

Aggression in der Lebenswelt:
Die Erweiterung des Parsonsschen Konzepts der Aggression
durch die Beschreibung des Zusammenhangs
von Jargon, Aggression und Kultur

Inauguraldissertation
Zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
der Johann Wolfgang-Goethe Universität
zu Frankfurt am Main

Vorgelegt von
Alexander C. Karp
Aus: New York, N.Y.

2002

1. Gutachterin: Prof. Dr. Karola Brede
2. Gutachter: Priv.-Doz. Dr. Hans-Joachim Busch

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	2
2. Der Aggressionsbegriff in der Soziologie von Talcott Parsons	11
2.1 Soziologischer Hintergrund: Aggression als abweichendes Verhalten	14
2.2 Parsons: Kultur als Ort der Integration	18
2.3 Parsons' Rekonzeptualisierung des Freudschen Modells	23
2.4 Persönlichkeit in der sozialen Handlung	33
2.4.1 Beispiel	35
2.5 Das Selbstverständliche in der Kultur	39
2.6 Der Aggressionsbegriff von Parsons: Unvollkommenheit als erkenntnistheoretischer Vorteil	46
2.7 Zusammenfassung	60
3 Der Jargonbegriff Adornos: die kulturelle Legitimation von Aggression	61
3.1 Der Jargon der Eigentlichkeit: sein kultureller Gehalt	64
3.2 Befriedigung und Sanktion	66
3.3 Die Vermittlung zwischen Trieb und Kultur	69
3.4 Die soziale Funktion ontologischen Denkens	71
3.5 Konsequenzen der erkenntnistheoretischen Weigerung Adornos	74
3.6 Die soziale Funktion von Jargon	76
3.7 Simmel: Jargon aus der Perspektive der Fremden und der Täter	82
3.8 Der philosophische Hintergrund, vor dem sich Jargon in der Welt vollzieht	87
3.9 Die Bedeutung der Religion in Deutschlands Lebenswelt	98
4 Walser: Die Integrationsleistungen der Aggression	110
4.1 Walser	113
4.2 Walsers kultureller Hindergrund	125

Einleitung

Diese Arbeit begann mit der Beobachtung, daß manche Äußerungen triebentlastende Wirkung haben, und zwar nicht trotz, sondern wegen ihrer offenkundigen Irrationalität. Äußerungen, die offenkundig ihrem eigenen inhaltlichen Anspruch widersprechen, bieten Akteuren die Möglichkeit, sich formal zu der normativen Ordnung ihrer kulturellen Umwelt zu bekennen und zugleich verpönte Wünsche auszudrücken, die die Regeln dieser Ordnung verletzen. Dadurch werden weder kulturelle noch soziale Sanktionen ausgelöst. Im Gegenteil: Derartige Äußerungen verfestigen Integrationsprozesse, indem sie Integration und ihre Kosten psychologisch erträglich machen. In Anlehnung an Adorno nenne ich solche Äußerungen Jargon. Jargon ist nicht nur eine Lebenslüge, sondern eine Lebenslüge besonderer Art. Sie entlastet nicht nur den Sprecher, sie integriert ihn in den Kreis der Dazugehörigen. Durch Jargon wird die Gegenwart beschönigt, sie wird zukunftssträchtig und daher hinnehmbar gemacht.

Aber Adornos Schilderungen der sich im Jargon ausdrückenden aggressiven Handlung lassen sich nur schwer konzeptuell begreifen. Sie zerrinnen unter dem Blick des konsequent arbeitenden Wissenschaftlers. Denn die Überführung solcher Eindrücke in ein haltbares konzeptuelles Modell stößt an die Grenzen verschiedener sozialwissenschaftlicher Traditionen und gerät daher schnell in Schwierigkeiten. Denn so sehr die Vorteile einer Überführung der Adornoschen Kritik in einen anderen Begriffsrahmen auf der Hand liegen, geht doch mit dem Verzicht auf Adornos Prämissen die Gefahr einher, daß ihre kritische Stringenz damit verschwindet.

Überdies entstehen damit eine Reihe von Fragen, die beantwortet werden müssen: Zum Beispiel, wie die Komplexität moderner Gesellschaft berücksichtigt werden kann, ohne die triebhaften Elemente von sozialem Handeln auszublenden; wie eine solche sich im Jargon ausdrückende aggressive Handlung in der Tat aussieht und welche kulturelle Bedeutung eine Handlung hätte, die durch Jargon tradiert wird.

Adornos Jargonbegriff kann eine Diskussion darüber entfachen. Aber er läßt einige Probleme unangetastet, die ich von meiner Warte aus ausräumen muß. Adorno verzichtet auf eine Antwort auf solche Fragen. Er kann auf die Beantwortung dieser Fragen verzichten, weil er Prämissen in Anspruch nimmt, die eine Entdifferenzierung der sozialen Welt billigend in Kauf nehmen. Ebenso wenig erörtert er den spezifischen kulturellen Rahmen, in dem die sich im Jargon ausdrückende aggressive Handlung überhaupt ihre Bedeutung erwirbt. Aus der Perspektive dieser Arbeit gesehen, bedarf es einiger Vorstellungskraft, um zu begreifen, wie Jargon eine Rolle in der Integration von aggressiven Impulsen in einer kohärenten Kultur spielen kann. Auch die kulturspezifische Umformung von Aggression muß Bestandteil einer solchen Abhandlung sein.

Adorno nimmt den kulturellen Rahmen, in denen diese sich im Jargon ausdrückende Aggression überhaupt eine Bedeutung erwirbt, nur begrenzt bzw. in ihrer unterschwellig Form zur Kenntnis. Dabei liegt es offen zu Tage, daß Adorno aus genau solchen kulturspezifischen Elementen der Äußerung von Aggression seinen Ansatz aufbaut.

Ich habe lange nach einem adäquaten Beispiel von modernem Jargon gesucht. Zuerst schrieb ich einen längeren Aufsatz über Fassbinders Film „Martha“. Seinen Film als Beispiel zu nehmen erschien mir sinnvoll. Aber die Diskussion über meine Interpretation des Films zeigte, daß er die Vermittlung meiner Argumente nur erschwerte. Martha, eine bürgerliche Jungfrau, heiratet einen sadistischen Mann, der sie in der zweiten Hälfte des Filmes quält. Fassbinder zeigt, so meine ich, ein kompliziertes Bild menschlicher Unterwerfung, aber die Brutalität von Marthas Ehemann macht es unmöglich, sich auf die Handhabung von Sprache und Gesten zu konzentrieren, die Martha und ihr soziales Umfeld verpflichten, diese Brutalität durch ihr Stillschweigen zu billigen. Obwohl ich nach wie vor der Auffassung bin, daß eine solche Rezeption des Filmes nicht nur durchaus möglich ist, sondern uns auch weiterbringt, mußte ich einsehen, daß ein empirisches Beispiel, das Verwirrung stiftet, der Klärung theoretischer Fragen nicht dienlich ist. Eine weitere Überlegung war, die Analyse eines Patienten zu untersuchen. Aber im Rahmen einer Analyse sind kulturelle Handlungen hauptsächlich in ihrem Bezug zu der Persönlichkeitsstruktur des Patienten relevant. Die kulturelle Bedeutung solcher Handlungen wird daher zweitrangig. Zentrale Fragen dieser Arbeit erübrigen sich.

Dann begann die sogenannte Walser-Debatte. Als Text alleine wäre die Paulskirchenrede von Martin Walser für eine Untersuchung in diesem Rahmen nicht geeignet: Wortwörtlich genommen, gestaltet sich eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Paulskirchenrede von Martin Walser schwierig: Walsers Behauptung, jemand

zwinge ihn, sich andauernd mit den grauenvollen Ereignissen der Massenvernichtung zu beschäftigen, ist schlichtweg falsch. Aber vor dem Hintergrund von Adornos Schilderung der funktionalen Rolle von Jargon gewinnt Walsers Rede einen ganz anderen Stellenwert. Denn die Argumente werden nicht mehr allein darauf geprüft, ob sie wahrhaft und daher stichhaltig sind, sondern ob sie eine Wirkung haben und wie diese Wirkung in Bezug zu der Wahrhaftigkeit der Argumentation gesetzt werden kann. Walsers Eindruck, vom Holocaust und von den Vertretern eines „grausamen Erinnerungsdienstes“ verfolgt zu sein, entbehrt jeder Grundlage, die kulturelle Bedeutung seiner Rede nicht. Sie war enorm. Adorno kann uns zu verstehen helfen, weshalb.

Aus heutiger Sicht bleibt Adorno seiner Zeit verhaftet. Er übersieht manches, das in der Zwischenzeit selbstverständlich geworden ist. Vielleicht war er aber deshalb imstande zu sehen, daß bestimmte Formen von Irrationalität eine entlastende Qualität haben können. Integration kann so auf Kosten von Ausgegrenzten vollzogen werden, ohne daß kulturelle oder soziale Regeln verletzt werden. An dieser Stelle möchte ich auf einige der Einschränkungen dieser Arbeit hinweisen. Ich muß z.B. auf einiges verzichten, was Adorno schildert. Allerdings kann ich Adornos Quelle des Unbehagens nicht übernehmen. Die Zerrissenheit eines von dem Genuß eines echten intersubjektiven Austausches mit seinen Mitmenschen losgelösten Subjekts kann ich von meinem Blickwinkel aus nur übersetzt begreifen. Diese Übersetzungsleistung ändert die Bedeutung des Unbehagens und daher dessen Wirkung. Ferner läßt sich von meiner Warte aus dieses Unbehagen überhaupt nur dann zur Geltung bringen,

wenn ich zuerst einen Triebbegriff entfalte. Ich kann mit anderen Worten keinen intersubjektivitätsbegriff einführen, der immanent philosophisch ist. Reibungen, die Akteure zur Handlung veranlassen, können, so meine ich, aus keinem existentiellen Zustand abgeleitet werden. Sie entstehen aus dem wechselseitigen Spannungsverhältnis von kulturellen Forderungen, die akzeptiert und verinnerlicht sind, einerseits und von Wünschen, die verpönt bleiben, andererseits.

Um zu sinnvollen Aussagen über diese Wechselwirkung zu gelangen, bedarf es eines relativen aufwendigen Anlaufs; denn die dafür benötigte Ausrüstung ist bei Adorno nicht vorhanden. Ich greife auf Parsons zurück, um die notwendige gesellschaftstheoretische Erweiterung zu vollziehen. Die Entscheidung, auf Parsons aufzubauen, wird sicherlich dem einem oder anderen Leser als wenig naheliegend erscheinen. Zwar hat Parsons einen Subjektbegriff, dem er eine triebdynamische Unterstützung beipflichtet, aber die Triebe, die Parsons in Subjekten zu sehen meint, dienen gesellschaftlicher Integration. Eine potentielle Reibungsfläche zwischen Kultur und Persönlichkeit entsteht erst gar nicht. Ihre konzeptuelle Berücksichtigung ist daher nicht erforderlich. Parsons bietet mir die Gelegenheit zu zeigen, wie sich soziologische Modelle der triebdynamischen Vorgänge ihres Erklärungshorizonts entledigen, und zugleich anzuzeigen, wie solche Elemente in sozialer Handlung eine Rolle spielen. Ich führe daher eine frühe Arbeit von Parsons ein, die er geschrieben hat, bevor er seine eigenen Gedanken über Aggression der Konsequenz seiner späteren Schriften hat aussetzen können. Folglich bleiben Restelemente eines freudschen Triebes in seiner Schilderung von sozialer Handlung in modernen

Gesellschaften enthalten. Besonders günstig ist, daß Parsons diese Arbeit mit Blick auf Deutschland und den Holocaust verfasst hat.

Erst dann führe ich den Leser in Adornos Argumentation ein, die er in „Der Jargon der Eigentlichkeit“ entwickelt. Ich hoffe einerseits zu zeigen, an welchen Stellen an Adornos Arbeit angeknüpft werden kann, aber andererseits nicht den Eindruck zu erwecken, sein Ansatz könne ohne weiteres übernommen werden. Erstens muß ich die bei Adorno zu kurz gekommene kulturelle Spezifität in den Vordergrund stellen. Vor dem Hintergrund meiner Abhandlung über Parsons' Integrationsmodell wird klar, inwiefern Adornos unzureichende Behandlung der kulturellen Bedingungen, unter denen seine Eindrücke erst sinnvoll werden, auf einen Mangel seines Ansatzes zurückzuführen sind. An dieser Stelle ist die Einführung von Plessners Argumentation besonders günstig. Plessners „Verspätete Nation“ untersucht die kulturellen Bedingungen, die einen Absturz in die Barbarei begünstigen haben. Dabei setzt Plessners Analyse die Berücksichtigung der derzeitigen gesellschaftlichen Bedingungen voraus. Er kommt bloß zu dem Schluß, es wäre vereinfachend, den Holocaust direkt aus der Niederlage des Ersten Weltkriegs abzuleiten. Plessners Arbeit zeigt die Notwendigkeit an, sich ernsthaft mit den sinnergebenden Qualitäten von kultureller Handlung zu beschäftigen.

Der letzte Teil versucht, die theoretischen Mittel, die bereits entwickelt worden sind, auf ein Beispiel anzuwenden. Wie oben bereits erwähnt, halte ich den von Martin Walser vorgetragenen Text zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen

Buchhandels für geeignet, um die Erklärungskraft meiner Argumentation zu überprüfen.

Im folgenden habe ich versucht, ein theoretisches Modell skizzieren, das es ermöglicht, die Beschaffenheit und die Funktion von Aggression im Alltag besser zu verstehen.

Die Leerstellen des Parsonsschen Modelles, das eine der Grundlagen dieser Arbeit ist, bedeuten, dass in seiner Beschreibung der sozialen Interaktion in einem spezifischen kulturellen Umfeld wichtige Fragen ausgespart bleiben. Insbesondere weicht Parsons bei der Beschreibung von „Trieben“ auf eine wissenschaftliche Position aus und ist deshalb nicht in der Lage, ihre Rolle in der Lebenswelt wahrzunehmen. Einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden ist weitaus schwieriger, als es zunächst erscheint. Um die Rolle von Aggression in der menschlichen Entwicklung und in der Kultur zu verstehen, müssen wir zunächst auf den von ihm dargelegten konzeptuellen Rahmen zurückgreifen, denn er schafft die Grundlage, um die Bedeutung und die Funktion der Kultur sowohl im menschlichen Entwicklungsprozess als auch in der Lebenswelt zu verstehen. Diesen konzeptuellen Rahmen aufzugeben, der die wachsende, integrative Funktion der Kultur in allen drei Sphären der Gesellschaft, nämlich Persönlichkeit, Kultur und System hervorhebt, würde bedeuten, hochgradig differenzierte Gesellschaften auf grob gezeichnete Klischeebilder in der Hobbeschen Tradition zu reduzieren. Adornos Werk ist von dieser Tendenz sicherlich nicht ganz frei. Sein

Essay „Der Jargon der Eigentlichkeit“ allerdings enthält einen subtileren Subtext, den ich zu rekonstruieren versuche.

Ich habe diesen Essay ausgewählt, weil er die Möglichkeit zu einer brauchbareren Definition von Aggression eröffnet. Um jedoch Adornos mehr als karge Beschreibung des spezifischen kulturellen Rahmens zu rekonstruieren, muss ich eine zweite Erweiterung vornehmen. Zu diesem Zweck beziehe ich mich auf Plessners Arbeit „Die verspätete Nation“. In dieser Arbeit untersucht Plessner die kulturellen Bedingungen, die den Absturz in die Barbarei begünstigt haben. Er kommt zu dem Schluß, daß es vereinfachend wäre, den Holocaust ausschließlich aus der Niederlage des Ersten Weltkriegs abzuleiten. Plessners Arbeit zeigt die Notwendigkeit an, sich ernsthaft mit den sinnergebenden Qualitäten von kultureller Handlung zu beschäftigen.

Eine Definition der Aggression, die erfolgreich die rauhe See zwischen Parsons und Adorno durchsteuern soll, muß beständig beide zum Bezugsrahmen nehmen. Anders gesagt, die Definition der Aggression in der Lebenswelt löst den ihnen inhärenten Widerspruch nicht auf, sondern sie entfaltet sich auf der Grundlage dieses Widerspruchs. Auf diese Weise wird sie ebenso als Spiegel der gesellschaftlichen Reibungsflächen produktiv, wie der Jargon, der sie pervertiert.

Der im folgenden entwickelte konzeptuelle Rahmen beleuchtet die Wirkungsweise von Aggression in einer spezifischen kulturellen Situation. Jargon ist Sprache. Er

setzt eine gemeinsame, von allen geteilte, internalisierte Kultur voraus, eine Kultur also, die nicht nur die Individuen prägt, sondern auch ihre Interaktion. Jargon teilt das Verbotene mit, indem er es gegen das Unechte ausspielt und schafft so der abweichenden Handlung Raum über die Grenzen des normalerweise Erlaubten hinaus. Diese Wechselbeziehung zwischen Jargon und Kultur und Kultur und Jargon existiert in der empirischen Welt der kulturellen Interaktion. Nur dort und nicht in der Innenwelt konzeptueller Kategorien kann das Wechselspiel zwischen Jargon und Kultur beobachtet werden. Die in Deutschland im Oktober 1998 von Martin Walser für den ihm verliehenen Friedenspreis des deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche gehaltene Dankesrede war Ausgangspunkt einer öffentlichen Kontroverse, die über Monate hinweg weite Kreise zog und die reichhaltiges Material bot, um nachzuzeichnen, auf welche Weise kulturelle Prägung und aggressiver Gehalt im Jargon ihren Ausdruck finden. Jargon und unsere Frage nach der Rolle der Aggression in der Kultur sind das Ergebnis des Zusammenspiels zwischen Martin Walser und seinem größeren Publikum in der Kultur.

2. Der Aggressionsbegriff in der Soziologie von Talcott Parsons

Im folgenden Text gehe ich von der Annahme aus, daß die Vielfalt sozialer Handlungen in der Lebenswelt einer Kultur erst im Rahmen eines sozialwissenschaftlichen Ansatzes verstanden werden kann, der auf die Klassiker der Soziologie zurückgreift. Ich führe die relevanten Arbeiten von Parsons als

exemplarisches Beispiel dieser Tradition an. Parsons' Ansatz ist vom Aufbau her darauf angelegt, alle drei Ebenen der Gesellschaft (Persönlichkeit, Kultur und soziales System) konzeptuell zu begreifen. Darüber hinaus zeichnet sich Parsons' Arbeit durch eine hohe Stringenz aus. Aufgrund dieser Stringenz können bei Parsons die Konsequenzen der Auswahl unterschiedlicher Prämissen für die Reichweite eines sozialwissenschaftlichen Ansatzes nachvollzogen werden. Vor diesem Hintergrund läßt sich zeigen, daß die Prämissen von Parsons, die hier stellvertretend für die der klassischen Soziologie stehen sollen, eine Verwässerung des Triebbegriffes zur Folge haben.

Aus dieser Problematik entstand die folgende Arbeit. Die Ausgangsfrage lautete: Können die Vorteile des klassischen Aufbaus gesellschaftlicher Theorie beibehalten werden, ohne das Ausmaß und die Intensität der Aggression in der Lebenswelt sozialwissenschaftlich zu verharmlosen? Mit anderen Worten, zwingt mich ein sozialwissenschaftlich fundierter Ansatz dazu, über jene Konflikte sozialer Handlung hinwegzusehen, die Aktoren Gelegenheit zur Befriedigung verpönter Wünsche verschaffen. Und wenn dem so ist, wie kann ich mich dieses Ansatzes weiterhin bedienen, ohne dabei Gefahr zu laufen, auf den Aggressionsbegriff zu verzichten?

Der Ansatz von Parsons wird mir helfen, einen Einblick in das Nebeneinander jener sich gegenseitig mißhagenden Bereiche des sozialen Lebens zu geben, nämlich in das Verhältnis von Kultur und Persönlichkeit. Er dient als Beispiel eines apodiktischen Aufbaus soziologischer Prämissen. Die Untersuchung jener Verwässerung des Freudschen Triebbegriffs, die ich bei Parsons feststelle, soll mich instand setzen,

allgemeine Aussagen über die Konsequenzen bestimmter Prämissen für die Rezeption der Aggression in der Soziologie zu machen. Dafür ist der konsequente Aufbau des Modells Voraussetzung. Ansonsten müßte ständig zwischen willkürlichen Äußerungen und den schlüssigen Konsequenzen eines Modells unterschieden werden.

Ferner werde ich im Rahmen der Behandlung der Prämissen meines Ansatzes zeigen, daß eine soziologische Rekonzeptualisierung des Triebbegriffs für die Lösung bestimmter Probleme von großem Vorteil ist. Das stellt uns aber vor ein Problem, denn die Paradigmen, die einerseits erheblich dazu beitragen, daß der Zusammenhalt ausdifferenzierter Gesellschaften erfaßt werden kann, führen andererseits zur Aufgabe des klassischen Triebbegriffs. Ohnehin können weder die Strukturen der Kultur noch die der sozialen Welt adäquat als allein aus den Strukturen der Persönlichkeit aufgebaut begriffen werden. Eben weil sich Kultur und Gesellschaft nicht auf das kumulierte Bewußtsein aller Individuen reduzieren lassen, scheitern soziologische Modelle, denen ein bewußtseinsphilosophischer Ansatz zugrunde liegt. Deshalb verzichte ich bei der Untersuchung triebdynamischer Vorgänge in der Kultur auf solche Ansätze, die auf die bewußtseinsphilosophische Tradition zurückgreifen.

Daß sich Triebe gegen die kulturelle Ordnung stemmen, muß konzeptuell berücksichtigt werden. In ihnen verbirgt sich ein Potential, das der normativen Ordnung einer Gesellschaft feindlich gegenübersteht. Diesem Potential muß, so meine ich, ein sozialwissenschaftliches Modell konzeptuell gerecht werden. Anderenfalls schrumpft die soziale Welt auf die Größe der einzelnen Subjekte. Mit anderen Worten, ein aus dem Persönlichkeitsbereich entlehntes Konzept sozialen Handelns

kann nur auf bestimmte Teile des sozialen Lebens erkenntnisgewinnend angewandt werden. Das soziale Gefüge, aus dem das Subjekt ipso facto nicht austreten kann, das Gefüge, in dem Bedeutung hergestellt wird, würde bei einer Ableitung gesellschaftlicher und kultureller Strukturen aus den Persönlichkeitsstrukturen eines Individuums nicht genügend beachtet.

Entsprechend der Tradition der klassischen Soziologie arbeite ich „von oben nach unten“, das heißt von Gesellschaft oder in diesem Rahmen von Kultur zu Persönlichkeit herab. Die Teile 2.1 bis 2.4 sind 1. dem soziologischen Hintergrund meines Ansatzes, 2. Parsons' Kulturbegriff, 3. seiner Rekonzeptualisierung des Freudschen Modells und 4. der Persönlichkeit in sozialer Handlung gewidmet. Erst dann bin ich mit den Mitteln ausgerüstet, die ich brauche, um in den Teilen 2.5 und 2.6 das Selbstverständliche in der Lebenswelt und den Aggressionsbegriff bei Parsons zu behandeln. Hier möchte ich zeigen, wie eine Brücke von der Persönlichkeit in die Kultur geschlagen werden kann, und zwar so, daß weder die Vielfalt noch die Triebhaftigkeit sozialer Handlung vernachlässigt werden muß.

2.1 Soziologischer Hintergrund: Aggression als abweichendes Verhalten

Die traditionelle Soziologie geht von einem Konzept sozialer Handlung aus, das Triebregungen während des Sozialisationsprozesses in kulturell nachvollziehbare Motivationsgrundlagen verwandelt. So verabschiedet sich Trieb aus dem Rahmen

sozialer Handlung im Alltag. Libidinöse Bedürfnisse werden als kulturell bestimmte Motivationen behandelt. Immerhin räumt dieses Verständnis bereits sozial gebundenen Triebregungen eine wichtige Rolle im sozialen Handeln ein. Die Kategorie der Aggression bereitet allerdings der positiven Soziologie ein besonders schwieriges Problem.

Ich unterscheide zwischen jener „positiven“ Tradition der Soziologie, die in Abgrenzung zu Hobbes den Zusammenhalt von modernen Gesellschaften auf die Verinnerlichung von Normen und Werten einer Kultur zurückführt, und jener „negativen“ Tradition, die – auf der Argumentation von Hobbes aufbauend – in der Eigennützigkeit der Menschen den Grundstein gesellschaftlicher Ordnung sieht. Zur „positiven“ Tradition zähle ich unter anderem Freud, Durkheim, Simmel, Marx, Mead, Parsons und Weber, zur „negativen“ Tradition Hobbes, Nietzsche und teilweise Horkheimer und Adorno.

Die positive Tradition der Soziologie stellt Mittel zu Verfügung, die man braucht, um die Differenzierung an sich kohäsiver Gesellschaften konzeptuell in den Griff zu bekommen, insbesondere die Koordinierung von sozialem Handeln in der Lebenswelt dieser Gesellschaften. Sofern einen solche Charakteristika des sozialen Lebens interessieren, ist es naheliegend, sich auf die positive Tradition der Soziologie zu beziehen. Auf sie kann nur verzichtet werden, wenn man bereit ist, eine radikale Verflachung in der Konzeptualisierung der sozialen Welt in Kauf zu nehmen.¹ Der

¹ Honneths Kritik an Adorno zeigt die verheerenden Konsequenzen eines auf Zwang aufbauenden Ansatzes deutlich (Siehe Honneth, Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen

analytischen Trennung dreier Sphären der sozialen Welt (Persönlichkeit, Kultur und Gesellschaft) liegen Strukturen der Geltung zugrunde, die sich formal nicht erzwingen lassen. Aber auch die Entdifferenzierung der sozialen Welt, die aus der Inanspruchnahme eines auf der Annahme von Zwang aufbauenden Ansatzes folgt, birgt in sich einen für mich wichtigen Vorteil, nämlich: Formen von Aggression finden einen Platz in der Begrifflichkeit – wenn auch freilich wieder nur im Rahmen von Strukturen, die sich mit Hilfe solcher Ansätze kaum erklären lassen.

Die positive Soziologie neigt dazu, Aggression in Formen abweichenden Handelns zu übersetzen. Dadurch werden aggressive Komponenten menschlicher Handlung ihrer triebhaften Qualitäten entledigt. Aus Handlungen, durch die Aktoren sich Befriedigung verschaffen, werden Handlungen, an denen Aktoren sich orientieren können, das heißt Handlungen, denen Ziele zugrunde liegen, die *in Terms* der Kultur (oder Subkultur) nachvollziehbar und konform sind. Die Ziele können sich freilich jederzeit ändern, außerdem kann ihre Begründbarkeit nicht mit Hilfe von kulturexternen Kriterien abgeleitet werden. Insofern wird nicht von einem Begriff der rationalen Handlung schlechthin ausgegangen, die es ohnehin nur dann geben kann, wenn bestimmte Handlungsweisen mit sozialem Handeln überhaupt gleichgesetzt

Gesellschaftstheorie (1985)). Honneths Argumentation ist keineswegs neu. Ihr liegt die Arbeit von Durkheim zugrunde, und sie erfährt schon bei Parsons eine gründliche Behandlung. Honneths Auslegung der Adornoschen Schriften schießt jedoch über das Ziel hinaus. Er wendet nämlich Adornos Prämissen auf Adornos Gesellschaftstheorie an. Diese logische Methode ist zwar formal korrekt, geht allerdings von der Annahme aus, Adorno sei so konsequent wie Honneths Rekonstruktion seiner Prämissen. Diese Annahme ist aber nicht haltbar.

werden.² Einem universellen Begriff rationaler Handlung liegen Prämissen zugrunde, die die Klassiker der Soziologie absichtlich vermeiden.³

Eine Möglichkeit, Triebbefriedigung an soziale Handlung konzeptuell zu binden ist, sie als die Erfüllung von Wünschen zu verstehen. Aber Wünsche haben nicht die Befriedigung von (Trieb-)Bedürfnissen zum Inhalt. Sie sind eben keine Triebbedürfnisse, die einen biologischen Ursprung haben und ihre Grundgestalt in der primären Erfahrung der Eltern-Kind-Beziehung annehmen. Wünsche sind Sehnsüchte, deren Bedeutung kulturell ist und deren Versagtbleiben abweichendes Verhalten hervorrufen kann. Anhand der uns zur Verfügung stehenden soziologischen Mittel kann die Bedeutung dieser Wünsche differenziert gefaßt werden.

Mit ihrer Hilfe kann analytisch zwischen Wünschen unterschieden werden, die entweder auf verinnerlichten Zielen oder auf Normen oder auf Werten aufbauen.

² Siehe Parsons: *The Structure of Social Action* (1937), und: *Economy and Society* (1956). Auf der Grundlage des Begriffs „unit acts“ und einer Untersuchung des Utilitarismus versucht Parsons, Kriterien zur Beurteilung sozialwissenschaftlicher Ansätze zu entwickeln. Utilitaristische Ansätze setzen z.B. eine Form von Rationalität voraus, anhand derer Handlung normativ bewertet werden kann: “The other principal element of the subsystem of action which is of special interest here may now be approached – the character of the normative element of the means-end relationship in the unit act. There has been, in the thought with which this discussion has been concerned, an overwhelming stress upon one particular type, which may be called the ‘rational norm of efficiency.’ Hence the second predominant feature of the developing system here outlined, atomism being the first, is the problem of ‘rational’ action. It would not be correct to speak of the rationalism of the wider body of thought since a large section of it has been marked by the minimization of the role of rational norms. But in spite of this disagreement over the concrete role of rationality there has been, on the whole, a common standard of rationality and equally important, the absence of any other positive conception of a normative element governing the means-end relationship. Departures from the rational norm have been described in such negative terms as ‘irrational’ and ‘non-rational.’ ” (Parsons, 1937: 56)

Das Problem der normativen Bewertung von sozialer Handlung wird uns am Rande unserer Diskussion begleiten. Es würde den Rahmen dieses Textes sprengen, es von allen Seiten zu beleuchten. Rationalität in der Lebenswelt werden wir daher behandeln, den philosophischen Begriff nicht.

³ Wer mit dem Begriff „Klassiker“ gemeint ist, ist in der Soziologie umstritten. Ich fasse als Klassiker Freud, Durkheim, Parsons, Simmel, Marx und Weber auf.

Abweichende Verhaltensweisen, die aus dem Unvermögen entstehen, Zielen oder Normen oder Werten gerecht zu werden, können getrennt thematisiert werden. Auf dieser Grundlage kann die Fähigkeit von Akteuren, sich durch strategisches Handeln von den Werten oder den Normen oder den Zielen einer Kultur abzugrenzen, mit besonderer Klarheit erfaßt werden. Der Vergleich zwischen Victor Hugos Jean Valjean, der Brot stiehlt, um den Hunger seiner Kinder zu lindern, und Martin Luther King, der rassistischen Gesetzen christlich-jüdische Ethik entgegensetzte, sind jeweils paradigmatische Beispiele für *strain at the level of goals* und *strain at the level of values*.⁴ Es ist das Verdienst von Parsons, daß er Kategorien einführt, die uns instand setzen, diese divergenten, freilich der Gesetzgebung zufolge ähnlich zu bewertenden Verhaltensweisen nach ihrer sozialen Bedeutung zu unterscheiden. Vor diesem Hintergrund kann zum Beispiel eine Spannung zwischen gesellschaftlichen Normen und Werten aufgezeigt werden. Martin Luther King und die *Civil Rights Movement* verletzten die normativen Regeln der damaligen amerikanischen Gesellschaft, waren aber erfolgreich, weil sie den Widerspruch zwischen rassistischen Gesetzen und den in der amerikanischen Verfassung enthaltenen egalitären Werten bloßlegten.

