Claus C. Schroeder

Adorno und Sartre
Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Existenzialontologie

Da Theorien bei vielen Studierenden noch immer als etwas arg „Abgehobenes“ gelten, liegt mir daran, zunächst in ganz allgemeiner Weise zu erläutern, warum sie gerade für ein ganz *praktisches* Projekt vollkommen unverzichtbar sind, wenn dieses in zureichendem Masse wissenschaftlich fundiert sein soll.

Wissenschaftliche Erkenntnis hängt nicht von der Fülle der empirischen Daten ab, die man „erhoben“ hat, sondern in allererster Linie von der Qualität der *Theorien*, unter denen jene gewonnen, analysiert und interpretiert werden. Die Theorie determiniert bereits die Fragen und Problemstellungen, die Spezifizierung der Daten, nach denen man sucht, die Art der „Hinsicht“ oder der Perspektive, die man zu den empirischen Phänomenen einnimmt, und das begriffliche Raster, innerhalb dessen diese organisiert werden. Die Qualität einer wissenschaftlichen Theorie wiederum hängt von mehreren Faktoren ab, insbesondere

- von der Vielfalt und Differenziertheit der (neuen) *Begriffe*, die sie einführt (davon hängt, mit POPPER zu sprechen, ihre Originalität und Kühnheit ab);
- vom Reichtum der *Verknüpfungen*, die sie zwischen diesen Begriffen herstellt (davon hängt zu einem großen Teil ihre Erklärungskraft ab);
- von der *logischen Stringenz* dieser Verknüpfungen (Konsistenzbedingung);
- von der Mannigfaltigkeit und Präzision der *Vorhersagen*, die sie ermöglicht (das macht ihre prognostische Validität aus);
- von ihrer philosophischen „Unterfütterung“, d. h. von ihrer ontologischen (metaphysischen), epistemologischen und evtl. auch ethischen Fundierung (dies ermöglicht die Unterscheidung zwischen trivialen und nicht-trivialen oder „profunden“ Theorien).

Dies sind beileibe nicht alle Merkmale, die eine gute Theorie aufweisen sollte, aber vermutlich die wichtigsten.

Entgegen einem fatalen Vorurteil, das bei den Achtundsechzigern ebenso verbreitet war wie bei heutigen Technokraten, sind Theorien überhaupt nicht dazu da, möglichst unmittelbar in irgendeine Praxis „umgesetzt“ zu werden. Theorien sind vielmehr (wie schon das griechische Ursprungswort verdeutlicht, das „Schau“ bedeutet) in allererster Linie *Sehinstrumente*. So wie Elektronenmikroskope oder Radioteleskope die Reichweite unserer Sinnesorgane erweitern, erweitern theoretische Begriffssysteme die Reichweite und Tiefe unserer kognitiven Organe, die Welt zu sehen, zu *erkennen* und zu deuten. (Es handelt sich hier also nicht um ein buchstäblich visuelles, sondern um ein geistiges Sehen). Theorien müssen selbstverständlich an der Erfahrung erhärtet werden (indem man prüft, ob die Prognosen, die sich aus ihnen deduzieren lassen, zutreffen oder nicht), und ihre Begriffe müssen ständig mit sinnlicher Erfahrung „aufgeladen“ werden, ganz entsprechend der KANTischen Einsicht, dass Begriffe ohne Anschauung *leer* bleiben, Anschauung ohne Begriffe indessen *blind* ist. Aber ob dies zu irgendwelchen praktischen oder technischen Nutzanwendungen führt, ist gänzlich zweitrangig. Die Allgemeine Relativitätstheorie z. B. kann man auch nicht anwenden, aber sie hat unsere „Sichtweise“ in Bezug auf die Struktur des Universums fundamental verändert. Das Verhältnis von Theorie und Praxis ist also genau umgekehrt: Eine Theorie stellt keine Rezeptur für irgendeine Praxis dar, aber *jede Praxis ohne Theorie* tappt buchstäblich im Dunklen. Oder um es mit Kurt LEWIN zu sagen: „Nichts ist so praktisch wie eine gute Theorie.“

In den *Wissenschaften vom Menschen*, vor allem in der Psychologie, wird nach meiner Überzeugung jede umfassende Theorie auf drei relativ verschiedene Bestandteile zurückgreifen und diese auf stimmige, möglichst widerspruchsfreie Weise zu einander integrieren müssen:

1) Eine Theorie über die sog. „constraints“, d.h. über die *natürlichen* Begrenzungen, die dem Menschen (als physischem Organismus) und seinem Verhalten durch die Naturgesetze (die Gesetze der Physik, Chemie, Biologie, Ökologie etc.) gezogen sind. Eine derartige Theorie werde ich hier als eine ***naturwissenschaftliche Anthropologie*** bezeichnen.
   Eine solche Anthropologie wird den Menschen betrachten und untersuchen als physikalisches Objekt, als biologischen Organismus, der aus der natürlichen Evolution hervorging und dessen Organe (speziell das Nervensystem) ebenso wie seine Ontogenese den Gesetzen einer überaus komplexen molekularen Chemie folgen, als rezenten Hominiden, der auf eine etwa 4 – 5 Millionen Jahre währende Stammesgeschichte zurückblickt, als Lebewesen, das nur in einem ökologischen Gleichgewicht mit der übrigen Natur überleben kann und sich in einem beständigen Kampfe mit anderen Lebewesen, vor allem den Mikroorganismen, behaupten muss usw.
   Einige Grundtatsachen einer solchen Anthropologie mögen so trivial sein, dass man sie nicht eigens erwähnen müsste: z. B. dass ein Mensch, wenn er stürzt, unter der Einwirkung des Gravitationsgesetzes fallen und sich möglicherweise, infolge der Wirksamkeit der Gesetze der Mechanik, verletzen wird. (Aber das heißt nicht, dass alle physikalischen Gesetze, wenn man sie auf den Menschen anwendet, zu ähnlichen Trivialitäten führen: Weitaus komplizierter sind z.B. Hypothesen, die eine der fundamentalen Theorien der modernen Physik, nämlich die Quantenmechanik, in Bezug bringen zur Funktionsweise des menschlichen Gehirns, das vermutlich auf dem Quantenniveau operiert; genau darin könnte das physikalische Substrat für jenes noch immer rätselhafte Phänomen zu suchen sein, das wir „Bewusstsein“ oder „Geist“ nennen.) Gleichwohl erhellen gerade die trivialen Beispiele einen äußerst wichtigen Sachverhalt, auf den es hier ankommt:
   Das Gravitationsgesetz nötigt oder „zwingt“ uns nämlich keinesfalls, auf der Erdoberfläche zu haften, denn immerhin ist es uns ja gelungen, uns – unter Nutzung anderer Naturgesetze (z.B. denen der Aerodynamik) – in die Lüfte zu erheben und sogar zum Mond zu fliegen. Der Vater der Gebrüder WRIGHT irrte also, als er behauptete, das Fliegen sei den Engeln vorbehalten. Die Naturgesetzte *erzwingen* nichts! Diese Vorstellung ist ein Relikt aus dem 19. Jahrhundert, dem der Vater WRIGHT noch entstammte. Sie ähneln vielmehr den staatlichen Strafgesetzen, d.h. sie *verbieten* etwas, schreiben aber nicht vor, wie etwas zu geschehen hat. Die Spezielle Relativitätstheorie z. B. *verbietet*, dass ein Massenkörper auf Lichtgeschwindigkeit (oder darüber hinaus) beschleunigt werden kann. Der Zweite Hauptsatz der Thermodynamik *verbietet* lediglich, dass ein perpetuum mobile (2. Art) existieren könne, er schreibt aber keineswegs vor, dass sich alle Prozesse im Universum auf zunehmende Unordnung (Entropie) hin entwickeln müssten, sondern *erlaubt* unter bestimmten Bedingungen (Bedingungen, nicht Ursachen!) durchaus (ohne dadurch verletzt zu werden) die lokale *Zunahme* organisierter Komplexität, wie sie u. a. die Evolution der biologischen und sozialen Systeme auf der Erde darstellt. Diese Evolution wird aber vom 2. Hauptsatz ganz und gar nicht verlangt oder *determiniert*; sie ist insofern gänzlich kontingent als sie entweder überhaupt nicht oder aber auch ganz anders hätte stattfinden können. Die Gesetze der Quantenmechanik sind ohnehin

indeterministisch (probabilistisch); der Zufall ist also eine irreduzible physikalische *Realität*. Deswegen werden die elementaren Naturgesetze heute also „*permissiv*“ bezeichnet: sie *erlauben alles*, was innerhalb jener „constraints“, die sie definieren, möglich ist (determinieren dies aber nicht), und sie *verbieten* alles, was von diesen ausgeschlossen wird.

Dies ist für eine theoretische Anthropologie von ganz grundsätzlicher Bedeutung. Dass menschliches Erleben und Verhalten durch biologische, hirnphysiologische, neurochemische oder genetische Faktoren *verursacht* werde, mag eine respektable Hypothese sein, aber da das eben nicht mehr als eine Hypothese ist, wird man sich die Freiheit nehmen können, diese auch abzulehnen (oder eine andere vorzuschlagen), zumal bis heute in keinem einzigen Falle der empirische Nachweis dafür geführt werden konnte, dass und wie ein Gen oder eine Genkombination ein spezifisches menschliches *Verhalten* determiniert (etwa so wie die Haarfarbe oder eine Stoffwechselkrankheit)[1], und zumal die Evolutionspsychologen in ihrer Mehrheit aus den *gegenwärtigen* Handlungsmustern der Menschen nur ex post phantasievolle Rückschlüsse über die Lebensverhältnisse in der afrikanischen Savanne vor drei Millionen Jahren ziehen (wo sie gewiss nicht zugegen waren), um daraus wiederum die biologische „Notwendigkeit“ der *heutigen* Verhaltensweisen zu „erklären“.

Kurzum: Der Mensch ist ohne jeden Zweifel ein Naturwesen, ein Säugetier; seine Möglichkeiten sind prinzipiell durch die Naturgesetze begrenzt (die im besonderen auch für seine Sterblichkeit verantwortlich sind), und die genaue Erforschung dieser „constraints“ ist unerlässlich für ein genaues Verständnis der condition humaine. Warum? Weil ohne ein durch die Naturgesetze vorgegebenes System limitierender Regeln jegliche menschliche Existenz unmöglich wäre. In einer unbegrenzten Strukturlosigkeit gäbe es auch keine Freiheit. Die menschliche Freiheit setzt vielmehr *grundsätzlich* ein solches „framework of laws and constraints“ voraus, innerhalb dessen sie sich überhaupt erst entfalten kann. Noam CHOMSKY erklärt das Gleiche im Hinblick auf die menschliche Kreativität: „Ich glaube, wahre Kreativität bedeutet freies Handeln innerhalb des Rahmens eines Regelsystems.“ Er verweist, als Beispiel, auf die Kunst: ein Sonett, eine Sonate oder eine Novelle sind durch strenge Regeln definiert; ein Zufallsgenerator dagegen, der regellos Wörter oder Töne aneinander reihen würde, ist nicht kreativ. An der gleichen Stelle fährt CHOMSKY fort:

> *Die Tatsachen lassen mich hoffen, dass es angeborene geistige Strukturen gibt. Gibt es sie nicht, sind die Menschen nur knetbare und zufällige Organismen, dann sind sie geeignete Objekte einer Verhaltenskontrolle von außen. Werden die Menschen nur durch zufällige Veränderungen das, was sie sind, warum sollte dann diese Zufälligkeit nicht durch die staatliche Autorität oder durch den Verhaltenstechnologen oder durch sonst etwas kontrolliert werden?* (N. CHOMSKY: Sprache und Geist; Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970, p. 184)

Das bedeutet, dass CHOMSKY *nicht etwa deshalb* auf die Entdeckung angeborener Strukturen hofft, weil dann die *natürliche* Determination des menschlichen Verhaltens der *sozialen* (durch die Verhaltentechnologen) einen Strich durch die Rechnung

[1] Ich erinnere mich sehr lebhaft an die Aufregung, die vor etwa 25 Jahren am Münchner Institut für Humangenetik herrschte: Prof. Gerfried ZIEGELMAYER (der damals auch die Psychologie-Studenten prüfte) und seine Mitarbeiter glaubten nämlich, empirische Indikatoren für eine gemeinsame genetische Eigenschaft von *Transsexuellen* gefunden zu haben. Da dies der *erste* Nachweis für eine genetische Verursachung einer *Erlebnis- und Verhaltensweise* beim Menschen gewesen wäre, wäre sie höchstwahrscheinlich mit dem Nobelpreis für Medizin ausgezeichnet worden. Also wiederholte man, aus Vorsicht, die gesamte Untersuchungsreihe – und stellte leider fest, dass ein Meßfehler unterlaufen war.

machen würde. Vielmehr hofft er *deswegen* darauf, weil ein angeborenes Regelsystem die *notwendige* Bedingung der menschlichen *Freiheit* (und Kreativität) ist, an die er glaubt. Das ergibt aber nur Sinn, wenn wir unter „angeborenen Strukturen" nicht etwas verstehen, was das menschliche Verhalten in irgendeinem *kausalen* Sinne determiniert, sondern etwas, was lediglich einen Rahmen von „constraints" vorgibt, innerhalb dessen freies Handeln überhaupt erst möglich wird. Aus genau diesem Grund ist die Erforschung der *natürlichen* Bedingungen der menschlichen Existenz von so enormer Bedeutung, weil wir die *Gesetze und Grenzen* erkennen und kennen müssen, die den Rahmen und den *Spielraum* für die Entfaltung der menschlichen Freiheit erst konstituieren. Ohne eine hinreichende Bestimmung der naturgegebenen „constraints" der menschlichen Möglichkeiten kann eine naturwissenschaftlich begründete Anthropologie die Freiheit des Menschen nicht begründen. Kann sie sie jedoch begründen, so wird die Fülle der Möglichkeiten, die ein Mensch wählen kann, zwar begrenzt, aber noch immer unendlich sein.

