

---

# Ist der Mensch ein soziales Wesen? Zur Vorgeschichte der Sozialpsychologie

# 2

Der Mensch als gesellschaftliches Wesen ist noch nicht enträtselt bzw. wird immer wieder neu zum Rätsel: Wie finden sich eigentlich das einzelne Subjekt und die jeweilige Form von Gemeinschaft/Gesellschaft? Wie gelangen sie zu einer Synchronisation? Wie ist eine soziale Ordnung denkbar, die sich so in den Individuen verankert, dass diese in ihrer Mehrheit wissen, was von ihnen erwartet wird? Wie kommen die Subjekte mit der „ärglichen Tatsache“ (Dahrendorf 1965) Gesellschaft klar, die von ihnen Einordnung, Unterwerfung oder Anpassung verlangt?

In der Geschichte von Philosophie und den Sozialwissenschaften haben solche Fragen höchst unterschiedliche Antworten erfahren. Da gibt es die philosophischen Sozialontologien, die Mensch und Kultur aufeinander angelegt sehen. Da gibt es die Positionen, die das Subjekt als instinktunsicher und orientierungslos sehen, das einen möglichst stabilen gesellschaftlich-staatlichen Rahmen braucht, um überhaupt handlungsfähig zu sein. Auf der anderen Seite werden Auffassungen, die auch bei Menschen eine soziobiologische Determination behaupten und insofern die Mensch-Gesellschafts-Beziehung als biologisch determiniert behandeln. Gerade gegenüber dieser biologischen Menschennatur sehen wiederum andere prinzipielles Misstrauen als gerechtfertigt, es sei seine triebhafte Wolfsnatur, die den Menschen gefährlich und unberechenbar mache. Sie müsste von einer wachsamen Gesellschaft unter ständiger Kontrolle gehalten werden. Gerade solche rigiden gesellschaftlichen Kontrollen sind für andere Autoren die zentralen Gefährdungslagen des auf Freiheit angelegten Menschen. Erich Fromm oder Alexander Mitscherlich, die psychoanalytischen Humanisten, knüpfen an die biologische Offenheit des Menschen ihre emanzipatorischen Hoffnungen: Die freiheitliche Selbstgestaltung habe hier ihre fundamentale Basis. Allerdings erfordere die positive Nutzung dieses Potentials kritische Ich-Kräfte, die unter autoritären Bedingungen des Aufwachsens nicht entstehen können. Die Folge davon sind Fluchtmechanismen in

geschlossene Systeme und Lösungen (z. B. Sekten, Fundamentalismen, autoritäre Strukturen).

Phasen gesellschaftlicher Stabilität und eines geringen Niveaus repressiver Zwänge fördern Vorstellungen einer harmonischen Integration von Individuum und Gesellschaft, als seien sie füreinander geschaffen. Staatssozialistische Systeme hatten die Neigung, sich selbst als die adäquate Antwort auf die emanzipatorischen Grundbedürfnisse der Menschen zu deklarieren (Agnes Heller hat das die „Diktatur über die Bedürfnisse“ genannt). In Phasen eines sich vorbereitenden gesellschaftlichen Umbruchs werden vermehrt Ideen einer möglicherweise prinzipiellen Unvereinbarkeit von subjektiven Wünschen und gesellschaftlichen Imperativen formuliert.

---

## **2.1 Wann das Interesse am Verhältnis von Individuum und Gesellschaft wächst**

### **2.1.1 Wenn Selbstverständlichkeiten verloren gehen**

Den „Menschen als soziales Wesen“ zum Thema zu machen, hat nicht immer einen umwerfenden Originalitätswert. Da werden vielleicht die Schubladen „Glaubensfragen“ oder „Ontologie“ (die hat es doch mit den „Wesenheiten“ zu tun) aufgemacht, nicht gerade mit erkennbaren Zeichen von Interesse oder gar Begeisterung. Für souveräne Bildungsbürger genügt im Zweifelsfall dann schon ein Hinweis auf Platon und Aristoteles und damit ist die Ehrwürdigkeit, aber auch das Desinteresse am Thema angezeigt. Natürlich ist der Mensch ein soziales Wesen und gelegentlich wird dann noch auf die Sozialpsychologie verwiesen, die ja nichts anderes täte, als sich diesem Thema zu widmen.