2.2 Parsons: Kultur als Ort der Integration

⁴ Siehe Gould: *Revolution in the Development of Capitalism* (1987)

Soziales Handeln ist dem Wissenschaftler vermöge eines von ihm angewandten theoretischen Modells zugänglich. Aufbauend auf Whitehead, argumentiert Parsons schon in „The Structure of Social Action“ (1937), daß Wissenschaftler den nie gänzlich aufzuhebenden hermeneutischen Zirkel überlisten können, indem sie einen Zugang zur empirischen Welt über die Begründbarkeit der Fragestellung herstellen. Auf die jeweilige Empirie angewandte Fragen können nur dann als beantwortet und insofern als Wissen gelten, weil sie bereits in das Modell überführt sind und weil festgestellt wird, daß die Antworten mit den Implikationen des schon geltenden Wissens vereinbar sind. Anderenfalls muß eine neue Fragestellung formuliert werden, die geeignet ist, die Unklarheiten auszuräumen. So können hermeneutische Einschränkungen konzeptuell berücksichtigt werden, und zwar so, daß einerseits die Gefahr einer einseitig objektivierenden Wissenschaft, andererseits die Gefahr, im subjektiven Cartesianismus verhaftet zu bleiben, gebannt wird.

Parsons faßt in seinem Ansatz Persönlichkeit als eine Kategorie zur Erklärung gesellschaftlichen Zusammenhalts auf. Erklärt werden sollen die Mannigfaltigkeit und die bindenden Qualitäten jener Formen von sozialer Handlung, die moderne Gesellschaften in besonderer Weise kennzeichnen. Parsons verschafft sich einen Zugang zu Freud über jene Schriften, in denen Freud der Rolle soziologischer Kategorien ein konzeptuelles Gewicht einräumt.⁵ In Freuds Handhabung soziologischer Konzepte sieht Parsons eine Konvergenz mit Durkheims klassischen Studien zur Gesellschaft. Einerseits können sich Individuen den Normen der

⁵ Hauptsächlich „Jenseits des Lustprinzips“ (Freud, 1920) und „Das Ich und das Es“ (Freud, 1923)

Gesellschaft nicht entziehen, sozusagen ihr eigenes Handeln nicht ungebündelt bestimmen. Andererseits unterliegen Entscheidungen von Akteuren nicht (zumindest nicht in der Regel) ausschließlich unter Zwang durchgesetzten Anweisungen. Akteuren müssen sich eher mit Einschränkungen zurecht finden, die aus einer kulturell gemeinsamen Orientierung erfolgen:

“the formulation most dramatically convergent with Freud’s theory of the superego was that of the social role of moral norms made by the French sociologist Emile Durkheim – a theory which has constituted one of the cornerstones of the subsequent development of sociological theory. Durkheim’s insights into this subject slightly antedated those of Freud. Durkheim started from the insight that the individual, as a member of society, is not wholly free to make his own moral decisions but in some sense ‘constrained’ to accept the orientations common to the society of which he is a member.”⁶

Parsons zufolge dient diese Konvergenz als ein Beweis der wissenschaftlichen Begründbarkeit seiner Reformulierung von Freud und Durkheim. Deshalb tun offenkundige Fehlschlüsse der Freudschen und Durkheimschen Argumentation ihrem jeweiligen Projekt keinen Abbruch. Ihr enormer wissenschaftlicher Nutzen kann erst in der Konvergenz wahrgenommen werden, weil mit ihr die Richtung der Reformulierung sozialer Theorie bestimmbar wird. Aufbauend auf dem Durkheimschen Ansatz kann ein sozialwissenschaftliches Modell so angelegt werden, daß Fortschritte hinsichtlich unserer Kenntnisse über „*Social Structure and Personality*“ erzielt werden können. Die Schriften von Freud sollen vor diesem Hintergrund neu interpretiert werden und zwar so, daß sie mit soziologischen

⁶ Parsons, 1970: 18–19

Vorstellungen von sozialem Handeln integrierbar sind. Der Ort, an dem Freud und Durkheim verbunden werden sollen, ist in Parsons Begrifflichkeit ein System.

Ein System wird durch die Interaktion von Menschen gebildet. Insofern kann die Interaktion von mindestens zwei Menschen als System verstanden werden. Ein System ist in eine Kultur eingebettet, grenzt sich aber zugleich analytisch von ihr ab, da nur bestimmte Teile der Kultur im Rahmen der jeweiligen Begegnung von Relevanz sind. Freilich können sich die Themen, die aktuell werden, jederzeit ändern. Damit verschieben sich die Grenzen des Systems.⁷

In diesem Kontext wende ich mich den Konsequenzen der Wahl des Integrationsortes für die Theoriebildung zu. Betrachtet man die Interaktion von Akteuren als ein System, so muß der Inhalt entsprechend definiert werden, der in dieses System hineingeholt werden kann (und soll). Der kulturelle Inhalt des Systems ist oben bereits erwähnt worden und wird uns im folgenden noch weiter beschäftigen.

Durch die Betonung des „Ortes“ der Integration möchte Parsons zweierlei feststellen: zum einen, daß ein allein auf das Individuum konzentrierter Ansatz die kulturelle

⁷ Die Vermischung von Konzepten, die sich auf den Kulturbegriff von Parsons oder auf den Lebensweltbegriff von Habermas beziehen, ist streng genommen nicht möglich. Zumindest bedarf sie einer Erklärung. Parsons lehnt die Begrifflichkeit der Lebenswelt ab. Sie kann gleichwohl behilflich sein, um solche Verschiebungsprozesse zu verstehen. Im Rahmen dieser Arbeit werden die Weisungszusammenhänge zwischen System und Lebenswelt hergestellt. Kultur und Lebenswelt sind keine austauschbaren Begriffe. Daher werden wir uns eingehend mit den Konzepten Lebenswelt, Kultur und System beschäftigen, die sich auf jeweils zum Teil nicht miteinander zu vereinbarende Traditionen der Soziologie beziehen. Es wird darum gehen, über das Konzept des kulturellen Systems von Parsons die Konzepte Persönlichkeit und Lebenswelt zu berücksichtigen, um damit einen neuen

Bedeutung menschlicher Interaktion nicht zu fassen vermag; zum anderen, daß ein Ansatz, der die Motivationalgrundlagen des Handelns direkt aus dem System des sozialen Handelns ableitet und den Akteuren die entsprechenden sozialen Funktionen zuschreibt, die Motivationen dieser Akteuren vereinfachen muß.⁸ Modelle, die sich allein aus der Fragestellung entweder der Psychoanalyse oder der klassischen Soziologie ergeben, tragen dazu bei, daß wichtige Teil der sozialen Welt „zwischen die Stühle“ dieser Ansätze geraten und deshalb im Rahmen dieser Modelle nicht erfaßt werden können:

“On the one hand, Freud and his followers, by concentrating on the single personality, have failed to consider adequately the implications of the individual’s interaction with other personalities *to form a system*. On the other hand, Durkheim and the other sociologists have failed, in their concentration on the social system as system to consider systematically the implications of the fact that *it is the interaction of the personalities* which constitutes the social system with which they have been dealing, and that, therefore, adequate analysis of the motivational process in such a system must reckon with the problems of personality.”⁹

Im Rahmen des Parsonsschen Systems entwickeln Akteure Beziehungen, die sich in ihrer Bedeutung wie folgt unterscheiden lassen:

“(1) cognitive perception and conceptualization, the answer to the question of *what the object is* and (2) cathexis – attachment or aversion – the answer to the question of *what the object means* in an emotional sense. The third mode by which a person orients himself

Begriffsrahmen zugrunde zu legen. Uns interessieren die Implikationen dieser Rekonstruktion für die Konzeptualisierung des Unbewußten in der Kultur.

⁸ Hiermit sollen sich sowohl die Schüler Freuds als auch Durkheims angesprochen fühlen. (Parsons, 1970: 20)

⁹ Parsons, 1970: 20

to an object is by evaluation – the integration of cognitive and cathectic meanings of the object to form a system, including the stability of such a system over time. It may be maintained that no stable relation between two or more objects is possible without all three of these modes of orientation being present for *both* parties to the relationship.”¹⁰

Der dem Akteur gegenüberstehende andere wird nach seiner kognitiven und emotionalen Bedeutung beurteilt, also aufgrund der beiden Fragen „Was ist das Objekt“ und „Was bedeutet es mir?“. Die Beantwortung dieser Fragen und die Integration von kognitiver und emotionaler Wahrnehmung ermöglichen eine Bewertung des Objekts, die für das Handlungssystem und dessen Stabilität tragende Bedeutung hat.

2.3 Parsons' Rekonzeptualisierung des Freudschen Modells

Geht man von den Annahmen des Parsonsschen Ansatzes aus, muß das Strukturmodell Freuds um einiges erweitert werden. Die Konzeptualisierung sowohl der kulturellen Umwelt von Akteuren wie auch ihres psychischen Apparats muß modifiziert werden. Beide lassen sich als *Systems of social action* entwerfen und unterscheiden sich somit von Freuds Modell.¹¹ Das Handlungssystem, in dem sich

¹⁰ Parsons, 1970: 20

¹¹ Parsons schreibt dazu: “We had best begin this next phase of exposition by stating what are to us the two most fundamental theorems of our general treatment. The first of these is that the primary structure of the human personality *as a system of action* is organized about the internalization of systems of social objects which originated as the role-units of the successive series of social systems in which the individual has come to be integrated in the course of his life history. (...) The second theorem is that

Aktoren einer Kultur begegnen, baut sich aus den Strukturen dieser Kultur auf. Diese gewähren Stabilität. Deshalb können sich Aktoren auf die Geltung ihrer Aussagen verlassen. Aktoren wissen um die Bedeutung der geteilten Sprache und sehen wie selbstverständlich voraus, daß sie Aussagen so verstehen werden, wie sie gemeint sind.

Alle drei der oben besprochenen Modi der Wahrnehmung bzw. der Bewertung werden vor dem Hintergrund einer Kultur vollzogen, in der Bedeutung hergestellt wird. Die Fähigkeit von Aktoren, an sozialen Handlungen teilnehmen zu können, setzt eine Kultur voraus, die die Koordinierung von Handlung ermöglicht. Eine Reformulierung des von Freud beschriebenen psychischen Apparats wird deshalb unausweichlich. Denn wenn kognitiver und emotionaler Wahrnehmung kulturelle Symbole zugrunde liegen bzw. wenn sie im Rahmen von sozialer Handlung Bestandteile der gemeinsamen Kultur sind, müssen Ich und Überich in einer Kultur so angesiedelt werden, daß ihre Funktion in der Herstellung von Sinn angegeben werden kann. Aufgrund gemeinsamer kultureller Symbole können Aktoren – „bis auf weiteres“¹² – von der Annahme ausgehen, ihre Wahrnehmung der Situation entspreche derjenigen der anderen Beteiligten.

this structure of the personality develops, not *primarily* by the process of the modification of ‘primary drives’ or ‘instincts’ but by a process of differentiation of a very simple internalized object-system (...) into progressively more complex systems.” (Parsons, Family Structure and the Socialization of the Child, 1955: 54)

¹² Ich verwende die Formulierung „bis auf weiteres“ in diesem Kontext, ohne den Hintergrund zu erwähnen, vor dem sie ursprünglich und im strengen Sinne erst eine Bedeutung gewinnt. Der Leser, der diesen Hintergrund kennt, wird zu Recht stutzig. Denn sie deutet auf eine Inanspruchnahme der Begrifflichkeit von Schütz hin, entlehnt freilich von Husserl, die ohne weiteres nicht akzeptabel ist, zumal Parsons, wie schon erwähnt, dieses Modell ausdrücklich ablehnt. In diesem Rahmen bin ich aber gezwungen, Widersprüche, denen man direkt begegnen soll, zunächst stehenzulassen. Außerdem zielt der Anspruch Parsons’ nicht auf Begriffe, die die Stabilität des Systems erfassen, sondern auf die

Verinnerlichte kulturelle Symbole bilden den Hintergrund, vor dem Kommunikation stattfindet; insofern sind sie auch der Hintergrund, vor dem das System der Kommunikation aufrechterhalten werden kann. Die von Parsons geschilderten Modi der Bewertung von Objekten vollziehen sich in diesem Kontext. Die kognitive Bedeutung eines Menschen für einen Akteur ändert z.B. seine emotionale Bedeutung. Deshalb gibt es Parson zufolge einen kausalen Zusammenhang zwischen der faktischen Bedeutung eines Objektes (der Frage danach, was ein Objekt ist) und der normativen Bedeutung eines Objektes (der Frage danach, was ein Objekt sein soll). Mit der Benennung eines Menschen als Vater, Mutter, Schwester, Lebensgefährtin, Liebhaber (oder neomodisch Lebensabschnittspartner) geht eine Erwartung einher, die genauso aus der damit in Anspruch genommenen Rolle hervorgeht wie auch aus der Beziehung selbst.

Mit einem Wort, was ein Objekt sein soll und was ein Objekt ist, läßt sich in der Tat nicht so klar unterscheiden, daß der einen Instanz ausschließlich eine normative und der anderen ausschließlich eine kognitive Funktion zugeschrieben werden kann:

Erklärung dieser Stabilität schlechthin. Insofern können selbst in diesem Rahmen die Begriffe, die Zusammenhalt stiftende Komponenten einer Kultur beschreiben, problemlos benutzt werden. Das erkenntnistheoretische Fundament dieser Ansätze hingegen bedarf der Begründung. Mit anderen Worten, der Widerspruch Parson's gegen die Inanspruchnahme der Begrifflichkeit gilt nicht den Begriffen, sondern ihrem konzeptuellen Rahmen. Ein anderes Problem schiebe ich damit aber auf: nämlich die Sinnergiebigkeit einer seinem Ansatz entnommenen Begrifflichkeit, die im Rahmen eines anderen Ansatzes verwendet wird. In diesem Rahmen betrachte ich die von mir verwendete Begrifflichkeit als ein Instrument, das ich fortan in Anspruch nehmen darf, weil sie, wenn auch mit Mühe, anschlussfähig an den Inhalt des Parsonsschen Ansatzes ist.

“What persons *are* can only be understood in terms of a set of beliefs and sentiments which define what they *ought to be*.”¹³

Simmel ist der klassische Soziologe, der den Einfluß von sozialen Rollen auf die Bedeutung von Akteuren am klarsten geschildert hat.¹⁴ Parsons lehnt sich hier an Simmel an,¹⁵ freilich ohne ihn zu erwähnen, um einen Zugang zu der Persönlichkeit, oder treffender ausgedrückt, zu der Persönlichkeit im alltäglichen Leben herzustellen.

Parsons möchte Simmels erkenntnistheoretische Berücksichtigung der Koordinierung von Handlungen durch die Verinnerlichung verschiedener sozialer Rollen konzeptuell erfassen, ohne den Ansatz selbst zu übernehmen. Dabei geht es Parsons um die Grenzziehung zwischen Kultur und Persönlichkeit¹⁶, die in der Sozialisation erfolgt und die sowohl die Motivation des Handelns von Kindern während ihres Heranwachsens als auch die von Erwachsenen erklärt. Die Objekte, zu denen ein Kind eine Beziehung entwickelt, führen es in die soziale Welt ein. Die Bezugsperson nimmt diese Mutterrolle an.¹⁷

¹³ Parsons, 1970: 22

¹⁴ Siehe Simmel, Georg: Soziologie: Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung (1992)

¹⁵ Parsons schreibt ferner: “With increasing emphasis recent analytical work has borne upon us the extreme importance of the fact that any large scale social system (a society) should be considered not in a ‘monolithic’ way, but as an intricate network of interdependent and interpenetrating subsystems. This has been one of the most important contributions of the concept of role, to throw into relief the fact that the same individual participates in many social systems not merely one.” (Parsons, 1955: 36)

¹⁶ Siehe Parsons: Social Structure and Personality (1970)

¹⁷ Wobei zu betonen ist, daß aus Parsons Argumentation nicht *ipso facto* folgt, daß diese Bezugsperson eine Frau sein muß. Dazu schreibt Parsons: “it is furthermore most important not to confuse the mother-object (...) with the concrete woman as seen in the common sense terms by an adult who knows her.” (Parsons, 1955: 44, Fußnote 14). Und ferner schreibt er: “Even at this (early) stage we will treat

Bei Freud dagegen lassen sich Objekte nicht als Rollen begreifen, über die kulturelle Bedeutung vermittelt wird. Sofern Objekte Träger von kultureller Bedeutung sind, werden sie vor dem Hintergrund bestimmter Muster verstanden. Der Identifizierungsbegriff von Freud muß um einiges erweitert werden, denn es geht darum, einen Prozeß zu beschreiben, durch den jene Objekte angeeignet werden, aus denen sich Instanzen ausbilden.¹⁸ Mit Identifizierung werden zwei Vorgänge bezeichnet: erstens die Übernahme einer konkret vorgelebten Rolle und zweitens die damit verbundene Verinnerlichung kultureller Bedeutungsmuster, anhand derer eine soziale Rolle eine allgemein verständliche Bedeutung gewinnt. Diese Rollen, die die Ziele des Handelns bestimmen, werden in ihrer breiteren kulturellen Bedeutung erst verstanden, nachdem das Kind die ersten Stufen der Sozialisation erfolgreich zurückgelegt hat: "The child may be likened to a pebble 'thrown' by the fact of birth

the problem first in social interaction terms, attempting to interweave with this the appropriate consideration of psychological process in both adult and infant. For simplicity we will refer to mother and child, but recognizing that 'agent of care' is the essential concept and that it need not be confined to one specific person, it is the function which is essential." (Parsons, 1955: 44)

Parsons ist freilich einer seiner Zeit gemäßen Begrifflichkeit verhaftet, die leicht den Eindruck erweckt, er meine tatsächlich, daß Sozialisation nur gelänge, wenn traditionelle Verhältnisse vorherrschen. Es ist sicherlich bedauerlich, daß Parsons so wenig getan hat, jene Unklarheiten zu vermeiden, die zu einer solchen Auslegung führen, zumal er die Befürwortung traditioneller Familienstrukturen gar nicht beabsichtigt. Die Mutter, also diejenige, zu der das Kind seine erste Beziehung hat, und diejenige, die erotische „Instinkte des Kindes“ „ausnutzt“, um es in die Sozialisation hineinzuziehen, ist maßgeblich für die Verwandlung des „pleasure principle“ in das „love principle“ verantwortlich. Die Figur kann ein Mann sein, ohne daß es die Argumentation von Parsons tangiert. Wichtig ist, sich daran zu erinnern, daß Parsons analytische Kategorien einführen möchte. Als solche müssen die Kategorien Rollen oder Funktionen faßbar machen, sollen in sich aber keinen Inhalt enthalten. Ob das Parsons durch die Einführung solcher Kategorien gelingt, ist freilich umstritten, nicht jedoch, daß er es anstrebt. (Siehe hierzu Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Band II (1981))

¹⁸ Siehe J. Laplanche und J.-B. Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse (1967). Hier werden auch die zwei Bedeutungen des Begriffes Identifizierung in Erinnerung gerufen; nämlich die Betrachtung von etwas (oder jemand) als Identisch und Handlungen, wodurch zwei Individuen miteinander identisch werden. (J. Laplanche und J.-B. Pontalis, 1967: 219ff.) Der Begriff gewann zunehmend an Bedeutung für Freud, weil er erklären wollte (und mußte), wie der psychische Apparat sich so entwickelt, daß aus einem Es ein Ich und daraus ein Überich entsteht. Ansonsten wäre soziales Handeln nicht konzeptuell faßbar.

into the social ‘pond.’ The effect of this event is at first concentrated at the particular point of entrance, but as it grows up, his changing place in the society resembles the successively widening waves which radiate from his initial position in his family of orientation.”¹⁹ Mit einem Wort, mit jeder neuen Stufe, die das Kind erklimmt, erweitert sich der Horizont seiner Umwelt. Somit wird zunehmend die soziologische Tragweite jener Rollen deutlich bzw. für das Kind nachvollziehbar:

“... this establishment of an organized ego in the personality through a pattern of sanctions designates essentially what Freud meant by identification. Several of Freud’s own formulations of the concept stress the striving to be *like* the objekt. This emphasis requires elucidation and some qualification. Only in a very qualified sense can one say that an infant learns to be like his mother. (...) his behavior – hence his motivation – is organized according to a generalized pattern of norms which define shared and internalized meanings of the acts occurring on both sides.”²⁰

Die Befriedigung von Triebbedürfnissen bildet den Motivationshintergrund des Sozialisationsprozesses bzw. begründet die Bereitschaft, sich aktiv daran zu beteiligen. Hier geht es zuerst um die Umwandlung des Lustprinzips in das *love principle*. Parsons zufolge dient die Umwandlung von Lust in Liebe der Entwicklung eines reifen Ich. Das Ich bildet sich erst heraus, nachdem das Kind anfängt, sich an Liebe statt an Triebbefriedigung zu orientieren. Somit verabschiedet sich das Kind von dem Wunsch, nach der unmittelbaren Befriedigung erotischer Bedürfnisse zu trachten:

¹⁹ Parsons, 1955: 36ff.

²⁰ Parsons, 1970: 91

“More generally, a primary – indeed *the* primary – goal of the developing personality comes to be to secure the favorable attitude of the mother or, as it is often called, her love. Specific gratifications on lower levels, then, have become part of an organization on a wider level, and their primary meaning derives from their relation to the paramount goal of securing or maximizing love. Indeed, I think it a legitimate interpretation of Freud to say that only when the *need for love* has been established as the paramount *goal* of the personality can a genuine ego be present. The need, then, in an important sense **come** to control the ontogenetically older goal-needs of the organism, including, eventually, that for pleasure.”²¹

Liebe ist eine Metapher, sofern sie die Rolle von Cathaxis in dem Prozeß der Verinnerlichung kultureller Bedeutungsmuster beschreibt. Cathaxis wird allgemein mit Besetzung übersetzt.²² Diese Übersetzung ist nicht hinreichend, insofern sie sich auf Parsons bezieht. Bei Freud wird der Begriff Besetzung in verschiedenen Zusammenhängen unterschiedlich benutzt, um Vorstellungen, Gruppen, Körperzonen usw. psychische Energien zuzuweisen.²³ Parsons’ Begriff der Cathaxis sollte der enormen Bedeutung von triebdynamischen Vorgängen in der Sozialisation Rechnung tragen. Rollen, die Kinder erst von ihrer Mutter, dann von ihrem Vater und anschließend von ihrer Umwelt erlernen, sind nicht nur kraft kognitiver Anstrengung erworben. Die Motivation, weiter in die Kultur einzudringen, führt Parsons auf die libidinöse Bindung in der Objektbeziehung zurück, wodurch eine Rolle und ihre Bedeutung verinnerlicht werden. Deshalb schließt Cathaxis auch Objektwahl ein.

²¹ Parsons, 1970: 90

²² Siehe J. Laplanche und J.-B. Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse, Band I (1967). Hier wird Besetzung als Cathaxis definiert.

²³ Siehe J. Laplanche und J.-B. Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse, Band I (1967: 93)

Die Verinnerlichung solcher mit positiver (oder libidinöser, bindender) Energie beladenen Rollen ist Cathaxis. Sie baut sich aus der Interaktion zwischen Mutter und Kind auf.²⁴ Das Kind wird über die Befriedigung bzw. Versagung seiner Bedürfnisse gelenkt. Die Lernprozesse, die durch die Interaktion zwischen Mutter und Kind gefördert werden, veranlassen Kinder, sich an der Bedeutung der Befriedigung zu orientieren. Infolgedessen entfernen sich Kinder zunehmend von einer „direkten“ Bindung an das Lustprinzip. Die Verabschiedung des unmittelbaren Lustprinzips zugunsten des *love principle* bedeutet keineswegs eine Aufhebung von Libido im Parsonsschen psychischen Apparat. Vielmehr meint Parsons die enorme Bedeutung der Libido auf jeder Stufe der Sozialisation zu zeigen, in dem er Libido mit (zuerst von der Mutter) überlieferten Bedeutungsmustern verschmelzen läßt. Freilich entfernt sich mit jeder höher angeordneten Stufe der Sozialisation der Bezug von Handlung zu Lust und Lustbefriedigung. Deshalb können Triebimpulse auch bei einer Regression nicht mehr zu ihrer biologischen Quelle zurückverfolgt werden, sondern nur zu jener Stufe, auf der eine weitere Entwicklung gescheitert ist. Parsons zufolge bleibt die Herbeiführung von Lust ein Bestandteil der Motivation zu sozialisatorischem Handeln. Die Bedürfnisse, die befriedigt werden, sind Aktoren freilich nur *in Terms* ihrer sozialen Umformung verständlich.

Wenn wir bereit sind, der Logik von Parsons' Argumentation zu folgen, vollziehen wir, sofern wir apodiktisch verfahren, gleichzeitig eine neue Kozeptualisierung des

²⁴ Wenn man den Unterschied zwischen Sprache und Trieb zugrunde legen wollte, könnte man die Formulierung benutzen: eine Form der Kommunikation, über die sich Cathaxis vollzieht.

psychischen Apparats. Vor diesem Hintergrund erscheint Freuds Schilderung der Rolle von Bedeutungsmustern im psychischen Apparat als unzureichend. Das Überich läßt sich nicht ausschließlich als eine Instanz begreifen, die sich im Dienst der Kultur gegen unerwünschte Bedürfnisse richtet. Einer solchen Auffassung von Kultur und Trieb liegt eine strenge Grenzziehung zwischen ihnen zugrunde. Sie setzt voraus, daß Teile des psychischen Apparats sich maßgeblich aus sich selbst heraus bilden.

Parsons' Argumentation folgend, muß der psychische Apparat in der Kultur verortet sein, so daß seine jeweilige Anknüpfung an die Kultur zwar den unterschiedlichen Funktionen von Es, Ich und Überich Rechnung trägt, aber auch deren Abhängigkeit von den Strukturen einer Kultur, aus der sie hervorgehen.

Das zwischen Kultur und Persönlichkeit vermittelnde Überich tritt nicht irgendwie aus der Kultur heraus, in der Akteure handeln, um sich gegen diese mit aller Gewalt zu stemmen. Vielmehr kann die Vermittlung des Überich als Kommunikation zwischen Persönlichkeit und Kultur verstanden werden. Der Inhalt, den es vermittelt, ist aufgrund jener Bedeutungsstrukturen, aus denen es aufgebaut wird, sinnergiebig. Das Überich errichtet insofern keine Grenze zu der dunklen Welt persönlicher Subjektivität, in der kulturfeindliche Bedürfnisse gepflegt werden:

“If the approach taken above is correct, the place of the superego as part of the structure of the personality must be understood in terms of the relation between personality and the total common culture, by virtue of which a stable system of social interaction on the human level becomes possible. Freud's insight was profoundly correct when he focused on the element of moral standards. This is, indeed, central and crucial, but it does seem that Freud's view was too narrow. The inescapable conclusion is not only that moral

standards, *but all components of the common culture* are internalized as part of the personality structure. Moral standards cannot, indeed, in this respect be dissociated from the *content* of the orientation patterns which they regulate; ...²⁵

Mit Rückgriff auf die kulturelle Ebene kann ein Einblick in jene Teile der Persönlichkeit gewonnen werden, deren Inhalt allgemein nachvollzogen werden kann. Handlungssituationen sind deshalb koordinierbar, weil sich die Handlung anderer Akteure „bis auf weiteres“ verstehen läßt, so als ob sie mit den Normen einer Kultur konform ist. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Annahme „bis auf weiteres“ eine weitreichende Bedeutung im Rahmen der Konzeptualisierung der sozialen Handlung. Ihre konsequente Anwendung impliziert eine Überwindung jenes aus der Bewußtseinsphilosophie stammenden Problems des kognitiv immer schon vereinzelt Subjekts. Handlung beruht auf kulturellen Bedeutungsmustern, die sich, eben weil sie verinnerlicht sind, nicht auf eine dem Menschen innewohnende Instanz reduzieren lassen, anhand deren sich Akteure nur an Ebenbildern von sich selbst orientieren könnten. Da Menschen eben unterschiedlich sind, wird die Koordinierung der Handlung zu einem unlösbaren Problem soziologischer Ansätze. Soziales Handeln wird infolgedessen als bruchstückhaft und zufällig dargestellt, dessen Gelingen anzuzweifeln ist.

Ein auf Verinnerlichung kultureller Symbole (in welcher Form auch immer) aufbauender Ansatz hebt Kommunikation auf die Ebene intersubjektiv gültiger Aussagen. Die motivationale Grundlage des einzelnen Akteurs wird vor diesem Hintergrund verstanden. Abweichendes Handeln kann auch in den Erkenntnishorizont

²⁵ Parsons, 1970, 23

von Aktoren eingeschlossen werden. Es fällt um so mehr auf, als es von den Erwartungen anderer divergiert. Aktoren erkennen verpönte, unangemessene oder unlogische Handlungen als solche, weil sie sich auf verinnerlichte Normen und Bedeutungsmuster beziehen können. Aus ihnen baut sich sinnergiebiges Handeln auf, freilich reduziert auf jene Teile der Kultur, die für die jeweilige Situation von Relevanz sind. Der Regelfall ist das Gelingen kommunikativen Austausches und nicht die Unwahrscheinlichkeit seines Zustandekommens. Aktoren können deshalb von der Annahme ausgehen, daß ihre Aussagen von anderen Aktoren so verstanden werden, wie sie selbst es beabsichtigt haben.

2.4 Persönlichkeit in der sozialen Handlung

Teile des Persönlichkeitsbereichs eines Aktors bleiben trotzdem anderen Mitgliedern der Kultur verschlossen. Sofern der andere normenkonform zu handeln scheint, liegen der Rekonstruktion seiner Handlung zwei Annahmen zugrunde: erstens, seine Mitgliedschaft in derselben Kultur und zweitens, seine Zurechnungsfähigkeit. Falls sich eine dieser Annahmen als falsch erweist, muß das Ausbleiben ihrer Bestätigung problematisiert werden, damit die Sinnergiebigkeit des Handlungssystems

wiederhergestellt werden kann. Eben weil Aktoren faktisch aus der Kultur, in der sie leben, nicht austreten können, ist diese Reparaturleistung jederzeit möglich.²⁶

Ich möchte näher auf diese zwei schon erwähnten Vorannahmen (Mitgliedschaft in der Kultur und Zurechnungsfähigkeit) der kommunikativen Situation eingehen. Mein Erkenntnisinteresse legt es nahe, die analytische Unterscheidung von Lebenswelt (Kultur), Persönlichkeit und Gesellschaft einzuführen. Zuerst kann die Überlappung von Persönlichkeit, Kultur und Gesellschaft in der Lebenswelt aufgezeigt werden. Ein Fallbeispiel soll zeigen, wie zwei zurechnungsfähige Mitglieder einer gemeinsamen Kultur sich begegnen, um sich über etwas Banales zu verständigen.

