

WasserKultur

Texte

1

Elisabeth Heidenreich:
Spielräume des Wandels

1

Elisabeth Heidenreich Spielräume des Wandels

Inhalt: Strategien sozialen Wandels brauchen eine Vorstellung vom Verhältnis von Individuum und Gesellschaft und einen Begriff von Kultur. Grundlage der hier entwickelten theoretischen Überlegungen sind die Ansätze von Elias, Bourdieu, der "objektiven Hermeneutik" und der Ethnologie, die auf das Projekt "Wasserkultur" (Teilprojekt "Wasserdiallog mit privaten Haushalten") bezogen werden.

Dr. Elisabeth Heidenreich, Arbeitsgruppe empirische Planungsforschung, Universität Gh Kassel. Geb. 1950. Studium der Sozial- und Literaturwissenschaft in Marburg und Frankfurt. Arbeitsgebiete: Sozialanthropologie natürlicher Ressourcen, Mensch-Raum-Verhältnis, Soziologie der Emigration.

Forschungsprojekt WASSERKULTUR

Arbeitspapier zum Teilprojekt "Wasserdiallog mit privaten Haushalten"
von Elisabeth Heidenreich

SPIELRÄUME DES WANDELS

Theoretische Überlegungen

- I. Entwicklung der Fragen
- II. Vermittlung und Veränderung bei Elias
- III. Vermittlung und Veränderung bei Bourdieu
- IV. Vermittlung und Veränderung bei der objektiven Hermeneutik
- V. Über die Planbarkeit von Geschichte
- VI. Was ist Kultur, wo ist sie und welche Rolle spielt sie?

A. Entwicklung der Fragen

Die Fragen, die ich in diesem Papier entfalten möchte, kennzeichnen meiner Ansicht nach den Hintergrund, auf den sich unsere soziologische und kulturhistorische Herangehensweise an die stadtökologische Problematik immer wieder zu beziehen hat. Ist diese ihrem Charakter nach eine soziale und kulturelle Problematik, und streben wir nicht nur deren Analyse, sondern auch eine Veränderung des status quo an, in der handelnde Subjekte eine herausragende Rolle spielen müssen, so ergeben sich im wesentlichen drei Fragen:

1. Auf welche Art und Weise ist das Soziale in den Individuen präsent, und wie kann es hier verändert werden? Diese Frage zielt auf das Problem, wie die strukturelle Vermittlung von Individuum und Gesellschaft soziologisch zu denken ist und versucht die Freiheitsgrade und Möglichkeitsräume der Veränderung von sozialer Praxis auszuloten.
2. Sind historische Prozesse planbar, und an welche Grenzen stößt die Planbarkeit von Geschichte? Daß soziale, politische etc. Prozesse geplant und gelenkt werden können, ist eine Vorstellung der Moderne, die letztendlich auf die Machbarkeit von Geschichte abzielt. Auch ökologisches Planen und Handeln steht in diesem Kontext.
3. Was ist Kultur, wo ist sie und welche Rolle spielt sie? Die Formen des städtischen Lebens, einschließlich seiner technischen Voraussetzungen und Instrumente, sind nicht nur eingebettet in eine bestimmte Kultur, sondern repräsentieren diese an herausragender Stelle. Zu klären wäre also erst einmal, was Kultur ist und was sie - auch für Veränderung - leistet.

Die beiden Teilprojekte "Haushalte" und "Wasserkultur" haben auf unterschiedlichen Ebenen mit ähnlichen Phänomenen zu tun. So stellen wir auf der einen Seite fest, daß gesellschaftliche Werte, zivilisatorische Normen und die Technik der städtischen Hygienekultur in den Menschen bzw. in den Häusern verankert sind. Drückt sich die "Verhäuslichung" des Wassers in der technischen Anlage aus, so macht sich die "Verinnerlichung" zivilisatorischen Verhaltens, Denkens und Fühlens in Form von eingeschliffenen alltäglichen Verhaltensweisen und Widerständen gegen Veränderungsvorschläge bemerkbar. Daß Gesellschaft, Kultur und Technik in den Individuen bzw. Häusern sind, ist den Individuen nicht unbedingt bewußt, beeinflußt und reguliert aber ihr alltägliches Verhalten. Auf der anderen Seite sind Gesellschaft, Kultur und Technik auch außerhalb der Individuen und Häuser. Die Haushaltsmitglieder stehen in sozialen Relationen mit entsprechenden Werten und Normen, werden von kommunalen bzw. staatlichen Institutionen als Konsumenten von z.B. Wasser bedient und gleichzeitig beplant und leben in einer städtischen Kultur, die Signale und Symbole setzt, seit dem letzten Jahrhundert eine bestimmte Wassertechnologie, Stadtplanung und städtische Umwelt hervorgebracht hat und heute u.a. auch ein ökologisches Wissen verbreitet.

Gesellschaft, Kultur und Technik sollen sich jetzt in Richtung eines ökologisch bewußten Verhaltens und eines ökologischen Umbaus der Stadt ändern. Das bedeutet, daß sich auch die Form der bisherigen Vermittlung von innen und

außen ändern muß. Die Stadtbürger sollen sowohl in ihren eigenen vier Wänden als auch gegenüber ihrer städtischen Umwelt im weitesten Sinn (die räumliche, die institutionelle, die politische, die natürliche) aktiv werden. Auf dem Weg zu diesem Ziel ist bei ihnen erst einmal ein "moralischer Bruch" festgestellt worden: und zwar einer zwischen ihrem Umweltbewußtsein/Umweltwissen und ihrem Umweltverhalten im Alltag.

Mit diesem Bruch hat sich die sozialpsychologisch orientierte Umweltforschung schon seit längerem beschäftigt und einige Gründe für ihn angegeben. Diese sind u.a.:

- daß es konkurrierende verhaltensrelevante Einstellungen und Werte gibt
- daß es eingeschliffene Gewohnheiten gibt
- daß persönliche Betroffenheit fehlt
- daß das Vertrauen fehlt, daß sich auch andere Personen analog verhalten
- daß es keine positiven Verhaltensanreize gibt
- daß adäquate Verhaltensmöglichkeiten fehlen (Spada 1985)

Zur Verringerung der Diskrepanz zwischen Umweltwissen und Umweltverhalten hat die Sozialpsychologie der Ökologie im wesentlichen zwei Vorschläge gemacht:

1. Umweltverhalten vor allem wertbezogen zu beeinflussen (Fietkau 1984). Die Umweltproblematik ist so komplex, daß sie rational nicht vollständig erfaßt werden kann. Wertung vereinfacht kollektives und individuelles Handeln. Damit sich jedoch die affektiv-wertende Einstellung (Stapf 1982) ändert, müssen mindestens zwei Faktoren gegeben sein: persönliche Betroffenheit und das Vertrauen darauf, daß auch andere Personen analog handeln.
2. Umweltverhalten durch "Umweltlernen" zu beeinflussen (Fietkau und Kessel 1981, Preuss 1991). Da Umwelt durch die Sinne wahrgenommen wird und auch nur so affektiv bewertet werden kann, müssen ökologische Probleme sichtbar gemacht werden. Das kann durch ein Design geschehen, das komplexe ökologische Systeme analogisch darstellt und in alltägliche vertraute Maßstäbe und Zusammenhänge bringt. In diesem Rahmen steht auch der Vorschlag, städtische Räume umweltdidaktisch so zu verändern, daß sie von den Bürgern wieder angeeignet werden können.

Die auf der Verhaltensforschung basierende Sozialpsychologie der Umwelt rechnet mit der gegenseitigen Beeinflussung von sozialen und individuellen Faktoren. Sie sieht die Präsenz gesellschaftlicher Werte in den Individuen, die Relevanz der sozialen Umwelt für Verhaltensänderung und erforscht die individuellen Voraussetzungen (Motivation, Betroffenheit etc.) für eine aktive Umgestaltung der Alltagspraxis. Dabei arbeitet sie im wesentlichen mit dem Reiz-Reaktions-Modell. Dieses Modell hat zwei entscheidende Nachteile: zum einen denkt es das Individuum als eine Art inhaltsleere Projektionsfläche, die mit Sensorien ausgestattet ist und auf Reize aus ihrer Umwelt reagiert. Daraus folgt zum zweiten ein wesentlich pathisch-passiver Charakter des reagierenden Individuums. Die Rede von der Betroffenheit macht das deutlich. Was da letztendlich betroffen ist bzw. woher die Motivation und die Energie zu einer Aktion kommen soll, die mehr ist als bloße Reaktion, bleibt im Rahmen dieses Modells im Dunkel. Sowohl seine psychologische als auch seine soziologische Seite greifen meines Erachtens zu kurz, reduzieren das komplizierte Vermittlungsproblem von Individuum und Gesellschaft auf ein zu enges und zu statisches Schema.

Für eine soziologische und kulturhistorische Herangehensweise an die Umweltproblematik müssen deswegen vor allem diejenigen Theorien herangezogen werden, die sich auf eine umfassendere und vor allem nicht statische Weise mit der Frage nach dem Vermittlungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft beschäftigt haben. Die hier für uns relevanten Theorien sind die von Elias, Bourdieu und der objektiven Hermeneutik. Wie konzipieren diese Theorien die Vermittlung von Gesellschaft und Individuum, und wie denken sie Veränderung in diesem Vermittlungsverhältnis? Auf diese beiden Fragen hin habe ich Elias, Bourdieu und die objektive Hermeneutik angesehen und die für uns relevanten Einsichten hervorgehoben.

Bei der Durchsicht von Elias, Bourdieu und der objektiven Hermeneutik werden auch schon die beiden anderen Fragen nach der Planbarkeit von Geschichte und nach der Funktion von Kultur tangiert. Abschnitt V. faßt dann zusammen, was der Historiker Koselleck noch zur ersten Frage zu sagen hat, während Abschnitt VI. versucht, am Beispiel der Ethnologie die verschiedenen Auffassungen von Kultur in einen Überblick zu bringen und eine als für uns geeignet auszuweisen.

B. Vermittlung und Veränderung bei Elias

Das Gesuchte liegt manchmal, wie der Brief bei E.A. Poe, auf dem Tisch: es ist der Begriff der Zivilisation selbst, der bei Elias die Vermittlung von Individuum und Gesellschaft leistet. Seine "Theorie der Zivilisation" will ein Modell "der möglichen Zusammenhänge zwischen dem langfristigen Wandel der menschlichen Individualstrukturen...und dem langfristigen Wandel der Figurationen, die Menschen miteinander bilden, ausarbeiten"(Elias 1992, S.X). Beide Prozesse sieht er als "interdependente Aspekte der gleichen langfristigen Entwicklung"(ebd., S.XIII) - eben des Prozesses der Zivilisation. Zivilisation ist bei Elias also weder reine Objektivität (Figuration) noch reine Subjektivität (Triebe, Affekte), sondern das Produkt aus der Interdependenz beider Ausgangsphänomene. Soziale Figuration und Psyche bilden einen Zusammenhang, der einerseits durchlässig nach beiden Seiten ist und andererseits ein eigenständiges Drittes darstellt, das eine ungeplante Ordnung aufweist und dem Elias Tatsachencharakter zuschreibt.

Er prüft das "geschichtliche Erfahrungsmaterial" (ebd., S.LXXIII) des Zivilisationsprozesses einerseits unter dem Blickwinkel, wie hier Individuum und Gesellschaft sich vermitteln und dabei auf Seiten der Individuen ein spezifischer psychischer Habitus entsteht, und andererseits als Ausdruck des ungeplanten, aber dennoch strukturierten, relativ autonomen Prozesses der Zivilisation selbst. Was er als geschichtliche Tatsachen heranzieht sind Umgangsformen mit Tisch, Bett, Sprache, Körper, Kampf. Er sieht in diesen Umgangsformen nicht nur geistig-sittliche Gebilde, sondern sie beziehen sich immer auch auf materielle Dinge: die Gabel, das distinguierte Wort, das Taschentuch. Diese sicht- bzw. hörbaren Dinge der Zivilisation haben, da sie im Rahmen von Beziehungen entwickelt werden, immer auch eine soziale Bedeutung. Zivilisation ist materiell, interaktionär und bedeutungsträchtig zugleich.

Vermittelt der Begriff der Zivilisation bei Elias Individuum und Gesellschaft - die ganze Anlage des Werkes, das in eine Psychogenese und eine Soziogenese des Zivilisationsprozesses unterteilt ist, rechtfertigt diese Formulierung -, so will er doch gleichzeitig nicht davon ausgehen, daß es hier um eine reale Trennung, um zwei verschiedene Objekte geht. Er will nur zugeben, daß es sich bei diesen Begriffen "um zwei verschiedene Perspektiven auf die gleichen Menschen"(ebd., S.XLIV), um "verschiedene, aber untrennbare Aspekte"(ebd.,

S.XVIII) von ihnen handelt. "Man kann es mit großer Sicherheit aussprechen, daß die Beziehung dessen, was man begrifflich als 'Individuum' und als 'Gesellschaft' verarbeitet, so lange nicht erfaßbar bleiben wird, als man mit diesen Begriffen in Gedanken eo ipso so hantiert, als ob man es mit zwei getrennt existierenden Körpern zu tun hätte und überdies noch mit zwei normalerweise ruhenden Körpern..." (ebd., S.XIX). Die Untrennbarkeit beider zeigt er auf der Ebene des Ganzen mit den Begriffen Interdependenz, Verflechtung, Figuration an. Diese Begriffe bezeichnen den Rahmen, in dem sich die Zivilisation als derjenige Bereich entwickelt, in dem die beiden verschiedenen Perspektiven auf die gleichen Menschen untrennbar zur Deckung kommen. Zivilisation ist eine Funktion der menschlichen Interdependenzen und eine Funktion der Anpassung der Individuen an diese. Deswegen sind Interdependenz, Verflechtung und Figuration nicht dahingehend mißzuverstehen, daß es sich hier um eine Art "Unterbau" handelt, der in einer zwangsläufigen, kausalen Mechanik auf den zivilisatorischen "Überbau" wirkt. Zivilisation ist kein "Überbau", sondern derjenige Ort, wo die beiden unterschiedlichen Perspektiven auf ein und dieselben Menschen in eine Fluchtlinie gebracht sind.

