

---

Die Hypothese vorausgesetzt, daß neuzeitliches Herrschaftsdenken seinen Niederschlag findet in einem Selbstverständnis von Wissenschaft, das Mensch und Natur zum Zwecke der menschlichen Selbsterhaltung zweckrational ausbeuten möchte, ist das abendländische Wissenschaftsverständnis wesentlich mitbeteiligt an der ökologischen und politischen Überlebenskrise des 20. Jahrhunderts.

Im Anschluß an den Psychoanalytiker und Philosophen Erich Fromm – und über ihn hinaus – entwickelt die Arbeit eine neue Theorie von alltäglicher und wissenschaftlicher Erkenntnis (im Werk ›integratives Paradigma‹ genannt), die anbinden möchte an ein uraltes hebräisches Ideal: Erkenntnis ohne Liebe ist unvollständige Erkenntnis.

Wie ein so geartetes Prinzip der Erkenntnis für die moderne Wissenschaft aktuell zu werden vermag, versucht der Autor darzulegen. Auch weist er darauf hin, daß das integrative Paradigma nur vorherrschend zu werden vermag in einer postpatriarchalen Gesellschaft, in der nicht mehr Profit und Konkurrenzstreben, sondern Kooperation und Solidarität die gesellschaftliche Praxis bestimmen.

---

ISBN 3-89271-102-X

Bader · Erkenntnis und Liebe

C 074

2. Ex.

---

Armin Bader  
**Erkenntnis  
und Liebe**  
Entwurf  
eines neuen Paradigmas  
von Wissenschaft



Property of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.  
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.  
Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

---

DEUTSCHER
STUDIEN
VERLAG

Armin Bader

# Erkenntnis und Liebe

Entwurf eines neuen Paradigmas von Wissenschaft

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.  
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.  
Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



Deutscher Studien Verlag · Weinheim 1988



#### Über den Autor:

Armin Bader, Dr. phil., Jg. 57, hat einen Lehrauftrag an der Universität Stuttgart und ist Vorstands- und Gründungsmitglied der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft e. V. Sein besonderes Interesse gilt der wissenschaftlichen Weiterentwicklung der von Fromm beschriebenen humanistischen und trans-therapeutischen Psychoanalyse.

Die vorliegende Arbeit wurde unter dem Titel »Erkenntnis und Liebe: Die implizite Erkenntnistheorie bei Erich Fromm« von der Philosophischen Fakultät der Universität Stuttgart als Inaugural-Dissertation angenommen.

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

#### **Bader, Armin:**

Erkenntnis und Liebe : Entwurf e. neuen Paradigmas von  
Wissenschaft / Armin Bader. – Weinheim :  
Deutscher Studien Verlag, 1988  
Zugl.: Stuttgart, Univ., Diss., 1988  
ISBN 3-89271-102-X

**D 93**

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Photokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck nach Typoskript

© 1988 Deutscher Studien Verlag · Weinheim  
Seriengestaltung des Umschlags: Atelier Warminski, 6470 Büdingen 8  
Printed in Germany

ISBN 3 89271 102 X

Diese Dissertation ist folgenden  
Menschen zugeeignet, die auf  
vielfältige Art und Weise zu  
ihrem Gelingen beitragen:

Günther Bien  
Theodor Rütter  
Heinz Stöffler  
Rainer Funk  
Monika Richter  
Gerald Pils  
Liane Uttenweiler  
und meinen Eltern

INHALTSANGABE

VORWORT ..... 1

EINLEITUNG ..... 1

1. Einführung in die wissenschaftliche Problematik der Arbeit ..... 1

2. Das erkenntnisleitende Interesse bei Erich Fromm: Erkenntnis und Liebe ..... 2

ERSTER ABSCHNITT  
ALLGEMEINE BETRACHTUNGEN ÜBER DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DER NEUZEITLICHEN WISSENSCHAFT - ENTWURF EINES ERWEITERTEN PARADIGMAS

3. Die Genese des neuzeitlich-wissenschaftlichen Paradigmas 8

3.1 Der Begriff der Wahrheit bei Thomas und Descartes: ein systematisch-historischer Vergleich ..... 10

3.2 Die Entstehung des neuzeitlichen wissenschaftlichen Paradigmas auf dem Hintergrund einer evolutionären Theorie des Bewußtseins ..... 18

4. Entwicklung und Reform des neuzeitlich-wissenschaftlichen Paradigmas ..... 21

4.1 Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie und seine Bedeutung für eine mögliche Reform des neuzeitlichen Paradigmas von Wissenschaft ..... 22

5. Ein neues Selbstverständnis von Wissenschaft: der integrative Forschungsprozeß ..... 32

5.1 Der integrative Forschungsprozeß als vierte Kategorie von wissenschaftlicher Erkenntnis ..... 32

5.2 Identisches und reflexives Objekt in den vier Kategorien von wissenschaftlicher Erkenntnis auf dem Hintergrund einer evolutionären Theorie des Bewußtseins und der Wissenschaft ..... 36

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.  
 Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



5.3	Die Psychologie als natürlicher Forschungsbereich des integrativen Forschungsprozesses .....	41
5.3.1	Der empirisch-analytische Wissenschaftsprozess: Milieu- und Triebtheorie .....	42
5.3.1.1	Der Behaviorismus .....	43
5.3.1.2	Die 'Vergleichende Verhaltensforschung' und die 'biologische Erkenntnistheorie' .....	44
5.3.2	Der hermeneutische Forschungsprozeß: Das 'kategoriale' Mißverständnis bei Sigmund Freud .....	50
5.3.2.1	Freudwissenschaftliches Selbstverständnis und seine Folgen für die psychoanalytische Theoriebildung .....	50
5.3.3	Der sozialwissenschaftliche Forschungsprozeß am Beispiel des sowjetischen Psychologen Lew S. Wygotzky .....	57
5.3.4	Annäherungen an den integrativen Forschungsprozeß: Analytische und Humanistische Psychologie .....	59
5.3.4.1	C.G. Jung: Entwurf eines ganzheitlichen Menschenbildes .	59
5.3.4.2	Die Humanistische Psychologie: Versuch einer erkenntnistheoretischen Neuorientierung .....	64
6.	Zusammenfassung .....	67

## ZWEITER ABSCHNITT

DIE IMPLIZITE ERKENNTNISTHEORIE BEI ERICH FROMM:  
GANZHEITLICHE ERKENNTNIS-ETHIK

7.	Erkenntnis und Liebe: Die charakterologische Erkenntnistheorie Erich Fromms .....	69
7.1	Dialektische Anthropologie bei Marx und Fromm: Der Entstehungszusammenhang der Analytischen Sozialpsychologie .....	70
7.1.1	Dialektische Anthropologie bei Marx .....	70
7.1.2	Fromms Adaption und kritische Modifikation der dialektischen Anthropologie von Marx auf der Grundlage der Freudschen Trieblehre: Analytische Sozialpsychologie .....	74
7.2	Das Phänomen der Bezogenheit in naturwissenschaftlicher Forschung und sein erkenntnislogischer Stellenwert für die Entwicklung einer humanistischen Psychoanalyse: die Natur des Menschen .....	80