2.4.1 Beispiel

Aufgrund ihrer gemeinsamen Mitgliedschaft in einer Kultur können Aktoren das Handeln von anderen auf Motive zurückführen, die ihnen geläufig sind. Das Beispiel: X gibt Y Geld, Y gibt X eine Zigarre. Teilnehmer und Beobachter gehen von dem Verkauf einer Zigarre aus. Manche Beobachter wissen vielleicht mehr als andere, sie schließen aus der Marke, daß der Käufer keine Ahnung hat, oder lachen, weil nur Menschen, die in der Werbebranche arbeiten, solche Zigarren wollen usw. Die Situation kann jedenfalls sinnadäquat gedeutet werden. Die Deutung, den Kauf einer

²⁶ Habermas schreibt dazu: „Die kommunikativ Handelnden bewegen sich stets innerhalb des Horizonts ihrer Lebenswelt, aus ihr können sie nicht heraustreten.“ (Habermas, 1987, 192) Hier möchte ich nur darauf hinweisen, daß die Annahme, daß Aktoren weder durch bewußtes Handeln noch durch Zufall einfach aus ihrer Kultur heraustreten *können*, den Ansätzen von fast allen Klassikern der Soziologie zugrunde liegt. Die unmittelbare Auswirkung dieser Annahme könnte allerdings erst gründlich untersucht werden, nachdem die Soziologie sich auf die kommunikative Situation bezogen hat. Deshalb ist es kein Wunder, daß Mead, Parsons und Habermas uns die detailliertesten Schilderungen dieses Faktum des sozialen Lebens liefern. Denn sie streben alle eine Untersuchung des verinnerlichten sozialen Handelns im Rahmen eines kommunikativen Systems in der Kultur an.

Zigarre beobachtet zu haben, ist richtig. Die Motive der handelnden Akteure sind der Erwerb eines prestigeträchtigen, gesundheitsschädlichen Produkts und der Umsatz durch Verkauf bzw. die Erfüllung arbeitsbedingter Verpflichtungen.

Möglich ist aber auch, daß der Verkäufer ein Kenner ist und den Käufer als Lackaffen ansieht und ihn verachtet. Auf die Frage „Welche sind die besten?“ zeigt er deshalb auf jene Zigarren, die als schlecht und überteuert gelten. Ihm geht es nicht um den Verkauf, sondern um die Erniedrigung eines selbstgefälligen Menschen. Er rät ihm zum Kauf einer schlechten Zigarre, nicht weil er mehr dabei verdient – denn er bekommt ein festes Gehalt unabhängig davon, ob er ehrlich oder unehrlich ist –, sondern weil er von der Annahme ausgeht, daß die meisten ohnehin den Unterschied zwischen einer guten und einer schlechten Zigarre nicht merken. Dem Käufer ist es in der Tat gleich, ob die Zigarre gut ist. Er raucht nicht gerne, will aber seiner neuen Freundin beweisen, daß er ein Mann von Welt ist. Er hat vor, die Zigarre beim Abendessen mit Bekannten anzuzünden, dabei in die Luft zu schauen und von dem Genuß einer Zigarre zu schwärmen. Schnell bezahlt er, weil bald ein Fußballspiel beginnt, und verläßt zufrieden den Laden.

Auf dieser (kulturellen) Ebene, auf der die Motive der Akteure von den Erwartungen abweichen, müssen uns ihre Motive nicht verschlossen bleiben, sie sind uns aber auch nicht unmittelbar zugänglich. Der Verkäufer wird seinem Chef, dem Käufer oder anderen Menschen, die er ähnlich einschätzt, nie erzählen, daß er seinen Job liebt, weil er Lackaffen „übers Ohr hauen“ kann. Genausowenig wird der Käufer seiner

Freundin, ihren Bekannten, seinen Kollegen erzählen, daß er nur raucht, weil es in Mode ist und weil er findet, daß im Mund eines Mannes von Format (wie ihm) eine teure Zigarre stecken sollte.

Das Handeln des Verkäufers kann sinngemäß erschlossen werden, falls jemand die Szene beobachtet und Fragen stellt, die Wissen über Zigarren verraten. Dann läge auf der Hand, daß der Verkäufer entweder inkompetent ist oder daß er seinen Kunden bewußt überlisten möchte. Freilich ist es wahrscheinlicher, daß die Heimtücke des Verkäufers einem Sozialwissenschaftler, der mit geschultem Blick die Szene deutete, gar nicht auffiele, weil ihn, der Entsagungslehre Luthers treu bleibend, eine Beschäftigung mit Zigarren sowieso abstößt. Das muß aber nicht der Fall sein. Möglich wäre auch, daß der Wissenschaftler den Käufer ebenfalls unsympathisch findet und aus dieser Abneigung heraus die echten Motive des Verkäufers durchschaut.

An der Oberfläche sind diese etwas verborgenen Motive der handelnden Akteure nicht sonderlich wichtig. Die Motivation zum Handeln steht im Schatten der Bedeutung der Handlung, die durch den Rahmen der Situation definiert ist. Sofern beide Akteure sich an denselben kulturellen Normen orientieren, funktioniert das System, obgleich ihre tatsächlichen Motive von denjenigen abweichen, die in der gegebenen Situation von den einzelnen erwartet werden. Diese abweichenden, außerhalb des Rahmens der Situation liegenden Motivationen beeinträchtigen nicht das Gelingen von sozialem Handeln. Dem Käufer darf die Einstellung des Verkäufers egal sein, zumal er in der Tat genauso (un)gern eine gute wie eine schlechte Zigarre

raucht. Sofern der Käufer die Zigarre nimmt und ihm nicht auffällt, daß er an der Nase herumgeführt wird, bleibt die Einstellung des Verkäufers zu dem vermeintlichen Werbefritzen ohne Bedeutung im Rahmen des von der Situation her thematisierten Zwecks dieser Handlung, nämlich des Kaufs und Verkaufs eines Gegenstands.

Auf der Ebene der Interaktion sind für uns Vorgänge, die die Psychoanalyse in der Therapie beschäftigen, nicht unmittelbar sichtbar. Mehr noch: Sie sind für die Bedeutung des sozialen Handelns im Rahmen des Systems nicht allzu relevant. Das (Parsonssche) Ich beider Akteure orientiert sich an den Einstellungen, die sich aus der Nachvollziehbarkeit der Handlung ergeben. Der „Lackaffe“ geht von der Gültigkeit der Aussagen des Verkäufers aus, da er diesen nur in der Rolle des Verkäufers interpretieren kann. Er versteht die Aussage „Diese Zigarre knüpft an die Tradition von Davidoff an, ist etwas mild, brennt gut und wird von Kennern bevorzugt“, wie sie gemeint ist, also als eine Empfehlung zum Kauf. Er versteht auch, daß der Verkäufer ihm lieber eine teurere als eine günstigere Zigarre „andreh“t. Dieses Wissen mindert keineswegs das schöne Gefühl, auf einer Feier als Kenner angesehen zu werden. Die von der Norm abweichenden Motive des Verkäufers, nämlich sich über den Käufer zu amüsieren, nimmt der in der Werbung tätige Mensch nicht wahr. Ihm ist und ihm darf gleichgültig sein, daß der Verkäufer sich mehr an seinem eigenen privaten Vergnügen orientiert als an den Wünschen seines Kunden.

Dennoch sind Einstellungen, die einem gleichgültig sein dürfen, nicht mit jenen zu verwechseln, die nachzuvollziehen uns im Rahmen einer „normalen Situation“ verwehrt ist. Wenn in der beschriebenen Situation einer den anderen falsch einschätzt,

können die unter der Oberfläche liegenden Motive auffliegen, zum Beispiel, wenn der „Lackaffe“ gar keiner ist. Plötzlich entsteht eine Situation, in der die vorher nicht vermutete Einstellung zu dem anderen thematisiert wird. Der in der Werbung tätige Mensch kann dem Verkäufer wissend zuschmunzeln und nach einer guten Zigarre greifen, oder er kann entrüstet das Geschäft verlassen.

2.5 Das Selbstverständliche in der Kultur

So oder so ist ein unausgesprochenes Thema des Handelns in den Horizont der Situation hineingeholt worden, und zwar sozusagen von „unten nach oben“. Akteure holen stets je nach Bedarf neue Informationen in ihre Gespräche hinein. Die Auskunft, die sie geben, ist bereits kulturell vorinterpretiert. So können Akteure Stellung zu neu aufkommenden Themen beziehen, ohne aus dem Rahmen einer gemeinsamen Kultur zu fallen.²⁷ Dabei handelt es sich zumeist um Selbstverständlichkeiten, die einer neuen Auslegung nicht bedürfen. Die in das Gespräch hineingeholte Information kann aber jederzeit im Rahmen der Situation problematisiert werden. Weil diese Situation ein stabiles Handlungssystem bildet,

²⁷ Die Prozesse, in denen Auskunft in den Horizont eines Gespräches geholt wird, und Strukturen der Lebenswelt, aus welcher diese Auskunft besteht, müssen ebenfalls eingehender untersucht werden. In diesem Zusammenhang werde ich mich auf die Arbeit von Habermas beziehen, die eine Überarbeitung von Schütz und Luckmann vornimmt, so daß deren etwas ontologisches Fundament entfällt, aber die Instrumente noch brauchbar sind, die daraus abgeleitet werden. (Siehe Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Band II (1981), und: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (1984)).

gehen Akteure davon aus, daß die Selbstverständlichkeiten der kulturellen Kommunikation von allen in der Sprechsituation geteilt werden. Solange es keine Zeichen dafür gibt, daß das System ins Wanken gerät, gibt es für eine Thematisierung der von den Normen der Kultur abweichenden Motive oder Einstellungen keinen Anlaß.

Unumgänglich ist es ohnehin, daß die Informationen, die in ein Gespräch geholt werden, eine kulturelle Bedeutung haben. Ansonsten könnten sie kein Bestandteil von Kommunikation werden. Auskünfte aus dem System- und Persönlichkeitsbereich können ohne weiteres in den Horizont einer Gesprächssituation geholt werden. Diese Auskunft verliert freilich die Spezifität, die mit dem jeweiligen Bereich der sozialen Welt zusammengeht.

Insofern wird meistens Information in Form von bereits vorinterpretierten Selbstverständlichkeiten auf derselben Ebene ins Gespräch geholt, das heißt aus der Kultur in eine Situation in der Kultur. An dieser Stelle möchte ich provisorisch den Begriff Lebensweltselfverständlichkeit einführen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, in Erinnerung zu bringen, daß alle diese Unterscheidungen analytischer Natur sind. Faktisch findet man keine reine Lebenswelt vor und auch keine reinen Lebensweltstrukturen, da die Grenzen von Lebenswelt, Persönlichkeit und Gesellschaft fließend sind.

Aktoren können sich allerdings über Lebenswelt und Gesellschaft verständigen. Währenddessen finden Übersetzungsleistungen statt, die zwar die Bedeutung der Vorgänge für den Menschen oder das System verändern, sie aber nicht verfälschen. Die Änderungen, die während der Übertragung von Auskunft aus einem Bereich des sozialen Lebens in einen anderen entstehen, müssen im strengen Sinne der „echten“ Bedeutung keinen Abbruch tun. Diese Bedeutung wird, sofern sie für die Kultur gilt, in der Kultur entschieden. Deshalb schließen die „echte“ Bedeutung, also die Bedeutung, die einem Bereich der sozialen Welt spezifisch ist, und die allgemeine kulturelle Bedeutung einander nicht aus.²⁸

Normalerweise verfügen Aktoren nicht über das erforderliche Wissen, um sich bereichsspezifisch über Vorgänge der Persönlichkeit oder des Systems zu erkundigen, geschweige denn, um sich darüber zu verständigen. Schon allein deshalb müssen die Inputs aus beiden Bereichen vereinfacht dargestellt werden. Die Entstellung bereichsspezifischer Bedeutungen in der Lebenswelt, die aus ihrer Übertragung in den Horizont eines „normalen“ Gesprächs erfolgt, ist im strengeren Sinne keine Entstellung eines Sachgehaltes, sondern eher eine Art wechselseitiger Übersetzung. Diese Übersetzung nimmt nicht nur den Gehalt des ursprünglichen „Textes“, um ihn in eine andere, dem Leser zugänglichere Sprache zu übertragen. System und

²⁸ Hiermit ist natürlich ein kompliziertes Problem der sozialen Theorie angesprochen, nämlich in welchem Verhältnis Kultur und System zueinander stehen. Aufbauend auf dem Lebensweltbegriff, müßte man, meine ich, zu dem Schluß kommen, daß ein System zwar autarke Züge haben kann, aber nicht (gänzlich) autopoietische. Umgekehrt läßt sich schlußfolgern, daß in einer Krise jedes autark gewordene System *in Terms* seiner kulturellen Bedeutung problematisierbar sein muß. (Siehe Habermas: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973), und: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I und II). Ich gehe ferner davon aus, daß eine Krise sich auf die Ziele, Normen und Werte einer Kultur beziehen kann. Die Kritik aus Parsonsscher Sicht, daß Habermas in „*Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*“ Normen und Werte ineinander verschmelzen läßt, halte ich für berechtigt.

Persönlichkeit haben selbst eine Bedeutung in der Lebenswelt. Inputs aus beiden Bereichen werden vor dem Hintergrund eines allgemeinen Wissens in eine Situation geholt, sofern sie relevant werden. Dieses Wissen ist bereits interpretiert und gehört zum „Wissensvorrat“ von Akteuren in einer Kultur:

„Dieser Wissensvorrat versorgt die Angehörigen (einer Kultur) mit unproblematischen, gemeinsam als garantiert unterstellten *Hintergrundüberzeugungen*; und aus diesen bildet sich jeweils der Kontext von Verständigungsprozessen, in denen die Beteiligten bewährte Situationsdefinitionen benutzen oder neu aushandeln. Die Kommunikationsteilnehmer finden den Zusammenhang zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt, dem sie jeweils gegenüberstehen, bereits inhaltlich interpretiert vor.“²⁹

Deshalb deckt die Übersetzungsmetapher nur eine Seite des Problems ab. Die Bedeutung von Inputs aus anderen Teilen der sozialen Welt wird in der Kultur verhandelt. Falls die allgemeine Bedeutung einer Aussage von ihrem bereichsspezifischen Sinngehalt divergiert, ist das keine Entstellung der „wahren“ Bedeutung im normalen Sinne, sondern ein Zeichen, daß jene Zustände noch nicht eingetreten sind, die eine Revidierung entweder der bereichsspezifischen oder aber der allgemeingültigen Bedeutung erforderlich machen. Eine Aussage kann in der Kultur gültig sein und im System falsch, ohne daß sie schlechterdings falsch ist. Mit anderen Worten: Die Prämissen eines auf dem Kultur- oder Lebensweltbegriff aufbauenden Ansatzes verlangen nicht, daß die bereichsspezifische Bedeutung mit den Geltungsansprüchen der Kultur und der Systeme übereinstimmen muß. Systeme und Menschen müssen allerdings in der Kultur verstehbar sein, ihre Handlung

²⁹ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band II, 1987: 191.

legitim. Insofern müssen andere Teile der sozialen Welt, das heißt Persönlichkeit und System, ihre Handlung auf jene Geltungsansprüche beziehen, die in der Kultur vorhanden sind. Jedenfalls bieten sowohl der Persönlichkeits- als auch der Systembereich alle Beispiele von Handlungen, deren Auslegung in der Kultur eine Änderung ihrer bereichsspezifischen Bedeutung zur Folge hat.³⁰

Dabei muß nochmals betont werden, daß Aktoren aus konstitutiven Gründen nicht imstande sind, Kultur in der Art zu problematisieren, wie etwa „Tatsachen, Normen oder Erlebnisse“.³¹ Sie ist ihnen in einer ähnlichen Art und Weise nicht sichtbar. Deshalb können Aktoren Auskunft aus allen drei Bereichen der sozialen Welt thematisieren, sie sogar in Frage stellen, aber dennoch nicht das Fundament antasten, auf dem die Gültigkeit der Aussagen über Persönlichkeit, Kultur oder System beruht:

„Die Strukturen der Lebenswelt legen die Formen der Intersubjektivität möglicher Verständigung fest. Ihnen verdanken die Kommunikationsteilnehmer die extramundane Stellung gegenüber dem Innerweltlichen, über das sie sich verständigen können. Die Lebenswelt ist gleichsam der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, daß ihre Äußerungen zu der Welt (der objektiven, der sozialen oder der subjektiven Welt) zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren können. Mit einem Satz: zu Sprache und Kultur

³⁰ Daß dies so ist, liegt so sehr auf der Hand, daß Beispiele dafür kaum genannt werden müssen. Dennoch möchte ich dem Leser ein Beispiel geben, und zwar aus dem Systembereich. Im Gefüge eines Systems gibt es logische Argumentationsformen, die in der Kultur unlogisch sind. Ein paradigmatisches Beispiel ist die Praxis des *Arguing in the alternative*, das die Grundlage von bestimmten juristischen Argumenten ist. Ein Anwalt kann widersprüchliche Argumente vorbringen, ohne sich in Widersprüche zu verstricken. Falls sein Mandant zum Beispiel des vorsätzlichen Mordes beschuldigt worden ist, kann der Anwalt argumentieren, sein Mandant war zum Zeitpunkt des Verbrechens gar nicht im Lande, wenn er im Lande war, war er nicht in der Stadt, wenn er in der Stadt war, war er in seiner Stammkneipe, wenn er am Tatort war, hatte er Streit mit dem Opfer, wenn er einen Streit mit dem Opfer hatte, war er nicht zurechnungsfähig.

³¹ Siehe Habermas: Theorie des Kommunikativen Handelns, Band II (1981)

können die Beteiligten in actu nicht dieselbe Distanz einnehmen wie zur Gesamtheit der Tatsachen, Normen oder Erlebnisse, über die Verständigung möglich ist.“³²

Ich möchte an dieser Stelle die Ergebnisse zusammenfassen, die für unsere weitere Arbeit von Bedeutung sind. Insbesondere möchte ich zeigen, welche Konsequenzen für die Schilderung aggressiver Handlungen in der Lebenswelt aus diesen Ergebnissen folgen. Parsons geht von der unverfänglichen Annahme aus, daß die Sozialisation der Einführung von Kindern in die Kultur dient. Aus soziologischer Sicht ist die Bedeutung eines noch nicht sozialisierten Kindes der eines Gegenstandes ähnlich. Beide gewinnen ihre Bedeutung durch Wahrnehmung, die eine Kultur voraussetzt, in der sie wahrgenommen werden können. Die Wahrnehmung schafft den Gegenstand allerdings nicht. Es existiert in der Dunkelheit nicht wahrnehmbarer Gegenstände, also jener Gegenstände, die wir anhand unserer kulturellen Prämissen nicht sehen können, die aber jederzeit vermöge neuer Annahmen wahrnehmbar sind. Das gilt gleichermaßen für Wissenschaft und Lebenswelt, wenngleich die Bedingungen, unter denen eine solche Änderung vollzogen wird, sich radikal voneinander unterscheiden.

“The structure of the conceptual scheme itself inevitably focuses interest on a limited range of (...) empirical facts. These may be thought of as a ‘spot’ in the vast encircling darkness, brightly illuminated as by a searchlight. The point is, what lies outside the spot is not really ‘seen’ until the searchlight moves, and then only what lies within the area into which it beams is newly cast. Even though any number of facts may be ‘known’ outside the center, they are not scientifically important to relation with a theoretical system.”³³

³² Habermas, 1987: 192

³³ Parsons, The Structure of Social Action, 1937: 16

Im Rahmen wissenschaftlicher Arbeit nennt Parsons diese Dunkelheit eine residuale Kategorie (*residual category*).³⁴ Die Erfahrung eines Säuglings für sich kann mit einer solchen *Residual category* verglichen werden, seine Bedeutung in der Kultur nicht. Sozialisation verwandelt die Erfahrung, die zu jenen uns nicht zugänglichen Bereichen der vorsozialen Welt gehört, in sinnstrukturierte Inhalte, die Kultur verständlich machen. Mit einem Wort, Kinder werden in eine kulturelle Rolle geboren, die sie zu verstehen lernen, indem sie die Kultur verinnerlichen. Parsons zufolge sind neugeborene Kinder mit Instinkten ausgestattet. Diese Instinkte und die Fähigkeit, eine Kultur zu erlernen, unterscheiden Neugeborene von Gegenständen.

Der Mensch ist ein Träger von Bedeutung. Wenn er allein im Wald weilt, sind seine Gedanken sinntragend. Triebe tragen zum Sozialisationsprozeß bei, indem sie Kinder mit Bedürfnissen ausstatten, deren Befriedigung die aktive Teilnahme an ihrer Erziehung erfordert. Triebe, wie sie bei Freud geschildert werden, betrachtet Parsons als Teil dieser biologischen Ausrüstung des Menschen. Der Einfluß dieser angeborenen Triebe auf die Handlung von Akteuren wird während der Erziehung stets zugunsten einer Orientierung an verinnerlichten Zielen, Normen und Werten reduziert, die kulturell bedingt sind. Dabei ist wichtig zu betonen, daß Parsons von einem einzigen Trieb ausgeht. Der Trieb ist bei Parsons ein Instinktbündel libidinöser Natur. Seine Befriedigung stellt die Grundlage der Motivation von Kindern dar. Die soziale Überformung solcher Instinkte beginnt mit der Geburt. Sie wandelt Instinkt in

³⁴ Parsons 1937: 17

jene Liebe zur primären Bezugsperson um, an der das Kind sich in der oralen Phase orientiert. So wird unmittelbare Triebbefriedigung durch eine soziale Beziehung mit kultureller Bedeutung ersetzt. Die weitere Erziehung dient der Einführung in die Kultur. Während des Austausches zwischen Mutter und Kind, in der ein reifes Ich entsteht, gewinnen Kinder ihre ersten Eindrücke über die Rolle der Familie in der Kultur.

2.6 Der Aggressionsbegriff von Parsons: Unvollkommenheit als erkenntnistheoretischer Vorteil

Parsons beschäftigt sich ausdrücklich mit Aggression in seinem Aufsatz „Über wesentliche Ursachen und Formen der Aggressivität in der Sozialstruktur westlicher Industriegesellschaften“³⁵. Der 1947 geschriebene Aufsatz ist vermutlich eine theoretische Auseinandersetzung mit der NS-Bewegung. Parsons möchte schildern, wie Aggression in die Kultur gelangt und welche Konsequenzen sie für moderne Gesellschaften hat. Deshalb muß Parsons eine analytische Trennung zwischen Persönlichkeit, Kultur und Gesellschaft einführen.

In diesem Aufsatz kann Parsons freilich keine hinreichende Erklärung der Unterschiede dieser drei Teile der sozialen Welt geben. Zu dem Zeitpunkt war sein Ansatz noch nicht so weit entwickelt, daß er imstande gewesen wäre, seine Prämissen hinsichtlich der Auslegung aller drei Bereiche der sozialen Welt konsequent

auszuarbeiten. Parsons sah sich deshalb gezwungen, Widersprüche in der Interpretation der sozialen Welt stehenzulassen, denen er in seinen späteren Schriften direkt begegnet und die er dann ausräumt. Aus Gründen, die ich schon erwähnt habe, ist ohnehin bei der Grenzziehung zwischen Persönlichkeitsbereich und Kulturbereich der sozialen Welt mit einer gewissen Widersprüchlichkeit zu rechnen. Eben weil Parsons noch nicht imstande ist, genau jene Widersprüche aufzulösen, die ihn sein Leben lang beschäftigten, finden wir einige Hinweise auf triebdynamische Vorgänge in der Lebenswelt, die aus konzeptionellen Gründen später nicht mehr auftauchen. In diesem Rahmen verzichte ich darauf, Parsons so zu interpretieren, wie es vor dem Hintergrund seiner späteren Arbeit geschehen müßte. Statt dessen möchte ich den Gegensatz zu späteren Einsichten hervorheben und zum Teil sogar ausbauen. Damit zeige ich ansatzweise die Konsequenzen der Annahme von triebdynamischen Vorgängen für die soziologische Theoriebildung.

Parsons versteht allerdings schon zu diesem Zeitpunkt sehr wohl, daß ein destruktives Potential unter Menschen (in der Kultur) oder in Menschen (in der Persönlichkeit) nicht mit jener sozialen Handlung gleichgesetzt werden kann, aus der zum Beispiel gesellschaftliche Krisen folgen. Moderne Gesellschaften verfügen über Institutionen, die Aggression kanalisieren, schlichten und unterdrücken können. Außerdem wirkt sich die Verinnerlichung von Normen und Werten einer modernen Gesellschaft hemmend auf Akteure aus, so daß unmittelbare aggressive Wünsche kontrolliert werden.

³⁵ Parsons, Über wesentliche Ursachen und Formen der Aggressivität, 1947.

Parsons möchte von vornherein jene Kategorienfehler vermeiden, die zu einer Verwechslung von Ebenen der sozialen Welt führen:

„Wenn es möglich wäre, eine statistisch zuverlässige Schätzung der durchschnittlichen Stärke der aggressiven Neigungen in der Bevölkerung eines Landes anzustellen, so wäre sie, *für sich allein*, als Grundlage für eine Wahrscheinlichkeitsaussage darüber, ob dieses Land einen Angriffskrieg unternehmen würde, wertlos. Die besonderen Ziele und Objekte, an die diese aggressiven Dispositionen gebunden sind, die Art und Weise, wie sie durch kanalisierende oder entgegenwirkende Kräfte unterdrückt, umgelenkt, projiziert oder direkt zum Ausdruck gebracht werden können, weiter die Struktur der Situationen, in die sie hineinkommen – all dies ist für die Bestimmung des tatsächlichen konkreten Verhaltens genau so wichtig wie das allgemeine aggressive Potential als solches.“³⁶

Mit einem Wort, das aggressive Potential einzelner Akteure einer Gesellschaft und die aggressive „Handlung“ dieser Gesellschaft können nicht mit dem gleichen Begriff erfaßt werden, zumal sie jeweils andere Schäden verursachen. Eine Gesellschaft kann ein hohes destruktives Potential besitzen bzw. ein solch hohes Potential erzeugen, ohne daß dieses Potential in Handlung umgesetzt wird.

Parsons verwendet deshalb den Begriff Aggressivität statt Aggression. Er soll Aggression in der Kultur erfassen – im Gegensatz zur Aggression in der Persönlichkeit; erstere ist die Aggressivität; letztere ist die Aggression.

„Aggressivität“ wird hier definiert als die Disposition eines Individuums oder einer Gesamtheit, ihr Handeln auf Ziele auszurichten, in denen die bewußte oder unbewußte Absicht enthalten ist, die Interessen anderer, dem gleichen System zugehöriger Individuen

³⁶ Parsons, Beiträge zur soziologischen Theorie, 1968: 224–225

oder Gesamtheiten unrechtmäßig zu verletzen. Der Ausdruck *unrechtmäßig (oder illegitim)* impliziert, daß die fraglichen Individuen oder Ge(s)amtheiten in einer, wenn auch noch so unvollkommenen, moralischen Ordnung integriert sind, die ihre gegenseitigen Rechte und Pflichten definiert. Die Universalität einer moralischen Ordnung in diesem Sinne stellt eine der Hauptthesen der modernen Sozialwissenschaften dar. Sie besagt keineswegs, daß die Welt-Gesellschaft eine integrierte, moralische Ordnung in diesem Sinne bildet; ganz im Gegenteil ist es die Verschiedenheit dieser Ordnungen, die das Hauptproblem der Integration darstellt. Doch ist diese Verschiedenheit als solche *nicht* das Problem der Aggressivität.³⁷

Betrachten wir diese Definition im einzelnen. Aggressivität ist 1. eine „Disposition“, 2. eines „Individuums“ oder 3. einer „Gesamtheit“.

„Disposition“ ist ein mehrdeutiger Begriff. Er könnte je nach Bezugsrahmen soviel wie Neigung, Attitüde oder Einstellung heißen. Daher werde ich die Begriffe Disposition, Attitüde und Einstellung jeweils einem Teil der sozialen Welt zuordnen und sie jeweils als repräsentativ für die Impulse (bzw. Inputs) behandeln, die aus einem der drei Teile der sozialen Welt stammen und in der Kultur verstanden werden können: Dispositionen sind jene Motivationen, die aus der Persönlichkeit stammen; Attitüden jene rationalen oder legitimen Grundüberzeugungen, die aus der Kultur stammen; Einstellungen jene rationalen oder legitimen Auffassungen, die aus einem Subsystem der Gesellschaft stammen. In der Kultur erhalten freilich Dispositionen, Attitüden und Einstellungen eine allgemeingültige Bedeutung.

³⁷ Parsons 1968: 223, Fußnote 1

Mit dem Begriff Disposition sollen also Vorgänge in der Persönlichkeit beschrieben werden, die sich in der Kultur entfalten. Wenn es also eine Disposition einer Gesamtheit gibt, dann muß das bedeuten, daß Aktoren sich an Handlungszielen orientieren, deren Auswahl von Überlegungen bestimmt ist, die einerseits nicht ohne weiteres problematisierbar, die andererseits im strengen Sinne auch nicht unbewußt sind. Mit einem Wort, die Motivation, die Parsons Disposition nennt, ist eine von unbewußten Elementen gefärbte Haltung, die unter normalen Bedingungen nur bis zu einem gewissen Grad thematisiert wird. Parsons greift daher fast ausschließlich auf die Persönlichkeitsebene zurück, wenn er die Quellen der Aggression moderner Gesellschaften untersucht.

Eine solche Motivation kann auf die Handlung sowohl von Aktoren wie auch auf die Handlung einer Gesamtheit Einfluß nehmen. Gesamtheit heißt nichts anderes als ein Handlungssystem. Dieses Handlungssystem kann strukturiert sein und schließt insofern sowohl Vereine als auch Subsysteme der Gesellschaft ein. Wie bereits erwähnt, hat Parsons diesen Ansatz entwickelt, bevor er sein soziologisches Modell konsequent ausgearbeitet hat. Infolgedessen beinhaltet er konzeptuelle Unklarheiten, die mir einen gewissen Spielraum bei ihrer Auslegung gewähren. In Anlehnung an Parsons verwende ich im folgenden den Begriff der Aggression, wenn ich von Vorgängen in der Persönlichkeit, den der Aggressivität, wenn ich von Handlungen in der Kultur spreche. Gesamtheiten sind strukturierte Handlungssysteme, deren Grad der Strukturierung unbestimmt ist. Der Begriff des Handlungssystems schließt Gesprächssituationen, Familie, Vereine und (bezogen auf die Handlungsebene) Institutionen ein.

