bildlichen semi-öffentlichen Selbstdarstellung im Internet überlagert worden (Garde-Hansen et al., 2009).

Schließlich fördern Rituale persönliches Erinnern. Dazu gehören runde Geburtstage im Erwachsenenalter und Jahrestage des Todes persönlicher und wichtiger öffentlicher Figuren oder auch politischer Ereignisse.

Kulturelle Konstitution expliziten Erinnerns

Eine zweite kulturpsychologische These ist die kulturelle Konstitution der Fähigkeit, sich zu erinnern. Am pointiertesten hat dies vielleicht Vygotskij (Vygotsky, 1974 [1931]) formuliert, der den Ursprung aller komplexerer kognitiven Fähigkeiten, und auch des Erinnerns mittels Symbolen, in der sozialen Interaktion mit kompetenten Erwachsenen sah, die die Handlungen des Kindes strukturieren, bevor es diese Struktur verinnerlichen und autonom anwenden kann.

Katherine Nelson und Robyn Fivush (2004) beziehen diese Entwicklungslogik nicht wie Vygotsky auf gegenständliche Symbole als meta-mnemonische Hilfsmittel, sondern auf die narrative Form. In der Folge von Nelson und Fivush zeigt mittlerweile eine Vielzahl an Studien, dass eine hilfreiche, elaborierende

Unterstützung dreijähriger Kinder beim Erzählen von Erlebnissen nicht nur das Erinnerungsvermögen fördert, sondern auch andere soziokognitive Fähigkeiten, wie die zur Perspektivenübernahme und auch emotionale Dispositionen wie eine sichere Bindung an Bezugspersonen mit sich bringt (Fivush et al., 2006). Selbst komplexere Formen des Erinnerns wie das Erzählen einer ganzen Lebensgeschichte werden in der Interaktion durch kompetente Miterzähler unterstützt und so eingeübt (Habermas et al., 2010).

Gemeinsames Erinnern

Eine dritte kulturpsychologische These behauptet, dass ein Gutteil alltäglichen Erinnerns ein Gemeinsames ist. Das ist besonders deutlich bei alten Ehepaaren, bei denen das individuelle Gedächtnis abnimmt und die geteilten Erinnerungen maximal sind (Harris et al., 2011). Gemeinsames Erinnern ist aber auch grundsätzlich wesentlich für das Erinnern, da meist die Veridikalität des Erinnerns sozial verhandelt und validiert wird.

Dies liegt wahrscheinlich auch den Veränderungen zugrunde, die Erinnerungen durch gemeinsames Erinnern oder auch nur das Rezipieren von Erinnerungen erfahren. Beispielsweise führen Weglassungen in wiederholt rezipierten Erzählungen zu einem Vergessen dieser Teile (Hirst & Echterhoff, 2012). Weitere Veränderungen durch die Weitergabe von Erinnerungen können als ein Angleichen an geteiltes Wissen und geteilte Genres verstanden werden (Bartlett & Burt, 1933).

Individuelles Erinnern und kollektives Gedächtnis

Individuelles Erinnern knüpft an kollektives an und wird durch dieses beeinflusst. Geschichtliche Ereignisse spielen im individuellen Erinnern meist nur als Kriegsereignisse eine Rolle oder wenn sie, besonders im Jugendalter, identitätsbildend waren. Auch kollektives Erinnern wirkt identitätsbildend und unterliegt insofern denselben selbstschützenden Verzerrungen wie individuelle Erinnerungen (Stone et al., 2013). Darüber hinaus wirken, auch zum Selbstschutz, kollektive Normen beim Verdrängen von ihnen nicht entsprechenden persönlichen Erinnerungen. Ähnlich werden traumatische Erfahrungen erst dann aktiv erinnert, wenn sie im kollektiven Gedächtnis als Opfererfahrungen validiert wurden, wie man am Holocaust, an der Erfahrung von vor den Nazis versteckten jüdischen

Kindern und auch an den deutschen Opfern des alliierten Bombenkrieges sehen kann. Schließlich findet sich persönliches Erinnern mit kollektivem Gedächtnis im individuellen zeitgeschichtlichen Geschichtsbewusstsein vermischt (Kölbl & Straub, 2003).

Literatur

- Bartlett, F.C. & Burt, C. (1933). Remembering: A study in experimental and social psychology. *British Journal of Educational Psychology*, 3, 187–192.
- Bernfeld, S. (1931). *Trieb und Tradition im Jugendalter: Kulturpsychologische Studien an Tagebüchern* (= Zeitschrift für angewandte Psychologie; Beiheft 54). Leipzig: Barth.
- Boesch, E.E. (1980). *Kultur und Handlung. Einführung in die Kulturpsychologie*. Bern et al.: Huber.
- Danziger, K. (2008). *Marking the mind – A history of memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dilthey, W. (1958). Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. In ders., *Gesammelte Schriften, Band V* (S. 139–240). Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht [Orig. 1895].
- Draaisma, D. (1999). *Die Metaphernmaschine – Eine Geschichte des Gedächtnisses*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ebbinghaus, H. (1983). *Urmanuskript »Über das Gedächtniß«*. Passau: Passavia Universitätsverlag [Orig. 1880].
- Ebbinghaus, H. (1895). Rezension von Diltheys »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie«. *Zeitschrift für Psychologie*, 9, 161–205.
- Fivush, R., Haden, C.A. & Reese, E. (2006). Elaborating on elaborations: Role of maternal reminiscing style in cognitive and socioemotional development. *Child Development*, 77, 1568–1588.
- Garde-Hansen, J., Hoskins, A. & Reading, A. (Hrsg.). (2009). *Save as ... digital memories*. Basingstoke et al.: Palgrave Macmillan.
- Graumann, C.F. (1974). Psychology and the world of things. *Journal of Phenomenological Psychology*, 4, 389–404.
- Habermas, T. (1996). *Geliebte Objekte – Instrumente und Symbole der Identitätsbildung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, T., Negele, A. & Brenneisen Mayer, F. (2010). »Honey, you're jumping about« – Mothers' scaffolding of their children's and adolescents' life narration. *Cognitive Development*, 25, 339–351.
- Habermas, T. & Paha, C. (2002). Souvenirs and other personal objects: Reminding of past events and significant others in the transition to university. In J.D. Webster & B.K. Haight (Hrsg.), *Critical advances in reminiscence work* (S. 123–138). New York et al.: Springer.
- Halbwachs, M. (1985). *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1925].
- Harris, C.B., Keil, P.G., Sutton, J., Barnier, A.J. & McIlwain, D.J. (2011). We remember, we forget: Collaborative remembering in older couples. *Discourse Processes*, 48, 267–303.

- Hirst, W. & Echterhoff, G. (2012). Remembering in conversations: The social sharing and reshaping of memories. *Annual Review of Psychology*, 63, 55–79.
- Janet, P. (1929). *L'évolution de la mémoire*. Paris: Chahine.
- Kölbl, C. & Straub, J. (2003). Geschichtsbewusstsein als psychologischer Begriff. *Journal für Psychologie*, 11, 75–102.
- McLean, K.C. & Syed, M. (2015). Personal, master, and alternative narratives: An integrative framework for understanding identity development in context. *Human Development*, 58, 318–349.
- Nelson, K. & Fivush, R. (2004). The emergence of autobiographical memory: A social cultural developmental theory. *Psychological Review*, 111, 486–511.
- Saint-Laurent, C. de (2017). Memory acts: A theory for the study of collective memory in everyday life. *Journal of Constructivist Psychology*. Online-Vorabveröffentlichung.
- Stone, C.B., Mercy, A., Licata, L., Klein, O. & Luminet, O. (2013). Mnemonic differences and similarities across opposing social groups: The linguistic conflict at the University of Leuven as a case study. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 2, 166–172.
- Vygotsky, L.S. (1974). *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*. Firenze: Giunti Barbera [geschrieben 1931].

Gefühl

Alexander Kochinka

»Gefühl« ist nicht gerade ein scharf umrissenes und untergeordnetes Konzept mit geringer Reichweite, und der hier zur Verfügung stehende Raum ist knapp. Ich muss mich daher auf Bemerkungen zu drei Themenfeldern beschränken.

Welchen Begriff von Gefühl sollte die Psychologie zugrundelegen – und warum?

Eine Sichtung der psychologischen Arbeiten über Emotionen¹ erbringt große Heterogenität, ja mitunter gar Unverträglichkeit der unterbreiteten Vorschläge. Das liegt meines Erachtens zu einem (nicht geringen) Teil am jeweils zugrundegelegten Begriff von »Gefühl« und zeigt sich schnell, wenn man Emotionstheorien betrachtet, die in nahezu jedem Lehrbuch der Allgemeinen Psychologie behandelt werden: Darwins vielzitierte Ausführungen sind keine Emotionstheorie, sondern allenfalls eine des Emotionsausdrucks, genauer eine der (vor allem phylogenetischen) *Entstehung* dieses Ausdrucks. William James' (und Carl Langes) Theorie ist eine über lediglich einen Teil der Gefühle (die James »gröbere« nennt, weil sie mit deutlich wahrnehmbaren körperlichen Veränderungen zwangsläufig einhergehen). John B. Watsons »Theorie« ist die Skizze einer erst zu erarbeitenden Theorie über beobachtbare Reaktionen und ihre lerntheoretische Differenzierung in der ontogenetischen Entwicklung. Diese angeborenen Reaktionsmuster tragen zwar Namen wie »Wut«, »Angst« und »Liebe«, dürfen jedoch nicht mit den so bezeichneten inneren Zuständen verwechselt werden.

1 »Gefühl« und »Emotion« werden in diesem Text synonym verwendet und bezeichnen das interessierende Phänomen. Von Vertreterinnen und Vertretern »komponentenartiger« Definitionen von »Emotion« wird gelegentlich »Gefühl« (oder »feeling«) als Bezeichnung für einen Teilaspekt von »Emotion« reserviert (unten mehr dazu).

Die Aufzählung ließe sich erweitern und forschreiben. Immerhin nehmen seit einigen Jahrzehnten Bemühungen um übergreifend zustimmungsfähige Begriffsdefinitionen zu.² Dabei kommt sogenannten »Komponentendefinitionen« besondere Bedeutung zu: Exemplarisch sei eine elaborierte von Klaus Scherer (1990) knapp erläutert. Scherer unterscheidet fünf »Komponenten« oder »organismische Subsysteme«, die bei Vorliegen einer Emotion ineinander greifen: eine kognitive, eine neurophysiologische, eine motivationale, eine Ausdrucks-komponente und schließlich eine »Gefühlskomponente«, die auch als »Monitorsubsystem« bezeichnet wird. Letzteres ist eine Art Kontrollsysteem (und damit etwas Übergeordnetes), das »den gegenwärtigen Zustand aller anderen Subsysteme reflektiert und integriert« (ebd., S. 5). Ähnliche »Komponentendefinitionen« findet man mittlerweile häufig, wenn auch nicht immer mit den genannten fünf Komponenten: Manchmal sind es nur drei oder vier und es sind auch nicht immer die gleichen drei oder vier.

Solche Definitionen stellen sicherlich einen Fortschritt dar, vergleicht man sie mit dem zuvor verbreiteten »Wildwuchs«, bei dem nicht selten *eine* »Komponente« stillschweigend und stellvertretend für das gesamte Phänomen in den Fokus rückte. Jedoch bleiben Probleme: Erstens ist nicht klar, wie man sich ein »koordiniertes« Geschehen in diesen Subsystemen vorzustellen hat – beziehungsweise was das von einem unkoordinierten Geschehen unterscheidet. Wie »integriert« das Monitorsubsystem (die Gefühlskomponente) das, was in den anderen Subsystemen abläuft – und wann macht es das (und wir erleben ein Gefühl), wann nicht (obwohl sicher auch dann irgendetwas in den Subsystemen vorgeht)? Zweitens gibt es recht unterschiedliche Gefühle und es fällt nicht schwer, an Beispiel-Gefühle zu denken, bei denen einzelne der »Komponenten« fehlen und die trotzdem unzweifelhaft Gefühle sind: eine »stille« Trauer etwa, ohne Gefühlsausdruck, oder eine Vorfreude, die mich nicht zu irgend etwas motiviert. Lediglich eine einzige ist unverzichtbar: ohne eine affektive Komponente, ohne ein *Fühlen* haben wir eben kein Gefühl mehr vor uns, sondern ein anderes psychisches Phänomen.³ Diese »Komponente« muss daher im Fokus stehen, auch wenn sie nicht direkt beobachtbar ist (und demzufolge nach

-
- 2** Eine nicht mehr ganz aktuelle, jedoch noch immer aufschlussreiche Skizze der Heterogenität von Definitionen und ansatzweise auch ihrer Entwicklung bieten Kleinginna und Kleinginna (1981).
 - 3** Ein solcher Satz erscheint trivial und man scheut sich, ihn als »semantische Analyse« auszugeben. Sieht man sich in weiten Teilen der Emotionspsychologie um, ist er wohl dennoch notwendig.

Zugängen abseits vom Mainstream, phänomenologischen Zugängen etwa, verlangt).

Um nicht missverstanden zu werden: Natürlich gibt es Gefühle, die nicht ohne eine expressive, motivationale und so weiter Komponente denkbar sind. Ein Wutanfall ohne Gefühlsausdruck ist nicht denkbar, man kann ja auch nicht sinnvoll sagen: »Gestern in der U-Bahn hatte ich heimlich einen Wutanfall.« Für jede der Komponenten lassen sich eben *auch* Gefühlsbeispiele finden, die ihrer notwendig bedürfen. An anderer Stelle habe ich ausführlicher dafür argumentiert, einen solchen Begriff von »Gefühl« zugrunde zu legen (vgl. Kochinka, 2004, vor allem Kapitel 1). Es geht eben *nicht* um einen »herkömmlichen« Komponenten-Begriff, der Gefühle als etwas auffasst, das sich *stets* in *allen* genannten Subsystemen abspielt. Vielmehr ist es einzig die affektive Komponente, die notwendigerweise vorliegen muss – und je nach Gefühl können dann eine oder mehrere der anderen Komponenten ebenso notwendig hinzutreten.

»Kultur« freilich ist ein ähnlich unscharfer Begriff, der auf einen großen Gegenstandsbereich bezogen und uneinheitlich verwendet wird. Klärungsversuche müssen hier aus Platzgründen unterbleiben, so reizvoll und nötig sie auch erscheinen.

Sind Gefühle kulturell universell?⁴ Was ist zu beachten, wenn man diese Frage bearbeiten möchte?

Bereits Darwin interessierte das – auch wenn er dazu (wie angedeutet) den Gefühlsausdruck anstelle des Gefühls untersuchte.

Ganz ähnlich tun das seit Jahrzehnten Paul Ekman und sein Team (vgl. z. B. Ekman, 1988), auch sie setzen dazu am Emotionsausdruck an, nicht an der Emotion. Der Unterschied zwischen Gefühlen und ihrem (vor allem mimischen) Ausdruck wird dabei zwar nicht negiert, aber vielleicht auch nicht mit dem Stellenwert diskutiert und beachtet, der ihm zukommt. Vielmehr neigt (wie bereits bei Darwin) die Rede von den Emotionsausdrücken dazu, die von den Emotionen zu überwuchern, und schnell geht es um die Universalität von

4 Die Frage nach der Universalität irgendeines (psychischen) Phänomens lässt sich ja stets in (mindestens) zweierlei Hinsicht stellen: Ist das überall so? Und: Ist beziehungsweise war das zu allen Zeiten so? Ich behandle hier nur die erste Frage knapp, obwohl die zweite – nach der historischen Universalität oder Spezifität von Gefühlen – in jüngster Zeit immer stärker Beachtung und Bearbeitung erfährt.

Emotionen, wo Studien allenfalls eine solche der Emotionsausdrücke nahelegen könnten. Ohne auf die Vielzahl dieser Studien eingehen zu können, stelle man sich exemplarisch folgendes Vorgehen vor (Ekman hat natürlich auch komplexe »Designs« verwendet): Man legt den Angehörigen verschiedener Kulturen Bilder vor, auf denen Menschen einen mimischen Gefühlsausdruck zeigen. Dann bittet man sie, aus einer Auswahl an Gefühlsbezeichnungen diejenige zu wählen, die ihrer Auffassung nach am besten zur Abbildung passt. Schnell kann man ins Grübeln geraten: a) Angehörige welcher Kultur sind auf den Fotos zu sehen – der Fore aus Papua-Neuguinea (eine der zunächst untersuchten Gruppen) oder von weißen Amerikanern? b) Wie lässt man die Probandinnen und Probanden ihr Urteil abgeben – durch Auswahl einer »passenden« Emotion aus einer Vorgabe von zwei oder drei Varianten? c) Und vor allem: In welcher Sprache tut man das? »Übereinstimmungen« und damit Belege für kulturelle Universalität fallen natürlich deutlich größer aus, wenn ein lächelndes Gesicht zu beurteilen ist und dazu nur beispielsweise »anger«, »fear« und »joy« zur Auswahl stehen, als wenn man eine offene Antwort erfragt (was man übrigens leicht demonstrieren kann, etwa mit studentischen »Versuchspersonen« im Rahmen einer Vorlesung). Nehmen wir einmal an, es gebe ein ärgerähnliches, aber vom Ärger verschiedenes Gefühl bei den Fore (mit einem ärgerähnlichen Gesichtsausdruck), das wir hypothetisch »blurp« nennen – einerlei, ob man bei den Untersuchungen einen einheimischen, englischkundigen Übersetzer dabei hätte oder den Probandinnen und Probanden eine (grobe) semantische Einführung von »anger« anbiete, damit sie überhaupt antworten könnten: Die Differenzen zwischen »blurp« und »anger« würden durch die Erhebungsmethode beziehungsweise -sprache eingebnet, eine scheinbare Universalität im Erleben festgestellt.

Solche Probleme sieht etwa Wierzbicka (z.B. 1999), die das nicht hypothetisch, sondern an solch einem ärgerähnlichen Gefühl – »song« bei den Ifaluk – diskutiert. Sie erarbeitete ein System »semantischer Primitive«, kleinster bedeutungstragender Partikel, die es in jeder Sprache gebe, und aus denen man die Beschreibungen von Gefühlen aufbauen müsse, um sie sprachunabhängig – beziehungsweise genauer, unabhängig von *einer bestimmten Sprache* – untersuchen zu können. Die Liste solcher universeller Primitive ist mittlerweile auf einige Dutzend angewachsen – sie dann auch für die Forschung zur Universalität von Gefühlen zu nutzen, zeichnet sich bestenfalls in Ansätzen ab.

Wie auch immer: In welchem Ausmaß Emotionsausdrücke (und erst recht Emotionen) universell sind, scheint mir eine noch nicht befriedigend geklärte Frage – und sicherlich weniger einfach zu beantworten, als es beispielsweise Ek-

man suggeriert. (Das gilt auch dann, wenn Ekman selbst einen Schritt auf »Anti-Universalisten« zugeht, indem er flugs eine »neurokulturell« genannte »Theorie« der Emotionen formuliert, in die universelle und kulturelle, also spezifische, Aspekte gleichermaßen eingehen. »Ekel« mag das Gemeinte illustrieren: Überall auf der Welt ektelt man sich, aber überall vor etwas anderem.)

Welche Rolle spielen die anderen für mein Gefühl?

Wo haben »Kultur« und »Gefühl« miteinander zu tun, wo nimmt »Kultur« – nicht zuletzt ein auf spezifische Weise geregeltes Miteinander von Menschen – Einfluss auf »Gefühl«? Hierzu ein paar Andeutungen:

a) Die ontogenetische Entwicklung psychischer Leistungen ist an ein soziales Miteinander gebunden, das ist trivial. (Die kulturhistorische Schule der Psychologie mag einer der ersten Ansätze gewesen sein, die das – als »psychogenetisches Gesetz« – klar formuliert haben, ist aber längst nicht mehr der einzige.) Mehr noch: Diese Entwicklung setzt offenbar voraus, dass den sich Entwickelnden derartige Leistungen unterstellt werden (oder wenigstens in einem größeren Umfang unterstellt als bereits verfügbar). Eindrücklich zeigt das die Sprachentwicklung, wo Erwachsene und ältere Geschwister die Lernenden (in »Ammensprache« oder »motherese«) so anreden, dass es deren Fähigkeiten gerade ein wenig überschreitet, und so das Lernen erleichtern oder sogar erst ermöglichen. Es spricht wenig dagegen, Ähnliches auch für die Entwicklung jedes anderen Vermögens – auch der Gefühle – anzunehmen. Weil soziale (und auch erzieherische) Interaktionen kulturell divers sind, »formt« an dieser Stelle Kultur Gefühl.

b) Der Vollständigkeit halber: Ohnehin sind »die anderen« sehr häufig das Objekt meiner Gefühle, das also, worauf sich diese beziehen und ohne das sie nicht denkbar sind. Ich freue mich auf und über *jemanden*, habe Angst vor *jemandem*, ärgere mich über *jemanden*. Auch das hat eine »kulturelle Sicht« des Gefühls zu beachten.

c) Zudem: Was passiert, wenn wir mit anderen zusammentreffen, beispielsweise einen Raum betreten, in dem einige Mitmenschen miteinander interagieren? Wir nehmen die »Atmosphäre«, die »Stimmung« unmittelbar wahr. Eine solche »Atmosphäre« ist natürlich kein mysteriöses Fluidum, keine Aura, unter deren Einfluss wir geraten. Vielmehr dürfen wir – wie wohl bei jeder Wahrnehmung – auch Dinge wahrnehmen, über die wir uns gar nicht im Klaren sind: Die Stellung der Personen im Raum, ihre Körperhaltung, ihre Stimmen, die Verände-

rung all dessen, sobald sie unser Eintreten registrieren und weiteres mehr. Wir nehmen Derartiges wahr und berücksichtigen es – oft, ohne dass es uns bewusst ist –, wenn wir uns in die Interaktion der Anwesenden einschalten. Das dürfte diese Interaktionen dann deutlich erleichtern.

d) Bereits in einer Situation wie der eben geschilderten kann eintreten, was wir womöglich noch deutlicher erfahren, wenn uns beispielsweise ein Freund von seiner Traurigkeit und den Gründen dafür erzählt. Sein »emotionaler Zustand« wirkt dann (durch seine Worte und durch Wahrnehmungen wie die eben skizzierten) auf den unseren ein, manchmal kommt es zu einer Art »Ansteckung«.⁵ Wir fühlen dann auf ähnliche Weise, was es auch hier erleichtern dürfte, miteinander zu tun zu haben und miteinander auszukommen.

Beide Punkte, c) und d), hängen miteinander zusammen und können in zahlreichen Abstufungen auftreten. Die Wahrnehmung der Gefühlslage eines Freundes beherrschen unterschiedliche Menschen unterschiedlich gut; bei einem Freund (mit dem wir uns »gut verstehen« – und was bedeutet das anderes als *so etwas?*) können wir es besser als bei einem Menschen, der uns entweder fremd oder gleichgültig oder beides ist. Die »Berücksichtigung« des Wahrgenommenen kann unbewusst erfolgen, kann kognitiv begleitet und ergänzt werden (so wie wir »wissen«, dass man hierzulande während einer Bestattung auf dem Friedhof keine Witze erzählt) und kann auch – über eine emotionale Ansteckung – einen weiteren Weg beschreiten, die soziale, kulturelle Gemeinschaft, in der wir leben, zu ermöglichen und zu stärken.

Sicherlich gibt es zahlreiche weitere Berührungspunkte zwischen Gefühl und Kultur. Bereits auf den knapp skizzierten Feldern scheint mir jedoch noch das eine oder andere zu entdecken zu sein: Interessantes, Unbekanntes und Unbedachtes.

5 Wenn James (und Lange) zu Recht festhalten, dass die Veränderung einer Körperhaltung unser Gefühl beeinflusse – dass sich also beispielsweise eine Traurigkeit verringere, wenn man sich aus der Haltung des Traurigen befreie, sich straffe und aufrechte und so weiter –, dann muss das nicht (alleine) ein Beleg für ihre Grundidee sein (nach der bekanntlich die Wahrnehmung körperlicher Zustände identisch mit dem Gefühl sei). Es lässt sich vielmehr auch analog zu dem eben Angedeuteten verstehen: Wenn ich für andere nicht aussehe, als sei ich traurig, behandeln sie mich auch nicht so. Dies wiederum nehme ich wahr und *diese Wahrnehmung* ist es dann, die – qua emotionaler Ansteckung oder wenigstens Angleichung – Einfluss auf mein Erleben nimmt und meine Traurigkeit verringert (nicht aber eine qua veränderte Körperhaltung veränderte Wahrnehmung eigener physiologischer Zustände).

Literatur

- Ekman, P. (1988). *Gesichtsausdruck und Gefühl. Zwanzig Jahre Forschung von Paul Ekman*. Paderborn: Junfermann.
- Kleinginna, P.R. & Kleinginna, A.M. (1981). A categorized list of emotion definitions, with suggestions for a consensual definition. *Motivation and Emotion*, 5(4), 345–379.
- Kochinka, A. (2004). *Emotionstheorien. Begriffliche Arbeit am Gefühl*. Bielefeld: transcript.
- Scherer, K.R. (1990). Theorien und aktuelle Probleme der Emotionspsychologie. In ders. (Hrsg.), *Psychologie der Emotion. Enzyklopädie der Psychologie. Themenbereich C: Theorie und Forschung. Serie IV: Motivation und Emotion. Band 3: Psychologie der Emotion* (S. 1–38). Göttingen et al.: Hogrefe.
- Wierzbicka, A. (1999). *Emotion across languages and cultures. Diversity and universals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gehirn

Alexandre Métraux

Gehirn (oder Hirn) ist ein Wort, das mit anderen Wörtern viele Verbindungen eingehen kann. Die Referenten dieser Wortverbindungen bilden ein dichtes Ensemble von Forschungsobjekten: Stirnhirn, Stammhirn, Reptilhirn, Protohirn, Großhirn, Insektenhirn, Fischhirn, Tintenfischhirn, Mauerseglerkleinhirn, Hirnrinde, Hirnschlag, Hirnregion und so weiter. In welcher Epoche der Naturgeschichte ein als Gehirn feststellbares Organ entstand, darüber herrscht kontroverse Ungewissheit. Für die einen beginnt die Phylogenie des Gehirns mit einem hypothetischen, fossil nicht überlieferten, konstruierten Vorfahren der symmetrisch organisierten Lebewesen (*Bilateria*). Da in allen bekannten *Bilateria*¹ wiederkehrende genetische Merkmale zu finden sind, muss es diesen gemeinsamen Urahnen gegeben haben. Andere dagegen behaupten, dass das Zentralnervensystem der *Bilateria* nicht auf einen Urahnen zurückzuführen ist, sondern je nach Klade eine eigenständige Entwicklung durchlaufen hat (vgl. Riebli & Reichert, 2017).

Zu den Voraussetzungen für die Existenz eines Gehirns zählen: die Anwesenheit von Nervenzellen, die Ausbildung eines oder mehrerer Nervenstränge und die Kommunikation zwischen Nervenzellen über eine *zentrale* Schaltstelle. Es heißt gelegentlich, dass erst die mit einem Zentralnervensystem begabten Organismen wirklich lernfähig seien. Das Beispiel der Schleimpilze spricht jedoch gegen diese Behauptung. Das Verhalten des Schleimpilzes *Physarum polycephalum*, eines einzelligen, ohne Neuralsubstanz auskommenden, organisierten Körpers besitzt Merkmale, die man sonst nur Organismen mit einem Nervensystem zuschreibt (vgl. Boisseau et al., 2016).

1 D.h. von den rezentesten bis zurück zu den urzeitlich frühesten, durch Fossilbefund nachgewiesenen Arten.

Der Gegenstandsbereich der Neuropsychologie

Bei der Betrachtung des Zentralnervensystems (ZNS) erheischen zwei Aspekte besondere Aufmerksamkeit. Mit der Erwähnung des Schleimpilzes und seiner engeren Verwandten ist der eine Aspekt in den Blick genommen: die *Verlebendigung* der Materie in einfachsten Konkretionen. Ohne die der lebenden Materie eingeschriebenen Grundfähigkeiten (Zellteilung, Stoffwechsel usw.) könnten anatomo-physiologisch *komplexe* Organismen weder agieren noch lernen.

Der andere Aspekt betrifft die sogenannten höheren psychischen Funktionen (vornehmlich von *Homo sapiens*). Diese Funktionen lassen sich zwar ohne Berücksichtigung der Hirntätigkeiten zum Objekt wissenschaftlicher Untersuchungen machen, doch geschieht dies dann in früher, oft vergessener Abstraktion vom organischen Unterbau.

Die beiden, in ihrer materiell unauflösbaren Verzahnung zu begreifenden Aspekte bilden das Kernobjekt neuropsychologischer Untersuchungen. Das Hirn wird damit weder zu einem Rechner jenseits organischer Einbettungen wie Blutkreislauf, Stoffwechselprozesse und so weiter gemacht, noch wird es von gesellschaftlich bedingten Aneignungsprozessen abgeschnitten, als sei es ein autonom tätiges, in seinen Verrichtungen nur von der Phylogenie determiniertes Organ.²

Niedere und höhere psychische Funktionen

Der seit den 1940er Jahren neuropsychologisch tätig gewesene Aleksandr R. Luria, dem es nicht einfiel, irgendwann als Gründerfigur dieses Forschungszweiges in Erscheinung zu treten (vgl. Akhutina, 2003),³ entwickelte auf der Basis detaillierter Untersuchungen die Theorie der funktionalen Lokalisation psychischer Funktionen (Sprechen, Hören, Rechnen, Schreiben, Erinnern, Vergleichen, Planung von Handlungen, Überwachung der Ausführung von Handlungen und so

-
- 2 Um Missverständnissen vorzubeugen: die hier genannte Verzahnung beider Aspekte bezieht sich auf den Gegenstandsbereich der *Neuropsychologie*. Natürlich können die Mechanismen des Schlafs ungeachtet der höheren psychischen Funktionen von *Homo sapiens* und seiner näheren Verwandten untersucht und zum Objekt anspruchsvoller Theorien gemacht werden.
 - 3 Vgl. hierzu Lurjas (1965 und 1966) Würdigungen Lev Vygostkijs und Kurt Goldsteins als Bahnbrecher der Neuropsychologie.

weiter). Diese Theorie besagt in Grundzügen: Psychische Zustände und Prozesse sind ohne neurale Tätigkeit biologisch/organologisch zwar unmöglich, aber diese Prozesse und Zustände sind nicht in »geografisch« streng eingezäunten Hirnarealen lokalisiert. Das wird bereits daran ersichtlich, dass höhere psychische Verrichtungen sich nach Hirnläsionen wiederherstellen können (selbst wenn die Wiederherstellung zumeist unvollkommen bleibt). Bei eineindeutiger Gleichheit höherer psychischer Funktionen und deren organischem Substrat wäre nach der Zerstörung von Hirnmasse, die eine bestimmte Verrichtung verkörpert, die Entwicklung einer Ersatzfunktion nicht einmal ansatzweise möglich.⁴

Worauf gründet sich denn die Unterscheidung zwischen den sogenannten niederen, der Phylogenese geschuldeten psychischen Funktionen und den sogenannten höheren psychischen Funktionen? Darauf, dass die Entwicklung der höheren psychischen Funktionen *vom* gesellschaftlichen Leben und seinen kulturell variierenden Spielregeln *hin zum* Individuum, also von außen nach innen, erfolgt, während die niederen psychischen Funktionen (etwa die mechanisch anmutende, in Wirklichkeit extrem vielschichtige Anpassung des Sehapparates an die Lichtverhältnisse beim Kleinkind) körperlich im Repertoire des Individuums angelegt sind.

Zur zerebralen Organisation von Sprechfertigkeiten

Zur Veranschaulichung sei das Beispiel der Begünstigung der Tonhöhenerkennung durch Aneignung einer tonalen Sprache erwähnt. Kein Zweifel: Vor jeder zu prüfenden Tonhöhenerkennung ist anzugeben, worin die Aufgabe besteht – nämlich in der Erkennung und im Nachsummieren oder -singen vorgegebener Töne unterschiedlicher Tonhöhe. Beobachter_innen, insbesondere Aleksej Leont'ev, fiel bei der Untersuchung der Tonhöhenerkennung auf, dass musikalisch nicht-ausgebildete Proband_innen, die sich der russischen Muttersprache bedienten, schlechter abschnitten als musikalisch ebenso nicht-ausgebildete Proband_innen, deren Muttersprache, wie das Chinesische oder Vietnamesische, zur Familie der Tonalsprachen gehört. Das Sprechen in einer Tonalsprache ist *semantisch* auch an die Aussprache in der richtigen Tonhöhe gebunden: Dieselbe Silbe bedeutet je nach Tonhöhe etwas anderes, vereinfachend gesagt. Die Beherrschung der Tonhöhe, in der die Bestandteile von Sprechakten ausgesprochen werden, ist für eine/n Tonalmuttersprachler_in ebenso entscheidend wie die Beherrschung des

4 Dies allerdings nicht, wie bekannt, bei weiträumigen, massiven Hirntraumen.

Vokabulars unabhängig von der Tonhöhe der Stimmlage für Menschen, die eine germanische oder eine romanische Sprache sprechen. In beiden Fällen sind die linguistischen »Werkzeuge« von außen an die Personen herangetragen und in das Instrumentarium der subjektiven Handlungszusammenhänge integriert worden – selbstredend auch zerebral, wobei der Prozess der Verinnerlichung oder Aneignung im Detail unbemerkt verläuft: Wer kann denn wirklich *präzise* berichten, *wie* seine phonetisch äußerst reichhaltige Lallsprache sich gewandelt und nach und nach die Gestalt der Muttersprache angenommen hat? Wohl niemand. Nun stellt es sich heraus, dass tonalsprachliche Muttersprachler_innen die Höhe dargebotener Töne ungleich behänder erkannten als russische Muttersprachler_innen, weil sie *in der Aneignung ihrer linguistischen Werkzeuge* allein schon im Hinblick auf die semantische Klarheit von Verstehen und Sprechen die Fertigkeit der Tonhöhenerkennung (im Gewand der Tonhöhe der gehört und gesprochenen Sprechakte) verinnerlicht hatten (vgl. Leontjew, 1982, S. 59–60, implizit auch in Anknüpfung an Čistovič et al., 1976).

Wie lässt sich belegen, dass Tonalsprachen zerebral anders organisiert sind als nicht tonale Sprachen? Durch klinische Fallstudien. Deren eine hat Luria über einen aphasischen Komponisten (V.G. Šebalin, 1902–1963) veröffentlicht. Es handelt sich um einen seltenen, wenn nicht einmaligen Fall, bei dem die Sprechfähigkeiten durch eine Hirnläsion beeinträchtigt wurden, das Hören, Imaginieren und Setzen von Tönen, Tonverbindungen und Klangeigenschaften dagegen schadlos erhalten blieben. Das deutet darauf hin, dass der akustische Apparat für reine Ton- und Klangeigenschaften andere Hirnareale anspricht (und mitstrukturiert) als die gehörte und gesprochene Sprache (vgl. Luria et al., 1965),⁵ dass diese Hirnareale indes auch bei der Rezeption und Produktion von Sprechakten mitbeteiligt sind.

Hirnpathologische Fälle eines anderen Typus betreffen aphasische Störungen und Ausfälle bei Gebärdensprachler_innen. Gehörlose können sich durch Gebärden verständlich machen und Gebärden verstehen, sofern deren Gebrauch regelgeleitet erfolgt. Gebärdensprachen sind so natürlich wie die natürlichen Sprachen, etwa die Sprache, in der sich die gerade jetzt gelesenen Wörter dieser vor den Augen erscheinenden gedruckten Zeilen zu erkennen geben. Eine

5 Luria und Mitarbeiter (Luria et al., 1965, S. 292) halten denn auch als Ergebnis ihrer Studie fest: »Wir haben also einen bemerkenswerten, womöglich auch einen einzigartigen Fall geschildert, der den Beweis erbringt, dass zwei Arten akustischer Prozesse – der phonetische bzw. der musikalische (Wahrnehmung und Gedächtnis) – infolge einer Läsion der linken parieto-temporalen Hirnregion dissoziiert werden können.«

Gebärdensprache wie beispielsweise die US-amerikanische (*American Sign Language*, kurz: ASL) verläuft jedoch auf anderen Kanälen als Sprechakte. Man braucht nichts über die Besonderheiten dieser Gebärdensprache zu wissen, um einzusehen, dass das Sehen und die Beherrschung der Finger-, Hand- und Armmotorik für diese Gebärdensprache entscheidend sind. Bei Dunkelheit oder geschlossenen Augen versteht man keine ASL-Äußerung; dagegen versteht man sehr wohl, was eine Stimme durchs Telefon einem mitteilt, wobei es keinerlei Rolle spielt, welche Gesten am anderen Ende der Telefonleitung ausgeführt werden. Die Sichtbarkeit des Raums, in dem die ASL-Gebärden stattfinden, und die Kenntnis der in diesem Raum verwendbaren Gebärden sind für die ASL- wie für jede andere Gebärdensprachliche Kommunikation (etwa in der britischen Gebärdensprach, kurz: BSL) unverzichtbar. Deshalb die Redeweise von der Sprache des Lichts, wenn es um Gebärdensprachen geht (vgl. Shea, 2017).

Gebärdensprachler_innen können hirnpathologisch bedingte Ausfälle ebenso erleiden wie Personen mit voko-akustisch organisierter Sprechfertigkeit. Gut dokumentierte Fälle deuten darauf hin, dass jeweils *zentral* die gleichen Regionen der linken Hemisphäre betroffen sind, unabhängig davon, ob sich das Sprechen beziehungsweise das Verstehen in Gebärdensprachler_innen die Finger-, Hand- und Armmotorik, also grob gesagt das Areal der rechten Hemisphäre, lädiert ist. Die Besonderheit beispielsweise der ASL-Gebärdensprache besteht darin, dass räumliche Relationen, für die im Repertoire (Lexikon) voko-akustischer Verständigung eigene Wörter (*hier, dort, zwischen, über* usw.) verfügbar sind, durch Bewegungen der Ausdruckswerkzeuge vermittelt werden. In der Literatur über ASL werden diese Bewegungen im Bewegungsraum der Gebärdensprachler_innen als *classifiers* bezeichnet. Im Bild gesprochen: Bei eingegrenzten rechtsseitigen Störungen der Motorik bleibt die Bezeichnung von Gegenständen wie auch die Bezeichnung von Eigenschaften von Gegenständen erhalten; diese würden nämlich bei Störungen der linksseitigen Sprachareale beeinträchtigt sein. Dagegen sind einzelne Zusammenhänge zwischen Gegenständen in der Produktion von Gebärdensprachler_innen nicht mehr ausdrückbar (bzw. in der Rezeption von Gebärdensprachler_innen nicht mehr verstehbar) (vgl. Emmorey et al., 2002). Die neuropsychologisch untersuchten Fälle deuten darauf hin, dass das Gehirn von Gebärdensprachler_innen beim Erwerb sprachlicher Ausdrucks- und Verstehensleistungen die kulturell vorgegebenen Sprachzeichen in getrennten Arealen beider Hemisphären verinnerlicht hat – ohne Zutun der betroffenen Subjekte. Das Handlungs- und Zeichen-

repertoire von Gebärdensprachler_innen erfährt folglich eine andere zerebrale Organisation als das Handlungs- und Zeichenrepertoire jener, die sich vokal-akustisch verständigen.⁶

Ausblick auf die neurowissenschaftlich begleitete Kulturpsychologie

Die Neuropsychologie wurde in jüngerer Zeit zu einer Leitdisziplin in der Erforschung der menschlichen (und manchmal auch der tierischen) Psyche proklamiert. Dabei haben bildgebende Verfahren (beispielsweise die fMRT) hohe Erwartungen geweckt, die bisher nur in wenigen Bereichen erfüllt werden konnten (Sprachfunktionen, Gedächtnisfunktionen u. a.). Über die Grenzen neuropsychologischen Experimentierens hat man sich dagegen kaum Gedanken gemacht. So ist über Eifersucht, Hassliebe, Langeweile, Sehnsucht und andere verbreitet und den meisten Menschen aus Alltagserfahrung bekannte psychische Phänomene neuropsychologisch nichts zu erfahren.⁷ Mag sein, dass man psychische Befindlichkeiten (Traurigkeit, Hochmut, Stolz und so weiter) semantisch und theoretisch zu undeutlich von spezifischen psychischen, ebenso kulturell bedingten Funktionen (Rechnen, Vergleichen, Ordnen, Schlussfolgern) unterschieden hat. Während letztere experimentell grundsätzlich zugänglich sind (so lange der Zugang experimentell nicht als unmöglich erwiesen ist), scheinen sich erstere experimentell durch bildgebende Verfahren vorerst nicht erfassen zu lassen. Dies ändert aber an der Forderung nach kulturpsychologisch ausgerichteten Analysen der Hirntätigkeit(en) schlechterdings nichts, wie immer der methodische Zugang eingerichtet, wegsam gemacht und in der Forschung erprobt werden mag.

-
- 6 Zusätzliche Evidenz für jeweils spezifische Organisationen kulturbedingter psychischer Funktionen – im Jargon gesagt: für die neurale Implementierung höherer psychischer Funktionen – bietet die neuropsychologische Untersuchung der Aneignung einer Gebärdensprache durch taubgeborene bzw. durch Personen, die eine Gebärdensprache sekundär erlernen; bei ersteren werden motorische Areale ungleich mehr in Anspruch genommen als bei letzteren (vgl. Newman et al., 2002).
 - 7 Zur Kritik an der Neuropsychologie-Gläubigkeit vgl. den Überblick von Feuerhahn und Mandressi (2011) sowie insgesamt die von diesen Autoren herausgegebene Nummer 25 der Zeitschrift *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*.

Literatur

- Akhutina, T.V. (2003). L.S. Vygotsky and A.R. Luria: Foundations of neuropsychology. *Journal of Russian and East European Psychology*, 41(3/4), 159–190.
- Boisseau, R.P., Vogel, D. & Dussutour, A. (2016). Habituation in non-neural organisms: Evidence from slime moulds. *Proceedings of the Royal Society B*, 283 <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2016.0446> (18.6.2018).
- Čistovič, L.A., Vencov, A.V., Granstrem, M.P. et al. (1976). *Fiziologija reči* [Sprachphysiologie]. Leningrad: Nauka.
- Emmorey, K., Damasio, H., McCullough, S., Grabowski, T., Ponto, L.L.B., Hichwa, R.D. & Bellugi, U. (2002). Neural systems underlying spatial language in American Sign Language. *NeuroImage*, 17, 812–824.
- Feuerhahn, W. & Mandressi, R. (2011). Les »neurosciences sociales«: historicité d'un programme. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 25, 3–12.
- Leontjew, A.N. (1982). *Tätigkeit, Bewusstsein, Persönlichkeit*. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Luria, A.R. (1965). L.S. Vygotsky and the problem of localization of functions. *Neuropsychologia*, 3, 387–392.
- Luria, A.R. (1966). Kurt Goldstein and neuropsychology. *Neuropsychologia*, 4, 311–313.
- Luria, A.R., Tsvetkova, L.S. & Futer, D.S. (1965). Aphasia in a composer. *Journal of the Neurological Sciences*, 2, 288–292.
- Newman, A.J., Bavelier, D., Corina, D., Jezzard, P. & Neville, H.J. (2002). A critical period for right hemisphere recruitment in American sign language processing. *Nature neuroscience*, 5(1), 76–80.
- Riebli, N. & Reichert, H. (2017). The first nervous system. In S.V. Shepherd (Hrsg.), *The Wiley handbook of evolutionary neuroscience* (S. 125–152). Chichester et al.: Wiley Blackwell.
- Shea, G. (2017). *The language of light: A history of silent voice*. New Haven et al.: Yale University Press.

Generation

Carolin Demuth

Generation als grundlegender Begriff in unterschiedlichen Disziplinen

Generation ist ein Schlüsselbegriff in verschiedenen Disziplinen, um zum einen sozialen Wandel, zum anderen gesellschaftliche Kontinuität zu beschreiben. Der Begriff hat jedoch eine gewisse Unschärfe, vor allem wenn es darum geht zu definieren, wer zu einer bestimmten Generation »gehört« und wie sich verschiedene Generationen voneinander abgrenzen lassen. Die meisten Generationskonzepte sind dabei einer dichotomisierenden Sichtweise verhaftet: Zum einen finden sich *diachron* (auch als vertikal beschrieben) strukturierende Ansätze, die verschiedene Generationen gegeneinander abgrenzen: zum Beispiel die ältere von der jüngeren oder die erste, zweite, dritte und so fort. Demgegenüber stehen *synchron* strukturierende Ansätze, die Generation als Altersgenossenschaft, also altersspezifische Vergemeinschaftungen (Kohorte) verstehen (Jureit, 2015, 2017).

In den *Sozial- und Kulturwissenschaften* sowie in den *Geschichts- und Politikwissenschaften* überwiegen synchron strukturierende Forschungsansätze. Die Bezugsgröße ist hier die Gesellschaft (Jureit, 2015). Der Begriff Generation hat vormalige Differenzkategorien wie »Stand« oder »Klasse« abgelöst und wird zum einen genutzt, um gleichzeitig auftretende, aber konkurrierende Gesellschafts- oder Politikentwürfe an kollektive Handlungsträger_innen zu binden, zum anderen um zu versuchen geschichtlichen Wandel durch die Abfolge einander ablösender Generationen zu erklären. Das Verhältnis »zwischen« gesellschaftlichen Generationen wird als »*Generationenverhältnis*« beschrieben (Bohnsack & Schäffer, 2002).

Lange Zeit herrschte in der Generationenforschung die Auffassung vor, dass überwiegend historische Großereignisse oder Naturkatastrophen dafür ausschlaggebend sind, dass sich Gleichaltrige generationell verbunden fühlen. Generation als analytische Kategorie, wie sie in diesen Ansätzen postuliert wird, birgt je-

doch konzeptionelle Schwierigkeiten, zum Beispiel ist nicht klar, wie die implizit angenommene Repräsentativität, Homogenität, Generalisierung und Kausalität gerechtfertigt werden können (vgl. auch Jureit, 2015, 2017). Neuere Ansätze betonen, dass diffuse Gemeinschaften wie beispielsweise die »Generation Facebook« nicht das historische Großereignis brauchen, wohl aber die Erwartung eines gemeinsamen Lebensgefühls erfüllen und somit erlauben, in der Postmoderne ein Zugehörigkeitsgefühl zu konstruieren (Jureit, 2017).

Generation in der Psychologie

In der *Psychologie* und den *Erziehungswissenschaften* überwiegen diachrone Ansätze, in denen die Familie als Bezugspunkt dient. Die Entwicklungspsychologie beschäftigt sich zum Beispiel mit der Stabilität und Veränderung von Eltern-Kind-Beziehungen über die Lebensspanne (Trommsdorff & Albert, 2009). Die Kulturvergleichende Psychologie untersucht Themen wie intergenerationale Beziehungen im Hinblick auf Autonomie und Relationalität im Kontext von Migration (Albert & Barros Coimbra, 2017). Die Psychoanalyse interessiert sich für die Tradierungs- und Sozialisationspraktiken und betont vor allem die Kontinuität in der Tradierung von Traumata und Schuldverstrickungen. Eine Verkopplung der beiden Ebenen (Familie und Gesellschaft) wird durch das Konzept der »Transgenerationalität« angestrebt. Jedoch bleibt unklar, wie genau diese Verknüpfung aussieht (Jureit, 2015, 2017) und wie Entwicklungs-, Bildungs- und Tradierungsprozesse konkret vonstatten gehen (Mey, 2015).

Jureit (2017) schlägt vor, Generation fachübergreifend als *erfahrungsgeschichtliche* Kategorie (der Selbstbeschreibung) aufzufassen, und meint damit, dass sich jemand in Beziehung zu sich selbst setzt, diese Selbstbetrachtung reflektiert und sich zugleich einem Kollektiv zugehörig fühlt, das er oder sie für sein oder ihr eigenes Selbstverständnis als relevant ansieht und durch das er oder sie sich mit anderen, die er oder sie als gleich oder zumindest ähnlich erachtet, verbunden glaubt. Der Generationenbegriff wird hier also als Verarbeitungskategorie aufgefasst, »mit der sich Menschen sowohl ihre alltäglichen als auch ihre biografisch einschneidenden Erlebnisse aneignen« (Jureit, 2017, S. 16). Das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Generation hat demnach, gerade in der Postmoderne, eine identitätsstiftende Funktion (z. B. Bude, 2000). Dies impliziert jedoch auch, dass sich soziale Gruppierungen als »Generationen« imaginieren und artikulieren, um auf diesem Wege bestimmte Interessen oder Bedürfnisse in die Gesamtgesellschaft zu kommunizieren.

Karl Mannheims (1964 [1927/28]) wissenschaftlich begründeter Aufsatz »Das Problem der Generationen« stellt bis heute einen grundlegenden Beitrag zur Generationentheorie dar (Bohnsack & Schäffer, 2002; Jureit, 2017) und bietet eine theoretische Verbindung von generationellem und sozialem Wandel. Mannheim konzeptualisiert Generation als »konjunktiven Erfahrungsraum« und wird damit dem komplexen Zusammenspiel von Milieu, Historizität und geteiltem sowie individuellem Wahrnehmen und Erleben gerecht. Generation versteht er als einen Zusammenhang, der Menschen verwandter Jahrgänge durch eine kulturell verfasste Bewusstseins- und Erlebnisschichtung verbindet, sodass sie eine ähnliche Perspektive auf Ereignisse entwickeln. Er unterscheidet zum einen die historisch-gesellschaftlichen Bedingungen (»Generationslagerungen«), in denen Menschen leben, zum anderen die Art von Teilhabe an kollektiven sozialen Erfahrungen und die daraus resultierende Wahrnehmung des Geschehens (»Generationszusammenhang«) aufgrund der Erlebnis- und Bewusstseinsschichtung der Individuen (King, 2015). Beispielsweise hat die »68er Generation« eine gemeinsame Generationslagerung in einem bestimmten historisch-sozialen Raum durch die Praktiken der Teilnahme (des Mitgestaltens) an der Gesellschaft. Mehrere Personen können demnach in derselben Zeit leben und aufgrund der erlebten Zeit gleichzeitig »in einer qualitativ völlig verschiedenen inneren Zeit« leben (Mannheim, 1964 [1927/28], S. 517).

Generation in kulturpsychologischer Perspektivierung

Kulturpsychologie untersucht unter anderem das Zustandekommen kultureller Formen des Denkens, Handelns und Verstehens durch genuin psychologische Mechanismen. Sie geht dabei von einer dialogischen Interaktion von Menschen mit ihrer historisch hervorgebrachten Umwelt aus (z. B. Valsiner, 2007). Generation wird als fluides, dynamisches Konzept verstanden, das die Historizität psychischen Erlebens und Handelns berücksichtigt. Generation im Sinne von Menschen mit in ihrer Historizität begründeten ähnlichen Erfahrungsräumen, die eine mehr oder weniger geteilte Perspektive auf die Welt verbindet, wirft kulturpsychologisch folgende Fragen auf: Wie wird diese Perspektive »geteilt«? Was macht diese Perspektive *handlungsleitend*? Was macht sie *identitätsstiftend*? Und schließlich: Wie sind intergenerationale *Tradierungsprozesse* zu verstehen?

Was Menschen einer (wenn auch imaginären) Generation verbindet, ist *trans-individuelles* und *handlungsleitendes* Wissen. Wissen, Praktiken und Denkmuster werden dabei nicht einfach »geteilt«, sondern in einem fortwährenden und

dialogisch-verwobenen Überlieferungsgeschehen immer weiter transformiert. Zentral sind hier diskursive und vor allem narrative Praktiken, die zu einem individuellen und kollektiven Selbst- und Weltverständnis beitragen (Brockmeier, 2012; Straub, 1999, 2017). Narrative Praktiken stellen Deutungsversuche von Erlebtem dar, die eine Perspektive auf die Welt konstruieren. Sie basieren immer auf einem impliziten Vorverständis (*tacit knowledge*), das in der *Geschichtlichkeit* des Menschen verwurzelt ist, das heißt in »historischen Erfahrungen und Erwartungen, die der Interpret mit anderen teilt und dennoch nicht zu kennen braucht« (Straub, 1999, S. 257). Es sind darin immer die Stimmen anderer dialogisch verwoben (Bakhtin, 1986). Die Verwobenheit von psychischem Erleben mit sozio-historischen Zusammenhängen ergibt sich also gerade durch *narrative Bedeutungszuweisungen*. Narrationen sind darüber hinaus identitätsstiftend und tragen zu einem Zugehörigkeitsgefühl (einer Generation) bei (Brockmeier, 2012; Straub, 1999). Was eine Perspektive auf die Welt für eine Generation handlungsleitend macht, ist die *normative Kraft* von Erzählungen (Brockmeier, 2012). Erzählungen sind untrennbar mit einer Vorstellung verwoben, wie das Leben sein sollte.

Ein Zweig der Kulturpsychologie, der Enaktivismus (Baerveldt & Verheggen, 2014), versteht Wissen dabei nicht als rein kognitiv, als etwas, das unabhängig von uns existiert und das wir passiv aus der Umwelt »aufnehmen«. Wissen oder Bedeutung wird demnach nicht von verschiedenen Menschen »geteilt«, sondern durch »konsensuelle« (d. h. nicht nur sprachliche oder kognitive, sondern auch prä-verbale affektive) Koordination von gemeinsamen Handlungen hervorgebracht. Durch die sensuelle (affektive) Erfahrung gewinnen diese Bedeutungen ihre normative Kraft.

Transgenerationalität kann kulturpsychologisch als eine spezifische Form des Erinnerns – nämlich als kollektives Erinnern (Jureit, 2017; Straub, 1999; Kölbl & Fröhlich, 2015; Wagoner, 2015) – gesehen werden. Generationelle Zusammenhänge konstituieren sich häufig erst retrospektiv, wobei unbewusste Inhalte bestimmter Geschehnisse zwar nicht im üblichen Sinne erinnert, wohl aber unbewusst wiederholt werden (Jureit, 2017).

Exemplarische Arbeiten, die die intergenerationale Vermittlung einer kulturellen Perspektive auf die Welt in ihrer Historizität und kulturellen Eingebetttheit angehen, sind zum Beispiel Studien zu Sozialisationsstrategien (Demuth, 2013; Miller et al., 2012) und zu Erziehungsvorstellungen von Müttern (Demuth et al., 2015) sowie zum Geschichtsbewusstsein (z. B. Kölbl & Straub, 2001). Ein Beispiel, das Vermächtnis-, Erinnerungs- und Gedächtnisarbeit in Tradierungsprozessen thematisiert, stellt Breuer (2009) dar.

Während das Generationenkonzept aus kulturpsychologischer Sicht theoretisch gut ausgearbeitet ist, gibt es bislang relativ wenige empirische Studien, die die dialogische Verwobenheit von Bedeutungs- und Zugehörigkeitskonstruktionen als Generationsphänomen in ihrer Historizität untersuchen. Vor allem fehlen Studien, die ein Verständnis von Sprache als situierte und konsensuelle Koordination von gemeinsamen Handlungen zugrunde legen. Eine Herausforderung stellt hier sicherlich auch ein adäquater methodischer Forschungszugang dar. Die Multimodale Interaktionsanalyse (Goodwin et al., 2012) kann als ein erster Schritt in diese Richtung betrachtet werden.

Literatur

- Albert, I. & Barros Coimbra, S.B (2017). Family cultures in the context of migration and aging. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 55, 205–222.
- Bakhtin, M. M. (1986). *Speech genres and other later essays*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Baerveldt, C. & Verheggen, T. (2014). Enactivism. In J. Valsiner (Hrsg.), *The Oxford handbook of culture and psychology* (S. 165–190). Oxford: Oxford University Press.
- Bohnsack, R. & Schäffer, B. (2002). Generation als konjunktiver Erfahrungsraum. In G. Burkart & J. Wolf (Hrsg.), *Lebenszeiten* (S. 249–273). Wiesbaden: VS.
- Breuer, F. (2009). *Vorgänger und Nachfolger. Weitergabe in institutionellen und persönlichen Bezügen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brockmeier, J. (2012). Narrative scenarios: Toward a culturally thick notion of narrative. In J. Valsiner (Hrsg.), *Oxford handbook of culture and psychology* (S. 439–467). Oxford: Oxford University Press.
- Bude, H. (2000). Die biographische Relevanz der Generation. In M. Kohli & M. Szydlik (Hrsg.), *Generationen in Familie und Gesellschaft* (S. 19–35). Opladen: Leske + Budrich.
- Demuth, C. (2013). Transgenerationale Wertevermittlung in der Familie. Autonomie und Relationalität in autobiografischen Erzählungen junger Erwachsener. *Journal für Psychologie*, 21(2). <https://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/270/311> (19.02.2017).
- Demuth, C., Root, M. & Gerwing, S. (2015). »Ich nehme das Beste von beidem« – Ethnotheorien in Deutschland lebender türkisch-stämmiger Mütter der 2. Migrantengeneration. In Ö. Otyakmaz & Y. Karakasoglu (Hrsg.), *Frühkindliche Erziehung und Bildung in der Migrationsgesellschaft* (S. 29–47). Berlin et al.: Springer VS.
- Goodwin, M., Cekaite, A. & Goodwin, C. (2012). Emotion as stance. In M. L. Sorjonen & A. Perakyla (Hrsg.), *Emotion in interaction* (S. 16–41). Oxford: Oxford University Press.
- Jureit, U. (2015). Transgenerationalität. Bemerkungen zu einem Mechanismus der kulturellen Weitergabe. In G. Mey (Hrsg.), *Von Generation zu Generation. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zu Transgenerationalität* (S. 245–254). Gießen: Psychosozial.
- Jureit, U. (2017). Generation, Generationalität, Generationenforschung, Version: 2.0. In *Docupedia-Zeitgeschichte* 03.08.2017; http://docupedia.de/zg/jureit_generation_v2_de_2017 (04.01.2018); DOI: <http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.592.v1>

- King, V. (2015). Intergenerationale Beziehungen, Transmission und Transformation. In G. Mey (Hrsg.), *Von Generation zu Generation. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zu Transgenerationalität* (S. 199–208) Gießen: Psychosozial.
- Kölbl, C. & Fröhlich, A. (2015). Geschichtsbewusstsein intergenerational. In G. Mey (Hrsg.), *Von Generation zu Generation. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zu Transgenerationalität* (S. 99–120). Gießen: Psychosozial.
- Kölbl, C. & Straub, J. (2001). Geschichtsbewusstsein im Jugendalter. Theoretische und exemplarische empirische Analysen [103 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 2(3), Art. 9, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs010397> (04.01.2018).
- Mannheim, K. (1964). Das Problem der Generationen. In ders., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk* (S. 509–565). Neuwied et al.: Luchterhand [Orig. 1927/28].
- Mey, G. (Hrsg.). (2015). *Von Generation zu Generation. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zu Transgenerationalität*. Gießen: Psychosozial.
- Miller, P. J., Fung, H., Lin, S., Chian-Hui Chen, E. & Boldt, B. (2012). How socialization happens on the ground: Narrative practices as alternate socializing pathways in Taiwanese and European-American families. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 77.
- Straub, J. (1999). *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin et al.: deGruyter
- Straub, J. (2017). Handlungstheorie und qualitativ-psychologische Forschung. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. Heidelberg et al.: Springer Reference Psychologie. DOI https://doi.org/10.1007/978-3-658-18387-5_3-1
- Trommsdorff, G. & Albert, I. (2009). Kulturvergleich von Beziehungsqualität in Mehrgenerationenfamilien aus psychologischer Sicht. In H. Künemund & M. Szydlik (Hrsg.), *Generationen. Multidisziplinäre Perspektiven* (S. 119–134). Wiesbaden: VS.
- Valsiner, J. (2007). *Culture in minds and societies. Foundations of cultural psychology*. London et al.: Sage.
- Wagoner, B. (2015). Collective remembering as a process of social representation. In G. Sammut, E. Andreouli, G. Gaskell & J. Valsiner (Hrsg.), *Cambridge handbook of social representations* (S. 143–162). Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Geschichtsbewusstsein

Jörn Rüsen & Friedrich Jäger

Geschichtsbewusstsein ist Inbegriff der mentalen Aktivitäten, die sich auf die Vergangenheit richten und sie so interpretieren, dass die gegenwärtigen Lebensverhältnisse in ihrer zeitlichen Erstreckung verstanden und damit Zukunft erwartet und als Handlungsperspektive entworfen werden kann. Diese mentalen Aktivitäten beruhen auf der Intentionalität des menschlichen Zeitbewusstseins, das Zeit als Synthese von Retention und Protention, als Rückgriff auf Erfahrung in der Vergangenheit und Vorgriff auf Zukunft als Erwartung formiert. Zum Geschichtsbewusstsein wird dieses Zeitbewusstsein, wenn es sich in einer besonderen Aktivität der Vergangenheit zuwendet und sie dabei als ein spezifisches Phänomen thematisiert. Diese Besonderheit der Vergangenheit kann kulturspezifisch ganz verschieden ausfallen. Sie kann zum Beispiel als Mythos mit einem eigenen, von der Alltagswelt unterschiedenen Geschehen meist numinoser Gestalten oder als Geschichte im Sinne eines innerweltlichen Geschehens in den zeitlichen Veränderungen der menschlichen Welt konzipiert werden.

Zum Thema akademischer Diskurse wurde das Geschichtsbewusstsein in der Geschichtsdidaktik seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts. Wegweisend wurde es von Karl-Ernst Jeismann als »zentrale Kategorie« der Geschichtsdidaktik bezeichnet und als »Zusammenhang von Vergangenheitsbewusstsein, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive« definiert (Jeismann, 1985, S. 46, S. 16). Bis heute ist es bei dieser kategorialen Funktion des Begriffs Geschichtsbewusstsein geblieben. Als wesentliche Eigenschaft wurde sein narrativer Charakter hervorgehoben: Geschichtsbewusstsein manifestiert sich in Prozessen des historischen Erzählens. In ihnen wird über die Erfahrungen der Vergangenheit Sinn gebildet, der in den zeitlichen Orientierungsrahmen der gegenwärtigen Lebenspraxis als wesentliche Bestimmungsgröße eingeht.

Geschichtsbewusstsein ist in höchst unterschiedlichen Bereichen der menschlichen Daseinsorientierung wirksam. Entsprechend vielfältig sind die ihm gewidmeten Untersuchungen. Drei Bereiche lassen sich unterscheiden: (1) Theorie, (2) Empirie und (3) Pragmatik.

(Ad 1) *Auf der theoretischen Ebene* geht es darum, die Prozeduren der historischen Sinnbildung im Einzelnen zu analysieren. Da Erzählen keine exklusive Angelegenheit des Geschichtsbewusstseins ist, geht es immer auch darum, seinen spezifisch historischen Charakter herauszuarbeiten. Dabei werden deren Ähnlichkeiten und Unterschiede zu anderen Erzählstrategien, etwa in der Kunst, deutlich gemacht. Bis heute ist es nicht gelungen, den inneren Zusammenhang der ästhetisch-literarischen und der fachspezifisch-wissenschaftlichen Dimension des Geschichtsbewusstseins schlüssig darzulegen. Er ist in den Sinnkriterien des historischen Denkens beschlossen, die Erfahrung und Deutung synthetisieren und als Bestimmungsfaktoren menschlichen Handelns und Leidens wirksam sind.

Wie sich der aktuelle Wechsel der mündlichen und schriftlichen Medien der kulturellen Kommunikation hin zu den neuen elektronischen Medien auf die historische Sinnbildung und die Prinzipien des Erzählens auswirkt, wird als gravierendes Problem wahrgenommen, aber nur zögerlich aufgegriffen (Kramertsch, 2007).

(Ad 2) *Auf der empirischen Ebene* dominieren Untersuchungen, die sich historischen Lernprozessen widmen und nach der Ausprägung jugendlichen Geschichtsbewusstseins fragen (Angvik & von Borries, 2007). Daneben gibt es Untersuchungen zur Kulturspezifik und Kontextabhängigkeit von Geschichtsbewusstsein jenseits der Schule (von Borries et al., 1991; von Borries & Rüsén, 1994; Létourneau et al., 2013). In der Geschichtsdidaktik gehören inzwischen Analysen spezifischer Manifestation von Geschichtsbewusstsein der Lernenden zum Standard der Forschung (Barricelli, 2011).

(Ad 3) *Auf der pragmatischen Ebene* geht es um Einsichten in die Steuerung von historischer Sinnbildung. Das geschieht vor allem in Hinsicht auf schulische Lehr- und Lernprozesse, daneben aber findet die öffentliche Geschichtskultur zunehmende Aufmerksamkeit.

Ein eigenes und neues Forschungsgebiet hat sich in der Geschichtsdidaktik mit der Frage nach den *Kompetenzen* beschäftigt, die durch Lehren und Lernen ausgebildet werden. Das allgemeine Lernziel »narrative Kompetenz historischer Sinnbildung« wird nach unterschiedlichen Bereichen des Geschichtsbewusstseins aufgeschlüsselt und in differenzierter Systematik dargelegt (Körber et al., 2007). Es ist eine offene Frage, ob und wie im Netzwerk der Kompetenzen das Phänomen »Geschichte« als Sachverhalt des Geschichtsbewusstseins und seiner Bedeutungen zum Vorschein kommt oder im Gegenteil aus dem Blick gerät.

Natürlich hat die Arbeit an der Erkenntnis des Geschichtsbewusstseins auch eine internationale Dimension. Hier sind neben den Beiträgen von Peter Lee

(2004) vor allem die Arbeit von Peter Seixas (2004) zu erwähnen, der ein eigenes *Centre for the Study of Historical Consciousness* gegründet hat und leitet.

Genuine psychologische Untersuchungen zum Geschichtsbewusstsein sind selten (Rüsén, 2001; Rusén & Straub, 1998; Straub, 1998; Kölbl & Straub, 2003). Insbesondere fehlt es an substantiierten Einsichten in die Ontogenese entsprechender Bewusstseinsleistungen (theoretische und methodologische Ansätze dazu bei Kölbl, 2004). Internationale und interkulturelle Vergleiche sind vorgenommen worden, gehören aber (noch) nicht zum etablierten Forschungsrepertoire.

Bislang ist die kategoriale Grundlegung der Geschichtsdidaktik und der Geschichtskultur (*Public History*) mit dem Begriff des Geschichtsbewusstseins noch auf wenig Kritik gestoßen. An zwei Phänomenen des Geschichtsbewusstseins allerdings hat sich eine grundlegende Kritik entzündet: (1) an seiner identitätsbildenden Orientierungsfunktion und (2) an seinem Erfahrungsbezug.

(Ad 1) Geschichtsbewusstsein ist ein wesentlicher Faktor der menschlichen Identitätsbildung (Straub, 1998). Es dient immer auch in historischer Perspektive der Unterscheidung von Eigenem und Anderem, der Bestimmung von Zugehörigkeit und Abgrenzung. Je nach der normativen Qualität dieser Differenzbestimmung kann sie ethnozentrisch oder sogar rassistisch ausfallen. An dieser Möglichkeit entzündet sich eine grundsätzliche Kritik (Völkel, 2016). Diese Kritik macht aber aus einer bloßen Möglichkeit eine gegebene Tatsache und lehnt daher die Kategorie Geschichtsbewusstsein als irreführend ab. Dabei unterschätzt sie die für Gesellschaft und Politik konstitutive Differenzbestimmung, der sich die menschliche Subjektivität verdankt.

(Ad 2) Die für die Sinnbildung durch Erzählen zentrale Unterscheidung zwischen fiktiv und real stößt medientheoretisch auf die Kritik, dass der Realitätsbezug des Geschichtsbewusstseins im aktiven Mediengebrauch verschwimmt. Das Geschichtsbewusstsein könnte daher die erfahrungsgestützte Orientierung in der Zeit gar nicht so ausüben, wie ihm theoretisch unterstellt wird (Kansteiner, 2009). So sehr der Befund fundamentaler Fiktionalisierung des menschlichen Weltbezuges steigende Beachtung verdient, kann jedoch nichtsdestoweniger der lebensermöglichtende Erfahrungsbezug der zeitlichen Orientierung nicht infrage gestellt werden.

Eine neue Herausforderung für das Verständnis von Geschichtsbewusstsein ergibt sich aus aktuellen Erweiterungen dessen, was als »Geschichte« gilt. Im modernen Verständnis von Geschichte wurde sie scharf von der Natur unterschieden. Eine Geschichte zu haben ist ein Privileg des Menschen, denn als ein Charakteristikum der Kultur manifestiert das Geschichtsbewusstsein den Gegen-

pol zur Geschichtslosigkeit der Natur: »Nicht die Natur hat Geschichte, aber sie wird geschichtlich, [...] wo der Mensch hinkommt mit seiner Qual«, heißt es etwa in Droysens *Historik* (1977 [1857], S. 13).

Diese durch Max Weber erneuerte und bis heute wirksame Unterscheidung einer sinnhaften, wertbezogenen und bedeutungsvollen Sphäre der Kultur und einer wert-, sinn- und bedeutungslosen Natur war jedoch schon immer im Fluss. Die Grenze zwischen ihnen – und damit die Trennung von *sciences* und *humanities* – erweist sich bis heute als ein umkämpftes Terrain mit ständigen Grenzverschiebungen (Koschorke, 2009, S. 20–23). Geländegegenden der Kultur innerhalb des neuzeitlichen Geschichtsbewusstseins, in dem in verschiedenen Schüben Phänomene der »Natur« zu solchen der »Kultur« historisiert worden sind – z. B. in Gestalt von Sklaven, Frauen, sozialen Unterschichten oder Angehörigen nicht-westlicher Kulturen – standen stets Bestrebungen der Naturalisierung von Mensch und Gesellschaft gegenüber, wie die Geschichte des Materialismus oder die Debatten um Determinismus und Willensfreiheit zeigen. Dass sich diese Dialektik von Kulturalisierung und Naturalisierung derzeit erneuert, zeigen die *Human-Animal-Studies*, in denen Tiere in das Geschichtsbewusstsein integriert werden (Borgards, 2015).

Die mit dem »Anthropozän« (Renn & Scherer, 2015) dramatisch verschärften Umwelteinflüsse menschlichen Handelns stellen die Legitimität eines Naturverständnisses, das Natur ausschließlich als Mittel zur Realisierung menschlicher Zwecke definiert, massiv in Frage. Dem entspricht eine Konjunktur von Theorieansätzen, die die Grenzen zwischen Natur und Kultur, Subjekt und Objekt neu ausloten, indem sie Tieren und den Dingwelten der Natur in ihrem Verhältnis zur Kultur einen neuen Stellenwert beimessen (Descola, 2011). An die Stelle tradierter Subjekt-Objekt-Dualismen tritt die Vorstellung eines Netzwerks von Menschen und nicht-menschlichen Wesen, die in Interaktionsbeziehungen mit verteilten Rollen stehen. Doch lässt sich Phänomene der Natur jenseits ihrer instrumentellen Bedeutung für die Realisierung menschlicher Interessen ein Eigensinn zu erkennen und welche Konsequenzen hätte dies für die Struktur des Geschichtsbewusstseins? Zur Diskussion steht dabei eine Epistemologie »jenseits der anthropischen Denkform der Moderne« (Welsch, 2015), die den Menschen auf neue Weise »in« der Welt und nicht über oder jenseits von ihr verankert. Tiere sind gemäß einer solchen Position nicht mehr allein »für uns«, wie es der anthropozentrische Standpunkt tradierter Kulturwissenschaft will, sondern zugleich »an und für sich selbst«. Sie werden als Akteure einer gemeinsamen Geschichte von Menschen und Tieren wahrnehmbar, in der Tiere als Mitglieder einer »humanimalischen Sozialität« (Wiedenmann, 2009) auf neue Weise an-

zuerkennen sind (Ladwig, 2014, S. 43; Schmitz, 2014). Dem korrespondieren die Bestrebungen zu einer *Animate History*, einer Geschichte des Lebendigen (Krüger et al., 2014), die auch Tieren und ihren Interaktionen mit Menschen eine Geschichte gibt und damit zu Phänomenen des Geschichtsbewusstseins erhebt.

Literatur

- Angvik, M. & Borries, B. von (Hrsg.). (2007). *Youth and history. A comparative European survey on historical consciousness and political attitudes among adolescents* (2 Bände). Hamburg: Körber-Stiftung.
- Barricelli, M. (2011). *Schüler erzählen Geschichte. Narrative Kompetenz im Geschichtsunterricht* (3. Aufl.). Schwalbach/Ts.: Wochenschau.
- Borgards, R. (Hrsg.). (2015). *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*. Stuttgart et al.: Metzler.
- Borries, B. von, Pandel, H.-J. & Rüsén, J. (Hrsg.). (1991). *Geschichtsbewußtsein empirisch*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Borries, B. von & Rüsén, J. (Hrsg.). (1994). *Geschichtsbewußtsein im interkulturellen Vergleich. Zwei empirische Pilotstudien*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Descola, P. (2011). *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Droysen, J.G. (1977). *Historik* (Textausgabe von Peter Leyh). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog [Orig. 1857].
- Jeismann, K.-E. (1985). »Geschichtsbewußtsein«. Überlegungen zur zentralen Kategorie eines neuen Ansatzes der Geschichtsdidaktik. In ders., *Geschichte als Horizont der Gegenwart. Über den Zusammenhang von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive* (S. 43–71) (hrsg. v. W. Jacobmeyer u. E. Kosthorst). Paderborn: Schöningh.
- Kansteiner, W. (2009). Alternative Welten und erfundene Gemeinschaften: Geschichtsbewusstsein im Zeitalter interaktiver Medien. In E. Meyer (Hrsg.), *Erinnerungskultur 2.0. Kommemorative Kommunikation in digitalen Medien* (S. 29–54). Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Kölbl, C. (2004). *Geschichtsbewußtsein im Jugendalter. Grundzüge einer Entwicklungspsychologie historischer Sinnbildung*. Bielefeld: transcript.
- Kölbl, C. & Straub, J. (2003). Geschichtsbewusstsein als psychologischer Begriff. *Journal für Psychologie*, 11(1), 80–108.
- Körber, A., Schreiber, W. & Schöner, A. (2007). *Kompetenzen historischen Denkens. Ein Strukturmodell als Beitrag zur Kompetenz-Orientierung in der Geschichtsdidaktik*. Neuried: ars una.
- Koschorke, A. (2009). Zur Epistemologie der Natur/Kultur-Grenze und zu ihren disziplinären Folgen. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft*, 83, 9–25.
- Krameritsch, J. (2007). *Geschichte(n) im Netzwerk. Hypertext und dessen Potenziale für die Produktion, Repräsentation und Rezeption der (historischen) Erzählung*. Münster: Waxmann.
- Krüger, G., Steinbrecher, A. & Wischermann, C. (Hrsg.). (2014). *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History*. Stuttgart: Steiner.
- Ladwig, B. (2014). Tierrechte ohne Staatsbürgerschaft. *Mittelweg*, 36(5), 27–44.
- Lee, P. (2004). »Walking backwards into tomorrow«. Historical consciousness and understanding history. *International Journal of Historical Learning, Teaching and Research*, 4(1), 69–114.

- Létourneau, J., Lévesque, S. & Gani, R. (2013). »A giant with clay feet«: Quebec students and the historical consciousness of the nation. *International Journal of Historical Learning, Teaching and Research*, 11(2), 159–175.
- Renn, J. & Scherer, B. (Hrsg.). (2015). *Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Rüsen, J. (Hrsg.). (2001). *Geschichtsbewußtsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde*. Köln: Böhlau.
- Rüsen, J. & Straub, J. (Hrsg.). (1998). *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schmitz, F. (Hrsg.). (2014). *Tierethik. Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp.
- Seixas, P. (Hrsg.). (2004). *Theorizing Historical Consciousness*. Toronto: University of Toronto Press.
- Straub, J. (Hrsg.). (1998). *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Völkel, B. (2016). Nationalismus – Ethnizismus – Rassismus? Fremde Blicke auf den genetisch-chronologischen Geschichtsunterricht. In C. Brüning, L. Deile & M. Lücke (Hrsg.), *Historisches Lernen als Rassismuskritik* (S. 49–70). Schwalbach/Ts.: Wochenschau.
- Welsch, W. (2015). *Homo Mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne* (2. Aufl.). Weilerswist: Velbrück.
- Wiedenmann, R. (2009). *Tiere, Moral und Gesellschaft. Elemente und Ebenen humanitalnischer Sozialität*. Wiesbaden: VS.

Geschlecht

Nora Ruck & Anna Sieben

Geschlecht ist ein vielschichtiges Phänomen. Hanns Martin Trautner fasst Geschlecht in der Psychologie auf drei verschiedene Weisen: als individuelles Merkmal, soziale Kategorie und Dimension der Selbstwahrnehmung (Trautner, 2002). Diese Dreierstruktur ist zum Teil kompatibel mit sozial- und kulturwissenschaftlichen Ansätzen, die Geschlecht wahlweise als Geschlechtsidentität, soziale beziehungsweise politische Kategorie oder Geschlechterverhältnis definieren (Castro Varela, 2007). Entgegen dieser breiten Definition dominieren in der Psychologie Ansätze, die Geschlecht als stabiles, biologisch determiniertes und zum Teil evolutionär erworbene Merkmal einer Person begreifen (Ruck, 2013; Sieben, 2014). Im Gegensatz dazu ist für die Sozial- und Kulturwissenschaften die kritische Auseinandersetzung mit diesem essentialisierenden Ansatz seit Jahrzehnten zentral. Feministische Psycholog_innen schließen sich dieser machtkritischen Perspektive an. Die Kulturpsychologie spielt in diesem Feld zwischen Psychologie, Sozialwissenschaften und feministischer Wissenschaft eine uneindeutige Rolle. Sucht man nach Arbeiten zu Geschlecht in explizit kulturpsychologischen Texten von Ernst E. Boesch, Jerome Bruner oder Jürgen Straub, bei theoretischen Vorläufern wie der kulturhistorischen Schule (Leont'ev, Vygotskij, Luria) und Kurt Lewin oder in den Bänden der Zeitschrift *Culture & Psychology*, so wird man kaum fündig (Sieben, 2016). Bei Boesch (1991) finden sich – obwohl er Geschlecht kulturell bestimmt – stark stereotypisierende Beschreibungen von Männern und Frauen (Sieben, 2014).

Weitet man die Suche allerdings aus und bezieht Arbeiten ein, die sich nicht als kulturpsychologisch bezeichnen, aber eine vergleichbare theoretische und methodische Herangehensweise vertreten, so rücken zahlreiche Verbindungen von Kultur und Geschlecht in den Fokus. Hierzu zählen insbesondere feministische und *queere* Psychologien, Mary und Kenneth Gergens Sozialer Konstruktionismus, psychoanalytisch orientierte Psycholog_innen wie Jessica Benjamin oder Arbeiten aus dem Umfeld einer *discursive* oder *narrative psychology* (siehe für einen Überblick Hyde, 2006; Sieben & Scholz, 2012). Jeanne Marecek und Eva

Magnussen (2012) haben die Überschneidungen von feministisch orientierter, psychologischer Geschlechterforschung und der Kulturpsychologie umfassend aufgearbeitet. Ihnen zufolge hat die Geschlechterforschung thematische, methodische und theoretische Neuerungen in die Psychologie gebracht.

Themen: Von der Zweiten Frauenbewegung zur Intersektionalität

In dem von Alexandra Rutherford und anderen (2011) herausgegebenen *Handbook of International Feminisms* zeigt sich, dass feministische Psychologien, die sich auch innerhalb der akademischen Psychologie etablieren konnten, vor allem in den USA, Kanada und Großbritannien entwickelt wurden. Politisiert durch die Zweite Frauenbewegung der späten 1960er und 1970er Jahre beschäftigten sich hier die ersten Vertreterinnen psychologischer Frauenforschung mit den negativen Effekten kultureller Normen von Weiblichkeit (später auch von Männlichkeit). Mit einem wissenschaftskritischen Impuls wurde außerdem die Art und Weise, in der die Psychologie selbst zur Aufrechterhaltung dieser Stereotype beitrug, analysiert. In diesen psychologischen Studien spiegelten sich die zentralen Themen der Frauenbewegung wider (vgl. Marecek & Magnussen, 2012, S. 3): ungewollte Schwangerschaften und Abtreibungen, Erwerbsarbeit von Frauen, Erfahrungen von Diskriminierung, sexuelle Belästigung, Gewalt an Frauen etc. Seit den 1970er Jahren haben sich die Themenstellungen sehr diversifiziert: Durch LGBTQ Psychologinnen wurden vermehrt die Lebensrealitäten und Erfahrungen lesbischer, schwuler, bisexueller, queerer sowie transgender und transsexueller Menschen thematisiert (siehe für eine Übersicht Hegarty, 2017).

Women of color forderten die Analyse von Überschneidungen der Kategorien »Geschlecht« und »race« beziehungsweise »Ethnie« ein. So formulierte das *Combahee River Collective*, ein Kollektiv Schwarzer lesbischer Frauen in den USA: »We are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression [...] based upon the fact that the major systems of oppression are interlocking« (Combahee River Collective, 1997 [1977], S. 210). Aus dieser Kritik am Feminismus Weißer Feministinnen haben sich Intersektionalität (der Begriff wurde von Kimberlé Crenshaw, 1989, geprägt) sowie *multicultural feminism* als Forschungsansätze entwickelt, welche für eine gendersensible Kulturpsychologie beziehungsweise für eine kultursensible Geschlechterforschung von Bedeutung sind. Sie teilen die Aufforderung zur Selbstreflexivität (auch der eigenen Privilegien) sowie den Anspruch der Verantwortlichkeit (vgl. Hurtado,

2010). In intersektionaler Tradition haben etwa Chicana (mexikanisch-amerikanische) Feministinnen herausgearbeitet, was die Zugehörigkeit zu mehreren sozialen und kulturellen Milieus psychologisch bedeutet. So wird etwa auf die psychische Realität sozialer Grenzüberschreitungen als »mestiza (hybrid) consciousness« (Hurtado, 2010, S. 33) fokussiert: »The notion is that women who are exposed to multiple social worlds, as defined by cultures, languages, social classes, sexualities, nation states, and colonization, develop the ability to navigate and the ability to challenge linear conceptions of social reality« (ebd.). Zu einem intersektionalen Paradigma gehören nicht nur Analysen der Differenzen zwischen Frauen, sondern auch Reflexionen über unterschiedliche (»hegemoniale« versus »marginalisierte«) Männlichkeiten (siehe für die Psychologie z. B. Courtenay, 2011).

Methoden und Erkenntnistheorien: Vom Experiment zur Bedeutung des eigenen Standpunkts

In methodischer Hinsicht standen sich schon früh zwei Orientierungen feministischer Wissenschaft gegenüber (für einen Überblick: Anderson, 2015): Während feministischer Empirismus androzentrische und sexistische Verzerrungen in der Anwendung experimenteller und quantitativer Forschung reduzieren oder beheben will, plädieren viele qualitative Ansätze für eine Orientierung an Alltagspraxen sowie für eine Konzeptualisierung der Art und Weise, wie Sprache Subjektivität prägt. Letztgenannte weisen eine große Nähe zur Kulturpsychologie auf. Feministische Ansätze in der Psychologie verpflichten sich außerdem einer konsequenten Reflexion der Beziehung zwischen Forschenden und Erforschten sowie der eigenen Erkenntnisperspektive. Diese Reflexionen finden in partizipativen Forschungsmethoden und in feministischen Standpunkttheorien ihren Niederschlag.

In Standpunkttheorien werden soziale Position, Erfahrung und Erkenntnis systematisch zusammengedacht. So waren die radikal-feministischen *consciousness-raising* Gruppen der späten 1960er und 1970er Jahre von einem durchaus wissenschaftlichen Anspruch getragen (Ruck, 2015): In einem ersten Schritt ging es darum, über die eigenen (Unterdrückungs-)Erfahrungen (als Frau) zu sprechen, in einem zweiten Schritt sollten im Sinne der Politisierung des Persönlichen Erfahrungen geteilt werden, um in einem dritten Schritt von diesen geteilten Erfahrungen aus zur Analyse gesellschaftlicher Macht- und Unterdrückungsverhältnisse zu kommen. Standpunkttheorien haben auch Umdeutungen psycholo-

gischer Gütekriterien wie Objektivität vorgenommen. So plädiert Patricia Hill Collins (2000) in »Black Feminist Epistemology« dafür, wissenschaftliche Erkenntnisse von unterschiedlichen sozialen und vor allem auch von mehreren marginalisierten Gruppen »validieren« zu lassen. Eine andere Möglichkeit besteht darin, in einem autoethnografischen Sinn die eigenen Erfahrungen offensiv als Ausgangspunkt zu nehmen, um daran exemplarisch die Relevanz von kulturellem, sozialem und politischem Kontext für die Wissensproduktion aufzuzeigen.

In der Psychologie wirft außerdem das Konzept der Intersektionalität methodische Fragen auf. So haben die Sozialpsycholog_innen Valerie Purdie-Vaughns und Richard Eibach (2008) darauf hingewiesen, dass gerade experimentelle und quantitative Studien dazu neigen, mehrfachdiskriminierte Personen unsichtbar zu machen. In experimentellen Studiendesigns ist eine intersektionale Orientierung zumal dann schwer umzusetzen, wenn Geschlecht als binäre Kategorie vorausgesetzt wird und soziale Kategorien als unabhängige Variablen operationalisiert werden (vgl. Cole, 2009). Trotz dieser grundlegenden Skepsis hat Elizabeth Cole drei Fragen vorgeschlagen, die intersektionale Reflexionen ermöglichen: Erstens kann bei jeder untersuchten Kategorie gefragt werden, wer in dieser Kategorie inkludiert ist. Zweitens soll danach gefragt werden, welche Rolle soziale Ungleichheiten spielen, insbesondere wenn empirisch zwei soziale Gruppen verglichen werden. Drittens schlägt Cole eine vermehrte Fokussierung auf Gemeinsamkeiten zwischen Gruppen vor (wobei auch Gemeinsamkeiten auf unterschiedliche strukturelle Bedingungen zurückgeführt werden können).

Theorien: Vom Unterscheidungsmerkmal Geschlecht zu Doing Gender

Feministische Theorien setzen an der Ebene der Entstehung und Entwicklung von Geschlechtern an. Aus der Vielzahl sozial- und kulturwissenschaftlicher Theorieangebote wird hier der Ansatz des *Doing Gender* herausgegriffen, da er besonders anschlussfähig an handlungstheoretisch orientierte Kulturpsychologien ist. Er bietet eine Möglichkeit, Geschlecht und Kultur zusammen zu denken, insofern er darauf abhebt, wie Menschen in ihrer alltäglichen Handlungspraxis Geschlecht »performen« (vgl. Marecek & Magnussen, 2012, S. 34ff.). *Doing Gender* erfolgt dabei immer in spezifischen sozialen und kulturellen Kontexten und anhand geteilter Standards, wie vergeschlechtlicht gehandelt, gefühlt und gedacht werden soll. Marecek und Magnussen schlagen die aus der soziokulturellen Psychologie entnommenen Konzepte von »mastery« und »appropriation« vor,

um zu verstehen, wie kulturell spezifische Vorstellungen von »Weiblichkeit« und »Männlichkeit« erlernt werden. Durch Prozesse der Aneignung, im Speziellen, machen sich die Einzelnen soziokulturell etablierte Handlungspraxen zu eigen, sodass diese als Ausdruck der eigenen Person und Identität empfunden werden. Feministische Psychologien betonen hier die Bedeutung von Hierarchien: Zwischen Männern und Frauen besteht ein gesellschaftliches Machtverhältnis, das auch in der hierarchischen kulturellen Bewertung von als »männlich« oder als »weiblich« kodiertem Erleben, Fühlen und Handeln zum Ausdruck kommt. Indem die Einzelnen sich in ihrer Handlungspraxis als »weibliche« oder »männliche« Subjekte hervorbringen, reproduzieren sie auch eine von Macht- und Herrschaftsverhältnissen durchzogene Geschlechterordnung.

Diese Kritik an männlichen und weiblichen Konnotationen kann auf handlungstheoretische, kulturpsychologische Arbeiten rückbezogen werden und aufdecken, dass dort Geschlecht auch eine implizite Rolle spielt: Boesch (1991) nimmt an, dass Handelnde ihr Handlungspotenzial ausdehnen und dass sie in Konfrontation zur Natur stehen und diese beherrschen wollen. Boeschs Handelnder trägt damit eher stereotyp männliche Charakterzüge (Alfermann, 1996). Durch diese androzentrische Perspektive geraten bei Boesch Aspekte menschlichen Handelns aus dem Blick, u.a. Emotionalität, Passivität, Abhängigkeit, Intersubjektivität und Anerkennung (Sieben, 2014, 2018). Um diese aktivistische Verengung von kulturpsychologischen Theorien zu vermeiden, stellt Straub (1999) die menschliche Erlebensfähigkeit neben die Handlungsfähigkeit. An dieser allgemeinen Erweiterung kulturpsychologischer Theorie zeigt sich das Potenzial feministischer Analysen, Wissenschaft auch über die Geschlechterforschung hinaus zu erweitern.

Literatur

- Alfermann, D. (1996). *Geschlechterrollen und geschlechtstypisches Verhalten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Anderson, E. (2015). Feminist epistemology and philosophy of science. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/feminism-epistemology/> (4.10.17).
- Boesch, E. E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin et al.: Springer.
- Castro Varela, M. (2007). Gender. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 543–550). Stuttgart et al.: Metzler.
- Cole, E. R. (2009). Intersectionality and research in psychology. *American Psychologist*, 64, 170–180.

- Collins, P.H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- Combahee River Collective (1997). A black feminist statement. In L. Nicholson (Hrsg.), *The second wave. A reader in feminist theory* (S. 63–70). New York: Routledge [Orig. 1977].
- Courtenay, W. (2011). *Dying to be men: Psychosocial, environmental, and biobehavioral directions in promoting the health of men and boys*. New York: Routledge.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 140, 139–167.
- Hegarty, P. (2017). *A recent history of lesbian and gay psychology: From homophobia to LGBT*. London: Routledge.
- Hurtado, A. (2010). Multiple lenses: Multicultural feminist theory. In H. Landrine & N. Russo (Hrsg.), *Handbook of diversity in feminist psychology* (S. 29–54). New York et al.: Springer.
- Hyde, J. (2006). *Half the human experience. The psychology of women*. Andover: Cengage Learning.
- Marecek, J. & Magnussen, E. (2012). *Gender and culture in psychology. Theories and practices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Purdie-Vaughns, V. & Eibach, R. (2008). Intersectional invisibility: The ideological sources and social consequences of non-prototypicality. *Sex Roles*, 59, 377–391.
- Ruck, N. (2013). *Schönheit als Zeugnis. Evolutionspsychologische Schönheitsforschung und Geschlechterungleichheit*. Wiesbaden: VS.
- Ruck, N. (2015). Liberating minds. Consciousness-raising as a bridge between feminism and psychology in 1970s Canada. *History of Psychology*, 18(3), 297–311.
- Rutherford, A., Capdevila, R., Undurty, V. & Palmari, I. (Hrsg.). (2011). *Handbook of international feminisms. Perspectives on psychology, women, culture, and rights*. New York et al.: Springer.
- Sieben, A. (2014). *Geschlecht und Sexualität in klassischen psychologischen Theorien. Eine historisch-systematische Analyse*. Bochum: Westdeutscher Universitätsverlag.
- Sieben, A. (2016). Gender in culture-inclusive psychologies. A situated and selective mapping of the historical and contemporary territory. *Culture & Psychology*, 22(4), 546–564.
- Sieben, A. (2018). Geschlecht und Geschlechterverhältnisse in Ernst E. Boeschs Psychologie. In J. Straub, P. Chakkarath & S. Salzmann (Hrsg.), *Psychologie der Polyvalenz. Ernst Boeschs Kulturspsychologie in der Diskussion*. Bochum: Westdeutscher Universitätsverlag (im Druck).
- Sieben, A. & Scholz, J. (2012). *(Queer-)Feministische Psychologien. Eine Einführung*. Gießen: Psycho-sozial.
- Straub, J. (1999). *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturspsychologie*. Berlin et al.: deGruyter.
- Trautner, H.M. (2002). Entwicklung der Geschlechtsidentität. In R. Oerter & L. Montada (Hrsg.), *Entwicklungspsychologie* (S. 648–674) (5. Aufl.). Weinheim: Beltz.

Gewalt

Christian Gudehus

Felder und Disziplinen

Die Psychologie untersucht zumeist nicht unmittelbar Gewalt, sondern interessiert sich dafür, was Aggression fördert oder inhibiert. Gewalt als Begriff bezeichnet dahingegen in der Regel physische, Lebewesen oder Gegenstände schädigende Aktivität. Eine solche strenge Begriffsunterscheidung wird in den Kultur- und Sozialwissenschaften nicht verfolgt. Als Ergebnis jahrzehntelanger Debatten, die mit einer erheblichen Ausweitung des Feldes (Gewaltforschung) einhergingen, lässt sich sagen, dass eine allgemeingültige und breit akzeptierte Definition von Gewalt nicht vorliegt. Folglich sind es erstens die Forschenden, die bestimmen, was Gewalt ist oder was sie darunter verstehen – wenn sie etwa Beleidigungen, Mobbing, Folter oder Genozide untersuchen. Zweitens ist die Konsequenz daraus, dass für jeden Zugang, sei dieser empirisch oder theoretisch, jeweils zu bestimmen ist, was unter Gewalt verstanden wird. Somit ist jeder Beitrag zur Gewaltforschung auch einer zur Begrifflichkeit und deren Reichweite. Abgesehen von Ausnahmen wie Handbüchern, Überblicksdarstellungen und sehr wenigen Zeitschriften lässt sich die Gewaltforschung mit grober Feder in zwei große Felder aufteilen, deren Akteure und Institutionen kaum miteinander in Kontakt kommen. Das ist zum einen die Beschäftigung mit *kollektiver Gewalt*, insbesondere Genoziden, Massakern, Pogromen, Vertreibung und, bemerkenswerterweise oft davon getrennt, Krieg. Der andere Bereich widmet sich eher *individuellen Formen* wie häuslicher Gewalt, Jugendgewalt und krimineller Gewalt; letzteres umfasst etwa Mord, Raub, aber auch sogenannte Amokläufe und bestimmte Formen von Anschlägen. Rassistisch, religiös und ähnlich motivierte beziehungsweise begründete Gewalt, die nicht von Staaten oder Gruppen, die staatsähnliche Herrschaftsansprüche stellen, verübt wird, weckt das Interesse von Forschenden aus beiden Feldern. Arbeiten und Erkenntnisse, die zum Verständnis diverser Formen von Gewalt beitragen, kommen aus dem gesamten Spektrum der Geistes-, Sozial- und Kognitionswissenschaften, sowie verschiede-

nen Feldern der Medizin und Neurowissenschaften. Trotz dieser Vielfalt gibt es wenige originär trans- oder interdisziplinäre Ansätze. Verbreiteter sind gegenseitige Anleihen, die genutzt werden, um Erklärungslücken zu schließen. So beziehen sich große Teile der Genozidforschung auf eine sehr übersichtliche Anzahl sozialpsychologischer, zumeist experimenteller Studien. Avancierte Publikationen referieren so unterschiedliche Ansätze wie Massenpsychologie, Persönlichkeitspsychologie, Sozialpsychologie und kombinieren diese mit Epigenetik, soziologischen, geschichtswissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnissen (z.B. Waller, 2007). Im selben Kontext dominieren in der Gewaltfolgenforschung einerseits psychologische und psychiatrische Methoden etwa zu posttraumatischen Belastungsstörungen, die ihrer Natur nach therapeutisch ausgerichtet sind. Andererseits finden sich psychoanalytisch beziehungsweise tiefenpsychologisch verankerte oder inspirierte Studien, die oft weit über das psychologische Feld hinausweisen, wie etwa in der Literaturwissenschaft.

Kulturpsychologie in der Gewaltforschung

Um nun der Frage nachzugehen, was die Kulturpsychologie(n) zu Gewalt zu sagen haben, lassen sich zwei Perspektiven einnehmen. Beide sind bereits kurz angesprochen worden. Die erste schaut, welche Spuren diverse psychologische Ansätze in der, wie gezeigt, recht diffus verfassten Gewaltforschung hinterlassen. Die zweite fragt danach, was Psychologien explizit zum Thema Gewalt zu sagen haben. Welche Rolle spielen nun kulturpsychologische Arbeiten in den beiden Perspektiven? In der Gewaltforschung – wohl jeglicher Provenienz – lassen sich kaum explizite Verweise auf solche Arbeiten nachweisen. Im Feld der *Gewaltfolgenforschung* gibt es immerhin Studien, die einige der kulturpsychologischen Grundannahmen teilen oder auf entsprechende Publikationen Bezug nehmen. Das geschieht insbesondere dort, wo psychoanalytisch vorgegangen wird (z.B. Benjamin, 2017). Insgesamt lässt sich jedoch konstatieren, dass die Kulturpsychologie in den relevanten Feldern dramatisch unterrepräsentiert ist.

Gewalt als Thema in der Kulturpsychologie

Ein Blick in deutsch- und englischsprachige einschlägige Handbücher, Lexika und Zeitschriften zeigt allerdings auch, dass Gewalt in der Kulturpsychologie wenig Beachtung findet; das gilt in kaum geringerem Maße auch für Aggres-

sion. Es gibt bisher keine kulturpsychologische Gewaltforschung. Was es gibt, sind verstreute Artikel, die Aspekte von Gewalt thematisieren. Allerdings ist, obwohl diese Arbeiten an entsprechenden Orten veröffentlicht worden sind, ihr kulturpsychologischer Anteil nicht immer offensichtlich. Einige Beispiele sollen demonstrieren, wie divers diese Thematisierungen ausfallen:

Miri Levin-Rozalis und Kolleginnen (2003) demonstrieren, wie gewalttätige Männer im Kontext eines therapeutischen Settings erlernen, die von ihnen an Familienmitgliedern ausgeübte Gewalt sprachlich zu repräsentieren. Dies, so belegen die Autorinnen, ist die Voraussetzung für eine erfolgreiche Therapie.

Preben Bertelsen (2005) untersucht nicht Gewalt unmittelbar, sondern »Evil«, das er im Kern als die Verweigerung von Kooperation oder Bindung definiert. Zentral für sein Argument ist die Intentionalität *böser* Handlungen: »Crime and immoral acts only become genuine evil when they deliberately and as directedness at/by directedness aim straight for destruction and damage as such« (ebd., S. 697). Bertelsen entwickelt eine Handlungstheorie in der, wie in wohl all solchen Theorien, zwischen Arten und Graden der Reflexivität unterschieden wird. So agieren Folternde und Terrorist_innen zwar hochreflektiert in Bezug auf die pragmatischen Aspekte ihres gewaltvollen Handelns. Sie führen jedoch keine Form *höherer Reflexion* aus, in denen die Auswirkungen ihrer Handlungen auf menschliche Koexistenz im Mittelpunkt stehen (ebd., S. 702). Bertelsen konzipiert *böse* Gewalt somit als defizitäres, gestörtes (»distorted«), aber immer intentionales Handeln. Entsprechend fällt die Schwere der ausgeübten Gewalt mit Hinblick auf ihre Beurteilung als böse nur bedingt ins Gewicht, wie das Konzept des *fahrlässig Bösen* illustriert. Als Beispiel dient ein leitendes Individuum, das einen eigenen Fehler auf eine ihm untergebene Person verschiebt. So unbedeutend im Verhältnis zu etwa Folter die Folgen einer solchen Handlung sind, so sehr zeigt sich darin erneut das *Böse* in Gestalt der intentionalen Missachtung grundlegender menschlicher Koexistenz (ebd., S. 705).

Als Antwort auf einen Beitrag von Nancy Spalding zum Verhältnis von Kultur und Gewalt in Nigeria macht Félix Díaz Martínez (2000) insbesondere zwei Punkte stark und argumentiert dabei explizit kulturpsychologisch. Erstens beschreibt er die Gewalt nigerianischer Kombattanten in den 1960er Jahren als Folge einer in den militärischen Institutionen verankerten Kultur der Aggression, die eben diese zur standardisierten Weise der Konfliktaustragung gemacht haben (ebd., S. 341). Interessanterweise sieht er diese Kultur nicht als spezifisch für die Akteure, sondern für militärische Institutionen ganz grundsätzlich, er beschreibt diese explizit als global und stabil (ebd.). Zweitens kritisiert er ein Verständnis von Kultur, das Kollektiven Eigenschaften zuschreibt, die dann für Individuen

gelten sollen. Allerdings verschieben die von ihm eingeforderten Differenzierungen wie Klasse, Gender oder institutionelle Zugehörigkeit das Problem lediglich auf andere Ebenen (ebd., S. 335).

Jürgen Straubs (2014) Konzept der *Verletzungsverhältnisse* arbeitet die Bedeutung spezifischer Formen von Erinnerung als Folge und Voraussetzung von Gewalt heraus. Diese Erinnerung ist nicht zwangsläufig narrativ verfasst oder organisiert, sondern diffus und äußert sich in Formen körperlicher und emotionaler Abneigung, wie Ekel oder Angst. Straub prägt dafür den Begriff der *aktionalen Erinnerung*, die sich etwa in Mimik, Gestik und Intonation, zumeist unwillkürlich zeigt (ebd., S. 80). Diese Spuren der Vergangenheit müssen nicht zwangsläufig Folge je eigener Erfahrung sein, sondern können auch, oft über Generationen, tradiert sein (ebd., S. 85). Folgerichtig spricht Straub auch von *kollektiven Verletzungsverhältnissen* in denen Erfahrungen von Ungleichheit wie Kolonialismus, Sexismus und Rassismus aufbewahrt sind und der Aktualisierung harren (ebd., S. 86). Der Beitrag ist darüber hinaus ausdrücklich als eine Sensibilisierung von Wissenschaft, Erziehung, Politik und Öffentlichkeit intendiert.

