

Robin Kurilla

Emotion, Kommunikation, Konflikt

Eine historiographische,
grundlagentheoretische und
kulturvergleichende Untersuchung
Band 1



Springer VS

Emotion, Kommunikation, Konflikt

Robin Kurilla

Emotion, Kommunikation, Konflikt

Eine historiographische,
grundlagentheoretische
und kulturvergleichende
Untersuchung
Band 1

 Springer VS

Robin Kurilla
Duisburg-Essen, Deutschland

Dissertation Universität Duisburg-Essen, 2012

Dissertation zum Erwerb des Doktorgrades (Dr. phil.) an der
Fakultät für Geisteswissenschaften (Kommunikationswissenschaft)
der Universität Duisburg-Essen
vorgelegt von Robin Kurilla (geb. in Castrop-Rauxel)
Gutachter: Prof. Dr. H. Walter Schmitz, Prof. Dr. Jens Loenhoff
Datum der Disputation: 12.12.2012

ISBN 978-3-658-01933-4

ISBN 978-3-658-01934-1 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-658-01934-1

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.
www.springer-vs.de

Dank

Mein Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. H. Walter Schmitz für weit mehr als sein Vertrauen, seine Geduld, sein stets offenes Ohr und die unzähligen anregenden und humorvollen Gespräche mit ihm, die mir als unentbehrliches Leitseil dabei halfen, mich nicht in den thematischen Fäden der Untersuchung zu verstricken und das Handtuch zu werfen, noch bevor es überhaupt vollendet war. Ich danke ebenfalls Prof. Dr. Jens Loenhoffs kritischem Blick und den an diesen gekoppelten scharfsinnigen Kommentaren, die mich stets mit neuen kreativen Ideen versorgten und es mir ermöglichten, meine Thematik aus den verschiedensten Blickwinkeln zu betrachten und in die unterschiedlichsten Kontexte einzubetten, ohne dabei die pragmatischen Ufer gänzlich aus den Augen zu verlieren. Auch mein Zimmernachbar Prof. Dr. Achim Eschbach stand mir oftmals mit Anregungen zur Seite, wofür ich ihm an dieser Stelle danke. Diese drei Dankadressen sind eingebettet in das selbst in Krisenzeiten produktive und aus Tradition innovative Arbeitsklima des Essener Instituts für Kommunikationswissenschaft, dessen wissenschaftliche und administrative Stützen alle in je besonderer Weise zum Gelingen dieser Untersuchung beigetragen haben. Mein Dank richtet sich daher auch an Dr. Karin Kolb, Milan Mihajlovic, Dr. Thomas Bliesener, Ulrike Burdenski, Julia Döring, Yuliya Fadeeva, Tino Minas, Rafael Mollenhauer, Elke Sprünken und Angelika Wirtz. Prof. Dr. I Wayan Ardika danke ich für seine administrative Unterstützung in Bali und Prof. Dr. Birgitt Röttger-Rössler für die aufschlussreichen Gespräche und ihre Unterstützung meiner Mitgliedschaft in der International Society for Research on Emotion (ISRE). Dank gebührt auch meinen Eltern, Judith und Hartwig Kurilla, ohne die die Untersuchung freilich nie entstanden wäre. Gewidmet sei dieses Buch allerdings meiner Schwester Jasmin und ihrem Sohn Ole, wenn auch sie dies momentan beide aus je unterschiedlichen Gründen nicht verstehen mögen.

Inhalt

Band 1

1	Einleitung.....	11
1.1	Vorgehensweise	15
1.2	Vor-Urteile	16
2	Emotion und Konflikt.....	43
2.1	Aristoteles	43
2.2	Niccoló di Bernardo dei Machiavelli	56
2.3	Thomas Hobbes of Malmesbury	71
2.4	Jean-Jacques Rousseau.....	83
2.5	Adam Smith	95
2.6	Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	106
2.7	Charles Robert Darwin.....	126
2.8	Karl Marx	143
2.9	Georg Simmel	155
2.10	Max Scheler	171
2.11	Charles Horton Cooley.....	186
2.12	Konrad Zacharias Lorenz	198
2.13	Die Frustrations-Aggressions-Hypothese.....	209
2.14	Gregory Bateson.....	216
2.15	Thomas J. Scheff und Suzanne M. Retzinger.....	228
2.16	Randall Collins.....	243
2.17	Ute Frevert	258
2.18	Spieltheorie	267
2.19	Konfliktresolution	284
2.20	Conflict Talk	303
2.21	Niklas Luhmann	323
	Literaturverzeichnis	355

Inhalt

Band 2

3	Emotion und Kommunikation.....	403
3.1	Forschungsboom	403
3.2	Phänomene	409
3.2.1	Kulturelle Differenzen	409
3.2.2	Historischer Wandel.....	411
3.2.3	Emotional Gendering, Degendering und Regendering	411
3.3	Emotion als Rolle	412
3.4	Sprache und Ausdruck	425
3.5	Organismus, Körper, Leib	430
3.6	Alltagsorientierung.....	443
3.7	Tradition und Legitimierung	455
3.8	Kulturspezifisches Emotionsmanagement und Authentizität	470
3.9	Emotion als Medium	474
3.9.1	Emotion und Ausdruck als Steuerungsmedium	481
3.9.2	Emotion als Vergesellschaftungsmedium	488
3.9.3	Emotion als Erfolgsmedium	493
3.10	Kommunikation und Emotion	494
4	Konflikt, Emotion, Kommunikation	523
4.1	Wechselwirkungen von Alltag und Konflikttheorie.....	523
4.2	Betrachtungsweisen.....	529
4.3	Konflikt – eine Arbeitsdefinition	536
4.4	Konflikt und Emotion.....	539
4.5	Zur kommunikativen Konstruktion des Konfliktgeschehens	552
5	Empirisches.....	559
5.1	Empirisch begründete Theoriebildung	559
5.2	Auswahl der Felder – Vor-Urteile	561
5.3	Vorgehensweise	567
5.3.1	Auswahl der Interviewpartner.....	570
5.3.2	Durchführung.....	572
5.3.3	Limitationen und Fallstricke	574
5.3.4	Auswertung.....	577
5.4	Emotion und Konflikt in San Sebastián	580
5.4.1	Confianza	580

5.4.2	Respeto	582
5.4.3	Orgullo	583
5.4.4	Tristeza	585
5.4.5	Rabia	587
5.4.6	Ira	590
5.4.7	Ansiedad	590
5.4.8	Angustia	591
5.4.9	Miedo	592
5.4.10	Envidia und Celos	593
5.4.11	Rencor	595
5.4.12	Nerviosismo	596
5.4.13	Enfado	598
5.4.14	Geschlechtsspezifische Stereotype	604
5.4.15	Emotion und Konfliktkontext	608
5.4.16	Emotions- und Konfliktmanagement	616
5.4.17	Alltagstheorien zu Emotion, Konflikt und Kommunikation	624
5.5	Emotion und Konflikt in Bali	628
5.5.1	Hormat	629
5.5.2	Iri und Kecemburuan	630
5.5.3	Amarah	632
5.5.4	Jengkel	638
5.5.5	Kesal	638
5.5.6	Malu	639
5.5.7	Kasihian	640
5.5.8	Emosi	641
5.5.9	Karma	642
5.5.10	Ilmu Hitam	643
5.5.11	Memedi	646
5.5.12	Konflikt- und Emotionsmanagement	648
5.5.13	Ausdruck vs. Eindruck	653
5.5.14	Authentizität	655
5.5.15	Geschlechtsspezifische Stereotype	657
5.5.16	Banjar - Vermittelte Konflikte	658
5.5.17	Verlaufsformen	659
5.5.18	Alltagsweltliche Emotions- und Konflikttheorien	661
5.6	Emotion und Konflikt im Ruhrgebiet	665
5.6.1	Ärger	666
5.6.2	Sauersein	669
5.6.3	Trauer/Traurigkeit	674
5.6.4	Angst	676

5.6.5	Scham	678
5.6.6	Aufregen	680
5.6.7	Neid.....	681
5.6.8	Eifersucht.....	682
5.6.9	Vertrauen und Vertrautheit	684
5.6.10	Respekt.....	685
5.6.11	Stress	686
5.6.12	Mitleid	686
5.6.13	Hass	687
5.6.14	Stolz.....	688
5.6.15	Enttäuschung	690
5.6.16	Wut.....	692
5.6.17	Geschlechtsspezifische Stereotype	698
5.6.18	Öffentlich vs. privat.....	702
5.6.19	Sequenzen.....	706
5.6.20	Nähe-Distanz	709
5.6.21	Emotion und Kontext.....	715
5.6.22	Ausdruck vs. Instrument.....	716
5.6.23	Emotions- und Konfliktmanagement.....	722
5.6.24	Alltagsweltliche Theorien zu Emotion und Konflikt.....	727
5.7	Allgemeine Komparation	730
6	Abschließende Bemerkungen	743
	Literaturverzeichnis	747

Der Anhang (ursprünglich „8“ im Inhaltsverzeichnis) bezieht sich ausschließlich auf den empirischen Teil in Kapitel 5 und kann online auf www.springer.com eingesehen werden.