So wenig, wie bei Elias die Figuration, die einzelne Menschen, Gruppen, Gesellschaften, Staaten miteinander bilden, unwandelbar ist, genauso wenig ist es die Zivilisation, genauso wenig die menschliche Individualstruktur. In alle fließt Zeit, Geschichte, Entwicklung ein. Institutionen, Konkurrenzen, Machtverhältnisse und Abhängigkeiten; zivilisatorische Objekte, Normen, Standards und Distinktionen; habituelle Selbstverhältnisse wandeln sich, und ihr Wandel geht Hand in Hand miteinander. In diesen Wandlungsprozessen, die er soziogenetisch und psychogenetisch erforscht, meint Elias eine Richtung ausmachen zu können, die zu einem heutigen Endergebnis geführt hat. Er faßt seine Diagnose dieses Ergebnisses im "Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation" zusammen. In seiner Theorie lehnt er es ab, den Zivilisationsprozeß geschichtsphilosophisch zu determinieren. Aber er ist für ihn auch nicht das Produkt von Zufällen. Was den ungeplanten bzw. undeterminierten Prozeß der Zivilisation in eine bestimmte Richtung und damit Ordnung bringt, ist nach seiner Meinung die "fundamentale Verflechtung der einzelnen, menschlichen Pläne und Handlungen,...(die) Interdependenz der Menschen, (aus der) sich eine Ordnung von ganz spezifischer Art (ergibt)..., (eine) Verflechtungsordnung, die den Gang des geschichtlichen Wandels bestimmt; sie ist es, die dem Prozeß der Zivilisation zugrunde liegt"(ebd. S.314).

Die "gesellschaftlichen Verflechtungserscheinungen" entfalten eine langfristig erkennbare "Ordnung von ganz spezifischer Art", eine anonyme "Eigengesetzlichkeit" (ebd., S.314), weil sie, grob gesprochen, nie harmonisch sind. In ihnen wirken Spannungen - freundliche und feindliche Pläne, Handlungen und Regungen der Menschen, Abhängigkeiten und Konkurrenzen -, die die strukturierte "Eigendynamik" des "Beziehungsgeflechtes" (ebd., S.316) in Gang setzen. Die "Theorie der Zivilisation" ist mithin eine eminent politische. Die Vermittlung von Individuum und Gesellschaft geschieht auf politische Art und Weise, auf dem Terrain der Politik und letztendlich aus machtpolitischen Gründen (nicht umsonst steht die Entwicklung des Staates im Zentrum der Soziogenese der Zivilisation). Da Elias jede geschichtsphilosophische oder natürliche Determinierung des Prozesses der Zivilisation ablehnt und einen starken Akzent auf den Bereich der Politik setzt, ist es m.E. erlaubt, sein Endergebnis als vorläufiges zu lesen. So möchte ich die "Theorie der Zivilisation" vor allem mit der Frage rekapitulieren, welche Lücken für Veränderung sich in Elias eigener Diagnose mit Hilfe seiner eigenen historischen Forschung auffinden lassen.

Die fortschreitende Differenzierung und Teilung gesellschaftlicher Funktionen und die damit einhergehende Vermehrung und Verlängerung der Interdependenzketten macht es notwendig, daß der einzelne Mensch "sein Verhalten immer differenzierter, immer gleichmäßiger und stabiler" (ebd., S.317) und in "gewohnheitsmäßiger Langsicht" (ebd., S.338) regulieren muß. Diese Selbstregulation, die Elias auch "Selbstkontrollapparatur" oder "Selbstzwangsapparatur" (ebd., S. 317, 320) nennt, wird über den Weg der individuellen Sozialisation zu einem gewohnheitsmäßigen und blinden Automatismus, der vornehmlich über Angst angezchtet und aufrechterhalten wird. Der psychische Habitus des zivilisierten Menschen ist gekennzeichnet durch die "Beständigkeit und Differenziertheit" (ebd., S. 319) der Selbstzwänge und "automatisch reproduzierte Ängste" (ebd., S.333).

Dieses allgemeine Endergebnis des Zivilisationsprozesses führt Elias soziogenetisch auf die "Ausbildung von Monopolinstituten der körperlichen Gewalttat und...(die) wachsende Stabilität der gesellschaftlichen Zentralorgane" (ebd., S.320) zurück. Stabile Gewaltmonopole und Zentralorgane treiben die gesellschaftliche Funktionsteilung und gegenseitige Abhängigkeit der

Menschen in einem pazifizierten Raum voran und zwingen zuerst die Oberschichten, dann alle zu vorausschauender, kontinuierlicher und umfassender Selbstkontrolle. "Durch die Interdependenz größerer Menschengruppen voneinander und durch die Aussonderung der physischen Gewalttat innerhalb ihrer stellt sich eine Gesellschaftsapparatur her, in der sich dauernd die Zwänge der Menschen aufeinander in Selbstzwänge umsetzen; diese Selbstzwänge... haben teils die Gestalt einer bewußten Selbstbeherrschung, teils die Form automatisch funktionierender Gewohnheiten" (ebd., S.331). Äußerer physischer Zwang verwandelt sich in äußeren gesellschaftlichen Zwang, der sich seinerseits transformiert in Selbstzwang. Zum Schluß haben wir die Formel: Fremdzwang wird zu Selbstzwang.

Diese Diagnose ist negativ konnotiert, sowohl bei Elias (Angst ist in seiner Diagnose das zentrale Agens der Transformation von Fremdzwang in Selbstzwang) wie auch bei denen, die ihn zitieren. Diese negative Konnotation blendet m.E. aber folgende Punkte aus:

1. die viel differenzierteren Einzelergebnisse seiner historischen Untersuchung;
2. die mangelhafte Rezeption der "vorausgehenden Forschungen Freuds und der psychoanalytischen Schule", der seine Untersuchung "viel verdankt" (ebd., S.324);
3. die Zeitdimension auf der Ebene der Individualstruktur.

Sowohl die historischen Einzelergebnisse als auch die psychoanalytische Theorie weisen darauf hin, daß bei der Transformation von Fremdzwang in Selbstzwang eine Frage zentral ist: WAS HAT DER DAVON, DER DAS TUT? An mannigfachen Beispielen hat Elias gezeigt: er hält damit hierarchische Distanzen aufrecht bzw. schafft oder vergrößert sie, er bezieht sich selbst in Gruppen ein und schließt andere aus, er wehrt Konkurrenz ab, macht Politik (nach unten und oben) und verschafft sich Vorteile. Die Umwandlung von Fremdzwang in Selbstzwang setzt ein - und sei es auch noch so neurotisches - Interesse voraus. Sie ist Selbstregulation in eigener Sache, Innenpolitik mit Rücksicht auf eine interessierte Außenpolitik. Sonst wäre sie nicht zu erklären.

Die zeitliche Dimension psychischer Strukturen - deren Verbreitung und deren automatische Eingewöhnung - hat Elias ebenfalls gezeigt: soziale Interessen einzelner Gruppen bzw. die ihnen korrespondierenden Zivilisationsformen und

Selbstzwänge werden - ebenfalls aus sozialem Interesse - von anderen Gruppen übernommen, später eventuell sogar von allen Gesellschaftsmitgliedern. Im Verlauf dieses Verbreitungsprozesses werden sie zur Gewohnheit und bekommen oft eine objektivistische hygienische Begründung (vgl. ebd., S.152-157). Haben und benutzen alle ein Taschentuch, dann taugt dieses nicht mehr zum sozialen Spiel; es sinkt als Unterscheidungsmerkmal ab, und seine Benutzung wird zu einer hygienischen Frage. Gleichzeitig wird die Benutzung eines Taschentuchs zur Gewohnheit. Was einst durch interessegeleiteten und aktiven Selbstzwang generiert wurde, ist heute Bestandteil eines Gewohnheitsrepertoires, das m.E. nicht mehr umstandslos Selbstzwängen zugerechnet werden kann. Mit gleichem Recht könnte man es auch Selbstbedürfnissen zuschreiben. Auch diese haben eine historische Entwicklung.

Die gesellschaftliche Differenzierung bzw. Verlängerung der Interdependenzketten als Erklärung für die Verwandlung von Fremdzwängen in Selbstzwänge steht in keinem Widerspruch zu den eben erinnerten Beobachtungen. Ganz im Gegenteil: je differenzierter die Arbeitsteilung, die soziale Hierarchie, die Konkurrenzen werden, um so bedeutsamer muß das Interesse an Distinktionsmitteln und die Innenpolitik in eigener persönlicher oder Gruppensache - die interessegeleitete Selbstregulation - werden (dies verweist auf den nächsten Punkt, die "Vergrößerung der Spielarten" zivilisatorischen Verhaltens).

Begreift man Selbstzwang auch als interessegeleitet, dann könnten, zumindest hypothetisch, alte soziale Interessen und die ihnen entsprechenden Selbstzwänge durch neue abgelöst werden. Nach den Beobachtungen von Elias kommt es vor allem in Zeiten sozialer und politischer Spannungen und verstärkter Konkurrenzkämpfe dazu. Durch neue Interessen im Rahmen neuer sozialer Figurationen könnten sich aber auch alte Selbstzwänge ersatzlos aufheben, ein Fall, den Elias nicht in seine Diagnose aufgenommen hat.

Was er aber unter der Überschrift "Verringerung der Kontraste, Vergrößerung der Spielarten" behandelt, ist die Angleichung von Schichtmerkmalen. Die Arbeit dringt langfristig in die Oberschichten ein, und die zuerst in den Oberschichten ausgebildeten zivilisatorischen Selbstzwänge breiten sich allmählich über die ganze Gesellschaft aus. Die Differenzierung der gesellschaftlichen Funktionen und gegenseitigen Abhängigkeiten geht also mit einer Abschwächung der Verhaltensunterschiede einher. Die Selbstzwangappa-

ratur, ausgebildet zur Betonung von Unterschieden, gerät damit in eine dialektische Bewegung: je mehr sie sich als Zivilisationsform verbreitet, um so geringer werden die großen Unterschiede zwischen den Schichten. Ihre gegenseitige Annäherung, Durchdringung und Abhängigkeit führt auf der anderen Seite zu einer Differenzierung der kleinen Unterschiede: "Die Spielarten oder Schattierungen des zivilisierten Verhaltens werden größer" (ebd., S.348). Da diese Spielarten nach Elias aber Produkte des sozialen Annäherungsprozesses sind, könnte die Dialektik, in die die Selbstzwänge geraten sind, zumindest hypothetisch auch zu deren Verringerung bzw. Abbau führen, da sie jetzt, als allgemein gewordene, nicht mehr als Distinktionsmittel taugen. Dann wird es möglich bzw. könnte ein soziales Interesse daran bestehen, sie rationaler Betrachtung zugänglich zu machen und über diesen Weg sich von ihnen zu befreien. Aufhebung des Selbstzwangs könnte durchaus ein neues soziales Distinktionsmittel werden. Ich glaube, daß wir zum Beispiel in dem Bereich der Sexualität seit den 60er Jahren alle eine solche Entwicklung beobachten konnten.

Ich möchte die beiden hypothetischen Veränderungsmöglichkeiten - Ersetzung alter Interessen/Selbstzwänge durch neue bzw. Abbau der Selbstzwänge aufgrund neuer Interessen - noch einen Moment offen lassen und zum nächsten Punkt übergehen: "Die Dämpfung der Triebe. Psychologisierung und Rationalisierung". Was Elias am Hof beobachtet und vor allem als ein politisches Interessenspiel aufgrund erhöhter "Spannungen zwischen verschiedenen Funktionsgruppen eines sozialen Feldes und zwischen den konkurrierenden Menschen innerhalb ihrer" (ebd., S.394) beschreibt, ist eine "Neutralisierung" von Affekten. Diese ist durchaus nicht nur negativ konnotiert und durchaus nicht nur im Sinne eines wachsenden Selbstzwanges beschrieben. Denn durch die Psychologisierung und Rationalisierung (diesen Begriff benutzt Elias nicht im Sinne der Psychoanalyse, sondern im Sinne von Max Weber) der Affekte, die die neuen Verflechtungsformen notwendig gemacht haben, wächst einerseits die Distanz zu den anderen (von denen ja die Fremdzwänge kommen) und andererseits auch die Distanz zu den eigenen Trieben und Affekten, denen der einzelne nicht mehr umstandslos unterworfen ist. Die rationale Menschen- und Selbstbeobachtung bildet sich heraus, ein durchaus emanzipatorischer Vorgang, der in einem Milieu extremer Politisierung des Lebens gedeiht.