Zentral für die Definition der Aggressivität ist die „unrechtmäßige“ Verletzung der Interessen von Individuen, die Mitglieder einer Kultur sind. „Unrechtmäßig“ meint eher illegitim als illegal. Es werden Normen einer Kultur durch Handlungen verletzt, die keineswegs in der Form von Gesetzgebung kodifiziert sein müssen. Parsons betont die Verletzung von Normen, nicht weil er etwa Aggressivität mit krimineller Handlung gleichsetzen möchte, sondern weil er durch die Betonung dieser Verletzung die Möglichkeit sieht, Aggressivität von anderen Formen der sozialen Handlung zu unterscheiden. Die Konzepte Macht und Aggressivität (und Zwang) beschreiben unterschiedliche Handlungsweisen. Bereits in diesem Aufsatz sind die Grundrisse von Parsons' klassischer Arbeit „On the Concept of Political Power“ vorhanden.³⁸

Parsons zufolge ist Zwang gegeben, wenn Ziele durch Gewalt oder durch Androhung von Gewalt erreicht werden.³⁹ Dabei wird auf andere Formen der Überzeugung

³⁸ Parsons, *Social Theory and Modern Society*, 1967: 298

³⁹ Dieses Konzept von Zwang, das offenkundig auf die sozialwissenschaftliche Tradition in der Folge von Hobbes zurückgreift, übersieht allerlei Handlungsformen, die sich auf Verständigung beziehen. Interaktion in der sozialen Welt wird bildlich gesprochen durch Schrauben zusammengehalten, die mittels Zwang die Kultur durchbohren, um so zu gewährleisten, daß nicht alles auseinanderfällt. Der Hobbessche Machtbegriff verleitet allzu häufig zu der Annahme, Aggressivität und Macht seien austauschbar bzw. Aggressivität bilde die emotionale Grundlage für Macht. Hier wird offenkundig Macht mit Zwang verwechselt. Seit Parsons' Kritik hat sich der Hobbessche Machtbegriff als unhaltbar erwiesen. Parsons baut seine Arbeit über Macht auf Hinweisen von Durkheim auf. Für die weitere Verbreitung eines post-Hobbesschen Machtbegriffs ist allerdings Parsons nicht hauptsächlich verantwortlich. Erst Foucault, der unverkennbar an Parsons' Arbeit anknüpft, hat der Neuformulierung des Machtkonzeptes ein breites Publikum beschert. Foucault verwendet seinen Begriff vor dem Hintergrund einer ganz anderen Tradition, so daß Macht ein Medium für sich wird bzw. kein Medium mehr ist, sondern eine Sinn herstellende Struktur. Der Einfluß von Heidegger ist unübersehbar und führt bei Foucault zu konzeptuellen Schwierigkeiten, die kaum ausgeräumt werden können. Es sagt viel über die Lage der Sozialwissenschaften aus, daß einer der wenigen erkenntnistheoretischen Fortschritte, der allgemein als ein solcher anerkannt wird, in der Überwindung eines auf Zwang aufbauenden Machtbegriffs durch einen soziologischen Machtbegriff besteht. (Vgl. Parsons: *Sociological Theory and Modern Society* (1967), und: Foucault, *Surveiller et Punir* (1993))

verzichtet, also: “simply the generalized capacity to attain ends or goals in social relations, independently of the media employed or of the status of ‘authorization’ to make decisions or impose obligations”⁴⁰

Macht unterscheidet sich ebenso von Einfluß. Macht baut sich wie Einfluß nicht aus Gewalt auf, setzt allerdings die Möglichkeit einer Anwendung negativer Sanktionen voraus. Insofern bedeutet Macht die Fähigkeit, Menschen gewaltfrei zu überzeugen, bindende Verpflichtungen einzugehen, unter der Voraussetzung, daß die Anwendung (negativer) Sanktionen erfolgt, falls diese Verpflichtungen nicht eingehalten werden:

“Power then is generalized capacity to secure the performance of binding obligations by units in a system of collective organization when the obligations are legitimized with reference to their bearing on collective goals and where in the case of the recalcitrance there is a presumption of enforcement by negative situational sanctions – whatever the actual agency of that enforcement.”⁴¹

Vor diesem Hintergrund werden die Trennungslinien zwischen Macht, Zwang und Aggressivität klarer. Der Wunsch, um der eigenen Befriedigung willen die Interessen von anderen zu verletzen, ist Aggression. Durch sie wird die Anwendung von Gewalt vorstellbar, auch wenn dadurch keine materiellen Vorteile erzielt werden.

⁴⁰ Parsons, 1967: 298

⁴¹ Parsons, 1967: 308

Parsons spricht von einer normverletzenden Disposition. Impliziert ist darin die Behauptung, daß alle Mitglieder einer Kultur diese (normverletzende) Handlung als einen Verstoß wahrnehmen (können). Die Wahrnehmung von Handlung findet in der Kultur statt. Ihr liegen kulturelle Bedeutungsmuster und Inhalte zugrunde. Die Normen, an denen sich Akteure orientieren, sind ebenfalls ein Bestandteil der Kultur. Wahrnehmung und normabweichendes Handeln unterscheiden sich natürlich in vielerlei Hinsicht. Eine Gemeinsamkeit besteht in der Wahrnehmung und Auswertung von Handlungsakten in der Kultur. Akteure gehen, wie bereits gesagt, davon aus, daß andere ihr eigenes Handeln so bewerten, wie es kulturell „vorgesehen“ ist.

Mit anderen Worten, die Annahmen, die der Wahrnehmung und den Normen zugrunde liegen, werden von allen Mitgliedern einer Kultur geteilt. Die Bewertung von Handlung orientiert sich an Bedeutungsmustern, die auf diesen Annahmen aufbauen. Die Kriterien, nach denen Akteure urteilen, bleiben größtenteils im soziologischen Sinne latent, sofern sie erst präsent werden, falls Akteure mit Aussagen oder Handlungen in Berührung kommen, die sie überraschen. Solche Kriterien sind gewußt.⁴² Daher müssen sie keiner Verdrängung unterliegen. Trotzdem reflektieren Akteure äußerst selten die Kriterien, derer sie sich im Rahmen einer Handlungssituation bemächtigen, um die Handlung von anderen zu beurteilen. Infolgedessen sind solche Kriterien nicht mit jenen grundlegenden Strukturen gleichzusetzen, aus denen sich die problematisierbaren Teile einer Lebenswelt aufbauen.

Jetzt können wir uns jenem Unterschied zuwenden, der uns in diesem Rahmen interessiert: nämlich dem Unterschied zwischen normabweichender Wahrnehmung und normabweichender Handlung. Von der Norm abweichendes Handeln wird von Mitgliedern einer Kultur als falsch, unlogisch, eigenartig, komisch, neu usw. verstanden. Normabweichendes Handeln wird als Devianz behandelt und ruft eine Reaktion anderer Beteiligter hervor. Menschen, die als unlogisch, komisch oder gar unzurechnungsfähig betrachtet werden, bekommen am eigenen Leib zu spüren, daß die Trennung zwischen unlogischen und normabweichenden Handlungen nur analytisch vollzogen werden kann. Faktisch ist sie nicht zu halten. Dennoch ist beispielsweise eine unlogische Aussage etwas anderes als eine verpönte Handlung. Erstere fordert andere Beteiligte einer Gesprächssituation auf, die Ungereimtheiten dieser Aussagen so zu deuten, daß sie *in Terms* der Kultur verständlich sind. Sie bedarf einer, wie wir es oben genannt haben, Reparaturleistung. Letztere löst Reaktionen aus, zumindest sofern sie verpönt bleiben soll, die die normative Ordnung der Situation wiederherstellen.⁴³

Parsons' Definition der Aggression bedient sich der Normverletzung als eines Maßstabs, an dem die Abweichung von den normativen Regeln der Kultur gemessen werden kann. Er läßt allerdings undefiniert, ob sich der handelnde Mensch der Normverletzung bewußt ist bzw. bis zu welchem Grad er die Bedeutung seines Handelns verdrängen kann. Diese Ungenauigkeit ist aber in gewisser Weise beabsichtigt. Die motivationale Quelle aggressiven Handelns (von Aggressivität) findet Parsons in den Erfahrungen der Sozialisation, die Bedeutung desselben in der

⁴² Siehe Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Band II (1981)

Kultur. Parsons entgeht so der Frage, wie man über Aggression in einer Gesellschaft spricht, in der sie zur Norm erhoben wird.

Parsons geht in diesem Aufsatz von mehreren Konzepten aus, deren genaue Ausarbeitung er nicht unternimmt. Im Zuge seiner Theoriebildung gelangt er zu einem monologischen Triebbegriff.⁴⁴ In ihrer ursprünglichen Form bestehen Parsons zufolge Triebe aus libidinösen Impulsen, die erst während des Sozialisationsprozesses Gestalt und „Richtung“ annehmen. Aggression ist insofern kein Trieb, sondern eine Folge mißlungener Objektbeziehungen. Kinder sind nicht von Geburt an mit einem Aggressionstrieb ausgestattet, der während der Sozialisation umgestaltet werden muß, um die Integration in die soziale Welt der Erwachsenen zu ermöglichen. Sofern man von einem Aggressionstrieb bei Parsons sprechen kann, ist er sekundär, das heißt ein Trieb, der während der Sozialisation entsteht und Kinder durch eine Teilbefriedigung ihrer libidinösen Triebe zu einer aktiven Beteiligung an ihrer eigenen Erziehung bewegt. Kinder werden nicht mit einem Aggressionstrieb geboren. Er wohnt weder Kindern bei der Geburt inne noch steuert er etwas zu ihrem Willen bei, durch Handeln die Bedeutungszusammenhänge ihrer Umwelt zu erlernen. Aggression ist durch Entsagung der schon sozialisierten Triebe erzeugt. Mit Entsagung müssen Kinder sich von Beginn der Erziehung an abfinden. Darüber hinaus wirkt sich die funktionale Rolle der Familie in der modernen Gesellschaft günstig auf die Entwicklung der Aggressivität aus.

⁴³ Siehe Gould: *Revolution in the Development of Capitalism* (1987).

Obgleich Aggression bei Parsons also nicht Trieb genannt werden kann, läßt sich Aggression leichter mit einem Trieb vergleichen als mit einer Irritation oder mit Gefühlen, die allgemein mit (gewußter) Wunschtsagung assoziiert werden. Parsons schreibt der Aggression Funktionen zu, die an den gewohnten (Freudschen) Triebbegriff erinnern. Aggression ist verdrängt, sublimiert, übertragen und sogar projiziert. Ihr Ursprung ist Menschen nicht mehr bewußt. Das Objekt der Irritation, das Aggression scheinbar auslöst, das Objekt, um das sich Aggressivität kristallisiert, die so zu einer Form der sozialen Handlung werden kann, befindet sich meistens in der weiteren Umwelt des Aktors. Aggression kann sich deshalb leichter gegen die weitere Umwelt von Aktoren als gegen die Familie wenden, in der sie größtenteils entsteht, eben weil sie außerhalb der Familie nicht im selben Maße untersagt ist wie in ihr.⁴⁵ Aggression gedeiht in der Beziehung von Kindern zu ihrer wichtigsten Objektbeziehung, nämlich zu derjenigen, die die „Mutterrolle“ übernimmt. Falls die Beziehung zwischen der Mutter (und später den Eltern) und ihren Kinder gestört wird, münden diese Störungen in diffuse destruktive Gefühle, die Parsons Aggression

⁴⁴ Im Gegensatz zu Parsons verwendet Freud einen dualen Triebbegriff, der dem libidinösen Trieb einen destruktiven Trieb hinzufügt.

⁴⁵ Parsons Handhabung der Aggression setzt insbesondere voraus, daß die gegen die eigene Familie gerichtete Aggression verpönt ist. Parsons beschäftigt sich in diesem Aufsatz ausschließlich mit Aggression in modernen westlichen Gesellschaften. Die Gesellschaften, die Parsons damals in Auge hatte, waren von ihrer religiösen Prägung her auch christlich. Vor dem Hintergrund der Entwicklung seit dem zweiten Weltkrieg ist die Frage naheliegend, inwiefern sein Ansatz auf nicht christliche moderne Gesellschaften angewandt werden kann. Einerseits fordert die christliche Lehre ein besonderes hohes Maß an Verdrängung von Aggression. Bekanntermaßen hat Freud die Verdrängung der Aggression, die unter Paulus zum wichtigsten Gebot erhoben wurde, für die Vehemenz des Antisemitismus verantwortlich gemacht. (Siehe Freud: Das Unbehagen in der Kultur (1930)). Andererseits stellt das Christentum sein Konzept normativer Ordnung über das der Familie. (Siehe Bellah: Beyond Belief (1970)). Die Auswirkung einer Lehre, die die Familie normativ über die Gesellschaft stellt, untersucht Parsons nicht. Dabei kann nicht ohne weiteres davon ausgegangen werden, daß eine Steigerung der normativen Verpflichtung gegenüber der Familie (zu Ungunsten der Gesellschaft) zu einer Steigerung der Aggressivität führt. Dies ist sicherlich möglich, aber im Kern rationalistisch gedacht. Die familiäre Verpflichtung über die soziale zu stellen könnte auch zu einer direkteren Begegnung mit aggressiven Wünschen und insofern zu einer adäquateren Befriedigung führen.

nennt. Interessanterweise gehen diese Störungen häufig aus Formen von Normverletzung hervor, wenn also das Kind die Handlung der Eltern als unangemessen empfindet, und zwar insbesondere hinsichtlich der Zuwendung von Liebe.

Parsons zufolge sind Gefühle der Unsicherheit und der Unbilligkeit die Ursachen der Aggression. Aggression wird durch die ungleiche Verteilung der Liebe auf die Geschwister erzeugt. Die Rolle der Liebe im (späteren) Parsonsschen Modell haben wir bereits untersucht. Die Transformation der Befriedigung von Impulsen zur Befriedigung von Liebesbedürfnissen ist für die Entstehung eines Ichs (Ego) kennzeichnend. Die erste Konstellation, aus der Aggression hervorgeht, knüpft an jene Triebregungen an, die bereits durch die Beziehung zwischen Mutter und Kind sozialisiert worden sind. Aggression ist die (negative) Kehrseite der Sozialisationsprozesse, die eine Transformation vom Lustprinzip zum Liebesprinzip bewerkstelligen. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, daß Parsons ein wechselseitiges Verhältnis zwischen Trieb und Liebe sieht, bei dem Trieb allmählich zugunsten der Liebe verschwindet. Die Entstehung von Aggression vollzieht sich im Rahmen dieses Prozesses. Daher könnte festgestellt werden, wann sich in diesem Prozeß Aggression formiert. Falls Aggression sich nur vor dem Hintergrund eines schon weitgehend entstandenen Ichs entwickeln kann, erwirbt sie eine andere Bedeutung, als wenn sie als schlicht vorhanden gedacht ist. Leider versäumt Parsons es, diese Fragen gründlich zu klären. Allerdings gibt seine Schilderung der Funktionen der Aggression im sozialen Handeln Anlaß zu der Annahme, daß

Aggression den Sozialisationsprozeß von Beginn an begleitet. Denn nur so ist zu erklären, wie sie größtenteils primären Prozessen zugerechnet werden kann.

Gefühle der Unsicherheit und „Unbilligkeit“ während der Erziehung sind die Auslöser von Aggression. Aggression entsteht zwar in der Familie, sie kann aber aufgrund des Liebesgebots, das Mitgliedern der eigenen Familien in besonderem Maße gilt, nicht zum Ausdruck gebracht werden:

„Daher werden (aggressive Impulse) im allgemeinen von dem positiven, sozial anerkannten Grundeinstellungs-System dissoziiert und ‚verdrängt‘. Doch dieses verdrängte Einstellungs-System bleibt als solches weiter bestehen und sucht nach einem indirekten Ausdruck, vor allem in symbolischer Form. Dies mag rein in der Phantasie erfolgen, doch zeigt sich hier eine Erscheinung, die in unserem Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist, nämlich die Verschiebung der aggressiven Impulse auf einen Sündenbock. Wenn der Vater, die Mutter oder die Geschwister nicht offen gehaßt werden dürfen, so wird an ihrer Stelle ein Objekt außerhalb des Personenkreises, den man lieben muß, gewählt und damit die Befriedigung der aggressiven Impulse auf indirekte Weise sichergestellt. Und eben weil diese Impulse verdrängt sind, ist sich das Individuum der Verschiebung nicht bewußt und gelangt durch Rationalisierung zu der Überzeugung, daß seine Haltung eine vernünftige Reaktion ist auf etwas, was der Sündenbock getan hat bzw. tun würde, wenn er die Gelegenheit dazu besäße.“ (Parsons, 1968: 228)

Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, sich an dieser Stelle der Verschiebung von aggressiven Impulsen auf Sündenböcke zuzuwenden. Die Entstehung und Unterbringung von aggressiven Impulsen ist relevanter. Parsons zufolge ist Aggression eine Begleiterscheinung der Objektbeziehung zwischen Mutter und Kind, wobei der Auslöser Unsicherheit oder ungleiche Verteilung von Liebe ist.

Kinder lernen aber zugleich, daß aggressive Impulse verpönt sind und innerhalb der Familie als ein Verstoß gegen deren Grundprinzipien gelten. Deshalb werden solche Impulse auf andere Objekte übertragen.

2.7 Zusammenfassung

Das Ziel dieses Abschnitts war, Parsons' Triebbegriff so zu untersuchen, daß seine konzeptuellen Grenzen, aber auch sein Nutzen offenkundig werden. Vor allem wollte ich die konzeptuellen Vorteile und Nachteile von Parsons' Triebbegriff in ihrem Verhältnis zueinander schildern. Beide, so meine ich, entstammen den gleichen Prämissen. Parsons Arbeit ist für diese Untersuchung deshalb ideal, weil aufgrund ihres konsequenten Aufbaus seine Aussagen leicht bis zu ihrem theoretischen Ursprung zurückverfolgt werden können. So war es möglich, das Verschwinden eines Triebbegriffs bei Parsons festzustellen und zugleich auf ein grundsätzliches Problem der Soziologie hinzuweisen. Mit Absicht habe ich eine Arbeit von Parsons ausgewählt, die aus seiner Sicht unvollendet ist. Damit wollte ich die Integration der Freudschen Triblehre und eines positiv gefaßten soziologischen Modells vorantreiben. Die hier vorgelegte Skizze kann als Grundlage für weitere Untersuchungen dienen. In einem solchen Rahmen ist die sprachlich Verfaßtheit von

aggressiven Impulsen zu untersuchen. Parsons selbst weist darauf hin, daß solche Impulse symbolische Formen annehmen können, ohne jedoch ihre kulturelle Bedeutung näher zu erläutern. Dieser Fragestellung ist der dritte Teil dieser Arbeit gewidmet. Dabei soll uns Adornos Kritik am „Jargon der Eigentlichkeit“ helfen, nach verbalen Äußerungen zu fragen, die darauf angelegt sind, verpönten Bedürfnissen gerecht zu werden, ohne dabei die normative Ordnung der jeweiligen kulturellen Situation zu verletzen.

3. Der Jargonbegriff Adornos: die kulturelle Legitimation von Aggression

Adornos Text „Der Jargon der Eigentlichkeit“ wendet sich gegen eine besondere – zeitgebundene – Vermischung von apologetischer Gesellschaftstheorie und faschistischem Gedankengut. Durch die Verwendung von Jargon sollen Bedürfnisse, die aufgrund gegebener gesellschaftlicher Verhältnisse zutage treten, angesprochen und befriedigt werden. Dieser Jargon, den Adorno auf gesellschaftliche Ursachen zurückführt, kann uns allerdings nur als Ausgangspunkt dienen. Denn er beschreibt ein mit den Besonderheiten der Nachkriegszeit Deutschlands zusammenhängendes Phänomen. Schon deshalb kann Adornos Jargonbegriff seines Kontextes nur stückweise enthoben werden. Überdies ist Jargon kein analytisches Konzept, sondern ein Sammelbecken Adornoscher Dichtung. Er kann daher nicht ohne weiteres zur Erklärung von sozialem Handeln in modernen Gesellschaften herangezogen werden.

Fragt man aber nach der funktionalen Rolle von Jargon in modernen Gesellschaften, können die analytischen und somit verallgemeinerbaren Züge des von Adorno verwendeten Begriffs herausgearbeitet werden. Adorno zufolge ist Jargon Kommunikation, die jene Bedürfnisse berücksichtigt, die durch scheinbar unlösbare Konflikte in der Kultur entstehen. Statt die sozialen Ursprünge des kulturellen Elends als Gesetztes zu enttarnen und reale Veränderung zu verlangen, werden sie als Konstanten menschlicher Existenz hingestellt. Gesellschaftliche Zwangsverhältnisse erscheinen wie Naturgewalten, die Menschen zu zerquetschen drohen, falls sie sich „querstellen“. Die kulturelle Leistung von Jargon besteht in seiner Doppelfunktion. Zum einen ermöglicht er auf der Handlungsebene die Berücksichtigung jener objektiv gewordenen Zwänge, die auf Menschen ausgeübt werden, und dient somit als Anpassungsstrategie. Zum anderen erweitert er gleichzeitig den Handlungsraum, in dem Akteure sich ohne Rücksicht auf allgemeingültige normative Regeln bewegen können. So können jene Bedürfnisse befriedigt werden, die weder sublimiert werden können noch ausagiert werden dürfen.

Es ließe sich zeigen, daß hinter Adornos „offiziellen“ Ansatz ein anderer Ansatz verborgen bleibt, der sich von ausschließlich auf Zwang aufbauenden Prämissen entfernt, nämlich eine Erklärung für die positive Haltung der Täter zu ihrer Täterschaft. Nur so kann Adorno eine Kritik an der Verlogenheit der deutschen Nachkriegsgesellschaft führen, die im Jargon ihre eigene Schuld verdeckt.⁴⁶ Im Rahmen dieser Arbeit geht es mir darum, aus Adornos Arbeit ein Konzept der

⁴⁶ Es gibt manche Autoren wie z.B. Axel Honneth, der Adornos Argumentation ausschließlich auf Vorstellungen von Macht und Zwang bezieht. Deshalb ist der sozialwissenschaftliche Ansatz viel zu oberflächlich, als dass er imstande wäre, die Vielfalt sozialen Handelns zu begreifen.

kulturellen und psychologischen Bedeutung von Jargon zu entnehmen, das analytische Züge hat und daher auch zur Analyse sozialer Verhältnisse herangezogen werden kann.

Allerdings bieten Adornos Essays textimmanente Schwierigkeiten, an denen herkömmliche Auslegungsmethoden scheitern. Die konventionelle Verfahrensweise, die den Argumentationslinien des Aufsatzes folgt, sie wiedergibt und an ihnen Kritik übt, geht schon allein deshalb nicht auf, weil Adorno seine Essays dichterisch entwirft. Kausale Zusammenhänge lassen sich in einem Text nur dann verfolgen, wenn sie vorliegen. Honneth⁴⁷ wählt deshalb eine andere Methode zur Auslegung der Adornoschen Texte. Sie besteht darin, Adornos Prämissen aufzulisten, um die Texte sodann mit deren Hilfe zu lesen. Von den Prämissen ausgehend, soll ein roter Faden aufgezeigt werden, der den Adornoschen Schriften zugrunde liegt, um so die fehlende Stringenz wettzumachen.⁴⁸ Es bleibt die Frage, ob sie damit nicht auch um ihren Geist gebracht werden.

Auch ich gehe davon aus, daß die Argumentation Adornos herausgearbeitet werden muß, um sie schließlich zu bewerten. Allerdings baue ich diese Argumentation nicht auf den Aussagen auf, die uns Adorno in „Der Jargon der Eigentlichkeit“ anbietet,

⁴⁷ Honneth, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1985.

⁴⁸ Goethes „Faust“ schildert im Grunde das Problem, an dem Honneth vorbeigehen möchte, nämlich dass das geistige Band, das Adornos Aufsatz in der Tat zusammenhält, nicht ausschließlich auf die von ihm explizit gemachten Prämissen reduziert werden kann. Honneth versucht, Adornos Ansatz entlang der von Adorno explizit eingeführten Prämissen wiederherzustellen. Der Ansatz, den er auf diese Weise „wiederherstellt“, ist allerdings von Honneth und nicht mehr von Adorno: „Wer will was Lebendigs erkennen und beschreiben,/Sucht erst den Geist heraus zu treiben,/Dann hat er die Teile in

sondern ich versuche, die Annahmen herauszuarbeiten, vor deren Hintergrund ein Jargonbegriff sinnvoll wird. Unabhängig von der Frage, ob ich Adorno in einer zulässigen Art und Weise auslege, hat diese Methode den Vorteil, daß ich dabei einen eigenen Jargonbegriff entwickle, der zwar auf Adornos Eindrücken basiert, jedoch bereits in einen anderen Begriffsrahmen überführt worden ist.

3.1 Der Jargon der Eigentlichkeit: sein kultureller Gehalt

Ich behaupte, daß Adorno uns die Auswirkungen triebdynamischer Vorgänge auf eine bereits durch Herrschaft kolonisierte „Lebenswelt“ vorführen möchte. Daraus folgen einige Fragen, die schon allein aus logischen Gründen beantwortet werden müssen. Meine Rekonstruktion bezieht sich zunächst auf diese Fragen. Um Unklarheiten zu vermeiden, möchte ich an dieser Stelle noch einmal wiederholen, daß es nicht das Ziel meiner Auslegung ist, Adornos Text wiederzugeben, sondern mein Ziel ist es, den Grundstein eines analytischen Jargonbegriffs zu legen.

Ich beginne 1. mit dem Verhältnis von Trieb und Jargon. Daraus entsteht 2. die Frage danach, welcher Instanz die Vermittlung zwischen Trieb und sozialer Umwelt zugesprochen werden kann, und 3. die Frage nach der angeblich sozial gewordenen Funktion von „Eigentlichkeit“ und nach ihrem Nutzen als Instrument der Triebbefriedigung. Erst vor diesem Hintergrund können wir 4. Adornos Handhabung des Jargonbegriffs verstehen. Weil Jargon in Verbindung mit der Ausgrenzung

seiner Hand,/Fehlt leider! nur das geistige Band.“ (Goethe, Faust, Erster Teil, zitiert nach: Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, München 1986, Band 3: 63)

unerwünschter Menschen zutage tritt, müssen wir in diesem Rahmen Ausgrenzung als Bestandteil von Integration gesondert behandeln. Daher stelle ich 5. die Frage, wie sich Adornos indirekte Schilderung des Fremden in modernen Gesellschaften von derjenigen Simmels unterscheidet. Der Vergleich hilft mir, Klarheit darüber zu gewinnen, worin 6. die Motivation derjenigen besteht, die fremde Menschen verfolgen. Zuletzt werde ich 7. nach der Rolle der Religion in der deutschen Kultur fragen.

Adorno schreibt einleitend zu seinem Essay „Der Jargon der Eigentlichkeit“:

„In Deutschland wird ein Jargon der Eigentlichkeit gesprochen, mehr noch geschrieben, Kennmarke vergesellschafteten Erwähltseins, edel und anheimelnd in eins; Untersprache als Obersprache. Er erstreckt sich von der Philosophie und Theologie nicht bloß Evangelischer Akademien über die Pädagogik, über Volkshochschulen und Jugendbünde bis zur gehobenen Redeweise von Deputierten aus Wirtschaft und Verwaltung. Während er überfließt von der Prätention tiefen menschlichen Angerührtseins, ist er unterdessen so standardisiert wie die Welt, die er offiziell verneint; teils infolge seines Massenerfolges, teils auch weil er seine Botschaft durch seine pure Beschaffenheit automatisch setzt und sie dadurch absperrt von der Erfahrung, die ihn beseelen soll. Er verfügt über eine bescheidene Anzahl signalhaft einschnappender Wörter. Eigentlichkeit selbst ist dabei nicht das vordringlichste; eher beleuchtet es den Äther, in dem der Jargon gedeiht, und die Gesinnung, die latent ihn speist.“ (Adorno, 1973, 416–417)

Damit ist das Phänomen Jargon umrissen. Es bezeichnet eine bestimmte Handhabung deutscher Sprache, die einigen das Gefühl des Auserwähltseins verschafft. Diese Sprache, und, noch wichtiger, ihre Wirkung, läßt eine Welt des Grauens gedeihen, eine Welt, in der unecht echt geworden ist, eine Welt, in der das „Eigentliche“ sich von der Gesellschaft verabschiedet, um in der Gesellschaft destruktiven Tendenzen zu Diensten zu stehen. Es ist diese „Gesinnung, die latent (Jargon) speist.“

3.2 Befriedigung und Sanktion

Es besteht eine wechselseitige Beziehung zwischen Jargon und den Normen und Werten der deutschen Kultur, die verpönte Handlung mit christlicher Moral vereinbar macht. Mit Hilfe von Jargon kann endlich agiert werden, obwohl dieses Agieren die Würde von anderen verletzt. Weil diese Handlung nicht vereinbar ist mit der Moral, die Jargon selbst immer wieder hochhält, kleidet er sich in die Form einer Volkskunde, an der sich jedermann selbstverständlich orientieren soll.⁴⁹ Die aktive Befriedigung dieser aggressiven Bedürfnisse findet daher in einer Form statt, die als kulturell legitim angesehen wird. Wie bereits erwähnt, entnimmt Adorno sein Sanktionskonzept der negativen Tradition der Soziologie. Er betont daher von außen drohende Strafen. Auf der kulturellen Ebene wird Handlung von Strafandrohungen des Systems gelenkt. Auf der Persönlichkeitsebene wird Menschen durch die Internalisierung von Herrschaft normgerechtes Handeln nahegelegt. Verinnerlichte Herrschaft hält Menschen von der ungebändigten Erfüllung ihrer Wünsche ab, falls ihnen keine äußeren Sanktionen drohen.

Obwohl die Betonung äußeren Zwangs häufig mit der Tendenz einhergeht, die Motivationsquellen von sozialem Handeln zu vereinfachen, kann daraus nicht auf

⁴⁹ Wir werden uns mit dem Thema Religion und Jargon unten eingehender befassen. Adorno schreibt dazu: „Nach Abzug des existentialen Brimboriums bleibt übrig die Empfehlung religiösen Brauchtums abgelöst vom religiösen Inhalt; daß, als Gegenstände von Volkskunde, kultische Formen ihr Mysterium als leere Hülsen überdauern, wird nicht durchschaut, sondern mit Hilfe des Jargons verteidigt.“ (Adorno, 1973: 429)

diesbezügliches Desinteresse bei Adorno geschlossen werden. Um die Motivation von Menschen geht es Adorno sehr wohl, wenn auch freilich nicht mit Blick auf jene Prozesse, die Kinder instandsetzen, sich später (als Erwachsene) reibungslos in der Kultur zu bewegen. Da Adorno bekanntlich die positive Tradition der Soziologie aus erkenntnistheoretischen Gründen ablehnt⁵⁰, kann er sich auch ihrem motivationstheoretischen Ansatz nicht anschließen. Nichtsdestoweniger geht es Adorno um ähnliche Fragen. Denn er möchte die Motivationsgrundlagen von Menschen in modernen Gesellschaften konzeptuell begreifen. Darum geht es in „Der Jargon der Eigentlichkeit“. Adornos Konzept gesellschaftlicher Ordnung prägt seine Schilderung der Beweggründe menschlicher Handlung. Jargon dient dem oberste Priorität gewordenen Ziel menschlicher Handlung: der Selbsterhaltung, einer gewaltigen Aufgabe angesichts der Menschenfeindlichkeit moderner Gesellschaften:

„Die armselige Begriffsspalterei befließigt sich der Daseinsfürsorge. Je nachdem, ob ein Mitläufer, für den es wenig ausmacht, welcher Sache er nun gerade anhängt, und der sich dessen auch nun als seiner Begeisterungsfähigkeit rühmt, als low brow, middle brow oder high brow sich einstuft, kann er unter dem Heilen das Seelenheil sich vorstellen oder das richtige Leben, oder noch nicht von Industrialismus beherrschte soziale Enklaven, oder auch schlicht Gegenden, wo Nietzsche und die Aufklärung noch nicht sich herumsprachen, oder sittige Zustände, in denen die Mädchen ihre Kränzlein bis zur Ehe festhalten. Wohl wäre gegen die Parole der Geborgenheit nicht die ebenso zerschlissene vom gefährlichen Leben auszuspielen; wer wollte in der Schreckenswelt nicht ohne Angst leben.“ (Adorno, 1973: 429–430)

Daseinsfürsorge beschwichtigt den Hunger nach materieller Änderung, Jargon sättigt, indem er für den Einschluß von Eingeweihten und den Ausschluß aller anderen sorgt. Jargon bedeutet für den einen ein Leben inmitten der Herrschaft und für den anderen

⁵⁰ Siehe Adorno, Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie, 1970.

die soziale Vernichtung. Aggression ist deshalb ipso facto die Kehrseite der Bindung, die Jargon verschafft. Man darf dieses Wissen um die Kehrseite der Geborgenheit nie aussprechen. Denn das Gewußte auszusprechen verletzt die bürgerlich-christliche Moral.

