

## Replik

Klaus Ottomeyer

### Marxistische Psychologie gegen Dogma und Eklektizismus

Antworten an Michael Schomers und die Kritische Psychologie\*

#### Gliederung

1. Einleitende Bemerkungen
2. Eklektizismusvorwurf, Anthropologieproblem und Tier-Mensch-Übergangsfeld
3. »Bloß soziale Beziehungen« und zielgerichtetes Handeln
4. Reflexivität von Praxis  
     *Exkurs: Reflexivität, Identität und Selbstbewußtsein — Versuch einer Begriffsklärung*
5. Instrumentalismuskritik, Arbeit und Praxis
6. Der Streit um das »menschliche Wesen«
7. Dialektik von Verhältnissen und Verhalten
8. Kapitalistische Charaktermaske, gesellschaftliche Anforderungen und ihre Übernahme
9. Gesellschaftsveränderung, individuelle und kollektive Subjektivität

#### 1. Einleitende Bemerkungen

Nach Schomers bin ich objektiv in die »Alltagswende« der Sozialwissenschaft einzuordnen sowie in den »spontaneistischen Subjektivismus«, der sich z.B. in den psychoanalytisch orientierten Diskussionen um den »Neuen Sozialisationstyp« zeigen soll (S.103).

Die erste Einordnung gefällt mir ganz gut, wenn man mir zugesteht, daß ich versuche, eben die Beziehung zwischen Alltags-»Oberfläche« — in der wir ja schließlich leben, leiden und handeln müssen — zu den weitgehend unsichtbaren, wesentlichen und objektiven Verhältnissen der gegenwärtigen Gesellschaft, die dahinter liegen, systematisch zu erfassen.

Die zweite Einordnung ist irreführend. Ich glaube zwar auch, daß wir in Überwindung eines traditionellen Politikverständnisses eine »Sensibilisierung und Revolutionierung des Empfindens« erkämpfen müssen. Aber ich habe — entgegen etwa dem interaktionistisch-psychoanalytischen Praxisbegriff, der der Theorie vom »Neuen Sozialisationstyp« zugrunde liegt — einen Praxisbegriff, der sehr stark um die menschliche Arbeit, die allgemeinen Notwendigkeiten und Möglichkeiten solidari-

\* Der vorliegende Artikel bezieht sich auf die Arbeit von Michael Schomers: Interaktion und Handlungsziel. Kritik der theoretischen Grundkonzeption von Klaus Ottomeyer, in: Forum Kritische Psychologie 6 (AS 49), S.101-155. Seitenzahlen ohne weitere Angaben beziehen sich auf diesen Aufsatz.

scher Vergegenständlichung und Aneignung zentriert ist. Ich habe auch des öfteren betont, daß selbst unentfremdete Arbeit noch zugleich »Disziplin, mit Bezug auf den werdenden Menschen betrachtet« (Marx; vgl. Ottomeyer, Anthropologieproblem und marxistische Handlungstheorie, Gießen 1976, S.147) bedeutet. Das ist ein Punkt, an dem ich mich — deutlich nachlesbar — von den Theorien im Umfeld der »Frankfurter Schule« und der vorwiegend ideologiekritischen Auseinandersetzung mit Arbeit und Arbeitsdisziplin etwa bei Krovoza, Brückner, Wacker, Ziehe und anderen von Schomers vermutlich als »spontaneistisch« eingestuften Autoren unterscheide.

## 2. Eklektizismusvorwurf, Anthropologieproblem und Tier-Mensch-Übergangsfeld

Schomers würdigt zwar meinen Versuch, das Konzept der »menschlichen Natur« als dialektische Ergänzung zur Analyse der historisch formbestimmten Subjektivität zu rehabilitieren, hält aber mein Konzept von menschlicher Natur für unhaltbar eklektizistisch (S.122f.). Um das zu belegen, geht er aber selbst sehr eklektizistisch und verzerrend mit meinen Texten um. Die unsystematisch-beliebige Aufzählung meiner »anthropologischen Invarianzen« von der »Reflexionsvermitteltheit von Empathie« über eine »spezifische Qualität von Hoffnung und Angst«, »ein Minimum von Triebunterdrückung und Ambivalenz in den ersten Objektbeziehungen« bis zur »Interpretationsvermitteltheit«, »Normengeleitetheit« und »Reflexivität von menschlichem Handeln« bezieht er aus meinem Buch »Anthropologieproblem« (Gießen 1976), in dem es dem Anspruch nach ausdrücklich nicht um eine mehr oder weniger vollständige Anthropologie ging, sondern um eine erste Bestimmung des vielfach geleugneten systematischen Stellenwerts, den anthropologische Aussagen innerhalb einer historisch-konkreten Handlungs- und Gesellschaftstheorie haben (S.15). Die von Schomers präsentierte Beliebigkeit der Aufzählung kommt zusätzlich dadurch zustande, daß er die verschiedenen argumentativen und polemischen Zusammenhänge, in denen ich im »Anthropologieproblem« auf bestimmte anthropologische Invarianzen, z.B. als von Autoren wie Duhm oder Schneider vernachlässigte, zu sprechen komme, einfach wegläßt. Alle wichtigen anthropologischen Bestimmungen, die ich im selben Buch mit Bezug auf die allgemeinen Merkmale menschlicher Arbeit und die bei Marx vor allem in den Frühschriften entwickelte Dialektik von Vergegenständlichung und Aneignung festgehalten habe, läßt Schomers hier unter den Tisch fallen. Diese Ausblendung muß er wohl vornehmen, damit ich in die vorgesehene Schublade des »spontaneistischen Subjektivismus« auch hineinpasse. Der Vorwurf, ich übernehme bei meinen anthropologischen Bestimmungen »unhinterfragte Begrifflichkeiten an-

derer theoretischer Ansätze« (S.122) des symbolischen Interaktionismus und der Psychoanalyse, verkennt, daß ich wohl in fast allen Fällen — z.B. beim ursprünglich interaktionistischen Begriff der Perspektivenverschränkung — versucht habe, die in Frage stehenden Phänomene als (relativ selbständige) Momente von gegenständlicher Praxis, Aspekte menschlicher Kooperationstätigkeit usw. *neu* zu bestimmen.

Wie gesagt, ging es im »Anthropologieproblem« noch nicht um einen systematischen, »inneren« Zusammenhang der allgemeinen Merkmale menschlicher Praxis. Einen etwas systematischeren Entwurf dieses Zusammenhangs habe ich im Anfangskapitel der »Ökonomischen Zwänge« (Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen, Reinbek 1977) intendiert, welchen Schomers völlig ignoriert. Dort gehe ich — unter Einarbeitung von Ergebnissen der Kritischen Psychologie — recht ausführlich auf das berühmte Tier-Mensch-Übergangsfeld ein, interpretiere die Vor- und Frühmenschforschung (soweit sie mir bekannt ist), allerdings anders als die Kritische Psychologie. Ein Begriff wie Perspektivenverschränkung, die menschliche Fähigkeit, sich in den anderen hineinzusetzen und sich über ihn zu objektivieren, zu reflektieren, wird hier nicht willkürlich als »abstrakte Kategorie« eingeführt, wie es Schomers (S.123) suggeriert, sondern als Aspekt der phylogenetischen Entwicklung von Kooperationsfähigkeit und in diesem Sinne als historisches Produkt hergeleitet. Es wird auch betont, daß die Produktion innerhalb des menschlichen Lebensprozesses das »Übergreifende«, Bestimmende ist (S.28), daß aber die Probleme der Verteilung, der Konsumtion, der Sexualität, der symbolisch vermittelten Verständigung, der normativen Einigung, der Sinnggebung von Leben und Tod und der ontogenetischen Entwicklung, verglichen mit den tierischen Stufen, eine spezifisch menschliche Qualität aufweisen, die zum einen aus ihrer neuen Funktionsbestimmung im — gewissermaßen von »außen« kommenden — Zusammenhang mit der Arbeitstätigkeit resultiert, zum Teil aber auch aus einer eigenen »inneren« Entwicklungsgeschichte und Struktur. Das gilt z.B. deutlich für die menschliche Sexualität mit ihrer »Brunftentbundenheit«, prinzipiell möglichen Wechselseitigkeit — vermittelt unter anderem über das phylogenetisch neuartige Phänomen des weiblichen Orgasmus —, mit ihrem einfühlsam-differenzierten Einigungscharakter, ihrer Symbol- und Phantasiegeleitetheit usw. Hier handelt es sich vermutlich ebensosehr um Voraussetzungen wie um Folgen der Kooperations- und Produktionsfähigkeit der menschlichen Spezies (ein Henne-Ei-Problem). Da Lebensschwierigkeiten und seelische Störungen sich heute (wie auch in früheren Zeiten) auch und gerade in diesen Bereichen außerhalb des »bestimmenden«, des Produktionsbereichs festsetzen, scheint es mir aus praktischen und theoretischen Erwägungen nötig, auch die innere Logik die-

ser Bereiche genau zu kennen und hier auch von den bürgerlichen Wissenschaften, die diese relative Eigenlogik zwar verabsolutieren — Interaktionismus, Psychoanalyse usw. —, aber sehr differenziert untersuchen, etwas zu lernen. Materialistische Patentformeln wie die, die Strukturen von menschlichem Bewußtsein und sozialer Reflexivität seien »ein Moment der Strukturen menschlicher Produktionsverhältnisse, mithin durch diese bestimmt und sich mit ihnen verändernd« (Holzkamp, zit. nach Schomers, S.119), helfen hier nicht viel weiter. Die so gewonnene Systematik ist eine reduktionistische. Mir ist eine unsichere und tastende, offene Systematik, wie ich sie zweifellos repräsentiere, hinsichtlich der Bestimmung menschlicher und menschenwürdiger Praxis immer noch lieber als eine geschlossene, deren Geschlossenheit auf dem Ausschluß komplizierterer, aber auch eindeutig spezifisch menschlicher Merkmale von Praxis, wie z.B. der antizipatorischen Beschäftigung mit dem Tod, beruhen.

Schurig ist da meines Erachtens viel differenzierter als z.B. Holzkamp oder Schomers:

»Die seit dem Zeitraum von 100000 — 50000 Jahren sich häufenden Funde, die keinen technischen Gebrauchswert besitzen, sondern nur aus der subjekt-psychischen Eigenart der Bewußtseinsträger begründet werden können, zeigen, daß offensichtlich der Tod zu den Erfahrungen gehört, die das subjektive Selbstverständnis besonders nachhaltig beeinflussen. Die Toten werden in ritueller Weise behandelt, bzw. überhaupt begraben und damit auch ihr biologisches Ende zu einem spezifisch menschlich-gesellschaftlichen Ereignis. Diese Integration war dann ihrerseits die Grundlage für Vorstellungen, die über die körperliche Gegenwart hinaus geistige Verbindungen mit dem Toten knüpften, und schließlich auch komplexere naturreligiöse Systeme für das eigene Weiterleben nach dem Tode ermöglichten. Entscheidend für die Subjektivität des Neandertalers ist aber bereits die Zur-Kennntnisnahme des Todes, die auf die Entwicklung seines Bewußtseins einen nachhaltigen Eindruck machte und sich dann auch in einer besonderen Vergegenständlichung niederschlug.« (V. Schurig, Die Entstehung des Bewußtseins, Frankfurt/New York 1976, S.326)

Man kann natürlich auch hier wieder die Problematik der Todesantizipation und -verarbeitung — die ganz wesentlich für die spezifisch menschliche Qualität von Hoffnung und Angst verantwortlich ist, und mit der man es als Psychologe und Therapeut mehr zu tun hat als man denkt — in der oben angeführten Logik der Mithin-Sätze zu einem bloßen »Moment« der Produktionsverhältnisse erklären. Und man kann jeden, der nicht sofort stringente Erklärungslinien im Sinne einer »Ableitung aus den objektiven Lebensumständen und den darin eingeschlossenen Notwendigkeiten der Lebenssicherung« (Osterkamp, zit. nach Schomers, S.147) ziehen kann, als Eklektiker bezeichnen. Aber diesen Vorwurf des Eklektizismus sollte man eher auf sich nehmen als den des Reduktionismus.

Im übrigen muß man deutlich sehen, daß das Tier-Mensch-Über-

gangsfeld keineswegs eine derartig eindeutige Quelle von gesicherten Aussagen über die menschliche Natur und allgemein gesellschaftliche Bestimmungen abgeben kann, wie es bei Schomers und der Kritischen Psychologie suggeriert wird. Bei diesen habe ich manchmal den Eindruck, daß das Tier-Mensch-Übergangsfeld als »selbständige empirische Grundlage« (Schomers, S.146) für das Erstellen und die Ableitung allgemeiner Gesetze an die Stelle des psychologischen Experiments getreten ist, an das, nicht zuletzt infolge der gründlichen Kritik durch Holzkamp, inzwischen keiner mehr so recht glauben mag. Das Tier-Mensch-Übergangsfeld ist, wie einem wahrscheinlich jeder Fachmann bestätigt, ein äußerst interpretationsbedürftiger Gegenstandsbereich, ein Bereich der Vermutungen und konkurrierenden Hypothesen. Eingermaßen gesichertes Wissen hat man außer den Knochenfunden nur über die Technologie, insbesondere die Verwendung von Steinwerkzeugen; schon bei der Verwendung von Tierknochen, Holz, Leder, Netzen usw. wird es schwierig. Zu verweisen ist auf den offenen Streit um die Existenz einer »osteodontokeratischen Kultur«. Der Stellenwert und die Qualität der Sozialbeziehungen, die um die Arbeitsmittel herum organisiert waren, läßt sich nur sehr indirekt und hypothetisch erschliessen: Dazu ein Beispiel, das für eine Theorie sozial vermittelter Identität, wie sie mich interessiert, von einiger Bedeutung ist:

Nach den Funden von Leakey und anderen bestanden in Ostafrika offenbar zwei verschiedene relativ entwickelte Typen von Steinwerkzeugen, die der späten Olduvai-Kultur und die der Acheuléischen Kultur, etwa eine halbe Million Jahre lang nebeneinander, und zwar in unmittelbarer Nähe, sozusagen in Sichtweite voneinander, ohne daß es zu einer Vermischung der Werkzeugmuster beider Kulturen kam. Was hat das zu bedeuten? Eine der möglichen Interpretationen, die durch den ethnologischen Vergleich nahegelegt wird, ist die, daß es bereits vor etwa eineinhalb Millionen Jahren so etwas wie ein kollektives Selbstbewußtsein, eine Stammesidentität gab, deren Sicherung und Bestätigung sich u.a. in der Formgebung der Werkzeuge vollzog (vgl. R.E. Leakey, R. Lewin, *Wie der Mensch zum Menschen wurde*, Hamburg 1978, S.100ff.). Die Herstellung und Bestätigung des jeweiligen Gemeinwesens, das nach Marx »selbst die erste große Produktivkraft« darstellt, hat sich zudem wahrscheinlich sehr früh in eigenen Tätigkeitsformen, z.B. in den »einstimmenden«, intersubjektiv geteilte Motivation produzierenden Aktivitäten des Rituals, des Musizierens, des Sich-Schmückens usw. niedergeschlagen.