7.3	Grundlagen der humanistischen Ethik: die Natur des Menschen und seine existenziellen Bezogenheitsformen .....	87
7.3.1	Die existenziellen Bedürfnisse des Menschen: Verwurzelung, Einheitserleben, Transzendenz und Identitätserleben .....	88
7.3.1.1	Das existenzielle Bedürfnis nach 'Verwurzelung' .....	89
7.3.1.2	Das existenzielle Bedürfnis nach 'Einheitserleben' .....	89
7.3.1.3	Das existenzielle Bedürfnis nach 'Transzendenz' .....	90
7.3.1.4	Das existenzielle Bedürfnis nach 'Identitätserleben' .....	92
7.3.1.5	Das Bedürfnis nach Bezogenheit als universales existenzielles Bedürfnis .....	93
7.3.2	Das Wesen der Bezogenheit: Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe .....	94
7.3.3	Produktive und nicht-produktive Formen von Bezogenheit .....	96
7.3.3.1	Die Existenzweise des Seins: liebende Bezogenheit und die ihr entsprechende Selbst- und Welterkenntnis .....	97
7.3.3.2	Nicht-produktive Formen von Bezogenheit und defizitäre Formen von Selbst- und Welterkenntnis .....	99
7.3.3.2.1	Die psychologische Ursache der Existenz von nicht-produktiven Formen von Bezogenheit .....	99
7.3.3.2.2	Spielerische, reaktive und kompensatorische Aggressivität .....	101
7.3.3.2.3	Narzißmus und inzestuöse Fixierung .....	103
7.3.3.2.4	Nekrophilie als Antipol von Biophilie .....	105
7.3.3.2.5	Die Existenzweise des Habens als übergeordnete seelisch-gesellschaftliche Struktur von nicht-produktiven Formen von Bezogenheit .....	107
7.4	Charakter und Erkenntnis .....	109
7.4.1	Bezogenheit und Charakter-Orientierung .....	109
7.4.2	Die verschiedenen Charakter-Orientierungen .....	112
7.4.2.1	Die nicht-produktiven Orientierungen .....	112
7.4.2.1.1	Die rezeptive Orientierung .....	112
7.4.2.1.2	Die ausbeuterische Orientierung .....	113

7.4.2.1.3	Die hortende Orientierung .....	114
7.4.2.1.3.1	Der autoritäre Charakter .....	115
7.4.2.1.4	Die Marketing-Orientierung .....	115
7.4.2.1.5	Erkenntnis und nicht-produktive Charakter-Orientierung .....	116
7.4.2.2	Die produktive Orientierung .....	117
7.4.2.2.1	Erkenntnis-ethische Attribute der liebenden Charakter-Orientierung .....	118
7.4.2.2.1.1	Fürsorge, Verantwortlichkeit und Respekt .....	118
7.4.2.2.1.2	Erkenntnis und produktives Denken .....	120
7.4.2.2.1.3	Der Begriff des Glücks (well-being) .....	123
7.4.2.2.2.	Erkenntnis des Selbst: das Gewissen .....	125
7.4.2.2.3	Erkenntnis der Wirklichkeit: Glaube und Hoffnung ....	130
7.4.2.2.4	Erkenntnis von Gott: das Phänomen des Religiösen ..	134
7.4.2.2.4.1	Autoritäre und humanistische Religion .....	136
7.5	Integrativer Forschungsprozeß und ganzheitliche Erkenntnis-Ethik: Modell einer neuen Wissenschaft ....	140
8.	Erkenntnis der Liebe: Das Phänomen der X-Erfahrung in humanistischer Psychoanalyse und integrativem Forschungsprozeß .....	143
8.1	Bewußtes und Unbewußtes bei Erich Fromm .....	143
8.2	Wesen und Bedeutung der X-Erfahrung in der humanistischen Psychoanalyse .....	147
8.3	Die Bedeutung der X-Erfahrung für den integrativen Forschungsprozeß .....	155
8.4	Die Bedeutung der X-Erfahrung für eine evolutionäre Theorie des Bewußtseins .....	156
	SCHLUSSBEMERKUNG .....	159
	LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS .....	160
	REGISTER .....	164

## VORWORT

Als vor gut drei Jahren die vorliegende Dissertation in Angriff genommen wurde, wurde ich von einer geistigen Unruhe getrieben, die vielen Menschen damals zu eigen war und sich in einem vagen, mehr intuitiv erahnten als explizit formuliertem Unbehagen an einer ausschließlich auf Profitmaximierung und Zweckrationalisierung ausgerichteten Welt Ausdruck verlieh und alternative Modelle erstrebte. Zunehmende Umweltverschmutzung sowie die Risiken der angewandten Kernenergie militärischer wie auch friedlicher Natur waren und sind nur die drängendsten Probleme, die das 'Unbehagen an der etablierten Kultur' verständlich machten. So erkannte man mehr und mehr, daß dem menschlichen Vermögen, sich die Natur zu unterwerfen, Grenzen gesetzt sind, und menschliches Leben als ein dem Menschen würdiges Leben nur in Einklang mit der Achtung vor der Eigengesetzlichkeit der Natur möglich sein kann. Einige Leute versuchten daher, dem in der gesellschaftlichen Praxis in Ost und West vorherrschenden funktionellen Weltbild ein alternatives Welt- und Selbstverständnis entgegenzustellen: Ein neues Menschenbild, das Mensch und Natur als Totalität reflektiert, sollte eingebettet werden in eine universale Kosmologie, -die allerdings mehr dem Mythos als rationaler Reflexion nahestand. Hier - das ist zumindest die Meinung des Verfassers der vorliegenden Arbeit - wurde oft das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Die intuitiv erahnte Unzulänglichkeit funktioneller Wissenschaftsarbeit führte nicht selten zur Ablehnung von Wissenschaft überhaupt und zu einer Neubelebung mythologischer und eschatologischer Weltbilder, in denen der Jahrhunderte währende Kampf um Aufklärung als historisch-sozialer und emanzipatorische Identität bildender Faktor verdrängt wurde (man denke an manche Teile der New-Age-Bewegung). Mein Problem war nun, meine innerste Sehnsucht nach einem ganzheitlich



strukturierten Weltbild in Einklang zu bringen mit der wissenschaftlichen Tradition des Abendlandes. Ein ganzheitliches Welt- und Menschenbild wird nämlich nur dann Eingang finden können in Denkmodelle des späten 20. Jhdts., wenn dieses auch erarbeitet werden kann mit Hilfe herkömmlicher Forschungstechniken traditioneller Wissenschaft: rationale abduktive Hypothesenbildung und empirische Überprüfbarkeit müssen auch für ein Paradigma gelten, das sich anschickt, das in der gesellschaftlichen Praxis vorwiegend funktionelle und quantifizierend-mathematisierende Vorverständnis von Wirklichkeit 'aufzuheben' in eine umfassendere Interpretation von Sein.

Es war Erich Fromm, Psychoanalytiker und Sozialwissenschaftler, bei welchem ich ein ganzheitliches Verständnis von Wissenschaft und Erkenntnis entdeckte, ein Verständnis, das eingebettet ist in die abendländische Tradition von Aufklärung und humanistisch-politischem Engagement. Das sprach mich unmittelbar an. Anhand seines Werkes versuchte ich daher, erste Gedanken zu formulieren, die auf eine ganzheitliche Alternative zum gegenwärtigen Welt- und Menschenbild zielen. Was hierzu nötig war, die Aufdeckung der impliziten Erkenntnistheorie bei Fromm, formuliert den Inhalt der vorliegenden Dissertation. Hier wird deutlich, wie Theorie der Erkenntnis, wissenschaftliche Erkenntnis vom Menschen und Auslegung von Wirklichkeit zusammengehören. Der Aufweis dieser Interdependenz weist über ein bloß szientistisches Erfassen von Wirklichkeit hinaus...

