

Erich Wulff

## Vergesellschaftung als Bewußtseinsakt\*

- / -

Der Titel „Vergesellschaftung als Bewußtseinsakt“ kann in marxistischen Ohren nur provokativ klingen. Er erweckt den Eindruck, als solle die materialistische Geschichtsdiagnostik von den Füßen, auf denen sie seit Marx gedanklicher Anstrengung stand, wieder auf ihren hegelianischen Kopf gestellt werden. Dies ist natürlich nicht meine Absicht - obwohl der Hinweis nicht unangebracht wäre, daß Geschichte nicht nur von den Füßen, sondern auch mit dem Kopf gemacht wird, und dieser es ist, der dann auch die Hände bewegt. Was der Titel hier sagen will, ist aber etwas viel weniger Dramatisches, nämlich nichts anderes, als daß die in der Wirklichkeit sich vollziehende Vergesellschaftung der Menschen auch in ihre Köpfe herein und in diesen auch drin bleiben muß. Ich werde zu zeigen versuchen, wie das vor sich geht, wobei ich allerdings einen Konsensus darüber voraussetze, daß dies nicht allein in Form eines passiven Abbildungsvorganges geschehen kann, so als wenn das Bewußtsein nichts anderes als eine Netzhaut oder ein Spiegel wäre.

Zuvor aber gilt es zu erklären, was ich mit Vergesellschaftung überhaupt meine. Dieser Begriff war in den letzten 50 Jahren etwas aus der Mode gekommen, jedenfalls im westlichen Deutschland, in dem ich lebe. Statt dessen sprach man lieber von Sozialisation. Obwohl dies eine lexikalisch getreue Übersetzung in eine latinisierte Fachsprache ist, tut sich zwischen den beiden Begriffen doch eine Bedeutungsnuance auf: Auch hier ist, wie in vielen anderen analogen Fällen, das Fremdwort enger und spezifischer gefaßt, es führt auf eine abgeleitete, weniger allgemeine Bedeutungsform zu, denken Sie nur an den Unterschied zwischen *marcher* - im Französischen einfach gehen - und marschieren.

Unter Sozialisation wurde der *Prozeß* und sein Ergebnis verstanden, in welchem ein menschliches Lebewesen die moralischen Normen, die kulturellen Traditionen, das angehäuften Wissen und die darauf beruhenden Fertigkeiten, ja schließlich das gesamte gesellschaftliche Erbe einer bestimmten Kultur- und Gesellschaftsformation vermittelt bekam. Getragen wird ein solcher Sozialisationsvorgang von den Akteuren, die bei dieser Vermittlung mitbeteiligt sind: den Eltern, Großeltern, Lehrern, Mitschülern, Vorgesetzten und Arbeitskollegen, aber natürlich auch von den Agenturen und Dispositiven, innerhalb derer er wirksam wird: Familie, Schule, Arbeitsplatz, Sportverein, Militär usw. Völlig zurecht hat

---

\* Zum Gedenken an Klaus Hozkamp - den Mitstreiter, den Lehrer

Klaus Holzkamp einem solchen eher als passiv erlitten definierten Sozialisationsbegriff die aktiv handelnde Lernleistung des Individuums entgegengehalten (Holzkamp 1993). Aber wie dem auch sei: Bevor ein solcher Sozialisationsprozeß oder eine solche aktive Lernleistung überhaupt stattfinden kann, muß eine psychische *Dimension* für Gesellschaftlichkeit schon entwickelt sein. Die Individuen müssen also eine Bereitschaft, eine Disposition zu der Auf- und Annahme der gesellschaftlichen und kulturellen Inhalte, die ihnen vermittelt werden, bereits mitbringen, und diese Bereitschaft muß, solange sie „sozialisiert“ sind, auch bestehen bleiben. Erst aufgrund dieser Voraussetzung können konkrete Sozialisationsprozesse überhaupt ablaufen, und nur dann lassen sie sich auch wissenschaftlich erforschen. Der Mensch muß also schon ein gesellschaftliches Wesen geworden sein, bevor er „sozialisiert“ werden kann, und er muß es bleiben, solange seine Sozialisation vorhalten soll.