Daß der Mensch "nun weniger der Gefangene seiner Leidenschaften" (ebd., S.330) ist, ist kaum noch in der Rede von der Selbstzwangsapparatur unterzubringen. Denn der psychische Habitus, der sich nach Elias hier ausbildet und später von anderen übernommen wird, basiert nach seinen eigenen Beobachtungen auf der Umwandlung der gesamten Trieb- und Affektstruktur der Menschen in Richtung einer größeren psychischen Differenzierung, Integrierung und Rationalisierung. Das Bild von den brodelnden Trieben, die kontrolliert werden müssen, ist hier (wie auch sonst) fehl am Platze. Wie Elias in seiner Einleitung von 1968 zu Recht schreibt, handelt es sich bei dieser neuen psychischen Struktur um ein Gebilde aus "Spannungsachsen", um einzelne, zu integrierende "Tätigkeiten des Menschen" (ebd., S.LXIV). Er fühlt und denkt eben, er begehrt und entscheidet über sein Begehren. Der höfische Mensch und seine idealtypischen Nachfolger sind nicht reines Triebmaterial, das bewacht werden muß. Sie sind viele psychische Tätigkeiten zugleich, u.a. auch denkend und damit rationalen Argumenten zugänglich. Können sie sich - durch Psychologisierung und Rationalisierung - von alten Selbstzwängen befreien? Gewiß. Diese Rechnung darf jedoch nicht ohne den sozialen Wirt gemacht werden, und wahrscheinlich hat Simmel Recht, wenn er sagt: "Was wir nämlich als Freiheit empfinden, ist tatsächlich oft nur ein Wechsel der Verpflichtungen; indem sich an die Stelle der bisher getragenen eine neue schiebt, empfinden wir vor allen Dingen den Fortfall jenes alten Druckes, und weil wir von ihm frei werden, scheinen wir im ersten Augenblick überhaupt frei zu sein - bis die neue Pflicht...ihr Gewicht geltend macht...Dieses Schema vollzieht sich nicht an allen Bindungen mit quantitativer Gleichheit: es gibt vielmehr gewisse, mit welchen der Ton der Freiheit länger, intensiver, bewußter verbunden ist als mit anderen" (Simmel 1989, S.375). Ähnlich Elias: "(Die Zivilisation) wird blind in Gang gesetzt und in Gang gehalten durch die Eigendynamik eines Beziehungsgeflechtes...Aber es ist durchaus nicht unmöglich, daß wir etwas 'Vernünftigeres', etwas im Sinne unserer Bedürfnisse und Zwecke besser Funktionierendes daraus machen können" (ebd., S.316). Psychologisierung und Rationalisierung, die zu einer aufgeklärten Handhabung der Affekte führen können, sind dazu geeignete Mittel und nicht umstandslos in den Rahmen selbstzwingender Apparaturen zu stellen.

So wie Elias Selbstzwänge in seiner Diagnose vor allem mit Angst in Verbindung bringt, so auch Scham- und Peinlichkeitsgefühle. Sie sind ihm der Indikator "für eine Verstärkung der automatischen, inneren Ängste, der Zwänge,

die der Einzelne nun auf sich selbst ausübt." (ebd., S.399f) Insgesamt, auf lange Sicht, rücken sie nach seiner Meinung vor. Ich glaube, daß auch hier dem Agens der Angst die Frage nach dem sozialen Interesse, das letztlich ein Eigeninteresse ist, zur Seite gestellt werden muß. Der Konflikt zwischen Individuum und sozialem Umfeld und zwischen verschiedenen Selbstanteilen (Selbstrepräsentanzen) des Individuums, durch den die Scham charakterisiert ist, ist eindeutig ein Angstkonflikt - aber eben im eigenen Interesse, wie Elias auch sieht: "(Das Individuum) fürchtet den Verlust der Liebe oder Achtung von Anderen, an deren Liebe und Achtung ihm liegt oder gelegen war" (ebd., S.398). Scham ist die Angst vor dem Verlust der Achtung oder Liebe von psychisch oder real präsenten anderen. Dem Interesse an der Erhaltung der Achtung oder Liebe dieser anderen ist m.E. noch das Interesse an der Erhaltung der Selbstachtung zur Seite zu stellen. Beide Interessen hängen miteinander zusammen, sind aber nicht identisch. Wie die Psychoanalyse von Opfern des Nationalsozialismus zeigt, hat das Opfer hier nicht nur die Achtung der anderen verloren, sondern auch seine Selbstachtung. Dies wird dadurch deutlich, daß es sich eben nicht mehr über das, was ihm geschehen ist, schämen kann - und es hätte doch ungeheure Gründe dazu. Die "Rückgewinnung des Schamgefühls" (Amati 1990), d.h. die Rückgewinnung der Selbstachtung, ist deswegen hier auch das primäre Heilungsziel. Scham ist lebensnotwendig. Sie steht im Interesse der Selbsterhaltung, die ohne Selbstachtung nicht denkbar ist.

Ob die Scham- und Peinlichkeitsgrenzen langfristig vorrücken oder sich nur die Bereiche, in denen Scham- und Peinlichkeitsgefühle aktiv werden, ändern, ist eine schon diskutierte Frage. Es gibt die Elias kritisierende Ansicht, der ich auch zuneige, daß "unterschiedliche Sinngebungen des Lebens...die Episoden des Alltags und die Arten der eigenen Existenz in verschiedener Weise dazu (qualifizieren), als beschämend empfunden zu werden...Nicht eine evolutionäre Tendenz stetiger Zunahme von Selbstzwängen scheint das Signum der zivilisationsgeschichtlichen Entwicklung zu sein, sondern eine Verschiebung der Schamobjekte" (Neckel 1993, S.248). Diese werden definiert von den moralischen Idealen, kulturellen Symbolen, sozialen Werten und Verhaltensmustern, die die verschiedenen Formen des sozialen Lebens hervorbringen. Mit der Veränderung dieser Formen ändern sich auch die schamhaften Bereiche. Da Scham letztendlich im Dienste der Selbsterhaltung steht, scheint sie mir ein universelles anthropologisches Phänomen zu sein und es "nur" noch um die Frage zu gehen, an welchen Objekten sie sich bevorzugt festmacht und ob

diese Objekte sinnvollerweise, in rechtem Maße und im Hinblick auf einen gewünschten sozialen Zweck mit Schamgefühlen in Verbindung gebracht werden. Kurz: es geht um eine Evaluation von Scham, nicht um ihr Vorrücken oder Zurückdrängen.

Der Durchgang durch die Frage nach "Vermittlung und Veränderung bei Elias" hat aus meiner Sicht folgende für uns relevante Punkte ergeben:

- I. Zivilisationsprozesse und Zivilisationsformen entwickeln sich zwar im allgemeinen Rahmen anonymer sozialer Verflechtungsstrukturen, konstituieren aber einen eigenständigen Bereich.
- II. Es ist vornehmlich dieser Bereich, in dem die Vermittlung von Individuum und Gesellschaft realiter stattfindet - und zwar als eine spannungsgeladene und im weitesten Sinne politische. Das gilt sowohl auf der Ebene von sozialen Gruppen wie auch auf der Ebene des Individuums.
- III. Zivilisation ist immer materiell (die generierten Objekte des Zivilisationsprozesses), interaktionär (der interessengeleitete soziale Prozeß der Entwicklung und Einsetzung von Objekten und Verhaltensformen) und bedeutungsträchtig (die Bedeutung, die den Objekten und Verhaltensformen zugeschrieben wird) zugleich.
- IV. Unsere Aktionsforschung bewegt sich vornehmlich in diesem relativ autonomen, Individuum und Gesellschaft vermittelnden - und deswegen empfindlichen -, spannungsgeladenen und im weitesten Sinne politischen Bereich, in dem es auch mit Bedeutung versehene, sozial generierte Objekte gibt.
- V. Bei der Genese von Zivilisationsformen spielen Monopolisierungsprozesse und die zu ihnen gehörenden Abhängigkeiten eine wichtige Rolle: das Wasser ist heute monopolisiert und macht die Städter von den Monopolinstitutionen abhängig.
- VI. Bei der Veränderung von Zivilisationsformen spielen eine wichtige Rolle:
 1. die Veränderung der allgemeinen Verflechtungsstrukturen;
 2. die Verstärkung von sozialen und politischen Spannungen, Konflikten und Konkurrenzen;

3. die Verringerung der sozialen Unterschiede, die zu einer Vergrößerung der Spielarten zivilisatorischen Verhaltens führt. Welche allgemeinen Strukturveränderungen sind auf der Ebene der Stadt heute zu beobachten? Welche Spannungen zwischen welchen städtischen Gruppen gibt es und können eventuell politisch eingesetzt werden? Welche neuen Spielarten zivilisatorischen Verhaltens sind positiv bzw. negativ zu verstärken?

VII. Bei der Veränderung von Zivilisationsformen spielen aber auch psychische Spannungen eine wichtige Rolle. Versteht man Selbstregulation (wie ich Elias' Selbstzwang bevorzugt nennen möchte) als interessegeleitet, so können

1. alte durch neue Interessen/Selbstzwänge abgelöst werden;
2. Interessen, die zu alten Selbstregulationen geführt haben, gegenstandslos werden oder
3. Selbstregulationen durch rationale Überlegungen kritisiert und verändert werden. Die ökologische Problematik wird wahrscheinlich alte durch neue Selbstregulationen ablösen müssen und nicht zu einer Befreiung von ihnen führen können.

VIII. Dem Zivilisationsprozeß sind aktuelle und aktive psychische Spannungen inhärent. Daneben gibt es aber auch

1. Gewohnheit (als gleichsam abgesunkene psychische Spannung oder sogar als Ausdruck von Bedürfnissen);
2. emanzipatorische Klärungen psychischer Spannungen und
3. eine anthropologische Konstante: die Scham.

Kollektive Widerstände gegen Veränderung zeigen an, daß wir es mit einer gefestigten bzw. sogar positiv besetzten Selbstregulation zu tun haben. Es ist daran zu erinnern, daß es bei zivilisatorischer Selbstregulation immer auch um Objekte geht. Auch Gewohnheit bezieht Objekte ein, auch wenn deren interessegeleitete interaktionäre Entstehung und Einsetzung eventuell nicht mehr bewußt sind. Emanzipatorische Aufklärung über zivilisatorische Selbstregulation kann sich wahrscheinlich nicht direkt an Gewohnheiten richten, sondern bedarf einer gezielten Erneuerung der gespannten aktiven Selbstregulation. Scham kann im sozialen Rahmen zwar auf andere Objekte und Verhaltensweisen umgeleitet, aber nicht abgeschafft werden.

C. Vermittlung und Veränderung bei Bourdieu

War durch die historischen Beispiele, die psychoanalytische Perspektive und die Rede vom Menschen bei Elias immer noch ein Anklang an einzelne Individuen erhalten geblieben, so interessiert sich Bourdieu für Individuen nur insofern, als sie notwendige Träger dessen sind, was sie nicht in ihrer Verfügungsgewalt haben: den objektiven Sinn. "Jedes Individuum, mag es das wissen oder nicht, wollen oder nicht, ist Produzent und Reproduzent objektiven Sinns: Da seine Handlungen und Werke Produkt eines *modus operandi* (wie Bourdieu den *Habitus* auch nennt, E.H.) sind, dessen Produzent es nicht ist und die es bewußt nicht beherrscht, schließen sie...eine 'objektive Intention' ein,...die die subjektiven Absichten und die individuellen und kollektiven bewußten Entwürfe transzendiert...Kein einziges Gegenübertreten von Handlungssubjekten, das...faktisch nicht - durch 'physische Personen' getragene - ...*Habitus*formen gegenüberstellt...Der *Habitus* stellt die universalisierende Vermittlung dar, kraft derer die Handlungen ohne ausdrücklichen Grund und ohne bedeutende Absicht eines einzelnen Handlungssubjektes gleichwohl 'sinnhaft', 'vernünftig' sind und objektiv übereinstimmen; dabei bildet der Teil der Handlungen, der noch für deren eigene Produzenten im Dunkel verbleibt, jenes Moment, durch das diese Handlungen den anderen Handlungen und Strukturen...angepaßt werden...(Der *Habitus* ist) nichts anderes als dieses durch die primäre Sozialisation jedem Individuum eingegebene immante Gesetz, *lex insita*, das nicht nur die Voraussetzung der Übereinstimmung der Praxis(formen), sondern auch die Voraussetzung der Praxis der Übereinstimmung darstellt"(Bourdieu 1979, S.178-180).