Die Befriedigung der Aggression, die durch diese Verhältnisse entstehen muß, setzt Menschen instand, den Herausforderungen einer durch Herrschaft kolonisierten Lebenswelt gerecht zu werden, freilich indem sie die Kosten ihres Überlebens auf andere verlagern, die dann keinen Ausweg mehr haben. Diese Befriedigung hebt – wenn auch nur zeitweilig – die Unlust auf, die Menschen zu Recht verspüren.

Schwierigkeiten bereitet Adorno die Überführung seiner Einblicke in seine eigene Begrifflichkeit. Denn solchen Vorgängen sprachlichen Ausdruck zu verleihen würde heißen, den Rahmen seines Ansatzes zu sprengen. Adorno schildert eine Vielfalt sozialer Rollen, denen sein Ansatz Rechnung trägt. Eine Erklärung der Funktion dieser Rollen in differenzierten Gesellschaften kann in Anlehnung an die von ihm eingeführte Begrifflichkeit konzeptuell herausgearbeitet werden. Adorno verzichtet aber auf eine konsequente Anwendung seines Ansatzes und baut seine Argumentation auf dem Phänomen auf, das er in „Der Jargon der Eigentlichkeit“ unter die Lupe nimmt. So kann Adorno an der Last seiner eigenen Prämissen vorbeischieben. Sein Text kann als ein Sammelbecken beschrieben werden. An seiner Oberfläche sammeln sich Eindrücke, kraft derer die Pathologien der Gegenwart sinnergiebig begriffen werden können. Ihrer bemächtigt sich Adorno, um uns unsere Welt vorzuhalten. Freilich erklärt er uns nicht, wie wir seine Schritte nachvollziehen können.

3.3 Die Vermittlung zwischen Trieb und Kultur

Meine Rekonstruktion von Adornos Text geht von der Annahme aus, daß Adorno sich eines philosophisch-anthropologischen Aggressionsbegriffes bedient. Der Aggressionstrieb ist in der Gegenwart zunächst schlicht vorgegeben. Die Behandlung eines Aggressionsbegriffs als Bestandteil sozialer Beziehungen verursacht konzeptuelle Schwierigkeiten, die nicht leicht ausgeräumt werden können.

Grundsätzlich besteht das Problem darin, daß sich triebdynamische Vorgänge, sofern ihnen ontologische Qualitäten zugerechnet werden, nicht ohne weiteres in die Welt sozialer Verhältnisse überführen lassen. Allein aus konzeptuellen Gründen lassen sich ontologische und soziologische Prämissen nicht miteinander vermischen. Wir müssen deshalb versuchen, Adornos Triebbegriff von seiner Last zu befreien, ohne dabei auf seine erhellenden Elemente zu verzichten.

Eine Möglichkeit, dieses Dilemma zu lösen, besteht darin, eine Instanz im psychischen Apparat des Menschen zu postulieren, die die Vermittlungsrolle übernimmt. Sie vermittelt zwischen der inneren Welt psychischer Vorgänge und der äußeren Welt, einer „Schreckenswelt“, ohne sich *in Terms* einer dieser Welten vollkommen definieren zu lassen. Die enorme Rolle der Selbsterhaltung in Adornos Welt läßt sich dann verstehen. Triebbefriedigung ermöglicht Selbsterhaltung, ist aber zugleich nur als soziales Handeln möglich. Deshalb muß Adorno weder auf Trieb

noch auf Strukturen der Lebenswelt verzichten. Selbsterhaltung setzt beides voraus, ist aber strenggenommen keines von beiden. Denn Selbsterhaltung und Triebbefriedigung gehören unterschiedlichen Bereichen der sozialen Welt an.

Diese Vermittlerfunktion überantwortet Adorno einen bestimmten Gebrauch der Sprache, die er Jargon nennt:

„Der Jargon jedoch operiert Eigentlichkeit, oder ihr Gegenteil, aus jedem solchen einsichtigen Zusammenhang heraus. – Gewiß wäre keiner Firma das Wort Auftrag vorzurechnen, wo ihr einer erteilt wird. Aber derlei Möglichkeiten bleiben eng und abstrakt. Wer sie überspannt, steuert einer blank nominalistischen Sprachtheorie zu, in der die Worte austauschbare Spielmarken sind, unberührt von Geschichte. Diese wandert jedoch in jedes Wort ein und entzieht ein jedes der Wiederherstellung vermeintlichen Ursinns, dem der Jargon nachjagt. Was Jargon sei und was nicht, darüber entscheidet, ob das Wort in dem Tonfall geschrieben ist, in dem es sich als transzendent gegenüber der eigenen Bedeutung setzt; ob die einzelnen Worte aufgeladen werden auf Kosten von Satz, Urteil, Gedachtem. Demnach wäre der Charakter des Jargons überaus formal: er sorgt dafür, daß, was er möchte, in weitem Maß ohne Rücksicht auf den Inhalt der Worte gespürt und akzeptiert wird durch ihren Vortrag. Das vorbegriffliche, mimetische Element der Sprache nimmt er zugunsten ihm erwünschter Wirkungszusammenhänge in Regie.“
(Adorno, 1973: 418)

Adornos Jargonbegriff sprengt die gewöhnliche Definition. Er bezeichnet mehr als nur eine Verzerrung von Sprache, die eine Zugehörigkeit zu einer Schicht, einem Verein oder einem Kreis angibt. Er entfernt sich von der Wörterbuchdefinition⁵¹ und legt so den engen Horizont der gängigen Definition als völlig unzureichend bloß.

Darüber hinaus ermöglicht sein Jargonbegriff eine Kritik an der Vorgehensweise der

⁵¹ Wahrig gibt die folgende Definition an: „Ausdruckweise bestimmter sozialer oder beruflicher Gesellschaftskreise innerhalb einer Sprache“. Larousse betont eher die Verzerrung der Sprache: 1) PÉJOR. Langue savate d'un groupe professionnel, d'une science, d'une technique, d'une activité quelconque (distincte de l'argot) – 2) Fam. Langue qu'on ne comprend pas.

traditionellen Soziologie. Ihr liegt ein rationalistischer Ansatz zugrunde, der sich der tatsächlichen gesellschaftlichen Funktion des Jargons verschließt.⁵² Infolgedessen werden Jargon und seine Funktion in der Kultur auf milieuspezifische Merkmale und Redewendungen reduziert. Kulturell und normativ vermittelte Rationalität wird thematisiert und dabei nur grob die Logik hinter irrationalem Handeln erfaßt. Die Bedeutung der funktionalen Rollen von Jargon in der Kultur findet ihren Ausdruck in den trüben Farben verdinglichter Kategorien. Sie wird nach Gutdünken der Vorannahmen einer schon angepaßten Wissenschaft verflacht. Die Notwendigkeit, aus der heraus Jargon sich seiner sozialen Rolle bemächtigt, nämlich die Notwendigkeit, ständig Luft zu holen, um den eigenen Untergang zu verschieben, wird verfröhlicht durch die Übersetzung alles Irrationalen in Kategorien, die sich der Last interner und externer Herrschaft entledigt haben.

3.4 Die soziale Funktion ontologischen Denkens

Oberflächliche Erklärungen stehen jenen Philosophen zu Diensten, die mit der Ontologie so hantieren, als ob sich in ihr ein gesellschaftskritischer Ansatz verberge. Adorno wendet sich deshalb gegen die Verwechslung der Ontologie mit Gesellschaftskritik. Ontologie beschäftigt ihn als gesellschaftliches Phänomen mit sozialer Funktion, als Eigentlichkeit, die durch soziale Handlung eigentlich wird.

⁵² Dazu z.B.: „Die amerikanische Rollentheorie ist so beliebt, weil sie das zur Struktur von Gesellschaft überhaupt auswalzt. ...“ (Adorno, 1973: 460)

Adorno folgend hat Eigentlichkeit bereits eine Form in der Kultur erworben. Insofern hat sie sich von ihren ursprünglichen Wurzeln bereits so weit entfernt, daß man ihrer in der Kultur habhaft werden kann. Mit der von mir bereits eingeführten Begrifflichkeit gesprochen, besteht Eigentlichkeit in einem Verweisungszusammenhang mit Lebensweltselbstverständlichkeiten. Über sie wird normalerweise nicht diskutiert. Sie bilden den gemeinsamen Hintergrund einer Kultur.⁵³ Adornos Begriff der Eigentlichkeit ist aber viel mehr als ein in der Kultur verständlicher Inhalt, der jederzeit je nach Bedarf in ein Gespräch geholt werden kann.

Eigentlichkeit ist in sich ein Träger politischen Gedankenguts. Ihre politische Bedeutung ist weniger eine Folge ihrer Konstruktion, die auf eine bestimmte philosophische Tradition (insbesondere auf Heidegger) zurückgeht. Eigentlichkeit bezeichnet ein angeblich von der Gesellschaft abgewandtes Denken. Sie wird eingesetzt, weil mit ihr politische Konsequenzen verbunden werden, die gleichzeitig verleugnet werden. Eigentlichkeit verdankt ihre gesellschaftliche Funktion keineswegs nur einem Kreis skurriler Philosophen. Diese haben in ihr nur begrifflich eine Idee festgehalten. Das „Realwerden“ dieser Idee konnte nur in der Gesellschaft vollzogen werden. Deshalb mußte sie Bedürfnissen entsprechen, die infolge gesellschaftlicher Verhältnisse bzw. aus der Wechselwirkung individueller Bedürfnisse und gesellschaftlicher Verhältnisse entstehen. Diese gesellschaftlichen Verhältnisse bilden den Hintergrund, vor dem Eigentlichkeit sich mit Jargon verbrüdern kann. Die Kraft der Eigentlichkeit speist sich aus der Spannung, die aus

⁵³ Lebensweltselbstverständlichkeiten sind legitim. Insofern bedeutet ihre Widerlegung durch rationale Argumente keineswegs, daß Aktoren sie umstandslos aufgeben können.

solchen gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgeht. Ihr liegt die Annahme zugrunde, daß diese Spannung, der sie im übrigen auch Vorschub leistet, nicht durch Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse aufgehoben werden kann. Deshalb muß ihr gesellschaftlicher Ursprung verleugnet werden. Durch diese Verleugnung wird das Grauerregende an der Gesellschaft legitimatorisch gestützt.⁵⁴

Adornos Schilderung der sozialen Funktion von Eigentlichkeit zeichnet die Konturen von Strukturen nach, die schlicht vorgegeben sind. Aber Eigentlichkeit ist nicht weniger gefährlich, nur weil sie aufgrund der gegenwärtigen Verhältnisse „real“ geworden ist. Ihre illusorische Natur trägt zu ihrer Gefährlichkeit bei. Durch sie wird Eigentlichkeit flexibel, so daß sie in einer schon geänderten Form abgerufen werden kann. So kann Eigentlichkeit jenen Forderungen gerecht werden, die vom Persönlichkeitsbereich und vom Gesellschaftsbereich (in der Kultur), also von Menschen und vom System an sie gestellt werden. Sie verändert sich je nach Bedarf.

3.5 Konsequenzen der erkenntnistheoretischen Weigerung Adornos

Eine Erklärung dafür, wie eine Täuschung (Eigentlichkeit) zu einer Struktur der Lebenswelt werden kann, findet sich bei Adorno nicht. Eine apodiktische Ausarbeitung der Komposition von Strukturen der Lebenswelt hätte eine Einführung soziologischer Konzepte erforderlich gemacht. Dies hätte Fragen aufgeworfen, die

eine Erweiterung seiner erkenntnistheoretischen Prämissen verlangt hätten, und zwar hinsichtlich der Kohäsivität der modernen Kulturen und der Kreativität sozialer Handlung. Auf dieser Grundlage hätte Adorno die Frage stellen müssen, wie eine Konzeptualisierung der von ihm wahrgenommenen grassierenden Eigentlichkeit in ein soziologisches Modell hätte bewerkstelligt werden können. Adorno setzt voraus, daß einst ontologische Strukturen imstande waren, reale Formen anzunehmen, um so einen Sinngehalt zu erwerben. So können sie als Hintergrundwissen für die sich immer neu entfaltenden Horizonte der Gegenwart dienen. Dieses Hintergrundwissen ist Träger geschichtlichen Inhalts. Faschistische Vergangenheit und gegenwärtige Herrschaft verflechten sich ineinander. Dennoch bleibt insbesondere folgendes unklar: wie sich einst ontologische, jetzt real gewordene Strukturen sprachlich fassen lassen. Traditionelle soziologische Ansätze neigen dazu, Sprache ihrer historischen Bedeutung zu entkleiden. Adorno weist auf dieses Problem hin: „Gewiß wäre keiner Firma das Wort Auftrag vorzurechnen, wo ihr einer erteilt wird. Aber derlei Möglichkeiten bleiben eng und abstrakt. Wer sie überspannt, steuert einer blank nominalistischen Sprachtheorie zu, der die Worte austauschbare Spielmarken sind, unberührt von Geschichte ...“ (Adorno, 1973: 418).

Damit ist ein markanter Mangel der positiv gefaßten Soziologie angesprochen: ihre Prämissen sind nicht darauf angelegt, Geschichte an sich eine Funktion in der Herstellung von Sinn zuzuschreiben. Natürlich wird Geschichte als der Hintergrund, vor dem Aussagen über die Gegenwart eine Bedeutung gewinnen, konzeptuell in Rechnung gestellt. Ihr kommt aber eine vergleichsweise unbedeutende Rolle in der

⁵⁴ Adorno spricht von der Heideggerschen Betonung des Wohnens, um die Krönung dieser Tendenz zu illustrieren.

Herstellung von Sinn zu. Mit anderen Worten, historischem Inhalt wird zwar eine Rolle in Verständigungsprozessen eingeräumt; diesen Inhalt jedoch als konstitutiv zu behandeln ist aus dieser Perspektive unhaltbar.⁵⁵ Eine ausführliche Behandlung der Gründe dafür würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ich möchte nur kurz andeuten, daß die Überlieferung von Sinnzusammenhängen von einer Generation zur nächsten sozialwissenschaftliche Modelle vor eine schwierige Aufgabe stellt, insbesondere jene Modelle, die konstitutive Elemente der Gesellschaft anhand von Überresten einer bereits in Frage gestellten philosophischen Tradition betrachten.⁵⁶

Resümierend kann man feststellen, daß die Rettung des Geschichtsbegriffes darin besteht, Strukturen der Lebenswelt als schlicht vorgegeben zu konzipieren (siehe Habermas' Kritik an Schütz und Luckmann). Dann finden Akteure ihre Lebenswelt samt ihrer Geschichte bereits vor. Die Vorstellung einer schlicht vorgegebenen Welt ist im Kern ontologisch, sofern nicht erklärt wird, aufgrund welcher Handlung sie eine Bedeutung erwirbt. Habermas räumt diese Ungereimtheiten aus, in dem er die Begrifflichkeit der Lebenswelt (von Schütz und Luckmann) in einen kommunikationstheoretischen Ansatz überführt.⁵⁷ Adorno schlägt diesen Weg nicht

⁵⁵ Vermutlich war dies der nicht ausgesprochene Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Parsons und Schütz. Denn die Begrifflichkeit der Lebenswelt soll uns instand setzen, das erkenntnistheoretische Loch aufzufüllen, das für viele Wissenschaftler durch die Infragestellung der Marxschen Ansätze entstanden ist, und zwar mit Mitteln, die sie für vertretbar hielten. In diesem Rahmen kann ich mich nicht der Frage zuwenden, ob Marxsche Annahmen in der Tat fragwürdig geworden sind. Ich spreche hier nur von den Implikationen, die daraus folgten, daß viele Wissenschaftler die Infragestellung Marxscher Annahmen für eine Tatsache halten.

⁵⁶ Bei Parsons werden „konstitutive Elemente“ einer Kultur als Bedeutungsmuster oder Normen des sozialen Handelns verstanden und fallen dementsprechend aus dem Blickwinkel des Modells heraus. Die Idee einer mit (Trieb-)Energie geladenen Sprache, die von der Kultur, die ihr Bedeutung verleiht, immer weiter tradiert wird, sprengt ohnehin den Rahmen eines solchen Modells. Parsons erachtet die phänomenologische Tradition, auf der Schütz und Luckmann ihren Ansatz aufgebaut haben, als bereits überwunden.

⁵⁷ Siehe Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd 2, 1987

ein. Statt dessen bedient er sich eines Sprachbegriffs, der dem phänomenologischen sehr ähnlich ist. Er soll uns klarmachen, wie das Versprechen der Phänomenologie eingelöst werden kann, ohne sich auf ihre fragwürdig gewordene Tradition berufen zu müssen.

3.6 Die soziale Funktion von Jargon

„Wie ein Lumpensammler bemächtigt sich der Jargon der letzten aufbegehrenden Regungen des im Niedergang auf sich selbst zurückgeworfenen Subjekts, um sie zu verhökern“ (Adorno, 1973: 460)

Performativ läuft Adornos Argument darauf hinaus, daß erst sinnvoll von der identitätsstiftenden Funktion des Jargons gesprochen werden kann, wenn jene Zwänge berücksichtigt werden, die aus allen drei Bereichen des sozialen Lebens (Persönlichkeit, Kultur, Gesellschaft) stammen. Dabei schreibt er der Selbsterhaltung eine zentrale Rolle zu. Selbsterhaltung heißt für notwendige Befriedigung in einer Welt zu sorgen, in der es keine echte Befriedigung mehr gibt. Die „letzten aufbegehrenden Regungen des im Niedergang auf sich selbst zurückgeworfenen Subjekts“ (Adorno, 1973: 460) sind in der Regel weniger libidinös als aggressiv. Ihnen wird auch nicht durch körperliche Handlungen Ausdruck verliehen, sondern durch die Gewalt der Sprache und ihre realen Implikationen für diejenigen, die nicht mehr angesprochen werden. Adorno schildert eine Welt, in der Menschen sich an den

Kommunikationsinstrumenten der Lebenswelt befriedigen.⁵⁸ Wie sich Trieb an verzerrte Sprache binden soll, läßt sich nicht leicht vorstellen – dagegen das Kernproblem derjenigen, die sich im Tau einer verzerrten Sprache baden: wie nämlich für eine künstlich erschaffene, real gewordene Innerlichkeit ein Platz im sozialen Handeln geschaffen werden soll, an dem die unerträgliche Spannung des Lebens aufgehoben werden kann. Wenn sich Jargon der Triebregungen bemächtigen kann und sich als Ware austauschen läßt, wie soll dann die Instanz konzipiert werden, die diese Triebe vermittelt? Denn die Vermittlung zwischen außen und innen muß verhüllen, daß eine Lebenslüge einem nicht sozial konstruierten Innenleben zugrunde liegt. Unter der Voraussetzung, daß an dieser Täuschung selber nicht gerüttelt werden darf, sorgt Triebentlastung für Geborgenheit.

Geborgen zu sein ist kein passives Verhalten. Es ist der aktive, freilich bereits zum Scheitern verurteilte Versuch, das soziale Umfeld so zu gestalten, daß der Unterschied zwischen sich und anderen verschwindet. Die soziale Herkunft der Strukturen, durch die das Gewünschte wahrgenommen wird, wird verleugnet. Wünsche sollen aus der eigenen Seele quellen. Denn Erquickung wird erst erreicht, wenn der Zugriff auf das Soziale nicht mehr erforderlich ist.⁵⁹ Die Grenzen zwischen Innen und Außen verschwimmen nicht etwa, weil die Intersubjektivität menschlichen Lebens Anerkennung findet, sondern weil ihre Verkennung Geborgenheit verspricht. Die Perversität besteht darin, daß aus einem Faktum (nämlich: der Intersubjektivität

⁵⁸ Sie dienen Adorno aber zugleich als ein normativer Hebel. Überraschend ist es nicht, daß Adorno sich dem performativen Widerspruch bewußt hingibt, indem er die Normativität seiner Beschreibung immer wieder durchsickern läßt, aber die Mittel in Frage stellt, die zur Kritik berechtigen könnten.

⁵⁹ Siehe Goethe, „Urfaust“: „Erquickung hast du nicht gewonnen,/Wenn sie dir nicht aus eigener Seele quillt.“ (Goethe, Faust in ursprünglicher Gestalt (Urfaust), a.a.O., Band 3: 373)

des sozialen Lebens) eine Täuschung wird (nämlich: vermeintliche Intersubjektivität). So weigern sich Adornos Täter, den Unterschied zwischen Innen und Außen zur Kenntnis zu nehmen. Reale Verhältnisse sollen ausgeblendet werden. Statt Herrschaft selbst in Frage zu stellen, wird nur der Wildwechsel erweitert, auf dem gejagt werden darf, und zwar für jedermann – ja, ein Herrschaftsanspruch für jedermann wird beansprucht, sofern er Jargon plappern kann und darf. Jargon stempelt denjenigen als Fremden ab, an dessen Anspruch auf Zugehörigkeit gerüttelt werden kann. Er schafft einen Kreis von Eingeweihten:

„Der Jargon kennt keine primären und sekundären Gemeinschaften mehr; auch keine Parteien. Diese Entwicklung hat ihre reale Basis. Was Kracauer 1930 als Angestelltenkultur diagnostizierte, der institutionelle und psychologische Überbau, der damals den unmittelbar mit dem Absturz bedrohten Stehkragenproletariern vormachte, sie seien etwas Besseres, und dadurch bei der bürgerlichen Stange hielt, ist unterdessen, in der lang andauernden Konjunktur, zur universalen Ideologie einer Gesellschaft geworden, die sich als einiges Volk von Mittelständlern verkennt und das von einer Einheitsprache sich bestätigen läßt, der für Zwecke des kollektiven Narzißmus der Jargon der Eigentlichkeit hochwillkommen ist; nicht nur denen, die ihn reden, sondern dem objektiven Geist. Der Jargon bekundet Zuverlässigkeit fürs Allgemeine durch eine vom Allgemeinen gestempelte Besonderung bürgerlicher Herkunft: der vorschriftsmäßig wählerische Klang scheint der von einem selber. Der wichtigste Vorteil ist der des Leumundszeugnisses. Ganz gleich, was sie sagt, die Stimme, die so schwingt, unterzeichnet einen Sozialvertrag.“ (Adorno, 1973: 425f.)

Über Jargonismen wird Mitgliedschaft erlangt. Der Jargon bürgt für Herkunft und Reputation. Oder treffender gesagt, Herkunft und Reputation berufen sich nicht mehr auf die Empfehlungen von Organisationen, die Menschen einst mit einem Leumundszeugnis ausstatteten, sondern auf eine Sprache, die sie ersetzt. Aufgekratzt geben sie sich den schlichten Tönen des Jargons hin. Dieser soll die Verbindung zu

dem vermißten Echten „wieder“ herstellen. Materielle Veränderungen dagegen werden als Täuschung hingestellt, um für scheinbar tiefergehende Lösungen Platz zu schaffen.

„Ehrfurcht vor jenem Seienden, das da mehr sei, als es ist, schlägt alles Unbotmäßige nieder. Zu verstehen gegeben wird, das sich Ereignende sei zu tief, als daß die Sprache das Gesagte entweihte, indem sie es sagt. Die reinen Hände verschmähen es, an geltenden Eigentums- und Herrschaftsverhältnissen etwas zu ändern; der Klang macht das verächtlich wie Heidegger das bloß Ontische.“ (Adorno, 1973: 426)

Adornos Bild menschlichen Handelns könnte als eine Art triebbezogene Zweckrationalität verstanden werden. Zweck des Handelns ist Entlastung, strategisches Handeln ist das Mittel zum Ziel.⁶⁰ Diese Form von Handlung setzt eine Kenntnis geltender Normen und deren Lücken voraus, sie darf allerdings nicht mit zweckrationalem Handeln gleichgesetzt werden. Letzteres bezieht sich auf eine freilich systeminterne, dennoch mit Rückgriff auf ihren Bedeutungszusammenhang allgemein nachvollziehbare Logik. Adornos Auffassung von Rationalität sperrt sich gegen eine allgemeinverbindliche Nachvollziehbarkeit. Die Beweggründe destruktiver Menschen sind im Rahmen von „normalem“ sozialem Handeln nicht immer thematisierbar. Die Ziele ihrer Handlungen sehen die Verletzung jener Regeln vor, die ihrem Erfolg zugrunde liegen. Normalerweise sind die Motive von Menschen, die durch ihre Handlung eine normative Regel verletzen, allgemein

60 Luhmann schreibt zusammenfassend: Die Theorie zweckrationaler Organisation muß versuchen, ihren Forschungsbereich in die Form von Zweck/Mittel-Ketten zu bringen. Das ist relativ gut möglich, solange man sich auf eine Betrachtung des Handlungsablaufs in einem organisierten System beschränkt ... (Luhmann, Niklas: Zweckbegriff und Systemrationalität: über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen (1968))

verständlich. Dagegen sind Ziele, an denen sich triebdynamische Vorgänge orientieren, nicht unbedingt kulturell nachvollziehbar, insbesondere dann nicht, wenn solche Ziele durch einen „Jargon der Eigentlichkeit“ normenkonform erreicht werden sollen.

Es liegt auf der Hand, daß eine Handlung, die von den Bedürfnissen eines Individuums gelenkt wird, sich von der Handlung anderer Individuen unterscheidet. Schon aus diesem Grund kann eine solche Handlung nicht die Grundlage für ein gesellschaftliches Projekt sein. Einigungsprozesse, aus denen gesellschaftliche Projekte entstehen sollen, können nur auf dem Hintergrund der kulturellen Verständlichkeit des Konsenses erfolgen. Der Zugriff auf die Persönlichkeit eines Menschen bleibt der „normalen“ Begegnung von Akteuren in hohem Maße verwehrt. Daher kann sie kaum als Basis für die Herstellung eines gesellschaftlichen Konsenses dienen.⁶¹ Insofern handelt es sich bei der Forderung nach einer Gesellschaft der Geborgenheit um die Vollendung einer Täuschung.

Eine Täuschung ist nach Adorno mit Realität vermittelt. Adornos Menschen sind sich ihrer Lage bewußt, und zwar aus zwei Gründen. Erstens sind die Zwänge, die Handlungsmöglichkeiten einengen, real. Sie wahrzunehmen ist daher rational. Dieses Wissen erträgt man nur, wenn man sich einer Täuschung hingeben kann. Zweitens sind triebgebundene Vorgänge größtenteils bewußt. Menschen wünschen sich, entlastet zu werden. Adorno schildert die psychologischen Vorgänge moderner Menschen, als ob entwicklungsgeschichtliche Prozesse, durch welche sie ins

Unbewußte gelangen, keine Wirkung hätten. Die Verdrängung der für die Gesellschaft gefährlichen Lust und Aggression ist gescheitert.

Freud dagegen glaubte, daß solche Wünsche, denen Menschen einst durch ihre grauenhaften Taten Ausdruck verliehen, im Laufe geschichtlicher Entwicklungen verdrängt wurden. Kultur ist daher die Unterwerfung menschlicher Bedürfnisse unter das Prinzip moralischer Handlung.⁶² Kultur kann allerdings die Spuren des einst Bewußten nicht total verwischen. Mittels entstellter (bewußter) Wahrnehmung gelangen Ausdrücke vergangener Zeit in die kulturelle Welt der Gegenwart. Auf diese Weise konstituiert sich nach Freud die Überlieferung von Geschichte. Historische Begebenheiten werden im Unbewußten aufgehoben. Ihre Äußerungen prägen die Welt des Bewußten. Adorno verflacht die Vielfalt der Reibungen zwischen Verdrängung und Kultur. Insofern Kultur Verdrängung erfordert, ist sie ihr nicht gelungen. Menschen lauern eher auf die Gelegenheit, ihren Wünschen Ausdruck zu verleihen. Weil sie wissen, daß sie dadurch nur eine Teilbefriedigung herbeiführen, überstürzen sie sich, jede Erinnerung an ihre tatsächliche Lage zu vernichten.

3.7 Simmel: Jargon aus der Perspektive der Fremden und der Täter

⁶¹ Siehe Scarry, *Der Schmerz im Körper. Die Chiffren der Verletzbarkeit und die Erfindung der Kultur*, 1992

⁶² Freud, S. (1930), *Das Unbehagen in der Kultur*. GW 14, 419-506

Der Fremde ist deshalb auszugrenzen, weil er uns an diese Lage erinnert. In Adornos „Jargon der Eigentlichkeit“ lernen wir das Objekt der Verachtung nur ungenügend kennen. Mit Hilfe von Simmels Aufsatz „Der Fremde“ gebe ich ihm Fleisch und Blut. Darüber hinaus hilft der Vergleich von Simmel und Adorno, die Vorannahmen in „Der Jargon der Eigentlichkeit“ weiter auszuarbeiten.

Simmel schreibt dem Fremden besondere Objektivität zu und führt diese auf seine Rolle in der Gesellschaft zurück.

„Weil (der Fremde) nicht von der Wurzel her für die singulären Bestandteile oder die einseitigen Tendenzen der Gruppe festgelegt ist, steht er allen diesen mit der besonderen Attitüde des ‚Objektiven‘ gegenüber, die nicht etwa einen bloßen Abstand und Unbetheiltheit bedeutet, sondern ein besonderes Gebilde aus Ferne und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagiertheit ist“ (Simmel, 1908: 766f.)

Aufgrund der Verschiebung des Bezugs von Menschen zu ihrer sozialen Umwelt, die die bloße Anwesenheit des Fremden herausfordert, steht der Fremde in einem eigenartigen Verhältnis zu jenen gesellschaftlichen Rollen, die Menschen im Rahmen sozialer Interaktion einnehmen. Dieses Verhältnis der „Ferne und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagiertheit“ zu gesellschaftlichen Rollen, und infolgedessen zu sich und anderen, zeichnet den Fremden aus. Deshalb ist ihm die Fähigkeit gegeben, kulturelle Normen als gesetzte zu betrachten.

Simmels bekannter Formel zufolge ist der Fremde derjenige, der heute kommt und morgen bleibt. Interessant an dieser Feststellung ist natürlich nicht, daß der Fremde kommt, sondern daß er bleibt. Vor diesem Hintergrund kann Simmel die Frage

stellen, der er nachgehen möchte, nämlich welche Eigenschaften den Fremden tatsächlich ausmachen. Denn wenn ein Fremder lange genug bleibt, ist irgendwann weder die Umwelt ihm fremd noch er der Umwelt. Dann ist der Fremde nicht mehr fremd, sondern er ist bekannt als ein Fremder. Er ist eher ein Mitglied der Gesellschaft, die ihn aufgrund seiner Rolle zum Außenseiter bestimmt, als ein *Foreigner* im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Der Fremde trägt diese für ihn vorgesehene Rolle, und diese trägt ihn. Er kann sich ihrer daher im Dienste seiner Interessen bedienen.