Mit dem Wort *Vergesellschaftung* meine ich hier zunächst die Herstellung solcher dimensionaler Bereitschaften und Voraussetzungen zur Sozialisation. Es geht um die Eröffnung, Strukturierung und Offenhaltung des individuellen menschlichen Erfahrungsfeldes als eines gesellschaftsbezogenen. Eine solche Eröffnung und Strukturierung der Dimension von Gesellschaftsbezogenheit bietet erst die Möglichkeitsbedingung für jeder Form von Sozialisation - sie ist diesen letzteren somit logisch vorangestellt. Mit Wittgenstein (1984b) ließe sich sagen, daß sie eine der grammatischen Voraussetzungen aller konkret ablaufenden Lern- und Sozialisationsprozesse bildet.

Aber auch hier muß noch zweierlei unterschieden werden: Man kann die gesellschaftsbezogene Strukturierung des menschlichen Erfahrungsfeldes - von der Phänomenologie (Schütz 1957) allzu verengt, aber auch allzu abstrakt als „Konstitution von Intersubjektivität“ interpretiert - *historisch* rekonstruieren und dies sowohl in einer *kollektiven*, gattungs- bzw. gesellschaftsgeschichtlichen, als auch in einer *individuellen*, ontogenetisch-biographischen Dimension. Sichtbar wird dann, wie sich die menschliche Vergesellschaftung aus *elementareren* Vorformen herausdifferenziert hat, aber auch wie in *bestimmten* historischen Epochen *bestimmte* Strukturen schließlich *dominant* geworden sind. Festmachen läßt sich dies alles an der Entwicklung der *Bedeutungsstrukturen*. Natürlich ist diese Entwicklung an Evolutions- und Reifungsprozesse des zentralen Nervensystems, aber auch der Sinnes- und Bewegungsorgane gebunden, und beim einzelnen Menschen auch an ein gesellschaftsgeschichtlich und lebensgeschichtlich erreichtes Struktur- und Entwicklungsniveau seiner Verkehrsformen. In Weiterführung des Ansatzes, den die kulturhistorische Schule der Psychologie in der ehemaligen Sowjetunion vorgegeben hatte, ist es Klaus Holzkamp (1983) und der von ihm begründeten kritischen Psychologie gelungen, die gattungs- und gesellschaftshistorischen Voraussetzungen zu rekonstruieren, die schließlich beim jungsteinzeitlichen Menschen zu der psychischen Erfahrungsdi-

mension gesamtgesellschaftlich vermittelter Lebensgewinnung und der ihr zugehörigen Bedeutungsstrukturen geführt haben. Seine „Grundlegung der Psychologie“ ist somit auch eine Grundlegung für jede Art von Sozialisationstheorien.

So könnte man also meinen, das Problem der Vergesellschaftung als Erfahrungsstruktur des menschlichen Bewußtseins in seinen entwickeltsten Formen sei nunmehr endgültig gelöst. Wenn die zentralnervösen und gesellschaftshistorischen Voraussetzungen dafür ebenso gegeben sind wie die ontogenetisch-individual-biographischen Bedingungen, dann müßte das individuelle menschliche Bewußtsein eben gleichsam von selber als gesellschaftsbezogene Struktur „funktionieren“ können, innerhalb welcher sich dann, wie Sève das genannt hat, auch seine „geschichtlichen Individualitätsformen“ herausbilden.

- 2 -

Dem widerspricht nun eine spezifische Form menschlicher Erfahrung, bei der dies eben nicht der Fall ist, nämlich der Wahnsinn. Es gibt eine Form des Wahnsinns, den die Psychiater „schizophren“ nennen, bei welchem weder die zentralnervösen Voraussetzungen für gesellschaftsbezogene intersubjektive Erfahrungen, noch der dazu nötige angesammelte Wissens- und Erfahrungsbesitz im Gedächtnis angetastet sind. Auch die komplexesten verallgemeinerten Bedeutungsstrukturen können immer noch kognitiv erfaßt, „behalten“ und auch wieder evoziert werden. Aber sie haben ihre *Gültigkeit*, ihre subjektive Verbindlichkeit für das betroffene Individuum verloren, oder, anders und genauer ausgedrückt, es kann ihre Allgemeinheit nicht als verbindliche Spielregel, als unabdingbare Voraussetzung für jede Form von gesellschaftsbezogener subjektiver Erfahrung akzeptieren. Ebenso wenig kann es aber auch das, was es spürt, was es wünscht, was es möchte und will in irgendwelchen verallgemeinerbaren Bedeutungen unterbringen. Alle Verhältnisse, die konstitutiv für intersubjektives, gesellschafts- aber auch geschichtsbezogenes Verstehen, ja für ein gesellschafts- und geschichtsbezogenes Leben überhaupt sind, erscheinen plötzlich wie außer Kraft gesetzt. Dazu gehören vor allem die Aufeinanderbezogenheit von persönlichem Sinn und verallgemeinerbarer Bedeutung - in Holzkamp'scher Terminologie, von subjektiven Handlungsgründen und verallgemeinerten Handlungsmöglichkeiten, - aber auch diejenige von Akt und Resultat, von Vorher und Nachher, von Selbigkeit und Andersheit. Sie bilden nicht mehr die sonst ohne viel Nachdenken befolgten Spielregeln - oder, in Husserlscher (1929) Terminologie, die transzendentallogischen Voraussetzungen - menschlicher Erfahrung, sie verlieren ihre tragende, natürlich erscheinende Selbstverständlichkeit (Blankenburg, 1971), und können dann bestenfalls von Fall zu Fall, durch eine explizite, bewußte Anstrengung als die bloß scheinbaren Spielregeln der anderen identifiziert und auch befolgt werden. Wenn die anderen mich als den Gärtner Peter Müller