Armin Bader

Juli 1986



## E I N L E I T U N G

### 1. Einführung in die wissenschaftliche Problematik der Arbeit

Der Titel der vorliegenden Arbeit 'Erkenntnis und Liebe: Die implizite Erkenntnistheorie bei Erich Fromm' mag überraschen, wird doch gerade die wissenschaftliche Aussagekraft des Werkes von Erich Fromm von einigen Philosophen und Naturwissenschaftlern nicht zuletzt darum bezweifelt, weil man bei ihm eine explizite wissenschaftstheoretische Methode zur Erkenntnisgewinnung ebenso nicht zu finden vermag wie eine gültige Definition von wissenschaftstheoretischen Parametern, die den wissenschaftlichen Forschungsbereich bei Erich Fromm umgrenzen und die Erkenntnisgewinnung leiten.

Gerade aber das Werk Erich Fromms – so meinen manche seiner ernsthaften Kritiker – fordert eine erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Diskussion heraus, da jener von einem erkenntnisleitenden Interesse bewegt wird, das den Rahmen der neuzeitlichen Wissenschaft zu sprengen scheint: Fromm wagt tatsächlich, in der zum Teil naturwissenschaftlich arbeitenden Psychologie und Soziologie ein Interesse zu formulieren, das um die Wiederentdeckung der Einheit von wissenschaftlicher Erkenntnis und Erkenntnis des Guten bemüht ist.

Seine Kritiker haben nicht unrecht; tatsächlich läßt Fromm eine explizite erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Analyse seiner Arbeit vermissen. Sein erkenntnisleitendes Interesse galt nicht Überlegungen, die zum Ziel hatten, ethisch relevante Aussagen erkenntniskritisch zu hinterfragen, um die Bedingungen ihrer Integration in das moderne wissenschaftliche Weltbild zu leisten, sondern galt ausschließlich dem Interesse, ethische Aussagen aus der menschlichen Natur – wie sie sich uns in der psychoanalytischen Praxis offenbart – herauszufiltern, um eine komplexe Anthropologie zu entwickeln, die es erlaubt, ein ganzheitliches Bild vom Menschen zu zeich-

nen. Das Fehlen einer expliziten Erkenntnistheorie jedoch bedeutet nicht, daß Fromm keine Theorie der Erkenntnis vertreten hätte - und wenn Kritiker dieser Ansicht anhängen, so haben sie hierin unrecht, sondern bezeugt nur den Mangel an ihrer expliziten und methodischen Formulierung. Daß dem Werke Fromms dennoch eine Erkenntnistheorie zugrundeliegt, die es gar vermag, Begriffe von ethischer Relevanz und erkenntnislogischer Reflexion miteinander in Beziehung zu setzen, die in ihrem eigenen Sinn somit 'Erkenntnis-Ethik' ist, möchte die vorliegende Arbeit aufzeigen: Erich Fromms Weltbild und seine humanistische Ethik werden begründet von einer Theorie der Erkenntnis, die zum einen das Erkennen von Wirklichkeit als dialektische und paradoxe Erkenntnis ausweist und zum anderen Erkenntnis auf ihren psychologisch-charakterologischen Ursprung zurückzuführen vermag.

Das Interesse der Arbeit, Erich Fromms implizite Erkenntnistheorie explizit zu machen, erfordert eine hermeneutische Vorgehensweise, die es ermöglicht, 'zwischen den Zeilen zu lesen', d.h. die verstreuten und nicht methodisch formulierten Aussagen Fromms zu erkenntnistheoretisch relevanten Problemen sollen auf ihren verborgenen Inhalt hin untersucht und dessen Bedeutung reformuliert werden. Daher wird im folgenden Kapitel eine erste Annäherung an Erich Fromms Theorie der Erkenntnis versucht, bevor eine allgemeine Erörterung über das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis den Boden bereitet für die wissenschaftliche Standortbestimmung der impliziten Erkenntnistheorie Fromms und deren Implikationen für ein mögliches neues Selbstverständnis von Wissenschaft. Daraufhin wird Fromms Erkenntnis-Ethik entfaltet.

## 2. Das erkenntnisleitende Interesse bei Erich Fromm: Erkenntnis und Liebe

"Die Welt des Denkens bleibt in Paradoxa verfangen. Die einzige Möglichkeit, die Welt letztlich zu erfassen, liegt nicht im Denken, sondern im Akt, im Erleben von 'Einssein'." (1)

Diese Gedanken Erich Fromms können als paradigmatische Aussage verstanden werden. Ihr adäquates Verständnis eröffnet den Horizont für das Auf-

decken einer tiefen Überzeugung: Die letzte Erkenntnis von Wirklichkeit kann nicht im reflexiven Denkvorgang gesucht werden, sondern wird vollzogen in einem Medium von Erfahrung, das rationale Erkenntnis bei weitem übersteigt und zurückverweist auf eine Erlebnisform, deren Gefühlsmodus intuitiv genannt werden muß. Der Mensch, welcher 'Welt letztlich erfäßt', erfährt diese 'im Akt, im Erleben von Einssein'; Fromm spricht hier von einer Form des Erlebens, der 'X-Erfahrung', die formal-logische Denkkategorien -die Kategorien rational-logischen Denkens- zugunsten der unaussprechlichen Erfahrung von 'Einssein' sprengt, und erblickt in diesem Erfahrungshorizont eine überrationale Form von Erkenntnis, deren Struktur er 'paradoxe Logik' nennt:

"Im Gegensatz zur aristotelischen Logik steht das, was man als paradoxe Logik bezeichnen kann. Dabei wird angenommen, daß A und nicht-A sich als Prädikat von X nicht ausschließen. Die paradoxe Logik dominierte im chinesischen und indischen Denken und in der Philosophie des Heraklit. Später tauchte sie unter der Bezeichnung Dialektik in der Philosophie von Hegel und Marx wieder auf." (2)

Fromm erkennt als logische Struktur der X-Erfahrung -traditionell auch Gotteserfahrung genannt- die paradoxe Logik und spricht dieser zu, was rational-logisches Denken nicht zu leisten vermag: die Möglichkeit, Welt letztlich erkennen zu können:

"Die paradoxe Logik hat auf die Gottesvorstellung einen bedeutsamen Einfluß. Insofern Gott die letzte Wirklichkeit verkörpert und insofern der menschliche Geist diese Wirklichkeit in Form von Widersprüchen wahrnimmt, kann man über Gott keine positiven Aussagen machen."(3)

Fromm verteidigt eine Form der Gotteserkenntnis, die 'negative Gotteserkenntnis' genannt werden kann und identifiziert diese mit der einzigen Möglichkeit, die Welt letztlich zu erfassen<sup>1</sup>. Höchste und letzte Erkenntnis bedeutet für Fromm: negative Gotteserkenntnis. Diese Negativität, d.h.

1. Erich Fromm steht hier besonders in der Tradition des jüdischen Philosophen Moses Maimonides und des christlichen Mystikers Meister Eckehart:



a. Das Denksystem des Moses Maimonides (1135-1204) bildet eine Synthese der jüdisch-alttestamentlichen Tradition des Bilderverbots mit dem spekulativen Denkens Plotins und gelangt zur erkenntnistheoretischen Konzeption einer 'negativen Gotteserkenntnis', die alle positiven Attribute über das Wesen Gottes als mögliche Aussageformen verneint.