Man macht sich das am besten klar, indem man als Analogie das Schachspiel wählt. In der mathematischen Spieltheorie heißt dies ein *deterministisches* Spiel, und zwar einfach deswegen, weil keine Zufallseinflüsse vorgesehen sind (beim Schach wird nicht gewürfelt). Ganz offensichtlich jedoch *determinieren* die Regeln des Schach in irgendeinem *kausalen* Sinne gar nichts, weder wie man eine Partie zu spielen hat noch dass man überhaupt spielen müsste. Sie legen lediglich – und zwar ebenso permissiv wie die Naturgesetze – die *Begrenzung der Möglichkeiten* für beide Spieler fest, indem sie bestimmte Züge (z.B. eine Rückwärtsbewegung der Bauern) *verbieten*. Eben dies ist die *Bedingung* dafür, dass die Spieler in der Wahl ihrer Züge und Strategien *frei* sind und dass die Zahl der möglichen Partien, die sie realisieren können, *unendlich groß* ist. Gäbe es keine „constraints" oder Regeln, wäre also *jeder* Zug möglich, so verliefe das „Spiel" völlig beliebig oder zufällig, also witzlos, denn keiner der Spieler hätte die Freiheit, eine Strategie zu wählen und keiner fände Gelegenheit, seine Intelligenz und seine Kreativität unter Beweis zu stellen. – In einem wesentlichen Punkt hinkt allerdings dieser Vergleich: die Regeln des Schachspiels sind *keine* Naturgesetze, sie sind kontingent, d. h. die Spieler sind überdies frei darin, sie zu *ändern*, was sie nicht könnten, wenn es sich um biologisch fundierte, *angeborene* Regeln handelte. Die Regeln oder „constraints" jedes *sozialen* Systems, jeder menschlichen Gesellschaft indessen (siehe Punkt 2) sind *ebenso kontingent* wie die des Schachspiels: da die „Spieler", die diesen Regeln unterliegen, sie selbst festgelegt haben, besitzen sie auch die Freiheit, sie zu verändern.[2]

---

[2] Die Abgrenzung zwischen natürlichen und sozialen „constraints" mag in Grenzfällen schwierig erscheinen. Aber hier zeigt sich wie scharf eine Theorie in ihren Begriffen differenziert und gleichsam genaueres Hinsehen ermöglicht. So wird in den Lehrbüchern kaum je erwähnt, dass genau dies den Unterschied zwischen der *klassischen und der operanten Konditionierung* ausmacht. Natürlich könnte man einen Menschen genau wie den PAWLOW'schen Hund darauf konditionieren, auf ein akustisches Signal hin Speichel abzusondern. Wenn man ihn darüber informiert oder aufklärt, wird er gleichwohl *nicht* ohne weiteres in der Lage sein, diese Konditionierung aufzuheben: der bedingte Reflex erfolgt *unwillkürlich*. Bei der operanten Konditionierung ist das hingegen völlig anders. Die revolutionären Studenten vor 30 Jahren wollten allerdings nicht glauben, dass sie, außer vielleicht bei Ratten oder Kakadus, überhaupt „funktioniert". Da habe ich ihnen einen Tip gegeben. Es gab nämlich einen Professor, der während der Vorlesung ständig im Hörsaal hin- und hertigerte. Einer der Studenten instruierte nun, bevor der Professor erschien, die Hörer, sie sollten jedes Mal, wenn dieser sich in der linken Seite des Saals aufhielt, ihre Stifte zücken und aufmerksam zu ihm hinblicken, sich dagegen gelangweilt zurücklehnen und in die Zeitung gucken, sobald er sich in die rechte Saalhälfte bewegte. Nach einer Woche beobachteten sie zu ihrem grenzenlosen Erstaunen, dass der Professor, von links kommend, plötzlich in der Mitte des Hörsaals stockte, kehrtmachte und wieder zurückging. Der arme Mann weiß bis heute nichts davon. Hätte man ihn jedoch (erste Voraussetzung) darüber aufgeklärt, dass man ihn „unwissentlich" darauf konditioniert hatte, sich nur noch in der linken Saalhälfte aufzuhalten, oder hätte er dies durch Einsicht selbst erkannt, so hätte er unter zwei weiteren Voraussetzungen die Möglichkeit gehabt, dies sofort wieder zu ändern:

Wenn man unter der *Determination* menschlichen Verhaltens genau das versteht, was ich soeben an der Schach-Analogie erläutert habe, bin ich einverstanden. Für gewöhnlich aber besteht die Neigung, Determination als lineare Verknüpfung eines Effekts mit einer Ursache gemäß eines Naturgesetzes aufzufassen. Die Annahme einer solchen *kausalen* Determination menschlicher Erlebnisse und Handlungen sollte jedoch eine naturwissenschaftlich begründete Anthropologie aus zwei Gründen verwerfen: erstens weil eine solche Deutung der Naturgesetze heute, wie bereits erwähnt, in den Naturwissenschaften nicht mehr geteilt wird[3], und zweitens weil das folgende einfache Argument dagegen spricht:

Wir können uns mit allem irren, sowohl mit der Annahme, dass wir vollständig (kausal) determiniert seien, als auch mit der Annahme, dass wir das in keiner Weise seien, sondern frei und für unsere Handlungen allein verantwortlich. Da es sich um eine *metaphysische* Frage handelt, haben wir leider keine Möglichkeit, sie auf empirischem oder logischem Wege zu entscheiden: also müssen wir *wählen*. Aber die *Konsequenzen* eines Irrtums sind in beiden Fällen völlig verschieden! Abgesehen davon, dass man sich auch fragen könnte, welchen Interessen (oder Interessenten) man dient, wenn man sich die eine oder die andere Annahme zu eigen macht, sollte man also bei der Wahl derselben in Erwägung ziehen, mit welcher man im Irrtumsfalle den größeren Nachteil, also den höheren Preis in Kauf nähme. An die Stelle der Frage, welche der beiden Annahmen „stimmt“ (die wir auf rationale Weise nicht entscheiden können), tritt jetzt die Frage, aus welchen Gründen (oder in Absehung welcher Folgen) man es *vorzieht*, die eine oder andere Alternative zu *wählen*: und *darüber* kann man durchaus rational argumentieren. Ich verzichte darauf, hier näher auf diese Argumente einzugehen, aber man wird sich leicht davon überzeugen können, dass die Gründe, die dafür sprechen, die *zweite* Annahme vorzuziehen, bei weitem überwiegen. Diese Überlegung kann durch eine weitere vertieft werden: Der „Determinist“ gerät ja bereits in Verlegenheit, wenn er einräumen soll, er habe – in derselben völligen Ungewissheit, in der sich auch jeder andere befindet – *gewählt*, an den Determinismus

---

die erste Voraussetzung besteht in einer *Entscheidung* (wobei man auch die Wahl hat, *nichts* zu ändern; andernfalls schließt allerdings die Entscheidung ein, auf die positive Verstärkung, die angeblich das Verhalten „aufrecht erhält“, zu *verzichten*), die zweite besteht in dem Vorsatz, das eigene Verhalten zu beobachten (monitoring), denn wenn man nicht darauf achtet, könnte man leicht wieder in die ‚antrainierte’ Verhaltensweise zurückfallen. Unter diesen drei Voraussetzungen – Einsicht, Entschließung, monitoring – lässt sich jedes operant konditionierte Verhalten gleichsam unter die eigene Willenskontrolle „zurückbeordern“. Eben dies aber ist bei der *klassischen* Konditionierung nicht möglich. Die letztere setzt, um einen gängigen Jargon zu verwenden, an der *natürlichen* (physiologischen) Hardware an, die erstere indessen an der *sozial* bedingten (kognitiven) Software. - Wenn ein Verhalten sehr früh in der Kindheit oder über sehr lange Zeit konditioniert wurde und Verhaltensalternativen mit Ängsten oder Zwängen verknüpft sind, mag die Rückgewinnung der Willenskontrolle schwieriger sein. Zur Erörterung solcher „klinischer“ Fälle ist hier jedoch nicht der Platz.

[3] Karl R. POPPER, der ohne Vorbehalt erklärt: „Ich bin Indeterminist“ (p. 239), hat diesen Problemen eine sehr klare Analyse gewidmet. („Über Wolken und Uhren“; in: K. R. Popper: Objektive Erkenntnis; Hoffmann & Campe, Hamburg 1973) Er macht zunächst einmal deutlich, dass der Determinismus in der Physik schon lange nicht mehr „in Mode“ ist: „Der Indeterminismus, der bis 1927 mit Obskurantismus gleichgesetzt worden war, wurde zur herrschenden Mode.“ (p. 238) Mithin ist schwer begreiflich, warum die meisten Psychologen an der Auffassung festhalten, die Aufgabe des Determinismus sei mit dem „Ende der Wissenschaft“ gleichzusetzen. Dies ist umso verwunderlicher als der *psychologische* Determinismus nur eine äußerst unpräzise „Nachahmung“ des physikalischen darstellt (dessen Gesetze in Differentialgleichungen ausgedrückt sind, wie sie in der Psychologie kaum vorkommen). Die „Lehre, die man *philosophischen* oder *psychologischen* Determinismus nennen könnte, unterscheiden sich nicht nur stark vom *physikalischen* Determinismus, sondern sie kann von einem physikalischen Deterministen, der überhaupt etwas von dieser Sache versteht, kaum ernst genommen werden.“ (p. 245) „Doch die entsprechenden Tagträume der Psychologen waren nie mehr als Luftschlösser: es waren utopische Träume, es der Physik gleichzutun mit ihren mathematischen Methoden und ihren weitreichenden Anwendungen; vielleicht sogar sie zu übertreffen, indem man Menschen und Gesellschaften veränderte. (Diese totalitären Träume sind zwar wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen, aber politisch sehr gefährlich...)“ (p. 247)

zu „glauben“. Sobald er eine solche *Wahl* zugibt, hat er den Standpunkt des universellen Determinismus ja bereits verlassen, und zwar auch dann, wenn er erklärt, er habe seine Wahl aus wohl erwogenen Gründen getroffen. Wenn er bestreiten will, eine freie *Wahl* getroffen zu haben, für die er verantwortlich ist, könnte er aber nur geltend machen, er sei selbst dazu determiniert, an den Determinismus zu glauben. Die Folge wäre, dass dann überhaupt *alles*, was er sagt oder denkt – als Wissenschaftler oder Theoretiker –, jeden Erkenntnisgehalt einbüßt: er *muss* dann eben so denken oder reden, weil eine spezifische, aus der universellen Determination des Universums herrührende Kausalkonstellation auf die physikalische Struktur seines Gehirns einwirkt. Karl POPPER führt dazu aus, diese Art von Determinismus sei

> *eine Theorie, über die man, wenn sie wahr ist, nicht argumentieren kann, denn sie führt alle unsere Reaktionen, auch das, was uns als auf Argumente gegründete Überzeugung erscheint, auf* rein physikalische Bedingungen *zurück. ... Doch das bedeutet: wenn wir glauben, wir hätten eine Theorie wie den Determinismus wegen der logischen Kraft bestimmter Argumente angenommen, dann täuschen wir uns ...; oder genauer: wir befinden uns in einem physikalischen Zustand, der uns dazu bestimmt, uns zu täuschen.* (aaO., p. 249)

Ganz offensichtlich gerät der Indeterminist in keinem Falle in ein vergleichbar absurdes Dilemma. Es muss jedoch klar darauf hingewiesen werden, dass der *physikalische* Indeterminismus (die Lehre, dass *nicht alle* Ereignisse im Universum kausal vorherbestimmt sind), der einer naturwissenschaftlichen Anthropologie zugrunde gelegt werden sollte, seinerseits gleichfalls *nicht identisch* ist mit einem *psychologischen* Indeterminismus, der an die Stelle der metaphysischen Begriffe „Notwendigkeit“ (i.S.v. Kausaldetermination) oder „Zufall“ in Bezug auf den Menschen den – natürlich ebenso metaphysischen – Begriff der „Freiheit“ einführt.

2) Eine allgemeine Theorie über die Entstehung, Struktur, Funktion und Dynamik der *Gesellschaft* und der menschlichen Kultur sowie über das komplexe („dialektische“) Wechselverhältnis zwischen der Gesellschaft und den einzelnen Individuen, die sie bilden; mithin eine Theorie, die erklären kann, wie soziokulturelle *Bedingungen* (d. h. die jeweils immer schon vorgefundene „Gesellschaft als Objekt“ oder als „Zweite Natur“) das Erleben und Verhalten, die Persönlichkeit und Identität, eventuell auch die Pathologie der Individuen prägen und beeinflussen, welche ihrerseits die Gesellschaft (als „Subjekt“, als ihr eigener Urheber) selber hervorbringen und dadurch jene *grundsätzlich kontingenten* Bedingungen historisch selbst verändern (können).[4]
Auf jeden Fall muss eine solche Theorie präzise Begriffe bilden, die beschreiben und analysierbar machen, was „Gesellschaft“ überhaupt ist. Offensichtlich genügt es nicht, die Gesellschaft einfach als die „Summe“ der Individuen aufzufassen, die sie bilden (schon deswegen nicht, weil eine Gesellschaft die Lebensfristen vieler Generationen von Individuen überdauern kann), und ebenso wenig genügt die unbestimmte Behauptung, sie, das „Ganze“, sei *mehr* als die Summe ihrer Elemente. Die Theorie muss genaue deskriptive und analytische Begriffe dafür entwickeln, wie die *Relationen* zwischen den Individuen strukturell und funktionell zu untersuchen sind, und Aussagen darüber machen, inwieweit diese Relationen eventuell *Vorrang* vor den Elementen haben (weil sie erst deren Individualität erzeugen) oder umgekehrt. (Sie

[4] Dieser durchaus nicht einfache Zusammenhang zwischen der Gesellschaft als objektiver und als subjektiver Wirklichkeit wird überaus klar beschrieben in: BERGER, P. L. / LUCKMANN, T. : Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit; Fischer, Frankfurt/M. 1969)

kann, aber sie muss sich nicht dabei auf eine mathematische Metatheorie – wie etwa die moderne Systemtheorie – beziehen.)

Eine solche Theorie stellt mithin eine ***Soziologie*** dar, die, wenn sie jenes Kriterium erfüllen soll, das die Frankfurter Schule als „kritisch" bezeichnete, sich nicht einfach mit der faktischen (oder „positivistischen") Abschilderung der bestehenden oder bisherigen Gesellschaft (nach ADORNO mit der bloßen „Reklame für die Welt, wie sie nun einmal ist") begnügen kann, sondern genaue und konsensfähige Angaben über einen anzustrebenden oder wünschenswerten *Zielzustand* der Gesellschaft machen, also letztlich auch ethische (oder „politische") Postulate enthalten muss.[5] Dies bedeutet keineswegs, dass sie notwendigerweise eine soziale Utopie entwickeln müsste, wie das in den – reichlich größenwahnsinnigen – Entwürfen der Renaissance (von Thomas MORUS, Francis BACON, Tommaso CAMPANELLA u. a.), im Dialektischen Materialismus (den MARX und ENGELS freilich als eine „Wissenschaft" von der gesellschaftlichen Zukunft deklarierten) oder auch nur in der Philosophie Ernst BLOCHS („Das Prinzip Hoffnung") der Fall war. Nach den grausigen Erfahrungen mit jenen „Menschheitsbeglückungs-Programmen", die nach Auschwitz, in den Gulag oder zu Hiroshima führten, genügt es vollauf, wenn eine solche Kritische Theorie der Gesellschaft (wie sie ADORNO vor allem in seiner „Negativen Dialektik" entwickelt) die fatalen und *vermeidbar destruktiven* Züge in der Dynamik der bestehenden Gesellschaft genau benennen, sie analytisch „negativ" (eben das heißt hier „kritisch" !) bestimmen sowie Mittel und Wege angeben kann, wie bestehende Missstände behoben oder sich anbahnende katastrophale Entwicklungen verhindert werden können. Eine „positivistische" Soziologie verfertigt – nach umfänglicher Datenerhebung – für gewöhnlich ihre *Prognosen* so als seien die Gesetzmäßigkeiten, die die Dynamik der bestehenden Gesellschaft regieren, nicht kontingent, sondern ebenso unveränderlich oder „objektiv" wie die Naturgesetze (was sie aber nicht sind); sie extrapolieren also lediglich den strukturellen status quo auf die Zukunft. Utopische Theorien verlegen sich hingegen auf schiere Prophetie (die sich allerdings schrecklicherweise zuweilen selbst erfüllt). Demgegenüber entwickelt eine *Kritische* Theorie der Gesellschaft eine völlig andere Art von Prognosen oder „Szenarios": diese sagen nicht voraus, was ohnehin (und vermeintlich unvermeidbar) eintreten *wird* (wie die nächste Mondfinsternis), sondern was, in Anbetracht des prinzipiell kontingenten Charakters der gesellschaftlichen Verhältnisse, eintreten *könnte* oder was sich zum Besseren wenden *würde*, wenn die Glieder der Gesellschaft die soziokulturellen Bedingungen, von denen sie beeinflusst, aber nicht determiniert werden, in geeigneter Weise verändern. (*Bedingungen* – das lernt man in der Physik – sind keine *Ursachen*! Es ist ein gravierender Fehler, beides gleichzusetzen oder zu verwechseln.) Die Prognosen einer Kritischen Theorie der Gesellschaft sind also nicht deskriptiver, sondern konditionaler Natur, aber diese sind empirisch ebenso prüfbar (oder falsifizierbar) wie jene.
Im übrigen muss eine Soziologie die *historischen* Zusammenhänge der gesellschaftlichen Entwicklung konzeptualisieren, ohne den Gefahren eines

[5] Das hat überhaupt nichts damit zu tun, dass man die empirischen Fakten „wertend interpretiert." Tatsachen und Werte sind auch hier streng zu trennen, denn aus Tatsachen (aus deskriptiven Aussagen) lassen sich Werte (präskriptive Aussagen) – wie man spätestens seit David HUME weiß – auf keine Weise deduzieren. Aber eine Kritische Gesellschaftstheorie *setzt oder postuliert* Werte, und sie *beurteilt* die Tatsachen, indem sie sie an diesen Werten misst. Sagen wir es ganz simpel: Wenn – POPPER zufolge – alles Leben Problemlösen ist, dann muss, wenn die Gesellschaft „ein Problem hat", eine soziologische Theorie praktikable *Lösungen* für dieses Problem vorschlagen können, anstatt es lediglich zu beschreiben.

ideologischen Historismus zu erliegen, der in der Geschichte „hermeneutisch“ nach irgendeinem Sinn sucht.
Die Charakterisierung ist natürlich nicht ausreichend, möge aber fürs erste genügen.