definieren (und nicht als Jesus Christus), diese Stadt als Berlin (und nicht als Jerusalem oder Babylon) und dieses Papier als Behördenbrief (statt als meine Berufung im göttlichen Amt), dann kann natürlich auch ich so tun, als hätten sie damit recht, und mich entsprechend verhalten.

Es handelt sich bei der schizophrenen Wahnsinnsform also nicht um ein primär kognitives Defizit, nicht um einen Mangel an Erkenntnis, sondern um einen durchaus reversiblen Akt ihrer *Verkennung*, im Sinne einer Außerkraftsetzung ihrer Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit.

Dies wird noch deutlicher, wenn man berücksichtigt, daß die Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit von Erfahrungen im Wahnsinn meist nicht samt und sonders außer Kraft gesetzt wird. Oft ist dies nur in ganz bestimmten Erfahrungsbereichen der Fall: etwa in der Familie, in den Arbeitsbeziehungen oder im Wohnbereich. Woanders bleibt sie als weiterhin gültig in Kraft. Und schließlich gibt es auch Menschen, bei welchen die Außerkraftsetzung von Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit blitzartig einschießt, nur für einen kurzen Moment. Während er für einen Augenblick die Augen schloß, wurde ein Patient „von Marsmenschen“ zur Folterbank geführt; ein anderer war nicht sicher, ob er während der kurzen Zeitspanne zwischen zwei Antworten, die er mir gab, nicht von tausend Frauen benutzt worden war. Ein dritter war in einem solchen Moment selber „halb zur Frau“ geworden, ein vierter erlebte darin seine eigene Vernichtung, ein weiterer schließlich den Weltuntergang. Hier handelt es sich jedesmal nur um ein momentanes Aussetzen - um fast so etwas wie ein „Abschalten“ - der lebensgeschichtlichen Kontinuität, der subjektiven Zeitigung in gesellschaftsbezogenen Bedeutungsstrukturen. Dies spricht dafür, daß diese letztere „normalerweise“, d.h. bei den vom Wahnsinn Verschonten, alle unsere Bewußtseinsakte, wie alle unsere psychischen Akte überhaupt, begleiten müssen und eben nicht eine in ihrem Bestand garantierte, resultathafte „strukturelle“ Errungenschaft des Bewußtseins sind. Wenn dieses nun wiederum zutrifft, dann muß es aber auch psychische Akte der Inkraft- und Außerkraftsetzung von Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit geben, die, alternativ, an jede psychische Regung eines schon vergesellschafteten Menschen gebunden sind. Mit anderen Worten: Ein Akt der „Vergesellschaftung“ in dem Sinne, daß sich der subjektiven Erfahrung überhaupt eine gesellschafts- und geschichtsbezogene Dimension eröffnet, muß in jedem Augenblick, in jedem Bewußtseinsakt ständig mitvollzogen werden. Gerade der Wahnsinn, wo dieses eben nicht geschieht, zeigt, daß es Vergesellschaftung auch als Bewußtseinsakt - und nicht bloß als Gesellschaftsstruktur - geben muß. Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit muß, wenn es nicht zum Wahnsinn kommen soll, „alle meine Vorstellungen begleiten können“, so wie Kant dies für das „reine Ich“ postuliert hatte.

- 3 -

Wie läßt sich nun ein solcher Vergesellschaftungsakt des Bewußtseins näher beschreiben, und was leistet er?