1 Einleitung

„Singe den Zorn, o Göttin, des Peleiden Achilleus,
Ihn, der entbrannt den Achaïern unnennbaren Jammer erregte,
Und viel tapfere Seelen der Heldensöhne zum Aïs
Sendete, aber sie selbst zum Raub darstellte den Hunden,
Und dem Gevögel umher. So ward Zeus Wille vollendet:
Seit dem Tag, als erst durch bitteren Zank sich entzweiten
Atreus Sohn, der Herrscher des Volks, und der edle Achilleus.“ (Homer 2008: 9)

Emotion und Konflikt leiten die europäische Geschichte ein und entpuppen sich späterhin als ihre immerwährenden Begleiter. Die Wurzeln der alltagsweltlichen Diskursivierung des Beziehungsgefüges von Emotion und Konflikt sind ebenso breit gefächert wie ihre thematischen Verzweigungen in Diskursen heterogenster Provenienz. Dazu gehören etwa ethische, politische bzw. staats-theoretische, juristische, psychologische, schauspieltheoretische, wirtschaftswissenschaftliche, soziologische, spieltheoretische, sozialkritische, religiöse, rhetorische, ethologische, feministische, dramaturgische, historische, psychiatrische, neurowissenschaftliche, evolutionsbiologische, ethnologische, konversationsanalytische und allgemein alltagsweltliche Reflexionen. Allerdings haben diese Vielzahl von unterschiedlichen Herangehensweisen und die damit verbundene Komplexität eine transdisziplinäre Darstellung möglicher Konzeptionen des Beziehungsgefüges von Emotion und Konflikt bislang verhindert.

Zweifelsohne ist nicht auf Anhieb einsichtig, welchen Nutzen ein solches Projekt überhaupt birgt. Doch stehen in kaum einer anderen Domäne die Wechselwirkungen von Alltagswelt und Wissenschaft so klar vor Augen wie in dieser. Alltagsweltliche Theorien zu Emotion und Konflikt penetrieren unmerklich die Wissenschaft und wirken von dort aus auf den Alltag zurück. Allein deshalb ist die disziplinübergreifende Beschäftigung mit der Diskursivierung von Emotion und Konflikt zumindest für sozialtheoretische Studien unerlässlich. Neben ihrem Stellenwert als Ergebnisse einer Beobachtung höherer Ordnung liefern die unterschiedlichen Perspektiven allerdings auch ein breites Spektrum möglicher Analyseinstrumente. Freilich lassen sich diese nicht von jedem Standpunkt aus miteinander in Beziehung setzen bzw. in einem übergreifenden Theoriedesign vereinen. Im Rahmen einer quantenlogischen Theoriebildung vor dem Hintergrund

der plessnerschen Anthropologie und der mit Heidegger erfahrungstheoretisch ergänzten berger/luckmannschen Konzeption des gesellschaftlichen Konstruktionsprozesses von Wirklichkeit ist dies jedoch nicht nur möglich, sondern darüber hinaus auch indispensable. Daraus erwächst der Anspruch, das Abstraktionsniveau der Theoriebildung so hoch anzusetzen, dass es die vor dem Hintergrund historischer Gesellschaftsformationen entstandenen Analyseinstrumente unter einem Dach zu vereinen vermag – sei es als Teile des eigenen Begriffsinstrumentariums, sei es als Selbstbeschreibungen des Gegenstandsbereichs.

Doch sei dem Leser zunächst der Phänomenbereich der vorliegenden Untersuchung plastisch umrissen. Bereits die ersten Zeilen Homers stecken die Hauptagenda der abendländischen Diskursivierung von Emotion und Konflikt ab. Emotionen motivieren Handlungen, die auf der anderen Seite des Interaktionsprozesses unter anderem Emotionen hervorrufen, die ihrerseits wieder Handlungen und somit Emotionen auf der Gegenseite des Interaktionsprozesses provozieren etc. Durch diese iterierten Interaktionsverkettungen entsteht die gemeinsam konstruierte Form des Konflikts, die ihre Teilnehmer vordergründig entzweit und zugleich hintergründig eint. Letzteres bezeugt allein die in der epischen Breite der „Ilias“ sich andeutende Dauerhaftigkeit *sozialer* Konfliktformationen. Schon die sophistische Rhetorik macht sich die Konzeption eines emotionalen Antriebs von Konflikten zunutze und entwickelt eine praktische Psychagogie, die mit Aristoteles erstmals eine theoretische Form annimmt und vorläufig bei Cicero und Quintilian an den Höhepunkt ihrer Ausgestaltung gelangt. Spätestens hier überwiegt jedoch der Tenor eines besonderen Aspekts der motivierenden Reperkussionen der Emotion. So gibt von nun an erstmals die Domäne des Emotionsausdrucks den Ton an. In der Folge erfährt der Diskurs etliche ideengeschichtliche Transformationen, die im Verlauf der Untersuchung nachgezeichnet werden.

Dennoch lässt sich auch heute noch ein Gesang nach dem Vorbild der Ilias komponieren, ohne dass er europäischen Ohren fremd erscheint. Nur lässt sich dieser Gesang in modernen, von der Erfahrungen kultureller Differenz geprägten Gesellschaften nicht mehr auf einer einheitlichen Narrationspartitur notieren: Am 11. September 2001 wird das Alltagsleben in Deutschland und der ganzen Welt durch die Bilder der Terrorattentate auf das Pentagon und das World Trade Center in New York schlagartig irritiert. Wir sind bestürzt, entsetzt, fassungslos, fühlen mit den Opfern, trauern mit ihren Familien, verstehen ihre Leiden. Einige unter uns sind wütend, wollen Vergeltung. Es kommt zum Krieg in Afghanistan. Einige Jahre später erscheinen Karikaturen von Mohammed in der dänischen Zeitung Jyllands-Posten. Die arabische Welt, so auch Afghanistan, ist bestürzt, entsetzt, fassungslos, verliert das Vertrauen in die gerade noch mühsam errungene Pressefreiheit, auch diejenigen, die halfen, sie durchzusetzen. Einige sind wütend, wollen Vergeltung. Es kommt zu gewaltsamen Ausschreitungen. In der

dänischen Botschaft in Jakarta verbrennen Demonstranten eine dänische Flagge. Die erste Schilderung steht dem Europäer empathisch näher als die zweite. Er kann sich in die Gefühlswelt der Betroffenen respektive der Beobachter hineinversetzen, sie verstehen. Im zweiten Fall hingegen kontrastiert die eigene Nachempfindung mit den gezeigten Reaktionen in Afghanistan und Jakarta. Karikaturen jedweden Stils sind nicht als hinreichender Anstoß solcher Ausschreitungen vorstellbar.

Von der darwinschen Evolutionstheorie inspirierte emotionstheoretische Ansätze erklären dies, ganz im Einklang mit der alltagsweltlichen Konzeption von Emotion als universaler Grundtatsache humaner und subhumaner Lebensbedingungen, mit einem Verweis auf die unterschiedliche soziale Programmierbarkeit von Auslösebedingungen für universell vererbte Emotionsschemata. Das Verstehensproblem begrenzt sich aus dieser Sichtweise auf das Nachvollziehen einer schon bekannten Emotion in einer für sie vom eigenen Standpunkt aus ungewöhnlichen Situation. Ein sozialkonstruktivistischer Begriff von Emotion hingegen lenkt den Blick auf die kulturelle Variabilität scheinbar angeborener Emotionen und unterstreicht ihre apriorische Unauthentizität. Emotionen gelten hier nicht als physiologische Tatsachen, sondern als sozial respektive kommunikativ konstruierte Phänomene. Dementsprechend ergibt sich so für den einführenden Beobachter einerseits zwar das Problem, den kulturellen Kontext kennen zu müssen, innerhalb dessen das Gefühl (re-)konstruiert wird. Andererseits wird er dadurch aber auch empfänglich für die kulturspezifische Inszenierung des Ausdrucks gemäß kursierender Formvorlagen und für mögliche Differenzen im Nachempfinden. Und eben so fördert ein sozialkonstruktivistischer Emotionsbegriff die Verstehenskapazität.

Dies ist der Ausgangspunkt der Untersuchung. Von hier aus führt der Weg zu dem Ziel einer grundlagentheoretischen Elaborierung und empirischen Stützung bzw. Erweiterung eines Begriffsgerüsts von Kommunikation, Emotion und Konflikt aus der Perspektive einer aus Plessner und Heidegger schöpfenden Lesart des berger/luckmannschen Sozialkonstruktivismus.

Um den Ansprüchen dieser Perspektive, die in 1.2 als Vor-Urteile zur Sprache kommen, zu genügen, sind dazu sechs Etappenziele anzustreben. *Erstens* gilt es, im historischen Rückblick und in Umschau auf die Theorieofferten der Aktualität möglichst viele Herangehensweisen an den Gegenstand zu versammeln, wobei deren ideengeschichtliche, paradigmatische und pragmatische Horizonte zu reflektieren sind, damit sie sich später auf einem abstrakten Niveau ohne Einbußen an theoretischer Einheitlichkeit vereinen bzw. de- und rekonstruieren lassen, um ein einheitliches Begriffsinstrumentarium für heterogenste soziale Phänomene zu schaffen, das der Empirie kein ex ante bestimmtes Korsett aufzwingt, sondern genug Raum für alltagsweltliche Deutungsweisen wie auch die

soziale Praxis lässt und so scheinbar gegensätzlichste Phänomene vergleichbar macht. *Zweitens* ist unter Berücksichtigung des aktuellen Forschungsstandes in Abwägung von dessen Vereinbarkeit mit den Vor-Urteilen der Untersuchung ein Emotionsbegriff zu entwickeln, der wie auch alle im weiteren Fortgang der theoretischen Reflexionen konzipierten Begriffe abstrakt genug ist, um Raum für kulturelle Differenzen zu schaffen und Vergleichsachsen zu etablieren. Im Falle der Emotion etwa sind diese Achsen unter anderem medientheoretisch formuliert. Auf dieser Grundlage gilt es *drittens*, einen Arbeitsbegriff von Kommunikation einzuführen, um ihn auf seine Beziehungen zu dem zuvor angefertigten Emotionsbegriff hin zu untersuchen. *Viertens* ist ein Konfliktbegriff zu entwickeln, der einerseits abstrakt genug ist, um Theoreme heterogener Provenienz aufzunehmen bzw. als alltagsweltliche Beobachtungen, Beschreibungen und Anleitungen der sozialen Wirklichkeit zu verbuchen. Zu diesem Zweck wird der Konfliktbegriff in Orientierung an den zuvor beleuchteten Konflikttheorien konstruiert, die als Analyseinstrumente und zugleich auch als Elemente derjenigen sozialen Wirklichkeit betrachtet werden, deren Analyse sie bezwecken. Letzteres ermöglicht einen reflektierten Umgang mit diesen Theorien. Andererseits muss der Konfliktbegriff sowohl mit den Vor-Urteilen der Untersuchung vereinbar als auch fähig zur Adaption an die Begriffe von Kommunikation und Emotion sein. Nur so kann *fünftens* die theoretisch einheitliche Relationierung der Begriffe von Emotion, Kommunikation und Konflikt gelingen.