3) Bei der dritten Komponente muss es sich nicht etwa um eine psychologische Theorie handeln (denn eine solche sollte alle drei Komponenten integrieren), sondern um etwas, was ich hier als eine ***allgemeine Theorie der Psychologie*** bezeichnen möchte. Ebensogut könnte man sie auch eine allgemeine Theorie der Subjektivität oder, etwas anspruchsvoller, eine Theorie des Geistes nennen.
Die meisten der vielfältigen Fragen, die sie zu beantworten hätte, werden kaum empirisch, sondern nur logisch und philosophisch zu untersuchen sein, weil eine Theorie im hier gemeinten Sinne überhaupt erst – ähnlich wie dies DESCARTES in seinem „Discours de la méthode“ entwickelt hat – die Methode, den „Leitfaden“ zu entdecken hätte, dem eine konkrete psychologische Theorie bei der empirischen Erforschung ihrer Phänomene folgen kann.
Ich muss mich hier wiederum damit bescheiden, nur einige der wichtigsten Fragen aufzuführen, zu deren Klärung eine solche Theorie eine angemessene Methode sowie ein geeignetes begriffliches Instrumentarium entwickeln müsste:

- Sie muss zunächst eine *ontologische* Untersuchung jenes eigentümlichen, spezifisch menschlichen Seins versuchen, welches wir das Bewusst-Sein nennen. Das Faktum, dass dieses Bewusst-Sein existiert, kann als unbestritten vorausgesetzt werden, denn niemand bestreitet, dass er ein Bewusstsein hat (oder ist), weil die Bestreitung, der Zweifel daran – wie alle Welt seit DESCARTES weiß – selber bereits seine Bestätigung, nämlich ein Bewusstseinsakt wäre. Die Analyse der ontologischen Strukturen des Bewusstseins jedoch, das ja nicht *leer*, sondern stets schon Bewusstsein *von etwas* (also intentional) ist – in diesem Punkt wird man zumindest nicht hinter die Fortschritte, die der Phänomenologie zu verdanken sind, zurückfallen können –, verlangen sorgfältige begriffliche Differenzierungen, wobei die notwendigen Abgrenzungen zu Verwendungen des Ausdrucks „Bewusstsein“ in der Umgangssprache (oder auch in verschiedenen Bereichen der Psychologie) vorgenommen werden müssen.
- Ferner muss die Theorie – auf dem fortgeschrittensten Stande des Diskurses über die Grundfragen der Erkenntnistheorie – in sich stimmige und miteinander verträgliche Lösungen der sog. *Konstitutionsprobleme* vorschlagen. Dies sind im wesentlichen drei (das vierte, die Konstitution Gottes, steht heute nicht mehr zur Debatte):
    1) *Die Konstitution des Leibes*: Dieses Problem ist auch als das Leib-Seele-Problem bekannt und wird heute als das Geist-Gehirn-Problem thematisiert. Hier geht es darum, wie sich das Bewusstsein oder die Subjektivität ihres materiellen Substrates, des Leibes, vergewissern kann, welcher Art die Wechselwirkungen zwischen dem physischen Organismus und den mentalen Prozessen ist, welcher Unterschied und welche Beziehungen bestehen zwischen dem objektiven, von außen beschreibbaren Organismus (dem Körper) und dem subjektiv erlebten Leib usw.
    2) *Die Konstitution der natürlichen (materiellen) Wirklichkeit*: Hierbei handelt es sich im wesentlichen um die sog. Transzendentalprobleme, wie sie KANT in der „Kritik der reinen Vernunft“ abgehandelt hat. Was können wir überhaupt wissen? Welcher Art ist das Vermögen des

Bewusstseins, das transphänomenale, materielle Sein, die sog. Außenwelt, die res extensa zu erfassen? In welcher Weise hängt die Immanenz (die Gesamtheit unserer subjektiven Phänomene) von Einflüssen oder Ursachen dieser Außenwelt ab? Was ist Vernunft, und inwieweit ist diese imstande, eine rationale Erkenntnis der objektiven Welt zu gewährleisten? Welche Rolle kommt bei diesen Erkenntnisprozessen den sinnlichen Wahrnehmungen und welche der Organisation und den Tätigkeiten des menschlichen Verstandes zu?

3) *Die Konstitution der soziokulturellen Wirklichkeit*: Dieses Problem wird herkömmlicherweise zunächst an der Konstitution des Fremdbewusstseins (des Alter Ego) abgehandelt. Wie und auf welchem Wege erlangen wir Aufschluss darüber, dass es außer unserem auch noch anderes Bewusstein gibt, obgleich dieses unserer Sinneswahrnehmung nicht zugänglich ist? Welcher Art sind die grundlegenden Beziehungen, die Bewusstseinswesen zueinander einnehmen können? Darüber hinaus ist zu klären, wie das Bewusstsein Erkenntnisse über diese zweite Außenwelt oder „zweite Natur", nämlich die Gesellschaft und die Kultur, erlangen kann, in der es sich vorfindet, und in welcher Weise es – allein schon über die Funktionen der spezifischen *Sprache*, in der es begrifflich darüber reflektiert – von dieser abhängt.

- Die allgemeine Theorie muss eine spezielle Theorie über die Emotionen und über die Motive enthalten.
- Die Theorie muss ein analytisches Begriffssystem entwickeln, das die *wertsetzende* Tätigkeit des Menschen sowie die Funktion von Werten im Kontext des Erlebens und Verhaltens beschreibt und erklärt.
- Die Theorie muss es ermöglichen, zu erklären, wie der Mensch als psychophysisches Wesen, als Bewusst-Sein überhaupt fähig und in der Lage ist, trotz seiner natürlichen „constraints" und seiner prinzipiellen sozialen Bedingtheit (der Mensch ist nun einmal ein zoon politikón; im „Naturzustand" hat ihn noch niemand angetroffen) das jeweils vorgefundene – materielle *und* soziokulturelle – Sein, kurz: einfach das, was „*ist*", auf etwas hin zu transzendieren, was stattdessen *sein soll* oder sein *könnte*. Wieso sind wir – im Unterschied zu allen anderen Wesen, die wir kennen – imstande, sowohl uns selbst als auch unsere natürliche Umwelt und unsere Verhältnisse zu Anderen auf Zukünftiges hin zu entwerfen, zu erfinden und zu verändern? Im Rahmen einer Theorie der menschlichen Kreativität muss geklärt werden, ob und wie das Sein das Bewusst-Sein *determinieren* kann und umgekehrt.

Mir ist keine andere Theorie bekannt, die die meisten dieser Fragen – die eigentlichen Fundamentalfragen jeder Psychologie – in so klarer Weise analysiert und mit so erfindungsreicher begrifflicher Originalität zu beantworten sucht wie die Theorie, die Jean Paul SARTRE in seinen frühen Schriften, vor allem aber in seinem ersten Hauptwerk „L`Être et le Néant" (Gallimard, Paris 1943; deutsch: Das Sein und das Nichts – Versuch einer phänomenologischen Ontologie; Rowohlt, Hamburg 1952; Neuübersetzung ibid. 1994) entwickelt hat. Ich kann mich hier nur dem anschließen, was Arthur C. DANTO im Vorwort zu seiner ausgezeichneten Einführung in das Denken SARTREs für seine eigene Person erklärt. DANTO ist *kein* Existenzialist, sondern gehört zur – davon eigentlich sehr weit entfernten – Schule der Analytischen Philosophie:

> *Und trotzdem habe ich jahrelang wie ein Barbarini Sartres Werk durchstöbert, Fragmente seines Denkens übernommen, die zu ersinnen ich selbst, dessen bin ich mir sicher, niemals in der Lage gewesen wäre, und habe sie als Bausteine in meine eigenen Strukturen eingefügt, wo immer sie paßten. Sartre ist also ein Teil meiner inneren Geschichte, meiner eigenen Welt; bitte verstehen Sie das als Anerkennung meiner Verpflichtung und als Bekräftigung meiner Bewunderung.* (A. C. DANTO: Jean Paul Sartre; Collins Sons & Co., London 1975 ; deutsch bei dtv, München 1977, p. 10)

DANTO tritt in seinem Buch vor allem dem Unsinn entgegen, das Werk SARTRES sei lediglich eine epigonale Rekonstruktion der Phänomenologie HUSSERLS und der Ontologie HEIDEGGERS:

> *Sicher, Sartre hat Anleihen gemacht, vorzüglich bei Heidegger und Husserl. Aber was er übernahm, das hat er umgestaltet. Die Einflüsse, die auf ihn wirkten, hat er einem System von einzigartiger Neuheit und Imagination anverwandelt, und nur dadurch lebten sie fort. Niemand, glaube ich, hätte Sartres Abwandlungen aus Husserls Analyse des Bewußtseins oder Heideggers Konzeption des Nichts ableiten können.* (p. 9)
> *Spannweite und Erfindungsreichtum, architektonische Kühnheit und logische Verbindlichkeit, dialektische Kraft und menschliche Relevanz und die Totalität der Sicht, das sind die Eigenschaften des Sartreschen Systems, deretwegen es in die höhere, in die höchste Kategorie gehört...*(p. 7)

SARTRES Werk ist von einer begrifflichen Komplexität und einem Ideenreichtum, der es vollkommen unmöglich macht, es hier auch nur in seinen Grundzügen zu skizzieren. Aber es stellt genau das dar, was ich hier als eine *allgemeine Theorie der Psychologie* charakterisiert habe.
In aller Kürze nur so viel: SARTRE bestimmt das Bewusstsein, die Subjektivität, das „être-pour-soi“ als *reine Freiheit*. Damit ist nicht gemeint, dass die Freiheit ein Gut oder ein Wert sei, den der Mensch *besitzt*, dass also der Mensch irgendeine Freiheit (oder Freiheiten) *hat*, sondern konstitutiv eine Freiheit *ist*, eine unbestimmte und *unbestimmbare* Spontaneität. Als diese Freiheit ist er „anfangs überhaupt nichts“. (SARTRE, Humanismus, aaO., p. 11) Er existiert lediglich – als etwas, das noch nicht definiert werden kann. Für gewöhnlich wird das so ausgedrückt: der Mensch sei das Sein, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht. Das bedeutet, dass er zuerst nur in die Welt „geworfen“ ist, existiert, dass er seine Essenz, sein Wesen, sein So-Sein aber erst selber erschaffen muss. Darin unterscheidet sich der Mensch von allem anderen Seienden. „*Es bedeutet, dass der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich danach definiert.“ – „Er wird erst in der weiteren Folge sein, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. ... Der Mensch ist lediglich so, wie er sich konzipiert...; der Mensch ist nichts anderes als wozu er sich macht.“ – „Der Mensch ist zuerst ein Entwurf, der sich subjektiv lebt*.“ (p. 11) Dies darf aber wiederum nicht so verstanden werden, dass die freie Wahl dieses *Entwurfs* ein Ausdruck der *Willens*freiheit sei: „*...der Mensch wird zuerst das sein, was er zu sein* geplant *hat, nicht was er sein* wollen *wird. Denn was wir gewöhnlich unter Wollen verstehen, ist eine bewußte* Entscheidung*, die für die meisten unter uns dem nachfolgt, wozu er sich selbst gemacht hat. Ich kann mich einer Partei anschließen wollen, ein Buch schreiben, mich verheiraten, [aber] all das ist nur*

Kundmachung einer ursprünglicheren*, spontaneren* Wahl *als was man Willen nennt*."(p. 11; Hervorh. von mir) - „*Somit ist der erste Schritt des Existentialismus, jeden Menschen in Besitz dessen, was er ist, zu bringen und auf ihm die gänzliche Verantwortung für seine Existenz ruhen zu lassen*." (p. 12) Die Realisierung des Entwurfs, die Verwirklichung der individuellen „Essenz" erfolgt allein durch *Handlungen*. „*Es gibt Wirklichkeit nur in der Tat. ... Der Mensch ist nichts anderes als sein Entwurf, er existiert nur in dem Maße, in welchem er sich verwirklicht, er ist also nichts anderes als die Gesamtheit seiner Handlungen*." (p. 22) „*Ein Mensch bindet sich in seinem Leben, zeichnet sein Gesicht, und außerhalb dieses Gesichtes ist nichts vorhanden*." (p. 23) Die elementare Beziehung, die ein Mensch durch seine Handlungen *zu allen anderen* eingeht, bezeichnet SARTRE als *Bindung* (engagement), die zugleich als der Ursprung aller *Werte* erscheint, welche der Mensch *durch seine Handlungen* (und nur durch diese) erschafft: „*Indem wir sagen, dass der Mensch sich wählt, verstehen wir darunter, daß jeder unter uns sich wählt; aber damit wollen wir ebenfalls sagen, daß, indem er sich wählt, er alle Menschen wählt. Tatsächlich gibt es nicht eine unserer Handlungen, die, indem sie den Menschen schafft, der wir sein wollen, nicht gleichzeitig ein Bild des Menschen schafft, so wie wir meinen, dass er sein soll. Wählen, dies oder jenes zu sein, heißt gleichzeitig den Wert dessen, was wir wählen, bejahen, denn ... nichts kann für uns gut sein, wenn es nicht gut für alle ist. ... Somit ist unsere Verantwortlichkeit viel größer, ... denn sie bindet die ganze Menschheit. ... So bin ich für mich selbst und für alle verantwortlich; und ich schaffe ein bestimmtes Bild des Menschen, den ich wähle; indem ich mich wähle, wähle ich den Menschen."* (p. 12 f.)

Simone de BEAUVOIR hat später allerdings darauf aufmerksam gemacht, dass es zunächst nicht wir selber, sondern *andere* Menschen, unsere Eltern und primären Bezugspersonen sind, die durch *ihre* Wahl realisieren, was wir werden. Sie hat also den *Entwicklungsaspekt* des Menschen hervorgehoben und das Grundtheorem SARTRES „Wir allein sind verantwortlich für das, was wir aus uns machen" abgewandelt in die These „Wir sind verantwortlich für das, was wir aus dem machen, was aus uns gemacht wurde."

Da SARTRE und de BEAUVOIR jedoch dem Menschen keinerlei Ausflüchte oder Entschuldigungen zugestehen, ist ihnen durchaus klar, „*warum unsere Lehre einer gewissen Anzahl von Leuten Schrecken einflößt. Denn oft haben sie nur eine Weise, ihr Elend zu ertragen, nämlich zu denken: Die Umstände waren gegen mich, ich hätte zu viel Besserem getaugt..."* (p. 22) Gegen seine Kritiker wendet SARTRE gleichwohl ein, dass *„es eigentlich nicht unser Pessimismus, sondern unsere optimistische Härte (ist), die man uns zum Vorwurf macht."* (p. 23) Da nach seiner Theorie „*das Schicksal des Menschen in ihm selber ruht*", erklärt er, sie sei *„die einzige, die dem Menschen eine Würde verleiht, die einzige, die ihn nicht zum Gegenstand macht."* (p. 25) In dieser Feststellung, der ich uneingeschränkt zustimme, liegt die Begründung dafür, warum SARTRE seine Lehre einen *Humanismus* nennt.