Der Sozialpsychologe, dem dann im Zweifelsfall der schwarze Peter zugeschoben wird, reibt sich die Augen: Ist das wirklich unser Thema? Wir beschäftigen uns mit Themen wie Einstellungen, Vorurteile, soziale Wahrnehmung, Gruppenprozesse, soziale Vergleichsprozesse oder Identität. Dazu ist Wissen im Detail vorhanden. Aber die große Frage nach dem „Menschen als sozialem Wesen“ sollte man vielleicht doch eher an die Soziologie oder noch besser an die Sozialphilosophie richten.

Wenn die alltäglichen Lebensprozesse mit erwarteter und bestätigter Selbstverständlichkeit ablaufen und gesellschaftliche Regelungen problemlos mit den Bedürfnisstrukturen und Handlungsgewohnheiten der Individuen zusammenstimmen, dann gehört die Frage nach dem „Menschen als sozialem Wesen“ in die Sparte esoterischer Gelehrigkeit, auf die man im Zweifelsfalle auch verzichten kann.

Es gibt solche Phasen, in denen das Denken der Zeit und die Subjektstrukturen so gut synchronisiert sind, dass sich der Eindruck mühelos einstellt, Begriff und Gegenstand hätten sich ein für alle Mal gefunden. Auf dieser Grundlage entstehen bevorzugt Konzepte, die psychosoziale Phänomene so konstruieren als seien sie „von Natur aus“ letztgültig festgelegt.

Gegenwärtig befinden wir uns in einer soziokulturellen Umbruchphase, in der wir von einer solchen Synchronisation weit entfernt sind. Unsere gesellschaftlichen Lebensformen verlieren die strukturelle Gefügtheit, die Traditionen und das berechenbare Maß, auf das hin Subjekte ihren Lebensentwurf, ihre Biographie und Identität ausrichten konnten.

Genau in einer solchen gesellschaftlichen Periode entstehen fundamentale Fragen nach den vermittelnden Prozessen zwischen Kultur, Gesellschaft und Subjekt. In realen gesellschaftlichen Erosionsprozessen wird der Zerfall einer zivilen Gesellschaft gesehen. Die Frage nach dem „Wir“ drängt sich in den Vordergrund: Wer sind „wir“ denn in einer weltpolitischen Landschaft, in der jahrzehntelang gültige und funktionierende Ausgrenzungen, Abgrenzungen und Mauern die Suche nach der kollektiven Identität zu erledigen schienen? Bei der Suche nach dem „Wir“ wird immer zweifelhafter, ob dieses „Wir“ in einer Gesellschaft überhaupt noch eine Basis hat, die ganz auf das „Ich“ gesetzt hat. Die Gefahr der „Ego-Gesellschaft“ ist dem SPIEGEL (22/1994) eine Titelgeschichte wert: Immer mehr Menschen würden sich sozialen Bezügen und Verbindlichkeiten entziehen und als einzige Richtschnur ihres Handelns ihre persönlichen Interessen setzen. Politiker sehen die „sozialen Bindekräfte“ oder den „gesellschaftlichen Kitt“ als gefährdet an, der ein Gemeinwesen zusammenhalten konnte. Die aus der „Mitte der Gesellschaft“ kommenden Phänomene wie Fremdenfeindlichkeit und auf Fremde gerichtete Gewalt werden als Belege für den Zerfall gemeinschaftsverbürgender Werte und Tugenden genommen.