War der psychische *Habitus* bei Elias das Ergebnis eines ungeplanten, aber dennoch strukturierten Zivilisationsprozesses (dies ist bei ihm die zentrale Kategorie), der zu beschreiben und zu diagnostizieren war, so stellt der soziale *Habitus* bei Bourdieu den Dreh- und Angelpunkt seiner "Theorie der Praxis" dar. Schillerte der psychische *Habitus* bei Elias zwischen subjektivem (bewußt ergriffenen) und objektivem (zwangsläufig bzw. zwanghaft erlittenen) Sinn, so wird bei Bourdieu mit dem sozialen *Habitus* hinter dem Rücken der Handelnden der objektive Sinn produziert und reproduziert. Interessiert sich Elias dafür, wie der psychische *Habitus* in den Individuen entsteht, so verweist Bourdieu relativ kurz auf primäre Sozialisation, um sich dann den Fragen zu-

zuwenden, was der soziale Habitus ist und welche Funktionen er hat. Besteht das theoretische Dreieck bei Elias aus Verflechtungsstruktur - Zivilisationsprozeß - Individualstruktur, so bei Bourdieu aus objektiver Struktur - Habitus - Praxis. Ist bei Elias der Zivilisationsprozeß die zentrale Vermittlungsstelle, so spielt bei Bourdieu diese Rolle der Habitus. Einerseits verknüpft der Habitus die objektive Struktur mit der sozialen Praxis, andererseits die einzelnen Handlungen und Werke dieser Praxis untereinander.

Wir befinden uns im Bereich eines sozialwissenschaftlichen Erkenntnisversuchs, der sich mit der real existierenden Alltagspraxis, der primären sozialen Erfahrung, auf eine theoretische Weise befassen will, und zwar ohne einerseits diese Praxis als mechanischen Vollzug objektiver Strukturen verstehen zu wollen (objektivistische Erkenntnisweise) und ohne andererseits sich mit der subjektiven Vermeintlichkeit bzw. natürlichen Vorgegebenheit (interaktionistische bzw. phänomenologische Erkenntnisweise) der Alltagserfahrung zufrieden zu geben. "Gegenstand der (praxeologischen) Erkenntnisweise...ist nicht allein das von der objektivistischen Erkenntnisweise entworfene System der objektiven Relationen, sondern des weiteren die dialektischen Beziehungen zwischen diesen objektiven Strukturen und den strukturierten Dispositionen (wie Bourdieu den Habitus auch nennt, E.H.), die diese zu aktualisieren und zu reproduzieren trachten; ist mit anderen Worten der doppelte Prozeß der Interiorisierung der Exteriorität und der Exteriorisierung der Interiorität" (ebd., S.147). Diese Dialektik versteht Bourdieu nicht als psychologische, sondern als soziologische und somatische. Wie entsteht bei ihm der Habitus auf individueller Ebene?

Soziale und ökonomische Zwänge wirken sich im "relativ autonomen Bereich der Familie" aus, und zwar vermittelt über "die Manifestationen dieser externen Zwänge...(etwa Verbote, Sorgen, moralische Unterweisungen, Konflikte, Geschmäcker usw.)" (ebd., S.168). Dieser frühesten Strukturierung folgen weitere (durch andere Institutionen wie Schule und Kulturindustrie), die ihrerseits von den früheren strukturiert werden, rückwirkend aber auch die primären Habitusformen spezifizieren (restrukturieren), und "das von Restrukturierung zu Restrukturierung und immer so weiter" (ebd., S.189). Da der Habitus nicht aus einzelnen Lerninhalten besteht, sondern eine strukturierte Serie darstellt, die aus den Werten, Normen und Regelmäßigkeiten der unterschiedlichsten Lebensbereiche zusammengesetzt ist, kann er erstens leicht angeeignet wer-

den und zweitens "ohne im Bewußtsein thematisiert oder erklärt werden zu müssen"(ebd., S.190). Er wird nach Bourdieu nicht gelernt, sondern einverleibt (interiorisiert). Seinen Sitz hat er nicht so sehr in der Psyche, sondern vielmehr im Körper:

"Die Primärerziehung geht mit dem Körper wie mit einer Gedächtnisstütze um. Sie 'verdummt' gleichsam die Werte, Vorstellungen und Symbole, um sie der Ordnung der 'Kunst' zuzuführen, jener reinen Praxis, die bar aller Reflexion und Theorie ist. Sie zieht größtmöglichen Gewinn aus der 'Konditionabilität', dieser Eigenschaft der menschlichen Natur, die Kultur - im Sinne des englischen cultivation -, d.h. die Einverleibung von Kultur möglich macht...Das derart Einverlebte findet sich jenseits des Bewußtseinsprozesses angesiedelt, also geschützt vor absichtlichen und überlegten Transformationen, geschützt selbst noch davor, explizit gemacht zu werden...Indem sie den Respekt der Formen und die Formen des Respekts erwirkt, die die sichtbarste und zugleich meistverborgene, weil natürlichste Manifestation der Unterwerfung unter die herrschende Ordnung darstellen, vernichtet die Einverleibung der Strukturen das, was Raymond Ruyer 'die Nebenmöglichkeiten' nennt, d.h. all die Akte, die die Alltagssprache als 'Verrücktheiten' bezeichnet. (Es sind gerade) die fundamentalsten Prinzipien einer kulturellen Willkür und politischen Ordnung, die sich derart in Form der blindmachenden und unbemerkten Evidenz durchsetzen"(ebd., S.199 bis 202).

Auch bei Bourdieu geht es letztendlich um Machtfragen. Doch weiter zu der Frage, wie und was der Habitus ist. An das obige anknüpfend, kann erst einmal festgehalten werden, daß er bei Bourdieu nicht so sehr unbewußt wie implizit ist und daß er, aufgrund seiner somatischen Verankerung, eine gewisse Trägheit aufweist. Bourdieu zieht es vor - obwohl er selbst den Begriff des Unbewußten benutzt -, den Habitus implizit zu nennen, "aus dem einfachen Grunde, daß er sich innerhalb der Praxis der Handlungssubjekte im praktischen Zustand und nicht in deren Bewußtsein vorfindet"(ebd., S.159). Die Subjekte handeln nach "impliziten Regeln einer spontanen Statistik"(ebd., S.167), die historisch entstanden ist. "In der Tat gibt das 'Unbewußte' niemals etwas anderes wieder als das Vergessen der Geschichte, das die Geschichte selbst vollzieht, indem sie die objektiven Strukturen, die sie erschafft, in jenen Quasi-Naturen, als welche die Habitusformen zu verstehen sind, verkörpert"(ebd., S.171). (Auf diesen Punkt komme ich später zurück.) Als Quasi-Na-

turen sind Habitusformen träge. Sie hinken hinter den Ereignissen hinterher: "Zweifellos bildet die Hysteresis der Habitusformen... eine der Grundlagen der strukturellen Verschiebung zwischen Gelegenheiten und den auf ihr Ergreifen zugeschnittenen Dispositionen, und es ist diese Verschiebung, die die verpaßten Gelegenheiten erzeugt und im besonderen die oft beobachtete Unfähigkeit, historische Krisen nach anderen Wahrnehmungs- und Denkkategorien als solchen der Vergangenheit...wahrzunehmen und zu denken." (ebd., S.183) Das zeitlich verschobene Zusammentreffen von Habitusformen und Ereignissen nennt Bourdieu die Konjunktur, die alltägliche Aktualität des Habitus die Praxis. Sie ist "notwendig und relativ-autonom in einem, insoweit sie das Produkt der dialektischen Beziehung zwischen einer Situation und einem als System dauerhafter und versetzbarer Dispositionen begriffenen Habitus darstellt" (ebd., S.169).

Trotz Trägheit und Dauerhaftigkeit des Habitus klingt hier Veränderungsmöglichkeit an. Bevor verstanden werden kann, wie Veränderung von Praxis möglich ist, muß der Habitus, als deren Erzeugungsprinzip, noch genauer definiert werden. Er funktioniert nach Bourdieu wie eine "Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix", die als eine Art generative Grammatik zu verstehen ist (Bourdieu hat sich hier an die Sprachtheorie von N. Chomsky angelehnt). Diese Grammatik bringt Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkschemata hervor. Dank der "analogischen Übertragung von Schemata (können) Probleme gleicher Form (gelöst werden), und dank der von jenen Resultaten selbst dialektisch geschaffenen Korrekturen der erhaltenen Resultate ... unendlich differenzierte Aufgaben (erfüllt werden)" (ebd., S.169). Der Habitus ist ein "durch geregelte Improvisationen dauerhaft begründetes Erzeugungsprinzip", das "Praxisformen und Praktiken" hervorbringt, die die Regelmäßigkeiten ihres Erzeugungsprinzips reproduzieren, "wobei sie sich freilich ebenso den innerhalb einer gegebenen Situation...eingeschriebenen Erfordernissen und Zwängen anpassen" (ebd., S.170). Die Praxis, die von den habituellen Schemata erzeugt wird und diese ihrerseits wieder reproduziert, läßt sich deswegen weder aus der "Summe der Stimuli, die jene Praxisformen hervorgerufen zu haben scheinen" (ebd., S.170) noch aus den dauerhaften Schemata deduzieren. Sie ist "notwendig und relativ-autonom" in einem, eine "geregelte Improvisation". Der Habitus ist also ein "Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv 'geregelt' und 'regelmäßig' sein können, ohne im geringsten das Resultat einer gehor-

samen Erfüllung von Regeln zu sein; die objektiv ihrem Zweck angepaßt sein können, ohne das bewußte Anvisieren der Ziele und Zwecke und die explizite Beherrschung der zu ihrem Erreichen notwendigen Operationen vorauszusetzen und die, dies alles gesetzt, kollektiv abgestimmt sein können, ohne das Werk der planenden Tätigkeit eines 'Dirigenten' zu sein" (ebd., S.165). Mit anderen Worten: der Habitus erzeugt objektiven Sinn und objektive Strategien, "die es ermöglichen, unvorhergesehenen...Situationen entgegenzutreten" (ebd., S.165), die aber gleichzeitig, da sie von einer geregelten Matrix und deren Schemata abstammen, dahin tendieren, diese Matrix und diese Schemata zu reproduzieren.

Da es sich bei der Vermittlung zwischen Habitus und Praxis nicht um eine mechanische Anwendung von Regeln, sondern vielmehr um aus der Erfahrung kommende Regelmäßigkeiten handelt, tut sich auf der synchronen Ebene folgende Lücke für Veränderung auf: wie schon gesagt, können neue Fragen und unvorhergesehene Situationen durch die analogische Übertragung der Schemata, d.h. durch geregelte Improvisationen, angegangen werden. Dabei entstehen immer auch Korrekturen an den Schemata. Diese sind nicht statisch, da sie selbst letztendlich aus geregelten Improvisationen hervorgegangen sind, die auf relative Dauer gestellt wurden. Diese Veränderungsmöglichkeit wird verzögert durch die Trägheit des Habitus: neue Situationen und historische Krisen werden nach alten Wahrnehmungs- und Denkmustern behandelt.

Doch der Habitus ist nichts anderes als "zu Natur gewordene Geschichte" (ebd., S.171) und er "erzeugt entsprechend den von der Geschichte hervorbrachten Schemata individuelle und kollektive Praxisformen - folglich Geschichte. Als Vergangenes, das im Aktuellen weiterlebt und sich bis in die Zukunft hinein zu verlängern trachtet...liegt das System der Dispositionen ebenso der Kontinuität und Regelmäßigkeit zugrunde...wie auch den gleichermaßen Regeln unterworfenen Transformationen" (ebd., S.182). Auf diachroner Ebene vollzieht sich Veränderung durch Schemata und Regelmäßigkeiten, die Veränderung steuern.

Wie Geschichte zu Quasi-Natur wird, wie sich ein vorher noch nicht existierender Habitus ausbildet, hat Bourdieu am Beispiel der Gotik gezeigt. Hier ist es eine Institution, die im Mittelpunkt dieser Transformation steht: die städtische scholastische Schule, die ersten Pariser Universitäten. Städtisches Milieu und

Konkurrenzen der Universitäten untereinander führen zur Herausbildung von spezifischen mentalen Schemata, die den scholastischen Habitus kennzeichnen. Die Institution der städtischen Schule, die jetzt das Bildungsmonopol innehat - vorher hatten es die ländlichen Klöster -, transformiert "das kollektive Erbe" (ebd., S.139), "den Geist und Inhalt einer Kultur" (ebd., S.140) in Richtung der scholastischen Denk- und Wahrnehmungsschemata und macht gleichzeitig diesen Transformationsprozeß vergessen.

Interessant an diesem Beispiel ist zweierlei: erstens die Funktion, die Institutionen bei der Umwandlung von Geschichte in die Quasi-Natur des Habitus haben können und zweitens, daß hier Veränderung des (klösterlichen) Habitus und der (klösterlichen) Praxis auf diachroner Ebene greifbar wird. Die Stadt, die Konkurrenz und die Politik haben dabei eine zentrale Rolle gespielt. Anstelle auf die große Veränderung sozialer und ökonomischer Makrostrukturen abzuheben, können Veränderungen der Praxis und des Habitus auch über die Veränderung von einzelnen Institutionen gedacht werden.