Ein Praxis- und Politikverständnis, das die variablen und relativ eigenständigen Erfahrungen und Bedürfnisse der Menschen im Zusammenhang mit ihrer kulturellen Identität nicht ernst nimmt, ist zum Scheitern verurteilt. Das sollte nicht zuletzt durch die entwicklungspoli-

tischen Auseinandersetzungen in der Dritten Welt deutlich geworden sein (vgl. hierzu u.a.: Roy Preiswerk, Kulturelle Identität, Self Reliance und Grundbedürfnisse, in: Das Argument 120). Und spätestens seit den neueren Ereignissen im Iran und in Afghanistan kann eine marxistische Theorie der Subjektivität die Eigenlogik religiösen Selbstbewußtseins, das z.B. als Märtyrerbereitschaft sehr viel mit der menschlichen Deutung des Todes zu tun hat, nicht mehr ausblenden, sie zum bloßen »Moment der Struktur menschlicher Produktionsverhältnisse« nivellieren.

Die Tendenzen zur reduktionistischen Vereindeutigung des auf der Analyse des Tier-Mensch-Übergangsfelds gewonnenen Menschenbildes in der Kritischen Psychologie korrespondieren mit einer einseitigen Hervorhebung aller optimistisch stimmenden Qualitäten menschlicher Praxis, wie Kooperationsfähigkeit, Planhaftigkeit usw. Risiken und Orientierungsprobleme, die mit dem qualitativen Sprung verbunden sind — festmachbar etwa an der erwähnten Todes- und Sinn-Problematik, der »Instinktentbundenheit« hinsichtlich der Regulierung von Sexualität und Aggression, oder noch spezieller an der Frage eines prähistorischen Kannibalismus (vgl. Schurig, a.a.O., S.296) —, werden kaum oder gar nicht erwähnt. Diese Tendenz, die unter anderem eine Auseinandersetzung mit dem zynisch-fatalistischen Trend in der bürgerlichen Anthropologie erschwert, findet sich allerdings teilweise auch in dem Menschenbild, das ich am Anfang der »Ökonomischen Zwänge« präsentiert habe. Auf Schomers' Hang zum »offiziellen Optimismus« werde ich später noch in einem anderen Zusammenhang zu sprechen kommen.

Das Tier-Mensch-Übergangsfeld ist also ein durchaus interpretationsbedürftiger Bereich — worauf im Umkreis der Kritischen Psychologie schon die beträchtlichen Differenzen zwischen Holzkamp und Schurig verweisen.

Als völlig unverständlich und zitiertechnisch als unfair empfinde ich es, wenn Schomers mir unterstellt, mein anthropologischer Ansatz würde sich dagegen wenden, »daß man die Entwicklungslogik des Übergangs von der bloß phylogenetischen zur gesellschaftlichen Entwicklung rekonstruiert«, und beruhe *demgegenüber* auf einem »'Herausabstrahieren' spezifisch menschlicher und menschenwürdiger Erfahrungsmomente aus der aktuellen Formbestimmtheit menschlicher Praxis« (S.146), in welchem sich eben diese Formbestimmtheit blind reproduzieren müsse. »Es muß bei ihm (Ottomeyer) also schon aus methodischen Gründen immer wieder zu der dargestellten Universalisierung bürgerlicher Verhältnisse zu gesellschaftlichen Verhältnissen überhaupt kommen« (S.146). Im Kongreßmanuskript, aus dem Schomers hier zusammenhanglos zitiert, findet sich aber ziemlich genau das Gegenteil des Unterstellten.

»Der 'Dreischritt' der 'Kritischen Psychologie' ist nur *eine* Methode zur Erarbeitung dieser Bestimmungen (der menschlichen Natur) — wobei die 'Kritische Psychologie' noch innerhalb dieser Methode der Gefahr unterliegt, im Tier-Mensch-Übergangsfeld den realen *Werkzeug-Konkretismus* des archäologischen Materials theoretisch zu verdoppeln und zu generalisieren. Andere Wege zur Bestimmung der Spezifika der inneren Natur des Menschen sind:

- das Herausabstrahieren spezifisch menschlicher und menschenwürdiger Erfahrungsmomente aus der aktuellen entfremdeten Formbestimmtheit menschlicher Praxis (vgl. Marxsche Frühschriften; Dialektik von Vergegenständlichung und Aneignung als Gattungsmerkmal noch unter der Form der Lohnarbeit);
- der interkulturelle und historische Vergleich;
- die reflektierte Verständigung der von der Alltagsentfremdung betroffenen Individuen selbst.

Die Hypostasierung eines Bestimmungsmodus führt zu Fehleinschätzungen.« (Stellungnahme zum Problemkatalog der Arbeitsgruppe A4: Die Konstituierung der Subjektivität in der Ontogenese, beim II. Kongreß Kritische Psychologie, Mai 1979 in Marburg, unveröffentl. Manuskript, S.53)

Meine Argumentation wendet sich hier gegen die Gefahr der Verabsolutierung der Untersuchung des Tier-Mensch-Übergangsfelds als einziger Möglichkeit der Bestimmung der relevanten Merkmale menschlicher Natur. Diese Gefahr sehe ich in Schomers' Rede von einer »selbständigen empirischen Grundlage« für die Psychologie in der Tat gegeben. Wie konnte eigentlich Marx seinen im Prinzip immer noch angemessenen und bahnbrechenden Begriff vom Menschen, der sich in Vergegenständlichung und Aneignung gesellschaftlich reproduziert, viele Jahre vor der Veröffentlichung der Darwinschen Entdeckungen und lange vor dem Beginn jeder empirischen Vor- und Frühmenschforschung oder vergleichenden Verhaltensforschung entwickeln? Wenn man nicht z.B. an die wissenschaftlich und in der Alltagskommunikation »herausabstrahierbaren«, d.h. die noch unter der entfremdeten Formbestimmtheit vorhandenen Erfahrungen und Utopien menschenwürdiger Praxis differenziert und hermeneutisch anknüpft, kann es leicht passieren, daß der kritische Subjektwissenschaftler sich mit vermeintlich gesichertem Expertenwissen über die menschliche Natur und die objektiven Bedürfnisse der Menschen gegenüber seiner Umwelt und den realen sozialen Bewegungen der Gegenwart isoliert und in Gesten des erhobenen Zeigefingers erstarrt. (Eine Gefahr, der mir die Kritische Psychologie in der Auseinandersetzung mit dem »subjektivistischen Spontaneismus« immer größerer Gruppen unserer Gesellschaft durchaus zu unterliegen scheint.) — Schomers' Kritik an meinem Konzept menschlicher Praxis zieht sich in einem Satz zusammen:

»Alle von Ottomeyer in diesem Zusammenhang verwendeten Begriffe: Arbeit (instrumentelle), Reflexivität (Widerspiegelung) und 'bloß-soziale' Beziehungen sind keine ausreichenden Bestimmungen 'menschlichen Spezifitätsniveaus', sondern bezeichnen in ihrer Reduktion und Isoliertheit voneinander Qualitäten, die so auch Tieren zukommen.« (S.120)

Abgesehen davon, daß die Reduktion und Isoliertheit der Begriffe vor allem ein Produkt von Schomers' Darstellungsweise ist, sind alle drei Vorwürfe fehlerhaft. Das werde ich im folgenden nachzuweisen versuchen, indem ich sie — in umgekehrter Folge — der Reihe nach durchgehe.

### 3. »Bloß soziale Beziehungen« und zielgerichtetes Handeln

Schomers versucht mir einen interaktionistischen, auf »bloß soziale Beziehungen« im Sinne von Holzkamp reduzierten Handlungsbegriff unterzuschieben.

. »Die jeweiligen Interaktions-*'Mechanismen'* sind (...) auf gesellschaftlichem Niveau dem jeweiligen individuellen *Handlungsziel* als Ausdruck von Bewußtsein und (mehr oder weniger) bewußter Lebenstätigkeit untergeordnet; z.B. verändert sich die Interaktionsbeziehung zum anderen Individuum in dem Maße, wie der andere nicht mehr nur *'zufälliger'* Nachbar, in dem Sinne einer zufälligen Umwelt darstellt, sondern dadurch eine neue Qualität bekommt, daß er seinen Beitrag zum gemeinsamen Ziel leisten kann und damit gesellschaftlich, also auch individuell bedeutungsvoll wird.« (S.121f.).

Diese allgemeinen Sätze sind zwar richtig, aber als Kritik an meinem Ansatz völlig untauglich. Die »triadische Struktur« menschlicher Praxis, die identitäts- und selbstbewußtseinsbildende *Einheit* von sachlich-gegenständlicher und intersubjektiver Gerichtetheit im menschlichen Handeln, die Schomers zu seiner großen Überraschung in meinem unveröffentlichten Manuskript-Beitrag zum letzten Kongreß »Kritische Psychologie« entdeckt, hatte ich in den davorliegenden Schriften — freilich ohne Verwendung dieses Terminus — immer deutlicher betont, wobei ich sagen kann, daß ich durch die (einseitigen) Hinweise der Kritischen Psychologie auf die Wichtigkeit der gegenständlich-sachlichen Gerichtetheit von Praxis eine Menge gelernt habe. In dem Buch »Ökonomische Zwänge«, von dem Schomers fälschlich meint, es sei nur eine theoretisch nicht selbständige Popularisierung der beiden vorangegangenen Bücher, habe ich in jedem Kapitel deutlich die Wechselwirkungen zwischen dem sachlich-gegenständlichen bzw. Produktbezug einerseits und den zwischenmenschlichen Beziehungen andererseits zum *systematisierenden Prinzip* der Untersuchung gemacht, d.h. die »Triadische Struktur«, welche von den kapitalistischen Verhältnissen in den einzelnen Lebensbereichen in spezifischer Weise strukturiert und gebrochen wird. Und schon im anthropologischen Einleitungskapitel heißt es beispielsweise: »Die entwicklungsgeschichtliche Errungenschaft des kooperativen Jagens hat wahrscheinlich die menschliche Fähigkeit zur dauerhaften, zielbewußten Übernahme und flexiblen Berücksichtigung der Perspektive des Anderen aus sich hervorgetrieben.« (S.20) Oder später: »(...) auch der Entwicklungs- und Erziehungsprozeß, der Prozeß der Aneignung des menschlichen Wesens vollzieht



sich in der unauflösbaren *Einheit von zwischenmenschlichem und gegenständlichem Bezug*, welche wir (...) als Merkmal des Marx'schen Praxisbegriffs hervorgehoben haben.« (S.38)

Es macht etwas mißmutig, zu sehen, daß mein Lernprozeß weg von einer in der Tat zunächst noch etwas interaktionistisch gefärbten Handlungstheorie hin zu einem konsequenteren materialistischen Praxisbegriff, der sich vom Ausgangspunkt des ersten Buches Schritt für Schritt vollzogen hat, nicht wahrgenommen wird. Allerdings bleibt das Interesse ein sozialpsychologisches, nicht etwa ein arbeitspsychologisches oder denkpsychologisches. Thema ist die Krise der zwischenmenschlichen Beziehungen und nicht etwa die Entwicklung der Produktivkräfte und ihrer Anforderungen im Kapitalismus. Eine solche Interessenbildung und Arbeitsteilung, die sich auf die relative Selbständigkeit und Eigenlogik eines Gegenstandsbereichs bezieht, wird man doch wohl nicht rechtfertigen müssen, jedenfalls nicht, solange sie noch im Bewußtsein dessen abläuft, wovon abgesehen wird.

Ganz unsinnig und undialektisch wird es, wenn Schomers, um sich gegenüber meiner vermeintlichen Vernachlässigung des Zielbezugs von Interaktion abzusetzen, schließlich in folgende Alternativformulierung verfällt: »Menschliche Interaktion ist *wesentlich*, d.h. von ihrem Wesen her, eben nicht Perspektivenverschränkung, Empathie, etc., sondern Ausdruck der bewußt vergegenständlichenden Lebenstätigkeit der Menschen (worin auch Handlungsmerkmale 'niederer Dimension' eingeschlossen sind, vgl. Holzkamp (...))« (S.123; zweite Hervorhebung K.O.).

Es gehört schon ein beträchtliches Maß an rechthaberischer »Wesenslogik« dazu, das elementare menschliche Kooperationsvermögen, die Perspektive der anderen auf die eigene Position, Motivation, Tätigkeit und Perspektive nachzuvollziehen, und die damit verbundenen Selbstobjektivierungspotenzen im Zusammenhang gemeinsamer Handlungspläne definitorisch aus dem Wesen der menschlichen Interaktion auszuschließen und zu einer akzidentellen, für die Psychologie kaum relevanten Dimension zu erklären. Solche Aussagen scheinen bei Schomers aber auch auf beträchtlicher Unkenntnis im Bereich der empirischen Anthropologie und Zoologie zu beruhen. Weil er der Perspektivenverschränkung menschliche Spezifik und Relevanz absprechen will, behauptet er auch, Tiere könnten sich in ähnlicher Weise wie wir »in die Perspektive des anderen versetzen« (S.123). Es gibt natürlich Momente der Kontinuität zwischen menschlichem Sozialverhalten und dem durch einfache Gesten vermittelten, kalkulierbar gemachten Sozialverhalten etwa beim ritualisierten Kampf zweier Hunde. Trotzdem muß die qualitativ neue Stufe menschlicher Intersubjektivität unterschieden werden, die durch *signifikante* Gesten, d.h. wesentlich erlern-

te und variabel einsetzbare sprachliche Symbole vermittelt ist, welche — von der unmittelbar situativen Präsenz des bezeichneten Gegenstandes ablösbar — beim »Sender« eine im wesentlichen identische Reaktion auslösen wie beim »Empfänger« (vgl. Schurig, Entstehung des Bewußtseins, Frankfurt/M. 1976, S.234). G.H. Mead macht diese Differenz u.a. am Unterschied zwischen tierischem und menschlichem Jagdverhalten deutlich:

»Es deutet z.B. jemand auf einen bestimmten Fußabdruck und sagt, das bedeutet 'Bär'. Diese Fährte nun durch ein bestimmtes Symbol so zu identifizieren, daß dieses Symbol von verschiedenen Angehörigen der Gruppe, besonders aber vom Individuum selbst wieder gebraucht werden kann — das ist das Charakteristische an der menschlichen Intelligenz. Sagen zu können 'dies führt dort hin' und eine Art stimmlicher oder sonstiger Geste zu entwickeln, mit der man die Bedeutung anderen und sich selbst indizieren kann, damit auf diese Bedeutung bezogenes Verhalten kontrollieren zu können, ist für die menschliche Intelligenz entscheidend; bei der tierischen Intelligenz kommt dies nicht vor. Solche Symbole greifen bestimmte Eigenschaften einer Situation heraus; das Individuum kann sich in seiner Erfahrung die entsprechende Reaktion vergegenwärtigen.« (Sozialpsychologie, Neuwied/Berlin 1969, S.238f.)