1. Er gewährleistet, daß persönlicher Sinn: dasjenige, worum es mir hier und jetzt wesentlich geht, und verallgemeinerbare, gesellschaftlich präformierte Bedeutungen etwas miteinander zu tun haben können, zumindest, daß sie als Dimensionen menschlicher Erfahrung aufeinander bezogen sind. Eine solche Beziehung kann allerdings dort, wo die individuelle Lebensgewinnung gesamtgesellschaftlich vermittelt vonstattengeht, auch nicht diejenige eines *totalen Zugriffes* auf verallgemeinerbare Bedeutungen sein, sondern nur diejenige einer *Teilhaftigkeitsbeziehung* in der *doppelten* Bedeutung dieses Wortes: daß jeder ihrer *teilhaftig* werden, sie aber eben auch nur als *Teil*, d.h. eben nicht ganz und gar, haben kann. Verallgemeinerbare Bedeutungen haben, sofern sie keine bloßen Begriffe, sondern als Tätigkeitsbedeutungen mit dem wirklichen Leben verbunden sind, immer auch eine zukunftsbezogene, der aktuellen Verfügung entzogene Seite, sie haben, wie Merleau-Ponty (1945) dies in Anlehnung an Husserl für die Wahrnehmungsgegenstände formulierte, einen perspektivischen, horizonthaften, definitionstranszendenten Charakter, und sie haben immer auch eine Seite, die im Moment gerade anderen, nicht einem selbst zugekehrt ist. Ähnliches gilt auch für andere fundamentale Formen - oder, genauer gesagt, Dimensionen - von Gesellschaftlichkeit und Geschichte: Gewährleistet werden muß durch einen vergesellschaftend zeitigenden Bewußtseinsakt auch eine *Teilhaftigkeitsbeziehung* zwischen mir und den anderen, zwischen jetzt, vorher und nachher, zwischen Akt und Resultat usw.

2. Handelt es sich hier nicht um die *Herstellung* von solchen *Teilhaftigkeitsbeziehungen* - dies geschieht schon im wirklichen Leben und nicht erst im Bewußtsein -, sondern um ihre *Anerkennung* (Wulff 1995a). Gesellschaftlichkeit und Geschichte brauchen, was ihre Wirklichkeit angeht, von den einzelnen Individuen nicht erst in einem Bewußtseinsakt erschaffen zu werden: dies ist vielmehr, für einen erwachsenen Menschen, der innerhalb einer bestimmten Gesellschaft lebt, immer schon geschehen: auch ohne das Einverständnis des einzelnen gibt es die Gesellschaft, in der er lebt und ihre ganze Geschichte; ob er es will oder nicht, verfügt er - oder auch nicht - über die zentralnervösen Strukturen, die ein gesellschaftliches Leben auf der Ebene gesamtgesellschaftlich vermittelter Lebensgewinnung überhaupt möglich machen, und er hat schließlich auch, von den Eltern, der Schule, am Arbeitsplatz schon gelernt, um welche gesellschaftlich geschichtlichen Normen, um welche kulturellen Traditionen, um welches geschichtlich angehäuften Wissen, um welche interaktiven Beziehungsformen es sich handelt. *Aktuell*, das heißt in jedem gegebenen Moment, stellt sich aber die Frage, ob er *anerkennt*, daß alle Erfahrungen, alle Vorstellungen, die er überhaupt hat,

die *Form* von Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit haben, das heißt aber auch, ob die Dimensionen, die Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit formal konstituieren, wie Sinn und Bedeutung, Akt und Resultat, Ich und der Andere, Jetzt, Vorher und Nachher als Teilhaftigkeitsbeziehungen aufeinander bezogen sind. Der Akt der Vergesellschaftung als Bewußtseinsakt ist also seiner Natur nach ein Anerkennungsakt, er ist ein Anerkennungsakt von Gesellschaftlichkeit und Geschichte als Grundformen menschlicher Erfahrung, und zwar als den dominanten Grundformen dort, wo sich die Lebensgewinnung der Individuen gesamtgesellschaftlich vermittelt vollzieht. Der Wahnsinn zeigt aber auch, daß dort, wo diese Anerkennung nicht vollzogen wird, nicht nur die Geschichts- und Gesellschaftsbezogenheit, sondern auch die Subjektbezogenheit der Erfahrung, die Begleitung aller Vorstellungen durch so etwas wie ein Bewußtsein von gesellschafts- und geschichtsbezogener *Handlungsfähigkeit*, nicht mehr gewährleistet ist. Gesellschaftlichkeit, Geschichtlichkeit und Subjekthaftigkeit sind somit aufeinander bezogene Dimensionen menschlicher Erfahrung, die nur gemeinsam an- oder aberkannt werden können.