Dies hat eine höchst eigentümliche Konsequenz: Obgleich diese Theorie erklärt, dass ein Mensch nichts anderes als das Insgesamt seiner Handlungen und Beziehungen ist, beantwortet sie als eine Theorie der Freiheit *niemandem* die berühmte LENIN'sche Frage „Was tun?" – Das gesamte Werk SARTRES weist den Leser immer nur wieder auf sich selbst und auf seine eigene Verantwortung zurück, ohne ihm die mindeste Weisung zu erteilen, *wie* er handeln *solle* oder gar – wie fast alle Lehren der letzten zweihundert Jahre – was er tun *müsse*. In dem Maße, wie diese Theorie jedem Menschen *sein eigenes Bewusstsein* erklärt, indem

> sie es auf klarste Begriffe bringt, spiegelt sie ihm prinzipiell nichts als die Freiheit, die er ist, zurück, jene Freiheit, von der SARTRE sagt, wir seien dazu „verurteilt". Eben dies ist der Grund dafür, dass es keinen „Sartrianismus" und keine „Sartrianer" gibt, ja gar nicht geben kann.[6] Es ist dieser Umstand, der mich von Anfang an an dieser Theorie am meisten beeindruckt hat. Denn diese Theorie ist in der Tat so beschaffen, dass Ideologen, Verhaltenstechnokraten und Machthaber jedweder Provenienz nicht den geringsten Rückhalt in ihr finden könnten. (Es ist nicht ausgeschlossen, dass darin sogar der Grund liegt, warum sie so wenig bekannt ist.)

Das Problem besteht nun darin, diese drei Komponenten einer allgemeinen Wissenschaft vom Menschen miteinander schlüssig zu verknüpfen und zu prüfen, ob oder inwieweit sich spezielle psychologische Theorien bzw. deren empirisches Erkenntnismaterial in diesen allgemeinen Rahmen integrieren lassen.
Was die naturwissenschaftlich fundierte Komponente angeht, ergeben sich aus meiner Sicht dabei keine besonderen Probleme. Ich selbst habe ja mein Studium als Naturwissenschaftler begonnen und bilde mir ein, hinsichtlich der Entwicklungen der modernen Physik und der Biologie bis zum Ende des Zwanzigsten Jahrhunderts ziemlich gut auf dem Laufenden zu sein.
Die größte Schwierigkeit bestand – und besteht noch immer – darin, eine Theorie des Subjekts auf konsistente Weise mit einer modernen Theorie der Gesellschaft zu verknüpfen. Diese beiden gehören gewissermaßen zusammen wie ein Paar Schuhe: mit jeder dieser beiden Theorien allein stünde man stets nur auf einem Bein. In meinem Falle stellte sich das Problem, die beiden Theorien, die ich gründlichst studiert habe, nämlich das Gedankensystem SARTRES mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule – auf dem Hintergrunde der naturwissenschaftlichen Grundlagen – in irgendeiner schlüssigen Weise zu verbinden, und dieses Problem musste ich leider ganz alleine lösen. Dazu kann man selbstverständlich nicht einfach beide neben einander setzen oder nach Belieben miteinander „mixen", denn beide stehen in einem heftigen Spannungsverhältnis zueinander: sie relativieren, korrigieren und kritisieren sich unvermeidlich gegenseitig. Man hätte annehmen können, dass ein derartiger kontroverser Diskurs bereits in den fünfziger Jahren zwischen den Urhebern dieser Theorien eingesetzt hätte. Unbegreiflicherweise jedoch hatten diese – nämlich ADORNO und HORKHEIMER in Frankfurt, SARTRE und de BEAUVOIR in Paris – zeitlebens nicht den geringsten Kontakt miteinander, obgleich sie nur rund 500 Kilometer voneinander entfernt lebten und de facto überaus ähnliche Ziele verfolgten. Das ist in der europäischen Geistesgeschichte ziemlich einzigartig. Es gab nicht nur keine Begegnungen zwischen ihnen und keinerlei Korrespondenz, sondern beide Seiten ignorierten offenbar auch die *Werke* der

---

[6] SARTRE selbst macht das (in dem gleichen Text) an einem Beispiel sehr deutlich. Einer seiner ehemaligen Schüler aus der Zeit, als er noch Gymnasiallehrer in Le Havre war, sucht ihn Anfang der vierziger Jahre auf und bittet ihn um Rat. Einerseits hegt er den Wunsch, sich den Freien Französischen Streitkräften in England unter de GAULLE anzuschließen, um für die Befreiung Frankreichs zu kämpfen; andererseits möchte er seine Mutter nicht im Stich lassen, die in Paris allein mit ihm lebt und schwer darunter leidet, dass ihr Mann, sein Vater, zur Kollaboration neigt, obgleich ihr ältester Sohn bei der deutschen Offensive 1940 fiel. SARTRES Antwort lautete: „Sie sind frei, wählen Sie, das heißt erfinden Sie. Keine allgemeine Moral kann Ihnen angeben, was Sie zu tun haben. Es gibt keine Zeichen in der Welt" (p. 19) Genau das gleiche wird jedem widerfahren, der sich in SARTRES Werk vertieft. In seinem Kommentar dazu weist SARTRE indessen auf zwei wichtige phänomenologische Befunde hin: Zum einen können wir uns in einer Entscheidungssituation keineswegs an unseren *Gefühlen* orientieren, denn „das Gefühl baut sich auf aus den Handlungen, die wir vollziehen; demnach kann ich es nicht befragen, um mich von ihm leiten zu lassen:" (ibid.) Zum anderen *wählen* wir ja stets die Person, die wir um Rat ersuchen, und bei dieser Wahl ist uns bereits mehr oder minder bewusst, *was sie uns raten wird*. Wir wählen sie in der Hoffnung, dass sie uns mit ihrem Rat ein wenig von der alleinigen Verantwortung für unsere Entschließung entlasten möge, sind aber gleichwohl dafür verantwortlich, dass wir *sie* gewählt haben, und zwar natürlich im besonderen, wenn wir ihren Rat befolgen.

jeweils anderen. Aus ADORNOs Schriften kann ich mit hinreichender Zuverlässigkeit entnehmen, dass er zwar von SARTRE gehört, ihn aber gewiss nie gelesen hat (bei HORKHEIMER bin ich mir allerdings nicht so sicher): wegen seiner Kritik an der Phänomenologie und seiner wütenden Gegnerschaft zu HEIDEGGER hielt er SARTRE vermutlich für einen Adepten desselben, also für einen Ideologen, und so fiel ihm zu „Existenzialismus“ immer nur das „Existenzminimum“ ein. Gelegentlich polemisiert er gegen Thesen, die angeblich von SARTRE stammen sollten, bemerkt aber mitnichten, dass seine Erwiderungen mehr oder minder genau mit dem übereinstimmen, was SARTRE wirklich gelehrt hat. Vor der hoch artistischen Sprache ADORNOs wiederum schreckten viele Jahre lang die Übersetzer zurück, sodass seine wichtigsten Schriften noch in den siebziger Jahren in Frankreich kaum bekannt waren. (Michel FOUCAULT bemerkte noch 1983: „Wenn ich die Frankfurter Schule rechtzeitig gekannt hätte, wäre mir viel Arbeit erspart geblieben.“[7]) Gleichwohl beherrschte SARTRE die deutsche Sprache gut genug, dass er ihn eventuell auch im Original hätte verstehen können. Selbst zwischen SARTRE und Herbert MARCUSE, der selbst HEIDEGGER-Schüler war, gab es meines Wissens keinerlei Kontakte, nicht einmal dann, als beide – in Frankreich wie in Deutschland – zu „Vordenkern“ der Studentenrevolte avanciert waren. Erst lange nach dem Tode aller Beteiligten, im Juli 1987, als Traugott KÖNIG den berühmten „Sartre-Kongress“ nach Frankfurt/M. einberufen hatte, begannen die Nachfolger damit, „über etwas zu reden, was es nicht gibt“, nämlich „eine philosophische Beziehung zwischen Sartre und der Frankfurter Schule“ (so H. SCHNÄDELBACH in seinem Eröffnungsreferat; in: T. KÖNIG (Hg.): Sartre – Ein Kongress; Rowohlts Enzyklopädie, Hamburg 1988, p. 13). Dabei stellte sich heraus, was schon seit Jahrzehnten hätte offenkundig werden können: nämlich die außerordentlich starke *Konvergenz*, die beide Theorien – völlig unabhängig voneinander und von sehr verschiedenartigen Voraussetzungen ausgehend – in Bezug auf wichtige Grundprobleme der zeitgenössischen Philosophie, Soziologie und Psychologie tatsächlich längst erzielt hatten: so beispielsweise in Bezug auf die Analyse des Antisemitismus, auf die Beurteilung der gesellschaftlichen Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg, auf zentrale Probleme der modernen Ästhetik usw. – Leider habe ich, als ich fast zwanzig Jahre zuvor mein Studium beendete, von diesen Erkenntnissen noch nichts profitieren können. Für die Synthese der beiden Gedanken- und Begriffssysteme, die ich mir damals in meinem eigenen Kopf zusammensetzen musste, bin ich also ganz allein verantwortlich. *Sie aber ist die Grundlage meines eigenen Denkens, meiner gesamten Lehrtätigkeit und meiner Auffassung von Psychologie.*
Im besonderen ist sie die theoretische Basis meiner Konzeption des Psychologischen Grundkurses und meiner Arbeit mit den Gruppen gewesen, die ich im Verlaufe von fast dreißig Jahren geleitet habe. Ich bedaure deshalb, dass es leider vollkommen unmöglich ist, auch nur eine der beiden Theorien hier in kurzer Form zu skizzieren: das ist schon deswegen ausgeschlossen, weil beide so konzipiert sind, dass jede einzelne Bestimmung stets schon das *ausgeführte theoretische Ganze voraussetzt*; beide sträuben sich gegen jeden Versuch, sie – step one, step two, step three – in leicht verdauliche Häppchen zu zerlegen, wie das der Zeitgeist heute so gerne verlangt. Würde man das riskieren, so würde man – das weiß ich aus genügend langer Lehrerfahrung damit – die Missverständnisse und Fehldeutungen gar nicht alle aufzählen, geschweige denn korrigieren können, die dabei unvermeidlich entstehen.

[7] Zitiert nach R. WIGGERSHAUS: Die Frankfurter Schule; Hanser, München-Wien 1986 (p. 12) - Dieses Buch ist sehr zu empfehlen für alle, die sich einen Überblick über die gesamte Geschichte und Entwicklung der Kritischen Theorie verschaffen wollen.

Individuum, Gruppe und Gesellschaft

Die beiden theoretischen Systeme, von denen ich damals ausging[8], also das der Frankfurter Schule und das SARTRE'sche, können selber die Bedingungen, unter denen sie zustande kamen, nicht verleugnen: jenes entstand in der Emigration, dieses in der Résistance. Während das erstere als sein Leitmotiv – im ständigen Blick auf die Entwicklungen, die den Faschismus ermöglichten – die bitter-dramatische Klage über das gesellschaftlich produzierte „Verlöschen" oder „Hinscheiden" des Subjekts anstimmte, setzte das letztere – im Widerstand gegen die geistige und politische Okkupation – gerade das Subjekt mit einer bislang beispiellosen Konsequenz in seine vollständige Freiheit, ja in die *Pflicht* zur Mündigkeit ein (und bürdete ihm damit die ungeschmälerte Verantwortung nicht nur für sein „Verschwinden", sondern auch für jede Komplizenschaft mit dem Faschismus auf). Wo die eine Theorie, die deutsche, die Gründe für das unbestreitbare Scheitern des Projekts der Moderne bis in die Tiefen auslotete und akribisch sezierte, dabei jedoch die uneingelösten „Versprechen" der Aufklärung fortan nur „virtuell" zu hüten versprach wie den verschollenen Nibelungenschatz, bekräftigte die andere, die französische, emphatisch das Erbe der Revolution, indem sie zeigte, warum deren humane Ideen verraten und verspielt wurden, und schonungslos die Lehren daraus zog. Während am Frankfurter „Grand Hotel Abgrund" (G. LUKÁCS) ein nicht nur methodischer, sondern geradezu eschatologischer Pessimismus gepflegt wurde, dem, malgré qu'il en ait, ein merkwürdiger Beigeschmack von WAGNER'scher Götterdämmerung anhaftete, setzte im Pariser „Café Flore" ein kleiner, schielender Mann jene „optimistische Härte" dagegen, die er im flammenden Appell zum „Engagement" selbst zu leben verstand (und die mit der damals „Existentialismus" geheißenen, hauptsächlich durch die Chansons von Juliette GRÉCO popularisierten Mode schwarzer Melancholie nicht das geringste zu tun hatte). – Den Autoren der Kritischen Theorie, die lebenslang unter der Frage litten, warum sie, die doch „rechtens" auch hätten umgebracht werden müssen wie ihre Angehörigen, überlebt hatten, den Vorwurf zu machen, dass sie nichts mehr zu lachen hatten, wäre vermessen. Dennoch: die durchaus despotische Kultivierung aussichtslos tragischer, ja apokalyptischer Finsternis, der gänzliche Mangel an Humor und sanfterer Weisheit, die Unfähigkeit zur Selbstkritik[9], der autoritativ-theokratische Stil – J.-F. LYOTARD nannte ihn treffend „pontifikal" – , der vor allem die Diktion ADORNOs kennzeichnet, sind mir – bis heute – ganz unerträglich. Dagegen wirkt die gallische Luzidität der Sprache SARTRES, die sich gleichwohl mitnichten aus irgendeinem „pink thinking" über sonnige Zustände speist, wahrlich wie Ambrosia.

Aber dies ist nicht so zu verstehen, dass ich etwa die eine Theorie der anderen vorzöge. Das ist nicht möglich. Ebenso unmöglich erscheint es hingegen, zwei dermaßen heterogene Gedankengebäude, wenn schon nicht zu „versöhnen", so doch zumindest auf halbwegs konsistente Weise miteinander zu verbinden. Und doch muss man das – wie auch immer –

---

[8] Ich bitte zu bedenken, dass dies alles bereits über vierzig Jahre her ist. Seither sind selbstverständlich sehr viel mehr und auch ganz *andere* Ideen in mein Denken eingeflossen, die ich hier unmöglich alle anführen könnte. Ich bin ein gefräßiger Leser, drei bis vier Bücher pro Woche sind das mindeste, was ich „verbrauche", und meine Bibliothek, mit der ich arbeite, umfasst inzwischen weit mehr als 10 000 Titel. Man möge mir also nachsehen, dass ich hier jeden Hinweis darauf unterlasse, inwieweit z.B. FOUCAULT, die übrigen Repräsentanten der „Nouvelle Philosophie" und zahllose andere Autoren, die ich seither studiert habe, meine Urteile und meine intellektuelle Biographie ebenso nachhaltig beeinflusst haben wie jene beiden Theorien, mit denen ich mich als junger Student auseinander zu setzen begann.