An dieser Stelle wird *sechstens* die Konfrontation der sich im Aufbau befindenden Theorie mit einem eigens zu ihrer Weiterentwicklung anvisierten Ausschnitt der Empirie zwingend, um sie zum einen auf ihre Reichweite hin zu testen und zum anderen empirisch gestützt weiterzuentwickeln und für einzelne Felder zu konkretisieren. Dies geschieht mithilfe eines interkulturellen Vergleichs zwischen Bali, San Sebastián im spanischen Baskenland und dem Ruhrgebiet. Gewiss lässt sich dieser Vergleich als Pendant zu den historiographischen Reflexionen betrachten, die bereits die Konzeption der theoretischen Grundlagen unterstützten. Doch unterscheidet er sich von diesen nicht nur durch seine Positionierung an einer späteren Stelle des Theoriebildungsprozesses. Vielmehr ist er zudem auch nicht mehr ausschließlich an historische Quellen gebunden, sondern kann auch alternative Evidenztypen zu Rate ziehen. Zum Einsatz kommen zu diesem Zweck Narrationsanalysen, qualitative Interviews, Geschichtsinterpretationen und die Explikation alltagsweltlicher Relationierungen von Emotion und Konflikt anhand von Emotionslexemen. Wie sich diese als aus wechselseitig ergänzungsverbundenen Elementen bestehend vorzustellende Methodentriangulation und die Auswahl der Felder von unserem Erkenntnisinteresse herleiten, lässt sich dem Leser aus Gründen der Darstellungsökonomie an dieser Stelle noch nicht in zufriedenstellender Weise beantworten und muss daher dem Fort-

gang der Untersuchung überlassen bleiben. Doch mag die nun folgende detaillierte Darstellung der Vorgehensweise einen ersten Aufschluss darüber liefern.

1.1 Vorgehensweise

Nachdem *einleitend* in 1.2 die paradigmatischen Vorentscheidungen dieser Studie dargelegt worden sind, werden im *zweiten Kapitel* prägnante Eckpunkte der Diskursivierung von Emotion und Konflikt herausgearbeitet. Freilich kann hierbei kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden. Die Auswahl der Ansätze verfolgte vielmehr das Ziel, möglichst heterogene Sichtweisen zu Tage zu fördern. Dabei war es unvermeidlich, auch solche Ansätze heranzuziehen, die sich entweder mehr der Emotion oder mehr dem Konflikt widmen. Denn sowohl die möglichen Relationierungen der beiden Variablen als auch die Variablen für sich genommen sollten so eingehend wie möglich beleuchtet werden. Diesem Anspruch entsprechend kommen Aristoteles (2.1), Niccolò Machiavelli (2.2), Thomas Hobbes (2.3), Jean-Jacques Rousseau (2.4), Adam Smith (2.5), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2.6), Charles Darwin (2.7), Karl Marx (2.8), Georg Simmel (2.9), Max Scheler (2.10), Charles Horton Cooley (2.11), Konrad Lorenz (2.12), die Frustrations-Aggressions-Hypothese (2.13), Gregory Bateson (2.14), Thomas Scheff und Suzanne Retzinger (2.15), Randall Collins (2.16), Ute Frevert (2.17), die Spieltheorie (2.18), die resolutionsbezogene Ratgeberliteratur (2.19), konversationsanalytische Studien (2.20) und Niklas Luhmann (2.21) zur Diskussion. Die näheren Gründe für die Auswahl dieser Ansätze werden im Verlauf der Untersuchung ersichtlich.

Das *dritte Kapitel* präsentiert einen sozialkonstruktivistischen Emotionsbegriff, der den weiteren Überlegungen zu Grunde gelegt wird. Dazu wird in 3.1 auf aktuelle Forschungsentwicklungen verwiesen. In 3.2 findet sich eine Aufzählung von Phänomenen, die einen sozialkonstruktivistischen Emotionsbegriff erzwingen, sofern für den Zuwachs an empirischer Breite bei fortschreitender Theoriebildung keine Abnahme an theoretischer Einheitlichkeit in Kauf genommen werden soll. Anschließend (3.3) folgt eine Definition von Emotion als Rolle, die in den darauffolgenden Subkapiteln (3.4-3.9) hinsichtlich ihrer Implikationen für verschiedene Phänomenbereiche untersucht wird. Bei diesen Bereichen handelt es sich um Sprache und Ausdruck (3.4), Organismus, Körper und Leib (3.5), emotionale Orientierung im Alltag (3.6), Tradition und Legitimierung (3.7), Authentizität (3.8) und Funktionen bzw. Leistungen (3.9). Abschließend wird in 3.10 ein Arbeitsbegriff von Kommunikation vorgestellt, um mit ihm das Beziehungsgefüge von Emotion und Kommunikation einer Analyse zu unterwerfen.

Das *vierte Kapitel* führt die Argumentationsfäden von Emotion, Kommunikation, und Konflikt zusammen und generiert ein abstraktes Begriffsgerüst. Dazu werden zunächst die Wechselwirkungen von Alltag und Konflikttheorie anhand der im zweiten Kapitel in Anschlag gebrachten Konflikttheorien nachgezeichnet (4.1). In 4.2 werden einzelne Betrachtungsweisen des Konflikts in einem abstrakten Schema verortet. Es folgt eine Arbeitsdefinition von Konflikt (4.3), vor deren Hintergrund das Beziehungsgefüge von Emotion und Konflikt dargestellt wird (4.4), um anschließend eine kommunikationstheoretische Perspektive anzufertigen (4.5).

Das *fünfte Kapitel* konfrontiert die bisher gewonnenen Ergebnisse mit der Empirie. Dabei geht es in erster Linie nicht darum, konkrete Hypothesen am empirischen Material zu testen. Vielmehr soll das im Entstehen begriffene Begriffsgerüst empirisch konkretisiert und gegebenenfalls modifiziert werden, was in 5.1 eingehend zur Sprache kommt. In 5.2 gilt es, die Auswahl der zu untersuchenden Felder einsichtig zu machen und einzelne Vor-Urteile zu explizieren. Im Anschluss folgen eine Beschreibung der Vorgehensweise wie auch des veranschlagten Methodenbündels und eine Diskussion von dessen Reichweite und Fallstricken (5.3). Daraufhin werden die Ergebnisse der Studien der einzelnen Felder vorgestellt, was mit ersten Vergleichen einhergeht. So finden sich in 5.4 die Ergebnisse aus San Sebastián, in 5.5 die Ergebnisse aus Bali und in 5.6 die aus dem Ruhrgebiet. Das Kapitel endet mit einer Komparation einzelner Ergebnisse (5.7). Die abschließenden Bemerkungen des *sechsten Kapitels* evaluieren den vorgestellten Ansatz in Hinsicht auf die Ergebnisse der empirischen Studien.

1.2 Vor-Urteile

Wer sich jedes Denken historisch denkt, muss die historischen Bedingungen seines Denkens mitdenken, wobei das Denken über die Bedingungen des eigenen Denkens als Metadenken anderen historischen Bedingungen unterliegt als das von ihm gedachte Denken. Um dem sich hier abzeichnenden regressus ad infinitum zu entrinnen, lässt sich die Ideengeschichte dekonstruieren, wie es Foucault unternimmt. Doch zwingt Foucault dieser Weg eben auch zu einer Relativierung seiner eigenen Vorstellungsmittel, was ihn dazu verpflichtet, sich von der als solche bezeichneten substanzlosen Zentralkategorie des modernen Denkens zu verabschieden, nämlich vom Menschen.

„Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l’instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIIIe siècle le sol de la pensée classique, – alors on

peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.“ (Foucault 1972: 398)

Sicher ist Foucault zuzustimmen, wenn er den verzerrenden Einfluss alltagsweltlicher Gewissheiten auf die Konstruktion von Menschenbildern problematisiert.

„[D]oesn't one risk defining this human nature which is at the same time ideal and real, and has been hidden and repressed until now - in terms borrowed from our society, from our civilisation, from our culture?“ (Foucault 1971)

Doch während der Mensch bei Foucault daher hinter ein gänzlich neues Paradigma zurücktritt, was freilich kein Projekt der Humanwissenschaften mehr sein kann, gibt es noch die Alternative einer negativen Anthropologie, wie sie von Helmuth Plessner betrieben wird, um den Menschen zwar allgemein zu bestimmen, ihn hinsichtlich seiner konkreten Lebensweise aber weitgehend unbestimmt zu lassen.