Ausgangspunkt der Überlegungen Ernst Eduard Boeschs zu Aggression und Gewalt sind zwei von ihm formulierte handlungstheoretische Annahmen. Das ist erstens die Vorstellung, dass Menschen stets bemüht sind, ein *Innen-Außen-Gleichgewicht* herzustellen. Sie tun dies durch Ordnungsmaßnahmen, denen bereits ein Gewaltpotenzial innewohnt, wird doch definiert und bekämpft, was keinen Platz in dieser Ordnung hat (Boesch, 2005, S. 28). Als zweiten wichtigen Handlungsantrieb benennt Boesch das Prinzip der *Ich-Verstärkung*. Letztlich geht es dabei um positive Emotionen, um Lust, gewonnen durch soziale Anerkennung, Ding- und Personenmanipulation – also Machtausübung, wie Boesch mit Blick auf die Motivation nationalsozialistischer Gewaltausübender erläutert: »Selbst Grausamkeiten, wie sie etwa von SS-Leuten in Konzentrationslagern gemeldet wurden, müssen wohl oft einem Bedürfnis nach Ich-Bestätigung und Sozial-Prestige zugeschrieben werden, dem kein Ärger als Auslöser voranging« (Boesch, 1976, S. 379). Auch Gewalt als Handlung wird somit als durch Suche nach Anerkennung motiviert verstanden, also positiven Emotionen und dabei *en passant* enthistorisiert.

Es wird unmittelbar deutlich, dass es zum Verständnis von Gewalt keiner eigenständigen Theorie bedarf. Lust durch soziale Anerkennung und/oder Macht-ausübung verbunden mit der Einrichtung einer dem Selbst entsprechenden Welt reichen aus, die Konstruktion von Anderen, Feinden und die Motivation, gegen diese vorzugehen, zu erklären. Auch eskalierende Gewaltdynamiken, wie etwa die Radikalisierung der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, lassen sich mit

diesem Werkzeug angehen. Umso mehr als Boesch noch im geteilten, gemeinsamen Hass, wie er es nennt, die performative Selbstbestätigung eben des aggressiven Hassens identifiziert und somit kollektive Prozesse zumindest anspricht (Boesch, 2005, S. 245). Boesch versteht Aggression als »ein >funktionales Potenzial<, ein Handlungsvermögen, das je nach Situation instrumentell, als ein Mittel, zur Verfügung steht, nicht aber nach der internen Triebdynamik von Spannung und Abfuhr funktioniert« (ebd., S. 249). Folglich ist Aggression als das gewalthaltige Handeln selbst konzipiert, das dann zum Einsatz kommt, wenn sie als die beste Lösung erscheint. Also jene, die man auszuführen in der Lage ist, die Erfolg verspricht in Angstminderung und Lustgewinn (und sei es nur in der Lust der Gewaltausübung selbst, ohne langfristige Folgen zu kalkulieren). Aber auch jene, die möglicherweise selbst erprobt oder beobachtet worden ist und schließlich jene, die sozial akzeptiert erscheint (ebd., S. 249f.). Andersherum kann Gewalt auf dieser Grundlage aber auch als defizitär, schwach und somit falsch verstanden werden. Boesch schlägt diesen Weg selbst ein: »Die Bereitschaft, im Undurchsichtigen Feindseligen zu vermuten, scheint größer zu sein, als die, es verstehen zu wollen. Denn das zweite ist die schwierigere Handlung« (ebd., S. 243). So wird Aggression zum Ausweg der Ausweichenden, der Faulen, derjenigen, die nicht hinter die Kulissen blicken, die es sich einfach machen. Sie kommt dann zum Einsatz, wenn keine anderen Handlungsoptionen zur Bewältigung von Angst und Unsicherheit und zum Gewinn sozialer Anerkennung ausübbare erscheinen.

Potenziale

Die Überlegungen von Boesch, aber auch Bertelsen und Straub, wurzeln in handlungstheoretischen Annahmen. Darin Gewalt als Handlung zu betrachten, liegt ein vielversprechender Zugang insbesondere des Studiums kollektiver Gewalt (Gudehus, 2017). Genau hier liegt eine Stärke zumindest einer bestimmten Spielart der Kulturpsychologie und ihrer Vertreter_innen; sie ist handlungstheoretisch fundiert und kann daher einen wichtigen Beitrag zu einer sozialtheoretisch informierten Gewaltforschung leisten. Mehr noch, ihre Kernannahme, dass Psychen kulturspezifisch sind (und nicht bloß durch Kultur verunreinigt) kann insbesondere einer vergleichenden Erforschung kollektiver Gewalt weitreichende und notwendige Impulse geben. Gleiches gilt für die hier noch gar nicht angesprochenen Potenziale nicht-westlicher Zugänge zum Umgang mit Gewalterfahrungen (z.B. Gallardo et al., 2012). Erkundet werden sollte weiter, ob und wie Konfliktregulation und -vermeidung von therapeutischen Zugängen wie jenem von

Levin Rozalis et al. (2003) profitieren kann. Schließlich dominieren quantitative und technologische Ansätze die Forschung zur Vorhersage und Prävention von Massengewalt. Diese sind dringend durch qualitative Herangehensweisen zu ergänzen, die sich insbesondere psychologischen Dynamiken widmeten.

Damit sind große Arbeitsfelder für kulturpsychologische Forschung jeglicher Provenienz angedeutet. Das größte Potenzial und zugleich die größte Dringlichkeit haben aber meiner Meinung nach weitere, vor allem empirische Ausarbeitungen zum Phänomen der *kollektiven Verletzungsverhältnisse*, für die Jürgen Straub zu sensibilisieren sucht. Die langfristigen Folgen von Gewalt und vor allem die Verknüpfungen von Erinnerung, Handeln und Gewalt sind noch lange nicht ausreichend erkundet (Gudehus, 2016).

Literatur

- Benjamin, J. (2017). *Anerkennung, Zeugenschaft und Moral. Soziale Traumata in psychoanalytischer Perspektive*. Gießen: Psychosozial.
- Bertelsen, P. (2005). Evilness as intention. The intentional detachment from destruction of the human condition of co-existence. *Theory & Psychology*, 15(5), 679–710.
- Boesch, E. E. (1976). *Psychopathologie des Alltags. Zur Ökopsychologie des Handelns und seiner Störungen*. Bern et al.: Huber.
- Boesch, E. E. (2005). Von Kunst bis Terror. Über den Zwiespalt in der Kultur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Díaz Martínez, F. (2000). Culture at all points, including militarism. *Culture & Psychology*, 6(3), 333–352.
- Gallardo, M. E., Yeh, C., Trimble, J. E. & Parham, T. A. (2012). *Working culturally and competently with persons of African, Asian, Latino, and native descent: The culturally adaptive responsive model of counseling*. Thousand Oaks et al.: Sage.
- Gudehus, C. (2016). On the significance of the past for present and future action. In G. Sebald & J. Wagle (Hrsg.), *Theorizing social memories. Concepts and contexts* (S. 84–97). London et al.: Routledge.
- Gudehus, C. (2017). Gewalt als Handlung. In P. Batelka, M. Wiese & S. Zehnle (Hrsg.), *Zwischen Tätern und Opfern: Gewaltbeziehungen und Gewaltgemeinschaften* (S. 23–46). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Levin-Rozalis, M., Bar-On, N. & Hartaf, H. (2003). The structuring process of the social representation of violence in abusive men. *Culture & Psychology*, 9(4), 361–382.
- Straub, J. (2014). Verletzungsverhältnisse. Erlebnisgründe, unbewusste Tradierungen und Gewalt in der sozialen Praxis. *Zeitschrift für Pädagogik*, 60(1), 74–95.
- Waller, J. (2007). *Becoming evil. How ordinary people commit genocide and mass killing* (2. Aufl.). Oxford: Oxford University Press.

Habitus

Aladin El-Mafaalani

Der Habitusbegriff erfreut sich in den Kultur- und Sozialwissenschaften zunehmender Popularität. Diese begründet sich auch durch seine konzeptionelle Offenheit und methodologische Anschlussfähigkeit. Die von Pierre Bourdieu maßgeblich geprägte und seither permanent weiterentwickelte Habitustheorie hatte von Beginn an enge Bezüge zur psychologischen Gegenstands- und Begriffsbildung. Die marxistische Frage nach der wechselseitigen Bedeutung des Seins und des Bewusstseins beziehungsweise warum das Sein das Bewusstsein bestimme, kann als zentrale Fragestellung in Bourdieus Arbeit verstanden werden (Bremer, 2007). Während der historische Materialismus die rechtlichen, politischen und ökonomischen Vorstellungen als »Ideologie« identifizierte, konnte nicht hinreichend erklärt werden, »wie der Weg von der Ökonomie zum menschlichen Kopf oder Herz geht« (Fromm, 1932, S. 46).

Pierre Bourdieu, der seine Soziologie auch als »Psychoanalyse des Sozialen« und als »Sozioanalyse« bezeichnete (Bourdieu, 1987a, S. 31, 791), plädierte für eine engere Verzahnung von Psychologie, insbesondere Psychoanalyse, und Soziologie. Besonders in seiner späten Wirkungszeit betont er die praxisrelevanten Aspekte seines Soziologieverständnisses:

»Die Soziologie ist ein höchst machtvolles Instrument der Selbstanalyse, die es einem ermöglicht, besser zu verstehen, was man ist, indem sie einen die sozialen Bedingungen, die einen zu dem gemacht haben, was man ist, sowie die Stellung begreifen lässt, die man innerhalb der sozialen Welt innehat« (Bourdieu, 1992, S. 223, zit.n. Bourdieu & Wacquant, 2006 [1992], S. 96).

Bourdieu konzipiert den Habitus als Bindeglied zwischen der gesellschaftlichen Geschichte beziehungsweise dem sozialen Gedächtnis auf der einen Seite und dem gegenwärtigen Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Handeln der Individuen auf der anderen Seite. Der Habitus kann also als inkorporiertes Schema einer vorgegebenen, vor dem Individuum existierenden Gesellschaft gesehen werden

(strukturierte Struktur), welches sich in der gegenwärtigen sozialen Praxis stetig aktualisiert und die Gesellschaft, so wie sie ist, erzeugt (strukturierende Struktur) (Bourdieu, 1987a [1979]). Der Habitus kann in Anlehnung an Noam Chomsky als »generative Grammatik der Handlungsmuster« beschrieben werden (Bourdieu, 1974 [1970], S. 150). Auf diese Weise gelang es Bourdieu, die Reproduktion sozialer Ungleichheit und damit die relative Stabilität der Sozialstruktur durch die aktuelle soziale Praxis der Individuen zu erklären. Entsprechend fokussiert Bourdieu klassenspezifische Ausprägungen des Habitus.

Der Habitus, der sich ab der frühen Kindheit im sozialen Kontext herausbildet, wird von Bourdieu auch als »zweite Natur« bezeichnet (Bourdieu, 1987b [1980]). Einmal herausgebildet, wirkt der Habitus für die Habitusträger_innen, aber auch für ihr Umfeld natürlich, das Wesen des Individuums charakterisierend. Als unbewusster, ansozialisierter »Instinktersatz« und für das Individuum kaum wahrnehmbar ist er nicht ohne Weiteres selbstreflexiv erfassbar und kaum mehr veränderbar (Bourdieu, 2001 [1997], S. 182). Er funktioniert eben deshalb so gut, weil er hinter dem Rücken seiner Träger_innen arbeitet. Es handelt sich um empraktisch erworbenes, implizites Wissen (Straub, 2010). Mit der Dokumentarischen Methode liegt zudem eine ausgearbeitete Methodologie der Habitusrekonstruktion vor (Bohnsack, 2017).

Ein entscheidendes Kennzeichen moderner Gesellschaften ist, dass ehemals äußere Herrschaftsverhältnisse zunehmend unsichtbar werden und sich als symbolische Gewalt in die Individuen (und die Institutionen) verlagern. Diesem Befund trägt die Habitustheorie Rechnung, indem die Freiheit des Menschen nicht schlicht behauptet oder durch anthropologische Annahmen abgesichert wird. Vielmehr werden die sozialen Rahmenbedingungen und die Relationen von gesellschaftlichen Strukturen und individuellen Praktiken in den Vordergrund gestellt (Rieger-Ladich, 2005). Der Habitusbegriff umfasst dabei vier wesentliche Dimensionen – eine moralische (*ethos*), eine körperliche (*hexis*), eine kognitive (*eidos*) und eine ästhetische (Kalthoff, 2004, S. 122) – und erhebt den grundsätzlichen Anspruch, in jeder sozialen Praxis Erklärungskraft zu besitzen.

Illustrative Beispiele zu milieutypischen Handlungspraxen

In der elitären Oberschicht lässt sich eine Entfunktionalisierung der gesamten Alltagspraxis zeigen: Man ist auf großen Tellern, die weitgehend leer sind, wodurch sich erst nach mehreren Gängen ein Sättigungsgefühl einstellt; man wohnt in großen, ebenfalls weitgehend leeren Räumen; die geschriebene und gesprochene

Sprache zeichnet sich durch einen hohen Komplexitäts- und Abstraktionsgrad (im Hinblick auf Satzlänge, Grammatik und Wortwahl) aus, in der Regel unabhängig vom thematisierten Inhalt; man hört komplexe Musik, zu der man weder tanzen noch mitsingen kann (u. a. klassische Musik, Opern, spezielle Formen des Jazz). Die Liste ließe sich leicht verlängern – man denke unter anderem an *Haute Couture*, abstrakte Kunst, klassisches Ballett, bestimmte Formen der Architektur und so weiter. Diese Entfunktionalisierung korrespondiert mit einer starken Formalisierung. Während die Funktion von Alltagshandlungen in den Hintergrund rückt, gewinnt die Art und Weise und damit die Form an Bedeutung, wobei hier zunehmend individualistische und kreative Variationen typisch sind und damit zum Teil auch zur Norm werden. Die Funktion einer Sache beziehungsweise Handlung wird durch die Funktion der Distinktion durch die Sache beziehungsweise Handlung substituiert.

Demgegenüber wird am anderen Ende der Sozialstruktur ein funktional optimierter Alltag gelebt: Man speist auf gut gefüllten Tellern, die idealerweise satt machen; unter Umständen wird kein Besteck benötigt (Burger, Bratwurst im Brötchen, Döner und so weiter); Wohnräume sind eher klein und funktional eingerichtet; man spricht in kurzen Sätzen und in einer insgesamt funktionalen Sprache, die nicht in jeder Hinsicht korrekt, sondern lediglich verständlich sein muss; es wird einprägsame Musik gehört, zu der man tanzen und singen kann und so weiter.

Während die lediglich illustrativen Beispiele extreme sozialstrukturelle Kontraste markieren, stellen sich weitaus komplexere Fragestellungen in einer immer dynamischeren Gesellschaft, in der zunehmend Milieugrenzen erodieren und etablierte Institutionen infrage gestellt werden. Insbesondere in der (weit gefassten) gesellschaftlichen Mitte werden hybride, zum Teil nicht mehr aus den Extremen ableitbare soziale Praxen gelebt, die sich zudem in beschleunigtem Tempo wandeln. Entsprechend erscheint die dynamische Mitte der Gesellschaft (auch) habitustheoretisch zunehmend weniger greifbar. Daher lassen sich die empirischen Befunde von Bourdieu nur mit deutlichen Einschränkungen auf die heutige Zeit übertragen. Das Konzept steht vor der Frage, ob und inwieweit sich noch relativ homogene und in sich konsistente Habitus herausbilden, ob und inwieweit zunehmend variable und offene Habitus auch in breiten Teilen der Bevölkerung entstehen und so weiter.

Kulturpsychologische Anknüpfungspunkte

Die zentrale These der Habitustheorie ist es nun, dass sich der Habitus, der auf einen bestimmten Kontext ausgerichtet ist, kaum noch grundlegend verwandeln kann – und wenn doch, dann mit größten Mühen und schmerhaften Erfahrun-

gen (El-Mafaalani, 2014). Es handelt sich also gewissermaßen um Leitplanken, innerhalb derer Innovationen möglich sind, die sich aber nicht mehr oder kaum noch verschieben lassen. Entsprechend sind es insbesondere biografische Studien sowie Arbeiten in der Bildungs-, Kindheits-, Jugend-, Familien- und Migrationsforschung, in der die Entwicklung habitueller Muster rekonstruiert wird.

Der Habitus ist also funktional an jene sozialen Konstellationen angepasst, die den Entstehungsbedingungen des Habitus entsprechen oder zumindest eine gewisse Verwandtschaft zu diesen aufweisen. Gleichzeitig wird die Gegenwart unter anderem mit den Phänomenen Beschleunigung (Rosa, 2005) und Offenheit (Reckwitz, 2017) charakterisiert. Die besondere Herausforderung für Individuen und Institutionen besteht entsprechend in dem Erhalt der Stabilität. Als zentrale Funktion des Habitus wird das »Gefühl innerer Geschlossenheit« in der Begegnung mit der Welt beschrieben (Bourdieu, 2001 [1997], S. 207). Die Gefühle der Heimatlosigkeit, der Fremdheit und der Kulturangst sind hier ebenso genuin angelegt, wie eine zunehmende gesellschaftliche Spaltungs- und Schließungstendenz.

Entsprechend arbeiten empirische Studien zunehmend mit dem Konzept der Habitustransformation, das Dynamik und Trägheit zugleich vereint. Diese werden etwa im Zusammenhang mit biografischen Krisen durch soziale Mobilität (El-Mafaalani, 2012) oder auch mit Psychotherapie (von Rosenberg, 2011) rekonstruiert. Die Beschäftigung mit Selbst-Welt-Verhältnissen und ihrer permanenten Neujustierung bis hin zu grundlegenden Transformationen bilden zentrale Schnittstellen für kulturpsychologische Forschung mit der Habitustheorie. Erste Versuche, die Habitustheorie für die Psychologie fruchtbar zu machen, liegen bereits vor (El-Mafaalani & Wirtz, 2011; Zander, 2013). Weitgehend ungeklärt – und damit ein wichtiges theoretisches Desiderat – ist das Verhältnis der artverwandten und dennoch deckungsgleichen Begriffe Habitus und Identität, die sich zudem in einem vergleichbaren Spannungsfeld zwischen einem statischen und essentialistischen oder aber einem offenen und sich auflösenden Begriffsverständnis bewegen (in Bezug auf den Identitätsbegriff bereits: Straub, 2000). Eine systematische Differenzierung der Konzepte und Theorien könnte bisher weitgehend nebeneinander bestehende Forschung anschlussfähig machen.

Insgesamt bieten sich durch den beschleunigten sozialen Wandel, eine zunehmende Diversifizierung von habituellen Praktiken und das Aufbrechen von ehemals stabilen sozialen Milieus unzählige weitere Forschungsfelder für habitus-theoretisch inspirierte psychologische Forschung. Das Verhältnis von Offenheit und Geschlossenheit, das derzeit ein zentrales gesellschaftliches Konfliktfeld darstellt, ist im Habitusbegriff an der Schnittstelle zwischen Mikro- und Makroebene konstitutiv angelegt.

Literatur

- Bohnsack, R. (2017). *Praxeologische Wissensoziologie*. Opladen: UTB.
- Bourdieu, P. (1974). *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1970].
- Bourdieu, P. (1987a). *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1979].
- Bourdieu, P. (1987b). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [1980].
- Bourdieu, P. (2001). *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1997].
- Bourdieu, P. & Wacquant, L.J.D. (2006). *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1992].
- Bremer, H. (2007). *Soziale Milieus, Habitus und Lernen. Zur sozialen Selektivität des Bildungswesens am Beispiel der Weiterbildung*. Weinheim: Juventa.
- El-Mafaalani, A. (2012). *BildungsaufsteigerInnen aus benachteiligten Milieus. Habitutransformation und soziale Mobilität bei Einheimischen und Türkeistämmigen*. Wiesbaden et al.: Springer.
- El-Mafaalani, A. (2014). *Vom Arbeiterkind zum Akademiker. Über die Mühen des Aufstiegs durch Bildung*. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- El-Mafaalani, A. & Wirtz, S. (2011). Wie viel Psychologie steckt im Habitusbegriff? Pierre Bourdieu und die »verstehende Psychologie«. *Journal für Psychologie*, 19(1). <https://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/22> (18.6.2018).
- Fromm, E. (1932). Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 28–54.
- Kalthoff, H. (2004). Schule als Performanz. Anmerkungen zum Verhältnis von neuer Bildungsforschung und der Soziologie Pierre Bourdieus. In S. Engler & B. Krais (Hrsg.), *Das kulturelle Kapital und die Macht der Klassenstrukturen* (S. 115–140). Weinheim: Juventa.
- Reckwitz, A. (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten – Zum Strukturwandel der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rieger-Ladich, M. (2005). Weder Determinismus, noch Fatalismus: Pierre Bourdieus Habitustheorie im Lichte neuerer Arbeiten. *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation*, 25(3), 281–296.
- Rosa, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rosenberg, F. von (2011). *Bildung und Habitutransformation. Empirische Rekonstruktionen und bildungstheoretische Reflexionen*. Bielefeld: transcript.
- Straub, J. (2000). Identitätstheorie, empirische Identitätsforschung und die postmoderne armchair psychology. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, 1(1), 167–194.
- Straub, J. (2010). Das Verstehen kultureller Unterschiede. Relationale Hermeneutik und komparative Analyse in der Kulturpsychologie. In G. Cappai, S. Shimada & J. Straub (Hrsg.), *Interpretative Sozialforschung und Kulturanalyse* (S. 39–99), Bielefeld: transcript.
- Zander, M. (2013). Unbewusste Schemata: Der Habitus in der Psychologie. In A. Langer, C. Schneickert & F. Schumacher (Hrsg.), *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus* (S. 347–359). Wiesbaden et al.: Springer.

Handlung

Heinz Jürgen Kaiser & Hans Werbik

Handlung als Gegenstand psychologischer Theoriebildung

Unter den differenziert entwickelten und mit empirischer Forschung verbundenen theoretischen Konzeptionen der modernen Psychologie findet sich auch jene, die sich mit dem Handeln der Menschen auseinandersetzt und sich auf der Basis einer langen philosophischen und empirisch-wissenschaftlichen Tradition als Handlungstheorie etabliert hat. Deren Grundgedanken lassen sich zurückverfolgen bis in die klassische Philosophie. Vor allem im Verlauf der Entwicklung des sogenannten Pragmatismus als einer Richtung der amerikanischen Philosophie wurden jene grundlegenden Aspekte reflektiert, die letztlich den Handlungsbegriff konstituieren und differenzieren und damit Theoriebildung und empirische Forschung über Handlungen ermöglichen (Joas, 1992).

In der wissenschaftlichen Psychologie in Deutschland wurden vor allem im Rahmen einer grundsätzlichen Diskussion um eine tragfähige und zukunftsweisende Orientierung der Psychologie diese grundlegenden theoretischen Überlegungen zur menschlichen Handlung aufgegriffen. Dies fand besonders ab den 1970er Jahren statt, speziell im Rahmen einer Kritik der naturwissenschaftlich-experimentell realisierten Psychologie und ihrer Prinzipien (Boesch, 1991; Brandstädter, 1984; Groeben & Scheele, 1977; Groeben, 1986; Holzkamp, 1983; Werbik, 1978). Werbik (1985) beispielsweise hat, diese Kritik weiterentwickelnd, gezeigt, dass zwei sehr unterschiedliche Vorstellungen von der Psychologie als empirischer Wissenschaft möglich sind und eine unbedingte Zuordnung zum Konzept des »Wissenschaftsprogramms« der Naturwissenschaften demnach nicht sinnvoll ist. Er schlägt vor, eine naturwissenschaftlich orientierte psychologische Forschung als »*Psychonomie*« zu bezeichnen. Für eine Forschung dagegen, die berechtigterweise als »*Psychologie*« gelten kann, werden Spezifika der Erkenntnisbildung formuliert, die sowohl auf der Ebene der Terminologie als auch auf der Methodologie Perspektiven eröffnen, welche einer naturwissenschaftlichen Auffassung von Theoriebildung und empirischer Forschung nicht

entsprechen. Sie sind am treffendsten als *kulturwissenschaftliche* zu bezeichnen. Das dort vertretene Verständnis von Psychologie und ihrem zentralen Gegenstand rückt dann folgerichtig menschliches Handeln als besondere Form von Verhalten in den Vordergrund.

Zum Begriff des Handelns

Handeln wird als eine Teilkategorie von Verhalten definiert. Damit ist Verhalten der Oberbegriff. Verhalten ist alles am Menschen, was nicht Eigenschaft ist. Der Verhaltensbegriff ist weit, der des Handelns ist demnach enger (Kaiser & Werbik, 2012). Handeln entsteht dann, wenn ein Mensch zwischen verschiedenen alternativen Verhaltensweisen wählen kann. Die Frage, ob ein Mensch letztlich immer wählen kann, lässt sich durchaus mit gutem Gewissen verneinen. Das Beispiel der Reflexe steht ganz sicher für »bloßes« Verhalten, auf das die Charakteristika des Handelns nicht angewendet werden können. Dann kann man allerdings auch eine solche Frage formulieren: Steht das Verhalten von Menschen nicht immer auch unter der Kontrolle bestimmter Zwänge, sie mögen natürliche oder soziale sein? Auch diese Frage kann verneint werden, zumindest für die Seite der sozialen Zwänge: Diese gibt es nur in einem übertragenen Sinne, das heißt, es wird von ihnen so gesprochen, *als ob* bestimmte Bedingungen für eine Person, die handeln möchte, vorlägen. Ein sozialer Zwang wird lediglich so *empfunden*, als sei ein Mensch in dem, was er tut, so festgelegt wie ein Organismus, der auf einen physischen Reiz reagiert. Diese Gesetze gelten nicht für Verhalten im sozialen Kontext, für Handlungen.

Man kann die Grundidee im Begriff des Handelns deswegen so formulieren: Formal gesehen, ist der Mensch frei in dem, was er tut. Er hat (abgesehen vom physischen Zwang) immer eine Alternative. Wenn er sich nicht für eine Alternative entscheiden mag, hat er sicherlich oft gute Gründe dafür; er ist nicht dazu gezwungen, diese Alternative zu realisieren.

Die Rede von den »Gründen«, die Menschen haben, erbringt eine nächste Stufe der Formulierung einer Handlungstheorie. Ist nämlich vom Handeln eines Menschen die Rede, konstruieren wir eine Wirklichkeit zu jener hinzu, die sich durch unsere unmittelbare Wahrnehmung ergibt. Wir beschäftigen uns nämlich mit dem Sinn und der Bedeutung des menschlichen Verhaltens und versuchen, dies zu rekonstruieren. So gesehen bedeutet die handlungspychologische Sicht auf das menschliche Verhalten ein *hermeneutisches* Unterfangen. Das heißt, dass menschliches Verhalten die Aufgabe mit sich bringt zu versuchen, es zu *verstehen*.

Das, was menschliches Verhalten verständlich macht, ist nicht immer beobachtbar, es gibt also auch ein *inneres Tun*. Und selbst das *Unterlassen* eines bestimmten Tuns stellt eine Handlung dar.

Eine spezifische und sehr geläufige hermeneutische (Re-)Konstruktion in diesem Sinne ist die der *Intention*. Mit Intention ist gemeint, dass wir annehmen, ein Mensch tue etwas mit Absicht. Zur Einführung des Begriffs der Intention wird auf bestimmte dafür typische Situationen hingewiesen. Intentionales Handeln ist am ehesten mithilfe der (sozialen) Situation der *Aufforderung* einzuführen. Wer auf Aufforderung hin etwas tut, handelt gewiss intentional, er verhält sich nicht bloß. Er muss sich nämlich entschlossen haben, der Aufforderung zu folgen (er hätte ihr auch nicht folgen können). Am Anfang eines intendierten Verhaltens, das als Handlung zu bezeichnen ist, steht demnach die Unterstellung eines Beschlusses des Handelnden, gerade dieses Verhalten auszuführen. Mit Bezug auf die genannten typischen Situationen kann auch unterstellt werden, dass der Handelnde sich zumindest selbst aufgefordert hat, dieses Verhalten auszuführen.

Es fragt sich allerdings, warum sich die Person entschieden hat, das besagte Verhalten tatsächlich auszuführen. Eine gängige Antwort im handlungspsycho-logischen Sinne auf diese Frage lautet: Weil sie mit dem Verhalten ein bestimmtes Ziel oder bestimmte Ziele erreichen will. In diesem Sinne kann man das Angestrebt auch als die »Zwecke« des Handelns der Person bezeichnen.

Differenzierung des Handlungsbegriffs

Neben Handlungen, deren Sinn die Erreichung bestimmter *Ziele* oder *Zwecke* ist, sind aber auch solche zu finden, die deshalb so und nicht anders ausgeführt werden, weil sie bestimmte (soziale) *Regeln* beachten oder die Erfüllung eingebüchter *Schemata* bedeuten. Handlungen, die diesen Orientierungen folgen, können wir als »rational« bezeichnen. Mithin lassen sich zunächst drei *Rationalitätsprinzipien* formulieren, nämlich *Zweckrationalität*, *Regelrationalität* und *Schemarationalität*.

Darüber hinaus erbringt die Rekonstruktion von Handlungsorientierungen aber immer wieder auch das Ergebnis, dass keines dieser Prinzipien beachtet wurde, sondern dass am Anfang der Begründungskette für das fragliche Verhalten als Handlung ein schwer in Worte zu fassender Impuls, ein »Gefühl« dasjenige Begründungselement ist, welches das Verhalten am ehesten verständlich macht und in diesem Sinne »erklärt«. Wir könnten von *emotionalem Handeln* reden

(zumindest in den Fällen, in denen die Person auch anders hätte handeln können, das Handeln also aufgrund einer Entscheidung verwirklicht wurde).

Außerdem hat Max Weber (1965 [1922]) darauf hingewiesen, dass Handeln auch begründet sein kann in der Beachtung gewisser ethischer, ästhetischer oder religiöser Werte. Dann kann man von *wertrationalem Handeln* sprechen.

Zudem erkennen wir in etlichen Handlungen von Menschen die Verpflichtung auf bestimmte kulturelle und gesellschaftliche Traditionen. Wir sprechen dann von *traditionalem Handeln*.

Schließlich entdecken wir, jedenfalls dann, wenn wir biografische Forschung betreiben, dass Menschen sich bestimmte Orientierungen ihres Handelns geradezu zu einem »Motto« ihres Lebens gemacht haben, zu einer Richtschnur, die sie (lange) Zeit ihres Lebens für persönlich verbindlich gehalten haben beziehungsweise noch halten. In diesen Fällen könnte man sagen, dass diese Menschen bestimmten *Lebensorientierungen* gefolgt sind oder noch folgen.

Wird einem Verhalten ein Sinn entsprechend den genannten rationalen Interpretationen zugeordnet, wird für sie ein *Grund* angegeben, auf den die Person verweisen könnte, wenn sie aufgefordert würde, ihr Verhalten zu »erklären«. Auch die Handlungspsychologie sucht also – so gesehen – nach Erklärungen und konstruiert zu diesem Zwecke Gründe.

Dies bedenkend liegt es nahe, die spezifische Rationalität menschlichen Handelns in Form von Typen zu ordnen. Dieser Idee folgte Aschenbach (1984) mit der Formulierung einer spezifischen Typologie des Handelns, die die oben genannten Rationalitätsprinzipien aufgreift (eine andere, aber auch an Rationalitätsprinzipien orientierte Typologie des Handelns schlägt bekanntlich Habermas [1981] vor):

- Imitationsmustergebundenes Handeln (Handeln als Nachahmung eines bekannten, imaginierten Vorbildes oder Musters)
- Schemagebundenes Handeln (Handeln als Aktualisierung eines sprachlich explizierbaren Schemas)
- Regelgebundenes Handeln (Handeln als Befolgung einer sozialen Regel)
- Zweckgebundenes Handeln (Handeln als Mittel zur Erreichung eines Zweckes)
- Sinnrationales Handeln (Handeln als stimmiges Element von Orientierungsstrukturen und Identitätsentwürfen)

Straub (1999; für eine konzise Darstellung s. a. Straub, 2018) hat in Auseinandersetzung mit den erwähnten und weiteren Sozialwissenschaftler_innen und Philosoph_innen ebenfalls eine Handlungstypologie vorgelegt. Diese geht davon

aus, dass unterschiedlichen Handlungsbegriffen verschiedene Formen oder Schemata der hermeneutischen Handlungserklärung korrespondieren. Im Einzelnen handelt es sich hier um

- zielerichtetes Handeln und das intentionalistische Modell der Handlungserklärung
- regelgeleitetes Handeln und das regelbezogene Modell der Handlungserklärung
- Temporalität und Kreativität des Handelns und die narrative Handlungserklärung

Methodik der Erforschung von Handlungen

Da die Feststellung sinngehaltsgemäßen Handelns im Sinne der oben ausdifferenzierten Typologien immer auch einen Rückgriff auf das *Selbstverständnis* einer Person erfordert, finden sich in der handlungspychologischen Forschung viele Ergebnisse, die auf *Selbstauskünften* von Personen beruhen. So gesehen stellen Befragungen der untersuchten Personen einen der zentralen Wege der empirischen Forschung in der Handlungspychologie dar. Allerdings ist zu erwarten, dass Menschen nicht ohne weiteres die Gründe, Orientierungen und Leitlinien ihres Handelns einfach auf eine Befragung hin nennen können (oder auch solche Gründe immer ausführen wollen). Methodisch gesehen kann deshalb zunächst ein intensiver *Dialog* zwischen dem Forscher/der Forscherin und der erforschten Person sinnvoll sein, um jene Handlungsinterpretationen (»Deutungen«) zu finden, die sich als wahr im Sinne der praktischen Bewährung erweisen lassen.

Ein methodisches Konzept hierzu ist in einigen Aspekten vorgeprägt bei Werbiks (1985) Ausführungen zur Psychologie als Gegenspieler der Psychonomie zu finden. Dort wird vorgeschlagen, den jeweiligen Gegenstand der Forschung (das Handeln mit seinen Gründen) aus drei Perspektiven in den Blick zu nehmen:

- die Perspektive des Beobachters/der Beobachterin (Forscher_in),
- die der handelnden Person (Forschungspartner_in) und
- die eines dritten Neutralen.

Das psychologische Subjekt wird demnach in die Erkenntnisbildung über sich selbst einbezogen, es wird Partner_in des Untersuchers/der Untersucherin, und zur Korrektur möglicher Fehlentscheidungen über die richtige oder beste Interpretation eines Verhaltens wird eine dritte fachkundige und den Diskurs zwischen Untersucher_in und Subjekt beobachtende Person hinzugezogen.

Werbik hat mit der Einführung dieser dritten Perspektive (des Vermittlers/der Vermittlerin) berücksichtigt, dass eine psychologische Untersuchung, die auf den Selbstauskünften der untersuchten Personen beruht beziehungsweise diese zur Erkenntnisgewinnung maßgeblich heranzieht, nicht unproblematisch ist. Es können Missverständnisse zwischen Forscher_in und Forschungspartner_in entstehen, es sind Fehldeutungen denkbar, die als solche von beiden nicht erkannt werden. Der dritte Teilnehmer/die Teilnehmerin in einem Forschungssetting ist demnach eine Art Schlüsselfigur, das sich als »Beratungstriade« bezeichneten lässt (s. Kaiser, 1989, S. 174ff.). Der oder die »Dritte im Bunde« einer solchen Beratungstriade hat die Aufgabe, die Ergebnisse der Bemühungen von Forscher_innen und ihren Forschungspartner_innen um eine tragfähige Handlungsdeutung zu beurteilen und gegebenenfalls den *advocatus diaboli* zu spielen, also handlungs(orientierungs-)bezogene Selbst- und Fremddeutungsergebnisse auch anzugreifen und damit anzuregen, nach besseren, plausibleren Ergebnissen zu suchen, die nach intensivem Diskurs von den Mitgliedern der Beratungstriade als tragfähigste Deutungen von Handlungen und deren subjektiven kognitiven Grundlagen akzeptiert werden können.

Literatur

- Aschenbach, G. (1984). *Erklären und Verstehen in der Psychologie. Zur methodischen Grundlegung einer humanistischen Psychologie*. Bad Honnef: Bock & Herchen.
- Boesch, E.E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin et al.: Springer.
- Brandtstädt, J. (1984). Entwicklung in Handlungskontexten. Aussichten für die entwicklungspsychologische Theoriebildung und Anwendung. In H. Lenk (Hrsg.), *Handlungstheorien interdisziplinär, Band 3, II* (S. 848–878). München: Fink.
- Groeben, N. (1986). *Handeln, Tun, Verhalten als Einheiten einer verstehend-erklärenden Psychologie*. Tübingen: Francke.
- Groeben, N. & Scheele, B. (1977). *Argumente für eine Psychologie des reflexiven Subjekts*. Darmstadt: Steinkopff.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Holzkamp, J. (1983). *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Joas, H. (1992). *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kaiser, H.J. (1989). *Handlungs- und Lebensorientierungen alter Menschen*. Bern et al.: Huber.
- Kaiser, H.J. & Werbik, H. (2012). *Handlungspychologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Straub, J. (1999). *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin et al.: deGruyter.
- Straub, J. (2018). Handlungstheorie und qualitativ-psychologische Forschung. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. Berlin et al.: Springer (im Druck).

- Weber, M. (1965). *Wirtschaft und Gesellschaft* (5., revidierte Ausgabe, besorgt von J. Winckelmann). Tübingen: Mohr [Orig. 1922].
- Werbik, H. (1978). *Handlungstheorien*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Werbik, H. (1985). »Psychonomie« und »Psychologie«. Zur Notwendigkeit der Unterscheidung zweier Wissenschaften. In C. Burrichter, R. Inhetveen & R. Kötter (Hrsg.), *Technische Rationalität und rationale Heuristik* (S. 109–121). Paderborn: Schöningh.

Identität

Günter Mey

Wenn in der Psychologie von Identität gesprochen wird, dann ist zumeist, ohne dass es als solches explizit benannt wird, von *personaler Identität* die Rede. Diese ist immer als *sozial eingebettet* zu verstehen. Es gilt, dass die »Identität einer Person sozial konstruiert und vermittelt ist, der einzelne also auch im Hinblick auf seine Identitätsentwicklung kein solitäres, sondern ein soziales Wesen ist« (Straub, 2000, S. 170). So heißt es schon bei Erik H. Erikson: »Das Ich ist nie eine Insel« (Erikson, 1982 [1975], S. 17).

Im Folgenden soll skizziert werden, dass Identitätstheorien seit Erikson in unterschiedlichem Maße diese Relationierung von Innen- und Außenperspektive sowie deren Konsequenzen mit Blick auf die von Individuen zu leistenden und ihnen auferlegten (An-)Passungsprozesse explizieren.

Identität als »gelungene Anpassungsleistung«

Erikson spricht von einem Gefühl der Identität und einem Gefühl der Gleichheit. Dabei geht es um die unmittelbare Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit, und der damit verbundenen Wahrnehmung, dass auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen. Insofern vollzieht sich Identität immer im Spannungsfeld mit Anderen – seien es im sozialen Nahraum etwa die »krankhaft ehrgeizigen« oder die »wirklich überlegenen Eltern« (Erikson, 1974 [1959], S. 166), seien es die erinnerten beziehungsweise antizipierten Anderen und die ihnen zugeschriebenen Erwartungen und mit ihnen assoziierten gesellschaftlich-kulturellen Ansprüche. Zwar wird Eriksons Ansatz häufig so gelesen, dass bei ihm Identitätsbildung mit Austritt aus dem Jugendalter – und hierbei dem in seinem psychosozialen Modell der Persönlichkeitsentwicklung platzierten Ringen um *Identität vs. Identitätsdiffusion* – als abgeschlossen zu betrachten sei und sich bei einer »etablierten Erwachsenenpersönlichkeit« solche Fragen nicht mehr in ihrer Vehemenz zeigen würden. Einer solchen Rezeption entgeht

jedoch, dass er Identitätsbildung als eine lebenslange Aufgabe entwirft, die sich nicht auf einen Lebensaltersbereich beschränkt (s. Mey, 2018).

Eriksons Ansatz wurde von James E. Marcia weiterentwickelt, der Eriksons zentrale Aussagen systematisiert hat. In seinem ursprünglichen Identity-Status-Modell (Marcia, 1980) unterscheidet er vier Identitätsformen, die sich aus dem Zusammenspiel aus dem »Sich Verpflichten« (*commitment*) sowie »Krisenerleben und Exploration« (*crisis/exploration*) ergeben. Demnach liege eine *übernommene Identität* dann vor, wenn zwar ein hohes Maß an Verpflichtung bestehe, ohne allerdings, dass eine kritische Analyse (»Exploration«) erfolgte; eine *diffuse Identität* meint ganz im Erikson'schen Sinne eine tiefe Verunsicherung; eine *aufgeschobene Identität* steht dafür, dass wenig Commitment bestehe, aber eine Auseinandersetzung und kritische Prüfung bezüglich der in Rede stehenden Entwicklungsthemen stattfinde. Die *erarbeitete Identität* schließlich steht für den gelungenen Versuch, sich in der Welt mit einem selbst erarbeiteten Standpunkt zu positionieren.

In diesem Modell tauchen Andere vor allem als »Vorbilder« auf, deren Deutungs- und Interpretationsangebote unkritisch und unreflektiert übernommen werden können oder bei denen es zu einer kritischen Prüfung und Passungsarbeit kommt. Idealtypisch entsteht am Ende dieses Prozesses dann das für das Individuum einzig schlüssige Bild von sich selbst und seiner Position zur und in der Welt. Die in dieser Vorstellung mitschwingende Integrations- oder gar Anpassungsperspektive – und damit den affirmativen Charakter von Identität – hat Marcia im Fortgang seiner Modellbildung modifiziert. Er differenzierte den Status der Identitätsdiffusion aus und verstand diese nunmehr angesichts geforderter Flexibilität und bestehender Unwägbarkeiten auch als eine *kulturell adaptive Anpassungsleistung* (Marcia, 1989).

Identität als »Patchwork«

Die Akzentuierung von Identität auf *Anpassungsarbeit* und damit assoziierte Vorstellungen gesellschaftlicher Etablierung haben ab den 1980er Jahren vielfach Kritik erfahren, in der deutschsprachigen Psychologie vor allem durch Heiner Keupp. Aus der Perspektive einer reflexiven Sozialpsychologie legte er den Entwurf einer *Identität als Patchwork* (Keupp, 1988) vor, um das Fragile, das Momentane zu betonen und das potenziell Prozesshafte herauszuheben. Statt Patchwork ist in anderen Konzeptionen die Rede von *Bricolage* oder Polyvokalität.

Das Keupp'sche Konzept zielt auf die *alltägliche Identitätsarbeit* und die Herstellung von einem situativen Gefühl von Identität. Identitätsarbeit bedeutet die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen und mitunter widersprüchlichen Projekten. Mit dem Konzept der Patchwork-Identität verbindet Keupp – der seinen Entwurf auch als »Abschied von Erikson« verstand – aber noch mehr. Es geht nicht nur um die individuelle Gestaltungskompetenz, sondern um die Überwindung eines »Eindeutigkeitszwangs«. Keupp hat diese Idee in Distanznahme zu den zu dieser Zeit (und teils weiterhin) gängigen normativen Erwartungen einer gelingenden Identitätsbildung formuliert; auch um sich angesichts gesellschaftlicher Erosionsprozesse von überzogenen Vorstellungen von Einheit und Kontinuität abzugrenzen. Zur Identitätsarbeit gehört für ihn vielmehr auch die wiederkehrende neugierige Exploration von Lebenslagen und Bedingungen und entsprechend eine ständige performative Herstellung angesichts sehr verschiedener »Realitäten«.

Diese Vorstellung findet sich bereits bei Lothar Krappmann (1971, zusammenfassend 1997), der von *balancierter Identität* spricht, bei der es darum geht »das Verschiedenartige, Widersprüchliche und Sich-Verändernde wahrzunehmen, es mit Sinn zu füllen und zusammenzuhalten« (1997, S. 81). Dabei sieht Krappmann in dem Balancieren zwischen Erwartungen, Zuschreibungen und eigenen Interessen und Sehnsüchten »kein Jonglieren aus Übermut«. Das Jonglieren entspringt ihm zufolge vielmehr der Not, »seinen Platz in einer widersprüchlichen, sich wandelnden Gesellschaft zu bestimmen« (ebd.). Wichtig ist festzuhalten, dass für Krappmann trotz dieses Aufwands keine ein für alle Mal gesicherte Identität erreichbar scheint, »sondern lediglich, sich trotz einer immer problematischeren Identität die weitere Beteiligung an Interaktionen zu sichern« (ebd.).

Insofern ist *Identität keine Eigenschaft im Sinne dauerhaften Besitzes*, sie ist bestenfalls greifbar als momentaner, aber höchst fluktuierender Zustand. Ein Zustand, der von einer Person angesichts der lebensweltlichen kulturellen Herausforderungen hergestellt werden muss. Auch Jürgen Straub (2015) unterstreicht die Fluidität von Identität und ordnet sie auf einem Kontinuum zwischen den Polen Totalität und Multiplizität an. Dabei macht er deutlich, dass sich der fragile Zustand der Identität jederzeit in ein Selbstverhältnis wandeln kann, das entweder unbeweglich und starr oder diffus und dissoziert ist. Damit werden unterschiedliche (und vorläufige) Identitäts-Ausgänge als subjektive Hervorbringungen – im Sinne situativer Selbstthematisierungen – von Individuen in ihren je konkreten Lebenswelten kenntlich (s. Keupp et al., 1999; Mey, 1999).

Narrative (Herstellung von) Identität

Im Rahmen psychologischer Identitätstheorien findet sich angesichts der situativen (Ko)Konstruktion eine Hinwendung zu narrativen Ansätzen (Straub, 2017). Ausgegangen wird von einem dialogischen Subjekt, dessen Leben in und durch Konversationen geschaffen wird, wobei Individuen »ihre« Identität durch den teils offen geführten, teils verinnerlichten Dialog mit Anderen entwickeln. Jerome Bruner (1999) spricht von *selfmaking* und *world making*. Im (biografischen) Erzählen vermitteln Menschen einander ihre Erfahrungen, gleichen ihre Sichtweisen an oder konturieren sich durch Abgrenzung voneinander, sie suchen und finden Solidarität oder behaupten sich in ihrer Eigenständigkeit. Damit werden in Erzählungen von Selbsterlebtem Menschen zu Handlungsträger_innen der Geschichte, zu durch Erfahrungen geprägten Akteur_innen. Richtiger ist: Sie machen sich in den Erzählungen dazu. In der narrativen Psychologie wird hier auch von *Agency* gesprochen.

Wichtig ist, dass es beim Erzählen sowohl um die Selbstdarstellung als auch um die Selbstherstellung geht, wie dies mit dem Konzept der *Positionierung* elaboriert wurde (s. Lucius-Hoene, 2017). Erzählende machen sich in Erzählungen zu sozial bestimmbaren Personen und das meint, dass sie bestimmte Positionen im sozialen Raum einnehmen. Darüber geben Erzählende mehr oder weniger explizit zu verstehen, wie sie gesehen werden wollen (Selbstpositionierung), aber sie weisen in ihren Darstellungen auch Anderen eine Position zu (Fremdpositionierung). Im gegenwärtigen und immer situierten Akt der narrativen Selbstthematisierung bringt sich der/die Erzählende (das erzählende Ich) retrospektiv deutend in Relation zu sich selbst (erzähltes Ich) und entwirft sich prospektiv (als mögliches Ich). Im Zuge dessen finden sich Äußerungen von Überzeugungen und Werthaltungen, die vertreten werden/wurden, kurzum Aussagen darüber, was für ein »Mensch« jemand war/sein wollte beziehungsweise in seinen/ihren eigenen Augen ist und zukünftig sein möchte. Angezeigt wird so das »moralische und ästhetische Maximesystem« (Straub, 2000, S. 175), an dem sich eine Person orientiert, um eigenen Ansprüchen auf ein gelingendes Leben Rechnung zu tragen. Hierbei geht es »selten allein um das, was jemand ist, sondern in der Regel auch um das, was jemand nicht ist und auf keinen Fall sein will« (Brockmeier, 1999, S. 24).

Im Akt des Erzählens werden somit Differentes, Heterogenes zu einer in sich stimmigen Gestalt zusammengeführt, in dem diese *temporal* (lebensgeschichtliche Veränderungen des Selbsterlebens), *sozial* (Beziehungen zwischen Individuum und seiner Welt) und *selbstbezüglich* (verschiedene aufeinander bezogene Aspekte der Selbsterfahrung) in Form von »konkreten Manifestationen« (Lucius-Hoene &

Deppermann, 2002, S. 51) integriert werden, ohne damit die Differenzen »zu beseitigen« oder »aufzuheben«. – Gesprochen wird auch von *diskordanter Konkordanz* (Ricœur) oder *dissonanter Konsonanz* (Bruner) (s. Straub, 2000, S. 173).

Erzählungen sind aber nicht misszuverstehen als genuin ureigene Schöpfungen. Sie rekurrieren immer auch auf *kulturelle narrative Vorlagen*, entlang derer deutlich wird, an welchen kulturellen Deutungsmustern die Erzählenden sich (bewusst oder unbewusst) orientieren: Hierzu gehört auch, ob und wie sie auf die jeweiligen *master narratives*, das heißt die Geschichtenversionen der Herrschenden, oder die *counter-narratives*, ihre subkulturellen Gegendarstellungen, Bezug nehmen (Lucius-Hoene, 2017). Ob dabei eine Narration aufrechterhalten werden kann, hängt wesentlich von der Fähigkeit des Individuums ab, die Bedeutung von Ereignissen mit anderen erfolgreich zu verhandeln.

Identität und Anerkennung

Wenn sich Individuen bei der Konstruktion von Identität den Erwartungen anderer (im engeren und weiteren sozialen Netzwerk) stellen (diese einbeziehen oder ablehnen, sich also positionieren), wird die Frage nach Akzeptanz virulent. Mehr noch: Für den Aufbau und die Wahrung von Identität – folgt man Charles Taylor – ist zentral, Anerkennung zu erhalten, und es erweist sich, dass ein Mensch (und eine Gruppe von Menschen) »eine wirkliche Deformation erleiden kann, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt« (Taylor, 1993, S. 14). Mit dieser Überlegung sind Fragen der Inklusion und der Exklusion angesprochen. Vor diesem Hintergrund lassen sich *Anerkennungs- und Zugehörigkeitskulturen* als die zwei zentralen Ressourcen für die Identitätsbildung betrachten.

Insofern ist Identität deutlich abzugrenzen von Anpassung, mit der zwar ein »gesichertes Maß an Anerkennung, Integration und hinlänglicher Handlungsfähigkeit« erzielt wird, jedoch um den Preis, dass ein Subjekt »unangepasste mögliche Selbste, Identitätsentwürfe und -projekte unterdrücken muss. [...] Angesichts dieser vergrabenen und begrabenden Möglichkeiten kann nicht unbedingt von einer gelungenen Identität gesprochen werden – auch nicht aus der Perspektive der sozialen Umwelt« (Keupp et al., 1999, S. 274). Daher erfordert die mit Identitätsbildung/-erhaltung verbundene Passungsarbeit, sich in einer komplexen, pluralisierten und durchaus widersprüchlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit überhaupt zurechtzufinden und das meint eben auch, seine Identität immer wieder aufs Neue gegen Gefährdungen zu bewahren.

Literatur

- Brockmeier, J. (1999). Erinnerung, Identität und autobiographischer Prozeß. *Journal für Psychologie*, 7(1), 22–41.
- Bruner, J.S. (1999). Self-Making and World-Making. Wie das Selbst und seine Welt autobiographisch hergestellt werden. *Journal für Psychologie*, 7(1), 11–21.
- Erikson, E.H. (1974). *Identität und Lebenszyklus* (2. Aufl.). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1959].
- Erikson, E.H. (1982). *Lebensgeschichte und historischer Augenblick*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1975].
- Keupp, H. (1988). Auf dem Weg zur Patchwork-Identität. *Verhaltenstherapie & psychosoziale Praxis*, 4/88, 425–438.
- Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer, R., Mitzscherlich, B., Kraus, W. & Straus, F. (1999). *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Reinbek: Rowohlt.
- Krappmann, L. (1971). *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Krappmann, L. (1997). Die Identitätsproblematik nach Erikson aus einer interaktionistischen Sicht. In H. Keupp & R. Höfer (Hrsg.), *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung* (S. 66–92). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lucius-Hoene, G. (2017). Narrative Analysen in der Psychologie. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (2., aktual. u. erw. Aufl.). Heidelberg et al.: Springer Reference Psychologie. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-18387-5_49-1
- Lucius-Hoene, G. & Deppermann, A. (2002). *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Opladen: Leske + Budrich.
- Marcia, J.E. (1980). Identity in adolescence. In J. Adelson (Hrsg.), *Handbook of adolescent psychology* (S. 159–187). New York: Wiley.
- 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.
- Mey, G. (1999). Adoleszenz, Identität, Erzählung. *Theoretische, methodologische und empirische Erkundungen*. Berlin: Köster.
- Mey, G. (2018). Erik H. Erikson: Childhood and Society (1950). In H.E. Lück, R. Miller & G. Sewz (Hrsg.), *Klassiker der Psychologie. Die bedeutenden Werke: Entstehung, Inhalt und Wirkung* (2., überarb. u. erw. Aufl.). Stuttgart: Kohlhammer (im Druck).
- Straub, J. (2000). Identitätstheorie, empirische Identitätsforschung und die »postmoderne« armchair psychology. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, 1(1), 167–194.
- Straub, J. (2015). Personale Identität und religiöser Glaube im Zeitalter der Kontingenz. In S. Schmitz & T. Işık (Hrsg.), *Muslimische Identitäten in Europa. Dispositive im gesellschaftlichen Wandel* (S. 99–158). Bielefeld: transcript.
- Straub, J. (2017). Erzähltheorie: Narrative Psychologie und qualitative Forschung. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (2., aktual. u. erw. Aufl.). Heidelberg et al.: Springer Reference Psychologie (im Druck).
- Taylor, C. (1993). *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Inszenierung

Ulrich Streeck

In der Psychoanalyse war lange Zeit die Auffassung vorherrschend, dass in der Behandlung nichts anderes vorgehen solle als ein »Austausch von Worten zwischen dem Analysierten und dem Arzt« (Freud, 1916). Mit dem Ziel, die Erinnerung an das Vergessene und Verdrängte wiederzugewinnen, sollte der Patient seine Aufmerksamkeit möglichst unabgelenkt auf seine seelischen Vorgänge konzentrieren und in Worte fassen, was immer ihm gerade einfiel. Das Verhalten mancher Patienten in der Behandlung beschränkte sich jedoch nicht darauf, sich mit Worten mitzuteilen. Statt sich zu erinnern, agierten sie, reproduzierten als *Tat*, was sich der Erinnerung entzog (Freud, 1914). Mitteilungen mit Worten waren erwünscht, solches Handeln oder Agieren dagegen unerwünscht. Dass dem Handeln beziehungsweise Agieren eine pejorative Bedeutung anhaftete, erklärte sich aus der Annahme, das Handeln der Patienten sei gegen das Erinnern gerichtet.

Allmählich setzte sich die Erkenntnis durch, dass die Worte, die im Behandlungszimmer ausgetauscht werden, nicht nur psychische Erfahrungen von innen nach außen befördern, sondern Teil von Handlungen sind. Mit seinen Äußerungen teilt der Patient beziehungsweise die Patientin sich nicht nur mit, sondern *behandelt* den Analytiker beziehungsweise die Analytikerin auch, und ebenso kann sich der Analytiker dem Umstand nicht entziehen, dass er handelt, sobald er sich äußert. Sprechen und körperlich-gestisches Verhalten kommunizieren nicht verschiedene Inhalte, sondern sind zusammengehörige Teilaspekte von Äußerungen, die sich wechselseitig interpretieren (Goodwin & Goodwin, 1992). Das stellte Psychoanalytiker vor die Aufgabe, auch dafür aufmerksam zu sein, was die Akteure im Behandlungszimmer mit ihren Worten und ihrem nichtsprachlichen Verhalten im Verhältnis zueinander tun.

Inszenierungen, gestisches und anderes körperliches Verhalten

Bestimmt körperliches und gestisches Verhalten das Geschehen zwischen Patient und Psychotherapeut, kommt es leicht zu Phänomenen, die in der Psychoanalyse Inszenierung, Handlungsdialog, *enactment*, szenische Darstellung und ähnlich genannt werden. Sie werden meist aus einer klinischen – makroskopischen – Perspektive beschrieben und damit erklärt, dass der Patient den Analytiker zu einem Verhalten drängt, das zu seinen Vorstellungen »passt«. Wie und mithilfe welcher Mittel das dem Patienten gelingen sollte, ist nicht evident, zumal der Psychoanalytiker doch gewohnt ist, sich höchst kontrolliert zu verhalten.

Betrachtet man das Geschehen zwischen Patient und Psychotherapeut gleichsam unter dem Mikroskop, stellt sich zum einen heraus, dass beide Akteure zusammenwirken, wenn sie ihre Interaktion abwickeln (Streeck, 2004); die Annahme, der Patient dränge den Therapeuten zu einem bestimmten Verhalten, ist deshalb nur schwer aufrecht zu erhalten. Zum anderen enthüllt der Blick durch das Mikroskop, dass dabei vielfältiges subtiles, ebenso wie körperliches Verhalten im Spiel ist, das üblicherweise nicht als Mittel gilt, um interpersonelle Interaktion zu regulieren und zu gestalten.

Neben mal mehr oder weniger großflächigen, mal nur angedeuteten und kurzelbigen Gesten, die – nicht grundlegend anders als im sozialen Alltag – etwas ausdrücken oder etwas bezeichnen und beschreiben, aber auch jeder zeichenhaften Bedeutung entbehren können (Streeck & Streeck, 2002), regulieren Patient und Therapeut ihr Miteinander ganz überwiegend mit flüchtigen körperlichen Mitteln, die sich der bewussten Wahrnehmung entziehen und von dem die Protagonisten meist nicht einmal wissen, dass und wie sie diese körperlichen Mittel verwenden – eine kurz dauernde Zeigegeste, eine nur angedeutete körperliche Annäherungsbewegung, ein flüchtiges Senken des Blickes, eine Sekundenbruchteile andauernde Veränderung des mimischen Ausdrucks und ähnliches. Sie stützen sich auf *prozedurales* beziehungsweise *implizites Beziehungswissen* (Boston Change Process Study Group, 2010), unbewusstes – besser: nicht bewusstes – nichtsprachliches und nicht-sprachfähiges körperliches »Wissen«, das nur *im Vollzug* von Interaktion zur Geltung kommt.

In dem folgenden Beispiel¹ verwendet – ganz und gar üblich – die Patientin eine metaphorische Wendung zusammen mit einer Handgeste. Mit der Geste wird das sprachliche Konzept in seiner wörtlichen Bedeutung in Szene gesetzt.

1 Die Beispiele entstammen einem Korpus von etwa 350 videografierten Therapiesitzungen. Die Videodaten wurden unter anderem im Rahmen einer Studie zur Interaktionsregulierung in psychotherapeutischen Behandlungen angefertigt.

Die Patientin sagt, dass sie etwas »an den Haaren herbeiziehen« müsse und vollzieht gleichzeitig eine Geste, als würde sie ihre Haare packen:

*----- *Geste* -----*

Pat.: das muss ich so richtig an den Ha:n herbeiziehn was es denn nun sein könnte so ...

Anders in den folgenden Fällen. Hier entspricht dem sprachlichen Konzept eine Bewegung mit den Füßen. Die Füße aber werden gemeinhin nicht verwendet, um etwas auszudrücken.

Ein Patient verwendet die metaphorische Wendung »Standpunkt vertreten« und schlägt, während er das sagt, die Beine übereinander:

Pat.: Also irgendwo en klares Bild brauch ich dann schon oder nn ich brauch ne

*----- *schlägt Beine übereinander* -----*

klare Meinung (0.4) um mein *Standpunkt* auch *vertreten* zu können ...

In einem anderen Beispiel benutzt der Therapeut die metaphorische Wendung »in eine Richtung gehen«. Während er »geht das« sagt, kippt er seinen rechten Fuß zur Seite und zurück.

*--- *Bewegung mit dem Fuß* ---*

Th.: In welche Richtung geht das? ...

Bemerkenswerter als das Zusammenspiel von sprachlichem Ausdruck und körperlichem Verhalten auf Seiten des Therapeuten ist der Umstand, dass das körperliche Verhalten des Therapeuten körperliches Verhalten der Patientin zu induzieren scheint. Nachdem der Therapeut »in welche Richtung geht das« gefragt und dabei eine Bewegung mit dem Fuß vollzogen hat, greift die Patientin im nächsten Zug den Ansatz der Gehbewegung des Therapeuten auf und zeigt ihrerseits eine Bewegung mit beiden Füßen, die ihre sprachliche Äußerung begleitet:

*-- *Bewegung mit beiden Füßen* --*

Pat.: Ja weil: (-) am Donna(-)stag ...

Während die Patientin beide Füße bewegt, lehnt sie sich leicht zurück und wieder vor. Dieser fließende Bewegungsablauf der Dyade, und zwar von Körperteilen,

die normalerweise nicht oder nur selten für Ausdruckshandeln in Anspruch genommen werden, scheint hier sowohl in die körperliche Interaktionsorganisation wie in die sprachliche Symbolisierung eingebunden zu sein.

In einer weiteren Sequenz geht ein körperliches Verhalten einer korrespondierenden sprachlichen Äußerung voran: Das körperliche Verhalten, das keinerlei symbolische Funktion hat – der Therapeut schlägt die Beine übereinander – scheint die sprachliche Formulierung *auszulösen*, dass etwas für die Patientin »ein Schritt« war:

*--- *schlägt Beine übereinander* ---*

Th.: Klingt sehr lEIse und sehr (---) verhalten obwohl das ja für Sien Schritt wa ...

So kommt es in therapeutischen Interaktionen gelegentlich zu einem überraschenden »Zusammenpassen« von Körperhandlungen und sprachlichen Konzeptualisierungen, die sich zu einer kohärenten Gestalt zusammenfügen, auch dort, wo die körperliche Handlung nicht zu denen gehört, die man gemeinhin als symbolisch betrachten würde.

Solche interaktiven Prozesse sind an die konstitutive Bedingung gebunden, dass die Akteure füreinander sichtbar sind. Das sichtbare Handeln jedes Akteurs wird unter Bezug auf das sichtbare Handeln des Gegenübers strukturiert; ein Körper kann zu einem Modell für den anderen Körper werden oder zumindest der eine Körper analoges Verhalten des anderen Körpers induziert.

In dem folgenden Beispiel produziert der Therapeut eine ikonische Geste. Auch diese Geste setzt die metaphorische Wendung, die er formuliert, gleichsam in Szene. Der Therapeut fordert die Patientin auf, von einer einzelnen Erfahrung ausgehend sich eine Zukunft ohne Angst vorzustellen, das Bild von einer solchen Zukunft »aus sich herauszuspinnen«. Während er den sprachlichen Ausdruck »ein bisschen weiterspinnen« verwendet, führt er mit den Händen eine Drehbewegung aus, die er dann über seine gesamte Äußerung, mit der er die Patientin anregt, »weiterzuspinnen« und »weiterzufantasieren«, was wäre, wenn etwas »weiterginge«, ununterbrochen fortsetzt:

*----- *Drehbewegung mit*

Th.: Vielleicht könn: Sie ja mal so: (0.3) das ein bisschen weiterspinn und mal

beiden Händen ----- *----- Drehbewegung -----*

wEIerfantasiern (0.5) wenn das so wEIerginge (--) dass Ihn: das ...

Auch hier wird das körperliche Verhalten mit körperlichem Verhalten des Gegenübers beantwortet: Die Patientin hebt beide Hände zu einer Geste der Hilflosigkeit: Sie öffnet beide Hände, sodass sie nichts mehr halten können – ein vertrautes Merkmal von Gesten der Hilflosigkeit und Indifferenz – und lässt sie dann fallen.

Diese Geste ist mit der Formulierung gekoppelt »Aber was kommt dann? Dann ist nichts mehr«. Im nächsten Zug nimmt die Patientin das vorangegangene Muster der Handbewegung des Therapeuten – die Drehbewegung – auf, ihre Hände sind jetzt aber offen.

*----- *Geste mit beiden Händen* -----*

Pat.: Weiss nich, dann läuft das zwar alles so – läuft das zwar so längs aber ...

So figuriert sie sprachlich und mit den Händen ein ereignis- und aufregungsloses Leben, als das sie sich das Leben ohne Angst vorstellt. Die Geste des Therapeuten und die Geste der Patientin zeigen das gleiche Handbewegungsmuster, kontrastieren jedoch im Tonus der Hände: Die Geste des Therapeuten ist gespannt, die der Patientin spannungslos. Mit diesem Tonuskontrast zwischen ihrem Bewegungsschema nach kongruenten Gesten wird der Kontrast zwischen einem aktiven, wollenden Handeln – gleichsam eine Metonymie dafür, dass jemand sein Leben aktiv aus sich herausspinnt – und einem Leben als Fluss, in dem man passiv dahintreibt, in Szene gesetzt.

Bemerkenswert ist das gestische Verhalten von Patientin und Therapeut hier auch insofern, als ihr kontrastierendes körperliches Verhalten eine dialogische Struktur hat, vergleichbar der von Frage und Antwort. Indem der Therapeut mit seinem gestischen Verhalten die Patientin dazu gebracht hat, ihre Vorstellung von einem Leben ohne Angst mit ihrer antwortenden Geste ins Bild zu setzen, hat er etwas von der Patientin erfahren, das sie ihm mit Worten nicht mitgeteilt hat.

Gestische Organisation der Interaktion

Manchmal gibt sich an der Art und Weise, wie Therapeut und Patient mit ihrem nichtsprachlichen Verhalten ihre *Interaktion organisieren* und ihre situative *Beziehung strukturieren*, die Dynamik ihrer momentanen Beziehung zu erkennen.

Bei dem folgenden Beispiel handelt es sich um den Beginn einer Behandlungsstunde.

Der Patient klopft an, der Therapeut geht zur Tür und bittet ihn herein, und der Patient setzt sich nach der kurzen Begrüßung in seinen Stuhl. Danach kommt es zu einer Pause von 33 Sekunden.

Pat.: (klopft)

Th.: Komm Sie rein Herr ().

Pat.: Tach

Th.: Tag

Pat.: (setzt sich)

Th.: (setzt sich und schaut den Patienten an, der ihn jedoch bereits anschaut) (33.0)

Scheinbar ist hier über die knappe Begrüßung hinaus nichts geschehen, dass in irgendeiner Weise Auskunft über die momentane therapeutische Beziehung geben könnte. Der Eindruck täuscht jedoch. Im Hinblick auf die Interaktionsdynamik muss in Rechnung gestellt werden, dass in einer sozialen Situation jemand, der sprechen will, einen Adressaten erwartet, der ihm den Blick zuwendet (Goodwin, 1981). Wenn der Blick einer Person in einer dyadischen Gesprächssituation, in der zuvor nicht oder vorübergehend nicht gesprochen wurde, auf eine andere Person fällt, die ihr schon zuvor den Blick zugewendet hat, dann findet sich die erste Person – die, die den Blick zuwendet – in einer Sprecherposition, die andere – die den Blick schon zugewandt hatte – in der des Hörers. Man kann somit durch Blickzuwendung einem anderen die Rolle des Sprechers zuweisen, sich selbst die des Hörers. Genau dies tut der Patient. Er weist dem Therapeuten die erste Redeposition zu und kann erwarten, dass der Therapeut etwas sagt. Doch der verweigert dies und lässt stattdessen seinen Blick schweigend auf dem Patienten ruhen. Damit wird das Geschehen zu einem stillen Kampf um die Frage, wer zuerst reden muss beziehungsweise wer den anderen zum Reden – zum ersten Redezug – zwingen kann.

In dieses Schweigen hinein fasst sich der Therapeut ins Gesicht und reibt sich mit Daumen und Zeigefinger am Kinn. Schließlich legt er die Hand zurück in den Schoß und faltet die Hände.

Im gleichen Sekundenbruchteil beugt sich der Patient vor und kratzt sich mit der rechten Hand am Unterschenkel. Dabei schaut er leicht von unten zum Therapeuten auf.

Auch dieser Patient kopiert das Schema einer Körperhandlung – in diesem Fall einer sogenannten Selbstpflegehandlung – und trägt damit zur Gestaltung eines *enactments* bei: Patient und Therapeut stellen mit der Konfiguration ihrer

zwei Selbstberührungen, so könnte man interpretieren, wie pantomimisch ein Verhältnis dar, das mit aufrechter und gebeugter Haltung, »oben« und »unten«, im weiteren Sinne von Dominanz und Unterwerfung zu tun hat.

In Interaktion von Angesicht zu Angesicht verhalten sich die Akteure zu den körperlichen Signalen ihres Gegenübers häufig so, als kündige sich darin eine nachfolgende Handlung an (Streeck, 2017): Eine kaum wahrnehmbare Abwendung des Blickes des Gegenübers wird aufgenommen, als kündige sich darin eine Distanzierung an; eine geringfügige Verringerung des körperlichen Abstands scheint einen Annäherungsversuch erwarten zu lassen.

Dass die Akteure einander verstehen können, ohne ein Wort miteinander zu wechseln, erklärt Fuchs (2014) unter Bezug auf das phänomenologische Konzept der »Zwischenleiblichkeit« (Merleau-Ponty) mit »zwischenleiblicher Resonanz« damit, dass der leibliche *Ausdruck* des einen einen korrespondierenden leiblichen *Eindruck* beim Gegenüber hervorruft.

Hier wie dort sind es ihre Körper, die »wissen«, was zu tun ist.

Literatur

- Boston Change Process Study Group (2010). *Change in psychotherapy. A unifying paradigm*. New York et al.: Norton.
- Freud, S. (1914). Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. *GW X* (S.126–136). Frankfurt/M.: Fischer.
- Freud, S. (1916). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. *GW XI*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Fuchs, T. (2014). Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. *Psychologische Medizin*, 25, 13–20.
- Goodwin, C. (1981). *Conversational organization: Interaction between speakers and hearers*. London: Academic Press.
- Goodwin, C. & Goodwin, M.H. (1992). Context, activity and participation. In P. Auer & A. Di Luzio (Hrsg.), *The contextualization of language* (S. 77–99). Amsterdam: John Benjamins.
- Streeck, U. (2004). *Auf den ersten Blick*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Streeck, U. (2017). Denn sie wissen nicht, was sie tun. Über unbewusste Beziehungsregulierung. *Forum der Psychoanalyse*, 33, 235–250.
- Streeck J. & Streeck, U. (2002). Mikroanalyse sprachlichen und körperlichen Interaktionsverhaltens in psychotherapeutischen Gesprächen. *Psychotherapie und Sozialwissenschaft*, 1, 61–78.

Körper

Hartmut Böhme

Noli me tangere

An kaum einer Körperzone ist das *Noli me tangere* spürbarer als in der Mundhöhle. Und vielleicht in keiner sozialen Konfiguration erlebt man das *Don't touch me* intensiver als beim Zahnarzt, wenn wir ahnen: Das wird weh tun. Diese Angst ist die Wurzel der dentalen Horrorfilme. Selbst wenn der Zahnarzt den Schmerz zu beherrschen versteht: Dass überhaupt ein fremder Mensch in unseren Mundraum greift und in ihm arbeitet – das überschreitet Scham- und Angstschwellen. Ähnlich geht es bei gynäkologischen oder proktologischen Untersuchungen zu. Vielleicht sind die Austauschbewegungen zwischen Mund- und Vaginalraum überzufällig (Freud spricht von einer vertikalen Verschiebeachse). Vielleicht beruhen sie darauf, dass es sensible Übergangsräume ins Körperinnere und aus ihm heraus sind. Darum werden sie zu Tabuzonen gegenüber unerwünschten Invasionen.

Um Transformationen jenes *Noli me tangere* und des darin eingeschlossenen Körper-Verständnisses soll es gehen. Die Szene zwischen Maria Magdalena und Jesus enthält ein Berührungsverbot. Indem wir diese Konstellation mit Sensibilitäten des Oralraums verbinden, werden wir besser verstehen, warum in unserer Kultur nahezu alle geheiligten Objekte unter dem Berührungsverbot stehen, gleichgültig, ob es sich um die Intimität unseres Körpers, den Leib Christi, Reliquien oder Museumsobjekte handelt. Dinge, die uns heilig sind, entziehen wir der zugreifenden Hand ebenso wie dem oralen Verschlungen. Wo dies nötig ist, darf man durchweg ein Begehr nach Betasten und Verschlungen voraussetzen. Die Vereinnahmung des Objekts durch Mund und Hand ist der früheste Vollzug des Begehrens. Im Maße wie dieses Objekt verehrt und geheiligt wird, muss es entzogen und tabuiert werden: *Noli me tangere*. Die oft maskierte Präsenz von kannibalistischen Praktiken in religiösen Opferabläufen, noch bis in den Abendmahl-Ritus hinein, bezeugt die Macht des Verschlungungswunsches.

Für den Erwerb der Aggression nehmen das Orale und besonders die Zähne eine Leitfunktion ein. Die Aggressionsimpulse finden ein ursprüngliches Hand-

lungsformat im Zuschnappen, Zubeißen, Zerkleinern, Zermalmen, kurz: in der Annihilation des Objekts. Der orale Aggressionsmodus hängt mit der Objektbeziehung in der Nahrungsaufnahme zusammen, bei der das lebenserhaltende Objekt zerkleinert werden muss. Umgekehrt hat sich in die Imaginationsgeschichte der Menschheit eingegraben, dass man selbst zum Objekt der dentalen Zermalzung werden kann – nicht nur im Jahrhundertausende langen Kampf mit den Großraubtieren, sondern auch in der innerartlichen Konkurrenz. Aus beidem sind wirkmächtige Figurationen der Imaginationsgeschichte erwachsen.

Heute sehen wir, dass die Gesellschaften, je mehr sie ins Zeichen neoliberaler Globalisierung und digitaler Immaterialität treten, umso stärker zeitstiller Zonen bedürfen: Die Dinge – vom Butterfass alteuropäischer Bauernkultur bis zum Pollock-Gemälde – werden in einen Kordon der Zeitlosigkeit eingeschlossen. Diese Zeitkapseln sind der Tauschosphäre entgegengesetzt, umzirkelt vom *Noli me tangere* der musealen Ordnung. Die gesammelten Dinge stellen die Transzendenz der Moderne dar, die annahm, Transzendenz entbehren zu können. Wenn in Sammlungen die Dinge unserem Zugriff entzogen werden, so erscheinen sie in eine Ferne gerückt, so nah sie sein mögen: Das macht nach Walter Benjamin die Aura aus (vgl. Benjamin, 1980 [1936], S. 479 u.ö.).

Octave Mannoni (1964) hat die Formel geprägt: »Je sais bien ... mais quand même«. Es ist die Formel des »Glaubens« wider besseren Wissens – zum Beispiel an den auferstandenen Jesus, der nicht berührt werden darf, sondern geglaubt werden muss. Es ist aber auch die Formel für die Wirkung von magischen Objekten. Man möchte sie, wie Maria Magdalena den verehrten Jesus, umschlingen und wird doch von ihnen zurückgewiesen.

Ausgehend von Freuds (1989 [1927]) Fetischismus-Aufsatz und seinem Konzept der Verleugnung und Anerkennung der Wahrnehmung arbeitet Mannoni die paradoxe Struktur des Glaubens heraus. Er bezieht sich dabei auf das, was er als zum Glauben gehörig ansieht (man weiß, dass Jesus gestorben ist, aber dennoch ...). Man erinnere den ungläubigen Thomas, der das Handgreifliche an die Stelle des Glaubens setzen will: Mit der Hand will er tasten, *dass* der tote Jesus leibhaft *ist*. Jesus spricht zu Thomas: »Reiche deinen Finger hierher und siehe meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie mir in die Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig« (Joh. 20, 24–28). Doch diese taktile Verifikation begründet keinen Glauben, sondern ist eine Evidenz im Sinne eines Beweismittels. Im Lukas-Evangelium fordert Jesus die Jünger ausdrücklich auf, indem er ihnen seine blutigen Wundmale vorweist: »Sehet meine Hände und meine Füße an: Ich bin es selbst! Röhret mich doch an und begreift: Kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht« (Lk. 24, 36–39). Und als sie ihm immer

noch nicht glauben, da fragt er sie, ob sie etwas zu essen hätten. »Da reichten sie ihm ein Stück von einem gebratenen Fisch. Und er nahm es und aß es vor ihren Augen.«

Über das Taktile hinaus kommt hier mit dem Essen nicht nur der Geschmacks-sinn, sondern zugleich der Stoffwechsel ins Spiel, der den Verkehr zwischen physischem Leib und nutritiver Natur reguliert. Das Essen ist die intensivste Selbstberührung der Materie in den zwei Aggregaten: Leib und Stoff, hier: die Begegnung von heterozeptivem Mundsensorium mit dem Nahrungsmittel. »Ich taste es« heißt: »Also ist es!«. Die plastische Realität von Körpern hängt daran, dass sie zu tasten sind. *Esse est tangere et tactum* – so kann man in Abwandlung von George Berkeley sagen. Was man nur sieht oder hört, könnte ein Phantom sein: Die Jünger halten den toten Jesus für einen »Geist«.

Das »*Noli me tangere*« (*mē mou haptou*), das der Tote von Maria Magdalena verlangt (Joh. 20, 11–18), fordert einen Glauben, der weder materiell noch rational zu sichern ist. Wenn man *wüsste*, »diese Erscheinung dort« *ist* der leib-hafte Jesus, dann glaubt man nicht; *wissen* kann man nur, *dass* er tot ist und soll doch glauben, dass er lebt: Das macht den Schlüssel des christlichen Glaubens aus. Glauben besteht immer in einem Wissen und zugleich der Verleugnung des Wissens, an dessen Stelle jenes Objekt, das es nicht gibt, »glaubend« eingesetzt wird: der leibhafte Jesus.

Johannes Grave (2009) erfasst die Bildaussage von Bartolomeo Montagnas Gemälde *Noli me tangere* (ca. 1490) zurecht mit der Formel: »Touching Christ without bodily contact« (S. 63). Das aber heißt: Die Gottförmigkeit des Auferstandenen (*Christ's aequalitas to God*) zeigt sich nicht in der taktilen Ver-gewisserung oder durch das auf körperliche Identifikation trainierte Auge. Wäre dies so, dann sähe man wie Maria Magdalena nur den Gärtner (*hortulanus*), aber nicht den Auferstandenen. Indem Jesus sich der Umarmung durch Maria Magdalena entzieht, indem er also seinen Körper durch das Berührungsverbot unserem Begehrten entrückt, wird Maria Magdalena die *Imago* Gottes zuteil, wie Augustin diese fasst (Sermo CCXIV, Migne: Patrologia Latina, Bd. 38, Sp. 1150).

Bei Augustin wird die Paradoxie zwischen »Fleisch und Bein« Jesu und sei-ner immateriellen Gottbildlichkeit so gefasst, dass erstere nicht zu (be)tasten sind, damit letztere, nach der Auferstehung im Himmel, sehr wohl tastbar sei. Das heißt: Die Berührung Jesu ist nur immateriell möglich. Alles andere wäre eine verworrene Vermischung von Körperlichkeit und Spiritualität. Daraus erwachsen Folgen auch für die christliche Bild-Auffassung: Bilder sind nur zulässig, wenn man sie nicht in ihrer Materialität verehrt (dies wäre Idolatrie), sondern sie als diaphane Hinweise auf eine geistige Bedeutung »sicht«.

Unantastbarkeit der Person

In seinen Studien über Charles Baudelaire zitiert Benjamin von Gabriel Bouyoure einen Satz, der ihm die »Einsamkeit Baudelaires« zu erfassen scheint: »ein noli me tangere, eine Verkapselung des Individuums in seine Differenz« (Benjamin, 1980 [1936], S. 582). Was biblisch die Unberührbarkeit Jesu ausmacht, das wird hier zum Merkmal des *Poète maudit*, der den »Kehricht der Gesellschaft« zusammenliest in Paris, das ein »Capharnaum des Abhubs« ist (ebd.) – benannt nach dem Fischerdorf in Galiläa. Dieses Schwanken zwischen positiver und negativer Diskriminierung der Un/Berührbarkeit spielt, nebenher erwähnt, in der Kasten-Gliederung der indischen Gesellschaft eine erhebliche Rolle. Dabei ist die Leitdifferenz Reinheit/Unreinheit strukturbildend – etwa im Umgang mit den *Dalits*, die einerseits abwertend als die »Unberührbaren« bezeichnet, andererseits als »Kinder Gottes« (*Harijan*) auch positiv diskriminiert werden.

Hier soll, für den europäischen Kulturkreis, nur erwähnt werden, dass nach GG, Art. 1 die Würde des Menschen »unantastbar« ist. Das heißt, sie ist ein unveräußerliches Grundrecht. Gewiss sind »unantastbar« und »unveräußerlich« metaphorisch gemeint: »Würde« kommt Menschen als Menschen zu, sie ist kein akzidentielles, sondern ein substanzielles Merkmal. Was hier als *unantastbar* deklariert wird, befindet sich in dem Dilemma, dass es geschützt werden muss, also auch verletzt werden kann. Dem menschlichen Lebewesen kommt universal, unbegrenzt und *a priori*, mindestens durch Natalität (Hannah Arendt), dieses »Unantastbare« zu, das dennoch immer »angetastet« wird. »Unantastbarkeit« ist eine Seins-Bestimmung und in seiner politischen Funktion eine Sollens-Zuschreibung. Historisch gesehen ist Unantastbarkeit auch mit dem Prozess der Individualisierung verbunden, die eine Art politisches *Noli me tangere* der Person begründet. Der Mensch soll ein Ungeteilter, ein Individuum, nicht ein *Dividuum* sein.

Aufschlussreich ist, dass die Würde durch ein Derivat des Tastsinns charakterisiert wird (»unantastbar«). Sie verallgemeinert die Qualität des singulären, besonderen Individuums – auch als ein »Ausgestoßener«, »Zerrissener«, »Zerbrochener«, »Niedergetretener« (so der Wortsinn von *Dalit*), ein Opfer, das, in charakteristischer Umkehrung, auch ein »Vishnu-Geborener« (*Harijan*) sein kann. Diese Umkehrbarkeit bezeichnet auch das Verhältnis von Reinheit/Unreinheit. Besudelung durch Schmutz, allgemein durch Materie einerseits und der Strahlglanz immaterieller Geistigkeit andererseits: Dies sind die Pole jenes »Capharnaum des Abhubs«, das der Dichter zusammenliest. Dieser ist, so unglaublich und metropolitan er sein mag, eine Nachfolgefigur Jesu, also des Reinsten; und

er ist ein Sammler des Verfemten und Schmutzigen – wie denn auch Jesus ein Niemand aus den Unterschichten und zugleich der Messias ist.

Maria Magdalena muss diesen Zwiespalt des Heiligen noch lernen. Die Abwehr-Formel *Noli me tangere* schützt die Heiligkeit Jesu davor, in das Durcheinander der Körper verwickelt oder gar von Maria Magdalena umschlungen zu werden.

Taktilität, Visualität, Oralität

Bilder sind nicht zu verspeisen und dürfen nicht berührt werden, auch nicht üppige Essens-Stillleben. Aus den niederen Sinnen, dem Geschmack und dem Getast, aber auch aus der Vermischung von Mundraum und Materie soll das Bild befreit werden, um sublim zu werden. Doch das Auge nimmt leicht den Modus des Oralen an: das gefräßige Auge, der Hunger nach Bildern oder die Übersättigung durch sie, das tastende und das berührte Auge, das geschmackvolle Auge: All diese Metaphern zeigen, wie sehr das Bildgeschehen, das unter der Kontrolle des Auges zu stehen scheint, metonymisch verbunden ist mit den Modalitäten des Oralen und Dentalen.

Die feuchtwarme Mundhöhle gibt ein Gespür her für die feine Abstimmung zwischen Zungenform, Zahngehege und Schleimhäuten. Körperfremde Objekte werden sofort als solche erkannt. Denn der Mundraum ist ein sensibler, ebenso proprio- wie heterozeptiver Wahrnehmungsraum. Er ist die erste Sphäre, in der sich rudimentäre Formen unserer Selbstreferenz bilden, weil im Munde ein stetes Selbsttasten stattfindet, in einer Konstanz, die begründet, warum wir unser Selbstverhältnis hier beginnen lassen dürfen. Dies hat eine Parallel zum mund-erzeugten Laut, der im eigenen Körper Resonanz findet und vom Lauterzeuger selbst wahrgenommen wird.

Darf man sagen, dass im Mundraum das Subjekt geboren wird? Die orale, geschmackliche wie taktile Selbstwahrnehmung, die elementare Disjunktion von Innen und Außen, die primäre Rhythmisierung der Triebwelt in Hunger und Sättigung, die orale Libido und Aggression sowie vor allem die Sprachbildung, durch die allererst semiotische Vergegenständlichung und kommunikative Teilhaben möglich werden – sie alle haben eine erstrangige Bedeutung für die *Ontogenese des Individuums*. So wird der Mund als Schwellenraum von Außen und Innen, als Transitraum vielfältigen, materialen, phonetischen und symbolischen Verkehrs erfahrbar (vgl. Böhme et al., 2015; Böhme & Slominski, 2013, S. 14–27).

Noch im 18. Jahrhundert, bei Condillac, Berkeley oder Herder, bot der Tastsinn das Modell für die Sinne und »das Fühlen«. Doch der *Tactus* folgte

überwiegend dem aktiven Erkennen von Körpern durch die Hand, während der Hautsinn wie die Oralität als Quelle der Selbstwahrnehmung übersehen wurden. Das Tasten erst erschließt uns die Körperlichkeit der Körper, ihre Materialität, Schwere, Widerständigkeit, Plastizität – und ihren Geschmack. Im Mundraum und der feinmotorischen Hand liegt die höchste sensorische Potenz, die uns der Körper gönnt. Das tastende Spüren enthält jenes sensorische Wunder, das man die Quelle des Selbstbewusstseins nennen kann: Im Spüren empfinden wir immer das Gespürte und das Spüren gleichzeitig. Erst spät hat man in dieser Propriozeption des *Tactus* eine Quelle der Reflexivität und der Subjekt-Werdung entdeckt. Noch viel später begriff man die Mitwirkung der Mundraumaktivitäten an diesen primordialen Bildungsprozessen.

Freilich gibt es hinsichtlich der *Nahsinne* Haut und Mundraum kulturelle Grenzen ihrer Aufwertung. Ohne Zweifel haben die Europäer einen Kulturtyp ausgebildet, in welchem nicht Nähe, sondern Distanz dominiert. In Berührung zu *sein*, berührt zu *werden* und *aktiv* zu berühren, dazu bedürfen wir der Vorkehrungen der Liebe, des Sex, der Aggression oder der eigentümlichen Lust in orgiastischen Massenerlebnissen. Distanz zu wahren heißt, Berührungen zu vermeiden: Das mindert die Angst und Peinlichkeit, die wir potenziell bei Berührungen mit Fremden/m empfinden. Der Mund ist noch viel empfindlicher: Er stößt alles wieder aus, was nicht »schmeckt«. Vielleicht beruht der Erfolg von Liebes-, Sex- und *Action-Movies* darauf, dass sie zwar mit dem Nahsinne der Haut verbunden sind; doch die Verwicklung mit anderen Körpern wird auf die visuelle Ebene hochtransformiert: Mit den Augen genießen wir eine Art Vorlust von Berührungsintensitäten – ohne Berührung, ohne Angst.

Gewiss ist hier mitzudenken, dass – anders als der Augen- und Hörsinn – der Mundraum und der Hautsinn sich nicht aufzeichnen, speichern und massenmedial vervielfältigen lassen. Man erkennt dies an dem technischen Aufwand, der erforderlich ist, um über Datenanzyge Empfindungsreize zu digitalisieren, zu übertragen und anderenorts wieder »ühlbar« zu machen. Noch sind wir weit von der medialen Übertragung der proprio- und heterorezeptiven Sensibilitäten der Haut und des Mundraums entfernt. Doch ein über *Cyberspace* weltweit ausgedehntes Fühl- und Geschmacks-Kino: Das wäre der Medien-Clou überhaupt. Wir wären nicht nur an distante Körper angeschlossen, sondern wir könnten sie betasten, schmecken und fühlen, wie sie umgekehrt unseren Körper empfänden – und all das, ohne von der Physis des Fremdkörpers kontaminiert oder gestört zu werden. Nicht nur Fernsehen, sondern Fernempfinden! Nicht nur Audiovisualität, sondern Audiovisutaktilität! Man hätte einen Sprung in der Technikgeschichte des Medienverbundes und der körperlosen Körperlichkeit geschafft.

Literatur

- Benjamin, W. (1980). Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In ders., *Gesammelte Schriften, Band 1.2* (S. 471–507). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1936].
- Böhme, H., Kordaß, B. & Slominski, B. (Hrsg.). (2015). *Das Dentale. Faszination des oralen Systems in Wissenschaft und Kultur*. Berlin et al.: Quintessenz.
- Böhme, H. & Slominski, B. (Hrsg.). (2013). *Das Orale. Die Mundhöhle in Kulturgeschichte und Zahnmedizin*. München: Fink.
- Freud, S. (1989). Fetischismus. In ders., *Studienausgabe, Band III* (S. 379–389). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1927].
- Grave, J. (2009). Reframing the »finestra aperta« – Venetian variations on the comparison of picture and window. *Zeitschrift für Kunstgeschichte, Sonderdruck 1*, 49–68.
- Mannoni, O. (1964). »Je sais bien ... mais quand même«. La croyance. *Les Temps Modernes*, 19(212), 1262–1286.

Krise

Gerhard Benetka & Martin Wieser

Ursprünglich aus dem medizinischen Kontext stammend, bezeichnet die griechische *χρίσις* (von *χρίνω* = scheiden, sichten, trennen) den entscheidenden Wendepunkt eines Krankheitsverlaufes, auf den entweder die Genesung oder der Tod des Patienten folgt. Mit der Übernahme in die Alltagssprache geht eine Bedeutungsverschiebung einher: »Krise« steht für eine schwierige Situation oder Lage, »krisenhaft« nennt man eine Zeit, in der eine gefährliche Entwicklung oder gar ein Niedergang droht. Im modernen wissenschaftlichen Sprachgebrauch sind beide Bedeutungsvarianten gebräuchlich, sodass sowohl die Aussicht auf Besserung als auch ein drohender Zusammenbruch gemeint sein können. Zuweilen werden die beiden Bedeutungsebenen auch verbunden, zum Beispiel wenn Reinhart Koselleck (1959) von der »Krise der Moderne« spricht und sein einflussreiches Buch *Kritik und Krise mit Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* unterteilt: Die Moderne firmiert hier als Krankheit, aber ohne Aussicht auf Genesung.

Die ursprüngliche Bedeutung der Krise als Zuspitzung und Wendepunkt lebt in der Psychologie fort, zum Beispiel in Eriksons Theorie der Identitätsentwicklung (1959), welcher die gesamte Lebensspanne als eine Abfolge von acht »Krisen« beschreibt, deren Bearbeitung sich entscheidend auf die weitere Persönlichkeitsentwicklung auswirkt. Das Entstehen einer Krise ist hier also weder außergewöhnlich noch pathologisch, sondern eine notwendige Voraussetzung für die Entfaltung der Persönlichkeit. Am anderen Ende des Bedeutungsspektrums findet sich ein umfangreiches Feld der psychologischen Krisenintervention, das der therapeutischen Arbeit mit akuten Krisen- oder Belastungsreaktionen gewidmet ist. Im klinisch-psychologischen Kontext wird als Krise eine akute Belastung der seelischen Gesundheit und Integrität verstanden, deren therapeutische Bearbeitung einer langfristigen Traumatisierung vorbeugen soll.

Jenseits der psychologischen Theoriebildung hat der Begriff der Krise *fachgeschichtliche* Brisanz. Schon die Anfänge der deutschen Psychologie gehen auf eine große »Krise« zurück: Mit dem Niedergang der großen idealistischen Sys-

tempphilosophien gerät die deutsche Universitätsphilosophie um die Mitte des 19. Jahrhunderts unter Rechtfertigungzwang (vgl. Benetka, 2002): Sie muss, um ihre universitäre Position halten zu können, etwas von der methodengeleiteten Forschungsweise der empirischen Einzelwissenschaften in sich aufnehmen. Sie tut dies zum Beispiel, indem sie sich selbst mit philologischen und historischen Methoden zu beforschen beginnt. Statt Philosophie wird von nun an eben Geschichte der Philosophie gelehrt. Ein anderer Weg zur Lösung der Identitätskrise mündet direkt in die Gründung von experimentalpsychologischen Forschungslaboratorien. So lässt sich die Entstehung der akademischen Psychologie auf eine einfache Formel bringen: Fragen der philosophischen Logik und Erkenntnistheorie werden mit experimentellen Verfahren der Physiologie bearbeitet. Problematisch für die Psychologie ist, dass die Philosophie in der Folge sich gegen diese Psychologisierung ihrer Problemstellungen zu behaupten versteht. Die verschiedenen Spielarten des Neukantianismus, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die deutsche Hochschulphilosophie dominieren, sind sich vor allem in ihrem strikten Anti-Psychologismus einig. Für die Psychologie wird es schwierig, ihren Platz im universitären System der Wissenschaften zu behaupten. Im Nachhinein liest sich das oft ganz anders: Was zunächst ein Hinauswurf (aus der Philosophie) war, wird in der Rückschau als Akt der Selbstbestimmung und Emanzipation fantasiert.

Mit der institutionellen Krise ging auch eine inhaltliche einher: Wie ein Klotz am Bein hängt der einzelwissenschaftlichen Psychologie seit ihren Anfängen das Problem der »relative[n] Unfertigkeit unserer Disciplin« an. Es zeigt sich »darin, dass über fast alle ihre allgemeinsten Fragen andauernd gestritten wird« (Ebbinghaus, 1902, S. 9). Wundts Grundlegung der Psychologie war weit davon entfernt, eine verbindliche theoretische Orientierung zu bilden, auch aus institutionellen Gründen: Wundt hatte sich intensiv darum bemüht, das Fach im institutionellen Kontext der Philosophie zu halten; für die spätere Generation war diese Position nicht nachzuvollziehen, da die Psychologie als Teilgebiet der Philosophie keine realistische Option mehr war. In dieser Zeit der Suche nach neuen Alternativen wurde zum ersten Mal das so oft bemühte Wort von der »Krise der Psychologie« (Willy, 1897) formuliert.

In der Zwischenkriegszeit ist die Krisen-Diagnose in den kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Kontexten zu einem allgegenwärtigen Schlagwort geworden. Der Wildwuchs an Stellungnahmen dieser Zeit lässt sich nicht einfach in eine übersichtliche Ordnung bringen, da »Modernisten« und »Anti-Modernisten« oft auf dieselben Themen und Argumentationsfiguren rekurrierten (Ash, 2000). Nicht jeder, der im Kontext der deutschsprachigen

Psychologie von »Sinn« und »Ganzheit« spricht, nicht jeder, der einklagt, dass die Wissenschaft den Bezug zum konkreten Leben der Menschen verloren hat, ist in politischer oder auch in wissenschaftlicher Hinsicht ein konservativer »Anti-Modernist«. Wir verweisen bloß auf den Fall der Gestalttheorie: Deren Grundsatz, dass Ordnung und Sinn in den Phänomenen selbst sind, ihnen selbst zugrunde liegen, sie tragen oder strukturieren, wird mit naturwissenschaftlichem Selbstverständnis vorgetragen und mit einer streng am Vorbild der Naturwissenschaften ausgerichteten Denk- und Forschungsweise zu fundieren versucht (Harrington, 1996).

Die Psychologie war von den kultukämpferischen Krisen-Diskursen der Zwischenkriegszeit besonders betroffen, da Begriffe wie Ganzheit, Sinn und Struktur schon lange *vor* der Zwischenkriegszeit das Zentrum fachlicher Kontroversen bildeten. Mit Diltheys *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1957 [1894]) wird die Notwendigkeit einer geisteswissenschaftlichen Ergänzung der Psychologie gefordert, von Ebbinghaus wird dies in einer harschen Replik zurückgewiesen. In der Folgezeit bleiben die Vertreter einer geisteswissenschaftlichen oder »Strukturpsychologie« (Spranger, 1926) in der Psychologie Außenseiter. Weil sie in ihren psychologischen Konzepten vor allem zur Theorie der Persönlichkeit in durchaus wertkonservativer Absicht die Ängste und die Zerrissenheit des Bildungsbürgertums spiegeln, ist ihnen das Interesse einer breiteren Öffentlichkeit und ihren Schriften oft ein großer buchhändlerischer Erfolg beschieden.

Der Gegensatz zwischen »esoterisch«-naturwissenschaftlicher und »exotisch«-geisteswissenschaftlicher Psychologie ist nicht der einzige Aspekt in der Reihe von Krisenschriften, die von Karl Bühlers (1926) Krisendiagnose eröffnet wird (Driesch, 1926; Bühler, 1927; Wygotski, 1958 [1926]) und zahlreiche Stellungnahmen provoziert (Koffka, 1926; Wirth, 1926; Spranger, 1926; Bernfeld, 1931). Der Grundtenor dieser Debatte ist aber immer noch derselbe wie in den Krisendiskursen am Ausgang des 19. Jahrhunderts (vgl. Wieser, 2016): Beklagt wird die Uneinheitlichkeit der Psychologie und ihre Aufsplitterung in miteinander rivalisierende Schulen: »Soviele Psychologien nebeneinander wie heute, soviele Ansätze auf eigene Faust sind wohl noch nie gleichzeitig beisammen gewesen. Man wird mitunter an die Geschichte vom Turmbau zu Babel erinnert« (Bühler, 1927, S. 1). »Krise« wird bei Bühler dabei in seiner ursprünglichen Bedeutung verstanden:

»[...] ein rasch erworbener und noch unbewältigter Reichtum neuer Gedanken, neuer Ansätze und Forschungsmöglichkeiten hat den krisenartigen Zustand der

Psychologie heraufbeschworen. Es ist, wenn nicht alles täuscht, keine Zerfalls-, sondern eine *Aufbaukrise*, ein *embarras de richesse*, wie er das Ausholen zu einem umfassenden Gemeinschaftswerke begleiten kann. Gelingt es, eine Konkordanz herzustellen, dann dürfen wir Großes von der Zukunft erwarten« (Bühler, 1927, S. 1).

Diese »Konkordanz« muss herausgehoben, unterstrichen werden. Was all die Krisenschriften nämlich eint, ist das »Bedürfnis nach einer Richtschnur« (Wygotski, 1958 [1926], S. 58), nach verbindlichen Begriffen und einem einheitlichen System der Psychologie (vgl. Wieser, 2018).

Auch nach dem Ende der NS-Zeit taucht der Terminus »Krise« wieder auf; als man von einem »Rückfall in eine >Methodenkrise<< (Wellek, 1958) zu sprechen beginnt. Im »Methodenstreit« der deutschen Psychologie, in der die Dominanz der alten Charakterologie und Ausdruckskunde zu ihrem Ende kommen sollte, stehen sich zunächst als Hauptkontrahenten Peter R. Hofstätter und Albert Wellek gegenüber. Während Hofstätter den Einsatz faktorenanalytisch fundierter Papier- und Bleistift-Tests in der Persönlichkeitsbegutachtung propagiert, plädiert Wellek für eine Anerkennung der Intuition und »ganzheitlichen Betrachtung« sowie für eine grundsätzliche Abkehr von Operationalismus und Neopositivismus (vgl. Métraux, 1985). Durch den Generationenwechsel der 1960er Jahre bedingt, setzen sich im deutschsprachigen Raum mit den aus den USA importierten Testverfahren schließlich auch die auf statistische Auswertbarkeit ausgerichteten experimentellen Versuchsdesigns in der Grundlagenforschung und im Zusammenhang damit auch die neobehavioristische Zerteilung von Mensch und Umwelt in »Variablen« durch.

Seit dem Erscheinen von Thomas Kuhns Hauptwerk *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1976 [1967]) ist die Verwendung des Begriffs der Krise in wissenschaftlichen beziehungsweise wissenschaftstheoretischen Kontexten auf das darin skizzierte Modell der Wissenschaftsentwicklung festgelegt, welches auch in der Psychologie breit rezipiert wurde: Viele Psychologielehrbücher erörtern zum Beispiel »Lernparadigmen« oder konstatieren »Paradigmenwechsel« innerhalb einzelner Fachbereiche (vgl. Sturm & Mülberger, 2012). Obwohl Kuhn der Psychologie einen paradigmatischen Status (und damit ihre Wissenschaftlichkeit) abgesprochen hat, wird der Begriff des Paradigmenwechsels in der US-amerikanischen Psychologie mit großem Enthusiasmus bemüht, um die »kognitive Wende« des Faches in den 1960er Jahren als einen revolutionären Reifungsprozess innerhalb des Faches zu proklamieren. Mit Kuhn kann jedoch nur dann von einer »wissenschaftlichen Revolution« gesprochen werden, wenn

zuvor ein fachübergreifender Konsens über die durch »Anomalien« hervorgerufene Krise des dominierenden Paradigmas existiert – was in der Geschichte der Psychologie aber nie der Fall gewesen ist, da die »Anomalien« der einen Schule in den Augen einer anderen konkurrierenden bloß als Scheinprobleme gelten (vgl. Leahey, 1992). Die kognitive Psychologie hat keine »Anomalien« aufgeklärt, die sich im Zuge der Ausbreitung des behavioristischen Forschungsprogrammes ergaben, sondern *neue* Probleme formuliert, die den Rahmen der behavioristischen Theoriebildung sprengen sollten.