[9] LYOTARD nannte die „Frankfurter" Dialektik eine „Melancholie von der Stange" und schrieb dazu: „Die Kritik, die kritische Beziehung ist nicht in der Lage, sich selbst zu kritisieren; sie kann sich lediglich unter Verspottung der Selbstkritik parodieren. In dieser Unfähigkeit zeigt sich, dass sie immer noch eine herrschende, autoritäre Beziehung ist, dass die Negativität an der Macht beteiligt ist. Es ist die Macht einer Sprache, die zunichte macht, wovon sie spricht." (J.-F. LYOTARD: Intensitäten; Merve, Berlin 1978, p. 47, 51)

bewerkstelligen, weil man ohne das eine oder das andere grundsätzlich auf einem Auge blind bliebe.
An lediglich zwei „Schlaglichtern“ versuche ich im Folgenden zu beleuchten, wie das aussehen könnte. Zunächst zwei Thesen:

> These 1: Jeder einzelne Mensch ist (wenn wir zunächst von seiner biologischen Konstitution absehen) bis ins Innerste seiner Wahrnehmungs- und Denkstrukturen, seiner Vorstellungen, Überzeugungen, Gewohnheiten und Gefühle, ja seiner Körperlichkeit durchdrungen von den gesellschaftlichen Verhältnissen und Bedingungen, unter denen er sozialisiert wurde und unter denen er lebt. Ohne diese gäbe es ihn zwar als Individuum (als „unteilbares“ Element oder isoliertes „Atom“), aber er besäße keinerlei personale Identität. Identität entsteht nur aus der Geschichte der *Beziehungen*, die ein Individuum mit anderen im Rahmen der soziokulturellen Strukturen, Normen und Werte herstellt, welche es im allgemeinen bereits vorfindet. In diesem Sinne ist das *Subjekt als Person*, um es mit DURKHEIM zu sagen, „das vergesellschaftete Individuum“ oder, wenn man lieber will (und diesen Ausdruck nicht als Verdinglichung versteht), das *Produkt* seiner Gesellschaft und Kultur.
>
> These 2: Zugleich jedoch und in demselben Maße ist das menschliche Subjekt auch sein eigener *Produzent*. Es verwirklicht – die Existenzialisten sagen auch: es *zeitigt* – sich, sein „Wesen“, seine personale Identität allein auf dem Hintergrunde seines eigenen frei gewählten Entwurfs – in genau dem Sinne, wie es SARTRE beschreibt, dessen Auffassungen dazu oben bereits kurz umrissen wurden.

Zwischen diesen beiden Thesen besteht nicht der geringste Widerspruch! Auch ohne sie, wie Philosophen fordern würden, dialektisch zu einander zu vermitteln, kann man auch ganz gewöhnliche Weise verständlich machen, dass sie einander nicht ausschließen, sondern sich *notwendig gegenseitig voraussetzen*:
Alle Lebewesen sind teleonomische Systeme: sie verwirklichen, um hier an Jacques MONOD zu erinnern, ein *Projekt*, und dieses Projekt besteht in der Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse. Allen Organismen ist ihr jeweiliges Projekt durch angeborene „Programme“ oder Instinkte von Natur aus mitgegeben, nicht jedoch dem Menschen. Der Mensch ist das einzige Wesen, das, als Bewusst-Sein, selbst der Schöpfer seiner eigenen Projekte ist. Auch diese zielen auf die Verwirklichung seiner Lebensbedürfnisse, und hierbei kommen die biologischen „constraints“ seiner physischen Natur zum Tragen, gegen die er bei der Wahl seiner Projekte *nicht ungestraft* verstoßen kann. Aber er *kann* gleichwohl selbst gegen diese verstoßen, denn der Mensch ist zugleich das einzige Wesen, das bewusst wählen kann, *nicht zu leben*. (Für Jean AMÉRY, den vielleicht bedeutendsten Anwalt SARTRES in Deutschland, manifestiert sich die Freiheit des Menschen am stärksten gerade darin, dass er wählen kann, *nicht* zu sein und „Hand an sich zu legen“, d. h. sich selbst zu töten oder seinen Tod in Kauf zu nehmen.[10])

---

[10] Man sieht daran erneut, dass biologische Faktoren weit davon entfernt sind, das Verhalten von Menschen im *ursächlichen* Sinne zu *determinieren*. So ist der Hunger zweifellos ein elementares biologisches Grundbedürfnis, aber wenn er die Menschen mit kausaler Notwendigkeit zur Nahrungssuche und -aufnahme *zwingen* würde (so wie ihn die Schwerkraft zu Boden *zwingt*, wenn er fällt), wäre es ganz ausgeschlossen, dass einige z.B. den Entschluss zum Hungerstreik fassen und diesen durchstehen könnten, bis sie sterben. Im Regelfalle sieht es so aus, als determinierten die „Selbsterhaltungstriebe“ unser Handeln, aber der Regelfall täuscht, weil auch im Regelfalle unser Handeln nicht von diesen „Trieben“, sondern von unserer *Wahl* abhängt, leben zu wollen. – Auch die Charakterisierung der menschlichen Sexualität als „Trieb“ suggeriert, dass dieser – in Analogie zu einer quasi-physikalischen Kraft – den Menschen zu entsprechenden Verhaltensweisen *treibe*. Wenn dem aber so wäre, könnten Menschen sich nicht – wie es bei den Geistlichen vieler religiöser Gemeinschaften üblich ist – dazu entscheiden, asketisch oder zölibatär zu leben und dies gleichfalls so lange durchhalten, bis die Regungen

Die menschliche Wahl eines Projekts oder Entwurfs erfolgt jedoch niemals in irgendeinem völlig unbestimmten Vakuum oder im luftleeren Raum, sondern stets *in Bezug auf* die jeweils vorgefundenen natürlichen und sozialen Umstände, so wie das Subjekt sie phänomenal erlebt. Genauer gesagt, *ist* diese Wahl bereits nichts anderes als die Art und Weise, in der sich das Subjekt *zu diesen Umständen in Beziehung setzt*, indem es sie apperzipiert und sich ihnen gegenüber *situiert*. Oder: die Art und Weise, wie ein Subjekt seine Umwelt sieht und strukturiert, drückt bereits aus, als was es sich gewählt und in Bezug auf die Welt entworfen hat. Diese Wahl ist deswegen ein freier Akt (oder ein „acte gratuit", wie SARTRE auch sagt), weil die vom Subjekt unabhängige, also die *objektive* „Außenwelt" (das jeweilige Insgesamt der materiellen und soziokulturellen Gegebenheiten) zwar die unerlässliche *Voraussetzung* für jede denkbare Wahl oder das *Medium* ist, in dem sie stattfindet, selber aber gar keinen Einfluss darauf ausüben kann, *wie* sie subjektiv apperzipiert oder wahrgenommen wird. Das objektive Sein kann nicht den subjektiven Entwurf *verursachen*, der allein determiniert, *wie* es erlebt und kognitiv strukturiert wird.[11] Das ist schon deshalb nicht möglich, weil das Subjekt, unter exakt gleichen äußeren Bedingungen – wie ich noch zeigen werde – seinen Entwurf *spontan ändern* und damit seine phänomenale Wirklichkeit entscheidend *umstrukturieren* kann. Es hängt also, umgekehrt, die Art, wie man die Wirklichkeit erfasst (das, was HUSSERL die „Hinsicht" nannte), bereits von dem *Projekt* ab, das man gewählt (oder als das man sich gewählt) hat. Man ist also schon dafür *verantwortlich*, wie einem die Wirklichkeit, in der man sich vorfindet, *erscheint*. Insofern ist das, was SARTRE als *Wahl* bezeichnet, keinesfalls eine *Auswahl*! Wer z.B. überlegt, ob er sich verheiraten soll oder nicht, ob er einen Toyota oder einen Renault kaufen soll oder ob er zu einem bestimmten Zeitpunkt arbeiten, fernsehen oder schlafen will, *wählt* nicht; er *entscheidet* vielmehr zwischen *Alternativen*, die als solche zu sehen er bereits *gewählt hat*: unter der „Hinsicht" eines ganz anderen Entwurfs zu sein (oder zu werden) hätte er sich möglicherweise vor ganz andere Alternativen gestellt gesehen.

---

der Sexualität sogar in ihrem *Erleben* (und vermutlich auch in ihrem Hormonhaushalt) erloschen sind. Selbstverständlich können Menschen aber auch wählen, sich von ihren sexuellen Bedürfnissen beherrschen und *treiben* zu lassen. Sie können *überhaupt* wählen, sich von beliebigen inneren und äußeren Einflüssen wie Billardkugeln *determinieren zu lassen*.

In diesem Zusammenhang sollte an den höchst bemerkenswerten Umstand erinnert werden, dass die Übersetzung der „Triebtheorie" FREUDs ins Französische deswegen erhebliche Schwierigkeiten aufwarf, weil es für das Wort „Trieb" in den romanischen Sprachen überhaupt keine Entsprechung gibt. Man hätte es sinngemäß mit „le désir" übersetzen können, aber dieses Wort bedeutet – rückübersetzt – „Verlangen" oder „Begehren". Dabei zeigt sich besonders schön, wie bereits die (gesellschaftlich erworbene !) *Sprache* auf die Vorstellungs- und Erlebnisweise der Menschen durchschlägt: der Franzose *begehrt*, der Deutsche *wird getrieben*. Dem ersteren verleiht das Wort, das *er* verwendet, ein *aktives* Vermögen, über das er als Subjekt verfügt, den letzteren veranlasst *sein* Wort zu der Vorstellung, seine Subjektivität werde von etwas heimgesucht, dem sie *passiv* ausgeliefert ist. Tatsächlich hat man deshalb den Begriff „Trieb" durchweg mit dem *Kunstwort* „la pulsion" oder mit „force d'impulsion" (von impulsion = Stoß oder Impuls) übersetzt.

[11] Da SARTRE, ganz cartesianisch, am Dualismus festhält, könnte man sagen, dass das Bewusst-Sein als eine selbständige ontologische Substanz (ähnlich der res cogitans) der Kausalität, welche allein das materielle Sein (die res extensa) regiert, *nicht* unterworfen ist. Die Annahme, dass demnach die Subjektivität oder der „Geist" so etwas wie eine *außerphysikalische* Entität sein müsse, ist keineswegs so abwegig oder mysteriös wie es den Anschein haben mag. Sie wird heute von etlichen Physikern, die über die Deutungen der Quantentheorie nachgedacht haben, ebenso für denkbar erachtet wie etwa von John ECCLES. (Vgl. K.R. POPPER / J. ECCLES: The Self and its Brain; Springer, London 1977; deutsch: Das Ich und sein Gehirn, Piper, München 1982) – Umgekehrt vermag es allein das Bewusst-Sein, das Sein zu „nichten", d. h. das, was *ist*, zu verneinen und auf etwas hin zu transzendieren, was (noch) *nicht ist*. Im Hinblick auf die *soziokulturelle* Umwelt versteht sich das von selbst, denn diese ist ja, als eine selber rein menschliche Schöpfung, nichts anderes als das Ensemble des Entwürfe vieler anderer Menschen und ihrer Beziehungen zu einander. Wie es allerdings das Bewusst-Sein zuwege bringt, durch die *physischen* Handlungen des Organismus, seinerseits in die Kausalabläufe des *materiellen* Seins einzugreifen und die *objektive* Welt auf einschneidende Weise zu transformieren, wird auch bei SARTRE nicht vollkommen klar. Dass der menschliche Geist dazu imstande ist, steht außer Frage, aber wie er das zustande brächte, wenn er eine „außerphysikalische" Entität wäre, ist nach wie vor rätselhaft.

Eine Sichtweise, in der dem Subjekt stets nur *eine einzige* Möglichkeit zu handeln erscheint und *keine* Alternative, in der also seine Freiheit gleichsam verhärtet und seine Transzendenz erstarrt ist, bezeichnet man – darin stimmen offenbar alle einschlägigen Theorien überein – als eine Neurose. Dies veranlasst zu einer zweiten Überlegung, die der Frage gelten soll, wie das *seelische Leiden* vieler Menschen zu beurteilen ist, wenn man es, bildlich gesprochen, durch eine „Brille" betrachtet, deren zwei „Gläser" aus den beiden Theorien „geschliffen" wurden, von denen hier die Rede ist. Man sollte sich hierbei an FREUDs bekannte Unterscheidung halten zwischen dem ganz gewöhnlichen „Unglücklichsein", das u. a. aus der Tragik der menschlichen Existenz und der Unabwendbarkeit des Todes herrührt, und dem „neurotischen Elend" im besonderen bzw. der ganzen Misere im allgemeinen, die aus den vielfältigen, aber im Prinzip vermeidbaren Fehlhaltungen, Schwierigkeiten und Problemen resultiert, unter welchen zahllose Menschen und ihre Beziehungen zu einander heute zu leiden haben. Ich formuliere dazu abermals zwei Thesen:

> These 1: Die *Ursprünge* des seelischen Leidens sind *nicht* in den Individuen selbst zu suchen, sondern in den *gesellschaftlichen* Bedingungen, die deren Verdinglichung, Beherrschung und Instrumentalisierung bezwecken. Wie Christopher LASCH[12] betonte, *erfahren* die Individuen dieses Leiden zwar schmerzhaft an sich selbst, aber „*fälschlicherweise* als rein persönliches und privates."
>
> These 2: Die Individuen sind für ihr seelisches Leiden, dessen Urheber sie nicht sind, insofern *verantwortlich*, als sie *gewählt* haben, sowohl dessen Ursprünge als auch ihre eigene Freiheit vor sich zu verbergen. Diese Verleugnungshaltung bezeichnet SARTRE als „mauvaise foi" (was man mit „Unwahrhaftigkeit" übersetzen kann, aber zunächst in einem rein *deskriptiven* und nicht in einem moralischen Sinne zu verstehen hat). Wenn sich Menschen in uneingestandener, aber dennoch „*freiwilliger* Fügsamkeit" verdinglichen, fremdbestimmen und entmündigen *lassen*, z. B. um in den Genuss kurzfristiger materieller Vorteile oder sozialer Gratifikationen zu gelangen, so ist der Verzicht auf ihre Transzendenz (auf die Fähigkeit, das Sein zu „nichten"), welcher sich als seelisches Leiden *ausdrückt*, im KANTischen Sinne selbstverschuldet. Dies bedeutet *nicht*, dass man etwa den Individuen das seelisches Leiden anlasten dürfte, dessen Urheber sie gar nicht sind; es bedeutet wiederum nur – in einem nicht-moralischen Sinne – dass die *Antwort* darauf, warum sie von ihrer Freiheit und Mündigkeit keinen Gebrauch machen, um die Bedingungen, unter denen sie leiden, zu ändern, allein von ihnen selbst gegeben werden kann. Die menschliche Freiheit *schließt ein*, auch die vollständige Heteronomie (*und* das Leiden darunter) wählen zu können; man könnte sogar sagen, dass ein Mensch *das Recht auf seine Neurose* hat, wenn er dafür die Verantwortung tragen will.