Plessner (1965: 92ff) fusioniert die ihrer vitalistischen Konnotationen beraubte Lebensphilosophie seines Lehrers Driesch mit den gestalttheoretischen Annahmen Köhlers, indem er das Entweder-Oder der Konfliktlinie zwischen Gestalt- und Entelechieprinzipien zur Organisation des Lebens durch ein Und substituiert. Rein äußerlich ist die so ins Bild gerückte „Doppelaspektivität“ jedoch nicht unbedingt feststellbar. Auch physische Entitäten zeichneten sich durch eine Grenze nach außen aus – nicht aber so, dass diese Grenze konstitutiv für ihre Eigenschaft als Körper wäre (ebd. 102). Vielmehr sind für Plessner (ebd. 103) die Grenzen unbelebter Körper zugleich Teil des Umfeldes und ihrer selbst, zumal diese Körper einfach dort aufhören, wo anderes anfängt. Damit kann die genau genommen nur virtuell im Zwischen vorhandene Grenze zwar Übergänge bzw. Einwirkungen zulassen. Doch ist dies keine Existenzbedingung dieser Körper. Fällt hier die Grenzbestimmung entlang räumlicher Konturen noch in den Bereich der Gestalten und somit in Köhlers Mechanik, sind lebendige Körper konstitutiv an die eigene Grenze gebunden, innerhalb derer sie sich selbst regulieren und damit mechanische Einwirkungen auf der Grundlage einer Eigendynamik verarbeiten, ihnen also nicht unmittelbar ausgeliefert sind, was wiederum Driesch zu seinem Recht verhilft. Das Lebendige konstituiert somit die eigene Grenze im Prozess seines Lebensvollzugs, weshalb sich seine Grenze nicht einfach als räumlich lokalisierbarer Ort oder als Zwischen fassen lässt, an dem ein Gegenstand aufhört und ein anderer anfängt. (ebd.) Plessner ignoriert nicht einfach, dass die Außengrenze des Lebendigen im Wahrnehmungsfeld mit den Konturen physischer Dinge koinzidieren kann.

„Frosch oder Palme unterliegen denselben Erscheinungsgesetzlichkeiten der Dinglichkeit [...] wie Stein oder Schuh.“ (ebd. 89) Aber „[d]adurch, daß ein Aspekt Eigenschaftsstellung gewinnt [die Grenze also nicht nur akzidentell, sondern konstitutiv für Organisches ist], wird [...] die Erscheinung eines lebendigen Dingkörpers gegen die eines unbelebten nicht material, sondern formal verändert. Sie brauchen nicht im Erscheinungsgehalt zu differieren, müssen es aber in der Erscheinungsweise.“ (ebd. 104)

Plessner fasst Leben also nicht entweder als Gestalt oder als steuernde Ganzheit, sondern als perspektivenabhängige Konjunktion zweier Aspekte. Lebende Dinge sind zugleich Ganzheit und Gestalt, wohingegen physische Dinge nur Gestalten sind. Entscheidend für die Differenz von organischen und physischen Dingen ist indessen wie beschrieben die Position der eigenen Grenze.

Auf diese axiomatische Differenzierung aufbauend fasst Plessner das Organische als Stufenfolge von Pflanze, Tier und Mensch, die ebenfalls im Hinblick auf ihre Grenzen voneinander unterschieden werden. Somit wird Plessners Grenzbegriff zu einer sich nach dem Schachtelprinzip russischer Matrjoschkas auf mehreren Ebenen wiederholenden Leitdifferenz der Theoriebildung. Ähnlich wie bei Simmel in Bezug auf die Individualisierung und bei Luhmann in Bezug auf die Ausdifferenzierung von Systemen (vgl. Loenhoff 2009) haben Grenzen für Plessner jedoch nicht nur einen abschließenden Charakter (Plessner 1965: 127). Vielmehr ist die Begrenzung auch die Bedingung der Möglichkeit einer komplexeren Binnendifferenzierung bzw. Individualisierung oder Emanzipation vom Umfeld und damit paradoxerweise gerade eine Adaptionleistung (ebd. 155f). Das Organische wächst ausschließlich über sich hinaus, es transzendiert sich nur, weil es in seinen Grenzen, grenzimmanent ist. Zumal allem Organischen eine Grenze als konstitutive Eigenschaft zugeschrieben werden kann, geht Organisches immer über sich selbst hinaus – es weist eine eigengesetzliche Entwicklungsrichtung auf, die sich nicht allein aus mechanischen Einwirkungen erklären lässt. Dieses Spezifikum des Organischen bezeichnet Plessner als dessen Positionalität. Alles Lebendige zeichnet sich demzufolge durch einen positionalen Charakter aus und ist daher durch einen Hiatus von der mechanischen Wirksphäre getrennt. (ebd. 129) Es ist nicht räumlich, sondern raumhaft, nicht zeitlich, sondern zeithaft. (ebd. 132) Charakteristisch für die Positionalität ist, dass sie Einflüssen zugänglich und doch auf eine Selbstorganisation gestellt ist. (ebd. 129ff) Die Differenzierung des Organischen in Pflanze, Tier und Mensch erfolgt als Stufenfolge verschiedener Positionalitäten.

Wenn das Leben vom Einzeller zu komplexeren Differenzierungen aufsteigt, schreitet die Entwicklung entweder als Tier oder als Pflanze fort. Indessen befindet sich das Lebendige in einem perpetuierenden Konflikt zwischen seiner Geschlossenheit als physischer Körper und seiner Offenheit als Organismus. Je

nachdem, ob dieser Konflikt mit einer geschlossenen oder einer offenen Organisationsform angegangen wird, bezeichnet Plessner das Lebendige als Pflanze oder als Tier. (ebd. 218f) Anders als bei der Pflanze findet sich beim Tier eine geschlossene Organisationsform. Damit geht sein Organismus nicht vollständig im Medium auf, „[...] sondern er erhält echte Selbständigkeit, d. h. Gestelltheit auf ihm selber, die zugleich eine neue Existenzbasis bedeutet.“ (ebd. 226) Um auf diese neue Basis zu gelangen, bedarf es einer komplexeren Organisationsform des Körpers. Der Körper ist durch seine Grenze an das Medium gekoppelt, erhält jedoch seine relative Autonomie durch die Integration funktional gegliederter Organe, die ihrerseits morphologisch und physiologisch in einem antagonistischen Verhältnis zueinander stehen. Zur Aufrechterhaltung seines wesensmäßigen Antagonismus benötigt der Organismus allerdings ein Zentrum, das die Differenz der antagonistischen Teile aufrechterhält und sie zugleich zu einem organisierenden Ganzen vereint. (ebd. 227f)

„Durch die Einheit der Zusammenfassung verbindet dann der geschlossene Organismus die reale peripherische und die reale zentrale Einheit, die antagonistisch geregelte Wirkeinheit der Organe und das Zentralorgan zur Einheit des Ganzen. So ist, wenn wirklich geschlossene Form physisch existieren soll, diese Einheit für sich selber real und tritt zu der realen Mannigfaltigkeitseinheit (dem Funktionszusammenhang aller Teile) hinzu.“ (ebd. 228)

Plessner spricht hier von einem Zonenzerfall, der dazu diene, Organismus und Medium in Beziehung zu setzen.

„Mit seinen Organen ist der Körper als Körper (nicht als lebendiges Ganzes) in Kontakt mit den Dingen des Mediums. Das lebendige Ganze steht dagegen mittels seiner Organe in Berührung mit ihnen, also in mittelbarem, nicht unmittelbarem Kontakt.“ (ebd. 229)

Zumal die Einheit der Organe real auch als Einheit des lebendigen Ganzen betrachtet werden kann, identifiziert Plessner ein Repräsentationsorgan, das die verschiedenen Organe zu einer Einheit zusammenfasst und somit von höherer Ordnung als der Antagonismus ist. (ebd. 229) Dieses Zentrum präsentiert sich für Plessner im sensomotorischen Schema, das die Bedingung der Möglichkeit der geschlossenen Organisationsform darstelle. (ebd. 229f) Denn durch die Ausbildung eines Repräsentationszentrums stehe der Organismus nicht unmittelbar mit dem Medium in Kontakt. Stattdessen vermittelt der Körper. „Der Körper ist die Zwischenschicht zwischen dem Lebendigen und dem Medium geworden.“ (ebd. 230) Der Organismus ist also die fusionierende Repräsentation der Körperkomponenten ohne unmittelbaren Zugriff auf das Medium. „Sein Körper ist sein

L e i b geworden, jene konkrete Mitte, dadurch das Lebenssubjekt mit dem U m - f e l d zusammenhängt.“ (ebd. 231)

Der Organismus ist auf der Stufe des Tieres nicht mehr subjektlos wie die Pflanze. Der reale Körper wird im „Zentralorgan“, der „Mitte“, als Leib präsentiert und hat sich damit physisch verdoppelt. (ebd. 231) „Mit diesem Leib existiert das lebendige Ding als mit einem Mittel, einer zugleich verbindenden und trennenden, öffnenden und verdeckenden, preisgebenden und schützenden Zwischenschicht, die in seinen Besitz gegeben ist.“ (ebd. 231) Die Mitte liegt zugleich im Körper, da sie Teil des Körpers ist, und geht über den Körper hinaus, zumal sie ihn betrachtend steuert. (ebd. 231) Die Mitte hat Zugang zum Körper als Leib und damit auch zu seinem Medium, das den Körper und das der Körper beeinflusst. In diesem Sinne ist die Mitte das Subjekt, das den Körper „hat“. Somit ist nach Plessner ein Hiatus, den Gehlen (1968: 111f) erst zwischen Mensch und Welt findet, wenn auch nicht zur Welt, so doch zum Umfeld bereits beim Tier präsent. Denn das Medium wird dem Tier zum Umfeld, auf das es aktiv einwirken kann. (Plessner a.a.O. 232) Die Pflanze kommt ohne Leib, das heißt auch: ohne Umfeld, aus und ist daher einen Schritt weiter zurück in den Genesebedingungen des Bewusstseins, die bei ihr nur fragmentarisch als Grenze zum Medium vorgezeichnet sind. (ebd. 232) Wird die Pflanze noch einseitig von ihrem Medium gesteuert, so ist das Tier bereits selbständig. Es flieht, sucht, greift an, verteidigt sich. (ebd. 233) Die Präsentation des Körpers als Leib ist an eine komplexe Organisationsform gebunden, über die Pflanzen nicht verfügen. Mit der Zentralisierung in der Mitte geht eine Dezentralisierung der Organe einher, die bei der Pflanze nicht anzutreffen ist. (ebd. 234)

Allerdings verfügt das Tier nicht wie der Mensch über eine Projektionsfläche, auf der es als Einheit aus Körper und Leib in einem Verhältnis zur Umwelt erscheinen könnte. Es ist vielmehr zeithaft und raumhaft gebunden an das Hier-und-Jetzt, das ihm nicht einmal als solches gegeben ist. (ebd. 238f) Das Tier hat also eine Beziehung zu seinem Umfeld, nicht aber zu sich selbst, wie Jens Loenhoff (persönliches Gespräch) in Anlehnung an Plessner (ebd. 240) treffend formulierte.