All' diese Phänomene und die darauf gerichteten Suchbewegungen für Lösungen, neue Fundamente oder die Wiederbelebung von alten sprechen dafür, dass die Synchronisationen zwischen Subjekt und gesellschaftlichem Rahmen gegenwärtig ihren Status der naturhaften Selbstverständlichkeit verloren hat und sie werfen die Frage auf, wie die Bedingungen der Möglichkeit solcher Synchronisationen überhaupt beschaffen sind. Auf diesem Hintergrund bekommt die Frage nach dem „Menschen als sozialem Wesen“ eine neue Aktualität. Sie verlässt den exterritorialen Ort esoterischer Gelehrsamkeit und befindet sich auf spezifische Weise im Zentrum gesellschaftlicher und politischer Diskurse.

### 2.1.2 „Kühle“ und „heiße Perioden“ in der Geschichte

Es gibt Konjunkturen dafür, über das Verhältnis der Menschen zu ihrem kulturellen und sozialem Umwelt nachzudenken. Es gibt immer dann gute Gründe für diese Art von Reflexion, wenn Menschen sich in den raum-zeitlichen Bezügen, innerhalb derer sie ihren Alltag leben und zu bewältigen haben und innerhalb derer sie ihre Identitäten entwerfen und zu realisieren müssen, nicht mehr sicher sind. Es gibt historische Perioden, in denen sich Menschen nicht mehr sicher sind, ob die „Geschäftsgrundlagen“ ihrer alltäglichen Lebensführung noch Gültigkeit besitzen oder ob sie sich schon geändert haben. Diese Art von Verunsicherung scheint notwendig, um für das Thema „Der Mensch als soziales Wesen“ Interesse über den Kreis von Fachleuten hinaus zu wecken, die sich mit einem solchen Thema professionell zu beschäftigen haben. Vielleicht sind wir sogar auf eine zentrale Quelle für sozialwissenschaftliche Neugier gestoßen: Immer dann, wenn in der alltäglichen Lebenswelt bislang selbstverständlich eingeregelter Abläufe, Wahrnehmungen, Phänomene ihren Status des Selbstverständlichen verlieren, fallen sie uns auf, fragen wir uns, warum sie so funktionierten, wie sie bislang funktioniert haben und warum das nicht mehr so abläuft. Sie verlieren dann das Signum des „Normalen“, das nicht „hinterfragt“ zu werden braucht, des „Natürlichen“, das halt so ist, wie es ist. Es entstehen Irritationen, diese initiieren Verleugnungen und Normalisierungsversuche, aber die Unterstellungen der „Normalität“ und „Natürlichkeit“ der Dinge ist schon nicht mehr zu retten, unser Verhältnis zu ihnen ist „reflexiv“ geworden.

In einem solchen Zustand der „Reflexivität“ befinden wir uns gegenwärtig und es dürfte kaum gelingen, Bereiche des alltäglichen Lebens zu nennen, die davon nicht betroffen wären. Das Gefühl, Teil einer „heißen Gesellschaft“ zu sein, in der nichts einfach so ist, wie es ist, wird zu einem universellen Lebensgefühl. In der Ethnologie von Levi-Strauss (1968) gibt es die Unterscheidung zwischen „kalten“ und „heißen Kulturen“. „Kalte Kulturen“ versuchen von der Geschichte unberührt zu bleiben. Sie funktionieren wie Uhren, die verlässlich den Ablauf des immer gleichen Prozesses anzuzeigen. Statt der Idee, dass sich die Kultur an einem Modell des Fortschreitens messen lasse, wird die eigene Kultur als zyklischer Prozess der Wiederholung begriffen. „Kalte Gesellschaften“ haben keine Idee einer sich weiterentwickelnden Geschichte. Wandlungsprozesse werden „eingefroren“. Die Rädchen des Uhrwerkes greifen reibungslos ineinander und garantieren im Bewusstsein der Mitglieder solcher Kulturen die Reproduktion des Immergleichen. „Heiße Kulturen“ fügen sich am ehesten der Metapher der Dampfmaschine, die nach thermodynamischen Prinzipien betrieben wird. Sie bezieht ihre Antriebs- und Beschleunigungsenergien aus dem „Energiegefälle“. „Heiße Gesellschaften“ zeichnen sich durch ihre „gieriges Bedürfnis nach Veränderung“ aus (Levi-Strauss