Es kommt in tierischem Verhalten erst recht nicht vor, daß die Inter-subjektivität der signifikanten Symbole selbst zum Gegenstand von bewußter Kontrolle oder zum Problem gemacht wird, wie das in unserer Alltagskommunikation ständig der Fall ist, z.B. wenn ich meinen Satz korrigiere, weil ich den Eindruck habe, der andere hat mich mißverstanden, wenn ich unser Mißverstehen als solches anspreche usw. Ein solches kompliziertes Verhältnis von Kommunikation und Metakommunikation, das für unsere menschliche Perspektivenverschränkung kennzeichnend ist und im übrigen bei fast allen psychischen Störungen eine wichtige Rolle spielt, wird Schomers auch bei höheren Tieren vergeblich suchen. Die Reflexivität der Kommunikation und sozialen Einigung ist unleugbar ein kooperationsförderndes menschliches Spezifikum. Auch die Kehrseite, die zum Zwecke der Irreführung des Artgenossen am Symbolsystem vorgenommene Reflexion und Manipulation, die Lüge und der bewußte Betrug, ist eine den Tieren fehlende Möglichkeit (vgl. Schurig, a.a.O., S.240f.). Die Jagdlist, von der Schomers spricht, um die Spezifik der Perspektivenverschränkung zu nivellieren, beruht beim Menschen auf komplizierten interspezifisch gewendeten role-taking- und Selbstobjektivierungsprozessen, die etwas ganz anderes sind als ein entsprechendes Lauer-, Zutreib- oder Tarnverhalten bei Tieren.

Die Perspektivenverschränkung über sprachliche Kommunikation und Metakommunikation ist auch eine Bedingung für die Entwicklung eines Individualitätsbewußtseins, das z.B. als persönliches *Namensbewußtsein* bei allen bekannten Menschengruppen anzutreffen ist und für

dessen Existenz im tierischen Sozialverhalten es keine Anhaltspunkte gibt. Es sei denn, man wolle den Schimpansen Washoe des Ehepaars Gardner, der unter künstlichen Trainingsbedingungen und nach dem aufwendigen Erlernen einer artfremden Symbolsprache zu einer ansatzweisen sprachlichen Selbstidentifizierung in der Lage war, als Beweis dafür anführen, daß es hier keine qualitativen Unterschiede zwischen Menschen und höheren Tieren gibt.

Schomers glaubt demgegenüber immer noch, daß die Perspektivenverschränkung etwas Unspezifisches ist, das durch die menschliche Kooperation, wie alle »Vorformen bestimmter Handlungselemente«, auf ein »neues Niveau« (S.124) gehoben wird — wobei man sich vergeblich fragt, wie sich wohl dieses »Emporgehobenwerden« in der eigenen, inneren Qualität der intersubjektiven Prozesse niederschlägt. Aber das scheint Schomers auch nicht so wichtig, weil nun die »gesellschaftliche Beherrschung der Umweltzusammenhänge« und die »bewußte Planung aller Lebensbereiche« (S.124) in den Vordergrund treten. Erfordert das nicht vielleicht die beständige Weiterentwicklung differenzierter und wirksamer Formen der Perspektivenverschränkung und der sozialen Auseinandersetzung etwa in Gestalt von Gruppenversammlungen nach mehr oder weniger demokratischen Regeln, Arbeitsverabredungen, Moralsystemen, Ritualen usw.? — Nach Schomers scheint es eher andersherum zu laufen. Die Perspektivenverschränkung bekommt jetzt, mit Beginn der menschlichen Geschichte, »eine sekundäre Rolle, sie wird bedeutungsvoll im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Tätigkeit, der gesellschaftlichen Produktion und anderen bestimmenden Lebensmomenten« (S.124). Man hat den Eindruck, daß Schomers dann die Perspektivenverschränkung vor allem nur noch als eine Störvariable ansieht, die er am liebsten wegreden möchte. Wie soll man die nachfolgenden Sätze sonst verstehen?

»Natürlich kann die Art und Weise der Perspektivenverschränkung sich auch als störend für die bewußte Gestaltung der Umweltbeziehungen erweisen. Notwendig ist es also, die Art und Weise der zwischenmenschlichen Beziehungen ebenfalls in dem Grad bewußt zu machen, daß sie in ihrer Qualität als kooperative Beziehungen voll entfaltet werden können und eventuell 'störende', d.h. nicht auf diesem kooperativem Niveau stehende 'niedere Dimensionen' auf ein neues Niveau zu heben. Dies kann in dem Maße erfolgen, wie die bewußten kooperativen Beziehungen durch konkret-praktische Tätigkeit, durch gesellschaftliches Handeln auch Wirklichkeit erlangen, damit auch die Beziehungen zu den Mitmenschen auf eine andere Grundlage gestellt werden.« (S.124)

Solche (für Schomers' Argumentation leider nicht untypischen) Sätze, die in ihrem Leerformelcharakter und in ihrer Ungenauigkeit weder falsch noch richtig sind, kann ich nur so verstehen, daß hier eine legitime und notwendige sozialwissenschaftliche Thematik einfach für »un-

wichtig« erklärt werden soll, damit der Ansatz, dem man selbst verpflichtet ist, und der (bislang) diese Thematik vernachlässigt hat, schließlich doch als der weiterführende dasteht.

#### 4. Reflexivität von Praxis

Daß die Reflexivität menschlicher Praxis etwas höchst Spezifisches und Wichtiges ist, war anhand der Sprache soeben schon angesprochen worden. Allerdings bildet sich die Reflexivität der Individuen nicht nur in der Interaktion und Kommunikation mit anderen über die »Dialektik der Anerkennung«, sondern wesentlich auch über die »Verdoppelung«, die Selbstobjektivierung, Selbstbestätigung im Arbeitsprodukt. Diese letztere Dimension von Reflexivität habe ich m.E. in ihrem Zusammenhang mit der zwischenmenschlichen Dimension ausführlich genug untersucht, so daß Schomers' belehrender Hinweis: »... jede Arbeit bedingt ein bestimmtes Maß an Reflexivität« (S.125), sollte er kritisch gemeint sein, mich jedenfalls nicht trifft.

Die bei Schomers selbst nicht durchgehaltene Vorstellung, die Reflexivität von Praxis sei im Prinzip nichts spezifisch Menschliches, kommt daher, daß Schomers die Termini Reflexivität oder Reflexion im Gegensatz zu mir doppeldeutig benutzt: einmal ganz allgemein als »Widerspiegelung« in dem allgemeinen Sinne der Abbildung, Spiegelung von der Welt im Organismus (so z.B. auf S.115, wenn die Worte »Anschauung, Widerspiegelung, Reflexion« einfach nebeneinanderstehen), in welchem sie nichts spezifisch Menschliches ist; zum anderen aber in dem Sinne von Selbstreflexion im Sinne einer Subjekt-Objekt-Trennung, die im Subjekt selbst als Verdoppelung repräsentiert ist, welche auch nach Schomers eine »bestimmte Stufe der Entwicklung, eine bestimmte Qualität des Bewußtseins bezeichnet« (S.115). In dieser letzten Bedeutung widerspricht Schomers' Bestimmung von Reflexivität seiner eigenen Behauptung, sie sei nichts spezifisch Menschliches. Aber nur in dieser spezifisch menschlichen Bedeutung, die nahe bei »Selbstbewußtsein« liegt, wird auch der Begriff bei mir verwendet.

Schomers gesteht nun zwar auch ein, daß es Reflexivität und Selbstbewußtsein gibt — wobei er sich über ihre menschliche Spezifik eine unklare Vorstellung macht —, meint mir aber, mit großem Aufwand von Zitaten sowjetorthodoxer Autoren, den Vorwurf machen zu müssen, daß ich den Vorrang des *Bewußtseins* gegenüber der Reflexivität, dem *Selbstbewußtsein* nicht sehe. Ich gebe zu, daß ich das Verhältnis von Reflexivität, Selbstbewußtsein, Identitätsbildung usw. zu den allgemeinen und elementareren Bewußtseinsprozessen nicht weiter untersucht habe. Aber Selbstbewußtsein, Selbstgefühl und Identität sind nun einmal sozialpsychologisch und auch therapeutisch besonders bedrängend und krisenhaft in den Vordergrund tretende Gegenstände.

Unglücklicherweise zieht Schomers bei seinem Versuch, das *Bewußtsein* in der menschlichen Praxis, die »bewußte gesellschaftliche Lebenssicherung durch die planende Voraussicht künftiger aktueller Situationen und generalisierte Realitätskontrolle, durch Bereitstellung der Mittel zu ihrer Bewältigung« (Osterkamp, Motivationsforschung 1, Frankfurt/M. 1975, S.250; Schomers S.121) gegen die Seite des *Selbstbewußtseins* auszuspielen, ein Marx-Zitat heran, das nun gerade die enge Verwiesenheit von Bewußtsein und Selbstbewußtsein, wenn nicht sogar den konstitutiven Charakter des Selbstbewußtseins für die Besonderheit menschlichen Bewußtseins betont:

»Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es *ist sie*. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit.« (MEW Erg.Bd.1, S.516)

Es ist jedenfalls merkwürdig, daß in Schomers' bzw. in den angeführten Osterkampschen Definitionen der »völlig neuen Qualität der gesellschaftlichen Entwicklung des Menschen« die selbstobjektivierenden, »verdoppelnden« Seiten des menschlichen Bewußtseins gar nicht mehr auftauchen, während sie im angeführten Marx-Zitat schon vom Umfang her den größten Raum einnehmen. (Dieses Zitat entstammt übrigens den »Frühschriften« mit ihrer nach Schomers — vgl. unten — unbrauchbaren, weil »spekulativ-humanistischen« Bestimmung des »menschlichen Wesens«.)

#### *Exkurs: Reflexivität, Identität und Selbstbewußtsein — Versuch einer Begriffsklärung*

Es müssen die Probleme der Reflexivität, des kognitiven und emotionalen Selbstbezugs im Zentrum einer kritischen Psychologie stehen. Auch Lothar, der Junge, an dessen Fall Holzkamp und H.-Osterkamp ihr kritisch-psychologisches Therapieverständnis erläutern, leidet zunächst an handlungsblockierenden *Selbstwertzweifeln*, aus denen er durch bewußte Auseinandersetzung mit seinen objektiven Lebensbedingungen und durch Kompetenzerwerb — z.B. im schulisch-mathematischen Bereich — herausgeführt werden soll (Kappeler/Holzkamp/Osterkamp, Psychologische Therapie und politisches Handeln, Frankfurt/M. 1977). Ich habe bislang Reflexivität, Identität und Selbstbewußtsein in nicht klar abgegrenzten Bedeutungen gebraucht und bin mir dieses Mangels bewußt. Reflexivität bezeichnet allgemein den menschlichen Selbstbezug auf verschiedenen Entwicklungsstufen. Zum Verhältnis von Identität und Selbstbewußtsein, die beide reflexiv sind, will ich im folgenden eine Klärung versuchen:

In Anlehnung an die Holzkampschen Stufen der Erkenntnis: anschauliches Denken, instrumentelles Denken und begreifendes Erken-

nen, lassen sich zur Seite des Selbstbezugs von Bewußtsein hin sinnvoll entsprechende Stufen von Selbsterkenntnis festhalten. (Vgl. zum folgenden W.-D. Kramm, Dimensionen des Selbstbewußtsein, unveröffentl. Dipl.-Arb. am Psychologischen Instituts der FUB, 1980):

Dem anschaulichen Denken entspräche ein naives, partikulares »Ich-Bewußtsein«, das sich auf einzelne situations-abhängig wahrgenommene Eigenschaften und Handlungsvollzüge des Individuums beschränkt. Dem instrumentellen Denken entspräche ein »Identitätsbewußtsein«, das zwar schon auf einem aktiv integrierten Selbstbezug und Selbstkonzept beruht — wie es ontogenetisch etwa ab der Adoleszenz möglich wird (»Ich-Identität«) —, aber im Rahmen unbegriffener Lebensverhältnisse nur einen manipulativ-instrumentalisierenden Umgang mit sich selbst und anderen erlaubt, z.B. nicht mehr als das Selbstwertgefühl kurzfristig hebende Überlebenstechniken. Es bleibt bei einem »*Identitätsmanagement*« in einer pseudo-konkreten sozialen Wirklichkeit, wie es Goffman eindrücklich beschrieben hat (Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt/M. 1967).

Aus den Krisen des Identitätsbewußtseins schließlich kann sich die dem begreifenden Erkennen entsprechende Stufe der begreifenden Selbsterkenntnis entwickeln. Diese dritte Stufe von Reflexivität ist erst *Selbstbewußtsein im emphatischen Sinne*. Ein über das bloße Management der bedrohten Identität Hinausgehen des Selbstbewußtseins würde die eigenen Identitätswidersprüche und die Zerrissenheit, Fragmentierung von Identität als gesellschaftlich *produziert* und als im Rahmen der bestehenden Verhältnisse notwendig und nicht abschaffbar begreifen. Es würde auf die Sisyphosarbeit der gängigen oberflächlichen Widerspruchsharmonisierung und Identitätsglättungen sich kritisch beziehen und sie, wo irgend möglich, unterlassen. Das Individuum auf dem Weg zum Selbstbewußtsein im genannten Sinne würde seine *Pseudoidentität* — die Kehrseite der pseudo-konkreten Wirklichkeit — zerstören, indem es die eigene gesellschaftliche Vermitteltheit (in den aktuellen Bezügen und in der historisch-biographischen Dimension) reflektiert. Und es würde sich die sachlich-gegenständlichen und sozialen Kompetenzen aneignen, die zur schrittweisen Überwindung des Ausgeliefertseins an die identitätsbedrohenden Verhältnisse erforderlich sind; deren Anwendung und Vergegenständlichung würde erst fundierte Anerkennung durch andere und durch sich selbst ermöglichen. Das Individuum würde so auch bislang unterdrückte Möglichkeiten bei sich entdecken, entfalten und in einen selbstbewußten Zukunftsentwurf einbringen. Die Entwicklung von Selbstbewußtsein im emphatischen Sinne wäre also erstens *Reflexion der gesellschaftlichen Vermitteltheit* der eigenen Existenz und Identität; sie wäre zwei-

tens immer verbunden mit dem *Erwerb, der Anwendung und Vergegenständlichung realer Kompetenzen*; und sie wäre drittens immer *antizipatorisch, sich selbst entwerfend*.

Der zweite Aspekt macht deutlich, daß das Selbstbewußtsein hier nicht — wie in den Selbst- oder Identitätskonzepten bürgerlicher Theorie und Therapie — lediglich auf einer veränderten Perspektive auf das eigene Selbst, auf einer Uminterpretation, Neureflexion des Selbstbildes beruht, sondern auf tätiger, materieller Veränderung der Verhältnisse, in denen Identität und Selbstbewußtsein sich gründen. Der dritte Aspekt beinhaltet immer auch Selbstnegation, also das Gegenteil des Stabilitätspostulats, das die gängigen bürgerlichen Identitätsmodelle mehr oder weniger offen auszeichnet.