Jerome Bruner, ein früher Geburtshelfer der kognitiven Psychologie, der später zu einem ihrer schärfsten Kritiker und Fürsprecher einer interpretativen Handlungs- und Kulturpsychologie wurde, beklagte, dass der einstige Impuls, »Bedeutung bzw. Sinn zur zentralen Kategorie der Psychologie zu machen« (Bruner, 1997 [1990], S. 22), durch den Import der Kybernetik und Informationstheorie wieder zunichte gemacht worden sei. An die Stelle subjektiver Sinnerzeugungs- und kommunikativer Verständigungsprozesse ist die Modellierung von Rechenprozessen nach dem Vorbild des Computers getreten, welche die historische und kulturelle Bedingtheit des menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns nur in sehr beschränktem Maße abzubilden vermag (Werbik & Benetka, 2016). Die bis heute in den Lehrbüchern berichtete »kognitive Revolution« hat in Bruners Augen nie stattgefunden, da die kognitive Psychologie ihr ursprüngliches Anliegen, nämlich die Sinnstrukturiertheit menschlichen Zusammenlebens zu erfassen, nie realisiert hat.

Literatur

- Ash, M.G. (2000). Krise der Moderne oder Modernität als Krise? Stimmen aus der Akademie. In W. Fischer (Hrsg.), *Die Preussische Akademie der Wissenschaften 1914–1945* (S. 121–142). Berlin et al.: deGruyter.
- Benetka, G. (2002). *Denkstile der Psychologie. Das 19. Jahrhundert*. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- Bernfeld, S. (1931). Die Krise der Psychologie und die Psychoanalyse. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 17(2), 176–211.
- Bruner, J. (1997). *Sinn, Kultur und Ich-Identität*. Heidelberg: Carl Auer [Orig. 1990].
- Bühler, K. (1926). Die Krise der Psychologie. *Kant-Studien*, 31, 455–526.
- Bühler, K. (1927). *Die Krise der Psychologie*. Jena: Fischer.
- Driesch, H. (1926). *Grundprobleme der Psychologie. Ihre Krisis in der Gegenwart*. Leipzig: Reinicke.
- Dilthey, W. (1957). Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. In ders., *Gesammelte Schriften* (Band V) (S. 139–240). Stuttgart: Teubner [Orig. 1894].
- Ebbinghaus, H. (1902). *Grundzüge der Psychologie*. Leipzig: Veit.
- Erikson, E.H. (1959). *Identity and the life cycle*. New York: International Universities Press.

- Harrington, A. (1996). *Reenchanted science. Holism in German culture from Wilhelm II to Hitler*. Princeton: Princeton University Press.
- Koffka, K. (1926). Zur Krisis in der Psychologie. *Die Naturwissenschaften*, 14(25), 581–586.
- Koselleck, R. (1959). *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Freiburg et al.: Alber.
- Kuhn, T. (1976). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1967].
- Leahy, T. (1992). The mythical revolutions of American psychology. *American Psychologist*, 47(2), 308–318.
- Métraux, A. (1985). Der Methodenstreit und die Amerikanisierung der Psychologie in der Bundesrepublik 1950–1970. In M. G. Ash & U. Geuter (Hrsg.), *Geschichte der deutschen Psychologie im 20. Jahrhundert* (S. 225–251). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Spranger, E. (1926). *Die Frage nach der Einheit der Psychologie*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- Sturm, T. & Mülberger, A. (2012). Crisis discussions in psychology – new historical and philosophical perspectives. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 43(2), 425–433.
- Wellek, A. (1958). *Der Rückfall in die Methodenkrise der Psychologie und ihre Überwindung*. Göttingen: Hogrefe.
- Werbik, H. & Benetka, G. (2016). *Zur Kritik der Neuropsychologie. Eine Streitschrift*. Gießen: Psychosozial.
- Wieser, M. (2016). Psychology's »crisis« and the need for reflection. A plea for modesty in psychological theorizing. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 50(3), 359–367.
- Wieser, M. (2018). Das »Medium« in Krisenzeiten: Heider, Bühler, Brunswik. In J. Friedrich (Hrsg.), *Karl Bühlers »Krise der Psychologie«. Positionen, Bezüge und Kontroversen im Wien der 1920er/30er Jahre* (S. 117–136). Wien et al.: Springer.
- Willy, R. (1897). Die Krisis in der Psychologie. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 21, 79–96.
- Wirth, W. (1926). Zur Widerlegung der Behauptungen von Krisen in der modernen Psychologie. *Psychologie und Medizin*, 2(1), 100–131.
- Wygotski, L.S. (1958). Die Krise der Psychologie in ihrer historischen Bedeutung. In ders., *Ausgewählte Schriften* (Band 1) (S. 57–277). Berlin: Volk und Wissen [Orig. 1926].

Kritik

Oswald Balandis & Viktoria Niebel

Wo Menschen handeln, kann oftmals auch anders gehandelt werden, manchmal aus Gründen, die nicht nachvollzogen, mit Zielen, die nicht geteilt werden, oder entlang von Beurteilungsmaßstäben, die abzulehnen sind. Derartige Gründe, Ziele und Beurteilungsmaßstäbe begründet zu unterscheiden und unter Berücksichtigung verschiedener, zu diesem Handeln gehörender Aspekte in normativer Hinsicht zu beurteilen, ist das Geschäft von Kritik.¹ Auch soziale Verhältnisse können Gegenstand von Kritik sein, nicht zuletzt aus dem Grund, dass individuelles Handeln konstitutiv auf Kultur und Gesellschaft verweist beziehungsweise durch diese vermittelt ist. Die nachfolgenden Gedankengänge zeigen Möglichkeiten auf, kulturpsychologische Erklärungen der Verschränkung von Kultur, Gesellschaft und Psyche mit einem Verständnis von Kritik als immanenter Kritik zu verbinden.

Kulturpsychologie: Anknüpfungspunkte für Kritik

Kulturpsychologie versteht sich als interpretative und hermeneutische Wissenschaft (Boesch & Straub, 2007, S. 33; Straub & Chakkarath, 2010, S. 196). Sie betont, dass »die Welt, die für die sie bewohnenden Menschen Sinn und Bedeutung besitzt« (Boesch & Straub, 2007, S. 32), relevant ist für die Untersuchung des Denkens, Wollens, Handelns und Verhaltens. Kultur wird als integraler Bestandteil der Psyche verstanden (Chakkarath, 2007, S. 240). Sie konstituiert Wissensstrukturen, stellt Orientierungen bereit und beinhaltet Zeichensysteme. Kultur und Psyche können nur als »analytische Abstraktionen eines Zusammenhangs« verstanden werden (Boesch & Straub, 2007, S. 36). Die Beziehung zwischen beiden zeigt sich in pragmasemantischen Sinn- und Bedeutungszusammenhängen, welche »der Praxis

¹ Zwar lassen sich verschiedene Begriffe von Kritik voneinander unterscheiden, jedoch steht im Folgenden die genannte spezifische Bedeutung von Kritik im Vordergrund; vgl. exemplarisch Ellmers und Hogh (2017) oder Jaeggi und Wesche (2013).

intentional handelnder Subjekte eine bestimmte Ordnung oder Struktur verleihen « (ebd.) und gleichzeitig Voraussetzung und Produkt von (historisch akkumulierten) Handlungen sind (Straub, 1999, S. 164). Psyche wird von Kultur mitkonstituiert, -konstruiert und -strukturiert. In Motivation und Intention, Grund und Begründung einer Handlung gehen somit »äußere« und »innere« Aspekte mit ein.

Kulturpsychologische Forschung geht davon aus, dass menschlicher Praxis ein hermeneutischer Selbst- und Weltbezug inhärent ist: Handlungen sind hermeneutisch (symbolisch, sprachlich) vorstrukturierte sowie gleichzeitig strukturierende Phänomene (Straub, 1999, S. 24), weil Handeln, Sprechen, Wahrnehmen oder Erkennen immer »hermeneutisch vermitteltes Sich-Verhalten« (ebd., S. 19) ist. Bei diesem verweisen Deutungs- und Verstehensleistungen der handelnden Personen immer auf kulturell vermittelte Sinn- und Bedeutungsstrukturen. Im Kontext von Sozialisation und Enkulturation eignen sich Personen somit »situiertes Wissen« (Bruner, 1990, S. 19) an, also Vorstellungen und Selbstverständlichkeiten, wie man selbst, andere oder die Gesellschaft ist, zu sein hat oder sein will.

Die prinzipielle Problemstellung der Hermeneutik ist die Differenz zwischen Verstehen und Nichtverstehen. Keine Form von Kommunikation, Auslegung oder Interpretation bringt das, was gemeint ist, restlos zum Ausdruck. Dieser Aspekt hermeneutischer Selbst- und Weltverhältnisse kann als zentraler Ansatzpunkt für eine kulturpsychologisch begründete Kritik ausgewiesen werden (Angehrn, 2013, S. 324f.): Die Grenzen des Verstehens auszuarbeiten ermöglicht (I) eine kritische Selbstdreflektion, da die Situiertheit des Verstehens nach dessen Bedingtheit durch Tradition, Überlieferung, Institutionalisierung befragt wird. Fokussiert werden so die konstitutiven Ermöglichungsgründe eines hermeneutischen Selbst- und Weltverhältnisses (des konkreten Falls oder der Kulturpsychologin selbst). Ein derartiges kritisches Verständnis von Hermeneutik betrifft aber auch (II) den Gegenstand der Betrachtung selbst: Die Bedingtheit des Denkens, Fühlens und Handelns von transindividuellen sozialen und kulturellen Zusammenhängen zu erforschen muss berücksichtigen, dass sich diese pragmasemantisch als Naturgegebenheiten, un-hintergehbar und unhinterfragbare Wissensbestände präsentieren können. Eine kulturpsychologische Kritik könnte somit auch berücksichtigen, dass die Situiertheit des psychologisch interessierenden Gegenstands einen Faktor der Intransparenz beinhaltet, der zur Wahrnehmung ebendieses Gegenstands als naturgegeben und selbstverständlich beiträgt und diesen Umstand als solchen verhüllt (ebd., S. 325f.).

Diese »Übung des Verdachts«, wie sie Paul Ricœur an den Beispielen von Marx, Nietzsche und insbesondere Freud expliziert hat, versteht eine hermeneutisch operierende Wissenschaft als eine entmystifizierende, aufklärende und den (Selbst-)Explikationen von Personen und Institutionen zunächst misstrauende

(Ricœur, 1974 [1969], S. 45ff.). Eine derartige Perspektive berücksichtigt nicht nur, dass Personen durch ihre Praktiken an der Verlängerung des Bestehenden teilhaben (auch wenn sie sich dessen nicht bewusst sein müssen), sondern auch den Aspekt, dass die transindividuellen gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit ein Anderssein sowie Andersdenken des Bestehenden verunmöglichen können. Eine kulturpsychologische, hermeneutisch operierende Kritik zielt somit auf die Analyse von normativ wirksamen Selbstverständlichkeiten und auf die Analyse der kulturell und gesellschaftlich bedingten, diese Normativität verhüllende Strukturen selbst.

Immanente Kritik als *modus operandi* kulturpsychologischer Kritik

Die Logik und Verfahrensweise von Ideologiekritik² ermöglicht die Berücksichtigung beider oben dargelegter Anknüpfungspunkte. Diese ist als eine besondere Form immanenter Kritik zu verstehen. Sie richtet sich gegen Mechanismen der »Selbstverständlichmachung«, gegen Naturalisierungen, den »Eindruck der Unhintergehrbarkeit von sozialen Verhältnissen wie Selbstverhältnissen« und gegen die »Universalisierung von Partikularem« (Jaeggi, 2013, S. 269f.).

Als immanente Kritik führt Ideologiekritik ihre Maßstäbe nicht von außen an ihre Untersuchungsgegenstände heran. Stattdessen entwickelt sie diese aus den normativen Ansprüchen dieser selbst heraus. Gemäß ihres »dynamisch-transformierenden Charakters« (ebd., S. 289) trachtet sie danach, diese in ein transgressives Moment – eine Überwindung – zu überführen, anstatt sie zu bestätigen oder ihnen »das Bessere« als ein Äußerliches zuzuführen.³ Ihre »nicht-norma-

-
- 2** Ideologien lassen sich als »Ideen« bezeichnen, die – im Sinne Kritischer Theorie (vgl. Adorno, 1990 [1954]; Horkheimer, 1937) – systematisch in sozialen Zusammenhängen stehen und aus diesen entstehen. Sie wirken deshalb in zweifacher Hinsicht praktisch: Als Überzeugungssysteme resultieren aus ihnen praktische Konsequenzen und gleichzeitig sind sie als Effekte bestimmter gesellschaftlicher Praktiken wirksam. Hierbei entfalten sie eine Art Irrtumscharakter: Einflüsse von Ideologien bringen falsche Deutungen mit sich. Sie konstituieren die Weltbezüge und Deutungshorizonte, in denen »wir uns und die gesellschaftlichen Verhältnisse verstehen und die Art und Weise, in der wir uns in diesen bewegen« (Jaeggi, 2013, S. 269).
- 3** Damit ist immanente Kritik bestimmt und negativ. Die bestimmte Negation bedeutet mit Adorno den Modus, über Bestehendes hinauszuführen, indem »das Falsche, einmal bestimmt, erkannt und präzisiert, bereits Index des Richtigen, besseren ist« (Adorno, 2003a

tivistische[...] Normativität« (ebd., S. 277) bildet sie aus dem Zusammenhang zwischen Analyse und Kritik: Indem der normative Charakter von gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen selbst aufgezeigt wird, können so innere, systematische Widersprüche⁴ aufgedeckt und die prinzipielle Veränderbarkeit dieser Zusammenhänge expliziert werden. Sie verfolgt kein Muster der Rückbesinnung auf verschüttete Ideale, sondern hält den »Zusammenhang zwischen Normen und Realität in der von ihr kritisierten Situation [...] für invertiert oder in sich verkehrt« (ebd., S. 287), in ihrer Wirksamkeit »widersprüchlich geworden und defizitär« (ebd.). Mittels der »Hermeneutik des Verdachts« (vgl. Ricœur, 1974 [1969]) äußert sie einen Vorbehalt gegen die Selbstauslegungen von überindividuellen Institutionen und Individuen sowie gegen deren vordergründige Interessen und Intentionen (Jaeggi, 2013, S. 270). Sie ist »dann gleichzeitig die Kritik einer Praxis anhand von Normen (mit denen diese nicht übereinstimmt) wie die Kritik dieser Normen selbst« (ebd., S. 288).

Kulturpsychologie als immanente Kritik

Handlungsfelder und die dazugehörenden Sinn- und Bedeutungsnetze sind polyvalent und überdeterminiert. In ihrer Bedingtheit von Gesellschaft und Kultur können sie jedoch auch einen hegemonialen, zwanghaften und repressiven Charakter ausbilden, dem sich Individuen nicht entziehen können, da sie als verstehende (oder zumindest ein Verstehen anstrebende) stets auf Kompromisse angewiesen sind, welche sich in vorläufigen und manchmal defizitären Selbst- und Weltverhältnissen im Rahmen bestehender Sinn- und Bedeutungsnetze äußern können. So können beispielsweise äußere Zwangsmomente in bejahende Selbstdisziplinierungen aufgehen, in denen Rudimente des Zwangs als Rationalisierungen oder Verschiebungen wieder aufscheinen.⁵ Wenn das »menschliche

[1969], S. 793). Das Falsche ist das Positive, das Gegebene in seiner Schlechtigkeit. Über diese kann Erkenntnis hinausgehen, indem sie diese »durch den immanenten Widerspruch des Gegebenen bestimmt. Das Positive ist das Negative, und nur das Negative, die bestimmte Negation eigentlich positiv« (Adorno, 2004 [1944], S. 486).

- 4 Mit Adorno ist das »Wahre und Unwahre immer miteinander verschränkt« (Adorno, 1990 [1954], S. 465). Eine Ideologie kann gleichzeitig wahr und falsch sein, indem sie in sich, das heißt in einem systematischen Zusammenhang, Positionen verschränkt, die einander hemmen oder sich ausschließen, die produktiv wirksam sind.
- 5 Beispielhaft für Untersuchungen zu psychischen Anpassungen an gesellschaftliche Anforderungen vgl. Wagner (2017), King und Gerisch (2015) sowie King et al. (2014).

Wesen [...] in seiner Wirklichkeit [...] das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse [ist] « (Marx, 1978 [1845], S. 6) und diese von Menschen gemacht sind, so bietet insbesondere eine empirisch ausgerichtete Sozial- und Kulturpsychologie die Möglichkeit, Sinnexplikationen qua immanenter Kritik als »verdächtig« zu erachten und durch das Aufzeigen von Widersprüchen das individuelle »Leid beredt werden zu lassen« (Adorno, 2003b [1966], S. 29). Den *Innenraum der Ideologie* aus dezidiert emischer Perspektive zu untersuchen, bedeutet Handlungsgründe, Weltverständnisse, Orientierungen und Erwartungen vom Standpunkt der Handelnden und Erlebenden in ihrer Genese nachzuvollziehen. Mittels einer (wie oben dargelegt) immanent operierenden kulturpsychologischen Kritik ließen sich diese als überindividuelle und normativ wirksame Modi der Konstitution von Sinn und Bedeutung analysieren. So könnten Selbstverständlichmachungen, Naturalisierungen und unhinterfragte Handlungslegitimierungen in ihren praktischen Ausgestaltungen untersucht und ihr intrinsischer Zusammenhang mit Kultur und Gesellschaft aufgezeigt werden.

Literatur

- Adorno, T.W. (1990). Beitrag zur Ideologienlehre. In ders., *Gesammelte Schriften* (Band 8.2) (S. 457–477). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1954].
- Adorno, T.W. (2003a). Kritik. In ders., *Gesammelte Schriften* (Band 10.2) (S. 785–793). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1969].
- Adorno, T.W. (2003b). Negative Dialektik. In ders., *Gesammelte Schriften* (Band 6) (S. 7–412). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1966].
- Adorno, T.W. (2004). Contra Paulum. In C. Gödde & H. Lonith (Hrsg.), *Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefe und Briefwechsel 1938–1944* (Band 4.II) (S. 475–503). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1944].
- Angehörn, E. (2013). Hermeneutik und Kritik. In R. Jaeggi & T. Wesche (Hrsg.), *Was ist Kritik?* (S. 319–338). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Boesch, E.E. & Straub, J. (2007). Kulturpsychologie. Prinzipien, Orientierungen, Konzeptionen. In G. Trommsdorff & H.-J. Kornadt (Hrsg.), *Theorien und Methoden der kulturvergleichenden Psychologie* (S. 25–95). Göttingen et al.: Hogrefe.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chakkarath, P. (2007). Kulturpsychologie und indigene Psychologie. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 237–249). Stuttgart: Metzler.
- Ellmers, S. & Hogh, P. (Hrsg.). (2017). *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien*. Weiler-schwist: Velbrück.
- Horkheimer, M. (1937). Traditionelle und Kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6(2), 245–295.

- Jaeggi, R. (2013). Was ist Ideologiekritik? In R. Jaeggi & T. Wesche (Hrsg.), *Was ist Kritik?* (S. 266–295). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. & Wesche, T. (Hrsg.). (2013). *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- King, V. & Gerisch, B. (2015). Perfektionierung und Destruktivität – eine Einführung. *psychosozial*, 38(3), 5–12.
- King, V., Lindner, D., Schreiber, J., Busch, K., Uhlendorf, N., Beerborn, C., Salfeld-Nebgen, B., Gerisch, B. & Rosa, H. (2014). Optimierte Lebensführung – wie und warum sich Individuen den Druck zur Selbstverbesserung zu eigen machen. *Jahrbuch für Pädagogik: Menschen-verbesserung – Transhumanismus* (S. 283–299). Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Marx, K. (1978). Thesen über Feuerbach. In *Marx-Engels-Werke (MEW)* (Band 3) (S. 5–7). Berlin (Ost): Dietz [Orig. 1845].
- Ricoeur, P. (1974). *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud.* Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1969].
- Straub, J. (1999). Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie. Berlin et al.: deGruyter.
- Straub, J. & Chakkarath, P. (2010). Kulturpsychologie. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 195–209). Wiesbaden: VS.
- Wagner, G. (2017). *Selbstoptimierung. Praxis und Kritik von Neuroenhancement.* Frankfurt/M.: Campus.

Kultur

Jaan Valsiner

Kultur ist einer der unklarsten Begriffe der modernen Sozialwissenschaften. Er wird von uns allen benutzt – und doch können wir ihn nicht festmachen. Im Alltag glauben wir zu wissen, was Kultur ist – und doch misslingt es uns, sie zu definieren. Wir können uns fachkundig darüber austauschen – und doch ist niemals wirklich klar, worüber wir genau sprechen. Der Kulturbegriff ist eine der großen rätselhaften Erfindungen der »westlichen« Geschichte. Und dabei ist er noch nicht einmal eine allzu alte Erfindung.

Die Stärke der Kulturanthropologie – sowie der Ethnologie und der Sozialanthropologie, ihrer europäischen *Pendants* – lag eher darin, Artefakte ganz unterschiedlicher Art anzusammeln als darin, Kultur theoretisch zu konzeptualisieren. Dennoch herrschte in der von Franz Boas initiierten und von Ruth Benedict weiterverfolgten Tradition eine strukturdynamische Sicht auf Kultur vor. Daher formuliert Benedict im Jahre 1934:

»Eine Kultur ist, gleich dem Einzelindividuum, ein mehr oder weniger folgerichtig aufgebautes Gebäude aus Denken und Handeln. In jeder Kultur bilden sich charakteristische Ziele heraus, die bei anderen Gesellschaftstypen durchaus nicht vorhanden zu sein brauchen. Indem es sich auf diese Ziele ausrichtet, gibt ein Volk seinem Leben immer festere Formen; je nach dem Druck, den diese Faktoren ausüben, gewinnt das Gesamtbild der bisher heterogenen Einzelperscheinungen mehr und mehr an Einheitlichkeit. Selbst die heterogensten Handlungen können, nachdem sie zum Bestandteil einer restlos integrierten Kultur geworden sind, für deren Ziele charakteristisch werden, wenn auch oft erst nach einer höchst eigenartigen Metamorphose. Die Erscheinungsformen dieser Faktoren können wir nur dann richtig verstehen, wenn wir uns vorher über die gefühls- und verstandesmäßigen Triebfedern der betreffenden Kultur klar geworden sind« (Benedict, 1963 [1934], S. 40).

Die Erfindung von Kultur als Konzept geht auf die Anthropologie des 19. Jahrhunderts zurück. Diese

»hat uns eine weitestgehend unausgesprochene Konzeption von Kultur als etwas, das innerhalb einer bestimmten sozialen Gruppe geteilt wird, hinterlassen; einzigartig, eingegrenzt und homogen; vergleichsweise statisch, konsistent und stabil; und durch Holismus und historische Beständigkeit gekennzeichnet [...]. Obwohl – zumeist mit guter Absicht – das Leiden marginalisierter Volksgruppen mithilfe des Kulturbegriffs gelindert werden soll, schleichen sich doch enge Konzeptualisierungen von Kultur ein oder sie verbergen gar ethnozentrische westliche Vorstellungen, die koloniale Ungleichheiten perpetuieren« (Dorazio-Migliore et al., 2005, S. 339).

Kultur in drei unterschiedlichen europäischen Traditionen

Wie kam es dazu, dass der Diskurs über oder mithilfe des Begriffs Kultur in unterschiedlichen europäischen Kontexten zugenommen hat? Drei Sprachen – Französisch, Deutsch und Englisch – weisen auf unterschiedliche Kontexte für die Entstehung des Kulturdiskurses in der europäischen Geschichte hin.

Als eine Erfindung der sozialen Belange des 18. Jahrhunderts und der Aufklärung findet Kultur im Sinn von Zivilisation als Dichotomie zur Natur Eingang in die Diskurse jener Zeit. Der französische Begriff *civilisation* und der deutsche Begriff *Kultur* waren an die Geschichten derjenigen Gesellschaften geknüpft, in denen sie erschaffen wurden.

Im Französischen

»stand *civilisation* für den idealen Zustand menschlichen Verhaltens wie er durch die Prinzipien der französischen Aufklärung definiert wurde. Der Begriff spiegelte die Perspektive eines Volkes mit einem ausgesprochenen Vertrauen in die eigene Identität und einer politischen Stabilität wider, die jahrhundertelang für eine relativ feste Grenze gesorgt hatte. Das Vertrauen war so stark, dass Frankreich über seine Grenzen hinweg expandierte, um viele Gebiete außerhalb Europas unter dem Vorwand zu kolonisieren, es bringe denjenigen seine *civilisation*, die sie nicht besäßen« (Vogt, 1996, S. 129).

Spuren dieser Selbstsicherheit finden sich in unserer Zeit unter Etiketten, die mit ihrer eigentlichen Bedeutung scheinbar nichts mehr zu tun haben (z. B. *Zivilgesellschaft*). Das Wort *civilisation* konnte nicht im Plural verwendet werden, wohingegen wir heutzutage leichthin über Zivilisationen reden, die einander ersetzen, sowie über Unterschiede zwischen Kulturen.

Im Gegensatz dazu entstand das deutsche Konzept der *Kultur* im 18. Jahrhundert im Kontext eines Sprachraums mit vielen Dialektien und einer fehlenden politischen Einheit. Darüber hinaus

»emergierte *Kultur* als direkte Reaktion gegen die Vorstellung der *civilisation* und die objektiven, rationalen, universalisierenden Ideale der französischen Aufklärung, die die deutsche Aristokratie erfassten. Der Begriff der Kultur begann, die Individualität und Einzigartigkeit jeder Gruppe von Menschen auszudrücken und rückte sie weg von einem universellen Modell menschlicher Entwicklung. Er reflektierte die verstreute Verteilung und die politische Instabilität der Deutschen als sie sich selbst außerhalb eines politisch-territorialen Kontextes zu definieren suchten, da sie keinen nationalstaatlichen Gesamtrahmen hatten« (ebd.).

Der Fokus auf Kultur in den deutschen Diskursen emergierte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und verstärkte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts beständig. Diese Ausbreitung des allgemeinen Interesses stellte den Kontext für die Entstehung der Völkerpsychologie in den 1850er Jahren dar. Karl Lamprecht versuchte, diese neue Art Psychologie zu betreiben, ins Zentrum des Studiums der Kulturgeschichte zu rücken. Man könnte die Behauptung aufstellen, dass Kulturpsychologie zunächst als eine Symbiose von Völkerpsychologie und Kulturgeschichte zwischen den 1850er Jahren und 1900 erschaffen wurde.

Die Prägung, die das Konzept *Kultur* in englischsprachigen Kontexten erfahren sollte, stützt sich auf andere metaphorische Säulen. Die Engländer lieben es, ihre Gärten zu kultivieren und die Idee der Kultur ist stark mit der Idee der biologischen Kultivierung verknüpft worden. So wie man Pflanzen, Haus- und Bauernhoftiere kultivieren kann, so kann man auch Kinder, Ehefrauen oder Ehemänner kultivieren; man kann so selbst Kriminelle (re)kultivieren. Die kultivierten englischen Gärten stehen in drastischem Gegensatz zur rauen Natur der Wälder und Täler, die hochkultivierte *Gentlemen* auf ihren Pferden durchstreifen auf der verzweifelten Jagd nach den wenigen Füchsen, die es nach der Verschmutzung und den Pestiziden der modernen Landwirtschaft noch gibt. Kultur steht in der angelsächsischen Welt direkt – und nicht bloß dialektisch – im Gegensatz zur Natur.

Gärten zu kultivieren wird in der englischen Geschichte mit der Gefangenennahme und der Beherrschung »Eingeborener« verbunden – die Geschichte des kolonialen Weltreiches hat Einfluss darauf genommen, wie die »Anderen« behandelt werden. Die britische Variante der »indirekten Herrschaft« in den

kolonialen Besitztümern ist eine Art »Gartenarbeit« – dabei werden die lokalen Umstände nicht angetastet, ihre Richtung, Geschwindigkeit und die Form künftigen Wachstums aber stark beeinflusst. Im 21. Jahrhundert kehrt sich die soziale Kultivierung der »Anderen« jedoch um: Die »Anderen« – dereinst Untertanen britischer Kolonialherrschaft, die sich aber gegenwärtig in ihrer ökonomischen und politischen Macht sowie im Zuge von Migrationsprozessen rapide entwickeln – kultivieren die britische Welt.¹

Als jedoch das Konzept der Kultur in die englischsprachigen Diskurse gelangte, sah die Welt noch ganz anders aus als in unserer heutigen Zeit, in der eine stetig zunehmende Globalisierung voller Sorge antizipiert wird. In den 1870er Jahren dominierte ein rassistisches Geschichtsbild, in dem dezidiert zwischen »eigenen« und »anderen Rassen« unterschieden wurde. Die Idee der Kultur war ein deutscher Import² – allerdings einer, der in den englischen Kontext gut hineinpasste. Die Vorstellung, *Mitglied* einer Gesellschaft zu sein, sollte für den letztgenannten zentral werden (Tylor, 1873 [1871]). Tylor nutzte die Idee der Kultur als eine »zögerliche Alternative«³ für die Idee der Zivilisation. Der Fokus auf Lernen im Bemühen, die Idee der Kultur zu klären, lenkte Tylors Blick dicht an den Fokus der Kulturgeschichte.

-
- 1 Wie Anna Wierzbicka herausgehoben hat: »[...] ist die wahrscheinlichste Ursache der Durchdringung von ›Kultur(en)‹ in das gewöhnliche Englisch die weite Verbreitung des Englischen auf der Welt und die Erfahrung vieler Englischsprechender mit Arten des Lebens und Denkens, die anders als ihre eigenen sind. Vermutlich ist Großbritanniens koloniale Vergangenheit auch hier bedeutsam: Es ist durchaus wahrscheinlich, dass die historische Erfahrung der Engländer_innen mit Menschen zahlreicher verschiedener ›Rassen‹ (wie man sie früher nannte) ein Bewusstsein für die Existenz verschiedener Arten des Lebens und Denkens entstehen ließ, das die Sprecher_innen der meisten anderen europäischen Sprachen so nicht hatten, weshalb man in Großbritannien zugänglicher für die Idee von ›Kulturen‹ gemacht wurde (*wobei es nach wie vor eine Tendenz dahin gab, die eigenen Wertvorstellungen als Norm anzusehen*)« (Wierzbicka, 2005, S. 590, Hervorh. d.A.).
 - 2 Gustav Klemms (1802–1867) Arbeiten – *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit* (1843), *Allgemeine Culturwissenschaft* (1854) (man beachte den Gebrauch des Buchstabens C statt des K) – dienten als Modell für Tylors Einführung von Kultur in die englischsprachigen Diskurse (Jahoda, 2012, S. 14).
 - 3 Kroeber (1949, S. 183). Aussagen über die Bedeutung von Kultur wurden erst allmählich in die britischen Diskurse aufgenommen – Tylor war in seiner Zeit der einzige Urheber einer Definition; weitere Anläufe zu einer Begriffsprägung sollten erst 32 Jahre später erfolgen. Nach 1919 ist ein Wildwuchs an Versuchen, Kultur zu definieren, in den englischsprachigen Diskursen zu beobachten (Voegelin & Pierce, 1953, S. 237).

Die Gefahren einer Verdinglichung von Kultur und die Aufgabe der Kulturpsychologie

Alfred Kroeber und Clyde Kluckhohn erfüllten in den frühen 1950er Jahren eine gewaltige Aufgabe: eine komparative Analyse verschiedener Definitionen von Kultur (Kroeber & Kluckhohn, 1952). Das Resultat – ein Klassifikationssystem 164 verschiedener Definitionen – bleibt bis heute eine reichhaltige Sammlung der zahlreichen Bedeutungsnuancen, die das Wort im Englischen mit sich führt – sowohl was seinen Gebrauch im Alltag als auch in den Sozialwissenschaften betrifft.

Kultur ist keine Entität – kein »Ding«, das jemand »hat« oder »bekommt« (durch Assimilation oder Sozialisation), sondern ein aktiver Prozess der intra- und interpsychischen Zeichenvermitteltheit menschlichen Lebens. Die zentrale Aufgabe der Kulturpsychologie ist es, Kultur in den Lebensaktivitäten handlungsfähiger Personen zu lokalisieren. Diese Personen sind Bedeutungsproduzent_innen – und die Bedeutungen, die sie produzieren, rahmen ihre Beziehungen zur Umwelt. Wie Gananath Obeyesekere herausgestellt hat,

»[...] müssen sich Tiere aufgrund ihrer psychobiologischen Begrenzungen mit dem Moment des Erlebnisses zufriedengeben; sie können Erlebnissen keine Bedeutung verleihen. Im Unterschied dazu können Menschen nicht einfach mit dem Umstand zufriedengestellt werden, dass sie eine schlechte Erfahrung gemacht haben – sie müssen dieses Erlebnis reflektieren und ihm Bedeutung verleihen. Dies hat zur Folge, dass Begriffe wie Unfall, Koinzidenz und Zufall im Kulturvergleich nicht gängig sind, da sie Erlebnissen keine Bedeutung verleihen können. Es ist nicht besonders bedeutsam zu sagen, dass die Kollision, die ich mit meinem Auto hatte, ein Unfall oder ein Zufallsereignis ist; in dem Augenblick, in dem ich sage, dass das Ereignis auf Hexerei, Karma oder Astrologie zurückzuführen ist, habe ich dem persönlichen Erlebnis kulturelle Bedeutung verliehen« (Obeyesekere, 1981, S. 114).

Es gibt keine Kultur ohne jemanden, der sie produziert. Kultur – in Form von Prozessen der Zeichenproduktion und des Zeichengebrauchs – ist ein Teil des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses. Dadurch, dass dieser Begriff so verwendet wird, als sei Kultur ein unabhängiger Akteur, entsteht eine neue Art von Rassismus, die mit einem WIR – SIE Gegensatz operiert.⁴ Wenn wir über die

⁴ So argumentiert Unni Wikan (2002). Ein Akt X, der von einer Person A ausgeführt wurde, kann von Person B so betrachtet werden, als gehöre er zu »A's Kultur«. Damit erfolgt eine tautologische Erklärung, die den Akt X so wegerklärt, dass behauptet wird, der von A voll-

»Beziehungen zwischen Kulturen« (oder den Vergleich von Kulturen) sprechen, sprechen wir über Personen, da »sich Kulturen nicht begegnen können, denn >Kultur< hat keine *agency*. >Kultur< ist nur ein Wort, ein Konzept, und Konzepte begegnen sich nicht. So zu reden, als könnten Kulturen dieses oder jenes – sich begegnen, kollidieren, zusammenprallen – wirft mithin die Frage auf, was Personen antreibt. *Es sind Personen, nicht Kulturen, die die Macht zu handeln haben.* Und es sind Personen, nicht Kulturen, die das Leben zum Besseren oder Schlechteren wenden können« (Wikan, 2002, S. 10; Hervorh. d. A.).

Aus dem Englischen von Christina Hofmann und Carlos Kölbl

Literatur

- Benedict, R. (1963). *Urformen der Kultur*. Hamburg: Rowohlt [Orig. 1934].
- Dorazio-Migliore, M., Migliore, S. & Anderson, J. (2005). Crafting a praxis-oriented culture concept in the health disciplines: Conundrums and possibilities. *Health*, 9(3), 339–360.
- Jahoda, G. (2012). Culture and psychology: Words and ideas in history. In J. Valsiner (Hrsg.), *The Oxford handbook of culture and psychology* (S. 25–42). Oxford: Oxford University Press.
- Kroeber, A.L. (1949). The concept of culture in science. *Journal of General Education*, 3(3), 182–196.
- Kroeber, A.L. & Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Klemm, G. (1843). *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit*. Leipzig: Teubner.
- Klemm, G. (1854). *Allgemeine Culturwissenschaft*. Leipzig: Romberg.
- Obeyesekere, G. (1981). *Medusa's hair*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tylor, E.B. (1873). *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*. Leipzig: Winter [Orig. 1871].
- Voegelin, C.F. & Pierce, J.E. (1953). Review of Kroeber's The Nature of Culture. *International Journal of American Linguistics*, 19(3), 237–242.
- Vogt, E.A. (1996). Civilisation and Kultur: Keywords in the history of French and German citizenship. *Cultural Geographies*, 3, 125–140.
- Wierzbicka, A. (2005). In defense of »culture«. *Theory & Psychology*, 15(4), 575–597.
- Wikan, U. (2002). *Generous betrayal*. Chicago: University of Chicago Press.

führte Akt X werde durch »A's Kultur« verursacht, wohingegen B's Augenmerkt auf X nicht durch »B's Kultur« erklärt wird. B mag die Forderung erheben, X zu ändern, aber A kann B nicht dazu bringen, das Augenmerk von X abzuwenden – die Forderung der Person, die die soziale Macht innehaltet, dominiert.

Kunst

Sebastian Salzmann

Annäherung: Kunst und Kunstwerk

Als kulturelle Objektivation, als Ergebnis künstlerischen Handelns und als Ursprung ästhetischer Erfahrung stellt das Kunstwerk, beziehungsweise das Phänomen der Kunst im Allgemeinen, die Kulturpsychologie vor besondere Herausforderungen – und das nicht nur aufgrund des bereits prognostizierten »Endes der Kunst« (s. dazu Ullrich, 2001), beziehungsweise dem Ende ihrer Selbstverständlichkeit (Adorno, 2003a [1970]).

Die ästhetische Erfahrung, aber auch der eindeutige Sinn des Werkes entzieht sich der begrifflichen Fixierung, der abschließenden Interpretation und der festen Bestimmung. Das Kunstwerk stellt für eine Kulturpsychologie, der es um die Fülle menschlichen Denkens, Handelns und Fühlens (s. dazu Boesch & Straub, 2007) geht, dahingehend eine Besonderheit dar, insofern es sich durch das grundsätzliche »Potenzial einer unabsließbaren generativen Sinn-Darstellung« (Boehm, 1981, S. 22) auszeichnet.

Gleichsam impliziert die bloße Tatsache, dass ein Kunstwerk innerhalb einer Kultur entsteht und rezipiert wird, die Frage nach ästhetischer Autonomie und ästhetischer Differenz (Menke, 1991); denn obgleich ästhetische Objekte – Kunstwerke – als Ergebnis menschlichen Handelns betrachtet werden können, sind sie doch mehr als »Projektionen des Unbewußten« (Adorno, 2003a [1970], S. 19; vgl. Freud, 2000 [1907]) der Künstler_innen. In ihnen können wir, Panofskys (1975) kunsthistorischem Ansatz folgend, Gehalte einer Epoche, einer Kultur oder einer spezifischen Lebenswelt erfassen, die im gestaltenden Subjekt bereits ihre Spuren hinterlassen hat.

Zumal als kulturelle Objektivation steht das Werk jedoch losgelöst von der Biografie der Künstlerin oder des Künstlers. Als Gegenstand der Reflexion (s. dazu z. B. Benjamin, 1991b [1920]) – aber auch der Zerstreuung (Benjamin, 1991a [1939]; s. dazu auch Habermas, 1972, S. 180) – löst sich das Werk von seinen Schöpfer_innen und übergibt sich der Kunstkritik, aber auch der Öffentlichkeit.

Die Herausbildung ebendieser war die Entstehungsbedingung moderner Kunst (im europäischen Kulturraum), auf die im Folgenden fast ausschließlich Bezug genommen wird (vgl. Hauser, 1990 [1953], S. 677, 753). Parallel dazu kann die Herausbildung der »Institution Kunst« beobachtet werden, deren Vorstellung von Kunst, ihrer Produktion und Distribution die Entstehung der Avantgarde begleitet; die Selbstkritik der Kunst und die Forderung ihrer Rückführung in die alltägliche Lebenspraxis verweisen auf die Verwobenheit von historischer Erfahrung und künstlerischem Ausdruck (Bürger, 1974). Der notwendige Verweis auf die Historizität des Kunstwerkes enthüllt dieses als Antwort auf und Forderung an eine Gegenwart, die sich in Form und Inhalt des Werkes »niederschlägt« (Szondi, 2011 [1956]). Die Vorstellung von im Kunstwerk verschlossenen und der ästhetischen Erfahrung zugänglichen »bewußtlose[n] Schemata der Veränderung« (Adorno, 2003a [1970], S. 264), aber auch die rezeptionsästhetischen Überlegungen zur »entdeckenden Funktion« (Jauß, 1991, S. 40) der Kunst, unterstreichen ihre sozial- und kulturwissenschaftliche Bedeutung (vgl. Sondergger, 2004).

Das »wirklichkeitswunde« Werk

Die ästhetische Erfahrung, so Max Imdahl (1996a [1972], S. 298–300), ermögliche eine Auseinandersetzung mit der eigenen Identität: Erhabenheitserlebnisse, wie sie etwa in der amerikanischen Malerei nach dem Zweiten Weltkrieg angestrebt wurden, führten bei den Betrachtenden zu einer »konkrete[n] Situation des Überwältigtseins [...], in welcher der Besucher zum Bewußtsein seiner selbst und seiner Freiheit gelangt« (ebd., S. 300). Das Bewusstsein der eigenen Freiheit verknüpft sich in Imdahls Ausführung mit der Vorstellung eines unendlichen Potenzials; die »Situation des Überwältigtseins« führt zur Entwicklung eines Vermögens, dieser entgegenzutreten (vgl. dazu auch Kants Analytik des Erhabenen (2009 [1790], B 105)). Auf diese Weise gestalten die Kunstwerke das individuelle Verhältnis zur jeweiligen Lebenswelt, in der sie rezipiert werden – auf die sie jedoch auch transformierend einwirken.

In seiner Bremer Preisrede bezeichnet Paul Celan (2014 [1958], S. 25) seine eigene Dichtung als »wirklichkeitswund und Wirklichkeit suchend«; seine Kunst tritt vor einen historischen Horizont, innerhalb dessen sie zur Erkenntnis der Wirklichkeit schreitet; der sie also gleichsam bedingt. Das Kunstwerk (bzw. künstlerisches Handeln) als Zugang zur Wirklichkeit, als Erkenntnismittel, zu verstehen, wird bereits von Aristoteles in seiner *Poetik* thematisiert: So dient

die μίμησις, die Nachahmung, der Erkenntnis der auf diesem Wege betrachteten Dinge (2008, 1448b). Sofern auch moderne Kunst »Zuflucht des mimetischen Verhaltens« (Adorno, 2003a [1970], S. 86) ist, ist sie von einer Rationalität gekennzeichnet, die sie zugleich verneint (ebd., S. 87). Die Erkenntnis des Besonderen erfolgt nicht durch die Subsumierung des Gegenstandes unter Begriffe und Kategorien, sondern indem »man das Besondere als solches darstellt« (Croce, 1984 [1893], S. 22; Hervorh. i. O.). Darstellung und Ausdruck verweisen demnach auf die verschiedenen Funktionen künstlerischer Tätigkeit (siehe dazu auch Fiedler, 1991 [1887], S. 218–219), die keineswegs mit einem instrumentellen Zugriff verwechselt werden wollen. »[N]ur die Übertreibung macht anschaulich«, heißt es in Thomas Bernhards *Auslöschung* (1988, S. 128); lediglich die künstlerische Darstellung – in diesem Fall ist es die »Übertreibungskunst« (ebd.) – vermag eine Vorstellung der Wirklichkeit zu evozieren, wie sie *subjektiv* erlebt, mithin als soziale und kulturelle Wirklichkeit hervorgebracht wird (vgl. Merleau-Ponty, 2003 [1952], S. 135). Mitunter mag der künstlerische Ausdruck die einzige adäquate Möglichkeit sein, historische Erfahrungen für spätere Generationen verfügbar zu machen – insbesondere wenn diese sich der rein sprachlichen Mitteilung entziehen (vgl. Warburg, 2010 [1929], S. 638).

In den Kunstwerken kristallisiert sich folglich auch das Verhältnis ebendieser zur Gesellschaft (Adorno, 2003b [1967], S. 371); ebenso, wie sie nun als Dokumente gelesen werden können, können sie als Versuch verstanden werden, etwas darzustellen, das sich der Darstellung verweigert (siehe dazu auch Straub, 2006). Sicherlich betreffen derartige Feststellungen nicht ausschließlich die Malerei; nicht zuletzt Celans Dichtung zeugt von der Sprachlosigkeit, dem Versagen der Sprache vor der Realität – *Tübingen, Jänner* bringt das Ringen mit der Welt zum Ausdruck.

Das Kunstwerk – eine kulturpsychologische Skizze

Eine spezifisch kulturpsychologische Perspektive auf Kunst im Allgemeinen und das einzelne Werk im Besonderen kann von der Frage ausgehen, was die Anziehungskraft eines Phänomens ausmacht, das sich der Festlegung entzieht, das mir »offen und unerschöpflich« (Merleau-Ponty, 2004 [1964], S. 116) begegnet. Die nicht substituierbare ästhetische Erfahrung (Boehm, 1981) verweist auf ein unendliches Potenzial möglichen Handelns und Verhaltens, das bisher nicht systematisch beleuchtet worden ist. Für den Kulturpsychologen Ernst E. Boesch war die Kunst (neben der Magie) gerade deswegen ein Prüfstein seines eigenen Ansatzes (Boesch, 1983, S. 8; siehe dazu Salzmann, 2018).

Dahingehend muss es ein ausdrückliches Anliegen der Kulturpsychologie sein, das Kunstwerk in seiner spezifischen Eigenlogik ernst zu nehmen und dessen Bedeutung für die individuelle Enkulturation zu berücksichtigen (Billmann-Mahecha, 1996). Insofern wir in dieser das »prozeßhafte Zusammenwirken von Kulturrezeption und Kulturproduktion« (ebd., S. 217) beobachten können, interessiert uns auch die ästhetische Erfahrung, mit der gänzlich neue »Erfahrungsräume« (ebd., S. 225) abgesteckt werden – die sodann neue Anreize zur Gestaltung und Erfassung der eigenen Lebenswelt mit sich bringen (ebd.; vgl. Boesch, 2000, S. 12; 2005, S. 134–138; vgl. Valsiner, 2014, S. 191). Die Art und Weise, in der Kunstwerke mit Sinn und Bedeutung aufgeladen und interpretiert werden, folgt dabei ebenso den Möglichkeiten des Materials, wie sie auf den historischen und soziokulturellen Hintergrund der Rezipient_innen verweist (Straub, 1999, S. 236; vgl. dazu auch die Ausführungen von Jauß [1991, S. 120] zur Antikunst).

Dabei ist es gerade die Besonderheit des Kunstwerkes, nicht deckungsgleich mit einer Interpretation zu sein, deren Unabgeschlossenheit und Offenheit für gegensätzliche Deutungen in der Struktur des Werkes selbst angelegt ist; dessen »Sinn unser Nachdenken betrifft und auch unser Nachdenken über uns selbst« (Imdahl, 1996b [1979], S. 340), das Emotionen, aber auch Verhaltensformen nahelegt (Henrich, 1966, S. 12). Im kulturellen »Handlungsfeld« (Boesch, 1980, S. 17) tritt uns das Kunstwerk als »Probe auf die Wirklichkeit« (Boehm, 1986, S. 292) entgegen. Zugleich sehen wir in ihm den Versuch, die »Gegenwelt« (Boesch, 1983, S. 249) zu beschwören, die unvollkommene Welt (zunächst stellvertretend) im Kunstwerk »fort- und umzubilden« (Waldenfels, 1990, S. 207). Das Vorgehen der Subjekte entzieht sich jedoch der funktionalistischen Deutung, die lediglich einen Teil des ästhetischen Phänomens zu erfassen vermag. »Die Symbolik des Kunstwerkes ist polyvalent« (Boesch, 2005, S. 86); sie verweist auf neue Handlungspotenziale, die im Zuge der unabsließbaren Bedeutungsgenerierung bisher unbekannte Horizonte entstehen lassen. Auf diese Weise bezeugen sie die prinzipielle Freiheit menschlichen Handelns.

Literatur

- Adorno, Th. W. (2003a). Ästhetische Theorie. In ders., *Gesammelte Schriften* (Band 7). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1970].
- Adorno, Th. W. (2003b). Thesen zur Kunstsoziologie. In ders., *Gesammelte Schriften* (Band 10.1) (S. 367–374). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1967].
- Aristoteles (2008). *Poetik* (übers. und hrsg. v. Manfred Fuhrmann). Stuttgart: Reclam [um 335 v.Chr. entstanden].

- Benjamin, W. (1991a). Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In ders., *Gesammelte Schriften* (Band I.2) (S. 471–508). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1939].
- Benjamin, W. (1991b). Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. In ders., *Gesammelte Schriften* (Band I.1) (S. 7–122). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1920].
- Bernhard, T. (1988). *Die Auslöschung. Ein Zerfall.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Billmann-Mahecha, E. (1996). Ästhetische Erfahrung und Enkulturation – gestalttheoretische und kulturpsychologische Aspekte. *Psychologie und Geschichte*, 7(3), 217–229.
- Boehm, G. (1981). Kunsterfahrung als Herausforderung der Ästhetik. In W. Oelmüller (Hrsg.), *Kolloquium Kunst und Philosophie* (Band 1. Ästhetische Erfahrung) (S. 13–28). Paderborn: Schöningh.
- Boehm, G. (1986). Der stumme Logos. In A. Métraux & B. Waldenfels (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken* (S. 289–304). München: Fink.
- Boesch, E. E. (1980). *Kultur und Handlung. Einführung in die Kulturpsychologie.* Bern et al.: Huber.
- Boesch, E. E. (1983). *Das Magische und das Schöne. Zur Symbolik von Objekten und Handlungen.* Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Boesch, E. E. (2000). *Das lauernde Chaos. Mythen und Fiktionen im Alltag.* Bern et al.: Huber.
- Boesch, E. E. (2005). *Von Kunst bis Terror. Über den Zwiespalt in der Kultur.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Boesch, E. E. & Straub, J. (2007). Kulturpsychologie – Prinzipien, Orientierungen, Konzeptionen. In G. Trommsdorff & H.-J. Kornadt (Hrsg.), *Theorien und Methoden der kulturvergleichenden Psychologie.* (Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C, Serie VII, Band 1) (S. 25–96). Göttingen et al.: Hogrefe.
- Bürger, P. (1974). *Theorie der Avantgarde.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Celan, P. (2014). Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen. In ders., *Historisch-kritische Ausgabe.* (Band XVI.) (S. 23–25). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1958].
- Croce, B. (1984). *Die Geschichte auf den allgemeinen Begriff der Kunst gebracht.* Hamburg: Meiner [Orig. 1893].
- Fiedler, K. (1991). Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit. In ders., *Schriften zur Kunst* (Band 1) (S. 111–220). München: Fink [Orig. 1887].
- Freud, S. (2000). Der Dichter und das Phantasieren. In ders., *Studienausgabe* (Band X. Bildende Kunst und Literatur) (S. 169–179). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1907].
- Habermas, J. (1972). Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. In S. Unseld (Hrsg.), *Zur Aktualität Walter Benjamins* (S. 173–223). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hauser, A. (1990). *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur.* München: Beck [Orig. 1953].
- Henrich, D. (1966). Kunst und Kunsthphilosophie der Gegenwart. In W. Iser (Hrsg.), *Immanente Ästhetik – Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne* (Poetik und Hermeneutik II) (S. 11–32). München: Fink.
- Imdahl, M. (1996a). Kunstgeschichtliche Bemerkungen zur ästhetischen Erfahrung. In ders., *Gesammelte Schriften* (Band 3. Reflexion – Theorie – Methode) (S. 282–302). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1972].
- Imdahl, M. (1996b). Moderne Kunst und visuelle Erfahrung. In ders., *Gesammelte Schriften* (Band 1. Zur Kunst der Moderne) (S. 328–340). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1979].
- Jauß, H. R. (1991). *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Kant, I. (2009). *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner [Orig. 1790].
- Menke, C. (1991). *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, M. (2003). Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens. In ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays* (S. 111–175). Hamburg: Meiner [Orig. 1952].
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink [Orig. 1964].
- Panofsky, E. (1975). Ikonologie und Ikonographie. Eine Einführung in die Kunst der Renaissance. In ders., *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst* (S. 36–67). Köln: Dumont.
- Salzmann, S. (2018). Zur Rolle der Kunst in und für Ernst Boeschs Psychologie. In J. Straub, P. Chakkarath & S. Salzmann (Hrsg.), *Psychologie der Polyvalenz. Ernst Boeschs Kulturpsychologie in der Diskussion*. Bochum: Westdeutscher Verlag (im Druck).
- Sonderegger, R. (2004). Die Kunst als Sphäre der Kultur und die kulturwissenschaftliche Transformation der Ästhetik. In F. Jaeger & J. Rüsen (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften* (Band 3. Themen und Tendenzen) (S. 50–64). Stuttgart et al.: Metzler.
- Straub, J. (1999). *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin et al.: deGruyter.
- Straub, J. (2006). Darstellen, Sehen. Annotationen zum Verschwinden des Bildes als »Abbild«. In F. Schwarzbauer & R. Köhnen (Hrsg.), *Romain Finke – Arbeiten 1986–2006*. Ravensburg: Städtische Galerie.
- Szondi, P. (2011). Theorie des modernen Dramas (1880–1950). In ders., *Schriften* (Band I) (S. 9–148). Berlin: Suhrkamp [Orig. 1956].
- Ullrich, W. (2001). Kunst, Künste, System der Künste. In K. Back, M. Fontius, F. Wolfzettel & B. Steinwachs (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe* (Band 3) (S. 556–616). Stuttgart et al.: Metzler.
- Valsiner, J. (2014). *An invitation to cultural psychology*. Los Angeles et al.: Sage.
- Waldenfels, B. (1990). Das Rätsel der Sichtbarkeit. Kunsthaphänomenologische Betrachtungen im Hinblick auf den Status moderner Malerei. In ders., *Der Stachel des Fremden* (S. 204–224). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Warburg, A. (2010). Mnemosyne Einleitung. In ders., *Werke in einem Band* (S. 629–639). Berlin: Suhrkamp [Orig. 1929].

Lernen

Doris Weidemann

Für die Konturierung der Kulturpsychologie sind die Auseinandersetzung mit dem Handlungsbegriff sowie die Bestimmung von Kultur als »Handlungsfeld« von zentraler Bedeutung (Boesch, 1991; Straub, 1999). Zugleich steht außer Frage, dass die Ziele, Regeln, Normen und Geschichten, die dieses Handlungsfeld bereithält, von Menschen zunächst einmal *gelernt* werden müssen. Lernen stellt damit eine fundamentale »Schnittstelle« zwischen kollektiv verfassten, sinn- und bedeutungsstrukturierten Umwelten und dem Individuum dar, für die sich jede Wissenschaft interessieren muss, die die wechselseitige Konstitution von »Kultur« und »Psyche« zu verstehen sucht. Greift man auf die – gewiss allzu einfache – Metapher des »Außen« und »Innen« zurück, dann ist Lernen der Prozess, durch den die äußerlich verfasste »Kultur« in innere Repräsentationen verwandelt wird, der Menschen mit dem Wissen und jenen Fertigkeiten ausstattet, die ein Funktionieren in der Gesellschaft ermöglichen und Individuen als Mitglieder einer kulturellen Gemeinschaft ausweisen. Fragen danach, wie Prozesse der »Enkulturation« oder »Aneignung von Kultur« im Kindes- und Jugendalter zu konzeptualisieren seien, sind dabei in der kulturpsychologischen Forschung fest verankert und unvermindert aktuell (z. B. Zittoun & Gillespie, 2015). Fest steht, dass es sich hierbei nicht um passive Akte der Internalisierung externer Wissensbestände handelt, sondern um höchst aktive Prozesse der Sinnkonstruktion und subjektiven Theoriebildung (eine kurze Zusammenfassung der zurückliegenden Debatten geben Zittoun und Gillespie, ebd.). Für die Kulturpsychologie stellt das kindliche Hineinwachsen in die Kultur(en) jedoch nicht den einzigen Forschungsgegenstand dar, der die Erkundung des Zusammenhangs von Kultur und Lernen erlaubt. Angesichts steigender globaler Vernetztheit haben Fragen danach, wie sich Menschen auf die Herausforderungen kultureller Differenz und interkulturellen Kontakts lebenslang lernend einstellen, an Gewicht gewonnen. So lassen sich insgesamt folgende Themenbereiche zum Gegenstandsbereich der Kulturpsychologie zählen (auch wenn sie selbst sich dort nicht immer verorten): (a) Kulturerwerb des Kindes, (b) (Zweit-)Kulturerwerb infolge von

Migration und/oder Kulturkontakt, (c) interkulturelles Lernen in Instruktionssettings und (d) kulturvergleichende Lernstilforschung. Sie seien nachfolgend kurz skizziert:

Zentrale Themenbereiche einer Kulturpsychologie des Lernens

Kulturerwerb des Kindes: Während Entwicklung und Lernen im Kindesalter den klassischen Gegenstand der Entwicklungspsychologie darstellen, sind Überschneidungen mit kulturpsychologischen Anliegen unverkennbar. In der Tat gewannen frühe Vertreter eines kulturpsychologischen Ansatzes (z. B. Lev S. Vygotskij, Jerome S. Bruner) ihre Einsichten in die Bedeutung kollektiver Sinnsysteme gerade durch ihre Beschäftigung mit kindlichen Lern- und Entwicklungsprozessen. Aus kulturpsychologischer Sicht sind Fragen nach *allgemeingültigen* Beschreibungen von Lernschritten (z. B. hinsichtlich der Begriffsbildung, Kölbl, 2004) ebenso relevant wie Fragen nach dem Erwerb *kulturspezifischer* Denk- und Handlungsmuster (stellvertretend z. B. Fung, 2006; Yamaguchi & Ariizumi, 2006). Arbeiten, die sich in kulturvergleichender Weise mit dem Erwerb von Werte-, Normen- und Regelsystemen bestimmter (insbesondere außeramerikanischer) Gesellschaften beschäftigen, leisten nicht nur einen Beitrag zum Verständnis ausgewählter Kulturen, sondern prüfen auch Universalitätsansprüche »westlicher« Theorien (z. B. Theorien der Moralentwicklung, Fung, 2006). Indem sie emische Konzepte (weiter-)entwickeln (z. B. *amae*, Yamaguchi & Ariizumi, 2006), sind diese Arbeiten Bestandteil des weitergefassten Programms zur Formulierung indigener Psychologien. Die Nähe zu Zielen und Thematiken kulturanthropologischer Forschung ist gleichfalls unverkennbar (vgl. z. B. Shweder, 1991).

(Zweit-)Kulturerwerb infolge von Migration und Kulturkontakt: Unter den Stichworten »kulturelle Anpassung«, »Akkulturation« oder »interkulturelles Lernen« gilt Forschung in diesem Bereich insbesondere Fragen danach, wie sich Menschen nach einem Umzug ins Ausland an neue kulturelle Umgebungen anpassen, was sie im Kulturkontakt lernen und welche Strategien sie hierbei anwenden (z. B. Weidemann, 2004). Die – überwiegend im Bereich der Soziopsychologie und des Internationalen Managements angesiedelte – Forschung ist typischerweise auf die praktischen Herausforderungen ausgerichtet, die der Umgang mit kultureller Differenz bereithält, denn anders als bei der Primärenakkulturation ist beim interkulturellen Lernen von Erwachsenen mit eigenen Formen

des Widerstands zu rechnen: Die neue Kultur fordert Gewusstes, Verinnerlichtes, für selbstverständlich Gehaltenes heraus und wird häufig als verunsichernd erlebt.

In jüngerer Zeit ist zu beobachten, dass sich die »interkulturelle« psychologische Forschung einem non-essentialistischen Kulturbegriff öffnet und die multikulturelle Verfasstheit von Identitäten und Lebenswelten stärker berücksichtigt (siehe z. B. die einschlägigen Veröffentlichungen im *International Journal of Intercultural Relations*). Die Annahme, im »Kulturkontakt« trafen jeweils monokulturell sozialisierte Akteure aufeinander, wird zunehmend infrage gestellt; zugleich werden Anstrengungen sichtbar, Forschung zu verschiedenen Zielgruppen (z. B. Auslandsentsandte, internationale Studierende, Migrant_innen) theoretisch zu integrieren (Gonzalez-Loureiro et al., 2015). »Kulturelle Anpassung« wird dabei vermehrt als interaktionales Geschehen betrachtet, das nicht nur die mobile Person betrifft, sondern auch jene, mit denen sie in Kontakt tritt. Mit Begriffen wie dem der »Coculturation« wird dem Umstand Rechnung getragen, dass Menschen stets in einem komplexen Gefüge von (einander bisweilen auch widerstreitenden) Kulturen leben, denen Neuankömmlinge eine weitere Perspektive und Praxis hinzufügen, die Neujustierungen auf allen Seiten nach sich ziehen (Curtin, 2013, S. 280). Generell nähern sich interkulturelle (sozial-)psychologische Arbeiten damit einem kulturpsychologischen Standpunkt an.

Interkulturelles Lernen in Instruktionssettings: Während interkulturelles Lernen im Ausland spontan (wenngleich nicht automatisch) stattfindet, wird interkulturelles Lernen in Trainings oder Seminaren (in Schule, Hochschule, Organisationen oder Unternehmen) methodisch angeleitet und ist auf ausgewählte Inhalte ausgerichtet. Ziel ist es, Menschen auf eine interkulturelle Praxis (insbesondere auf Auslandsaufenthalte) vorzubereiten und, ganz generell, Einstellungen und soziale Fertigkeiten auszubilden, die für das produktive gesellschaftliche Miteinander in globalisierten Lebenszusammenhängen und multikulturellen Gesellschaften erforderlich sind. Der Instruktionsprozess ist auf das Lernziel »interkulturelle Kompetenz« gerichtet, welche üblicherweise als mehrdimensionales Konstrukt mit Teilkompetenzen auf kognitiver, emotionaler und Handlungsebene gedacht wird (z. B. Straub, 2007). Entsprechend ist der Lernprozess auf allen diesen drei Ebenen anzuregen, zu steuern und voranzutreiben (z. B. Thomas, 2016). Die Vermittlung interkultureller Kompetenz ist – zum Teil kritisch – in den letzten Jahren auch im Bereich der Kulturpsychologie diskutiert worden (z. B. Straub, 2011; Weidemann, 2014; Weidemann et al., 2010). Entsprechend den unterschiedlichen Instruktionssettings existieren dabei inhaltliche, theoretische und

methodische Anknüpfungspunkte zur interkulturellen Fremdsprachendidaktik, Pädagogik und Erwachsenenbildung.

Kulturvergleichende Lernstilforschung: Schließlich sind auch Fragen nach kulturell unterschiedlichen Lernstilen für die Kulturpsychologie von Interesse (z.B. Kember & Watkins, 2010). Kulturvergleichende Forschung ermöglicht hier ein tieferes Verständnis bestimmter Lernkulturen sowie die kritische Revision von Theorien, die überwiegend durch Untersuchungen »westlicher« Proband_innen gewonnen wurden (ebd.).

Konstituenten eines spezifisch kulturpsychologischen Blicks auf Lernen

Die Zusammenschau der vier aufgeführten Themenfelder verweist auf die große Bandbreite kulturpsychologisch interessanter Fragestellungen in Bezug auf menschliches Lernen. Sie dient der Akzentuierung und Systematisierung von Forschungsperspektiven, zielt dabei jedoch keineswegs auf Vollständigkeit und erhebt auch nicht den Anspruch, völlig trennscharfe Unterscheidungen zu treffen. Im Gegenteil: Ganz offensichtlich weisen die unterschiedenen Felder zahlreiche Schnittstellen auf, die forschend produktiv bearbeitet werden können. Die Unterscheidung ist allerdings hilfreich, wenn es darum geht, eine Übersicht über jeweils prominente (Lern-)Theorien zu gewinnen, denn jenseits der psychologischen Minimalbestimmung von Lernen als Prozess, »der zu relativen stabilen Veränderungen im Verhalten oder im Verhaltenspotential führt und auf Erfahrung aufbaut« (Zimbardo, 1988, S. 227), werden zur Untersuchung der verschiedenen Forschungsgegenstände jeweils unterschiedliche psychologische Lerntheorien herangezogen beziehungsweise entwickelt. An dieser Stelle kann aus Platzgründen auf diese Theorien nicht eingegangen werden. Stattdessen sei kurz skizziert, welche spezifischen Merkmale ein kulturpsychologischer Blick – über alle Themenfelder hinweg – auf Lernen und Lernende auszeichnet:

Kulturpsychologische Forschung vertritt, erstens, ein *Menschenbild*, das Lernende als Menschen begreift, die sich beständig mit den Anforderungen und Möglichkeiten einer sinn- und bedeutungsstrukturierten Wirklichkeit aktiv und passiv auseinandersetzen (müssen) und sich dabei selbst verändern. Dabei nimmt sie Menschen stets in Gänze in den Blick: als fühlende, planende, interpretierende, handelnde Wesen, die sich über ihre psychische Verfasstheit und die Verschränkung ihrer Subjektivität mit kollektiven Sinnssystemen in jeweils variierendem Ausmaß im Klaren sind. Aus dem Menschenbild resultiert, zweitens, eine spezifi-

sche *Forschungshaltung*: Sie legt den Fokus auf die individuelle Konstruktion von Sinn- und Bedeutung und fragt nach der subjektiven Verfasstheit von Akteuren in bestimmten kulturellen Umwelten. Sie ist deshalb besonders anschlussfähig für konstruktivistische, humanistische und subjektwissenschaftliche Ansätze der Psychologie. Das kulturpsychologische Interesse am Lernen richtet sich, drittens, auf bestimmte *Forschungsgegenstände*. Es gilt Prozessen der Aneignung von Kultur(en) (im Sinne von Enkulturation, Akkulturation, Kulturlernen und interkulturellem Lernen), den Moderatoren und (Teil-)Ergebnissen dieser Prozesse sowie den mit ihnen verbundenen Herausforderungen, Widerständen oder Freuden. Kulturpsychologische Forschung kann, viertens, auf einen ausgearbeiteten *Handlungsbegriff* zurückgreifen, der eine Konzeptualisierung von Lernen als Handeln ermöglicht, ohne auf intentionale Formen des Handelns beschränkt zu sein (Straub, 2010). Kulturpsychologie bietet, fünftens, eine ausgearbeitete *Methodologie* interpretativer Forschung, die mit Gewinn auflernbezogene Fragestellungen angewendet werden kann. Sie ist, sechstens, durch eine große *interdisziplinäre Offenheit* gekennzeichnet, die Schnittstellen zur Kulturanthropologie, Pädagogik, Soziologie, Geschichtswissenschaft, Sprachwissenschaft, Philosophie, Psychiatrie und anderen Disziplinen explizit anerkennt und produktiv nutzt. Sie ist, siebtens und letztens, einer *kritischen Perspektive* verpflichtet, die zum Beispiel Lernziele, Lerntheorien oder Selbstentwürfe von Lernenden im Lichte übergeordneter Diskurse kritisch beleuchtet und etwa auf ihre Einbettung in bestehende Machtverhältnisse hin überprüft.

Literatur

- Boesch, E.E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin et al.: Springer.
- Curtin, M.L. (2013). Coclution. Toward a critical theoretical framework of cultural adjustment. In T.K. Nakayama & R.T. Halualani (Hrsg.), *The handbook of critical intercultural communication* (S. 270–285). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Fung, H. (2006). Affect and early moral socialization. Some insights and contributions from indigenous psychological studies in Taiwan. In U. Kim, K.-S. Yang & K.-K. Hwang (Hrsg.), *Indigenous and cultural psychology. Understanding people in context* (S. 175–196). New York et al.: Springer.
- Gonzalez-Loureiro, M., Kiessling, T. & Dabic, M. (2015). Acculturation and overseas assignments. A review and research agenda. *International Journal of Intercultural Relations*, 49, 239–250.
- Kember, D. & Watkins, D. (2010). Approaches to learning and teaching by the Chinese. In M. Harris Bond (Hrsg.), *The Oxford handbook of Chinese psychology* (S. 169–185). Oxford: Oxford University Press.

- Kölbl, C. (2004). *Geschichtsbewußtsein im Jugendalter. Grundzüge einer Entwicklungspsychologie historischer Sinnbildung*. Bielefeld: transcript.
- Schweder, R.A. (1991). *Thinking through cultures. Expeditions in cultural psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Straub, J. (1999). *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin et al.: deGruyter.
- Straub, J. (2007). Kompetenz. In ders., A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder* (S. 35–47). Stuttgart et al.: Metzler.
- Straub, J. (2010). Lerntheoretische Grundlagen. In A. Weidemann, J. Straub & S. Nothnagel (Hrsg.), *Wie lehrt man interkulturelle Kompetenz? Theorie, Methoden und Praxis in der Hochschulausbildung* (S. 31–98). Bielefeld: transcript.
- Straub, J. (2011). Was ist und was will »Kulturpsychologie« heute? In W. Dreyer & U. Hößler (Hrsg.), *Perspektiven interkultureller Kompetenz* (S. 21–38). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thomas, A. (2016). *Interkulturelle Psychologie. Verstehen und Handeln in internationalen Kontexten*. Göttingen et al.: Hogrefe.
- Weidemann, A., Straub, J. & Nothnagel, S. (Hrsg.). (2010). *Wie lehrt man interkulturelle Kompetenz? Theorie, Methoden und Praxis in der Hochschulausbildung*. Bielefeld: transcript.
- Weidemann, D. (2004). *Interkulturelles Lernen. Erfahrungen mit dem chinesischen ›Gesicht. Deutsche in Taiwan*. Bielefeld: transcript.
- Weidemann, D. (2014). Hochschulmodule zur Vermittlung »Interkultureller Kompetenz«: Beitrag zur Anerkennung kultureller Differenz oder moderner Ablasshandel in Zeiten der Globalisierung? In K.-J. Bruder, C. Bialluch & B. Lemke (Hrsg.), *Machtwirkung und Glücksversprechen. Gewalt und Rationalität in Sozialisation und Bildungsprozessen* (S. 127–141). Gießen: Psychozocial.
- Yamaguchi, S. & Ariizumi, Y. (2006). Close interpersonal relationships among Japanese. Amae as distinguished from attachment. In U. Kim, K.-S. Yang & K.-K. Hwang (Hrsg.), *Indigenous and cultural psychology. Understanding people in context* (S. 163–174). New York et al.: Springer.
- Zimbardo, P.G. (1988). *Psychologie* (5. Aufl.). Berlin et al.: Springer.
- Zittoun, T. & Gillespie, A. (2015). Internationalization: How culture becomes mind. *Culture & Psychology*, 21(4), 477–491.

Literatur

Norbert Groeben

Begriffsentwicklungen

Um den Stellenwert und die Funktion des Gegenstandes »Literatur« innerhalb einer Kulturpsychologie zu umreißen, bedarf es einer Begriffsexplikation sowohl von »Kultur« als auch »Literatur«. Nachdem sich die Kulturpsychologie als Gegenentwurf zum Mainstream der naturwissenschaftlichen Psychologie (sowie zur kulturvergleichenden Psychologie) ausführlich um eine Selbstexplikation und Rechtfertigung bemühen musste, ist das für den »Kultur«-Begriff einfacher als für den der »Literatur«. Denn »Kultur« kann man als Deutungs- und Bewertungsmuster identifizieren, die in überindividuellen Strukturen und Institutionen genauso wie in individuellen Handlungen und Verhaltensweisen enthalten sind und damit eine Form von praktischem Wissen darstellen (Boesch, 1980). Ein praktisches Wissen, das alle psychischen Tatbestände prägend durchzieht und konstitutiv fundiert, weswegen »Kulturpsychologie« keine (zusätzliche) Teildisziplin der Psychologie ist, sondern eine alle Teildisziplinen umfassende grundlegende (Psychologie-)Konzeption (Straub, 2004).

Der Komplexität und Differenziertheit einer solch umfassenden (Fach-)Konzeption muss auch der »Literatur«-Begriff entsprechen, will man nicht vom Definitorischen her die empirisch möglichen und fruchtbaren kulturpsychologischen Fragestellungen vorab und damit unzulässig einschränken. Interessanterweise hat der »Literatur«-Begriff im interdisziplinären Zusammenspiel von (hermeneutischen) Literatur- und (empirischen) Sozialwissenschaften genau einen solchen Gewinn an Umfang und Komplexität zu verzeichnen. Dabei geht es in Parallelität zur Entwicklung der Kulturpsychologie um die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts (die natürlich ebenfalls vorhandenen Entwicklungen des »Literatur«-Begriffs vom 17. bis 19. Jahrhundert sind hier nicht relevant). Nach Ende des Zweiten Weltkriegs wurde unter »Literatur« prototypisch im Sinne einer bildungsbürgerlichen Kanon-Orientierung vor allem die sogenannte »Höhenkamm«-Literatur verstanden. Diese Fokussierung wurde in den 1960er und 70er Jahren nicht nur

der jüngeren Generation suspekt, weil darunter auch die Literaten der »inneren Emigration« (während der Zeit des Nationalsozialismus) fielen, die sich zudem vom Literarischen her als eher epigonal unkreativ erwiesen. Außerdem konnte einem unvoreingenommenen Blick auf das Literatursystem nicht verborgen bleiben, dass unter quantitativen Aspekten pragmatische und populäre Texte weit mehr rezipiert wurden als die literarischen »Klassiker«. Die Einbeziehung von sogenannter »Trivial«- und »Konsum«-Literatur in den 1970er und 80er Jahren blieb mit der negativen Konnotation dieser Begriffe allerdings zunächst weiter der traditionellen Hochwertung der fiktional-ästhetischen Literatuauffassung verhaftet (Weimar, 2011). Das änderte sich erst (grundlegend), als in den 1990er Jahren der Anspruch der Gesellschaft auf einen empirischen Nachweis des Bildungserfolgs der Institution Schule zu systematischen Lernstandserhebungen führte (mit dem bekanntesten Beispiel PISA: Deutsches PISA-Konsortium, 2001; Klieme et al., 2010). Wegen der einfacheren Testbarkeit standen hier nun Informationstexte (literaturwissenschaftlich: pragmatische [Gebrauchs-]Texte) im Vordergrund (einschließlich sogenannter »diskontinuierlicher Texte« wie Tabellen und Grafiken). Der Anteil primär ästhetischer Texte ist bei PISA so gering (ca. 13%), dass komplementär zu den ersten Nachkriegs-Jahrzehnten nun die Relevanz von literarisch-fiktionalen Texten für einen umfassenden, adäquaten »Literatur«-Begriff angemahnt werden muss. Kulturpsychologische Frageperspektiven können und sollten sich also sowohl auf die Textkategorie Fiktion wie Non-Fiktion beziehen, und zwar deskriptiv ohne bildungsspezifische Wertungseinschränkungen.

Konstruktivität der Textverarbeitung

Diese weite, umfassende Gegenstandsbestimmung wird nicht zuletzt durch das zentrale Charakteristikum der Textverarbeitung gerechtfertigt, das interessanterweise in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowohl von der hermeneutischen Literaturwissenschaft wie der empirischen Psychologie herausgearbeitet worden ist: die kognitive Konstruktivität der Informationsverarbeitung (vgl. Christmann, 2015)! In der Psychologie ist ausgehend von pragmatischen Informationstexten auf unterschiedlichste Weise immer wieder nachgewiesen worden, dass jede Sprach- und Textrezeption nicht nur eine passive Aufnahme, sondern zugleich eine aktive Produktion von Information darstellt, die sich vor allem in der konstruktiven Verbindung mit dem vorhandenen Vorwissen manifestiert (vgl. Christmann & Groeben, 1999; Groeben, 2006; Hörmann, 1976). Zeitlich parallel, allerdings theoretisch unabhängig, ist auch in der Literaturästhetik durch

die Semiotik (vgl. Eco, 1977) und insbesondere die sogenannte Konstanzer Rezeptionsästhetik (Iser, 1972; Jauss, 1977) verdeutlicht worden, dass literarisch-fiktionale Texte unvermeidbar »Leerstellen« enthalten, die vom Leser in der Rezeption auf-/ausgefüllt werden (müssen), sodass die (leserseitige) Textrezeption als (produktive) Vollendung des literarischen Werks anzusehen ist. Die kognitive Konstruktivität der Textverarbeitung kann daher disziplinenübergreifend als zentrale Einsicht der Wissenschaft/en in Bezug auf Fiktion wie Non-Fiktion gelten. Diese im letzten halben Jahrhundert theoretisch wie empirisch elaborierte grundsätzliche Gemeinsamkeit der (Verarbeitung von) fiktionalen und nicht-fiktionalen Texte(n) hat für die auf Literatur bezogene kulturpsychologische Forschung/Analyse entscheidende Konsequenzen: Soweit in (fiktionalen wie nicht-fiktionalen) Texten kulturelle Deutungs- und Bewertungsmuster enthalten sind, werden sie nicht passiv übernommen, sondern mit kognitiver Konstruktivität verarbeitet, das heißt gegebenenfalls modifiziert oder sogar abgelehnt. Es ist dies das Konzept der Ko-Konstruktion, das für alle Angebote der Gesellschaft an ihre Mitglieder bezüglich der gesellschaftlichen Teilhabe gilt (vgl. Groeben, 2004; Youniss, 1994). Und soweit sich diese Teilhabe unter Rückgriff auf Texte vollzieht, verschränken sich Textrezeption und -produktion zur Entwicklung von kultureller Kompetenz des gesellschaftlich handlungsfähigen Subjekts (vgl. Hurrelmann, 2002).

Rezeption und Produktion von Fiktion und Non-Fiktion

Die bisherige kulturpsychologische Forschung zum Gegenstandsbereich »Literatur« lässt sich daher unter systematisierender Zielsetzung in das Vierfelder-Schema der beiden Dimensionen Produktion – Rezeption und Fiktion – Non-Fiktion einordnen. Aus Gründen der Umfangsbeschränkung können hier dazu nur Stichworte angeführt werden:

Rezeption und Produktion von Non-Fiktion: Verarbeitung von (didaktischen) Lehrtexten (Verbindung mit Vorwissen, Lernstrategien: Christmann & Groeben, 2009); Bewertung von Persuasionstexten (Erkennen von Autor-Intentionen; Widerstand gegen Framing-Manipulation); Geschlechterunterschiede in der Bewältigung der pubertären Lesekrise (Groeben & Hurrelmann, 2004); Produktion von Lehrtexten: Lernen durch Lehren (Renkl, 2010); kommunikative Interaktion in Form von Argumenten: mit dem Ziel einer idealen Sprechsituation (Habermas, 1981) und Fairness beim Argumentieren (Groeben & Christmann, 2005) zur Schaffung beziehungsweise Stabilisierung von sozialer Gemeinsamkeit.

Rezeption und Produktion von Fiktion: Zentrale Funktion des Erzählers (Groeben & Christmann, 2012); Entwicklung von Fiktionsbewusstsein bereits in der frühen Kindheit (u. a. durch Als-ob-Spiele etc.: Groeben & Dutt, 2011); Fähigkeit zu Realitäts-Fiktion-Unterscheidung als medienkritische Grundkompetenz (Appel, 2005); Fiktionsrezeption als Probehandeln für Lebensrealität (Pette, 2001); Erzählstruktur des autobiografischen Gedächtnisses (Brockmeier, 2015); Funktion für die Identitätsbildung (Straub, 1998), auch durch Selbst-Utopien (Obliers, 2002); Funktionsbreite von (Biblio-)Therapie (Petzold & Orth, 2005) bis zu den »kleinen Erzählungen« der (allerdings auch ko-konstruktiven) Enkulturation in die Werte der jeweiligen Gesellschaft.

Kulturpsychologie (der Literatur) als integratives Projekt

Der Wandel zu den »kleinen Erzählungen«, seien es die von gesellschaftlichen Teilgruppen oder einzelnen Individuen sowohl in Bezug auf Vergangenes wie Zukünftiges, führt zu einer kulturpsychologischen Forschung als narrative Psychologie auf Objekt- wie Metaebene: Zum einen geht es um Erzählungen als Gegenstand, zum anderen ist die dieser zeitlichen Veränderung gerecht werdende Erklärungsstruktur ebenfalls eine narrative: im Sinne von Dantos geschichtlich-narrativer Erklärung (Danto, 1980). Allerdings weist die kulturpsychologische Forschung bisher (vgl. Straub, 2010a; 2010b) noch deutlich zu wenig solcher Erklärungsversuche auf, um sie berechtigterweise eine narrative Psychologie (und nicht nur Psychologie der Narration) zu nennen. Deshalb ist auch einleitend die Entwicklung des umfassenden »Literatur«-Begriffs zur Demonstration in Form einer solchen narrativen Erklärung rekonstruiert worden. Hier kann die Kulturpsychologie sicher zukünftig stark von der interdisziplinären Verbindung zur Literaturwissenschaft profitieren, denn mentalitäts-, sozial- und klassische geistesgeschichtliche Analysen gehen notwendigerweise narrativ vor (Bachmann-Medick, 2001). Damit ist eine substanzelle Stärkung dieses Erklärungstyps neben den beiden anderen von Straub für handlungstheoretische Analyse herausgearbeiteten Typen des praktischen Syllogismus (in Bezug auf Handlungsgründe) und der Rekonstruktion von Handlungsmustern (als regelgeleitetem Handeln) möglich. Aber der weite »Literatur«-Begriff mit der Einbeziehung der Forschung zu Non-Fiktion-Texten zeigt, dass auch die klassische subsumptionstheoretische Erklärung durch Rückgriff auf Ursachen (und die darauf bezogenen Gesetzmäßigkeiten) durchaus kulturpsychologische Relevanz beanspruchen kann. Handlungsgründe und -muster können eben auch durchaus als Handlungsursachen

fungieren und nachgewiesen werden (vgl. Groeben, 1986). Umfassende kulturspsychologische Forschung (nicht nur, aber gerade auch zu Literatur) eröffnet daher die Möglichkeit und sollte sich dem Anspruch stellen, alle Erklärungsstrukturen von der Ursachen- über die Gründe- und Regel- bis zur narrativen Erklärung zu verbinden. In diesem Sinn enthält gerade die Kulturspsychologie die einzigartige Chance, das Schisma von verstehender und erklärender Psychologie konstruktiv zu überwinden!

Literatur

- Appel, M. (2005). *Realität durch Fiktionen. Rezeptionserleben, Medienkompetenz und Überzeugungsänderungen*. Berlin: logos.
- Bachmann-Medick, D. (2001). Literatur – ein Vernetzungswerk. Kulturwissenschaftliche Analysen in den Literaturwissenschaften. In H. Appelsmeyer & E. Billmann-Mahecha (Hrsg.), *Kulturwissenschaft. Felder einer prozeßorientierten wissenschaftlichen Praxis* (S. 215–239). Weilerswist: Velbrück.
- Boesch, E. E. (1980). *Kultur und Handlung. Einführung in die Kulturspsychologie*. Bern et al.: Huber.
- Brockmeier, J. (2015). *Beyond the archive. Memory, narrative, and the autobiographical process*. Oxford: Oxford University Press.
- Christmann, U. (2015). Lesen als Sinnkonstruktion. In U. Rautenberg & U. Schneider (Hrsg.), *Lesen – Ein Handbuch* (S. 169–184). Berlin et al.: deGruyter.
- Christmann, U. & Groeben, N. (1999). Psychologie des Lesens. In B. Franzmann, K. Hasemann, D. Löffler & E. Schön (Hrsg.), *Handbuch Lesen* (S. 145–223). Baltmannsweiler: Schneider.
- Christmann, U. & Groeben, N. (2009). Anforderungen und Einflussfaktoren bei Sach- und Informationstexten. In N. Groeben & B. Hurrelmann (Hrsg.), *Lesekompetenz* (S. 150–173). Weinheim: Juventa.
- Danto, A. C. (1980). *Analytische Philosophie der Geschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Deutsches PISA-Konsortium (Hrsg.). (2001). *PISA 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich*. Opladen: Leske + Budrich.
- Eco, U. (1977). *Das offene Kunstwerk*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Groeben, N. (1986). *Handeln, Tun, Verhalten. Einheiten einer verstehend-erklärenden Psychologie*. Tübingen: Francke.
- Groeben, N. (2004). (Lese-)Sozialisation als Ko-Konstruktion – Methodisch-methodologische Problem-(Lösungs-)Perspektiven. In N. Groeben & B. Hurrelmann (Hrsg.), *Lesesozialisation in der Mediengesellschaft* (S. 145–168). Weinheim: Juventa.
- Groeben, N. (2006). Historische Entwicklung der Sprachpsychologie. In J. Funke & P.A. Frensch (Hrsg.), *Handbuch der Allgemeinen Psychologie – Kognition* (S. 575–583). Göttingen et al.: Hogrefe.
- Groeben, N. & Christmann, U. (2005). Argumentationsintegrität als Zielidee im Rechtssystem? In K. D. Lerch (Hrsg.), *Recht verhandeln. Argumentieren, Begründen und Entscheiden im Diskurs des Rechts* (S. 155–201). Berlin et al.: deGruyter.

- Groeben, N. & Christmann, U. (2012). Narration in der Psychologie. In M. Aumüller (Hrsg.), *Narrativität als Begriff* (S. 299–321). Berlin et al.: deGruyter.
- Groeben, N. & Dutt, C. (2011). Fiktionskompetenz. In M. Martinez (Hrsg.), *Handbuch Erzählliteratur* (S. 63–68). Stuttgart et al.: Metzler.
- Groeben, N. & Hurrelmann, B. (Hrsg.). (2004). Sonderheft Geschlecht und Lesen/Mediennutzung. *Siegener Periodicum zur Internationalen Empirischen Literaturwissenschaft*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 Bände). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hörmann, H. (1976). *Meinen und Verstehen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hurrelmann, B. (2002). Zur historischen und kulturellen Relativität des »gesellschaftlich handlungsfähigen Subjekts« als normativer Rahmenidee von Medienkompetenz. In N. Groeben & B. Hurrelmann (Hrsg.), *Medienkompetenz* (S. 111–126). Weinheim: Juventa.
- Iser, W (1972). *Der implizite Leser*. München: Fink.
- Jauss, H. R. (1977). Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Klieme, E., Artelt, C., Hartig, J., Jude, N., Köller, O., Prenzel, M., Schneider, W. & Stanat, P. (Hrsg.). (2010). *PISA 2009. Bilanz nach einem Jahrzehnt*. Münster: Waxmann.
- Obliers, R. (2002). *Subjektive Welten. Identitätsentwürfe und Prognosen*. Frankfurt/M.: VAS.
- Pette, C. (2001). *Psychologie des Romanlesens*. Weinheim: Juventa.
- Petzold, H.G. & Orth, I. (Hrsg.). (2005). *Poesie und Therapie*. Bielefeld: Aisthesis.
- Renkl, A. (2010). Lernen durch Lehren. In D. H. Rost (Hrsg.), *Handwörterbuch Pädagogische Psychologie* (S. 466–471). Weinheim: Beltz.
- Straub, J. (1998). Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung. In ders. (Hrsg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein* (S. 81–169). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Straub, J. (2004). Kulturwissenschaftliche Psychologie. In F. Jäger & J. Straub (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 2: Paradigmen und Disziplinen* (S. 568–591). Stuttgart et al.: Metzler.
- Straub, J. (2010a). Handlungstheorie. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 107–122). Wiesbaden: VS.
- Straub, J. (2010b). Erzähltheorie/Narration. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 136–150). Wiesbaden: VS.
- Weimar, K. (2011). Literatur. In G. Lauer & C. Ruhrberg (Hrsg.), *Lexikon Literaturwissenschaft. Hundert Grundbegriffe* (S. 174–178). Stuttgart: Reclam.
- Youniss, J. (1994). *Soziale Konstruktion und psychische Entwicklung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Macht

Hans-Jürgen Wirth

»Keine Macht für niemand« lautete einer der Slogans der 68er-Bewegung. Und Jacob Burckhardt schrieb schon 100 Jahre früher in seinen *Weltgeschichtliche[n] Betrachtungen*: »Und nun ist die Macht an sich böse, gleichviel wer sie ausübe« (Burckhardt, 1929 [1868], S. 73). Aber die Student_innen des Pariser Mai 68 forderten nicht nur die Abschaffung der Macht, sondern formulierten auch: »Die Phantasie an die Macht!«, und: »Alle Macht dem Volke!«. Macht ist offenbar ein schillerndes Phänomen, das höchst ambivalente Gefühle, Fantasien und Wertungen auslöst. Macht wird einerseits entwertet, verdammt, gar verteufelt; andererseits gilt ihr Faszination.

Macht ist faszinierend, wenn man als Individuum über sie verfügt oder wenn man sich mit anderen zu einer Gruppe, Organisation oder sozialen Bewegung zusammenschließt. Aber man erfährt sie sowohl individuell als auch im Kollektiv als einengend oder gar bedrohlich, wenn man der Macht anderer mehr oder weniger ohnmächtig ausgesetzt ist.

Macht – Grundlegende Differenzierungen eines komplexen Phänomens

Als Entscheidungs- und Handlungsmacht souveräner Subjekte ist Macht positiv konnotiert (Schwietring, 2010) und wird auf politischer Ebene mit Freiheit, Gestaltungsmöglichkeiten und Selbstbestimmung verbunden. Auf der psychologischen Ebene der Persönlichkeitsentwicklung ist sie mit konstruktiven Eigenschaften wie Selbstwirksamkeit, Selbstbewusstsein, Selbstfürsorge, gesundem Narzissmus, Führungsqualitäten, Durchsetzungsfähigkeit und dem Mut zu Visionen assoziiert. Dass diese Zusammenhänge tatsächlich wirksam sind, ist durch zahlreiche sozialpsychologische Studien empirisch belegt (Guinote & Vescio, 2010). In aufgabenorientierten Zusammenhängen führen subjektive Gefühle von Macht zu einem kontaktfreudigen Verhalten und zum offenen Ausdruck von positiven Emotionen (Keltner, 2016).

Da Macht immer über jemanden ausgeübt wird, kann sie aber auch als Ausdruck von ungleich verteilten Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten aufgefasst und insofern negativ bewertet werden. Auf gesellschaftlicher Ebene wird Macht mit Unfreiheit, Ungleichheit, Unterdrückung, Autoritarismus, Ausbeutung, Korruption, Gewalt und auf psychologischer Ebene mit Egoismus, Eitelkeit, Rücksichtslosigkeit, Machtbesessenheit, Größenwahn und pathologischem Narzissmus in Verbindung gebracht. Auch diese Zusammenhänge sind empirisch belegt. Wie das Milgram-Experiment (Milgram, 1997 [1974]) und das Stanford-Gefängnis-Experiment (Zimbardo et al., 2005) zeigen, können Menschen, die sich in Machtpositionen befinden, relativ leicht dazu verführt werden, sich unethisch zu verhalten und ihre Verfügungsgewalt ungehemmt auszuleben. Dies gilt insbesondere, wenn ein starkes Machtgefälle vorliegt.

Neben den Auswirkungen, die Macht auf die Machtausübende beziehungsweise den Machtausübenden selbst hat, müssen auch die Auswirkungen auf das Objekt der Machtausübung betrachtet werden. Soziale Positionen, die mit geringen Machtoptionen ausgestattet sind, werden von Gefühlen der Hilflosigkeit, Ohnmacht, Unsicherheit und des Kontrollverlusts begleitet. Die Machtunterworfenen leiden subjektiv unter ihrer Machtlosigkeit und diese hat gravierende negative Auswirkung auf ihr psychosoziales Wohlbefinden und sogar ihren körperlichen Gesundheitszustand (Rivers & Josephs, 2010).

Auch wenn Macht zahlreiche gesellschaftlich unerwünschte Auswirkungen hat, darf nicht übersehen werden, dass Macht ein elementarer Bestandteil des menschlichen Zusammenlebens ist, der alle sozialen, kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse prägt. Da Macht konstitutiv für alle gesellschaftlichen Prozesse ist, kommt ihr eine konstruktive, Struktur schaffende Funktion zu. Sie spielt in der Mann-Frau-Beziehung ebenso eine Rolle wie in der Therapeut_in-Patient_in-Beziehung, in einer Gruppe von Jugendlichen ebenso wie in allen möglichen Gruppierungen, Vereinen, Organisationen und Institutionen (Benjamin, 1996). Macht ist notwendig, weil das Zusammenleben der Menschen durch gesellschaftliche Regeln, Hierarchisierungen und die Herausbildung sozialer Figuren (Norbert Elias) und gesellschaftlicher Schichtungen in Kasten, Stände oder Klassen (Imbusch, 2016) immer wieder neu organisiert werden muss. Macht ist deshalb eines der fundamentalen Konzepte in den Sozial- und Kulturwissenschaften, ähnlich bedeutsam wie der Begriff der Energie für die Physik (Russel, 1938).

Machtmisbrauch

Macht kann sowohl für gute als auch für schlechte Zwecke eingesetzt werden. Allerdings existiert auch der Missbrauch von Macht. In diesem Fall ist die Macht-ausübung an sich ethisch verwerflich, unabhängig vom normativen Kontext, in dem sie steht. Machtmisbrauch ist also auch dann ethisch zu verurteilen, wenn er angeblich oder tatsächlich guten Zwecken dient.

Die bekannteste Definition von Macht stammt von dem Soziologen Max Weber. Er definiert Macht als »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht« (Weber, 1980 [1921], S. 28). In seinem berühmten Essay *Politik als Beruf* richtet Weber im Zusammenhang mit den negativen Wirkungen der Macht seinen soziologischen Blick auf »einen ganz trivialen, allzu menschlichen Feind [...]: die ganz gemeine Eitelkeit« (Weber, 1994 [1919], S. 74). Er bezeichnet die Eitelkeit als eine »Berufskrankheit« der Politiker_innen und vermutet, die Eitelkeit sei eine Eigenschaft, von der sich niemand so ganz frei wähnen könne. Weber gibt damit auch eine implizite psychologische Definition von Machtmisbrauch: »Die Sünde gegen den heiligen Geist seines Berufs aber beginnt da, wo dieses Machtstreben unsachlich und ein Gegenstand rein persönlicher Selbstberausung wird, anstatt ausschließlich in den Dienst der >Sache< zu treten« (ebd., S. 75). Weber thematisiert hier indirekt den engen Zusammenhang zwischen Narzissmus und Macht (Wirth, 2002), auch wenn ihm der Begriff des Narzissmus nicht geläufig war. Wir können dann von Machtmisbrauch sprechen, wenn die Mächtigen ihre Stellung dazu benutzen, Interessen und Bedürfnisse zu befriedigen, die mit der sachlichen Aufgabe, die mit ihrer sozialen Rolle verknüpft ist, nichts zu tun haben, sondern primär oder ausschließlich ihrer »persönlichen Selbstberausung«, ihrer »Eitelkeit« (Weber, 1994 [1919], S. 74), also ihrem pathologischen Narzissmus dienen. Entsprechend kann man den pathologischen Narzissmus (im Unterschied zum gesunden) dadurch kennzeichnen, dass andere Menschen mithilfe von Macht funktionalisiert und instrumentalisiert werden, um das eigene Selbstwertgefühl zu stabilisieren. Rationale, an sachlichen Aufgaben orientierte Machtausübung ist kategorial von Machtmisbrauch zu unterscheiden, auch wenn die Übergänge in der Realität fließend sind.

Die Psychotherapieforschung hat zweifelsfrei geklärt, dass Machtmisbrauch im Allgemeinen und sexueller Missbrauch, als eine besonders schwere Form von Machtmisbrauch, im Speziellen zwangsläufig zu einer Schädigung der Patientin beziehungsweise des Patienten führt (Hirsch, 2012). Was für die besonders vulnerable Beziehung zwischen Psychotherapeut_in und Patient_in gilt, lässt sich

auch auf andere Beziehungen übertragen, insbesondere solche, die durch eine Fürsorgeverpflichtung und ein starkes Machtgefälle gekennzeichnet sind. Nicht um seiner selbst Willen geachtet zu werden, sondern nur als Mittel zum Zweck instrumentalisiert zu werden, beschädigt die Würde und den Selbstwert des Menschen und darum wird er krank. Das entspricht im Übrigen Immanuel Kants berühmter »Selbstzweckformel«, wonach ich andere und mich selbst nie bloß als Mittel gebrauchen darf.

Auf politischer Ebene nimmt der Missbrauch von Macht dann besonders problematische Formen an, wenn sich die Gemeinschaft in einer existenziellen Krise befindet, ein narzisstisch gestörter politischer Führer die Macht erringen kann, ein großer Teil der Gemeinschaft sich subjektiv bedroht und ungerecht behandelt fühlt und ein gemeinsam »gewähltes Trauma« (Volkan, 1999) dazu dienen soll, die emotionale Krise, in der sich die Gemeinschaft befindet, zu bewältigen. Das »gewählte Trauma« ermöglicht dem Kollektiv, sich als Opfer zu fühlen und rechtfertigt die Suche nach äußeren Feindbildern und Sündenböcken, die gnadenlos verfolgt werden.

Quellen der Macht

Macht kann anschaulich charakterisiert werden durch die Quellen, aus denen sie sich speist (Imbusch, 2016). Eine ursprüngliche Machtquelle ist die körperliche Überlegenheit, die beispielsweise in einer Gruppe von Jugendlichen zu einer sozialen Rangordnung führt. Letztlich beruht auch das staatliche Gewaltmonopol auf den physischen Gewaltmitteln von Polizei und Militär.

Eigentum und Besitz stellen eine weitere Machtquelle dar. Pierre Bourdieu (1983) unterscheidet verschiedene Machtquellen, die er als ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital bezeichnet. Das »ökonomische Kapital« ist die grundlegendste Quelle von Macht, weil sie am leichtesten in die anderen Kapitalarten transformierbar ist (vgl. Imbusch, 2016, S. 202). Unter »sozialem Kapital« versteht er die Macht, die aus der Zugehörigkeit zu einer Gruppe und den sozialen Beziehungen zu einflussreichen Personen resultiert. Das »kulturelle Kapital« besteht aus der Fähigkeit, sich Bildung anzueignen und diese für die Positionierung auf dem Arbeitsmarkt und im gesellschaftlichen Gefüge zu nutzen.

In modernen Gesellschaften besteht die wichtigste Quelle von Macht in der Herausbildung von Institutionen und Organisationen. Individuen und Gruppen, die sich zu arbeitsteilig strukturierten und an Zielen und sachbezogenen Aufgaben orientierten Organisationen zusammenschließen und dabei normier-

te, bürokratische Handlungsabläufe entwickeln, bilden die effizienteste Form der Machtausübung. Organisationen sind auch am besten in der Lage, sich dem ständigen gesellschaftlichen Wandel lernend anzupassen und die Machtquelle Information (»Wissen ist Macht!«) effizient und flexibel zu nutzen (Luhmann, 1988).

Theorien der Macht

Die klassischen soziologischen und politischen Theorien der Macht, wie beispielsweise die von Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes, Alexis de Tocqueville, Hannah Arendt und Max Weber, beschäftigen sich hauptsächlich mit Macht und Herrschaft auf der makrosozialen Ebene der Politik (Überblick bei Anter, 2012). Sie haben die einzelnen politischen Herrscher_innen beziehungsweise eine Gruppe von Herrschenden im Auge, welche die Macht »ergreifen« und sie auf andere exekutieren. Modernere Auffassungen betonen stärker den relationalen Charakter der Macht und thematisieren ihre mikrosozialen und kulturpsychologischen Aspekte. Zu den Autor_innen, die in diesem Zusammenhang häufig diskutiert werden, gehören Michel Foucault, Norbert Elias, Pierre Bourdieu und Judith Butler.

Macht und Ohnmacht

Den Gegenpol zur Macht bildet die Ohnmacht. Anthropologisch betrachtet zeichnet sich der Mensch – insbesondere als Säugling und Kleinkind – durch extreme Hilflosigkeit und Abhängigkeit aus, die mit Gefühlen der Ohnmacht verbunden sind. Hinzu kommt, dass er aufgrund seiner »exzentrischen Positionalität« (Plessner, 2003 [1928]) um seine Hinfälligkeit, Sterblichkeit und damit sein ohnmächtiges Ausgeliefertsein weiß. Allmachtsfantasien und das Bestreben, diese in der gesellschaftlichen Realität auszuleben, können – psychoanalytisch gesprochen – als Abwehr von Ohnmachtsgefühlen aufgefasst werden. Religiöse und quasireligiös-ideologische Glaubenssysteme lindern die ängstigenden Gefühle von Ohnmacht und Hilflosigkeit, indem sie den Menschen in eine kosmische Ordnung einbetten. Als im Zuge von Aufklärung, Säkularisierung und der »Entzauberung der Welt« (Max Weber) die mittelalterliche Gotteskindschaft verloren ging, versuchte der Mensch der Moderne sich durch die Identifizierung mit göttlicher Allmacht und Allwissenheit zu retten. Er entwickelte eine psychologische

Konstellation, die Horst-Eberhard Richter (2005 [1979]) als »Gotteskomplex« bezeichnet hat. Speziell im Glauben an die Wunderkraft der technifizierten Medizin offenbart sich die magisch-religiöse Vorstellung des modernen Menschen, aus eigener Machtvollkommenheit heraus seinen Körper selbst gestalten und optimieren (King & Gerisch 2015; Sieben et al., 2012) und schließlich auch Krankheit, Alter und Tod besiegen zu können.