1968, S. 272), sie fordern Spannungen und Widersprüche, sie treiben Spannungen auf die Spitze, weil aus ihnen die Veränderungsenergien gewonnen werden können. „Heiße Kulturen“ haben eine hohe Wertbesetzung für alles, was die Spannungen, die Differenzen, das Besondere und das Fortschreiten betont. Ihre Repräsentanten haben für „kalte Kulturen“ und deren Wertschätzung des Beständigen, Immergleichen und Allgemeinen in der Regel nur Verachtung übrig, sie gelten als „primitiv“ und „unterentwickelt“. Weniger negativ bewertend klingt die Formulierung von den „Naturvölkern“.

Vermutlich ist es sinnvoll, auch „kühlere“ und „heißere Perioden“ innerhalb einer Kultur zu unterscheiden. In den „kühleren Perioden“ haben die Menschen das Gefühl, in einem raum-zeitlichen Gefüge von großer Vorhersehbarkeit, Berechenbarkeit und Sicherheit zu leben. Das System von Regeln und Rollen und die daran geknüpfte Erwartungen garantieren einen ruhig dahinfließenden Alltag, der in seinem Gleichmaß und seiner Kalkulierbarkeit das Gefühl entstehen lässt, „so war es und so wird es immer sein“. Die gesellschaftlichen „Kühlsysteme“ funktionieren gut genug, um Veränderungsprozesse nicht als Brüche und Krisen in Erscheinung treten zu lassen. In so beschaffenen gesellschaftlichen Perioden scheint der „reflexive Zwang“ stillgestellt zu sein. Das soziokulturelle Uhrwerk läuft verlässlich ab, die Verhaltensmuster greifen selbstverständlich ineinander, wirken vollsynchronisiert und bei den meisten Menschen entsteht das Gefühl, dass es genauso „von der Natur“ so eingerichtet worden ist. In solchen „kühleren Perioden“ erzeugen auch die Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaftler eher wissenschaftliche Konstruktionen vom Verhältnis Mensch – Kultur, die ihre naturhafte Synchronisation betonen. Die „Natur des Menschen“ und das, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, fügen sich als Gedankenkonstrukte gut ineinander.

Diese „ideologischen Kühlsysteme“ werden jedoch dann besonders aktiviert, wenn eine „heißere“ Entwicklungsstufe beginnt und den „reflexiven Zwang“ freisetzt. Er wird immer dann beherrschend, wenn die Grundlagen des Alltagslebens „ins Rutschen“ geraten, bestimmte Erwartungen aneinander vorbei laufen und der Regelungskanon für den Alltag nicht mehr unbefragt vorausgesetzt werden kann. Dann werden Gedankengebäude angeboten, die uns erklären, wie es „eigentlich“ sein müsste; welche Sündenfalles dafür verantwortlich sind, dass wir den Kompass verloren hätten und die uns in der einen oder anderen Form die „Rückkehr zur Natur“ versprechen, zu den Fundamenten, die nicht ungestraft verlassen werden dürfen.

In solchen „heißen Perioden“ wächst das Interesse an Fragen, die in „kühleren Perioden“ wenig Resonanz finden. Gerade die Bedingungen menschlichen Zusammenlebens werden zum Thema: Wie ist soziale Ordnung möglich? Dem aufmerksamen Blick fallen jetzt eher Chaos, Zufälligkeiten, unverbundenes Neben- und

Gegeneinander auf. Jetzt werden zentrale sozialwissenschaftliche Sätze wie die folgenden nachvollziehbar:

Stabilität ist erklärungsbedürftig, nicht Veränderung.