Der umrissene Prozeß der Selbstbewußtseinsbildung ist einerseits immer ein kollektiver. Die Reflexion der eigenen gesellschaftlichen Vermitteltheit ist auf die Auseinandersetzung mit Perspektiven anderer und auf die Herausarbeitung von Identitätsproblemen, die das Individuum mit anderen gemeinsam hat, zwingend verwiesen. Auch die sachbezogene und interpersonelle Kompetenzaneignung in der Veränderung der Verhältnisse kann nur als sozialer Lernprozeß vorgestellt werden; ebenso muß der Zukunftsentwurf auf gemeinsamen Interessen und realistischen Bündnissen von Individuen beruhen.

Andererseits muß in die Selbstbewußtseinsbildung — soll sie nicht kollektivistisch verkommen — *der »persönliche Sinn«* des individuellen Handelns *in möglichst bewußter und kommunizierbarer Weise* eingehen. Wenn Leontjew (Probleme der Entwicklung des Psychischen, Frankfurt/M. 1973, S.221ff.) über eine Handlung, wie die Lektüre eines Buches, sagt, daß sie von Individuum zu Individuum, je nachdem, ob es etwa das Buch im Lichte eines bevorstehenden Examens liest oder nicht, mit einem ganz unterschiedlichen persönlichen Sinn versehen sein kann, den eine materialistische Theorie von Motivation und Persönlichkeit zu erschließen hat, so gilt das für alle Aspekte der individuellen Lebenstätigkeit. Auch das Examen hat für jeden wiederum einen persönlichen Sinn im Rahmen eines übergreifenden individuellen Lebensplans und Selbstentwurfs, dessen Bestandteile und Dynamik nur teilweise bewußt zu sein brauchen (vgl. den Begriff »Lebensplan« bei Adler). Holzkamps und H.-Osterkamps Therapie- und Politikverständnis, das Ereignisse wie den frühen Mutterverlust und die Stiefgeschwisterproblematik ihres Fallbeispiels Lothar unter die Rubrik der »biographischen Gegebenheitszufälle« auf vormenschlichem Spezifitätsniveau bringt, verhält sich tendenziell liquidatorisch gegenüber der persönlich-sinnbildenden Bedeutung solcher Ereignisse, den biographisch einmaligen und zunächst als privat abgespaltenen »Nebenbedeutungen«, die in der Kommunikation und im Selbstverständnis von

Lothar, wie von jedem Individuum mit vergleichbarer Geschichte, anwesend sein *müssen* — z.B. wenn diese von Entfremdung, Konkurrenz, Emanzipation sprechen. Die »Nebenbedeutungen« und der persönliche biographisch einmalige Sinn gehen in alle Dimensionen des Selbstbewußtseins, insbesondere auch den antizipatorischen Selbstentwurf, die Entwicklung von Hoffnung ein. Sie können niemals einfach »überwunden«, durch kollektive Zielbestimmungen unwesentlich gemacht, sondern immer nur reflektiert und berücksichtigt werden. Hierzu bedarf es u.a. *hermeneutischer Methoden* (wie sie Leontjew deutlich fordert) im Umgang mit anderen und mit sich selbst (vgl. unten).

Das bisher zur Identitäts- und Selbstbewußtseinsbildung abstrakt Gesagte soll im folgenden an einem Beispiel verdeutlicht werden. Stellen wir uns einen Psychologen vor, der nach Abschluß seines Studiums im Sozialarbeitsbereich, spezieller noch, in der Heimerziehung zu arbeiten beginnt:

Er kommt voraussagbar in eine Identitätskrise, in quälende Selbstwertzweifel, weil er die angeeigneten »klinischen« Wissens Elemente und Methoden, etwa verhaltens- und gesprächstherapeutischer Art, seine entwicklungspsychologischen Kenntnisse, Testkenntnisse usw. nicht in die ständig geforderten praktischen Handlungsvollzüge integrieren kann. Es wird auch seine Identität verunsichern, daß die Mehrheit der Erzieher ihm als Angehörigen des »Leitungsteams« mit einer deutlichen Ambivalenz gegenüber treten. Einerseits werden hohe Erwartungen hinsichtlich der Anwendung neuer wissenschaftlicher Methoden, der Bearbeitung »schwieriger Fälle« usw. an ihn gestellt, andererseits wird ihm — mehr oder minder offen — bedeutet, daß er vom Erziehungsalltag in der Gruppe, an dem er von der Stellendefinition her nicht teilnimmt, ja doch keine Ahnung hat; daß er den Erziehern — bei den alle ein oder zwei Wochen stattfindenden Besprechungen — inkompetent hineinredet und sein BAT2a-Gehalt, welches weit über dem eines Erziehers liegt, eigentlich zu Unrecht bezieht. Wenn er vielleicht manchmal seine realen Kompetenzprobleme hinter der Experten- und Wissenschaftlerfassade zu erkennen gibt, wird das von den Erziehern nicht etwa als Offenheit und Kooperationsangebot anerkannt, sondern löst bei ihnen eher Signale des Rückzugs und der Verachtung aus. Die Identitätskrise des Psychologen verschärft sich weiter durch die Erwartungen des Heimleiters, der die wissenschaftliche Legitimation des Psychologen für die Einführung neuer Regelungen braucht, etwa der statusfördernden und geldbringenden Anerkennung des Heims als »heilpädagogisch«, der auf der anderen Seite aber Angst vor der Verselbständigung des Fachmanns hat; darüber hinaus noch durch die mannigfaltigen Schwierigkeiten im Umgang mit den Kindern, die gegenüber der neuen Bezugsperson zwischen extremem Bindungsbe-



dürfnis und Rückzugsbereitschaft hin- und herschwanken, ihn gegen die Erzieher ausspielen, die Erzieher gegen ihn usw.

Die umrissenen Identitätsprobleme, Selbstwertzweifel und Belastungen werden nicht nur innerhalb des beruflichen Bereichs wirken, sondern auch die Kompensationsansprüche gegenüber dem Partner, der Familie steigern; sie werden im Verhältnis von Berufs- und Privatidentität die eingespielte Balance gefährden. Im Reproduktionsbereich kann eine eigenständige Krise entstehen; die Schwierigkeiten, innerhalb der einzelnen Lebensbereiche und zwischen ihnen alles »unter einen Hut« zu kriegen, »einheitliche Handlungsfähigkeit« (H.-Osterkamp) zu wahren, können in einer solchen biographischen Phase unbewältigbar erscheinen. — Als Lösungsmöglichkeiten in der Krise wird dem Betroffenen — und uns allen — zunächst ein bloßes »Identitätsmanagement« nahegelegt, wie es von den Interaktionisten beschrieben worden ist. Um den ambivalenten Erziehererwartungen standzuhalten, könnte der Psychologe einerseits versuchen, Identitäts- und Auftrittsstrategien zu entwickeln, die Kompetenzmängel, sein »Stigma«, hinter einer Expertenmaske verbergen; und er könnte andererseits versuchen, die zugeschriebene und übernommene Psychologenrolle durch private Nachholkurse in den neuesten Therapie- und Interventionsmethoden »aufzufüllen«. Er könnte auch versuchen, sich in sein abgetrenntes Psychologenzimmer zurückzuziehen, wo er sich dann nur noch dem Testen und vielleicht dem Therapieren von Einzelfällen widmet, das von außen kaum kontrollierbar und kritisierbar ist, seine Psychologenidentität jedoch abgrenzend bestätigt usw.

Es mag sein, daß die Identitätskrise des Psychologen eine gewisse Beruhigung erfährt, nachdem er sich eine gewisse Auftrittsroutine, Distanzierungs- und Balancefähigkeit gegenüber den widersprüchlichen Erwartungen und neue Grenzziehungen zwischen beruflichen und privaten Ansprüchen angeeignet hat. Solange aber eine Identitätsstabilisierung die *gesellschaftliche Vermitteltheit der eigenen Krise* nicht reflektiert, bleibt sie unterhalb der Schwelle zur Bildung von Selbstbewußtsein. Der Widerspruch zwischen Hilfs- und Kontrollfunktion in der Sozialarbeit und Heimerziehung, der die Identität aller Berufsgruppen belastet, muß reflektiert werden als in den Widersprüchen der kapitalistischen Gesellschaft und des Staates systematisch angelegt und notwendig (was hier nicht weiter ausgeführt werden kann) und als durch keine Form der psychologischen Verwissenschaftlichung und Professionalisierung der Arbeit ausräumbar. Auch das solidaritätszerstörende Mißtrauen im Verhältnis von Erzieher, Sozialarbeiter, Psychologen, Leitung usw. beruht nicht etwa auf bloßen Kompetenzmängeln und mangelnden zwischenmenschlichem Verständnis, sondern wird systematisch produziert durch die hierarchische Struktur und die Teile-und-

Herrsche-Strategie, die im bürgerlichen Staatsapparat inkorporiert sind. Keine noch so effektive Supervision, keine bestätigende Selbstwertanhebung — des Erziehers zum Heimerzieher, des Sozialarbeiters zum Sozialpädagogen, des Psychologen zum Therapeuten —, keine noch so beschwörend vorgetragene Teamideologie vermag die ständigen Quellen von Mißtrauen und wechselseitiger Verletzung zu stopfen. Erst wenn der systematische Unsinn der hierarchisch-arbeitsteiligen Berufsrollen, der hinter der erscheinenden Krise der individuellen Berufsidealität liegt und zu einer Inflation immer neuer »vermittelnder« und konkurrierender Berufsbilder und Zusatzausbildungen treibt, als solcher reflektiert und im Bündnis quer durch die gegenwärtigen Berufsgruppen bekämpft wird, kann das Identitätsmanagement in Richtung auf berufliches und politisches Selbstbewußtsein überwunden werden.

Es ist zu befürchten, daß Selbstbild und Lebensplanung der wachsenden Zahl von Psychologiestudenten, die schon in den ersten Semestern unmittelbare Therapieausbildung nachfragen, mit einer Ausblendung von Reflexion gegenüber der gesellschaftlichen Vermitteltheit von Psychologienidentität verbunden sind und damit auf bloße berufliche Identitätsstabilisierung und Identitätsmanagement hinauslaufen — oder schärfer formuliert: auf eine professionelle Pseudoidentität, die instrumentalistisch-problemlösend einer pseudo-konkreten Wirklichkeit von therapiebedürftigen und abrechnungsfähigen »Fällen« gegenübertritt.

Zurück zum Beispiel: Als Dimension der Bildung von Selbstbewußtsein war der Erwerb neuer Kompetenzen in sachlich-gegenständlicher und zwischenmenschlicher Hinsicht genannt worden. Unser Heimpsychologe müßte also mit der Reflexion seiner gesellschaftlichen Vermitteltheit im angedeuteten Sinne auch seine in der Ausbildung erworbenen Kompetenzen in Frage stellen und sich neue Kompetenzen in beiderlei Hinsicht aneignen, indem er von den Erziehern, Sozialarbeitern und u.U. auch von Handwerkern, Köchinnen usw. lernt, die in seinem Bereich arbeiten. Er müßte versuchen, am Erzieheralltag, in der Gruppe lernend und schrittweise gleichberechtigte Verantwortung übernehmend, teilzunehmen; er müßte sich komplizierte Abrechnungsvorgänge, Haushaltsplanung und sehr viel Organisatorisches aneignen, ebenso wie die Erzieher u.U. auch von ihm bestimmte Kompetenzen der Sensibilisierung, der Aufmerksamkeit gegenüber zwischenmenschlichen Prozessen, zunächst »unauffälligen« Symptomen von einzelnen Kindern und Erwachsenen erlernen können und auch etwas über die Beschaffenheit und Funktion der etablierten, zu ihrer Herrschaftsrealität gehörenden, psychologischen Methoden.

Es ist einleuchtend, daß mit dieser Umverteilung von Kompetenzen auch das dritte Element von Selbstbewußtsein verbunden wäre: die

Herausbildung eines Selbstentwurfs, der die — scheinhafte — Stabilität biographisch angeeigneter Identitätsmuster negiert und aufhebt; in unserem Fall die Antizipation einer sozialarbeiterischen Berufswirklichkeit, die auf gleichberechtigter und d.h. — im Gegensatz zum behördlichen Teamversprechen — letztlich auch gleichbezahlter Kooperation von Leuten mit gleichen Grundkompetenzen beruht. Auf Grundkompetenzen, von denen ausgehend dann durchaus noch Schwerpunktbildung einzelner möglich und sinnvoll ist, aber niemals solche, die zur Legitimation privilegierter Positionen führen. Ohne einen solchen utopischen Entwurf — wie er ansatzweise in vielen Einrichtungen alternativer Sozialarbeit bereits realisiert ist — sind weder eine konsequente Reflexion der eigenen Position, der Bruch mit den Pseudo-Identitäten, noch konsequenter Neuerwerb und Anwendung von Kompetenzen, also die beiden anderen Grundelemente von Selbstbewußtsein, denkbar.

In die Bildung des neuen Selbstbewußtseins muß aber *auch* die *Bearbeitung des persönlichen Sinns* von beruflicher und politischer Tätigkeit eingehen. Das bedeutet hier: die Aufarbeitung der biographisch einmaligen Konflikte, Entscheidungen und Hoffnungen, die zur Wahl eines Helferberufs geführt haben, Reflexion des damit u.U. verbundenen »narzißtischen Gewinns«, das Durchsetzen von Selbsterfahrungsmöglichkeiten in der Kooperation mit den Kollegen usw. Ohne diesen persönlichen Sinn, den »subjektiven Anteil« an der kollektiven Selbstbewußtseinsbildung bliebe das berufliche und politische Engagement des Psychologen in unserem Beispiel abstrakt und — wegen seiner nicht offengelegten, u.U. unbewußten und eigendynamischen persönlichen »Nebenbedeutung« — für die Kollegen und Klienten auch labil und unberechenbar.

Nach diesem längeren Exkurs zum Verhältnis von Identität und Selbstbewußtsein als Stufen spezifisch menschlicher Reflexivität, soll nun auf den dritten Vorwurf von Schomers, den mir unterstellten instrumentalistischen Arbeitsbegriff, zurückgegangen werden.