Die Irritation, die der Fremde in anderen hervorruft, kann nicht ausschließlich auf seine Präsenz, sondern sie muß auf die Handlungen und Sichtweisen zurückgeführt werden, die ihm seine Rolle in der Gesellschaft erst ermöglichen. In der Gesellschaft erschafft der Fremde Fremdartiges aus allem, was er anfaßt. Er importiert Ideen, die es scheinbar vorher nicht gegeben hat und nicht hätte geben müssen. Für seinen Beitrag zur Gesellschaft kann der Fremde nicht auf Anerkennung und Belohnung hoffen. Die Geringschätzung des Fremden ergibt sich Baumann zufolge aus zwei Gründen: erstens, weil der Fremde ohne Einladung kam, und zweitens, weil er überhaupt gekommen ist:

„Der Fremde kommt in die Lebenswelt und läßt sich hier nieder, und folglich wird es – im Unterschied zum bloß Unvertrauten – relevant, ob er ein Freund oder ein Feind ist. Er hat seinen Weg in die Lebenswelt uneingeladen gemacht, wodurch er mich auf die Empfängerseite seiner Initiative gestellt, mich zum Objekt des Handelns gemacht hat, dessen Subjekt er ist: All dies - ein notorisches Merkmal des Feindes ... Aber nicht nur aus diesem Grund. Es gibt noch andere. Zum Beispiel die unvergeßliche und daher unverzeihliche Ursünde des späteren Eintritts: die Tatsache, daß er den Bereich der Lebenswelt zu einem genau bestimmbareren Zeitpunkt betreten hat. Er gehört nicht , von

Anfang an', ‚ursprünglich', ‚schon immer', seit unbedenklicher Zeit in diese Lebenswelt und stellt infolgedessen die Extemporalität der Lebenswelt in Frage, bringt die bloße ‚Historizität' der Existenz zum Vorschein.“ (Baumann, 1992: 80–81)

Der Fremde kann kein Bodenbesitzer sein. Er kommt aus der Ferne. Uneingeladen ist der Fremde, sofern er keiner Einladung gefolgt ist. Baumann ‚uneingeladen' wörtlich zu meinen, Simmel nicht. Ob der Fremde sich mit oder ohne Einladung in der Lebenswelt einer Kultur niederläßt, ändert wenig an seinem Status; denn eine Einladung verändert keineswegs automatisch das Entfernungsverhältnis zwischen Fremden und Einheimischen. Zutreffender ist das Argument, daß die Anwesenheit des Fremden andere an die Temporalität der Gegenwart erinnert. Diese Auslegung Simmels bedarf allerdings eines Mittels, dessen sich Simmel nicht bedient: nämlich eines phänomenologischen Geschichtsbegriffes.

Der Fremde ruft Irritation nicht ausschließlich deshalb hervor, weil er nicht zu der jeweiligen Gemeinschaft gehört, sondern weil er genauer über die Konstitution der Zugehörigkeit Bescheid zu wissen scheint und weil er Nutzen aus solchen Kenntnissen ziehen kann. In den Augen der Einheimischen besetzt der Fremde Stellen, die er im Bewußtsein der Einheimischen selbst schafft und die daher ohne ihn leer geblieben wären. Nur sofern er sich in dieser Welt behauptet und so zum Fremden im Simmelschen Sinne wird, nimmt er an gesellschaftlichen Prozessen teil. Einheimische sind häufig nicht imstande, diese Prozesse wahrzunehmen. Ihre gegen den Fremden gerichtete Entrüstung stellt eine Verwechslung des Fremdes mit den ökonomischen Verhältnisse dar, die von ihnen Änderungen verlangen, die sie beunruhigen. Freilich kommt bei Simmel die Berücksichtigung jener „objektiven“

Verhältnisse zu kurz, denen der Fremde gegenübersteht und die ihn früher auf gesellschaftliche Erfordernisse reagieren lassen. Überhaupt vernachlässigt Simmel die Bereiche Gesellschaft und Persönlichkeit. Der von Simmel verwendete Kulturbegriff soll zur Begründung von sozialem Handeln ausreichen. Ihm liegt damit die Annahme zugrunde, daß Inputs des Systems und unbewußte Elemente der Persönlichkeit keiner gesonderten Behandlung bedürfen. Annehmbar ist diese Handhabung von System und Persönlichkeit in der Lebenswelt nur, wenn explizit auf die Einschränkung des erkenntnistheoretischen Horizonts verwiesen wird bzw. auf die kulturelle Bedeutung von System und Unbewußtem. Spuren solcher Inputs können dennoch nur analytisch ausgeklammert werden, faktisch können wir sie von der Lebenswelt nicht trennen.

Wenn wir von daher sagen können, daß Simmel sich der Erlebniswelt des Fremden zuwendet und diese Welt als Bestandteil des sozialen Lebens in einer Kultur deutet, könnte ferner gesagt werden, daß Adorno sich seiner Welt aus der Perspektive derer zuwendet, die Fremde verfolgen. Eine Bedrohung, die gesellschaftlich konstituiert ist, wird ebenso von Simmel wie von Adorno wahrgenommen. Irritationen, die dem Fremden zugeschrieben werden, entkommen aber nicht jenem sozialen Zusammenhang, von dem sie ausgehen. Sie erfolgen vor dem Hintergrund jener sozialen Rollen, die der Fremde innehat. Diese Rollen sind nämlich ein konstitutiver Bestandteil moderner Gesellschaften. Sie ermöglichen die Aufrechterhaltung mannigfaltiger Formen menschlicher Interaktionen und setzen eine normative Einstellung zu der Gesamtordnung der Gesellschaft voraus. Vielfalt und Einheit werden in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander begriffen.

An dieser Stelle trennen sich die Wege Simmels und Adornos. Adorno ist, *needless to say*, skeptischer gestimmt als Simmel. Seine Kritik an der Gesellschaft verläuft zwar ebenso über eine Auseinandersetzung mit der Aufklärung. Das Projekt der Aufklärung hat die Menschen Adorno zufolge dem „disponierenden Denken“ unterworfen und die Menschen auf „Selbsterhaltung durch Anpassung“ festgelegt. Aberwitzig ist es deshalb, Aufklärung mit Fortschritt in Verbindung zu bringen. Ein solches Bild der Aufklärung verkennt die Realität menschlicher Geschichte, denn die „vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“⁶³. Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, daß Simmel und Adorno die Auswirkung der Gesellschaft auf das Subjekt unterschiedlich betrachten. System und Persönlichkeit werden bei Simmel in ihrer kulturellen Form behandelt. Adornos Lebenswelt (in „Der Jargon der Eigentlichkeit“) ist von oben verwaltet und von unten getrieben. Sie entsteht durch unauflösbare Konflikte, die eine Art Pseudoverständigung erforderlich machen. Bei Adorno prallen Menschen aufeinander. Sie haben Angst um ihr Überleben. Irritation der Simmelschen Art bemerken sie nicht mehr. Sie geraten eher in eine unkontrollierbare, lebensbedrohliche Panik. Der Fremde bewegt sich weniger in einer Rolle, die er innerhalb gewisser Grenzen zu gestalten vermag, sondern ihm ist eine Rolle zugeteilt worden, die ihm wenig Spielraum gewährt. Der Fremde ist bei Adorno sicherlich auch eine Quelle unerwünschter Reibung. Vor allem ist er aber derjenige, der viele das Wanken der Welt spüren läßt.

⁶³ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1969

3.8 Der philosophische Hintergrund, vor dem sich Jargon in der Welt vollzieht

Der philosophische Hintergrund, vor dem die Rolle des Fremden in der sozialen Welt wahrgenommen wird, baut auf unterschiedlichen philosophischen Traditionen auf, die selbst nach ihrer Überführung in einen soziologischen Begriffsrahmen deutliche Spuren hinterlassen. Simmel vollzieht seinen Ansatz über eine Auseinandersetzung mit Kant. Gesellschaft und Natur stehen in einem unterschiedlichen Verhältnis zu jenen Strukturen, die ihnen Bedeutung verleihen. Für die Gesellschaft gilt eben der Leitsatz nicht, daß ihre Bedeutung ipso facto nicht in ihr selbst liegen kann. Sie stellt ihre eigene Bedeutung her, und insofern liegt in der Tat die Bedeutung der Gesellschaft in ihren „Dingen“, ohne daß diesen „Dingen“ ontologische Qualitäten zugerechnet werden müßten:

„Die entscheidende Differenz der Einheit einer Gesellschaft gegen die Natureinheit aber ist diese: daß die letztere – für den hier vorausgesetzten Kantischen Standpunkt – ausschließlich in dem betrachtenden Subjekt zustande kommt, ausschließlich von ihm an und aus den an sich unverbundenen Sinneselementen erzeugt wird; wogegen die gesellschaftliche Einheit von ihren Elementen, da sie bewußt und synthetisch-aktiv sind, ohne weiteres realisiert wird und keines Betrachters bedarf. Jener Satz Kants: Verbindung könne niemals in den Dingen liegen, da sie nur vom Subjekte zustande gebracht wird, gilt für die gesellschaftliche Verbindung nicht, die sich vielmehr tatsächlich in den ‚Dingen‘ – welche hier die individuellen Seelen sind – unmittelbar vollzieht.“ (Simmel, 1992: 43)

Der Schritt von Natur zu Gesellschaft muß Adorno zufolge anders vollzogen werden. Simmel kann zwar mit Hilfe seiner Umkehrung des Kantschen Ansatzes die gesellschaftliche Herstellung von Bedeutung begreifen. Er vernachlässigt allerdings die Herrschaft des Systems.

Adorno bedient sich des Ansatzes des jungen Hegel, um sich der Lebenswelt zuzuwenden. In „Der Jargon der Eigentlichkeit“ geht er von einer schlicht vorgegebenen Störung geteilter Subjektivität aus, die Menschen um des Überlebens willen aufzuheben versuchen. Das erfordert die Verbindung von Jargon und Eigentlichkeit, Gesellschaft und Ontologie, Sinn und Unsinn. Jargon ist das Bindeglied zwischen Welt und Bedürfnis in einer Kultur, in der eine Bindung an das Echte nicht mehr in Frage kommt. Eine solche Welt zwingt den Menschen dazu, sich an Formen der Ersatzbefriedigung zu orientieren. Der zugrunde liegende Gedanke ist relativ einfach, seine Konsequenzen jedoch bereiten Kopfzerbrechen: Denn einer verlogenen Antwort auf ein echtes Verlangen muß die Echtheit des bereits Verlogenen korrespondieren. Verlogenheit muß die Wahrhaftigkeit dieses Verlangens anerkennen, um so den Platz, den das echte Verlangen im Anspruch genommen hat, selber besetzen zu können. Das Verlogene wird erst wirksam, wenn es sich auf das Terrain des Echten begibt. Nur so kann das echte Verlangen von einem Surrogat abgedeckt werden. Ein Gefühl von Geborgenheit macht sich breit, wo einst ein Bedürfnis nach Intersubjektivität verspürt wurde. Dies vollzieht sich nicht trotz, sondern aufgrund des Widerspruchs einer solchen Umwandlung von Echem in Unechtes. Deswegen spricht Adorno von der „spätbürgerlichen Gestalt realer Not“, die „im Gefühl von Sinnlosigkeit ... vom Bewußtsein verarbeitet“ wird. Das Gefühl der Sinnlosigkeit, das sich auf reale Verhältnisse bezieht und deshalb nachvollzogen werden kann, bringt er mit Selbsttäuschung in Verbindung:

„Die freie Zeit der Subjekte enthält ihnen die Freiheit vor, die sie geheim sich erhoffen, und kettet sie an das Immergleiche, den Produktionsapparat, auch dort, wo dieser sie beurlaubt. (...) Zugleich wird im Gefühl von Sinnlosigkeit die spätbürgerliche Gestalt

realer Not, die permanente Drohung des Untergangs, vom Bewußtsein verarbeitet. Es wendet, wovor ihm graut, derart, als wäre es ihm eingeboren, und schwächt so ab, was an der Drohung menschlich überhaupt nicht mehr zuzueignen ist. Daß Sinn, welcher auch immer, allerorten ohnmächtig scheint gegen das Unheil; daß keiner ihm abzugewinnen ist und daß seine Beteuerung es womöglich noch befördert, wird als Mangel an metaphysischem Gehalt, vorzugsweise an religiös-sozialer Bindung registriert.“ (Adorno, 1963–64: 436f.)

Die Lebenswelt Adornos schöpft ihre Geltung aus dem inneren Widerspruch verlogener Intersubjektivität. Sie verstärkt das Bedürfnis nach zwischenmenschlichen Beziehungen, verhindert aber die Errichtung neuer, diesen Bedürfnissen entgegenkommenden Bindungen. Mit Hilfe einer Art Teilbefriedigung werden die alten Verhältnisse eben aufrechterhalten. Adornos Darstellung der Zusammenhalt gewährenden Qualitäten verlogener Beziehungen enthält freilich keine hinreichende Erklärung der Lebenswelt.

Jedenfalls sind diese Bedürfnisse, die um der Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Ordnung willen befriedigt werden müssen, nicht ausschließlich existentieller Art. Bei Adorno verbindet sich der Drang nach intersubjektiver Bindung mit dem Drang nach Triebentlastung. Daraus entsteht die Motivation, Jargon zu benutzen. Die Art, wie diese Motivation verstanden wird, entnimmt Adorno den Schriften des jungen Hegel. Dennoch ist der Einfluß Hegels auf „Der Jargon der Eigentlichkeit“ relativ deutlich, wie ein Zitat von Habermas deutlich macht:

„Die Dynamik des Schicksals resultiert vielmehr aus der Störung der Symmetriebedingungen und der reziproken Anerkennungsverhältnisse eines *intersubjektiv* konstituierten Lebenszusammenhangs, von dem sich der eine Teil isoliert und damit auch alle anderen Teile von sich und ihrem gemeinsamen Leben entfremdet. Dieser Akt des

Losreißen von einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt *erzeugt* erst eine Subjekt-Objekt-Beziehung. Diese wird als ein fremdes Element, jedenfalls erst nachträglich in Verhältnisse eingeführt, die von Haus aus der Struktur einer Verständigung zwischen Subjekten – und nicht der Logik der Vergegenständlichung durch Subjekt gehorchen. Auch das ‚Positive‘ nimmt dadurch eine andere Bedeutung an. Die Verabsolutierung eines Bedingten zum Unbedingten wird nicht mehr auf eine *aufgespreizte* Subjektivität zurückgeführt, die ihre Ansprüche überdehnt, sondern auf die entfremdete Subjektivität, die sich vom gemeinsamen Leben losgesagt hat. Und die Repression, die daraus resultiert, geht auf die Störung eines intersubjektiven Gleichgewichts statt auf die Unterjochung eines zum Objekt gemachten Subjekts zurück.“ (Habermas, 1988: 41)

Wir können die Teile aus „Der Jargon der Eigentlichkeit“, in denen die sozialen Funktionen von Jargon geschildert werden, erst verstehen, wenn wir wissen, daß eine Suche nach verlorengangener Intersubjektivität den Hintergrund bildet, vor dem Jargon seine Macht entfaltet. Es ist die Störung eines „intersubjektiv konstituierten Lebenszusammenhanges“ (Habermas), die dem Jargon Macht verleiht.

Die Sehnsucht nach einer einst vorhandenen, aber längst verlorenen „intersubjektiv geteilten Lebenswelt“ ist pervertiert und wird dadurch verstärkt. Die Pervertierung solcher Sehnsüchte setzt allerdings einen analytischen Unterschied zwischen Form und Inhalt voraus, auch wenn dieser Unterschied real verschwunden ist. Die Form, die solche Sehnsüchte annehmen, ergibt sich aus der Pervertierung des Wunsches von Menschen nach geteilter Intersubjektivität. Ihr Inhalt ist der Wunsch nach echter Intersubjektivität, der genauso real ist wie die Zwänge, die von der Gesellschaft ausgeübt werden. Der Kompromiß, der eine Teilbefriedigung ermöglicht, findet auf der Grundlage der Pervertierung dieser Sehnsüchte statt. Welche Form diese pervertierten Sehnsüchte annehmen, ist wiederum durch die gesellschaftlichen Verhältnisse geprägt.

Vor diesem Hintergrund gewinnt der Wunsch nach Geborgenheit seine psychologische und kulturelle Bedeutung. Er verläßt den Rahmen des Persönlichkeitsbereichs und wirkt fortan in der Kultur. In ihr kann sich Geborgenheit auf Impulse aus den anderen Bereichen der sozialen Welt stützen, bzw. sich ihrer bemächtigen. Geborgenheit ist eine regressive Einstellung mit kultureller Bedeutung und politischen Konsequenzen. Das System fördert die Regression, die Menschen dazu verleitet, den realen Fremden in sich in einen illusorischen Fremden außerhalb ihrer selbst zu transformieren. Reflexive Beziehungen, in denen die „fremden“ Elemente berücksichtigt werden, sollen ein für allemal vernichtet sein. Verdinglicht wird das äußere Objekt in der Hoffnung, daß sich dadurch die Notwendigkeit zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse erledigt. Dieser Schritt erfolgt auf Kosten des Fremden. Seine gesellschaftliche Rolle wird folglich an ihm vorbei vollzogen.⁶⁴

Der zum Objekt gewordene andere ermöglicht die Teilnahme an einer mit anderen Dazugehörigen geteilten falschen Intersubjektivität. Diese Täuschung vollzieht sich unabhängig von denjenigen, denen sie einen Freispruch auf Bewährung erteilt. Die Vorläufigkeit einer Freiheit, die auf Täuschung beruht und die aufgrund einer Veränderung der Ausgrenzungspolitik jederzeit aberkannt werden kann, tut ihrer Wirksamkeit keinen Abbruch. Das Gewagte verleiht Unsinn die Aura eines abenteuerlichen, revolutionären Projekts. Die Wirksamkeit bezieht sich deshalb nicht ausschließlich auf die Negativität dieser Regression, sondern sie verhindert auch die

64 Siehe Horkheimer über Antisemitismus (Horkheimer und Adorno, 1947).

Zurkenntnisnahme eines Bedürfnisses, dem nur eine herrschaftsfreie Gesellschaft gerecht werden könnte.

Die Entstehung einer Subjekt-Objekt-Beziehung durch das „Losreißen von einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt“ ist Folge einer entfremdeten Subjektivität, die eine Wiederherstellung des Moments verbietet. Habermas zufolge nimmt dadurch „das ‚Positive‘ ... eine andere Bedeutung an“ (Habermas, 1988, 41). In der Lebenswelt Adornos sind die Auswirkungen dieser Momente so etwas wie Impulse, die bereits pervertiert sind, wenn sie bewußt registriert werden. Auf der Persönlichkeitsebene tauscht Adorno Primär- und Sekundärprozesse gegeneinander aus, nachdem er beide anders als Freud definiert hat. Das Bedürfnis nach Geborgenheit basiert auf einem nicht bewußten, primären Wunsch nach Intersubjektivität, den Adorno in einer entmischten Form zusammen mit solchen Wünschen in der Handlungsebene zu entdecken meint, die Freud dem Unbewußten zuweist. Sekundär bauen darauf Reflexionen auf, die zum Scheitern verurteilt sind, weil sie sich an den negativen Forderungen der Kultur orientieren und sich so von vornherein der Möglichkeit verschließen, Befriedigung zu finden. Man könnte dieses Moment etwas großzügig als dialektisch bezeichnen, obwohl es eher eine sich steigernde Wechselwirkung von Negativität vorzeichnet. Denn an dieser Stelle treten Triebe auf den Plan, die Adornos Darstellung zufolge bewußte Komponenten beinhalten müssen. Bewußt wollen Menschen Befriedigung in einer Lebenswelt finden, wobei die echten Bedürfnisse von ihnen bereits ins Unbewußte verdrängt worden sind. Die Lebenswelt selbst ist der Ort, an dem dieser Konflikt ausgetragen wird. Das System legt die Grenzen der „Freiheit“ fest, innerhalb derer Menschen ohne

äußerliche Einschränkungen agieren dürfen. Die Persönlichkeit stellt die Energie zur Verfügung, die das Agieren ermöglicht. Das Ergebnis ist eine Sehnsucht (oder *Longing*) nach etwas, das nicht greifbar ist, eine Sehnsucht, die an bereits vorhandenen destruktiven Strukturen der Lebenswelt anhaftet. (Das Versprechen wird nicht nur von oben nach unten erteilt. Menschen begehren „Freiheit“, um sich an den Nicht-Auserkorenen zu vergehen.)

Vor diesem Hintergrund ist es nicht schwierig, sich ein Bild von den politischen Konsequenzen des Jargons zu machen. Die Geborgenheit als ein im Inneren erlebtes Gefühl soll auf die äußere Realität übertragen werden. Die Innerlichkeit, die die Kultur unterwandern sollte, erzeugt aufgrund ihres Inhaltes ein intensiviertes Unbehagen. Die Bedürfnisse, die diesen Prozeß antreiben, sind bereits in ihrem Ursprung sozial. Freuds Triebe schließen zwar Objekte ein und können insofern als zum Teil sozial strukturiert begriffen werden, dürfen allerdings nicht mit sozialen Strukturen verwechselt werden. Deshalb erfordert Kultur Verdrängung. Nach Adorno gewinnt der Inhalt, der nach Freud verdrängt wird, die Oberhand über das Soziale, weil die Kultur ihn aufnimmt. Dies setzt einen ähnlichen Prozeß wie bei Freud in Gang, verursacht jedoch andere Schäden: nämlich Schäden, die an sich sozial sind und die nur mit sozialen Instrumenten behoben werden können.

Der Jargon speist sich aus dieser beschriebenen Störung, die je nach dem Interessenhorizont der beteiligten Akteure unterschiedliche Anpassungsleistungen von ihnen erfordern. Die Motivation der Akteure, sich der in der Welt faktisch gegebenen Herrschaft zu unterwerfen, um so als „angepaßt“ zu gelten, läßt sich nicht

auf die Angst vor einem omnipotenten Machtorgan reduzieren. Der Jargon sagt „ja“, um ein Wort von Foucault aufzugreifen.⁶⁵ Durch Jargon können Wünsche ins Geflecht lebensweltlicher Beziehungen eingebracht werden, die den Normen dieser Welt widersprechen, und zwar so, daß die an die Mißachtung der Normen gebundenen Sanktionen nicht verhängt werden müssen. Der Jargon ist eine Art Freibrief, der es unter bestimmten Bedingungen erlaubt, daß Perversität in die „Normalität“ lebensweltlicher Beziehung hineingeholt werden darf. Nach oben hin agiert der Mensch konform mit den vom System verkündeten Anweisungen. In der Lebenswelt bleibt die Reziprozität zwischenmenschlichen Austausches scheinbar unangetastet. Die Geltung von Aussagen scheint von diesen Änderungen der Lebenswelt, die Jargon bewerkstelligt, bestätigt zu werden, sofern sie an Außenseitern aller Art vollzogen werden. Die Zurkenntnisnahme der vom eigenen Handeln errungenen Erfolge verschafft den Handelnden gleichzeitig eine psychologische Entlastung, die Angst vorübergehend nimmt. Der Widerspruch ist die Drehscheibe zwischen diesen Momenten. Denn er läßt das nicht Realisierbare in einer Art real erscheinen, die den Forderungen aller drei Bereiche der sozialen Welt gerecht wird. In der Lebenswelt selber, also dem Ort, an dem solche Forderungen ausgehandelt werden müssen, steigt die Bedeutung religiösen Denkens.

Naheliegend ist es, daß sich eine Form von Irrationalität mit einer anderen Form verbrüdet. Adorno sieht allerdings in der Funktion von Religion mehr als nur eine Begleiterscheinung eines ohnehin ähnlichen Phänomens. Vor allem betont Adorno die Funktionalität der Religion. Religion verschafft dem Jargon einen heiligen Nimbus,

⁶⁵ Foucault, Power/Knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977, 1980.

der motivationale „Zuschüsse“ bereitstellt. Es handelt sich um die Macht des Widersprüchlichen, und nicht um eine einfache Legierung von Erscheinungen, die von der Gattung her austauschbar sind. Der zeitgenössische Mensch sieht sich gezwungen, auf das Reservoir einer irrationalen Tradition zurückzugreifen, um sich der Herkunft seines Denkens nicht schämen zu müssen. Er verleugnet die Religion, der er sich bedient. Daher verwendet er eine scheinbar säkularisierte Sprache, um sich in einer bereits entmythologisierten Lebenswelt sinnhaft zu artikulieren. Denn in der Moderne kann die Verwendung religiöser Metaphorik nur unter der Voraussetzung sinnergiebig sein, daß Menschen ihren religiösen Ursprung verleugnen. Dieses bißchen „Rationalität“ bleibt um so mehr im Dienst des „Irrationalen“: „Die Engelszungen, mit welchen er das Wort Mensch registriert, bezieht er von der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit. Es klingt desto unwiderleglicher und bestechender, je sorgfältiger es gegen seinen theologischen Ursprung sich abdichtet.“ (Adorno, 1973, 455) Unter das Niveau einer durch Aufklärung entzauberten Welt darf selbst beflissene Rhetorik nicht regredieren.

Hier erkennt man den Schimmer von Ausdifferenzierungsprozessen, die in der Moderne vor dem Hintergrund einer Säkularisierung der Lebenswelt stattfinden. Allerdings nicht im Sinne der Anerkennung aufklärerischer Werte. Adorno sieht in der pseudosakralen Metaphorik die Überreste eines bereits in Frage gestellten Wertesystems, dessen Menschen sich bedienen, um ihren Aussagen eine Scheingültigkeit zu verleihen. So soll das Persistieren jenes magischen Denkens ermöglicht werden, das die Menschen nach wie vor wirklich bewegt. Das letztere ist

die Sprache, die „mit urkräftigem Behagen die Herzen aller Hörer zwingt“ (Goethe: Faust). Man schottet sich gegen religiöse Argumente ab, weil man strenggenommen ihren Unsinn erkennt, und benutzt sie dennoch, weil sie etwas bewirken.⁶⁶ Der Widerspruch einer mit Hilfe religiöser Metaphorik aufgebauten Sprache, die zugleich ihren sakralen Ursprung verschleiert, bahnt den Weg, auf dem die vom Jargon herbeigeführte Ausgrenzung erfolgen kann. Die Widersprüchlichkeit stellt keine Barriere dar; denn an ihr können die kontradiktorischen Forderungen von Gesellschaft, Lebenswelt und Persönlichkeit vollzogen werden. Aufgrund der Widersprüchlichkeit können Geltungsansprüche erhoben werden, die an ihrer Wirkung statt an ihrer Berechtigung gemessen werden, so daß keine negativen Sanktionen befürchtet werden müssen.

In diesem Zusammenhang bedient sich Adorno der Marxschen und Freudschen Religionskritik und nimmt ebenso deren Entdifferenzierung in Kauf. Adorno möchte die Auswüchse religiöser Sinnbildung erkenntnistheoretisch berücksichtigt wissen. Dabei bezieht er sich auf Entwicklungen, die man zwar als religiös bezeichnen kann, die aber erst in ihrem besonderen historischen Kontext die Konturen aufweisen, denen er eine universale Geltung zurechnet. So führt Adorno uns in die Lebenswelt Deutschlands ein, deren Landschaft er nachzeichnet und deren Besonderheit er zwar unterschätzt, aber gleichzeitig nie aus den Augen verliert. Der historische Ursprung der Eigentlichkeit ist den Menschen selbstverständlich.

⁶⁶ In diesem Zusammenhang sollte vielleicht wiederholt werden, daß die Moderne eine Regression in die Mythen der Vergangenheit verpönt. Siehe Habermas: „Das moderne Zeitbewußtsein verbietet freilich jeden Gedanken an Regression, an die unvermittelte Rückkehr zu den mythischen Ursprüngen.“ (Habermas, 1985: 108)

Bevor wir weitergehen, müssen wir aber einige Feststellungen, die sich in dieser Selbstverständlichkeit verbergen, sozialwissenschaftlich begreifen. Deshalb möchte ich an dieser Stelle Plessners Buch „Die verspätete Nation“ einführen, um nach den kulturell spezifischen Komponenten des von Adorno beschriebenen „Kultus der Eigentlichkeit“ zu fragen.

3.9 Die Bedeutung der Religion in Deutschlands Lebenswelt

„Die Verspätete Nation“ ist wie „Der Jargon der Eigentlichkeit“ ein Versuch, den sozialen Hintergrund freizulegen, auf den sich die Nazis stützten. Adorno und Plessner gehen von der Annahme aus, daß die damaligen wirtschaftlichen und politischen Zustände zwar den Boden für den Nationalsozialismus bereiteten, daß sie aber allein keine hinreichende Erklärung für den Erfolg der Nazibewegung sind:

„Die Resonanzfähigkeit für die nationalsozialistische Politik und Ideologie kann aus den unmittelbaren Gegebenheiten von Versailles, der Inflation ..., der parteipolitischen Struktur und dem Mißverhältnis der kleinbürgerlichen Schicht zwischen '18 und '33 zu den überkommenen Parteien sowie aus den radikalisierenden Wirkungen der großen Arbeitslosigkeit seit '29 nur bedingt verstanden werden.“ (Plessner, 1994: 12)

Verglichen mit der Argumentation Goldhagens,⁶⁷ derzufolge ein eliminatorischer Antisemitismus die Grundlage für den Nationalsozialismus war, ist der Ansatz

⁶⁷ Siehe Goldhagen. Ferner Brede und Karp, Eliminatorischer Antisemitismus: Wie ist die These zu halten? *Psyche* 51, 606-621, 1997.

Plessners eher auf die Vorannahmen zugeschnitten, die einem solchen Denken zugrunde liegen. Der Ausgangspunkt ist aber überraschend ähnlich: den Nationalsozialismus allein mit Blick auf die wirtschaftliche und politische Lage Deutschlands zu erklären läßt die kulturelle Spezifität der Reaktion darauf außer acht. Plessner ist allerdings bemüht, das Skotom im deutschen Denken zu umschreiben, das sich, weil es seine Leere ahnt, nach einer Füllung sehnt. Plessner möchte den Ursprung und die Natur jener Bedeutungsstrukturen verstehen, die eine kulturspezifische Einstellung zur Gesellschaft bestimmen. Antisemitismus als Motivationshintergrund ist somit nicht ausgeschlossen, wurde von ihm aber nicht explizit einer Analyse unterzogen.⁶⁸

Ausgehend von der Überzeugung, „daß es nicht zwei Deutschland gibt“,⁶⁹ eines der herausragenden Schriftsteller, Künstler und Wissenschaftler und eines der Barbarei, rekonstruiert Plessner den historischen Hintergrund, aus dem diese beiden Teile Deutschlands hervorgehen. Die Retardierung politischer Entwicklungen ist sein Thema: sein Feld ist jene Lebenswelt, die den demokratischen Institutionen eben die Geltung verweigerte, deren sie für ihr Fortbestehen bedurft hätten.

Bei seiner Schilderung der politischen Verhältnisse geht es Plessner nicht vordergründig um eine Beschreibung jener politischen Kräfte, die die Nazis unterstützt haben, sondern um die Wechselwirkung von politischen Institutionen mit

⁶⁸ Freilich läßt sich der Vorwurf nicht vollkommen entkräften, daß Plessner die Bedeutung des Antisemitismus vernachlässigt.