Ordnung und vorgefundene Bedeutung sind erklärungsbedürftig, nicht Unordnung und Unverständlichkeit.“

Einheitlichkeit ist erklärungsbedürftig, nicht Verschiedenheit.

Selbstverständliches ist zunächst erklärungsbedürftig, dann erst überraschendes (Falk und Steinert 1973, S. 21).

Wenn Selbstverständlichkeiten ihre Gültigkeit verlieren, wächst das Interesse daran, wie sie eigentlich möglich waren. Wenn Biographien zerfasern, dann wächst die Frage nach den Bedingungen der zuvor desinteressiert hingenommenen „Normalbiographien“. Ordnung und Stabilität werden unhinterfragt als gegeben unterstellt, solange sie Bestand haben. Wenn sie nicht mehr gegeben sind, dann beginnt man sich darüber Gedanken zu machen, was sie erzeugt hat. Der „Mensch als soziales Wesen“ wird wieder zu einem brisanten und spannenden Thema und die in der Geschichte der Sozialwissenschaften gegebenen Antworten gewinnen wieder an Interesse.

---

## **2.2 Zu den ideengeschichtlichen Vorläufern der Sozialpsychologie**

### **2.2.1 Die Erste Kontroverse über das Verhältnis Individuum – Gesellschaft: Platon vs. Aristoteles**

Wie menschliches Zusammenleben möglich ist, hat schon die beiden philosophischen Antipoden im klassischen Griechenland, Platon und Aristoteles, beschäftigt. Das Nachdenken über die Bedingungen eines geordneten Sozialwesens dieser beiden Philosophen fällt in eine „heiße Periode“, eine Zeit großer sozialer Veränderungen. Platons Gedanken stehen unter dem Eindruck der schweren Niederlage Athens im Peloponnesischen Krieg. Aristoteles erlebt das erzwungene Aufgehen der griechischen Stadt-Staaten im Reich der Makedonier.

Die „platonische“ und die „aristotelische“ Sichtweise der Zuordnung von Individuum und Gesellschaft, die später als Gegensatzpaar von „soziozentriertem“ und „individuozentriertem Ansatz“ bezeichnet werden, durchziehen die lange Vorgeschichte der Sozialpsychologie und ihre kurze Fachgeschichte. Der „platonische“ oder „soziozentrierte Ansatz“ geht von der Prämisse aus, dass der einzelne Mensch nur dann zu einem sozialen Wesen werden kann, wenn er von gesellschaftlichen

Prägeinstanzen dazu erzogen wird. Für den „aristotelischen“ oder „individuozentrierten Ansatz“ ist das Individuum von Natur aus auf Gesellschaft hin angelegt. Er bringt die Befähigung zum Zusammenleben von Natur aus mit, kann Beziehungen zu anderen Menschen eingehen und auf dieser Voraussetzung aufbauend, können sich soziale Mikro- und Makrogebilde (von der Familie, über Sippen, Stimme bis zum Staat) entwickeln.

Also: Die kurze Fachgeschichte der Sozialpsychologie (wie der Psychologie insgesamt) ruht auf einer langen Vorgeschichte, die vor allem in die Domäne der Philosophie fällt. Das Nachdenken über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft begleitet die Menschheitsgeschichte und die jeweils entwickelten Konstrukte haben immer nur für bestimmte historische Epochen den Charakter von herrschenden Sichtweisen erlangt. Speziell dann, wenn historische Erschütterungen oder tiefgreifende gesellschaftliche Wandlungsprozesse bestehende Ordnungen und die sie stützenden Welt- und Menschenbilder aushebelten, sind die Diskussionen über die Bedingungen menschlichen Zusammenlebens aufgeflammt.