## 5. Instrumentalismuskritik, Arbeit und Praxis

Neben der angeblichen Reduktion der zwischenmenschlichen Beziehungen auf »bloß soziale Beziehungen« ohne menschliche Spezifik und der Betonung der Reflexivität von Praxis kritisiert Schomers bei mir einen instrumentalistischen Arbeitsbegriff. Nicht Holzkamp, sondern ich vollziehe eine instrumentalistische Reduktion des Arbeitsbegriffs, eine Abtrennung der Arbeit von »ihrem gesellschaftlichen Bezug«. Das hängt nach Schomers' Auffassung mit meiner »Zwei-Wurzel-Theorie« zusammen, nach welcher »die Entwicklungsstränge des instrumentellen und des intersubjektiven Handelns sich innerhalb der Gesamtstruktur der menschlichen Tätigkeit in relativer Eigenständigkeit entwickelt

haben, ja, daß in einem gewissen Sinne sogar die Entwicklung von Selbstbewußtsein bzw. Reflexivität im intersubjektiven Handeln eine Voraussetzung für die Entwicklung planvoll-kollektiven Werkzeughandelns ist« (Ottomeyer, Interaktion und Selbstbewußtsein im Konzept der gegenständlichen Tätigkeit, in: Braun/Holzcamp (Hrsg.), Kritische Psychologie, Bd.II, Kongreßbericht, S.33; vgl. Schomers, S.114). Meiner analytischen Unterscheidung — die, wie gesagt, nicht bedeutet, daß ich dem gegenständlich-sachlichen (»instrumentellen«) Bezug ein eigenes Reflexionspotential abspreche — stellt nun Schomers das integrierende Konzept der »gesellschaftlichen Produktion« gegenüber. Reflexivität als »soziale Qualität« entstehe »mit und durch die Arbeit« (S.119). Ich finde diese Formulierungen nicht falsch und meine auch, daß der Begriff »gesellschaftliche Produktion« übergreifend und zentral sein muß. Wo liegen die Differenzen?

Zunächst muß man den polemischen Kontext beachten. Während ich gegenüber der Kritischen Psychologie auf die »zwei Wurzeln« oder Stränge von menschlicher Praxis hingewiesen habe, habe ich gegenüber Habermas und anderen, die Arbeit als instrumentelles Handeln und Interaktion (Dialektik der Anerkennung) gegeneinandersetzen, die reflexiven, identitätsbildenden Potenzen der Arbeit unterschlagen und Identitätsbildung und Emanzipation (als Reflexion) nur noch im Bereich der Interaktion ansiedeln, immer die Einheit des gegenständlich-sachlichen und intersubjektiven Bezugs betont; z.B. mit Hilfe des Marxschen Satzes: »Unsere Produktionen wären ebensoviele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete.« (MEW, Ergänzungsband I, S.463) Entwicklungsfördernd in der Entwicklung des Einzelnen wie der Gesellschaft ist immer die dialektische *Vereinigung* beider Bezüge; darüber besteht weitgehend Einigkeit mit der Kritischen Psychologie. Trotzdem oder gerade deswegen darf man ihre Einheit nicht einfach unterstellen. Es muß vielmehr möglich sein, sie als *Produkt*, phylogenetisch, ontogenetisch und historisch-spezifisch, zu untersuchen.

Es gibt nicht nur phylogenetisch gute Argumente für eine solche analytische Trennung (vgl. oben), sondern auch ontogenetisch. Piaget hat gezeigt, daß sich die zunächst eigenständige senso-motorische Intelligenzentwicklung mit der erst im zweiten Lebensjahr beginnenden relativ eigenständigen symbolisch-kommunikativen Intelligenzentwicklung auf komplizierte Weise verbinden muß, damit »Kooperation« als ein perspektivisch dezentrierter, rücksichtsvoller, gemeinsamer und effektiver Sachbezug zwischen den Individuen möglich ist (vgl. Psychologie der Intelligenz, Olten 1971, S.176ff.). Man kann darüber streiten, ob diese Fähigkeit erst mit Beginn des Schulalters (7-8 Jahre) bei den Kindern entwickelt ist, wie Piaget meint. Aber jedenfalls ist Arbeits- und Kooperationsfähigkeit in der Individualentwicklung ein äußerst komple-

xes und relativ spätes Produkt, das man gerade dann nicht einfach voraussetzen sollte, wenn es einem um die möglichst differenzierte und wirksame Förderung aller Entwicklungsschritte in Richtung auf diese Fähigkeit geht. Als Pädagoge oder Therapeut muß man sich sehr hüten, die relativ selbständigen Elemente kindlicher Lebenstätigkeit, die nicht oder noch nicht kooperativ sind, durch vorschnellen Eingriff der ernsthaften Erwachsenenkooperation »möglichst ähnlich« zu machen; das ist ein Vorgehen, daß sich z.B. gegenüber dem spontanen kindlichen Rollenspiel in der sowjetischen Spielpädagogik findet und welches, da es auf einer Verdrängung der »Irrealität« und »Asozialität« spielerisch-phantastischer Symbolisierungen hinausläuft, mit großer Wahrscheinlichkeit das Gegenteil des erstrebten Zwecks erreicht.

Neben der Möglichkeit und Notwendigkeit, innerhalb der gegenständlichen Praxis von Menschen in *allen* Lebensbereichen und Entwicklungsphasen mindestens die intersubjektive und die sachlich-gegenständliche Dimension analytisch auseinanderzuhalten, gibt es noch das weitere Problem, ob man die Begriffe Arbeit, gegenständliche Tätigkeit (bzw. Praxis) und »gesellschaftliche Produktion« einfach ineinander übergehen lassen bzw. sie sogar umfangslösig einander gleichsetzen kann, oder ob man Arbeit als zwar relevanteste, aber doch begrenzte Kategorie innerhalb eines umfangreicheren Konzepts von Praxis und gesellschaftlicher Produktion verwendet.

Der Begriff der gesellschaftlichen Produktion muß m.E. die Produktion der »Verkehrsform selbst« mit einschließen, z.B. die — durchaus auch metakommunikative — Diskussion und Einigung über die Normen einer Betriebsversammlung, einer Wohngemeinschaft oder sogar einer Gesamtgesellschaft (Verfassung). Eine solche Diskussion hat zwar nur ihren Sinn durch den Bezug auf die Arbeitsprozesse, in denen alle Beteiligten stehen (Einheit von gegenständlich-sachlichem und zwischenmenschlichem Bezug), aber sie muß doch auch von diesen Prozessen unterschieden werden, gerade dann, wenn ich von der bedingenden und bestimmenden Rolle der Arbeit bzw. des unmittelbaren Produktionsprozesses *innerhalb* des gesamtgesellschaftlichen Produktionsprozesses ausgehe. Diese Frage wird zusätzlich kompliziert, daß eine solche Versammlung und Diskussion immer auch *in sich* Momente von Arbeit hat, planvoll, anstrengend ist usw.

Und es gibt Beispiele für menschliche und menschenwürdige Praxis, die ich als Teil der gesellschaftlichen Produktion im weitergefaßten Sinne, nämlich humaner Verkehrsformen selbst, ansehen würde, bei denen der Bezug zum Produktionsprozeß im Sinne unmittelbarer Gebrauchswertproduktion noch sehr viel komplizierter und umweghafter ist: Etwa Hilfstätigkeiten gegenüber sehr kranken Leuten, von denen keinerlei materiell nützlicher »Beitrag zur gemeinsamen Sache« mehr

zu erwarten ist (vielleicht auch nie zu erwarten war), oder die gemeinsame Gestaltung einer Beerdigungsfeier. Es läuft auf eine tautologische Theorie hinaus und wird unsinnig, wenn ich alle diese Elemente von Praxis ohne Ansehung ihrer Besonderheiten umstandslos im Arbeitsbegriff auflöse. Es besteht auch die Gefahr, daß einer theoretischen Subsumtion auch eine praktisch subsumtive Politik entspricht.

Ich kann die aufgeworfenen kategorialen Fragen hier nicht lösen. Man sollte daran denken, daß die Reduktion der Vielgestaltigkeiten und Besonderheiten menschlicher Praxis auf Arbeit und dieser wiederum auf »Arbeit sans phrase« ein historisches Produkt ist und etwas mit der kapitalistischen Funktionalisierung aller menschlichen Lebensprozesse für die Lohnarbeit zu tun hat. Nur vor dem Hintergrund der historisch spezifischen Reduktion ist auch die von der Kritischen Psychologie m.E. nicht zur Kenntnis genommenen Ambivalenz in Marx' Arbeitsbegriff zu verstehen: Arbeit einerseits als Zwang, *hinter* welchem erst das »Reich der Freiheit« beginnt, andererseits Arbeit als Weg zur Vermenschlichung von Individuen und Gesellschaft. In einer befreiten Gesellschaft würde Arbeit sich nicht völlig, aber ein Stück weit »öffnen«, zu anderen Modi der menschlichen Praxis hin, zum Spiel, vielleicht sogar zur Sexualität, zur Diskussion und ganz sicher zur bewußten »Produktion der Verkehrsform« selbst. Zur Zeit aber besteht aller Anlaß, die kategorialen Trennungen und die Gefahr zu reflektieren, daß der Arbeitsbegriff die anderen Aspekte von Praxis, in denen ein von der Arbeit abgespaltenes emanzipatorisches Potential ruht, theoretisch und praktisch »schluckt«.

Insbesondere in der Arbeit mit geistig und körperlich Behinderten kann man lernen, daß man die herrschende Gleichsetzung menschlicher Vollwertigkeit mit Arbeitsfähigkeit auf gar keinen Fall mitmachen darf. Unser Schwerbehindertengesetz und noch mehr seine praktische Durchführung reduzieren z.B. unter dem Stempel »Minderung der Erwerbsfähigkeit«, den schon Kinder mit genauen Prozentangaben aufgedrückt bekommen, das menschliche Leben auf das eines »Produktionsnützlings« (vgl. E. Klee, *Behindert. Ein Kritisches Handbuch*, Frankfurt/M. 1980, S.11ff., S.101ff.).

Die notwendige gemeinsame *Aufgabenorientierung* zwischen allen Beteiligten — die u.a. die notwendige provokative Aufklärungsarbeit über gesellschaftliche Ausgrenzung umfaßt — läßt sich hier nur *gegen* einen reduktionistischen und konkretistischen Arbeitsbegriff durchsetzen.

Ich habe an Holzkamp einen instrumentalistischen Arbeitsbegriff kritisiert; Schomers meint, der Vorwurf käme nur dadurch zustande, daß ich Holzkamp zuvor mein eigenes instrumentalistisches Verständnis von Arbeit unterschoben hätte. Vielleicht können wir uns auf eine ge-

meinsame Ablehnung eines instrumentalistisch verengten Arbeitsbegriffs einigen — obwohl es dann immer noch das erwähnte Problem des Verhältnisses von Arbeit und Praxis gäbe. — Es ist aber m.E. kaum zu leugnen, daß es in Holzkamps »Sinnlicher Erkenntnis« im Zusammenhang mit den objektiven Gegenstandsbedeutungen deterministische und instrumentalistische Tendenzen gibt. H.-Osterkamp hat dies in ihrer »Motivationsforschung« (Band 2, Frankfurt/M. 1976) deutlich kritisiert, wo sie auf die Notwendigkeit der situationsspezifischen »Subjektivierung« der objektiven Gegenstandsbedeutung hinweist, die m.E. nur als ein aktiver und flexibler Sinngewinnungsprozeß seitens der sich verständigenden und auseinandersetzenen Individuen gedacht werden kann. Etwas verkürzt läßt sich formulieren, daß die symbolvermittelten subjektiven Sinngewinnungsprozesse mit einer beträchtlichen, aber doch klar begrenzten Variabilität um die objektiven Gegenstandsbedeutungen herum »pendeln«, die im Durchschnitt realisiert werden müssen, damit gesellschaftliche Reproduktion möglich ist. Damit wären sowohl der Determinismus und Instrumentalismus auf der einen Seite als auch der Relativismus der symbolisch interaktionistischen Theorien von Sinnkonstitution, etwa in mißbräuchlichem Anschluß an das bekannte Thomas-Theorem (»Wenn Menschen Situationen als real definieren, sind sie in ihren Konsequenzen real«) auf der anderen Seite vermieden.

Mit dem Gegenstand »Grünkohl« — um dieses Beispiel von Rainer Paris aus Detlef von Liliencrons Ballade »Pidder Lüng« aufzugreifen (in: Ästhetik und Kommunikation, Heft 30) — kann man zwar relativ unabhängig von seiner objektiven Gegenstandsbedeutung im normalen landwirtschaftlichen Produktions- und Reproduktionsprozeß auch in dem Sinne umgehen, daß man ihn zur Verhöhnung der Bauern als Schweinefraß definiert und umgekehrt einen höhnischen Fronvogt in ihm erstickt; aber bestimmte Bedeutungen, etwa ihn als Baumaterial für Bauernhäuser zu verwenden, lassen sich auf gar keinen Fall in ihn »hineindefinieren«. Die Variabilität der Interpretationen hat Grenzen; und wenn der Grünkohl nur noch oder auch nur vorwiegend als Klassenkampfwaffe o.ä. definiert würde, geriete die Reproduktionsbasis der betreffenden landwirtschaftlichen Einheiten in Gefahr.

Daß gerade der Kapitalismus durch Rüstungs- und Prestigeproduktion, geplanten Verschleiß, Produktivkraft- und Umweltzerstörung ständig eine vergleichbare Perversion an objektiven Gegenstandsbedeutungen vornimmt, macht allerdings heute die Frage der »wirklichen« Gegenstandsbedeutungen und Gebrauchswerte in der uns umgebenden materiellen Welt oft schwer entscheidbar. Eine diskussionslose Unterordnung der Menschen unter die etablierten und verengten Bedeutungen der von ihnen produzierten Gegenstände ist heute gefährlicher denn je.

In Holzkamps neuerem Konzept der »Subjektbeziehungen« (Zur Kritisch-psychologischen Theorie der Subjektivität II, in: Forum Kritische Psychologie 5, AS 41) scheint mir die Gefahr eines technologischen Determinismus und Instrumentalismus des Arbeits- bzw. Praxisbegriffs weiter überwunden. Ausgehend vom Problem frühkindlicher Subjektentwicklung wird nun von vornherein das »interpersonale Beziehungsgefüge« zur »wesentlichen Analyseinheit« erklärt (S.23). Deutlich wird auch das große Gewicht der subjektiven Interpretations-, Definitions- und Identitätszuschreibungsprozesse für die Entwicklung der kindlichen Persönlichkeit. Es ist für Holzkamp unter anderem die Interessenlage der Eltern daraufhin zu erfassen, ob sie das Kind eher kompensatorisch für bestimmte emotionale Stützfunktionen instrumentalisieren oder bewußte gemeinsame zielgerichtete Entwicklung, eine »Subjektbeziehung« anstreben. »Die Tendenz der Eltern-Kind-Beziehung (...) wird mithin durch die auf das Kind bezogenen Allgemein- bzw. Individualinteressen der Eltern, womit die Beziehung 'definiert' wird, bestimmt.« (S.27)

Die gesellschaftliche Realität der Familie, ihre Abtrennung als psychisch-emotionale Reproduktionseinheit von den übergreifenden Produktionsperspektiven der Gesellschaft legt zwar eine kompensatorisch instrumentalisierende Bedeutung der Kinder für die Eltern und umgekehrt eine »bigotte und quälende Anhänglichkeit der Kinder an die Eltern« (S.34) systematisch nahe, aber »mindestens in Ansätzen« sieht Holzkamp hier den Subjektaspekt interpersonaler Beziehungen realisierbar. Subjektbeziehungen werden folgendermaßen definiert:

»Die Spezifik interpersonaler Qualität der Subjektbeziehungen ergibt sich aus der *reziproken Verbundenheit der Beteiligten durch die Allgemeinheit des gemeinsamen Ziels*: Ich weiß nicht nur von dem jeweils anderen, daß er mit den seinen auch meine Interessen verfolgt, ich weiß (in Verschränkung der Perspektiven) auch *vom anderen*, daß *dieser weiß*, daß ich *mit den meinen auch seine Interessen verfolgt*.« (S.14)

Das »gemeinsame Dritte« kann nun nicht mehr im Sinne einer einli- nigen Determinationswirkung von sachlichen Gegenständen oder Werkzeugen (miß-)verstanden werden. Es ist die äußerst interpreta- tions- und kommunikationsbedürftige Entwicklung von Subjektivität selbst. Und die Perspektivenverschränkung wird inzwischen als inter- personelle Dimension durchaus erwähnt. (Allerdings ist es etwas ver- wunderlich, daß Holzkamp die Quellen für die Erweiterung der Diskus- sion um diesen Begriff nicht erwähnt; ich habe jedenfalls nie verleug- net, welche Begriffe und Gedanken ich von der Kritischen Psychologie übernommen habe.)