Literatur

- Anter, A. (2012). *Theorien der Macht zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Benjamin, J. (1996). *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Burckhardt, J. (1929). Weltgeschichtliche Betrachtungen. In *Gesamtausgabe, Band VII* (S. 1–208). Basel: Schwabe [Orig. 1868].
- Bourdieu, P. (1983). Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In R. Kreckel (Hrsg.), »Soziale Ungleichheiten« (*Soziale Welt Sonderband 2*) (S. 183–198). Göttingen: Schwartz.
- Guinote, A. & Vescio, T.K. (Hrsg.). (2010). *The social psychology of power*. New York: Guilford.
- Hirsch, M. (2012). »Goldmine und Minenfeld«: Liebe und sexueller Machtmissbrauch in der analytischen Psychotherapie und anderen Abhängigkeitsbeziehungen. Gießen: Psychosozial.
- Imbusch, P. (2016). Macht und Herrschaft. In H. Korte & B. Schäfers (Hrsg.), *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie, Einführungskurs Soziologie* (S. 195–220). Wiesbaden et al.: Springer.
- Keltner, D. (2016). *Das Macht-Paradox. Wie wir Einfluss gewinnen – oder verlieren*. Frankfurt/M. et al.: Campus.
- King, V. & Gerisch, B. (Hrsg.). (2015). Schwerpunktthema: Perfektionierung und Destruktivität. *psychosozial*, 38(3).
- Luhmann, N. (1988). *Macht* (2., durchges. Ausg.). Stuttgart: Enke.
- Milgram, S. (1997). *Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität* (14. Aufl.). Reinbek: Rowohlt [Orig. 1974].
- Plessner, H. (2003). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1928].
- Richter, H.-E. (2005). *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*. Gießen: Psychosozial [Orig. 1979].
- Rivers, J.J. & Josephs, R.A. (2010). Dominance and health: The role of social rank in physiology and illness. In A. Guinote & T.K. Vescio (Hrsg.), *The Social psychology of power* (S. 87–112). New York: Guilford.
- Russel, B. (1938). *Macht*. Zürich: Europa Verlag.
- Sieben, A., Sabisch-Fechtpeter, K. & Straub, J. (Hrsg.). (2012). *Menschen machen. Die hellen und die dunklen Seiten humanwissenschaftlicher Optimierungsprogramme*. Bielefeld: transcript.
- Schwietring, T. (2010). Macht/Herrschaft/Gewalt. In H-J. Sandkühler (unter Mitwirkung von D. Borchers, A. Regenbogen, V. Schürmann & P. Stekeler-Weithofer) (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg: Meiner.

- Volkan, V.D. (1999). *Das Versagen der Diplomatie. Zur Psychoanalyse nationaler, ethnischer und religiöser Konflikte*. Gießen: Psychosozial.
- Weber, M. (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr [Orig. 1921].
- Weber, M. (1994). *Politik als Beruf*. Tübingen: Mohr [Orig. 1919].
- Wirth, H.-J. (2002). *Narzissmus und Macht. Zur Psychoanalyse seelischer Störungen in der Politik*. Gießen: Psychosozial.
- Zimbardo P., Haney, C. & Banks, W.C. (2005). *Das Stanford-Gefängnis-Experiment. Eine Simulationsstudie über die Sozialpsychologie der Haft* (3. Aufl.). Goch: Santiago Verlag.

Materialität

Estrid Sørensen

Materialität, Dinge, Technologien und Objekte sind allgegenwärtig im menschlichen Leben und es mag jeder und jedem sofort einleuchten, dass die Häuser, in denen wir wohnen, die Wagen, mit denen wir uns fortbewegen, die Werkzeuge, mit denen wir unsere Nahrung vorbereiten und verzehren und so weiter und so fort umfassende Bedeutungen für und große Einwirkung auf unsere Handlungen, unser Denken, unsere Gefühle und unser soziales Leben, kurzum: auf unsere Psyche haben müssen. Nichtsdestotrotz leidet die Psychologie – und auch die Kulturpsychologie – unter einer gewissen »Sachvergessenheit« – ein Leiden, das sie mit weiteren sozialwissenschaftlichen Disziplinen teilt (vgl. Rammert, 2000). An sich ist die begrenzte Theoretisierung von Materialität in der Kulturpsychologie nicht verwunderlich. Einerseits wurde die moderne westliche Psychologie in einer Zeit begründet, in der sozialer und kultureller Wandel durch umfassende Industrialisierung, Urbanisierung und Migrationen die zentralen Probleme und Problematisierungen darstellten, auf die die neue Wissenschaft Antworten suchte. Andererseits fordert die Einbeziehung von Materialität in sozialwissenschaftlichen und psychologischen Theorien auch grundlegende Dichotomien des modernen Denkens heraus, wie zum Beispiel Subjekt-Objekt, Mensch-Umwelt, Aktivität-Passivität, Ding-Symbol, Sein-Bedeutung, Konstanz-Prozess und so weiter (vgl. Latour, 2008).

Dieser Beitrag ist kein Versuch, den angedeuteten umfassenden theoretischen Herausforderungen gerecht zu werden. Stattdessen sollen drei Skizzen von Analysen eines Objekts verschiedene Ansätze zur Einbeziehung von Materialität in die kulturpsychologische Forschung veranschaulichen. Das Objekt ist *der Besen* und die Ansätze sind die *symbolische Handlungstheorie*, die *kulturhistorische Tätigkeitstheorie* und die *Akteur-Netzwerk Theorie*. Materialität sowie Ding und Objekt werden in den drei Theorien sehr unterschiedlich konzipiert. Die drei Theorien wurden ausgewählt, weil sie stellvertretend für verschiedene Familien von Ansätzen betrachtet werden können, die jeweils symbolische, praktische und post-humanistische Aspekte von Materialität hervorheben und Materialität dadurch auch unterschiedlich in ihre Theorien einordnen.

Der Besen bei Ernst E. Boesch

Im ersten Kapitel von *Das Magische und das Schöne. Zur Symbolik von Objekten und Handlungen* präsentiert Boesch (1983) über mehrere Seiten (S. 46–53) beispielhaft eine Analyseeskizze eines *Bedeutungsnetzes* des Besens. In seiner Handlungstheorie unterscheidet Boesch (1980) zwischen *Realhandlungen*, die durch ihre sachlichen Ziele bestimmt sind, und *Konnotationen von Handlungen*, die von den Sachzielen abweichen und einer Handlung ihre Atmosphäre, Stimmung, Bedeutung oder Symbolik verleihen. Ähnlich geht Boesch in seiner Objekttheorie vor: Objekte haben sachliche Funktionen, zum Beispiel die Funktion des Saubermachens im Falle eines Besens. Sie haben aber auch symbolische Konnotationen, für die Boesch sich besonders interessiert.

So beschreibt Boesch einerseits die instrumentalen Konnotationen des Besens, die mit der Entfernung von Schmutz verbunden sind. Schmutz, schreibt er, ist abstoßend und hässlich und fordert eine andauernde Bemühung, ihn zu vernichten. Er zieht die Analogie zum moralisch Unsauberen – auch im sexuellen Sinne – und weist damit auf die Ambivalenz des Schmutzes hin: Er ist anstößig und bedrohlich und zugleich – ja, deswegen – auch attraktiv und anreizend. Zweitens beschäftigt Boesch sich mit den Konnotationen des Besens, die sich aus seiner Form herleiten: seiner phallischen Figur. Er weist hier sowohl auf die unterschiedlichen Zeremonien zur Eheschließung hin, in denen der Besen eine Rolle spielt, als auch auf die auf dem Besen reitende Hexe. Der Besen repräsentiert laut Boesch damit die Spannung zwischen einer guten Sexualität der Ehe und einer bösen, verbotenen Sexualität, welche die Hexe verkörpert. Der dritte Konnotationskomplex bezieht sich auf die Materialität des Besens. Seine Borsten aus Stroh oder Haaren sind mit Pflanzen und damit mit Fruchtbarkeit und Schönheit verknüpft. Haare sind Produkt der vitalen Kräfte unseres Körpers, die sich unserer willentlichen Verfügung entziehen. Sie markieren Geschlechterrollen sowie auch soziale Einordnung und Unterwerfung und sie repräsentieren gebotene sowie verbotene Sexualität zugleich.

Diese Beschreibung stellt Boeschs Konnotationsanalyse eines Objektes nur reduziert dar. Für das zentrale Ziel, auf die *Polyvalenz* von Objekten hinzuweisen, reicht sie aber aus. Eine wichtige Pointe bei Boesch ist, dass ein Objekt immer von einer Fülle an Bedeutungen begleitet wird. Zusammen bilden diese Konnotationskomplexe ein Bedeutungsnetz, das beim Handeln Orientierung schafft und zugleich, betont der Piaget-Schüler, immer durch Akkommmodation und Assimilation in Bearbeitung ist (vgl. Boesch, 1983, Kap. 1; 2005).

Für den Vergleich mit den unten präsentierten Ansätzen ist es wichtig, auf die zutiefst psychologische Verortung des Bedeutungsnetzes hinzuweisen. Zwar

sind die Konnotationskomplexe durch und durch von kultureller Symbolik und von kulturellen Handlungen geprägt, sind aber selber – auch in Anlehnung an Piagets Vorstellung von kognitiven Schemata – als Repräsentationen oder Generalisierungen von Objekten im Individuum zu verstehen: »Schemabildung, Generalisation und Variation der Schemata sind natürlich nicht objektgegeben, sondern entsprechen inneren Aktivitäten, trotzdem aber ohne Objekte nicht denkbar« (Boesch, 1983, S. 14).

Der Besen bei Vygotskij

Ein bekanntes Beispiel bei Lev S. Vygotskij (Vygotsky, 1978) beschreibt ein Kind, das im Spiel einen Stock als Pferd benutzt, auf dem es reitet. Vygotskij fragt sich, wie es möglich ist, dass ein Objekt wie ein Stock die Funktion eines anderen Objektes – eines Pferdes – übernimmt. Er moniert, dass die Frage danach, wie Objekte psychologische Prozesse unterstützen, in der Psychologie meistens unbeantwortet bleibt.

Vygotskij erklärt, dass die Sprache in seinem Steckenpferd-Beispiel als Bindeglied oder *Vermittler* zwischen dem wirklichen Pferd und dem Stock als Als-ob-Pferd fungiert: Erst trennt das Kleinkind das Wort »Pferd« vom eigentlichem Objekt Pferd. Danach verbindet es das Wort – und dadurch auch das wirkliche Pferd – mit dem Stock. Und drittens lässt es in der Tätigkeit des Spiels den Stock (der jetzt mit dem Wort »Pferd« verknüpft ist) stellvertretend die Rolle des echten Pferds übernehmen. So entwickelt sich laut Vygotskij durch das Spielen die Fähigkeit, Objekte und ihre Bedeutungen voneinander zu trennen und neu zu verknüpfen.

Genauso, wie Vygotskij von Verschiebungen von Objektbedeutungen spricht, hatte ich keinen Stock, sondern einen Besen als Steckenpferd in Vygotskis Beispiel in Erinnerung, als ich diesen Beitrag vorbereitete. In *Mind in Society* (1978) fand ich allerdings keine Erwähnung von einem Besen, nur von einem Stock. Weil es für Vygotskis Analyse nicht entscheidend ist, ob ein Stock oder ein Besen die Rolle des Pferdes im Beispiel übernimmt, werde ich mit dem Vergleich fortfahren, als ob Vygotskij von einem Besen berichtet hätte.

Jeglicher Besen könne laut Vygotskij ein Pferd sein, aber zum Beispiel eine Postkarte nicht: »Goethe's contention that in play any thing can be anything for a child is incorrect« (Vygotsky, 1978, S. 98). Vygotskij unterstreicht, dass die materielle Ausformung des Besens für die symbolische (also stellvertretende) Rolle als Pferd für das Kind entscheidend ist: Ein Objekt kann nur als Symbol fungie-

ren, wenn es die Rolle des symbolisierten Objektes in der *praktischen Tätigkeit* des Spiels übernehmen kann. Die Tätigkeit entscheidet, welchem Objekt welche Bedeutung zugeschrieben werden kann. Er führt weiter aus, dass bei Erwachsenen die Fähigkeit zur Loslösung der Bedeutung von Objekten derart perfektioniert ist, dass eine Postkarte bei diesen sehr wohl die Rolle eines Pferdes übernehmen könnte. Möchte man zum Beispiel den Standort eines Pferdes mitteilen, könnte man, so Vygotskij, ein Streichholz auf den Tisch legen und sagen »Hier ist das Pferd«. In diesem Fall spielt das Streichholz nicht die *symbolische*, stellvertretende Rolle für das Pferd, sondern fungiert als ein *Zeichen* von einem Pferd. Die materielle Verbindung zwischen den Objekten ist nicht mehr gegeben.

Für unsere Diskussion von Materialität sind hier zwei Aspekte wichtig: Ersstens, dass Objekte unterschiedlich in Tätigkeiten auftreten, zum Beispiel als Symbole, als Zeichen oder als »sie selbst« (z.B. das wirkliche Pferd). Zweitens, dass Bedeutungen von Objekten von der Art und Weise abhängen, wie Objekte in Tätigkeiten auftreten.

Der Besen in der Akteur-Netzwerk Theorie

Nach meinem Kenntnisstand gibt es in der Akteur-Netzwerk Theorie keine Analysen von Besen. Eine solche, die die Charakteristika der Objektanalysen dieses Ansatzes erläutert, lässt sich allerdings leicht erstellen. Während die symbolische Handlungstheorie und die kulturhistorische Tätigkeitstheorie beide als Kulturspsychologien gelten, ist es zu früh, der Akteur-Netzwerk Theorie dieses Label zu verleihen. Diese Theorie zeichnet sich eher als eine Anti-Psychologie aus, die aktiv menschliche Handlungsträgerschaft, Subjektivität und Erkenntnis infrage stellt (vgl. Latour & Woolgar, 1979). Nichtsdestotrotz bin ich überzeugt, dass die Akteur-Netzwerk Theorie wichtige Impulse für kulturspsychologische Analysen von Materialität geben kann, weswegen sie hier mit einbezogen wird.

Bruno Latour (2000) zeigt in einer Analyse, wie Autofahrer_innen durch mehrere Geschwindigkeitsbegrenzungsmittel, deren Materialität sich unterscheidet, als verschiedene Verkehrsteilnehmer_innen *konfiguriert* werden. Dieser Methode folgend, werde ich durch die Skizze einer Akteur-Netzwerk Analyse zeigen, wie Nutzer_innen durch einen Besen, einen Staubsauger und einen Staubsaugroboter unterschiedlich konfiguriert werden.

Der Besen fordert für seinen Gebrauch sehr wenig von seinen Nutzer_innen. Er muss nicht eingerichtet, zusammengebaut oder eingestellt, noch sonst irgendwie vorbereitet werden. Er funktioniert so, wie er ist. Dadurch ist er da-

für geeignet, schnell zwischendurch den Boden von Krümeln zu befreien. Ich tue das, wenn ich gerade zwei bis drei Minuten Zeit habe, zum Beispiel während mein Sohn seine Schuhe bindet bevor wir rausgehen oder während ich in einer Arbeitspause die Nachrichten höre. Ich könnte die Krümel auch mit dem Staubsauger entfernen, aber nicht zwischendurch. Bevor ich den Staubsauger geholt und eingestöpselt hätte, wären die Schuhe längst gebunden oder die Nachrichten vorbei. Wegen des Lärms könnte ich die Nachrichten beim Saugen sowieso nicht hören, noch die Geschichten, die mein Sohn beim Schuhebinden erzählt. Ein Staubsaugerroboter würde mir erlauben, Minuten zwischendurch für Entspannung oder für konzentrierteren sozialen Kontakt zu nutzen. Allerdings müsste ich mich selber und meine Kinder dazu disziplinieren, den Boden ständig für den Staubsaugerroboter frei zu halten, Kabel müssten anders geführt werden und die Wohnung überhaupt für den Staubsaugerroboter eingerichtet werden.

Mit allen drei Objekten kann ich die gleiche Funktion des Saubermachens erledigen, ich selbst werde dadurch allerdings zu einer anderen Person. Der Besen ermöglicht mir ein reibungsloses Verbinden von Haushaltstätigkeiten mit Arbeit, Kindererziehung, Mediengebrauch und so weiter. Er scheint geradezu ein Idealobjekt des postmodernen und grenzenlosen Menschen zu sein, der immer für alles zur Verfügung steht. Der Staubsauger erinnert eher an die Mentalität der Industriegesellschaft und ihre räumlich-zeitliche Trennung von verschiedenen Funktionen. Er macht Putzen zu einer Praktik, die von anderen getrennt ist. Mit dem Staubsaugerroboter muss der Mensch sich nicht mehr in der Rolle des/der Saubermacher_in (des Bodens) begeben. Dafür muss er aber sowohl die Wohnung wie auch ihre Bewohner_innen für den Staubsaugerroboter einrichten und disziplinieren und eine minimale, aber ständige Aufmerksamkeit für die Arbeitsweise des Roboters aufbringen.

Diese von der Akteur-Netzwerk Theorie inspirierte Analyseskizze hebt das alltagspraktische Zusammenwirken von Mensch und Objekt hervor und zeigt dadurch, wie der Mensch durch verschiedene Objekte psychologisch unterschiedlich konfiguriert wird. Sie macht das Psychologische zu einem Teil dieser soziomateriellen Praktiken.

Vergleich und Perspektivierung

Die drei Besen-Analysen sind nicht eins zu eins vergleichbar, weil sie sich mit verschiedenen Fragestellungen aufhalten. Boesch untersucht Netzwerke von Objektbedeutungen, die Tätigkeitstheorie ist mit der Rolle von Objekten und Spra-

che bei der Entwicklung höherer psychologischer Funktionen beschäftigt und die Akteur-Netzwerk Analyse blickt vergleichend auf die alltäglichen Objektpraktiken, die die gleiche Funktion erfüllen, aber materiell unterschiedlich konstituiert sind. Die Beispiele bieten sich allerdings für eine vergleichende Gegenüberstellung an, da sie alle drei systematisch und symptomatisch für die Denkweisen der drei Theorien stehen.

Die symbolische Handlungstheorie hat bei ihren Untersuchungen Materialität in Bezug auf deren Bedeutungen vor Auge. Obwohl Bedeutungen sich von der Materialität »irritieren« und dadurch verändern lassen, ist Materialität nicht Teil des semantischen – und psychologischen – Bedeutungsnetzes. Bei Vygotskij spielt ein semantisches Netz für die Objektbedeutung keine entscheidende Rolle. Dies tut die Tätigkeit. Vygotskij arbeitet heraus, wie Objekte verschiedene Rollen in Tätigkeiten einnehmen können, aber egal welche Rolle ein Objekt einnimmt, ist diese durch die Tätigkeit bestimmt. Nur Bedeutungen, die einen praktischen Beitrag zur situierten Tätigkeit leisten, können dem Objekt zugeschrieben werden. Die Akteur-Netzwerk Theorie greift die Betonung der Praxis der Tätigkeitstheorie auf. Nur wird hier statt Bedeutungszuschreibung von *Wirkmächtigkeit* gesprochen. Objekte wirken unterschiedlich auf Praktiken ein und tragen unterschiedlich zur Konfiguration dieser wie auch ihrer menschlichen Teilnehmer_innen bei. Objekte und Menschen sind in diesen *posthumanistischen* Analysen derart verschmolzen, dass eine Unterscheidung von Objekt und Bedeutung nicht mehr greift.

Jeder der drei genannten Ansätze leistet wichtige Beiträge zu einer kulturpsychologischen Auseinandersetzung mit Materialität. Die theoretische Logik der Ansätze unterscheidet sich derart, dass sie nicht unmittelbar zu integrieren sind. Allerdings weist jeder auf Aspekte von Materialität in kulturpsychologischen Prozessen hin, deren Existenz und Beitrag schwerlich ignoriert werden können. Ich schließe deswegen mit einem Plädoyer für eine intensivierte Beschäftigung mit Materialität in der Kulturpsychologie, die sich von der Vielfalt der kulturpsychologischen Theorien inspirieren und herausfordern lässt.

Literatur

- Boesch, E.E. (1980). *Kultur und Handlung: Einführung in die Kulturpsychologie*. Bern et al.: Huber.
- Boesch, E.E. (1983). *Das Magische und das Schöne: Zur Symbolik von Objekten und Handlungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Boesch, E.E. (2005). *Von Kunst bis Terror. Über den Zwiespalt der Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

-
- Latour, B. (2000). Ein Kollektiv von Menschen und nichtmenschlichen Wesen: Auf dem Weg durch Dädalus' Labyrinth. In ders., *Die Hoffnung der Pandora: Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft* (S. 211–264). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Latour, B. (2008). *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Latour, B. & Woolgar, S. (1979). *Laboratory life: The construction of scientific facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rammert, W. (2000). Was ist Technikforschung? In ders., *Technik aus soziologischer Perspektive: Kultur – Innovation – Virtualität* (S. 14–40). Wiesbaden: VS.
- Vygotsky, L.S. (1978). *Mind in society: Development of higher psychological processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Metapher

Michael B. Buchholz

Bei einer Konferenz vor mehr als 25 Jahren von Linguist_innen mit »hard core«-Naturwissenschaftler_innen formulierte einer der anwesenden Physiker prägnant: »You don't see something until you have the right metaphor to perceive it« (Bowers, 1990, S. 132). Wenn Metaphern schon in den Naturwissenschaften diesen herausragenden Status als »Sehhilfe« zugesprochen erhalten, muss das die Kulturwissenschaften interessieren, weil in ihren Theorien metaphorische Sprechweisen überreich vorkommen. Doch weil die Metapher auch verblendet, muss man klären, was eigentlich eine Metapher ist.

Die Dominanz der Ähnlichkeits- beziehungsweise Vergleichstheorie, die mehr als 2000 Jahre die philosophische Metapherntheorie dominierte, wurde durchbrochen in einem großen Schritt, der durch die »interaktive Metapherntheorie« (Black, 1962) vorbereitet wurde. Wenn die ältere Tradition Beispiele der Art »Achill ist ein Löwe« daraufhin diskutierte, ob darin mehr die Figur des Vergleichs oder die der Ähnlichkeit gelte, so brachte Max Black ein ganz anderes Beispiel aus der Tradition von Quintilian ein: »Die Wiese lacht«. Das Achill-Beispiel zeigt, wie die Metapher ein Zielkonzept (Achill) durch ein Ursprungskonzept (Löwe) darstellt, was noch in jüngerer Zeit (Snell, 1948) auf »Ähnlichkeit des Eindrucks« zurückgeführt oder als impliziter »Vergleich« verstanden wurde. Doch das ist für das Wiesen-Beispiel nicht so einfach.

Die Entwicklung über die Vergleichs- oder Ähnlichkeitstheorie hinaus soll hier in paradigmatischen Schritten beschrieben werden, um damit Gewinne für die Kulturpsychologie deutlich zu machen.

Perspektiven als Metaphern

Zunächst ging der Philosoph Hans Vaihinger in seiner *Philosophie des Als Ob* einen Schritt weiter mit seiner These: »Alles Erkennen ist Afferenzieren durch ein anderes. Es handelt sich also stets um eine Analogie beim Begreifen. [...]

Wer den Mechanismus des Denkens kennt, weiß, dass alles Begreifen und Erkennen auf analogischen Apperzeptionen beruht« (Vaihinger, 1911, S. 28). Indem Vaihinger die »Analogie beim Begreifen« verstetigt, wird die Metapher von der Perspektive des Betrachters beziehungsweise der Betrachterin, der oder die gar nicht anders kann, konstituiert – und damit Erkenntnis (»Perspektive« als Zentralmetapher) grundlegend metaphorisiert. Vaihinger kapituliert nicht vor der rätselhaften Undefinierbarkeit der Metapher – dass die Metapher nur metaphorisch (als »Übertragung«) definiert werden kann; vielmehr entwickelt er einen Bezugsrahmen, um die Metapher mit Bildhaftigkeit und steter »Analogie beim Begreifen« zu rehabilitieren. Ein anderer Philosoph, Hans Blumenberg (1983a [1960], 1983b [1979]), hatte gewöhnliche von »absoluten Metaphern« unterschieden. Sie steuern, philosophisch beziehungsweise wissenschaftlich un hintergehbar, »Erkenntnis«. Insofern gehören sie einer »Unbegrifflichkeit« zu, von der epistemisch-kulturelle Leistungen zehren. Der »Zugang« zur Welt, der hier anvisiert wird, liegt *vor* dem wissenschaftlichen Experiment; er ist primär in dem Sinn, dass eine(r) ihn haben muss, bevor er oder sie sich Experimente ausdenken könnte. »Unbegrifflichkeit« zeichnet die *Grundlage* begrifflich-wissenschaftlichen Wissens aus, nicht etwa dessen Steigerung. Hier sind die Arbeiten von Michael Polanyi (z. B. 1966) zu erinnern, der vergleichbare Ideen in anderer Terminologie formuliert hatte. Es gibt jedoch nicht nur *eine* »absolute Metapher«, sondern mehrere, die ihren Status als solche dann auch wieder verlieren können. In Wissenschaftskulturen werden sie ausdrücklich mit »Paradigmen« gleichgesetzt (Kuhn, 1979). Ein Beispiel: Die Metapher »mind is a computer« bestimmte über viele Jahre die Methoden der *cognitive science* und formte das »Denkkollektiv« (Fleck, 1980 [1935]) der Wissenschaftler_innen. Als Ergebnis lässt sich festhalten: Metaphern sind in der Wissenschaft unverzichtbar und können nicht eliminiert werden, gleichzeitig kultivieren sie Denkkollektive, die andere Erkenntnismöglichkeiten selektiv ausschließen.

Blacks Theorie nähert sich der kreativen Unbegrifflichkeit auf originelle Weise. Er nimmt eine Art »zündenden« Moment an, in welchem sich Ziel- und Ursprungskonzept »interaktiv« verbinden, sodass die Formulierung (von der lachenden Wiese etwa) gelingt, die nur »in tausend Worten« metaphernfrei (wenn überhaupt) reformuliert werden könnte. Andere haben von »kühnen« Metaphern gesprochen (Weinrich, 1983 [1963]). »Interaktiv« bezieht sich auf das Zusammenspiel von linguistischen Ausdrücken. Als weiteres Beispiel könnte man Stéphane Mallarmés Satz »Der Himmel ist tot« nennen, weil in ihm ein Prädikat (»tot«) verwendet wird, welches auf das Satzsubjekt regelgeleitet nicht angewendet werden darf und dennoch »zündet« der Satz (Ricœur,

1989). Ricœur verweist darauf, dass die Kopula »ist« das Problem darstellt; der Zusammenhang ist weder definitorisch noch prädikativ. Der frühe Metaphernforscher Wilhelm Stählin (1914) hatte darauf verwiesen, dass die Metapher eine »Bewusstseinslage der doppelten Bedeutung« voraussetze: Dass der Himmel tot »ist«, verstehe nur der richtig, der zugleich wisse, dass er eben *nicht* »tot« ist. Nur wer die Metapher zugleich als Gleichung *und* als Ungleichung verstehe, entgeht der Falle der Verdinglichung. Das ist in der Logik verboten, aber im Reich der Unbegriiflichkeit, so hatte es Sigmund Freud mit seiner Theorie vom Primärprozess (Freud, 1900) gesehen, gelte der Satz vom Widerspruch oder vom ausgeschlossenen Dritten nicht. Das Unbewusste zeigt sich keineswegs nur im Traum, sondern im »zündenden«, »kühnen« Gedanken, der einer begrifflichen Ausarbeitung vorausliegt. Auf diese Weise wurde das kreative Potenzial der Metapher gefasst. Während Georg Wilhelm Leibniz und Christian Wolff im 18. Jahrhundert Metapher und Wahrheit ausdrücklich getrennt hatten, hatten Metaphernfreunde wie Giambattista Vico, Johann Gottfried Herder und Friedrich Nietzsche (Konersmann, 2007) die auf Aristoteles zurückgehende Unegentlichkeit der Metapher bestritten, Vico hatte Wahrheit und Metapher sogar zusammenfallen lassen.

Metaphernkontrolle (Debatin, 1995), die sich auf Erkenntnissteuerung durch die Metapher einlässt ohne sie zu eliminieren, ist damit in den kulturellen Prozess wie in wissenschaftliche Methodologie eingerückt. Sie könne, so Debatin, kontrolliert werden, indem sie durch andere Metaphern spielerisch ersetzt wird. Die Alternative zur Metapher ist nicht der Begriff, sondern die alternative Metapher, formulierte Debatin elegant.

Metaphern der kognitiven Linguistik

Ein umwälzender Schritt gelang der Metapherntheorie der kognitiven Linguistik (Lakoff & Johnson, 1980, 1999) durch zwei strategische Umstellungen:

1. Die Metapher wird von einer nur an Wohlgeformtheit von Sätzen interessierten *Linguistik* (George Lakoff war Schüler von Noam Chomsky) gelöst und in den Bereich der *kognitiven* Operationen verschoben; sie wird als Operationsmodus des Denkens aufgefasst. Bildhaftigkeit des Denkens wird unhintergehbar, Metaphorik basal.
2. Durch eine neu beschriebene Klasse von Metaphern, *conceptual metaphors*, wird Anschlussfähigkeit an kulturwissenschaftliche und kulturpsychologische Methodik erreicht.

Beide Schritte sollen in aller Kürze paradigmatisch illustriert werden.

Metaphern sind nicht linguistische, sondern kognitive Operationen: Den Anschluss an die *cognitive science* vollzieht Lakoff (1987) zunächst über die im Umkreis der Experimentalpsychologin Eleanor Rosh (Rosh & Loyd, 1978) entstandenen Arbeiten, die sich mit dem Zusammenhang von sozialen Kategorisierungen und Kognitionen beschäftigt hatten; das war kulturwissenschaftlich relevant. Soziale Kategorisierungen waren wie eine Linné'sche Taxonomie – Pflanzen gehören zu Familien, diese zu Gattungen und diese zu Kategorien weiterer, höherer Ordnungen – vorgestellt worden; Lakoff analysiert nun Formen *metaphorischer* Kategorisierungen. Beispiel: »Der Unteroffizier ist die Mutter der Kompanie«. Hier wird ein idealisiertes kognitives Modell (»Mutter«) so auf andere Denkbereiche »übertragen«, dass neue Kategorisierungen entstehen. Formal wäre es korrekt, den Papst als Junggesellen zu bezeichnen; aber durch die neue metaphorische Kategorisierung (in die Klasse der Junggesellen) entsteht ein satirischer Effekt. Bedrohliche Wirkungen entstehen, wenn die Nazis die Juden als »Ratten« oder »Ungeziefer« bezeichneten, wenn Migrant_innen als »Fremde« oder »Eindringlinge«, gar als »Zerstörer« (unserer Kultur) bezeichnet werden – Metaphorisierungen bereiten Handlungen vor und mobilisieren Affekte (Sepp, 2017). Der moderne Antisemitismus nutzt subtil solche Codierungen (Glucksberg, 2008).

Ein weiterer Anschluss an *cognitive science* wurde durch die Zusammenarbeit mit dem Neurowissenschaftler Vittorio Gallese eröffnet (Gallese & Lakoff, 2005). Beide Autoren haben die zu eng begrenzende Metapher »Der Geist ist ein Computer« aufgegeben und die Metapherntheorie neurowissenschaftlich fundieren können (Lakoff, 2008).

Konzeptuelle Metaphern bilden eine weitere Innovation. Nehmen wir noch einmal das Beispiel: »The mind is a computer«. Diesem metaphorisch formulierten Konzept können bestimmte Wendungen zugeordnet werden. Manche kommen aus dem wissenschaftlichen Bereich (die Bezeichnung der neuronalen Struktur des Gehirns als *hardware*, die operativen Leistungen als *software*, die Rede von neuronaler »Verschaltung«), manche sind in die kulturelle Alltagswelt diffundiert (»Du brauchst mal ein *update*«, »Peter *scannet* seine Umwelt immer sehr sorgfältig«, »nach der Prüfung lösche ich das Gelernte wieder aus meinem Speicher«). Eine andere kulturell wichtige konzeptuelle Metapher ist »Zeit ist Geld«, die sich in Wendungen wie »So kann man Zeit sparen«, »Du musst Deine Zeit besser einteilen«, »Durch Automatisierung lassen sich mehrere Aufgaben zugleich erledigen, um reich zu werden« und so weiter erkennen lässt. Der grundlegende Gedanke ist, dass solche konzeptuellen Metaphern (»Ärzte *kämpfen*

um Leben«) kulturelle Praktiken unbewusst bestimmen, dass auch individuelle Störungen auf ihnen basieren können (»Mein Leben ist ein Irrtum«) und therapeutisch die Bearbeitung kultureller, unbewusster konzeptueller Metaphern hochgradig relevant wird. Das ist am Material einer transkribierten Kurzzeittherapie (Buchholz, 2003) und an anderen Materialien (McMullen, 2008) gezeigt worden.

Ausblick

Möglichkeiten der empirischen Metaphernanalyse – sowohl von wissenschaftlichen Konzepten als auch von kulturellen Praktiken und sozialen Interaktionen beziehungsweise Gesprächen – wurden praktisch möglich, seitdem die Metapher nicht mehr als Wahrheitsverblendung bekämpft werden konnte. Ganz neuartig sind die Beschreibungen von menschlichen Gesten (Cienki & Müller, 2014) als auf imaginativen Gehalten wie Metaphern beruhende kulturelle Praktiken oder auch die Beziehungen von Metapher und Musik (Zbikowski, 2008). Die Metapher hat ihre enorme Kraft für Kultur, Erkenntnis und Praxis bewiesen; sie wird multimodal untersucht, sie bestimmt Körper in der kulturellen Welt, etwa im Tanz (Brandstetter et al., 2013); sie steuert Interaktionen aus dem Hintergrund der Unbegrifflichkeit, sie hat enorme kreative Potenziale, sie liegt der formulier- und prüfbaren Welterfahrung voraus, sie bestimmt Kulturen.

Literatur

- Black, M. (1962). *Models and metaphors: Studies in language and philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Blumenberg, H. (1983a). Paradigmen zu einer Metaphorologie. In A. Haverkamp (Hrsg.), *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Orig. 1960].
- Blumenberg, H. (1983b). Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit. In A. Haverkamp (Hrsg.), *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Orig. 1979].
- Bowers, R. (1990). Mountains are not cones. In J. Alatis (Hrsg.), *Georgetown University round table on languages and linguistics*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Brandstetter, G., Egert, G. & Zubarik, S. (Hrsg.). (2013). *Touching and to be touched. Kinesthesia and empathy in dance and movement*. Berlin et al.: deGruyter.
- Buchholz, M. B. (2003). *Metaphern der »Kur«. Qualitative Studien zum therapeutischen Prozess*. Giessen: Psychosozial.
- Cienki, A. & Müller, C. (2014). Ways of viewing metaphor in gesture. In C. Müller, A. Cienki, E. Fricke, S. H. Ladewig, D. McNeill & J. Bressem (Hrsg.), *Body – language – communication:*

- An international handbook on multimodality in human interaction (S. 1766–1780; Band 2). Berlin et al.: deGruyter.
- Debatin, B. (1995). *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikations-theoretische Untersuchung*. Berlin et al.: deGruyter.
- Fleck, L. (1980). *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstil und Kollektiv*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1935].
- Freud, S. (1900). *Die Traumdeutung. GW II/III*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Gallese, V. & Lakoff, G. (2005). The brain's concepts. *Cognitive Neuropsychology*, 22, 455–479.
- Glucksberg, S. (2008). How metaphors create categories – quickly. In R.W. Gibbs (Hrsg.), *The Cambridge handbook of metaphor and thought* (S. 67–83). Cambridge: Cambridge University Press.
- Konersmann, R. (Hrsg.). (2007). *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kuhn, T.S. (1979). Metaphor in Science. In A. Ortony (Hrsg.), *Metaphor and thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G. (1987). *Women, fire, and dangerous things. What categories reveal about the mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. (2008). The neural theory of metaphor. In R.W. Gibbs (Hrsg.), *The Cambridge handbook of metaphor and thought* (S. 17–38). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.
- McMullen, L.M. (2008). Putting it in context: Metaphor and psychotherapy. In R.W. Gibbs (Hrsg.), *The Cambridge handbook of metaphor and thought* (S. 397–412). Cambridge: Cambridge University Press.
- Polanyi, M. (1966). *Implizites Wissen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ricœur, P. (1989). *Die lebendige Metapher*. München: Fink.
- Rosh, E. & Loyd, B.B. (1978). *Cognition and categorization*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Sepp, A. (2017). Kulturhistorische Blicke auf die Sprache des Dritten Reiches und die antisemistische Hassrede. Victor Klemperers Auseinandersetzung mit der verbalen Verletzung im Nationalsozialismus. In S. Bonacchi (Hrsg.), *Verbale Aggression. Multidisziplinäre Zugänge zur verletzenden Macht der Sprache* (S. 269–288). Berlin et al.: deGruyter.
- Snell, B. (1948). *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Claassen/Goverts.
- Stählin, W. (1914). Zur Psychologie und Statistik der Metaphern. *Archiv für die gesamte Psychologie*, 31, 297–425.
- Vaihinger, H. (1911). *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit aufgrund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig: Meiner.
- Weinrich, H. (1983). Semantik der kühnen Metapher. In A. Haverkamp (Hrsg.), *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Orig. 1963].
- Zbikowski, L.M. (2008). Metaphor and music. In R.W. Gibbs (Hrsg.), *The Cambridge handbook of metaphor and thought* (S. 502–524). Cambridge: Cambridge University Press.

Methodologie, qualitative

Ralf Bohnsack

Als »Erkenntnistheorie dieses Jahrhunderts« identifiziert Niklas Luhmann (1992, S. 509) den »methodologischen Pragmatismus«, welchen er als »posttranszental« und als »Rückkehr zu naturalen Epistemologien« (Luhmann, 1987, S. 647f.) charakterisiert. Der Begriff eines »naturalism in epistemology« wurde im 20. Jahrhundert vor allem von Larry Laudan et al. (1986, S. 147) in die Diskussion eingeführt. Laudan und seine Mitautor_innen sind zur sogenannten Historischen Schule der US-amerikanischen Erkenntnis-respektive Wissenschaftstheorie zu zählen, die in den 1960er Jahren ihren Anfang nahm und als deren wohl prominenteste Vertreter unter anderem Thomas Kuhn und Paul Feyerabend gelten können.

Methodologischer Pragmatismus und praxeologische Epistemologie

Die im Wesentlichen von Naturwissenschaftler_innen begründete Historische Schule fordert, dass Erkenntnistheorie und Methodologie nicht allein und nicht primär – wie unter anderem bei Karl Popper (1971 [1935]) – aus der philosophisch hergeleiteten Logik zu begründen seien, sondern vielmehr aus der Rekonstruktion der Forschungspraxis selbst (vgl. Laudan et al., 1986, S. 147).

Karl Mannheim (vgl. 1952b [1931], S. 246) hatte bereits in den 1930er Jahren in seinen wissens- und kulturoziologischen Schriften auf einen derartigen Wandel der Beziehung von Erkenntnistheorie, Methodologie und Forschungspraxis aufmerksam gemacht und sich gegen das Verbot einer empirisch fundierten Erkenntnistheorie gewandt, wie es dezidiert auch vom Kritischen Rationalismus vertreten wird. Vielmehr betonte Mannheim (1964 [1921–1922], S. 43): »Die Voraussetzungen der Erkenntnis können immer wieder selbst zum Gegenstand der Erkenntnis werden«. Analog dazu fordert Niklas Luhmann dann 70 Jahre später, dass Erkenntnistheorien »für sich selbst im Bereich der wissenswerten Gegenstände keinen Ausnahmezustand beanspruchen, sondern sich durch empi-

rische Forschungen betreffen und in der Reichweite der für Erkenntnis offenen Optionen einschränken lassen« müssen (Luhmann, 1992, S. 13). Das heißt, Methoden und Methodologien sind auf dem Wege der beziehungsweise in Auseinandersetzung mit einer Rekonstruktion der Praxis der empirischen Forschung zu entwickeln, sodass man auch von einer praxeologischen Epistemologie sprechen könnte.

Eine solche methodologische Position stellt die Vorstellung beziehungsweise Unterstellung einer »Hierarchisierung des Besserwissens« (Luhmann, 1992, S. 510) in der Beziehung von Erkenntnistheorie, Methodologie und Forschungspraxis infrage (dazu auch: Bohnsack, 2017, Kap. 10). Indem die methodischen Standards aus philosophischen Erkenntnistheorien deduktiv abgeleitet werden, erscheinen die Einzelwissenschaften als »Kolonien unter der Herrschaft von Logik, Methodologie, Wissenschaftsphilosophie«, wie auch Abraham Kaplan schon früh (1964, S. 3) pointiert formuliert hat – einer »Herrschaft«, die sich in der konventionellen Methodologie des deduktiv-nomologischen Paradigmas fortsetzt, welche mit ihrer Forderung der Theorieüberprüfung und dem Ausschluss der Theoriegenerierung aus der Empirie den empirisch Forschenden abverlangt, »to deny the validity of their own scientific intelligence« (Glaser & Strauss, 1967, S. 7). Diese Hierarchie findet dann in der standardisierten Forschung ihre Fortführung in einer kommunikativen Beziehung zu den Erforschten, die diesen keine Chance lässt, ihre Relevanz-, Wissens- und Wertesysteme unabhängig von den Vorgaben der Forschenden zu entfalten (dazu auch: Bohnsack, 2014, Kap. 2 und 12).

Erkenntnistheorie und Methodologie als Rekonstruktion der Rekonstruktion

Damit sind wir allerdings bereits bei der *sozialwissenschaftlichen* Forschung. Geht es im Zuge der Begründung naturwissenschaftlicher Methodologie lediglich um die Rekonstruktion der *wissenschaftlichen Praxis selbst* als wesentliche Grundlage methodologischer Reflexionen, so gilt in den Sozialwissenschaften dieses Primat der Rekonstruktion der Praxis ebenso und zunächst für den *Gegenstand* der Forschung.

Wenn ich spätestens seit 1991 von einer *rekonstruktiven Sozialforschung* und mit Bezug auf deren methodologische Begründung von der *Rekonstruktion der Rekonstruktion* gesprochen habe (Bohnack, 2014), so verdankt sich der Begriff der Rekonstruktion ganz wesentlich der erkenntnistheoretischen Positionierung

von Alfred Schütz (1971 [1961]), welcher mit dem Postulat, dass die sozialwissenschaftlichen Konstruktionen solche »zweiten Grades«, also Konstruktionen von Konstruktionen, zu sein haben, die Verortung der Sozial- in Relation zu den Naturwissenschaften begründet und formuliert hat. Bei Alfred Schütz war dieser bahnbrechende Gedanke allerdings im Kern nicht eigentlich auf die Rekonstruktion der Alltagspraxis, der *Praxis* des *Common Sense* gerichtet, sondern auf die Verständigung der Akteur_innen über diese Praxis, also auf die Rekonstruktion der *Common Sense-Theorien*, denen ganz wesentlich eine *zweckrationale* und deduktive Logik zu eigen ist (dazu auch: Bohnsack, 2017, Kap. 3). Demgegenüber ist es einer der elementaren Grundzüge einer »praxeologischen Analytik«, dass sie »gegen das klassische Konzept einer Handlungstheorie, die vom zweckrationalen oder regelorientierten Handeln ausgeht«, gerichtet ist (Reckwitz, 2010, S. 185f.).

Indem die Phänomenologische Soziologie von Schütz und mit ihr die Wissenssoziologie von Peter Berger und Thomas Luckmann (1969) sich weitgehend auf die Rekonstruktion der alltäglichen Verständigung, der *Common Sense-Theorien* über die Alltagspraxis mit der ihr eigentümlichen *zweck rationalen* Logik beschränkt, fehlt ihr der Bezugspunkt, das heißt eine Analyseeinstellung jenseits deren Logik, von dem her sie sich einen Zugang zur Praxis eröffnen könnte. Die in der Logik der Theoriebildung des *Common Sense* implizierten Prinzipien werden in die *sozialwissenschaftliche* Methodik übernommen. Dies hat zur Konsequenz, dass »als Erkenntnisinstrument zu behandeln, was ein Erkenntnisobjekt sein sollte« (Bourdieu, 1996 [1992], S. 278). Die hier notwendige *Transzendierung* der Logik der Theoriebildung des *Common Sense* setzt erkenntnistheoretische Reflexionen voraus.

Erstaunlicherweise ist im Mainstream der Praxistheorie – mit Ausnahme der Bourdieuschen Kulturosoziologie – der selbstreflexive und epistemologische Blick auf die *eigene Praxis* (der Forschung) kaum ausgeprägt. Überwiegend bleibt die eigene empirische Forschungspraxis aus der praxistheoretischen Reflexion ausgeklammert, sodass zentrale Probleme der konventionellen Erkenntnistheorie und Methodologie hier nicht bearbeitet werden. Karin Knorr-Cetina (1988, S. 85) hatte schon früh kritisiert, dass dort die Verankerung des Wissens in der sozialen Praxis nur dann berücksichtigt wird, wenn dieses Wissen »als >falsch< diskreditiert« werden soll: »Es wird unterstellt, daß soziale Einflüsse wissenschaftliche Verfahren derart >kontaminieren<, daß sie zu unkorrekten Ergebnissen führen«. Demgegenüber sei die Frage der sozialen Konditionierung wissenschaftlichen Denkens auch an das als »wahr« und »korrekt« geltende wissenschaftliche Denken zu richten. Mit dieser Forderung bezieht sie sich explizit auf Karl Mannheim.

Die Standortgebundenheit und Seinsverbundenheit der Forschenden

Diese Kritik an der Vorstellung einer »Kontamination« der Erkenntnis durch das Soziale lässt sich grundsätzlicher erfassen, wenn wir sie in den Rahmen der Diskussion um die »Seinsverbundenheit des Wissens« im Sinne von Karl Mannheim (1952b [1931], S. 229) stellen. Mannheim spricht von der »Verwurzelung des Denkens im sozialen Raum«, die nicht allein und nicht primär als eine »Fehlerquelle« betrachtet werden dürfe, sondern zugleich auch als »größere Chance für die zugreifende Kraft dieser Denkweise in bestimmten Seinsregionen« (Mannheim, 1952a [1929], S. 73). Unter gesellschaftlichem Sein versteht Mannheim in Überwindung objektivistischer Theoriebildung nicht schlicht eine als objektivistisch unterstellte Realität, welche dem subjektiven Bewusstsein gegenübergestellt wird. Vielmehr geht es Mannheim darum, das »Sein« im Heidegger'schen Sinne zu fassen als das »phänomenologisch vorthematisch Seiende«, wie Heidegger (1986 [1927], S. 67) die elementare Existenzweise der Praxis bezeichnet (dazu auch: Bohnsack, 2017, Kapitel 1 und 3). Diese Ebene ist nach Mannheim (1964 [1921–1922], S. 97ff.) diejenige des handlungspraktischen und handlungsleitenden »atheoretischen« Erfahrungswissens.

Im Bereich der *Sozialwissenschaften* sind wir, um den Alltag der Forschungspraxis erfolgreich bewältigen zu können, aber nicht nur genötigt, jenes in unserer wissenschaftlichen Sozialisation angeeignete implizite Wissen zu aktualisieren, sondern ebenso auch unsere außerwissenschaftlichen je kultur-, milieu- und erfahrungsraumspezifischen handlungspraktischen Wissensbestände, also unser gesellschaftliches Sein im Sinne der »Seinsverbundenheit des Wissens« (Mannheim, 1952b [1931], S. 229ff.) insgesamt, in die Forschung gerade dort einzubringen, wo wir kreativ sein wollen. Angesichts dessen erscheinen jene Bemühungen im Bereich der konventionellen Erkenntnistheorie naiv, welche die methodische Kontrolle unseres Vor-Wissens dadurch sichern wollen, dass dieses in Form von *Hypothesen ex ante* zur Explikation gebracht werden muss. Die Tragweite unseres Vor-Wissens wird verharmlost und die Einsicht in die Notwendigkeit komplexerer methodischer Kontrollen verhindert.

In der neueren qualitativen, präziser: rekonstruktiven Sozialforschung sind derartige komplexe methodische Kontrollen entwickelt worden. Diese zielen zum einen auf die Sicherung der *Eigenlogik* der Praktiken und Erfahrungsräume der Erforschten wie auch zum anderen auf die Kontrolle der Interpretationspraktiken und des interpretativen Wissens der Forschenden. Der Zugang zur *Eigenlogik*

führt über einen Einstieg in den *hermeneutischen Zirkel*, also über zirkelhafte Interpretationsprozesse. Mannheim (1964 [1921–1922], S. 95) hatte auf diesen hermeneutischen Zirkel, seinerseits auch als die »Totalität« von Weltanschauungen im Sinne von Wilhelm Dilthey (u. a. 1924, S. 330) Bezug genommen. In der Kulturoziologie von Bourdieu findet sich dieser Zugang zur Eigenlogik auf dem Wege des Denkens in *Homologien* (Bourdieu, 1996 [1992], S. 268) und in der neueren Systemtheorie in ihrer Prämisse der *Selbstreferentialität* von Systemen. In den neueren Verfahren der Textinterpretation wird dieser Zugang zur Selbstreferentialität auf dem Wege der *Sequenzanalyse* gesucht (siehe u. a. Bohnsack, 2014, S. 212ff.) und in der Bildinterpretation auf dem Wege der Rekonstruktion der *Simultanstruktur* des Bildes (Bohnsack, 2011, Kap. 3).

Vor diesem Hintergrund lässt sich innerhalb derjenigen rekonstruktiv For-schenden, welche im oben dargelegten Sinne den Zugang zur Eigenlogik und Selbstreferentialität ihres Forschungsgegenstandes zu sichern suchen, noch ein-mal eine methodologisch bedeutsame Differenzierung vornehmen: Diejenigen, welche ihre *eigene Standortgebundenheit* nicht eigens thematisieren und proble-matisieren und in diesem Sinne eher objektivistisch orientiert sind, sind von denjenigen zu unterscheiden, die auf einer *zweiten, einer weitergehenden Stufe* operieren: Die intuitiven und impliziten Vergleichshorizonte, welche die For-schenden zunächst aus der *Gebundenheit* an das eigene Wissen und der *Ver-bundenheit* mit diesem um potenzielle (alternative) Handlungspraxen und dem eigenen Erfahrungsraum heraus an die Interpretation der Praxen der Erforsch-ten herantragen, werden zunehmend durch *empirisch* fundierte und explizierbare Fallvergleiche aus anderen Erfahrungsräumen ersetzt.

Es geht also darum, das »Fremde relational«, das heißt »in seiner kom-plexen Beziehung zum Eigenen« (Straub & Shimada, 1999, S. 467) und – so könnte man ergänzen – zugleich auch zu anderen fremden Erfahrungsräumen in möglichst pluraler Vielfalt zu erschließen. Im Zuge der Explikation dieser Vergleichshorizonte eröffnen sich nicht nur Möglichkeiten einer umfassenderen methodischen Kontrolle der Interpretationen. Vielmehr geraten auf diese Weise den Forschenden Aspekte ihrer eigenen Standortgebundenheit und Seinsverbun-denheit aus der elementaren *Praxis der Forschung selbst* – und nicht primär aus (gesellschafts-)theoretischen Deduktionen – heraus und somit unabweisbar in den Blick und eröffnen, wie dies programmatisch in der »relationalen Herme-neutik« (ebd., S. 454) formuliert wird, einen »reflexiven Bezug zu den eigenen kulturellen Anwendungsvoraussetzungen«. Diese in der Forschungspraxis fun-dierte Bewegung und Verortung der Sozialwissenschaftler_innen zwischen den Erfahrungsräumen, Milieus und Kulturen oder »auf deren Rändern« als eine

spezifische Art der interkulturellen Kompetenz stellt eine voraussetzungsvolle Stufe erkenntnistheoretischer und methodologischer Reflexion dar.

Literatur

- Berger, P.L. & Luckmann, T. (1969). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Bohnsack, R. (2011). *Qualitative Bild- und Videointerpretation. Die dokumentarische Methode* (2. Aufl.). Opladen: Budrich.
- Bohnsack, R. (2014). *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden* (9. Aufl., zuerst 1991). Opladen: Budrich.
- Bohnsack, R. (2017). *Praxeologische Wissensoziologie*. Opladen: Budrich.
- Bourdieu, P. (1996). Die Praxis der reflexiven Anthropologie. In ders. & L.J.D. Wacquant (Hrsg.), *Reflexive Anthropologie* (S. 251–294). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1992].
- Dilthey, W. (1924). Die Entstehung der Hermeneutik. In ders., *Gesammelte Schriften. 5. Band: Die geistige Welt* (S. 317–338). Leipzig et al.: Teubner.
- Glaser, B.G. & Strauss, A.L. (1967). *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer [Orig. 1927].
- Kaplan, A. (1964). *The conduct of inquiry. Methodology for behavioral science*. San Francisco: Chandler.
- Knorr-Cetina, K. (1988). Das naturwissenschaftliche Labor als Ort der »Verdichtung« von Gesellschaft. *Zeitschrift für Soziologie*, 17(2), 85–101.
- Laudan, L., Donovan, A., Laudan, R., Barker, P., Brown, H., Leplin, J., Thagard, P. & Wykstra, S. (1986). Scientific change. Philosophical models and historical research. *Synthese*, 69, 141–223.
- Luhmann, N. (1987). *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1992). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mannheim, K. (1952a). Ideologie und Utopie. In ders., *Ideologie und Utopie* (S. 49–94). Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann [Orig. 1929].
- Mannheim, K. (1952b). Wissensoziologie. In ders., *Ideologie und Utopie* (S. 227–267). Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann [Orig. 1931].
- Mannheim, K. (1964). Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation. In ders., *Wissensoziologie* (S. 91–154). Neuwied: Luchterhand [Orig. 1921–1922].
- Popper, K.R. (1971). *Logik der Forschung*. Tübingen: Mohr [Orig. 1935].
- Reckwitz, A. (2010). Auf dem Wege zu einer kulturosoziologischen Analytik zwischen Praxeologie und Poststrukturalismus. In M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.), *Kulturosoziologie: Paradigmen – Methoden – Fragestellungen* (S. 179–205). Wiesbaden: VS.
- Schütz, A. (1971). *Gesammelte Aufsätze, Band 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff [Orig. 1961].
- Straub, J. & Shimada, S. (1999). Probleme universalistischer Begriffsbildung in den Sozial- und Kulturwissenschaften – erörtert am Beispiel Religion. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3, 449–477.

Methodologie, quantitative

Wilhelm Kempf

Gegenstand der Psychologie als Wissenschaft von der subjektiven Welt des Menschen (Rohracher, 1963) ist erstens die *Beschreibung* dieser subjektiven Welt, zweitens die *Analyse* ihrer Funktionsweise und der daraus resultierenden Handlungen sowie drittens die *Erklärung* ihrer Entstehung. Im Laufe der Psychologiegeschichte haben sich hierfür verschiedene natur- und kulturwissenschaftliche Paradigmen herausgebildet, die sich nicht nur in ihrer Affinität zu quantitativen versus qualitativen Methoden unterscheiden, sondern bereits in ihrem *Gegenstandsverständnis* und ihrem *Wissensideal*.

Zu Gegenstandsverständnis und Wissensideal der Psychologie

Das Gegenstandsverständnis ist dadurch definiert, welche Art von *Fragen* als angemessen gelten, und das Wissensideal dadurch, welche Art von *Antworten* als zufriedenstellend erachtet werden (Hoyningen-Huene, 1989). Sowohl »angemessen« als auch »zufriedenstellend« sind jedoch zweistellige Prädikatoren: Angemessen ist eine Frage immer nur relativ zu etwas, das selbst außerhalb dieser Frage liegt, und zufriedenstellend ist eine Antwort immer nur relativ zu etwas, das außerhalb der Antwort liegt. Dabei besteht zwischen Gegenstandsverständnis und Wissensideal insofern eine wechselseitige Abhängigkeit, als sich die Angemessenheit einer wissenschaftlichen Frage daran messen lässt, ob sie auf jene Art von Antworten abzielt, die dem jeweiligen Wissensideal entspricht; und ob eine Antwort zufriedenstellend ist, lässt sich daran messen, ob sie die jeweils gestellte Frage zu beantworten vermag. Ein Ausweg aus diesem Dilemma ergibt sich erst dann, wenn man das Wissensideal nach den jeweiligen *Aufgaben der Wissensbildung* ausrichtet (Kempf, 2009).

So begründet zum Beispiel Hoyningen-Huene (1989) die Überlegenheit des Wissensideals der neuzeitlichen Naturwissenschaften damit, dass ihre technische

Verwertbarkeit in diesem Wissensideal bereits strukturell angelegt ist. Eine szenistische Festlegung der Psychologie auf dieses Wissensideal lässt sich daraus aber erst dann ableiten, wenn man die technische Verwertbarkeit des Wissens als einzige legitime Aufgabe der Wissensbildung feststellt. Gerade dies aber ist es, was die Kulturpsychologie negiert. Im Unterschied zu den naturwissenschaftlichen (Teil-)Disziplinen der Psychologie geht es ihr nicht um die naturgesetzliche Bedingtheit menschlichen Erlebens und Verhaltens, sondern um die kulturelle, soziale und biografische Konstitution subjektiver Erlebniswelten und menschlichen Handelns. Dies hat Konsequenzen dafür, welcher Stellenwert quantitativen Methoden zukommt und welche Anforderungen an sie zu stellen sind.

Psychologische Erklärungen

Anders als im naturwissenschaftlichen Paradigma, wo statistische Regelmäßigkeiten zwischen (objektseitig definierten) Stimuli und Verhaltensweisen bereits als *Erklärung* des (gleichfalls objektseitig definierten) Verhaltens hingenommen werden können, stellen sie im kulturwissenschaftlichen Paradigma lediglich ein *erklärungsbedürftiges* Phänomen dar (Kempf, 1986).

Auch wenn sie am Ende nur statistische Gesetzmäßigkeiten aufzuzeigen vermag, folgt die experimentell-naturwissenschaftliche Psychologie letztlich dem Hempel-Oppenheim-Schema (kurz HO-Schema) (Hempel & Oppenheim, 1948), welches den zu erklärenden Sachverhalt (die sog. abhängige Variable) durch Deduktion aus Naturgesetzen und Randbedingungen (den sog. unabhängigen Variablen) erklärt. Infolge von (zufallsbedingten) Beobachtungsfehlern und/oder der gleichzeitigen Wirkung weiterer Naturgesetze, deren Einfluss im Experiment randomisiert wird, stellt sich die Wirkung der unabhängigen Variablen aber nur noch statistisch dar, sodass die *induktiv-statistische* Erklärung (Hempel, 1965) gleichsam als Abschwächung der *deduktiv-nomologischen* verstanden werden kann.

Im Unterschied dazu geht die Kulturpsychologie davon aus, dass Menschen nicht aufgrund der »objektiven« (d. h. objektseitig definierten) Beschaffenheit der Dinge in ihrer Umwelt handeln, sondern aufgrund der (subjektseitig definierten) Bedeutung, die diese für sie haben (Blumer, 1973). An die Stelle des deduktiv-nomologischen treten daher das *intentionale* (v. Wright, 1974) und das *narrative* Erklärungsmodell (Danto, 1974), mittels derer die Bedeutungszuschreibungen kulturell, sozial und biografisch rekonstruiert werden (zu diesen Schemata der hermeneutischen Handlungserklärung s. a. Straub, 1999). Damit

entfällt in der Kulturpsychologie nicht nur der Zwang zur Messung und Mathematisierung, die im deduktiv-nomologischen Erklärungsmodell ein unverzichtbares Erfordernis sind, um Naturgesetze exakt darzustellen und die gleichzeitige Wirkung mehrerer Naturgesetze beschreiben zu können (Kempf, 2009), sondern im Gegenteil sogar die Notwendigkeit qualitativer Methoden: Da Bedeutungszuschreibungen Ergebnis von Interpretationsprozessen sind, kann auch deren Rekonstruktion nur auf interpretativem Weg geleistet werden (Matthes, 1973).

Quantitative Methoden in der Kulturpsychologie

Gleichwohl kann auch die Kulturpsychologie nicht gänzlich ohne quantititative Methoden auskommen. Dies hat einen einfachen praktischen Grund, der sich am Beispiel von Textinterpretation und Inhaltsanalyse aufzeigen lässt: Während Textinterpretation und qualitative Inhaltsanalyse (schon aus Gründen des Arbeitsaufwandes) meist auf die Untersuchung einiger weniger typischer Fälle beschränkt bleiben, erlaubt die quantitative Inhaltsanalyse die Auswertung großer Datenmengen und repräsentativer Stichproben von Texten.

Dieser Vorteil wird jedoch dadurch erkauft, dass die quantitative Inhaltsanalyse den Kontextreichtum der analysierten Texte auf eine überschaubare Anzahl von Textmerkmalen (Variablen) reduziert, die mit hinreichend hoher Inter-Coder-Reliabilität kodierbar sind und hinreichend häufig auftreten, um eine statistische Datenanalyse zu ermöglichen. In diesem Sinne hat bereits Siegfried Kracauer (1952) die naiv-epistemologische Auffassung kritisiert, wonach qualitative Studien bloß explorativen Charakter hätten und in den Bereich der Voruntersuchungen zu verweisen seien – etwa zwecks Generierung von Hypothesen, die es dann mit »harten« quantitativen Methoden zu überprüfen gilt. Da die zählenden Verfahren der quantitativen Inhaltsanalyse die Interdependenzen der verschiedenen Teile eines Textes und die Beziehungen zwischen den Variablen vernachlässigen, besteht ein Konflikt zwischen interner und externer Validität inhaltsanalytischer Studien, der dazu führt, dass Pilotstudien oft stärker qualitativ ausgerichtet sind, die interne Validität der quantitativen Hauptstudie dann aber hinter jener der Pilotstudie zurückbleibt.

Dieser Konflikt zwischen interner versus externer Validität ist bereits in den qualitativen versus quantitativen Befragungsmethoden angelegt, an deren einem Pol das narrative Interview (Schütze, 1977) steht, das auf eine vorhergehende Strukturierung der Interviewinhalte durch den Interviewer beziehungsweise die

Interviewerin weitgehend verzichtet und durch das Hervorlocken von Geschichten ein Maximum an Kontexthaltigkeit erzielt, um die subjektive Realität interpretativ erfassen zu können, und zugleich bewirkt, dass die Erzählung durch die Bedeutungshierarchie des Erzählers beziehungsweise der Erzählerin selbst strukturiert wird (Hoffmann-Riem, 1980). Auf dem anderen Pol, beim geschlossenen Fragebogen, sind dagegen nicht nur die Fragen, sondern auch die Antwortkategorien durch die Bedeutungshierarchie des Interviewers beziehungsweise der Interviewerin determiniert und reduzieren die Kontexthaltigkeit des Textes auf ein Minimum, das bei der Analyse der Fragebogendaten schließlich ganz eliminiert wird, wenn man – wie in der Einstellungsmessung üblich – die Antworten zu Summenscores zusammenfasst, sodass nicht einmal mehr erkennbar ist, welche der Fragen *wie* beantwortet wurden. Für die Kulturpsychologie, welche die subjektive Welt des Menschen als eine bedeutungsstrukturierte Wirklichkeit begreift, ist eine solche Form von statistischer Datenanalyse daher denkbar ungeeignet.

Die Richtung eines Textes ergibt sich nicht aus der Häufigkeit, mit der bestimmte Textmerkmale auftreten, sondern aus den *Mustern*, welche sie bilden (Kracauer, 1952). Das Erkennen solcher Muster ist nicht nur ein integraler Bestandteil des Verstehensprozesses, dessen sich die qualitativen Methoden bedienen, sondern muss auch Ziel der quantitativen Datenanalyse sein, wenn sie dem Gegenstand der Kulturpsychologie gerecht werden soll (Kempf, 2008).

Dazu kann man zum Beispiel auf die etwa zeitgleich mit Kracauers Kritik von Paul Lazarsfeld (1950) entwickelte Methode der *Latent-Class-Analyse* (LCA) und/oder auf *Clusteranalysen* (Ling, 1973) zurückgreifen. Gegenüber der LCA, mittels derer sich die multivariaten Zusammenhänge *kategorialer* Variablen beschreiben lassen, hat letztere Methode jedoch den Nachteil, dass die Textmerkmale als *metrische* Variablen konzipiert sein müssen – eine Voraussetzung, die in der Regel nicht erfüllt ist. Zudem beruht die Clusteranalyse lediglich auf den bivariaten Abhängigkeiten zwischen den Variablen, wodurch komplexe multivariate Zusammenhänge oft nur reduziert und verzerrt wiedergegeben werden können (Rost, 2012).

Ziel der LCA ist es, Typen von Merkmalsmustern zu identifizieren. Dies wird geleistet, indem die LCA davon ausgeht, dass es verschiedene *Klassen* von Texten gibt, die durch eine je spezifische Verteilung der analysierten Textmerkmale charakterisiert sind. Die durch die LCA identifizierten *typischen Muster* sind somit nicht deterministisch, sondern probabilistisch definiert. Sie beschreiben nicht, dass innerhalb einer Klasse bestimmte Merkmale mit Sicherheit auftreten und andere mit Sicherheit fehlen, sondern sie beschreiben die *Wahrscheinlichkeit*, mit

der bestimmte Textmerkmale zusammentreffen und andere fehlen. Diese Wahrscheinlichkeiten werden (bei vorgegebener Klassenanzahl) so bestimmt, dass die vorliegenden Daten maximale Plausibilität besitzen (Maximum-Likelihood-Methode), und die zur Beschreibung der Daten angemessene Klassenanzahl wird mithilfe von Informationsmaßen so festgelegt, dass ein optimaler Kompromiss zwischen Genauigkeit und Sparsamkeit der Beschreibung der Daten erzielt wird.

Mithilfe der sogenannten *membership probabilities*, die für jeden Text und jede Klasse die Wahrscheinlichkeit angeben, mit welcher der Text der Klasse angehört, und somit als Maß für die Übereinstimmung des (manifesten) individuellen Merkmalmusters des Textes mit dem für die Klasse typischen (latenten) Muster dienen können, erlaubt die LCA schließlich auch die Identifikation *typischer Texte*, in welchen sich die latenten Muster gleichsam in Reinform manifestieren. Jeder Text wird dabei jener Klasse zugeordnet, der er am wahrscheinlichsten angehört.

Der oben genannte Konflikt zwischen interner versus externer Validität ist damit jedoch nicht gänzlich behoben. Auch wenn die LCA typische Muster von Textmerkmalen identifiziert, bleiben die analysierten Merkmale nach wie vor der Textoberfläche verhaftet. Mittels der Identifikation typischer Texte eröffnet sich jedoch der Weg zu einer methodisch-systematischen *Integration quantitativer und qualitativer Methoden*, indem man (1) zunächst mittels LCA die in den Daten enthaltenen Typen von Merkmalmustern identifiziert, (2) mittels der membership probabilities die dafür typischen Texte identifiziert und (3) diese sodann einer tiefergehenden qualitativen Analyse unterzieht, wodurch zugleich die Interpretation der quantitativen Analyseergebnisse (d. h. der latenten Klassen) validiert und die Objektivierbarkeit sowie Generalisierbarkeit der qualitativen Analyseergebnisse gewährleistet werden kann (Kempf, 2008).

Im Falle von Fragebogendaten ist allerdings noch ein Zwischenschritt erforderlich: Auch hier kann man zwar für die latenten Klassen typische Proband_innen identifizieren, für eine tiefer gehende qualitative Analyse bedarf es jedoch erst noch eines stärker kontexthaltigen Textmaterials, wie es etwa durch qualitative Interviews jener Proband_innen zu gewinnen ist.

Egal mit welcher Art von Texten man es zu tun hat, verschwindet mit einer solcherart integrativen Vorgehensweise auch die Unterscheidung zwischen (qualitativen) Voruntersuchungen und (quantitativen) Hauptuntersuchungen zugunsten eines hermeneutischen Zirkels der von qualitativen über quantitative zurück zu qualitativen Analyseschritten führt.

Literatur

- Blumer, H. (1973). Der methodologische Standpunkt des symbolischen Interaktionismus. In Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Band 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie* (S. 80–146). Reinbek: Rowohlt.
- Danto, A.C. (1974). *Analytische Philosophie der Geschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hempel, C.G. (1965). *Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science*. New York: Free Press.
- Hempel, C.G. & Oppenheim, P. (1948). Studies in the logic of explanation. *Philosophy of Science*, 15, 135–175.
- Hoffmann-Riem, Ch. (1980). Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie. Der Datengewinn. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32, 339–372.
- Hoyningen-Huene, P. (1989). Naturbegriff – Wissensideal – Experiment. Warum ist die neuzeitliche Naturwissenschaft technisch verwertbar? *Zeitschrift für Wissenschaftsforschung*, 5, 43–55.
- Kempf, W. (1986). Zum Verhältnis von Theorie und Empirie in der interpretativen Sozialforschung. *Zeitschrift für Sozialpsychologie und Gruppendynamik*, 11(4), 3–14.
- Kempf, W. (2008). *Forschungsmethoden der Psychologie. Zwischen Experiment und sozialwissenschaftlicher Hermeneutik. Band II: Quantität und Qualität*. Berlin: Regener.
- Kempf, W. (2009). *Forschungsmethoden der Psychologie. Zwischen Experiment und sozialwissenschaftlicher Hermeneutik. Band I: Theorie und Empirie* (3. Aufl.). Berlin: Regener.
- Kracauer, S. (1952). The challenge of qualitative content analysis. *Public Opinion Quarterly*, 16, 631–642.
- Lazarsfeld, P.F. (1950). Logical and mathematical foundations of latent structure analysis. In S.A. Stouffer, L. Guttman, E.A. Suchman, P.F. Lazarsfeld, S.A. Star & J.A. Clausen (Hrsg.), *Studies in social psychology in world war II, Vol. IV. Measurement and prediction* (S. 362–412). Princeton: Princeton University Press.
- Ling, R.F. (1973). A probability theory of cluster analysis. *Journal of the American Statistical Association*, 68(341), 159–164.
- Matthes, J. (1973). *Einführung in das Studium der Soziologie* (2. Aufl.). Reinbek: Rowohlt.
- Rohracher, H. (1963). *Einführung in die Psychologie* (8. Aufl.). Wien: Urban & Schwarzenberg.
- Rost, J. (2012). Qualitative und quantitative Methoden. Eine integrative Sichtweise. In W. Baros & J. Rost (Hrsg.), *Natur- und kulturwissenschaftliche Perspektiven der Psychologie* (S. 133–150). Berlin: Regener.
- Schütze, F. (1977). Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien – dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. *Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie: Arbeitsberichte und Forschungsmaterialien*, Nr. 1.
- Straub, J. (1999). *Handlung, Kultur, Interpretation. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin et al.: deGruyter.
- Wright, G.H. v. (1974). *Erklären und Verstehen*. Frankfurt/M.: Fischer Athenäum.

Migration

Paul Mecheril

Migration – Beunruhigung sozialer Ordnungen

Bewegungen von Menschen über soziale Grenzen hat es zu allen historischen Zeiten und fast überall gegeben. Die Überschreitung von Grenzen war hierbei immer ein bedeutender Motor gesellschaftlicher Veränderung und Modernisierung. Die Konsequenzen von grenzüberschreitenden Bewegungen können mithin als Phänomene untersucht und verstanden werden, in denen neues Wissen, Erfahrungen, Sprachen und Perspektiven in unterschiedliche soziale Zusammenhänge eingebracht und diese entsprechend neu gestaltet und renoviert werden.

Allgemeine Bestimmungsversuche von Migration mithilfe der Feststellung ihrer historischen Kontinuität und anthropologischen Universalität oder konstitutiven Eigenart, die Geltung von (symbolisch-territorialen) Grenzen zu verstören, erweisen sich allerdings durchaus als schwierig. Sie sind oftmals entweder so abstrakt, dass sie kaum Aussagekraft haben (wenn Migration allgemein als Wanderung oder Mobilität bestimmt wird, ohne dass dabei etwa Zugehörigkeitsordnungen oder Grenzregime thematisch werden) und/oder so speziell, dass viele Facetten und Phänomene unberücksichtigt bleiben (wenn Migration z. B. auf die sogenannte Arbeitsmigration oder reguläre Migration beschränkt wird). Empirisch ist Migration abhängig unter anderem von nationalen und paranationalen Einwanderungs- und Integrationspolitiken, vom Legalitätsstatus, der Migrant_innen zugewiesen wird und den sie sich aneignen, den allgemeinen und spezifischen ökonomischen und politischen Verhältnissen, spezifischen transnationalen und binationalen Netzwerken und so weiter. Migration ist nicht gleich Migration und die Beschäftigung mit Wanderungssphänen macht Differenzierungen in begrifflicher wie empirischer Hinsicht erforderlich (Mecheril et al., 2016).

Migrationsphänomene gehen sowohl mit der Veränderung als auch mit der Bestätigung des Bestehenden einher. Nationale Grenzen beispielsweise werden im Moment ihrer Überschreitung in besonderer Weise sichtbar und in ihrer Geltungsmacht bekräftigt – die Überschreitung von Grenzen markiert ihre Gültigkeit.

tigkeit. Zugleich zieht die Überschreitung auch die Infragestellung der Grenzen und ihrer Gültigkeit nach sich. Grenzüberschreitende Bewegungen von Menschen, ihrer Lebensweisen, Geschichten und Erinnerungen fordern die Register der symbolischen, juristischen und moralischen Legitimierung von Grenzen heraus. Migration muss mithin als Phänomen der Beunruhigung und auch als Gegenstand von Diskursen, als Gegenstand politischer und alltagsweltlicher Auseinandersetzungen verstanden werden, in denen die Frage, ob es eher um Erhalt oder Umgestaltung geht, kontrovers diskutiert wird und mit Bezug auf gesellschaftliche Ordnungen (sowohl im gesellschaftlichen Kontext, der verlassen, als auch im Kontext, der aufgesucht wird) innovative wie restaurative Ergebnisse zeittigt.

Migrationsbewegungen stellen mithin die Funktionalität und Legitimität von gesellschaftlichen Institutionen und Organisationen (wie der Schule, der Polizei, der öffentlichen Administration) infrage, da sie dezidiert auf deren Begrenztheit – etwa in Bezug auf ihre gewissermaßen ordnungsgenerierenden und Wirklichkeitsstabilisierenden Funktionen und Selbstverständnisse – verweisen.

Dass grenzüberschreitenden Wanderungsbewegungen gegenwärtig eine besondere Bedeutung zukommt, hängt hierbei mit zumindest drei Faktoren zusammen: a) mit der auch aufgrund von Migrationsphänomenen expandierenden programmatisch »modernen« Idee, dass Menschen befugt und in der Lage sind, Einfluss auf ihr eigenes, nicht zuletzt auch mit dem jeweiligen geografischen, ökologischen, politischen und kulturellen Ort verbundenes Schicksal zu nehmen; b) mit der Intensität globaler Ungleichheit (Stichworte: Kriege, Armut, Ökologie), die angesichts der Qualität der Ungleichheit, der Zahl der Menschen auf der Welt und der zunehmenden Repräsentation der Welt in den Köpfen und PCs der Menschen noch nie so ausgeprägt war wie gegenwärtig; c) mit der – in Abhängigkeit von ökonomischen Ressourcen zu denkenden – »Schrumpfung« der Welt in der Raum- und der Zeitachse aufgrund transport- und Kommunikationstechnischer Entwicklungen und der Bedeutung dieser Tatsache für die Selbstverständnisse der Menschen.

Kulturpsychologie als Analyse der kulturpsychologischen Voraussetzungen und Konsequenzen des Kampfes um (Zugehörigkeits-)Ordnungen

Migration ist ein Prozess, der mit subjektiv signifikanten Erfahrungen und einschneidenden Veränderungen für Biografien und Weltverhältnissen verbunden

ist. Dies gilt nicht nur für diejenigen, die migrieren, sondern auch für die Personen, die zurückbleiben und schließlich auch für die Mitglieder (»mit oder ohne Migrationshintergrund«) der Aufnahmekontexte. Migrationsforschung jedoch befasst sich zumeist mit den Erfahrungen und dispositionalen Transformationen »der Migrant_innen«. Auch zu der Frage, welche Erfahrungen Migrant_innen im sogenannten Aufnahmeland machen, liegen in der Literatur Antworten auf empirischer und theoretischer Ebene vor. Die psychologisch relevanten Untersuchungen heben in der Regel einerseits auf Belastungen, Defizite und Probleme ab, die Migrant_innen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen erfahren und zweitens auf die Frage, wie Migrant_innen diese Erfahrungen bewältigen (*Copingforschung, Stressforschung, Resilienz- und Traumaforschung*).

Nicht nur im Paradigma der *Cross-Cultural Psychology* (etwa Berry et al., 2002), aber hier in besonders augenfälliger Weise, werden Migrationsphänomene dabei schnell so zum Thema, dass »Kultur« und »Identität« in einen engen Zusammenhang gerückt sind. Kultur wird als Lebensform einer territorialisierten (Nation) und/oder sich wechselseitig identifizierenden Gruppe (Ethnie) gedacht, wodurch nationale Grenzen überschreitende Migration mit der Überschreitung kultureller Grenzen unabwendbar verknüpft wird und entsprechend notwendige kulturelle Adaptationsprozesse auf Seite der Migrant_innen verstärkt untersucht werden. Eine solche (kulturpsychologische) Sicht auf Migration ist nicht nur verkürzt, weil sie Kultur mit Nationalstaat gleichsetzt (und damit die vielfältigen kulturellen Differenzen innerhalb politischer Einheiten vernachlässigt und die kulturellen Ähnlichkeiten zwischen politischen Einheiten dethematisiert, vgl. z. B. Bhatia, 2007). Ein solcher Ansatz wird weiterhin nicht nur der Alltäglichkeit von kulturellen Transgressionen und -formationen sowie Vermischungen nicht gerecht, wie sie nicht nur für transnationale Migration kennzeichnend sind, sondern vernachlässigt auch den Einfluss der politischen und juristischen Migrationsregime.

Als somit erstes Anliegen einer Kulturpsychologie können wir vor diesem Hintergrund die Analyse der kulturellen Voraussetzungen und Besonderheiten des Denkens und Empfindens von Menschen verstehen, wobei »Kultur« hier nicht von vornherein als nationaler, nationalstaatlicher oder ethnischer Container zu begreifen wäre oder als »ganze Lebensweise eines Kollektivs« (Moebius & Quadflieg, 2011, S. 11), sondern analytisch zunächst offen ist und unbestimmt zu lassen wäre, welche kulturellen Gebilde sich voneinander unterscheiden. Zugleich ist Kultur als dynamische, wandelbare, nicht-deterministische, gleichwohl einflussreiche symbolische Präfiguration sozialer Praxis zu

verstehen. Die Aufgabe einer Kulturpsychologie besteht dann darin, die kulturellen Voraussetzungen und Besonderheiten des Denkens und Empfindens von Menschen – jene, die als Migrant_innen und jene, die nicht als Migrant_innen gelten –, auch und nicht zuletzt in Organisationen der Migrationsgesellschaft zu untersuchen.

Migrationsbewegungen lassen sich als Bestätigung und Schwächung *natio-ethno-kulturell kodierter* Ordnung untersuchen (genauer Mecheril et al., 2016). Kulturpsychologie wäre insofern auch mit der Frage befasst, welche kulturellen Bedingungen zur Bestätigung oder Schwächung natio-ethno-kulturell kodierter, migrationsgesellschaftlicher Ordnung beitragen. Migrationsphänomene bestätigen die Wirkmächtigkeit wie Krisenhaftigkeit dieser Ordnung. Denn insofern die natio-ethno-kulturell kodierte Ordnung als historische Konstruktion zu verstehen ist, bedarf sie beständiger Imaginationspraxen, die deren Bestehen gewissermaßen sichern. Die »Nation« etwa stellt ein Phänomen dar, dessen Existenz nur über permanente Selbst-Imagination und Selbst-Konstruktion erfolgen kann. Ein prominentes Beispiel hierfür sind nicht zuletzt diejenigen (sportlichen und nicht sportlichen) Ereignisse mit Wettbewerbscharakter, in denen »wir« gewinnen oder »wir« verlieren. In der Analyse der Bedingungen der Re-Produktion sowie der Verschiebung von Differenz- und Zugehörigkeitsordnung, der Analyse der Erfahrungen, die von diesen Ordnungen vermittelt sind, den synchron und diachron differenziellen Handlungsspielräumen findet die allgemeine Migrationsforschung ihren Gegenstand (ebd.) – ein Gegenstand, den Migrationsforschung damit nicht nur »behandelt«, sondern der sie konstitutiv strukturiert, hervorbringt und sich in ihr re-produziert.

Ein Beispiel zum Schluss

Wie ist bei dem diskursiv in den letzten Monaten eine überaus erfolgreiche Karriere aufweisenden Topos der sexuellen oder terroristischen Gewalt durch migrationsgesellschaftlich beziehungsweise rassistisch markierte Andere die Intensität des Affektes, die dieser (faktischen oder vermeintlichen) Gewalt antwortet, die Heftigkeit des Bedrohungsgefühls, das Ausmaß der Angst und die Entschiedenheit der Wut zu verstehen? Womit hängt andererseits das Abflauen und Verflachen der Angst zusammen, wenn es sich bei sexueller oder terroristischer Gewalt um Gewalt handelt, die faktisch oder vermeintlich nicht von rassistisch markierten Anderen ausgeübt wird? Die Affektinszenierungen, die Intensität mit der auf der einen Seite Bedrohung empfunden wird und auf der

anderen Seite etwa die seit Jahren kontinuierlich steigende Gefahr, Opfer rassistischer Vorkommnisse zu werden, die affektiv in der Öffentlichkeit weitgehend indifferent bleibt, kann verstanden werden, wenn wir uns klarmachen, dass es um den Kampf um Herrschaft und Privilegien geht und dass in diesem Kampf Bilder und Imaginationen der Anderen notwendig sind. Dies sei hier im Sinne einer Kulturpsychologie der Migrationsgesellschaft kurz skizziert (genauer Mecheril & van der Haagen-Wulff, 2016).

Die Logik des hier angesprochenen Affektes kann mit Bezug auf denjenigen Typus von Antisemitismus vergegenwärtigt werden, der für Deutschland insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedeutsam gewesen ist und der »Sekundärer Antisemitismus« genannt wird, also ein Judenhass nicht *trotz*, sondern *wegen* Auschwitz. Der israelische Psychoanalytiker Zvi Rex hat dies sarkastisch so auf den Punkt gebracht: »Die Deutschen werden den Juden Auschwitz nicht verzeihen« (Gessler, 2006). In Anlehnung daran: Wir, die wir geopolitisch privilegiert sind, verzeihen den Geflüchteten, dem Abfall der Weltordnung (Bauman, 2005, *passim*), den »disposable populations« (Balibar, 2004), eine Ordnung, die nicht unwesentlich von westlichen Akteuren und Instanzen errichtet wurde und von der der Westen äußerst profitiert, wir verzeihen den Geflüchteten nicht, dass sie leiden und uns mit ihrem Leid in den gut eingerichteten Vierteln unseres Wohlstands im wahrsten Sinne zu Leibe rücken. Deshalb müssen sie herabgewürdigt, dämonisiert und letztlich entmenschlicht werden. Die Dämonisierung der Anderen dient der kulturellen Erhaltung einer globalen Ordnung. In dieser wurde der Wohlstand der privilegierten statistischen Minderheit auf Kosten der globalen Anderen errichtet und wird er auf ihre Kosten bewahrt. Die Bewahrung der »imperialen Lebensweise« (Brand & Wissen, 2011) greift auf die auch affektiv folgenreiche Dämonisierung jener zurück, deren leibliche Anwesenheit und deren narratives Vermögen für die globale Minderheit wenig erträglich ist, weil es die Unerträglichkeit der Verhältnisse anzeigt, von denen diese Minderheit profitiert. Dem Kapitalismus geht somit (womöglich) nicht nur das für seine beständige Reproduktion notwendige Außen durch die ihm eigene zerstörerische Expansion und Totalisierung verloren (vgl. Dörre, 2013), der Kapitalismus schafft paradoxe Weise auch die Voraussetzungen, dass die als Schattenwesen des Außen Erscheinenden ins Innere gelangen und die Innen-Außen-Trennung bewusst werden lassen. Einigermaßen erfolgreich verhindert werden kann die Formierung dieses individuellen wie öffentlichen Bewusstseins durch die Dämonisierung und symbolische wie faktische Rückführung der Anderen in das Außen, dahin, wohin sie der dominanzkulturellen (Rommelspacher, 1995) Fantasie nach auch gehören.

Literatur

- Balibar, E. (2004). *We, the people of Europe? Reflections on transnational citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- Bauman, Z. (2005). *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Berry, J. W., Poortinga, Y. H., Segall, M. H. & Dasen, P. R. (Hrsg.). (2002). *Cross-cultural psychology: Research and applications* (2. Aufl.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bhatia, S. (2007). Rethinking culture and identity in psychology: Towards a transnational cultural psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 27–28(2-1), 301–321.
- Brand, U. & Wissen, M. (2011). Sozial-ökologische Krise und imperiale Lebensweise. Zu Krise und Kontinuität kapitalistischer Naturverhältnisse. In A. Demirovic, J. Dück, F. Becker & P. Bader (Hrsg.), *VielfachKrise. Im finanzdominierten Kapitalismus* (S. 79–94). Hamburg: VSA.
- Dörre, K. (2013). Landnahme. Triebkräfte, Wirkungen und Grenzen kapitalistischer Wachstumsdynamik. In M. Backhouse, O. Gerlach, S. Kalmring & A. Nowak (Hrsg.), *Die globale Einhegung. Krise, ursprüngliche Akkumulation und Landnahmen im Kapitalismus* (S. 112–140). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Gessler, P. (2006). *Sekundärer Antisemitismus. Argumentationsmuster im rechtsextremistischen Antisemitismus*. Bundeszentrale für politische Bildung. www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/37962/sekundaerer-antisemitismus?p=all (17.7.2016).
- Mecheril, P., Thomas-Olalde, O., Melter, C., Arens, S. & Romaner, E. (2016). Ein unabgeschlossenes und revisionäres Projekt: Migrationsforschung als (Herrscharts-)Kritik! In Th. Geier (Hrsg.), *Migration: Auflösungen und Grenzziehungen* (S. 17–42). Berlin et al.: Springer.
- Mecheril, P. & van der Haagen-Wulff, M. (2016). Bedroht, angstvoll, wütend. Affektlogik der Migrationsgesellschaft. In M.d.M. Castro Varela & P. Mecheril (Hrsg.), *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart* (S. 119–142). Bielefeld: transcript.
- Moebius, St. & Quadflieg, D. (2011). Kulturtheorien der Gegenwart. Heterotopien der Theorie. In St. Moebius (Hrsg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart* (2., erw. und aktual. Aufl.). Wiesbaden: VS.
- Rommelspacher, B. (1995). *Dominanzkultur. Texte zur Fremdheit und Macht*. Berlin: Orlanda Frau- enbuchverlag.

Mission

Maik Arnold

Begriff und historische Erscheinungsformen

Mission (lat. *missio*) steht für die Aussendung von Angehörigen einer religiösen Gruppierung beziehungsweise Organisation zur Ausbreitung ihres Glaubens. Ein erster historischer Beleg wird auf das *votum de missionibus* im 16. Jahrhundert datiert, dem Sendungsgelübde jesuitischer Ordensleute. Damit verbunden war der Auftrag, die christliche Botschaft in andere Länder und Kulturen zu bringen und Nicht- oder Andersgläubige zu bekehren. Vorbehaltlich einzelner Akzentuierungen und Verfeinerungen wird der Begriff heute allgemein für die organisierte Ausbreitung kollektiv geteilter religiöser Vorstellungen und Sinnhorizonte zur Entwicklung und Existenzsicherung einer Religion verwendet (Wrogemann, 2006). Zu neutestamentlichen Vorläufern gehören die »Gesandten« beziehungsweise »Sendboten« (lat. *apostolatus*) und die »Wortverkündigung« (griech. *eūayyel̄t̄zeō̄tai* [*euangelizesthai*]), welche auf die Arbeit der Evangelisten zur Proklamation der Botschaft von der Gottesherrschaft und Einladung des Glaubenden zur persönlichen Bekehrung hinweisen (Betz, 1994, S. 247). Mission ist eng verwandt mit »Religion« und »Weltanschauung«, deren Pragmatik und Semantik zutiefst kulturell geprägt sind. Verschiedentlich wurde vor einer unreflektierten Verwendung dieser vermeintlichen Allgemeinbegriffe gewarnt, da sie sich auf eine Vielzahl und Vielfalt unterschiedlicher Lebens- und Erscheinungsformen beziehen und der Gefahr ausgesetzt sind, zu »nostrozentrischen«, normierenden Fremdbeschreibungen anderer religiöser und weltanschaulicher Erscheinungsformen auf Grundlage einer historischen »Idealform« (Matthes, 1993), des Christentums, reduziert zu werden.

Wichtige Anhaltspunkte für eine kulturpsychologische Auseinandersetzung bieten verschiedene historische Erscheinungsformen missionarischer Praxis (vgl. z. B. Arnold, 2010). So wurde aus religions- und missionswissenschaftlicher Perspektive bereits darauf hingewiesen, dass die »älteste universalreligiöse Mission« (Ström, 1994, S. 18) von dem buddhistischen Kaiser Aśoka (268–221 v.Chr.)

auf dem indischen Subkontinent ausging. In Gestalt der Ahmadiyya-Gemeinschaft begegnet uns seit Ende des 19. Jahrhunderts in Indien auch eine religiöse Bewegung zur Ausbreitung des islamischen Glaubens (zur *Tablighī Jama‘at* und *Da‘wat-e Islāmī* vgl. z. B. Gugler, 2010). Der Hinduismus galt bis in das 19. Jahrhundert als »Volksreligion« und erst durch Swami Vivekananda (1863–1902) erlangte die von ihm im Namen des Mystikers Ramakrishna (1833–1888) initiierte Mission weltweite Bekanntheit. Im Judentum wurden missionarische Bestrebungen zunächst abgelehnt, aber die Anwerbung und Bekehrung von Proselyten war stets integraler Bestandteil ihrer Geschichte und Entwicklung (Ström, 1994, S. 20). So galt Abraham als ihr »erster Missionar«.

Die christliche Mission als prominente Erscheinungsform gilt als Lebensäußerung ihrer Kirche und des Glaubens an die Inkarnation des »göttlichen Logos« in der Menschwerdung Christi. Das Wirken Jesus von Nazareth als »Urmisionar« und seiner Schüler (den »Menschenfischern«) war zunächst auf das Volk Israel gerichtet. Schnell stellt sich heraus, dass der Missionsauftrag universalen Charakter besitzt (z. B. Mt 28, 19–20). Bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung in der Urkirche hatte – neben den vielen anonymen Missionar_innen – die Strategie des Apostel Paulus, der sich nach seinem Bekehrungserlebnis mit Nachdruck für den Aufbau und die Begleitung verschiedener »Standortmissionen« einsetzte. Zu einer organisierten und regional agierenden Ausbreitungsbewegung avancierte das Christentum seit Konstantin, der dieses zur Staatsreligion erhob. Zur Herausbildung von territorial abgegrenzten Nationalkirchen ist es erst viel später gekommen. Im Mittelalter »kam es zu missionstheoretischen Ansätzen, zu reflektierter Anwendung von Missionsmethoden, zur Aufstellung von Missionsprogrammen, zur Ausbildung von Missionaren« (Gülow & Reichert, 1994, S. 36). Mission verfolgte das Ziel, durch eine tiefgreifende Veränderung der Anderen die als dominant und wahr erachtete christliche Religion als einzige anerkannte Lebensform zu verstetigen.

Zu allen Zeiten fand eine Auseinandersetzung mit Fragen interkultureller Kommunikation statt: In Begegnungen mit Anderen und Fremden versuchten die Missionar_innen einerseits die Kulturen der unterworfenen Völker zu dokumentieren und entwickelten andererseits verschiedene Formen praktischer Koexistenz, um das eigene Handeln an den kulturellen Lebensformen der »Einheimischen« auszurichten, wenngleich dies stets im Kontext kolonialer Expansion stattfand und nicht selten mit Formen physischer, psychischer und symbolischer Gewalt verbunden war. Indigene Perspektiven in der Vermittlung und Verkündigung des Evangeliums zogen regelmäßig auch den Argwohn der eigenen Kirche und ihrer vehementen Verteidigung der *religio vera* nach sich.

Im Zuge der spanischen und portugiesischen Eroberungszüge seit dem 16. Jahrhundert waren es zunächst die Jesuiten wie zum Beispiel Bernardino de Sahagún, die psychologische Grundlagen, Theorien und Methoden des Fremdverstehen entwickelten und erfolgreich einzusetzen verstanden (Chakkarath, 2012, S. 74f.). In vielen Fällen waren es missionarisch Handelnde, die eine empirisch fundierte und methodisch geleitete Feldforschung eingesetzt haben, um damit die im kulturellen Austausch gemachten Erfahrungen besser zu verstehen, pragmatische Kulturübersetzungen des Christentums zu entwickeln und die eigenen strategisch-persuasiven Handlungsstrategien zu verfeinern. Kennzeichnend für die heutige missionarische Praxis ist, dass diese nicht mehr (allein) von der westlichen Welt ausgeht, sondern überwiegend durch nicht-westliche Missionsgesellschaften und eine ausgeprägte Vielfalt entlang der verschiedenen Konfessionen geprägt wird.

Mission als kulturpsychologisches Praxis- und Forschungsfeld: Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven

Bisherige kulturvergleichende Untersuchungen im Kontext von Mission beziehen sich auf Prozesse der *Akkulturation* und *Reintegration* sowie des *interkulturellen Lernens* von Missionar_innen, ihren Kindern und Familien (vgl. Selby et al., 2011): Es wurde festgestellt, dass vor allem religiöse Überzeugungen einen erheblichen Einfluss auf die kulturelle Anpassung in fremden Kulturen haben können (Navara & James, 2005). Aufmerksamkeit wurde insbesondere dem »Rückkehr-Kulturschock« geschenkt, der unter anderem von Faktoren wie Familienstand, Gesundheitszustand und spiritueller Anpassungsfähigkeit beeinflusst sei. Darüber hinaus können psychische Stressfaktoren, wie zum Beispiel fehlende Verfügbarkeit spiritueller Ressourcen, geringes Selbstwertgefühl, hohe Arbeitsbelastung und außergewöhnliche kritische Lebensereignisse die missionarische Leistungsfähigkeit negativ beeinträchtigen oder zu Ablehnung, Angst, Frustration und Unzufriedenheit führen, wenngleich gezeigt wurde, dass Missionar_innen im Vergleich zur Normpopulation widerstandsfähiger gegenüber posttraumatischen Erkrankungen sind (vgl. Bagley, 2003). In neueren Studien wurden »Erfolgsfaktoren« für die Auswahl und Rekrutierung von potentiellen Kandidat_innen für internationale Aufgaben identifiziert, die zum Erfolg oder Misserfolg von Missionsaktivitäten beitragen können: zum Beispiel eine persönliche Beziehung zu Gott, körperliche und emotionale Fähigkeiten, Team-, Kommunikations- und didaktische Fähigkeiten (z. B. Barnett et al., 2005).

In den vorgenannten Studien sind die methodischen Ansatzpunkte relativ einseitig: Schwerpunkt ist die Validierung und Erprobung von Hypothesen auf Basis allgemeiner psychologischer Theorien, Präferenzsysteme und Korrelationen. Darüber hinaus sind kulturpsychologische und interkulturelle Studien nach wie vor rar gesät, die zu einem besseren Verständnis der sozio-kulturellen Bedeutungen strategisch-persuasiven Handelns, der Identitätstransformationen und der Artikulation von individuellen Erfahrungen und Erwartungen, Orientierungen und Überzeugungen in der Mission führen können. Zukünftig sollten auch andere Gruppen von Missionar_innen als die bereits ausführlich untersuchten nordamerikanischen Mitarbeitenden von Kirchen, Missionsgesellschaften und Entwicklungshilfeorganisationen wie zum Beispiel international tätige Kurzzeit-missionar_innen untersucht sowie gegebenenfalls Längsschnittstudien durchgeführt werden.

In institutionellen wie informellen Kontexten kommunizieren Missionar_innen mit Angehörigen anderer Kulturen und sind dabei mit verschiedenen Aspekten »interkultureller und interreligiöser Kommunikation und Kompetenz« (z.B. Straub et al., 2007; Thomas et al., 2006) konfrontiert. Dabei geht es nicht zuletzt auch um Fragen religiöser Inhalte und Rituale, die eng mit kultureller Differenz, Alterität und Alienität verflochten sind. Das vordergründige missionarische Ziel, die Anderen bekehren, bessern und vervollkommen zu wollen, steht zumeist in Kontrast mit den Werten, Normen und Überzeugungen in modernen, liberalen, multikulturellen und pluralistisch verfassten Gesellschaften. Mission vermag sich aus diesem Grund nicht ohne Weiteres mit den (theoretischen) Begriffen und Konzepten interkultureller Kommunikation und Kompetenz, insbesondere deren normativen Gehalten wie der Anerkennung und Toleranz gegenüber anderen, zu vertragen. Zukünftig muss der Kompetenzbegriff grundsätzlich neu überdacht werden. Persuasive Kommunikation im Zeichen der Überzeugung von Anderen unter Einsatz rhetorischer Mittel ist keinesfalls nur auf die Mission begrenzt. Im (Berufs-)Alltag geht es häufig viel strategischer und mitunter auch subtil gewaltsam zu, was mit interkultureller Kompetenz häufig konfiguriert, insbesondere dann, wenn der Wunsch nach der Anerkennung des Eigenen und der Wille zur Änderung des Gegenübers größer ist.

Für die Entwicklung neuer Forschungsperspektiven bedarf es auch einer Weiterentwicklung der methodologischen Zugänge. Neuere Ansätze zur Untersuchung missionarischer Praxis knüpfen an die Tradition einer hermeneutisch-interpretativen Wissenschaftslogik an und bieten Anknüpfungspunkte an eine »Cultural Psychology of Religion« (Belzen, 2010) und an die symbolische Handlungstheorie Ernst Boeschs (z.B. 1991). Im Rahmen dieser Ansätze wer-

den spezifische »Religionskulturen« – hier im Handlungsfeld Mission – als Handlungs-, Symbol- und Orientierungssysteme betrachtet, welche missionarisch Handelnde mit differenten, partiell inkompatiblen und situationsflexiblen Deutungsmustern ausstatten und wechselseitige Kommunikation, Verstehen und Akzeptanz ermöglichen. Der Fokus wird einerseits auf eine Untersuchung der subjektiven Qualitäten von Erfahrungen und Handlungen, Überzeugungen und Orientierungen und andererseits auf die »Erste-Person-Beziehung« der Missionar_innen in ihrer Alltagswelt gelegt. »Erfahrung« wird dabei als ein holistisches und handlungstheoretisches Konzept betrachtet. Sprache als Vermittlungsmedium subjektiver Erlebnisqualitäten vermag es zwar nicht, die Spannung zwischen Sagbarem und Unsagbarem aufzulösen, befähigt aber dazu, dieses prekäre Spannungsverhältnis artikulieren zu können wie zum Beispiel in autobiografischen Erzählungen.

Analysen von Selbstgeschichten deutscher protestantischer Missionar_innen haben gezeigt (Arnold, 2010), wie sie sich mit Menschen anderer kultureller und (nicht-)religiöser Traditionen auseinandersetzen und an die lokalen Gegebenheiten und Verhaltensweisen anpassen. Identität wird von den Missionar_innen narrativ konstituiert und aktiv in Verbindung mit dilemmatischen Aspekten des eigenen Lebensstils verhandelt und das in Hinblick auf die individuelle Glaubensentwicklung über verschiedene Lebensphasen hinweg. Um eine Kohärenz und Einheit der eigenen Identität zur erreichen, erfolgten Selbst-Positionierungen in autobiografischen Geschichten der Forschungspartner_innen in unterschiedlichen Spannungsfeldern (Arnold, 2015). Zukünftige Untersuchungen müssen klären, welche förderlichen und dysfunktionalen Coping- und Resilienzstrategien im Missionsfeld entwickelt werden.

Literatur

- Arnold, M. (2010). *Das religiöse Selbst in der Mission: Eine kulturpsychologische Analyse missionarischen Handelns deutscher Protestanten*. Hamburg: Kovač.
- Arnold, M. (2015). Missionary self-perception and meaning-making in cross-cultural mission: A cultural psychological analysis of the narrative identity of German Protestants. *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, 32(4), 240–255.
- Bagley, R.W. (2003). Trauma and traumatic stress among missionaries. *Journal of Psychology and Theology*, 31(2), 97–112.
- Barnett, K.L., Duvall, N.S., Edwards, K.J. & Hall, M.E.L. (2005). Psychological and spiritual predictors of domains of functioning and effectiveness of short-term missionaries. *Journal of Psychology and Theology*, 33(1), 27–40.