---

## 2.3 Das Christentum fördert den Individualismus

Mit dem Aufstieg des Christentum haben sich die Fragen nach einer lebhaften sozialen Ordnung, mit denen sich bereits Platon und Aristoteles beschäftigt hatten, deutlich zugespitzt, denn es hat den Menschen in den Mittelpunkt gerückt und hat so entscheidend zu einem individuozentrierten Welt- und Menschenbild beigetragen: „Für die griechischen Philosophen war der Mensch im Großen und Ganzen ein Wesen unter anderen im Kosmos; zwar durchaus ein hochstehendes Wesen, aber trotzdem ohne ausgesprochene Sonderstellung. Es gibt Steine und Erde, Pflanzen und Tiere, Menschen und Gatter – alles innerhalb desselben abgegrenzten Universums. Im Christentum verhält es sich anders: Gott ist eine Person, die jenseits dieser Welt existiert, und die Welt – mit Steinen, Pflanzen, Tieren und Menschen – ist von Gott geschaffen, damit der Mensch erlöst werden kann. Das Universum ist sekundär im Verhältnis zum Menschen und zu Gott. Die gesamte Schöpfung dreht sich um die Erlösungswanderung des Menschen auf der Erde. (...) Der Mensch ist unendlich viel wertvoller als jedes andere Geschöpf“ (Skirbekk und Gilje 1993, S. 193 f.). Die „Erlösungswanderung“ enthält die Annahme, dass sich Menschen im „Sündenfall“ dem Schöpfungsplan nicht würdig erwiesen haben und die „Erlösung“ kann nur in Gestalt einer zweiten Chance erfolgen, deren Nutzung von einem Kampf zwischen dem „Bösen“ und dem „Guten“ abhängt. Der im Zentrum der neuen Kosmologie stehende einzelne muss sich von der Erblast des Sündenfalls befreien, aber das wird ihm nicht alleine zugetraut, sondern er be-

darf der regulierenden Autorität gesellschaftlicher Institutionen- in einem durchaus widersprüchlichen Verhältnis von kirchlichen und staatlichen Instanzen. Für Augustinus (354–430) ist ein starker Staat wegen der korrupten Natur des Menschen notwendig, er muss dem schwachen, sündigen Menschen bei der Beherrschung des Bösen mit „harter Hand“ helfen. Das zentrale Konfliktgeschehen ist ein Kampf zwischen Gott und dem Teufel, der im Inneren des einzelnen ausgetragen wird, der aber in der „äußeren Welt starke Unterstützung braucht, die die Chancen für ein moralisches Leben mit dem Ziel der Erlösung schaffen“.

Die volle Entfaltung des individualisierenden Potentials des Christentums hat sich dann erst in der protestantischen Reformation vollzogen, die sich an der Epochenchwelle zur Moderne vollzog. Das Individuum tritt voll in die Geschichte ein und definiert sich zunehmend als selbstbewusster Produzent und Herrscher gesellschaftlicher Ordnung. Die ob formulierten Fragen nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft treten mit der Herausformung der Moderne voll ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

---

## **2.4 Das aus der göttlichen Schöpfungsordnung des Mittelalters heraustretende Subjekt: Die Geburt des modernen Menschen**