Maimonides zeigt in seiner Schrift 'Führer der Unschlüssigen' die Unmöglichkeit einer positiven Wesenserkenntnis Gottes auf, indem er auf die vollkommene Einzigartigkeit Gottes hinweist und ihren unendlichen Unterschied zum menschlichen Wesen hervorhebt:

"Die Ähnlichkeit ist eine gewisse Beziehung zwischen zwei Dingen, und wenn zwischen zwei Dingen keine Beziehung gedacht werden kann, so ist auch deren Vergleichbarkeit undenkbar. Ebenso besteht aber zwischen Dingen, die nicht vergleichbar sind, auch keine Beziehung." (4)

Aus diesen Sätzen von Maimonides läßt sich folgende logische Schlussfolgerung ziehen: Es sind nur positive Aussagen von Gegenständen möglich, denen eine bestimmte Beziehung zu anderen Gegenständen innewohnt, d.h. eine positive Aussage von einem Objekt ist möglich nur dann, wenn durch ein anderes Objekt- das als wesentlich verschieden vom ersteren gedacht werden muß - diese Verschiedenheit in einer höheren logischen Klasse aufgehoben werden kann.

b. Deutlicher noch als bei Maimonides kann die dialektische Denkstruktur als Mittel zur Beschreibung der Gotteserkenntnis in den Traktaten Meister Eckeharts erkannt werden:

"Sage ich, Gott ist gut, so fügt das (Gott) etwas zu. Eins (dagegen ist ein Verneinen des Verneinens und ein Verleugnen des Verleugnens. (...)) Gott ist Eins, er ist ein Verneinen des Verneinens." (5)

Die Erfahrung Gottes als ein Verneinen des Verneinens schlägt als absolute Negation um in absolutes Sein: Gott ist universales Eins-Sein. Diese Denkfigur, die die Prozeßhaftigkeit dialektischer Logik andeutet, wurde 400 Jahre nach Meister Eckehart im Deutschen Idealismus durch

ihre Bildlosigkeit erscheint hierbei als Konsequenz einer Vorstellung, welche die paradoxe Logik als dialektisches Paradigma für die Erkenntnis der letzten Wirklichkeit anerkennt. Adornos Metaphysik einer negativen Dialektik findet hier zu seinem religiösen Ursprung zurück und wird konkretisiert als seelische Erfahrung, die einzutreten vermag, wenn psychoanalytische Katharsis das Scheitern des formalen Verstandesdenkens erzwingt.

In dem unmittelbaren Erleben der X-Erfahrung ist, so weist es uns die paradoxe Logik als dialektische Logik aus, jede Objekthaftigkeit als eine Erfahrung von gegenständlichen Objekten aufgehoben zugunsten der Erfahrung von unmittelbarem Eins-sein. Betont die dialektische Reflexion der Einheitserfahrung die paradoxe Logik derselben, so weist die Analyse des emotionalen Gehalts der X-Erfahrung auf das Erleben alldurchdringender Liebe: negative Gotteserkenntnis ist liebende Erkenntnis:

"Für die X-Erfahrung gibt es eine klar umrissene Hierarchie der Werte. Der höchste Wert ist die optimale Entwicklung der eigenen Kräfte der Vernunft, der Liebe, des Mitgefühls und des Mutes." (6)

Liebende Erkenntnis und X-Erfahrung sind aber als erlebte Erfahrungsweisen nur möglich für ein Individuum, das eine für diese Erfahrung adäquate charakterologische Reife erlangt hat: nur ein zur Liebe fähiger Mensch wird fähig zur liebenden Erfahrung des All-Einen:

"Ich glaube, daß Erkenntnis der Wahrheit nicht in erster Linie eine Sache der Intelligenz, sondern des Charakters ist." (7)

Mit diesen Sätzen behauptet Fromm- im Gegensatz zum wissenschaftlichen Ideal subjektfreier Erkenntnis-, daß die Erkenntnis von Wahrheit und Wirk-

Hegel zu einem universalen Weltenentwurf systematisiert. Dialektische Philosophie meinte von nun an bis zu Marx eine ontologische Dialektik, die Natur, Mensch und Geschichte gleichermaßen umfaßte und teleologisch vom Weltgeist getrieben diesen in seinem Werden realisierte.

lichkeit auch als eine Funktion des Charakters begriffen werden muß. Wenn wir außerdem in Betracht ziehen, daß Erich Fromms Analytische Sozialpsychologie eine Brücke zu bauen vermag vom individuellen Charakter zum Gesellschafts-Charakter (genauer: der 'individuelle' Charakter spiegelt wider die individuelle Organisation des Gesellschafts-Charakters), wobei der Gesellschafts-Charakter aus der ökonomischen Organisation der Gesellschaft resultiert, so wird deutlich, daß 'Erkenntnis der Wahrheit' vor allem eine Sache des Gesellschafts-Charakters ist. Erkenntnis als gesellschaftliche Erkenntnis bildet eine Funktion der jeweiligen gesellschaftlich-ökonomischen Organisation, wobei die historische Genese und Entfaltung verschiedener Gesellschaftsstrukturen Form und Inhalt von gesellschaftlicher Erkenntnis bestimmen.

Hier können wir eine erste Zusammenfassung wagen:

(1) Erich Fromm anerkennt als höchste Form der Erkenntnis die X-Erfahrung (negative Gotteserfahrung), die ausschließlich mit negativ-dialektischen Denkfiguren beschrieben und nur korrelativ zu einer adäquaten Charakterstruktur des Erkennenden erfahren werden kann. Hieraus und aus der Analytischen Sozialpsychologie folgt für Fromm: Erkenntnis allgemein ist Funktion des Charakters und der gesellschaftlichen Organisation.

Tatsächlich formuliert (1) ein alternatives Paradigma zum Selbstverständnis der meisten abendländischen wissenschaftlichen Disziplinen, ein Paradigma, welches zwei provokante Thesen verteidigt (Thesen, deren Diskussion auch für das erkenntnisleitende Interesse unserer Arbeit konstitutiv ist):

a. Eine adäquate Formulierung der Theorie der Erkenntnis bei Erich Fromm kann nicht umhin, anzuerkennen, daß die logisch-dialektische Struktur der religiösen Erfahrung (X-Erfahrung) als Leitbild für eine wissenschaftlich erarbeitete und arbeitende Erkenntnistheorie dienen möchte. Dies bedeutet aber nicht anderes als die Integration eines Gegenstandes in das wissenschaftliche Weltbild, den man bisher sorgfältig und nicht unbegründet aus der Wissenschaft ferngehalten hatte: die wissenschaftliche Reflexion der religiösen Erfahrung auf dem Hintergrund einer Theorie, welche diese als höchste Funktion der Erkenntnis ausweist.

b. Erkenntnis ist eine Funktion des Charakters und der gesellschaftlichen Organisation. Diese These scheint im Widerspruch zu stehen zum Anspruch der Wissenschaft, subjektfreie, d.h. objektive Erkenntnisse und Resultate

erzielen zu wollen.

Tatsächlich erweisen sich die Thesen a. und b. als jene zentralen Punkte, die den Inhalt der Vorbehalte mancher Wissenschaftler gegen die wissenschaftliche Legitimität des Frommschen Werkes bestimmen. Die vorliegende Arbeit hingegen möchte zeigen, daß a. und b. den neuzeitlichen Begriff von Wissenschaft zu erweitern vermögen, ohne daß dieser in seinen wissenschaftstheoretischen Grundlagen erschüttert zu werden braucht<sup>1</sup>.

1. Fromms erkenntnisleitendes Interesse, a. die 'Erkenntnis des Guten', resp. die X-Erfahrung auch als wissenschaftliche Erkenntnis ausweisen zu wollen und b. sein Bestreben, Erkenntnis als Funktion des Charakters zu begreifen, verweist nicht zuletzt auf traditionell philosophisches Denken, wie es uns antike Philosophie übermittelt.

So ist bei Platon Ziel der 'höchsten Erkenntnis' μέγιστον μείζους die 'Erkenntnis des Guten':

"... , was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennen aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend... ." (Politeia/518b,c)

und Aristoteles weiß um 'jene Wahrheit (der praktischen Vernunft, AdV), die mit dem rechten Begehren übereinstimmt':

"Was nun beim Denken Bejahung und Verneinung, das ist beim Begehren Streben und Fliehen. Darum muß, da die sittliche Tugend ein Habitus der Willenswahl und die Willenswahl ein überlegtes Begehren ist, der Anspruch der Vernunft wahr und das Begehren des Willens recht sein, wenn die getroffene Wahl der Sittlichkeit entsprechen soll, und es muß eines und dasselbe von der Vernunft bejaht und von dem Willen erstrebt werden.