Der Durchgang durch die Frage nach "Vermittlung und Veränderung bei Bourdieu" hat aus meiner Sicht folgende für uns relevante Punkte ergeben:

- I. Die Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkschemata, die die Praxis regulieren, sind dem Bewußtsein der Subjekte transzendent. Der einverleibte Habitus entspricht den objektiven sozialen Relationen und Differenzierungen, die die Individuen in ihrer Eigenschaft als Träger des Habitus produzieren und reproduzieren. Sie stellen damit, ohne es zu wissen, objektiven Sinn her. Dieser objektive Sinn kann in soziologischen Untersuchungen festgestellt und interpretiert werden. Trotz seiner wissenschaftlichen Feststellbarkeit ist er jedoch nicht entwerf- und planbar. Auch kollektive Absichten und Pläne werden von ihm immer transzendiert.
- II. Der Habitus ist einverleibte Kultur (Werte, Vorstellungen, Bedeutungen, Symbole), die aus vielen verschiedenen Lebensbereichen eine gegliederte und geordnete Ganzheit bildet. Als ganzer ist der Habitus sicherlich nicht zu erreichen, da er quasi in die Körper eingeschrieben ist, ein Umstand, der besonders unser Projekt betrifft. Erreichbar, relativ flexibel und veränderungsfähig sind hingegen einzelne der Schemata, die die generative Grammatik des Habitus hervorbringt. Sie sind es ja auch, die die Praxis durch Analogiebildung und Teilkorrekturen in "geregelter Improvisation"

steuern. Welche schon bestehenden Schemata und Regelmäßigkeiten können auf die ökologische Problematik übertragen werden - sei es durch Analogiebildung, sei es durch Teilkorrektur? Wo kann improvisiert werden und wo nicht?

- III Als Quasi-Natur ist der Habitus vergessene Geschichte. Dieses Vergessen vollzieht die Geschichte selber, indem sie jeweils neu herausgebildete Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkschemata immer wieder als eine Art unbewußtes Programm in die Menschen einschreibt. Dabei spielen Institutionen (Familie, Schule, Universität, Kulturindustrie etc.) eine wichtige Rolle. Das Erinnern der Geschichte kann sicherlich einzelne habituelle Schemata wieder bewußt machen und damit auch Veränderungsspielräume eröffnen.

- IV. Mittelfristig kann auch die Veränderung einzelner Institutionen (ihrer Formen und Inhalte) einzelne habituelle Schemata verändern bzw. neue und angemessenere produzieren.

D. Vermittlung und Veränderung bei der objektiven Hermeneutik

Die o.H. ist nicht nur ein Interpretationsverfahren. Sie hat zum einen eine "besondere Affinität zum inhaltlichen Programm einer soziologischen Sozialisationstheorie" (Oevermann u.a. 1979, S.353), darüber hinaus erhebt sie den Anspruch, "im Hinblick auf die soziale Konstitution des Subjekts" Voraussetzungen zu formulieren, "die in jeder soziologischen Analyse...implizit in Anspruch genommen werden müßten...In dieser Betrachtung wird nun die Sozialisationstheorie gerade nicht zu einem sozialpsychologischen...Appendix der allgemeinen Soziologie, sondern zu einer fundamentalen unabhängigen Komponente einer allgemeinen soziologischen Strukturtheorie" (ebd., S.353). Im Zentrum der Sozialisationstheorie der o.H. steht der Begriff des latenten bzw. objektiven Sinns: "Die Subjekte sind in ihren Interaktionen zwar Träger des Sinns, haben jedoch ein problematisches Verhältnis zu ihm, da dieser sich latent, gleichsam hinter ihrem Rücken durchsetzt. Das, was die Subjekte im Interaktionsgeschehen intendieren, ist von jenem objektiven latenten Sinn zu unterscheiden, der letztlich ihr praktisches Handeln bestimmt; dieser liegt indes auf einer intersubjektiv-objektiven Ebene, die konstitutiv ist für das Subjekt als gesellschaftliches Wesen" (Wagner 1984, S.16).

Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Bourdieu sind schon hier zu erfassen. Auch die o.H. spricht von einem objektiven Sinn, den sie latent bzw. unbewußt nennt und eben nicht implizit bzw. unbewußt. Dies ist kein sprachlicher Zufall, sondern signalisiert die unterschiedlichen Ebenen, auf denen beide den objektiven Sinn ansiedeln. Für die o.H. ist er vornehmlich ein unbegriffenes, aber zu begreifendes - deswegen (noch) latentes - Produkt der Interaktion, während der objektive Sinn für Bourdieu die objektiven sozialen Strukturen repräsentiert und in jeder Interaktion schon vorgängig vorhanden (impliziert) ist: "In der Tat reduziert der Interaktionismus...die Beziehungen zwischen Positionen innerhalb objektiver Strukturen auf intersubjektive Beziehungen der die Positionen einnehmenden Individuen" (Bourdieu 1979, S.150). Dies ist die Generalkritik am Interaktionismus, dem Bourdieu den immer schon vorgängigen sozialen Kontext, in dem die Interaktion stattfindet und der sie bestimmt, entgegensetzt. Darüber hinaus ist für Bourdieu objektiver Sinn auch in der ganzen vergegenständlichten Kultur, in Institutionen, Werken und Handlungen aller Art, Mimik und Gestik, sprachloser körperlicher Kommunikation enthalten, wäh-

rend sich die o.H. ausschließlich auf die Sprache im Interaktionsgeschehen bezieht.

Beide Unterschiede machen deutlich, wo die Grenzen der Methode der o.H. liegen. Ihr Verfahren, entwickelt im Rahmen der Untersuchung familiärer sprachlicher Interaktionen, kann erstens nicht ohne einschneidenden Ertragsverlust auf größere Gruppen bzw. Interaktionen zwischen Gruppen übertragen werden, da hier der soziale Kontext immer bestimmender hervortritt. Zweitens kann mit ihrer Methode materialisierter objektiver Sinn (Kulturgegenstände, Raumstrukturen, Institutionen etc.) bzw. der objektive Sinn in den Beziehungen zur gegenständlichen Welt (einschließlich der natürlichen Ressourcen) nicht mehr interpretiert werden. Die o.H. richtet jedoch bewußt und in kritischer Absicht ihr Interesse auf denjenigen latenten Sinn, der in einem jeweiligen Fall von sprachlicher Interaktion jeweils aktuell produziert und reproduziert wird. Damit will sie die sozialwissenschaftliche Subsumtion der lebendigen Alltagspraxis unter theoretische Begriffe, quantitative Verfahren und vorgefaßte Hypothesen so weit wie möglich vermeiden. Von objektivem Sinn bzw. objektiven Strukturen will sie deswegen erstens auch nur auf der Ebene des konkreten Falles sprechen (Generalisierungen von Fallstrukturen sind in ihrem Programm jedoch inbegriffen) - und dann auch nur, "wenn man (den) Prozeß der (Struktur)Reproduktion kennt, wenn man über die Rekonstruktion der diese Reproduktion kennzeichnenden Transformationsgesetze verfügt. Dann allerdings ist man auch in der Lage, die die Struktur nicht nur reproduzierenden, sondern auch verändernden und modifizierenden Transformationen zu bestimmen"(Oevermann u.a. 1979, S.423). Diese Bedingungen charakterisieren das Verständnis, das die o.H. von Strukturen hat: sie werden von ihr nur als solche anerkannt, wenn ihre Genese, ihre Reproduktion und ihre Akteure im jeweiligen Fall bekannt sind.

Ein dritter Unterschied zu Bourdieu zeichnet sich hier ab: zumindest theoretisch räumt die o.H. die Möglichkeit ein, daß der objektive bzw. latente Sinn, den die Interagierenden hinter ihrem Rücken produzieren, von diesen eingeholt, bewußt gemacht und auch verändert werden kann, wohingegen bei Bourdieu der objektive Sinn den Individuen und Kollektiven immer transzendent bleibt. Die o.H. rechnet letztendlich mit einem Handlungszentrum innerhalb der Strukturen, auf individueller Ebene: mit Subjektivität. Mit der Frage, wie kollektiv der latente Sinn in bewußt ergriffenen transformiert werden

kann, hat sie sich nicht beschäftigt. Aber sie hat den Weg gezeigt, wie im Rahmen individueller Sozialisation latenter Sinn in bewußten transformiert werden kann. Da Sozialisation wohl nie ganz abgeschlossen ist und da die ökologische Problematik im besonderen eine weitere Stufe der Sozialisation erfordert, dürfte die in der Sozialisation immer stattfindende Vermittlung von Sozialem und Individuellem und die Transformation von latentem in bewußten Sinn von Interesse sein.

In ihrer soziologischen Sozialisationstheorie geht die o.H. davon aus, daß das Subjekt weder von äußeren Strukturen noch von seinen präexistenten Ausstattungen (den formal-logischen Kompetenzen der logischen, moralischen und sprachlich-pragmatischen Urteilskraft) determiniert wird, sondern sich im Rahmen sozialisatorischer Interaktion, in die beide Momente eingehen, allmählich konstituiert:

"Theorien der Ontogenese werden erst in dem Maße erklärungskräftig formuliert, in dem die Bildung der Strukturen des Subjekts weder als bloße Imprägnaturen von Relationen in der Außenwelt noch als monologische Entfaltungen präexistenter homologer Ausstattungen konzipiert werden müssen, sondern gezeigt werden kann, daß diese Strukturen (des Subjekts, E.H.) das Ergebnis der Rekonstruktionen darstellen, die das sich bildende Subjekt...an den unabhängig von seinen Voraussetzungen konstituierten Strukturen seines praktischen Handelns, eben jenen Struktureigenschaften sozialisatorischer Interaktion vornimmt. Zu dieser allgemeinen Ausgangsüberlegung paßt die ... empirische Feststellung, daß die sozialisatorischen Interaktionen, an denen Kinder teilnehmen, einen solchen Reichtum und Differenzierungsgrad an objektiven Bedeutungsstrukturen aufweisen, daß sie...vom Kind weder antizipiert, also bewußt produziert werden, noch...nachträglich vollständig dekodiert und entschlüsselt werden könnten, also die Sinninterpretationskapazität des sich bildenden Subjekts auf seinem jeweiligen Entwicklungsstand weit übersteigen" (Oevermann u.a. 1979, S.353).

Das Kind ist in einer Lage, in der wir nach Bourdieu im Grunde alle sind: unabhängig von uns, ohne daß wir sie bewußt produzieren könnten, existieren Strukturen objektiven Sinns, an denen wir teilnehmen und die wir in uns aufnehmen. Die o.H. bezieht sich bei dem Entwurf ihres ontogenetischen Modells auf die Theorie von George H. Mead. Die Meadsche Konzeption von der sym-

bolvermittelnden Interaktion entwirft eine psychologische Dialektik von "(Trieb-)Impulsivität - repräsentiert durch die Instanz des 'I' - und objektiv gesellschaftlich Symbolisiertem, das in der Instanz des 'me' seinen Niederschlag findet" (Wagner 1984, S.18). Indem das Individuum die gesellschaftlichen Symbole - und durch diese den "generalized other" - im Rahmen der Interaktion in sich aufnimmt, "nimmt (es) etwas mit Bedeutung Versehenes, Äußeres, das nicht von Anfang an in ihm liegt, in sich herein. Dieses gesellschaftliche Regel- und Normsystem trifft in ihm auf die Instanz des 'I' als der Repräsentant von (Trieb-)Impulsivität, Spontaneität und Kreativität. Das 'me' lenkt die Triebimpulse des biologischen Individuums in Richtung des gesellschaftlich Approbieren, es kanalisiert und strukturiert sie auf der Folie der allgemeinen Regeln der Sozialität. Dies gelingt ihm jedoch nicht vollkommen; wäre dies der Fall, wäre die gesellschaftliche Entwicklung stillgestellt; Index dafür wäre die totale Anpassung. Die Spontaneitätsinstanz 'I' reagiert auf die vom Individuum interiorisierte objektive gesellschaftliche Symbolstruktur und wird auf diese zurückwirken, sie immer auch ein Stück weit verändern, etwas Neues, Unvorhergesehenes hervorbringen...Die Identitätsbildung des Subjekts ist an jene widersprüchliche Einheit gebunden" (Wagner 1984, S.20f).

Wie es zur Bildung der "widersprüchlichen Einheit" aus "I" und "me" kommt, soll später dargestellt werden. Zuerst einmal ist das Kind in der schon beschriebenen Lage, in der es das über Symbole vermittelte und in sich aufgenommene Regel- und Normsystem weder verstehen noch selber Sinn antizipieren kann. Auch die o.H. ist der Ansicht, daß sich in der Regel auch die Erwachsenen, die in ihrer Interaktion vor allem latenten Sinn erzeugen, in einer ähnlichen Situation befinden: "Die Koinzidenz von latenter Sinnstruktur und subjektiv repräsentiertem Sinn stellt den idealen Grenzfall vollständig aufgeklärter Kommunikation dar" (Oevermann u.a. 1979, S.383f).