Das Ende des Mittelalters und die mit der Renaissance anbrechende Neuzeit sind durch einen paradigmatischen Wendepunkt bezeichnet: Der Mensch wird als Subjekt zum Angelpunkt. In der sich etablierenden Moderne oder – in einer anderen Tradition benannt – in der entstehenden „bürgerlichen Gesellschaft erhält die Thematisierung von Subjektivität eine dauerhaft privilegierte Stellung. Im Prozess der Auflösung hierarchisch-ständisch festgelegter Liebestätigkeit und traditions- und autoritätsverbürgter Normen und Werte mussten scheinbar atomisierte Individuen ihre Stellung zur und in der Welt neu überdenken“ (Staeuble 1984, S. 11). Das Individuum erkennt sich als handelndes und begreifendes Zentrum der Welt, das nicht mehr bereit ist, sich von einer „äußeren Instanz definitiv sagen zu lassen“, „was die Welt im Innersten zusammenhält“. Letzte Instanz von Wahrheit werden jetzt Zweifel und Gewissheit des Individuums. Nur die Erkenntnisse, die die eigene Vernunft verifizieren kann, können Sicherheit und Orientierung in der Welt garantieren. Alle Lebensmaximen, die sich auf traditionelle Autoritäten und Gewohnheiten berufen, werden prinzipiell angezweifelt. Die gemeinschaftliche Übereinkunft, die der vernunftgesteuerten Nachprüfung durch den einzelnen nicht standhält, verliert jede Legitimation.



„Der Mensch ist, ideell gesehen, kein Gesellschaftswesen mehr, kein *zoon politikon*, das in Harmonie mit seinem Haushalt, dem *oikos*, lebt, eingebettet in eine vernünftige Gemeinschaft, in *polis* und *logos*. Der Mensch ist ein Subjekt, das sich mit technischem Wissen zum Beherrscher eines Universums von Objekten aufschwingt“ (Skirbekk und Gilje 1993, S. 274).

Diese aus einem naturhaft gedachten Kosmos heraustretenden Individuen sind nicht mehr selbstverständlich miteinander verbunden, nicht mehr Teil einer Ordnung, die jedem einzelnen seinen Platz zuwies und damit zugleich die Relation der Individuen zueinander bestimmte. Der sich jetzt individuierende einzelne muss die Beziehungen zu den anderen Individuen regeln. Kein göttlicher Heilsplan kann mehr das geordnete Zusammenleben garantieren, es muss in vertraglicher Form ausgehandelt und vereinbart werden. Es kommt die „Vertragstheorie“ auf, erstmals wohl von Johannes Althusius (1557–1638) formuliert: „Die Vertragsidee wird sowohl zur Erklärung sozialer Gruppen wie zur Erklärung des Verhältnisses zwischen Herrscher und Untertan verwendet. Den verschiedenen Gruppen – Familie, Stand, Gemeinde, Provinz, Staat – fallen verschiedene Aufgaben zu, und diese Gruppen werden mittels verschiedener Verträge konstituiert“ (Skirbekk und Gilje 1993, S. 283 f.).

Im Verhältnis zur bis dahin gültigen sozialen Ordnung stellen solche neuen Grundüberzeugungen ein revolutionäres Potential dar. Das sich in ihnen neu konstituierende bürgerliche Subjekt bricht prinzipiell mit den bisherigen Autoritäten (vor allem Kirche und Feudalherrschaft) und sucht sich seine neue Ordnung. In diesem Umwälzungsprozess ist auch der Ursprung der neuzeitlichen Psychologie zu sehen. Sie speist sich aus dem Bedürfnis der Berger, „sich selbst zu finden“, sich nicht heteronom, also fremdbestimmt zu definieren, sondern autonom zu finden. Nicht mehr die kategoriale Zugehörigkeit zu einem spezifischen Kollektiv, Stand oder „Wir“ sollte dem Individuum die Antwort vorgeben dürfen, wer es denn sei. „Individuen sind freizusetzen von all den Bezügen und Abhängigkeiten, die sie früher bestimmt haben. Individuen, die sich als sich selbstbestimmende, autonome Souveräne, für sich selbst verantwortliche Verfasser ihrer eigenen Lebenswerke verstanden, wurden die zentralen Akteure auf der sozialen Bühne“ (Sampson 1989, S. 915). Die „Freisetzung“ aus den feudalen Formen des Fremdbesitzes ist Voraussetzung für die neue Besitzordnung: „Es (das Subjekt, H.K.) ist wesentlich der Eigentümer seiner eigenen Person oder seiner eigenen Fähigkeiten, für die es nichts der Gesellschaft schuldet. Das Individuum wurde weder als ein sittliches Ganzes noch als ein Teil einer größeren gesellschaftlichen Ganzheit aufgefasst, sondern als Eigentümer seiner selbst. Die Beziehung zum Besitzen, die für immer mehr Menschen die fundamental wichtige Beziehung geworden war, welche ihre konkrete Freiheit und ihre konkrete Chance, all ihre Möglichkeiten zu entfalten,