Das ist nun die praktische Vernunft und Wahrheit. (...) ..., die Leistung des zugleich praktischen Denkvermögens aber ist jene Wahrheit, die mit dem rechten Begehren übereinstimmt. (NE/ 1139a)

Es scheint, daß das Werk Erich Fromms auf der Suche nach einer Antwort auf die moderne Krise neuzeitlich-wissenschaftlichen Denkens an den Ursprung abendländischer Reflexion zurückkehrt, um sich an jenem Ort der intellektuellen Legitimität seines ganzheitlichen Interesses zu versichern.

## ERSTER ABSCHNITT

### ALLGEMEINE BETRACHTUNGEN ÜBER DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DER NEUZEITLICHEN WISSENSCHAFT - ENTWURF EINES ERWEITERTEN PARADIGMAS

Im folgenden Abschnitt soll zunächst anhand einer historischen Betrachtung über den Wahrheitsbegriff seine paradigmatische Funktion für die Genese des neuzeitlichen Selbstverständnisses von Wissenschaft aufgezeigt und das Weltbild der modernen Wissenschaft herausgearbeitet werden. (Die Betrachtung der historischen Entwicklung des wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffes ist für unsere Arbeit von hervorragendem Interesse, da ihr historisch-systematischer Vergleich die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Differenz zwischen dem neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis und jenem Erich Fromms besonders klar zu explizieren vermag.) Daraufhin wird die vorläufige Standortbestimmung des neuzeitlichen Paradigmas anhand einer aktuellen Diskussion (Popper-Habermas) vollzogen und der Boden bereitet für ein erweitertes wissenschaftliches Selbstverständnis, das uns ermöglicht, Erich Fromms implizite Erkenntnistheorie wissenschaftstheoretisch zu fundieren.

#### 3. Die Genese des neuzeitlich-wissenschaftlichen Paradigmas

"Rene Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. (...) Er ist so ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen und den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat, ...(...) Was die Franzosen exakte Wissenschaft nannten, Wissenschaften des bestimmten Verstandes, haben mit dieser Zeit angefangen, Philosophie und exakte Wissenschaft ist nicht getrennt gewesen: erst später trat die Trennung beider ein." (1)

Hegel hat die epochale Bedeutung der Philosophie Descartes für die Entwicklung des abendländischen Denkens betont<sup>1</sup>. Es ist nicht zuletzt der

1. Das vorliegende Kapitel diskutiert nicht die erkenntnistheoretische Differenz zwischen Rationalismus und Empirismus. Beide Anschauungen stellen nach Meinung des Autors notwendige und komplementäre Denkmodelle dar, die sich erst entwickeln durften, nachdem ein selbständiges Ego sich

Philosophie des Deutschen Idealismus zu verdanken, daß man lange Zeit geglaubt hat, Descartes hätte radikal mit der in der Antike wurzelnden traditionellen Erkenntnistheorie und Metaphysik gebrochen und einen absolut neuen Anfang gesetzt, -historisch einmalig und unwiederholbar. Dem ist nicht so. Hatte sich die Metaphysik des hohen Mittelalters vor allem auf Aristoteles gestützt, so läßt sich auch unschwer belegen, daß die Philosophie Descartes eine geistige Rückbesinnung auf Platon zu ihrer Voraussetzung hatte; freilich eine bloß partikulare: Descartes extrapolierte aus der Totalität des Platonischen Gedankensystems die ideelle Aufgabe der Mathematik und interpretierte infolgedessen die transzendente Selbstgenügsamkeit und Ruhe der Platonischen Ideenwelt als ständige 'Seinsvorhandenheit', als eine Struktur von Sein, die hinter der mannigfaltigen Verschiedenheit und Veränderung von Wahrnehmungen invariante Gesetzmäßigkeiten zu entdecken hofft. Solches aber leistet die Mathematik, leisten die 'clarae et distinctae ideae' Descartes; und ähnlich auch, wie Platon aus der Ideenlehre die einzige und universale Idee des Guten erschloß, deduzierte Descartes die Existenz aus der Vollkommenheit der 'Ideen'. Daß die zumindest partiell historisch-erkenntnistheoretische Einbettung des Cartesianischen Gedankensystems in die Platonische Tradition aber nicht der begründeten Behauptung widerspricht, mit Descartes habe eine neue Epoche in der Geschichte des menschlichen Denkens eingesetzt, oder moderner formuliert, mit Descartes sei ein neues Paradigma entstanden, das wesentlich zur Entwicklung der Naturwissenschaften und Technik beigetragen hat, soll im folgenden belegt werden. Der Autor versucht die These zu verteidigen, daß Descartes eine Paradigma formuliert hat, das als erste wissenschaftstheoretische Selbstreflexion eines beginnenden neuen Selbst- und Weltverständnisses angesehen werden kann und versucht, das

aus mittelalterlich-philosophischen Vorurteilen befreien konnte. Auf Descartes wird darum näher eingegangen, weil seine rationalistische Erkenntnistheorie besonders geeignet scheint, die enge Korrelation von selbstbewußtem Ich und dem Selbstverständnis der neuzeitlichen Wissenschaft anhand der paradigmatischen Bedeutung des wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffes aufzuzeigen (siehe auch weiter unten Kap. 3.2.).

neue Seinsverständnis in einen universalen Begründungszusammenhang zu stellen.

### 3.1. Der Begriff der Wahrheit bei Thomas und Descartes: ein systematisch-historischer Vergleich

Möchte man die erkenntnistheoretische Differenz der Philosophie Descartes gegenüber mittelalterlicher Philosophie präzisieren, so haben wir nach dem 'ens realissimum' der in Frage kommenden philosophischen Gedankensysteme - hier: ein Vergleich der Denksysteme von Thomas v. Aquin und Descartes - zu fragen, denn erst aus diesem können wir die erkenntnisleitende Struktur der betreffenden philosophischen Entwürfe ableiten. Eng aber korreliert hierbei dem jeweiligen Verständnis von 'ens realissimum' der Begriff der Wahrheit, da sich in ihm die Totalität des Seinsverständnisses des betreffenden Gedankensystems kristallisiert. Seine Analyse entdeckt die Verschiedenheit der jeweiligen Paradigmata und kennzeichnet deren implizite Folgen.

Descartes entwickelt als ens realissimum nicht mehr ein scholastisch reflektiertes Gottesbild, vielmehr gerät die menschliche Existenz zum Ausgangspunkt aller Erkenntnis von Seiendem: 'cogito, ergo sum'. Dieser Wandel in der Thematisierung einer das Sein begründenden und erkennenden Letztbegründung impliziert phänomenale Veränderungen in der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie selbst. Um diese Aussage genauer bestimmen zu können, suchen wir daher zunächst den Wahrheitsbegriff der antik-scholastischen Tradition unter Zuhilfenahme des Substanz- und Gottesbegriffes zu erhellen.

Aristoteles definiert 'Substanz' wie folgt:

"Und die Frage, die bereits von alters her erhoben wurde (...), was nämlich das Seiende sei, bedeutet nichts weiter als, was das Wesen sei." (2)

"Substrat aber ist dasjenige, von dem das übrige ausgesagt wird, während es selbst von keinem anderen ausgesagt wird; daher muß man zuerst darüber Bestimmungen festzusetzen, denn am meisten Wesen scheint das erste Substrat zu sein." (3)

Die Substanz zu erkennen, heißt das wahre Sein erkennen, das hinter den mannigfaltigen Erscheinungen Zugrundeliegende. Dieses birgt Ursache und

Grund in sich selbst. Die immanente und prozessuale Totalität des Substanzbegriffes 'aus sich selbst bewegend wirken' führt in letzter Konsequenz zum aristotelischen Gottesbegriff des 'Ersten und Unbewegten Bewegers'.