- Belzen, J. A. (2010). *Towards cultural psychology of religion: Principles, approaches, applications*. Dordrecht et al.: Springer.
- Betz, O. (1994). Mission: III. Neues Testament. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realencyklopädie, Bd. 23* (S. 23–31). Berlin et al.: deGruyter.
- Boesch, E. E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin et al.: Springer.
- Chakkarath, P. (2012). The role of indigenous psychologies in the building of basic cultural psychology. In J. Valsiner (Hrsg.), *The Oxford handbook of culture and psychology* (S. 71–95). Oxford: Oxford University Press.
- Gugler, T. K. (2010). The new religiosity of Tablíghí Jama‘at and Da‘wat-e Islāmī and the transformation of Islam in Europe. *Anthropos*, 105(1), 121–136.
- Güldzow, H. & Reichert, E. (1994). Mission: V. Mittelalter. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realencyklopädie, Bd. 23* (S. 36–39). Berlin et al.: deGruyter.
- Matthes, J. (1993). Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentralistischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In R. Schloz (Hrsg.) (2005), *Das Eigene und das Fremde: Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion* (S. 223–240). Würzburg: Ergon.
- Navara, G. S. & James, S. (2005). Acculturative stress of missionaries: Does religious orientation affect religious coping and adjustment? *International Journal of Intercultural Relations*, 29(1), 39–58.
- Selby, S., Braunack-Mayer, A., Jones, A., Clark, S., Moulding, N. & Beilby, J. (2011). Special people? An exploratory study into re-entering missionaries' identity and resilience. *Journal of Religion and Health*, 50(4), 1007–1023.
- Straub, J., Weidemann, A. & Weidemann, D. (Hrsg.). (2007). *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz*. Stuttgart et al.: Metzler.
- Strömb, A. V. (1994). Mission: I. Religionsgeschichte. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realencyklopädie, Bd. 23* (S. 18–20). Berlin et al.: deGruyter.
- Thomas, A., Stögbauer, E. M. & Müller, H. M. (2006). *Interreligiöse Kompetenz als fundamentaler Aspekt internationaler Handlungskompetenz*. Nordhausen: Bautz Traugott.
- Wrogemann, H. (2006). *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog: Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam*. Frankfurt/M.: Lembeck.

Moral

Walter Herzog

Es ist unbestritten, dass Menschen weltweit über einen »moralischen Sinn« oder ein »moralisches Empfinden« verfügen, auch wenn bezweifelt wird, dass die Moralvorstellungen kulturell invariant oder einheitlich sind. Dabei betreffen moralische Fragen die Richtigkeit oder Angemessenheit menschlichen Verhaltens, aber nicht in einem relativen, sondern in einem absoluten Sinn. Die Einhaltung moralischer Gebote oder Verbote ist nicht deshalb richtig, weil damit ein Zweck erfüllt wird, sondern weil es an sich geboten ist, sich moralisch korrekt zu verhalten. Dabei wird vorausgesetzt, dass Normen und Regeln Folge geleistet werden kann, die Menschen für ihr Tun und Lassen also verantwortlich gemacht werden können.

Die Verletzung moralischer Ansprüche löst Gefühle der Empörung, Missbilligung, Scham, Schuld, Reue und ähnliches aus. Darin unterscheiden sich moralische Normen von Konventionen, Geboten der Klugheit und persönlichen Vorlieben, deren Missachtung emotional weit weniger betroffen macht. Die Unterscheidung dieser Domänen ist universell und wird bereits von Kindern vollzogen (vgl. Killen & Smetana, 2015, S. 714f.). Kulturell variabel ist jedoch die Grenzziehung zwischen den Domänen, was wesentlich mit der Begründung moralischer Normen und Regeln zu tun hat. Menschen tun zwar oft intuitiv und spontan das moralisch Richtige und halten das Gute, das sie tun, nicht selten für selbstverständlich, wie man unter anderem aus Studien bei Helfer_innen von Verfolgten des Holocaust weiß (vgl. Tec, 1986). Das heißt aber nicht, dass moralische Gebote und Verbote nicht begründet würden. Dabei können externe Gründe, wie die Furcht vor Strafe oder der Wunsch zu gefallen, eine Rolle spielen. Jedoch wird moralischen Forderungen in der Regel nicht aus äußerem oder verinnerlichtem Zwang, sondern um ihrer selbst willen, das heißt aus Einsicht und Überzeugung, gefolgt.

Begründungen moralischer Normen und Regeln können auf Traditionen Bezug nehmen, an eine transzendente (göttliche oder mythische) Wirklichkeit appellieren, eine metaphysische Seinsordnung anführen oder auf eine allen Men-

schen verfügbare gleichartige Vernunft setzen. Explizit oder implizit werden dabei immer auch Aussagen über den Menschen gemacht – über seine »wahre« Bestimmung, sein Wesen als »Kind Gottes«, seine »natürlichen« Interessen, seine »an sich« gute oder böse Natur et cetera. Mit der Begründung wird eine Autorität gesetzt (Kosmos, Gott, Natur, Vernunft), von der angenommen wird, dass sie mächtig genug ist, um die Menschen von der Notwendigkeit moralisch korrekten Handelns zu überzeugen. Je nach Begründung werden die Grenzen zwischen moralischen, konventionellen und persönlichen Belangen anders gezogen, weshalb der Bereich, für den die Moral für zuständig erachtet wird, enger oder weiter sein kann.

Auch wenn die Erwartung besteht, dass moralische Ansprüche unpersönlich sind, das heißt auf alle Menschen in gleicher Weise zutreffen, ist dies oft nicht der Fall. Obwohl sie als einzige überlebende Art der Gattung *Homo* biologisch eine Einheit bilden, sind Menschen in der Lage, minimale Differenzen, in denen sie sich unterscheiden, kulturell zu überhöhen, um sich kategorial voneinander abzugrenzen. Indem sie glauben, anderen wesensmäßig überlegen zu sein, können sie diese als »Barbaren«, »Ungläubige« oder »Schweine« beschimpfen und aus dem Gültigkeitsbereich der Moral ausschließen. Dabei geht es auch um Machtansprüche – zum Beispiel im Verhältnis von Männern und Frauen, Herrscher_innen und Beherrschten oder Erwachsenen und Kindern. Auch ein Universalisierungsverfahren – wie Kants kategorischer Imperativ oder Habermas' diskursethisches Grundprinzip – garantiert solange nicht, dass Menschen aus dem Horizont der Moral ausgegrenzt werden, wie ihnen aufgrund welchen Arguments auch immer das Menschsein abgesprochen wird.

Kohlbergs Schema der moralischen Entwicklung kann zeigen, was geschehen muss, damit moralische Ansprüche nicht durch partikulare Einschränkungen begrenzt werden, nämlich eine Universalisierung der »sozialen Perspektive« des Individuums (vgl. Kohlberg, 1996, S. 133ff.). Dieses hat bei der moralischen Urteilsbildung zunächst nur sich selbst, dann seine unmittelbare soziale Umwelt (Familie), dann größere Gruppen (Verwandtschaft, Gemeinschaft), dann die Gesellschaft und schließlich eine abstrakte Menschheit vor Augen. Kritisch ist der Übergang vom Nah- zum Fernbereich, weil dabei der Kontext der personalen Interaktionen überschritten wird und das Individuum angesichts anonymer Sozialbeziehungen urteilen muss. Dass dieser Schritt nicht selbstverständlich ist, zeigt einerseits die kulturvergleichende Forschung zu Kohlberg (vgl. Gibbs et al., 2007; Snarey, 1985) und andererseits die Überlegung, dass Angehörige von segmentär differenzierten (»archaischen«)

Gesellschaften wenig Anlass haben, eine Moral zu entwickeln, die die Grenzen ihrer gemeinschaftlichen Sozialbeziehungen überschreitet. Umgekehrt liegt im Austausch von materiellen und immateriellen Gütern über kulturelle Grenzen hinweg ein bedeutsames Instrument, um die soziale Perspektive eines Individuums oder einer Gruppe zu erweitern. Da Tauschbeziehungen Zeit in Anspruch nehmen, unterliegen sie dem Prinzip der Reziprozität; dieses verlangt, dass Gaben und Gegengaben (*do ut des*) über die Zeit hinweg in einem ausgeglichenen Verhältnis stehen (vgl. Fry, 2006). Die Reziprozität gilt als universale Norm, für die sich in moralischer Hinsicht verschiedene Konkretisierungen finden, wie insbesondere die Goldene Regel (»Behandle andere so, wie du von ihnen behandelt werden möchtest«) und die Moral der Anerkennung (vgl. Honneth, 2000).

Deontologische Begründungen moralischer Prinzipien fordern, dass sie von jedem der Vernunft mächtigen Individuum eingeschen werden können. Damit nehmen sie nicht nur einen (hypothetischen) Standpunkt in Anspruch, der jenseits gemeinschaftlicher oder gesellschaftlicher Sozialbeziehungen liegt, sondern postulieren ein moralisches Subjekt, das von jeder Partikularität frei ist, das heißt über keine persönliche Identität verfügt, da es mit jedem beliebigen anderen Subjekt ausgetauscht werden kann. Wie weit eine in der Vernunft begründete Moral als *Motiv* für moralisches Handeln wirken kann, ist daher fraglich. Motivational scheint sich der verpflichtende Charakter moralischer Normen und Regeln eher emotional als rational zu erschließen: aus der Betroffenheit vom Leid anderer Menschen oder Lebewesen. Insbesondere Kinder werden für moralische Fragen zunächst durch das Mitgefühl, das die Schmerzen und Hilfbedürfnisse anderer bei ihnen auslösen, sensibilisiert (vgl. Killen & Smetana, 2015, S. 710f., 713f.; Tomasello, 2016, S. 77–81). Aber selbst Moralphilosophen wie Hume, Schopenhauer, Jonas oder Lévinas halten eine ausschließlich rational begründete Moral für unzulänglich. Sie postulieren eine Ethik des Wohlwollens, der Fürsorge und der Anteilnahme, die allerdings den Standpunkt der Moral nicht ausfüllen kann, weil Gefühle normativ nicht eingefordert werden können. Insofern ist bedeutsam, dass Kinder schon früh auch eine Sensibilität für Fragen der Fairness und der Gerechtigkeit entwickeln (vgl. Killen & Smetana, 2015, S. 712f.; Tomasello, 2016, S. 109–123). Inhaltlich erweisen sich die beiden Prinzipien des Wohlwollens und der Gerechtigkeit als kulturelle Universalien, auch wenn bei ihrer Gewichtung Unterschiede bestehen (vgl. Miller, 2006, S. 383–390).

Skepsis gegenüber einer ausschließlich in der Vernunft verankerten Moral ist auch deshalb angezeigt, weil weder deontologische noch utilitaristische

Ethiken den Handlungscharakter moralischen Verhaltens angemessen zu fassen vermögen. Während der Utilitarismus auf die *Handlungsfolgen* (»das größte Glück für die größte Zahl«) beschränkt ist, thematisiert eine Pflichtmoral (im Sinne von Kant, Apel oder Rawls) lediglich die der Handlung zugrunde liegende *Absicht* oder *Gesinnung*. Gemessen an der Realität menschlichen Alltagslebens sind dies gleichermaßen unzulängliche Auffassungen von Moral (vgl. Lotter, 2016). Zudem gibt es keine Garantie, dass aus Gutem Gutes folgt, ebenso wenig wie Böses Böses zur Folge haben muss. Literarische Stoffe wie die Ödipussage können zeigen, wie komplex die Grammatik moralischen Handelns ist. Handlungen – ob individuell oder sozial – weisen eine zeitliche Struktur auf: Im Voraus werden sie – mit Blick in die (offene) Zukunft – geplant, im Nachhinein – mit Blick in die (geschlossene) Vergangenheit – reflektiert. Insofern gehören Widerfahrnisse konstitutiv zum Begriff der Handlung, was auf soziale Handlungen in besonderem Maße zutrifft. Das dem moralischen Handeln angemessene Verständnis des menschlichen Individuums ist daher nicht dasjenige eines (mental) autarken, von jeder Partikularität befreiten unpersönlichen Subjekts, das die Kraft zur Moralität aus sich selber schöpft, sondern dasjenige eines in Beziehungen eingebundenen Subjekts, das nicht nur auf andere angewiesen ist, um zu überleben, sondern dieser anderen auch bedarf, um zu sich selbst zu finden und eine moralische Identität auszubilden (vgl. Straub, 2002).

Ein handlungs- und selbsttheoretischer Rahmen kann zeigen, dass moralisches Verhalten von Umständen bestimmt wird, die eine Prinzipienmoral nicht zu thematisieren vermag. Dazu gehören insbesondere die kontextuellen Bedingungen des Verhaltens. Da moralische Normen und Regeln immer eine gewisse Abstraktheit aufweisen, muss sie interpretieren, wer ihnen Folge leisten will. Dabei kann es zu unterschiedlichen Interpretationen kommen, zum Beispiel hinsichtlich der Frage, was im gegebenen Fall als gerecht gilt (vgl. Lotter, 2016, S. 249ff.). Als problematisch kann sich auch erweisen, dass in der konkreten Situation selten nur moralische Ansprüche bestehen. Moralische Gebote können mit Konventionen oder mit (legitimen) persönlichen Interessen in Konflikt geraten. Tatsächlich stellen sich den Menschen moralische Fragen selten in Reinkultur, sondern fast immer eingebettet in andere – existentielle, ökonomische, politische et cetera – Fragen, die zumeist eine starke kulturelle Färbung aufweisen.

Im weiteren Sinn stellt auch das Selbstverständnis eines Menschen eine Kontextbedingung seines moralischen Verhaltens dar. Will ich, dass die Moral in meinem Leben von Bedeutung ist? Will ich ein guter oder ein böser Mensch

sein? Auch wenn es für Menschen bedrohlicher sein kann, *keine* Identität als eine *negative* Identität zu haben, sind sie in der Regel darauf bedacht, sich moralisch in ein gutes Licht zu rücken. Um das Böse und Verwerfliche, das sie tun, zu neutralisieren oder gar ins Positive umzudeuten, stehen ihnen eine Reihe von Mechanismen der moralischen Selbstentlastung zur Verfügung (vgl. Bandura, 1999). Wie viele Schandtaten sind nicht schon mit gutem Gewissen oder in der Überzeugung, höheren Werten zu dienen, begangen worden?

In der Tatsache, dass moralische Situationen oft unbestimmt sind, liegt ein wesentlicher Grund, weshalb in Fragen der Moral oft ein starker Relativismus vertreten wird. Das konkrete Verhalten scheint in verschiedenen Kulturen zu verschieden zu sein, als dass es auf eine übereinstimmende Basis zurückgeführt werden kann. Stellt man jedoch in Rechnung, dass moralische Normen und Regeln unterschiedliche Begründungen aufweisen, die Grenzen zwischen Moral, Konvention und persönlichen Belangen unterschiedlich gezogen sein können und das moralische Handeln durch verschiedene kontextuelle Faktoren beeinflusst wird, dann ist eine universalistische Position sehr wohl vertretbar, auch wenn damit noch nicht gesagt ist, worin sie genau besteht (vgl. Schweder, 2015).

Psychologisch dürfte kaum verständlich werden, weshalb moralische Normen und Regeln eingehalten werden, wenn nicht deren Funktion im Kontext der menschlichen Lebenspraxis bedacht wird. Die Tatsache, dass moralische Systeme nicht nur in allen bekannten Kulturen der Welt verbreitet sind, sondern auch ein Kernbereich der Moral (Fürsorge und Gerechtigkeit) besteht, der universell anerkannt wird, weist darauf hin, dass Menschen ohne Moral nicht sein können. Sie können ohne Moral nicht sein, weil sie nicht perfekt sind, insbesondere weil sie – ebenso universell – zu physischer und psychischer Gewalt, Destruktivität, Grausamkeit, Niedertracht und anderen Bösartigkeiten neigen, aber auch weil sie verletzlich sind und unter Unzulänglichkeiten wie Krankheiten, Gebrechen und Ängsten aller Art leiden. Beides – Gewalt und Moral – steht für die Sozialität des Menschen – das eine im Negativen, das andere im Positiven. Insofern hat es die Moral wesentlich mit der Regulierung der Art und Weise, wie Menschen miteinander umgehen, zu tun. Dazu gehört immer auch der Wunsch nach einem erfüllten und glücklichen Leben. Eudämonistische Ethiken zeugen davon. Sie fragen, wie wir als Menschen leben wollen und was ein menschliches Leben lebenswert macht. Was ein erfülltes Leben ist, lässt sich aber nicht allgemeingültig beantworten. Der relativierende Einfluss der Kultur macht sich daher weniger in Bezug auf die moralischen Grundüberzeugungen der Menschen bemerkbar als hinsichtlich der Frage, welche Lebensform (»ethos«) sie für sich und ihresgleichen für lebenswert erachten.

Literatur

- Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3, 193–209.
- Fry, D.P. (2006). Reciprocity: The foundation stone of morality. In M. Killen & J.G. Smetana (Hrsg.), *Handbook of moral development* (S. 399–422). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Gibbs, J.C., Basinger, K.S., Grime, R.L. & Snarey, J.R. (2007). Moral judgment development across cultures: Revisiting Kohlberg's universality claims. *Developmental Review*, 27, 443–500.
- Honneth, A. (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Killen, M. & Smetana, J.G. (2015). Origins and development of morality. In M.E. Lamb (Hrsg.), *Handbook of child psychology and developmental science, volume 3* (S. 701–749). New York: Wiley-Blackwell.
- Kohlberg, L. (1996). *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lotter, M.-S. (2016). *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*. Berlin: Suhrkamp.
- Miller, J.G. (2006). Insights into moral development from cultural psychology. In M. Killen & J.G. Smetana (Hrsg.), *Handbook of moral development* (S. 375–398). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Shweder, R.A. (2015). Relativism and universalism. In D. Fassin (Hrsg.), *Companion to moral anthropology* (S. 85–102). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Snarey, J.R. (1985). Cross-cultural universality of social-moral development: A critical review of Kohlbergian research. *Psychological Bulletin*, 97, 202–232.
- Straub, J. (2002). Differenzierungen der psychologischen Handlungstheorie – Dezentrierungen des reflexiven, autonomen Subjekts. *Journal für Psychologie*, 10, 351–379.
- Tec, N. (1986). *When light pierced the darkness. Christian rescue of jews in nazi-occupied Poland*. Oxford: Oxford University Press.
- Tomasello, M. (2016). *Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral*. Berlin: Suhrkamp.

Perfektionierung

Vera King & Benigna Gerisch

Perfektionierung – verstanden als Ausrichtung an Idealen der Vervollkommenung oder, in Begriffen der Aufklärung, an der Idee der sogenannten »Perfektibilität« – ist ein weit zurückreichendes, bedeutsames Thema in der Menschheitsgeschichte. In verschiedenen historischen und kulturellen Kontexten finden sich divergente Konzepte, die Bestandteil der jeweiligen expliziten und impliziten Vorstellungen vom guten und gelingenden Leben sind, von der als ideal erachteten Weise des Zusammenlebens oder des menschlichen Strebens – je verbunden mit sozialen, ökonomischen und technischen Bedingungen. Vorstellungen von Perfektionierung bringen sich zum Ausdruck in Ästhetik und Ethik, in Politik, Philosophie und Religion, in Wissenschaft und Technik, Bildung und Erziehung, Medizin und Psychotherapie – in kulturellen Vorstellungen des Schönen und Gesunden, des Wahren, Guten und Sittlichen.

Im Zentrum können dabei sowohl das Bestreben stehen, die Bedingungen des Lebens zu verbessern, als auch das Bedürfnis, Mängel auszugleichen, die Bedeutung und den Wert des Daseins zu erhöhen. Der Begriff hat somit deskriptive und evaluative Dimensionen (Frücht & Mischer, 2010, S. 369f.). Und er kann sich auf individuelle Bestrebungen beziehen, aber auch, politisch-philosophisch, auf den »normativen Maßstab sozialer Institutionen« (Henning, 2015, S. 10). Perfektionierung kann religiös konnotiert sein, auch ausgerichtet auf Bewährung, wie sie Max Weber (2010 [1905]) im Blick hatte, als er eine »methodische«, auf Effizienz und Leistung ausgerichtete »Lebensführung« im Kontext der sogenannten »protestantischen Ethik« beschrieb (vgl. auch Straub, 2018). Sie kann auf eine Verbesserung in der Generationenlinie oder – mit unterschiedlichen Akzenten – auf individuelle Erfüllung im Diesseits zielen.

Bedeutungsvariationen – Absolute oder relative Verbesserung

Perfektionierung – mitunter philosophisch auch synonym verwendet zu »Perfektionismus« im Sinne von Hurka (1993) – kann überdies insbesondere verstanden werden *entweder* als Bestreben, das unter gegebenen Bedingungen – also *relativ* – Mögliche zur Entfaltung zu bringen – oder aber Perfektionierung kann bedeuten, sich an einer Vorstellung von *absoluter* Makellosigkeit und Unübertrefflichkeit auszurichten. Gleichsam quer zu dieser Unterscheidung zwischen relativer Entfaltung des human Möglichen und der Hybris absoluter Vervollkommenung liegen überdies auch unterschiedliche kulturelle, soziale und psychische Vorstellungen hinsichtlich der *Machbarkeit*, Herstellbarkeit, eben im wörtlichen Sinne der »Perfektibilität« dieser Ziele. So sieht etwa Luhmann (2002) einen entscheidenden Schritt in der Aufklärung gerade im Übergang von der Idee der Perfektion zu jener der »Perfektibilität« (vgl. Behler, 1989; Hornig, 1980). Die Entfaltung der Fähigkeiten und die Entwicklung von Tugenden, auch gegen Hindernisse, zu unterstützen, seien im Zuge dessen zu Aufgaben der Erziehung und Bildung geworden, die mit der Aufklärung an Bedeutung gewannen (Luhmann, 2002, S. 170f.). Nach Luhmann (1995 [1991]) erfülle das Konzept der Perfektibilität insofern nicht zuletzt »eine Funktion für die Profession – ähnlich wie das Konzept der Erbsünde für die Theologen: Es ist schwierig, aber nicht unmöglich. Man kann Seelen retten oder junge Menschen bilden, allerdings nur mit professioneller Assistenz. Das Konzept ermutigt zu höheren Ansprüchen«, so seine ironische Verdichtung (S. 316).

Machbarkeit – Überschreitung – Unabschließbarkeit

Während Luhmann in diesem Sinne die disziplinäre oder ideologische Funktionalität von Perfektionierungszielen und damit verbundenen Machbarkeitsideen akzentuiert, betonen Gegenwartsdiagnosen nicht nur die Vorstellung der *Machbarkeit im Diesseits*, sondern auch die *Logik der permanenten Überschreitung*, die zeitgenössischen Optimierungs- und Perfektionierungsvorstellungen zugrunde lägen. Nicole Aubert verweist – einen weiten Bogen von der Antike zur Gegenwart ziehend – auf entsprechende Wandlungen im kulturellen Selbstverständnis: »Dem Maß haltenden Menschen der Antike, der darum besorgt war, seine Möglichkeiten zu entfalten und dabei die Ordnung der Welt zu respektieren, folgte [...] ein Mensch, der [...] die Grenzen der Welt und damit auch des Selbst zu

überschreiten suchte« (Aubert, 2009, S. 97f.). Diese Transgression sei jedoch erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts – mit den Wandlungen der globalen Ökonomie – von einem Ideal zur eigenverantwortlich zu erfüllenden Norm geworden.

In diesem Sinne zeichnen sich normative Veränderungen ab vom stets unerreichbar bleibenden sittlich-ästhetischen Ideal der Vollkommenheit, das die Verarbeitung der relativen Unvollkommenheit des praktischen Lebens, die Anerkennung von Begrenztheit miteinschließt, hin zu der Norm der steten Ausrichtung an Optimierung, die darauf ausgerichtet ist, besser zu sein als andere, dafür Grenzen immer weiter zu verändern (King & Gerisch, 2015). Diese Verschiebungen sind parallel damit verbunden, dass die systemische Logik des Wettbewerbs und der instrumentellen Verbesserung in immer weitere Teile des Lebens hineinreicht – also insbesondere auch Leib und Psyche, Intimität, Familien-, Fürsorge- und Liebesverhältnisse ergreift. Diese lassen sich zwar nicht ohne Not perfektionieren (vgl. Gerisch, 2009; King et al., 2014); gleichwohl sind zunehmend auch diese Bereiche dem Optimierungsdruck ausgesetzt, die sich solcher instrumentellen Behandlung konstitutiv widersetzen – die also zu zerstören riskiert oder faktisch, abrupt oder schleichend unterminiert werden. Im Lichte entsprechender hegemonialer Diskurse, normativer Ansprüche oder sozialer Zwänge zur fortwährenden Verbesserung – sei es als Optimierung einzelner Bereiche oder als Perfektionierung des Ganzen der Lebensführung im Sinne der Unterscheidung von King und anderen (2012) – müssen auch vor diesem Hintergrund zwei Varianten unterschieden werden, die sich bereits andeuteten:

Erstens: Vollkommenheit kann als ein regulatives Ideal verstanden werden, das normative Orientierung bietet, aber – konstitutiv – unerreichbar bleibt. In diesem Sinne lässt sich, so Henning (2015), »Perfektionismus« auch als eine stete Arbeit an der Entfaltung der Möglichkeiten verstehen; als politische Philosophie stelle er Institutionen die Aufgabe, Individuen dabei zu unterstützen, ihre Potenziale in eine »wünschenswerte Richtung« zu entwickeln (ebd., S. 9).

Zweitens: Perfektion lässt sich aber auch als eine durch entsprechende Aktivität zu erreichende Ziellinie verstehen, die sich demnach nicht nur potenziell realisieren, sondern auch stets aufs Neue überschreiten ließe. Diese zweite Variante kommt gegenwärtig zum Ausdruck in der wachsenden Bedeutung und Mächtigkeit von Optimierungsanmutungen und -zwängen, die sich auf immer mehr Bereiche ausdehnen. In dieser zweiten Variante wird Perfektionierung zur Norm, die es zu erfüllen und eben zugleich fortwährend zu transgredieren gälte: einerseits aus Gründen des äußeren sozialen Drucks, andererseits aus im weitesten Sinne eigener – oder als eigene erscheinender – Motivation.

So zeichnet sich ab, dass die zweite Variante – eine Orientierung an fortwährender unabschließbarer Überschreitung – in der flexibilisierten und beschleunigten Moderne eher an Bedeutung gewonnen hat (Rosa, 2005; Bröckling, 2007; King & Gerisch, 2009). Sie wird praktisch permanent verändert durch entsprechende rasante Wandlungen der Technologien. Und sie wird maßgeblich angetrieben durch die gesteigerte Wettbewerbsdynamik, wie sie sich aus der Eigenlogik der globalen Ökonomie, der Produktions- und Reproduktionsweisen, den Formen der Kommunikation, Information und der Mobilität gegenwärtiger Gesellschaften ergibt. In dynamischen, an Wachstum ausgerichteten beschleunigten Gesellschaften werden ständige Leistungssteigerung und Selbstverbesserung als notwendig erachtet, um mithalten zu können. Sie sind nicht nur Bedingung des Erfolgs, sondern auch Voraussetzung dafür, die erreichten Standards zu halten, woraus immer neue Praktiken und Kriterien der Perfektionierung entstehen (Sandel, 2007), neue Verheißungen der unbegrenzten Möglichkeiten, in der alle Makel abgestreift werden könnten (Böhme, 2009).

Jürgen Straub schlägt eine weitere Akzentuierung vor und versteht unter *Optimierung* eine Ausrichtung, die bedeutsam wird, »wenn Perfektion und Perfektes entweder gar nicht möglich oder keineswegs notwendig sind (und folgerichtig auch gar nicht angestrebt werden). Das ist dann der Fall, wenn der *unendliche* Prozess der Optimierung das prinzipiell niemals erreichbare, eigentliche Ziel darstellt. Viele der heutigen Optimierungsprogramme sind einer unaufhörlichen Verbesserung dieses oder jenes Aspekts des Lebens oder des Selbst verpflichtet. Sie gelangen niemals an ein Ende, weil sie [...] Veränderungen zum Zweck an sich machen oder aber die Kriterien und Ziele der Verbesserung ständig ein wenig verschieben [...]. Genau in solchen Qualitäten der Optimierung liegen die Quellen für Aporien und Paradoxien, aus denen niemand mehr herausfindet, nachdem er (oder sie) sich auf optimierende Steigerungsspiralen und Endlosschleifen eingelassen hat« (Straub, 2018, Hervorh. i. O.).

Perfektionierung als Abwehrform

Ähnlich betonen Gerisch (2009), King und Gerisch (2015) sowie King und andere (2014) die instrumentellen Logiken der Optimierung und die konstitutive Unabschließbarkeit zeitgenössischer Selbstüberschreitungsfiktionen, wenn sie etwa untersuchen, wie kulturelle Optimierungszwänge mit psychischen Phantasmen der Vervollkommenung und deren defensiven psychischen Funktionen interagieren. Im Lichte dessen erscheint Perfektionierung aus psychodynamischen

scher Sicht regelmäßig von Grandiositäts- und Unsterblichkeitsvorstellungen kontaminiert (vgl. Gerisch, 2009). Die damit konstitutiv verbundene Unabschließbarkeit von Optimierungs- und Perfektionierungsanstrengungen erzeugt nicht nur Widersprüche, sondern geht zum Teil mit gravierenden Folgen für das Selbst, die Beziehungen, den Körper und insgesamt für die Lebensführung einher. Aber, und dies ist zentral, sie verknüpfen sich im Unbewussten mit psychischen Vorstellungen und Sehnsüchten nach totaler Vervollkommenung im Sinne der Selbstüberschreitung oder der (Über-)Anpassung an reale, externe Erfordernisse, einschließlich der ersehnten narzisstischen Gratifikation – und erhalten gerade auf diese Weise ihre verführerische Kraft.

Normierte Optimierungs- und Perfektionierungsanforderungen und ihre Integration in die eigene Lebensführung bieten sich somit in besonderer Weise als stabilisierendes Abwehrkorsett gegen Verlusterfahrungen, unerfüllte Bedürftigkeit und Versagungserfahrungen an. Biografisch erlittene Verletzungen, Kränkungen oder gar Traumatisierungen werden durch das autonome Streben nach Selbstvervollkommenung gleichsam zu heilen oder zumindest kompensieren versucht. Aus psychodynamischer Perspektive ist im Kontext der Selbstperfektionierung die realitätsverleugnende Verheißung besonders bedeutsam, über die die eigene Begrenztheit und die unhintergehbare Abhängigkeit vom Anderen negiert werden kann.

Aporien der Perfektionierung in der gegenwärtigen Moderne

Solche Schnittstellen von Psychischem und Kulturellem zu untersuchen, war auch Ziel des Projekts *Aporien der Perfektionierung in der beschleunigten Moderne. Gegenwärtiger kultureller Wandel von Selbstdentwürfen, Beziehungsgestaltungen und Körperpraktiken* (APAS, King et al., 2012). Das Projekt beschäftigte sich mit steigenden Optimierungszwängen und Perfektionierungsbestrebungen im Kontext der gesellschaftlichen Dynamisierung von Wettbewerbs- und Anerkennungsstrukturen. Zusammengefasst zeigte sich, dass die Verschmelzung von sozialen Zwängen und individuellen Bestrebungen eben gerade darüber so nachhaltig funktioniert, dass sich äußerer Flexibilisierungs- und Optimierungs-Druck mit konstanten inneren Dispositionen verbinden kann und Subjekte auch entsprechenden Gewinn aus der Anpassung ziehen können. Den Individuen gelingt es dann nicht, sich den potenziell schädigenden Aspekten von Optimierungsansprüchen zu entziehen. Somit können Optimierungsbestrebungen zugleich

einige Bedingungen ihrer Ermöglichung unterminieren – so eine zentrale Aporie zeitgenössischer Formen an steter instrumenteller Steigerung orientierten Perfektionierungs: Denn sie labilisieren potenziell soziale Beziehungen und erschöpfen die eigenen Ressourcen im Verhältnis zum Selbst und zu Anderen. Insofern gilt es sich – mit Blick auf zeitgenössische Normen und Praktiken der Perfektionierung – zu vergegenwärtigen, dass sie in manchen Hinsichten geradezu als implizite Angriffe auf humane Ressourcen und Grundbedürfnisse wie Bindung und Verlässlichkeit interpretiert werden können. Sie bieten aber zugleich eine weit gespannte und verführerische Projektionsfläche für narzisstische Größen- und Allmachtfantasien und damit verbundene Ausblendung von Ohnmacht und Leiden.

Literatur

- Aubert, N. (2009). Dringlichkeit und Selbstverlust in der Hypermoderne. In V. King & B. Gerisch (Hrsg.), *Zeitgewinn und Selbstverlust* (S. 87–100). Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Behler, E. (1989). *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*. Paderborn: Schöningh.
- Böhme, H. (2009). Full Speed – Slow Down: Ambivalenzen der Moderne. In V. King & B. Gerisch (Hrsg.), *Zeitgewinn und Selbstverlust* (S. 63–84). Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Bröckling, U. (2007). *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Früchtli, J. & Mischer, S. (2010). Vollkommen/Vollkommenheit. In K. Barck, M. Fontius, D. Schlenstedt, B. Steinwachs & F. Wolfzettel (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch* (S. 367–397). Stuttgart et al.: Metzler.
- Gerisch, B. (2009). Körper-Zeiten. Zur Hochkonjunktur des Körpers als Folge der Beschleunigung. In V. King & B. Gerisch (Hrsg.), *Zeitgewinn und Selbstverlust* (S. 123–143). Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Henning, Ch. (2015). *Freiheit, Gleichheit, Entfaltung: Die politische Philosophie des Perfektionismus*. Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Hornig, G. (1980). Perfektibilität. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 24, 221–257.
- Hurka, Th. (1993). *Perfectionism*. New York et al.: Oxford University Press.
- King, V. & Gerisch, B. (Hrsg.). (2009). *Zeitgewinn und Selbstverlust. Folgen und Grenzen der Beschleunigung*. Frankfurt/M. et al.: Campus.
- King, V. & Gerisch, B. (2015). Perfektionierung und Destruktivität – eine Einführung. *psychosozial*, 38(3), 5–12.
- King, V., Gerisch, B. & Rosa, H. (2012). *Aporien der Perfektionierung in der beschleunigten Moderne*. Projektbeschreibung: <https://www.apas.uni-hamburg.de/ueber-apas.html> (18.6.2018).
- King, V., Lindner, D., Schreiber, J., Busch, K., Uhendorff, N., Beerborn, Ch., Salfeld-Nebgen, B., Gerisch, B. & Rosa, H. (2014). Optimierte Lebensführung – wie und warum sich Individuen

- den Druck zur Selbstverbesserung zu eigen machen. *Jahrbuch für Pädagogik. Menschenverbesserung – Transhumanismus*, 29, 283–299.
- Luhmann, N. (1995). Das Kind als Medium der Erziehung. In ders., *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch* (S. 204–228). Opladen: Westdeutscher Verlag [Orig. 1991].
- Luhmann, N. (2002). *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rosa, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sandel, M. J. (2007). *The case against perfection. Ethics in the age of genetic engineering*. Cambridge: Harvard University Press.
- Straub, J. (2018). Rationalising life by means of self-optimisation. The obsessive-compulsive excess of Gustav Großmann. A striking example for the rationalistic bookkeeper personality. In V. King, B. Gerisch & H. Rosa (Hrsg.), *Lost in perfection. Impacts of optimisation on culture and psyche*. London et al.: Routledge (im Druck).
- Weber, M. (2010). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: Beck [Orig. 1905].

Polyvalenz

Lars Allolio-Näcke

Wenn wir über den Begriff »Polyvalenz« schreiben wollen, beschränken wir uns darauf, ihn in der Weise zu rekonstruieren, wie ihn Ernst E. Boesch als zentrales Kernkonzept seiner symbolischen Handlungstheorie verwendet hat. Zunächst ist deshalb zu klären, was Boesch unter »Valenz« versteht. Und dies ist gar nicht so einfach, denn Boesch verwendet den Begriff in mindestens vierfacher Weise. Da ist zunächst die sprachwissenschaftliche Valenz, die laut *Duden* (Onlineversion) die »Fähigkeit eines Wortes, ein anderes semantisch-syntaktisch an sich zu binden« bedeutet. Das heißt, er verwendet den Begriff Polyvalenz als Mehrfachbedeutung (von Handlungen oder Symbolen). Zudem findet sich bei Boesch ein psychologischer Valenzbegriff, der laut *Duden. Das Fremdwörterbuch* (2005) den »Aufforderungscharakter, den Objekte der Wahrnehmung besitzen« (S. 1073), bezeichnet. Des Weiteren verwendet er den Begriff unkonventionell im Sinne der (wahrscheinlich Freud'schen¹) Überdeterminierung. In diesem Sinne stellen Symbole oder symbolische Handlungen Knotenpunkte dar, an denen verschiedene Valenzen zusammentreffen, sodass nicht eine bestimmte Bedeutung festgestellt oder eine Handlung als ursächlich erkannt werden kann.² Schließlich verwendet er den Begriff im Sin-

-
- 1 Wie viel Freud in das Boesch'sche Denken Eingang gefunden hat, wäre eine lohnenswerte Spurensuche. Immer wieder meint man, Freud durch die Zeilen Boeschs hören zu können – belegen ließe sich dies jedoch nur schwer, da Boesch nur sehr wenig zitiert oder auf andere Wissenschaftler verweist.
 - 2 Bei Freud bezieht sich die Überdeterminierung auf den Traum und dort einerseits auf die Wertigkeitsverschiebung von Valenzen (Freud, 1999a [1899], S. 313); andererseits auf die Überbedeutung des Traumes selbst (ebd., S. 528), schließlich aber auch auf den Trauminhalt: »Jedes der Elemente des Trauminhalts ist durch das Material der Traumgedanken überdeterminiert, führt seine Abstammung nicht auf ein einzelnes Element der Traumgedanken, sondern auf eine ganze Reihe von solchen zurück, die einander in den Traumgedanken keineswegs nahe stehen müssen, sondern den verschiedensten Bezirken des Gedankengewebes angehören können. [...] So wie von jedem Traumelement

ne Kurt Lewins als Bewertung beziehungsweise Wertigkeit von Dingen oder Handlungen:

»Wir haben bislang unter Valenz im wesentlichen die positiven und negativen Handlungsantizipationen verstanden, entsprechend der Lewinschen Auffassung, dass die Qualitäten, die wir unserer Umwelt zuschreiben, weder ausschließlich deren materiellen Besonderheiten, noch auch ausschließlich den Eigenschaften der Person zugeschrieben werden können« (Boesch, 1980, S. 172).

Dass diese von mir hier vorgenommenen Unterscheidungen zwar auch von Boesch getroffen werden, ließe sich kleinteilig anhand von Textpassagen zeigen. Viel interessanter aber ist zu sehen, wie diese vier Aspekte so ineinander greifen, dass Polyvalenz selbst zu einem überdeterminierten Begriff wird. Dies soll folgendes Beispiel verdeutlichen, in dem meines Erachtens Boesch alle vier Aspekte gleichzeitig denkt und anspricht:

»Das Bisherige hat uns gezeigt, dass Handlungsziele, ebenso aber auch andere Handlungaspekte, >überdeterminiert< sind, so dass wir auch annehmen werden, dass die im Rahmen einer Handlung auftauchenden Valenzen – sei es von Objekten, von Personen oder Ideen – durch die Valenzen der verschiedenen Bedeutungskomponenten der Handlung gebildet würden. Das ergibt eine zuweilen sicher recht komplexe Überdetermination, wobei, so fanden wir bisher, nur Teile des Konninationsgeflechts von Handlungen bewusst sind. Deshalb bestehen auch Ziel- und Verlaufsvalenzen oft eher in vagen Anmutungsqualitäten als in klar definierbaren Anreizen. Das erklärt so wenig aufschlussreiche und dennoch häufige Aussagen wie: >Ich mag das, weil es mir gefällt<, aber auch die Begründungen von Handlungsorientierungen aus den naheliegendsten und sozial annehmbarsten ihrer Komponenten« (Boesch, 1980, S. 172).

En passant führt Boesch in diesem Zitat die wichtige Unterscheidung der »Ziel- und Verlaufsvalenzen« ein, die seine Handlungsregulationstheorie als Kern seiner symbolischen Handlungstheorie von allen anderen unterscheidet. Er weist nämlich bezugnehmend auf John Atkinson (1964) jede Form von statischer

Verbindungen zu mehreren Traumgedanken führen, so ist auch in der Regel ein Traumgedanke durch mehr als ein Traumelement vertreten; die Assoziationsfäden konvergieren nicht einfach von den Traumgedanken bis zum Trauminhalt, sondern überkreuzen und durchweben sich vielfach unterwegs« (Freud, 1999b [1901], S. 666).

Handlungsregulation zugunsten einer dynamischen, vielfältig konkurrierenden zurück:

»Wenn wir so von Valenz sprechen, so meinen wir zwar auch, wie LEWIN und seine Nachfolger, eine Größe, die zugleich sowohl subjektiver wie objektaler Art ist, die sich jedoch wohl kaum, glaube ich, mit ausreichender Bestimmtheit als eine Funktion feststehender Parameter darstellen lässt; die Valenz, als Antizipation von möglichen Handlungsspekten, resultiert vielmehr aus der progressiven Interaktion von gegenwärtig erlebten Situations-Inhalten mit Evaluierungen kommender Handlungsphasen und alternativ möglichen, konkurrierenden Handlungen. Welcher Art die so verlaufenden Interaktionsgeflechte sind, wie dabei Strukturen der Selbst- und Außenwahrnehmung verändert und Handlungsbereitschaften präzisiert werden, ist eine Problematik, die recht eigentlich das Zentrum einer Wissenschaft vom Handeln ausmachen müsste – über die wir aber, soweit ich sehe kann, noch erst wenig wissen« (Boesch, 1980, S. 182).

Das heißt, dass in einer konkreten Handlungssituation verschiedene Valenzen miteinander konkurrieren – und diese müssen selbst nicht Teil der konkreten Handlungsmotivation sein, sondern können aus übergeordneten Handlungszielen entspringen. Laut Boesch macht es in den meisten Fällen keinen Sinn, eine Einzelhandlung als solche zu betrachten, sondern man müsse sie vielmehr als Teil von Handlungsketten oder -systemen zu verstehen suchen. Insofern ist von einer komplexen »Valenz-Topographie« (Boesch, 1980, S. 91) auszugehen. Und diese umfasst nicht nur positive, sondern auch explizit negative Valenzen. Als negative Valenzen erkennt Boesch die Barriere und die Grenze:

»Negative Valenzen können wir somit als >Barrieren< erleben, als Behinderungen, die wir zu überwinden trachten. Die >Barrieren-Qualität< einer Gegebenheit braucht ihr nicht substanzuell anzuhafte. Die negative Valenz der Barriere ist instrumenteller Art, sie ist relativ. [...] Jede Gegebenheit, die eine angestrebte Handlung erschwert, fällt so unter diesen Begriff. Wo eine Barriere indessen dazu führt, dass wir ein Ziel überhaupt nicht mehr anstreben, wird sie zur >Grenze< « (Boesch, 1980, S. 191f.).

Während die Valenz einer Barriere schwanken und somit die gleiche Handlung je nach antizipiertem Ziel motivational anders bewertet werden kann, erfordert die Grenze einen Handlungswechsel. Die in die eine Handlung eingebettete Valenz ist in Bezug auf die Grenze nicht variabel, die in eine andere Handlung eingebettete

Valenz dagegen möglicherweise durchaus, da dort die Grenze nur eine vermeintliche Grenze sein mag und dementsprechend eher als Barriere betrachtet wird.

Wie Valenzen entstehen

Der Begriff Polyvalenz ist bei Boesch eng an den des Symbols geknüpft, denn »Zeichen sind Medien der Kommunikation und Orientierung, Symbole dagegen Valenzträger«, die dadurch »zu Vehikeln der Motivation« werden (Boesch, 1980, S. 209). Sie haben ihre Geschichte. Oft meint man, Boesch trüfe keine Unterscheidung zwischen Symbol und Valenz, doch das liegt in der Natur der Sache, wenn man das Gleiche von zwei Seiten her betrachtet: »Symbolik betont eher den repräsentativen, Polyvalenz den motivationalen Charakter von Handlungen und Objekten, beide aber weisen auf Bedeutungen hin, die die einfache Denotation von Vorgang und Ding überschreiten« (Boesch, 1992, S. 91).

Wie werden nun aus Zeichen Symbole und wie entstehen Valenzen von Handlungen, Personen und Objekten? Schlicht dadurch, dass Symbole in Handlungsvollzügen benutzt werden und dadurch Bedeutung wie Bewertung erlangen. Dies geschieht weitgehend »automatisch« durch Mitmachen, Teilnehmen an sozialen Handlungen oder – mit Wittgenstein ausgedrückt – in Sprachspielen. Damit rückt die menschliche Erfahrung in den Fokus. Verfeinert und eingeübt werden Symbole zunächst im kindlichen Spiel. In der Fiktionalität des Spieles können Handlungen realisiert und ausprobiert werden, ohne dass sie in der Realität Folgen haben; es kann mit Gegenständen gespielt werden, die symbolisch »für etwas stehen« und die rituellen Charakter haben, denn beim Einüben von Tätigkeiten, die im Zentrum der Lebensführung stehen, geht es gerade darum, dass man sie sicher, reibungslos und ohne reflexive Begleitung ausführen kann. Im Spiel reichern sich die Handlungsoptionen an, erhalten »gleiche« Situationen andere Bedeutungen und Bewertungen, sodass Bedeutungen nicht nur eingeübt, sondern auch verändert und angereichert werden (vgl. Boesch, 1980, S. 83). Diese multiplen Bedeutungen – die nicht nur im Spiel, sondern auch in der Alltagspraxis entstehen – führen schließlich zur Überdetermination der Handlungen, sodass diese in sozialen Interaktionen »funktionieren«. Die Überdetermination schafft nämlich erst »die Möglichkeit, gleiche Handlungen trotz unterschiedlicher Motivation zu tun, gleiche Dinge aus unterschiedlichen Gründen zu erstreben oder zu verwerfen. [...] Die einigende Kraft von Symbolen beruht gerade nicht auf der Eindeutigkeit, sondern auf der Variationsbreite ihrer Konnotationen« (ebd., S. 212).

Mit Boesch (ebd., S. 67f.) lassen sich zwei gegenläufige Prozesse bestimmen, wie Zeichen in Handlungen integriert und zu Symbolen werden. Da ist zunächst der von Piaget beschriebene Prozess der Entwicklung vom konkreten praxischen³ Gebrauch (konkret-operationale Phase) hin zur weiteren Ausdifferenzierung und Abstraktion (formal-operationale Phase).

»Die mannigfachen Erfahrungen mit einem Objekt⁴ bedingen, dass die variierten einzelnen Erscheinungen des Objektes in übergreifende, konstante Objektschemata gebündelt werden. Das Objekt löst sich so, bei diesen Prozessen, allmählich von Einzelsituationen los und erhält eine autonome Existenz, gekennzeichnet durch die Konstanzen der Wahrnehmung, die taxonomische Einordnung und seine sachlich-instrumentalen Qualitäten« (ebd., S. 67).

Dem gegenläufig erkennt Boesch eine zweite Schemabildung (Handlungsform), die er sekundäre Subjektivierung nennt.

Diese »geht aus von den [konkreten – LAN] funktionalen Beziehungen zwischen Person und Objekt. Sensorische Eindrücke, Handlungserfahrungen der Leichtigkeit oder Mühsal, von Beglücktsein, Ärger, Hoffnung, Angst, kurz, vielfältige Beziehungen zum Objekt, in denen eine Person ihre eigene funktionale Potentialität erfährt, bilden die Basis solcher >subjektiv-funktionaler< Schemata. Ein Objekt, so gesehen, bietet nun ebenfalls eine Reihe von Handlungsmöglichkeiten an, aber sie sind nicht sachlich-instrumentaler Art, sondern sie erlauben, Funktionserlebnisse zu erfahren« (ebd., S. 67f.).

Das heißt, »[m]eist [...] bezieht ein Objekt seine Valenz nicht vordringlich aus seiner unmittelbaren Eigenart, sondern aus seiner instrumentalen und konstellativen Bedeutung« (ebd., S. 83). Und er fährt fort: »[U]nd je intimer sie in ein Handlungsschema eingebettet sind, je wesentlicher sie für den Erfolg einer Handlung erscheinen, um so gewichtiger werden dabei die subjektiv-funktionalen Wahrnehmungsanteile« (ebd., S. 65), eben weil sie mit Erfahrungen von Lust,

-
- 3** »Praxisch« gehört bei Boesch zu den zentralen Begriffen. Er verwendet ihn für alle »Formen und Ordnungen des konkreten Handelns« (1980, S. 31).
- 4** Auch wenn Boesch von »Objekt« spricht, meint er damit nicht nur die materiellen Objekte, sondern auch die immateriellen, geistigen. Psychisch macht es keinen Unterschied, ob ein Ding realiter oder imaginär existiert; in beiden Fällen hat es zwangsläufig Auswirkungen auf unser Handeln.

Unlust, Freude, Angst et cetera emotional begleitet werden und so Valenzen erhalten.

Diese beiden Prozesse – Objektivierung und sekundäre Subjektivierung – sind auch der Grund dafür, dass Menschen Situationen immer doppelt wahrnehmen: faktisch wie symbolisch, wobei dies eher einer analytischen Trennung entspricht, da »jede Wahrnehmung immer auch schon in diesem Sinne eine benannte Wahrnehmung, also ein klassifikatorischer Akt ist« (ebd., S. 85), wenn auch Boesch annimmt, dass in den meisten Fällen die symbolische Wahrnehmung den Handlungsanreiz bietet und nicht die »objektiv« gegebenen Objekteigenschaften. Für diesen Fall wird mit dem Wahrnehmungsakt und der Einordnung in ein Schema durch Benennung auch eine Regel(mäßigkeit) aktiviert, die nicht in der aktuellen Situation zu finden ist, sondern aus der verdichteten Erfahrung resultiert und in der Vergangenheit zu einem »guten« oder »schlechten« Handlungsausgang geführt hat. Menschen »interpretieren die Wirklichkeit so, dass sie sich den Regeln einfügt. Deshalb braucht auch die Willkürlichkeit von Regeln nicht zu stören – sie können trotzdem als gültig betrachtet werden« (ebd., S. 86).

Boesch nennt den dahinterstehenden Mechanismus subjektiv-funktionales Sollwertsystem oder »Fantasma«. Fantasmen stellen komplexe Handlungsregulationssysteme dar, die aus kumulierten Erfahrungen Regeln erstellen, mit deren Hilfe wir dann Situationen interpretieren und bewerten. Zwar lassen sich diese Systeme nicht vollends verbal erklären, »aber durch die Systematik, die sie dem Handeln und Denken auferlegen, werden sie trotzdem kommuniziert und tradiert und wirken somit normierend auf die Mitglieder einer Gruppe ein; dadurch aber bilden sie Kultur« (Boesch, 1980, S. 100). Analog zur individuellen Ebene des Fantasmas erkennt Boesch auf kollektiver Ebene den »Mythos«, womit er »sozial anerkannte Erklärungssysteme« (ebd., S. 246) und damit geteilte Symbole meint. Auch diese haben eine eigene Valenz.

»Die gemeinsame Valenz kollektiver Symbole scheint somit aus dreierlei zu entspringen: aus der Vieldeutigkeit des Rituals, was erlaubt, individuelle Fantasmen darin einzubringen; aus Bekräftigungen durch gemeinsames Handeln und aus Analogien oder Komplementarität privater Fantasmen, die konvergente Deutungen von symbolischen Handlungen erleichtern« (ebd., S. 230).

Besieht man sich vom Ende her nun noch einmal die Komplexität des hier nachgezeichneten Begriffs der Polyvalenz, so kann man mit Fug und Recht Christian Allesch (2018) zustimmen, wenn er Polyvalenz als das Phänomen benennt, »dessen Beschreibung den zentralen Kern der Symboltheorie von Boesch bildet«.

Literatur

- Allesch, C.G. (2018). Der Symbolbegriff bei Ernst E. Boesch und seine Bedeutung für die psychologische Ästhetik. In J. Straub, P. Chakkarath & S. Salzmann (Hrsg.), *Psychologie der Polyvalenz. Ernst Boeschs Kulturpsychologie in der Diskussion*. Bochum: Westdeutscher Universitätsverlag (im Druck).
- Atkinson, J.W. (1964). *An introduction to motivation*. Princeton: Van Nostrand.
- Boesch, E.E. (1980). *Kultur und Handlung. Einführung in die Kulturpsychologie*. Bern et al.: Huber.
- Boesch, E.E. (1992). Ernst Boesch. In E.G. Wehner (Hrsg.), *Psychologie in Selbstdarstellungen, Band 3* (S. 67–106). Bern et al.: Huber.
- Duden. Online-Publikation. <https://www.duden.de/> (12.09.2017).
- Duden. Das Fremdwörterbuch (2005). Mannheim: Bibliographisches Institut.
- Freud, S. (1999a). Die Traumdeutung. In ders., *Gesammelte Werke, Band II/III* (S. 1–642). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1899].
- Freud, S. (1999b). Über den Traum. In ders., *Gesammelte Werke, Band II/III* (S. 645–700). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1901].

Pragma-Semantik

Arne Weidemann

Basis einer jeden Handlungs- und Kulturpsychologie ist die unauflösbare Verschränkung von Handlung und Bedeutung (Boesch, 1991; Bruner, 1990; Straub, 1999). Auf ebendiese Verschränkung zielt der Begriff »Pragma-Semantik« (Weidemann, 2009, 2011; zu einem mit dieser Bezeichnung verbundenen spezifischen methodischen Zugang s.u.) beziehungsweise »Pragmasemantik« (Laucken, 2003).¹ Handlungen sind somit immer (schon) als in Symbolbestände eingebunden aufzufassen, womit wiederum einhergeht, dass Handlungen und Handlungsspuren, anders als »bloßes Verhalten«, immer kulturell sind. Man kann also sagen, dass der Begriff »Pragma-Semantik« nicht nur ein *genuin kulturpsychologisches Konstrukt*, sondern letztlich den Kern von Handlungs- und Kulturpsychologie bezeichnet.

Hierdurch unterscheidet sich Handlungs- und Kulturpsychologie nicht nur hinsichtlich der Forschungsinteressen und Fragestellungen von vielen Unterdisziplinen der Psychologie, sondern zwangsläufig auch hinsichtlich der empirischen Vorgehensweisen und Ergebnisse.

Theoretische und methodologische Hintergründe der Pragma-semantischen Analyse

Geht man mit Boesch (1980, 1991) davon aus, dass Handlungen immer überdeterminiert und polyvalent sind und sich Handlungsziele im Verlauf des Handelns wie auch in ihrer Deutung retrospektiv ändern können, wird zum einen deutlich, dass man es beim Verstehen von Handlungen nicht mit Einzelhandlungen, sondern vielmehr immer mit Handlungsketten beziehungsweise vernetzten

1 Die Schreibweise »Pragma-Semantik« wird hier bevorzugt, um die unauflösbare Verschränkung von Handlung und Bedeutung hervorzuheben. Es geht im hier gemeinten Sinne gerade nicht um eine spezifische *Form* der Semantik, der man andere Semantiken wie etwa »Sozialsemantik« (Laucken, 2003) zur Seite stellen könnte.

Handlungen (und damit verbundenen – ebenfalls vernetzten – Gründen und Hintergründen) zu tun hat.

Da »[h]andlungsfähige Personen«, wie Straub (2010a, S. 112, i.O. kursiv) anmerkt, »bedenken und wählen [können], wie sie unter gegebenen Umständen auf die für sie bedeutsamen Aspekte einer Situation antworten«, wofür sie wiederum »mehr oder minder komplexe Deutungs- bzw. Verstehensleistungen erbringen« müssen, ist menschliches Handeln zudem »[i]n jedem Fall [...] hermeneutisch vermittelt« (ebd., Hervorh. i.O.). Und da Handlungen, wozu auch das Deuten und Verstehen gehören, nicht nur sinn- und bedeutungsstrukturiert sind, sondern Sinn und Bedeutung auch schaffen (ebd.), sind sie nicht einfach in irgendwie vorhandene *Symbolbestände* eingebunden, sondern Ausgangs- wie – immer nur vorläufige – Kulminationspunkte in *offenen Symbolsystemen* (»Kulturen«), die als »*situierter, standortgebundene und perspektivische Interpretationskonstrukte*« (Straub, 2007, S. 16, Hervorh. i.O.) zudem stets nur relational zu bestimmen sind (ebd., S. 18). Da Bedeutung immer an – in direkter wie indirekter Interaktion aktualisierte – Symbolsysteme gebunden ist, sind Handlungen zudem immer als Teile von Interaktionen zu denken, und zwar auch dann, wenn eine (direkte) Interaktion nicht im Fokus des Interesses steht. Aus Handlungen und ihren Objektivationen entsteht und verändert sich also Kultur als *offenes* und grundsätzlich gleichermaßen *unabgeschlossenes* wie *unabschließbares* pragma-semantisches Netz.

Um Handlungen verstehen (und erklären) zu können, bedarf es eines Ansatzes, der offen für die Selbst- und Weltverhältnisse aller beteiligten Interaktanden (einschließlich der Interpret_innen) ist. Das Verstehen von Handlungen in einem relational hermeneutischen Sinne *sensu* Straub – im Alltagsverständen genauso wie im wissenschaftlichen Interpretieren – ist nur durch den Vergleich des interessierenden Phänomens mit anderen Phänomenen möglich, wobei festgestellte Ähnlichkeiten mittels bestimmender Vernunft zur Zuordnung des Phänomens zu bereits bekannten Kategorien führen, während Differenzen mittels reflektierender Vernunft auf die Bildung neuer Kategorien zielen. Im Sinne eines nicht-vitiösen hermeneutischen Zirkels erweitert die Methode des konstanten Vergleichens gegen vielfältige Typen von Vergleichshorizonten somit das Welt- und Gegenstandsverständnis, da neu gebildete Kategorien im weiteren Vergleichen mittels bestimmender Vernunft »aufgefüllt« werden können und neu aufscheinende Differenzen wiederum zu weiteren Differenzierungen bestehender und zur Bildung neuer Kategorien führen (vgl. Straub, 1999, 2010b; Straub & Shimada, 1999).²

2 Straub (insbes. 1999, Teil II) entwickelt in seiner relationalen Hermeneutik unter Rückgriff auf Kants Unterscheidung reflektierender und bestimmender Vernunft sowie in kritischer Aus-

Da jeder Vergleich mit anderen Vergleichen in Zusammenhang steht, sind jedoch nicht nur die Vergleiche als relational zu betrachten, sondern die verglichenen Phänomene sind es hinsichtlich ihrer Bedeutungen auch. Relational sind sie zudem im Hinblick auf den Standpunkt des/der Beobachtenden, der/die deshalb im Hinblick auf die von ihm/ihr getroffenen Unterscheidungen aufgeklärt werden muss. Aufgrund der spezifischen Charakteristik von Vergleichshorizonten ergibt sich jedoch, dass auch der eigene Standpunkt nie *vollständig* aufgeklärt werden kann.³

Pragma-semantische Analyse

Zur Analyse kultureller Handlungs- und Bedeutungszusammenhänge im Rahmen empirischer kulturpsychologischer Forschung habe ich mit der Pragma-semantischen Analyse einen Ansatz vorgeschlagen, der die oben skizzierten theoretischen Überlegungen *radikal* ernst zu nehmen versucht (Weidemann, 2009, 2011). Anders als Untersuchungen im Rahmen der dokumentarischen Methode (Bohsack, 2003 [1991]) oder des *Grounded Theory*-Ansatzes (Glaser & Strauss, 1967) zielen Pragma-semantische Analysen jedoch nicht auf Typenbildung oder datenbegründete Theoriebildung ab, sondern auf die

»Bestimmung, Differenzierung *und* Kontextualisierung des interessierenden Phänomens durch die Untersuchung vollzogener wie potenziell möglicher Handlungen und Objektivationen [und] versuchen zu verdeutlichen, aus welchen Quellen bzw. welchen Symbolbeständen individuell wie kollektiv verfügbare denotative und konnotative Aspekte von Handlungen stammen und wie dies in Interaktionen zum Tragen kommt« (Weidemann, 2009, Zf., Hervorh. i. O.).

Indem explizite, implizite und potenzielle Bedeutungs- und Handlungszusammenhänge ergründet werden und damit der subjektive Möglichkeitsraum indi-

einandersetzung mit Bohnsacks (2003 [1991]) dokumentarischer Methode eine Theorie der Interpretation, deren Kern durch die Unterscheidung verschiedener Typen von Vergleichshorizonten (VH) gebildet wird, die im Dienst vergleichender Interpretationen stehen. Im Einzelnen werden »explizit empirisch fundierte VH«, »Alltagswissen des Interpreten als VH«, »wissenschaftlich fundierte VH« und »imaginative, fiktive und utopische VH« unterschieden.

3 Die Relationalität ist dementsprechend fundamental und betrifft die eingangs konstatierte Ablehnung jeglicher substanziell beziehungsweise reifizierte gedachter Alterität (und damit auch kultureller Differenz) im Rahmen interpretativer Sozialforschung beziehungsweise komparativer Analysen und relationaler Hermeneutik.

viduellen Handelns bestimmt und der objektive Möglichkeitsraum (wenn auch immer nur annähernd) ausgelotet wird, kann nicht nur individuelles Handeln inklusive seiner Objektivierungen und Objektivationen in seiner pragma-semantischen Verwobenheit in kollektive Symbolbestände verstanden werden, sondern es ist auch möglich, aufzuzeigen, welche Handlungs- und Deutungsoptionen im Phänomenkontext ferner noch möglich sind beziehungsweise hätten sein können.

Eine Pragma-semantische Analyse ist grundsätzlich datenbasiert. Indem die für die vergleichenden Interpretationen herangezogenen Vergleichshorizonte als Teil des zu (re-)konstruierenden pragma-semantischen Netzes verstanden werden und somit auch deren Pragma-Semantik in den Blick genommen wird, handelt es sich bei einer Pragma-semantischen Analyse jedoch grundsätzlich um ein expansives (und nicht Komplexität reduzierendes) Verfahren, das den Versuch darstellt, der Komplexität menschlicher Praxis und damit ihrer Wirklichkeit Rechnung zu tragen. Pragma-semantische Analysen profitieren dabei von der Kombination und dem Einsatz unterschiedlicher Datenquellen (Gesprächs- und Beobachtungsdaten, Aspekte der materiellen Kultur etc.) und Verfahren der Datenerhebung, Datenkonstitution und Analyse (wozu neben qualitativen genauso auch hypothestestende Verfahren gehören können) sowie dem Einbeziehen möglichst vielfältiger Typen von Vergleichshorizonten (wozu auch unterschiedliche soziologische, psychologische etc. Theorien gehören können).

Im Rahmen Pragma-semantischer Analysen wird das Handeln der Forscher_innen als Teil des für die Untersuchung relevanten pragma-semantischen Netzes und damit als Teil des zu untersuchenden Handlungsfeldes begriffen. Dementsprechend wird besonderes Augenmerk auf geteilte und nicht geteilte Positionen zwischen dem Handeln der Forscher_innen und den zu untersuchenden Handlungen und damit auch auf das Verstehen des Verstehens- und Erkenntnisprozesses gerichtet. Auf diese Weise wird die Standortgebundenheit und situierte Perspektivität der Forscher_innen (einschließlich der Relationalität der verwendeten Begriffe, Fragestellungen und Verfahrensweisen) und folglich die Tatsache, dass die bei dieser Art von Analysen getroffenen Aussagen immer als (kultur-)perspektivisch zu verstehen sind, nicht nur explizit anerkannt und reflektiert, sondern auch als systematischer Bestandteil in die Analyse mit einzubauen. Nur durch eine möglichst umfassende Offenlegung der explizit und implizit genutzten Vergleichshorizonte lässt sich der Gefahr nostrarifizierender Auslegungen des Anderen und Fremden begegnen. Hierzu gehört mithin auch, neben der Relationalität eigener Erfahrungen die Relationalität der verwendeten Begriffe, Theorien und Methoden auszuweisen. Etwas als »Vergleichshorizont« zu bezeichnen, heißt

eben auch, das *tertium comparationis* eines Vergleichs offenzulegen, ohne dieses dabei als abgeschlossenes, endliches Vergleichsobjekt zu verstehen. Vielmehr ist mit dieser Bezeichnung gekennzeichnet, dass der Vergleich nicht grundsätzlich, sondern nur für den spezifischen Zweck abgeschlossen ist – er also nicht nur auf Basis spezifischer Vergleichsoperationen vorgenommen wurde, sondern (prinzipiell) auch weitere Vergleiche nach sich zieht beziehungsweise ziehen kann.

Der Ansatz stellt damit den Versuch dar, die Implikationen aus dem oben dargestellten Handlungs- und Kulturbegriff methodisch kontrolliert für empirische Untersuchungen kultureller Zusammenhänge und (inter-)kultureller Interaktionen (z. B. Weidemann, 2010; Weidemann & Blüml, 2009) und nicht zuletzt auch im Rahmen der Ausbildung qualitativer Sozialforschung im Kontext interkulturell ausgerichteter Studiengänge (ausführlich s. Weidemann, 2011) in spezifischer Weise produktiv zu nutzen.

Literatur

- Boesch, E. E. (1980). *Kultur und Handlung. Einführung in die Kulturpsychologie*. Bern et al.: Huber.
- Boesch, E. E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin et al.: Springer.
- Bohnsack, R. (2003). *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung* (2. Aufl.). Opladen: Leske + Budrich [Orig. 1991].
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glaser, B. G. & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.
- Laucken, U. (2003). *Theoretische Psychologie. Denkformen und Sozialpraxen*. Oldenburg: BIS.
- Straub, J. (1999). *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin et al.: deGruyter.
- Straub, J. (2007). Kultur. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder* (S. 7–24). Stuttgart et al.: Metzler.
- Straub, J. (2010a). Handlungstheorie. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 107–122). Wiesbaden: VS.
- Straub, J. (2010b). Das Verstehen kultureller Unterschiede. Relationale Hermeneutik und komparative Analyse in der Kulturpsychologie. In G. Cappai, S. Shimada & J. Straub (Hrsg.), *Interpretative Sozialforschung und Kulturanalyse. Hermeneutik und die komparative Analyse kulturellen Handelns* (S. 39–99). Bielefeld: transcript.
- Straub, J. & Shimada, S. (1999). Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens. Probleme universalistischer Begriffsbildung in den Sozial- und Kulturwissenschaften erörtert am Beispiel »Religion«. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47(3), 1–29.
- Weidemann, A. (2009). Pragma-semantische Analysen zur Erforschung interkultureller Kommunikation. *FQS-Themenschwerpunkt 01/2009 »Qualitative Forschung zur interkulturellen*

- Kommunikation», 10(1), S. Art. 37. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0901373> (18.6.2018).
- Weidemann, A. (2010). Touristische Begegnungen aus der Perspektive einer Psychologie interkulturellen Handelns. In H. Casper-Hehne & N. Gupte (Hrsg.), *Kommunikation über Grenzen. Aktuelle Ansätze zur Interkulturellen Verständigung*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Weidemann, A. (2011). *Die Erforschung und Lehre interkultureller Kommunikation und Kompetenz*. Technische Universität Chemnitz: Dissertationsschrift. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:ch1-qucosa-77481> (18.6.2018).
- Weidemann, A. & Blüml, F. (2009). Experiences and coping strategies of host families in international youth exchange. *Intercultural Education*, 20(1–2), 87–102.

Psychotherapie

Thomas Slunecko

In diesem Text ist von (Psycho)Therapie aus einer kritisch-wissensoziologischen und kulturpsychologischen Perspektive die Rede. Das soll nicht in Abrede stellen, dass Psychotherapie für viele Menschen eine höchst wertvolle, freisetzende, heilende Erfahrung war und ist. Gerade deswegen ist ja angesichts einer kulturellen Großwetterlage, in der sie zunehmend in den Sog eines umfassenden Steigerungs- und Optimierungs imperatives geraten ist, eine solch kritisch-reflexive Perspektive wesentlich. Psychotherapeutische Praxis ist jedenfalls »tief in die Geschichte von Kulturen verstrickt« (Straub, 2016, S. 134); nahezu jede Kultur sieht einen Platz vor, an dem seelisches Leiden behandelt wird. Verhandelt wird bei dieser Behandlung implizit auch über die Bedeutung dieses Leidens und darüber, welches Erleben und Verhalten erstrebenswert ist und welches (gerade) noch im kulturellen Innenraum Platz findet, mit modernen Worten: was noch »normal« ist.

Psychotherapie in einer sich ausdifferenzierenden Gesellschaft

Der kulturelle Ort für diese Behandlungen und Verhandlungen kann ganz unterschiedlich gelagert sein: Außer- beziehungsweise früheuropäische Kulturen kennen die Figur des Schamanen, in der – anachronistisch gesprochen – das »Ärztliche« und das »Religiöse« noch zusammenfallen und bei der der Umstand, dass der Behandelnde selbst ein seelisch Verletzter ist, noch nicht kaschiert werden muss, so wie bei seinen heutigen Nachfahren. Die rezenteren europäischen Ahnen der Psychotherapie liegen im Exorzismus, im Magnetismus und in der Hypnose (Ellenberger, 1970). Auf dem Weg zur heutigen Psychotherapie werden Exorzismus und Magnetismus abgetrennt. Ersteres vollzieht sich im Zuge einer umfassenden gesellschaftlichen Ausdifferenzierung (im Sinne Luhmanns) in eine *Religion* der Gesellschaft, in der der Exorzismus bis heute weiterläuft, und

in eine *Wissenschaft* der Gesellschaft, die sich und damit auch die Psychotherapie an einem anderen Wahrheitscode ausrichtet.

Die Abtrennung des Magnetismus aus dem Feld der Wissenschaft lässt sich an einer Person beziehungsweise Szene festmachen: an Franz Anton Mesmer, einer Art therapeutischem »Popstar« des späten 18. Jahrhunderts, dem es 1784 misslingt, eine Kommission der französischen Akademie der Wissenschaften von seinem Verfahren zu überzeugen. Keines von deren Mitgliedern, die sich um seinen magnetisierten Badezuber versammeln, kann eine Wirkung spüren. Selbst eine vom Verfahren überzeugte »Kranke« kann Mesmers Fluidum in einem »Blindtest« nicht von gewöhnlichem Wasser unterscheiden. Als Mesmer ihr allerdings die Tasse mit seinem Fluidum selbst gibt, setzt die ekstatische Heiltrace sofort ein (Schmidbauer, 2012).

Aus dieser Szene lassen sich zwei Momente herauspräparieren, die für ein Verständnis der Psychotherapie bis heute wesentlich sind: Ihre Wirkung entfaltet sich in spezifischen Situationen, aus denen sie sich nicht oder nur mit großen Verlusten ablösen lässt; und sie entfaltet sich daher innerhalb einer persönlichen, mit Bedeutung aufgeladenen Beziehung und Begegnung, von der sie ebenfalls nicht zu trennen ist. Beides sind Bedingungen, die dazu beitragen, dass sich der Hauptstrom der zeitgenössischen Psychologie mit dem Therapeutischen schwertut. Denn sie ist, wie ein Großteil der modernen Wissenschaft, grundsätzlich anti-situativ und will nicht von Wirkungen berichten müssen, die an persönlichen Konstellationen oder Charismen hängen (Slunecko, 2012).

Ungeachtet dessen blieb die Hypnose Teil der wissenschaftlichen, zumindest der ärztlichen Welt. Freud lernte sie im Zuge seines Paris-Aufenthaltes bei Charcot näher kennen, aber er war kein begeisterter Hypnotiseur und entwickelte eine neue Art des Umgangs mit dem Unbewussten mittels freier Assoziation. Der Erfolg der von ihm begründeten Psychoanalyse muss – wie bei jeder anderen Erfolgsgeschichte – im Kontext der sozio-ökonomischen Veränderungen der Zeit verstanden werden. Nach Zaretsky (2006) hat Freud für die – von der zweiten industriellen Revolution und der sie begleitenden Urbanisierung ausgelöste – historisch neue Erfahrung eines »persönlichen Lebens« und den Verlust traditioneller Einbettungen eine passende Form der Erklärung und Behandlung gefunden, dies gilt vor allem für deren bürgerliche Form mit ihrer hochgradigen Privatisierung des Seelischen (vgl. Schülein, 2003).

Eine passende Form der Behandlung heißt am Beginn des 20. Jahrhunderts, dass diese von Ärzt_innen ausgeübt wird. Doch schon Freud merkt, dass dieses Junktim nicht friktionsfrei ist. In seiner Schrift zur *Laienanalyse* gibt er unmissverständlich zu Protokoll, »daß der Arzt in der medizinischen Schule eine

Ausbildung erfahren hat, die ungefähr das Gegenteil von dem ist, was er als Vorbereitung zur Psychoanalyse brauchen würde« (Freud, 1926, S. 261f.). Praktisch vom Beginn der modernen Psychotherapie an ist also umstritten, was zum psychotherapeutischen Wissenskanon gehören soll. Und doch ist in vielen Ländern der Zugang zum Beruf des Psychotherapeuten auf Ärzt_innen und Psycholog_innen verengt; für letztere lässt sich – zumindest wenn sie ein naturwissenschaftlich, das heißt an Experiment und Statistik ausgerichtetes Studium durchlaufen haben – unschwer eine ähnlich unpassende Vorbereitung auf den Beruf der Therapeutin behaupten, wie sie Freud für die Ärzte konstatiert hat. Und doch: Seitdem in Deutschland das *Psychotherapeutengesetz* in Kraft getreten ist (1999), können neben Ärzt_innen nur Psycholog_innen die *Approbation* für die Durchführung von Psychotherapie bei Erwachsenen erhalten. Auch in der Schweiz ist der Zugang zur Berufsausübung auf Ärzt_innen und Psycholog_innen fokussiert. In Österreich bestehen deutlich weniger Einschränkungen; nicht einmal ein universitärer Abschluss war bislang Voraussetzung. Der österreichische Gesetzgeber ist in diesem Punkt weit über Freud hinausgegangen, der als »Laien« Personen im Sinn hatte, die sehr wohl ein Studium, nur eben kein medizinisches abgeschlossen hatten. Einer völligen Abkopplung der Psychotherapie von einer universitären Ausbildung hätte er wohl nie das Wort geredet.

Psychotherapie im Plural, Psychotherapie als heterogenes Wissensfeld

Mit derartigen Zuständigkeitsfragen ist ein Teil des wissenssoziologischen Problemprofils der Psychotherapie benannt. Ein anderer, ebenso wesentlicher Teil besteht darin, dass Psychotherapie nicht in der Einzahl vorkommt, sondern sich als – selbst für langjährig in diesem Feld Tätige – unübersichtlicher Garten aus unzähligen Schulen und Subschulen präsentiert; Corsini und Wedding (2008) schätzen die Anzahl der therapeutischen Verfahren auf nicht weniger als 250. Dass nicht alle davon einen Anschluss an berufs- und sozialversicherungsrechtliche Bestimmungen finden, steht auf einem anderen Blatt. Die Situation ist diesbezüglich in Deutschland deutlich restriktiver als in Österreich oder in der Schweiz; in diesen beiden Ländern könnte man in Bezug auf die zugelassenen psychotherapeutischen Verfahren nachgerade von einem Modellversuch in Pluralismus sprechen.

Die Heterogenität des psychotherapeutischen Feldes ergibt sich unter anderem daraus, dass es sich um eine Form von Wissen handelt, das in einem

persönlichen Durchlauf angeeignet werden muss (Schülein, 2016). Es verändert sich dementsprechend mit jedem Therapeuten, der in dieses Wissen zunächst selbst eintaucht und es dann in den eigenen Therapien weiter mit dem Geist beziehungsweise Ungeist der Zeit auflädt. Tandler (2016) hat diese Aufladung durch die zeitgeschichtlichen Umstände für den westdeutschen Psychoboom der 1970er Jahre rekonstruiert und dabei herausgearbeitet, wie die zunächst von gesellschaftspolitischen Verheißungen gespeisten emanzipatorischen und demokratisierenden Kraftlinien der Psychotherapie gegen Ende des Jahrzehnts in einem Selbstoptimierungsimperativ aufgegangen sind.

Dieses unvermeidliche Einfließen der soziokulturellen Umstände hält, will man das positiv formulieren, das psychotherapeutische Wissen lebendig. Ein heterogenes Wissensfeld, das ständig in Bewegung ist und sich aus sich selbst heraus nur sekundär – über große Persönlichkeiten wie Schulengründer_innen – stabilisiert und in das viele »hineindrängen«, ist allerdings nicht für alle Mitspieler_innen ein Grund zur Freude. So in aller Regel nicht für Sozialversicherungsträger, die den Umgang mit dem monolithisch anmutenden medizinischen Wissenskorpus gewohnt sind. Gerade vor dem Hintergrund der so pluralen österreichischen Situation fällt jedenfalls auf, dass die nicht im engeren Sinn kurativen Ambitionen von Psychotherapie – wie Selbstreflexion, Persönlichkeitsentfaltung, *consciousness raising* – in letzter Zeit zunehmend zurückgedrängt werden und das Feld der Psychotherapie mehr und mehr in einen medizinalisierten Logos eingehetzt wird. Zumindest in jenen Bereichen, in denen sich psychotherapeutische Praxis mit dem Sozialversicherungswesen koppelt, verschieben sich deren Bedingungen immer mehr in Richtung der medizinischen Krankenbehandlung. Dies geht mit einer Aufwertung und Aufblähung von Diagnostik, Dokumentations- und Berichtspflichten, Haftpflichtversicherungen, Beschwerdemanagement, Schadenersatzprozessen und so weiter und umgekehrt mit einer Abblendung von bestimmten nichtkurativen, etwa an der allgemeinen sozialen und emotionalen »Reifung« der Kulturteilnehmer_innen, an der Vermittlung von sinnhafter persönlicher Orientierung und Lebensphilosophie oder gar an spiritueller Entwicklung orientierten Aspekten von Psychotherapie einher. Verstärkte Abgrenzungsbedürfnisse einer sich nur mehr als *Krankenbehandlung* auf wissenschaftlicher Basis verstehenden Psychotherapie gegenüber spirituellen Ambitionen oder auch nur Obertönen sind gerade in Österreich besonders spürbar, so etwa hat der hiesige Psychotherapiebeirat eine spezielle »Abgrenzungsrichtlinie« formuliert, die Therapeut_innen untersagt, ihre Leistungen mit »spirituellen Angeboten« in Verbindung zu bringen. Sehr leicht nehmen solche Abgrenzungen selbst sektenhafte Züge an, ganz so wie das Hork-

heimer und Adorno (1969 [1944]) vorhergesehen hatten: als eine sich gegen sich selbst wendende Aufklärung, die in einen neuen Mythos und Dogmatismus der Entzauberung zurückfällt. Für in religiösen Dingen Hellhörige ist das Feld der Psychotherapie – ganz im Gegensatz zur Situation um die Mitte des 20. Jahrhunderts, man denke nur an Figuren wie Jung, Rogers oder Perls – heute ein weitgehend versiegeltes Terrain.

Psychotherapie als Bestandteil neoliberaler Gouvernementalität

Nahezu überall haben die Gesetze nach der Psychotherapie gegriffen; nahezu überall ist sie engmaschig berufsständisch organisiert, an Politik und Verwaltung über Institutionen wie Psychotherapiebeiräte oder -kammern angebunden und entsprechend mobilisier- und kontrollierbar. In ihren staatlich approbierten Formen ist Psychotherapie heute mehr oder weniger Bestandteil der neoliberalen Gouvernementalität, der Art und Weise also, wie zeitgenössische Gesellschaften regiert werden: indem die Selbstführung der Subjekte regiert wird (Foucault, 2004; Bröckling et al., 2000). Es hat also ganz den Anschein, als hätten die Mächte des Bestehenden die emanzipatorischen, ja bisweilen subkulturellen Potenziale, die für Teile der Psychotherapie in den »wilden« 1960er und 1970er Jahren kennzeichnend waren, weitgehend wieder zurückgedrängt.

»Psycho-Expert_innen« spielen bei dieser Verschränkung von Herrschafts- und Selbsttechniken eine zentrale Rolle, insofern sie vermitteln, wie das »richtige«, das »gesunde«, und das heißt heute: das sich selbst steigernde Leben geführt werden soll (Rose, 1989, 1998). Denn nur auf diese Weise, das heißt, orientiert an einem von staatlichem Einfluss vermeintlich freien, nicht offensichtlich ideologisch gestützten Wissen können unsere privaten Sphären, auf die doch keine öffentliche Macht mehr ausgeübt werden soll, dennoch im Sinn der Weltlage reg(ul)iert werden. Der Druck, der diesbezüglich heute auf der Psychotherapie lastet, kommt nicht zuletzt aus jenem pervasiven Diskurs der Selbstoptimierung (vgl. Sieben et al., 2012; Straub, 2013), der die spätkapitalistischen Gesellschaften erfasst hat.

Mehr denn je laufen Psychotherapeut_innen dieser Tage Gefahr, jenen Verhältnissen und Gestalten zuzuarbeiten, die doch für das Leiden ihrer Klient_innen beziehungsweise für das allgemeine Unbehagen in der Kultur verantwortlich sind. Dann nämlich, wenn sie lediglich mithelfen, diese Verhältnisse so in Formen von Subjektivierung zu transponieren, dass die derart behandelten Subjekte

sich bei seelischen Irritationen in den von diesen Verhältnissen aufgespannten Weltlauf nur wieder schnell und geräuschlos einfügen wollen – bloß flexibler und zur weiteren allgemeinen Steigerung brauchbarer als zuvor (vgl. Slunecko, 2017; Grubner, 2017); dass wir also, so wie wir im Namen der Freiheit immer mehr an die Kandare genommen worden sind, im Namen der Optimierung nun immer mehr beschädigt werden – und zwar auch in der Psychotherapie, die nicht notwendigerweise ein Ort der seelischen Regeneration und Entspannung sein muss.

Um nicht auf einer dunklen Note zu enden, sei noch – mit Hölderlin – dazu gesagt: Oft wächst, wo Gefahr ist, das Rettende auch. Mag sein, dass sich die emanzipatorischen Kräfte der Psychotherapie an einer anderen Stelle im kulturellen Getriebe neu formieren; dass eventuell die neuen Medien auch neue Formen für das Therapeutische eröffnen; mag auch sein, dass bei der Absorption der Psychotherapie in das Gesundheitssystem in dieses »semantische Viren« eingeschleust werden, die es von innen heraus verändern. Neben dem Aushalten interner Vielgestaltigkeit dürfte es jedenfalls ein Charakteristikum von Psychotherapie sein, dass sie den gesellschaftlichen Spannungen dauerhaft ausgesetzt bleiben wird.

Literatur

- Bröckling, U., Krasmann, S. & Lembke, T. (2000). *Gouvernementalität der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Corsini, R. & Wedding, D. (2008). *Current psychotherapies* (8. Aufl.). Belmont, CA: Thomson Brooks/Cole.
- Ellenberger, H.F. (1970). *Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*. Zürich: Diogenes.
- Foucault, M. (2004). *Geschichte der Gouvernementalität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Freud, S. (1926). Die Frage der Laienanalyse. In ders., *Gesammelte Werke XIV* (S. 207–286). Frankfurt/M.: Fischer.
- Grubner, A. (2017). *Die Macht der Psychotherapie im Neoliberalismus. Eine Streitschrift*. Wien: Mandelbaum: kritik & utopie.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th.W. (1969). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1944].
- Rose, N. (1989). *Governing the soul. The shaping of the private self*. London et al.: Routledge.
- Rose, N. (1998). *Inventing our Selves. Psychology, power and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidbauer, W. (2012). *Die Geschichte der Psychotherapie: Von der Magie zur Wissenschaft*. München: Herbig.
- Schülein, J.A. (2003). Über Veränderungen in den Konstitutions- und Reproduktionsbedingungen von Subjektivität. In G. Steinhardt & A. Birbaumer (Hrsg.), *Der flexibilisierte Mensch* (S. 38–58). Kröning: Asanger.

- Schülein, J.A. (2016). *Die Logik der Psychoanalyse. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Gießen: Psychosozial.
- Sieben, A., Sabisch-Fechtelpeter, K. & Straub, J. (2012). *Menschen machen. Die hellen und dunklen Seiten humanwissenschaftlicher Optimierungsprogramme*. Bielefeld: transcript.
- Slunecko, T. (2012). Zur Kritik der Zuschauerontologie der Psychoanalyse – vorbereitende Arbeiten. In G. Gödde & M. Buchholz (Hrsg.), *Der Besen, mit dem die Hexe fliegt. Wissenschaft und Therapie des Unbewussten. Band III* (S. 563–582). Gießen: Psychosozial.
- Slunecko, T. (2017). Psychotherapie – eine Lagebestimmung. In ders. (Hrsg.), *Psychotherapie. Eine Einführung* (S. 11–32). Wien: facultas UTB.
- Straub, J. (2013). Selbstoptimierung im Zeichen der »Autonomie«. Paradoxe Strukturen der normierten Selbststeigerung: von der »therapeutischen Kultur« zur »Optimierungskultur«. *Psychotherapie & Sozialwissenschaft*, 15(2), 5–38.
- Straub, J. (2016). Psychotherapie zwischen Heilung und Selbstoptimierung: Polyvalenz einer protheischen Praxis. *Gesprächspsychotherapie und Personzentrierte Beratung*, 3, 134–142.
- Tändler, M. (2016). *Das therapeutische Jahrzehnt. Der Psychoboom in den 70er Jahren*. Göttingen: Wallstein.
- Zaretsky, E. (2006). *Freuds Jahrhundert. Die Geschichte der Psychoanalyse*. Wien: Zsolnay.

Recht

Gabriele Cappai

Das Recht findet seinen Ursprung in den unterschiedlich begründeten Beschlüssen eines historischen Gesetzgebers. Das Ziel des Rechts ist, mittels des spezifischen Einsatzes von Gesetzen, Verfahren und Institutionen das äußere Verhalten der Menschen in einem Territorium beziehungsweise in einem Kollektiv von Rechtsgenossen zu regeln. Bei der kontinuierlichen Ausübung dieser Funktion erhebt das Recht, auch gegen den Willen von Individuen und Gruppen, einen uneingeschränkten Anspruch auf Befolgung.

Bei dieser Definition des Rechts, die Urheber, Funktion, Geltungsbereich, Adressaten und Gültigkeitsanspruch des Rechtes berücksichtigt, setzen die Vertreter unterschiedlicher Disziplinen die Akzente unterschiedlich:

Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie richten ihre Aufmerksamkeit auf Ideen und Überzeugungen, die zur Genese jener Rechtskonzeptionen und -praktiken beigetragen haben, welche die heutigen westlichen Rechtssysteme konstituieren. Sie zeigen, wie vor allem im 18. Jahrhundert Begriffe wie »individuelle Freiheit«, »Vernunft«, »Autonomie« und »Verantwortung« einen semantischen Umbruch erfahren haben, der entscheidend für Gestalt und Legitimation des modernen Rechts gewesen ist (Auer, 2015; Böckenförde, 2001; Zippelius, 1997).

Rechtssoziologie und Rechtsanthropologie unterstreichen die Bedeutung von Sozialstruktur und Kultur für das Recht. Sie zeigen, dass Rechtsempfinden, -schöpfung und -praxis aufs Intimste mit der gegebenen kulturellen und sozialen Lage eines Landes verbunden sind. Insbesondere Nationalverfassungen, oft entstanden aus dem Bedürfnis heraus, eine passende Antwort auf kulturelle und soziale Umbrüche zu geben, spiegeln diese Tatsache wider. Wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung, sind Rechtssoziologie und Rechtsanthropologie (Pospisil, 1982) oft darum bemüht zu zeigen, dass der Nationalstaat nicht die einzige rechtssetzende Instanz in einem Territorium darstellt, dass also das »geschriebene Recht« nicht als die alleinige Quelle der gegebenen Rechtsordnung angesehen werden darf (Ehrlich, 1967 [1911]). Der rechtspluralistische Ansatz schließt an diese Erkenntnis an und nimmt gelegentlich einen Rechtsrelativismus

in Kauf, der die Vorstellung universeller Rechtsprinzipien obsolet erscheinen lässt (Günther, 2001).

Rechtspsychologie und Kriminologie pflegen Beobachtungen des Rechts entlang von Begriffen wie »Gewohnheit«, »Motivation«, »Wille«, »Verantwortung« oder auch »Schuldzurechnung« und »Strafe« vorzunehmen und unterstreichen dabei ihre Rolle für die Rechtsauslegung und Rechtsanwendung. Insbesondere die Rechtspsychologie hinterfragt jene psychologischen Mechanismen, welche es bedingen, dass in einer Gruppe bestimmte Normen und Praktiken mit der Zeit den Charakter der Verbindlichkeit annehmen und schließlich zu »gültigem Gesetz« werden (Jellinek, 1976 [1928]). Die Kriminologie beziehungsweise die forensische Psychologie sind gerade auch darum bemüht, Richtern bei ihren Entscheidungen in gerichtlichen Verhandlungen mit Beratung und Expertisen beizustehen (Bliesener et al., 2014).

Spätmoderne, Recht und Kultur

Es gehört zu den Eigenheiten spätmoderner Gesellschaften, dass diese sich selbst zunehmend unter der Perspektive von »Kultur« beobachten. In dieser Perspektive erscheint das moderne Recht als ein Phänomen, dessen Entstehungs-, Entwicklungs- und Funktionsbedingungen auf bestimmte Ideen, Überzeugungen, Werte und Stile, also auf Kultur, zurückführbar sind. Die »kulturalistische« Sichtweise erweist sich als besonders ertragreich, wenn man die Genese und die Evolution von Verfassungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt (Häberle, 1998).

Die internationale Rechtsvergleichung, also der Vergleich mit kulturfremden Rechtssystemen und -praktiken, veranschaulicht die Tatsache, dass sich Kultur oft auch als ein trennendes Element auswirken kann. Ein Blick auf die Vorgehensweise in manchen westlichen Gerichten zeigt aber auch, dass sich die differenzerzeugende Macht von Kultur auch gesellschaftsintern auswirken kann. Objektive Schuldzuweisung und adäquate Strafe setzen für viele zeitgenössische Beobachter voraus, dass die kulturelle »Prägung« des Angeklagten seitens Anklägern, Verteidigern und Richtern angemessene Berücksichtigung erfährt (Dundes Renteln, 2005; Donovan & Stuart Garth, 2007–2008). Ob als wichtige Dimension im internationalen Rechtsvergleich oder als relevantes Element in gerichtlichen Verhandlungen, Kultur profiliert sich in der heutigen rechtswissenschaftlichen Diskussion als ein Faktor, der die Befürworter rechtsuniversalistischer Auffassungen in die Defensive drängt (Assmann et al., 2001; Sandkühler, 2011).

Die psychologisch-kulturelle Dimension des Rechts

Seit der Moderne untersteht das Recht einem Prozess zunehmender »Psychologisierung«, der auf unterschiedlichen Analyseebenen beobachtbar ist. Die normative Kraft des Faktischen (Habermas, 1992) vermag nach Jellinek nicht nur die Entstehung, sondern auch die »Gültigkeit« der Rechtsordnung zu erklären:

»Weil das Faktische überall die psychologische Tendenz hat, sich in Geltendes umzusetzen, so erzeugt es im ganzen Umfange des Rechtssystems die Voraussetzung, dass der gegebene soziale Zustand der zu Recht bestehende sei, so dass jeder, der eine Veränderung in diesem Zustand hineinführen will, sein besseres Recht zu beweisen hat« (Jellinek, 1976 [1928], S. 339f.).

Das Recht zeigt sich für die psychologische Betrachtungsweise insofern empfänglich, als es an einer theoretischen Begründung sowie empirischen Erkundung von Phänomenen wie »Willensfreiheit«, »Entscheidung« und »Verantwortlichkeit« interessiert ist. Der psychologische Blick wird insbesondere in jenen Fällen gefordert, in denen angenommen werden kann, dass aus pathologischen Gründen verminderter Verantwortlichkeit des Individuums im Spiele ist. Nach welchen Kriterien kann eine Unterscheidung zwischen »psychopathologischem Verhalten« (deviant weil pathologisch) und »abweichendem Verhalten« (deviant aber nicht pathologisch) getroffen werden? Die Rechtspsychologie und die forensische Psychologie beanspruchen bei der Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen ein Kompetenzmonopol. Beide stehen mit ihren Beratungen und Expertisen den Richtern bei ihren Entscheidungen zur Seite (s. o.).

Bei der Beobachtung des Rechts sind jene Perspektiven besonders fruchtbar, in denen Kulturanalyse und Psychologie eine Liaison eingehen, die als kultur-psychologische Perspektive bezeichnet werden kann. Dies ist beispielsweise bei jenen Analysen der Fall, in denen gezeigt wird, wie das Recht seine aktuelle Prägung und Legitimation nicht allein durch bestimmte Ideen und Überzeugungen, sondern auch durch subtile und für die »oberflächlichen« Beobachter schwer zu durchschauende Denkkategorien und Narrative erhält. Folgt man Amsterdam und Bruner (2000), so betrifft diese Art der Beeinflussung nicht allein die Rechtsschöpfung, sondern auch die Rechtsprechung in gerichtlichen Verhandlungen. Die beiden Autoren (ebd., S. 28) sehen den Ursprung von Kategorien und Kategoriesystemen zum einen in umfassenden Theorien und Überzeugungen über die Welt (»canonical general theories of the world«), zum anderen in narrativ verfassten Vorlagen über das Leben (»template narratives about life«).

Kategorien und die Tätigkeit der Kategorisierung sind unmittelbar auch für das relevant, was in Gerichtssälen vorgeht. Das Verhalten von Gerichtsakteuren wie Anklägern, Verteidigern und Richtern ist auf Kategorien angewiesen, die ihren Ursprung und ihre Legitimation in gängigen sozialen, biologischen beziehungsweise psychologischen Theorien haben. Dies gilt unter anderem für Kategorien wie »rezidives Verhalten«, »kriminelle Prädisposition«, »Wiederholungstäter« oder auch »Mörder«. Neben der Kategorisierung stellen Bruner und Amsterdam eine zweite menschliche Prädisposition fest: die Wirklichkeitsbeschreibung und -erklärung durch Narrative. Das menschliche Denken sei in der Weise strukturiert, dass die verbale Artikulation von Handlungszielen und der Hindernisse, welche die Akteure überwinden müssen, um diese Ziele zu verwirklichen, in der Form von »Erzählungen« stattfindet: »The story provides an account of how its protagonists cope or fail to cope with trouble« (ebd., S. 30).

Bei der narrativen Konstruktion der Wirklichkeit handelt es sich nach Amsterdam und Bruner um eine universale Kompetenz. Die Inhalte, auf welche sich diese Kompetenz bezieht, sind jedoch kultureller Natur. Narrative transportieren Überzeugungen, Werte und Stile einer bestimmten Kultur und konditionieren dadurch unsere Art die Welt zu sehen und das Verhalten anderer Menschen zu beurteilen. Die narrative Konstruktion von Wirklichkeit hört in Gerichten freilich nicht auf: »It is through narratives, rather than through some impeccable, impersonal argument from first precepts, that we or the defendant's case is to be judged as we judge it« (ebd., S. 141). Die Arbeit des Anklägers sowie jene des Verteidigers sehen Amsterdam und Bruner vor allem darin, Narrationen mit dem Ziel zu produzieren, Zeugen zu entkräften, Schurken zu demaskieren oder Helden zu preisen (ebd., S. 118). Dieser Charakter von Narrativen widerspricht der Auffassung, in gerichtlichen Verhandlungen sei es mittels einer nüchternen Analyse relevanter Fakten möglich, Absichten, Zurechnungsfähigkeit oder Schuldzuweisung der Angeklagten »objektiv« festzulegen.

Cultural defence

In heutigen Gesellschaften, so ist zu beobachten, schlägt sich gelegentlich die Verbreitung unterschiedlicher Ideen des Wahren, Guten und Gerechten in unterschiedlichen beziehungsweise gegensätzlichen Auffassungen von Gebotenem und Verbotenem nieder. Dieses Phänomen lässt sich insbesondere bei bestimmten Einwanderergruppen beobachten. Wie geht man mit Fällen um, in denen der kulturelle Hintergrund des Angeklagten Zuschreibungen von Verantwortung

und Schuld nahelegt, die in der Gastgesellschaft unüblich beziehungsweise gänzlich unbekannt sind? Was wäre eine angemessene Strafe angesichts der Tatsache, dass der Angeklagte in der Überzeugung handelte, bestimmte nach dem Gesetz des Aufnahmelandes als »kriminell« einzustufenden Taten seien in der eigenen ethnischen Gruppe nicht nur zulässig, sondern auch geboten? Mit diesen Fragen sind heute Rechtsakteure in Gerichtssälen zunehmend konfrontiert, wenn diese Fälle verhandeln, in denen die Betroffenen Mitglieder einer »radikal« fremden Kultur sind. In diesem Fall sehen sich Verteidiger, Ankläger und Richter vor ein Dilemma gestellt: Soll man sich an den üblichen Grundsatz halten, nach dem das Recht keinen Unterschied zwischen Individuen macht, oder legt es der kulturelle Ursprung des Angeklagten nahe, von diesem Prinzip abzuweichen? »Cultural defence« ist der Begriff, mit dem man heute in westlichen, vor allem angelsächsischen, Gerichten versucht, diesem Problem beizukommen (Sikora, 2001; Dundes Renteln, 2005).

Nach ihren Befürwortern gestattet »cultural defence« eine zentrale Funktion des Rechtes auszuüben: Gerechtigkeit. Im Zivil- sowie Strafprozess entspricht »cultural defence« der Intention, Angehörigen einer fremden Kultur ein faires Urteil dadurch zukommen zu lassen, dass die inkriminierten Handlungen unter Berücksichtigung des kulturellen Sozialisationshintergrundes des Angeklagten verhandelt werden.

Die Situationen und Felder, in denen »cultural defence« beansprucht wird, sind vielfältig. Sie umfassen unter anderem Zwangsheirat, Polygamie, Trennung, Scheidung, Vererbung, Rauschgiftgebrauch, den Umgang mit toten Menschen und die Ausführung von Ritualen. In diese Liste gehören aber auch Mord, Kindesmissbrauch und Körperverstümmelung.

Kritische Befürworter der »cultural defence« betrachten die Möglichkeit ihrer Beanspruchung in Abhängigkeit von der Positionierung des Angeklagten auf einer imaginären Skala (Donovan & Stuart Garth, 2007–2008). Eine größere Chance auf »cultural defence« hätten Individuen an der Spitze der Skala, wenn nachgewiesen werden kann, dass die inkriminierte Handlung im heimatlichen Kontext einer geteilten Norm entspricht und dass diese Individuen keine Gelegenheit hatten, in der Kultur des Aufnahmelandes sozialisiert zu werden. Am unteren Ende der Skala befinden sich Individuen, die keinen Anspruch auf »cultural defence« haben, wenn nachgewiesen werden kann, dass die inkriminierte Handlung im heimatlichen Kontext keiner geteilten Norm entspricht und dass diese Individuen seit längerer Zeit im Aufnahmeland leben. Zwischen diesen zwei Extremen sind je nach Zeit des Aufenthalts im Gastland, Fremdheit der Kultur und Verbindlichkeitsgrad der Norm in der eigenen Gruppe unterschiedliche

Positionierungen möglich. Schuldzuweisung und Bestimmung einer gerechten Strafe werden somit zu komplexen Operationen, bei denen außer Rechtsexperten auch Soziologen, Psychologen und Anthropologen involviert sind.

Es gibt gute Gründe zu behaupten, dass heute das Recht dem Phänomen »Kultur« mehr Aufmerksamkeit schenken sollte als dies bisher der Fall war. Unter anderem Probleme praktischer Natur, wie das Zustandekommen von Entscheidungen in Gerichten, zwingen dazu. Es gibt ebenso gute Gründe zu behaupten, dass die Auseinandersetzung mit Kultur beziehungsweise Kulturen das Phänomen »Recht« ernster nehmen muss als dies in der Vergangenheit der Fall war. Nicht zuletzt die nicht immer gebührend gewürdigte Spannung zwischen dem universalistischen Anspruch des Rechtes und dem Relativismus, der dem Kulturbegriff oft anhaftet, drängt dazu.

Literatur

- Amsterdam, A. & Bruner, J. (2000). *Minding the law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Assmann, H.-D., Brüggemeier, G. & Sethe, R. (Hrsg.). (2001). *Unterschiedliche Rechtskulturen – Konvergenz des Rechtsdenkens*. Baden-Baden: Nomos.
- Auer, M. (2015). Privatrechtsentwicklung in der Moderne. Ein Triptychon. In: D. Grimm, A. Kemmerer & C. Möllers (Hrsg.), *Rechtswege* (S. 13–34). Baden-Baden: Nomos.
- Bliesener, T., Lösel, F. & Köhnken, G. (Hrsg.). (2014). *Lehrbuch Rechtspsychologie*. Bern et al.: Huber.
- Böckenförde, E-W. (2001). *Vom Wandel des Menschenbildes im Recht*. Münster: Rhema Verlag.
- Dundes Renteln, A. (2005). *The cultural defense*. Oxford: Oxford University Press.
- Donovan, J.M. & Stuart Garth, J. (2007–2008). Delimiting the cultural defense. *Quinnipiac Law Review*, 26, 109–146.
- Ehrlich, E. (1967). *Recht und Leben*. Berlin: Duncker & Humblot [Orig. 1911].
- Günther, K. (2001). Rechtspluralismus und universaler Code der Legalität: Globalisierung als rechtstheoretisches Problem. In L. Wingert & K. Günther (Hrsg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit* (S. 539–567). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Häberle, P. (1998). *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Jellinek, G. (1976). *Allgemeine Staatslehre*. Kronberg: Athenäum Verlag [Orig. 1928].
- Pospisil, L. (1982). *Anthropologie des Rechtes*. München: Beck.
- Sandkühler, H.J. (Hrsg.). (2011). *Recht und Kultur. Menschenrechte und Rechtskulturen in transkulterlicher Perspektive*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Sikora, D. (2001). Differing cultures, differing culpabilities? A sensible alternative: Using cultural circumstances and a mitigating factor in sentencing. *Ohio State Law Journal*, 62(5), 1695–1728.
- Zippelius, R. (1997). *Eine Einführung in die Rechtsphilosophie*. München: Beck.