„Es lebt körperlich sich gegenwärtig in einem von ihm abgehobenen U m f e l d oder in der Relation des G e g e n ü b e r. Insofern ist es b e w u ß t, es merkt ihm Entgegenstehendes und reagiert aus dem Zentrum heraus, d. h. spontan, es handelt.“ (ebd. 240)

Allerdings kommt es mit seinem Handeln nicht über sein Hier-Jetzt-Verhältnis zum Umfeld hinaus. Das Tier verharrt in frontaler Positionalität zum Umfeld (ebd. 241). Diese Frontalität kann entweder durch eine zentrale oder eine dezentrale geschlossene Organisationsform angegangen werden. Wenn die umfeldbe-

zogenen Funktionen des Tieres nicht in einem Zentrum wie dem Gehirn oder dem Zentralnervensystem zusammenfallen, spricht Plessner von dezentraler Organisation. Diese Organisationsform kommt annäherungsweise ohne Bewusstsein aus, ohne aber wie die Pflanze gänzlich in der Umgebung aufzugehen. Allerdings sind diejenigen Aspekte der äußeren Objekte, die Reize aussenden, für das Tier auf dieser Ebene von denen getrennt, auf die das Tier motorisch einwirkt. (ebd. 245ff) Plessner spricht hier von einer Prädominanz des Motorischen im Gegensatz zum Sensorischen, was zwar mit einer geringen Fehlerwahrscheinlichkeit, wohl aber mit einer ebenso geringen Kapazität für Assoziation und Lernen einhergeht. Uexküll zitierend verdeutlicht Plessner (a.a.O. 248) den Unterschied zwischen zentraler und dezentraler Organisationsform mit einem Vergleich von Hund und Seeigel: „Wenn der Hund läuft, so bewegt das Tier die Beine – wenn der Seeigel läuft, so bewegen die Beine das Tier.“ Die Differenz von dezentraler und zentraler Organisationsform ist bei Plessner die *differentia specifica* zwischen niederen und höheren Tieren. Gibt es bei niederen Tieren noch ein Primat des Wirkfeldes, des Motorischen, tritt dieses Primat mit zunehmender Zentralisierung hinter das Primat des Merkfeldes, des Sensorischen, zurück. (ebd. 249f) Das Zusammenfallen von Sensorischem und Motorischem im Zentrum ist für Plessner also konstitutiv für das Umfeld invarianter Objekte. Denn die Zuordnung verschiedener Sinnqualitäten zu ein und demselben Objekt vollzieht sich allein in Orientierung an sensomotorisch vermittelten Rückkopplungen zwischen Tier und Objekt gewissermaßen als Gestaltkreis. (ebd. 254) Erst auf dieser Ebene lässt sich von einem sensomotorischen Regelkreis sprechen. Die bereits auf der Ebene der Pflanze postulierte vermittelte Unmittelbarkeit setzt sich auch beim höheren Tier fort. Vom Tier konstituierte Objekte sind keine Realpräsentationen einer äußeren Welt, denn diese übt nur insofern Einfluss auf die Objektkonstitution aus, als das Zentrum auf sie anspricht. (ebd. 260f)

„Wie Zeichen Weglassen bedeutet und ein klares Bild in der Gegenwart bestimmter Linien und Farben besteht, die mit ihrem Sein die Gegenwart anderer Linien und Farben ausschließen, so ist auch das der Organisation entsprechende aktuelle Umfeld in seinen Inhalten und in seinen Lücken aufgedeckte und verdeckte Wirklichkeit.“ (ebd. 259f)

Plessner schränkt Johannes Volbeks Reduktion der tierischen Objektwelt auf Melodien und Konfigurationen des Kontextes, wonach Tiere nicht auf Objekte, sondern situative Gegebenheiten reagieren, da sie nicht über ein Objektschema verfügen, auf dezentral organisierte Tiere ein. Zentral organisierte Tiere kennen durchaus Objekte im Sinne fester Gestalten. Im Rückgriff auf Köhlers Experimente mit Anthropoiden hebt Plessner jedoch hervor, dass den Objekten höherer

Tiere immer noch die Negierbarkeit menschlicher Objekte fehlt. Denn selbst Anthropoiden konnte Köhler wie auch Hühnern und Hunden beim Lösen von Problemen nicht die Fähigkeit zur räumlichen Beseitigung von objekthaften Hindernissen attestieren. Darin gründe sich ihre „Gestaltsschwäche“, nicht in der noch von Volbek für alle Tiere postulierten an objektlose Situationen geknüpften Orientierung im plessnerschen Signalfeld. Im Gegensatz zu Köhler sieht Plessner die tierische Gestaltsschwäche nicht als Wesensphänomen des Tieres, das ihm den Zugriff auf stabilere Objektkonstitutionen verbaue. Vielmehr resultiere sie aus der für das Tier wesensmäßigen Unfähigkeit zur Negation. (263ff) Diese Karenz ist auch ausschlaggebend dafür, dass zwar zumindest das höhere Tier ein Umfeld als allgemeinen Rahmen mit konkreten Gegenständen hat, ihm die Differenz von allgemein und konkret aber nicht gegeben ist. (ebd. 275) Denn für Plessner impliziert begriffliche Allgemeinheit die Fähigkeit zur Negation.

„Dieser [begriffliche] Rahmen, in welchen eine Fülle konkret sinnlicher Einzelgestalten hineinpaßt, jedoch nicht alles Beliebige, ist nichts als eine scharf begrenzte Leere, ein umrissenes Negativum, das – wie jedes Schema – von gewissen Gestalten individuell erfüllt, ausgefüllt wird.“ (ebd. 273)

Dennoch spricht Plessner in Anlehnung an Köhler von Einsicht und Intelligenz höherer Tiere. „Nur ist sie keine Einsicht in Sachverhalte, sondern in Feldverhalte, Einblick in eine bestimmte Struktur oder Situation des umgebenden Feldes.“ (ebd. 276) Der Unterschied zwischen Sach- und Feldverhalten besteht darin, dass erstere nicht an eine spezifische Gegebenheit des Raumes gebunden sind. Feldverhalte sind im Gegensatz dazu immer den Sinnen zugänglich. Ein Sachverhalt ist bspw. ein Intervall wie „jeder dritte Apfel“. Die Eigenschaft des Dritten ist dem Apfel nicht anzusehen und daher kein Feldverhalt. (ebd. 276f)

Wie das Tier die Organisationsform der Pflanze übersteigt und sie zugleich in sich erhält, ist der Mensch wie das Tier als Mitte organisiert, geht aber gleichsam über seine Mitte hinaus, indem er nicht nur erlebt, sondern zudem auch das Zentrum seines Erlebens bildet. Der Mensch hat im Gegensatz zum Tier eine Projektionsfläche des eigenen Erlebens und damit einen Zugang zu sich selbst. Plessner wählt das Bild der Projektionsfläche, zumal er die Mitte, aus der Tier wie Mensch ihr Leben vollziehen, als absolute, im Hier-und-Jetzt aufgehende begreift, die folglich keine anderen Blickwinkel aus sich heraus auf sich selbst generieren kann. Das Bild einer Teilung des Zentrums scheidet also aus. Es kann nicht reflexiv zu sich, damit aber auch nicht Subjekt seiner selbst werden. Trotz des Abstandes zu sich selbst als Knotenpunkt zwischen Innen und Außen geht das Lebewesen Mensch im Hier-und-Jetzt, in seiner Mitte auf. Nur ist ihm diese Stellung bewusst geworden. (ebd. 288ff)

„Es hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es I c h, der ‚hinter sich‘ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol. Zu immer neuen Akten der Reflexion auf sich selber, zu einem regressus ad infinitum des Selbstbewußtseins ist auf dieser äußersten Stufe des Lebens der Grund gelegt und damit die Spaltung in Außenfeld, Innenfeld und Bewusstsein vollzogen.“ (ebd. 290f)

Für Plessner ist mit dem Menschen die höchste Form des Lebendigen erreicht. Wenn es einmal hinter sich selbst gekommen ist, geht es nicht weiter. (ebd. 291) Damit ist der Mensch nicht wie die Mitte des Tieres raum- und zeithaft, sondern raum- und zeitlos in der Reflexion seiner selbst. (ebd. 292) Indes bleibt er eingebunden in die Mitte des Hier-und-Jetzt, zu der er jedoch im Unterschied zum Tier in Distanz treten kann. „Er erlebt die Bindung im absoluten Hier-Jetzt, die Totalkonvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Position und ist darum nicht mehr von ihr gebunden.“ (ebd. 291) „Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können zugleich, aus ihr heraus, exzentrisch.“ (ebd. 291f) Mit dieser exzentrischen Positionalität ist der Mensch nicht nur verstrickt in die Differenz von Innen- und Außenwelt, vielmehr ist ihm diese Verstricktheit auch zugänglich. Doch hebt sich dieser Doppelaspekt auch auf der Reflexionsbasis, im Bewusstsein nicht auf, sondern bleibt eine *conditio humana*. (ebd. 292) Ein dreifach auf diese Art in Körper-Sein, Im-Körper-Sein und Außer-dem-Körperals-Blickpunkt-Sein charakterisiertes Wesen nennt Plessner Person.