⁶⁹ Anfangs zitiert Plessner deshalb Thomas Mann, Deutschland und die Deutschen: „was ich Ihnen in abgerissener Kürze erzählte ... ist die Geschichte der deutschen Innerlichkeit. Eines mag diese

einer in der Lebenswelt verankerten Innerlichkeit. Deshalb beginnt Plessner mit einer Analyse der Bedeutung der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg. Niederlagen allein sind keine Träger einer bestimmten kulturellen oder politischen Bedeutung. Sie können Erneuerungsprozesse auslösen, oder, wie im deutschsprachigen Raum (hier fortan: Deutschland), eine gesellschaftliche Regression hervorrufen, eine Bewegung also, die Niederlagen auf eine spezifische Weise deutet. Sie hat nur dann Erfolg, wenn es gelingt, bereits vorinterpretierte Einstellungen zu Gesellschaft auf sie zu beziehen, so daß aus ihr heraus eine Botschaft entsteht, die kulturell verstanden werden kann. Deshalb kann allein die Enttäuschung über einen verlorenen Weltkrieg nicht die Entstehung und Institutionalisierung der NS-Bewegung erklären.

„Es gibt Niederlagen, die auch ein stolzes Volk hinnehmen kann. Nur muß es das Gefühl haben, daß es durch sie erweckt und an seine wahre Bestimmung erinnert worden ist. Für Deutschland war die Niederlage untragbar, weil sie sinnlos war wie der Krieg und weil sie sinnlos blieb.“ (Plessner, 1994: 36)

Plessner schreibt weiter:

„(Deutschlands) Protest gegen den Frieden von 1919 ist also nicht einfach der Ausdruck seiner Niederlage, auch nicht die bloße Antwort auf die Ideen der Demokratie und der bürgerlichen Freiheit, mit denen die Gegner ihn gewonnen haben. Er ist der Protest gegen das geschichtliche Verhängnis, das einem zentraleuropäischen Staat weit mehr aus Gründen seiner vieldeutigen Tradition als durch einfache Gewalt den Weg zur nationalen Einheit verwehrt.“ (Plessner, 1994: 37)

Plessner schildert die Wechselwirkung zwischen undemokratischen politischen Haltungen und Innerlichkeit. Sie macht aus einer Niederlage eine Katastrophe.

Geschichte uns zu Gemüte führen: daß es nicht zwei Deutschland gibt, ein böses und ein gutes,

Für uns sind die theoretischen Vorannahmen der Analyse interessant, die Plessner benutzt, um diese Wechselwirkung zu beschreiben. Plessners Systeme sind zwar autark geworden, aber nicht autopoietisch. Sie erwachsen aus der Lebenswelt einer Kultur. Deshalb überlappen sich Kultur und System. Auch wenn das System sich auf sich selbst berufen kann, bleibt es letztlich auf Legitimation aus der Kultur angewiesen. Der autoritäre Staat waltet nicht nur über den Köpfen seiner Untertanen, sondern fußt zugleich tief in ihrem Denken. Aufgrund dieser Vorentscheidung kann Plessner den Verfall demokratischer Institutionen betonen, ohne deshalb über strukturelle Schwierigkeiten (z.B. die Niederlage) entweder hinwegzusehen oder sie überzubewerten.

Auffallend ist die geringe Entfernung zwischen Lebenswelt und Politik, die hinter seiner Beschreibung der politischen Entwicklung Deutschlands steckt. Plessner argumentiert nämlich, daß Deutschland in seiner radikalen, nach innen gewandten Ablehnung der aus Rom kommenden katholischen Tradition die Gelegenheit verpaßte, sich an jenen zivilisatorischen Prozessen zu beteiligen, aus denen (auch in ihrer aufklärerischen Ablehnung) das Konzept der Nation entsteht, das die Idee des Volkes erübrigt. Der Begriff Nation schützt vor Faschismus nicht nur, weil er sich in der Form einer Verfassung niederschlägt, sondern auch, weil die Nation für die Bürger eines Landes identitätsstiftend wirkt. Franzose, Engländer oder Amerikaner zu sein ergibt Sinn erst im Rahmen einer bestimmten politischen Kultur. Sie setzt eine Gleichstellung der Mitglieder der Gesellschaft vor jenen Kriterien voraus, die die

sondern nur eines, dem sein Bestes durch Teufelslist zum Bösen ausschlug.“ (Plessner, 1994: 9)

Zugehörigkeit zur Gesellschaft bestimmen. So sind Nation und Identität für Plessner in der Lebenswelt verwoben.⁷⁰

„Für die angelsächsischen Staaten ist Calvin ausschlaggebend geworden. Für Frankreich die Aufklärung. Beide Mächte haben an der Verselbständigung des einzelnen entscheidenden Anteil, an der Umbildung des Staates aus dem Geiste der persönlichen Freiheit. Beide Mächte wirken in der Richtung der innerweltlichen Lebenshaltung, für welche in Frankreich die Trennung von Kirche und Staat bürgt. Diese Verweltlichung tastet den Staat in seiner reinen Zweckdienlichkeit, in seiner parlamentarischen Formalität nicht an. Sie käme mit ihm nur in Konflikt, wenn er Ansprüche auf den einzelnen Menschen, und zwar im metaphysischen Sinne, erheben wollte.“ (Plessner, 1994: 62)

Stolz auf Mitgliedschaft in einem Land nationalstaatlicher Tradition zu sein heißt letzten Endes, ein Verfassungspatriot zu sein. Auf deutschem Boden dagegen impliziert diese Aussage den Rückgriff auf ein vor Staatsgründungszeiten existierendes Unrecht, das einem entweder innewohnt oder nie vollkommen zuteil werden darf:

„Nicht die reale Herkunft des Volkes aus vorgeschichtlicher Zeit bestimmt das Geschichtsbild des Staates, sondern die in ihrer befreienden und versöhnenden, die Last des vergangenen Daseins auslöschenden Abstraktheit und begrifflichen Würde bewußt festgehaltene Idee des Rechtes.“ (Plessner, 1994: 63)

Das Hauptproblem ist kulturell, weil es sich auf die Strukturen bezieht, die Menschen instand setzen, etwas zu „verstehen“: „Dort wird der ursprüngliche Sinn (einer demokratischen) Apparatenhaftigkeit nicht mehr verstanden. (In solchen Ländern) fehlen ... die entsprechenden ins Religiöse zurückreichenden Voraussetzungen.“ (Plessner, 1944: 62) Verstehen ist das Leitwort. Es deutet auf mangelhafte Strukturen

⁷⁰ Plessner, 1994: 37

hin, die Aussagen Bedeutung verleihen. Solche Strukturen werden in der Lebenswelt hergestellt. Von daher kann bei Plessner sowohl der Ort der Geltungsversorgung als auch die Stellung dieses Ortes in der Aufrechterhaltung politischer Institutionen ermittelt werden. Die Motivation der agierenden Akteure wird somit in den Vordergrund gerückt. Denn sofern politische Organe auf deren Fähigkeiten angewiesen sind, Handeln in der Lebenswelt verständlich zu machen, ist die Aufrechterhaltung solcher Institutionen nur vor dem Hintergrund ihrer Kommunizierbarkeit in der Kultur möglich. Plessner weiß natürlich, daß aus dieser Einsicht keine Gleichsetzung von Lebenswelt und System folgt. Deshalb schildert er die strukturelle Einschränkung, die das Handeln von Entscheidungsträgern beeinflusst hat. Ihm ist auch klar, daß nicht jeder von einem politischen Organ gefaßte Entschluß in der Lebenswelt problematisiert wird.

Darum geht es auch nicht. Für Plessner stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die grundlegenden politischen Strukturen einer Gesellschaft zu ihrer Kultur stehen. Seine Antwort lautet, daß solche Strukturen aus der Lebenswelt einer Gesellschaft hergestellt werden müssen, weil die Lebenswelt letztlich jenen Strukturen ihre innermenschliche Bedeutung verleiht, die Mitgliedern einer Gesellschaft bis auf weiteres als fraglos vorkommt. Mit anderen Worten, das von Plessner als metaphysische Anspruchslosigkeit bezeichnete Charakteristikum der Demokratie ist eine Lebensweltselbstverständlichkeit, die der Infragestellung nicht bedarf, weil sie „ohne weiteres“ als eine geteilte Annahme sozialen Handelns in der Lebenswelt gilt. Sie kann in Frage gestellt werden; dies geschieht aber unter normalen Umständen nicht. Vor dem Hintergrund dieser Auslegung wird der Austausch zwischen System

und Lebenswelt deutlich. Sie bringt darüber hinaus den Vorteil mit sich, daß sie der Motivation der Akteure im Rahmen der Theoriebildung eine adäquate Rolle einräumt. Eine Verwechslung der Persönlichkeits- mit der Systemebene ist somit von vornherein ausgeschlossen. Zugleich wird die Lebenswelt zu jenem Bestandteil der sozialen Welt, auf den sich Systeme aufbauen. Zusammenfassend kann von daher gesagt werden, daß Plessner, weil er die Bedeutung der Lebenswelt für die Politik ernstnimmt, erklären muß, weshalb die Deutschen eine wahnhaftige Bewegung willentlich unterstützt haben.

In der historischen Entwicklung des deutschen Protestantismus sieht Plessner die wichtigste Quelle jener Bedeutungsmuster, die Verständigung (auch über sich selbst) ermöglichen und somit die Motivation des Handelns von Menschen erklären. Die von Luther angeregte Neuorientierung nach innen veränderte die Prägung der Strukturen der Lebenswelt. Sie beeinflusste deshalb auch diejenigen, die Religion entweder ablehnten oder anderen Konfessionen angehörten:

„Weil ... der Protestantismus die führende Lebensmacht wird, prägt er neue Menschen, auch da, wo sie noch dem alten Glauben anhängen“ (Plessner, 1994: 56)

Und an anderer Stelle:

„So hat der Bestand einer Staatskirche lutherischer Prägung in einem konfessionell gespaltenen Milieu nicht nur in der Richtung der Verweltlichung allgemein gewirkt, sondern eine spezifisch lutherisch-religiöse Weltlichkeit und Weltfrömmigkeit ins Leben gerufen, die in der deutschen politischen und weltanschaulichen Ideologie Gestalt gewinnt.“ (Plessner, 1994: 66f.)

Luthers Gotteslehre versorgte die deutsche Kultur mit Bedeutungen, die als Vorannahmen zu Selbstverständlichkeiten alltäglicher Kommunikation wurden und von daher unter normalen Umständen keiner Problematisierung ausgesetzt werden:

„Auf seiten Luthers mußte dagegen in dem Verhältnis von Frömmigkeit und Berufsarbeit jene schöpferische, weil selbst auf das Schaffen zurückgreifende und die Verbindung des Zeitlichen mit dem Ewigen stiftende Innigkeit entstehen, welche das Profane durch die Tatgesinnung heiligt. In ihr ist der Funktionswandel des Religiösen vom kirchlichen zum weltlichen Leben angelegt. Deshalb ist seine Vollendung im Dasein und im Begriff der Kultur eine lutherische Kategorie und ein deutsches Schicksal“ (Plessner, 1994: 75)

Diese Strukturen fordern eine Einstellung zur Welt heraus, die erstens der allgemein protestantischen Bewegung folgend die hieniedene Welt stark betont und zweitens von anderen Formen des Protestantismus (prinzipiell Calvinismus) insofern divergiert, als das Evangelium die wichtigste Bestätigung für moralisches Handeln des Menschen sein soll. Das Phänomen eines nach innen gekehrten christlichen Glaubens, der zugleich auf die Welt bezogen ist (weltlich) und sich letztendlich von ihr abwendet (fromm), nennt Plessner Weltfrömmigkeit.

Luthers Lehre besagt, daß der moralische Gehalt des Handelns nicht an seinem Erfolg gemessen werden darf, sondern an der Tüchtigkeit, mit der man der Lehre Gottes folgt. In der Welt des Handelns, also der Welt, in der die Treue zu Gott bewiesen werden soll, wird Handeln an „innerlichen“ Kriterien gemessen. Ein rein auf das „Weltliche“ bedachtes Handeln erfährt Verachtung, weil es den Ort heiliger Tätigkeit profaniert. Die Kluft zwischen der calvinistischen und der evangelischen Gotteslehre wird darüber hinaus durch ihre unterschiedliche Einstellung zur Gesellschaft vergrößert; aufgrund der Neigung zur Innerlichkeit stehen die Kinder Luthers

politischer Betätigung relativ gleichgültig, wenn nicht sogar skeptisch gegenüber. Sie besinnen sich lieber auf „das Wesentliche“, nämlich Familie und Arbeit⁷¹:

„Durch das Faktum einer Obrigkeitskirche und die innerlich-gesinnungshafte Verankerung der Berufsidee entwickelt sich daraus aber ein Dualismus zwischen einem areligiösen Staatsleben und einem religiösen, außerkirchlichen Berufs- und Privatleben. Calvins Lehre hat dieser Privatisierung der Gläubigkeit einen Riegel vorgeschoben. Durch ihr scharfes Festhalten an dem Prinzip der Überordnung der Kirche über den Staat, durch den Anspruch der Gottesherrschaft hat sie von Anfang an ein anderes Verhältnis zwischen rechtem Glauben und gesellschaftlich-staatlichem Leben geschaffen.“ (Plessner, 1994: 74)

Aus Gründen, die schon oben erwähnt wurden, kann Plessner die konstitutive Rolle von Religion in einer recht ergiebigen Art und Weise analysieren. Infolge der Verlagerung des Systems in die Lebenswelt rücken beide Sphären der sozialen Welt näher zusammen. Deshalb kann die Entstehung eines Systems auf dem Hintergrund bestimmter religiöser Strömungen einer Kultur anders (als zum Beispiel bei Weber) konzeptualisiert werden. Systeme können als autark begriffen werden, ohne daß die „metaphysische Anspruchslosigkeit“ der parlamentarischen Demokratie, auf die sie sich immer wieder beziehen müssen, ignoriert werden kann.⁷²

Plessners Ansatz zufolge wird die negative Auswirkung einer positiven Haltung bewahrt. Die Funktion von Religion bei der Herstellung von Bedeutungen in der Lebenswelt und bei der Legitimierung politischer Organe ergibt sich nämlich in Deutschland aus der Lehre Luthers. Weltfrömmigkeit floriert neben Säkularisierung. Weltfrömmigkeit entzaubert die Kultur, ohne dabei ihre religiöse Kraft zu verlieren.

⁷¹ Siehe Habermas über Heine: Habermas, Eine Art Schadensabwicklung, 1986.

Plessner argumentiert also, daß die Strukturen der Lebenswelt von der Gotteslehre Luthers stark beeinflußt wurden und daß auf dieser Grundlage die Besonderheit der deutschen Innerlichkeit begriffen werden kann. Ausgehend von der Wechselwirkung zwischen Lebenswelt und System und der Annahme, daß die Lebenswelt das System mit Geltung versorgt, folgert Plessner, daß die deutsche Lebenswelt politische Institutionen mit der notwendigen Geltung nicht versorgen konnte, weil ihre demokratische Verfaßtheit nicht verstanden wurde. Vor diesem Hintergrund kann Plessner die Faktoren berücksichtigen, die den Aufbau einer demokratischen Gesellschaftsordnung behinderten.

Plessners Arbeit legt nahe, daß die Demokratie in Deutschland nicht bloß als das Resultat einer Wirtschaftskrise und eines verlorenen Krieges gescheitert ist, sondern weil die Wertestruktur, auf der die Demokratie aufbaut, nicht ausreichend internalisiert war. Die Beziehung war "vorgespielt" und nicht "gelebt". Ich vermute, daß dies nicht länger der Fall ist, aber daß ein Missbrauch unserer heutigen normativen Ordnung in den Terms unserer gemeinsamen demokratischen Werte plausibel erklärbar sein muß. Wenn diese Vermutung stimmt, dann wird der Wert des Jargons unter den heutigen Bedingungen zunehmen, in denen nichtdemokratische Bestrebungen gezwungen sein werden, ihre demokratischen Glaubensbekenntnisse zu demonstrieren, um ihre antidemokratischen Ziele zu erreichen.

Die Ausgangsüberlegung ist, daß Plessners Argumente über die historische und religiöse Untermauerung der modernen Gesellschaft nach wie vor gültig sind.

⁷² Dies ist nicht minder der Fall, wenn die Berechtigung solcher Institutionen auf einer in der Lebenswelt vorhandenen „hinterfragbaren Selbstverständlichkeit“ beruht.

Obwohl die sozialen Strukturen, die eine Demokratie und ihre Institutionen unterstützen, sich von ihren religiösen und traditionellen Ursprüngen entfernt haben, ist deren Wirkung noch immer zu spüren. Meine Arbeit geht davon aus, daß demokratische Strukturen in Deutschland Wurzeln geschlagen haben und daß diese Strukturen von den Akteuren verlangen, ihre Positionen in Begriffe zu fassen, mit denen sie sich im Rahmen dieser Strukturen rechtfertigen können und mit denen sie im Rahmen dieser Strukturen verstanden werden können. Nichtsdestotrotz erinnert uns Plessner daran, daß unsere Überzeugungen sogar dann, wenn sie die Form rationaler Bindungen an Institutionen angenommen haben, noch immer in Verbindung mit unserer Vergangenheit stehen. Diese Verbindung ist kulturspezifisch ausgeprägt. Die historischen und kulturellen Traditionen der Vereinigten Staaten sind von denjenigen Europas radikal verschieden. Zum Teil aufgrund dieser Unterschiede ist in Deutschland eine stabile Demokratie erst später entstanden als in den Vereinigten Staaten.

Nichtsdestotrotz sind die demokratischen Institutionen in Deutschland stabil, und ihr Erfolg hat sowohl zu rationalen Bindungen an sie geführt und gleichzeitig das Verständnis der ihnen zugrunde liegenden Werte innerhalb des deutschen kulturellen und historischen Kontexts begründet. Offensichtlich sind sowohl auf der Ebene des Verstehens (der kulturellen Ebene) wie auch auf der Ebene der Bindungen (der individuellen und kulturellen Ebene) diese Bindungen anders als in anderen kulturellen Kontexten. Gleichwohl sind sie nicht weniger bedeutsam.

Eine Veränderung geschieht, sobald demokratische Strukturen institutionalisiert worden sind und die Bindungen an sie stabil und durchsetzbar sind. Wenn dieser Prozeß erfolgreich verlaufen ist, werden vergangene kulturelle und historische Traditionen in den Terms ihrer Relevanz (und Verstehbarkeit) für diese demokratischen Institutionen aufgefaßt.

Plessners Arbeit hilft uns, die deutsche kulturelle Tradition zu verstehen, wie sie aus der Perspektive von Demokraten und ihren Institutionen interpretiert wird. Das ist die positive Seite dessen, was wir von Plessner lernen können. Die negative Seite hängt ebenfalls mit diesen Traditionen zusammen. Aktoren können nichtdemokratische Traditionen und ihre historischen Kontexte in die Lebenswelthorizonte einer jeden Diskussion entweder für positive oder für negative Zwecke hineinholen. Jargon gibt Aktoren die Möglichkeit, sich in einer zur Demokratie antithetischen Weise auf historische Ereignisse zu beziehen, ohne ein Tabu zu verletzen und ohne gezwungen zu sein, diese Bezüge in heute akzeptablen Terms rechtfertigen zu müssen. Im deutschen Kontext hat dies tiefgreifende Implikationen. Wir können gut erkennen, wie solche Bezüge funktionieren, wenn wir uns Martin Walser zuwenden. Es wird klar werden, daß religiöse Denkstrukturen und antidemokratische Traditionen relevant gemacht werden können, ohne allzusehr den demokratischen Kontext in Frage zu stellen, in dem sie artikuliert werden. Walser, der eine Rede unter anderem vor gewählten Repräsentanten hielt, ist ein paradigmatisches Beispiel. Die Bedeutung seiner Rede ergibt sich daraus, daß sie in verstehbare demokratische Begriffe gefaßt war, während sie gleichzeitig eine bestimmte Gruppe oder ausgewählte Individuen

von den Rechten ausschloß, die diese Tradition bereitstellt. Plessner erhellt den kulturellen Kontext, aus dem sich die Logik der Ausgrenzung speist.

4. Walser: Die Integrationsleistungen der Aggression

Wenn man sich des kulturellen Hintergrunds entsinnt, auf den Martin Walser sich in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels bezogen hat, wird ihre Wirkung verständlich. Um diesen Hintergrund und seine psychologische Bedeutung zu erkunden, möchte ich auf Adorno und Plessner zurückgreifen, die ich eingeführt habe, weil sie sich beide – wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise – mit der Rolle der deutschen Innerlichkeit sowohl im alltäglichem Leben wie in den politischen Entwicklungen Deutschlands vor und nach dem Krieg befasst haben. Wie schon oben deutlich wurde, war Adornos Kritik an dem in Deutschland nach dem Krieg um sich greifenden „Jargon der Eigentlichkeit“ letztendlich als eine Abrechnung mit Heidegger gedacht. Aber sein Aufsatz liest sich an manchen Stellen geradezu wie ein *Deutungshandbook* für Walsers Rede. Auf seiner Grundlage läßt sich das wechselseitige Verhältnis zwischen der philosophischen Tradition, die Walser nachdrücklich zur Erklärung seiner Position einführt, und der Befriedigung verpöner Bedürfnisse nachzeichnen. Plessner wiederum erläutert den religionssoziologischen Hintergrund dieser philosophischen Tradition. Es ergibt sich ein Bild von sozialer Handlung, das einerseits stets auf kulturelle Sinnzusammenhänge bezogen ist, andererseits sich triebhafter Motive nicht entledigt hat. Mit anderen Worten, das kulturelle Wissen, dessen Walser sich bedient,

ist in einer sinnhaften Kultur hergestellt, aber in einer, in der Menschen lieben und hassen, ohne dass sie diesen Gefühlen Ausdruck verleihen dürfen.

Auf der Ebene der psychologischen Wirkung von Sprache gibt es nach Adorno ein kausales Verhältnis zwischen alogischer Argumentation und Entlastung – vorausgesetzt, daß die Argumentation auf Kosten von Außenseitern vollzogen wird. Walsers Rede ihre Widersprüchlichkeit vorzuhalten ändert, sofern Adornos These stichhaltig ist, wenig an ihrer realen Bedeutung. Sie behält ihre Faktizität, weil sie entlastet. Darauf ist sie ja angelegt; darauf ist ihr kultureller Sinn bezogen.

Triebhaften Bedürfnissen, die aufgrund von sozialen und kulturellen Sanktionen nicht befriedigt werden dürfen, wird durch Jargon Unterschlupf gewährt. So kann ihnen Ausdruck verliehen werden. Nur sind nach Adorno solche Bedürfnisse nicht unmittelbar triebdynamisch, sondern sozial. Mit anderen Worten, sie sind kulturell umformt und haben so eine Bedeutung in der sozialen Welt, die von den Akteuren eines Kulturkreises geteilt wird. Die aggressiven Wünsche, denen solche Menschen freien Lauf lassen wollen, richten sich gegen Objekte, die von einem jeweiligen Kulturkreis als hassenswert ausgewählt sind. Diese Rolle hebt die normative Verpflichtung auf, den Nächsten so behandeln wie sich selbst. Auf ihre Kosten soll der Freispruch von der psychologischen Not moderner Lebensformen errungen werden.

Jargon bedarf der Legitimation. Ohne sie wäre er bloß eine Aneinanderreihung aggressiver Aussagen. Adorno zufolge gibt es ein wechselseitiges Verhältnis einer

bestimmten philosophischen Tradition (Heidegger), der gesellschaftlichen Verhältnisse und einer kulturspezifischen ethischen Einstellung (deutscher Innerlichkeit). Walser greift diese philosophische Tradition auf, um den moralischen Maßstab zugrunde zu legen, anhand dessen er die ohnehin so unangenehmen Intellektuellen und ihren Erinnerungsdienst verurteilt. Deutsche Innerlichkeit ist der Hintergrund, vor dem seine Behauptungen eine gewisse logische Berechtigung gewinnen.

4.1 Walser

Für das „Volk“ zu sprechen meint Walser, wenn er sagt, er ertrage die Last der ständigen Erwähnung des Holocaust nicht mehr. Er bemächtigt sich der Stimme „des Volkes“ und macht daraus seine eigene, von ihm nicht mehr zu trennende. Wo Walser aufhört und Volk anfängt ist nicht klar.⁷³ Diese Unklarheit möchte ich zunächst nur hervorheben. Deshalb verwende ich Bezeichnungen wie „wir“ oder „die“, Bezeichnungen also, die mit der Benennung eines Einzelnen oder des Teils einer Gruppe eine allgemeine Aussage über die gesamte Gruppe verbinden sollen. Solche

⁷³ Freilich gibt es Hinweise darauf, daß Walser Recht hat, aber die Dichotomisierung zwischen „wir“ und „sie“, die gerade zu pauschalen Urteilen zwingt, schließt immer die Inkaufnahme von undifferenzierten Aussagen ein.

Verallgemeinerungen sollen die Prämissen von Walsers Argumentation wiedergeben. Dazu gehört zum Beispiel die Behauptung, das Volk leide unter der ständigen Präsenz von Intellektuellen und ihren Erzählungen von der Omnipotenz der Massenvernichtung. Nicht mal eine Mahlzeit auf dem Land ist heilig! Auch da lauert Auschwitz. Leiden ist ein entscheidendes Moment in der Herstellung von modernem Jargon. In seiner Funktion ist dieses Leiden austauschbar mit Adornos Zwang. Es legitimiert das Zurückschlagen, das dann erfolgt.

Martin Walsers Rede erweckt den Eindruck, ihm liege wenig daran, durch Überzeugungskraft die Meinung der Zuhörer zu beeinflussen. Er verzichtet auf die übliche Vorführung neuer Gesichtspunkte.⁷⁴ Es wäre ohnehin überflüssig. Statt dessen predigt er den schon Überzeugten. Seine Rede soll dem Zuhörer helfen, zu seiner Meinung zu stehen. Sie soll denjenigen neue Kraft geben, die vor Angst, oder wie Walser zu sagen pflegt, vor Kühnheit, „die Wahrheit“ nicht auszusprechen bereit sind. Die Bedeutung von Walsers Rede besteht daher nicht darin, daß sie neue „kühne“ Argumente liefert – wer hat noch nie eine abfällige Meinung über die Zwangsbeschäftigung mit Auschwitz gehört? –, sondern daß sie alte so aufrollt, daß sie Aktualität gewinnen. Walsers Projekt geht deshalb auf, weil seine Auslegung der Wirklichkeit sich mit der Wahrnehmung der meisten seiner Zuhörer deckt. Insofern besteht die Funktion von Walsers Rede darin, seine Zuhörer zu ermuntern, ihre offizielle Einstellung zu der historischen Last Deutschlands in Einklang mit ihren

⁷⁴ In seiner Laudatio pries Schirmmacher Walser für seine „poetische Weltermittlung“. Gemeint war sicherlich seine poetische Ermittlung „in der Welt“. Dieses Lob war die Ankündigung, daß von der Verleihung des Friedenspreises eine gesellschaftskritische Stellungnahme zu gegenwärtiger Politik nicht zu erwarten sei. Die Begrifflichkeit, der sich Schirmmacher implizit bedient, ist die der Heideggerschen Geborgenheit. Über Walsers Anlehnung an diese Tradition werde ich unten ausführlich sprechen.

tatsächlichen Gedanken zu bringen. Nicht nur hätten sie recht, sie seien überdies die Wahrhaftigen. Die Medien, die Intellektuellen und die Sonntagsredner der Politik wollen die Seiten wechseln. *Sie* wollen klarstellen, dass sie besser sind als *wir*. Verletzten wollen sie uns sogar. Zurückzuschlagen ist daher nur Verteidigung:

„Meine nichts als triviale Reaktion auf solche schmerzhaften Sätze: Hoffentlich stimmt's nicht, was uns da so krass gesagt wird. . . . Es geht sozusagen über meine moralisch-politische Phantasie hinaus, das, was da gesagt wird, für wahr zu halten. Bei mir stellt sich eine unbeweisbare Ahnung ein: Die, die mit solchen Sätzen auftreten, wollen uns wehtun, weil sie finden, wir haben es verdient. Wahrscheinlich wollen sie auch sich selber verletzen. Aber uns auch. Alle. Eine Einschränkung: Alle Deutschen. Denn das ist schon klar. In keiner anderen Sprache könnte im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts so von einem Volk, von einer Bevölkerung, einer Gesellschaft gesprochen werden. Das kann man nur von Deutschen sagen. Allenfalls noch, so weit ich sehe, von Österreichern. Jeder kennt unsere geschichtliche Last, die unvergängliche Schande, kein Tag, an dem sie uns nicht vorgehalten wird. Könnte es sein, dass die Intellektuellen, die uns vorhalten, dadurch, dass sie uns die Schande vorhalten, eine Sekunde lang der Illusion verfallen, sie hätten sich, weil sie wieder im grausamen Erinnerungsdienst gearbeitet haben, ein wenig entschuldigt, seien für einen Augenblick sogar näher bei den Opfern als bei den Tätern.“

Ich frage mich, vor welchem Hintergrund sich eine solche Schilderung der Wirklichkeit als sinnvoll erweist? Glaubt jemand, dass Intellektuelle und andere im Erinnerungsdienst *uns Deutschen* weh tun möchten – Alle.

Walser vermöge besser als seine literarischen Kollegen, die Wirklichkeit sprachlich zu erfassen, beteuerte Schirmmacher in seiner Laudatio. Walsers Tonfall zeigt daher denjenigen, die nach „Wahrem“ und „Echtem“ hungern, die Richtung an. Die Bedeutung des Begriffs Wirklichkeit heißt bei Schirmmacher soviel wie „konservativ“:

Jemand, der sich mit der Wirklichkeit beschäftigt, beschäftigt sich mit der Realität, wie sie eben ist, und nicht wie sie sich erträumen ließe. Fazit: Walser ist kein gesellschaftskritischer Träumer. Daher sollen „wir“, die Zuhörer, besonders daran interessiert sein, was Walser in seiner Sonntagsrede für änderungswürdig erachtet. Es wird sicherlich etwas Handfestes sein: „Was werden Walsers eigene Anstöße sein, da ihm, wie selten einem Dichter zuvor, die Wirklichkeit recht gegeben hat?“ fragt Schirmmacher, die Antwort wohl wissend.