Relationalität

Kenneth J. Gergen & Mary M. Gergen

In den Sozialwissenschaften wird der Begriff Relationalität zumeist mit einer Klasse von Theorien assoziiert, die den Fokus auf relationale Prozesse legen. Solche Theorien können auf der einen Seiten mit makrosozialen Theorien (z.B. Makrosoziologie) kontrastiert werden, auf der anderen Seite mit Theorien, die das Individuum ins Zentrum rücken (z.B. Psychologie). Relationale Theorien haben sich in den Sozialwissenschaften nur langsam entwickelt. Dies lässt sich auf dominante Denktraditionen zurückführen, in denen die Einheit »der Gruppe« und/oder »des Individuums« eine wichtige diskursive, ideologische und institutionelle Rolle gespielt hat. So gibt es beispielsweise ein reiches Diskursangebot, um über das »Schulsystem« oder »individuelle Schüler_innen« zu sprechen. Konzepte für die Relationen zwischen Systemen und Schüler_innen sind hingegen vergleichsweise wenig entwickelt.

Bestrebungen, das Individuum als sozialen Akteur zu konzeptualisieren, gehören zum festen Inventar der intellektuellen Landschaft (Burkitt, 2008; Taylor, 1992; Curtis, 1991; van Zomeren, 2015). Dennoch sind Schwierigkeiten bei der Theoretisierung relationaler Prozesse zu beobachten, insbesondere in der Psychologie. Wenn man voraussetzt, dass die grundlegende Einheit in der Psychologie das Individuum ist, dann können Beziehungen nur als Inter-Aktionen gefasst werden: Eine Einheit beeinflusst die andere und umgekehrt. Die Austauschtheorie in der Sozialpsychologie ist lediglich ein Beispiel. Jedes Individuum operiert so, dass es den eigenen Gewinn maximiert und Beziehungen nehmen die Form impliziten Feilschens und Verhandelns an. Dies ist auch ein Grund dafür, dass die Einheit der »Gruppe« praktisch vollständig aus sozialpsychologischen Analysen verschwunden ist.

In den letzten Jahrzehnten hat allerdings das Interesse an relationalen Prozessen zugenommen. Zum Teil ist dies auf weitreichende Umbrüche in der intellektuellen Welt zurückzuführen, unter anderem auf den *linguistic turn* in der Philosophie, die Ethnomethodologie in der Soziologie, die poststrukturalistische Wende in der Literaturwissenschaft und eine umfassende Kritik an der

Verbindung von individualistischer Ideologie und makrosozialer Systemplanung (z. B. Neoliberalismus). Außerdem wurde im Zuge des wachsenden Interesses an *cultural studies*, Kulturpsychologie und indigener Psychologie die konzeptionelle Ausarbeitung des Kulturbegriffs vorangetrieben. Vertreter_innen dieser Ansätze plädieren dafür, Kultur weder als Makro-Einheit noch als Interaktion voneinander der unabhängiger Einheiten zu verstehen. In der Folge beobachten wir eine neue Welle von Theorien, die das Soziale ins Zentrum stellen, eine Entwicklung, die manchmal als *sociocultural turn* in der Psychologie bezeichnet wird (Kirschner & Martin, 2010). Obwohl diese Theorien eine wichtige Ressource sind, um Kultur im Sinne von Relationalität zu verstehen, unterscheiden sie sich in Hinblick auf ihre theoretischen Ausrichtungen durchaus. Hier stellen wir drei Ansätze vor, die sich unterschiedlich stark von einem individualistischen Zugang zur Person weg- und zu einem Primat der Relationalität hinbewegen.

Individuen als Kulturträger_innen

Im Zentrum individualistischer Erklärungsansätze für menschliches Verhalten steht die Annahme, dass die Person ein Set psychischer Mechanismen oder Prozesse in sich trägt. Die meisten Psycholog_innen sind sich darüber einig, dass Personen mit bestimmten, heute als kognitiv, affektiv und motivational bezeichneten Prozessen ausgestattet sind. Außerdem liefere Kultur die Inhalte dieser Prozesse, den Charakter der Prozesse selbst verändere sie aber nicht. Diese Tradition wird von der kulturvergleichenden Psychologie tendenziell übernommen. Gleichzeitig ist es gerade diese Dominanz des naturalisierten Geistes, die die jüngsten Bestrebungen angestoßen hat, Relationalität wieder auf die Tagesordnung zu setzen. Wie an verschiedenen Stellen argumentiert wurde, ist es nicht das in sich abgeschlossene Individuum, das der Kultur vorangeht, sondern die Kultur, die die Grundlage für psychische Funktionen bildet.

Lev Vygotskij betonte in seiner Theorie menschlicher Entwicklung (1978), dass die mentale Welt als Reflexion der sozialen Welt entsteht, und bot somit die Initialzündung für die Orientierung hin zum Konzept der Relationalität. Aus der jüngeren Zeit sind Jerome Bruners (1997 [1990]) sehr einflussreiche Arbeiten zu nennen, in denen er von Vygotskij ausgehend vorschlägt, dass »es die Kultur ist und nicht die Biologie, die das menschliche Leben und den menschlichen Geist formt und die unserem Handeln eben dadurch Bedeutung verleiht, dass sie die ihm zugrunde liegenden intentionalen Zustände in einem interpretativen System situiert« (S. 52). In ähnlicher Weise argumentiert James Gee (1992, S. 104), dass

»das Individuum Erfahrungen interpretiert, indem es Alltagstheorien bildet, die dann gemeinsam mit nicht-linguistischen Modulen des Geistes dazu führen, dass die Person in einer bestimmten Weise spricht und handelt«. Viele Arbeiten im Bereich der Kulturpsychologie sind stark von dieser Sichtweise beeinflusst.

Allerdings ist diese Position nicht ohne Kritik geblieben. Wenn, wie beschrieben, alle mentalen Prozesse auf sozialen Prozessen aufbauen, dann können wir nicht darstellen, wie dieser »Aufbau des Geistes« überhaupt angefangen hat. Vermutlich würde das Individuum über keine mentalen Prozesse verfügen, die es ihm oder ihr ermöglichen würden, die Lehren der Kultur zu verstehen und zu übernehmen. Wenn der Geist tatsächlich eine *tabula rasa* ist, wie kann dann die soziale Welt verstanden werden? Auch aus einer sozio-politischen Perspektive mag die Ansicht, dass Menschen Kulturträger_innen sind, als zu deterministisch erscheinen. Wenn unsere Handlungen von einer kulturellen Tradition, die älter ist als wir selbst, genährt und durch sie verständlich gemacht wird, so ist es schwer zu verstehen, wie individuelle Innovationen möglich sind. Führt man diesen Gedanken weiter, so bleibt man bei der Frage nach dem Ursprung von Kultur stehen.

Inter-subjektives Selbst

Zu den ersten psychologischen Ansätzen, die das Selbst als grundsätzlich relational gefasst haben, zählen jene von Charles Horton Cooley (1902) und George Herbert Mead (1934). Für Cooley war die Vorstellung vom eigenen Selbst eine Reflexion des Blicks anderer auf einen selbst. Tatsächlich war bei Cooley das Selbsterleben untrennbar mit dem sozialen Milieu verwoben. Meads (1934) klassische Schrift *Mind, self and society* bietet eine weitaus differenziertere Darstellung dieses Prozesses. Seinem Vorschlag folgend gibt es kein Denken und auch keine Idee davon, ein Selbst zu sein, die unabhängig von sozialen Prozessen sind. Mead nimmt an, dass wir mit rudimentären Fähigkeiten auf die Welt kommen, um uns an den anderen anpassen zu können, im Wesentlichen in Form von Reaktionen auf Gesten – mit Händen, Stimme, Gesichtsausdruck, Blick und so weiter. Eben durch die Reaktionen der anderen auf unsere Gesten entwickeln wir langsam die Fähigkeit zur mentalen Symbolisierung, beziehungsweise unsere Gesten und die Reaktionen, die sie bei anderen hervorrufen, werden nun mental repräsentiert. Sobald Menschen über ein Set gemeinsamer mentaler Symbole verfügen, wird auch Sprache möglich, zum Beispiel wenn Wörter in einer Unterhaltung bei beiden Parteien die gleichen Symbole hervorrufen. Weil alle ihr Selbstbild von anderen übernehmen, sind wir vollständig miteinander verbunden.

Andere relationale Ansätze betrachten Menschen in ähnlicher Weise als eingelassen in symbolischen Austausch. Die Objektbeziehungstheorie der 1940er Jahre hat einer kompromisslosen Vorstellung Platz gemacht, der zufolge Individuen eingeschlossen sind in interdependente und dynamische symbolische Austauschprozesse (Mitchell, 1988). Arbeiten im Bereich der symbolischen Anthropologie (siehe z. B. Geertz, 1973), der Theorie der sozialen Repräsentation (Moscovici, 2000) und große Teile der Kulturpsychologie teilen die Sicht, dass intersubjektiver Austausch das Fundament sozialen Lebens bildet.

Einerseits ermöglichen diese miteinander verwandten Ansätze ergiebige Erklärungen und Untersuchungen, andererseits werden sie von wichtigen konzeptionellen Problemen verfolgt. Am grundsätzlichsten ist das Problem eines Geist-Welt Dualismus. Wenn die Bedeutung der eigenen Wörter und Handlungen im Geist des Individuums verortet wird, ist es schwierig, für die menschliche Fähigkeit des Verstehens zu plädieren. Im Grunde genommen ist dies das fundamentale Problem der Hermeneutik: Wie können wir unser Verständnis eines Textes (oder anderer menschlicher Äußerungen oder Handlungen) verifizieren, wenn die einzige Möglichkeit zur Bestätigung einer Interpretation eine erneute Interpretation ist? Wenn die einzige Möglichkeit zur Verifizierung der eigenen Schlüsse über die Bedeutung der Wörter von jemand anderem darin besteht, zusätzliche Wörter und Handlungen heranzuziehen, gerät man in einen infiniten Regress der Spekulation hinein. Am Ende stellt man fest, dass aus der Annahme, dass Bedeutung hinter den Handlungen liegt, folgt, dass es keine Möglichkeit gibt zu wissen, ob wir überhaupt kommunizieren.

Relationale Prozesstheorie

Der dritte und radikalste Ansatz wendet sich dem relationalen Prozess an sich zu und vermeidet damit das Problem des Dualismus. Er hat mehrere theoretische Wurzeln. Aus der Philosophie ist er von Ludwig Wittgensteins (1953) Konzeption des Wortes beeinflusst, in der die Bedeutung eine zentrale Rolle einnimmt. Wie er überzeugend argumentiert, erhalten Wörter ihre Bedeutung durch ihre Verwendung in sozialen Interaktionen. In der Tat verdankt auch das Wort »Selbst« seine Bedeutung einem sozialen Prozess, der ihm vorausgeht. Aus der Literaturtheorie sind Michail Bakhtins Schriften (1975) zentral. Er schlägt vor, dass alle Äußerungen intelligibel werden, wenn sie in einem fortlaufenden Prozess des Dialogs eine Rolle spielen. Man spricht »aus« vergangenen Relationen hinaus und »in« aktuelle Relationen hinein. Aus der Soziologie sind die frühen

Arbeiten von Harold Garfinkel (1967) zur Ethnomethodologie zu nennen, die eine bedeutsame Erweiterung dieser Traditionen darstellen. Sie bieten konkrete Beschreibungen der Prozesse an, in denen Realitäten verhandelt werden. »Selbstmord« beispielsweise ist keine Naturgegebenheit, sondern eine bestimmte Art und Weise, in der ein Ereignis durch soziale Verhandlungen indexikalisiert wird. Oder wie Edward Sampson (2008, S. 99) dies zusammenfasst:

»Jede Bedeutung, einschließlich der Bedeutung des eigenen Selbst, hat ihre Wurzeln im sozialen Prozess und sollte als eine fortlaufende Errungenschaft ebendieses Prozesses verstanden werden. Weder Bedeutung noch das Selbst sind eine Vorbereitung für soziale Interaktion; vielmehr entstehen diese in und werden aufrecht erhalten durch sich ereignende Gespräche zwischen Personen.«

Die bemerkenswertesten Untersuchungslinien, die durch diese Sichtweise stimuliert worden sind, lassen sich im Bereich der Diskursanalyse, der kritischen Diskursanalyse und der Konversationsanalyse finden. In diesen Ansätzen wird Sprache ganz selbstverständlich als vollständig relationales Ergebnis betrachtet. Oder in Wittgensteins (1953) Begrifflichkeit: Es kann keine Privatsprache geben. Und, so lässt sich argumentieren, wenn alle Beschreibungen und Erklärungen der Welt ihren Ursprung in relationalen Prozessen haben, dann verdient dieser Prozess größte Aufmerksamkeit. Allgemeiner betrachtet war diese Argumentationslinie ein wichtiger Impuls für die Entwicklung des sozialen Konstruktionismus in den Sozialwissenschaften.

Diese Gedankengänge haben einige Theoretiker_innen auch dazu veranlasst, Alternativen zur dualistischen Konzeption menschlichen Handelns zu entwickeln. Im Speziellen geht es darum, das, was bislang als psychischer Prozess gefasst wurde, mit dem Begriff der relationalen Handlung zu reformulieren (Gergen, 2009). Dieses Anliegen lässt sich am Beispiel des psychologischen Diskurses plausibilisieren. Sowohl Anthropolog_innen als auch Historiker_innen haben die enorme Variationsbreite der Sprachen aufgezeigt, wenn es um das Verstehen dessen geht, was wir als »psychologischen Prozess« bezeichnen. Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass solch ein Diskurs nicht von einem referentiellen Verhältnis zur internen Welt abhängt, sondern pragmatisch im Zuge der Gestaltung von zwischenmenschlichen Beziehungen verwendet wird. Des Weiteren ist dieser Diskurs eine Konstituente von körperlichen Handlungen. Die Aussage »Ich bin wütend« wird von einer Reihe kulturell umschriebener Handlungen begleitet. Und diese Performanz ist außerdem in kulturell geteilte Muster des Sich-aufeinander-Beziehens eingebettet, sehr ähnlich einem Tanz oder einem Spiel. Catherine Lutz' (1988) Darstellung von Emotionen bei den Ifaluk illustriert dies.

Bislang hat sich die Relationale Prozesstheorie vor allem als nützlich erwiesen, um einen frischen Blick auf Praktiken der Therapie, Erziehung, des organisationalen Wandels und der Konfliktreduktion zu werfen. Da die Theorie selbst als soziale Konstruktion verstanden wird, werden Bemühungen, die Theorie zu testen, zunächst hinten angestellt und vorrangig ihre Implikationen für die Praxis erkundet. In vielen der oben genannten Praktiken ist es daher das Anliegen, Formen des Dialogs zu initiieren, die zu persönlichem und sozialem Wandel führen.

Aus dem Englischen von Anna Sieben und Carlos Kölbl

Literatur

- Bakhtin, M. (1975). *The dialogic imagination*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Bruner, J. (1997). *Sinn, Kultur und Ich-Identität: Zur Kulturpsychologie des Sinns*. Heidelberg: Carl Auer [1990].
- Burkitt, I. (2008). *Social selves: Theories of self and society* (2. Aufl.). London et al.: Sage.
- Cooley, C.H. (1902). *Human nature and the social order*. New York: Charles Scribner's sons.
- Curtis, R.C. (Hrsg.). (1991). *The relational self*. New York: Guilford.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Gee, J.G. (1992). *The social mind*. New York: Bergin & Garvey.
- Gergen, K.J. (2009). *Relational being: Beyond self and community*. Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Kirschner, S.R. & Martin, J. (Hrsg.). (2010). *The sociocultural turn in psychology*. New York: Columbia University Press.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural emotions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, G.H. (1934). *Mind, self, and society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mitchell, S.A. (1988). *Relational concepts in psychoanalysis: An integration*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Moscovici, S. (2000). *Social representations: Explorations in social psychology*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Sampson, E.E. (2008). *Celebrating the Other: A dialogic account of human nature*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications.
- Taylor, C. (1992). *Sources of the self: The making of modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- van Zomeren, M. (2015). *From self to social relationships: An essentially relational perspective on social motivation*. Oxford: Oxford University Press.
- Vygotsky, L.S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell.

Religion

Ulrike Popp-Baier

Der »Streitfall >Religion<< (Feil, 2000) konnte bisher noch nicht geschlichtet werden und hält unvermindert an (vgl. z. B. Zinser, 2010). Diese Debatten um den Religionsbegriff betreffen alle wissenschaftlichen Disziplinen oder Perspektiven, die sich mit dem Thema »Religion« beschäftigen, geht es doch um die Grundfrage, ob und inwiefern »Religion« angemessen als Forschungsgegenstand ausgewiesen werden kann. Ein Streitpunkt betrifft dabei die *kulturelle Korrektheit* dieses Begriffs. So wurde vielfach betont, dass die Konstruktion dieses Allgemeinbegriffs der westlichen Moderne verhaftet sei, und daher seine universelle Anwendung auf nicht westliche oder auch vormoderne Lebensformen und Denkweisen diese ihres Eigensinns berauben und sie eurozentrisch beziehungsweise auch anachronistisch auf den Begriff bringen würde. Inzwischen wird gerade diese Sichtweise als *eurozentrisch* kritisiert, und es werden unter Berufung auf Erkenntnisse der Globalgeschichte, der Orientalismuskritik und des Postkolonialismus die Instabilität und die Polyphonie kolonialer Diskurse betont, sodass eine Genealogie des Religionsverständnisses eher als eine Verflechtungsgeschichte und weniger als ein europäisch determinierter Machtdiskurs begriffen werden sollte (Bergunder, 2011). Darüber hinaus mehren sich in letzter Zeit auch Studien, die nachweisen wollen, dass es dem Religionsbegriff vergleichbare Ordnungsbegriffe schon in der Antike gegeben habe (vgl. z. B. Casadio, 2016) und dass sich diese auch in außereuropäischen Kontexten gebildet hätten (vgl. z. B. Kollmar-Paulenz, 2012).

Metatheoretische Positionen und theoretische Ansätze

Laut Adrian Hermann (2015) gibt es inzwischen zwei verteidigbare Grundpositionen, nach denen Religion entweder als theoretisches Konzept oder als Diskurs aufgefasst werden kann. Im ersten Fall dient Religion als analytische Kategorie zur Generierung wissenschaftlicher Fragestellungen – vor allem auch in vergleichen-

der Perspektive (vgl. Smith, 1982). Die damit verbundene Konstruktion kognitivistischer, hermeneutischer, funktionalistischer und anderer Modelle sollte dann allerdings nicht mit Aussagen über deren Korrespondenz mit einem »Phänomen Religion« verbunden oder evaluiert werden (Hermann, 2015, S. 57; zu einer davon abweichenden Auffassung vgl. z. B. Riesebrodt, 2007; Casadio, 2016). Dann mögen zum Beispiel kognitionswissenschaftliche Modelle den Glauben an übernatürliche Akteure (Götter, Geister u. a.) als ein evolutionäres Nebenprodukt unserer kognitiven Ausstattung und Aktivitäten begreifen (z. B. Boyer, 2001), phänomenologisch inspirierte Modelle Religion über Transzendenzerfahrungen erschließen (z. B. Luckmann, 1991) oder sozial-funktionale Perspektiven Religion als eine Form von Kommunikation bestimmen (Luhmann, 2000). Die Vielzahl an existierenden Religionsdefinitionen bildet dann den Horizont für und ist zugleich der Ausdruck von einer(r) vielfältige(n) Religionsforschung.

Viele empirische Religionspsycholog_innen haben sich inzwischen eine Variante dieser Auffassung zu Eigen gemacht und betonen die Vielzahl an operationalen Definitionen, die ihren Messungen von Aspekten oder Dimensionen von Religiosität zugrunde liegen und die dementsprechend auch mit einer Vielzahl an theoretischen Religionskonzepten verbunden sind. Ein Zusammenhang zwischen den verschiedenen empirischen Studien lässt sich dann nicht mehr über einen vermeintlichen Forschungsgegenstand »Religion«, sondern eher über ein psychologisches Konstrukt wie zum Beispiel ein allgemein menschliches Verlangen nach Sinn (*need for meaning*) herstellen (vgl. Hood et al., 2009). Dabei haben Psychologie und andere Sozialwissenschaften die gegenstandstheoretischen Debatten noch dadurch bereichert, dass sie neben »Religion/Religiosität« auch »Spiritualität« (vgl. z. B. Paloutzian & Park, 2013) oder »Nichtreligion« (vgl. z. B. Lee, 2015) zu ihren Forschungsthemen rechnen wollen. Diese Vielfalt möchten einige Religionsforscher_innen dann doch gerne reduzieren und schlagen vor, die genannten Bezeichnungen nicht zum Ausgangspunkt theoretischer Konzeptualisierungen für empirische Forschung zu nehmen, sondern mögliche Basiselemente zu identifizieren, die im Zuge diverser mentaler Prozesse und sozialer Interaktionen in bestimmten kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten zu den komplexen Formationen verarbeitet werden, die wir typischerweise als »Religionen« oder »Spiritualitäten« konzeptualisieren (vgl. dazu den *building block approach* von Ann Taves, z. B. 2009, worin Taves vorschlägt, Religionsforschung mit den elementaren Prozessen beginnen zu lassen, in denen bestimmte Dinge oder Prozesse als *special* von anderen abgegrenzt werden). Andere Kognitionswissenschaftler_innen vertreten ein Programm des *Fraktionierens* und warnen vor der Illusion des Zusammenhangs, dem theoretische Religionskonzepte erlie-

gen können. Sie betonen die Diversität von einander unabhängiger mentaler oder sozialer Phänomene, die in einem kausalen Zusammenhang zu diversen Glaubensvorstellungen, Moralvorschriften oder rituellen Praktiken stehen können. Deren Analyse gelinge dann nicht mehr, wenn sie konzeptionell nur noch als Teile eines Ganzen in den Blick kommen (Boyer, 2010).

Von diesen Varianten einer religionstheoretischen Position kann man nun mit Hermann (2015) die diskurstheoretische Position unterscheiden, nach der »Religion« als zentrale Kategorie globaler Diskurse verstanden wird. Die Aufgabe der Religionswissenschaft bestehe dann in der kritisch-historischen Rekonstruktion von theologischen, wissenschaftlichen, politischen, medialen, alltagssprachlichen und anderen Religionsverständnissen und den entsprechenden Auseinandersetzungen um die Bedeutung und Abgrenzung dieser Kategorie. Eine diskurstheoretische Position wurde zum Beispiel von den Soziologen Joachim Matthes (z.B. 1992) und James Beckford (z.B. 2003) oder den Religionswissenschaftlern Michael Bergunder (z.B. 2011) und Kocku von Stuckrad (z.B. 2013) vertreten. Dabei sieht Bergunder (2011, S. 34) in dem diskurstheoretischen Ansatz das besondere Anliegen einer Religionswissenschaft, die sich einem kulturwissenschaftlichen Ansatz verpflichtet fühlt.

Nun weist Hermann (2015, S. 69) selbst darauf hin, dass die von ihm vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Religionstheorie und Diskurstheorie »eine starke Vereinfachung einer von einem zirkulären Verhältnis geprägten Situation« darstelle.

Dazu gehört auch, dass die bisherigen Ausführungen wohl unverständlich bleiben würden, wenn nicht jede Leserin mit dem Religionsbegriff in dem Sinne vertraut wäre, dass sie weiß, dass »Religion« als Allgemeinbegriff für buddhistische, jüdische, christliche, islamische, hinduistische, *New Age*, paganistische, schamanistische und andere Traditionen/Orientierungen verwendet wird, die dann auch als »Religionen« klassifiziert werden und als Differenzbegriff im Hinblick zur Abgrenzung von Wissenschaft, Politik, Wirtschaft, Kunst und anderen. Das mag im Einzelnen alles umstritten sein, aber dass es umstritten ist, setzt voraus, dass es zumindest möglich ist, »Religion« auf diese Weise zu verwenden und dass das auch immer wieder geschieht – inzwischen auch in einem globalen Kontext (vgl. dazu auch Bergunder, 2011).

Der Versuch, eine eigenständige Religionswissenschaft von anderen Wissenschaften abzugrenzen, die sich auch mit Religion beschäftigen würden, wird zwar immer wieder unternommen (z. B. Stausberg, 2012), bleibt aber, wie die bisherigen Überlegungen vermutlich gezeigt haben, ein zweifelhaftes Unterfangen. Das wird auch schon an der Bezeichnung von Soziologen (z. B. Max Weber, Emile Durk-

heim), Anthropologen (z. B. Bronislaw K. Malinowski, Victor W. Turner) und Psychologen (Sigmund Freud, Carl Gustav Jung) als »Klassiker« der Religionswissenschaft deutlich (Michaelis, 1997). Besser kann man Religionswissenschaft als eine »historisch und pragmatisch verteidigbare institutionelle Organisation einer Vielfalt von Forschungsperspektiven« (Popp-Baier, 2009, S. 37) begreifen, in der auch die kulturpsychologische Religionsforschung verortet werden kann.

Kulturpsychologische Religionsforschung

Im Lichte dieser Überlegungen kann man eine kulturpsychologische Religionspsychologie methodologisch und theoretisch als ein Ensemble an Perspektiven im Kontext religionspsychologischer Forschung ausweisen. Programmatisch wurden folgende methodologische Bausteine einer kulturpsychologischen Religionsforschung bereits von dem Kulturanthropologen Clifford Geertz formuliert: Religion als ein kulturelles System von Symbolen, wechselseitige Konstituierung von Religiösem und Psychischem, Handlung als zentrale Analyseeinheit, Methode der *dichten Beschreibung*, Vorbereitung zum Dialog als Forschungsziel (Geertz, 1987). Weitere methodologische und theoretische Ausarbeitungen einer kulturpsychologischen Religionsforschung sind vor allem mit dem Namen des niederländischen Religionspsychologen Jacob A. van Belzen verbunden. Dazu gehören a) die Methodologie einer qualitativ-rekonstruktiven Religionsforschung, in der Bedeutungs- und Sinnzusammenhänge rekonstruiert werden, b) die explizite Wertschätzung einer historischen Perspektive in der Religionspsychologie und entsprechender Studien zur Historischen Psychologie, psychologischen Geschichtsschreibung und Psychohistorie in der Religionsforschung und c) die Anwendung kulturpsychologischer Theorien oder Konzepte (dazu gehören z. B. narrative Psychologie, dialogisches Selbst, *habitus*, *embodiment*) bei der empirischen Analyse individueller oder kollektiver Religiosität (vgl. Belzen, z. B. 2010). Dabei kommt den narrativen Ansätzen ein besonderer Stellenwert zu, da sich zum Beispiel religiöse Erfahrungen, der mögliche religiöse Umgang mit Leiden, Krankheit oder Tod, religiöse biografische Wandlungen und Identitätskonstruktionen (z. B. Konversionen) oder auch Migrationserfahrungen und die mit ihnen verbundenen Konflikte vor allem auch über die Analyse lebensgeschichtlicher Erzählungen erschließen lassen (vgl. z. B. Belzen & Geels, 2008; Buitelaar & Zock, 2013; Popp-Baier, 1998, 2015). Daraüber hinaus darf auch die klassische Feldforschung nicht fehlen. So rekonstruieren zum Beispiel die phänomenologisch-ethnografischen Analysen von Ralph Hood und seinem Forschungsteam

die Rationalität einer religiösen Lebensform, in der sich der Umgang mit giftigen Schlangen als liturgische Praxis einer spezifischen biblischen Texthermeneutik verdankt (vgl. Hood & Williamson, 2008). Für einen kulturpsychologischen Ansatz im Sinne einer komparativen Psychologie religiöser und anderer kultureller Lebensformen stehen die Arbeiten von Adam Cohen (vgl. z.B. Cohen et al., 2016). Normative Überlegungen im Hinblick auf den Beitrag einer kulturpsychologischen Religionsforschung zum Dialog zwischen religiösen und säkularen Lebensformen finden sich bei Jürgen Straub (2016).

Zu wünschen wären noch mehr kulturpsychologische Studien, die – inspiriert von der diskurstheoretischen Religionsforschung – vor allem diskursive Konstruktionen und Sedimentierungen von Religion und performative Akte, die Religiöses/Spirituelles/Nichtreligiöses konstituieren, differenzieren, kombinieren oder auch synthetisieren, sowie deren Voraussetzungen und deren Folgen, psychologisch analysieren.

Literatur

- Beckford, J.A. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Belzen, J.A. van (2010). *Towards cultural psychology of religion. Principles, approaches, applications*. Dordrecht et al.: Springer.
- Belzen, J.A. van & Geels, A. (Hrsg.). (2008). *Autobiography and the psychological study of religious lives*. Amsterdam: Rodopi.
- Bergunder, M. (2011). Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 19(1/2), 3–55.
- Boyer, P. (2001). *Religion explained. Evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.
- Boyer, P. (2010). *The fracture of an illusion: Science and the dissolution of religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Buitelaar, M. & Zock, H. (Hrsg.). (2013). *Religious voices in self narratives. Making sense of life in times of transition*. Berlin et al.: deGruyter.
- Casadio, G. (2016). Historicizing and translating religion. In M. Stausberg & S. Engler (Hrsg.), *The Oxford handbook of the study of religion* (S. 33–51). Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, A.B., Shentao Wu, M. & Miller, J. (2016). Religion and culture: Individualism and collectivism in the east and west. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 47(9), 1236–1249.
- Feil, E. (Hrsg.). (2000). *Streitfall »Religion«. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*. Münster: LIT.
- Geertz, C. (1987). *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hermann, A. (2015). *Unterscheidungen der Religion. Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von »Religion« in buddhistischen Kontexten des 19. und 20. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Hood, R. W. Jr., Hill, P. C. & Spilka, B. (2009). *The psychology of religion: An empirical approach* (4. Aufl.). New York: Guilford.
- Hood, R. W. Jr. & Williamson, W. P. (2008). *Them that believe: The power and meaning of the Christian serpent handling tradition*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Kollmar-Paulenz, K. (2012). Außereuropäische Religionsbegriffe. In M. Stausberg (Hrsg.), *Religionswissenschaft* (S. 81–94). Berlin et al.: deGruyter.
- Lee, L. (2015). *Recognizing the non-religious: Reimagining the secular*. Oxford: Oxford University Press.
- Luckmann, Th. (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Matthes, J. (1992). Auf der Suche nach dem »Religiösen«. *Sociologica Internationalis*, 30(2), 129–142.
- Michaelis, A. (Hrsg.). (1997). *Klassiker der Religionswissenschaft*. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München: Beck.
- Paloutzian, R. F. & Park, C. (Hrsg.). (2013). *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2. Aufl.). New York: Guilford Press.
- Popp-Baier, U. (1998). *Das Heilige im Profanen: Religiöse Orientierungen im Alltag*. Amsterdam: Rodopi.
- Popp-Baier, U. (2009). Perspektiven der empirischen Religionsforschung. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 33(1/2), 9–45.
- Popp-Baier, U. (2015). »Ich sehe den Rücken nun als einen Segen an« – Krankheit, Religion und Heilung in lebensgeschichtlichen Erzählungen: Eine religionspsychologische Analyse. In G. Klinkhammer & E. Tolksdorf (Hrsg.), *Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt* (S. 161–197). Bremen: Universität Bremen.
- Riesebrodt, M. (2007). *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religion*. München: Beck.
- Smith, J. Z. (1982). *Imagining religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stausberg, M. (2012). Religionswissenschaft: Profil eines Universitätsfachs im deutschsprachigen Raum. In M. Stausberg (Hrsg.), *Religionswissenschaft* (S. 1–30). Berlin et al.: deGruyter.
- Straub, J. (2016). *Religiöser Glaube und säkulare Lebensformen im Dialog. Personale Identität und Kontingenz in pluralistischen Gesellschaften*. Gießen: Psychosozial.
- Stuckrad, K. von (2013). Secular religion: A discourse-historical approach to religion in contemporary western Europe. *Journal of Contemporary Religion*, 28(1), 1–14.
- Taves, A. (2009). *Religious experience reconsidered: A building-block approach to the study of religion and other special things*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zinser, H. (2010). *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Paderborn: Schöningh.

Resonanz

Hartmut Rosa

Resonanz ist ein erst in jüngster Zeit als sozialtheoretisches und kulturpsychologisches Konzept etablierter Begriff, der einen spezifischen *Modus der Weltbeziehung*, das heißt eine spezifische Art und Weise des In-Beziehung-Tretens zwischen Subjekt und Welt zu bezeichnen sucht (vgl. Rosa, 2016a). Er definiert eine bestimmte Form des *In-der-Welt-Seins* (Martin Heidegger) beziehungsweise *des Zur-Welt-Seins* (Maurice Merleau-Ponty) und lässt sich in einer ersten Annäherung als *Gegenbegriff zu Entfremdung* einerseits und als *Erweiterungsbegriff zu Anerkennung* andererseits verstehen. Mit »Welt« ist dabei also erstens die *soziale* Welt der Intersubjektivität, zweitens die *objektive* Welt der Dinge, einschließlich der »Natur«, drittens die *subjektive* Welt des eigenen Körpers und seiner emotionalen Zustände sowie viertens die Welt als umfassende Totalität gemeint.

Allerdings reproduziert das Resonanzkonzept keinen cartesianischen Dualismus, sondern folgt den Annahmen einer *relationalen Ontologie*. Das bedeutet, dass Subjekt und Welt erst in der und durch die Beziehung (als dynamischem Prozess) entstehen und geformt werden. Die Form und Qualität der Bezogenheit oder des Bezugenseins gehen mithin dem Bezogenen voraus – oder sind zumindest als gleichursprünglich mit ihm zu verstehen. Das ist aus der Logik der psychischen und sozialen Entwicklung, wie sie etwa schon George Herbert Mead im Wechselspiel zwischen Mutter und Kind gezeichnet hat, leicht nachvollziehbar: Menschen werden durch Resonanzbeziehungen mit ihrer Umwelt zu Subjekten, und das, was ihnen als Welt begegnen kann, formt sich ebenfalls in und durch Resonanzerfahrungen (Mead, 1968).

Der Modus der Resonanz kontrastiert dann einerseits mit einer *Weltbeziehung der Indifferenz*, bei der die Welt dem Subjekt gleichgültig gegenübersteht, und andererseits mit einer *repulsiven Weltbeziehung*, bei der sich Welt und Subjekt sogar feindlich gegenüberstehen. Die beiden letztgenannten Modi der Weltbeziehung, insbesondere aber das indifferentie Weltverhältnis, werden als *Entfremdung* wahrgenommen, das heißt als eine Form der Welterfahrung, bei der das Subjekt den eigenen Körper, die eigenen Gefühle, die dingliche und natürliche Umwelt oder

aber die sozialen Interaktionskontexte als äußerlich, unverbunden und »stumm« erfährt. Im Gegensatz zu traditionellen Entfremdungstheorien, welche etwa »die menschliche Natur« oder »Autonomie« zum Maßstab nicht-entfremdeten Verhältnisse machen, setzt die Resonanztheorie daher Resonanz als Gegenkonzept zur Entfremdung: Ein Selbst-, Ding- oder Sozialverhältnis kann dann als nicht-entfremdet gelten, wenn es die Ausbildung von konstitutiven Resonanzachsen ermöglicht. Diese Neubestimmung erlaubt es, sowohl die jeweilige »Welt« als auch die Subjekte und die jeweiligen Beziehungen zwischen ihnen als kulturell und historisch veränderbar zu konzeptualisieren.

Was macht Resonanzbeziehungen aus?

Wenn Entfremdung als eine Beziehung der (inneren) Beziehungslosigkeit verstanden werden kann, dann bezeichnet Resonanz eine Form *gelingender* Beziehung, die durch vier Kernmerkmale definiert ist.

- 1) *Das Moment der Affizierung:* Resonanz ereignet sich dort, wo Menschen von etwas erreicht, berührt oder bewegt werden. Dem lateinischen Ursprung des Wortes (*afficere* bzw. *ad-facere*) nach bedeutet affiziert werden, *etwas wird mir angetan, etwas berührt mich*. *Affizierung* meint also die Fähigkeit und Erfahrung eines »Berührtwerdens« durch ein Anderes, ohne durch dieses Andere dominiert oder fremdbestimmt zu werden. Resonanzerfahrungen haben dabei stets eine leibliche Basis, insofern sie mit einer physischen Reaktion verbunden sind, in starken Fällen etwa mit einer Gänsehaut.
- 2) *Das Moment der Selbstwirksamkeit (Emotion):* Für eine Resonanzbeziehung genügt es jedoch nicht, von etwas berührt zu sein. Resonanz impliziert als zweites Element, dass auf die Affizierung eine *Antwort* erfolgt. Der oder die Berührte antwortet mit einer *Emotion*. Auch hier ist der Rückgriff auf den lateinischen Wortursprung aufschlussreich: Emotion stammt von *emovere*, was so viel bedeutet wie *nach außen bewegen, antworten, entgegen gehen*. Dies kann sowohl ein gedankliches als auch ein leibliches Entgegengehen sein. Resonanz impliziert also als zweites Moment, dass das berührte Subjekt sich als selbstwirksam erfährt nicht im Sinne einer Kontrolle oder Dominanz über das Berührende, sondern im Sinne eines wechselseitigen Erreichens und Verbundenseins; im Sinne eines Antwortverhältnisses.
- 3) *Das Moment der Transformation:* Eine dritte zentrale Eigenschaft von Resonanzbeziehungen ist ihr transformativer Effekt auf die Beteiligten. Wer in Resonanz mit einem Anderen gerät, bleibt dabei nicht der- oder diesel-

be. In biografisch-narrativen Interviews mit Menschen unterschiedlichster sozialer Schichten oder Altersgruppen zeigt sich, dass Subjekte ihre Lebensgeschichte fast immer anhand von bestimmten Umschlagpunkten oder von prägenden Begegnungen erzählen, die sich als fundamentale Resonanzerfahrungen verstehen lassen. Für moderne Subjekte scheint das eigene Leben gar nicht anders konzeptualisierbar. Allerdings entfalten keineswegs nur die großen, identitätsverändernden Resonanzerfahrungen eine transformative Kraft, sondern auch die kleinen, alltäglichen. Das Wechselspiel von Affizierung und Selbstwirksamkeit verändert die beteiligten Entitäten. Just in diesem transformativem Moment liegt die Erfahrung von Lebendigkeit (vgl. Latour, 2009; Rosa, 2016b; s. a. Weber, 2014); es ist ein notwendiges Merkmal einer jeden Resonanzerfahrung. Deshalb lässt sich Resonanz auch als ein Prozess der *Anverwandlung* von Welt verstehen, der strikt zu unterscheiden ist von Akten der *Aneignung*. Aneignung meint die einseitige, nostrifizierende »Einverleibung«, die auf Beherrschung, Kontrolle und Verfügbarkeit der Objektseite zielt. Auf diese Weise lassen sich etwa materielle Reichtümer oder auch technische Kompetenzen »berührungslos« aneignen. Anverwandlung dagegen verändert das erfahrende Subjekt wie die begegnende Welt im Sinne einer Selbst-Transformation (in ein sich eröffnendes Gemeinsames hin).

- 4) *Das Moment der Unverfügbarkeit:* Resonanzbeziehungen sind durch zwei konstitutive Unverfügbarkeiten gekennzeichnet. Zum einen lässt sich Resonanz nicht erzwingen (und ebenso wenig absolut ausschließen), weshalb sie in ihrem Auftreten, ihrer Intensität und ihrer Dauer nicht vorhersagbar und kontrollierbar ist. Resonanz lässt sich nicht instrumentell herstellen, und so, wie der angestrengte Versuch einzuschlafen den Schlaf eher verhindert als begünstigt, scheinen Anstrengung und Erwartung die Etablierung einer Resonanzbeziehung tendenziell zu erschweren. Zum Zweiten aber lässt sich niemals vorhersagen, was das *Ergebnis eines Resonanzprozesses und der damit verbundenen Transformation* sein wird. Eine Resonanzbeziehung ist grundsätzlich ergebnisoffen. Resonanzfähigkeit erfordert daher die Bereitschaft, sich auf Prozesse einzulassen, bei denen wir weder wissen, wie lange sie dauern, noch was dabei herauskommt.

Wenngleich sich Resonanzbeziehungen gemäß dieses vierten Kernmomentes nicht einfach willentlich und instrumentell herstellen lassen, lassen sich doch institutionelle, kontextuelle und dispositionale Bedingungen angeben, unter denen Resonanz wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher wird. Das bedeutet, dass

Resonanz in der Regel eines *entgegenkommenden Resonanzraumes* bedarf, der aus physischen, psychischen, räumlich-materiellen, zeitlichen und sozialen Faktoren besteht. Die Bereitschaft und Fähigkeit, sich berühren zu lassen, erfordert ein Mindestmaß an Vertrauen, Offenheit, Angstfreiheit und korrespondierender Selbstwirksamkeitserwartung. Subjekte müssen offen genug sein, um sich berühren zu lassen (*Affizierung*), aber auch hinreichend gefestigt oder geschlossen, um mit eigener Stimme zu antworten (*Selbstwirksamkeit*). Zeitknappheit, Konkurrenzdruck, Angst, Stress oder traumatische Vorerfahrungen dagegen sind mit dispositionalen Haltungen der Schließung verbunden.

Resonanz, Konsonanz und Dissonanz

Zu berücksichtigen ist allerdings, dass Resonanz nicht *Harmonie* oder *Konsonanz* meint, und dass *Dissonanz* deshalb keineswegs im Gegensatz zu ihr steht. Tatsächlich schließt das Konzept der Resonanz reine *Konsonanz* schon begrifflich aus: Resonanz (als *Zurück-Tönen*) bezeichnet das In-Beziehung-Treten zweier Entitäten, die mit je eigener Frequenz schwingen, oder die, bildlich gesprochen, *mit je eigener Stimme* sprechen. Für das Subjekt bedeutet dies, einem genuin Anderen *als Anderem* zu begegnen. Der völlige Einklang aber macht es unmöglich, eine *andere Stimme* zu hören – was zur Folge hat, dass auch die *eigene Stimme* nicht mehr als solche identifiziert werden kann. Es findet dabei weder eine Berührung noch eine selbstwirksame Antwort und erst recht keine Transformation statt. Diese ereignen sich allerdings auch in einer Beziehung der radikalen Dissonanz nicht: Wo sich das begegnende Andere *ausschließlich* widersetzt und auf keine Weise erreichen lässt, fehlt jede Resonanz. Resonanz bezeichnet damit ein Geschehen, welches sich *zwischen* den Polen radikaler Dissonanz und reiner Konsonanz ereignet; es setzt *Differenz* notwendig und unaufhebbar voraus, impliziert aber die Möglichkeit »anverandelnder« Transformation.

Resonanzverhältnisse im Kulturvergleich

Für die empirische und kulturvergleichende Analyse von Resonanzverhältnissen ist es angezeigt, zwischen Resonanzerfahrungen, Resonanzachsen und Resonanzsphären zu unterscheiden. Kulturelle Lebensformen zeichnen sich dadurch aus, dass sie zu bestimmten Weltausschnitten Resonanzbeziehungen entwickeln, während sie zu anderen ein instrumentelles, ein indifferentes oder sogar ein repulsives

Verhältnis haben. Als solche Weltausschnitte können andere Menschen, Artefakte und Naturdinge, aber auch wahrgenommene Ganzheiten wie *die Natur*, *der Kosmos*, *die Geschichte*, *Gott* oder auch *das Leben* und nicht zuletzt der eigene Körper oder die eigenen Gefühlsäußerungen in Erscheinung treten. Zumindest für moderne Gesellschaften westlichen Typs lassen sich auf diese Weise drei Dimensionen der Resonanzbeziehung unterscheiden, nämlich eine *horizontale* oder *soziale* Dimension, welche die Beziehungen zu anderen Menschen, also etwa Freundschaften oder Intimbeziehungen, aber auch politische Beziehungen umfasst; eine *diagonale* oder *materiale* Dimension der Beziehungen zur Dingwelt, und schließlich die Dimension der Beziehung zur Welt, zum Dasein oder zum Leben *als Ganzem*, also zur Welt als einer umfassenden oder umgreifenden Totalität, die als *vertikale* Dimension bezeichnet werden kann, weil das empfundene Gegenüber als über das Individuum hinausgehend erfahren wird. In vertikalen Resonanzerfahrungen erhält gewissermaßen die Welt selbst eine Stimme.

Jede Gesellschaft ist dann als eine soziokulturelle Formation dadurch bestimmt, dass sie die Weltbeziehungen der Subjekte in allen diesen Dimensionen formt und vorstrukturiert und dabei spezifische kulturelle *Resonanzsphären* schafft, in denen die Gesellschaftsmitglieder ihre mehr oder minder individuellen *Resonanzachsen* entdecken und ausbauen können. *Resonanzsphären* stellen in diesem Sinne kollektive Erfahrungsbezirke dar, innerhalb derer insbesondere durch rituelle Praktiken spezifische Weltausschnitte – *Orte*, *Zeiten*, *Dinge* (z. B. Altäre oder Reliquien oder Fußballtrikots), *Personen* (z. B. Hohepriester oder Stars) und *Handlungen* – als resonanz- beziehungsweise antwortfähig etabliert, »aufgeladen« und erfahren werden.

In der modernen westlichen Kultur kann so beispielsweise der Besuch von Opern oder von Rockfestivals für viele Menschen eine solche Achse konstituieren, andere Menschen suchen und finden Resonanz beim Bergwandern oder im Gemüsegarten, wieder andere im Gottesdienst oder auf dem Kirchentag, denn Kunst, Natur und Religion bilden charakteristische (vertikale) *Resonanzsphären* der Moderne (Rosa, 2016a, S. 435–515). In diesen Sphären bilden sich individuell verschiedene *Resonanzachsen* als relativ zeitstabile Beziehungen zwischen einem Subjekt und einem bestimmten Weltausschnitt. So mögen zwei Menschen über starke musikalische Resonanzachsen verfügen, aber während der eine sie insbesondere zur Zwölftonmusik Schönbergs etabliert, findet sie der andere im Bereich des *Heavy Metal* – für die Resonanzachsen des jeweils anderen bleiben sie dabei beide »taub«. Dennoch ist die Ausbildung dieser Achsen deshalb möglich und wahrscheinlich, weil Kunst und Musik per se zu spezifischen *Resonanzsphären* der Moderne geworden sind. In Narrationen, Institutionen und Ritualen

werden spezifische Resonanzsensibilitäten im Feld ästhetischer Praktiken und Erfahrungen erzeugt.

Es sind mithin je spezifische Rituale und Praktiken, in denen Resonanzsensibilität erzeugt und bei den partizipierenden Individuen dispositionale Resonanzbereitschaft hervorgerufen wird, und es sind solche Rituale, die Resonanzachsen zu stiften und zu etablieren vermögen. Die in rituellen Praktiken aufgeladenen oder resonant werdenden Weltausschnitte umfassen dabei, je nach kulturellem Kontext, natürlich auch transzendentale Entitäten wie Ahnen, Geister, Götter oder »die Geschichte« selbst. Auf dem *Amselhof* beispielsweise wird für viele Serben *Geschichte lebendig* und *bedeutsam*, kurz: sie wird resonant, indem eine für die Gegenwart bedeutsame Verbindung zur Vergangenheit erfahrbar wird. Solche Verbindungen können in ihrer Qualität durchaus weit variieren: Für einen deutschen Besucher führt möglicherweise die Rampe von Auschwitz-Birkenau zu einer mächtigen Erfahrung der Selbsttranszendenz, in der Geschichte Präsenz gewinnt und in der Idee eines *Nie wieder!* transformativen Verpflichtungscharakter erlangt. In jedem Falle involvieren Resonanzerfahrungen solcher Art *starke Wertungen* im Sinne Charles Taylors (1988), das heißt, sie basieren auf der Überzeugung oder besser: auf der *Erfahrung*, dass uns etwas begegnet, das *per se*, unabhängig von unseren je gegebenen Neigungen und Wünschen, wichtig ist, Bedeutung hat und uns zu verpflichten vermag. Charakteristisch für solche Erfahrungen ist es, dass sie gleichsam pulsierende Verbindungen (»Resonanzachsen«) zwischen innen und außen, aber auch zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu stiften vermögen.

Daraus ergibt sich unmittelbare Relevanz für historisch-kulturvergleichende Untersuchungen. Die Analyse von Resonanzbeziehungen erlaubt es, weit über die Ebene von *Weltbildern* hinauszugehen und auf eine Weise in den Bereich konkreter Praktiken vorzudringen, welche die Leiblichkeit von Erfahrungen und die Bedeutung von materialen Objekten und Artefakten gegenüber der Ebene kognitiver und propositionaler Deutungen zu emanzipieren vermag. Damit lassen sich rituelle und kultische Praktiken auch nicht-westlicher Kulturräume neu untersuchen, indem die je spezifisch erzeugten Resonanzsensibilitäten und die durch sie etablierten Resonanzachsen in den Blick genommen werden. Dabei zeigt sich, dass die Resonanzsphären der Moderne sich durchaus nicht ohne Weiteres auf das frühantike Griechenland oder auf zeitgenössische Lebensformen in Ecuador oder Indien übertragen lassen. Welche Sphären und Achsen jeweils konstituiert werden, und welche Konfigurationen sich zwischen ihnen ergeben, muss zu einem zentralen Gegenstand der Untersuchung werden. Mehr noch: Rituelle Praktiken lassen sich nicht nur daraufhin untersuchen, zu welchen Weltausschnitten sie

Resonanzbeziehungen etablieren. Denn unweigerlich konstituieren sie dabei zugleich *andere* Ausschnitte, denen gegenüber eine Haltung der *Indifferenz* oder der *Repulsion* erzeugt wird. Weil Resonanz nur möglich ist vor dem Hintergrund nicht-anverwandelbarer, fremd oder gar feindlich bleibender Weltausschnitte, werden in solchen Praktiken kulturelle Weltverhältnisse in ihrer Gesamtheit konfiguriert: Indem bestimmten, »aufgeladenen« Orten, Dingen, Menschen oder transzendenten Entitäten gegenüber dispositionale Resonanz eingeübt und habituell verankert wird, wird in Bezug auf *andere* Orte, Dinge oder Menschen habituelle *Indifferenz* (oder *Repulsion*) erzeugt. Die kulturvergleichende Analyse von Weltbeziehungen und Resonanzsensibilitäten erscheint damit als eine reizvolle Aufgabe, die ein weites Feld von Herausforderungen für die künftige Forschung eröffnet.

Literatur

- Latour, B. (2009). Will non-humans be saved? An argument in ecotheology. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 15, 459–475.
- Mead, G. H. (1968). *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rosa, H. (2016a). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, H. (2016b). Einem Ruf antworten. Bruno Latours andere Soziologie der Weltbeziehung. *Soziologische Revue*, 39(4), 552–560.
- Taylor, C. (1988). Was ist menschliches Handeln? In ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus* (S. 9–51). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Weber, A. (2014). *Lebendigkeit. Eine erotische Ökologie*. München: Kösel.

Sprache

Hans Julius Schneider

Der kulturpsychologische Zugang zur Sprache aus philosophischer Sicht

Der Ausdruck *Sprache* wird hier im Sinne von *natürliche Sprache* verstanden. Weder wird er in einem metaphorisch erweiterten Sinne für alle semiotischen Systeme verwendet (wie z. B. in *Sprachen der Kunst, des Körpers* etc.) noch wird er verengt, zum Beispiel auf ein vorsprachliches Signalsystem oder auf diejenigen Aspekte der natürlichen Sprachen, die sich mithilfe eines Logikkalküls darstellen lassen. Dieser zweite Typus einer (oft als Idealisierung missverstandenen) Einschränkung hatte weite Teile der Analytischen Philosophie geleitet, obwohl ihr geistiger Ahne Frege (1964, S. XI) wichtige Unterschiede zwischen natürlichen Sprachen und seiner *Begriffschrift* deutlich benannt hatte.

Was es heißt, die Sprache *kulturpsychologisch* zu betrachten, lässt sich in einem ersten Schritt durch die Abgrenzung von einem anderen auf die Psychologie bezogenen Zugriff bestimmen: Auch der über Jahrzehnte fächerübergreifend einflussreiche Ansatz des Sprachwissenschaftlers Chomsky wurde von diesem als der Psychologie zugehörig verstanden, speziell als der Versuch einer anti-behavioristischen Wiedereinführung des Mentalen in die Wissenschaften vom Menschen (Chomsky, 1959, 1965, S. V, 4, 193). Seine leitende Idee bestand darin, die in Freiges Arbeiten sichtbar gewordene Tatsache, dass sich Teilgebiete der Mathematik durch einen Kalkül erfassen lassen, der Ausdrücke mathematischer Wahrheiten als wohlgeformte Formeln effektiv erzeugen kann, auf das Gebiet der wohlgeformten Sätze natürlicher Sprachen zu übertragen. Der Sprachwissenschaftler habe demgemäß die Aufgabe, die Regeln eines solchen Sprach-Kalküls zu formulieren.

Den Schritt in die Psychologie macht Chomsky mit seiner These, bei diesen Regeln handle es sich um psychische Realitäten, die im Geiste der Sprecher_innen und Hörer_innen, wenn auch in überwiegend nicht-bewusster Form, vorhanden seien. Ohne sie als gegeben zu unterstellen, lasse sich die menschliche Fähigkeit,

unbegrenzt viele Sätze zu bilden, nicht erklären. Das vom Linguisten herauszuarbeitende Regelsystem lässt sich unter Chomskys Voraussetzungen als die abstrakte Darstellung einer angeborenen *kognitiven Kompetenz* deuten, die letztlich biologisch verankert sein muss (Chomsky, 1982, S. 34). Kulturelle Aspekte gehören dann in das Gebiet der *Performanz*, das heißt in den Bereich der konkreten, kulturell situierten linguistischen Handlungen einzelner Sprecher_innen und Hörer_innen. Die Performanz, als eine Art Verunreinigung der Kompetenz, kann im Rahmen von Chomskys Forschungsprogramm aber erst thematisiert werden, wenn die Kompetenz korrekt erfasst ist.

Für einen dazu alternativen, kulturpsychologischen Zugang zur Sprache hat vor allem Wittgenstein (1953) in seiner Spätphilosophie entscheidende Grundlagen gelegt. Von ihm beeinflusste Ansätze bezweifeln die Trifftigkeit der Parallelisierung von *wohlgeformten mathematischen Formeln* und *wohlgeformten Sätzen* einer natürlichen Sprache, weil es im Bereich natürlich-sprachlicher Sätze keine strenge Grenze zwischen Wohlgeformtheit und Nicht-Wohlgeformtheit gibt, was vor allem an der Möglichkeit metaphorischen Redens liegt (Schneider, 1992, 2014). Die isolierte Betrachtung eines formal-syntaktischen Kompetenzbereichs als Ermöglichungsinstanz der breiteren Sprachfähigkeit erscheint dann aber nicht mehr vorrangig. Stattdessen wird die Sprachfähigkeit nun (an die Tradition von W. von Humboldt, Peirce u. a. anknüpfend) als eine vielfältig verankerte Handlungskompetenz angesehen, die sich von Anfang an auf weite Teile des Nichtsprachlichen stützt. Damit wird auch ein sehr viel breiterer Begriff des Geistigen zugrunde gelegt als bei Chomsky. Die Wiedereinführung des Mentalen in die Psychologie, die auch aus kulturpsychologischer Sicht als ein Desiderat der damaligen Zeit anzusehen ist, geschieht bei dem neueren Ansatz also nicht von Seiten des den Naturwissenschaften nahestehenden Pols der Kognition (der letztlich auf Prozesse im Gehirn abzielt), sondern vom entgegengesetzten Pol her, dem des sozialen Handelns. Die beiden Ansätze sollten sich idealerweise ergänzen, nicht sich ausschließen.

Ersichtlich muss ein solches Verständnis der Sprache als eines *Handlungssystems* ihre Bedeutungsseite von Anfang an mitführen, es kann sich nicht auf die Syntax beschränken. Dies führt bei Wittgenstein dazu, dass eines seiner zentralen philosophischen Anliegen die Bestimmung des Begriffs der sprachlichen Bedeutung ist. Von dort aus wendet er sich auch Begriffen für andere sogenannte mentale Gegenstände zu, wie zum Beispiel *etwas meinen* oder *etwas beabsichtigen*, aber auch Wörtern für Empfindungen wie *Schmerz*. So gelangt er dazu, eine eigene »Philosophie der Psychologie« (Schulte, 1987) zu entwickeln, die sich schon bei ihm selbst zu einer Philosophie der kulturellen Gegenstände ausweitet, die

auch das Problem der interkulturellen Verständigung im Blick hat (Wittgenstein, 1977, 1989; cf. Schneider, 2017).

Ergänzend zur oben formulierten negativen Bestimmung eines kulturpsychologischen Zugangs zur Sprache können wir eine positive Charakterisierung nun so formulieren: Eine kulturpsychologische Sicht auf die Sprache sieht diese als vielfältig vernetztes Handlungssystem an und ermöglicht auf dieser Basis die Erarbeitung von Vorschlägen zur Bestimmung zentraler psychologischer und kulturbbezogener Begriffe. Aus diesem Grunde ist sie für das gesamte Projekt einer Kulturpsychologie von grundlegender Bedeutung.

Ein umfassendes Bild von der menschlichen Sprachfähigkeit

Die Geschichte der in vielen Fächern erfolgenden Herausbildung der handlungsorientierten Sprachauffassung durch klassische Autoren wie Humboldt, Peirce, Cassirer, Bühler, aber auch (in jüngerer Zeit) Austin (1972), Bruner (1990) und Tomasello (2003) kann hier nicht nachgezeichnet werden. Stattdessen soll ein Hinweis auf die sprachphilosophischen Arbeiten des schon früh als Behaviorismus-Kritiker und Theoretiker der Geisteswissenschaften hervorgetretenen Charles Taylor (1964, 1985, 2016) dazu dienen, zwei Grundzüge einer für die Kulturpsychologie angemessenen Sicht auf die Sprache aufzuzeigen.

Negativ gesprochen ist erstens die traditionelle Vorstellung in Frage zu stellen, dass die Hauptleistung der Sprache, aus der sich alle anderen Leistungen ergäben, die der *Darstellung* sei. Dies gilt insbesondere auch für die Rede von den *mentalnen Entitäten*. Vereinfachend lässt sich sagen, die Funktion der Darstellung werde in der von Taylor kritisierten Tradition nach dem Modell des Sehens gedacht gemäß dem folgenden Gedankengang: Durch natürliche biologische Prozesse entstehen im Auge Abbilder der gesehenen Dinge, die durch Wiederholung und Erinnern zu geistigen Repräsentanten verallgemeinert werden. Wie beim Codieren einer sprachlichen Nachricht zum Beispiel in Morsezeichen können diesen inneren Repräsentationen der äußeren Dinge in einem zweiten Schritt Lautzeichen zugeordnet werden, von denen sich dann sagen lässt, auch sie stellen über den genannten mentalen Umweg die gesehenen Dinge dar. Entsprechende Prozesse seien für Gegenstände zu unterstellen, von denen wir nicht durch Sinnesorgane Kenntnis erhalten, sondern durch unsere eigene Denktätigkeit, zum Beispiel für die Zahlen. Verfügt man über Repräsentationen für sie, kann man sich über sie verständern und zum Beispiel Theorien über sie entwickeln. Die darzustellenden Gegenstände gelten in dieser Sicht als vorhanden.

Taylor, der sich hier überwiegend auf Hamann, Herder, Humboldt und Wittgenstein stützt, wendet sich gegen diese Vorstellung und hebt dagegen die *konstitutive* Seite der Sprache hervor. Was hier gemeint ist, lässt sich am einfachsten an Wittgensteins in einem Gespräch mit Waismann (1984, S. 105) geäußerter Bemerkung zu Freges Behandlung der Zahlwörter erläutern: Statt diese als dem Erkenntnisvermögen vorgegebene Gegenstände zu betrachten, die mit dem Auge des Geistes erfasst und dann benannt werden (Priorität der Kognition), wird bei Wittgenstein die *soziale Handlung* des Zählens zum Ausgangspunkt genommen, in der die Zahlwörter zunächst gar nichts repräsentieren, sondern eine festgelegte Rolle in einem vom Menschen geschaffenen Zusammenhang spielen. Die Kenntnis der Bedeutung dieser Zeichen ist die Kenntnis dieser Rolle. Sie wird durch Teilnahme an Handlungen (»Sprachspielen«; Wittgenstein, 1953, §6) erworben, nicht als Antwort auf die Frage, was diese Zeichen darstellen würden. Wittgenstein verallgemeinert diese Sicht, indem er die Frage nach dem *Gebrauch* als relevant für die Bestimmung der Bedeutungen sprachlicher Ausdrücke aller Kategorien betrachtet. Eine Aussage wie *Ziffern stehen für Zahlen*, in der die Zahlen als die benannten Gegenstände erscheinen, hält er für eine oberflächengrammatische »Assimilation des Ausdrucks« (Wittgenstein, 1953, §14) und bemerkt dazu: »Aber dadurch, dass man so die Beschreibungen des Gebrauchs der Wörter einander anähnelt, kann doch dieser Gebrauch nicht ähnlicher werden!« (§10). Die damit aufgeworfene Frage ist auch für mentale Entitäten zu stellen.

Der zweite Hauptpunkt, den Taylor gegen die von ihm kritisierten Sprachtheorien ins Feld führt, besteht in seinen Hinweisen auf eine Reihe von Aussassungen. Von diesen seien zwei genannt, die für die Kulturpsychologie und allgemein für die Geisteswissenschaften von großem Belang sind. Die erste dieser Lücken sieht Taylor in einer Vernachlässigung der Rolle der Sprache für die Artikulation neuer Inhalte über eine Darstellung des Vorhandenen hinaus. Hier ist zum Beispiel an neue Formen gesellschaftlicher Organisation zu denken, aber auch an solche kulturellen Gegenstände, deren Identität von der Sprache abhängt. Zweitens (und damit zusammenhängend) vernachlässigen die kritisierten Sprachauffassungen die Tatsache, dass zentrale menschliche Anliegen wesentlich erst durch Sprache realisierbar werden oder durch sie sogar allererst entstehen können. So weiß der Mensch zum Beispiel, dass er sterben wird und er tut gut daran, sich auf diese Realität einzustellen. Sie aber als einen besonderen Gegenstand, zum Beispiel als *Conditio humana* ins Auge zu fassen und (etwa mit Bezug auf die Religionen) Typen des mehr oder minder gelingenden Umgangs mit ihr zu unterscheiden, ist ohne eine Sprache kaum möglich.

Aktuelle Desiderate

Die genannte Kritik Taylors an der einseitig kalkül-orientierten Sprachauffassung der Analytischen Philosophie führte dazu, dass er sich der Frage nach einem angemessenen Verständnis der semantischen Komplexität von Sätzen (wie ergibt sich die Bedeutung eines Satzes aus den Bedeutungen seiner Teile und ihrem Verhältnis zueinander?) lange nicht ausdrücklich zuwandte, wodurch seine Arbeit in Gefahr geriet, von analytisch orientierten Sprachphilosoph_innen, von Logiker_innen und formalen Linguist_innen als irrelevant angesehen zu werden, weil eine natürliche Sprache ohne semantische Komplexität undenkbar ist. Aus der Sicht einer philosophischen Bedeutungstheorie ist eine Schließung dieser Lücke daher dringend notwendig. Ein an Wittgenstein orientierter Ansatz dazu, auf den sich Taylor (2017 [2016], S. 333ff.) zustimmend bezieht, liegt vor in Schneider (1992, 2014; vgl. Schneider, in Vorbereitung). Aber es wäre zu hoffen, dass hier auch die Sprachpsychologie einen Beitrag leisten würde: Wie ist, aus heutiger *psychologischer* Sicht, die Bedeutungseinheit des Satzes und ihr Verhältnis zu den Wortbedeutungen zu verstehen? Ein weiteres Desiderat aus philosophischer Sicht wäre eine Stellungnahme speziell der Kulturpsychologie zu Wittgensteins oben genannter Philosophie der Psychologie: Was ist der Status *mentaler Entitäten*; handelt es sich hier um Verdinglichungen, sind sie legitim, wie Salvatore (2012, S. 247) in Anlehnung an Wittgenstein (m. E. mit Recht) zu zeigen versucht? Philosophisch gefragt: Welche *ontologischen Verpflichtungen* übernimmt man durch die Benutzung jeweils einer bestimmten psychologischen Terminologie? (Schneider, 2016).

Literatur

- Austin, J. L. (1972). *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*. Stuttgart: Reclam.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chomsky, N. (1959). Review of Verbal behavior by B. F. Skinner. *Language*, 35, 26–58.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Chomsky, N. (1982). *Noam Chomsky on the generative enterprise. A discussion with Riny Huybregts and Henk van Riemsdijk*. Dordrecht: Foris Publications.
- Frege, G. (1964). Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. In I. Angelelli (Hrsg.), *G. Frege: Begriffsschrift und andere Aufsätze* (2. Aufl.) (S. VII–99). Hildesheim: Olms.
- Salvatore, S. (2012). Social life of the sign: Sense-making in society. In J. Valsiner (Hrsg.), *The Oxford handbook of culture and psychology* (S. 241–254). Oxford: Oxford University Press.

- Schneider, H.J. (1992). *Phantasie und Kalkül. Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schneider, H.J. (2014). *Wittgenstein's later theory of meaning: Imagination and calculation*. Chichester: Wiley-Blackwell (überarbeitete Teilübersetzung von Schneider, 1992.)
- Schneider, H. J. (2016). Sprachliche Kreativität und ontologische Verpflichtungen. In J. Mittelstraß (Hrsg.), *Paul Lorenzen und die konstruktive Philosophie* (S. 189–210). Münster: Mentis.
- Schneider, H. J. (2017). Horizontverschmelzung, Inkommensurabilität und sprachliche Bilder. *Wittgenstein-Studien*, 8, 211–238.
- Schneider, H. J. (in Vorbereitung). Charles Taylor's conception of language and the current debate about a theory of meaning. In J.T. Levy, J. Maclure & D. Weinstock (Hrsg.), *Interpreting modernity. Essays on the work of Charles Taylor*. Montreal: McGill-Queens University Press.
- Schulte, J. (1987). *Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie*. München: Philosophia.
- Taylor, C. (1964). *The explanation of behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Taylor, C. (1985). Theories of meaning. In C. Taylor, *Philosophical Papers vol. I* (S. 248–292). Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2016). *The language animal. The full shape of the human linguistic capacity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2017). *Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp (Übersetzung von Taylor, 2016).
- Tomasello, M. (2003). *Constructing a language. A usage-based theory of language acquisition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Waismann, F. (1984). *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Frankfurt/M.: Suhrkamp (=Wittgenstein, Werke, Band 3).
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophische Untersuchungen/Philosophical investigations*. New York: Macmillan.
- Wittgenstein, L. (1977). *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlass* (hrsg. von G.H. von Wright). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1989). Bemerkungen über Frazers Golden bough. In ders., *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften* (S. 29–46) (hrsg. von J. Schulte). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Subjekt

Norbert Ricken

Wie kaum ein anderer Begriff nimmt das »Subjekt« im aufklärerisch-modernen Denken einen zentralen Platz ein und markiert seit dem Ende des 18. Jahrhunderts eine bis heute anhaltend wirksame menschliche Selbstbeschreibung, die in spezifischen kulturellen Kontexten des westlichen Abendlandes entstanden und ohne ihre vielfältige – auch religiöse – »Vorgeschichte« (Fetz et al., 1998) nicht zu denken ist. Mit ihr wird die bis dahin übliche substantiale Bestimmung, was der Mensch sei, in eine Frage nach dem *Wer* der Bestimmung überführt und dadurch darauf abgestellt, zu wem Menschen sich selbst machen und als wer sie sich verstehen. Der fast immer mit dieser auf Freiheit und Selbstbestimmung abstellenden Selbstbeschreibung erhobene universale Anspruch ist aber nicht nur interkulturell umstritten (vgl. Schirilla, 2006), sondern auch innerhalb der europäischen Traditionen vielfach dekonstruiert worden.

Begriffs- und Bedeutungsgeschichte des Subjekts

Die begriffs- und bedeutungsgeschichtliche Karriere des »Subjekts« ist immer wieder aus den unterschiedlichen Perspektiven und in aller Breite rekonstruiert worden (vgl. exemplarisch Guttandin, 1980 und Kible et al., 1998 wie auch kritisch Meyer-Drawe, 2004 und Butler, 2008 sowie insgesamt Zima, 2017). Wortgeschichtlich vom lateinischen *subiectum* (von *subicere*, deutsch *nach unten legen* beziehungsweise *unter etwas werfen*) abstammend und als Übersetzung des griechischen *ὑποκείμενον* (deutsch *Träger* beziehungsweise *das Zugrundeliegende*) gebräuchlich, taucht das »Subjekt« als deutscher Begriff wohl erst nach 1770 auf und bezeichnet dann sowohl Einheit und Selbigkeit als auch den Grund beziehungsweise das Zugrundeliegende des »Ich« (vgl. Eberhardt, 1786, S. 23ff.).

Begriffsgeschichtlich wird damit ein enormer Bedeutungswandel deutlich: Denn während *ὑποκείμενον* beziehungsweise *subiectum* bis weit ins 18. Jahrhundert das Zugrundeliegende im Sinne von »Substanz« bezeichnete und den

Menschen daher gerade nicht als *subiectum* auslegen konnte, wird nun der Mensch selbst zum »Subjekt«. Durch frühneuzeitliche Überlegungen vorbereitet – zum Beispiel bereits in Pico della Mirandolas Bestimmung des Menschen als »Chamäleon« (vgl. Pico della Mirandola, 1990 [1486]) und auch durch Descartes' Überlegungen zur *res cogitans* (vgl. Descartes, 1996 [1641]) –, lässt sich insbesondere bei Kant dieser Begriffswandel nachverfolgen, wenn er zunächst ganz klassisch (erkenntnis-)theoretisch das Selbst(Bewusstsein) zum »Subject des Denkens« (Kant, 1983 [1782/1783], AA XXIX.2, S. 878) erhebt – pointiert formuliert: »[I]ch denke als Subject« (ebd.) – und dann (moralisch-)praktisch mit »Freiheit« und »Zurechnungsfähigkeit« verbindet: »Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind« (Kant, 1907 [1797/1798], AA VI, S. 223). Seitdem fungiert der Titel »Subjekt« – auch in seiner Fassung als sukzessives »Subjektwerden« – als Inbegriff einer menschlichen Selbstausslegung, in der »der Mensch« – und zwar als Individuum – als das ebenso (Sich-)Bestimmende wie daher auch Verantwortliche und insofern dann auch (Sich-)Zugrundeliegende gedeutet wird.

Figuren des Subjekts

In der Sache verweist der Begriff des »Subjekts« zunächst auf die – seit Kant als »kopernikanische Wende« eingewöhnnte – Einsicht, dass alle Bezüge des Menschen auf anderes, seien es Dinge oder andere Lebewesen, »wesentlich dadurch bestimmt sind, dass sie von einem >Selbstbezug< begleitet sind« (Menke, 2010, S. 734). Von dieser Grundbedeutung der Selbstbezüglichkeit ausgehend wird das »Subjekt« dann sukzessive mit weiteren Bedeutungen – wie zum Beispiel »Freiheit«, »Selbsttätigkeit« und »Selbstbestimmung« – aufgeladen und schließlich ebenso mit »Autonomie« wie auch »Selbigkeit« beziehungsweise »Identität« in einen engen Zusammenhang gebracht; dabei meint aber »Autonomie« gerade nicht bloße Unabhängigkeit, wie dies häufig ausgegeben wird, sondern jene Selbstverpflichtung zur Selbstgesetzgebung, »nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien« (Kant, 1903 [1785], AA IV, S. 440). Pointiert skizziert Kant in seiner als »Muthmaßungen« bezeichneten Reformulierung der bibliischen Schöpfungsgeschichte (vgl. Kant 1912 [1786], AA VIII, S. 107–123) den systematischen Zusammenhang der verschiedenen Bedeutungsmomente und beschreibt ihn als menschlichen Entwicklungs- und Aufklärungsprozess ausgehend von der Erfahrung der Differenz und Kontingenz (als Ausgang aus der Natur

und dem »Gängelwagen des Instinkts«; ebd., S. 111f.) über die Entdeckung des »Vermögen[s], sich selbst eine Lebensweise [Lebensreise] auszuwählen« (ebd., S. 112), und das damit verbundene »Kunststück« der »Weigerung« (ebd., S. 113) bis hin zur – »wie wohl nur dunklen« – Einsicht, »er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitbewerber gegen ihn abgeben« (ebd., S. 114). Der Begriff des »Subjekts« meint daher in (erkenntnis-)theoretischer Hinsicht (das alles Denken begleitende) »Selbstbewusstsein«, in (ethisch-)praktischer Hinsicht (vernünftige) »Selbstbestimmung«, »Zurechnungsfähigkeit« und »Verantwortung« sowie schließlich in anthropologischer Hinsicht »Zweck an sich selbst« beziehungsweise »Würde«. Zugleich wird aber auch schon bei Kant der unstillbare Machtcharakter dieses Subjektseins deutlich, ist doch der »Anspruch, selbst Zweck zu sein [und] von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt zu werden« (ebd.), unmittelbar verknüpft mit dem Gebrauch aller anderen (nichtmenschlichen) Lebewesen »als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Ansichten«: »Das erstemal, daß er zum Schafe sagte: der Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog und sich selbst anlegte, ward er [dieses] Vorrechts inne« (ebd.).

Dekonstruktionen des Subjekts

Bereits ab Ende des 19. Jahrhunderts mehren sich daher die kritischen Stimmen, die diese (selbst-)beanspruchte Sonderstellung des Menschen bezweifeln und vielfach zu dekonstruieren suchen; Nietzsches Bemerkung – »Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Centrum ins X« (Nietzsche, 1988 [1885/1886], Bd. XII, S. 127) – mag stellvertretend eine der Richtungen dieser »Selbstzersetzung, eine[r] Wendung gegen sich« (ebd., S. 126) andeuten. Im Anschluss an die von Freud angeführten kränkenden Dezentrierungen des »Subjekts« durch Kopernikus, Darwin und Freud (vgl. Freud, 1917) ist dabei in den vielfachen *turns* der Geistes- und Kulturwissenschaften immer wieder die naturale, kulturelle und soziale (insbesondere sprachliche) Bedingt- und Bestimmtheit aufgegriffen und gegen den Anspruch der »Selbstbestimmung« und ihrer impliziten »Unbestimmtheit« in Stellung gebracht worden. Zugleich ist im postkolonialen Diskurs auch der Machtcharakter des Subjekts als eines notwendigen Moments desselben – zum Beispiel als illusionäre Trennung und Spaltung von Welt und Selbstkonstitution qua Aneignung und Abwertung der und des Anderen – heraus-

gearbeitet und scharf zurückgewiesen worden (vgl. Dussel, 2013). Insbesondere Foucault hat mit der These des »Tod[es] des Subjekts« (Foucault, 2001 [1969], S. 1002) den verschiedenen Kritiklinien des aufklärerischen Glaubens an das »konstitutive« und »souveräne« Subjekt einen ebenso weit rezipierten wie auch heftig diskutierten Ausdruck gegeben (vgl. Frank et al., 1988); der Titel »Subjekt« – so Foucault bereits in den 1960er Jahren – markiere weder eine universelle noch befreende Selbstkennzeichnung der Menschen, sondern sei eine höchst zeit- und machtgebundene »epistemische ... Erfindung« (Foucault, 1971 [1966], S. 462), die deren strategische Einbindung und Nutzung in Wissensdiskursen und Machtdispositiven erfolgreich verschleiere und insofern als »Unterwerfung« (frz. *assujettissement*, vgl. Foucault, 1975, S. 38 u.ö.) fungiere. Doch zielt seine zum populären Slogan verkommene Diagnose gerade nicht auf eine restlose »Verabschiedung des Menschen« zugunsten strukturalistischer oder funktionalistischer Denkfiguren, sondern sucht in der Analyse der jeweiligen Subjektivierungsformen und ihrer Rekonstruktion als in jeweilige Wissensformationen und Machtdispositive eingebundene »Selbstverhältnisse« zu »neuen Formen der Subjektivität« (Foucault, 1994a [1982], S. 250) zu gelangen. Die Formel »Tod des Subjekts« bezeichnet daher »la mort ... du Sujet majuscule« (Foucault, 1994b [1969], S. 788), das heißt das »Ende des Subjekts als Ursprung und Grundlage des Wissens, der Freiheit, der Sprache und der Geschichte«, und versucht dadurch den Blick für eine Einsicht zu öffnen, »in der man wissen wird, dass das Subjekt nicht eins ist, sondern zerrissen; nicht souverän, sondern abhängig; nicht absoluter Ursprung, sondern stets wandelbare Funktion« (Foucault, 2001 [1969], S. 1002f.).

Relationale Subjektivität

Vor diesem Hintergrund ist nun nachvollziehbar, dass nach dem Ende der Debatten um den »Tod des Subjekts« in den jüngeren Diskursen die Frage des Subjekts (vgl. Viertbauer & Hanke, 2017) nicht verschwunden, aber in veränderter Gestalt wieder aufgenommen und mit einem Plädoyer für dessen relationale Fassung verbunden worden ist (vgl. bilanzierend Ricken, 1999). Dabei wird mit Relationalität nicht nur markiert, dass Menschen ihr Leben unter Bedingungen anderer selbst führen (müssen) (vgl. Butler, 2002) und insofern sowohl »bedingt« als auch »bedingend« sind; vielmehr zielt Relationalität auch darauf ab, Subjektivität selbst als ein Verhältnis auszulegen – und zwar als ein doppeltes Verhältnis, ein über Andere vermitteltes (und auf Andere bezogenes) Verhältnis.

nis zu sich selbst, wie dies exemplarisch bei Kierkegaard formuliert ist: »Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält« (Kierkegaard, 2005 [1849], S. 31). Mit dieser relationalen Fassung von »Subjektivität« als einer »Inter-Subjektivität« im »Zwischen« (Meyer-Drawe, 1984) verwandeln sich aber die klassischen Bestimmungsmomente zu paradoxen Figuren einer »Subjektivität ohne Subjekt«, in denen dann erkenntnistheoretisch »Selbstbewusstsein« und »Opazität« (Meyer-Drawe), praktisch »Unterwerfung« und »Überschreitung« (Butler) und anthropologisch »Antastbarkeit« als »Würde« zusammen gedacht werden müssen; damit wird zugleich der Doppelsinn des lateinischen *subiectum* als ebenso »Zugrundeliegendes« wie »Unterworfenes« eingelöst. Nur folgerichtig ist dann, dass eingewöhnte und mit dem Subjektgedanken eng verbundene Konzepte reformuliert werden (müssen), wie dies in Debatten zu »Autonomie« – zum Beispiel als einer »notwendigen Illusion« (Meyer-Drawe, 1990, S. 12) oder einer »ambivalenten Autonomie« (vgl. jüngst Rössler, 2017) – und »Identität« (vgl. insgesamt Straub, 2000) diskutiert wird. Insgesamt zeichnen sich darin aber auch veränderte Selbstbeschreibungen ab, in denen zum einen vielfältige Aspekte menschlicher Verletzbarkeit systematisch berücksichtigt werden (vgl. Straub, 2014) und zum anderen Fragen der sozialen Konstitution und Konstituierung des Selbst durch Andere noch einmal neu in den Blick genommen und als ein Subjektivierungsgeschehen qua Praktiken der Anerkennung und Adressierung rekonstruiert werden (vgl. Ricken et al., 2017).

Literatur

- Butler, J. (2002). Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50(2), 249–265.
- Butler, J. (2008). Subjekt. In S. Gosepath, W. Hirsch & B. Rössler (Hrsg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie* (S. 1301–1307). Berlin et al.: deGruyter.
- Descartes, R. (1996). *Meditationes de prima philosophia*. In ders., *Philosophische Schriften in einem Band*. Hamburg: Meiner [Orig. 1641].
- Dussel, E. (2013). *Der Gegendifiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Wien: Turia + Kant.
- Eberhardt, J. A. (1786). *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Eine Abhandlung, welche den von der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1776 ausgesetzten Preis erhalten hat* (neue verbesserte Aufl.). Berlin: Christian Friedr. Voß und Sohn.
- Fetz, R. L., Hagenbüchle, R. & Schulz, P. (Hrsg.). (1998). *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (2 Bände). Berlin et al.: deGruyter.
- Foucault, M. (1971). *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1966].

- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994a). Das Subjekt und die Macht. In ders., *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (2. Aufl.) (S. 243–261). Weinheim: Beltz [Orig. 1982].
- Foucault, M. (1994b). La naissance d'un monde. Entretien avec J.-M. Palmier. In ders., *Dits et écrits 1954–1988* (Band 1, S. 786–789). Paris: Gallimard [Orig. 1969].
- Foucault, M. (2001). Die Geburt einer Welt. Gespräch mit J.-P. Palmier. In ders., *Schriften in vier Bänden: Dits et écrits* (Band 1, S. 999–1003). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1969].
- Frank, M., Raulet, G. & van Reijen, W. (Hrsg.). (1988). *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Freud, S. (1917). Eine Schwierigkeit mit der Psychoanalyse. *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, V, 1–7.
- Guttandin, F. (1980). Art. Subjekt. In R. Asanger & G. Wenninger (Hrsg.), *Handwörterbuch der Psychologie* (S. 493–500). Weinheim: Beltz.
- Kant, I. (1900ff.). *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe). Berlin et al.: Reimer/deGruyter.
- Kible, B., Stolzenberg, J., Trappe, T. & Dreisholtkamp, U. (1998). Art. Subjekt. In J. Ritter, K. Grünner & G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Band 10, S. 373–400). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kierkegaard, S. (2005). *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*. München: DTV [Orig. 1849].
- Menke, C. (2010). Subjektivität. In K. Barck, M. Fontius, D. Schlenstedt, B. Steinwachs & F. Wolfzettel (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe* (Band 5, S. 734–786). Stuttgart et al.: Metzler.
- Meyer-Drawe, K. (1984). *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*. München: Fink.
- Meyer-Drawe, K. (1990). *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*. München: Kirchheim.
- Meyer-Drawe, K. (2004). Subjektivität. Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen. In F. Jaeger & B. Liebsch (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften* (Band 1, S. 304–315). Stuttgart et al.: Metzler.
- Nietzsche, F. (1988). Nachgelassene Fragmente 1885–1887. In ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von G. Colli & M. Montinari (Band 12). München: DTV [Orig. 1885/1886].
- Pico della Mirandola, G. (1990). *Über die Würde des Menschen*. Hamburg: Meiner [Orig. 1486].
- Ricken, N. (1999). *Subjektivität und Kontingenz. Markierungen im pädagogischen Diskurs*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ricken, N., Rose, N., Kuhlmann, N. & Otzen, A. (2017). Die Sprachlichkeit der Anerkennung. Eine theoretische und methodologische Perspektive auf die Erforschung von »Anerkennung«. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 93(2), 193–235.
- Rössler, B. (2017). *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*. Berlin: Suhrkamp.
- Schirilla, N. (2006). *Autonomie des Subjekts. Eine interkulturelle Perspektive*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Straub, J. (2000). Identitätstheorie, empirische Identitätsforschung und die »postmoderne« armchair psychology. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, 1(1), 167–194.

-
- Straub, J. (2014). Verletzungsverhältnisse. Erlebnisgründe, unbewusste Traditionen und Gewalt in der sozialen Praxis. *Zeitschrift für Pädagogik*, 60(1), 74–95.
- Viertbauer, K. & Hanke, T. (Hrsg.). (2017). *Subjektivität denken. Anerkennungstheorie und Bewusstseinsanalyse*. Hamburg: Meiner.
- Zima, P.V. (2017). *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne* (4. erw. Aufl.). Tübingen: UTB.

Training

Alexander Thomas

Unter Training versteht man die systematische, planmäßige und zielgerichtete Durchführung einer spezifischen Übung oder eine Reihe von miteinander verbundenen einzelnen Übungen mit dem Ziel, spezifische Kompetenzen und Fertigkeiten zu erwerben, zu perfektionieren und bis auf ein möglichst hohes Niveau zu steigern. Etymologisch und historisch betrachtet wurde der Begriff *Training* am Anfang des 19. Jahrhunderts von dem englischen Begriff *to train* mit dem Bedeutungsspektrum »erziehen, ausbilden, schulen, üben, abrichten, zureiten« übernommen. Der Begriff wurde zunächst vorwiegend zur Bezeichnung der Betreuung und Ausbildung von Leistungssportler_innen verwendet.

Im Rahmen beruflicher Personalauswahl, Personalausbildung, Personalförderung und jeder Art von Qualifizierung sind ebenfalls spezifische Fähigkeiten, Fertigkeiten und Kompetenzen von zentraler Bedeutung. Mithilfe von Trainings werden die erforderlichen Kompetenzen geschult und verbessert, entweder einmalig in der Ausbildungsphase oder regelmäßig über die gesamte aktive Berufstätigkeit hinweg. Zu diesen Kompetenzen zählt nicht zuletzt die interkulturelle Handlungskompetenz.

Die mit der Internationalisierung und Globalisierung nahezu aller Lebensbereiche in unserer Gesellschaft zu bewältigenden Anforderungen erfordern vielfältige Fähigkeiten und Fertigkeiten auf hohem Leistungsniveau. Es kommt immer häufiger zu mehr oder minder bedeutsamen Begegnungen zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft und Sozialisationsgeschichte. So werden nicht mehr nur die eigenkulturellen, sondern auch die fremdkulturellen Orientierungen des Partners oder der Partnerin handlungswirksam. Es entstehen kulturelle Überschneidungssituationen, in denen Eigenes und Fremdes so aufeinander treffen können, dass beide Akteure irritiert und sprachlos zurückbleiben. So etwas passiert immer dann, wenn bei fremdkulturellen Partner_innen erwartungswidriges Verhalten beobachtet wird, für das sich keine Erklärung finden lässt.

Was zum Verständnis und zur Bewältigung dieser kulturellen Überschneidungssituationen geleistet werden muss, ist unter normalen Bedingungen im

Repertoire der handelnden Personen nicht verfügbar. Fehlinterpretationen von Erwartungen, Missverständnisse, Kontrollverlust, Enttäuschungen, Vertrauensverlust und Abwehrreaktionen können die Folge sein.

Interkulturelle Handlungskompetenz: Definition und Merkmale

Interkulturelle Handlungskompetenz ist die notwendige Voraussetzung für eine angemessene und für alle Seiten zufriedenstellende Kommunikation, Begegnung und Kooperation zwischen Menschen aus unterschiedlichen Kulturen, zugleich ist sie das Resultat eines Lern- und Entwicklungsprozesses. Die Entwicklung dieser Kompetenz setzt – basierend auf einer Grundhaltung kultureller Wertschätzung – die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit fremden kulturellen Orientierungssystemen voraus. Mit kultureller Wertschätzung ist hier eine handlungswirksame Einstellung gemeint. Sie besteht darin, die so fremd erscheinenden kulturell determinierten Verhaltensreaktionen der Interaktionspartner_innen zunächst einmal für ebenso wertvoll und akzeptabel zu halten wie die eigenen, um dann aus einer vergleichenden Analyse der Funktionalität multiperspektivischer Erklärungs- und Problemlösungsansätze Nutzen ziehen zu können. In der interkulturellen Begegnung werden ohne diese Grundhaltung zu schnell die eigenen kulturspezifischen Orientierungen als Gegensatz zu den als defizitär und falsch eingeschätzten kulturspezifischen Orientierungen der anderen interpretiert und damit eine weiterführende Beschäftigung mit ihnen blockiert. Interkulturelle Handlungskompetenz zeigt sich nun in der Fähigkeit, die kulturelle Bedingtheit der Wahrnehmung, des Urteilens, des Empfindens und des Handelns bei sich selbst und bei anderen Personen zu erfassen, zu respektieren, zu würdigen und produktiv zu nutzen.

Ein hoher Grad an interkultureller Handlungskompetenz ist dann erreicht, wenn:

- (1) differenzierte Kenntnisse und ein vertieftes Verständnis des eigenen und der fremden kulturellen Orientierungssysteme vorliegen,
- (2) aus dem Vergleich der kulturellen Orientierungssysteme kulturadäquate Reaktions-, Handlungs- und Interaktionsweisen generiert werden können,
- (3) aus dem Zusammentreffen kulturell divergenter Orientierungssysteme synergestische Formen interkulturellen Handelns entwickelt werden können,
- (4) in kulturellen Überschneidungssituationen alternative Handlungspotenziale, Attributionsmuster und Erklärungskonstrukte für erwartungswidrige Reaktionen der fremden Partner_innen kognizierbar sind,

- (5) die kulturspezifisch erworbene interkulturelle Kompetenz mithilfe eines generalisierten interkulturellen Prozess- und Problemlöseverständnisses und Handlungswissens auf andere kulturelle Überschneidungssituationen transferiert werden kann,
- (6) in kulturellen Überschneidungssituationen mit einem hohen Maß an Handlungskreativität, Handlungsflexibilität, Handlungssicherheit und Handlungsstabilität agiert werden kann.

Entwicklung interkultureller Handlungskompetenz

Interkulturelle Handlungskompetenz ergibt sich nicht von alleine als selbstverständliches Resultat eines längeren Auslandsaufenthalts, einer beruflich oder privat bedingten Zusammenarbeit mit ausländischen Mitbürger_innen oder durch bloßes »learning by doing« (Kammhuber, 2000; Thomas & Simon, 2007). Die für eine erfolgreiche und für alle Beteiligten zufriedenstellende interkulturelle Kooperation erforderliche interkulturelle Handlungskompetenz ist nur über den Weg interkulturellen Lernens und interkultureller Trainings zu erreichen. Lernfortschritte bei der Entwicklung interkultureller Handlungskompetenz sind wiederum nur zu erreichen, wenn vor dem Hintergrund bestimmter *Ausgangsbedingungen* über einen gewissen Zeitraum hinweg verschiedene Phasen durchlaufen werden. Diese Phasen reichen von der *Interkulturellen Konfrontation*, über die *Interkulturelle Erfahrungsbildung* und das *Interkulturelle Lernen* bis zum *Interkulturellen Verstehen*.

Als *Ausgangsbedingungen* sind personale- und Umweltfaktoren zu beachten. Trainees bringen bestimmte Fähigkeiten und Fertigkeiten aus ihrer bisherigen Lerngeschichte mit ein, die den Lernprozess beschleunigen können. Zu ihnen zählen etwa Ambiguitätstoleranz, Neugier und Offenheit für Neues, soziale Kompetenz und Kontaktfreudigkeit, Empathie, physische und psychische Belastbarkeit, Verhaltensflexibilität, Konfliktlöse- und Kompromissfähigkeit, Erfahrungen mit kulturell bedingter Diversität, ethnische Toleranz und Perspektivenwechsel (Thomas, 2011, S. 21–23).

Wenn das private und berufliche Lernumfeld eine positive Einstellung zur Internationalisierung aufweist, verstärkt dies die Motivation zur Teilnahme an interkulturellen Trainings. Personen, die schon in ihrer vorherigen biografischen Entwicklung Erfahrungen mit fremdkulturellen Partner_innen machen konnten, profitieren von interkulturellen Trainings besonders stark (Abt & Stumpf, 2017).

Interkulturelle Konfrontation bedeutet, erst einmal unerwartete Reaktionen fremdkultureller Partner_innen wahrzunehmen, als kulturell bedingt zu deuten, sie nicht als individuelle Eigenarten und spezielle Marotten abzutun, sondern sich mit ihnen zu befassen. Die Konfrontation zunächst einmal auszuhalten, um dann nach den Ursachen bei sich und den fremdkulturellen Partner_innen zu suchen, bietet Chancen zum interkulturellen Lernen.

Interkulturelle Erfahrungsbildung findet meist über interkulturelle Begegnungen statt: direkt durch das Zusammentreffen von zwei Personen aus unterschiedlichen Kulturen beziehungsweise der Beobachtung interkulturellen Handelns oder indirekt, zum Beispiel durch medial vermittelte Informationen. Dabei ist neben der Bedeutsamkeit und Nachhaltigkeit auch die Erfahrbarkeit auf kognitiver und emotionaler sowie auf der Willensebene von Bedeutung. Kritische Interaktionssituationen, also Situationen, in denen der fremdkulturelle Partner oder die Partnerin sich in einer Art und Weise verhält, wie der oder die Handelnde es nicht erwartet hat, für die so schnell keine Erklärung gefunden und die unabhängig von einzelnen Personen in ähnlich gelagerten Situationen immer wieder beobachtet werden kann, sind besonders lernrelevant.

Interkulturelles Lernen setzt das Gewahrwerden erwartungswidrigen Verhaltens zwischen zwei Personen unterschiedlicher kultureller Herkunft voraus und die Erkenntnis, dass das wahrgenommenen Verhalten aus unterschiedlichen kulturellen Orientierungssystemen heraus resultiert. Diese Erfahrung führt zu der Einsicht, dass irritierende kritische Interaktionssituationen einerseits immer als Resultat der eigenen kulturspezifisch geprägten Wahrnehmungs- und Beurteilungsmuster und andererseits der kulturspezifischen Verhaltensorientierungen auf Seiten der fremdkulturellen Partner_innen entstehen. Auf der Basis der über interkulturelles Lernen erfolgten Horizonterweiterung in Bezug auf die Eigenkulturalität und die Fremdkulturalität muss ein Bewusstwerden und ein Faktenwissen über Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten und Unterschiede im Vergleich der eigenen Kultur zur Fremdkultur und ein Prozesswissen über die Handlungsrelevanz solcher Vergleichsprozesse aufgebaut werden (Thomas, 2016).

Interkulturelles Verstehen (Bilanzierung) kann im interkulturellen Training einsetzen, wenn folgende Einzelziele erreicht werden:

- Erweiterung des Selbstkonzepts kommt zustande durch die bewusste Reflexion der Wirkungen des eigenkulturellen Orientierungssystems bei der Steuerung der Wahrnehmung, des Denkens, Empfindens und Handelns in kulturellen Überschneidungssituationen.
- Kulturadäquate Verhaltensattribuierung bezeichnet das, was Triandis (1995) mit »isomorpher Attribuierung« kennzeichnet, womit gemeint ist, dass der

- oder die Handelnde in kulturellen Überschneidungssituationen in der Lage ist, das erwartungswidrige Verhalten seiner oder ihrer Interaktionspartner_innen so zu verstehen, wie es dem fremdkulturellen Orientierungssystem entspricht.
- Erweiterung des Repertoires an Erklärungsalternativen wird möglich durch die bewusste Reflexion der Wirkungen des eigenkulturellen Orientierungssystems und der Fähigkeit zur isomorphen Attribuierung.
 - Erweiterung des Repertoires an Verhaltensalternativen ergibt sich daraus, dass aufgrund eines vertieften Verständnisses des fremdkulturellen Orientierungssystems alternative Möglichkeiten zur Interpretation und zur aktiven Gestaltung der entstehenden interkulturellen Situation entwickelt und erprobt werden können.
 - Interkulturelle Orientierungsklarheit ergibt sich aus dem kulturisomorphen Verständnis für das fremdkulturelle Orientierungssystem und ermöglicht es, Ressourcen aus dem eigenkulturellen Orientierungssystem gezielt einzusetzen zu können.
 - Potenzial zum kulturrelevanten Handeln erwächst aus dem Gefühl der Orientierungsklarheit und der Zuversicht, über ein ausreichendes Handlungspotenzial zur Bewältigung kultureller Überschneidungssituationen zu verfügen, um kritische und womöglich konflikthafte Situations- und Interaktionskontexte frühzeitig erkennen, in ihrer wechselseitigen Komplexität verstehen und bewältigen zu können.

Trainings zur Entwicklung interkultureller Handlungskompetenz

Es gibt eine Fülle interkultureller Trainings zur Entwicklung interkultureller Handlungskompetenz (zu ihrer Geschichte s. Leenen, 2007 sowie Pusch, 2004), die mehr oder weniger zuverlässig theoretisch fundiert und in Bezug auf ihre Wirkungen evaluiert sind. Die bekanntesten Trainingskonzepte können hier nur benannt werden (für Näheres vgl. Landis et al., 2004): 1. Kulturallgemeine Trainings; 2. Kulturspezifische Trainings; 3. Informationsorientierte Trainings; 4. Kulturorientierte Trainings; 5. Interaktionsorientierte Trainings und 6. Verstehensorientierte Trainings. Zu den verstehensorientierten Trainings gehört das *Culture Assimilator* oder besser *Culture Sensitizer* Trainingskonzept, dessen Wirksamkeit empirisch gut evaluiert ist (Mendenhall et al., 2004, S. 129–143).

Dazu kommen spezielle Trainings für einzelne Zielgruppen wie beispielsweise Manager_innen, Fach- und Führungskräfte, Expert_innen der Entwicklungszu-

sammenarbeit, Lehrer_innen, Politiker_innen, militärische Berater_innen, Freiwilligendienste, Universitäts- und Hochschuldozent_innen, Auslandsstudent_innen sowie zur Bewältigung spezieller Aufgabenstellungen, zum Beispiel Führung, Verhandeln, Motivieren, Teamarbeit, Vertrauensaufbau und Rückkehrertrainings (Mazziotta et al., 2016). Zur Entwicklung interkultureller Handlungskompetenz bei deutschen Manager_innen, Fach- und Führungskräften sind für Auslandseinsätze in 40 Nationen weltweit Trainingsmaterialien verfügbar unter dem Thema *Handlungskompetenz im Ausland: »Beruflich in...«* (Thomas, 2001–2015). Das in diesen 40 Publikationen zum Einsatz kommende Trainingskonzept entspricht dem verstehensorientierten Trainingskonzept in der Variante *Culture Assimilator/Sensitizer*.

Literatur

- Abt, H. & Stumpf, S. (2017). Effects of international youth exchanges on openness and mobility in professional careers. In A. Thomas (Hrsg.), *Culture and ethnic diversity. How European psychologists can meet the challenges*. Göttingen et al.: Hogrefe.
- Kammhuber, S. (2000). *Interkulturelles Lernen und Lehren*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.
- Landis, D., Bennett, J.M. & Bennett, M.J. (Hrsg.). (2004). *Handbook of intercultural training* (3. Aufl.). Thousand Oaks et al.: Sage.
- Leenen, R. (2007). Interkulturelles Training: Psychologische und pädagogische Ansätze. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 773–783). Stuttgart et al.: Metzler.
- Mazziotta, A., Pieper, V. & Rohmann, A. (2016). *Interkulturelle Trainings. Ein wissenschaftlich fundierter und praxisrelevanter Überblick*. Berlin et al.: Springer.
- Mendenhall, M. E., Stahl, G. K., Ehner, I., Oddou, G., Osland, J. S. & Kühlmann, T. M. (2004). Evaluation of studies of cross-cultural training programs: A review of the literature from 1988–2000. In D. Landis, J. M. Bennett & M. J. Bennett (Hrsg.), *Handbook of intercultural training* (3. Aufl.) (S. 129–143). Thousand Oaks et al.: Sage.
- Pusch, M. D. (2004). Intercultural training in historical perspective. In D. Landis, J. M. Bennett & M. J. Bennett (Hrsg.), *Handbook of intercultural training* (3. Aufl.) (S. 13–36). Thousand Oaks et al.: Sage.
- Thomas, A. (2011). *Interkulturelle Handlungskompetenz. Versiert, angemessen und erfolgreich im internationalen Geschäft*. Wiesbaden et al.: Springer.
- Thomas, A. (Hrsg.). (2001–2015). *Handlungskompetenz im Ausland: »Beruflich in... . Trainingsprogramm für (deutsche) Manager, Fach- und Führungskräfte« für 40 Nationen/Kulturen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thomas, A. (2016). *Interkulturelle Psychologie. Verstehen und Handeln in internationalen Kontexten*. Göttingen et al.: Hogrefe.

- Thomas, A. & Simon, P. (2007). Interkulturelle Kompetenz. In G. Trommsdorff & H.-J. Kornadt (Hrsg.), *Anwendungsfelder der Kulturvergleichenden Psychologie* (Enzyklopädie der Psychologie. Serie Kulturvergleichende Psychologie, Band 3, S. 135–186). Göttingen et al.: Hogrefe.
- Triandis, H.C. (1995). Culture-specific assimilations. In S. M. Fowler & M. G. Mumford (Hrsg.), *Intercultural sourcebook: Cross-cultural training methods. Volume 1* (S. 179–186). Yarmouth, ME: Intercultural Press.

Traum

Petra Gehring

Ob »der Traum« ein geeignetes Thema für die Kulturpsychologie ist, oder ob nicht das schon vom methodischen Zugang her schwierige Thema besser doch von den dazugehörigen Praktiken zu erfassen wäre – »Träumen« sowie womöglich »Einschlafen«, »Schlafen«, »Aufwachen« –, ist eine offene Frage. Hier gabeln sich Pfade der Kulturforschung. Zu einer Reifizierung »des« Traums neigen wir im Alltag. Die Tagebuchliteratur ist dazu geradezu prädestiniert, und auch die interpretierenden Disziplinen, in deren Mittelpunkt Traum-»Inhalte« stehen, haben ebendiesen Hang. Die Praktiken des Übergangs – wenn man die Schlaftechniken für den Moment so sieht: als Weg zum Träumen – stehen demgegenüber im Fokus der Kulturgeschichte, der Ethnografie und auch diverser moderner Psychologien, die Entstehen und Vergehen von Bewusstseinszuständen oder mentale Selbstkontrolle (etwa ein Schlafphasen- und Traum-Monitoring oder das luzide Träumen) zum Gegenstand haben. Ein drittes wäre das Studium der Differenz von Träumen und Wachen, was empirisch wie theoretisch aus naheliegenden Gründen schwierig ist: Was immer wir über Traumzustände in Erfahrung bringen wollen, alles bleibt uns nur auf dem Umweg über die Wacherfahrung zugänglich. So ist die Unterscheidung zwischen Träumen und Wachen ebenso wie das Schema der »einen« Wachwirklichkeit (an das unsere Wahrheitsvorstellungen und intersubjektiv glaubwürdigen Prüfverfahren gekoppelt bleiben) eine Art Kulturbasis für alles, was wir kennen.