Auch diese beiden Thesen sind – ohne Widerspruch – miteinander vereinbar. Das soll – in drei gedanklichen Schritten – kurz demonstriert werden. Als erstes ein äußerst simples Beispiel: Wenn das Schraubengewinde einer Glühbirne nicht in die Fassung einer Lampe passt, sie liegt das *weder* an der Birne *noch* an der Lampe. Inkompatibilität ist eine *Relationseigenschaft* und *nicht* eine Eigenschaft der Gegenstände, die nicht zueinander passen. Aber Birnen und Lampen sind Dinge und keine Subjekte. Kann ein Behinderter die öffentlichen Verkehrsmittel seiner Gemeinde nicht nutzen, weil er mit dem Rollstuhl nicht hineinkommt und auf die Hilfe und Fürsorge anderer Menschen nicht angewiesen sein will, so gilt im Prinzip das gleiche, nur hat in diesem Falle die Inkompatibilität einen *Urheber*, und das ist zweifellos *nicht* der Behinderte, sondern die gesellschaftliche Umwelt, die ihn als ein

[12] Christopher LASCH: The Culture of Narcissism; Norton & Co., San Francisco 1979 – deutsch: Das Zeitalter des Narzißmus; Steinhausen, München 1980

Wesen, das seine Lebensprojekte frei entfalten will, ignoriert. Das ist über Jahrhunderte, ja Jahrtausende so gewesen, und die Blinden, Lahmen und Tauben haben es als unabwendbares *Schicksal* hingenommen, dass sie ein elendes Dasein führten und bestenfalls von der Caritas barmherziger Samariter abhingen. SARTRE pflegt zu sagen, dass ein Mensch *erst dann* sein Elend als *bewusstes Leiden* erfährt, wenn er *sich etwas anderes vorstellen kann.* Sich etwas anderes vorstellen als das, was ist, heißt das Sein zu „nichten", und dies ist stets der Anfang vom Ende des Elends gewesen. Daran erkennt man, was es zu bedeuten hat, wenn wir sagen, man sei für sein Leiden *verantwortlich*. Wäre man dies nämlich *nicht*, so hätte man keine Chance, die Dinge zu verändern, sondern wäre unausweichlich nur Opfer. Die Behinderten haben sich zu einflussstarken Verbänden zusammengeschlossen und unter Berufung auf das Grundgesetz Staat und Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten gezwungen, die öffentlichen Einrichtungen – wie man es z. B. auch im Hauptgebäude der Universität sieht – radikal so zu verändern, dass Behinderte davon nicht mehr behindert *werden*. Auf ähnliche Weise haben sich einst die Sklaven gegen ihre Herren erhoben, später die Bürger gegen die Feudalaristokratie, dann die Arbeiter gegen ihre Ausbeuter, erst in jüngster Zeit – nach Jahrtausenden klaglos hingenommener Inferiorisierung – die Frauen, und sogar die Schwulen. Auch die Sanfte Revolution in Osteuropa hat das totalitäre Joch des „real existierenden Sozialismus" erst abschütteln können, nachdem man sich, in Polen, *etwas anderes vorstellen* konnte.

Das *seelische* Leiden (jenes zumindest, das mit den menschlichen Beziehungen zusammenhängt) entsteht gleichfalls aus einer Inkompatibilität der Lebensprojekte der Individuen mit den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen, insbesondere den Macht- und Produktionsverhältnissen, die jene verhindern oder vereiteln. Nur wird man freilich fehlgehen in der Annahme, jede psychotherapeutische Praxis sei eine Brutstätte für Revolutionäre, die sich nach erfolgreicher Behandlung kämpferisch – wie vordem etwa die Behinderten – auf die soziale Umgestaltung der Verhältnisse stürzten, die der Ursprung ihres Leidens waren und des Leidens vieler anderer noch immer sind.

Nun hatte FREUD verschiedentlich – vor allem in seinem Essay „Das Unbehagen in der Kultur" – erklärt, dass die Kultur, die Arbeitswelt, das Recht und jede menschliche Gemeinschaft nicht nur auf Triebaufschub, sondern auf *Triebopfer* und *Triebverzicht*, also auf Nichtbefriedigung, Unterdrückung und Verdrängung der Lebens- und Glücksprojekte der Individuen aufgebaut ist. Dies sei „die Ursache der Feindseligkeit, gegen die alle Kulturen zu kämpfen haben." (S. FREUD: Schriften zur Psychoanalyse, hgg. von A. MITSCHERLICH; S. Fischer, Frankfurt/M. 1960, p. 372). Denn die „Ersetzung der Macht des Einzelnen durch die der Gemeinschaft", dieser „entscheidende kulturelle Schritt" (p. 370) bringe es mit sich, dass einzelne, vor allem jene, die sich wenig auf die Sublimierung ihrer Triebenergien verstehen, seelisches Leiden oder Neurosen in Kauf nehmen müssten. Statt dies hier zu diskutieren, werde ich einfach von der Annahme ausgehen, FREUDs Thesen seien im großen und ganzen zutreffend. Mich interessiert, wie die Gesellschaft oder ihre Institutionen und Agenturen die *Feindseligkeit* eindämmen, die gegen sie gerichtet wird. Historisch gesehen, gibt es drei Wege oder Methoden, dies zu erreichen:

Die erste, die in der Geschichte – bis in die jüngste Vergangenheit – am häufigsten angewendet wurde, besteht in der Ausübung von Terror, tyrannischem Zwang, Unterdrückung, Einschüchterung und Gewalt. Es spricht für das Ingenium des Menschen, dass alle despotischen Systeme dieser Art niemals auf die Dauer Bestand hatten, nicht einmal dann, wenn sie, wie der Kommunismus, ideologisch als kollektive Beglückungsprojekte propagiert wurden: selbst das Sowjetimperium hat trotz seines Heeres von Spitzeln und stets modernster Bewaffnung, nur etwa 70 Jahre gedauert.

Die zweite Methode könnte darin bestehen, auf dem Wege der Erziehung und der Aufklärung *vernünftige Einsicht* dafür zu wecken, dass die Kulturarbeit (falls das so ist) nun einmal Opfer seitens der Individuen erfordert. Es würde sich darum handeln, eine *freie und wissentliche*

Zustimmung der Menschen zu erlangen, was vielleicht sogar dazu führen könnte, dass sie den Verzicht, den sie für die Erhaltung der Kultur erbringen müssen, subjektiv viel weniger als schmerzliches Opfer oder als Leiden erfahren, sondern vielmehr als eine Möglichkeit, ihr Leben zu rechtfertigen. Wir wissen aus der Geschichte, dass Menschen für Ideen, an die sie mit Überzeugung glauben, zu großer Freigiebigkeit und allen Anstrengungen bereit sind (auch wenn es sich um die falschen Ideen handelt). Jene freilich, die zur Einsicht nicht fähig oder willens sind, wird man (wie FREUD selbst bereits hervorhob) dem *Recht* unterwerfen müssen, das für alle gleich ist. Die übrigen jedoch wird man – und deswegen sind diese Überlegungen zunächst hypothetisch – *nicht* überzeugen und zu einer freien Zustimmung bewegen können, solange in der Gesellschaft Macht-, Herrschafts- und Eigentumsverhältnisse bestehen, die deswegen gegen das Prinzip der *Gerechtigkeit* verstoßen, weil sie die Glückschancen und die Verfügung über die Glücksgüter für einige wenige ständig vergrößern, für den großen Rest aber kontinuierlich schmälern.
Jene, die über diese Güter und über die Macht verfügen, sie sich zu sichern, haben deswegen in den letzten hundert Jahren eine ganz andere Methode entwickelt, die Feindseligkeit in der Gesellschaft zu besänftigen und die widerspruchslose Unterwerfung der Individuen zu erreichen. Es handelt sich ohne Zweifel um die subtilste und erfolgreichste Methode der Beeinflussung und Beherrschung von Menschen, die in der bisherigen Geschichte ersonnen wurde. Obwohl sie weder Zwang noch Terror, weder Zensur noch geheimpolizeiliche Gedankenkontrolle ausübt, stellt ihre Effizienz alles in den Schatten, was totalitäre Despotien je zu erreichen hofften. Sie greift die Menschen, die sie als reine funktionale Dinge, als selber bereits warenförmige „Produkte“ instrumentalisiert, am *Ursprung* ihres „Unbehagens“ an, nämlich an ihren Triebbedürfnissen – und beutet diese aus. Sie lockt sie in die Konsumparadiese der Warenwelt und liefert ihnen nicht nur materiellen Wohlstand, sondern – industriell produzierte – Vergnügungen, Zerstreuungen und Lüste aller Art (nur jene nicht, auf die es ankäme, denn die sind nicht käuflich). Indem sie so die Individuen zu jener *freiwilligen Fügsamkeit* verführt, paralysiert sie ihre Subjektivität, ihr Reflexionsvermögen, ihre Transzendenz (jene Fähigkeit, sich etwas anderes vorzustellen) und ihre kritische Urteilskraft. Über alle multimedialen Kanäle zielt sie ungeschminkt auf eine zunehmende Infantilisierung, Entmündigung und Verblödung der Menschen ab, die jeden widerständischen Gedanken als albern und jede etwa noch vorhandene Resistenz als sinnlos erscheinen lässt. Indem sie die narzisstische Illusion fördert, jeder könne – mit nichts – reich, berühmt oder von allen begehrt werden, zerstört sie in tiefgreifender Weise die menschlichen Beziehungen und damit das, um dessentwillen FREUD die individuellen Verzichtleistungen einforderte, nämlich die Kultur, die, wie er schrieb, vornehmlich „der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander“ dient (p. 365). Natürlich spreche ich hier von der Ideologie der globalen kapitalistischen Ökonomie, die im Neoliberalismus (oder „Turbokapitalismus) ihre einstweilige Vollendung erreicht hat. Vor seinem Tode erklärte der renommierte französische Soziologe Pierre BOURDIEU, Professor am Collège de France, dazu:

> *Der Neoliberalismus ist eine Eroberungswaffe, er verkündet einen ökonomischen Fatalismus, gegen den jeder Widerstand zwecklos erscheint. Er ist wie Aids: Er greift das Abwehrsystem seiner Opfer an. ... Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit werden noch beschworen, aber es sind Phrasen. In Wirklichkeit lassen die Politiker der Globalisierung ihren Lauf. Sie bedienen sich schamlos eines Vokabulars der Freiheit, des Wohlstands für alle; dabei unterwerfen sie sich selbst und ihre Bürger den derart von ihren Fesseln befreiten Kräften der Ökonomie.*(„Der Spiegel 29/2001, p. 120)

Infolgedessen hat sich das seelische Leiden nicht etwa vermindert, sondern – wie auch HILLMAN und VENTURA[13] bemerken – vervielfacht und vergrößert. Aber Psychologie und Psychotherapie, die sich nicht minder schamlos des euphemistischen Vokabulars der Aufklärung bedienen, sind ganz überwiegend längst zu professionellen Agenturen dieses ökonomischen Systems geworden, in dessen Namen sie durchwegs nur noch Reparatur- und Beruhigungsarbeit leisten, ohne der Entmündigung der Subjekte entgegen zu wirken. Schon vor Jahren schrieb Franco BASAGLIA, der in Italien das Gesetz zur Auflösung aller psychiatrischen Anstalten erwirkte (jener menschlichen „Endlager", die es in Deutschland und anderswo leider noch immer gibt), über die Professionalisierung des sog. „Interventionswissens":

> *Es entstehen neue Berufe und Berufsrollen; neue besondere Ausbildungsgänge werden geschaffen (z. B. für Soziologen, Psychologen, Sozialarbeiter); eine Kette von Spezialisten umspannt die Gesellschaft, die geschult sind, Konflikten vorzubeugen, Unruhe abzuwenden, Dissens zu entschärfen, kurz, die „Normalisierung" der Verhältnisse voranzutreiben. Es ist grotesk und tragisch, dass Intellektuelle, indem sie sich an die Institutionen der Macht anbinden, unter dem Schein der Hilfeleistung die Opfer der Macht vollends entwaffnen: In der Pose des Samariters geben sie ihnen den tödlichen Kuß.* (F. BASAGLIA / M. FOUCAULT / N. CHOMSKY et al.: Befriedungsverbrechen – Über die Dienstbarkeit der Intellektuellen; Europ. Verlagsanstalt, Frankfurt/M. 1980, p. 22)[14]

In meinen Worten: Wenn sich das seelische Leiden in Gebrüll äußern würde, würden die Psychologen nur die Schalldämpfer dafür konstruieren und die Psychotherapeuten diese – natürlich ganz individuell – applizieren. „Gesellschaft," schrieb ADORNO, „ist das, was einer dem anderen antut." Die jeweiligen Verhältnisse in der Gesellschaft reproduzieren sich exemplarisch und *beobachtbar* in den Interaktionen jeder Gruppe[15], aber die Gruppe ist zugleich der Ort und das Medium, in welchem gelernt werden kann, die vorgefundenen Verhältnisse zu überschreiten. Auch im Grundkurs können wir nicht die Gesellschaft als Ganze verändern, aber wir können weit mehr erreichen als bloß eine *Vorstellung* davon, was anders sein könnte, nämlich eine realistische *Erfahrung*, dass andere Formen der Kommunikation möglich sind, wenn man sich dafür entscheidet und die Verantwortung dafür nicht in Ausreden ertränkt. Das berühmte Diktum ADORNOs, es gebe kein richtiges Leben im falschen, weist dem „Ganzen" (das er das „Unwahre" nannte) eine zu große Macht über die Freiheit der Einzelnen zu: man kann durchaus ein richtigeres Leben erreichen, das vielleicht, als Modell, dazu beitragen kann, dass das „Ganze" weniger falsch wird.

Marxismus und Psychoanalyse

Ich hatte angedeutet, dass ich die Kritische Theorie nur *im Widerspruch* erlernt habe. Der Grund dafür ist einfach: Ich war nie Marxist. (Ich hielt aber die Theorie der Frankfurter Schule anfangs fälschlicherweise für eine marxistische Theorie.) Dies könnte überraschend wirken, wenn man den Eindruck hat, die Bemerkungen, die ich kurz zuvor geäußert habe,

---

[13] Vergleiche hierzu: HILLMAN, J. / VENTURA, M.: Hundert Jahre Psychotherapie – und der Welt geht's immer schlechter; Walter, Düsseldorf 1999

[14] Am Schluss dieses Buches findet sich unter dem Titel „Jenseits der Bedürfnisse" ein hochinteressantes, kritisches Kabinettstück von Andrew GORDON et al., das ich in meinem Grundkurs zu einer Diskussion darüber verwendet habe, wie man die „psychosoziale Versorgung" auf der Peloponnes (oder im Kaukasus) als institutionelle Bürokratie organisieren könnte. Es ist hier als Anhang beigefügt.

[15] Einige der Beobachtungen, die ich seit Mitte der achtziger Jahre aufgezeichnet habe, finden sich im Anhang („Das Ich am Krückstock"). Auf diese Notizen werde ich später in diesem Bericht noch eingehen.