3. Ein solcher Anerkennungsakt von Gesellschafts-, Geschichts- und Subjektbezogenheit bringt kein ihm selbst überdauerndes Resultat hervor. Diese Anerkennung hat einen ausschließlich aktuellen Charakter, sie existiert nur in ihrem eigenen Vollzug; setzt dieser Vollzug aus, bleibt nichts Anerkanntes mehr übrig, auf das man sich stützen, auf das man sich verlassen kann.

4. Der Anerkennungsakt von Gesellschafts-, Geschichts- und Subjektbezogenheit hat aber auch keine außer ihm selbst liegende Begründung. Vielmehr fungiert er selber als Begründungsakt. Indem ich ihn vollziehe, brauche ich die Gesellschafts-, Geschichts- und Subjektbezogenheit von Erfahrung nicht mehr weiter zu hinterfragen, sie nicht auf irgend etwas anderes, außerhalb ihrer selbst liegendes zurückzuführen. Der schizophrene Wahnsinn, der dies nicht tut - oder nicht tun kann, - der sich mit keiner Begründung zufrieden gibt, bestätigt Wittgensteins (1984a, 471) These, wie schwer es ist, „am Anfang anzufangen - und nicht zu versuchen, weiter zurückzugehen“.

5. Der Anerkennungsakt von Gesellschafts-, Geschichts und Subjektbezogenheit ist damit, daß er deren grundlegende Beziehungsformen, als ihre Koordinaten, nicht anzweifelt, nicht weiter hinterfragt, und sie auch nicht zu verändern sucht, sondern sie als das nimmt, was sie sind, ein *Akt des Seinlassens* von Gesellschafts-, Geschichts- und Subjektbezogenheit. So ermöglicht er es den Individuen erst, sich innerhalb des Rasters, des Koordinatensystems von Gesellschaftlichkeit, Geschichtlichkeit und Subjekthaftigkeit zu bewegen, sich selbst und die Welt, gemeinsam mit anderen, zu verändern - oder aber auch sie im Moment so zu belassen, wie sie gerade sind.

Anerkennen, daß es außer mir, so wie ich im Augenblick bin, auch etwas anderes, die Welt, die Anderen, ihre ganze bisherige Geschichte und die Grundlagen, die diese konstituieren, gibt, ist aber auch kein leeres, folgenloses Zustimmen, kein bloßes joviales Zuzwinkern zu ihrer auf alle Fälle immer schon zustande gekommenen Tatsächlichkeit. Denn ich muß sie als diese Tatsächlichkeit, als das andere meiner selbst, in meiner subjektiven Erfahrung, in meinem Bewußtsein überhaupt erst konstituieren. Auch Vorgegebenheit, auch Kontingenz, mit Holzkamp gesprochen, *Prämissenhaftigkeit* muß als Bewußtseinswirklichkeit erst erzeugt werden. Gerade dies geschieht im Bewußtseinsakt des anerkennenden Seinlassens von Andersheit. Durch diesen Akt kann ich aber auch meine eigene Selbigkeit - als geschichts- und gesellschaftsbezogene Handlungsfähigkeit eines Subjekts - erst begründen.

6. Auf der Ebene des Erkennens betrifft das anerkennende Seinlassen den Bereich der Bedeutungen, genauer gesagt, die verallgemeinerbare Bedeutungshaftigkeit alles Begegnenden. Bedeutungen sind aber, wie von Holzkamp (1983), Leontjew (1973) und Heidegger (1927) nahezu gleichlautend formuliert, immer schon mögliche verallgemeinerte Tätigkeitsbedeutungen, verallgemeinerte Handlungsmöglichkeiten. Sie haben die Struktur eines auf ein „Worumwillen“ bezogenen „Umzu...“. Sie laden dazu ein, etwas zu tun - oder auch zu lassen, und sie können selber, als Bedeutungen, behutsam verändert oder auch stehen gelassen werden. Dies alles setzt aber die Anerkennung voraus, daß etwas, das sich mir zeigt, irgendwann auch so bleiben können muß, wie es sich mir dann zeigen wird, weil es dann - irgendwann - auch dem entsprechen kann, was ich zu einem gegebenen Moment von ihm letztlich will. Wenn ich also sage, daß ich eine mögliche Beziehung zwischen subjektiv-situativem Sinn und *verallgemeinerbaren* (Tätigkeits-) Bedeutungen anerkenne, so meine ich damit auch mit, daß dasjenige, was sich mir als etwas in bestimmter Weise verallgemeinerbar Definiertes anbietet - als eine Teekanne etwa, die zum Eingießen dazustehen scheint - auch für mich sinnvollerweise dieser so definierte Gegenstand und nichts anderes sein kann, also keine Bombe, keine Pappattrappe, wie umgekehrt dasjenige, was mir hier und jetzt sinnvoll erscheint - z.B. Tee eingießen zu können -, auch in einem allgemeinverbindlich definierbaren Gegenstand - eben einer Teekanne - wiedererkennbar ist. Ich erkenne also an, daß etwas, was *für die anderen* etwas Bestimmtes bedeutet, beispielsweise eine Teekanne, dies potentiell sinnvollerweise auch für mich bedeuten kann und umgekehrt: Was für mich hier und jetzt einen bestimmten Sinn machen kann (ein Geruch, eine vage Anmutung von Farben und Formen, verknüpft mit dem Wunsch, mir das anzueignen) ist in den Gegenständen und Begriffen wiederzufinden, die allen - oder doch zumindest einem Kulturkreis - gemeinsam sein können. Somit ist der Anerkennungsakt einer möglichen Beziehung zwischen subjektiv-situativem