Thomas definiert Gott in Anlehnung an den aristotelischen Begriff der Substanz und ihrem Wesen:

"Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non tot se agit, non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod deus est, nullam habet potentiam admixtum, sed est actus purus." (4)

(Ein jedes wirkt insofern, als es im Akt ist. Was also nicht ganz Akt ist, das wirkt nicht mit dem Ganzen, sondern nur mit einem Teil seiner selbst. Was aber nicht mit dem Ganzen seiner selbst wirkt, ist nicht das erste Wirkende: es wirkt nämlich durch Teilhabe an etwas, aber nicht durch sein Wesen. Das erste Wirkende, d.h. Gott, hat also keine Potenz beigemischt, sondern ist reiner Akt.)

Die erste und reinste Form aller Substanzen ist Gott, 'actus purus', aus welchem alles Seiende deduziert und begründet werden kann: existieren in innerweltlich Seiendem verschiedene Substanzen, deren Annäherung an Gott aus der Vorhandenheit bzw. dem Fehlen von 'potentia' erschlossen werden kann, so ist die Möglichkeit gegeben, Wirklichkeit als hierarchische Ordnung von theologisch begründeten Entitäten zu strukturieren. An der Spitze dieser Pyramide steht der weltliche Vertreter Jesu Christi: die römisch-katholische Kirche.

Auch die soziale Struktur der mittelalterlichen Gesellschaft gründet auf keiner innerweltlichen Verfassung, sondern auf gottgewollter Ordnung. Das Selbstverständnis des mittelalterlichen Subjekts in seiner feudalistischen Lebenswelt wird nicht durch unmittelbare Selbstreflexion gewonnen - erst das bürgerliche Cogito gestaltet dieses Selbstbewußtsein-, sondern durch die Teilnahme an Gott. Jene ermöglicht es, alles innerweltlich Seiende in seinem Selbstsein, seinem Wesen, *οὐσία* oder substantia, zu bestimmen und mit Hilfe von Konnotationen wie 'actus' und 'potentia' hierarchisch zu strukturieren.

So ist Gott als allgegenwärtiges Prius vor und über aller menschlichen Erkenntnis, seine Wahrheit ist die 'una veritas' der göttlichen Substanz, er ist Bedingung der Möglichkeit von Wesenserkenntnis überhaupt und Bedingung der Objektivität von umweltlich gegebenen Gegenständen.



Wahrheit und wahre Erkenntnis, formuliert als 'adaequatio rei et intellectus', wird in Anlehnung an die antik-erkenntnistheoretische Idee der Adaequatio: Gleiches erkennt Gleiches erkannt; so erkennt die göttliche Vernunft des Menschen die eine und erste Wahrheit: die göttliche Wahrheit:

"Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini: ..." (5)

(Wenn also Wahrheit im eigentlichen Sinn als die aufgefaßt wird, gemäß welcher alles ursprünglich wahr ist, so ist alles durch eine einzige Wahrheit wahr, nämlich durch die Wahrheit des göttlichen Verstandes.) (6)

"Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate", ut per Philosophum, in II Metaph. (c.1.): et hoc idea quia verum et ens se invicem consequuntur; est enim 'verum cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est' (Met IV 7) Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa." (7)

('Wie nämlich die Verfassung der Dinge im Sein ist, so auch in der Wahrheit', wie Aristoteles im 2. Buch der 'Metaphysik' ausführt. So bedingen sich Wahr-Sein und Sein: 'Wahres liegt nämlich dann vor wenn vom Seienden gesagt wird, daß es sei und vom Nichtseienden, daß es nicht sei'. Das Sein Gottes aber ist das erste und vollkommenste. Also ist auch seine Wahrheit die erste und höchste.) (8)

"Praeterea. Veritas in nostro intellectus ex hoc quod adaequatur rei intellectae. Aequalitatis autem causa est unitas, ut patet in V M(et) (c. 15) Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intellegitur, sua veritas erit prima et summa veritas." (9)

(Außerdem: Wahrheit ist in unserem Verstande dadurch, daß er dem erkannten Dinge angeglichen ist. Ursache der Gleichheit aber ist die Einheit, wie im 5. Buch der Metaphysik offenbart ist. Da nun im Verstande Gottes der Verstand und das, was erkannt wird, ganz und gar dasselbe sind, so wird seine Wahrheit die erste und höchste Wahrheit sein.) (10)

Der göttliche Verstand erkennt 'die göttliche und höchste Wahrheit'. Diese enthält auch, da sie zugleich die vollkommenste Wahrheit repräsentiert, die ethische Qualität des Guten: Gemäß der 'Nikomachischen Ethik' das Aristoteles muß das Attribut 'gut' dann einem Gegenstand zugesprochen werden, wenn dieser seine ihm immanente Bestimmung erreicht hat:

"Ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest.

Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria eius: nam 'Virtus est unius cuiusque quae bonum facit habentur et opus eius bonum reddit' (Eth II 5) 'Virtutum autem est perfectio quaedam: tunc enim

unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem' ut patet in VII Physicorum (c. 3) Ex hoc igitur unumquodque suam perfectionem perfectum. Est igitur bonum. Ostensum est autem Deum esse perfectum. Est igitur bonus." (11)

(Aus der Vollkommenheit Gottes aber, die wir dargelegt haben, kann sein Gutsein erschlossen werden.

Das nämlich, wonach etwas genannt wird, ist die ihm eigene Vortrefflichkeit. Denn die 'Vortrefflichkeit eines jeden ist das, was den, der sie hat, gutmacht und sein Werk gut werden läßt'. 'Die Vortrefflichkeit aber ist eine Vollkommenheit. Wir nennen nämlich dann etwas vollkommen, wenn es die ihm eigene Vortrefflichkeit erreicht', wie aus dem 7. Buch der Physik hervorgeht. Dadurch also ist etwas gut, daß es vollkommen ist. Daher kommt es, daß jedes Seiende seine Vollkommenheit als das ihm eigene Gut anstrebt. Es wurde aber dargelegt, daß Gott vollkommen ist. Er ist also gut.) (12)

Die Begriffe 'Wahrheit' und 'Erkenntnis' in der aristotelisch-scholastischen Tradition folgen einem Paradigma, welches wissenschaftliche und wahre Erkenntnis mit Erkenntnis des Guten gleichsetzt, gar identifiziert. Trennt zwar noch Aristoteles Metaphysik und Ethik und behandelt diese als verschiedene Disziplinen von philosophischer Erkenntnis, so bezeugt doch die Transformation der aristotelischen Metaphysik durch ihre christliche Rezeption bei Thomas ihre untrennbare Einheit: Wahre Erkenntnis ist Gotteserkenntnis und Gotteserkenntnis ist Erkenntnis des Guten.