„Es ist das Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen und seiner Aktionen, seiner Initiative. Es weiß und es will. Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt.“ (ebd. 293)

Der Mensch ist bei Plessner nicht an eine bestimmte Gestalt gebunden. Er könnte auch anders auftreten; allerdings nur, sofern er wie das Tier zentralistisch organisiert ist und zugleich exzentrisch zu seiner zentralistischen Organisation steht. (ebd. 293)

„In doppelter Distanz zum eigenen Körper, d. h. noch vom Selbstsein in seiner Mitte, dem Innenleben, abgehoben, befindet sich der Mensch in einer *Welt*, die entsprechend der dreifachen Charakteristik seiner Position Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt ist.“ (ebd. 293)

Als Perspektiven präsentieren die drei Welten das dem Menschen Gegebene als Fragmente eines hintergründigen Ganzen (ebd. 293). Die Außenwelt kann mit

dem Umfeld des Tieres zusammenfallen, ist jedoch streng von ihm geschieden. Auch wenn das Umfeld des Tieres in das leere Koordinatensystem der Außenwelt eingetragen wird, ist es mit ihr nicht identisch. Denn die Außenwelt ist eine leere Form von Raum und Zeit, in die sich die Objekte einbetten lassen. Für sich genommen ist sie jedoch nicht gegenständlich, das Nichts. Wie der Körper als reelle, räumlich-zeitliche Entität zentrisch nur als Leib zugänglich ist, so ist auch die gesamte Außenwelt, die material wie der Leib mit dem Körper mit dem Umfeld zusammenfällt, von einer radikalen Doppelaspektivität von Reellem und Objekt gekennzeichnet. Der exzentrische Ort vermittelt zwischen beiden Aspekten von einer raum- und zeitlosen Position aus. (ebd. 294f) In der Innenwelt setzt sich die Doppelaspektivität exzentrischer Positionalität als Differenz von Seele und Erlebnis fort.

„Seele als vorgegebene Wirklichkeit der Anlagen, die sich entwickelt und Gesetzen unterworfen ist, und Erlebnis als die durchzumachende Wirklichkeit des eigenen Selbst im Hier-Jetzt, worin mich keiner ersetzen und wovon mich keiner als der Tod lösen kann (und sogar das ist nicht gewiß), fallen nicht zusammen, obwohl sie keine material von einander trennbaren Systeme ausmachen.“ (ebd. 296)

Im Gegensatz zur Außenwelt, in der sich die Dinge nur nach ihrer Erscheinung gliedern lassen, gibt es in der Innenwelt eine „[...] Skala des Seins von reiner Hingenommenheit und Selbstvergessenheit bis zum versteckt vorhandenen verdrängten Erlebnis [...]“. (ebd. 296) Auf der einen Seite des Kontinuums erlebt der Mensch das Psychische distanziert als Objekt. Auf der anderen wird er distanzlos vollständig von Seelischem „durchströmt“, geht gänzlich in ihm auf. (ebd. 296f) Zumal Material und Form des Zugangs zum Psychischen im nicht-gegenständlichen Ich zusammenfallen, attestiert Plessner dem Menschen die Fähigkeit, qua Aufmerksamkeit Einfluss auf die Gestaltung des Psychischen zu nehmen.

„Im Akte der Reflexion, des Aufmerkens, Beobachtens, Suchens, Erinnerns bringt das lebendige Subjekt auch seelische Wirklichkeit zustande und diese wirkt selbstverständlich auf die zum Objekt gemachte Wirklichkeit etwa eines Wunsches, einer Liebe, einer Depression, eines Gefühls ein. Unter den Blicken des Erlebnissubjekts kann sich das Innenleben stark verändern wie die empfindliche Schicht der photographischen Platte im Licht.“ (ebd. 297)

Die Psyche des Menschen geht nicht wie die der Tiere im Erlebnis auf. „Sogar im Vollzug des Gedankens, des Gefühls, des Willens steht der Mensch außerhalb seiner selbst.“ (298) Damit steht der Mensch vor dem Problem von Authentizitätszuschreibungen. Nicht einmal von sich selbst kann er sagen, ob er momentan

eine Rolle spielt oder er ganz er selbst ist, auch wenn die eigene Authentizität im Erleben evident erscheint. Denn die menschliche Existenz liegt nicht in der erlebenden Mitte, sondern in der Exzentrischen Positionalität. (ebd. 298f) Dementsprechend ist für Plessner die „wirkliche Innenwelt“ gekennzeichnet durch einen Zwist zwischen Seele und Erlebnis, „zwischen Notwendigkeit, Zwang, Gesetz geschehender Existenz und Freiheit, Spontaneität, Impuls vollziehender Existenz.“ (ebd. 299) Die menschliche Innenwelt ist nicht an Akte gebunden wie die historische Reaktionsbasis des Tieres. Von einem raum- und zeitlosen Punkt aus ist der Mensch zu reiner Selbstreflexion fähig, auch wenn diese nicht immer sein Erleben prägt. (ebd. 300)

Der Mensch gelangt nicht erst durch die Übertragung seiner exzentrischen Positionsform auf andere an eine Idee von „fremden Ichen“. Vielmehr sind die anderen konstitutiv für die menschliche Positionsform, ihr also nicht erst akzidentell nachgeordnet. Daher sind die Innenwelten anderer dem Einzelnen auch nicht einfach durch Introspektion zugänglich, sondern nur durch Deutungsakte. (ebd. 300f) Dennoch bilden die anderen die Mitwelt, ein Konstituens der menschlichen Positionsform. Damit ist die Mitwelt als Sphäre anderer Menschen zunächst erfahrungsunabhängig, kann jedoch durch Erfahrung an Inhalt und Kontur gewinnen.

„Die Mitwelt u m g i b t nicht die Person, wie es (wenn auch nicht im strengen Sinn, denn der eigene Leib gehört mit dazu) die Natur tut. Aber die Mitwelt e r f ü l l t auch nicht die Person, wie es in einem ebenfalls inadäquaten Sinn von der Innenwelt gilt. Die Mitwelt t r ä g t die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet wird. Zwischen mir und mir, mir und ihm liegt die Sphäre dieser [sic] Welt des G e i s t e s.“ (ebd. 303, zitiert nach Kurilla 2007: 13f)

An dieser Stelle unterscheidet Plessner Geist, Seele und Bewusstsein und identifiziert die Mitwelt mit ersterem. Während Plessner mit „Seele“ die „binnenhafte Existenz der Person“ und mit „Bewusstsein“ die Welt darbietet bezeichnet, reserviert Plessner „Geist“ für die Sphäre der exzentrischen Positionalität. Diese Sphäre kommt ohne eine eigene Realität aus, realisiert sich jedoch in der Mitwelt, die auch dann noch vorhanden ist, wenn es nur ein Individuum gibt. (vgl. ebd. 303) Zumal die Mitwelt konstitutiv ist für die exzentrische Positionalität und damit für die Abstandnahme von der eigenen Mitte, ist sie als Geist Voraussetzung von Seele und Natur, die Bedingung der Möglichkeit von Wirklichkeitskonstruktion. (vgl. ebd. 304) Obwohl die Mitwelt die Trennung von Subjekt und Objekt konstituiert, also bewusstseinsfähig macht, ist sie in ihr selbst nicht auffindbar. Die Mitwelt existiert nur als „absolute Punktualität“, eine singuläre Basis humaner Lebenspluralität. Sie ist nicht Objekt, sondern die Basis der Objektivierung. (ebd. 304f)

Plessner formuliert drei anthropologische Grundgesetze, die er als Folgen der exzentrischen Positionalität betrachtet: das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit, das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit und das Gesetz des utopischen Standpunktes. Die natürliche Künstlichkeit ergibt sich daraus, dass der Mensch sich erst zu dem machen muss, was er bereits ist.

„Nur so erfüllt er die ihm mit seiner vitalen Daseinsform aufgezwungene Weise, im Zentrum seiner Positionalität – nicht einfach aufzugehen, wie das Tier, das aus seiner Mitte heraus lebt, auf seine Mitte alles bezieht, sondern zu stehen und so von seiner Gestelltheit zugleich zu wissen.“ (ebd. 309)

Dementsprechend fehlt dem Menschen die instinktgebundene Eingepasstheit in die Natur. Er ist auf Nichts gestellt und muss diesen Zustand mit eigenen Mitteln angehen. Daher ist er von Natur aus künstlich. Indem der Mensch sich zu etwas macht, schafft er sich mit künstlichen Mitteln das Gleichgewicht, das ihm von Natur aus nicht gegeben ist. (ebd. 310) Um die zweite Natur des Menschen werden zu können, müssen sich die Produkte menschlichen Handelns allerdings von ihrem Ursprung ablösen und als unabhängige Entitäten erscheinen. Die Motivation des Unternehmens Kultur findet der Mensch laut Plessner in der unerträglichen Lage eines gegen die Natur stehenden Lebewesens. Nur fällt dem Menschen die eigene Kulturbedürftigkeit nicht ins Auge. Unbemerkt liegt sie vielmehr allen Bedürfnissen, Trieben, Tendenzen und Willensregungen zu Grunde. (ebd. 311) Plessner verlegt damit den Ursprung der Kultur von Trieb, Willen und Verdrängung aus unterschiedlichen Spielarten naturalistischer Argumentationen in die exzentrische Positionalität.