Walsers Rede ist darauf angelegt, die Grenzen zwischen ihm, dem vortragenden Schriftsteller, und den Zuhörern, vor allem Deutschlands politischer und kultureller Elite, verschwinden zu lassen. Walser begann seine Rede nicht in der ersten Person. Walser spricht von *ihm*, dem „Ausgesuchten“, von dem eine Sonntagsrede erwartet wird. *Er* war unsicher, unschlüssig, vermutlich wie der Zuhörer an seiner Stelle wäre, was *er* sagen soll. Seine Unsicherheit soll den Zuhörern genehm sein. Sie erleichtert jene historische Last, die sie anscheinend mit in die Paulskirche genommen haben: nämlich die Last der Erwartung, wieder mit der Geschichte konfrontiert zu werden, noch einmal die Grausamkeiten und die ewigen Vorwürfe über sich ergehen zu lassen, für die sie nicht mehr haften wollen. Statt dessen bemächtigt sich Walser der Überraschung. An seiner Stelle – so fährt er fort – hätten die Zuschauer sich überlegt, ob sie nicht lieber etwas Schönes sagen sollten, „das heißt Wohltuendes, Belebendes, Friedenspreismäßiges“. Vielleicht sogar über Bäume, „(denn) über Bäume zu reden ist kein Verbrechen mehr, weil inzwischen viele von ihnen krank sind“. Die Anspielung auf Brecht gefällt sicherlich dem einen oder anderen im Publikum, dem sie auffällt. Aber die allermeisten haben den Subtext verstanden, ohne sich mit Brecht

befasst zu haben. Nur kranke, bemitleidenswerte Menschen oder Waldsterben, Dinge, die eben ein schlechtes Gewissen bereiten, dürfen das Thema einer Sonntagsrede in der Paulskirche sein:

„Ein Sonntagsrednerpult, Paulskirche, öffentliche Öffentlichkeit, Medienpräsenz, und dann etwas Schönes! Nein, das war dem für den Preis Ausgesuchten schon ohne alle Hilfe von außen klargeworden, das durfte nicht sein. Aber als er dann deutlich gesagt kriegte, dass von ihm erwartet werde, die kritische Sonntagsrede zu halten, wehrte sich in ihm die freiheitsdurstige Seele doch noch einmal. Dass ich mein Potpourri des Schönen hätte rechtfertigen müssen, war mir schon klar:“

Die Hauptbotschaft von Walsers Sonntagsrede ist in dieser Aussage bereits in nuce enthalten. Erstens findet in diesen Sätzen ein Perspektivenwechsel statt. *Er* gesellt sich zu denjenigen, die ihre ehrliche Freude über den echten Wert der schönen Dinge dieser Welt mit anderen teilen möchten. *Er* und *ich* wissen allerdings um die Erwartungen an eine Sonntagsrede. Beide wissen, dass sie sich laut Vorgabe mit einem schlechten Gewissen zu quälen haben, das sie nicht wirklich empfinden. *Er* verkneift sich seine Kritik an dieser ungeschriebenen Regel und schweigt. *Ich* begehrt dagegen auf und spricht aus, was beide ohnehin denken.

Der Wandel von *er* zu *ich* ist jedoch nur trügerisch oder „Schein“, um einen von Walser bevorzugten Begriff aufzugreifen. Weder *er* noch *ich* ist deckungsgleich mit Walser. *Er* und *ich* sind eher jederzeit austauschbare, „jederzeit einsetzbare“ Begriffe. Sie erfassen gleichermaßen die Empfindungen Walsers und die des Publikums. Insofern verwischen die Grenzen zwischen *er* und *ich*.

Der in der ersten Person sprechende Walser tritt erst nach dieser oben zitierten Aussage an. Erst dann kann er sich seiner eigenen Person bemächtigen. Allerdings hat sich die Botschaft, die Walser transportiert, überraschend schnell verselbständigt. Walser spricht buchstäblich schon aus der Seele seiner Zuhörer. Es ist auch ihre Wut, der Walser ein Ventil verschafft, indem er, als er noch *er* war, von den Wünschen des „Ausgesuchten“ sprach. Die Angst vor der „Moralkeule“ Ausschwitz eint. Denn eben diese wird von einer Sonntagsrede in der Paulskirche erwartet. Die Angst wird jedoch Stück für Stück aufgehoben, angefangen mit der spitzen Bemerkung, „Und gleich die Rechtfertigung (wenn man über Bäume spricht): Über Bäume zu reden ist kein Verbrechen mehr, weil inzwischen so viele von ihnen krank sind.“ Walsers Ziel ist weniger, für sich zu sprechen, als den Zuschauern zu sagen: Ich bin auf eurer Seite, ich kenne euch, ich, der Schriftsteller, der in seiner Rolle als Intellektueller Narrenfreiheit genießt und daher sagen darf, ... ich verstehe euch. Ich weiß, dass ihr, das Volk, gezwungen werdet, die „uns“ angelastete Schuld täglich zu sühnen. Ich, der es jetzt wagt, mit meiner eigenen Stimme zu sprechen, wird sich stellvertretend für euch hart gegen den Druck von außen stemmen. Ich weigere mich, diese Zumutungen weiter zu ertragen. Dennoch möchte ich meinen kleinen Widerstand bescheiden anfangen. Denn wie ihr bin ich eben bescheiden. Ich beginne „(am) besten mit solchen Geständnissen: ich verschließe mich Übeln, an deren Behebung ich nicht mitwirken kann. Ich habe lernen müssen wegzuschauen.“

Interessant ist, aus welchen Gründen Walser eine weitere Beschäftigung mit der Vergangenheit für moralisch verwerflich hält. Das *Ich*, dessen Walser sich bedient, findet eine weitere Auseinandersetzung mit dem Holocaust unangenehm. Es ist kein

Antisemit, der so denkt, vielmehr ein Mensch, der sich von seinen schönen Gedanken zu unrecht abgelenkt fühlt. Der Maßstab, der letztlich über die moralische Berechtigung der Auseinandersetzung um Deutschlands Vergangenheit entscheidet, setzt Geborgenheit anstelle von Gerechtigkeit. Wird der geborgene Innenraum des Denkens gestört, muss der dafür Verantwortliche zur Rechenschaft gezogen werden. So weit muss es aber nicht kommen. Denn Jargon wird auch vorbeugend eingesetzt. Er „beschirmt ihn vor der Unannehmlichkeit, ernsthaft zur Sache sich zu äußern, von der er nichts versteht, und erlaubt ihm doch, womöglich übersachliche Beziehungen zu ihr vorzutäuschen. Dazu eignet der Jargon sich so gut, weil er stets von sich aus den Schein eines abwesenden Konkreten mit dessen Veredelung vereint.“

(Adorno, 1973: 467) Die Aggression gegen den Fremden, der durch seine Anwesenheit die Geborgenheit stört, ist nichts anderes als die Kehrseite des Menschen, der nur die innere Haltung zu schätzen weiß und weltliche Handlung verachtet, besonders wenn sie erfolgreich ist. Plessner nannte eine solche Einstellung Weltfrömmigkeit und betrachtete sie als Voraussetzung des deutschen Faschismus.

Ich vermute, es war die Mitteilung – sicherlich mehr als die Argumente –, daß Walser auch Irritation in Anwesenheit der Opfer empfindet, die die Herzen seiner Zuhörer zum Flattern brachte: „... der Sprachgestus dabei ist der des Aug in Aug. ... Wer einem tief ins Auge sieht, möchte ihn hypnotisieren, Macht über ihn gewinnen, stets schon mit der Drohung: Bist du mir treu? Kein Verräter?, kein Judas? ...“

(Adorno, 197: 465)

Walser droht nicht. Er reagiert auf eine Drohung. Die Demokratisierung von Jargon hat seine Ausübung gleichmäßiger verteilt. Mit anderen Worten, man droht nicht, man schlägt mit Worten zurück. Unter diesen Bedingungen kann auch der aufgeklärte Demokrat seine Rechte einfordern und die Störenfriede – wie Bubis – auf ihren verdienten Platz zurückweisen. In diesem Rahmen ging es um nichts anderes als um den Rang der Opfer in der Gegenwart; ob man ihn als Bestandteil des Jetzigen stehen lassen kann, oder ob die Irritation durch die von ihnen vertretene Schande zu groß sei. Vor diesem Hintergrund war die Intervention von Bubis Bestandteil der Botschaft. Bubis bekräftigt nur jene Aussage, die Walser vermitteln will. Seine Empörung soll wirklich jedem klar machen: Wir wollen Bubis nicht mehr sehen.

Denn Bubis, ja, seine Person, ist die Erinnerung schlechthin an die Schande. Dem guten, wahrhaft tüchtigen, also „weltfrommen“ Menschen, der sich wenig um die Welt und ihre Geschehnisse kümmert und dafür um so mehr um die Wahrhaftigkeit seines eigenen Handelns, wird besonders ärgerlich zumute, wenn er erkennt, dass seine aufrichtigen Empfindungen nicht gewürdigt werden.

„Aber Geborgenheit als Existentiell wird aus dem Ersehnten und Versagten zu einem jetzt und hier Gegenwärtigen, unabhängig von dem, was sie verhindert. Richtet das Gefühl von Geborgenheit sich häuslich bei sich selber ein, so unterschiebt es die Sommerfrische fürs Leben. Wie Landschaft hässlicher wird vor dem Bewundernden, der mit den Worten: Wie Schön! sie stört, so ergeht es den Bräuchen, Gewohnheiten, Einrichtungen, die sich verschachern, indem sie die eigene Naivität unterstreichen, anstatt sie zu verhindern. Kogons Mitteilung, die ärgsten Greuelthaten der Konzentrationslager seien von jüngeren Bauernsöhnen verübt worden, richtet alle Rede von Geborgenheit.“ (Adorno, 1973: 430)

Walser führt ein Zitat von Hegel an: „Das Gewissen, diese tiefste innerliche Einsamkeit mit sich, wo alles Äußerliche und alle Beschränktheit verschwunden ist, diese durchgängige Zurückgezogenheit ist in sich selbst.“ Walser legt dieses Zitat folgendermaßen aus:

„Ergebnis der philosophischen Hilfe: Ein gutes Gewissen ist keins. Mit seinem Gewissen ist jeder allein. Öffentliche Gewissensakte sind deshalb in Gefahr, symbolisch zu werden. Und nichts ist dem Gewissen fremder als Symbolik, wie gut sie gemeint sei. Diese durchgängige Zurückgezogenheit in sich selbst ist nicht repräsentierbar. Sie muss innerliche Einsamkeit bleiben. Es kann keiner vom anderen verlangen, was er gern hätte, der aber nicht geben will.“

Walsers Innerlichkeit verschafft Äußerungen, die zuvor verpönt waren, einen heiligen Nimbus. Der Schritt von innerlicher Einsamkeit zum Aufbegehren ist nicht weit. Er bemächtigt sich der verpönten Wünsche seines Publikums, um diese Menschen ihrer äußeren Zwänge scheinbar zu entledigen. Der Zwang allerdings, der von Deutschlands historischer Last ausgeübt wird, die angeblich auf dem Rücken des Volkes ausgetragen wird, ist nicht mehr im engeren Sinne gesellschaftlich, sondern kulturell. *Ich* bedient sich eben eines zeitgenössischen Jargons. An die Stelle der Bedrohung durch eine omnipotente Macht ist die Bedrohung durch listige und unrechtmäßige Verbreiter eines schlechten Gewissens getreten.

Die Macht, vor der das Volk Angst haben soll, mag eine Täuschung sein. Sie ist jedoch auf moderne Zustände zugeschnitten. Deshalb kann diese Macht die Handlung von Akteuren beeinflussen, da alle Beteiligten akzeptieren, daß eine Verletzung der Regeln, auf die sie bezogen ist, legitime Sanktionen auslöst. Aus diesem Grund habe ich oben zwischen Macht, Zwang und Einfluß unterschieden, wobei Macht die

legitime Anwendung von Zwang einschließt, falls vereinbarte Bedingungen einer legitimen Verabredung nicht erfüllt werden. Einfluß kann auf keine solchen Sanktionen zurückgreifen. Zwang wird dann angewendet, wenn eine Übereinkunft unter kulturell akzeptablen Bedingungen nicht erzielbar ist.⁷⁵

Walters „Meinungssoldaten“, die ihre „Moralpistolen“ auf die Brust des Volkes halten, haben höchstens Macht und meistens nur Einfluß. Die Macht dieser Soldaten beruht angeblich darauf, dass sie die Deutschen an eine historische Last erinnern. Eine Last, die bekannt ist, aber endlich aufhören soll, durch Erwähnung sich jeden Tag bemerkbar zu machen:

„Jeder kennt unsere geschichtliche Last, die unvergängliche Schande, kein Tag, an dem sie uns nicht vorgehalten werden. Könnte es sein, dass sie, die Intellektuellen, die sie uns vorhalten, eine Sekunde lang der Illusion verfallen, sie hätten sich, weil sie wieder im grausamen Erinnerungsdienst gearbeitet haben, ein wenig entschuldigt, seien für einen Augenblick näher bei den Opfern als bei den Tätern“

„Die Intellektuellen“ sind die Peiniger, die „uns“ (Deutschen) eine aufgesetzte Haltung abverlangen. Davon versprechen sie sich, sich selbst genau jener Last zu entledigen, die sie dadurch verherrlichen, dass sie sich offenbar ausschließlich damit befassen. Den Deutschen die Leviten zu lesen, die sie ohnehin kennen, hat Walser zufolge allein die Funktion, jene nach Schuldzuweisung trachtenden Intellektuellen zu entlasten, die sich damit in die Reihen der Opfer eingliedern wollen.

Viele Kritiker von Walters Rede haben die Frage aufgeworfen, wer mit dieser pauschalierenden Bezeichnung „Intellektuelle“ gemeint sein könne. Walser zitiert

⁷⁵ Siehe Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, 1967: 297-354.

zwei solche Intellektuelle, ohne sie zu nennen, scheint aber damit eine ganze Subkultur bezeichnen zu wollen: sie besteht aus denjenigen, die sich der Sache der Aufarbeitung der Geschichte verschrieben haben. Walser sagt nicht, wen er damit meint. Er spricht von seinem persönlichen Eindruck, in dem Wissen, daß er von den meisten Zuhörern geteilt wird. Kritiker, die Walsers Behauptungen mit dem Hinweis darauf zurückweisen, sie seien schlechterdings falsch, mißverstehen die Botschaft seiner Rede. Infolgedessen gelingt es ihnen nicht, die Funktion seiner Rede zu deuten, denn das verlangt nicht die Widerlegung offenkundig falscher Aussagen, sondern die Erforschung ihrer psychologischen Wirkung und kulturellen Funktion.

Adorno zufolge ist die Täuschung von Jargon unter anderem wirksam, weil sie bestmöglich eine „falsche“ Antwort auf ein „echtes“ Problem gibt. Daher kann Jargon, wie ich es in Anlehnung an Foucault oben formuliert habe, „ja“ sagen. Jargon ist nur dann effektiv, wenn die Entstellung der sozialen „Realität“, die er befördert, an Stellen stattfindet, an denen reale Änderungen vonstatten gehen können. Der Begriff real bezieht sich auf die materiellen Grundlagen der Gesellschaft. Statt über ungleiche ökonomische Verhältnisse zu sprechen, die dazu führen, dass manche sich mit einer Existenz ohne Obdach abfinden müssen, spricht man über Daseinspflege. Die Not, der Jargon mit listigen Mitteln entgegentritt, entbehrt nicht jeder Grundlage. Vielmehr pervertiert der Jargon die Quelle der Bedürfnisse.

Deshalb bleibt Jargon eine Antwort auf eine menschliche Herausforderung, die in ihrer ursprünglichen Form keine bloße Täuschung war. Jargon setzt sich an Stellen, an denen menschlichen Bedürfnissen Ausdruck verliehen werden könnte, um so dem

Drang dieser Bedürfnisse in nun entstellter Form ihre Wirkung zu nehmen. Wenn Adornos Jargonbegriff ernstgenommen werden soll, muss daher gefragt werden, welche „Bedürfnisse“ Walser erkennt und in entstellter Form in den Dienst einer irreführenden Abhandlung über Deutschlands historische Last stellt. Mit anderen Worten, Walsers Kritik kann nur beantwortet werden, wenn man einen Schritt weiter geht als seine Kritiker und die folgende Frage stellt: Was hat Walser aus Sicht fast aller Zuhörer richtig erkannt und entstellt? Vermutlich war es diese Entstellung eines echten Bedürfnisses, die seinen Zuhören gefallen hat.

Um auf die Ebene zu kommen, auf der diese Frage beantwortet werden kann, müssen wir einen Schritt zurückgehen, um zunächst den Begriff Bedürfnisse zu bestimmen. Denn der Begriff erwirbt in Adornos „Der Jargon der Eigentlichkeit“ eine (im strengeren Sinne) merkwürdige Bedeutung. Ein Bedürfnis ist zunächst – wie gewöhnlich – etwas wie ein Gefühl, das einen drängt, Handlungsziele auszuwählen, die eine Entlastung herbeiführen. Merkwürdig ist, daß in Adornos „Der Jargon der Eigentlichkeit“ diese drängenden Gefühle meistens gewußt und höchstens vorbewußt sind. Mit anderen Worten, Adornos Bedürfnisse sind triebhaft, aber keine Triebe im Freudschen Sinne. Sie sind nicht verdrängt. In der Tat kann von einem unbewußten Vorgang nicht gesprochen werden.

1. Denn ihre Quelle ist „sozial“. Sie entstammt der Pervertierung des intersubjektiven Moments, aus dem eine Befriedigung des anthropologisch-philosophischen Bedürfnisses von Menschen hätte hervorgehen können. In Adornos Bereitschaft, solche Bedürfnisse mit Hilfe von anthropologisch-

philosophischen Kategorien zu erfassen, birgt sich die Gefahr einer unzureichenden Berücksichtigung ihrer kulturellen Spezifität. Von der Pervertierung menschlicher Bedürfnisse schlechthin auszugehen ersetzt das Konzept kultureller Handlung durch ein ontologisches Konzept menschlicher Bedürfnisse. Daher habe ich Adornos Schilderung solcher Bedürfnisse in die Begrifflichkeit dieses Ansatzes übersetzt, um den soziologischen Gehalt seiner Aussagen *in den Terms* meines eigenen Ansatzes erfassen zu können.

4.2 Walsers kultureller Hintergrund

Dabei bleibt die Frage unbeantwortet, ob Walsers Rede darauf angelegt ist, einer aggressiven Einstellung und Attitüde des Publikums ein Ventil zu verschaffen. Bei der Erforschung der sich stets ändernden Bedeutung verpönter Aussagen ist die Berücksichtigung der Leidenschaft der Handlung sowohl aus der psychologischen als auch aus der kulturellen Perspektive relevant. Der Versuch, leidenschaftlicher Handlung konzeptuell gerecht zu werden, muß penibel vorangetrieben werden. Walser recurriert auf eine religiöse Tradition, die Plessner unter dem Namen der Weltfrömmigkeit zusammenfasst. Der religionssoziologische Hintergrund von Walsers Kritik ist den Zuhörern selbstverständlich. Eben diese Selbstverständlichkeit erlaubt es Walser, seinen Ansatz als allgemeingültig zu präsentieren. Seine Prämissen

müssen daher weder begründet noch kritisch untersucht werden. Sie bedürfen bloß der Erwähnung.⁷⁶

Walsers Kritik ist natürlich keine antisemitische Hetze. Sie ist ein Aufruf des Gewissens. In Anlehnung an die spitze Bemerkung von Levy drängt sich die Vorstellung auf, Walsers Rede wäre als Aufruf an einer Tür angenagelt. Aber ein Aufruf wogegen? – Gegen die Intellektuellen vermutlich, gegen die „Holocaust-Prediger“.

Vor diesem Hintergrund läßt sich die Herkunft von Walsers Einschätzung der Rolle, Funktion und Form der Erinnerung einordnen. Walser mobilisiert – freilich unwissentlich – allerlei klassische Kritik am Judentum und stellt sie in den Dienst seiner Vorbehalte gegen die „Erinnerungsdienstler“. Walser wird zum Protestanten.

⁷⁶ Levy in seiner Rolle als ein durch Deutschland reisender Beobachter ist dagegen die kulturelle Spezialität dieses religiösen Hintergrunds rasch ins Auge gefallen ist. Er schreibt dazu: „Und wenn Martin Walser schlicht und einfach im Begriff wäre, sich für Martin Luther zu halten? Und wenn dieser Katholik sich in den Kopf gesetzt hätte, buchstäblich wie Luther zu sprechen? Oh, nicht wie Luther, der Antisemit. Nicht wie der aus den ‚Tischgesprächen‘ am Ende: ‚Verbrand die Talmuds!‘ Vielmehr wie der Luther des Aufrufs an das Gewissen. Der Luther des ‚einzigen Glaubens‘, der stummen, gebieterischen ‚Innerlichkeit‘. Ein Luther, der, dem Tagesgeschmack nach Walser angepaßt, uns sagen würde: Gegen die Ritualisierung des Gedächtnisses, gegen die zugleich jüdische und katholische Weise, sich zu erinnern, berufe ich mich auf autistische Innerlichkeit des Gewissens mit sich selbst und mit Gott. ‚Allein gegen alle‘, sagt Walser. ‚Ich bin allein gegen alle, aber ich lasse ich mich nicht abbringen‘. Und als Echo vernimmt man noch Luthers ‚ich kann nicht anders. Hier stehe ich‘ vor Karl V. (...) Religion und Politik. Noch in den aktuellsten Debatten tauchen die ältesten religiösen Fragen wieder auf. Oder wie Laurent Dispot, der mich auf dieser Reise als ‚Elefantentreiber‘ begleitet, sagt: ‚Man kann gar nicht genug Religionssoziologie treiben, wenn man versucht, das zeitgenössische Deutschland zu begreifen‘. (...) Martin Luther ... Martin Heidegger ... Martin Walser. An jeder entscheidenden Wende in der deutschen Geschichte: ein Martin? Will heißen: ein ‚großer Reformator‘, der seine ‚große Gründungsrede‘ anbietet: Luthers ‚95 Thesen‘ an der Kirchenpforte zu Wittenberg; die ‚Rektoratsrede‘ Heideggers in Freiburg; und dieses Mal nun die Dankrede für den ‚Friedenspreis des Deutschen Buchhandels‘. (...) Aber schauen wir doch einmal, ob es nicht das ist, was er im Kopf hat, wenn er schon über diesen ‚Erinnerungsdienst‘ beklagt – ‚Dienst‘: auch ein Wort Heideggers –, den die heutigen Deutschen abzuleisten hätten. Schauen wir doch einmal, ob nicht genau das all jene denken, die in dieser Affäre für ihn Partei ergriffen haben. Noch diesen Morgen der Taxifahrer: ‚Finden Sie das nicht komisch, daß man uns gerade in dem Augenblick mit diesem Mahnmal anodet, wo wie zufällig die Juden von Banken und Versicherungen Geld verlangen?‘“ (Schirmmacher Die Walser-Bubis-Debatte: Eine Dokumentation, 1999: 631-632)

Die Lehre: Entledige dich so weit wie möglich deines kulturellen Umfeldes und dessen historischen Hintergrunds. Sei ein Individuum, kein bloßes Mitglied einer Gemeinde. An sie ist ohnehin das Gewissen nicht übertragbar. Am meisten Verachtung erfahren die Rituale. Sie sind bloß ein Ausdruck von Erinnerungsdienst: „Auschwitz eignet sich nicht dafür, Drohroutine zu werden, jederzeit Einschüchterungsmittel oder Moralkeule oder auch nur Pflichtübung. Was dadurch zustande kommt, ist von der Qualität des Lippengebets.“ Das Echo der Interpretation jüdischer Bräuche, die zum Beispiel bei Hegel gefunden werden kann, klingt in diesen Sätzen an. Gesetze, die Vergangenheit wachrufen, erfuhren seit jeher die Verachtung protestierender Christen. Der Vorwurf lautete, solche Gesetze enthoben das Subjekt seiner moralischen Urteilskraft, führten überdies zu bloßer Unterwerfung und verhinderten die ja selbstverständliche innerliche Offenbarung. Glauben kann nur innen vollzogen werden. Rituale seien daher das Pendant der verwerflichen Idee, die Moral eines Menschen gedeihe in einer Gemeinde, also im Zusammenleben mit Bräuchen, die von einer Gemeinde getragen werden. Die Gleichstellung von Ritualen mit „Lippenbekenntnissen“ ist so gesehen nur konsequent.

Allerdings soll Walsers Entschiedenheit einen nicht zu dem Schluss verleiten, er sei sich der Bedeutung seiner Aussagen im historischen Kontext bewusst. Im Gegenteil. Ich vermute, Walser spürt nur eine Abneigung, die ihm im Rahmen seiner allgemeinen Kritik an „den“ Intellektuellen, Erinnerungsdienstlern, Medien und Journalisten bekannt, ja ähnlich vorkommt. Walser empfindet die Zumutung darin, dass das autonome Gewissen vereinnahmt, seines unantastbaren Gehäuses enthoben und an eine ihm fremde Instanzen überantwortet wird. Jeder Mensch ist berechtigt,

dagegen zu protestieren. Mit anderen Worten, vor dem Hintergrund dieser angeblich selbstverständlichen moralisch-ethischen Haltung stellen die Rücksicht auf Tabus einer Gesellschaft und die Ritualisierung kultureller Botschaften gleichermaßen eine Verunglimpfung der dem Menschen eigenen Berufung dar, nach dem Gewissen über recht und unrecht zu urteilen.

Der kulturell legitime Hintergrund von Walsers Aussagen ist von enormer Bedeutung, nicht nur, weil er allein Walser befähigt, die gegenwärtige Auseinandersetzung mit dem Holocaust in einer solchen Art und Weise zu verurteilen, sondern weil als selbstverständlich geltende Behauptungen vor diesem Hintergrund auf ihre Stichhaltigkeit geprüft werden. Es ist das Zusammenwirken des kulturell Legitimen mit verpönten Äußerungen, die aber von den meisten als selbstverständlich und daher richtig empfunden werden, die die kulturelle Wirksamkeit dieser Behauptungen sichert.

Walsers Kritik kann anhand der primären Normen und Werte der von Plessner beschriebenen „Weltfrömmigkeit“ von jedermann verstanden und nachvollzogen werden. Sollten dabei Tabus fallen, will Martin Walser uns sagen, dann hätten sie nicht einmal entstehen dürfen.

Literaturliste

Adorno, T.W. (1964), Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973

- Adorno, T.W., Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970
- Baumann, Z. (1981), *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit.* Hamburg: Junius, 1992
- Bellah, R. (1970), *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world.* New York: Harper and Row
- Bernstein, R.J. (1976), *The restructuring of social and political theory.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985
- Brede, K. (2000), *Die Walser-Bubis-Debatte. Aggression als Element öffentlicher Auseinandersetzung.* *Psyche* 54, 203-233
- Brede, K. und A. Karp (1997), *Eliminatorischer Antisemitismus: Wie ist die These zu halten?* *Psyche* 51, 606-621
- Cloward, R.A. und L.E. Ohlin (1960), *Delinquency and opportunity. A theory of delinquent gangs.* New York: The Free Press, 1966
- Dictionnaire du Francaise au Collège. Paris: Larousse, 1992
- Durkheim, E. (1930), *Le suicide. Étude de sociologie.* Paris: Presses Universitaires de France, 1993
- Erikson, E.H. (1950), *Kindheit und Gesellschaft.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1992
- Fassbinder, R. M., Martha. Unveröff. Ms., Westdeutscher Rundfunk
- Foucault, M. (1975), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- Foucault, M. (1980), *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977.* New York: Pantheon Books
- Freud, S. (1920), *Jenseits des Lustprinzips.* GW 13, 1-69
- Freud, S. (1923), *Das Ich und das Es.* GW 13, 237-289
- Freud, S. (1930), *Das Unbehagen in der Kultur.* GW 14, 419-506
- Geertz, C. (1973), *The interpretation of cultures. Selected essays.* New York: Basic Books
- Goethe, J.W. von, *Der Urfaust. Goethes Faust in ursprünglicher Gestalt.* Stuttgart: Reclam, 1977

- Goethe, J.W. von, Faust. Der Tragödie 1. und 2. Teil. München: Beck, 1986
- Goldhagen, D.J. (1996), Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin: Seider
- Gould, M. (1987), Revolution in the development of capitalism. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press
- Habermas, J. (1973), Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1981), Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1 und 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987
- Habermas, J. (1984), Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1985), Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1986), Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland. In: Ders., Eine Art Schadensabwicklung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987
- Habermas, J. (1988), Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Horkheimer, M. und Adorno, T.W., Dialektik der Aufklärung, Querido, Amsterdam, 1947
- Honneth, A. (1985), Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Horkheimer, M. und T.W. Adorno (1947), Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam: Querido Verlag
- Korn, S. (1998), Es ist Zeit. Die andere Seite des Walser-Bubis-Streits. In: F. Schirmacher (Hrsg.), Die Walser-Bubis-Debatte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, 304-307
- Laplanche, J. und J.-B. Pontalis (1967), Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972
- Lévy, B.-H. (1999), Ein paar Versuche, in Deutschland spazierenzugehen. In: F. Schirmacher, Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, 626-649

Luhmann, N. (1968), Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973

Luhmann, N. (1981), Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Marcuse, H., A. Rapaport, K. Horn, A. Mitscherlich, D. Senghaas, M. Markovic (1968), Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969

Mead, G.H. (1932), The philosophy of the present. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1980

Mitscherlich, A. (1983), Gesammelte Schriften III: Sozialpsychologie I. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Mitscherlich, A. (1983), Gesammelte Schriften X: Vorlesungen 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Parsons, T. (1937), The structure of social action. A study in social theory with special reference to a group of recent European writers, Vol. I und II. New York: The Free Press, 1968

Parsons, T. (1947), Über wesentliche Ursachen und Formen der Aggressivität in der Sozialstruktur westlicher Industriegesellschaften. In: Ders., Beiträge zur soziologischen Theorie. Neuwied: Luchterhand, 1968, 223-255

Parsons, T. (1955), Family structure and the socialization of the child. In: Ders. und R.F. Bales, Family, socialization and interaction process. Glencoe: The Free Press, 1960, 35-131

Parsons, T. (1963), On the concept of political power. In: Ders., Sociological theory and modern society. New York: The Free Press, 1967, 297-354

Parsons, T. (1964), Social structure and personality. London: The Free Press, 1970

Parsons, T. (1967), Social theory and modern society. New York: Free Press

Parsons, T. und N.J. Smelser (1956), Economy and society. A study in the integration of economic and social theory. London: Routledge and Paul

Plessner (1959), Die verspätete Nation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994

Rabinow, P. (ed.) (1984), The Foucault reader. New York: Pantheon Books

Scarry, E. (1985), Der Schmerz im Körper. Die Chiffren der Verletzbarkeit und die Erfindung der Kultur. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1992

- Schirmmayer, F. (Hrsg.) (1999), Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Schütz, A. (1974), Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993
- Schütz, A. (1981), Theorie der Lebensformen. (Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode). Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Schütz, A. und T. Luckmann (1979), Strukturen der Lebenswelt, Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- Simmel (1908a), Gesamtausgabe, Bd. 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 (S. 22)
- Simmel, G. (1908b), Das Problem der Soziologie. In: Gesamtausgabe, Bd.11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, 13-62
- Simmel, G. (1908c), Exkurs über den Fremden. In: Gesamtausgabe, Bd.11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, 764-771
- Vogt, R. und B. Vogt (1997), Goldhagen und die Deutschen. Psychoanalytische Reflexionen über die Resonanz auf ein Buch und seinen Autor in der deutschen Öffentlichkeit. Psyche 51, 494-569
- Wahrig, G., Deutsches Wörterbuch. Gütersloh: Bertelsmann-Lexikon-Verlag, 1996
- Walser, M. (1998), Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede. In: F. Schirmmayer (Hrsg.), Die Walser-Bubis-Debatte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, 7-17
- Weber, M. (1920), Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung. Gütersloh: Mohn, 1991
- Weber, M. (1921), Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III. Tübingen: Mohr, 1988
- Weber, M. (1921/1922), Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr, 1980
- Weber, M. (1924), Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr, 1988