Das späte Mittelalter aber problematisiert im Nominalismusstreit das religiös-ethische Verständnis des Wahrheitsbegriffes bei Thomas, -und mit ihm das mittelalterliche Weltbild selbst. Christian Lenk sieht im Nominalismusstreit eine der geistigen Voraussetzungen für den qualitativen Wandel des Wahrheitsbegriffes durch Descartes und der daraus resultierenden Neubegründung des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens:

"Die Auszeichnung des Bewußtseins ich-denke als 'fundamentum veritatis' beruht kaum, wie die Stilisierung der Meditationen vorgibt, auf einem Gedankenexperiment unter frei gewählten Bedingungen, sie muß vielmehr als die gebotene und von Descartes ausdrücklich vollzogene Konsequenz aus einer Krise des metaphysischen Denkens begriffen werden." (13)

In der Krise des mittelalterlichen Denkens wird Gott als normatives Konstituens von Sein und Seiendem schlechthin problematisch. Der Universalienstreit und dessen nominalistische Lösung durch Scotus und Occam bestätigen diese Unruhe. Ideen und Allgemeinbegriffe werden nun nicht mehr als objektive Entitäten eines weltbegründenden 'ens realissimum' reflektiert,



sondern deren objektiv-wirkliche und ethische Qualität wird aufgegeben zugunsten einer erkenntnistheoretischen Position, die die Allgemeinbegriffe als bloße Kategorien des Verstandes ausweist.

Konsequent eliminierten die Nominalisten auch den von den Thomisten und Anhängern der Patristik verteidigten gemäßigten Determinismus und postulierten vollkommene Willensfreiheit, - was einem Frontalangriff auf die feudalistische Gesellschaftsordnung und ihrem theozentrischen Weltbild gleichkam, denn die postulierte Willensfreiheit entzog Adel und Klerus deren ideologische Legitimation zur Aufrechterhaltung ihrer gesellschaftlichen Macht.

Angesichts derart problematisch gewordener gesellschaftlicher Geltungsansprüche kann nun Descartes zum ersten Mal in der Geschichte des Menschen die erkenntnisleistende und ausgezeichnete Funktion des Selbstbewußtseins in radikaler Weise thematisieren: der Anfang aller Erkenntnis beginnt mit Kritik und Skepsis alles vorgängig erworbenen Wissens:

"Daher gab ich die wissenschaftlichen Studien ganz auf, sobald es das Alter mir erlaubte, mich der Abhängigkeit von meinen Lehrern zu entziehen, und entschlossen kein anderes Wissen zu suchen, als was ich in mir selbst oder im großen Buche der Welt würde finden können." (14)

Descartes 'radikaler Zweifel' führt zur Eliminierung der vorgängigen Selbstgewißheit der 'Daseinsthesis', er stellt diese durch die theoretische Konstruktion eines 'deus absconditus' in Frage:

"So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott, die Quelle der Weisheit, sondern daß irgend ein böser Geist, der zugleich höchst mächtig und verschlagen ist, allen seinen Fleiß daran gewandt habe, mich zu täuschen; ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alle Außendinge, seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen, durch die dieser meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt; mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, überhaupt keine Sinne, sondern glaubte nur fälschlich, dies alles zu besitzen." (15)

Der Intellekt besitzt die Fähigkeit, alle sinnlichen Erfahrungen und Gedanken, eingeschlossen die Selbsterfahrung des empirischen Ichs, zu problematisieren: kein Wissen hiervon -so Descartes- ist unmittelbar gewiß und deutlich.

Ein radikaler und hoffnungsloser Skeptizismus aber scheint die notwendige

Folge einer so gearteten Kritik zu sein, kann nicht eine unmittelbar gewisse Wahrheit gefunden werden, die den Wirklichkeitsanspruch der Existenz erhellt. Descartes entdeckt eine solche die individuelle Existenz begründende Theses in der unmittelbaren Evidenz des intentionalen Denkaktes als eines selbstreflexiven Aktes: ich kann zweifeln an alien x, doch nicht an der Tatsache, daß ich zweifle:

"Als bald aber fiel mir auf, daß, während ich auf diese Weise zu denken versuchte, alles sei falsch, doch notwendig, ich, der es dachte, etwas sei. Und indem ich erkannte, daß diese Wahrheit, 'ich denke, also bin ich' (cogito, ergo sum) so fest und sicher ist, daß die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermögen, so entschied ich, daß ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie, die ich suchte, ansetzen könne." (16)

Descartes fordert als erste Wahrheit für den Ausgang der wissenschaftlichen Erkenntnis das Cogito. Als prima veritas gilt nicht mehr die scholastische Vorstellung eines göttlichen 'ens realissimum', nicht mehr ein normativ-ontologisches Konstitutens, aus welchem alle anderen Wahrheiten deduziert werden können, sondern prima veritas nennt Descartes den bloß formal intentionalen Akt des Cogito.

Zwar erschließt Descartes wie auch Thomas aus der Vollkommenheit Gottes die Objektivität der Außenwelt<sup>17</sup>, dennoch ist die erkenntnistheoretische Differenz zum philosophischen Paradigma des Mittelalters fundamental: Während die scholastischen Denkmodelle aus dem Gottesbegriff die Existenz der Welt deduzieren und aus dieser wiederum die Existenz des Egos ableiten, vollzieht Descartes eine methodologische Wendung; er deduziert den Gottesbegriff aus dem Cogito und seinen cogitationes. Die methodologisch-erkenntnistheoretische Reihenfolge bei Descartes lautet: Ich-Gott-Welt, die Reihenfolge der mittelalterlichen Metaphysik hingegen: Gott-Welt-Ich. Den methodologisch-erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt bei Descartes bildet das Cogito, in der Scholastik hingegen kennen wir den Gottesbegriff als Ursprung und Grund aller philosophischen Erkenntnismodelle.

Die Erkenntnis des Cogito als prima veritas der wissenschaftlichen Erkenntnis leugnet dennoch in keiner Weise die Wahrheit und Vollkommenheit Gottes, -freilich aber kann die wissenschaftliche Reflexion über Gott für die Entwicklung der Methodologie einer zukünftigen Naturwissenschaft

vernachlässigt werden, da sich die konkrete Denk- und Forschungsarbeit ausschließlich auf das Cogito und die cogitationes bezieht, Wahrheit und Vollkommenheit des Gottesbegriffes jedoch 'nur' die Objektivität der Außenwelt garantieren, nicht selbst aber funktionabel sind.

Die soeben vollzogene Behauptung, die Methodologie von Naturwissenschaft beziehe sich ausschließlich auf das Cogito und die 'clarae et distinctae ideae', bedarf noch einer Begründung, bedarf des immanenten Aufweises der notwendigen Korrelation von Cogito und naturwissenschaftlichem Denken. Im folgenden soll daher versucht werden, diese Korrelation zu begründen:

Die methodologisch-erkenntnistheoretische Struktur des cartesianischen Theoriemodells, Ich-ideae-Gott folgt dem platonischen Ideal: Idee als ewig und identisch Seiendes. So werden die Universalien nicht mehr aristotelisch (universalia sunt in rebus), sondern in Analogie zu Platon interpretiert und als Naturgesetze neu definiert<sup>18</sup>. Descartes beendet den Universalienstreit, indem er den Diskurs über die objektive Realität von Allgemeinbegriffen mit deren Transformation in die asinnliche logische Faktizität der unmittelbar intuitiven Evidenz von mathematischen Wahrheiten beantwortet. Von nun an repräsentieren die Universalien unsinnliche Entitäten, die dank ihrer raum-zeitlichen Transparenz als Bedingung der Möglichkeit ewiger Gesetze gelten können und einer mathematischen Betrachtung zugänglich sind.