Die o.H. sieht im Normalfall des verborgenen latenten Sinns das weite Feld "einer sozialen Realität sui generis..., die bezogen auf die Ebene des ... 'subjektiv gemeinten Sinnes' eine Realität von Möglichkeiten (darstellt)... (Diese) Realitätsebene (muß) den Primat für die soziologische Betrachtung haben" (ebd., S.368f). Gegenüber dem subjektiv gemeinten Sinn ist die Ebene des objektiven Sinns immer breiter gefächert, enthält mehr als die gemeinten bzw. tatsächlich ergriffenen Möglichkeiten. Doch woher kommen die subjektiven Begrenzungen, und wie können sie erweitert werden? Warum werden

normalerweise nur bestimmte Möglichkeiten ergriffen, und wie kommt es zu Variabilität und Veränderung? "Die den empirischen Normalfall kennzeichnende Differenz von latenter Sinnstruktur und subjektiv-intentionaler Repräsentanz kann durch drei verschiedene Typen von Einflußfaktoren bedingt sein" (ebd., S.384):

1. durch Unreife. Kinder können die latenten Sinnstrukturen noch nicht deuten und brauchen deswegen "die stellvertretende Deutung ... durch sozialisierte Bezugspersonen"(ebd., S.384).
2. durch pathologische Verzerrungen. Die Wahrnehmung der latenten Sinnstrukturen wird hier in "Folge der Übernahme restringierender, ideologischer oder neurotoider sozialer Normen und Deutungen"(ebd., S.384) verzerrt. Objektiver Sinn kann hier auch von Erwachsenen nicht entziffert werden, da einerseits Neurosen und Psychosen, andererseits Ideologien, Dogmen, Mythen etc. das Verhältnis zu den latenten Sinnstrukturen stören (nicht diese selbst sind pathologisch, sondern das verzerrte Verhältnis zu ihnen).
3. durch soziohistorische Veränderungen. Die alltägliche, unter Handlungsdruck stehende Entzifferung latenten Sinns ("was hat er denn damit eigentlich sagen wollen?") erfüllt ihre Funktion nur so lange, als gewisse allgemeine Voraussetzungen und Geltungsbedingungen sozialen Handelns bestehen. Unwahrscheinliche Möglichkeiten, mit denen unter veränderten Kontextbedingungen gerechnet werden muß, liegen nicht in ihrer spontanen Interpretationskapazität.

Mit der Frage, wie kollektive Verzerrungen latenten Sinns aufgelöst werden können, hat sich die o.H. nicht befaßt. Aber sie hat angegeben, wie das Individuum lebensgeschichtlich latenten Sinn in subjektiv-präsentem transformieren kann und so zu seiner Individuierung und Identität kommt. Was hier unter pathologischer Verzerrung zu verstehen ist, ist damit ebenfalls angegeben. Die o.H. folgt dabei den Theorien von Mead und Freud. Nach diesen entsteht Individuierung und Identität (die "widersprüchliche Einheit aus "I" und "me", Antriebsbasis und interiorisierter gesellschaftlicher Symbolstruktur) durch die nachträgliche Sinnauffüllung infantiler Szenen, durch Rekonstruktionen, "die das sich bildende Subjekt an...jenen Struktureigenschaften sozialisatorischer Interaktion vornimmt"(ebd., S.353). Das in der Kindheit noch latente und unbegriffene Erfahrungsmaterial wird anhand aktueller Erfahrungen mit einer ähnlichen latenten Sinnstruktur, die jetzt aber entschlüsselt werden kann, zu

einem Begriffenen. "Individuierung...gelingt in dem Maße, in dem die Rekonstruktion der latenten Sinnstruktur durch nachträgliche Sinnauffüllung erfolgt. Umgekehrt gilt: Individuierung mißlingt in dem Maße, in dem die latente Sinnstruktur nicht rekonstruiert werden kann, d.h. verdrängt werden muß" (Wagner 1984, S.24). Dabei bleiben die eigene Antriebsbasis und die Repräsentationen gesellschaftlicher Symbolstrukturen im Dunkel und erzeugen fortwährend latenten, nur noch verzerrt einholbaren Sinn. Dieser kann weder subjektiv entschlüsselt noch in bewußtes soziales Handeln überführt werden. Variabilität des Verhaltens bzw. Veränderung ist damit blockiert, wohingegen die gelungene Rekonstruktion der latenten kindlichen Sinnstrukturen Individuierung ermöglicht, Begrenzungen bei der Sinnentschlüsselung erweitert und damit Wahlmöglichkeiten eröffnet.

Der Durchgang durch die Frage nach "Vermittlung und Veränderung bei der objektiven Hermeneutik" hat aus meiner Sicht folgende für unser Projekt relevante Punkte ergeben:

- I. Die o.H. geht davon aus, daß der objektive latente Sinn, der in sozialen Interaktionen produziert wird, selbst nicht pathologisch ist. Pathologisch ist erst seine verzerrte Wahrnehmung und Deutung. Verzerrte Wahrnehmung und Deutung entstehen auf kollektiver Ebene durch Ideologien, Dogmen, Mythen etc. Welche Ideologien, Dogmen, Mythen verzerren in bezug auf das Wasser die Wahrnehmung welchen latenten Sinns? Umgekehrt gefragt: gibt es in bezug auf das Wasser latente bzw. objektive Bedeutungen und durch welche Ideologien etc. wird der Zugang zu ihnen versperrt?
- II. Nachträgliche Rekonstruktion und Sinnauffüllung erlebter Geschichte ist nach der o.H. die Voraussetzung für eine gelungene Individuierung und Identität. Begrenzungen bei der Interpretation aktueller Ereignisse und Unflexibilität des eigenen Handelns - Kennzeichen pathologischer Strukturen - werden so in Richtung größerer Wahrnehmungs- und Handlungsspielräume erweitert. Die Rekonstruktion der kollektiven Wassergeschichte könnte eine ähnliche Wirkung haben. Nachträgliche Sinnauffüllung könnte hier heißen, danach zu fragen, welcher soziale, politische, hygienische und städtebauliche Sinn in der Entstehungsgeschichte des heutigen städtischen Wassersystems enthalten ist.

III. Die Differenz zwischen latentem Sinn und seiner Repräsentanz im Bewußtsein entsteht nicht nur durch pathologische Verzerrungen und Unreife, sondern auch durch das Noch-nicht- Wissen gegenwärtiger neuer Probleme und Notwendigkeiten. Seit vielen Jahren wird zwischen den Menschen latenter bzw. objektiver ökologischer Sinn produziert - das sogenannte Umweltbewußtsein. Auf dem Hintergrund der o.H. müßte man es als ein latentes Vorbewußtsein bezeichnen, da letztendlich der in ihm enthaltene Sinn noch nicht wirklich entschlüsselt und ergriffen ist. Die ökologischen Inhalte, die auf der Ebene symbolischer sozialer Interaktionen produziert und ausgetauscht werden, sind auf der Ebene des subjektiv realisierten und gemeinten Sinns noch nicht präsent. Mit anderen Worten: sie sind für die alltägliche Praxis und ihre unter Handlungsdruck stehende Entschlüsselungsarbeit noch eine "unwahrscheinliche Möglichkeit". Die allgemeinen Voraussetzungen und Geltungsbedingungen des ökologischen Sinns sind noch unklar. Den festgestellten "moralischen Bruch" zwischen "Wissen" und "Tun" könnte man also auch als einen zwischen einem kollektiv produzierten objektiven Sinn und dessen im Grunde noch fehlender Repräsentation im subjektiven Bewußtsein beschreiben. Objektive Anforderungen und objektive gesellschaftliche Symbolisierungen ökologischen Sinns sind bei den Individuen noch nicht subjektiv präsent und sind deswegen - trotz aller Lautstärke, mit der sie auftreten - als latent zu bezeichnen.

E. Über die Planbarkeit von Geschichte

Nach Norbert Elias ist die Entwicklung der abendländischen Zivilisation ein ungeplanter, jedoch mit einer eigenen Ordnung versehener historischer Prozeß. Politische Konstellationen spielen in ihm eine zentrale Rolle. Bourdieu hat einerseits betont, daß sich Geschichte in der Quasi-Natur des Habitus niederschlägt und andererseits herausgestellt, daß der objektive historische Sinn den Absichten und Handlungen von Individuen und Kollektiven immer transzendent bleibt. Er ist nicht entwerf- und planbar. Nachträgliche Rekonstruktion unbegriffen erlebter Geschichte ist nach der o.H. die Bedingung für Individuierung, Identität und bewußtes Handeln. Erst wenn der latente Sinn von Individuen und Interaktionsgruppen unverzerrt entschlüsselt wird, sind sie fähig, die in ihm enthaltenen Potentialitäten und Bedeutungen wahrzunehmen und zu verändern. Da aber auch hier der Normalfall die Differenz zwischen objektivem und subjektiv gemeintem Sinn ist, bleibt die bewußte Realisierung objektiven Sinns eine Ausnahme. Aus all dem wird deutlich, daß Geschichte, einschließlich der ökologischen, im Grunde nicht planbar ist.

Die Vorstellung, daß Geschichte plan- und machbar sei, ist eine moderne. Sie entstand zur Zeit der Französischen Revolution. "Während es über 2000 Jahre hinweg zum Bestand der mittelmittelmeerisch-abendländischen Kultur gehörte, daß Geschichten erzählt, aber auch erforscht und aufgeschrieben werden, wurde es erst seit rund 1780 denkbar, Geschichte machen zu können. Diese Formel indiziert eine moderne Erfahrung und mehr noch eine moderne Erwartung: daß man nämlich zunehmend fähig sei, Geschichte planen und vollstrecken zu können" (Koselleck 1989, S.262). Bevor sich diese Vorstellung etablieren konnte, mußte zuvor erst der Begriff der Geschichte entwickelt werden. Dies geschah im Rahmen der theoretischen Reflexionen der Aufklärung. Gab es vorher Geschichte nur im Plural - "vielerlei Geschichten, die sich ereigneten und die als Exempel zum Unterricht der Moral, der Theologie, für das Recht und in der Philosophie dienen mochten" (ebd., S.263) -, so wurde Geschichte jetzt zu einem Allgemeinbegriff im Singular, der nicht mehr eine bestimmte Geschichte bezeichnete, sondern "als Bedingung möglicher Erfahrung und möglicher Erwartung gesetzt wurde" (ebd., S.263). Gleichzeitig damit wurde die Menschheit zum Subjekt der Geschichte bzw. die Geschichte wurde als Subjekt ihrer selbst gedacht. Die abstrahierte Geschichte im Singular, die nichts außermenschliches mehr kannte - weder Gott noch die Natur -, konnte

und mußte als Geschichte reflektiert und als verfügbar bzw. machbar angesehen werden.

"Geschichte, die nur dann Geschichte ist, wenn und soweit sie erkannt wird, ist natürlich stärker an den Menschen zurückgebunden als eine Geschichte, die schicksalhaft den Menschen ereilt, indem sie sich ereignet. Erst der Reflexionsbegriff eröffnet einen Handlungsraum, in dem sich die Menschen genötigt sehen, Geschichte vor auszusehen, zu planen...und schließlich zu machen. Geschichte meint seitdem nicht mehr nur vergangene Ereigniszusammenhänge und deren Bericht. Ihre narrative Bedeutung wird vielmehr zurückgedrängt, und der Ausdruck erschließt seit dem Ende des 18. Jahrhunderts soziale und politische Planungshorizonte, die in die Zukunft weisen. Im Jahrzehnt vor der Französischen Revolution, dann durch die revolutionären Erschütterungen vorangetrieben, wurde Geschichte, wenn auch nicht ausschließlich, zu einem Handlungsbegriff"(ebd., S.265f).

Ein neuer Erfahrungsraum eröffnete einen neuen Erwartungshorizont. Politische Umwälzungen, Wissenschaft und Technik schienen ein unbegrenztes Feld neuer Möglichkeiten zu erschließen. Die Erwartung, daß es in Zukunft besser werde, etablierte sich: der Fortschrittsgedanke. Praktische Vernunft und der Zukunftsentwurf als Zielvorstellung moralischen Sollens (Kant) hatten die Aufgabe, die fortschrittliche Zukunft einzuleiten und zu verwirklichen. Oft genug sah man dieses Ziel als eines, das schon in der Geschichte selbst angelegt sei: die Geschichte als Subjekt ihrer selbst. "Sozialgeschichtlich betrachtet, berufen sich auf die Machbarkeit der Geschichte zumeist aktive Gruppen, die etwas Neues durchsetzen wollen. Dabei mit einer eigenläufigen Geschichte im Bunde zu sein, die sie selber nur vorantreiben helfen, dient ebensogut zur Selbstrechtfertigung wie als ideologischer Lautverstärker, um die anderen zu erreichen und mitzureißen"(ebd., S.269f). Jedoch: "Die voluntaristische Rückbindung der Geschichte an die eigene Planung verkennt jenes Überschuß- und Überraschungspotential, das alle Geschichte auszeichnet...Menschliche Voraussicht, menschliche Pläne und ihre Durchführungen (treten) im Ablauf der Zeit immer auseinander...Geschichte...vollzieht sich immer im Vorgriff auf Unvollkommenheit und hat deshalb eine offene Zukunft"(ebd., S.269, 272).

Was folgt daraus für die praktische Politik? Am Beispiel der Praxis von Marx, Bismarck, Hitler und Roosevelt zeigt Koselleck:

1. Machbar ist die Politik, nicht ihre sozioökonomischen Voraussetzungen (Marx).
2. Zwischen politischem Handeln und langfristigen, vorgegebenen Tendenzen muß unterschieden werden. Das eine ist auf das andere bezogen, geht aber nie darin auf (Bismarck).
3. Vergißt man diese Differenz, nötigt man sich selbst dazu, Geschichte zu machen, gerät man unter Beschleunigungszwänge und in ein solipsistisches Verhältnis zur geschichtlichen Zeit, in dem sämtliche Faktoren nicht mehr adäquat eingeschätzt werden können (Hitler).
4. Die wohlgemute Hochrechnung der eigenen Wünsche und Hoffnungen in die Zukunft hinein ist deren Erfüllung hinderlich (Roosevelt).