bestimmte, wurde in die Natur des Individuums zurückinterpretiert“ (Macpherson 1967, S. 15). Den sich herausbildenden egozentrierten Individualismus der bürgerlichen Subjekte charakterisiert der englische Sozialphilosoph MacIntyre (1988, S. 210) so: Sie besitzen „ihre Identität und ihre wesentlichen humanen Eigenschaften getrennt von und vor ihrer Mitgliedschaft in irgendeiner besonderen sozialen und politischen Ordnung“. Die Herausbildung der modernen Psychologie ist ohne die Basis eines solchen Menschenbildes gar nicht vorstellbar.

---

## 2.5 Das „freie Subjekt“ und die Macht

Aber die Entstehung der modernen bürgerlichen Lebensform ist keine ungebrochene Freisetzung individueller Subjektivität. Sie entwickelt sich einerseits in einem Prozess der Befreiung aus den mittelalterlichen heteronomen Zwecksetzungen und andererseits vollzieht sie sich in einem sozialen Raum, der von Macht- und Herrschaftsinteressen bestimmt ist und in dem sich eine alles andere als friedliche Auseinandersetzung um eine neue soziale Ordnung abspielte. Und genau in diesem Kontext hat die Selbstreflexion spezifische Konturen erhalten, die die entstehende Psychologie in nachhaltiger Weise formatiert haben. Das lässt sich vor an der philosophischen Entwicklung am Beginn der Neuzeit aufzeigen.

Im Jahre 1580 schreibt ein Mann folgende Sätze auf: „Ich habe von mir selbst nichts Ganzes, Einheitliches und Festes, ohne Verworrenheit und in einem Gusse auszusagen. (...) Wir sind alle aus lauter Flicken und Fetzen und so kunterbunt unförmlich zusammengestückt, dass jeder Lappen jeden Augenblick sein eigenes Spiel treibt. Und es findet sich ebenso viel Verschiedenheit zwischen uns und uns selber wie zwischen uns und anderen“ (de Montaigne 1953, S. 324).

Michel de Montaigne (1533–1592) kommt uns heutigen in seinen „Essais“ so nahe und vertraut vor. Er steht ebenso wie Descartes (1596–1650), sein bekannter gewordener philosophischer Nachfolger, an der Epochenschwelle zur Moderne. Er schreibt erfahrungsbezogen; von seinen Freuden und Leiden; der sinnlich-vitale Lebensbereich ist nicht ausgegrenzt, sondern eine wichtige Quelle der Inspiration und Erkenntnis. Er formuliert kein abstraktes philosophisches Gebäude. Es lässt seine Leserinnen und Leser teilnehmen an dem Heraustreten aus einem mittelalterlichen Lebensgehäuse, an dem positiven Nutzen von Verunsicherungen, an der Suche nach Selbstgewissheit und selbstdefinierter Identität.

Warum hat sich die Philosophie – und in ihrem Fahrwasser auch die Psychologie – in der Weltsicht Descartes’ paradigmatisch eingerichtet und warum hatte das Programm von Montaigne und anderer Denker der Renaissance mit ihrem Blick für den Alltag und ihrem Interesse am Menschen in seiner sinnlich-vitalen Bedürf-



<http://www.springer.com/978-3-658-12931-6>

Reflexive Sozialpsychologie

Keupp, H.

2016, VIII, 42 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-12931-6