seien doch offenbar „marxistisch angehaucht.“ Wie dem auch sei, ein strammer Antikommunist bin ich auch nie gewesen.
Der Marxismus war, etwas pathetisch ausgedrückt, der Grund für das intellektuelle Drama meiner Gymnasial- und Studentenzeit. Ich konnte mir absolut nicht erklären, warum fast alle Geister, auf die ich etwas gab – in Deutschland, in ganz Europa – gerade dieser Philosophie anhingen und das Gesellschaftssystem der Sowjetunion oder ihrer Satellitenstaaten als das bessere, humanere oder zukünftige verteidigten. Wie konnte man Antifaschist sein und gleichzeitig den Terror STALINs entschuldigen, die Niederschlagung der Aufstände in der DDR oder in Ungarn rechtfertigen oder MAO TSETUNG als Lichtgestalt preisen?
Meine Familie hatte unter beiden Diktaturen zu leiden und Opfer zu beklagen. In meiner thüringischen Heimat, die ich jahrzehntelang vier bis fünf Mal im Jahr besuchte, herrschten ähnlich bedrückende Verhältnisse wie ich sie aus meiner Kindheit unter dem Nazi-Regime noch gut erinnern konnte. Zweifellos war mir klar, dass die kommunistische Ideologie, zumindest dem Programm nach, humane Ziele verfolgte und den Idealen der Aufklärung anhing, die faschistische dagegen nur perversen Zwecken diente. Aber ich bezweifelte entschieden, dass es für die unzähligen Opfern etwas änderte, ob sie im Namen einer hehren Idee umgebracht wurden oder nur als „Ungeziefer“.
In seinem zweiten großen philosophischen Hauptwerk, der „Critique de la raison dialectique“ (Gallimard, Paris 1960) bekannte sich auch SARTRE zum Marxismus und bezeichnete seine eigene Philosophie, den Existentialismus, nunmehr kleinlaut als eine „Ideologie“ und ein „parasitäres System, das am Rande des Wissens lebt.“ (p. 17) Fast alle deutschen Intellektuellen hatten sich – lange vor 1968 – dem angeschlossen, und selbst MITSCHERLICH schwärmte nach einer China-Reise von der Fortschrittlichkeit der dortigen Verhältnisse.
Ich stand schlicht vor der *Wahl*, ob ich das alles glauben (und mich selber für ziemlich beschränkt halten) solle oder ob ich auf mein eigenes Urteil, meine eigene Erfahrung vertrauen müsse. Was eine *Wahl* ist, hatte ich durch SARTRE genau erfasst, aber ob mein Wissen für ein Urteil ausreichte, das ich gegen Zweifel behaupten konnte, stand dahin. Also lernte ich drei Semester Russisch (alles für die Katz; nach 40 Jahren habe ich das alles vergessen), um an dem Studentenaustausch mit der Sowjetunion teilnehmen zu können, den ADENAUER bei seinem Staatsbesuch in Moskau im Rahmen des ersten Kulturabkommens mit der UdSSR ausgehandelt hatte. Und ich reiste nicht nur (10 Tage nach dem Mauerbau!) nach Russland, sondern unternahm ausgedehnte Studienreisen in alle jene pleonastischen „Volksdemokratien“ Osteuropas, einschließlich Albaniens, wo ich unter den ersten sieben Ausländern war, die nach dem 2. Weltkrieg ohne Diplomatenpass dort einreisten. Ich sah überall dasselbe: Terror und Unterdrückung, ökonomischen Wahnwitz, Armut und Rückständigkeit, Personenkult und Propaganda. Ich brauche das nicht zu schildern, weil es heute alle Welt weiß, nachdem auch in jenen Ländern die menschliche Freiheit triumphiert hat. Das kapitalistische System im Westen hat – abgesehen von der Demokratie, die die Marxisten verachteten – niemals meine Zustimmung gefunden, aber was ich dort im Osten beobachten konnte, war weit, weit entfernt davon, jemals als bessere Alternative in Betracht zu kommen. Erst seit wenigen Jahren kennt man auch hier das ganze Ausmaß der Verbrechen, die dort verübt worden waren.[16]
Natürlich las ich nicht nur MARX, ENGELS und LENIN (den letzteren sogar auf russisch), sondern auch viele andere der bedeutendsten marxistischen Autoren. Das Urteil, das ich mir damals bildete, lautet bis heute: die *Diagnose*, die bereits MARX selbst der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft stellte, ist in vieler Hinsicht richtig (sie ist *heute* möglicherweise sogar zutreffender als sie es jemals war) und stellt eine ganz überragende intellektuelle Leistung dar; aber die *Therapie*, die er empfahl – nein, nicht empfahl, sondern als nach den „ehernen“ Gesetzen der Geschichte ganz unvermeidlich prophezeite –, ist in jeder Hinsicht

[16] Vgl. St. COURTOIS et al. : Das Schwarzbuch des Kommunismus ; Piper, München – Zürich 1998

eine einzige Katastrophe: in rein *theoretischer* oder wissenschaftlicher Hinsicht und mehr noch als gesellschaftlich-politisches Projekt. Die diktatorische Sprache (die ich bereits bei HEGEL verabscheute), die Vergötzung des Staates, die gnadenlose Attitude, Menschen zur Manövriermasse der „Geschichte“ zu erklären[17], all das – das exakte Gegenteil der SARTREschen Philosophie der Freiheit – hat mich nicht nur nicht überzeugt, sondern mich fortan gegen jede Spielart derart totalitären Denkens immunisiert.
Da ich, nichtsahnend im vierten Semester, die Kritische Theorie, wie gesagt, für eine Abart des Marxismus hielt, „bekämpfte“ ich sie (obwohl ich kaum ein Wort davon verstand), weil ich inzwischen überzeugt war, dass eine solche Theorie auch nicht wirklich antifaschistisch sein könne. In der Frankfurter Studentenzeitschrift „Diskus“ hatte ich sogar eine öffentliche Kontroverse mit ADORNO „persönlich“ angezettelt (der noch 1934 in einer Publikation der „Reichsmusikkammer“, unter eifriger Zitierung von GOEBBELS, dustere Kompositionen „für Trommeln und Sprechgesang“ auf Texte von Baldur von SCHIRACH wohlwollend rezensiert hatte). Als mir dabei die Argumente ausgingen, blieb mir nichts anderes als mich in die Texte der Kritischen Theorie zu vertiefen, in der Hoffnung, sie dann besser angreifen zu können. Und so habe ich sie gelernt. Sobald ich mich mit der höchst artifiziellen, aber sehr musikalischen Sprache ADORNOs zurechtfand, kam ich natürlich dahinter, dass dessen Beurteilung der marxistischen Philosophie, des Sowjetsystems und der kommunistischen Ideologie ebenso wie die von HORKHEIMER der meinen überhaupt nicht widersprach, sondern eher damit übereinstimmte.

Meine Haltung gegenüber der Psychoanalyse ist ziemlich ähnlich. Dass ich sie als *Theorie* sehr hoch schätze, dürfte aus dem, was ich hier ausgeführt habe, deutlich genug hervorgehen. Aber gegen ihre *Praxis* – als *Psychotherapie* und als *Beruf* – hege ich fast ebenso starke Vorbehalte wie gegen die marxistische. Für meine Argumente dagegen kann ich jedoch einen gewichtigen Zeugen namhaften machen: nämlich keinen geringeren als Sigmund FREUD selbst. Dieser verfocht entschieden die *Laienanalyse* und war mit Nachdruck bestrebt, „die Analyse vor den Ärzten“ sowie „vor den Priestern zu schützen.“ – „Ich möchte sie,“ schrieb er, „einem Stand übergeben, der noch nicht existiert, einem Stand von *weltlichen* Seelsorgern, die Ärzte nicht zu sein brauchen und Priester nicht sein dürfen.“ (zit. nach JACOBY, aaO., p. 142; dortselbst finden sich weitere Einzelheiten dazu. JACOBY selbst ergänzt: „Freud wies die Herabsetzung der Psychoanalyse zu einem Werkzeug ... reiner Therapie zurück, weil er erfaßte, in welchem Maß dies die Unterwerfung der Psychoanalyse unter die gegebene gesellschaftliche Ordnung nach sich zog, die sie begreifen sollte; solchermaßen reduziert, verliert die Psychoanalyse ihren Wahrheitswert.“ – p. 143). – Die hohe Wertschätzung, die ich der *Theorie* der Psychoanalyse entgegenbringe[18], hat ganz wesentlich damit zu tun, dass sie auch eine *Gesellschaftstheorie* ist, und zwar die kritische Theorie einer Gesellschaft, die nicht auf der *Freiheit*, sondern auf der *Verdinglichung* und *Entfremdung* der Menschen gründet – und erst dadurch die seelischen Krankheiten hervorbringt, die eine Therapie nötig machen.

---

[17] Sehr typisch für diese größenwahnsinnige Geisteshaltung ist eine Stelle aus dem „Roten Buch“ von MAO TSETUNG, mit dem vor vierzig Jahren zahllose Studenten herumliefen: „Eine Revolution ist kein Gastmahl, kein Aufsatzschreiben, kein Bildermalen oder Deckchensticken; sie kann nicht so fein, so gemächlich, so maßvoll, gesittet, höflich, zurückhaltend und großherzig durchgeführt werden. Die Revolution ist ein Aufstand, ein Gewaltakt, durch den eine Klasse eine andere stürzt.“ (Worte des Vorsitzenden MAO TSETUNG; Verlag für fremdsprachige Literatur, Peking 1972, p. 14)

[18] Gewiss weist die psychoanalytische Theorie – wie jede andere, die schon über hundert Jahre alt ist – viele Mängel und „Belastungen“ (im Sinne POPPERs) auf. Insbesondere gestattet sie die Ableitung zu vieler Basishypothesen, die auf keine Weise falsifiziert werden können, weil alles, was überhaupt empirisch geschehen könnte, grundsätzlich auch als Bestätigung gedeutet werden kann. Das gleiche gilt übrigens auch für die Kritische Theorie. Aber für eine wissenschaftstheoretische Kritik beider Theorien ist hier nicht der Ort.

Eine kurze Zwischenfrage: Wieso muss man eigentlich erwachsenen Menschen, die das Abitur haben und 20 bis 30 Jahren alt oder älter sind, noch so etwas wie *soziale Kompetenzen* beibringen? Warum besitzen gebildete Menschen dieses Alters diese nicht längst? Wenn denn das Wissen oder das „know-how“ dafür verfügbar ist, und wenn es zutrifft, dass Menschen *in Ermangelung solcher Kompetenzen* in ihren Beziehungen scheitern oder schweren Belastungen ausgesetzt sind, – warum betrachtet es dann niemand als einen *Skandal*, dass ihnen jenes Wissen nicht schon viel früher, schon in der Grundschule, eventuell bereits im Kindergarten vermittelt wurde? Das Wissen, um das es hier geht, ist nicht von gleicher Art wie medizinisches, juristisches oder anderes Expertenwissen, das viele Menschen während ihres ganzen Lebens nicht benötigen oder das sie sich, falls sie es benötigen, als eine Dienstleistung kaufen können. Es geht hier vielmehr um ein Wissen, das *alle* benötigen und das deshalb *für alle* von Kindheit an unterrichtet und gelehrt werden müsste wie Lesen, Schreiben und Rechnen.
Schon vor über dreißig Jahren erklärte George A. MILLER in einer Ansprache als Präsident der American Psychological Association:

> *Here, then, is the real challenge: How can we foster a social climate in which some such new public conception of man based on psychology can take root and flourish? In my opinion, this is the proper translation of our more familiar question about how psychology might contribute to the promotion of human welfare.*
> *I cannot pretend to have an answer to this question, ..., but I believe that part of the answer is that* psychology must be practiced by nonpsychologists. *We are not physicians; the secrets of our trade need* not be reserved for highly trained specialists. *Psychological facts should be passed out freely to all who need and can use them. And from successful applications of psychological principles the public may gain a better appreciation for the power of the new conception of man that is emerging from our science.*
> *... The people at large will have to be their own psychologists, and make their own applications of the principles that we establish.*
> *Of course, everyone practices psychology, just as everyone who cooks is a chemist, everyone who reads a clock is an astronomer, everyone who drives a car is an engineer. I am not suggesting any radical departure when I say that nonpsychologists must practice psychology. I am simply proposing that we should teach them to practice it better, to make use self-consciously of what we believe to be scientifically valid principles.*
> *Our responsibility is less to assume the role of experts and try to apply psychology ourselves than* to give it away to the people who really need it – and that includes everyone. *The practice of valid psychology by nonpsychologists will inevitably change people's conception of themselves and what they can do. When we have accomplished that we will really have caused a psychological revolution.* (zit. aus WERTHEIMER: Confrontation, aaO., p. 5f. – Hervorh. von mir)

Von einer solchen „Revolution“ ist jedoch die Psychologie heute weiter entfernt denn je. Statt es freizügig den Menschen zu geben, die es brauchen, wird psychologisches Wissen immer weiter von Experten monopolisiert, die, wie die Therapeuten, für gewöhnlich überhaupt erst dann in Erscheinung treten, wenn es bereits zu spät, wenn das Kind bereits in den Brunnen gefallen ist. Es geht nicht etwa um bloße *Prävention*, die ja gleichfalls meist erst akut wird, wenn die Krise bereits am dampfen ist; es geht darum, psychologisches Wissen und soziale Kompetenzen zum geistigen Eigentum *aller* Bürger zu machen und es ihnen von Kindesbeinen an zu übermitteln wie jedes andere Wissen, ohne das heute niemand mehr in der Welt zurecht käme. Solange das nicht geschieht, sondern eher das Gegenteil, erlaube ich

mir, von einem ausgesprochen perversen Zustand zu sprechen, den selbst mit zu fördern ich nicht verantworten möchte. Deswegen habe ich *Psychotherapie als Beruf* immer abgelehnt. Natürlich könnte man mir vorhalten, dass ich ja selbst mein Wissen und meine Erfahrung nur Erwachsenen vermittele, die überdies Experten werden möchten. Gewiss, auch ich komme insofern zu spät, als ich keine Kinder vor mir habe, aber allemal noch früh genug, um den Studierenden etwa mitzugeben, was sie vielleicht zu nutzen verstehen, ehe sie einer Therapie bedürften. Denn ich habe keineswegs vor, nur *berufliche* Kompetenzen zu lehren, sondern auch solche, aus denen sie in ihrem persönlichen Leben Gewinn ziehen könnten. Ich erfülle damit nur das, was ich als meine Pflicht als akademischer Lehrer ansehe, und zwar in genau dem Sinne, wie George A. MILLER an der gleichen Stelle Francisco VARELA kommentiert:

> *Social problems are solved by correcting their causes, not symptoms, and this can be done more effectively in groups than individually. Teachers and Supervisors must be experts in social science, because they are responsible for the cooperation and individual improvement of their students…* (ibid.).

Anhang:

Andrew Gordon, Malcolm Bush, John McKnight, Linda Gelberd, Tom Dewar,

Kathy Fagan, Alicia McCareins

Jenseits der Bedürfnisse. Der lange Schatten der Dienstleistungsgesellschaft

Eine realistische Parabel

In vielen Spielzeuggeschäften wird auf dem Ladentisch eine ungewöhnliche und lehrreiche Maschine feilgeboten, ein batteriebetriebenes, zehn Zentimeter hohes schlichtes Kästchen mit einer Klappe und einem auffälligen Schalter. Knipst man den Schalter an, um die Maschine in Gang zu setzen, so kommt in der Klappe eine Hand zum Vorschein, die nur eine einzige Aufgabe hat: den Schalter wieder auf »Aus« zu stellen. In einer wichtigen Hinsicht ist dies eine perfekte Maschine. Die Hand erfüllt effektiv ihren Zweck, nämlich jede äußere Einmischung in die inneren Vorgänge der Apparatur, welcher Art diese auch immer sein mögen, zu verhindern. Stellen wir uns nun einmal vor, diese Box sei eine Dienstleistungsbürokratie, eine Organisation, deren öffentliche Aufgabe es ist, Menschen, die Hilfe benötigen, Dienste anzubieten, einerlei, ob diese Hilfeleistung der Institutionalisierung bedarf, ob sie öffentlichen oder privaten Charakter hat. Wie müßte diese Box >Bürokratie< organisiert sein, wenn ihr fundamentales Interesse darin bestünde, ihr eigenes reibungsloses Funktionieren zu garantieren und jede Intervention oder Störung von außen zu unterbinden? Das Programm läßt sich in vier Projekte gliedern: 1. Bedürfnisweckung; 2. Verwaltung der Klientel; 3. Informationskontrolle und Rechenschaft gegenüber den Nicht-Klienten; 4. forcierte öffentliche Wahrnehmung des Bedürfnisses.

1. *Bedürfnisweckung*

Die Box muß den Eindruck erwecken, nicht sich selbst, sondern der Gesellschaft zu dienen und dabei die Öffentlichkeit von einer Bürde zu entlasten. Deshalb muß eine Klasse bedürftiger Leute definiert werden. Diese Definition muß so weit gefaßt sein, daß die potentielle Klientel größer ist als die Dienstleistungskapazität der Box. Nur dann kann die Box sich das Recht auf Selektion gegenüber der Klasse der Bedürftigen vorbehalten und zugleich sicherstellen, daß ihre Dienste denjenigen zugute kommen, die das System am wenigsten irritieren. Ideale Klienten wären also solche, die die angebotene Dienste am wenigsten benötigen. Sie wären überdies

persönlich machtlos und ohne ausdrückliche äußeren Interessen; die Gefahr einer Einmischung von außen wäre also relativ gering. Für die idealtypische Rolle des Bedürftigen scheinen die Gebrechlichen, die Alten, die Armen oder die Kinder der Armen besonders gut geeignet. Da diese Personengruppen offensichtlich wohltätige Fürsorge brauchen, ist der ihnen zugedachte Part ihnen geradezu auf den Leib geschrieben.