Koselleck beendet seine Reflexionen über die Verfügbarkeit von Geschichte mit folgendem Fazit: "Wir sollten uns davor hüten, die moderne Redewendung von der Machbarkeit der Geschichte pauschal zu verwerfen. Die Menschen sind für ihre Geschichten, in die sie verstrickt werden, verantwortlich, gleich ob sie schuldig sind an den Folgen ihres Tuns oder nicht. Es ist die Inkommensurabilität zwischen Absicht und Ergebnis, für die die Menschen einstehen müssen, und das verleiht dem Diktum vom Machen der Geschichte einen hintergründig wahren Sinn. (Aber) die Geschichte, die dabei herausgekommen ist - diese Geschichte haben sie nicht 'gemacht'. Sie hat sich - quer durch Intentionen und Taten hindurch, freilich nicht ohne ihre Absichten und Handlungen - ereignet. In der Geschichte geschieht immer mehr oder weniger als in den Vorgegebenheiten enthalten ist. Über dieses Mehr oder Weniger befinden die Menschen, ob sie wollen oder nicht. Aber die Vorgegebenheiten ändern sich deshalb noch lange nicht, und wenn sie sich ändern, dann so langsam und so langfristig, daß sie sich der direkten Verfügung, der Machbarkeit, entziehen" (ebd.,S.276f).

F. Was ist Kultur, wo ist sie und welche Rolle spielt sie?

Mit diesen Fragen kommt man in Teufels Küche. Diejenigen, die vornehmlich dort hantieren, sind die Ethnologen. Doch bis heute sind auch sie zu keinem einheitlichen Verständnis von Kultur gekommen. Anhand der Graphik möchte ich kurz einige ihrer Ansichten von der Kultur vorstellen und probeweise auf das Wasserprojekt übertragen.

In der älteren Ethnologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dominierte eine instrumentelle Sicht von Kultur (Funktionalisten): sie ist "ein Instrument zur Problemlösung, Umweltanpassung und Bedürfnisbefriedigung; kulturelle Manifestationen wie Mythen, Institutionen oder Rituale lassen sich mit Blick auf die menschlichen Grundbedürfnisse erklären" (Helmers o.J., S.18). Die Entwicklung des städtischen Kanalisationssystems, die Schaffung der entsprechenden Institutionen und die Einsetzung bestimmter Hygienennormen und Hygienerituale lassen sich durchaus unter diesem Gesichtspunkt der Kultur als Mittel im "Kampf ums Dasein" verstehen. Schließlich ging es um eine tödliche Krankheit.

Erweitert wurde diese Sichtweise von Kultur durch den strukturellen Aspekt (Struktur-Funktionalisten): Kultur ist hier ein "Muster der grundlegenden Annahmen, die eine bestimmte Gruppe von Menschen...entwickelt hat in ihrem Bemühen, Probleme der externen und internen Anpassung und Integration zu lösen; aus der Sicht der Gruppe erfolgreiche Grundannahmen werden in der Regel als gegeben angesehen, bleiben weitgehend unbewußt und werden an neue Mitglieder als das Richtige Denken in bezug auf Probleme weitergegeben" (ebd., S.16). Auch wenn sich die medizinischen Theorien über die Cholera später als falsch erwiesen: das "Muster der grundlegenden Annahmen" über die Notwendigkeit städtischer Hygiene war durchaus erfolgreich, hat Probleme gelöst und ist - als weitgehend nicht mehr bewußtes - tradiert worden. Experten und Stadtbürger handeln bis heute nach diesem, noch zu spezifizierenden, Muster.

Die Diffusionisten stellen die struktur-funktionalistische Auffassung von Kultur in eine zeitliche und räumliche Dimension. Danach ist Kultur ein übernommenes bzw. verbreitetes Orientierungsmuster, ein historischer Speicher kollektiver Erfahrungen, Techniken und Standards, der angesichts wiederkehren-

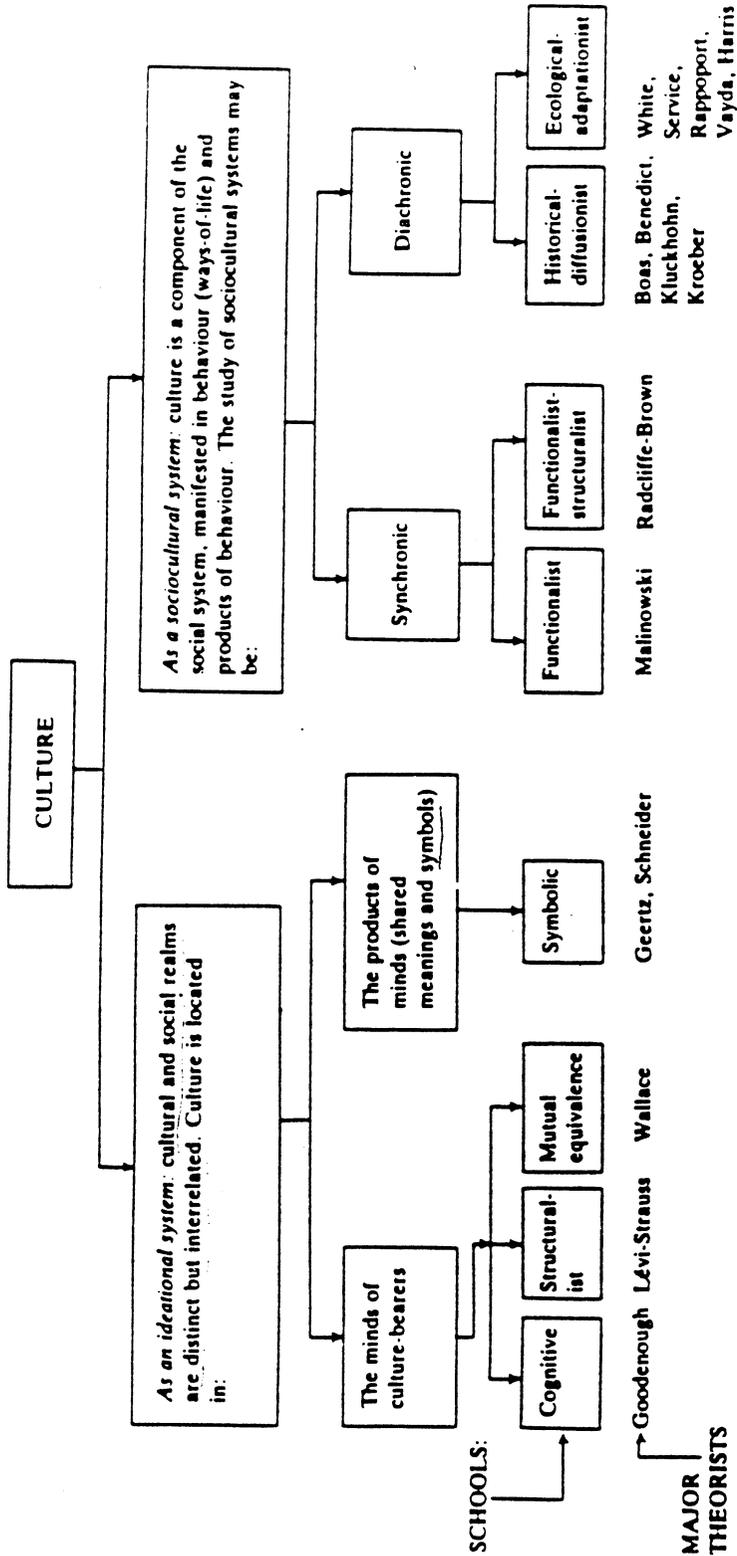


Abbildung 3: A Typology of the Concepts of Culture. Allaire und Firsirotu 1984: 196.

der Probleme eingesetzt und differenziert wird. Die allmähliche zeitliche und räumliche Diffusion städtischer Hygienevorstellungen, Hygienetechniken und die ihnen entsprechenden grundlegenden Annahmen wäre in dieser Sichtweise von Kultur unterzubringen.

Allen drei Definitionen von Kultur ist gemeinsam, daß sie Kultur als einen Bestandteil des sozialen Systems ansehen (soziokultureller Ansatz). Dieser Teil reguliert vor allem das soziale Verhalten der Individuen und ist an diesem auch zu erforschen. Damit fällt jedoch letztendlich der Kulturbegriff mit dem des sozialen Handelns zusammen. Kultur hat im Rahmen des soziokulturellen Ansatzes im Grunde keinen eigenen empirischen Referenten mehr: weder als Instrument zur Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse noch als Muster, mit dem soziales Verhalten reguliert wird. Lokalisiert die erste Auffassung von Kultur sie in den sozialen Organisationsformen (Mythen, Institutionen, Rituale), mit denen angeblich menschliche Grundbedürfnisse befriedigt werden sollen, so stellt sich erstens die Frage: warum so? und zweitens die Frage, wie diese Formen von anderen sozialen Einrichtungen zu unterscheiden sind. Wird Kultur im psychischen System lokalisiert - als ein in der Regel unbewußt bleibendes Orientierungsmuster -, so fehlt ebenfalls ein abgrenzbarer empirischer Referent. Das Unbewußte ist sozialwissenschaftlicher Forschung nicht zugänglich. Deswegen haben Elias, Bourdieu und die objektive Hermeneutik, die gleichwohl mit diesem Begriff operieren, sich immer an handfestes gehalten: sei es die Tischsitte und das Taschentuch, seien es die symbolischen Formen und Praktiken, die der Habitus generiert, sei es die sprachliche Interaktion.

Die neuere Ethnologie hat Auswege aus diesen zwei Sackgassen gesucht. Ist der unbewußte Teil des psychischen Systems sozialwissenschaftlicher Forschung nicht zugänglich, so sind es zumindest die kognitiven Phänomene. Die Schule der Kognitivisten vertritt die Ansicht, "daß Kultur sich aus psychologischen Strukturen zusammensetzt, mit deren Hilfe einzelne Menschen und Gruppen von Menschen ihr Verhalten lenken. 'Die Kultur einer Gesellschaft', um Goodenough...zu zitieren..., 'besteht in dem, was man wissen oder glauben muß, um in einer von den Mitgliedern dieser Gesellschaft akzeptierten Weise zu funktionieren'" (Geertz 1991, S.17). Das, was man wissen und glauben muß, um richtig zu funktionieren und von seinen Mitmenschen akzeptiert zu werden, kann in ein System von Regeln gebracht werden: vom morgendlichen

Zähneputzen bis zum Standard für saubere Kleidung folgen wir Regeln, hygienischen und sozialen Glaubenssätzen. Die Entstehung unseres Wissens und unseres Glaubens kann mit formalen naturwissenschaftlichen Methoden untersucht werden. So bemühen sich die Verhaltensforschung und die Lerntheorie darum, Gesetzhypothesen über den Zusammenhang von Stimuli und Verhaltensreaktionen zu erforschen. Zum Schluß haben wir gelernt, was wir wissen und glauben müssen und Fähigkeiten entwickelt, dieses Wissen und Glauben in die Tat umzusetzen: wir haben Hygienekultur. Die Lokalisierung von Kultur in den Gehirnen der Menschen erfaßt sicherlich einige der Voraussetzungen zu ihr (Kenntnisse, Fähigkeiten, Fertigkeiten, Funktionstüchtigkeiten), aber nicht diese selbst.

Um aus der zweiten Sackgasse herauszukommen, die Kultur letztendlich mit sozialem Handeln bzw. sozialen Institutionen in eins setzt, wurde das Konzept von Kultur als symbolisches System entwickelt (Strukturalisten). Im Rahmen dieses Konzeptes braucht "Verhalten überhaupt nicht oder höchstens nebenher" beachtet zu werden. "Am ergiebigsten sei es, sagt man, Kultur rein als symbolisches System zu behandeln..., indem man ihre Elemente isoliert, die innere Beziehung zwischen diesen Elementen näher bestimmt und dann das ganze System auf allgemeine Weise charakterisiert... Obwohl dieser hermetische Ansatz im Vergleich zu solchen Vorstellungen von Kultur, die von 'erlerntem Verhalten' und 'mentalenen Phänomenen' sprechen, eine entschiedene Verbesserung darstellt und einige der bedeutendsten theoretischen Leistungen in der gegenwärtigen Ethnologie hervorgebracht hat, läuft er... Gefahr..., die Erforschung der Kultur von ihrem eigentlichen Gegenstand, der informellen Logik des tatsächlichen Lebens, abzuschneiden. Es führt nicht viel weiter, einen Begriff von den Mängeln des Psychologismus zu befreien, wenn man ihn sofort darauf mit den Mängeln des Schematismus behaftet" (Geertz 1991, S.25). Eine ähnliche Kritik hat auch Bourdieu an den Strukturalisten. Gegen ihre abstrakten Strukturentwürfe - sei es die Sprachtheorie von Saussure, sei es die Theorie des symbolischen Systems von Levi-Strauss -, die die lebendige Praxis gleichsam nur als Anwendung bzw. Ausführung einer schematischen Struktur ansehen, setzt er die informelle Eigenlogik der Praxis, ihre geregelte Improvisation und ihre relative Autonomie. Darüber hinaus besteht er darauf, daß die symbolischen Formen historisch gewachsen sind und sich, vermittelt über den Habitus, aus der sozialen Praxis heraus entwickeln. Ihre Strukturiertheit erklärt er aus der Strukturiertheit des sie erzeugenden Habitus bzw. der

sozialen Relationen, nicht aus einer eigenständigen Systemlogik symbolischer Formen. Doch wenn man will, könnte man das ganze städtische Wassersystem auch als ein abgeschlossenes kulturelles Symbol behandeln. Das Kreislaufmodell weist schon in diese Richtung.