Sinn und verallgemeinerbarer Bedeutung - und damit der Gesellschaftsbezogenheit von individueller Erfahrung - in seiner formallogischen Struktur eine *Tautologie*, eine Selbigkeitserklärung, ein Zusprechen von möglicher Selbigkeit: eine Teekanne für mich ist (genauer gesagt, vielleicht sogar: *sei*) irgendwo und irgendwann auch eine Teekanne für dich, für ihn, für sie ... eine Teekanne ist eine Teekanne, oder, mit einem bekannteren Zitat: eine Rose ist eine Rose ist eine Rose.

7. Ein solches tautologisierendes Seinlassen von Gesellschafts-, Geschichts- und Subjektsbezogenheit in der Bedeutungswahrnehmung, das es ermöglicht, mit verallgemeinerbaren Bedeutungen überhaupt etwas *anfangen* zu können, ist seinerseits aber legitimiert in Befriedigungserfahrungen (Wulff 1995b). Das Wort Befriedigung heißt auf französisch, aber auch auf englisch „satisfaction“, nämlich das genug Getane. Mit dem, woran genug getan worden ist, kann ich mich auch zufrieden geben, ich brauche dafür, hier und jetzt, nichts mehr zu tun. Vor allem anderen brauche ich die Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit aller meiner Erfahrungen, aber auch meine eigene Subjektbezogenheit weder in etwas anderem zu gründen, noch brauche ich sie selber erst herzustellen. Für ihr Schon-Dasein brauche ich - und kann ich auch - selbst nichts mehr zu tun. Das einzige, was ich in Bezug auf sie noch „tun“ kann, aber auch tun muß, ist, sie als Ausgangspunkt all meines Denkens und Handelns anzuerkennen, ihr Gegebensein anzunehmen, zu akzeptieren, sie zunächst so, wie sie ist, sein zu lassen. Dies kann ich aber deshalb, weil Subjekthaftigkeit, Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit für mich auch etwas leisten: Sie tragen mein Hinausgreifen in die Welt, weil sie die Grundlage auch meiner persönlichen Existenzsicherung sind. Was mich so trägt, ist die Gewißheit, nicht allein zu sein, nicht aus dem Nichts zu kommen, aber auch, daß immer etwas da ist, worauf ich noch zugehen kann. Damit dies aber für mich auch wirksam zu werden, den Ausgangspunkt und den Grund meines Handelns zu bilden vermag, muß ich auch in der Lage sein, mich mit dem Schon-Dasein von Gesellschaftlichkeit und Geschichte „zufrieden“ zu geben, es „befriedigt“ sein zu lassen - ich brauche eben nicht, gottgleich, alles in jedem Moment selbst neu zu erschaffen.