Die Kontroverse muß nun um das Verhältnis von *Verselbständigung* und relativer *Selbständigkeit* der Prozesse menschlicher Perspektiven- verschränkung gehen. Wenn Holzkamp schreibt, daß die Verselbstän-



digung der »Einfühlung« und des »Verstehens (...) für Instrumentalverhältnisse charakteristische interpersonale Gefühle« (S.19) und damit Ausdruck von Entfremdung sind, kann ich dem zunächst noch ausdrücklich zustimmen. Wie sich z.B. das Ködern und Instrumentalisieren der Gefühle des anderen mit Hilfe von differenzierter Einfühlung und der liebenswürdig-scheinhaften Darbietung von Gefühlen zwischen den egoistischen Warenbesitzern im Kapitalismus abspielt, habe ich ausführlich beschrieben. Aufgrund der fehlenden Einbettung in kooperative Bezüge und des kompensatorischen Clinchs im abgetrennten Schonraum der Reproduktionsbeziehungen gibt es auch im kapitalistischen Privatleben eine verhängnisvolle Verselbständigung ängstlich-mißtrauischer Einfühlung und Einfühlungs*forderung* gegenüber den Interaktionspartnern. Etwas anderes als diese *Verselbständigung* ist aber eine *Selbständigkeit* der Perspektivenverschränkung in einem allgemeineren und nicht entfremdeten Sinn, welche der Sache nach später auch Holzkamp anerkennt, wenn er sagt, daß die Eltern die Chance haben, ein Stück gemeinsamer Entwicklung mit dem Kind zu machen und »dabei auch die Welt durch die Augen des Kindes neu sehen lernen« (S.44). »Schon auf dem Niveau des Zeitungszerpflückens«, so zitiert Holzkamp aus einem Elterntagebuch, »eröffnet das beispielsweise mir sich vielleicht komisch anhörende Perspektiven: was passiert alles, wenn man eine Zeitung zerreißt? — Geräusche, Formen, Geschmack. Von X. weiß ich, wie seltsam und verschiedenartig Blätter aussehen, wenn die Sonne durch sie hindurchscheint.« (S.44)

Offenbar wird hier die gelungene und empfundene Perspektivenverschränkung zwischen erwachsenem und kindlichem Handlungspartner selbst zu einem wichtigen Teilaspekt und *Teilziel* der gemeinsamen Entwicklung von Subjektivität. Sie hat nicht nur einen nebenherlaufenden, gewissermaßen unvermeidlichen Charakter. Interessant ist auch, daß der unmittelbare, objektive Gebrauchswert der an der Situation beteiligten sachlichen Gegenstände — hier einer Zeitung — für die Erwachsenen hier ganz zurücktritt hinter ihrem sehr vermittelten Gebrauchswert für die Entwicklung der kindlichen Subjektivität und das gemeinsame situative Erleben.

Die gegenwärtige Weiterentwicklung des Holzkampschen Tätigkeits- bzw. Praxiskonzepts müßte auch zu der Einsicht führen, daß eine materialistische Psychologie auf die Erarbeitung von differenzierten *hermeneutischen Methoden* angewiesen ist. Das gilt bereits dann, wenn man nur der oben genannten These von der *kapitalistischen* Verselbständigung der Prozesse von Perspektivenverschränkung und Einfühlung, nicht aber der These von einer allgemeineren Selbständigkeit dieser Prozesse zustimmt. Wenn die entfremdeten Individuen nun einmal in verfahrenen, teilweise verinnerlichten Perspektivenverschrän-

kungen leben und sich entwickelt haben, brauchen wir zur Entflechtung aus unbegriffener Abhängigkeit Methoden der genauen Rekonstruktion von lebensgeschichtlich relevanten Interaktionsmustern, Perspektivenverschränkungen und »persönlichem Sinn«. Auch Lothar, der beispielhafte Therapiefall der Kritischen Psychologie, macht schließlich nach der Darstellung seines Therapeuten entscheidende Schritte in Richtung auf die Überwindung seines blind-egozentrischen Protests gegen die Lebensverhältnisse in Richtung auf ein »dezentriertes« Erfassen seiner Lage dadurch, daß er mit Hilfe seines Therapeuten lernt, die Perspektive und Rolle der Familienmitglieder in bezug auf sich zu rekonstruieren und darüber die gemeinsame Abhängigkeit zu begreifen.

Aber auch die Untersuchung von »normalen«, nicht extrem problematischen Entwicklungsverläufen und Beziehungen, wie sie Holzkamp jetzt vorgestellt hat, beruht ganz offensichtlich auf einem hermeneutischen Vorgehen: der gemeinsam interpretierenden Auseinandersetzung mit den elterlichen Perspektiven, die sich in ihren Tagebüchern niedergeschlagen haben. Insbesondere die Frage der jeweiligen Bedeutung der Kinder für die Eltern verweist zwingend auf die Fragen des »persönlichen Sinns« und seiner möglichst vollständigen Rekonstruktion. Es wäre sinnvoll, wenn die bei solcher Untersuchung ablaufenden bewußten und unbewußten Verstehens- und Mißverstehensprozesse selbst explizit gemacht würden. Wenn die Kritische Psychologie von ihrer wissenschaftlichen Methode spricht, ist bislang immer nur von »Erklären« und »Ableiten« die Rede; die in ihren Untersuchungen faktisch ebenso ablaufenden hermeneutischen Prozesse erscheinen dem gegenüber noch eher einen zufälligen und naturwüchsigen Charakter zu haben.

## 6. Der Streit um das »menschliche Wesen«

Der Streit um die richtige Bestimmung des »menschlichen Wesens« zwischen Schomers bzw. der Kritischen Psychologie und mir hat teils terminologische, teils sachliche Gründe. Mit der von Schomers zitierten Ute H.-Osterkamp bin ich der Meinung, daß Lucien Sève (Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Frankfurt/M. 1972) die allgemeinen Potenzen und Tätigkeitsmerkmale von Menschen, die es erst ermöglichen, daß die Individuen zum »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«, dem menschlichen Wesen im Sinne der 6. Feuerbachthese, der »Summe von Produktivkräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen« (MEW 3, S.38) ein *aneignendes*, sich selbst vermenschlichendes Verhältnis gewinnen können, in folgenschwerer Weise vernachlässigt. Ein Begriff der menschlichen Natur ist unabdingbar. »Der Prozeß der Vergesellschaftung, damit 'Vermenschlichung' des Individuums setzt nach Sève an einem 'biologischen Träger' an, der durch

nichts dazu qualifiziert ist, eine solche Vergesellschaftung und Vermenschlichung überhaupt zu ermöglichen.« (H.-Osterkamp, Motivationsforschung 1, Frankfurt/M. 1975, S.328) Nur bin ich, anders als die Vertreter der Kritischen Psychologie, der Meinung, daß ein nützlicher und sehr umfassender Begriff von menschlicher Natur bereits im Marxschen Frühwerk unter der Bezeichnung des menschlichen »Gattungswesens« in wesentlichen Elementen entwickelt ist. Daß der Vorwurf der idealistischen Spekulation und der einer überhistorisch-abstrakten Individualität im »Gattungswesen« der Frühschriften, welche Schomers mit Sève teilt, falsch ist, habe ich im »Anthropologieproblem« (Giessen 1976) sehr ausführlich begründet und will die philologischen Einzelargumente hier nicht wiederholen. Schließlich stammen die wichtige Dialektik von Vergegenständlichung und Aneignung, die auch Schomers als ein zentrales Definiens seiner »menschlichen Natur« erwähnt, ebenso wie später von ihm verwendete Zitate zur spezifischen Differenz von tierischer und menschlicher Lebenstätigkeit aus den angeblich so spekulativen Frühschriften, die man ruhig mal öfter vollständig und im Original lesen sollte. Leontjew hat seine Untersuchung der menschlichen Psyche unter den Aspekten von Vergegenständlichung und Aneignung auch in ausdrücklicher Anlehnung an die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« entwickelt. Die Berührungsangst gegenüber den Frühschriften bei gleichzeitiger Übernahme von argumentativen Bruchstücken aus ihnen kann ich nur politisch erklären; nämlich daraus, daß der dort formulierte emphatische und emanzipatorische Praxisbegriff sehr oft (und auch teilweise in verbürgerlichten Varianten) als Waffe gegen die sowjetorthodoxe Erstarrung des Historischen Materialismus verwendet worden ist. — Schomers schreibt:

»Es zeigt sich, daß es unbedingt notwendig ist, diese beiden grundlegenden Begrifflichkeiten *Wesen* und *Natur* sorgfältig auseinanderzuhalten und in ihrer Wechselwirkung genau zu bestimmen, um so die Voraussetzungen für die *wissenschaftliche Erfassung der konkret-historischen Entwicklung der Individuen* zu entwickeln. Mit der notwendigen Unterscheidung von 'menschlichem Wesen' und 'menschlicher Natur' muß aber auch gleichzeitig auf ihren inneren Zusammenhang verwiesen werden. (...) Da Ottomeyer diese beiden Begrifflichkeiten nicht auseinanderhält, sondern im Begriff der 'anthropologischen Invarianzen' zusammenfaßt, kann er dieses dialektische Verhältnis, die Grundbestimmung einer marxistischen Subjektwissenschaft, nicht begreifen.« (S.114)

Der letzte Satz stimmt natürlich überhaupt nicht, weil ich ja gerade zwei Aspekte des »menschlichen Wesens«, einen »anthropologischen« und einen auf die historische Konkretion gerichteten unterscheide. Die »anthropologischen Invarianzen« können also kein Oberbegriff sein. Aber wenn es möglich ist, unter Bezug auf den ersten Teil des Zitats von Schomers, unter »Wesen« das menschliche Wesen der 6. Feuerbachthese zu verstehen, unter Natur unter anderem auch die allgemei-

nen praxistheoretischen Aussagen von Marx über die Dialektik von Vergegenständlichung und Aneignung, Arbeit und menschliche Bewußtseinsbildung, die Besonderheit der menschlichen Sinnlichkeit, könnte ich Schomers (und H.-Osterkamp) hier zustimmen. Etwas ähnliches wie den von Schomers schließlich angesprochenen »inneren Zusammenhang« zwischen menschlichem Wesen und menschlicher Natur meine ich, wenn ich sage, daß »der anthropologisch fundierte verhaltenstheoretische Wesensbegriff der Frühschriften (...) und der auf der historisch-konkreten Gesellschaftsanalyse zu gewinnende Wesensbegriff bei Marx aufeinander verwiesen sind« (Anthropologieproblem, S.73).

Schomers könnte versuchen, daß gemeinsam Gemeinte zu verstehen, statt mir als jemandem, der sich nicht der Kritischen Psychologie zurechnet, vorzuwerfen, daß ich nicht deren wissenschaftliche Sprachregelung verwende. Ein solches Vorgehen, das Nicht-Hinnehmenkönnen einer anderen Sprache, ist nicht nur begriffsrealistisch, sondern auch dogmatisch. Ist es nicht umgangs- und wissenschaftssprachlich legitim, die »Natur« einer Sache oder eines Lebewesens als ihr Wesen, oder einen Teilaspekt davon, zu bezeichnen?

Jenseits dieser terminologischen Auseinandersetzungen, die an den realen Gemeinsamkeiten zwischen der Kritischen Psychologie und meinem Ansatz in der Rehabilitation der Frage nach der »menschlichen Natur« — ergänzend zur Ebene der formationsspezifischen Analyse — vorbeigehen, gibt es aber auch deutliche Unterschiede hinsichtlich der inhaltlichen Bestimmung der »menschlichen Natur«. Der Begriff der menschlichen Natur in der Kritischen Psychologie ist aus meiner Sicht biologistisch verengt. Die menschliche Natur wird bei Schomers und H.-Osterkamp bestimmt als »Inbegriff der spezifisch menschlichen biologischen Entwicklungsmöglichkeiten des *konkreten Individuums*« (H.-Osterkamp, Motivationsforschung I, a.a.O., S.332; Schomers, S.112). Nach meiner Auffassung sind es aber neben den wichtigen körperlich-biologischen Möglichkeiten der Menschen auch nicht-biologische universelle Bedingungen und Momente menschlicher Vergesellschaftung und Produktivität, die als menschliche Natur bezeichnet werden müssen. So sind die menschlichen Potenzen der rücksichtsvoll-solidarischen Kooperation, eines produktvermittelt-reflektierten Selbstbezugs (»der Mensch verhält sich zu sich selbst«), eines verlässlichen und verallgemeinerten Normen- und Moralsystems, eines gesellschaftlich und antizipatorischen Umgangs mit dem Tod usw., soweit wir wissen, zwar auch universelle Merkmale der gesellschaftlichen Lebenspraxis von Menschen, aber doch nicht einfach den biologischen Entwicklungsmöglichkeiten der Individuen gleichzusetzen.