Der bisherige Durchgang durch die verschiedenen Kulturauffassungen der Ethnologie zeigt ein sehr breites Spektrum bei der Beantwortung der Frage, was Kultur ist und wo sie ist: sie ist ein Instrument zur Bewältigung menschlicher Überlebensprobleme; sie ist ein strukturiertes und weitergegebenes Muster, mit dem die Menschen ihr Verhalten regulieren; sie ist ein autonomes symbolisches System. Lokalisiert ist sie entweder in den Menschen (in ihrem Unbewußten oder in ihren erlernten kognitiven Strukturen) oder außerhalb der Menschen (in Institutionen, Regelsystemen, symbolischen Formen). Sie hat ihren Ort also entweder "in den Köpfen und Herzen der Menschen" (Goodenough, zit. nach Geertz 1991, S.16f) oder außerhalb ihrer in einer objektiven Welt.

Alle diese Auffassungen haben eine Berechtigung. Das zeigt sich schon daran, daß es relativ leicht war, zu jeder Auffassung eine Entsprechung aus dem Wasserprojekt zu finden. Kultur ist in der Tat irgendwie "in den Köpfen und Herzen der Menschen", aber auch irgendwie außerhalb ihrer. Um dieses Hin und Her zu beenden, um der Kultur den nur ihr eigenen Referenten und den nur ihr eigenen Ort zu geben, muß man beide Positionen durch ein bisher nicht aufgetauchtes missing link miteinander verbinden, und das heißt: die klassischen Positionen aus Subjektivismus und Objektivismus, Geist und Materie aufgeben und ein Drittes suchen. Dies haben die sogenannten Symbolisten getan. Diese Fraktion Symbolisten zu nennen ist mißverständlich. Denn es geht hier nicht um abgeschlossene symbolische Systeme wie bei den Strukturalisten, sondern um die Bedeutungen, die mit Symbolen bzw. symbolischem Handeln ausgedrückt, dargestellt und transportiert werden. Es geht um die Bedeutungsfunktion von Symbolen. "Obwohl (Kultur) aus Ideen besteht, existiert sie nicht in den Köpfen; obwohl sie unkörperlich ist, ist sie keine okkulte Größe" (Geertz 1991, S.16). Das, was unkörperlich ist und trotzdem zu Recht nicht in den Köpfen einzelner Menschen angesiedelt werden kann, sind die "sozial festgelegten Bedeutungsstrukturen" (ebd., S.19). Kultur ist das Reich der geteilten Bedeutungen und Symbole. Sie ist deshalb immer öffentlich. Man kann sich darüber streiten, ob es private Bedeutungen und Symbole geben

kann (Husserl und Wittgenstein verneinen das). Ganz sicher aber ist: Bedeutungen und Symbole, die privat sind oder bleiben, sind keine kulturellen. (Dieser Umstand scheint mir wichtig zu sein für die gegenwärtige Diskussion um die Lebensstile.)

Wenn ein Paranoiker eine eigene Sprache entwickelt, so haben die Wörter dieser Sprache für ihn eventuell eine Bedeutung, aber sie gehören nicht zur Kultur seiner sozialen Gruppe. Wenn ich mir eine Schleife ins Haar binde und damit sagen will: mein Hund ist gestorben, so hat diese Schleife eine Bedeutung für mich, aber sie ist kein kulturelles Symbol. Wenn ein Künstler ein Werk schafft, das ihm etwas bedeutet, dieses Werk aber niemand sonst versteht, so gehört es nicht zur Kultur. Sprache, symbolisches Handeln und Werk gehören so lange nicht zur Kultur, als sie unreproduzierbar für andere, ungeteilt und unverstanden bleiben. Anders ausgedrückt: so lange sie nicht auf gemeinsamen Erfahrungen, Interaktionen und Interpretationen von Erfahrungen und Interaktionen beruhen. Und das heißt: so lange sie nicht zu Symbolen geworden sind, mit denen ein "sozialer Diskurs" (ebd., S.27) geführt werden kann. Dabei macht es keinen Unterschied, ob die Menschen, die die Symbole benutzen, deren Strukturen oder Bedeutungen explizit erklären können. Wer kennt schon die Grammatik seiner Muttersprache - und doch sprechen wir jeden Tag. Wer mit dem Audi oder der roten Fahne irgend etwas verbindet - und das heißt: eine emotionale Beziehung zu ihnen unterhält und einen bedeutungsvollen sozialen Diskurs mit ihnen führt -, der hat beide Objekte als Symbole erkannt und anerkannt und gehört zu einem bestimmten Kulturkreis, der diesen Objekten symbolische Bedeutung zugewiesen hat. Dieser Umstand zeigt, daß es auf der Seite der Individuen nicht primär um deren Besitzstand in den Köpfen und Herzen geht, sondern um die Beziehungen, die sie zu bedeutsamen Objekten, Handlungsformen, Institutionen, symbolischen Systemen etc. unterhalten. Daß diese Phänomene bedeutsam sind, das verdanken sie keinem einzelnen Menschen, sondern den Beziehungen zwischen den Menschen.

Von der anderen Seite läßt sich Kultur ebenfalls abgrenzen: nicht jedes soziale Handeln ist symbolisches Handeln, nicht jede soziale oder ökonomische Einrichtung arbeitet mit Symbolen bzw. hat eine symbolische Bedeutung. Fragt man nach dem, was die Kultur einer sozialen Gruppe ist, so fragt man nach der symbolischen Dimension ihres sozialen Handelns, ihrer Einrichtungen und Objekte und nach dem sozialen Diskurs, der mit dieser symbolischen Dimension

geführt wird. Verhalten, soziales Handeln, die "informelle Logik des tatsächlichen Lebens" wird aus dieser nach der Bedeutung fragenden Kulturauffassung nicht ausgegrenzt: "Dem Verhalten muß Beachtung geschenkt werden..., weil es nämlich der Ablauf des Verhaltens ist - oder genauer gesagt, der Ablauf des sozialen Handelns -, in dessen Rahmen kulturelle Formen ihren Ausdruck finden. Sie finden ihn natürlich auch in bestimmten Artefakten und Bewußtseinszuständen; aber diese beziehen ihre Bedeutung von der Rolle (Wittgenstein würde sagen, ihrem 'Gebrauch'), die sie in einer fortgesetzten Lebensform spielen" (ebd., S.25).

Die Rolle, die Kultur "in einer festgesetzten Lebensform" spielt, ist, allgemein gesprochen, die der Deutung. Kultur ist ein Instrument zur Deutung der sozialen und materiellen Welt. Symbolische Handlungsformen, ganze symbolische Systeme (Sprache, Recht, Religion, Wissenschaft, Technologie, Kunst, Zivilisationsformen etc.), einzelne Artefakte und Bewußtseinszustände sind im "Ablauf des sozialen Handelns" entwickelt worden, um mit ihnen die soziale und materielle Welt zu deuten und das heißt: ihr relativ festgelegte Bedeutungen zu geben, eine außerhalb der einzelnen Individuen angesiedelte und geordnete Objektivität. Der Verstand bzw. die reine Anschauung der Welt können dies nach Cassirer - dem Klassiker der hier behandelten Kulturauffassung -, nicht leisten: "Der Verstand kann die Synthesis der Erscheinungen nicht nackt vollziehen...Dem Geist wird Innerweltliches in dem Maße präsent, in dem er (symbolische) Formen aus sich herauspinnt, die eine intuitiv unzugängliche Wirklichkeit repräsentieren können"(Habermas 1985, S.96). Im Ablauf sozialer Interaktionen kann im Prinzip alles zum Gegenstand von Deutung und damit zum Träger von Bedeutung werden: vom Wasser über ein Industrieprodukt bis hin zum Atom. Der Notwendigkeit, die soziale und materielle Welt erst einmal zu deuten, um dann in ihr handeln zu können, trägt derjenigen Auffassung von Kultur Rechnung, die Kultur als ein öffentliches "selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe"(Geertz 1991, S.9) ansieht, dessen "sozial festgelegte Bedeutungsstrukturen" zu interpretieren sind.

Anders als in Stammesgesellschaften, sind wir in den westlichen Industriegesellschaften von einer Unmenge kultureller Bedeutungen und Artefakte aus Vergangenheit und Gegenwart umgeben. Die in Institutionen, Gegenständen, Normen, Werten und dauerhaften Symbolsystemen formierten Weltdeutungen nennt Simmel die "objektive Kultur" (vgl. Simmel 1989, Kap.6,II). Die

"Steigerung der Kultur der Dinge" führt er auf die Arbeitsteilung, die auch bei der Produktion kultureller Artefakte besteht, zurück. Auch wenn wir deren soziale Ursprungsbedeutungen heute kaum noch explizit wissen, benutzen wir sie und verhalten uns entsprechend. Wir haben es in diesem Fall mit einer Art abgesunkenen Symbolen zu tun. In ihrer Darstellung zeigt Rodenstein genau den Punkt, an dem die Debatte über das städtische Kanalisationssystem die Phase der bewußten kulturellen Deutungsarbeit verläßt - hier geht es um Anstand, bürgerliche Sittlichkeit und die Absetzung vom Land und den "Eingeborenen" - und das nun depolitisierte Problem den Technikern überläßt (Rodenstein 1988, S.104). Das heißt nun aber nicht, daß die eben genannten Bedeutungen wieder verschwinden, sondern sie sind - um mit Bourdieu zu sprechen - in die Quasi-Natur des Habitus eingegangen. Re-Kulturalisierung des Wassers müßte demnach neue öffentliche Deutungen im Rahmen eines sozialen und politischen Diskurses lancieren, eine neue Debatte mit neuen Sittlichkeiten und Distinktionen in Gang setzen.

Die Kulturauffassung der sogenannten Symbolisten, die auf Cassirer zurückgeht, weist m.E. eine große Ähnlichkeit mit dem Begriff der Zivilisation von Elias auf, sodaß es sinnvoll ist, zwischen den Begriffen Kultur und Zivilisation keinen Unterschied mehr zu machen. In diesen Rahmen gehört auch Bourdieu, der sich explizit auf Cassirer bezieht - und vielleicht ist auch der intersubjektive latente Sinn der objektiven Hermeneutik letztendlich ein kultureller.

LITERATUR

- Amati, Silvia: Die Rückgewinnung des Schamgefühls. In: Psyche 8, August 1990
- Bourdieu, Pierre: Struktur, Habitus, Praxis.
In: ders., Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt 1979
- Bourdieu, Pierre: Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis.
In: ders., Zur Soziologie symbolischer Formen. Frankfurt 1983
- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation, Bd.I und II. Frankfurt 1992
- Fietkau, H.-J./Kessel, H.: Umweltlernen. Königstein/Ts. 1981
- Fietkau, H.-J.: Bedingungen ökologischen Handelns. Weinheim 1984
- Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Symbole. Frankfurt 1991
- Habermas, Jürgen: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt 1985
- Helmers, Sabine: Theoretische und methodische Beiträge der Ethnologie zur Unternehmenskulturforschung. Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung. Berlin o.J.
- Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt 1989
- Neckel, Sighard: Achtungsverlust und Scham. Die soziale Gestalt eines existentiellen Gefühls.
In: H. Fink-Eitel/G. Lohmann (Hg.), Zur Philosophie der Gefühle. Frankfurt 1993
- Oevermann, Ulrich u.a.: Die Methodologie einer "objektiven Hermeneutik" und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften.
In: H.-G. Soeffner (Hg.), Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften. Stuttgart 1979
- Preuss, Sigrun: Umweltkatastrophe Mensch - über unsere Grenzen und Möglichkeiten, ökologisch bewußt zu handeln. Heidelberg 1991
- Rodenstein, Marianne: "Mehr Licht, mehr Luft". Gesundheitskonzepte im Städtebau seit 1750. Frankfurt/ New York 1988
- Simmel, Georg: Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe Bd.6. Hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt 1989
- Spada, H./Opwis, K.: Ökologisches Handeln im Konflikt.
In: P.Day/K.Fuhrer/U.Lauken (Hg.), Umwelt und Handeln. Tübingen 1985

Stapf K.H.: Einstellungsmessungen und Verhaltensprognose.

In: H.Stachowak/T.Ellwein/K.H.Stapf (Hg.), Bedürfnisse, Werte und Normen im Wandel, Bd.II: Methoden und Analysen. München 1982

Wagner, Hans-Josef: Wissenschaft und Lebenspraxis. Das Projekt der "objektiven Hermeneutik". Frankfurt/New York 1984