8. Diese Leistung befriedigten Seinlassenkönnens von Gesellschafts-, Geschichts- und Subjektbezogenheit (konkretisiert in der Anerkennung einer Teilhaftigkeitsbeziehung von Sinn und Bedeutung) kann aber auch nicht alleine und unabhängig vom „wirklichen Leben“ zustande gebracht werden. Sie muß ständig von den anderen mitvollzogen werden, mit denen ich die Gesellschaft bilde, in der ich lebe. Auch die anderen müssen mir gewähren, daß eine Teekanne für sie auch eine Teekanne für mich sein kann: ebenso wie ich dies auch ihnen zu gewähren habe. Die Tautologie, von der die Rede war, ist also ein *gegenseitiges* Zusprechen der möglichen Selbigkeit der Bedeutung von Dingen. Emmanuel Le-



vinas (1971) schreibt dazu: „Reden heißt, sich die Welt gemeinsam machen, sich Orte der Gemeinsamkeit erst zu schaffen ...“ und „... die Sprache bezieht sich nicht auf eine vorgängige Gemeinsamkeit von Begriffen, vielmehr legt sie erst den Grund für einen solchen gemeinsamen Besitz“. Insofern ist das Bewußtsein von Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit von Bedeutungen seinerseits auch begründet in konkreten interpersonalen Begegnungen, die den Charakter eines gegenseitigen Sichzusprechens von Selbigkeit und Andersheit haben. Ich bleibe darauf angewiesen, daß meine Selbigkeit, die für andere immer auch meine Andersheit ihnen gegenüber ist, mir von anderen dadurch zugesprochen wird, daß sie mich irgendwann auch so sein lassen werden, wie ich dann gerade bin. Dies geschieht auch dadurch, daß sie und ich die Dinge, die wir uns in der Sprache gemeinsam machen, um mit ihnen auch gemeinsam umgehen zu können, auch irgendwann einmal so sein lassen können, wie sie uns dann gerade erscheinen. Von meiner Bewußtseinsseite, von meiner Erfahrungsseite her gesehen bedeutet dies, daß ich in der Lage sein muß, die Erfahrung des Gelassenseins durch andere zu machen, ebenso wie ich in der Lage sein muß, anderes und andere als be- laßbar zu akzeptieren.

In der Beziehung zu anderen muten wir aber auch ihnen Gesellschafts-, Geschichts- und Subjektbezogenheit als stillschweigende Voraussetzung jeglicher Erfahrung zu - ebenso wie die Anderen sie auch uns zumuten. Wir vertrauen in einer solchen Zumutung darauf, daß auch sie eine mögliche Teilhaftigkeitsbeziehung zwischen Sinn und Bedeutung anerkennen, wie sie ebenso darauf vertrauen, daß auch wir es tun. Dadurch akzeptieren wir sie erst als Quelle und Adressaten von möglicherweise sinnvoll-bedeutungsbezogenen Botschaften, ebenso wie wir von ihnen erst dann als deren Quelle und Adressaten akzeptiert werden können.

9. Dies alles könnte so klingen, als wollte ich hier eine religionsphilosophisch angehauchte Metaphysik des Seinlassens vortragen oder wenigstens eine Neuformulierung von Husserls (1928/1980, 1948) Analysen der Bewußtseinsakte einer passiven Synthesis versuchen. Das erste liegt mir völlig fern; des letzteren bekenne ich mich insofern schuldig, als ich mit Klaus Holzkamp (1984, 51) die phänomenologische Analyse als „Fundamentalwissenschaft“ für die logisch-historische Rekonstruktion des Psychischen betrachte. Aber gleichzeitig habe ich noch etwas anderes im Blick als die These, auch Kontingenz, Vorgegebenheit, Passivität, Prämissenhaftigkeit müsse vom Bewußtsein in psychischen Akten erst konstituiert werden. Ich versuche nämlich dafür, daß dem so ist, auch eine logisch-historische Begründung zu geben.

Etwas in meinem Bewußtsein - und das heißt als Bedeutung - so sein zu lassen, wie es sich im Augenblick gerade zeigt, besagt nämlich, mir überhaupt einen Ausgangspunkt, eine Angriffsfläche dafür zu schaffen, mit ihm etwas anfangen zu können. Ich muß irgendwann, nach gebüh-