Die Wege führen von hier aus in ganz unterschiedliche Themen- und auch Forschungsgebiete hinein. So fragt sich, ob wir die Traumerfahrung als das mehr oder weniger fremde Resultat einer Abwendung von der Welt, eines Verlustes gar all dessen, was man miteinander teilen kann, betrachten wollen – oder ob im Träumen gerade Hinweise aufs Wesentliche dessen stecken, was wir mit anderen teilen: »Zeichen« aus einer zwar latenten Ordnung, doch aber einer ganz weltnahen, vielleicht sogar grundlegenden (»naturalen«, »psychischen« oder »anthropologischen«, »kulturtragenden« o.ä.) Erfahrungsregion.

Für die eine Sicht steht der traumtheoretisch wohl meistzitierte Satz überhaupt, das Diktum des Vorsokratikers Heraklit, überliefert durch Plotin: »Die Wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt, doch im Schlummer [oder mit dem Einschlafen, Anm. d. A.] wendet sich jeder von dieser ab in seine eigene« (Heraklit, B. 89). Man kann die Abwendung von der *einen*, im Wachsein teilbaren Welt auf die gemeinschaftliche »Welt« (*kosmos*) beziehen: Im Schlafen wenden wir uns ab von der gemeinsamen Ordnung und auch von dem, was man den anderen mitteilen kann. Man kann aber auch der je einzelnen Erfahrung, dem Geträumten, einen Weltcharakter zusprechen. Demgemäß fallen wir im Zuge der nächtlichen Erfahrung nicht etwa nur aus der Welt heraus und in eine (wie auch immer als undenkbar begreiflich zu machende) Leere, sondern es entfaltet sich eine eigene Welt, und vielleicht hat sie sogar ihre eigene – im Zweifel: bizarre – kosmische Ordnung.

Für die andere Sicht stehen die historisch klassischen Werke über den Traumgebrauch, von denen es in der europäischen Tradition so beachtlich viele gibt – von der wechselvollen Tradition, bestimmte Träume als Hinweisträume anzusehen, die sich in praktischer Absicht (oder als religiöse Prophezeiung) deuten lassen bis hin zur experimentellen Seelenkunde des 19. Jahrhunderts und zur Psychoanalyse.

Zahlreiche weitere Polaritäten – dem entweder/oder-Muster folgend, dabei Übergänge nicht ausschließend – sind auf den Traum oder auch die Unterscheidung von »geträumt« und wach wirklich angewandt worden: Das Geträumte sei das Lückenhafte, das nicht Kohärente (im Gegensatz zur durch stimmigen Zusammenhang sich abhebenden, »wachen« Realität) oder aber gewissermaßen gesteigert kohärent, sofern sich in ihm eine Sendung oder Prophezeiung, also eine (und sei es verrätselte, daher nicht ohne Weiteres lesbare) Botschaft verkörpere. Das Träumen sei entweder *nur* im Gehirn (respektive einem anderen privilegierten Organ, etwa: der »Seele«) oder aber *gerade nicht nur dort*, sondern ganzheitlich ausgreifend, a-topisch, im gesamten Körper verankert. Das Geträumte sei eine Art künstlerischer, aus Einbildungskräften sich speisende Kreation (und eben nicht nur Zufall oder Kontingenz) oder aber das Geträumte sei das irrational Chaotische und im Unterschied zur Vernunft also gerade ein Spiel der Kontingenz. Auch ob das Träumen im Wortsinn Neues enthalten kann, ob sich in ihm also Einbildungskraft manifestiert und möglicherweise eine archaische Poesie, scheint offen. Die Alternative, dass das Traumvermögen aufs bloße Wiederholen angewiesen bleibt und nur »Tagesreste« enthält – also von dem zehrt, was wir schon erlebt haben – ist in kausalistisch oder empiristisch orientierten Zeiten (man denke an die Neuroforschung Anfang der 2000er Jahre) mindestens ebenso plausibel.

Interessant sollte neben den vielen, die Differenz von Traum und Wachwirklichkeit betreffenden Überlegungen aber auch die *metaphorische* Rede vom Träumen sein. Sie wird in der Literatur zu Grundlagen zum Traum zumeist ausgeklammert¹ – weil das bloß im Wachzustand Erdachte, das Herbeigesehnte, das Utopische et cetera ja nicht eine wirkliche Traumqualität habe. Dies ist bei direktem Hinsehen richtig: Wenn »Traum« der Name für einen Erfahrungsmodus ist, dann muss man eine übertragene Rede vom Träumen von diesem phänomenologisch-direkt gemeinten Zugang klar unterscheiden. Dennoch wird die Aussage, man »träume von ...« womöglich zu Unrecht mit dem bloßen Ausdruck eines Sichwünschens gleichgesetzt.

Denn ist die Rede vom bloß Erträumten – oder auch: glückvoll Erträumten – tatsächlich nur Hinweis auf ein bloß Gedachtes, also die vielleicht schwächste Form der Unterscheidung von »wach«/»traumhaft«: das *Vorstellungsförmige*? Ist jene eher metaphorische Ausdrucksweise: »Ich träume von ...« lediglich der Hinweis darauf, dass wir uns etwas entweder (erfüllbar) »wünschen«, oder (unerfüllbar, im Irrealis) ersehnen, in beiden Fällen aber gewissermaßen bloß *Gedankliches* vortragen?

Man wird sagen müssen: Nein. Wachend *von etwas* Träumen heißt jedenfalls nicht: bloß eine Erwägung durchspielen, eine Möglichkeit durchdenken oder sich einer Fantasie hingeben. In diesem – vielleicht sollte man sagen: teil-metaphorischen Sinn – von »Traum« zu reden, meint gemessen an solchen Verhaltensmodi, die Realis und Irrealis klar trennen, mehr wie auch weniger zugleich. Einerseits malen wir uns *von etwas träumend* nicht nur fantasierend etwas aus, sondern wir bewegen uns auf einer gleichsam *heissen*, einer hitzig erstürmten und zum Absprungpunkt gemachten Schwelle: »sehnend« sein nannte man das in der Romantik. Etwas erträumen hat maximale Intensität. Andererseits hält uns das wach Träumen in hohem oder vielleicht sogar höchstem Maße in einem enträuschungsbereiten Zustand: Wer sehenden Auges von etwas »träumt«, hat seinen Verstand ja dabei, blendet also die Irrealität des Erträumten nicht aus (wie dies im Falle des Fantasierens geschieht), und er oder sie degradiert ebenso wenig das Erträumte zur bloßen neutralisierten »Option« (wie das der Fall ist, wenn es beim gedanklichen Hantieren von Möglichkeiten bleibt). »Träumen von ...« ist eine Paradoxie am helllichten Tag. Denn was Unmöglich ist, wird herangeholt, als wäre dem nicht so. Modallogisch gesprochen lassen sich Nichtreales und Wirkliches *von etwas träumend* verbinden. Daher der Vorschlag, die Verwendung der Kom-

1 Hier schließe ich ausdrücklich meine bisherigen Beiträge zum Thema, insbesondere Gehring (2008), mit ein.

ponente »Traum« hier doch nicht als Metapher, sondern als semi-metaphorisch zu bezeichnen. »I have a Dream ...« – ein Topos, dessen sich Zeitungskolumnen, Pop-Songs und die Werbewirtschaft bedienen. Allem zum Trotz behält die Sache ihren weltsprengenden Kern. »It is more than a pleasure to dream more than a pleasure. To dream« (Stein, 1975 [1931], S. 389).

Einen Negativfall kennt das zum Wachleben gehörende »Träumen von ...« übrigens nicht. Man würde allenfalls davon sprechen, von einer »alpträumartigen« Vorstellung befallen zu sein oder in den Bann eines »Horrorbildes« zu geraten, welches nicht recht loszuwerden ist. Auf charakteristische Weise verkehren sich dabei Aktiv und Passiv: Alpträumartige Vorstellungen treten ein, überfallen uns (um hoffentlich bald wieder zu gehen). *Von etwas träumen* hingegen ist ein aktiver Modus, der aktivste womöglich überhaupt. Metapsychisch. Ganz nah bei der Tat.

Literatur

- Gehring, P. (2008). *Traum und Wirklichkeit. Zur Geschichte einer Unterscheidung*. Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Heraklit. O.T. [Fragment 89]. In H. Diels & W. Kranz (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker, Band 1*. (¹81989 [®1951]). Hildesheim: Weidmann.
- Stein, G. (1975). *How to write*. Toronto: Dover Publications [Orig. 1931].

Trauma

Andreas Maercker & Karin Rechsteiner

Der Traumabegriff im Sinne psychischer Traumata wird seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in der sich damals herausbildenden Medizin genutzt. Aktuell gibt es zwei Arten, ein Psychotrauma zu definieren: (1) eine allgemeinsprachliche, in der ein Trauma als katastrophale Erfahrung meist in Form von einer Lebensbedrohung oder eines sexualisierten Gewalterlebnisses definiert wird, wobei die Definition des Attributs »katastrophal« nicht eindeutig ist. Das führt häufig zu einer Ausweitung des Traumabegriffs, bei dem dann auch subjektive »Katastrophen« wie das Nichtbestehen einer Prüfung oder Elemente des kulturellen Wandels (z. B. »*traumatic symbolic void*«, Kristeva, 2016) als Trauma bezeichnet werden. (2) Grundlagenwissenschaftlich wird nur das als Trauma definiert, was kurz- oder langfristig ein ganz bestimmtes typisches Reaktionsmuster hervorruft. Dieses Symptombild unterscheidet sich für die verschiedenen Traumafolgestörungen.

Als Traumafolgestörungen werden die Posttraumatische Belastungsstörung (PTBS), die Komplexe PTBS (KPTBS) und die Anhaltende Trauerstörung zusammengefasst. Die PTBS wurde in den 1970er Jahren erstmals vom Psychiater Mardi J. Horowitz (1976) beschrieben, der Kind jüdischer Emigrant_innen aus Osteuropa war, nach 1945 in der amerikanischen Marine als Offizier diente und der insbesondere am Beispiel von Verkehrs- und Arbeitsunfallopfern das Symptombild der PTBS beschrieb. Dass seine Krankheitsbeschreibung 1980 durch die dritte Revision des *Diagnostischen und Statistischen Manuals (DSM-III)* der *American Psychiatric Association* eine offiziell anerkannte Diagnose wurde, basierte nicht zuletzt auf den Bemühungen einer Gruppe US-amerikanischer Expert_innen, den ehemaligen Vietnamkriegssoldaten eine spezifische Diagnose für ihre kriegsbedingten psychischen Veränderungen zuzugestehen. Das PTBS-Symptombild umfasst Intrusionen (sich unwillkürlich aufdrängende, belastende Erinnerungen aller sensorischen Qualitäten), Vermeidung (einschließlich Amnesien und Dissoziation) und Hyperarousal (chronische Übererregung und erhöhte Reagibilität).

Die Komplexe PTBS bedeutet eine umfassendere Beeinträchtigung einer Person. Erstbeschrieben wurde sie von der eng mit der Frauenbewegung verbundenen Psychiaterin Judith Lewis Herman, die hauptsächlich Beispiele von Patientinnen mit sexualisierten Erfahrungen beschrieb. Erst 2018 wird diese Diagnose durch das Erscheinen der elften Version der *International classification of diseases (ICD)* der Weltgesundheitsorganisation offiziellisiert. Dort ist sie die Nachfolgediagnose der »Anhaltenden Persönlichkeitsänderung nach Extrembelastung«, die primär auf politische Gewaltopfer (z. B. Holocaust-, Folterüberlebende) ausgerichtet war. Das KPTBS-Syptommuster umfasst die PTBS-Symptome sowie spezifische Persönlichkeits- und zwischenmenschliche Beeinträchtigungen.

Die Anhaltende Trauerstörung gilt ebenfalls erst seit dem ICD-11 als international anerkannte Diagnose. Ihre Einführung verdankt sie den Forschungen mehrerer Arbeitsgruppen, die zum Beispiel zeigen konnten, dass es spezifische langfristige psychische Komplikationen bei einigen Trauernden gibt, die nicht dem Symptombild von Depressionen entsprechen. Wie bei der PTBS sind Intrusionen die Leitsymptome dieser Störung, hier in Form »schmerzlicher Sehnsucht« nach den und »gedanklicher Fixierung« (Präokkupation) auf die Verstorbenen.

Zu den genannten Traumafolgen liegen theoretische Modelle der Entstehung und Aufrechterhaltung vor, die erklären sollen, warum nicht alle Menschen, die ein Trauma oder einen schweren Verlust erlebt haben, eine solche Störung ausbilden. Für die PTBS wurden die meisten Störungsmodelle entwickelt, bei denen jeweils dysfunktionale Gedächtnisprozesse im Mittelpunkt stehen: Foa und Kozak (1986) postulierten das gedächtnisbasierte Furchtstruktur-Modell, von dem aus sie die Exposition als Therapie der Wahl entwickelten; Brewin und Kolleg_innen (1996) das »Duale Repäsentationsmodell«, das insbesondere intrusive *Flashbacks* begreiflich macht; Ehlers' und Clarks (2000) kognitives Modell stellt das anhaltende Bedrohungsgefühl in den Mittelpunkt; die *Eye-Movement-Desensitization and Reprocessing*-Methode (EMDR) setzt ebenfalls an einer Entaktualisierung der angstvollen Gedächtnisinhalte an. Biomedizinische PTBS-Modelle stellen ebenfalls die gestörten Gedächtnisfunktionen in den Mittelpunkt.

Forschungen zur Spontanheilung und zur Resilienz, das heißt zur psychischen Widerstandskraft (einem durch den Traumadiskurs sehr populär gewordenen Konzept), deuten darauf hin, dass individuelle Gedächtnisveränderungen nur ein mittelbarer Grund für die klinischen Symptome sind. Vielmehr liegen interpersonelle, soziale und kulturelle Faktoren einer Störungsentstehung und -aufrechterhaltung zugrunde (»Sozial-interpersonelles Modell«, Maercker &

Horn, 2013). So hat sich für viele verschiedene Gruppen von Traumaüberlebenden gezeigt, dass die gesellschaftliche Würdigung ihrer schweren Schicksale und ihres Opferstatus den Verlauf der Heilung oder Chronifizierung bestimmen (z.B. politische Verfolgungsopfer, Opfer sexuellen Missbrauchs durch Priester oder Lehrkräfte; vgl. Benjamin, 2018).

Die bisher berichteten Konzepte der Psychotraumatologie wurden seit ihrem Auftauchen von verschiedenen gesellschaftlichen Akteur_innen und Fachleuten infrage gestellt. Beispielsweise wurde die PTBS als politisch-motivierte Erfindung und übermäßige Vereinfachung problematischer Krisenfolgen kritisiert (Summerfield, 1999), von forensischen Gutachter_innen dem Umkreis der artifiziellen (vorgetäuschten) Gesundheitsstörungen zugeordnet (Rosen et al., 2008); und unter anderem von Historiker_innen wurde die Frage gestellt, ob die geschilderten Kategorien nicht nur den heutigen Zeitgeist reflektieren (Goltermann, 2009).

Auch von Seiten von Psychotherapeut_innen, inzwischen spezialisiert als zertifizierte »Traumatherapeut_innen«, und Psychotherapieforscher_innen wird zunehmend gefragt, ob die westlichen Konzepte der Störungsbilder und ihrer Behandlung nicht an ihre Grenzen gekommen sind, da bei »schwierigen« Patient_innen die therapeutischen Möglichkeiten an ihre Grenzen stoßen. Dies ist besonders bei Patient_innen aus anderen Kulturen der Fall, die aus nationalen Minderheiten (z.B. *Hispanics* und *Native Americans* in den USA) oder als Flüchtlinge und Migrant_innen in die »entwickelten« Länder kamen. Die »kultursensitive Psychotherapie« bemüht sich um Antworten auf diese Herausforderungen (von Lersner & Kizhilan, 2017).

Zur Kulturpsychologie der Traumafolgen

Kulturpsychologische Zugänge zu dem Themenbereich von Trauma und Traumafolgestörungen stammen aus ganz verschiedenen Quellen.

Die *internationale Zusammenarbeit* von Fachleuten vermittelt eindrücklich, wie relativ die bisher genannten Begriffe und Konzepte sind. Traumafolgen werden anders bezeichnet, grundlegend verschieden wahrgenommen und ihnen wird mit anderen Praktiken begegnet (Hinton & Good, 2016). Wenn die genannten westlichen Kategorien genutzt werden, dann bleibt unsicher, ob damit die gleichen Inhalte gemeint sind. Auch empirische Studien, die nicht kultursensitiv durchgeführt wurden, und scheinbar positive Ergebnisse zeigen, können ontologische Kategorienfehler begehen und dadurch höchst fraglich sein.

Interessant war, wie sich internationale Expert_innen beispielsweise in der Weltgesundheitsorganisation in die ICD-11-Entwicklung einbrachten. Die PTBS-Diagnose erhielt moderate, positive Aufmerksamkeit; die Komplexe PTBS-Diagnose wurde hingegen eher als irrelevant eingeschätzt, da beispielsweise Gewalterleben in der Kindheit und in der Jugend als gegeben und nicht veränderbar eingeschätzt wurde. Die frühere Diagnose (bis ICD-10) der Akuten Belastungsreaktion wurde übrigens nicht zuletzt aufgrund des Votums nicht-westlicher Fachpersonen aus der Liste der Krankheiten entfernt und wird jetzt den Kodierungen für »Faktoren, die den Gesundheitszustand beeinflussen und zur Inanspruchnahme des Gesundheitswesens führen« zugerechnet. Die neue Diagnose der Anhaltenden Trauerstörung erhielt dagegen sehr viel Interesse und Zustimmung, insbesondere aus asiatischen Staaten wie Japan, China, Thailand – dies räsoniert einen gesellschaftlichen Bedarf in dieser Weltregion. Nicht durchsetzen konnten sich die Vertreter_innen nicht-westlicher Länder mit ihrem Vorschlag für eine *Continuous trauma disorder*, die die bisherige zeitliche Folgelogik der Diagnosen infrage stellte (vgl. Maercker, 2017).

Krankheitskategorien bleiben erkennbar immer einem jeweiligen Bezugssystem verbunden. Damit sich bestimmte Umgebungs- und Leidenskonstellationen zu Prägnanztypen (d.h. Diagnosen) herausbilden, braucht es ganze Kaskaden spezifischer biopsychosozialer und kultureller Bedingungen. Auf der subjektiven Ebene der Mitglieder kultureller Gruppen müssen Wahrnehmungsschwellen für Probleme überschritten werden, damit sich diese mentalisieren und verbalisieren.

Die *Weiterführung bisheriger theoretischer Modellannahmen* bildet einen weiteren kulturpsychologischen Zugang. Damit ist gemeint, latente Kulturdimensionen in die phänomenologische und ätiologische Forschung einzubeziehen. Zu diesen Dimensionen gehören Wertorientierungen, das Interdependenz-Independenz- oder Kollektivismus-Individualismus-Kontinuum, Machtdistanz oder Sozialhierarchisierung und Unsicherheits-Vermeidung (nach Hofstede; Markus & Kitayama; Schwartz u. a.; vgl. Maercker et al., 2018; vgl. Kritik dazu bei Straub & Weidemann, 2000). Empirische Studien liegen bisher nur zu den Assoziationen der kulturellen Wertorientierungen mit den PTBS-Symptomen und -faktoren vor. Demnach sind – im individuellen Fall – traditionelle beziehungsweise kollektivistische Wertorientierungen (z. B. Konformität, Universalismus, Güte) eher Risikofaktoren für die PTBS-Symptome, andererseits moderne individualistische Wertorientierungen (z. B. Stimulation, Leistung, Selbstbestimmung) schützende Faktoren (Maercker et al., 2009). Diese Zusammenhänge verkehren sich allerdings auf der Ebene von Ländern: In traditionell-orientierten Gesellschaften gibt

es weniger PTBS-Diagnosen als in modern-orientierten Gesellschaften (Heim et al., 2017). Es bleibt abzuwarten, wie weit dieser Ansatz systematischer quantitativer Analysen von latenten Kulturdimensionen für die PTBS und andere Traumafolgen zu weiteren Einsichten führt.

Ein überfälliger dritter Zugang ist der *Paradigmenwandel von etischer hin zu emischer Forschung*. Etische Forschung, in der angenommene Universalien untersucht werden, dominierte bisher, wenn auch inzwischen kritischer reflektiert und methodisch verbessert. Emische Forschung »mit den Augen eines Insiders« steht dagegen noch vor großen Herausforderungen betreffs ihrer Akzeptanz, ihrer Methodik und ihrer Anwendbarkeit.

In der Psychiatrie gewinnt das Konzept der »kulturell gebundenen Leidensformen« weiter an Beachtung. Diese werden definiert als alternative Ausdrücke zu den westlich geprägten Störungskategorien. Rasmussen und Kolleg_innen (2014) zählten 116 solcher *cultural concepts of distress*, die mit Stresswirkungen in Zusammenhang gebracht werden (allerdings nur ein Teil von ihnen mit Taumata). Zu den letzteren gehören »Ataque de nervios« (Nervenattacke) in Lateinamerika, »Khyál cap« (Windattacke) in Kambodscha, »Kufungisa« (Zu viel Denken-Müssen) in Südafrika und »Susto« (Schreck) in Lateinamerika. Jedes dieser Konzepte besitzt spezifische Bedeutungen, die durch das westliche Traumakonzept (»Trauma« = griechisch »Wunde«) nicht abgedeckt werden, weil dieser einem medizinischen Imaginationsraum entstammt.

Abramovitch und Kirmayer (2003) hatten unter Bezug auf den Schweizer Psychoanalytiker Carl Gustav Jung ein Forschungsprogramm skizziert, das heute immer noch als eine notwendige Erweiterung kulturpsychologischer Forschungsparadigmen im Traumbereich wichtig ist. Wichtig wären demnach: 1) ethnografische Unternehmungen; 2) auf das Kollektiv zu fokussieren; 3) spontane Heilung als psychischen Naturprozess zu untersuchen; 4) zu berücksichtigen, dass nicht Begriffe, sondern Imaginationen die »fundamentale Sprache der Psyche« sind; 5) religiöse und spirituelle Erfahrungen; 6) Training in therapeutischer Kompetenz besser als einen Prozess der Initiation zu betrachten. Im Sinne dieses Forschungsprogramms wird von uns (Heim, Maercker, Meili & Rechsteiner) in verschiedenen Regionen Europas, in Indien und Brasilien ein breitangelegtes Forschungsprogramm zur emischen Pluralisierung der Traumathematik durchgeführt (2014 – geplant 2020).

Literatur

- Abramovitch, H. & Kirmayer, L.J. (2003). The relevance of Jungian psychology for cultural psychiatry. *Transcultural Psychiatry*, 40, 155–163.
- American Psychiatric Association. (1980). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders DSM-III*. Washington D.C.: The American Psychiatric Association.
- Benjamin, J. (2018). *Beyond doer and done to: Recognition theory, intersubjectivity and the third*. New York et al.: Taylor & Francis.
- Brewin, C.R., Dalgleish, T. & Joseph, S. (1996). A dual representation theory of posttraumatic stress disorder. *Psychological Review*, 103, 670–686.
- Ehlers, A. & Clark, D.M. (2000). A cognitive model of posttraumatic stress disorder. *Behaviour Research and Therapy*, 38, 319–345.
- Foa, E.B. & Kozak, M.J. (1986). Emotional processing of fear. Exposure to corrective information. *Psychological Bulletin*, 99, 20–35.
- Goltermann, S. (2009). *Die Gesellschaft der Überlebenden: Deutsche Kriegsheimkehrer und ihre Ge-walterfahrungen im Zweiten Weltkrieg*. München: DVA.
- Heim, E., Wegmann, I. & Maercker, A. (2017). Cultural values and the prevalence of mental disorders in 25 countries: A secondary data analysis. *Social Science & Medicine*, 189, 96–104.
- Hinton, D. & Good, B. (Hrsg.). (2016). *Culture and PTSD: Trauma in global and historical perspective*. Philadelphia: Philadelphia University Press.
- Horowitz, M.J. (1976). *Stress-response syndromes*. New York: Aronson.
- Kristeva, J. (2016). *Interpréter le mal radical*. Paris: L'Infini.
- Lersner, U. von & Kizilhan, J. (2017). *Kultursensitive Psychotherapie*. Göttingen et al.: Hogrefe.
- Maercker, A. (2017). *Trauma und Traumafolgestörungen*. München: Beck.
- Maercker, A. & Horn, A.B. (2013). A socio-interpersonal perspective on PTSD: The case for environments and interpersonal processes. *Clinical Psychology & Psychotherapy*, 20, 465–481.
- Maercker, A., Heim, E. & Kirmayer, L.J. (2018). *Cultural clinical psychology and PTSD*. Göttingen et al.: Hogrefe.
- Maercker, A., Mohiyeddini, C., Müller, M., Xie, W., Yang, Z.H., Wang, J. & Müller, J. (2009). Traditional versus modern values, self-perceived interpersonal factors, and posttraumatic stress in Chinese and German crime victims. *Psychology and Psychotherapy*, 82, 219–232.
- Rasmussen, A., Keatley, E. & Joscelyne, A. (2014). Posttraumatic stress in emergency settings outside North America and Europe: A review of the emic literature. *Social Science & Medicine*, 109, 44–54.
- Rosen, G.M., Spitzer, R.L. & McHugh, P.R. (2008). Problems with the post-traumatic stress disorder diagnosis and its future in DSM V. *British Journal of Psychiatry*, 192, 3–4.
- Straub, J. & Weidemann, D. (2000). Psychologie interkulturellen Handelns. In J. Straub, A. Kochinka & H. Werbik (Hrsg.), *Psychologie in der Praxis. Anwendungs- und Berufsfelder einer modernen Wissenschaft* (S. 830–855). München: DTV.
- Summerfield, D. (1999). A critique of seven assumptions behind psychological trauma programmes in war-affected areas. *Social Science & Medicine*, 48, 1449–1462.
- World Health Organization (2018). *International classification of diseases, version 11*. Genf: World Health Organization.

Übersetzung

Joachim Renn

Operationen der Übersetzung galten lange Zeit als Sinn und Bedeutung *erhaltende* Übertragungen einer Sinnsequenz von einer Sprache in die andere. Was in der Übersetzung an Sinn erhalten, »äquivalent« bleibt, wurde in der Sprachphilosophie tatsächlich schon als Kriterium für die Einheit der Bedeutung einer Proposition (im Unterschied zum Satz, zur Aussage) definiert. In der Theorie der Übersetzung hat sich demgegenüber eine geradezu konträre Vorstellung durchgesetzt (Vermeer, 1966): Die Übersetzung ist eben nicht durch die perfekte Übertragung des Sinnes, sondern durch die Veränderung charakterisiert, die die Bedeutung in einem anderen Sprachkontext annehmen muss, weil der Kontext, das Vokabular, die besondere kulturelle Sprachpraxis, selbst die Bedeutung einzelner Sinnelemente zumindest mit-konstituiert (Steiner, 1994; Reichert, 2003). Schon seit langer Zeit wird der Begriff der Übersetzung in den Sozial- und Kulturwissenschaften (Beidelmann, 1971; Bachmann-Medick, 1997), nicht zuletzt in der klassischen Psychoanalyse (Freud, 1978 [1915], S. 101) *in diesem zweiten Sinne* zur Bezeichnung sprachlicher Bezugnahmen verwendet, bei denen zwischen *differenten* Sinnhorizonten nur mehr *vermeintliche* Repräsentations-Beziehungen anfallen. Solche referierenden Übergänge werden dabei im Gegenstandsbereich der entsprechenden Wissenschaften selbst lokalisiert, sobald dieser Gegenstandsbereich durch erhebliche Sinngrenzen differenziert erscheint (siehe mit allgemeinem Bezug auf soziale Differenzierung: Parada & Fouces, 2006; Renn, 2006, 2010): Freud (1978 [1915]) sprach bezogen auf die Sachvorstellung, der im Fall der Verdrängung die Verbindung mit dem Wort verweigert wird, später auch mit Bezug auf die sinnverdichtende und -verschiebende (wegen der »Zensur« *entstellende*) Traumarbeit von einer *Übersetzung* zwischen dem Unbewussten und der Sprache, in der dessen Spuren in manifesten Bewusstseinsinhalten Ausdruck finden. Interkulturelle Kommunikation zum Beispiel erscheint als ein Fall von Übersetzung, sobald man sich von der Vorstellung verabschiedet, *unterschiedliche* kulturell geprägte Sprach- und Lebenspraxen wären äquivalente Ausdrucksformen des immer und überall gleichen Weltverhältnisses

(Budick & Iser, 1996; Fuchs, 2002). Kulturelle (»emische«) Perspektiven lassen sich von der Erfahrung einer »reflexiven Anthropologie« aus betrachtet in der Ethnologie nicht als diese selbst *repräsentieren*, sondern sie müssen als – zum Beispiel in das Medium einer »writing culture« – übersetzt gelten (Clifford & Marcus, 1986). »Identität«, die sich zwischen kulturellen Milieus bewegt, nimmt in der Perspektive postkolonialer Kulturanalysen den Charakter passiven (und politisch relevanten) »Übersetzt-Werdens« an (Bhabha, 1996).

Übersetzung als grundlegender Operationsmodus

Von Übersetzungen ist überdies, teils eher metaphorisch, teils aber auch konzeptuell durchgearbeitet, in einem *methodologischen* Sinne die Rede, so also, dass hier die Operationsmodi der betroffenen Wissenschaften beziehungsweise Paradigmen selbst als Formen der Übersetzung charakterisiert werden (Renn, 2002). Übersetzt wird im letzteren Fall dort, wo der deskriptive und analytische Bezug auf einen Gegenstandsbereich als ein diskursiver Zug im Sprachspiel einer Wissenschaft verstanden wird, der in seiner denotativen Dimension zwar *de facto* referenziell verankert ist (also keine bloße sprachlich-diskursive Konstruktion ohne jede externe Kontrolle durch das Spektrum der Bezugsgegenstände bleibt), dabei aber seine Bezugs-»Objekte« nicht *abbildet* (Habermas, 1999). Abbildung hieße in diesem Falle, dass Sprache als ein »gläsernes« Medium angesehen werden kann, dessen eigene Charakteristika der Bestimmung des Gegenstandes nichts hinzufügen. Nur wenn die Sprache als neutrales Darstellungsmedium den »Gegenstand« abzubilden vermag, kommt sie nicht als Stör- und Fehlerquelle in Betracht.

Diese – schon auf den ersten Blick überoptimistische – Unterstellung einer überaus un-eigensinnigen Dienlichkeit der Sprache ist seit den Tagen des »linguistic turn« (Rorty, 1967), analog durch die Konjunktur des sprachphilosophischen Paradigmas der sprachlichen »Welterschließung« (von Humboldt und Herder über Heidegger und Gadamer bis zu Rorty, s. Taylor, 2017), in einem methodologisch engeren Sinne aber auch durch die »postempiristische« Wissenschaftstheorie (Quine, 1980; Kuhn, 1967) unhaltbar geworden. Sprache gilt nicht mehr als neutrales Medium einer Transformation von Bestimmtheit aus einem Phänomenbereich in einen Darstellungskontext. Ein großer Teil der Bedeutung einer wissenschaftlichen Aussage wird eben *nicht* durch das Referenzobjekt, den Gegenstand, das Ereignis, die Tatsache *selbst* festgelegt. Vielmehr wird ein Gutteil der »Bedeutung« einer Aussage durch den sprachlichen Kon-

text dieser Aussage festgelegt. Sprachlicher Kontext kann dabei eine semantische Größe (das Vokabular einer Sprache, einer Theorie, eines Paradigmas) oder auch eine pragmatische Einheit (eine Diskursformation, eine Sprachpraxis, eine »Lebensform« etc.) sein. Schließlich bescheidet sich die wissenschaftstheoretische Diskussion in Geltungs- und Objektivitätsfragen auf eine gegenüber der Abbildtheorie der Sprache defensivere Version: Aussagen müssen zwar als möglicherweise falsch behandelt werden können, sie können aber, wenn sie als »wahr« gelten, bei sachlichem Bezug auf Sinn-»kontaminierte Inputs« (Putnam, 1991) immer nur *relativ* zu einer Sprache, einem Kontext, einem Vokabular et cetera gültig sein.

Das muss allerdings nicht notwendig als eine schädliche oder bedauerliche epistemische Restriktion aufgefasst werden, sobald die Selektivität und Horizont-Färbung der Bezugnahme nicht im Sinne eines konstruktivistischen Missverständnisses mit der »Erfindung« von Gegenstandsfiktionen verwechselt wird. Im Gegenteil wird der »freilegende« Anteil einer immer unvollkommenen Bezugnahme lange schon (eben im Sinne des Paradigmas der »Welt-Erschließung«) als der Vorzug einer Wissenschaftssprache verstanden, die zum Beispiel den metaphorischen Bezug zu ihrem Gegenstand nicht scheut (Hesse, 1988; Taylor, 2017). Wenn Wissenschaften aus einem relativ geschlossenen Sprachkontext auf ihre Gegenstände Bezug nehmen, und wenn dieser Gegenstandsbereich überdies selbst sprachlich konstituiert ist, dann bedeutet selektive, welt-erschließende, dennoch aber referenziell gebundene sprachliche Bezugnahme: »Übersetzung« (Habermas, 1999).

Die neuere *Wissenschaftstheorie* modifiziert also ein Verständnis der wissenschaftlichen Sprachpraxis *grundsätzlich*, das sich traditionell an den Naturwissenschaften orientiert hatte. Damit konvergiert gewissermaßen am Ende der auf die »*nomothetische*« Familie der Einzelwissenschaften fixierte Reflexionsgang der Wissenschaftstheorie mit der Hermeneutik. Das »Verstehen« als die zweite große Metapher der Epistemologie, die schon seit Diltheys Tagen zumindest für die Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften zentral gewesen ist, wird im Lichte der durchaus ursprünglich empiristisch gestimmten Wissenschaftstheorie des »linguistic turn« (Putnam, 1991) nun selbst zur »Übersetzung«.

In dieser Verbindung zwischen Sprachtheorie und Übersetzungs-Charakter wird umgekehrt die *Hermeneutik* imprägniert mit einer ihr wohlzuenden Distanz zur »subjekalen« Axiomatik (Derrida), die der traditionell humanistischen Lehre des wissenschaftlichen Verstehens (im Sinne des »Einrückens« in den Original-Sinn-Horizont des Autors) noch anhaftete, während umgekehrt die empiristisch-objektivistische Vorstellung von Wissenschaft konzedieren muss, dass

alles »Erklären« vermittels des sprachlichen Mediums tief in das Verstehen (der Sprache) versenkt ist.

Übersetzung in der Kulturpsychologie

Sowohl die allgemeine wissenschaftstheoretische Entwicklung als auch die – weiter oben angedeutete – Relevanz des Konzeptes der Übersetzung für die ganze Familie der kulturwissenschaftlichen Fachdisziplinen lässt es notwendig erscheinen, auch der *Psychologie* erstens eine übersetzende Form des Gegenstandsbezuges und zweitens einen Gegenstand, in dem systematisch folgenreich Übersetzungen anfallen, zuzuschreiben (Straub, 2002). Dafür wäre es allerdings erforderlich, die wissenschaftliche Psychologie als eine Kulturwissenschaft, die ihre empirische und ihre theoretische beziehungsweise metapsychologische Arbeit als eine methodische Form des Verstehens versteht, zu begreifen. Diese Vorstellung ist allerdings in der akademisch institutionalisierten Psychologie bis zur Marginalisierung deutlich in die Defensive geraten. Selbst in der im Prinzip *hermeneutisch* aufgestellten Psychoanalyse (vgl. Ricoeur, 1974; Habermas, 1975) breitet sich eine naturalistische Auffassung vom Gegenstandsbereich aus (vgl. Renn & Zielke, 2006), die sich zum Beispiel in der neurowissenschaftlichen Umdeutung der psychodynamischen Grundlagen des Übertragungsgeschehens zu einem Effekt von »Spiegelneuronen« zum Ausdruck bringt (Solms et al., 2004).

Dass die Psychologie eine »verstehende« Wissenschaft sein muss, die sich überdies trotz ihres Mandats für die »Psyche« nicht allein für das atomistisch gedachte Einzelbewusstsein (und für seine vermeintlich universale Natur) interessieren kann, diese – nach den oben angedeuteten wissenschaftstheoretischen Überlegungen eigentlich *obligatorische* – Einsicht wird in der aktuellen Lage neben einigen Ansätzen zu einer »relationalen« oder intersubjektivistischen Psychoanalyse (für viele: Orange et al., 2001) eigentlich nur noch von der Kulturpsychologie vertreten. Jürgen Straub zählt hier zu den herausragenden Vertretern, der sich von einem explizit hermeneutischen Vorverständnis (Straub, 1999a) ausgehend, an der breiten, aber in der psychologischen Fachwissenschaft tendenziell verdrängten Tradition einer geisteswissenschaftlichen Psychologie orientiert, die ein Sensorium für die fundamentale Bedeutung *kultureller* und *praktischer* Horizonte für die subjektiven beziehungsweise psychischen Innenverhältnisse der Person behalten hat. Auf dieser Grundlage sieht sich die Psychologie in ihren Theorien sowie in ihren wissenschaftlichen wie therapeutischen Methoden auf *zweifache* Weise mit dem Problem der *Fremdheit des Sinnes* konfrontiert – das

eine naturalistische und kognitivistische Psychologie aus ihrem Referenzradius schlicht verbannt (Zielke, 2004). Erstens stellen sich der verstehenden Kulturpsychologie die kulturellen Horizonte, aus denen der individuelle Ausdruck der psychischen »Innenverhältnisse« ihren spezifischen und eigenen Sinn bezieht, als *fremde* Horizonte dar (Straub, 1999b). Und die Annäherung an solche Horizonte bedarf einer eigenen Methode, einer nicht-assimilativen Hermeneutik (Straub & Shimada, 1999). Zweitens aber dringt auch in das subjektive Selbstverständnis eine Fremdheit und Intransparenz ein (Renn, 2016), sofern jede *psychische* »Selbstreferenz«, beispielhaft in der Dynamik unbewusster Prozesse, den Weg der Differenzierung subjektiven Sinns von kulturellen Standardbedeutungen nimmt. In beiden Fällen: Mit Referenz auf »Kulturen« und »Praktiken«, aber auch mit Bezug auf die Differenz zwischen subjektiven und kulturell-intersubjektiven Sinnhorizonten muss also Fremdheit, das heißt erhebliche Sinnendifferenz eingerechnet werden. In diesem Sinne sind psychologische, wenigstens *kulturpsychologische*, Theoriebildung und empirische Interpretation (in der Forschung wie in der Therapie) ihrerseits Formen der Übersetzung (so auch Straub, 2002).

Literatur

- Bachmann-Medick, D. (Hrsg.). (1997). *Übersetzen als Repräsentation fremder Kulturen*. Berlin: Schmidt.
- Beidelmann, T.O. (Hrsg.). (1971). *The translation of cultures: Essays to E. Evans Pritchard*. London: Tavistock.
- Bhabha, H. (1996). Cultures in between. In S. Hall & P. du Gay (Hrsg.), *Questions of cultural identity* (S. 53–61). London et al.: Sage.
- Budick, S. & Iser, W. (Hrsg.). (1996). *The translatability of cultures. Figurations of the place between*. Stanford: Stanford University Press.
- Clifford, J. & Marcus, G. (Hrsg.). (1986). *Writing culture*. Berkeley: University of California Press.
- Freud, S. (1978). Das Unbewusste. In ders., *Das Ich und das Es. Und andere metapsychologische Schriften* (S. 73–105). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1915].
- Fuchs, M. (2002). Soziale Pragmatik des Übersetzens. In J. Renn, J. Straub & S. Shimada (Hrsg.), *Übersetzen als Medium des Kulturverständens und sozialer Integration* (S. 292–323). Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Habermas, J. (1975). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hesse, M. (1988). The cognitive claims of metaphor. *Journal of Speculative Philosophy*, 2, 1–16.
- Kuhn, T. (1967). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Orange, D.M., Atwood, G.E. & Stolorow, R.D. (2001). *Intersubjektivität in der Psychoanalyse. Kontextualismus in der psychoanalytischen Praxis*. Frankfurt/M.: Brandes & Apel.
- Parada, A. & Diaz Fouces, O. (Hrsg.). (2006). *Sociology of translation*. Vigo: Universidade de Vigo.

- Putnam, H. (1991). *Repräsentation und Realität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Quine, W.V.O. (1980). *Wort und Gegenstand*. Stuttgart: Reclam.
- Reichert, K. (2003). *Die unendliche Aufgabe. Zum Übersetzen*. München et al.: Hanser.
- Renn, J. (2002). Übersetzen, Verstehen, Erklären. Soziales und sozialwissenschaftliches Übersetzen zwischen Erkennen und Anerkennen. Einleitung zu J. Renn, J. Straub & S. Shimada (Hrsg.), *Übersetzung als Medium des Kulturverständens und sozialer Integration* (S. 13–39). Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Renn, J. (2006). *Übersetzungsverhältnisse – Perspektiven einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie*. Weilerswist: Velbrück.
- Renn, J. (2010). Koordination durch Übersetzung, die Ordnungsfrage aus der Perspektive einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie. In S. Sigmund & G. Albert (Hrsg.), *Soziologische Theorien. Sonderband 50 der KZfSS* (S. 311–328). Wiesbaden: VS.
- Renn, J. (2016). Unstillbares Begehrn nach Identität und Verlust der Repräsentation: Die relationale Psychoanalyse und die Quellen der Individuation. In ders., *Selbstentfaltung – Die Formen und das Formen der Person: Soziologische Übersetzungen 2* (S. 117–173). Bielefeld: transcript.
- Renn, J. & Zielke, B. (2006). Das Trauma der Hirnforschung. Zur Adaption neurophysiologischer Argumentationsmuster in der psychoanalytischen Traumattheorie und -therapie. In J. Reichert & N. Zaboura (Hrsg.), *Akteur und Gehirn* (S. 239–260). Wiesbaden: VS.
- Ricœur, P. (1974). *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rorty, M.R. (1967). *The linguistic turn. Essays in philosophical method*. Chicago: Chicago University Press.
- Solms, M., Turnbull, O., Sacks, O. & Vorpohl, E. (2004). *Das Gehirn und seine Welt. Neurowissenschaften und Psychoanalyse*. Düsseldorf: Walter.
- Steiner, G. (1994). *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Straub, J. (1999a). *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin et al.: deGruyter.
- Straub, J. (1999b). *Verstehen, Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in der Erkenntnisbildung interpretativer Wissenschaften*. Göttingen: Wallstein.
- Straub, J. (2002). Differenz und prekäre Äquivalenz in einer Übersetzungskultur. Ein hermeneutischer Rahmen für die exemplarische psychologische Analyse eines »Übersetzungsfehlers«. In J. Renn, J. Straub & S. Shimada (Hrsg.), *Übersetzen als Medium des Kulturverständens und sozialer Integration* (S. 346–393). Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Straub, J. & Shimada, S. (1999). Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3, 449–477.
- Taylor, C. (2017). *Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Vermeer, H.J. (1966). *Die Welt, in die wir übersetzen. Drei translatologische Überlegungen zu Realität, Vergleich und Prozeß*. Heidelberg: Textcon Verlag.
- Zielke, B. (2004). *Kognition und soziale Praxis. Der Soziale Konstruktionismus und die Perspektiven einer postkognitivistischen Psychologie*. Bielefeld: transcript.

Umwelt

Paul Sebastian Ruppel

Bedeutungshafte menschliche Umwelten

Menschliches Handeln vollzieht sich in Umwelten. Diese Umwelten sind von Menschen, anderen Lebewesen, kulturellen Artefakten, diversen Objekten und natürlichen Gegebenheiten bevölkert beziehungsweise durch diese ko-konstituiert. Kulturpsychologische Analysen laden ein, menschliches Tun und Lassen mit Blick auf diese Umwelten zu kontextualisieren und damit auch diese selbst zu rekonstruieren. Umwelt ist dabei nur im Plural denkbar, wenn Mensch-Umwelt-Beziehungen als bedeutungsvermittelte und zumindest partiell subjektive Relationierungen aufgefasst werden wollen: »We construct our *Umwelts* through our interpretation of the immediate relating with the environment« (Zimmerman & Valsiner, 2009, S. 121). Ein Beispiel hierfür: Eine Umwelt, die früher als von Ahnen, Geistern oder Göttern bewohnt erlebt wurde, mag heute als eine sozial wie spirituell-religiös entleerte und entzauberte gesehen werden. Umwelten erfahren Wandel. Was gestern Fremde war, kann heute Heimat sein. Eine heute Geborgenheit gebende Umwelt kann morgen abschreckend wirken. Kurz: Menschliche Umwelt ist eine bedeutungshafte Umwelt, in der Menschen in *acts of meaning* (Bruner, 1990) handelnd ihr Leben gestalten. Eine solche Sicht verweigert sich einer Reduzierung von Mensch-Umwelt-Beziehungen rein auf die Berücksichtigung ihrer kausalen (Wechsel-)Wirkungen. Als historisch gewordene ist die Etablierung dieser Betrachtungsweise eingebettet in physisch-materielle Veränderungs-, soziokulturelle Wandlungs- und wissenschaftliche Verständigungsprozesse.

Im Folgenden werden einige wenige dieser Prozesse skizziert, zunächst die sich ändernde Bedeutung des Begriffs »Umwelt« selbst, um kulturpsychologische Perspektivierungen auf das Phänomen »Umwelt« anzudeuten.

Gesellschaftlicher Siegeszug eines Begriffs und seine Institutionalisierung

Der heute beinahe omnipräsente Begriff »Umwelt« ist vergleichsweise jung und seine Verwendung erst ab Beginn des 19. Jahrhundert belegt. Im Duden Herkunftswörterbuch findet sich dazu folgender Eintrag:

»Das seit 1800 bezeugte Wort ist eine Lehnübersetzung von dän. *omverden* >umgebendes Land; umgebende Welt<. In der 2. Hälfte des 19. Jh.s wurde >Umwelt< als Ersatzwort für frz. *milieu* gebräuchlich. Im biologischen Sinne von >Umgebung eines Lebewesens, die auf es einwirkt und seine Lebensbedingungen beeinflusst<, wurde es zuerst 1909 von dem deutschen Biologen V. Uexküll (1864–1944) verwendet. Zu >Umwelt< stellen sich in der 2. Hälfte des 20. Jh.s zahlreiche Bildungen wie >Umweltbelastung, umweltfreundlich, Umweltschutz< « (Dudenredaktion, 2001, S. 880).

Die mit von Uexküll (1909) verbundenen Begriffsbedeutungen werden gerade auch in psychologischen Perspektiven weiterhin als wichtige historische Referenz angeführt, da von Uexküll Umwelt eine subjektive Komponente beimaß, sie durch Wahrnehmung, Aktivität und Bedeutung geprägt verstand und Lebewesen ihre je subjektive Zeit und ihren je subjektiven Raum zusprach. Der durch Sinne vermittelte »Ausschnitt aus der physischen Welt, der für ein Lebewesen beziehungsweise die jeweilige Spezies Bedeutung besitzt« (Hellbrück & Kals, 2012, S. 14) gilt demnach als Umwelt. Weitere Bestimmungsversuche sollten folgen und die biologische Metaphorik indes auch in psychologischen Zugängen weiter florieren – man denke an den Vorstoß von Boesch (u.a. 1978), Kultur als Biotop des Menschen zu verstehen (für eine Kritik siehe Eckensberger, 1978). Mit diesem stellt er auch eine mehr oder weniger strikte Trennung zwischen natürlicher und kultureller Umwelt infrage, wie sie sich etwa bereits im prominenten Drei-Ebenen-Modell von Hellpach (1924), einem der Begründer der Umweltpsychologie, findet, mit dem zwischen natürlicher, sozialer und kultureller Umwelt differenziert wird. Ein umfassender Konsens über eine angemessene Konzeptualisierung von Umwelt steht weiterhin aus. Vorstellungen einer »kulturalisierten« Umwelt, die ganz in Bedeutung aufzugehen scheint, konkurrieren mit Entwürfen einer vor jedweder Bedeutungszuschreibung immunisierten »naturalisierten« Umwelt. Manche Debatten um den Klimawandel sind nur besonders hörbare Formen derartiger Verkürzungen. Damit sind auch Zuspitzungen sozial-, kultur- und naturwissenschaftlicher Sichtweisen impliziert.

ziert, die ohne Not das negieren, was sie nicht als vorrangig für ihr disziplinäres Selbstverständnis begreifen.

Das Ringen um eine angemessene Konzeptualisierung von Umwelt verband sich immer stärker auch mit Fragen des Schutzes einer als bedroht verstandenen Umwelt. Diese Bedeutungsverschiebung sollte in den letzten Jahrzehnten dominant werden. Der Begriff »Umwelt« ist heute, gerade in diesem Verständnis, aus Alltag, Praxis und Wissenschaft nicht mehr wegzudenken. In Politik, Verwaltung, Wirtschaft und Gesellschaft sind in den letzten Jahrzehnten Institutionen, Initiativen, Positionen und Konzepte entstanden, die den Term zentral im Titel tragen – etwa Umweltämter, -management, -organisationen, -kampagnen und -aktionen. Und in den Natur- und Sozialwissenschaften haben sich eigens (Sub-)Disziplinen etabliert – etwa Umweltmedizin, -soziologie oder -psychologie, die ihrerseits als Teilgebiete der interdisziplinären Umweltwissenschaften fungieren.

Die Institutionalisierung der Thematisierung von Umwelt erfolgte sowohl in der Gesellschaft als auch in vereinzelten Strömungen in der Psychologie annähernd parallel. Die 1970er Jahre sahen etwa mit der Veröffentlichung der Studie »Die Grenzen des Wachstums« des *Club of Rome*, der Ersten Konferenz der Vereinten Nationen über die Umwelt des Menschen, sowie der Gründung des UN-Umweltpogramms (alles 1972) auf internationaler Ebene wichtige Versuche gesellschaftlicher Antworten auf sich immer deutlicher abzeichnende Umweltkrisen. Als Meilensteine einer sich institutionalisierenden Umweltpsychologie im deutschsprachigen Raum kann der DGPs Kongress in Salzburg 1974 genannt werden, in dessen Rahmen sich eine Arbeitsgruppe »Umweltpsychologie« konstituierte. Dem folgte 1975 das Symposion »Die ökologische Fragestellung in der Psychologie« auf Schloss Heinsheim oder auch die Einrichtung des Schwerpunktprogramms »Psychologische Ökologie« in der DFG im Jahre 1977 (und 1994 die Gründung der »Fachgruppe Umweltpsychologie« auf dem DGPs Kongress in Hamburg). Das intensivierte Nachdenken über Mensch-Umwelt-Beziehungen mit Blick auf Umweltkrisen seit den 1970er Jahren und die Etablierung eines solchen Nachdenkens und empirischen Erforschens unter dem Label »Umweltpsychologie« (z. B. Hellbrück & Fischer, 1999; Hellbrück & Kals, 2012; Ittelson et al., 1977; Kaminski, 1976) verweist jedoch nur auf einen Strang der Entwicklungen. Was einerseits als Vorläufer einer Etablierung der Umweltpsychologie gelten mag, kann andererseits als kulturpsychologische Bestrebung verstanden werden, »ökologische Perspektiven« (z. B. Graumann, 1978, 1999) und Orientierungen, kurz: einen ökologischen Ansatz in der Psychologie zu verankern, wofür auch die Bezeichnung »Ökologische Psychologie«

(z. B. Kruse et al., 1990) Verwendung findet. Es handelt sich um zwei in der Retrospektive zu differenzierende Entwicklungen, die einerseits zur Etablierung der »pragmatisch« ausgerichteten Umweltpsychologie führten, die heute durch Interdisziplinarität und Anwendungsorientierung gekennzeichnet ist und dem quantitativen Paradigma nahesteht, und andererseits zur >programmatisch« verstandenen Ökologischen Psychologie, die große Schnittmengen mit der Kulturpsychologie aufweist beziehungsweise in Teilen mit ihr identisch ist (auch im Sinne einer Personalunion) und primär qualitativ orientierte Ansätze wählt (Hellbrück & Fischer, 1999, S. 27). Die Berücksichtigung menschlicher Umwelten hat in der kulturpsychologischen Tradition einen festen Stellenwert als ökologische Perspektive, auch wenn sich diese Sichtweise nicht wie erhofft über die verschiedenen Subdisziplinen der Psychologie hinweg verankern ließ (vgl. ebd.).

Dass die Etablierung einer ökologischen Perspektive beziehungsweise die Institutionalisierung der Umweltpsychologie jedoch nicht gleichzusetzen ist mit der Durchsetzung der normativen Position, die Umwelt sei prinzipiell als Bedrohtes aufzufassen und die Psychologie habe sich an ihrem Schutz zu beteiligen, konnte nicht unkommentiert bleiben und wurde, die Unterscheidung zwischen »Umwelt als Umgebung« und »Umwelt als Natur« betonend, früh als »Etikettenschwindel« kritisiert (Sichler & Seel, 1993, S. 5ff.). Auch wenn man geneigt sein mag, dem normativen Anspruch einer solchen Kritik zuzustimmen, kommt sie dennoch einer Engführung von Umwelt auf Umweltschutz gleich, die Gefahr läuft, wichtige Impulse gerade der Ökologischen Psychologie als kulturpsychologische Bereicherung und Erneuerung des Faches zu relativieren. Zu nennen wären etwa die Einforderung der verstärkten Thematisierung der Frage nach der Alltagsrelevanz psychologischer Erkenntnisse und ihrer Übertragbarkeit auf die Lebenswelt (Stichwort: Ökologische Validität) oder die nutzende Weiterentwicklung qualitativer Methoden. Vor dem erdrückenden Eindruck globaler ökologischer Krisen wie des voranschreitenden Klimawandels liegt eine Re-Fokussierung der »Umwelt als Natur« nahe, doch sollte diese Aufmerksamkeitslenkung nicht die sozialen und kulturellen Aspekte von Umwelt in Vergessenheit geraten lassen.

Sich wandelnde Umwelten und Perspektiven

Eingangs wurde argumentiert, bedeutungsvermittelte Umwelt sei nur im Plural denkbar. Dies soll jedoch nicht infrage stellen, dass gerade der Diskurs der

einen, von allen Menschen geteilten Umwelt (gemeint ist hier häufig eine globale Perspektive auf den blauen Planeten) viele Mensch-Umwelt-Beziehungen, gerade die der sogenannten »umweltbewussten« Menschen, prägt (z. B. Ruppel & Straub, 2017). Eine Pluralisierung von Umwelten geht demnach Hand in Hand mit einer Singularisierung von Umwelt. Hier wäre zu fragen, inwiefern eine derartig vereinheitlichende Sicht auf diese unterstellte *eine* Umwelt auch eine Dekontextualisierung menschlichen Tuns und Unterlassens vorantreiben kann. So laufen die derzeit populären numerischen Mensch-Umwelt-Relationierungen Gefahr, die Berücksichtigung des lokalen Handlungskontexts, der situierten und verorteten Praxis zugunsten generalisierter Perspektiven zu opfern. Mit nachhaltigkeitsorientierten Ambitionen werden dann zum Beispiel Handlungen und ihre Effekte gebeziehungsweise vermessen. CO₂-Rechner quantifizieren so spezifische Mensch-Welt-Verhältnisse (etwa die häusliche Energienutzung oder die Flugreise) und subsumieren sie unter globale Verbrauchs- und Emissionsszenarien. *Self-Tracking Apps* verwandeln den Spaziergang durch den Wald in gezählte Schritte. Der Vermessung der Umwelt folgt dann eine Selbstvermessung der Menschen, die quantifizierenden Relationierungen der Mensch-Umwelt-Beziehungen eine neue Qualität verleiht und spannende kulturpsychologische Fragen aufwirft – und vielleicht dazu einlädt, wieder verstärkt der kontextualisierten Spezifik der jeweiligen Handlungspraxis nachzuspüren. Nicht zuletzt waren es derlei Sichten und Einsichten, die der psychologischen Beforschung von Mensch-Umwelt-Beziehungen einmal ihren Auftrieb verleihen sollten (man denke an Muchows *Der Lebensraum des Großstadtkindes*, 2012 [1935]; Barkers *Behaviour-setting*-Konzept, 1968 oder Bronfenbrenners Differenzierung zwischen Mikro-, Meso-, Exo- und Makro- sowie Chronosystem, 1990), das Forschen in artifiziellen Settings problematisierten und sich einem Unbehagen mit der Kontextvergesenheit psychologischer Forschung und Theoriebildung stellten.

Gehörten die früher untersuchten Umwelten häufig zu den »proximalen«, sind die Perspektiven allmählich »distal« (Graumann, 1999, S. 12) und die Umwelten selbst zusehends virtueller geworden. Kaum eine Handlung, die nicht zumindest partiell virtuell beziehungsweise medial vermittelt wäre. Für so manchen ist das Internet zum alltäglichen Handlungskontext geworden, zur (nicht mehr ganz) neuartigen Umwelt, die ihrerseits spannende Perspektivierungen verspricht. Zudem hat sich das Bewegen in und zwischen Umwelten für viele Menschen beschleunigt und zur Beschleunigung (Rosa, 2005) hat sich die Praxis der beziehungsweise der Diskurs über Entschleunigung gesellt und lädt zur kulturpsychologischen Forschung an der Schnittstelle zwischen Mensch, Umwelt und Mobilität ein.

Literatur

- Barker, R.G. (1968). *Ecological psychology: Concepts and methods for studying the environment of human behavior*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Boesch, E.E. (1978). Kultur und Biotop. In C.-F. Graumann (Hrsg.), *Ökologische Perspektiven in der Psychologie* (S. 11–32). Bern et al.: Huber.
- Bronfenbrenner, U. (1990). Ökologische Sozialisationsforschung. In L. Kruse, C.-F. Graumann & E.-D. Lantermann (Hrsg.), *Ökologische Psychologie – Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen* (S. 76–79). München: PVU.
- Bruner, J.S. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dudenredaktion (Hrsg.). (2001). *Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache* (3. Aufl.). Mannheim: Dudenverlag.
- Eckensberger, L.H. (1978). Die Grenzen des ökologischen Ansatzes in der Psychologie. In C.-F. Graumann (Hrsg.), *Ökologische Perspektiven in der Psychologie* (S. 49–78). Bern et al.: Huber.
- Graumann, C.-F. (Hrsg.). (1978). *Ökologische Perspektiven in der Psychologie*. Bern et al.: Huber.
- Graumann, C.-F. (1999). *Ökologische Perspektiven in der Retrospektive*. Vortrag anlässlich der Fachgruppentagung Umweltpsychologie 26.–28.09.1999, Universität Magdeburg.
- Hellbrück, J. & Fischer, M. (1999). *Umweltpsychologie*. Göttingen et al.: Hogrefe.
- Hellbrück, J. & Kals, E. (2012). *Umweltpsychologie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hellpach, W. (1924). Psychologie der Umwelt. In E. Aderhalden (Hrsg.), *Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden. Abt. VI: Methoden der experimentellen Psychologie* (Band C, 3). Berlin: Urban & Schwarzenberg.
- Ittelson, W.H., Proshansky, H.M., Rivlin, L.G. & Winkel, G.H. (1977). *Einführung in die Umweltpsychologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kaminski, G. (Hrsg.). (1976). *Umweltpsychologie: Perspektiven – Probleme – Praxis*. Stuttgart: Klett.
- Kruse, L., Graumann, C.-F. & Lantermann, E.-D. (Hrsg.). (1990). *Ökologische Psychologie – Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*. München: PVU.
- Muchow, M. & Muchow, H.H. (2012). *Der Lebensraum des Großstadtkindes*. Weinheim: Beltz Juventa [Orig. 1935].
- Rosa, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ruppel, P.S. & Straub, J. (Hrsg.). (2017). Schwerpunktthema: Vegan und kerosinfrei: Das ökologische Selbst. *psychosozial*, 40(2).
- Sichler, R. & Seel, H.-J. (1993). Von der Umweltkrise zum menschlichen Naturverhältnis: Zur konzeptionellen Neuorientierung in der ökologischen Psychologie. *Journal für Psychologie*, 1(4), 5–17.
- Uexküll, J.J. v. (1909). *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer.
- Zimmerman, A. & Valsiner, J. (2009). The living, the un-living, and the hard-to-kill. Acting and feeling on the boundary. In R.S. Chang (Hrsg.), *Relating to environments: A new look at Umwelt* (S. 119–143). Charlotte, NC: Information Age Publishing.

Unbewusste, das

Hans-Dieter König & Michael Lacher

Gegenläufig zur Aufklärung setzten sich im 19. Jahrhundert Philosophen wie Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche mit dem Unbewussten und den dunklen Leidenschaften des Menschen auseinander. Auch Mediziner, Physiologen und Psychologen wie Hermann von Helmholtz, Gustav Fechner, Wilhelm Wundt und Carl Gustav Carus spekulierten über das Unbewusste. Sigmund Freud, der sich mit den klinischen Beobachtungen von Jean-Martin Charcot, Hippolyte Bernheim und Josef Breuer intensiv auseinandersetzte, entwickelte aus der klinischen Arbeit mit psychisch kranken Patient_innen einen erfahrungswissenschaftlichen Begriff des Unbewussten. Was damit gemeint ist, illustriert das Beispiel einer hysterischen Patientin Freuds (1999 [1895], S. 196–251):

»Die 24 Jahre alte Elisabeth von R. litt zwei Jahre lang unter Beinschmerzen und einer Gehschwäche. Was immer sie aus ihrer Krankengeschichte erzählte, sie wusste nicht, wie es zu den Körpersymptomen gekommen war. Freud irritierte es, dass die Beine während der Behandlung besonders heftig schmerzten und so ›mitsprachen‹. So ließ er sie zu diesen körperlichen Schmerzen frei assoziieren und arbeitete die Widerstände durch, die sie der Arbeit durch Ausflüchte, intellektuelle Einwände und Schweigen entgegensezten. Als Freud zuletzt deutete, sie habe sich wohl in den Schwager verliebt, der nach dem Tod ihrer Schwester ›wieder frei‹ sei, schrie sie laut auf und klagte erneut ›über die grässlichsten Schmerzen‹ in den Beinen. Aber nach der Durcharbeitung dieser Szene verschwanden die hysterischen Schmerzen und Elisabeth von R. konnte wieder laufen. So ließen sich die Konversionssymptome auf einen inneren Konflikt zurückführen, der zwischen dem Bewusstsein, das im Einklang mit der herrschenden Moral nur bestimmte Vorstellungen erlaubt, und dem Unbewussten ausgetragen wird, das von sozial anstößigen Triebregungen und Affekten bestimmt wird.«

Das Unbewusste seiner Patient_innen analysierte Freud, indem er deren Erzählungen auf das eigene Unbewusste wirken ließ, das er sich durch die Deutung

seiner Träume erschloss (vgl. Freud, 1999 [1900]). Er stieß darauf, dass der Traum eine manifeste Botschaft transportiert, deren unbewusster Sinn sich erschließt, wenn man durch freies Assoziieren die latenten Traumgedanken erschließt, die den Träumenden zum Traum einfallen. So wurde fassbar, dass das Bewusstsein mit der herrschenden Moral unvereinbare Wünsche ins Unbewusste verdrängt, das Verdrängte jedoch in Träumen wiederkehrt.

Zudem stieß Freud (1999 [1904]) auf die dem/der Einzelnen im Alltag unterlaufenden Fehlleistungen, in denen sich das Unbewusste hinter dem Rücken des Bewusstseins verhaltenswirksam durchsetzt. Der Angestellte, der seine Kollegen dazu auffordern will, mit einem Glas Sekt auf den Chef anzustoßen, verfolgt ganz bewusst die Intention, ihm gemeinsam zu gratulieren. Die Fehlleistung, dass er sagt »Lasst uns auf den Chef aufstoßen«, offenbart das dahinter verborgene Unbewusste. Ihm ist diese Bürofeier aufgrund eines uneingestandenen Konfliktes mit dem Chef so zuwider, dass er »kotzen« könnte.

Um die durch die klinische Praxis, durch Träume und Fehlleistungen gewonnenen Einsichten theoretisch zu verarbeiten, konstruierte Freud mit der Metapsychologie eine Sprache, die es erst ermöglicht, den Forschungsgegenstand des jenseits des Bewusstseins gelegenen Unbewussten wahrzunehmen. So entwickelte Freud im Zuge der Analyse von Hysterie, Zwangsneurose, Melancholie und Schizophrenie zwei topografische Modelle der Seele, die das innere Drama verschiedener psychischer Erkrankungen rekonstruieren. Die in Freuds Traumdeutung entwickelte erste Topik entfaltet sich zwischen Bewusstsein und Unbewusstem, das sich aus dem Vorbewussten und dem Unbewussten im engeren Sinne zusammensetzt: Das Bewusstsein befindet sich an der Oberfläche des psychischen Apparats und nimmt die Eindrücke der Außenwelt und die Reize der Innenwelt wahr, die in Empfindungen und wiederbelebten Erinnerungen bestehen. Das Vorbewusste ist deskriptiv unbewusst, weil es sich aus Vorstellungen zusammensetzt, die dem Bewusstsein entgehen und vergessen werden, jedoch erinnerbar sind. Das Unbewusste im engeren Sinne ist dagegen dynamisch unbewusst, weil es sich aus verdrängten Vorstellungen zusammensetzt, aus Repräsentanzen der im Körper wurzelnden Triebe, deren Wiederkehr vom Passieren einer moralischen Zensur abhängt, welche diese Impulse in Form einer Kompromissbildung entstellt.

Die zweite Topik differenziert das Modell des psychischen Apparats auf der Basis der Annahme des Zusammenwirkens von Es, Ich und Über-Ich (vgl. Freud, 1999 [1923]). Das äußere und innere Reize verarbeitende Ich ist zwar in hohem Maße mit dem Bewusstsein identisch. Aber das Ich arbeitet auch unbewusst, wenn es unliebsame äußere Wahrnehmungen oder unerträgliche innere Wahr-

nehmungen abwehrt. Auch das Über-Ich (das Gewissen) verfügt über bewusste und unbewusste Anteile. Wenn das Über-Ich das Ich durch Vorwürfe und Verbote ermahnt, wirkt die innere Stimme des Gewissens bewusst. Wenn der/die Einzelne sich durch das Nichtergreifen einer Chance oder durch Selbstverletzung bestraft, wirkt das Über-Ich hingegen unbewusst. Das Es wird nicht nur durch unbewusste Vorstellungen gebildet, die aufgrund ihrer sozialen Anstößigkeit verdrängt wurden. Vielmehr enthält es auch unbewusste Wünsche und Fantasien, die noch niemals bewusst geworden sind.

Die methodologische Frage, wie sich die in der szenistischen Wissenschaftssprache des 19. Jahrhunderts verfasste Theorie des Unbewussten zeitgemäß in die Gegenwart übersetzen lässt, hat Alfred Lorenzer (1972, 1974) durch eine interaktions- und sozialisationstheoretische Rekonstruktion der Psychoanalyse beantwortet. Dabei ging es ihm darum, die Metaphorik der Metapsychologie zu dechiffrieren, die Geschichts- und Gesellschaftsblindheit der Freud'schen Begrifflichkeit aufzuheben und die verschiedenen Theoriekonstruktionen der Psychoanalyse (Triebtheorie, Ichpsychologie, Objektbeziehungstheorie und Selbtpsychologie) zu integrieren und zu systematisieren (vgl. Lorenzer, 1972; 1974, S. 218ff.).

Lorenzers materialistische Sozialisationstheorie zeigt unter anderem, wie sich Freuds Theorie der Affekte mit Jean Piagets (1975 [1945]) Theorie der Intelligenz verbinden lässt (vgl. König, 2014): Piaget hat mit dem Begriff der sensomotorischen Intelligenz jenes Entwicklungsstadium beschrieben, in dem der Säugling ganz in seiner Wahrnehmung aufgeht und sein Handeln nichts anderes als ein unmittelbares Reagieren bildet. Ganz in diesem Sinne stellt sich das Es aus Lorenzers Perspektive als ein Gefüge von unbewussten Interaktionsformen dar, die der innere Niederschlag der Einigung sind, in welche die Körperbedürfnisse des Säuglings so bestimend eingehen wie die bewussten und unbewussten Wünsche der Mutter. Die Wünsche der Mutter sind ihrerseits durch die soziale Lebenspraxis geformt worden, in die sie in ihrer Kindheit einsocialisiert wurde und die sie aufgrund ihrer aktuellen Lebenslage an das Kind heranträgt. Was Freud als die individuelle Triebstruktur bezeichnet, deren Abkömmlinge sich ins Es übersetzen, lässt sich so als ein Gefüge unbewusster Interaktionsformen beschreiben, die im Verlaufe der ersten Lebensjahre bis zum Schulalter hergestellt werden. Sobald das Kind lernt, Interaktionen mit den Eltern, mit weiteren Bezugspersonen und mit der sich ihm erschließenden sozialen Welt durch das Spiel mit Gegenständen zu reinszenieren, kommt es zu einer ersten Ichbildung, weil die unbewussten Interaktionsformen (das Gefüge der Triebregungen) mit Objekten verknüpft werden, die auf eine sinnlich-symbolische Weise subjektive Erfahrungen verarbeiten und dar-

stellen (vgl. Lorenzer, 1981). Wenn etwa das Mädchen die große Puppe nimmt, um die kleine Puppe auszuschimpfen, dann vermag sie ihren Konflikt mit der schimpfenden Mutter auf eine sinnlich-symbolische Weise zu inszenieren und so zu verarbeiten. Dieses Interagieren schlägt sich im Vorbewussten als ein Gefüge sinnlich-symbolischer Interaktionsformen nieder, in dem das Kind die Welt seinen ödipalen Fantasien entsprechend auf eine so persönliche Weise konstruiert, wie es Piaget als typisch für das symbolische Denken beschreibt. Wenn das Kind zu sprechen anfängt, werden unbewusste Interaktionsformen hingegen mit Worten verknüpft. Bei dieser zweiten Form der Ichbildung spricht Lorenzer von sprachsymbolischen Interaktionsformen, die durch die sprachliche Reglementierung der unbewussten Erlebnisfiguren zustande kommen. Was Piaget als das begriffliche Denken bezeichnet, konstituiert daher das Bewusstsein im engeren Sinne, in dem die Sprachsymbole eine auf Konventionen beruhende allgemeine Bedeutung haben.

Die methodologische und methodische Frage, wie sich die durch die Sprache mit den Patient_innen verständigenden Psychoanalytiker_innen einen Zugang zu deren Unbewussten erschließen, das sich doch dadurch definiert, dass es aus Sprache ausgeschlossen ist, beantwortet Lorenzer (1970) im Rückgriff auf den Begriff des »szenischen Verstehens«: Psychoanalytiker_innen hören nicht nur zu, welche Alltags-, Traum- und Kindheitsszenen erzählt werden, sondern lassen die Patient_innenmitteilungen so auf das eigene Erleben wirken, dass sie emotional Anteil an der Lebenspraxis nehmen, die sich mit der Narration inszeniert. In Anschluss an Ludwig Wittgensteins Sprachspieltheorie rekonstruiert Lorenzer, dass sich das Unbewusste dadurch erschließt, dass *Patient_innen unbewusst das eigene unbewältigte Lebensdrama in der Interaktion mit den Analytiker_innen* in Szene setzen (Übertragung) und die Analytiker_innen auf der Basis der eigenen emotionalen Reaktion (Gegenübertragung) die mit dem symbolischen Interagieren unbewusst inszenierten Lebensentwürfe entziffern.

Weitere Facetten des Unbewussten hat die entsprechende klinische Forschung erschlossen. Zweifellos gehört zur Therapie die Abstinenzregel, der entsprechend man frei assoziativ über alles redet, aber nicht handelt. Das Konzept des *Enactments* bringt jedoch auf den Begriff, dass in den therapeutischen Sitzungen nicht selten ein Agieren stattfindet, das sich als hilfreich erweist, weil dessen Deutung erst unbewusste seelische Prozesse bewusst macht, die zuvor unzugänglich waren (vgl. Laimböck, 2013, S. 887f.). Das Konzept des *Embodiments* fasst den Körper neurobiologischen Erkenntnissen entsprechend als Speicher auf, in den präverbale oder traumatische Erfahrungen eingeschrieben wurden. Deren unbewusste Bedeutung lässt sich mit einer entsprechenden Technik bewusst machen,

welche die von Patient_innen erlebten Körperempfindungen, Wahrnehmungen und Assoziationen auswertet (vgl. Leuzinger-Boleber et al., 2013). Schließlich hat Siegmund Heinrich Foulkes (1964) eine Methode zur Analyse des sozialen Unbewussten in der Gruppe entwickelt. Wenn beispielsweise eine Gruppe ein Gruppenmitglied angreift oder ausgrenzt, dann lässt sich deuten, wie die Gruppe ein unliebsames Thema wie »Fremdenangst« mithilfe von Projektionen abwehrt, indem es die damit einhergehenden negativen Affekte unbewusst bei diesem Gruppenmitglied deponiert. Die unbewusste Kommunikation der Gruppenteilnehmer_innen versteht Foulkes als eine »Matrix«, ein komplexes Netzwerk, mit deren Hilfe sich das »social unconscious« (Hopper & Weinberg, 2011) in Gruppenbildungen begreifen lasse.

Die Frage, wie man das Unbewusste in der Kultur auf eine methodologisch und methodisch aufgeklärte Weise erforschen kann, hat Lorenzer (1986) durch die Entwicklung der tiefenhermeneutischen Kulturforschung beantwortet, die Hans-Dieter König (2001, 2018) methodologisch und methodisch ausdifferenziert hat. Die Sackgasse einer naiven Anwendung der Psychoanalyse auf die Kultur, die zur Psychologisierung und Pathologisierung der sozialen Welt führt, lässt sich vermeiden, wenn man die Methode des szenischen Verstehens beibehält, diese Verfahrensweise jedoch dem jenseits der Couch gelegenen Forschungsgegenstand entsprechend modifiziert. Die Basis von tiefenhermeneutischen Fallrekonstruktionen bilden daher Gruppeninterpretationen, in denen der Text (oder die Bilder) eine prismatische Wirkung auf die unbewussten Erlebnisfiguren der verschiedenen Forscher_innen entfaltet. Die subjektiven Reaktionen, Einfälle und ersten Verstehenzugänge der Forscher_innen bilden den Ausgangspunkt für eine szenische Interpretation des kulturellen Sinnangebots, dessen Bedeutung sich in der Spannung zwischen einem manifesten und einem latenten Sinn entfaltet.

Literatur

- Foulkes, S.H. (1964). *Therapeutic group analysis*. London: George Allen & Unwin LTD.
- Freud, S. (1999). Studien über Hysterie. In ders., *Gesammelte Werke* (Band I) (S. 75–312). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1895].
- Freud, S. (1999). Die Traumdeutung. In ders., *Gesammelte Werke* (Band II/III). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1900].
- Freud, S. (1999). Psychopathologie des Alltagslebens. In ders., *Gesammelte Werke* (Band IV). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1904].
- Freud, S. (1999). Das Ich und das Es. In ders., *Gesammelte Werke* (Band XIII) (S. 235–289). Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1923].

- Hopper, E. & Weinberg, H. (Hrsg.). (2011). *The social unconscious in persons, groups and societies. Vol. 1 Mainly theory*. London: Karnac.
- König, H.-D. (2001). Tiefenhermeneutik als Methode psychoanalytischer Kulturforschung. In H. Appelsmeyer & E. Billmann-Mahecha (Hrsg.), *Kulturwissenschaft. Felder einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis* (S. 168–194). Weilerswist: Velbrück.
- König, H.-D. (2014). Affekte. Gießen: Psychosozial.
- König, H.-D. (2018). Dichte Interpretation. Zur Methodologie und Methode der Tiefenhermeneutik. In H.-D. König, J. König, M. Brunner & P. Berg (Hrsg.), *Dichte Interpretation. Tiefenhermeneutik als qualitative Methode*. Wiesbaden: Springer VS (im Druck).
- Laimböck, A. (2013). Szenisches Verstehen, Unbewusstes und frühe Störungen. *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse*, 67(9/10), 881–902.
- Leuzinger-Bohleber, M., Emde, R.N. & Pfeifer, R. (2013). *Embodiment. Ein innovatives Konzept für Entwicklungsforschung und Psychoanalyse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lorenzer, A. (1970). *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lorenzer, A. (1972). *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lorenzer, A. (1974). *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lorenzer, A. (1981). *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Lorenzer, A. (1986). Tiefenhermeneutische Kulturanalyse. In H.-D. König, A. Lorenzer, H. Lüdde, S. Nagbol, U. Prokop, G. Schmid Noerr & A. Eggert (Hrsg.), *Kultur-Analysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur* (S. 11–98). Frankfurt/M.: Fischer.
- Piaget, J. (1975). *Nachahmung, Spiel und Traum* (Gesammelte Werke, Band V). Stuttgart: Klett [Orig. 1945].

Vergleich

Shingo Shimada

Unbestreitbar ist der Vergleich ein fester Bestandteil der Kultur- und Sozialwissenschaften. Einerseits betrifft dies ganz explizit die methodologisch-methodischen Grundlagen der Kultur- und Sozialwissenschaften (vgl. Glaser & Strauss, 1967; s.a. Straub, 1999). Andererseits ist dieser Umstand im fachlichen Selbstverständnis implizit enthalten, dergestalt, dass »vergleichende Soziologie [...] die Soziologie selbst« sei (Durkheim, 1976 [1895], S. 216). Insofern wäre es möglich, in diesem Artikel die generelle Bedeutung des Vergleichens für die Kultur- und Sozialwissenschaften als eine Methode hervorzuheben und darzustellen. Doch möchte ich hier auf eine spezifische Form des Vergleichs eingehen, nämlich den Kulturvergleich, der heute in der Regel einen interkulturellen Vergleich bezeichnet, der die Einbeziehung von mindestens einer nicht-westlichen Kultur impliziert. Diese interkulturell vergleichende Perspektive ist wiederum ein Bestandteil des heutigen Anforderungskatalogs an die Kultur- und Sozialwissenschaften, die allerdings bereits mehrfach als eurozentrisch diskutiert und kritisiert wurden (vgl. Blaut, 1993; Chakrabarty, 2000; Conrad & Randeria, 2002; Hauck, 2003). Ich möchte daher hier der Frage nachgehen, ob wir vor diesem Hintergrund heute noch kulturvergleichende Forschung betreiben können. Diese Frage wird ferner von dem Zweifel begleitet, ob nicht jede Form von Kulturvergleich ein eurozentrisches Unterfangen und damit eine Aporie darstellt. Gibt es überhaupt einen Ausweg aus der eurozentrischen Perspektive in den Kultur- und Sozialwissenschaften?

Der eurozentrische Blick in der Genese der Kultur- und Sozialwissenschaften

Blickt man auf die Entstehungsphase der Kultur- und Sozialwissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Westeuropa, fällt auf, dass bereits hier eine grundlegend kulturvergleichende Perspektive enthalten ist. Dies ent-

spricht der damaligen Weltsicht, da erst in dieser Zeit die Welt als ein zu erfassendes Ganzes greifbar wurde. Mit der imperialistischen Expansion der westeuropäischen Länder erwuchs das Bedürfnis, die Welt anhand unterschiedlicher Kulturen systematisch zu erfassen. Hierbei diente die ebenfalls zu dieser Zeit aufgekommene lineare Vorstellung der zeitlichen Entwicklung von Kulturen und Gesellschaften als Maßstab, mit dessen Hilfe die jeweiligen Kulturen auf einer imaginären Zeitachse eingeordnet wurden. Entscheidend war der Gedanke, dass jedes Gebilde – gleich ob biologisch oder kulturell beziehungsweise sozial – einer voraussagbaren Entwicklung folgen würde. Es war eine teleologische Zeitvorstellung, mithilfe derer die Entwicklung von einem Urzustand zu einem Zielzustand vorstellbar wurde. Übertragen auf die kulturelle und soziale Entwicklung bedeutete dies, dass kulturelle oder soziale Gebilde eine Entwicklung von einer primitiven Stufe zu einem komplexen Zielzustand durchlaufen würden. Unter dem Zielzustand wurde die damalige gesellschaftliche Situation Westeuropas verstanden. In diesem Sinne war der eurozentrische Blick von Beginn an ein wesentlicher Bestandteil der entstehenden Kultur- und Sozialwissenschaften und dieser Blick ist im Grunde bis heute prägend in diesen Wissenschaften, wenn auch eine explizite Bewertung anderer Kulturen eher vermieden wird (s. Helfrich, 2013, S. 17–26). Auch in der Unterteilung der kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen fand sich diese Perspektive. Denn die Soziologie war als eine moderne Wissenschaft angetreten, die sich nur mit modernen Gesellschaften auseinandersetzte. Dagegen verstand sich die Ethnologie beziehungsweise Sozialanthropologie als eine Wissenschaft, die sich mit »primitiven« Stammesgesellschaften beschäftigte, deren Kulturen als ursprünglich und am Anfang der menschlichen Entwicklung angesiedelt angesehen wurden. Andere Regionalwissenschaften wie die Sinologie, Indologie, Arabistik und Japanologie nahmen sich der Kulturen an, die in diesem Konzept zwar im Vergleich zur modernen Zivilisation auf der zeitlichen Entwicklungsachse zurücklagen, aber zumindest die Schriftlichkeit und damit auch ein Verständnis von Geschichtlichkeit besaßen. Die Kulturen der Welt wurden auf diese Weise auf einer Zeitachse in verschiedene Entwicklungsstufen eingeordnet, deren Ziel die moderne Zivilisation darstellte. Insofern muss man das Konzept der linear verlaufenden Zeit und die vergleichende Perspektive in den Kultur- und Sozialwissenschaften stets zusammendenken (vgl. zur Bedeutung des Zeitkonzeptes für den ethnologischen Blick Fabian, 2002).

Standardisierung, Normierung und Homogenisierung von Kulturen

Die Einordnung verschiedener Kulturen der Welt auf einer linearen Zeitachse bedeutete nicht nur eine vergleichende Bewertung dieser Kulturen, sondern auch eine Übertragung der eigenen Kultur- und Gesellschaftsvorstellungen auf andere Erdteile. Vorgestellt wurden kulturelle Einheiten, die zwar in ihren inneren Zusammensetzungen große Differenzen aufwiesen, jedoch in ihrer sich abgrenzenden Form als gleichartig vorgestellt wurden. Im Zuge dieser Angleichung wurde alles Unverständliche, Unbegreifliche und Schockierende – also das genuin Fremde – bei der Begegnung mit anderen Lebensformen sprachlich und gedanklich bewaltigt. Dies führte zu einer Standardisierung und Normierung aller Kulturen. Die Grundlage für diese Beschwrungsformel war der Idealtypus einer als Einheit gedachten Gesellschaft, in der die Homogenität von Bevölkerung, Kultur und Sprache vorausgesetzt wurde. Und dieser Gesellschaftstypus wurde als universelles Ziel für alle Kulturen auch außerhalb Europas angesehen, worauf Friedrich Tenbruck hinweist (Tenbruck, 1989, 1992). Die Unterstellung einer kulturellen Homogenität innerhalb einer Gesellschaft ist bis heute die Grundlage vieler »international Surveys«, wie beispielsweise der *World Values Survey*, die seit 1981 regelmig durchgeführt wird (die siebte Welle wird aktuell 2017 bis 2018 durchgeführt: vgl. www.worldvaluessurvey.org; Inglehart, 1990, 1997; Helliwell et al., 2017). Die Grundlage dieser Studien bildet eine Welt, die von vielen als inselartiges Nebeneinander von Kulturen und Gesellschaften vorgestellt wird. Offensichtlich ist, dass hier bereits vor dem Vergleich alle Kulturen an das europäische Konzept angeglichen werden (vgl. Matthes, 2005).

Und diese Art der Kulturbetrachtung prägte nicht nur die Perspektive der Kultur- und Sozialwissenschaften, sondern hatte im Zuge der Verbreitung der Moderne im globalen Kontext auch politische Konsequenzen. Denn die heutigen Gesellschaften bilden ihr Selbstverständnis überwiegend anhand des Konzeptes der Nationalstaatlichkeit. Die Formierung des Selbst außerhalb des Westens wird daher zutiefst von Konzepten und Theorien aus Westeuropa geprägt. Die Eliminierung des Fremden geschieht insofern nicht nur von außen, sondern ist zugleich ein Prozess der Selbstkonstruktion, die nur durch die Übernahme der modernen Konzepte wie Nation, Staat, Individuum und eben Kultur aus dem historischen Zusammenhang des Westens möglich wurde (zu diesem Prozess in Japan vgl. Shimada, 2006). Das vermeintliche Selbst, das meist auf eine historisch weit zurückliegende Tradition (Kultur) zurückgeführt wird, ist in seinem Kern eine Entlehnung.

Kulturvergleich als soziale Praxis

Die neueren Diskussionen um das Konzept der Kultur zielen daher darauf, die zwischen verschiedenen Lebensformen quer verlaufenden relationalen Prozesse wie zum Beispiel Übersetzung oder Wissenstransformation hervorzuheben (vgl. Renn et al., 2002; Heller, 2017). Mit diesem neuen Konzept wird die Vorstellung einer hermetisch geschlossenen kulturellen Einheit aufgebrochen. Dies ermöglicht es, bei der Betrachtung der Kultur zu berücksichtigen, dass das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Lebensformen schon immer ein Bestandteil des sozialen Lebens war. In diesem Verständnis ist der Kulturvergleich keine explizit wissenschaftliche Betrachtungsweise, sondern eine soziale Praxis, die man heute auf allen Alltagsebenen vorfinden kann. Wenn man dies als Ausgangspunkt sozial- und kulturwissenschaftlicher Überlegungen ernst nimmt, erscheint der Vergleich in einem anderen Licht. In dem Aufeinandertreffen von Lebensformen wird nämlich das Verhältnis zwischen Gruppen oder Individuen zueinander ausgehandelt und erst daraus entsteht ein bestimmtes Verständnis von der Beziehung zwischen unterschiedlichen Lebensformen. Eine Reflexion über die eigene und andere Lebensform setzt dann ein, was zu einer Beurteilung der anderen Lebensform als fremd führen kann. Dieses Moment nennt Gregory Bateson Schismogenese, die zum zentralen Anliegen der kulturvergleichenden Forschung gemacht werden kann (vgl. Bateson, 1985, S. 99–113; vgl. dazu auch Baecker, 2003, S.16). Mit diesem Konzept kann aufgezeigt werden, wie die Eigenkulturalität erst durch Begegnung mit einer anderen Lebensform generiert und unter bestimmten Umständen zum Fremden gemacht wird. Zwar sind heute alle Lebensformen der Welt wie oben dargestellt bereits in unterschiedlichem Grad normiert und standardisiert, sodass man keinen Zugang mehr zu einem radikal Fremden hat. Doch kann diese Perspektive auf den Generierungsprozess des Fremdhetsverhältnisses wichtige Erkenntnisse für das Miteinander von sehr unterschiedlichen Lebensformen in der heutigen Gesellschaft hervorbringen. Zumal im heutigen Zeitalter der Globalisierung dieser Prozess komplexer ist als in früheren Zeiten. Es gibt immer mehr Menschen, die in mindestens zwei unterschiedlichen Lebensformen aufwachsen und leben. Darüber hinaus wachsen Kinder und Jugendliche weltweit mit digitalen Medien auf, die aus unterschiedlichen Kulturen stammen. Die Inhalte der medial übermittelten Erzeugnisse veranlassen wiederum zu einem ständigen Vergleichen von unterschiedlichen Lebens- und Denkweisen. Insofern ist der Kulturvergleich als Praxis zu einem ständigen Begleiter junger (und auch nicht mehr so junger) Menschen im digitalen Zeitalter geworden. Man kommt wesentlich leichter als früher mit fremdkulturellen Erzeugnissen in Berührung.

So sind etwa populärkulturelle digitale Erzeugnisse aus Japan oder Südkorea fester Bestandteil der Jugendkultur vieler Gesellschaften. Es ist noch eine offene Frage, ob und wie dieser Medienkonsum die kulturvergleichende Perspektive auf der Alltagsebene verändert. Es ist aber zumindest anzunehmen, dass Jugendliche zu den Kulturen, aus denen diese Medien stammen, eine andere Beziehung aufzubauen als die Generationen zuvor. Denn diese Erzeugnisse sind bereits Bestandteil ihres *eigenen* kulturellen Selbstverständnisses. Dies ist auch ein psychologischer Prozess, in dem im Einzelnen die Grenze zwischen dem Eigenen und Fremden erst im Prozess der Sozialisation ausgehandelt werden muss.

Es ist vielleicht deutlich geworden, dass der Prozess des Vergleiches heute eine höchst komplexe Angelegenheit ist. Sowohl der Begriff der Kultur als auch der des Vergleichs sind wie gezeigt ideologisch beladen. Daher ist es heute kaum mehr möglich, kulturvergleichende Forschung unbefangen durchzuführen. Sobald man Begriffe wie Kultur und Kulturvergleich benutzt, gerät man zwangsläufig in die eurozentrische Tradition der Kultur- und Sozialwissenschaften, selbst wenn man sich damit kritisch auseinandersetzt. Ist eine nicht-eurozentrische Vorgehensweise in den Kultur- und Sozialwissenschaften überhaupt möglich? Wohl kaum, weil sie sich von ihren historischen Erbschaften nicht vollständig befreien kann. Und jeder neue Anspruch, eine nicht eurozentrische Perspektive in die Wissenschaft einzubringen, ist deshalb problematisch, weil man damit letztendlich doch eine mehr oder weniger beschränkte Perspektive wiederum in Form von wissenschaftlicher Sprache zu universalisieren versucht. Das oben genannte Konzept des Kulturvergleichs als Praxis kann zwar wichtige Erkenntnisse für die praktische Frage nach dem sozialen Miteinander von unterschiedlichen Lebensformen liefern. Doch bleibt es zweifelhaft, ob dieses Konzept das theoretische Problem des Eurozentrismus in den Kultur- und Sozialwissenschaften lösen kann.

Literatur

- Baecker, D. (2003). *Wozu Kultur?* Berlin: Kadmos.
- Bateson, G. (1985). *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Blaut, J.M. (1993). *The colonizer's model of the world: Geographical diffusionism and eurocentric history.* New York: Guilford.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe – Postcolonial thought and historical difference.* Princeton: Princeton University Press.
- Conrad, S. & Randeria, S. (Hrsg.). (2002). *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften.* Frankfurt/M. et al.: Campus.

- Durkheim, E. (1976). *Regeln der soziologischen Methode*. Darmstadt et al.: Luchterhand [Orig. 1895].
- Fabian, J. (2002). *Time and the Other: How Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Glaser, B.G. & Strauss, A.L. (1967). *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.
- Hauck, G. (2003). *Die Gesellschaftstheorie und ihr Anderes: wider den Eurozentrismus der Sozialwissenschaften*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Helfrich, H. (2013). *Kulturvergleichende Psychologie*. Berlin et al.: Springer VS.
- Heller, L. (Hrsg.). (2017). *Kultur und Übersetzung. Studien zu einem begrifflichen Verhältnis*. Bielefeld: transcript.
- Helliwell, J., Layard, J. & Sachs, J. (Hrsg.). (2017). *World Happiness Report 2017*. New York: Sustainable Development Solutions Network.
- Inglehart, R. (1990). *Culture in shift in advanced industrial society*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and postmodernization. Cultural, economic and political change in 43 societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Matthes, J. (2005). The operation called »Vergleichen«. In ders., *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion* (S. 381–414). Würzburg: Ergon.
- Renn, J., Shimada, S. & Straub, J. (Hrsg.). (2002). *Übersetzung als Medium des Kulturverständnisses und sozialer Interaktion*. Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Shimada, S. (2006). *Die Erfindung Japans. Kulturelle Wechselwirkung und nationale Identitätskonstruktion*. Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Straub, J. (1999). *Verstehen, Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in der Erkenntnisbildung interpretativer Wissenschaften*. Göttingen: Wallstein.
- Tenbruck, F.H. (1989). Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41(3), 417–439.
- Tenbruck, F.H. (1992). Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab? In J. Matthes (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Soziale Welt, Sonderband 8 (S. 12–36). Göttingen: Schwarz.

Verstehen

Jens Brockmeier

Jeder weiß, was es heißt, etwas nicht zu verstehen. Was jedoch heißt es, dass wir etwas verstehen? Was Verstehen ist, ist auch deshalb eine schwierige Frage, weil mit ihr weitreichende Vorannahmen und Theorieformationen ins Spiel kommen. Dabei ist das Verstehen trotz einer langen Vorgeschichte erst in der Neuzeit, vor allem seit dem 19. Jahrhundert, zu einem prominenten philosophischen Begriff geworden – im Unterschied etwa zu einem auf den ersten Blick vergleichbaren Begriff wie Wissen, über den schon bei Platon nachgedacht wird. Demgegenüber hat sich Verstehen, jenseits seiner immer präsenten umgangssprachlichen Bedeutungen, in einem modernen Kontext profiliert, demselben Kontext, dem sich auch die disziplinenübergreifende Hermeneutik verdankt. Doch die geistes- und kulturwissenschaftliche Ausstrahlung des Verstehensbegriffs geht weiter. Das beginnt schon damit, dass den Geistes- und Kulturwissenschaften mit der Kategorie des Verstehens überhaupt erst einmal eine kategoriale Grundlage verliehen werden sollte. Diese erkenntnistheoretische Basis sollte sie den ebenfalls im 19. Jahrhundert machtvoll entstehenden Naturwissenschaften als separates, aber gleichberechtigtes Pendant zur Seite stellen.

Eine neue Unübersichtlichkeit

Soweit der Plan, soweit die Absicht. Die Probleme tauchten mit der Umsetzung auf. Etwa in Gestalt der Frage, ist Verstehen, insbesondere interpretierendes Verstehen, wirklich das Andere des kausalen Erklärens, welches für viele bis heute als Schlüsselbegriff der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gilt. Warum sollte das Verstehen nicht ebenso Elemente des Erklärens miteinbegreifen, so wie das Erklären Elemente des Verstehens? Welche Demarkationslinie würde sie voneinander trennen? Denker des 19. Jahrhunderts mochten ihrer Zeit gemäße Gründe für diese Gegenüberstellung geltend machen und auch neuere Wissenschafts-

philosophen (z.B. Wright, 1971) unterscheiden zwei Traditionen der Erklärung menschlichen Handelns, eine Aristotelische, die von Intentionen und ihrem Verständnis ausgeht, und eine Galileische, die auf Ursachen abzielt. Doch lässt sich angesichts der immensen Vielfalt heutiger Disziplinen, Methoden und Herangehensweisen überhaupt noch sinnvoll von *der* Naturwissenschaft und *der* Geisteswissenschaft sprechen, geschweige denn ihnen jeweils *eine* spezifische Erkenntnis- und Denkform zuordnen? Gibt es nicht zahlreiche Forschungsfelder, in denen sowohl das eine wie das andere einbezogen und verbunden werden, in denen sowohl erklärt wie interpretiert wird, kausal begründet und deutend ausgelegt wird, und dies in unendlichen Zwischenstufen und Überlagerungen (Brockmeier, 2016a)?

Weitere kritische Fragen kommen hinzu, die über die Dichotomie Verstehen-Erklären hinausgehen. Ist das Verstehen vielleicht weniger als eine Erkenntnisform und mehr als eine Erfahrungsform zu sehen? Gar als eine Erlebnisform, wie einige vorgeschlagen haben? Ist es eine Form oder ein Typ des Wissens oder der Wissensaneignung? Steht es für eine Kategorie des Verstandes oder der Vernunft? – um nur einige der konkurrierenden Großkategorien zu erwähnen. Sie alle erweisen sich als verknüpft mit langen und verästelten Geschichten. Die Lage wird noch unübersichtlicher, weil es sich hier eben nicht allein um einen Philosophenstreit handelt, vielmehr sind die Sozial- und Geistes- oder Humanwissenschaften in ihrer ganzen Bandbreite involviert. Nehmen wir Kulturpsychologie, Geschichte, Soziologie, Literatur- und Kunsthistorien: Hier geht es ums Eingemachte. Etwa um den Status einer »harten« (kausal erklärenden) oder »weichen« (verstehend interpretierenden) Wissenschaft, mit entsprechenden Konsequenzen für Förderung und soziale Akzeptanz. Und selbst wenn das Verstehen als legitime Erkenntnisform akzeptiert ist, bleibt die Frage, auf welche Art von Erkenntnissen und Einsichten es abzielt. Was kann es erreichen, was die vermeintlich harten mathematischen und experimentellen Wissenschaften nicht können? Mit welchen intellektuellen Praktiken und psychologischen Operationen, schließlich mit welchen Medien und Zeichensystemen haben wir es hier zu tun?

Zarte Empirie

Ungeachtet solcher Fragen und Unklarheiten gibt es einige Vorstellungen, die sich in diesen Diskussionen verfestigt haben. So wird seit der Renaissance das Verstehen als eine rationale Operation gesehen, durch die sich nicht allein Ein-

zelheiten, sondern vor allem Zusammenhänge erschließen: Verstehen unterstellt und befördert eine holistische Orientierung, eine Lokalisierung im Rahmen eines übergreifenden Ganzen. Als eine andere Qualität des Verstehens erscheint die Aufhebung starrer Subjekt-Objekt-Dichotomien, wie sie vor allem mit Descartes zu einer Gegenüberstellung von Wissen und Wissendem beziehungsweise Erkenntnis und Erkennendem geführt hatten. Die Grundannahme dabei ist eine ontologische: Wissensbestände existieren an sich, unabhängig von uns und unserem gesellschaftlichen und kulturellen Leben. Sie sind Teil der Welt und warten darauf, von uns, den Menschen der Moderne, erschlossen und angeeignet zu werden (Latour, 1991).

Gegenüber diesem Modell der Aneignung objektiven Wissens steht Verstehen für etwas, das immer und unvermeidlich subjektiv und kontextabhängig ist. Freilich stellt sich die Subjektivität des Verstehens nicht als Schwäche oder Mangel dar, sondern als Stärke und besondere Qualität. Verstehen hat eine emphatische oder sympathetische Dimension, in ihm vollzieht sich ein Sichhineinversetzen in etwas anderes, sei es Gegenwärtiges, Vergangenes oder Zukünftiges. Es ist eine »zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird«, wie Johann Wolfgang Goethe (1907, S. 564) diesen Aspekt beschreibt, der in vielen Varianten – in der deutschsprachigen Tradition insbesondere von Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder, Wilhelm von Humboldt, Friedrich Wilhelm Josef Schelling, den Frühromantikern und Friedrich Schleiermacher – beleuchtet und ausdifferenziert wird. Man versteht das eigene Leben nicht anders als das fremde Leben und das fremde Leben nicht anders als das eigene, wird Wilhelm Dilthey diesen Gedanken dann zusammenfassen.

Eine weitere Besonderheit erscheint in der zirkulären Prozessgestalt des Verstehens: Teil und Ganzes, Vorannahmen und Schlussfolgerungen sind wechselseitig aufeinander bezogen. Wechselbeziehungen verbinden auch den Horizont, innerhalb dessen sich ein Verstehenssubjekt bewegt, mit dem Horizont, innerhalb dessen der zu verstehende Gegenstand oder die zu verstehende Person lokalisiert ist. Gelingendes Verstehen ließe sich demnach als das Verschmelzen dieser beiden Verstehenshorizonte in einem hermeneutischen Zirkel beschreiben. Hans-Georg Gadamer (1960) ist einer der Theoretiker des Verstehens, der diese Eigenarten ausführlich durchdacht hat. Dabei hat er sich an der Vorstellung eines Dialogs orientiert, eines Gesprächs, dessen Ausgang immer offen ist. Mehr noch, der Gadamer'sche Dialog hinterfragt alle Vorannahmen, er stellt alle vermeintlichen Gewissheiten zur Disposition. Wer sich auf ihn einlässt, bleibt nicht unverändert.

Fremdheit überwinden

Letztlich, so Gadamer, realisiert sich im Verstehen das menschliche Bedürfnis, Fremdheit zu überwinden. Damit hebt er an Martin Heideggers (1927) Neufassung des Verstehens als »verstehendes Entdecken des Unverständlichen« noch ein weiteres Moment hervor. Für beide Philosophen geht es nicht um Erkenntnisverfahren oder intellektuell-imaginative Erschließungsoperationen, die etwa dazu dienen, Texte, historische Ereignisse oder Kunstwerke zu begreifen oder (wieder)erfahrbar zu machen. Darin hatte die vorhergehende Hermeneutik die Hauptfunktion des Verstehens gesehen. Doch, wie Heidegger und Gadamer – und mutatis mutandis auch Ludwig Wittgenstein – deutlich machen, vollziehen sich hier eben nicht allein kognitive Aktivitäten, die der Erkenntnis und der Wissensgewinnung dienen. Im Bestreben zu verstehen realisiert sich eine Lebensform, ja eine menschliche Lebensnotwendigkeit, ein existentielles Anliegen. Diese existenzielle Sichtweise des Verstehens als »Seinsart« ist vor allem mit dem jungen Heidegger in den Vordergrund getreten. Für ihn sind Verstehensbemühungen ein grundlegender Aspekt unseres Welt- und Selbstverhältnisses, ein konstitutiver Bestandteil der *conditio humana*. Sie sind eine Form dessen, was er auch als »Sorge um sich selbst« beschrieben hat.