„Die konstitutive Gleichgewichtslosigkeit [der] besonderen Positionalitätsart [des Menschen] – und nicht erst die Störung eines ursprünglich normal, harmonisch gewordenen und wieder harmonisch werden könnenden Lebenssystems ist der ‚Anlaß zur Kultur.‘“ (ebd. 316)

Der Mensch sieht sich selbst im Konflikt zwischen Natur und Geist. „Naturgesetz tritt gegen Sittengesetz, Pflicht kämpft mit Neigung [...].“ (ebd. 317)

Dem Oxymoron der vermittelten Unmittelbarkeit zufolge verfügt der Mensch nur über einen vermittelten Weltzugangs, der allerdings als unmittelbarer gegenwärtig wird. Der Mensch ist auf ein Zwischenglied zwischen sich und der Welt angewiesen, um so über einen vermittelten unmittelbaren Zugriff auf sie zu verfügen. Zwar ist die vermittelte Unmittelbarkeit ein Wesenszug des Lebendigen. Doch reagiert die Pflanze auf ihre Umgebung, ohne eine Beziehung zu ihr zu entfalten. Bei dezentral organisierten Tieren ist bereits wegen ihrer geschlossenen Organisationsform die Notwendigkeit einer Vermittlung offen-

sichtlich, nur funktioniert sie ohne Subjekt, da Reize direkt Reaktionen produzieren. Beim zentralistisch organisierten Tier, das durch sein Subjekt Reiz und Reaktion in Beziehung setzt, ist die Vermittlung zur Welt noch auffälliger. Doch erlebt auch das höhere Tier sein Umfeld unmittelbar. Um Einsicht in den Zustand seiner vermittelten Unmittelbarkeit, in dem es lebt, zu gewinnen, müsste das Tier bereits Abstand zu sich selbst erlangt haben und damit Mensch sein. (ebd. 324f) Der Mensch lebt in der Unmittelbarkeit nur, sofern er selbst in seiner Mitte steht, nicht jedoch, sofern er zu sich eine reflektierende Haltung einnimmt, sich von seiner Mitte distanziert. Allerdings lässt auch die Distanzierung zu sich selbst den Charakter der Unmittelbarkeit nicht einfach verschwinden, auch wenn logisch festgestellt wird, dass es nur einen mittelbaren Weltzugang geben kann. In hantierendem Umgang mit den Dingen, die seiner Welt angehören, erlebt der Mensch unmittelbar, die Mittelbarkeit seiner Welt im blinden Fleck übersehen müßend. „Seine Exzentrizität, auf Grund deren er hinter (über) sich steht, kann also das Bewusstsein der Unmittelbarkeit und des direkten Kontakts nicht verhindern.“ (ebd. 328) Da er nie direkten Zugriff auf die Realität hat, sind auch die Annäherungssuche des Menschen stets vergeblich – das angestrebte Ziel kann nie mit dem am Ende erreichten identisch sein, da letzteres sich jedem unmittelbaren Zugang entzieht. Jede Lebensregung ist ein Ausdruckphänomen, zumal sie sich als auf einen Inhalt gerichtete Form darbietet. Indes lässt sich die Form nicht einfach an der Intention ablesen und dementsprechend über einen Inhalt stützen. Vielmehr ergibt sie sich im Verlauf der Realisierung. (ebd. 337f) Plessner sieht in der Expressivität den Antrieb der historischen Dynamik.

„[Den Menschen] stößt das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit ewig aus der Ruhelage, in die er wieder zurückkehren will. Aus dieser Grundbewegung ergibt sich die Geschichte. Ihr Sinn ist die Wiedererlangung des Verlorenen mit neuen Mitteln, Herstellung des Gleichgewichts durch grundstürzende Änderung, Bewahrung des Alten durch Wendung nach vorwärts.“ (ebd. 339)

Der Mensch nimmt nach Plessner einen utopischen Standpunkt ein, zumal ihm mit der exzentrischen Positionalität potenziell die Einsicht in die Kontingenz seiner Weltgestaltung gegeben ist. Eine Antwort auf diese Einsicht erblickt Plessner in der Religion, die den Menschen zumindest temporär vor dem Nichts schütze, auf dem seine Welt gebaut ist. Doch eine endgültige Abwendung von der gesellschaftlichen Wirklichkeit hin zu einer dahinter verborgenen Natürlichkeit bleibt ausgeschlossen. Vor diesem Hintergrund müssen Tönnies' Bild einer vorgesellschaftlichen ‚Liebesgemeinschaft‘ und die in dessen Namen veranstalteten Revolutionen als romantische Illusionen erscheinen. Die menschliche Hingabe an solche Illusionen als utopische Orte erklärt Plessner durch einen Verweis

auf die mit dem exzentrischen positionalisierten Standpunkt verbundenen cartesianischen Zweifel. (ebd. 343ff)

Max Scheler (1962) veröffentlicht im gleichen Jahr wie Plessner, 1928, eine ganz ähnliche Anthropologie, ebenfalls auf der Grundlage einer Stufenfolge des Organischen. Oberflächlich betrachtet kommen beide zum selben Ergebnis, weshalb Plessner als konkurrierende Kopie des älteren Scheler erscheinen musste. Von dieser Warte aus ist die schärfere Differenzierung zwischen beiden eine von Sympathie bzw. Antipathie getragene Haarspalterei. Bei genauerem Hinsehen jedoch muss auffallen, dass Plessner über Scheler, der mehr bei Freud haften bleibt, als er denkt, hinausgegangen ist. So emanzipiert Scheler zwar wie Plessner den Menschen von seiner unmittelbaren Umwelt und macht ihn zu einem „weltoffenen“ Wesen, dessen „Geist“ sich dem Lebendigen widersetzt. Doch lässt Scheler den Menschen noch gegen einen auch Tieren und Pflanzen zugeschriebenen Gefühlsdrang anrennen, was Scheler, mit Plessner gesprochen, zum Verfechter eines utopischen Standpunktes macht.

Als vegetatives Erbe des Menschen bildet Scheler zufolge der pflanzliche Gefühlsdrang im Verbund mit den Widerständen der Außenwelt den Kern jedes Realitätsbezugs. Physisch verortet Scheler (ebd. 17) ihn im „Gehirnstamm“. Die eigentliche Rolle dieses Drangs ist jedoch eine metaphysische. Denn der Drang ist für Scheler die Energiequelle des Geistes, der sich seinerseits nur durch den Drang verwirklicht, indem er durch ihn von reiner Formpotenzialität zu konkreter Gestaltungskraft aufsteigt. Der schelersche Geist verfügt nicht ab ovo über eine transzendente Formkraft oder immanente Entelechie (ebd. 63), sondern ist gewissermaßen zunächst kraftlos und schöpft seine Energie aus den niederen Stufen des Psychischen (ebd. 55f, 57) – ganz wie das freudsche Ich und Über-Ich aus dem Es. Bei Scheler gewinnen die höheren Seinsformen nur an „Sinn und Wert“, nicht jedoch auch an „Kraft und Macht“. (vgl. ebd. 64f, 57) Im Gegenteil: Scheler spricht von einem aufsteigenden Kraftniveau bei absteigender Seinsform mit aufsteigendem Wirkstrom von unten nach oben. (ebd. 65) *„Kurz und selten ist das Schöne in seiner Zartheit und Verletzlichkeit.“* (ebd. 66) Dennoch spricht Scheler dem Geist eine a priori gegebene Existenz im Sinne einer ursprünglichen Wesensgesetzlichkeit nicht ab (ebd. 57). Somit folgt Scheler (ebd. 56) Freud zwar insofern, als der Mensch als Triebverdränger erscheint, der durch die Sublimierung seiner Triebe geistige Energie gewinnt (ebd. 59f). Doch legt Scheler den Ursprung des Geistes nicht in einen ursprünglichen Verdrängungsakt, der bei Freud die Sphäre der menschlichen Psyche erst konstituiert, die sich daraufhin im Idealfall allmählich zu strukturieren beginnt. Schelers Hauptargument gegen diese Argumentation, die er nicht nur Freud, sondern in den Grundzügen auch Schopenhauer und Buddha zuschreibt (ebd. 58), ist, dass sie das Subjekt der ursprünglichen „Triebverdrängung“ nicht angeben kann und somit den Geist, der

ihr Erklärungsziel sein sollte, schon voraussetzt (ebd. 61f), was einer *petitio principii* entspricht.

Auch wenn Scheler (ebd. 64) hier die Autonomie des Geistes betont, kann er wie Freud den Kulturprozess nur als Askese, als Nein zur vermeintlichen Triebnatur fassen. (ebd. 57) Denn wie der Lebensprozess bei Scheler seine Kraft ausschließlich aus dem Anorganischen schöpft, bezieht der Geist seine Kraft aus dem Lebendigen (ebd. 66). Scheler erweitert Freuds Sublimierungsbegriff und verwendet ihn für alle Prozesse, durch die höhere aus niedrigeren Formen Energie gewinnen. (ebd. 68) Geist und Willen sublimieren den Drang allerdings wie bei Freud nur vermittelt durch Leitung und Lenkung (ebd. 69), was direkt an Freuds berühmtes Gleichnis erinnert.