render Nachprüfung, auch darauf vertrauen können, daß der Mensch, der genauso aussieht wie Karl, der genauso redet wie er, *wirklich*, und das heißt, für ihn, für mich und für andere Karl ist und nicht ein raffiniert verkleideter und entsprechend aufgeschminkter, eventuell gar von einem Gesichtschirurgen so hinmanipulierter Schauspieler; daß die Teekanne da wirklich mit Tee gefüllt ist und nicht irgendein Gift enthält, ja daß sie wirklich eine Kanne ist und nicht eine Bombe oder bloß eine Attrappe oder ein Trugbild, das man mir vormacht. Ich muß irgendwann darauf vertrauen können, daß ich in diesen Raum gebeten worden bin, um wirklich Tee zu trinken - und nicht, um mich besoffen zu machen und durch die Hintertür irgendwohin verschwinden zu lassen. Kurz, ich muß irgendwann darauf vertrauen können, daß ich - nach gebührender Nachprüfung - auf eine Situation stoße, die so ist, wie sie aussieht, weil die anderen, die auch an ihr beteiligt sind, ihren Anteil daran schon erbracht haben, oder gleichzeitig mit mir erbringen werden, weil ihr Aussehen von anderen, denen ich vertraue, mitgarantiert wird. Ich muß ja auch darauf vertrauen können, daß es Töpfer gibt, die solche Kannen zum Teetrinken herstellen, ja daß Töpferei als Handwerk überhaupt existiert, daß sie irgendwann tatsächlich erfunden und das Wissen und die Fertigkeit dazu tatsächlich bis in unsere Tage weitergegeben worden ist. Ich kann nicht allem, was mir entgegentritt, auf den letzten Grund gehen, und für jeden Augenblick seiner Existenz selber geradestehen, sondern muß darauf vertrauen, daß andere das Ihre daran so getan haben, daß etwas dabei herausgekommen ist, das auch für mich etwas Sinnvolles bedeutet, mit dem ich also etwas anfangen kann. Und umgekehrt kann ich nicht alles, was ich selber anfangen, auch zu Ende bringen: Ich muß es anderen - und bei gesamtgesellschaftlich vermittelter Lebensgewinnung letztlich dem gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang, der Latenz seines Möglichkeitsraumes, überlassen, im Vertrauen darauf, daß irgend jemand damit schon etwas anfangen können wird (Wulff 1994).

Grundlegendes Sein und Loslassenkönnen setzt also auch Vertrauen voraus: es ist, zusammen mit diesem, aber auch seinerseits eine Voraussetzung für jede Art von arbeitsteiliger Tätigkeit. Diese würde unmöglich, müßte ich alles selber kontrollieren, was andere schon getan haben oder noch tun werden. Der erste Grund, der erste Ausgangspunkt für meine subjektive Handlungsfähigkeit wird aber durch meinen eigenen, seinlassenden, zumutend-vertrauenden Anerkennungsakt von Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit gelegt, der meinen spezifisch menschlichen Handlungsraum, denjenigen von Gesellschaftlichkeit und Geschichte, überhaupt erst eröffnet.

Damit bin ich am Ende - und am Ende stellt sich für mich eine weitere, vorerst unbeantwortet gebliebene Frage: Weshalb die Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit von Individuen, weshalb aber auch Wahnsinn und Normalität, Paradoxie und Tautologie plötzlich begründungsbedürftig, aber auch begründungsfähig geworden sind, wohingegen sie

bislang, sei es als selbstverständlich, sei es als prinzipiell unverständlich und unerkennbar galten. Kurz: Was hat sich in unserem Leben, in unserer Gesellschaft so verändert, daß diese Fragen plötzlich möglich und vielleicht auch beantwortbar geworden sind.

### *Literatur*

- Blankenburg, W. (1971). Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Stuttgart: Encke
- Heidegger, M. (1927). Sein und Zeit. Halle: Niemeyer.
- Holzkamp, K. (1983). Grundlegung der Psychologie. Frankfurt/M.: Campus.
- Holzkamp, K. (1984). Kritische Psychologie und phänomenologische Psychologie. Forum Kritische Psychologie 14, 5-55.
- Holzkamp, K. (1993). Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung. Frankfurt/M.: Campus.
- Husserl, E. (1928/1980): Vorlesungen zur Phänomenologie. Tübingen: Niemeyer,
- Husserl, E. (1929). Formale und transzendente Logik. Halle: Niemeyer.
- Husserl, E. (1948). Erfahrung und Urteil (hg. v. L. Landgrebe): Hamburg: Claassen & Goverts.
- Levinas, E. (1971). Totalité et l'infini. Den Haag/Paris: M. Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. (1945). Phénoménologie de la Perception. Paris.
- Schütz, A. (1957). Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl. Philosophische Rundschau 5, 2
- Wittgenstein, L. (1984a). Über Gewißheit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1984b). Philosophische Untersuchungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wulff, E. (1994). Zur gegenseitigen Hervorbringung von Bewußtsein und Unbewußtem. In: Fulda, M.F. & Horstmann, R.P. (Hg.), Vernunftbegriff der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wulff, E. (1995a). Wahnsinnslogik. Bonn: Psychiatrie-Verlag
- Wulff, E. (1995b). Befriedigung. In: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 2 Berlin: Argument.