Um des öffentlichen Prestiges der Institution willen ist es jedoch erforderlich, hin und wieder auch einige Klienten anzunehmen, die wirklich Hilfe nötig haben. Sollte einmal der Fall eintreten, daß, infolge öffentlichen Drucks oder falscher Werbung zum Beispiel, Klienten aufgenommen wurden, die den selbstgesetzten Zweck der Institution und deren inneren Regelkreis bedrohen, so können, um die Ordnung wiederherzustellen, andere, minder beachtete gesellschaftliche Zwangsanstalten als Stabilisierungsagenturen eingespannt werden.

2. Verwaltung der Klientel

Es ist möglich, daß in der perfekt verwalteten Box die Bedürfnisse der Klienten mitunter die Bereitstellung von angemessenen oder ausreichenden Hilfsdiensten verhindern. In solchen Fällen entscheiden die Manager der Box, welche Dienste zum gegenwärtigen Zeitpunkt ohne große Schwierigkeiten erbracht werden können, und versuchen sodann, die Klienten davon zu überzeugen, daß es eben diese Dienste sind, deren sie bedürfen. Kritische Situationen lassen sich freilich nicht gänzlich ausschließen. Es wird immer einige Klienten geben, welche die Qualität der gewährten Hilfe bemängeln oder die gar erklären, sie seien nach empfangener »Hilfeleistung« nun in der Lage, für sich selbst zu sorgen. Es gilt daher, den Klienten klarzumachen, daß ihre Wahrnehmung der eigenen Bedürfnisse fehlbar ist, daß sie weder die Ausbildung noch die Fähigkeit besitzen, die empfangenen Dienste hinreichend zu beurteilen, und daß ihre Meinung darüber, ob ihnen ausreichend geholfen worden ist, zwangsläufig von Irrtümern und Vorurteilen entstellt ist.

Die lateinische Wurzel des Wortes »Klient« ist ein Verb, welches mit »hören« oder »gehorchen« übersetzt werden kann. Die Klienten müssen somit lernen, daß sie zu jung, zu krank, zu neurotisch oder zu unwissend sind, um ihrem eigenen Urteilsvermögen vertrauen zu dürfen. Sind sie erst einmal von ihren »wahren Bedürfnissen« überzeugt worden, so ist auch gewährleistet, daß sie keine Alternativen mehr zu den von der Box angebotenen Leistungen erkennen.

Die Etikettierungen, die zur Definition der Klienten verwendet werden, müssen deren Schwächen betonen und deren Stärken ignorieren. Indem die allgemeine Auffassung, daß Klienten sich einzig in ihren gemeinsamen Defekten gleichen, befestigt wird, werden sie daran gehindert, sich ihrer individuellen und kollektiven Stärken bewußt zu werden und sie zu gebrauchen.

Niemals darf Klienten gestattet werden, zu den Berichten, die ihre Fortschritte dokumentieren, eigene Beiträge zu liefern; selbst der Zugang zu diesen Dokumenten muß ihnen verwehrt werden. Ihr gesamtes Verhalten sollte mißtrauisch beobachtet werden. Was ihnen zuträglich und bekömmlich ist, bestimmt der Apparat, der ihnen zu dienen gegründet wurde.

Sollten einige der Klienten dennoch und unbelehrt die tägliche Routine der Box stören, so müssen sie abgeschreckt werden, indem Verhalten das dem reibungslosen Ablauf der Dienstleistungsmaschinerie förderlich ist, prämiert wird, und störende Handlungen als Vergehen geahndet werden. Tatsächlich kann unkontrolliertes Verhalten als ein Symptom dafür gedeutet werden, daß dem Klienten noch intensivere Hilfen gewährt werden müssen. Mittels eines Systems von Belohnungen und Bestrafungen, Überredung und Gruppenzwang kann die Box die Einhaltung des ihr genehmen Verhaltenskodex durchsetzen. Sollten subtile Kontrollmechanismen nicht das gewünschte Ergebnis zeitigen, so stehen der Box wahlweise physischer Zwang (Verschluß), physiologische Kontrolle (Drogen) und psychologische Manipulation (Therapie) zur Anwendung offen, um die Klienten zu befrieden.

3. Informationskontrolle und Rechenschaft gegenüber den Nicht-Klienten

Da die Box nach außen überaus nützlich erscheint, werden nur wenige ihre Aktivitäten in Zweifel ziehen. In aller Regel gilt sie sowohl der Öffentlichkeit als auch den Klienten und Helfern als wohlwollend und fürsorglich. Sie wird gleichwohl gelegentlich der Öffentlichkeit über aufgewendete Gelder, über erworbene und erbrachte Dienste Rechenschaft geben müssen. Man wird von ihr von Fall zu Fall Auskunft über ihre Funktionstüchtigkeit und Belege ihrer Dienstleistungstätigkeit verlangen. Die Box begegnet diesem Ansinnen, indem sie die Öffentlichkeit davon überzeugt, daß es zur Analyse der Funktionsweise der Box bestimmter Qualifikationen und Einsichten bedarf, und nur wer über diese Qualifikationen und Kenntnisse verfügt, sei befähigt, die Methoden des Apparats kompetent zu beurteilen oder dessen Ergebnisse auszuwerten. Als zusätzliche Vorsichtsmaßnahme kann die Box denen, die ihre spezialisierte Sprache nicht verstehen, quasi vorweg jeden Anspruch auf Informationen streitig machen. Und sie kann denjenigen, die starrsinnig auf Auskunft pochen, Informationen verweigern, ja, systematisch die Glaubwürdigkeit dieser Leute unterminieren, indem sie deren Erfahrung, Ausbildung und Ambitionen dem Spott preisgibt.

In manchen Fällen indes mag es unumgänglich sein, durch ein scheinbar unabhängiges Prüfverfahren die Öffentlichkeit über die Funktionstüchtigkeit der Box ins Bild zu setzen. In diesen Fällen kann der Schein unabhängiger Prüfung durch ein Netz voneinander abhängiger Interessen erzeugt werden, das Ausbildungsinstitutionen, Berufsorganisationen, Körperschaften, die bestimmte Zertifikate vergeben, bezahlte Gutachter und professionelle Geldgeber für Auswertungen umfai3t. Diese symbiotischen Interessen, die in einem gemeinsamen Wertsystem verwurzelt sind, sind wie dazu geschaffen, die Illusion von Selbständigkeit und Verantwortlichkeit herzustellen und zu verbreiten. Im übrigen können die professionellen Helfer Organisationen gründen, die das Berufsverhalten zu regulieren vorgeben, in Wirklichkeit jedoch massiven Druck auf Kollegen ausüben, die »geheiligte« Prozeduren in Frage gestellt haben. Der Spielraum dieser Berufsorganisationen garantiert Einfluß auf allen Ebenen der Regierung und sichert gleichzeitig maximale öffentliche finanzielle Unterstützung und minimale Verantwortlichkeit. Wäre die Box nun immer noch gezwungen, sich äußerer Kontrolle zu öffnen, so kann sie selbst dieses Erfordernis unschwer in einen Vorteil verwandeln. Sie stimmt einer Auswertung ihrer Methoden und Systeme zu, jedoch nicht der Resultate. Die Box wird Fragen, die mit ihrer eigenen Zielsetzung übereinstimmen, beantworten; Fragen indes, die das Ergebnis ihrer Tätigkeit, also zum Beispiel das Wohlergehen von Klienten, zum Gegenstand haben, wird sie hintertreiben oder umgehen.

Doch sture Außenseiter beharren vielleicht auf Beweisen wirksamer Hilfeleistung. Scheinbare Genesungen, die Minderung von Beschwer den und Fälle von Klienten, die von den Zuwendungen keinen Schaden davontrugen, liefern dann allemal Bestätigungen vermeintlich erfolgreichen Dienstes. Das Monopol der Box, sowohl Bedürfnisse als auch positive Resultate zu diagnostizieren, erhöht die Wahrscheinlichkeit einer für sie akzeptablen Beurteilung ihrer Tätigkeit.

Die Strategie hei einem offenkundig gewordenen Versagen - Klienten. deren Defekt die Box nicht behoben, verschlimmert oder gar erst erzeugt hat - besteht darin, eine mögliche Peinlichkeit in einen Vorteil zu verkehren. Die Box kann beispielsweise behaupten, das Problem sei durch mangelnde finanzielle Unterstützung verursacht worden, und zur Begründung hohe Verhältnisraten zwischen Klienten und Helfern, niedrige Löhne, unzureichende Technologie und ungenügende Forschung ins Feld führen. Die Funktionsgrundlagen der Box jedenfalls dürfen niemals in Zweifel gezogen werden; die Öffentlichkeit muß vielmehr begreifen lernen, daß mehr solcher Institutionen notwendig sind.

Die Box hat ferner die Möglichkeit, ihren Kritikern deutlich vorzustellen, daß das, was diese als Versagen deuten, in Wahrheit Erfolge sind, denn was immer den »Versager-Klienten« jetzt plagen mag, es wiegt wenig im Vergleich mit den Problemen. die er vor dem professionellen Eingreifen der Box gehabt hat oder ohne dieses haben würde.

Eine andere Methode, mit offenkundigem Versagen umzugehen. besteht darin, die Schuld auf den Klienten zu schieben. Die Box kann beispielsweise erklären, daß dem Klienten bereits zu Beginn der Behandlung nicht mehr wirklich zu helfen war. Vererbung, Nachbarschaftseinflüsse oder die Familienkonstellation hätten das Scheitern

der Dienstleistungen vorgebahnt. Sofern die betroffenen Klienten arm sind oder Minderheiten angehören, wird die Öffentlichkeit solche Erklärungen in aller Regel bereitwillig aufnehmen. Sollte dies ausnahmsweise einmal nicht der Fall sein, so kann die Box sich immer noch mit dem Argument verteidigen, daß ihr nicht genügend Kontrollfunktionen zugestanden wurden, um dem Klienten tatsächlich helfen zu können.

3. Forcierte öffentliche Wahrnehmung des Bedürfnisses

Soweit also in diesem System noch irgendeine Ungereimtheit erkennbar bleibt, so ist sie dadurch verursacht, dass es auf Gruppen von Nicht-Klienten reagieren muß. Diesem Problem darf freilich nicht defensiv begegnet werden. Vielmehr sollte (und wird) die Dienstleistungsbürokratie ihre Anstrengungen darauf konzentrieren, ihre Hegemonie auszudehnen. Indem man die Zahl der Klienten vergrößert, verringert man die Zahl möglicher störender Nicht-Klienten. Kurz, die Box muß den Zustrom potentieller Klienten verstärken und mehr Mittel für ihre gestiegene Verantwortung fordern.

Zu diesem Zweck sollte die Box zunächst die Kontrolle über ihre gegenwärtige Klientel verschärfen. Dies ist zu bewerkstelligen, indem sie darauf beharrt, mit der Behandlung in einem sehr frühen Stadium des Falls zu beginnen, und indem sie längere Behandlungsperioden vorschlägt. Die Helfer können in dieser Weise ihre Fürsorge und Aufmerksamkeit auf neue Lebensfelder ihrer Patienten ausdehnen. Selbst die Politik von Reformern, die die gängigen Praktiken der Hilfeleistung kritisieren, kann dazu genutzt werden, die Skala der Zugriffe der Box zu erweitern. Beispielsweise behaupten Kritiker, daß Rückschläge vorprogrammiert seien, wenn einer Person nicht in ihrem vertrauten Familienkontext Beistand geleistet werde. Wenn dies so ist, dann muß die gesamte Familie zu Therapiesitzungen eingeladen und so in das Problem mit einbezogen werden. Andere Kritiker mögen die Praxis anprangern, Personen in Institutionen zu isolieren. Dieser Einwand sollte von der Box beherzigt und damit beantwortet werden, daß sie die Eltern und Geschwister von Klienten ebenfalls zu Klienten macht.

Da jedoch auch Personen außerhalb des Familienkreises, die nicht offensichtlich krank sind, den »Krisen« von Kindheit, Adoleszenz, mittlerem Alter oder Alter anheimfallen können, gilt es, die sieben Alter des Menschen so streng wie nur möglich in sieben Krisen umzuformulieren. Der Sinn des Lebens wird so durch eine Serie von Krisen definiert, und jede von ihnen verlangt nach besonderen Helfern und Institutionen, die sich die Überwindung dieser Krisen vorgenommen haben und dafür gerüstet sind.

Das Bedürfniskonzept ist nun bis an seine Grenze ausgeweitet. Doch es gibt immer noch Leute außerhalb der Reichweite der Box. So müssen denn die Helfer diese Übriggebliebenen in mühsamer Arbeit darüber aufklären, daß sie ihre beneidenswerte Position nicht lange werden behaupten können, falls ihnen nicht ebenfalls - und zwar beizeiten - geholfen wird. Kurz, die Box beginnt, auch den »Vor-Bedürftigen« ihre Dienste anzutragen.

Die Logik des Arguments ist entwaffnend einfach. Wenn du schon nicht krank bist, dann bist du wenigstens »vor-krank« und bedarfst deshalb der Zuwendung und der Beobachtung. Wenn du schon nicht gestört bist, dann bist du immerhin »vor-gestört« und solltest beizeiten Rat und Hilfe in Anspruch nehmen. Obschon du dich an die Gesetze hältst, bist du jedenfalls »vor-kriminell« und solltest rechtzeitig therapiert werden, um dem Absturz in die Kriminalität vorzubeugen.

Ein letzter Schritt bleibt noch zu tun. Amorphe Konzepte wie zum Beispiel das der »menschlichen Selbstverwirklichung« gehen über die Erfordernisse von Bedürftigkeit und sogar »Vor-Bedürftigkeit« hinaus. Sie beschreiben Zustände, die niemals voll erreicht werden. Die Box kann jeden Beweis verweigern, der zum Inhalt hätte, es könne sich eine Person jenseits professioneller Zugriffe und gleichsam aus eigener Kraft selbst verwirklichen. Niemand ist »wirklich« ohne ständige fremde Hilfeleistung - so lautet das Programm. Und weil menschliches Verhalten ohne den Stempel des Experten nicht für authentisch erklärt werden kann, wird die Box diesen Segen niemals und niemandem erteilen.

Das stabile Stadium einer Dienstleistungsbürokratie ist damit erreicht. Niemand mehr kann den Schalter an dem Kästchen betätigen, weil es niemanden mehr gibt, der nicht zu ihren Mitgliedern oder Adressaten zählte.

Jedermann begreift sich als Klient. Die Leute gehen vertrauensvoll auf die Box zu und verlangen Einlaß, um ganz und Teil des Ganzen zu werden.

Für die Dienstleistungsbürokratie besteht nicht länger die Notwendigkeit, ihre Existenz zu rechtfertigen, um zu überleben und zu expandieren. Der Klient hat nämlich inzwischen »vergessen«, daß es eine Beziehung zwischen Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung gibt oder geben sollte. Man wird die Box nutzen, weil es sie gibt. Man wird sich als unvollständig, unwirklich und mangelhaft erleben, nicht weil man ein Bedürfnis hat, sondern weil man nicht in die Box hineinkommt. Also wird allmählich der Tatbestand der Rechtmäßigkeit als das Recht definiert werden, in die Box zu gelangen. Und schließlich wird das Gesetz dahin verkehrt werden, daß Rechtmäßigkeit als das Recht der *Box* definiert wird, alle zu erfassen und zu umfassen.

Auszug aus:

BASAGLIA/FOUCAULT/CASTEL/WULFF/CHOMSKY/LAING/GOFFMAN u.a.
Befriedungsverbrechen
Über die Dienstbarkeit der Intellektuellen
Herausgegeben von Franco BASAGLIA
und Franca BASAGLIA-ONGARO
Europäische Verlagsanstalt
Frankfurt/M. 1980
Aus dem Englischen übersetzt von Iris Klose.