„[Das Ich] gleicht so im Verhältnis zum Es dem Reiter, der die überlegene Kraft des Pferdes zügeln soll, mit dem Unterschied, daß der Reiter dies mit eigenen Kräften versucht, das Ich mit geborgten. [...] Wie dem Reiter, will er sich nicht vom Pferd trennen, oft nichts anderes übrigbleibt, als es dahin zu führen, wohin es gehen will, so pflegt auch das Ich den Willen des Es in Handlung umzusetzen, als ob es der eigene wäre.“ (Freud 2000d: 294)

Dementsprechend kann der Geist nicht direkt gegen die Triebimpulse anrennen, sondern sie nur durch Vorstellungen umleiten. (Scheler a.a.O. 69) Die energie-schöpfende Technik des Geistes liegt also in der Substitution triebgebundener Vorstellungen durch Vorstellungen des geistigen Willens, die dem Drang als Köder präsentiert werden. (ebd. 55, 62) Selbst die höchsten Reflexionsebenen schöpfen Scheler zufolge ihre Energie noch aus dem Gefühlsdrang der Pflanze. Denn der Geist verfügt über Vorstellungsregulation, nicht aber über eine eigene Energiequelle, erst die Triebregulation „verlebensdigt“ den Geist. (ebd. 62f)

Scheler geht zwar über Descartes hinaus, indem er auf die „*Selbständigkeit* und [...] *Priorität* des gesamten Trieb- und Affektlebens vor allen ‚bewußten‘ Vorstellungsbildern [...]“ (ebd. 73) verweist und so das Spektrum der Geistigkeit erweitert. Doch in der monistischen Art und Weise, in der Scheler Descartes hinter sich lässt, liegt zugleich der Grund, warum Scheler nicht wesentlich über Freud hinauskommt. Der Geist muss direkt gegen die Energie anrennen, die von den Trieben herrührt. Schließlich ist sie ontisch mit der psychischen identisch. Bei Plessner hingegen wären Triebe lediglich ein Mittel, mit dem der Mensch vor dem Hintergrund der Mitwelt seine eigene Mitte von außen beobachtet, und keine existenzielle Seinsbedingung. „Kompensation“, „Trieb“ und „metaphysischer Geist“ sind Konkretisierungsformen menschlicher Selbstbeschreibungen, die aus den historischen Etappen der Mitwelt entspringen und daher nicht als Existenziale des Menschen gelten können. Gegen eine solche Lesart Plessners spricht dessen Schrift über „Lachen und Weinen“. Lachen ist hier eine Reaktion

auf Situationen, die keine eindeutige Antwort provozieren, sondern zwischen mehreren Möglichkeiten oszillieren, sich also durch „Unbeantwortbarkeit“ auszeichnen (Plessner 1970: 121ff, 150ff). Weinen hingegen ist der Ausdruck der Disproportionalität zwischen Situation und Antwortmöglichkeit, die sich als ein „Gefühl der Ohnmacht“ (ebd. 148) im Erleben niederschlägt (ebd. 143ff, 153ff). Weinen und Lachen sind also universelle Ausdrucksarten der Nicht-Beantwortbarkeit. An den Grenzen der Weltordnung zeigen sich demnach die Grenzen der sozialen Gestaltbarkeit körperlichen Ausdrucks. (ebd. 155ff) Nimmt man aber Plessner bezüglich seiner anthropologischen Grundgesetze beim Wort, so kann es sich hierbei nicht um ein Einbrechen der Natur in den mentalen Bereich des Menschen handeln.

Plessner liefert uns einen anthropologischen Ausgangspunkt für die weiteren Betrachtungen, nicht schon eine fertige theoretische Grundlage. Zwei weiterführende Fragen drängen sich auf: Wie verläuft der Prozess der sozialen Weltgestaltung, an dessen Ende scheinbar vom Menschen unabhängige Objektivationen stehen? Und wie genau erfährt der Mensch seine Wirklichkeit? Erstere beantworten wir im Folgenden mit Berger/Luckmann, letztere mit Heidegger.

Plessner konstatiert zwar, dass die menschliche Welt ein soziales Produkt ist, das den Menschen umso besser orientiert, je weniger es als soziales Produkt erscheint. Doch bleibt der Prozess der Wirklichkeitskonstruktion, an dessen Ende sich die vom Menschen geschaffenen Gegenstände als unabhängige Widerstände im Umgang mit der Welt präsentieren, praktisch im Dunkeln. Berger/Luckmann (1989) füllen diese Lücke mit wissenssoziologischen Theoremen. Im Gegensatz zu ihren wissenssoziologischen Vorgängern explizieren Berger/Luckmann den Prozesscharakter sozialer Wirklichkeitskonstruktion und -tradierung mithilfe des Begriffs der Institutionalisierung. Den Ausgangspunkt der Betrachtungen bildet das Lebensweltkonzept, wie es Schütz von Husserl übernimmt. Wie Schütz' Lebenswelt ist Berger/Luckmanns alltagsweltliche Wirklichkeit nach pragmatischen Aspekten geordnet. Die für den Einzelnen besonders relevanten Wissensregionen stehen scharf heraus, die weniger relevanten hingegen wirken mit steigendem Abstand vom Zentrum persönlicher Relevanzsysteme zunehmend verschwommen. (Kurilla 2007: 61, Berger/Luckmann a.a.O. 19ff) Das Medium par excellence der sozialen Wirklichkeitskonstruktion bildet bei Berger/Luckmann (ebd. 33) die Vis-à-vis-Kommunikation, zumal sich abstrakte Formvorlagen hier an der kommunikativ geformten und zu formenden Interaktionswirklichkeit bewähren müssen. Indes fungiert die Sprache in viererlei Hinsicht als privilegierte Form des Konstruktionsprozesses. Erstens schafft Sprache einen reziproken Zugang zu fremder Subjektivität. Denn sie objektiviert einerseits die sich entfaltende individuelle Erfahrung und macht sie andererseits reziprok zugänglich. Zweitens integriert Sprache unverbundene Areale der Wirklichkeit zu einem

sinnvollen Ganzen, zumal sie anders als andere Zeichensysteme das Hier-und-Jetzt zu übersteigen im Stande ist. (ebd. 39) Drittens reintegriert die Sprache die bestehende Wirklichkeit, die dabei gewissermaßen sprachlich realisiert wird, in laufende Interaktionen. (ebd. 40f) Und viertens gibt die Sprache durch die von ihr konstituierten semantischen Felder, die linguistisch organisiert sind, ein Mittel an die Hand, um Erfahrung nicht nur zu objektivieren, sondern vor allem auch zu akkumulieren. (ebd. 40f) Somit dient Sprache als Traditionsvehikel des sozialen Wissensbestandes, den der eine in Teilen auch beim anderen als Verstehenshintergrund und Ausgangsbasis sozialen Handelns voraussetzen kann.

Entsprechend dem prominenten Ort, den Berger/Luckmann sprachlich vermittelter Kommunikation im gemeinsamen Wahrnehmungsraum bei der Wirklichkeitskonstruktion zuschreiben, ist auch Institutionalisierung zunächst definiert als „reciprocal typification of habitualized actions by types of actors.“ (ebd. 54) Zum Abschluss kommt der Prozess der Institutionalisierung jedoch erst mit den Elementen Historizität und Kontrolle. Habitualisierung ist bei Berger/Luckmann nicht im Sinne von Stillstand zu verstehen, vielmehr dient sie individuell und sozial der Aufmerksamkeitsökonomie. Sie schafft einen etablierten Hintergrund, vor dem Neues möglich wird. (ebd. 53) Berger/Luckmann sprechen von sozialen Habitualisierungen, wenn mindestens zwei Individuen wechselseitig ihr Handeln typisieren, Alter und Ego also Egos Handeln *dieselben* Motive zuschreiben, wobei Alter und Ego sich wechselseitig unterstellen, dass der jeweils andere zum selben Ergebnis kommt. In sich wiederholenden Interaktionskontexten etablieren sich auf diese Weise Vis-à-vis-Rollen, die einen Erwartungshorizont für die Interaktanten generieren, der in anschließenden Interaktionen nicht erst neu gestaltet werden muss. (ebd. 56f) Die so erreichte Komplexitätsreduktion ist jedoch noch sehr an ihren Ursprung gebunden und hat noch nicht den Stellenwert einer institutionalisierten Ordnung. Erst das Element der Historizität verleiht der ad hoc etablierten Ordnung einen objektiven Charakter. Im Zuge der Tradierung des entstehenden Wirklichkeitsgerüsts müssen allerdings Legitimationen für den status quo gefunden werden, um Dritte zu überzeugen. Für diejenigen, die nicht Zeuge der Initialhandlungen kultureller Praktiken waren, sind die gefundenen Lösungen im Idealfall nicht mehr arbiträr, sondern die einzig möglichen, und deren Legitimationen nicht mehr kontingent, sondern absolute Letztbegründungen. Der feste Wirklichkeitscharakter überträgt sich Berger/Luckmann zufolge rückwirkend auf die ursprünglichen Produzenten, denen ihre anfangs noch unterliegenden Produkte angesichts der Überzeugungskraft, über welche die Neulinge verfügen, wenn sie die bestehende Ordnung hinreichend internalisiert haben, allmählich ebenfalls wie objektive Tatbestände erscheinen.

Der derartig konzipierte Prozess der Institutionalisierung beginnt in einer bestehenden Gesellschaft nicht ab ovo. Zur adäquaten Internalisierung bestehen-