Wenn Schomers einerseits die menschliche Natur biologisch bestimmt und andererseits mit Keiler und m.E. richtig als »die Entwicklungspotenz zur individuellen Vergesellschaftung (...) als Aneignungs- und Vergegenständlichungsfähigkeit« (S.113), dann hat er offensichtlich eine biologistisch verengte Vorstellung von der menschlichen Aneignungs- und Vergegenständlichungsfähigkeit. Aneignungs- und Vergegenständlichungsfähigkeit als Arbeitsfähigkeit und Arbeitsmotivation von Menschen (vgl. Schomers, S.148, Fn.12) ist allenfalls in dem sehr unspezifischen Sinne etwa eines angeborenen Neugier- und Explorationsverhaltens eine biologische Potenz. Einen angeborenen »Arbeitstrieb« gibt es nicht; die allgemein menschliche Arbeitsmotivation als Merkmal der menschlichen Natur ist immer bereits ein *gesellschaftliches und intersubjektives Produkt*, Resultat eines universellen Zusammenspiels bestimmter biologischer Voraussetzungen mit der sozialisierenden, erziehenden, zur Arbeit motivierenden, und das heißt auch immer normenvermittelnden Aktivität der sozialen Umgebung, in der sich die Individuen entwickeln. Für die mit der allgemeinen Aneignungs- und Vergegenständlichungsfähigkeit verbundenen Potenzen der Sprache und des spezifisch menschlichen Selbstbezugs, die doch wohl ebenfalls zur menschlichen Natur zu zählen sind, hat Marx den Charakter eines universellen gesellschaftlichen und intersubjektiven Produkts hervorgehoben:

»Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich. Das Tier 'verhält' sich zu nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu anderen nicht als Verhältnis. Das Bewußtsein ist also von vornherein ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren.« (MEW 3, S.30/31)

Ein Begriff der menschlichen Natur, der sich nur auf unsoziologisch gefaßte biologische Entwicklungsvoraussetzungen des konkreten Individuums beschränkt, welche dann ihrer »konkret-historischen gesellschaftlichen Realisierung« (H.-Osterkamp) gegenübergestellt werden, wird die grundlegende gesellschaftliche und intersubjektive Vermittelt-heit (»das Verhältnis zu anderen«) in der »menschlichen Natur« und den Gegenstandsbereich einer (allgemeinen) Sozialisationstheorie verfehlen. (Darauf, daß es hierzu innerhalb der Kritischen Psychologie, insbesondere in den neuen Formulierungen von Holzkamp, auch Gegentendenzen gibt, ist schon eingegangen worden.) Es sei denn, man faßt die biologische Perspektive so weit, daß sie die frühe und universelle Herausbildung von Systemen der Kooperation, der normativen Verhaltensregelung, der Verständigung, der Reflexion *zwischen* den Individuen noch als Gegenstand der Biologie betrachtet. Aber dann hätte die Trennung zwischen Biologie, allgemeiner Soziologie, Psychologie usw. ohnehin kaum noch Sinn. Mir scheint es jedenfalls richtiger, von *anthro-*

*pologischen* und nicht von biologischen Potenzen zu reden, die von ihrer »historisch konkreten gesellschaftlichen Realisierung« abzuheben sind.

## 7. Dialektik von Verhältnissen und Verhalten

Die Verzerrungen, die Schomers an meiner bzw. Marx' »Dialektik von Verhältnissen und Verhalten« vollzieht, kann man nur mühsam richtigstellen. Hier überschneidet sich eine Fülle von Mißverständnissen.

Zunächst umschließt das »wechselseitige Verhalten« der Individuen, welches die gesellschaftlichen Verhältnisse konstituiert und produziert, nicht nur »Interaktionen« im Sinne der bürgerlichen Handlungstheorie — an welche ich dann nach Schomers die »Produktion, Arbeit« nur noch als »sekundäres Moment«, »notwendiges Übel« (S.130), nicht dem »Wesen« des Verhaltens entsprechend, anfügen kann. Es ist doch klar, daß »Verhalten« im Sinne der Marxschen Terminologie nicht einen behavioristischen oder interaktionistischen Verhaltensbegriff meint, sondern immer schon die gegenständliche und sinnliche menschliche Tätigkeit, Praxis im Sinne der ersten These über Feuerbach. Aber nicht nur hinsichtlich des Verhaltensbegriffs, sondern auch hinsichtlich des Begriffs der »gesellschaftlichen Verhältnisse« besteht zwischen mir und dem Interaktionismus mehr als der von Schomers zugestandene »kleine Unterschied«. Daß ich Gesellschaft als eine »ausschließlich interaktiv realisierte Realität« (S.129) fasse, ist auch als Annäherungsaussage ein absurder Vorwurf angesichts des nachlesbaren Umstands, daß ich meinen auf der Härte und Unpersönlichkeit der Verhältnisse insistierenden Gesellschaftsbegriff von vornherein *gegen* die Habermasche Umbiegung der Produktionsverhältnisse in Interaktionsstrukturen (Soziales Verhalten und Ökonomie im Kapitalismus, Gießen 1976, Teil I) formuliert habe, *gegen* die gleichsinnigen Vorschläge von Dreitzel (ebenda) und Paris (»Gesellschaft«, Heft 8/9), *gegen* die gesamte von der bürgerlichen Handlungstheorie vorgenommene »Reduktion auf Unmittelbarkeit« (vgl. Anhang zu »Soziales Verhalten und Ökonomie im Kapitalismus«).

Schomers wird offenbar mit dem Widerspruch nicht fertig, daß einerseits die gesellschaftlichen Verhältnisse mit dem wechselseitigen Verhalten der Individuen nicht identisch, sondern ihnen gegenüber selbständig sind, und andererseits eben diese Verhältnisse nach Marx »nichts anderes« (MEW 3, S.423) als das wechselseitige Verhalten der Individuen sein sollen. Als bloß logischen macht er diesen Widerspruch zu meinem persönlichen Problem. Für Schomers

»manövriert sich Ottomeyer in einen für ihn unauflösbaren Zirkel hinein: auf der einen Seite ist das Verhalten der Individuen das Wesen der Verhältnisse, auf der anderen Seite sind aber die Individuen (damit auch ihr Verhalten) durch den 'stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse' total deformiert, ihr Wesen liegt also wiederum in den gesellschaftlichen Verhältnissen.« (S.130)

Demgegenüber muß man den Widerspruch zwischen der These von der *Einheit* von Verhältnissen und Verhalten und der These von der *Nicht-Einheit* von Verhältnissen und Verhalten — welcher in der bürgerlichen Sozialwissenschaft immer wieder zu einer scheinbar logischen Vereindeutigung entweder in Richtung auf die »Reduktion auf Unmittelbarkeit« oder in Richtung auf den »Soziologischen Objektivismus« (vgl. »Soziales Verhalten und Ökonomie...«, Anhang, a.a.O.) zwingt — als *dialektischen* Widerspruch aushalten, der durch die realhistorische Verselbständigung und Verdinglichung der Verhältnisse gegenüber dem Verhalten *hergestellt* ist. Der Widerspruch muß auf bestimmte historische Epochen hin, in denen eine je spezifische Nicht-Identität von Verhältnissen und Verhalten existiert, eine Konkretisierung erfahren.

Vor allem aber sind, will man den logischen Widerspruch überwinden, die *Hinsichten* zu differenzieren, in denen Verhältnisse und Verhalten füreinander das »Wesen«, das Bestimmende sind:

Wenn man die verhältnis- und weltkonstitutive Potenz menschlichen Verhaltens (Praxis) argumentierend hervorhebt, die hinter dem Selbständigkeitsschein, dem »realen Objektivismus« der entfremdeten Verhältnisse liegt und von undialektischem Denken — z.B. im soziologischen Objektivismus — immer wieder vergessen wird, hat es einen Sinn, das wechselseitige Verhalten der Individuen als »verborgenes Wesen der Verhältnisse« zu bezeichnen. Wenn man die prägende und formgebende Wirkung der gesellschaftlichen Verhältnisse auf das Verhalten der Individuen hervorhebt — die von undialektischem Denken ebenfalls immer wieder vergessen wird, etwa in Gestalt der handlungstheoretischen »Reduktion auf Unmittelbarkeit«, — macht es andersherum Sinn, die Verhältnisse als »Wesen«, als den realen Grund der Individuen und ihres wechselseitigen Verhaltens zu bezeichnen. Der eigentlich wichtige, eigentlich »wesentliche« Zusammenhang ist natürlich die *dialektische Beziehung* zwischen beiden Seiten der Argumentation. — Aber an dieser Stelle mag ich die Rede vom Wesen selber schon nicht mehr hören; ich finde jedenfalls, daß man das Recht hat, mit ihr *argumentationsabhängig*, statt im Sinne starrer und fixer Bestimmungen à la Sève umzugehen.

Es ist unzweifelhaft, daß Marx sich von der proletarischen Revolution eine Versöhnung, eine neue Stufe der Identität zwischen Verhältnissen und Verhalten erhofft hat. Die Hoffnung auf

»Wiederaneignung der verselbständigten Verhältnisse« (Ottomeyer, Anthropologieproblem, S.72), die Schomers wie eine persönliche Marotte von mir darstellt (S.128), welche an der unauflösbaren Objektivität und Härte der Verhältnisse vorbeigeht, findet sich ebenso bei Marx, wenn er fordert, »an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse und der Zufälligkeit über die Individuen die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit und die Verhältnisse zu setzen« (MEW 3, S.424).

Marx selbst hat das Problem einer unauffhebbaren Objektivität und Selbständigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse — wie es etwa als »Komplexitätsargument« von der soziologischen Systemtheorie resignativ-technokratisch eingebracht wird — nicht systematisch unterschieden vom Problem der entfremdeten Objektivität, dem »Überhang an Objektivität« (Reichelt), welcher der spezifischen Verselbständigung der kapitalistischen Verhältnisse geschuldet ist. Ich habe immerhin im »Anthropologieproblem« auf diese Frage hingewiesen (S.72), ernte dafür aber nur von Schomers die — gegen Antikritik immunisierende — Bemerkung, daß ich »eigentlich auch« und »mit verkürzten Konsequenzen« (S.131) das Problem sehe. Er selbst nennt dann neben dem von mir angeführten Umstand, daß »das Individuum in eine Welt hineingeboren wird, die von den vorangegangenen Menschheitsgenerationen ohne sein Zutun konstituiert worden ist« (Anthropologieproblem, S.72) noch die *Arbeitsteilung* und die damit zusammenhängende prinzipielle Unfähigkeit der Individuen, sich mehr als nur *Teilaspekte* des objektiv vergegenständlichten »menschlichen Wesens« anzueignen.

Ich bleibe bei meiner Behauptung, daß Lucien Sève die spezifisch kapitalistische Objektivität der gesellschaftlichen Verhältnisse in seiner epochenunspezifisch gemeinten These von der »Außermittigkeit« und schließlich sogar »Fremdheit des menschlichen Wesens in Bezug auf das einzelne Individuum« (Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Frankfurt/M. 1972, S.261) — welche durch die Ausklammerung der verhältnis- und weltkonstitutiven Potenz menschlicher Praxis (zusammen mit dem »Wesensbegriff« der »Frühschriften«) möglich wurde — in einen Topf wirft mit der »verbleibenden« Objektivität gesellschaftlicher Verhältnisse auch unter nicht-entfremdeten Bedingungen. Politisch kann dies bedeuten, daß die Individuen vorschnell dort mit der Objektivität und Sachlogik von gesellschaftlichen »Gesetzen« eingeschüchtert werden sollen, wo sie ihre Bedürfnisse und spontanen Wünsche gegenüber den Trägern von Macht- und Leitungsfunktionen geltend machen. Geschichtlich, etwa in der Geschichte der Sowjetunion, waren derlei Argumentationsfiguren oft genug verhängnisvoll. Auch Schomers scheint mir die Sèvesche Verewigung kapitalistischer Objektivität und Äußerlichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse mitzuvollziehen, wenn er — in Anführungszeichen, deren Sinn unklar bleibt — davon spricht, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse bezogen auf die Individuen immer »fremd und äußerlich« (Hervorh. K.O.) bleiben, und betont, daß sich gesellschaftliche, ökonomische Gesetzmäßigkeiten unabhängig vom Willen der Individuen, nach »Regeln der Kausalität« (S.129) vollziehen. Die historische Konkretionsebene solcher Aussagen und der Inhalt jener »objektiven Gesetze« bei ihm bleibt zumindest unklar.



## 8. Kapitalistische Charaktermaske, gesellschaftliche Anforderungen und ihre Übernahme

Schomers kritisiert an meinem Ansatz, daß ich den Marxschen Begriff der ökonomischen Charaktermaske verwende, um den »stummen«, d.h. nicht normativen Zwang der ökonomischen Verhältnisse zu rekonstruieren, der auf dem wechselseitigen Verhalten der Individuen im Kapitalismus zunächst lastet und ihm »bei Strafe des ökonomischen Untergangs« (Marx) eine bestimmte Form aufprägt. Den Anspruch, »einen emphatischen Begriff menschlicher Praxis zu entwickeln«, so meint er, »kann Ottomeyer mit seinem Begriff der Charaktermaske nicht einlösen« (S.134). Ich muß zustimmen, mit diesem Begriff geht es ganz bestimmt nicht. Er dient ja gerade dazu, die grundlegende Verknöcherung und Entfremdung des wechselseitigen Verhaltens zu erfassen. Insofern liegt Schomers' Vorwurf hier etwas neben der Sache.

Schomers führt dann Paris an, der in der Kritik an mir geschrieben hat, Marx führe den Begriff der Charaktermaske

»gerade an der Stelle ein, wo es ihm darauf ankommt zu verdeutlichen, daß für die Analyse des Austauschprozesses vom jeweils konkreten Verhalten der Individuen *gerade zu abstrahieren sei*, um gewissermaßen die 'Reinform' des ökonomischen Prozesses, des Austausches äquivalenter Warenwerte, darstellen zu können« (Paris, Schwierigkeiten einer marxistischen Interaktionstheorie, in: Gesellschaft, Heft 7, Frankfurt/M. 1976, S.22; Schomers, S.134).

Leider hat Schomers meine Antwort auf Paris in Heft 8/9 der Zeitschrift »Gesellschaft« nicht gelesen, wo ich deutlich gemacht habe, daß unter jener Abstraktion das konkrete Verhalten der Individuen keineswegs als eigenständig-beliebiges zurückbleibt. Die Abstraktionen der Ökonomie sind zunächst keine theoretischen, sondern *reale Abstraktionen*, die prägend und unumgänglich auf dem konkreten Verhalten der Individuen lasten. So gibt es zwar ungeheuer viele und variable Möglichkeiten, sich in der ökonomischen Konkurrenz der kapitalistischen Ökonomie zu verhalten und sich ihr zu stellen; aber sich ihr zu *entziehen*, ist niemanden möglich. Die zwingenden Rückwirkungen dieser Realabstraktionen, die zugleich die grundlegenden Handlungsanforderungen darstellen, wollte ich gegliedert nach den Anforderungen der Zirkulationssphäre, Produktionssphäre und Reproduktionssphäre zunächst systematisch darstellen, bevor ich die differenzierteren und historisch und individuell variablen Weisen der *Auseinandersetzung* mit der Charaktermaske genau untersuche.