Diese Sicht gewinnt an zusätzlicher Schärfe, wenn man das menschliche Welt- und Selbstverhältnis konsequent als ein kulturelles und historisches begreift, also als etwas, das allein in vielfältigen lokalen und individuellen Besonderheiten existiert. Diese kulturelle Bestimmtheit ist bei vielen Philosophen, auch denen der hermeneutischen und phänomenologischen Tradition, kaum gewürdigt worden. Auch ihre Vorstellungen kreisen zumeist um das Verstehen »des Menschen« (z.B. Angehrn, 2010), womit in der Regel der europäische, westliche oder »abendländische« Mensch gemeint ist: eine universalisierte Selbstprojektion, der, einmal hypostasiert, »das« oder »der« Fremde dann in der einen oder anderen Form subsumiert oder assimiliert werden kann (vgl. Straub, 1999).

Schließlich gilt als eine weitere Eigenart des Verstehens, dass es sich auf Bedeutungen ausrichtet, ihnen gewissermaßen nachspürt. Verstehen zielt nicht ab auf Tatsachen oder objektive Weltatbestände, sondern auf Bedeutungen, und das beinhaltet nicht zuletzt auch mögliche und imaginäre – und das heißt auch fiktive – Bedeutungen. Bedeutungen, so eine der zentralen Aussagen Jacques Derridas (1967), eines weiteren einflussreichen Theoretikers des Verstehens, sind auf unendliche Weise durch kulturelle Zeichen- und Symbolsysteme vermittelt. Diese Vermittlungen vollziehen sich durch ein weites Spektrum von Medien und semiotischen Systemen (wie der gesprochenen Sprache, der Schrift oder digitaler

Technologien), die selbst wiederum neue Bedeutungen konstituieren und alte Bedeutungen transformieren.

Seit einiger Zeit hat sich eine lange für unüberwindbar gehaltene Kluft im Verständnis des Verstehens zu verringern begonnen, die zwischen analytischer und kontinentaleuropäischer Philosophie. In diesem Prozess spielen Richard Rorty und Robert Brandom und ihr Zusammendenken sprachanalytischer, pragmatischer und hermeneutischer Traditionen eine wichtige Rolle (vgl. Merker, 2009). Aus hermeneutischer und phänomenologischer wie aus analytischer Warte nimmt dabei das Interesse an einer intellektuellen Konstellation zu, zu der die Philosophien Gadamers, des jungen Heideggers und des späten Wittgensteins gehören (Apel, 2001; Tatievskaya, 2009; Wellmer, 2004). Im Mittelpunkt dieser Konstellation steht der Begriff des Verstehens, genauer, ein Begriff des Verstehens, der nicht allein eine *forma mentis* postuliert, sondern eine Handlungs- und Lebensform, eine kulturelle »Seinsart« aufzeigt. Kulturell ist diese Seinsart dabei in dem doppelten Sinn, dass das menschliche Bewusstsein trotz seiner neurobiologischen Grundlagen nur als zugleich kulturelles verstanden werden kann, wobei es sich dabei um das Verständnis einer immer noch weitgehend unterschätzten Vielfalt kulturspezifischer Praktiken und Lebensformen handelt.

Narrative Hermeneutik

Obwohl zu dem Konsens, der zur Formierung dieser Konstellation beigetragen hat, die Überzeugung gehört, dass Sprache oder Zeichensysteme von vergleichbarer semiotischer und psychologischer Komplexität (wie etwa die Musik) eine letztlich unabdingbare Voraussetzung des Verstehens sind, hat es in den dargestellten Traditionen bislang kaum Interesse gegeben, übergreifende Sprachformen in ihrer besonderen Funktion für das Verstehen zu untersuchen. Eine solche Sprachform ist das Erzählen. Allerdings, und dies ist eine wichtige Einschränkung, hat sich hinsichtlich der Formen und Praktiken des Erzählens diese Situation in einer Reihe von Geistes- und Sozialwissenschaften seit einiger Zeit geändert.

Zwei Beobachtungen haben insbesondere dazu geführt, den Zusammenhang von Verstehen und Erzählung genauer in Augenschein zu nehmen. Die eine Beobachtung ist: Wann immer es um das Verständnis komplexer menschlicher Phänomene geht, und das heißt, um Phänomene, die eine zeitliche und historische Dimension haben, nimmt das Verstehen narrative Gestalt an. Menschliche Zeit, so Paul Ricoeur (1983–1985), ist erzählte Zeit. Um die zeitliche Dimension unserer Existenz zu verorten, bedienen wir uns kultureller Erzählformen und

-praktiken. Dabei zeigt sich, dass je komplexer die Aspekte unseres Lebens und unserer Existenz sind, ihr Verstehen umso mehr in der Sprache des Erzählens erfolgt. Zugleich – und dies ist die zweite Beobachtung – erweisen sich narrative Prozesse als hermeneutische Operationen, als Prozesse sowohl der Konstruktion wie des rekonstruktiven Nachvollziehens von Bedeutungen. Anders gesagt, diese Prozesse sind sinnbildend.

Diese beiden Beobachtungen sowie die Wechselbeziehungen zwischen den interpretativen Bewegungen, auf die sie abzielen, stehen im Mittelpunkt der Diskussion um eine narrative Hermeneutik (Brockmeier & Meretoja, 2014; Brockmeier, 2016b). Diese Diskussion verbindet erzähl- und sprachtheoretische Forschungsstränge in verschiedenen Disziplinen (einschließlich der Kulturpsychologie, der narrativen Psychologie und der narrativen Medizin) in dem Bestreben, an die im Vorangehenden skizzierten Vorstellungen anzuschließen. Dabei wird deutlich, dass der Begriff des Verstehens nicht nur in einer reichen Tradition des hermeneutischen Nachdenkens steht, sondern auch aktuelle philosophische, psychologische und erzähltheoretische Auseinandersetzungen in einem neuen Licht erscheinen lässt. Einem Licht, das es ermöglicht, die Bedeutung der Sprache im Allgemeinen und des Erzählens im Besonderen als zentrale intersubjektive Praxis unserer interpretativen Selbst- und Weltvergegenwärtigung genauer zu erkunden.

Literatur

- Angehrn, E. (2010). *Sinn und Nicht-Sinn: Das Verstehen des Menschen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Apel, K.-O. (2001). Verstehen. In J. Ritter, K. Gründer & G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11* (S. 917–938). Basel: Schwabe.
- Brockmeier, J. (2016a). A picture is worth a thousand words: On causes, reasons, and images. In R. Harré & F.M. Moghaddam (Hrsg.), *Questioning causality: Scientific explorations of cause and consequence across social contexts* (S. 157–166). Santa Barbara, CA: Praeger.
- Brockmeier, J. (Hrsg.). (2016b). Narrative hermeneutics (Special Issue). *Storyworlds*, 8(1).
- Brockmeier, J. & Meretoja, H. (2014). Understanding narrative hermeneutics. *Storyworlds*, 6(2), 1–27.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- Goethe, J.W. von (1907). *Maximen und Reflexionen*. Schriften der Goethegesellschaft Bd. 21. Weimar: Verlag der Goethegesellschaft.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
- Merker, B. (Hrsg.). (2009). *Verstehen nach Heidegger und Brandom*. Hamburg: Meiner.

- Ricoeur, P. (1983–1985). *Temps et Récit, 1–3*. Paris: Éditions du Seuil.
- Straub, J. (1999). *Verstehen, Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in der Erkenntnisbildung interpretativer Wissenschaften*. Göttingen: Wallstein.
- Tatievskaya, E. (2009). *Wittgenstein über das Verstehen*. Berlin et al.: deGruyter.
- Wellmer, A. (2004). *Sprachphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wright, G.H. von (1971). *Explanation and understanding*. Ithaca: Cornell University Press.

Virtualität

Stefan Rieger

»Das neue Erkenntnissubjekt ist ein komplexes Gefüge von Menschlichem und Nichtmenschlichem, Planetarischem und Kosmischen, Gegebenem und Künstlichem, was erhebliche Umstellungen in unseren Denkweisen verlangt.«

Braidotti, 2014, S. 163

Kulturpsychologie

Es ist inzwischen eine Selbstverständlichkeit, dass Medien integraler Bestandteil eines auch nur halbwegs avancierten Kulturbegriffs sind. Entdifferenzierungen sowohl des Kultur- als auch des Medienbegriffs trugen dazu bei, dass es zu dieser Lage hat kommen können und hat kommen müssen. Dieser Prozess war mit einigen Gefahren verbunden, vor allem mit der, dass beide Großkonzepte ihre Trennschärfe bis zur Unkenntlichkeit verlieren. Und auch der Begriff der Seele, die über ihre Verwissenschaftlichung in das Konzept der Kulturpsychologie Eingang gefunden hat, unterliegt einer entsprechenden Dynamik. Als komplexes Gebilde galt die Seele als abgeschlossen, als *black box*, deren einzige transparente Eigenschaft ihre Intransparenz war. Was immer man von ihr wissen will, muss daher den Umweg über technische Verfahren wählen, deren Daten in irgendeiner Weise als rückschlussfähig und zuschreibbar gelten.

Medientherapie für den psychischen Apparat

Medien hielten daher auf vielfältige Weise Einzug in die Wissenschaften vom Menschen und sie setzten neben der Wissensproduktion auch den Therapiebetrieb konjunkturell bedingten Veränderungsschüben aus.¹ Konstellationen zwischen Patient_in und Therapeut_in, wie sie klischeehaft im Möbelarrangement

¹ Das führt zum Bestreben, sich *upzudaten* und den Versionsnummern bei Software anzupassen (vgl. Lieb et al., 2016).

der Freudschen Couch und in der direkten Interaktion der *talking cure* ihre Verdichtung fanden, wurden durch den Einsatz technischer Medien ergänzt. Telefon und Email, Apps für das Mobiltelefon, Internetportale, Video- und Tonaufzeichnungen haben längst Einzug in das therapeutische Geschehen gehalten (vgl. Mühlberger et al., 2009). Selbst die Frage, ob im therapeutischen Geschehen überhaupt noch ein_e Therapeut_in vonnöten ist, steht im Zuge gesteigerter Mediatisierung zur Disposition. So sollte eine Reihe von Verfahren berühmt werden, die das Gespräch mit dem Menschen simuliert und zur Frage führte, ob es denn überhaupt möglich sei, zwischen einem echten Gesprächspartner und seinem technischen Substitut zu unterscheiden – eine Diskussion, die sich an Joseph Weizenbaums (1966) legendärem Programm ELIZA entzündete. Diese changieren zwischen ernsthaften Therapieangeboten und dem Vorsatz, die dabei verwendeten Strategien einfach nur der Lächerlichkeit preiszugeben. Letzteres etwa gilt für das 1977 erschienene Buch *Psychobabble: Fast talk and quick cure in the era of feeling* des amerikanischen Schriftstellers und Journalisten Richard Dean Rosen. In zum Teil karikierender Distanz und mit Blick auf das erhebliche zeitdiagnostische Potenzial umreißt er die Auswüchse der ob ihrer Formelhaftigkeit einfach zu simulierenden Programme, die Weizenbaum zur Erforschung einer natürlichsprachlichen Kommunikation zwischen Mensch und Maschine dienten und den Weg für die Entwicklung heutiger *Social-* und *Chat-Bots* bahnten. Der mit dem Psychoboom einhergehende Trend zur Gefühls- und Verstehensseligkeit dieser Zeit findet Eingang in Dialogvorgaben, die automatisiert die Gesprächskonventionen in einem psychotherapeutischen Setting imitieren. Mittels nur weniger Floskeln, einfacher Produktionsregeln und dem Mut zur Redundanz wurde der Anschein einer Seelentiefe erweckt, die – noch weit entfernt von ökonomischen Umsetzungen in Programmen wie *SIRI* und *ALEXA* – an die Bedürfnislage einer nicht übermäßig technophilen Hippiekultur anschloss.²

Die Konkurrenz zwischen Mensch und Maschine bleibt in Kraft und wird durch sämtliche Register der Technikentwicklung dekliniert. Unter den aktuellen Bedingungen der Virtualität ist gar von regelrechten Ersetzungen der Therapeut_innen die Rede, ein Befund, der sich in rhetorischen Fragen wie *Virtual-Reality-Brille statt Therapeut?* Bahn bricht (Kratzer, 2014).³ Die Einsatz-

-
- 2** Einen schnellen Einblick in die Funktionsweise von ELIZA und Co. erlaubt eine Website mit dem Titel *Medical Artificial Intelligence* (vgl. Med-Ai, 2001).
 - 3** Das Fragezeichen gewinnt eine sehr markante Aussagekraft, spielt es doch auf den für Akzeptanzfragen wichtigen Unterschied zwischen Ergänzung und Ersetzung an (vgl. Woolgar, 2002).

möglichkeiten sind vielfältig und bringen die Vorteile des Virtuellen ins Spiel. Wie selbstverständlich ist das Virtuelle Gegenstand unterschiedlicher Praxen geworden und für bestimmte Einsätze etwa in Form von Expositionstherapien nachgerade prädestiniert. Ob Höhen- oder Platzangst, ob posttraumatische Belastungsstörung oder eine Spinnenphobie: Entsprechende Szenarien sind im Virtuellen nachstellbar und kontrollierbar – besser jedenfalls, als es reale Spinnen sind (vgl. Hoffman et al., 2003). Spielsucht und Fettleibigkeit stehen ebenso im Fokus wie die Linderung von Verbrennungsschmerz oder der Umgang mit dem Phänomen des Phantomglieds (vgl. Bouchard et al., 2017; Rizzo, Lange et al., 2011; Hoffman, 2011; Murray et al., 2010). Die Angebote des Virtuellen sind vielfältig, sie betreffen in bunter Beliebigkeit Kinder, Kriegsheimkehrer und Menschen, deren Körperwahrnehmung gestört ist oder die einfach nur Angst vor dem Zahnarzt haben (vgl. Steele et al., 2003; Rizzo, Parsons et al., 2011; Raghav et al., 2017). So ausdifferenziert sind die Anwendungen, dass sie zum Gegenstand eigener Überblicksdarstellungen werden – wie es schon 2005 ein Beitrag von Giuseppe Riva im stimmigen Publikationsumfeld *Cyberpsychology & Behavior* tut.⁴

Psychoanalyse und *Cyberspace* dürfen, was auf den ersten Blick ungewöhnlich anmutet, Allianzen bilden und selbst der Traum, der einst als Königsweg zum Unbewussten diente, gerät in die Fänge des Virtuellen und ist nicht länger nur ein Privileg des Realen. Vielmehr wird er zur Angelegenheit einer eigenen Interfacegestaltung (vgl. Lajoie, 1996; Braun & Cheok, 2014). Zwangsläufig verändern sich mit all dem auch die affektiven Bindungen zwischen Mensch und Technik. Längst wird aus ethischer Perspektive über die Gefahren einseitiger Affektbindungen zum Artefakt räsoniert und auf dem Feld der sozialen Robotik eigens davor gewarnt (Scheutz, 2014). Wie weit inzwischen solche Verbindungen zur Normalität geworden sind, zeigt ein Beispiel aus dem robotergestützten Therapiebetrieb. Nicht nur die Einseitigkeit entsprechender Bande wird dort zum Gegenstand der Kritik, sondern auch die Frage, was am Ende einer Therapie mit dem geglückten Affektaufbau gegenüber dem technischen Artefakt geschehen soll. Die Rede ist von autistischen Kindern, von Kindern mit Entwicklungsbeeinträchtigungen, von Menschen, die an Stress oder mangelnder Sozialkompetenz leiden – Symptome, bei denen sich der Einsatz von Therapierobotern als besonders erfolgreich erwiesen hat und deren Therapieerfolge durch den Affektentzug infrage gestellt werden. Die Frage klingt so grundsätzlich wie nach einem jeden Beziehungsende: »[W]hat happens when the project ends and the robot goes

4 Für die frühe Verwendung in der Psychotherapie vgl. auch Glantz et al. (1996).

away?» (Riek & Howard, 2014, S. 2). Dass die Notwendigkeit zur Entwöhnung mit Gefahren verbunden ist, liegt auf der Hand.

Aber nicht nur besonders verletzliche Patient_innen müssen vor dem Roboter geschützt werden. Auch die Roboter bedürfen einer pfleglichen Behandlung – einigen Protagonisten zufolge haben sie diese auch verdient. Ein Indikator dafür ist die Tatsache, dass es analog zur *American Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (ASPCA) eine Liga zum Schutz nicht vor, sondern von Maschinen gibt, die *American Society for the Prevention of Cruelty to Robots* (ASPCR). Vor diesem Hintergrund erscheint ein Titel aus dem Umfeld der Maschinennethik als programmatisch, der in wunderbarer Inversion die Pflege, die der Roboter dem Menschen angedeihen lässt, auf diesen rückprojiziert und als dessen Recht einfordert (»The rights of machines: Caring for robotic care-givers«, Gunkel, 2015). Die Kur der Roboter ergibt in beiden Lesarten des Genitivs Sinn – und das ist ein Indiz für eine *awareness* gegenüber anderen Handlungsträger_innen und für die Relevanz von nicht auf den Menschen beschränkten Interaktions- und Kollaborationsszenarien. Sie werden zum Anknüpfungspunkt für Überlegungen, die der Notwendigkeit eines pfleglichen Umgangs mit dem Techno-Anderen gelten. Zu finden sind diese im Rahmen posthumanistischen Denkens und unterstützt durch Theorieangebote wie die *Actor-Network-Theory* Bruno Latours oder den agentiellen Realismus Karen Barads (vgl. Libin & Libin, 2003). Wie weit diese Forderungen gehen und ob, wie es einige Protagonist_innen ins Spiel bringen, gar die Rechtsfähigkeit von Maschinen die Konsequenz wäre, steht auf einem anderen Blatt (vgl. Darling, 2012).

Wir und das Leben des Techno-Anderen

Nimmt man den Anspruch der Kulturpsychologie ernst, auf die Einflüsse und die Bedingtheiten menschlicher Äußerungen und Befindlichkeiten durch kulturelle Faktoren zu achten, so ergibt sich aus diesem Selbstverständnis das Potenzial und auch die Notwendigkeit für Veränderungen. Gerade unter den Auspizien eines Endes des Menschen, wie ihn Post- und Transhumanist_innen vertreten, zeichnen sich sehr grundlegende Alternativen ab: Die Öffnung oder das Sich-Einlassen auf Wesen, denen wie im Fall von Tieren und technischen Artefakten in der Geschichte der Differenzierungsbemühungen Qualitäten wie Seele oder Affekt abgesprochen wurden, ist eine Notwendigkeit. Gebündelt werden diese Strategien in einem Umfeld, das sich dem Begriff der *Multispecies* verschrieben hat (vgl. Ogden et al., 2013; Kirksey & Helmreich, 2010). Die Philosophin Rosi

Braidotti (2014) greift diese Gesten der Öffnung auf und besetzt sie selbst mit einem Affekt – dem der Affirmation. Sie konstatiert einen Zustand der technologischen Bedingtheit heutiger Subjektivität, der in diesem Ausmaß als historisch einmalig zu gelten hat. Was sie als Konsequenz daraus fordert, sind Formen der Kollaboration mit anderen Akteur_innen und Seinsarten über die Artgrenzen hinaus. Daraus erwächst nicht weniger als eine neue Ethik im Umgang mit dem, was im Zuge hartnäckiger Denktraditionen als das kategorial Andere galt.

»Die ethische Seite des Projekts betrifft die Herstellung eines neuen sozialen Bands und neuer Formen der sozialen Verbindung mit diesen Techno-Anderen. Was für Bindungen lassen sich innerhalb des Natur-Kultur-Kontinuums technologischer Organismen herstellen, und wie kann man sie aufrechterhalten? Wir brauchen ein neues Verständnis von Verwandtschaft und ethischer Verantwortung, um gefühlsmäßige und moralische Bindungen nicht nur zu nicht-anthropomorphen organischen Anderen, sondern auch zu jenen technisch vermittelten und neuerdings patentierten Geschöpfen zu denken, mit denen wir unseren Planeten teilen« (Braidotti, 2014, S. 107).

Literatur

- Bouchard, S., Robillard, G., Giroux, I., Jacques, C., Loranger, C., St-Pierre, M., Chrétien, M. & Goulet, A. (2017). Using virtual reality in the treatment of gambling disorder: The development of a new tool for cognitive behavior therapy. *Frontiers in Psychiatry*, 8(27). <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2017.00027/full> (20.6.2018).
- Braidotti, R. (2014). *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Braun, M.H. & Cheok, A.D. (2014). Towards an olfactory computer-dream interface. Vortrag, ACE '14 proceedings of the 11th conference on advances in computer entertainment technology. Funchal, Madeira, Portugal.
- Darling, K. (2012). Extending legal rights to social robots. Vortrag, *We Robot Conference*. University of Miami.
- Glantz, K., Durlach, N.I., Barnett, R.C. & Aviles, W.A. (1996). Virtual reality (VR) for psychotherapy: From the physical to the social environment. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 33(3), 464–473.
- Gunkel, D.J. (2015). The rights of machines: Caring for robotic care-givers. In S.P. van Rysewyk & M. Pontier (Hrsg.), *Machine medical ethics* (S. 151–166). Heidelberg et al.: Springer.
- Hoffman, H.G. (2011). Virtual reality as an adjunctive non-pharmacologic analgesic for acute burn pain during medical procedures. *Annals of Behavioral Medicine*, 41(2), 183–191.
- Hoffman, H.G., Garcia-Palacios, A., Carlin, A., Furness, T.A. & Botella-Arbona, C. (2003). Interfaces that heal: Coupling real and virtual objects to treat spider phobia. *International Journal of Human-Computer Interaction*, 16(2), 283–300.

- Kirksey, S. E. & Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545–576.
- Kratzer, A. (2014). Virtual-Reality-Brille statt Therapeut? <https://www.jetzt.de/redaktionblog/virtual-reality-brille-statt-therapeut-585821> (30.11.2017).
- Lajoie, M. (1996). Psychoanalysis and cyberspace. In R. Shields (Hrsg.), *Cultures of internet. Virtual spaces, real histories, living bodies* (S. 153–155). London et al.: Sage.
- Libin, E. & Libin, A. (2003). New diagnostic tool for robotic psychology and robotherapy studies. *Cyberpsychology & Behavior*, 6(4), 369–374.
- Lieb, K., Hohagen, F. & Riemann, D. (Hrsg.). (2016). *Psychiatrie und Psychotherapie 2.0: Wissenschaftliche Festschrift für Mathias Berger*. München: Elsevier.
- Med-Ai (2001). ELIZA. <http://www.med-ai.com/models/eliza.html.de> (19.09.2013).
- Mühlberger, A., Alpers, G.W. & Pauli, P. (2009). Der Einsatz moderner Technologien in der Psychotherapie. In M. Hautzinger & P. Pauli (Hrsg.), *Enzyklopädie der Psychologie. Psychologische Interventionsmethoden, Bd. 2* (S. 665–724). Göttingen et al.: Hogrefe.
- Murray, C.D., Pettifer, S., Howard, T., Patchick, E., Cailette, F. & Murray, J. (2010). Virtual solutions to phantom problems: Using immersive virtual reality to treat phantom limb pain. In C.D. Murray (Hrsg.), *Amputation, prosthesis use, and phantom limb pain: An interdisciplinary perspective* (S. 175–196). New York et al.: Springer.
- Ogden, L.A., Hall, B. & Tanita, K. (2013). Plants, people and things: A review of Multispecies Ethnography. *Environment and Society: Advances in Research*, 4, 5–24.
- Raghav, K., Sharma, R. & Jongh, A.D. (2017). Virtual reality exposure therapy for treatment of dental phobia. *Dental Update*, 44, 423–435.
- Riek, L.D. & Howard, D. (2014). A code of ethics for the human-robot interaction profession. [http://robots.law.miami.edu/2014/wp-content/uploads/2014/03/a-code-of-ethics-for-the-human-robot-interaction- \(11.05.2017\)](http://robots.law.miami.edu/2014/wp-content/uploads/2014/03/a-code-of-ethics-for-the-human-robot-interaction- (11.05.2017)).
- Riva, G. (2005). Virtual reality in psychotherapy: Review. *Cyberpsychology & Behavior*, 8(3), 220–230.
- Rizzo, A.S., Lange, B., Suma, E.A. & Bolas, M. (2011). Virtual reality and interactive digital game technology: New tools to address obesity and diabetes. *Journal of Diabetes Science and Technology*, 5(2), 256–264.
- Rizzo, A., Parsons, T.D., Lange, B., Kenny, P., Buckwalter, J.G., Rothbaum, B., Difede, J., Frazier, J., Newman, B., Williams, J. & Reger, G. (2011). Virtual reality goes to war: A brief review of the future of military behavioral healthcare. *Journal of Clinical Psychology in Medical Settings*, 18(2), 176–187.
- Rosen, R.D. (1977). *Psychobabble: Fast talk and quick cure in the era of feeling*. New York: Atheneum.
- Scheutz, M. (2014). The inherent dangers of unidirectional emotional bonds between humans and social robots. In P. Lin, K. Abney & G.A. Bekey (Hrsg.), *Robot ethics: The ethical and social implications of robotics* (S. 205–221). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Steele, E., Grimmer, K., Bruce, T., Mulley, B., Fulton, I. & Hoffman, H. (2003). Virtual reality as a pediatric pain modulation technique: A case study. *Cyberpsychology & Behavior*, 6(6), 633–638.
- Weizenbaum, J. (1966). ELIZA – A computer program for the study of natural language communication between man and machine. *Communications of the ACM*, 9(1), 36–45.
- Woolgar, S. (2002). Five rules of virtuality. In S. Woolgar (Hrsg.), *Virtual society? Technology, cyberspace, reality* (S. 1–22). Oxford: Oxford University Press.

Wissenschaft

Pradeep Chakkarath

Wissenschaft als Gegenstand der Wissenschaft

Was Wissenschaft ist, was sie zu welchem Zweck sein möchte und sein sollte, was sie darf, was sie nicht darf und wie sie sich von anderen menschlichen Unternehmungen unterscheidet, gehört seit den Anfängen von Wissenschaft zu ihren grundlegendsten Fragen. Da diese Fragen bis heute verschiedenste Antworten erfahren haben, ist auch durchaus nicht klar, wann, wo und warum Wissenschaft als menschliche Unternehmung ihren Anfang nahm und aus welchen Gründen sie in unterschiedlichen Menschheitskulturen, in verschiedenen Regionen und auch innerhalb verschiedener Wissenschaftszweige unterschiedliche Entwicklungen nahm und dabei auch durchaus voneinander abweichende Verständnisse von Wissenschaft entwickelte (vgl. Sommer et al., 2017). Dessen ungeachtet haben sich wissenschaftliche Subdisziplinen wie die Wissenschaftsgeschichte, die Epistemologie, die Wissenschafts- und Wissenssoziologie, die Wissensanthropologie, die Wissenschaftsethik, in geringerem Maße auch die Psychologie und neuerdings auch die *Science and Technology Studies* kontinuierlich daran versucht, die kognitiven, materiellen, sozialen und kulturellen Bedingungen für die Entwicklung der Wissenschaft und der Wissenschaften zu identifizieren und ihre derart voraussetzungsvollen Praktiken zu analysieren. Diejenige Disziplin, in die nahezu alle diese Bemühungen gewissermaßen münden, ist die Wissenschaftstheorie, eine in der klassischen philosophischen Erkenntnistheorie seit ihren antiken Anfängen verankerte Bemühung, für das breitere Spektrum an Wissenschaften ein gemeinsames theoretisches Fundament zu legen, das die Beiträge aus den genannten Disziplinen einerseits zu differenzieren und zu systematisieren, möglicherweise aber auch zu integrieren erlaubt.

Während die neuzeitliche Wissenschaftspraxis verschiedenfach institutionalisiert ist, findet die Idee von Wissenschaft als Einheit von Lehre, Forschung und Studium ihre ideelle Entsprechung vor allem in der Universität, soweit diese dem Ziel der Erlangung und Vermittlung der Erkenntnis des größeren Zusammen-

hangs des Ganzen verpflichtet ist. Dieses insbesondere in Deutschland und hier im frühen 19. Jahrhundert vor allem von Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schleiermacher formulierte Bildungs- und Wissenschaftsideal ist in den weltweiten Universitätslandschaften mittlerweile einer zunehmenden wissenschaftlichen Spezialisierung und Zersplitterung gewichen, die es nicht einfacher macht, sich auf ein einheitliches und wissenschaftstheoretisch fundiertes Verständnis von Wissenschaft zu einigen.

Wissen, Wissensformen und Ordnungen der Wissenschaft

Der deutsche Begriff »Wissenschaft« hat sich als Übersetzung des griechischen *epistémé* und des lateinischen *scientia* etabliert, wobei beide antiken Begriffe sowohl Wissen als auch Wissenschaft bezeichnen konnten. Zwar meinte *epistémé* schon in der altgriechischen Tradition ein von der bloßen Sinneswahrnehmung und der bloßen Meinung zu unterscheidendes Wissen, doch bestanden bereits bei Platon und Aristoteles unterschiedliche Auffassungen darüber, was dieses besondere wissenschaftliche Wissen im Genauerem ausmacht. Während Platon die höchste Form solchen Wissens in der voraussetzunglosen unmittelbaren Erkenntnis des Allgemeinen und Wesentlichen im dialektischen Lernprozess versteht, betont Aristoteles die deduktive Begründbarkeit als Kriterium für die Wissenschaftlichkeit von Wissen. In diesen unterschiedlichen Auffassungen zeigen sich bereits auch unterschiedliche Einschätzungen über angemessene Verfahren der Wahrheitsfindung, die in modernen Wissenschaftstheorien zu dominierenden Themen geworden sind. Auch mit der aristotelischen Unterscheidung zwischen *epistémé* als theoretischem Wissen und *techné* als praktischem Können wird eine noch heute gängige Auffassung von zwei Hauptpfeilern der Wissenschaft markiert: Theorie und Praxis. Während das lateinische *scientia* in Europa lange Zeit hindurch vor allem zur Bezeichnung von Buchgelehrsamkeit im akademischen Fächerkanon der *artes liberales* verwandt wurde, trat es mit der arabisch vermittelten Rezeption der wissenschaftstheoretischen Arbeiten von Aristoteles seit dem 12. Jahrhundert nahezu bedeutungsgleich an die Stelle seines Begriffs von *epistémé*. Ähnliche begriffliche Unterscheidungen von Wissensformen wie die hier angesprochenen sind auch aus einflussreichen nichteuropäischen Traditionen bekannt, beispielsweise als Unterscheidung zwischen den Sanskritbegriffen *veda* (gesammeltes, schriftlich fixierbares Grundlagen- und Verfügungswissen) und *vidyā* (Wissen darüber, wie *veda* pragmatisch zum Zwecke weiteren Wissenserwerbs angewandt werden kann). Die Differenzierung von Wissensformen,

die früh schon nicht nur zwischen bloßer Meinung und begründetem Wissen, sondern zum Beispiel auch zwischen theoretischem und praktischem, propositio-nalem und nichtpropositionalem Wissen, Verfügungs- und Orientierungswissen, spirituellem Wissen und Weisheit unterschied (siehe z.B. Wieland, 1999), ging ebenso früh einher mit der Unterscheidung verschiedener Wissenschaftsbereiche. Der antiken griechischen Unterscheidung zwischen theoretischer, praktischer und poietischer (herstellender) Wissenschaft mitsamt der Zuordnung einzelner Disziplinen zu diesen Bereichen sind über die Jahrtausende zahlreiche weitere gefolgt, sodass gegenwärtig geläufige Einteilungen etwa in Natur-, Geistes-, Sozial-, Kultur-, Human-, Struktur-, Ingenieur- und Agrarwissenschaften nicht die letzten bleiben dürften.

Wissenschaftsverständnis anhand von Voraussetzungen, Methoden und Zielen

Das Bestreben, an die Stelle von bloßen Behauptungen, Meinungen und sogenanntem Alltagswissen wahres, das heißt begründetes und überprüfbares Wissen treten zu lassen, ist der Wissenschaft seit ihren frühen Anfängen als zentrales Anliegen geblieben. Sie erhebt folglich Wahrheitsansprüche und beansprucht zugleich die Kompetenz, diese auch einlösen oder aber in der wissenschaftlichen Diskussion als unbegründet zurückweisen zu können. Es darf nicht überraschen, dass der Wahrheitsbegriff je nach wissenschaftstheoretischer Auffassung variieren kann und dass jede Wissenschaftstheorie wesentlich davon geprägt ist, welche Theorie der Wahrheit sie vertritt (Skirbekk, 1977). Wahrheitstheorien wiederum fußen auf epistemologischen Theorien, die mehrheitlich und im weitesten Sinne entweder von rationalistisch oder empiristisch, realistisch, idealistisch oder konstruktivistisch geprägten Auffassungen über das Zustandekommen menschlicher Erkenntnis geprägt sind. Sie verraten damit gewissermaßen ihre soziohistorische diskursive Prägung, was geeignet ist, insbesondere die Auffassung des Realismus in Zweifel zu ziehen, wonach die Gegenstände, auf die sich unser Wissen bezieht, unabhängig von unseren Theorien über sie existieren.

Soweit die Wissenschaft vor dem hier skizzierten Hintergrund die Frage nach ihrem Selbstverständnis, ihren Möglichkeiten und ihrer Berechtigung stellt und im selben Zuge systematische und begründete Ordnungen ihrer einzelnen Zweige vornimmt (Hoyningen-Huene, 2013), tut sie dies traditionellerweise mit besonderem Interesse für Methodologien und darauf gründende Verfahren, die im jeweiligen Zuständigkeitsbereich einer Wissenschaft zur Untersuchung ih-

rer Gegenstände herangezogen werden. Da es sich hierbei um Phänomene der natürlichen, der sozialen und der kulturellen Welt handeln kann, wird davon ausgegangen, dass für so unterschiedliche Gegenstände auch unterschiedliche Verfahren der Untersuchung eingesetzt werden müssen. Diese Überzeugung wurzelt in der vor allem von Historikern und Philosophen im 19. Jahrhundert lancierten Erklären-Verstehen-Kontroverse, in der beispielsweise Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey und Wilhelm Windelband gegen das positivistische Wissenschaftsverständnis einen Wissenschaftsdualismus vertraten, wonach die Methodologie der Naturwissenschaften auf das nomothetische *Erklären* von Naturphänomenen, dahingegen die Methodologie der Geisteswissenschaften auf das *Verstehen* kultureller und mentaler Vorgänge und daher auf die Entwicklung hermeneutischer und interpretativer beziehungsweise ideografischer und qualitativer Verfahren gerichtet sei (zu einer einflussreichen Wiederaufnahme und Aktualisierung dieser Debatte siehe etwa von Wright, 1974 [1971]).

Dieser Wissenschafts- und Methodendualismus hatte einige Folgen für die Weiterentwicklung und Profilierung der Geistes- und Sozialwissenschaften und eröffnete darüber hinaus auch neue Möglichkeiten einer sozial- und kulturkritischen Analyse der Wissenschaften selbst, die für die wissenschaftstheoretischen Debatten des 20. Jahrhunderts, insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem Logischen Empirismus des Wiener Kreises und dem Kritischen Rationalismus Karl Poppers, äußerst einflussreich werden sollte. Dies zeigt sich etwa in Ludwik Flecks Hinweisen auf die Rolle sozialer und historischer Faktoren in der Formung wissenschaftlicher Denkstile, die für den Bestand bestimmter Denkkollektive wichtiger sein können als die vermeintlich inhärente Rationalität ihrer Theorien und Forschungspraktiken (Fleck, 1980 [1935]). Dieser Gedanke hatte wiederum einen Einfluss auf Thomas Kuhns Einbeziehung kognitions-, gestalt- und sozialpsychologischer Faktoren zum Verstehen und zur Erklärung des Verhaltens der »scientific community« und der damit zusammenhängenden wissenschaftsgeschichtlichen Abläufe (Kuhn, 1996 [1962]). In der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule stehen eine selbstreflexive Gesellschafts- und Wissenschaftstheorie untrennbar im Dienste einer umfassenden Ideologie-, Kultur- und Machtkritik. In den diskurstheoretischen Analysen Michel Foucaults wird unter Wiederaufnahme und Modifikation des griechischen Wissensbegriffs die *Episteme* als Netz von Codes verstanden, die in einer Kultur – auch einer wissenschaftlichen Geisteskultur – dominierende Wissensordnungen fixieren, in denen die Bedingung der Möglichkeit für Wissen allererst begründet liegt (Foucault, 1974 [1966]). In denjenigen Teilen von Paul Feyerabends Wissenschaftstheorie, die gelegentlich »anarchistisch« genannt werden, wird unter anderem die

Öffnung der abgeriegelten Gemeinschaft von Wissenschaftler_innen gefordert, um die hausgemachte und institutionell abgeschirmte »Rationalität« exklusiver Denkkollektive aufzubrechen und sie um die wissenschaftlich interessierte Bürgergemeinschaft und deren ganz eigene Perspektiven zu erweitern (Feyerabend, 1986 [1975]). Zu nennen ist in diesem Zusammenhang auch die nicht minder politische feministische Wissenschaftstheorie mit ihrer Kritik an überkommenen Wissenschaft als einem Instrument zur Herrschaftssicherung eines Männerbetriebs wie sich das unter anderem in der begründungsarmen Konstruktion bestimmter humanwissenschaftlicher, häufig biologistischer Kategorien verrate (Harding, 1990 [1986]).

Psychologie und Kulturpsychologie als Wissenschaft

Im Fach Psychologie und seiner Geschichte spiegeln sich viele der voranstehend genannten Probleme einer eindeutigen Wissenschaftsdefinition, der plausiblen Einordnung in den bestehenden Wissenschaftskanon entlang disziplinärer Gegenstände und Methoden oder auch der Entscheidung über angemessene methodologische Grundlagen für die erfolgreiche Umsetzung der einzelwissenschaftlichen Anliegen wider. Meinte Immanuel Kant noch, dass die Psychologie es nie zu einer Naturwissenschaft bringen könnte, da experimentelle, mathematische und statistische Methoden, selbst die Methode der Beobachtung für die Untersuchung des Seelenlebens nicht infrage kämen, so hat spätestens Wilhelm Wundt mit der Begründung der experimentellen und messapparategestützten Psychologie Kants Verdikt in Zweifel gezogen. Zugleich war es allerdings auch Wundt, der besonders deutlich darauf hingewiesen hat, dass die höheren und komplexeren Aspekte des menschlichen Geistes wie sie sich in Sprache, Religion, Mythen, Kunst und sozialen Praktiken zeigen, historisch geformte, schöpferische und dynamische Phänomene sind, die in einem Labor nicht unter Kontrolle gebracht werden können. Da die Psychologie auch an der *Entwicklung* mentaler Phänomene interessiert sein müsse und diese nicht nur von der individuellen Empfindung, sondern auch vom soziokulturellen Umfeld beeinflusst werden, müsse das Fach versuchen, dem durch die Integration interpretativer und vergleichender Methoden gerecht zu werden. Da Wundt für eine solche Psychologie selbst keinen überzeugenden Entwurf vorgelegt hat, blieb sein Ansatz für die akademische Mainstream-Psychologie, die bis heute primär naturwissenschaftlich ambitioniert ist, lange Zeit folgenlos. Dies gilt weitgehend auch für die kulturvergleichende Psychologie, die zwar die Heterogenität der untersuchten Samples in Bezug vor allem

auf Ethnizität erhöht hat, ansonsten aber hauptsächlich quantitativen Untersuchungsmethoden verpflichtet bleibt. Die Kulturpsychologie – jedenfalls in ihrer europäischen Prägung – folgt ebenfalls nicht Wundts Ideal einer dualen Psychologie, sondern distanziert sich weitgehend von lebensweltfernen Laborszenarien und quantitativen Untersuchungsmethoden. Mit Bezugnahme auf Jerome Bruner und Ernst Boesch kann für die kulturpsychologische Perspektive geltend gemacht werden, dass *alle* psychischen Phänomene intrinsisch von kulturellen Lebensformen, Sprachspielen, Praktiken und Diskursen abhängig sind und entsprechend nur über qualitative Zugänge angemessen verstanden werden können (Straub & Chakkarakath, 2010).

Wie bereits erwähnt, hat die wissenschaftliche Untersuchung von Wissen und Wissenschaft durchaus auch Anleihen aus der Psychologie zu verzeichnen (für entsprechende Darstellungen siehe Proctor & Capaldi, 2012). Das wissenschaftstheoretische Potenzial einer kulturpsychologischen Perspektive, die ihr Interesse auf Wissenschaft als ein kulturelles Artefakt richtet, sollte nahtlos an die zuvor genannten geistes- und sozialwissenschaftlich gewendeten wissenschaftstheoretischen Ansätze anknüpfen und sie fruchtbar ergänzen können. Um dies effektiver zu tun, sollte sie sich allerdings deutlicher als bisher auch für kulturvergleichende Betrachtungen öffnen. Sie würde damit ein Defizit beheben, das nahezu allen einflussreichen Wissenschaftstheorien eigen ist: den Mangel an einer Form von interkultureller Kompetenz, die um das Andere an Wissenschaftskonzeptionen nichtwestlicher Wissenschaftskulturen weiß und davon auch wissen will.

Literatur

- Feyerabend, P. (1986). *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1975].
- Fleck, L. (1980). *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* (11. Aufl.). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1935].
- Foucault, M. (1974). *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1966].
- Harding, S. (1990). *Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht*. Hamburg: Argument [Orig. 1986].
- Hoyningen-Huene, P. (2013). *Systematicity. The nature of science*. New York: Oxford University Press.
- Kuhn, T. (1996). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (13. Aufl.). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Orig. 1962].
- Proctor, R.W. & Capaldi, E.J. (Hrsg.). (2012). *Psychology of science: Implicit and explicit processes*. New York: Oxford University Press.
- Skirbekk, G. (Hrsg.). (1977). *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Sommer, M., Müller-Wille, S. & Reinhard, C. (Hrsg.). (2017). *Handbuch Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart et al.: Metzler.
- Straub, J. & Chakkarath, P. (2010). Kulturpsychologie. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 195–209). Wiesbaden: VS Verlag.
- Wieland, W. (1999). *Platon und die Formen des Wissens* (2. erw. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wright, G. H. von (1974). *Erklären und Verstehen*. Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1971].

Zeichnung

Elfriede Billmann-Mahecha

Zeichnungen gehören zu den ältesten kulturellen Objektivationen des Menschen. Die frühesten uns bekannten bildhaften Darstellungen in Form von Felszeichnungen und Höhlenmalereien werden auf ein Alter von etwa 32.000 Jahren geschätzt. Aber nicht nur bildhafte Darstellungen, sondern auch abstrakte Zeichen finden wir in Felszeichnungen und Höhlenmalereien, die nach Kuckenburg (2015) als Vorstufe zur Schrift und damit eines komplexen Symbolsystems verstanden werden können. Auch wenn wir über die Bedeutung dieser frühen symbolhaften Zeichen und Zeichnungen nur spekulieren können, scheinen sie etwas auszudrücken, etwas anzudeuten, etwas abzubilden oder auch eine Geschichte zu erzählen. Der Mensch erweist sich damit aus anthropologischer Perspektive als *animal symbolicum*. Dieser Begriff geht auf Ernst Cassirer zurück, für den als »unbestreitbar« gilt, »daß symbolisches Denken und symbolisches Verhalten zu den charakteristischen Merkmalen des Menschen gehören und daß der gesamte Fortschritt der Kultur auf diesen Voraussetzungen beruht« (Cassirer, 1996 [1944], S. 52). Cassirer unterscheidet zwischen Zeichen- und Signalsystemen, die es auch im Tierreich gibt, und Symbolsystemen als »Teil der menschlichen Bedeutungswelt« (ebd., S. 58): »Das Prinzip des Symbolischen mit seiner Universalität, seiner allgemeinen Gültigkeit und Anwendbarkeit ist das Zauberwort [...], das den Zugang zur menschlichen Welt, zur Welt der menschlichen Kultur, gewährt« (ebd., S. 63).

Mit der Analyse der frühen kulturellen Dokumente befassen sich Prähistoriker_innen und Kulturanthropolog_innen auf der Basis ihres Wissens über das Leben und die Kultformen der damaligen Menschen. Werke der bildenden Kunst aus historisch dokumentierten Zeiten sind Gegenstand der Kunstgeschichte. Die Philosophie und auch einige Sozialwissenschaften befassen sich mit Fragen der Bildhermeneutik. Die akademische Psychologie hingegen beschäftigt sich – mit Ausnahme weniger kunstpsychologischer Arbeiten – bislang nur am Rande mit dem bildnerischen Schaffen und dies vor allem in der Entwicklungspsychologie, zum Beispiel mit der Entwicklung der Kinderzeichnung oder auch mit der Entwicklung des ästhetischen Urteils.

Zeichnungen werden hier in einem weiten Sinn verstanden, weil die Grenzen zur Malerei auf der einen und zur (Computer-)Grafik bis hin zu Graffiti auf der anderen Seite fließend sind. Allerdings ist für kulturpsychologische Analysen zu unterscheiden, in welchen Kontexten, in welcher Form und gegebenenfalls für welchen Zweck eine Zeichnung angefertigt wurde. Zeichnungen werden zum Beispiel erstellt in künstlerischer oder anderer gestalterischer Absicht, wie etwa Werke bildender Kunst, Buchillustrationen oder Karikaturen. Aber auch in wissenschaftlichen oder didaktischen Arbeitszusammenhängen werden Zeichnungen angefertigt, wie etwa zur Visualisierung wissenschaftlicher Modelle, zur Illustration von Lehrbüchern, als Tafelbilder im Unterricht oder zur Erstellung von Bauplänen in der Architektur oder im Ingenieurwesen. In der Alltagspraxis finden wir zum Beispiel visualisierte Bastelanleitungen, Möbelaufbauanleitungen oder zur Orientierung Hinweisschilder mit Bildsymbolen (Piktogramme) ebenso wie selbst erstellte Mindmaps, Zeichnungen zur Wegbeschreibung, zur Freizeitgestaltung und vieles mehr.

Kulturpsychologische Perspektive

Jürgen Straub hat im Zuge des Aufbaus seiner Theorie der Kulturpsychologie bereits Anfang der 1990er Jahre eine kurze, prägnante und wohl auch deshalb vielzitierte Charakterisierung des Kulturbegriffs vorgelegt. Demnach kann Kultur zusammenfassend als »Zeichen-, Wissens- und Regelsystem, das einerseits als kulturspezifisches Fundament und als Kontext von Handlungen begriffen werden kann, andererseits aber selbst im Vollzug der Handlungs- und Lebenspraxis gebildet oder konstruiert bzw. verändert wird«, aufgefasst werden (Straub, 1992, S. 42).

In Bezug auf Zeichnungen (im weitesten Sinne) als Produkte professioneller oder alltagsbezogener Handlungspraxis ist diese Begriffsbestimmung von Kultur sehr hilfreich, weil sie explizit die Dynamik zwischen der Eingebundenheit in kulturell Tradiertem und der Weiterentwicklung durch eigene (kreative) Handlungen anspricht. In Bezug auf die Analyse von Zeichnungen kann man daraus das Prinzip interpretativer Verfahren ableiten. So kann zum Beispiel die Enträtselung prähistorischer Bilddokumente als ein hermeneutischer Zirkel zwischen den Zeichnungen und den Informationen zum kulturellen Hintergrund der Entstehungszeit aufgefasst werden, der zu immer neuen kulturgeschichtlichen Aufschlüssen führt (für Beispiele vgl. z.B. Haarmann, 1990). Folgen wir des Weiteren Cassirer, so kann zwar das »Prinzip des Symbolischen« als universal

aufgefasst werden, die konkrete Manifestation und Ausgestaltung des Symbolischen in der Handlungspraxis hingegen als in hohem Maße kulturimprägniert. Gemäß diesem Verständnis sind auch Zeichnungen, welcher Art auch immer sie sein mögen, als kulturelle Objektivationen zu betrachten und entsprechend zu analysieren.

Forschungsbeispiel

Charakteristisch für die kulturpsychologische Forschung ist, Sinn und Bedeutung menschlichen Handelns zu rekonstruieren (vgl. z. B. Boesch, 1991; Bruner, 1997 [1990]). Bevorzugt werden hierfür verbale Daten analysiert. Für visuelle Daten liegen in der interpretativen Forschung elaborierte Auswertungsvorschläge bisher vornehmlich für Foto- und Film- beziehungsweise Videomaterialien vor (z. B. Bohnsack, 2011; Przyborski, 2018). Zeichnungen erscheinen in ihrer Bildhaftigkeit zwar ähnlich wie Fotos, aber für die Interpretation gilt es, folgende Unterschiede zu berücksichtigen: a) Zeichnungen entstehen in einem längeren Prozess, während Fotodokumente – auch bei vorangehender Planung – letztlich in einem Augenblick entstehen; b) die Bildgegenstände eines Fotos werden auf- beziehungsweise ausgesucht und gegebenenfalls arrangiert, während sie bei Zeichnungen für das entstehende Bilddokument erst geschaffen werden, das heißt, dass die Abbildung in einer komplexen Handlungskette hergestellt wird (vgl. hierzu bereits Meumann, 1914), die sich als solche wesentlich vom Fotografieren unterscheidet (zur Auswertung von Zeichnungen vgl. Billmann-Mahecha & Drexler, 2018).

Betrachtet man diese Handlungskette aus produktionsästhetischer Perspektive, so ergeben sich Einsichten – so die hier vertretene These –, die sich allein aus der fertigen Zeichnung nicht erschließen lassen. Als Beispiel hierfür soll eine Studie zur Entstehung von Kinderzeichnungen dienen. In dieser Studie wurden von 57 drei- bis sechsjährigen Kindern längsschnittlich über einen Zeitraum von zwei Jahren 439 freie Kinderzeichnungen in Kindergärten in ihrem Entstehungsprozess video- und audiografiert. Auf der Basis der Analyse der gleichzeitig ablaufenden Zeichen- und Verbalisierungsprozesse konnten drei Typen von Kinderzeichnungen differenziert werden: einfache Darstellungen, Beschreibung von Weltwissen und Erzählbilder (vgl. Balakrishnan, 2014), wovon hier nur die Erzählbilder, die knapp ein Drittel aller Bilder ausmachten, angesprochen werden sollen. Als Erzählbilder wurden Kinderzeichnungen klassifiziert, bei denen die einzelnen Elemente beziehungsweise Motive visuell und/oder verbal im Sin-

ne »multimodalen Erzählens« so miteinander verknüpft waren, dass sie einen nachvollziehbaren Handlungsablauf und damit einen klaren Sinnzusammenhang erkennen ließen.

Bei der Interpretation wurde auch eine Reihe von zusätzlich erhobenen Kontextinformationen berücksichtigt, wie etwa die familiäre Lage, vorhandenes Spielzeug, bereit gestellte Materialien und Bücher oder auch gesehene Filme. Dadurch konnten einerseits die kindlichen Sinnkonstruktionen in ihren Bildern besser verstanden werden; andererseits dienten die Kontextinformationen auch einem Korrektiv der erstellten Interpretationshypthesen. Die sorgfältige Berücksichtigung von Kontextinformationen bietet gerade bei Kinderzeichnungen einen gewissen Schutz vor Fehlinterpretationen – eine Gefahr besonders bei Bildmaterial, das beim Betrachter möglicherweise ein »unmittelbares Evidenzleben« hervorruft. Darüber hinaus konnte mit Bezug auf die Kontextinformationen herausgearbeitet werden, in welcher Weise die Kinder die vorgefundenen Sinnangebote kreativ weiterentwickelt haben.

Das genaue methodische Vorgehen der hier nur kurz skizzierten Studie sowie zwei ausführliche Fallbeispiele finden sich in Drexler et al. (2012). Als Ergebnis kann festgehalten werden, dass bei den erhobenen spontanen »multimodalen Erzählungen« bereits jüngere Kinder in der Lage waren, kausal und temporal strukturierte Erzählungen zu generieren. Das Besondere ist, dass die Kinder in unserer Studie nicht etwa nur Nacherzählungen geliefert haben, sondern – soweit rekonstruierbar – sich zwar mitunter an ihnen bekannten Spielideen, Geschichten oder gesehenen Filmen orientiert, diese aber kreativ weiterentwickelt oder sogar völlig neu ausgestaltet haben. Die Analyse von Erzählbildern, die nicht von einer Versuchsleiterin evoziert worden, sondern aus freien Stücken entstanden sind, verweist offenbar auf eine Erzählkompetenz, die in bisherigen Untersuchungen zur rein verbalen Erzählfähigkeit von Kindern dieses Alters (z.B. Boueke et al., 1995) noch nicht konsistent nachgewiesen werden konnte. Aus kulturpsychologischer Sicht ist dieses Ergebnis insofern von Interesse, als die im Kindesalter sich entwickelnde Erzählkompetenz als eine entscheidende Basiskompetenz für die rezeptive und produktive Kulturreteilhabe angesehen werden kann.

Desiderate

Visuelle Daten haben für die kulturpsychologische Forschung einen hohen Stellenwert. Gleichwohl stellen sie für die interpretative Forschung eine Herausfor-

derung dar, weil sie sich in der Regel nicht mit bekannten texthermeneutischen Methoden sequenziell erschließen lassen. Auf dieses Problem hat bereits Susanne Langer aufmerksam gemacht: »Der radikalste Unterschied ist der, daß visuelle Formen nicht diskursiv sind. Sie bieten ihre Bestandteile nicht nacheinander, sondern gleichzeitig dar« (Langer, 1984 [1942], S. 99). Für Zeichnungen gilt dies aber nur dann, wenn wir – wie insbesondere bei den prähistorischen Felszeichnungen oder bei Werken der bildenden Kunst – bereits fertige Zeichnungen auswerten. Heute können wir bei entsprechenden Fragestellungen den Zeichenprozess zum Beispiel mithilfe von Videografien dokumentieren und auf diese Weise den Bildaufbau und den damit verbundenen Sinnbildungs- und Sinnexpressionsprozess analysieren, wie oben in aller Kürze am Beispiel von Kinderzeichnungen skizziert wurde. Für die weitere Forschung wären solche Studien auch für andere Arten von Zeichnungen aus der Berufs- oder Lebenspraxis sicherlich gewinnbringend.

Hinsichtlich des theoretischen Fundaments solcher Analysen wäre aus kulturpsychologischer Sicht allerdings noch die grundlegende bildhermeneutische Frage zu klären, ob und inwiefern Bilder eines eigenen, bildimmanenten Zugriffs bedürfen (vgl. Müller-Doohm, 1995). In der interpretativen Forschung wird diese Frage vor allem in Bezug auf die Fotoanalyse diskutiert. Während zum Beispiel Bohnsack (2011, S. 13) unter Bezugnahme unter anderem auf Panofsky und Imdahl dafür eintritt, der »Eigenlogik des Ikonischen« gerecht zu werden, plädiert zum Beispiel Niesyto (2006) mit Bezug auf Prosser (1998) für den Einbezug von Kontextwissen. Diese Position wird für die Interpretation von Zeichnungen auch hier vertreten, vor allem wenn es um die produktionsästhetische Perspektive geht, und zwar in Einklang mit Bruner: »Sie [die Kulturpsychologie; Anm. d. A.] sucht die Regeln festzustellen, nach denen Menschen in kulturellen Kontexten Bedeutungen erzeugen. Diese Kontexte sind immer *Kontexte der Praxis*: Es ist immer notwendig zu fragen, was Menschen in einem bestimmten Kontext *tun* oder zu tun *versuchen*« (Bruner, 1997 [1990], S. 126, Hervorh. i. O.).

Selbstverständlich können aus werk- oder rezeptionsästhetischen Perspektiven auch Stil-, Form-, Inhalts- oder Symbolanalysen von Zeichnungen, die ganz auf die Rekonstruktion des Entstehungsprozesses und auf weiteres Kontextwissen verzichten, von Interesse sein. Für die Kulturpsychologie wäre aber zu klären, von welcher Art der spezifisch kulturpsychologische Erkenntnisgewinn wäre, der mit solchen Analysen zu erzielen ist. Insbesondere wäre zu klären, ob die von Kontexten abhängende Analyse der »visuellen Eigenqualität« eines Bildes oder einer Zeichnung nicht selbst zutiefst kulturimprägniert ist.

Literatur

- Balakrishnan, R. (2014). Typen von Kinderzeichnungen. In A. Gernhardt, R. Balakrishnan & H. Drexler (Hrsg.), *Kinder zeichnen ihre Welt* (S. 77–84). Weimar: Verlag das Netz.
- Billmann-Mahecha, E. & Drexler, H. (2018). Auswertung von Zeichnungen als qualitatives Verfahren in der Psychologie. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. Heidelberg et al.: Springer (im Druck).
- Boesch, E.E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin et al.: Springer.
- Bohnsack, R. (2011). *Qualitative Bild- und Videointerpretation* (2. überarb. Aufl.). Opladen: Budrich.
- Boueke, D., Schülein, F., Büscher, H., Terhorst, E. & Wolf, D. (1995). *Wie Kinder erzählen. Untersuchungen zur Erzähltheorie und zur Entwicklung narrativer Fähigkeiten*. München: Fink.
- Bruner, J. (1997). *Sinn, Kultur und Ich-Identität. Zur Kulturpsychologie des Sinns*. Heidelberg: Auer [Orig. 1990].
- Cassirer, E. (1996). *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg: Meiner [Orig. 1944].
- Drexler, H., Balakrishnan, R. & Billmann-Mahecha, E. (2012). Erzählbilder und Bilderzählungen. Nicht-evozierte Erzählungen in Kinderzeichnungen. *sozialer sinn*, 13(1), 101–127.
- Haarmann, H. (1990). *Universalgeschichte der Schrift*. Frankfurt/M. et al.: Campus.
- Kuckenburg, M. (2015). *Eine Welt aus Zeichen. Die Geschichte der Schrift*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Langer, S. (1984). *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*. Frankfurt/M.: Fischer [Orig. 1942].
- Meumann, E. (1914). *Abriss der experimentellen Pädagogik*. Leipzig: Engelmann.
- Müller-Doohm, S. (1995). Visuelles Verstehen. Konzepte kulturoziologischer Bildhermeneutik. In T. Jung & S. Müller-Doohm (Hrsg.), »Wirklichkeit« im Deutungsprozeß. *Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften* (2. Aufl.). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Niesyto, H. (2006). Bildverstehen als mehrdimensionaler Prozess. Vergleichende Auswertung von Bildinterpretationen und methodische Reflexion. In W. Marotzki & H. Niesyto (Hrsg.), *Bildinterpretation und Bildverstehen. Methodische Ansätze aus sozialwissenschaftlicher, kunst- und medienpädagogischer Perspektive* (S. 253–286). Wiesbaden: VS.
- Prosser, J. (Hrsg.). (1998). *Image-based research. A sourcebook for qualitative researchers*. London: Routledge-Falmer.
- Przyborski, A. (2018). *Bildkommunikation. Qualitative Bild- und Medienforschung*. Berlin et al.: de Gruyter.
- Straub, J. (1992). Kultureller Wandel als konstruktive Transformation des kollektiven Gedächtnisses. Zur Theorie der Kulturpsychologie. In C. Allesch, E. Billmann-Mahecha & A. Lang (Hrsg.), *Psychologische Aspekte kulturellen Wandels* (S. 42–54). Wien: VWG.

Zeitdiagnose

Werner Greve

Eine Zeitdiagnose soll treffend das erfassen, was für die in den Blick genommene Zeit bezeichnend ist und sie von anderen Zeiten unterscheidet. Sie wird dafür gerade nicht alle Aspekte »einer« Zeit berücksichtigen, sondern fokussieren, möglicherweise zuspitzen. Die Phänomene, die die Zeit charakterisieren, müssen klug gewählt und geordnet werden; Krähenhagen (2017) hat dies das »Kuratiere« von Geschichte genannt. Im glücklichen Fall wird Zeitdiagnose daher eher einer guten Karikatur als einer deduktiven Differentialdiagnose ähneln, schon deswegen, weil es kein vorliegendes Kategoriensystem gibt (geben kann), in das die jeweils betrachtete Zeit eingeordnet werden kann: In der Regel wird die Aufgabe der Zeitdiagnose gerade darin bestehen, das zu identifizieren, was diese Zeit von allen anderen unterscheidet.

Wenn die Diagnose gelingt (anschlussfähig ist), dann macht sie das, was sie benennt, dadurch kenntlich, »entdeckt« einen inneren Zusammenhang disparater Phänomene. Ihr Effekt kann weit reichen: Zeitnähere Diagnosen (z. B. »Postmoderne«: Baumann, 1995; »Risikogesellschaft«: Beck, 1986) prägen Diskussionen oft nachhaltig, und mitunter wirken Zeitdiagnosen jahrhundertelang. Jacob Burckhardt hat 1860 eine soziokulturelle Epoche – über die Benennung einer kunstgeschichtlichen Strömung hinaus – als solche sichtbar gemacht: »Die Kultur der Renaissance in Italien« (2014 [1860]). Auch wenn das, was Burckhardt beschrieb, nicht durch seine Deutung entstanden ist: Zeitdiagnose kann eine Zeit erst als diese identifizieren (»die« Renaissance).

Die Bezeichnung *Zeitdiagnose* ist freilich irreführend verkürzt, denn gemeint ist eine sozialkulturelle Konstellation, die sich historisch (und meist auch geografisch) lokalisierten lässt; um »Zeit« im eigentlichen Sinne geht es meist nicht (die Diagnose einer Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne von Rosa [2005], ist eine bemerkenswerte Ausnahme). Tatsächlich kann sogar der zeitliche Rahmen der Diagnose offenbar beliebig klein oder groß gewählt werden: Die Generation der »68er« umfasst nur einige wenige Jahrgänge, die »Bonner Re-

publik« immerhin Jahrzehnte, die »späte Republik« des alten Rom mehr als ein Jahrhundert, »das Mittelalter« mehrere.

Methodische Zugänge

Der Gedanke, es gebe einen diagnostizierbaren »Zeitgeist«, eine für eine historische, soziokulturelle Konstellation prägende oder mindestens kennzeichnende Konfiguration von hinreichend breit geteilten Überzeugungen, Empfindungen, Motiven und Praktiken, ist nicht selbstverständlich. Aktuell haben Zeitdiagnosen fraglos Konjunktur: Immer mehr und immer speziellere Etikette werden in immer kürzeren Abständen (für immer kürzere Abschnitte) vergeben: Erlebnisgesellschaft, Informationsgesellschaft, Generation Praktikum. Vielleicht ist auch dies eine Zeitdiagnose: Dies ist die Zeit der Zeitdiagnose. Jedoch: Zwar spricht Konjunktur für Relevanz, Inflation aber zugleich gegen Nachhaltigkeit. Dies macht zugleich deutlich: »Die« Zeitdiagnose ist einstweilen nicht durch spezifische Methoden kanonisiert; eine verbindliche oder wenigstens konsensuelle Methodologie der Zeitdiagnose gibt es nicht.

Insbesondere ist es notorisch problematisch, den Zeitgeist einer Zeit zu erkennen, wenn man in ihr lebt oder von ihm geprägt wurde; das Stabile im Wandel, das Selbstverständliche sehen wir als Betroffene oft nicht. Dennoch ist offenbar der Versuch reizvoll, den Zeitgeist auf kürzere Sicht zu diagnostizieren: Die »Generation Golf« (Illies, 2000) oder die »Generation Z« (Mohr, 2003) wurden von ihr Zugehörigen konturiert, aber schon am Ende des letzten Jahrhunderts vor Christus beschreibt Sallust die »Verschwörung des Catilina«, um den moralischen Geist dieser seiner Zeit zu analysieren (Sallust, 1986 [etwa 41 v. Chr.]). Wenn man die eigene Beteiligung und die darin liegende spezifische Perspektivität ernst nimmt, wird man solche »Beobachtungen von der Seitenlinie« offensiv autobiografisch rahmen (Leggewie, 2015). Eine tragfähige Diagnose erfordert indes mehr; insbesondere setzt sie *Differenz* voraus, zum einen eine hinreichende Differenz der betrachteten Zeit zu anderen, und zum anderen eine hinreichende Differenz der jeweils Betrachtenden vom Betrachteten, entweder durch zureichenden »natürlichen« (zeitlichen oder kulturellen) Abstand oder durch eine methodische Abstandssicherung. Je größer der zeitliche Abstand zur betrachteten Zeit, desto eher kann sie nicht nur mit vorherigen, sondern auch mit (immer mehr) nachfolgenden Zeiten kontrastiert und so zunehmend deutlicher werden. Nicht zuletzt kann die Diagnose womöglich mehrere Diagnosen zu derselben Zeit aus der Perspektive verschiedener anderer Zeiten berücksichtigen.

Die Konvergenz der Indizien. Hinreichende Differenz vorausgesetzt, lässt sich die Konvergenz disparater Phänomene identifizieren: Das gleichzeitige Auftreten verschiedener Indizien wird selbst zum Indiz – und macht dadurch diese einzelnen Indizien erst zu solchen. Beispielsweise lässt sich erst unter Verweis auf unterschiedliche Lebensbereiche argumentieren, dass die systematische und intentionale öffentliche Selbstinszenierung an der Wende zum 20. Jahrhundert eine soziale und attraktive Möglichkeit wird: Vom Hauptmann von Köpenick bis zu Karl May werden Bühnen genutzt, ja geschaffen, um ein intendiertes (*alter*) *ego* zu präsentieren, das man nicht nur spielt, sondern *ist* (Greve & Krankenhagen, 2017). Vermutlich setzt dieser methodische Zugang, heterogene Indikatoren auf Konvergenz zu untersuchen, nicht nur einen hinreichend weiten Abstand voraus, auch nicht nur eine für ein Verstehen gleichwohl zureichende Nähe, sondern vor allem: eine Hypothese.

Identifikation verdeckter Spuren. Je sicherer der Zeitgeist identifiziert ist, desto eher werden auch latente Hinweise in der feinfühligeren Diagnose erkennbar sein (deren Validität als Indizien freilich durch die Konvergenz mit anderen Hinweisen dann immer noch bewährt werden muss). Beispielsweise deutet sich die Entthronung der Götter, die mit den Anfängen naturwissenschaftlichen Denkens (Aristoteles) im vierten vorchristlichen Jahrhundert an Deutlichkeit gewinnt (und vielfach diagnostiziert worden ist), vielleicht schon zuvor an. Schon in Sophokles' »König Ödipus« (Ende des fünften vorchristlichen Jahrhunderts) dämmert ein neuer Zeitgeist herauf – man kann ihn als Zeichen des Beginns einer mentalen Wende lesen: die Säkularisierung des Weltgeschehens (Greve, 2016). Ohne den später deutlicher werdenden Trend wäre Sophokles' Andeutung nur Irritation gewesen, womöglich nicht einmal dies. Diese frühen Indikatoren werden die Diagnose kaum begründen können; eher setzt sie den Konsens über die zu diagnostizierende Zeit schon voraus, weil nur in ihrem Lichte *Vor*-Zeichen *Vor-Zeichen* sind. Allerdings: So diagnostizierte zusätzliche Indizien können dann doch dazu beitragen, die ursprüngliche Diagnose zu erhärten.

Der kulturelle Seismograph. Damit ist das zentrale Problem – die Suche nach einem belastbaren Kriterium für eine treffende Identifikation »des« Geistes einer Zeit – freilich noch nicht gelöst. Das Unternehmen, den gemeinsamen Nenner von auf den ersten Blick verschiedenen Phänomenen zu identifizieren, setzt voraus, was die Untersuchung eigentlich erst prüfen soll, und unterschätzt damit die konstruktivistische Gefahr, Zeitgeister zu sehen, wo keine sind: In welchem Sinne gibt es eine zentrale Tendenz »einer« Zeit, »gab« es »die« Renaissance an der Schwelle zur Neuzeit oder die Säkularisierung der Wissenschaft in der Antike tatsächlich? Diagnose setzt methodisch ein *tertium comparationis* voraus: Das

Instrument, mit dem man misst, darf nicht (zu sehr) affiziert sein – sonst wäre die Messung unrettbar kontaminiert.¹ Gesucht wird ein Kriterium, das sich in wandelnden Zeiten so wenig verändert, dass an ihm der Wandel der Zeiten erkennbar wird. *Gar nicht* darf es sich nicht geändert haben, sonst würde an ihm kein Wandel erkennbar, aber *alles* darf sich auch nicht verändert haben, sonst wäre nichts an *ihm* erkennbar (dies Kriterium wäre nicht mehr »dies«, wenn sich buchstäblich alles geändert hätte). Ein Beispiel für ein solches Messinstrument sind vielleicht kulturelle (z.B. mythologische oder literarische) Figuren, die über Zeiten hinweg erhalten bleiben und daher – um als sie erkennbar zu bleiben – in manchem (in gewisser Weise: »im Kern«) unverändert bleiben müssen, aber die, wenn sie sich *nicht* verändert hätten, den Wandel der Zeit nicht überdauert hätten. Eben durch diesen peripheren Wandel aber können sie Seismograph für den Wandel des Zeitgeistes werden; wenn solche Adaptionen intentional geschehen, können an ihnen auch kürzertaktige Zeitgeistentwicklungen erkennbar werden (Greve, 2012).

Wozu Zeitdiagnose?

Zeitdiagnose ist gewiss die Aufgabe einer Kunst- und Kulturgeschichte, vielleicht auch der Soziologie. Aber auch für eine kultursensible Psychologie ist die These, dass soziokulturelle Kontextbedingungen die individuelle Entwicklung bestimmen, einsichtig: Man muss im Zeitgeist keinen Hegel'schen Weltgeist walten sehen, um Wirkungen emergenter kultureller Konstellationen, die sich nicht auf die Handlungen einzelner Anderer oder explizit vereinbarte Konventionen reduzieren lassen, auf die individuelle Ontogenese für plausibel zu halten. Das, was jeweils üblich, (un-)denkbar, naheliegend oder in anderer Weise präsent ist, bestimmt das, was wir fühlen, denken und tun wesentlich mit, gerade dann, wenn es zwischen den Angehörigen einer Zeit nicht variiert. Das für die Entwick-

1 Natürlich liegt es nahe (und ist häufig diskutiert worden), dem Zeitgeist konstruktivistische Potenz zuzuschreiben: die Sicht auf »die« Welt eben gerade zu prägen und damit zu kontaminieren (s.o.: dies ist die Zeit der Zeitdiagnosen, aber mit ihrer Konjunktur verlieren sie ihre Nachhaltigkeit, und damit auch: Glaubwürdigkeit). Freilich wäre der Zeitgeist dann, wenn diese These zutreffend sein sollte, selbst nicht erkennbar, weil seine Diagnose ja jeweils vom Zeitgeist der Diagnose kontaminiert wäre – und das gilt auch für diese kritische Metathese (usw.). Das Dilemma eines radikalen Konstruktivismus oder Relativismus kann hier nicht aufgelöst werden – obwohl die Frage, ob der »Zeitgeist« diagnostiziert oder konstruiert wird, dazu besonders einlädt.

lungspychologie zentrale Konzept des »Kohorteneffektes« ist vielleicht nichts anderes als das Zugeständnis, es gebe einen entwicklungsrelevanten Zeitgeist, also eine soziokulturelle, zeitlich umgrenzte Konstellation, die grundsätzlich auch diagnostizierbar sei. Eine Kohorte ist eben dadurch gekennzeichnet, dass sie etwas Wesentliches verbindet, das erkennbar an die Zeit (die Umstände) gebunden ist, in der diese Kohorte lebt, und das ihre Entwicklung wesentlich mitbestimmt. Allerdings: Der Beleg ist schwierig, weil man aus der Wirkung nicht auf die Ursache schließen darf, wenn die Ursache die Wirkung erklären soll. Eben daher kommt, wenn Zeitdiagnose mehr sein will als feuilletonistische Erwägung, alles auf die methodische Absicherung an.

In diesem Zusammenhang ist es vielleicht der Rede wert, dass »History« tatsächlich eines der beiden zentralen evolutionären Konzepte ist (Maynard Smith, 1993 [1958]). Damit ist mehr gemeint als nur dies, dass auch wenn es allgemeine Gesetze der individuellen, sozialen oder biologischen Entwicklung geben sollte, diese nur relativ zu den je gegebenen Randbedingungen ablaufen. Vielmehr steckt darin auch die Einsicht, dass die Vergangenheit die Zukunft begrenzt (vorbereitet). Beides macht eine Zeitdiagnose zu einem notwendigen Bestandteil jeder vollständigen Erklärung eines Phänomens. Individuen wie Gesellschaften sind, die sie sind, auch deswegen, weil die vorangehende Konstellation einige Gegenwartswerte ermöglicht und andere einstweilen ausgeschlossen hat.

Jenseits des Zeitgeistes: Die Suche nach Zeitlosigkeit

Zeitdiagnose hat zugleich das Potenzial für den inversen Ertrag, dass – nach »Abzug« des Zeitgeistes – das am je betrachteten Material sichtbar wird, das *zeitlos* ist, denn nur, wenn es auch dieses gibt, ist die Mühe der Zeitdiagnose nicht prinzipiell aussichtslos. Voraussetzung dafür ist es, die Zeitabhängigkeit der Diagnose selbst methodisch zu berücksichtigen, etwa dadurch, dass die Zeitdiagnosen ein und derselben Zeit aus der Perspektive verschiedener anderer Zeiten kontrastiert werden. Vielleicht steckt in der aktuellen Analyse einer früheren (und also vom seinerzeitigen Zeitgeist imprägnierten) Bearbeitung eines Themas, das wiederum in einer früheren Zeit (mit anderem Zeitgeist) angesiedelt wird, die Chance, das allen drei Zeiten (der Zeit der Handlung, der Zeit der ersten Interpretation, der Zeit der aktuellen Interpretation) Gemeinsame und also Zeitlose zu identifizieren (für ein Beispiel s. Greve, 2017). In diesem Sinne hat Zeitdiagnose mitunter das Gegenteil zum Ziel – abgesehen davon, dass sie selbst ohnehin ja zeitlos gültig sein will (sonst wäre es müßig, sie zu unternehmen). Selbst die eingangs

angesprochene Zeitdiagnose, dies sei die Zeit der Zeitdiagnose, muss mit dem (vorsichtigen, sorgsam begrenzten, aber dennoch kategorischen) Anspruch der Zeitlosigkeit auftreten, wenn sie nicht bloßer Zeitvertreib sein will.

Literatur

- Baumann, Z. (1995). *Unbehagen in der Postmoderne*. Hamburg: Argument.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Burckhardt, J. (2014). *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*. Stuttgart: Reclam [Orig. 1860].
- Greve, W. (2012). *James Bond 007. Agent des Zeitgeistes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Greve, W. (2016). Der stille Triumph des Ödipus – Ein unbeachteter Sieg über das Verhängnis. *Coincidentia*, 7(2), 161–180.
- Greve, W. (2017). Liebe in einer anderen Welt? Gaius Julius Caesar zwischen Catull und Thornton Wilder. In T. Tholen, B. Moennighoff & W. von Bernstorff (Hrsg.), *Große Gefühle – in der Literatur* (S. 149–169). Hildesheim: Olms.
- Greve, W. & Krankenhagen, S. (2017). Authentische Fiktionen. Selbst-Darstellung und Identitätskonstruktion bei William F. Cody und Karl May. *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*, 2(1), 25–37.
- Illies, F. (2000). *Generation Golf. Eine Inspektion*. Berlin: Argon.
- Krankenhagen, S. (2017). Geschichte kuratieren. In S. Krankenhagen & V. Vahrson (Hrsg.), *Geschichte kuratieren. Kultur- und kunstwissenschaftliche An-Ordnungen der Vergangenheit* (S. 9–14). Köln: Böhlau.
- Leggewie, C. (2015). *Politische Zeiten. Beobachtungen von der Seitenlinie*. München: Bertelsmann.
- Maynard Smith, J. (1993). *The theory of evolution*. Cambridge: Cambridge University Press [Orig. 1958].
- Mohr, R. (2003). *Generation Z*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Rosa, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sallust [Gaius Sallustius Crispus] (1986). *De coniuratione Catilinae – Die Verschwörung des Catilina*. Stuttgart: Reclam [entstanden etwa im Jahr 41 vor Christus].

Die Autor_innen

Allesch, Christian G., Dr.; Professor (em.) für Psychologie am Fachbereich Psychologie der Universität Salzburg; Christian.Allesch@sbg.ac.at

Allolio-Näcke, Lars, Dr.; PD; Geschäftsführer und wissenschaftlicher Koordinator am Zentralinstitut Anthropologie der Religionen an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg; lars.allolio-naecke@fau.de

Arnold, Maik, Dr.; Professor für Sozialmanagement/Sozialwirtschaft an der Fachhochschule Dresden; m.arnold@fh-dresden.eu

Balandis, Oswald, M. A.; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie in der Sektion Sozialpsychologie & Sozialanthropologie an der Ruhr-Universität Bochum; oswald.balandis@rub.de

Bamberg, Michael, Dr.; Professor für Psychologie an der Frances L. Hiatt School of Psychology der Clark University in Worcester, Massachusetts; mbamberg@clarku.edu

Benetka, Gerhard, Dr.; Professor für Psychologie an der Sigmund Freud Privatuniversität Wien; gerhard.benetka@sfu.ac.at

Benjamin, Jessica R., Ph.D.; Professorin für Psychoanalyse und Psychotherapie an der Graduate School for Arts and Science der New York University; jessbenja2@gmail.com

Billmann-Mahecha, Elfriede, Dr.; Professorin für Psychologie am Institut für Pädagogische Psychologie der Leibniz Universität Hannover; Billmann@psychologie.uni-hannover.de

Böhme, Hartmut, Dr.; Professor (em.) für Kulturtheorie und Mentalitätsgeschichte am Institut für Kulturgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin; hboehme@culture.hu-berlin.de

Bohnsack, Ralf, Dr.; Professor (em.) für qualitative Methoden am Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie/Arbeitsbereich Qualitative Bildungsforschung der FU Berlin; bohnsack@zedat.fu-berlin.de

Brockmeier, Jens; Dr.; Professor für Psychologie an der American University of Paris; jbrockmeier@aup.edu

Buchholz, Michael B., Dr.; Professor für Psychoanalyse an der International Psychoanalytic University in Berlin; buchholz.mbb@t-online.de

Cappai, Gabriele, Dr.; apl. Professor für Soziologie an der Universität Bayreuth; ga.cappai@uni-bayreuth.de

Chakkarath, Pradeep, Dr.; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie in der Sektion Sozialpsychologie & Sozialanthropologie an der Ruhr-Universität Bochum sowie (gemeinsam mit Jürgen Straub) Ko-Direktor des Hans Kilian und Lotte Köhler Centrums (KKC); pradeep.chakkarath@rub.de

Demuth, Carolin, Dr.; Professorin für Psychologie am Department of Communication and Psychology der Aalborg University; cdemuth@hum.aau.dk

El-Mafaalani, Aladin, Dr.; Professor für Politikwissenschaft und Politische Soziologie an der Fachhochschule Münster (zur Zeit beurlaubt); aktuell Leiter der Integrationsabteilung im Ministerium für Kinder, Familie, Flüchtlinge und Integration des Landes Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf; Aladin.El-Mafaalani@mkffi.nrw.de

Friese, Heidrun, Dr.; Professorin für Interkulturelle Kommunikation am Institut für Germanistik und Kommunikation der Philosophischen Fakultät der TU Chemnitz; heidrun.friese@phil.tu-chemnitz.de

Gehring, Petra, Dr.; Professorin für Philosophie an der TU Darmstadt; gehring@phil.tu-darmstadt.de

Gergen, Kenneth, Dr.; Senior Research Professor am Swarthmore College, Affiliate Professor of Psychology an der Tilburg University, Honorarprofessor an der Universidad de Buenos Aires und Präsident am Taos Institute; kgergen1@swarthmore.edu

Gergen, Mary, Dr.; Professorin (em.) für Psychologie an der Penn State University sowie Mitglied des Direktoriums am Taos Institute; GV4@psu.edu

Gerisch, Benigna, Dr.; Professorin für Klinische Psychologie und Psychoanalyse an der International Psychoanalytic University in Berlin; benigna.gerisch@ipu-berlin.de

Greve, Werner, Dr.; Professor für Psychologie an der Universität Hildesheim; wgreve@uni-hildesheim.de

Groeben, Norbert, Dr.; Professor (em.) für Allgemeine Psychologie und Kulturpsychologie an der Universität zu Köln, Honorarprofessor für Allgemeine und Empirische Literaturwissenschaft an der Universität Mannheim sowie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; n.groeben@uni-koeln.de

Grothe, Jana, Dr.; Professorin für Sozialpädagogik und Management an der Internationalen Berufsakademie (iba) Leipzig; jana.grothe@internationale-ba.com

Gudehus, Christian, Dr.; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institute for International Law of Peace and Armed Conflict (IFHV) der Ruhr-Universität Bochum; christian.gudehus@rub.de

Habermas, Tilmann, Dr.; Professor für Psychoanalyse am Institut für Psychologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main; tilmann.habermas@psych.uni-frankfurt.de

Herzog, Walter, Dr.; Professor (em.) für Pädagogische Psychologie an der Universität Bern; walter.herzog@edu.unibe.ch

Jäger, Friedrich, Dr.; apl. Professor für Neuere Geschichte an der Universität Witten/Herdecke sowie Mitglied des Kollegiums des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen; friedrich.jaeger@kwi-nrw.de

Kaiser, Heinz Jürgen, Dr.; apl. Professor für Psychologie und Akademischer Direktor (i. R.) am Institut für Psychogerontologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg; ar2588944712@arcor.de

Kempf, Wilhelm, Dr.; Professor (em.) für psychologische Methodenlehre an der Universität Konstanz; wilhelm.kempf@uni-konstanz.de

King, Vera, Dr.; Professorin für Soziologie und psychoanalytische Sozialpsychologie am Institut für Soziologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main sowie Geschäftsführende Direktorin des Sigmund-Freud-Instituts dortselbst; king@sigmund-freud-institut.de

Kochinka, Alexander, Dr.; PD; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie in der Sektion Sozialpsychologie & Sozialanthropologie an der Ruhr-Universität Bochum; kochinka@psychologie.uni-hannover.de

Köhnen, Ralph, Dr.; apl. Professor für Germanistik am Germanistischen Institut an der Fakultät für Philologie an der Ruhr-Universität Bochum; ralph.koehnen@rub.de

Kölbl, Carlos, Dr.; Professor für Psychologie an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth; carlos.koelbl@uni-bayreuth.de

König, Hans-Dieter, Dr.; apl. Professor für Soziologie und psychoanalytische Sozialpsychologie am Institut für Soziologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main; H.D.Koenig@web.de

Kokemohr, Rainer, Dr.; Professor (em.) für Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Fakultät für Erziehungswissenschaft der Universität Hamburg; rkoemohr@gmx.de

Lacher, Michael, Dipl.-Psych.; Psychoanalytiker in eigener Praxis und Doktorand am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie in der Sektion Sozialpsychologie & Sozialanthropologie an der Ruhr-Universität Bochum; therapie@psychoanalyse-lacher.de

Maercker, Andreas, Dr., Dr.; Professor für Psychopathologie und Klinische Intervention am Psychologischen Institut der Universität Zürich; maercker@psychologie.uzh.ch

Martini, Mareike, Dr.; Mitarbeiterin im Beratung & Career Service der Hochschule der Wirtschaft für Management; mareike.martini@hdwm.org

Mecheril, Paul, Dr.; Professor für Migrationspädagogik am Institut für Pädagogik der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg; paul.mecheril@uni-oldenburg.de

Métraux, Alexandre, Dr.; Mitglied der Archives Henri Poincaré der Université de Lorraine, Campus Nancy und des Otto Selz Instituts der Universität Mannheim; ametraux@posteo.ch

Mey, Günter, Dr.; Professor für Entwicklungspsychologie an der Hochschule Magdeburg-Stendal; guenter.mey@hs-magdeburg.de

Meyer-Drawe, Käte, Dr.; Professorin (em.) für Allgemeine Pädagogik an der Ruhr-Universität Bochum; k.meyer-drawe@wm-consult.com

Niebel, Viktoria, M. A.; Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie in der Sektion Sozialpsychologie & Sozialanthropologie an der Ruhr-Universität Bochum; viktoria.niebel@rub.de

Nothnagel, Steffi, Dr.; Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Interkulturelle Kommunikation des Fachbereichs 3: Sprach und Informationswissenschaften der Universität Hildesheim; steffi.nothnagel@uni-hildesheim.de

Plontke, Sandra, M. A.; Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie in der Sektion Sozialpsychologie & Sozialanthropologie an der Ruhr-Universität Bochum; sandra.plontke@rub.de

Popp-Baier, Ulrike, Dr.; Professorin für Religionspsychologie an der Universiteit van Amsterdam; u.l.popp-baier@uva.nl

Rebane, Gala, Dr.; Juniorprofessorin für Interkulturelle Kompetenz am Institut für Germanistik und Kommunikation der Philosophischen Fakultät der TU Chemnitz; galina.rebane@phil.tu-chemnitz.de

Rechsteiner, Karin, M.Sc.; Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Psychopathologie und Klinische Intervention des Psychologischen Instituts der Universität Zürich; k.rechsteiner@psychologie.uzh.ch

Renn, Joachim, Dr.; Professor für Soziologie am Institut für Soziologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; jrenn_01@uni-muenster.de

Ricken, Norbert, Dr.; Professor für Erziehungswissenschaft am Institut für Erziehungswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum; norbert.ricken@rub.de

Rieger, Stefan, Dr.; Professor für Mediengeschichte und Kommunikationstheorie am Institut für Medienwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum; stefan.rieger@rub.de

Rosa, Hartmut, Dr.; Professor für Allgemeine und Theoretische Soziologie am Institut für Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena sowie Direktor des Max-Weber-Kollegs in Erfurt; hartmut.rosa@uni-jena.de

Röttgers, Kurt, Dr.; Professor (em.) für Philosophie, insbesondere Praktische Philosophie an der FernUniversität in Hagen; roettgersk@t-online.de

Ruck, Nora, Dr.; Marie Curie International Outgoing Fellow an der Sigmund Freud Privat Universität Wien und an der York University in Toronto; nora.ruck@univie.ac.at

Rüsen, Jörn, Dr.; Professor (em.) für Allgemeine Geschichte und Geschichtskultur an der Universität Witten/Herdecke; joern.ruesen@t-online.de

Ruppel, Paul Sebastian, Dipl.-Psych.; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie in der Sektion Sozialpsychologie & Sozialanthropologie an der Ruhr-Universität Bochum; paul-sebastian.ruppel@rub.de

Salzmann, Sebastian; Wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie in der Sektion Sozialpsychologie & Sozialanthropologie an der Ruhr-Universität Bochum; sebastian.salzmann@rub.de

Schneider, Hans Julius, Dr.; Professor (em.) für Philosophie an der Universität Potsdam; hschnied@uni-potsdam.de

Sichler, Ralph, Dr.; Professor; Leiter des Fachbereichs Management-, Organisations- und Personalberatung an der Fachhochschule Wiener Neustadt; ralph.sichler@fhwn.ac.at

Sieben, Anna, Dr.; Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie in der Sektion Sozialpsychologie & Sozialanthropologie an der Ruhr-Universität Bochum; anna.sieben@rub.de

Shimada, Shingo, Dr.; Professor für Modernes Japan am Institut für Modernes Japan der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf; shimada@phil-fak.uni-duesseldorf.de

Slunecko, Thomas, Dr.; Professor für Psychologie an der Universität Wien sowie Wissenschaftlicher Leiter des Instituts für Kulturpsychologie und qualitative Sozialforschung (IKUS); thomas.slunecko@univie.ac.at

Sørensen, Estrid, Dr.; Professorin für Kulturpsychologie und Anthropologie des Wissens in der Sektion Sozialpsychologie & Sozialanthropologie an der Ruhr-Universität Bochum; estrid.sorensen@rub.de

Streeck, Ulrich, Dr.; apl. Professor für Psychotherapie und Psychosomatik an der Georg-August-Universität Göttingen sowie Leiter des Niedersächsischen Landeskrankenhauses Tiefenbrunn (i. R.); ulrich@streeck.net

Teupen, Sonja, M. A.; Doktorandin am Lehrstuhl für Kulturoziologie am Institut für Soziologie der Justus-Liebig-Universität Gießen; sonja.teupen@rub.de

Thomas, Alexander, Dr.; Professor (em.) für Sozialpsychologie und Organisationspsychologie an der Universität Regensburg sowie Honorarprofessor für den Bereich Internationale Handlungskompetenz an der Ostbayerischen Technischen Hochschule Regensburg; alexander.thomas@psychologie.uni-regensburg.de

Utler, Astrid, Dr.; Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Psychologie an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth; astrid.utler@uni-bayreuth.de

Valsiner, Jaan, Dr.; Professor für Kulturpsychologie am Department of Communication and Psychology der Aalborg University; jvalsiner@hum.aau.dk

Watzlawik, Meike, Dr.; Professorin für Entwicklung und Kultur an der Sigmund Freud PrivatUniversität in Berlin; meike.watzlawik@sfsu-berlin.de

Weidemann, Arne, Dr.; Berater, Moderator und Projektmanager bei my-conet;
arne.weidemann@my-conet.de

Weidemann, Doris, Dr.; Professorin für Interkulturelles Training mit dem Schwerpunkt chinesischer Kulturraum und International Business Administration an der Fakultät für Angewandte Sprachen und Interkulturelle Kommunikation der Westsächsischen Hochschule Zwickau; *Doris.Weidemann@fh-zwickau.de*

Werbik, Hans, Dr.; Professor (em.) für Psychologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg; *hans.werbik@fau.de*

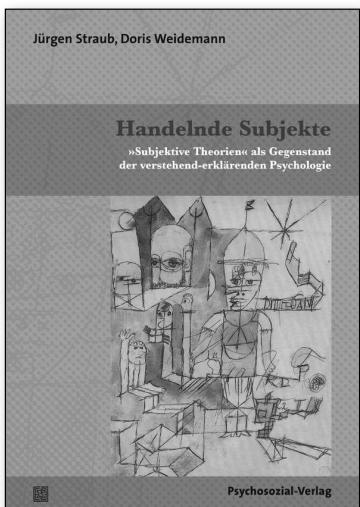
Wieser, Martin, Dr., Dr.; Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Sigmund Freud Privatuniversität Berlin; *martin.wieser@sfu-berlin.de*

Wirth, Hans-Jürgen, Dr.; apl. Professor für Soziologie und psychoanalytische Sozialpsychologie am Institut für Soziologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main sowie Gründer und Verleger des Psychosozial-Verlages; *hjw@psychosozial-verlag.de*



Jürgen Straub, Doris Weidemann

Handelnde Subjekte »Subjektive Theorien« als Gegenstand der verstehend-erklärenden Psychologie



2015 · 143 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-8379-2254-7

Warum handeln Menschen so, wie sie es tun? – Ein konziser und detaillierter Überblick über die verstehend-erklärende Psychologie.

Im Laufe ihres Lebens entwickeln Menschen aufgrund ihres praktischen Wissens und ihrer Erfahrungen sogenannte

subjektive Theorien, die die Grundlage ihres vernunftorientierten Handelns bilden. Diese stehen im Zentrum der verstehend-erklärenden Psychologie (VEP) und bilden den Ausgangspunkt des Forschungsprogramms Subjektive Theorien (FST). Mit dem Ansatz, Personen als rationale, zur Selbstexplikation fähige Akteure zu begreifen, wurde die Psychologie um ein theoretisch-methodologisches Gesamtkonzept zur Erforschung menschlichen Handlungsbereiches bereichert. Doch nicht nur die Generierung wissenschaftlicher Erkenntnisse ist Ziel der VEP, sondern auch die Stärkung der Autonomiepotenziale handelnder Subjekte.

Im vorliegenden Buch werden neben theoretischen und methodologischen Argumenten auch innovative Forschungsmethoden und exemplarische empirische Projekte vorgestellt. Der Schwerpunkt liegt auf dem emanzipatorischen Anspruch und dem Menschenbild einer sozialwissenschaftlichen Psychologie, die die subjektiven Theorien der Handelnden ins Zentrum stellt. Die Darstellung schließt mit Bedenken, Einwänden und Ergänzungen, von denen die psychologische Forschung der Zukunft profitieren kann.

Walltorstr. 10 · 35390 Gießen · Tel. 0641-969978-18 · Fax 0641-969978-19
bestellung@psychosozial-verlag.de · www.psychosozial-verlag.de



Psychosozial-Verlag

Carlos Kölbl, Günter Mey (Hg.)

Gesellschaftsverständnis

Entwicklungspsychologische Perspektiven



April 2014 · 201 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-8379-2343-8

Wie entwickelt sich das Gesellschaftsverständnis? Ausgehend von dieser Frage beleuchtet das vorliegende Buch aus entwicklungspsychologischer Perspektive, wie sich Strukturen, Formen und Inhalte politischen, ökonomischen, historischen, rechtlichen und moralischen Denkens entwickeln.

Anhand theoretischer und empirischer Analysen setzen sich die Autor_innen unter anderem mit folgenden Themen auseinander: In welchem Verhältnis stehen kognitive Entwicklungen zu unterschiedlichen Formen gesellschaftlichen Handelns? Gibt es klar differenzierbare Pfade innerhalb der Entwicklung gesellschaftlichen Denkens – und wie sehen mögliche Zusammenhänge zwischen ihnen sowie zur allgemeinen kognitiven Entwicklung aus? Welche Konsequenzen für schulische und außerschulische Bildungsprozesse legen entwicklungspsychologische Einsichten nahe?

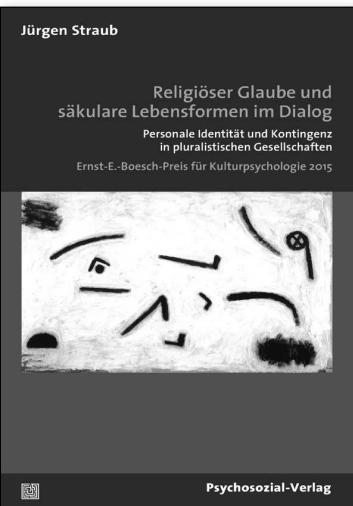
Mit Beiträgen von Wolfgang Althof, Anna Bandt, Werner Greve, Andrea Kleberg-Niepage, Carlos Kölbl, Morus Markard, Günter Mey, Gertrud Nunner-Winkler, Siegfried Preiser, Petra Sandhagen, Ali Wacker und Stefan Weyers

Walltorstr. 10 · 35390 Gießen · Tel. 0641-969978-18 · Fax 0641-969978-19
bestellung@psychosozial-verlag.de · www.psychosozial-verlag.de



Jürgen Straub

Religiöser Glaube und säkulare Lebensformen im Dialog Personale Identität und Kontingenz in pluralistischen Gesellschaften Ernst-E.-Boesch-Preis für Kulturpsychologie 2015



2016 · 226 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-8379-2612-5

Wer an einem aufrichtigen Dialog zwischen Religionen und säkularen Weltanschauungen interessiert ist, wird feststellen, dass die Unterschiede zwischen religiösen und gottlosen Menschen durchaus zu überwinden sind. Jürgen Straub zeigt, dass aus kulturpsychologischer Perspektive einem kooperativen

Miteinander nichts im Wege steht, sobald Angehörige beider Gruppen darin übereinkommen, ihre personale Identität als offenes, kontingentes und dynamisches Selbst- und Weltverhältnis zu begreifen und auszuleben.

Die lebensweltlich und politisch bedeutsamste Konfliktlinie verläuft in unserer Zeit nicht mehr zwischen religiös Gläubigen und Ungläubigen, sondern zwischen Menschen, die Kontingenzbewusstsein und Offenheit in ihr komplexes Selbst- und Weltverhältnis integriert haben, und denen, die totalitär strukturiert sind – gleichgültig, ob sie nun gläubig sind oder nicht. In einem »offenen Regime der Laizität« (Charles Taylor) können sich religiös und säkular Eingestellte mit wechselseitiger Anerkennung begegnen und nach Gemeinsamkeiten Ausschau halten. Das ist so, obwohl die aktuellen Debatten über den »Neuen Atheismus sowie weitere Gefechte religiöser und säkularer Eiferer eine andere Sprache sprechen.

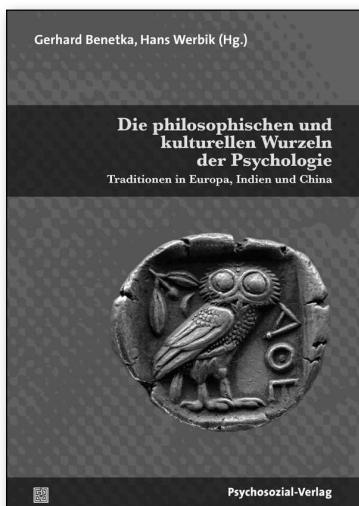
Walltorstr. 10 · 35390 Gießen · Tel. 0641-969978-18 · Fax 0641-969978-19
bestellung@psychosozial-verlag.de · www.psychosozial-verlag.de



Psychosozial-Verlag

Gerhard Benetka, Hans Werbik (Hg.)

**Die philosophischen und kulturellen
Wurzeln der Psychologie
Traditionen in Europa, Indien und China**



2018 · 314 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-8379-2746-7

**Ein Blick zurück auf die Wurzeln
der Psychologie: Die AutorInnen
zeigen, dass Erkenntnisse aus der
Psychologie des 19. Jahrhunderts
und außereuropäischen Traditionen
auch heute noch relevant sind.**

Die AutorInnen dieses Buchs richten ihren Fokus auf Traditionslinien der Psychologie, die eine enge Verbindung zur Philosophie und zu den Geisteswissenschaften aufweisen. Es werden »vergessene«, kaum berücksichtigte psychologische Theorien behandelt und aus philosophischer und kulturpsychologischer Sicht aufgearbeitet und diskutiert. Durch das Neulesen alter Texte werden Alternativen zum gegenwärtigen Mainstream in der Psychologie, der sich überwiegend an den Neurowissenschaften orientiert, entwickelt.

Neben der europäischen Psychologie des 19. Jahrhunderts werden auch chinesische und indische Denktraditionen betrachtet: Die AutorInnen dieser Beiträge beschäftigen sich mit dem Buddhismus und Hinduismus, dem Daoismus sowie der chinesischen Kulturpsychologie.

Mit Beiträgen von Lars Allolio-Näcke, Gerhard Benetka, Horst-Peter Brauns, Jagna Brudzińska, Pradeep Chakkarath, Maximilian Forschner, Gerlinde Gild, Margret Kaiser-el-Safti, Marcus Knaup, Nadia Moro, Ralph Sichler, Doris Weidemann, Hans Werbik, Uwe Wolfradt und Peter Zekert

Walltorstr. 10 · 35390 Gießen · Tel. 0641-969978-18 · Fax 0641-969978-19
bestellung@psychosozial-verlag.de · www.psychosozial-verlag.de

Es werden zentrale Begriffe der Kulturpsychologie vorgestellt und diskutiert. Dies soll der Bestandsaufnahme und der Weiterentwicklung kulturpsychologischen Denkens und Forschens dienen. Die Autor_innen verorten den jeweiligen Begriff in dem allgemeineren sozial- und kulturwissenschaftlichen Kontext und spezifizieren seine Verwendungsweise in der Psychologie, insbesondere in der Kulturpsychologie. Dabei werden auch Bezüge zu empirischen Arbeiten hergestellt und Desiderate für die weitere Forschung formuliert. Eine der Besonderheiten besteht darin, dass die Autor_innen nicht allein aus der Psychologie, sondern auch aus ihr affinen Disziplinen, wie der Philosophie, Soziologie und Pädagogik, stammen, um dem Projekt einer inter-, multi- und transdisziplinär informierten und offenen, aber nicht beliebigen Kulturpsychologie gerecht werden zu können.

Mit Beiträgen von C.G. Allesch, L. Allolio-Näcke, M. Arnold, O. Balandis, M. Bamberg, G. Benetka, J.R. Benjamin, E. Billmann-Mahecha, H. Böhme, R. Bohnsack, J. Brockmeier, M.B. Buchholz, G. Cappai, P. Chakkarath, C. Demuth, A. El-Mafaalani, H. Friese, P. Gehring, K. Gergen, M. Gerken, B. Gerisch, W. Greve, N. Groeben, J. Grothe, C. Gudehus, T. Habermas, W. Herzog, F. Jäger, H.J. Kaiser, W. Kempf, V. King, A. Kochinka, R. Köhnen, C. Kölbl, H.-D. König, R. Kokemohr, M. Lacher, A. Maiercker, M. Martini, P. Mecheril, A. Métraux, G. Mey, K. Meyer-Drawe, V. Niebel, S. Nothnagel, S. Plontke, U. Popp-Baier, G. Rebane, K. Rechsteiner, J. Renn, N. Ricken, S. Rieger, H. Rosa, K. Röttgers, N. Ruck, J. Rüsén, P.S. Ruppel, S. Salzmann, H.J. Schneider, R. Sichler, A. Sieben, S. Shimada, T. Slunecko, E. Sørensen, U. Streeck, S. Teupen, A. Thomas, A. Utler, J. Valsiner, M. Watzlawik, A. Weidemann, D. Weidemann, H. Werbik, M. Wieser und H.-J. Wirth

Carlos Kölbl, Prof. Dr., ist Inhaber des Lehrstuhls für Psychologie an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth.

Anna Sieben, Dr., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie der Ruhr-Universität Bochum.