Die vorschnelle Betrachtung der individuellen Interpretations- und Freiheitsspielräume, die die Individuen neben ihren gesellschaftlichen Funktionen oder »Rollen« haben sollen, wie sie Paris, vom »interpretativen Paradigma« der neueren Interaktionstheorie herkommend, vornimmt, verfängt sich leicht und mit naivem Optimismus in der Pseudokonkretheit individuell-beliebiger Verhaltensvariabilität. Die Arbeit an ei-

nem emphatischen Praxisbegriff, der die tätige Auseinandersetzung der Individuen mit ihren Lebensbedingungen differenziert und einfühlsam erfaßt, ist in der Tat nötig und in meinem Ansatz bislang nur sehr unzureichend entwickelt. Aber die Vorstellung von einer »Praxis außerhalb dieser Funktionsbestimmtheit« (Paris, zustimmend zitiert bei Schomers, S.135) durch die Zwänge der kapitalistischen Ökonomie muß geradewegs in die Illusionen und Aporien eines bürgerlich-liberalen Freiheitsbegriffs führen, wie man sie etwa bei Dahrendorf (Homo sociologicus, Opladen 1971) nachlesen kann, der das Individuum einfach in einen gesellschaftlich determinierten »Rollenträger« und eine unabhängige und freiheitliche Privatexistenz aufspaltet. Emanzipatorische Praxis der Individuen kann sich niemals außerhalb ihrer ökonomischen Formbestimmtheit, sondern immer nur in *bestimmter Negation* dieser Formbestimmtheit entwickeln. Dazu ist es sinnvoll, diese Formbestimmtheit für sich selbst und andere bis in die letzten Winkel des Alltagshandelns und des »sozialen Milieus« zu rekonstruieren und bewußt zu bekämpfen. Deshalb trifft mich auch die Holzkampsche Kritik, ich sei ein soziologischer »Milieutheoretiker«, nur teilweise. (Auf die richtigen Hinweise in dieser Kritik sei weiter unten noch eingegangen.) Auch eine Theorie der konkreten Persönlichkeit, deren Autonomie und Individualität sich immer nur in mehr oder minder bestimmter Negation und Durchdringung der eigenen gesellschaftlichen Abhängigkeit erweist, habe ich bisher noch nicht versucht (vgl. die Hinweise am Ende der »Ökonomischen Zwänge). Ich kann sie mir nur als eine umfangreiche biographische Untersuchung vor dem Hintergrund einer Erfassung jener objektiv zwingenden und systematischen widersprüchlichen Verhaltensanforderungen vorstellen, die mit dem Begriff der »Charaktermaske« gemeint waren. Eine kritische Beschäftigung mit Sartres gewaltiger Flaubert-Analyse, die nun auch auf Deutsch erschienen ist, wäre in diesem Zusammenhang sicher fruchtbar.

Eine systematische Erfassung der gesellschaftlichen Anforderungsstrukturen und ihrer vielfältigen Widersprüche in Bezug auf die »einheitliche Handlungsfähigkeit« (H.-Osterkamp) oder die Identitäts- bzw. Selbstbewußtseinsbildung der Individuen, die meine eigenen, recht umfangreichen Untersuchungen ersetzen würde, sehe ich übrigens in der Kritischen Psychologie nicht. Ihr Anforderungs- und damit Gesellschaftsbegriff ist noch ziemlich abstrakt und nicht nach realen Lebensbereichen und -phasen oder Berufspositionen der konkreten Individuen differenziert. Das Osterkampsche Konzept der Individualitätsform, das ich für prinzipiell nützlich halte — und das übrigens bei seinem Urheber Sève in deutlicher philologischer und systematischer Anlehnung an den Marxschen Begriff der Charaktermaske entwickelt ist — ist hinsichtlich der damit verbundenen widersprüchlichen Handlungsanforde-

rungen noch sehr allgemein. Es wird zwar auf die Entscheidungssituation des Individuums unter der Individualitätsform zwischen »isolierte(r) Absicherung seiner kurzschlüssig privaten Interessen« (H.-Osterkamp, Motivationsforschung 2, S.84) im Sinne einer Unterwerfung unter die Partialinteressen des Kapitals einerseits und dem Ergreifen der »Möglichkeiten, durch Teilhabe an der gesellschaftlichen Realitätskontrolle die Kontrolle über die eigenen Lebensbedingungen zu verbessern« (S.83) andererseits hingewiesen; aber was das etwa in einer konkreten Berufssituation heißt, bleibt unklar. Außerdem scheint das Modell einseitig auf die Probleme von beruflicher bzw. berufspolitischer Handlungsfähigkeit ausgerichtet — während zum Beispiel doch gerade das widersprüchliche Zueinander von beruflichen und privaten Anforderungen zu konkreteren Aussagen führt. Solange auch die möglichen *Determinanten* in den biographischen und Lebensbedingungen der Individuen nicht ausgeführt sind, die im einen Fall zum »Sich-Einrichten«, im anderen Fall zum realistischen »Ergreifen der Möglichkeiten« führen, erscheint das Individualitätsformkonzept als ein Entscheidungsmodell mit einem sehr stark moralisch-pädagogischen Gehalt, das dem Individuum vom Experten vorgehalten wird, der weiß, daß sich die Persönlichkeit nur in »Erweiterung der Umweltkontrolle« entwickeln kann.

Daß ich in meiner Theorie alle gesellschaftlichen Anforderungen auf die entfremdeten der kapitalistischen Charaktermaske reduziere und ihnen deshalb nur noch abstrakt auszuweichen vorschlage, wie Schomers es mir vorwirft, kann ich überhaupt nicht sehen. »Für Ottomeyer muß es absurd und verrückt sein, wenn ein Individuum bewußt gesellschaftliche Anforderungen übernimmt, stellt es sich doch damit gegen seine 'menschlichen Qualitäten', gegen die Emanzipation.« (S.143)

Natürlich gibt es sinnvolle gesellschaftliche Anforderungen, z.B. die der solidarischen Kooperation. Emanzipation gegen »die« Gesellschaft habe ich nirgends vertreten. Diese Vorstellung, die sich gegenüber meinen Texten völlig freischwebend verhält, muß wohl auf die vorgängige Identitätszuschreibung des »subjektivistischen Spontaneisten« zurückzuführen sein, die Schomers an mir vollzogen hat.

Richtig ist allerdings, daß ich die Handlungsanforderungen und Handlungschancen, die mit den »positiven Seiten« der modernen kapitalistischen Ökonomie verbunden sind, nicht ausreichend untersucht habe. Der »civilizing influence« des Kapitalismus, der — neben den Verunsicherungsaspekten — mit der Traditionsentbundenheit, dem Normenrelativismus, der Kommerzialisierung der kapitalistischen Zwischenmenschlichkeit verbunden ist, habe ich zwar angesprochen, aber zu wenig untersucht; und noch weniger denjenigen, der mit der fortschreitenden Produktivkraftentwicklung und Naturbeherrschung sich entwickelt hat.

## 9. Gesellschaftsveränderung, individuelle und kollektive Subjektivität

Weitgehend zutreffend ist auch der gravierende Vorwurf, daß ich in meinen Veröffentlichungen »die Möglichkeit der Gesellschaftsveränderung« nicht entwickelt habe. Verglichen mit meinem ersten Aufsatz von 1972, der sich noch stark mit dem chinesischen Weg zum Sozialismus identifiziert, und auch verglichen mit neueren Erfahrungen sind meine drei Bücher in einer lebensgeschichtlichen, aber auch gesellschaftlichen Phase geschrieben worden, die von einem gewissen Pessimismus hinsichtlich der baldigen Durchsetzung besseren Lebens beherrscht war. Vielleicht sollte man in solchen Phasen keine Bücher schreiben. Aber es hat doch wohl auch einen gewissen Nutzen, wenn man sich die Verhaltenszwänge, die gesellschaftliche Hergestelltheit unserer Lebensschwierigkeiten einigermaßen klar und systematisch vor Augen bringt; sie sind dann gezielter zu bekämpfen. Vielleicht werden auch die lähmenden persönlichen Versagens- und Schuldgefühle geringer.

Die Möglichkeiten der Individuen, sich mit anderen zu verbünden und so ihre Lebenssituation zu verbessern, lassen sich nicht allgemein, sondern nur konkret für die besonderen Lebensbereiche und -phasen benennen, zu deren »Landschaftsbeschreibung« im Kapitalismus ich einen Beitrag geleistet zu haben meine. Für den Berufsalltag eines Psychologen im Sozialarbeitsbereich habe ich sie oben etwas konkretisiert. Im Reproduktionsbereich des Betreffenden stellen sie sich noch einmal anders dar — vielleicht in Richtung auf »Aufhebung« der privat-familialen Clinch-Beziehungen in einer Wohngemeinschaft; ebenso variieren sie mit den einzelnen biographischen Phasen usw. Das größte Problem besteht darin, wie es Individuen schaffen, ihre sehr lebensbereichs- und phasenspezifischen Emanzipationsbemühungen zu einem *einheitlichen* und dann unbedingt auch *kollektiven* Lebensplan und Zukunftsentwurf zusammenzufügen. Daß die Lebenslagen und ihre Bewältigungsweisen immer klassen- und schichtspezifische sind, ist klar, aber in meinem Ansatz bisher auch noch unzureichend berücksichtigt.

Die Kritische Psychologie hat mit ihrer Kritik an meiner einseitigen Betrachtung des determinierenden »Milieus«, an meinem mangelhaften Konzept von Subjektivität und revolutionärer, kollektiver Praxis in der Tat einen wunden Punkte ausgemacht. Aber die Lösungen, die sie anbietet, sind auch nicht viel besser. Zur Zeit haben sie noch den Charakter von aufwendigen, oftmals wiederholten Formeln der Beschwörung von Subjektivität. So bei Schomers, wenn er mir vorwirft, meine verstreuten Forderungen nach solidarisch-kämpferischer Praxis gegen das Kapital seien nur »rein verbale«, und dagegen als konkretere Per-

spektive für die Entwicklung der Zwischenmenschlichkeit mit Holzkamp anbietet:

»Solange die bewußte gemeinsame Planung menschlicher Lebensverhältnisse unter Beteiligung aller, darin die vielseitige Entfaltung menschlicher Lebensmöglichkeiten, nicht gesellschaftliche Wirklichkeit geworden ist, ist der *bewußte solidarische Kampf um die Schaffung einer solchen gesellschaftlichen Wirklichkeit die einzig sinnvolle übergreifende Lebensperspektive.*« (Holzkamp, Sinnliche Erkenntnis, S.263; Schomers, S.143)

Soweit war ich auch schon.

Wenn man die verbreitete Rat- und Mutlosigkeit, statt sie auch als eigenes Problem zuzugeben, mit solchen allgemeinen Zitaten und Hinweisen bewältigen zu können glaubt, erinnert mich das unter den gegenwärtigen Verhältnissen an ein Kind, das im Dunkeln mutig vor sich hin pfeift. Mit dem »offiziellen Optimismus« (Adorno) kann man auch die Schwierigkeit von Problemen vernebeln und Angesprochene abschrecken.

Die Individuen können ihre Subjektivität, die m.E. als Bestimmungsmomente (mindestens) erstens *aktive Veränderung der sachlich-gesellschaftlichen Umwelt*, zweitens *Reflexion und Selbstbewußtsein* dieser Tätigkeit und drittens (*Wieder-)**Herstellung sinnlicher Erlebnis- und Genußfähigkeit* umfassen muß, nur in solidarischer und auch organisierter Verbindung mit anderen Individuen entwickeln. Aber in Zusammenhang mit der kollektiven Entwicklung von Subjektivität von einer überindividuellen, kollektiven Subjektivität oder einem »gesellschaftlichen Subjekt« zu reden, wie die Kritische Psychologie das vorgeschlagen hat, lehne ich ab (vgl. Holzkamp, Kann es im Rahmen der marxistischen Theorie eine Kritische Psychologie geben? in: Kritische Psychologie, Kongreßbericht, Bd.1, Köln 1977; Schomers, S.131ff.). Das Kollektiv kann zum einen den Individuen nicht die Reflexion abnehmen und ist zum anderen ohne ein eigenes sinnlich-organismisches Substrat. Das »gesellschaftliche Subjekt«, der »subjektive Faktor« hat keine sinnliche Erlebnis- und Leidensfähigkeit wie die individuellen Subjekte und kann aus sich heraus keine Maßstäbe für das Gelingen oder Nicht-Gelingen eines Entwurfs von menschlichem Leben setzen. Das Kollektiv *ermöglicht* Subjektivität, *hat* aber keine; es kann niemals eine höhere Würde, eine höhere Subjektivität als die sich in ihm verbindenden individuellen Subjekte beanspruchen. Holzkamp droht in einen idealistischen Subjektbegriff zurückzufallen, wenn er »individuelle Subjektivität als personale Realisierung gesellschaftlicher Subjektivität« bestimmt (Zur kritisch-psychologischen Theorie der Subjektivität II, a.a.O., S.8). Marx hat sich bekanntlich heftig gegen die Hegelsche Vorstellung einer überindividuellen Subjektivität, die sich in der Geschichte realisiert, gewehrt; er besteht auf dem von Hegel als borniert angesehenen »endlich-teleologischen Standpunkt« und betont, daß das »menschliche Ge-

meinwesen keine abstrakt-allgemeine Macht gegenüber dem einzelnen Individuum ist, sondern das Wesen eines jeden Individuums ist, seine eigene Tätigkeit, sein eigenes Leben, sein eigener Geist, sein eigener Reichtum.« (Ökonomisch-philosophische Manuskripte)

Auch die biologische Betrachtungsweise, die aus guten Gründen nicht das »verschwindende Moment« des Individuums, sondern die dynamisch sich erhaltende *Population* (»Mendelpopulation«) als Evolutionssubjekt betrachtet, ist einer kritischen Gesellschaftswissenschaft *durchaus unangemessen*. Das sollte man bei aller Begeisterung über die Entdeckung der phylogenetischen Perspektive und des Tier-Mensch-Übergangsfeldes für die Psychologie nicht vergessen.

Gerade weil wir in einer Gesellschaft der gegenüber den Individuen *real* verselbständigten »Kollektivsubjekte« leben, deren bedeutsamstes das Kapital (das »automatische Subjekt«, »der real existierende Idealismus«, Marx) darstellt, darf die Verbundenheit zwischen den individuellen Subjekten und ihren Kollektivgebilden, etwa zwischen empirischen Arbeiterindividuen und ihrer Klasse oder Partei, niemals hypostasiert werden, sondern bedarf immer wieder genauer Untersuchung und praktischer, politischer Anstrengung. Dies ist u.a. eine Frage der *Strukturen von Öffentlichkeit*. Wie Lukács mit seiner (später von ihm selbst kritisierten) Gegenüberstellung von Klassenbewußtsein, das durch die Partei repräsentiert ist, und »bloß« empirischen Arbeiterbewußtsein vorgeführt hat (Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923), kommt man sonst leicht dahin, die reale Verselbständigung von Organisationen gegenüber den sie konstituierenden Individuen theoretisch zu verdoppeln und zu rechtfertigen.

Es könnte sein, daß sich diese antikollektivistischen Warnungen zu sehr an bestimmten Formulierungen in der Kritischen Psychologie festmachen. Es gibt in dieser durchaus die Gegenteilstendenz, die Erfahrungen, Hoffnungen und auch Resignationsprozesse der Individuen immer stärker ernst zu nehmen (vgl. etwa Holzkamp, Jugend ohne Orientierung? in: Forum Kritische Psychologie 6). Sollte ich mit den zuletzt gemachten Bemerkungen offene Türen eingerannt haben, wäre das umso erfreulicher.