Martin Heidegger erwähnt diesen Sachverhalt in 'Sein und Zeit':

"Dieses Seiende ist das, was immer ist, was es ist; daher macht am erfahrenen Seienden der Welt das sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, daß es den Charakter des ständigen Verbleibs hat, als remanens capax mutationem. Eigentlich ist das immerwährend Bleibende. Solches erkennt die Mathematik. Was durch sie am Seienden zugänglich ist, macht dessen Sein aus. So wird aus einer bestimmten Idee von Sein, die im Begriff der Substantialität eingehüllt ist ('Cogito, ergo sum', A.B.), und aus der Idee einer Erkenntnis, die so Seiendes erkennt, der Welt ihr Sein gleichsam zudiktiert. (...) Descartes vollzieht so philosophisch ausdrücklich die Umschaltung der Auswirkung der traditionellen Ontologie auf die neuzeitliche Physik und deren transzendente Fundamente." (19)

So fordert die Ausschaltung der Daseinsthesis, die methodologische Reduktion aufs immerwährende Cogito, die vorgängige Interpretation von Sein als ein Seiendes, welches den Ansprüchen der mathematischen Erkennt-

nis genügt: Sein als ständig und vorgängig gesetztes Vorhandensein. Natur wird quantitativ erfaßbare Res extensa und ihr Verhältnis zum Cogito funktional. Als allgemeines Ideal von Erkenntnis gilt nun die 'mathesis universalis'.

Die im 'Discours' aufgeführten Hauptregeln der Methode zur Erlangung von wahrer Erkenntnis erläutern die mathematische Basis des cartesianischen Seinsverständnisses:

"Die erste besagt, niemals eine Sache als wahr anzuerkennen, von der ich nicht evidentermaßen erkenne, daß sie wahr ist; d.h.(...) über nichts zu urteilen, was sich meinem Denken nicht so klar und deutlich darstellte, daß ich keinen Anlaß hätte, daran zu zweifeln.

Die zweite, jedes Problem, das ich untersuchen würde, in so viele Teile zu teilen, wie es angeht und wie es nötig ist, um es leichter zu lösen.

Die dritte, in der gehörigen Ordnung zu denken, d.h. mit den einfachsten und am leichtesten zu durchschauenden Dingen zu beginnen, um so nach und nach, gleichsam über Stufen, bis zur Erkenntnis der zusammengesetztesten aufzusteigen, ...

Die letzte, überall so vollständige Aufzählungen und so allgemeine Übersichten aufzustellen, daß ich versichert wäre, nichts zu vergessen."-(20)

Die erste Regel besagt: Wahrheit erlangt die Wissenschaft nur durch die Erarbeitung und Bearbeitung von 'Sachen', d.h. von wissenschaftlichen Forschungsgegenständen bzw. Resultaten, die sich 'klar und deutlich' darstellen. Nach Descartes stellen sich aber 'klar und deutlich' nur Objekte dar, die mathematischen Beweisen zugänglich sind<sup>21</sup> (sehen wir einmal ab von der eingeborenen Idee Gottes und dem Cogito). So aber bindet Descartes die wahre Erkenntnis -die er in-eins-setzt mit der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis- an den mathematischen Beweis, an die intuitive Evidenz der 'clarae et distinctae ideae'. Dadurch aber identifiziert Descartes den Wahrheitsbegriff mit naturwissenschaftlicher Methodologie und setzt die Grundlagen für ein szientistisches Wissenschaftsverständnis, das Erkenntnistheorie durch wissenschaftliche Methodologie ersetzt und den universal-ontologischen Wahrheitsbegriff der mittelalterlichen Philosophie durch einen formal operierenden und funktionalen Begriff vertauscht.

Unter der Herrschaft des operationellen Wahrheitsbegriffes gelangen den Naturwissenschaften beeindruckende Erfolge. Mehr und mehr hatte sich

daher die nachcartesianische Philosophie mit dem neuen Weltbild auseinanderzusetzen und ihre methodische Vorgehensweise, d.h. ihre der eigentlichen Untersuchung vorgehende Interpretation der Erkenntnis von Wahrheit, an den Methoden der Naturwissenschaft zu orientieren, wollte sie sich nicht dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit und Spekulation ausgesetzt sehen.

Descartes Theorie der Erkenntnis darf als Theorie der Naturwissenschaften gelten. Philosophische Entwürfe aber, welche ihre erkenntnistheoretischen Methoden an jenen der Naturwissenschaften orientieren und erkenntnistheoretische Überlegungen in naturwissenschaftliche Methodologie auflösen, können wir positivistisch nennen, 'Positivismus' heißt daher nicht eine bestimmte Philosophie unter anderen, Positivismus meint vielmehr eine bestimmte Überzeugung von der Wahrheit wissenschaftlicher Erkenntnis, die als ein der eigentlichen wissenschaftlichen Untersuchung vorhergehendes Weltbild gelten kann und eine allumfassende Interpretation von Wirklichkeit und Wahrheit postuliert, wie sie als naturwissenschaftliches Ideal von Descartes in Angriff genommen wurde.

### 3.2 Die Entstehung des neuzeitlichen wissenschaftlichen Paradigmas auf dem Hintergrund einer evolutionären Theorie des Bewußtseins

Das 15., 16. und 17. Jhdt. brachte fundamentale Veränderungen des kollektiven mitteleuropäischen Bewußtseins: das 'Paradigma des reflexiven Selbstbewußtseins' (Wilber) begann<sup>1</sup>. Zum ersten Mal in der Geschichte der

1. Tatsächlich liegt der Anfang der evolutionären Entwicklung des menschlichen Selbstbewußtseins im Neolithikum und definiert den Übergang von matrizenrischer Kultur zur patriarchalischen Gesellschaftsstruktur<sup>22</sup>. Seine evolutionäre Entfaltung jedoch dauert noch heute an und hat seine letzte und vorläufig 'höchste' evolutionäre Gestalt, die Entfaltung von Selbstbewußtsein als intersubjektive und reflexive Identität, gegen Ende des Mittelalters anzunehmen begonnen<sup>23</sup>. Daher können wir vom neuzeitlichen Paradigma des reflexiven Selbstbewußtseins sprechen.

Menschheit entdeckte der Mensch die Qualität selbstbewußter Identität. Er begann, sein Ego aus seiner naturhaften Verfallenheit an das Dasein herauszuarbeiten und sich aus sich selbst zu bestimmen, und Begriffe wie 'Freiheit', 'Selbstbewußtsein', 'Person' als konstruktive Begriffe für das eigene Selbst, welches mehr und mehr als 'freie Person' erfahren wurde, zu entwickeln. Die Identität des Selbst, die im MA untrennbar gebunden war an Gott, Kirche und gesellschaftlichem Stand, emanzipierte sich von diesen Bindungen - zunächst theoretisch, später dann auch politisch und gesellschaftlich<sup>1</sup> - und erblickte im eigenen Ego die Sinnhaftigkeit von Existenz ('cogito, ergo sum'). Von nun an galt das Ego als Zentrum aller Wirklichkeitserkenntnis, und naturrechtliche Reflexionen entdeckten als apriorisches und unveräußerliches Wesen des Menschen die 'Freiheit und Würde der Person'. Auf diesem Hintergrund veränderten sich auch die Begriffe 'Wahrheit' und 'Wissenschaft'. Bedeutete Wahrheit und wahre Erkenntnis für den mittelalterlichen 'Zeitgeist' in erster Linie 'göttliche' Erkenntnis, und war 'wissenschaftliches' Erkennen eingebunden in Theologie und teleologischer Ontologie, so entwickelte das selbständig werdende Ego der Renaissance einen Begriff von 'Wahrheit' und 'Wissenschaft', der den Grundstein legte für die Entwicklung der empirisch-analytischen Naturwissenschaft. Mensch und Natur traten ein in ein operational-funktionales Verhältnis.

Die historische Entwicklung des reflexiven Selbstbewußtseins (Cogito) und mit ihr die gesellschaftliche Inauguration eines funktionellen Weltbildes hat weitreichende Konsequenzen für das gesellschaftliche, politische und psychologische Selbstverständnis des Menschen überhaupt. Das szientistische Weltbild vergißt, daß der Mensch auch ein integrativer - und nicht aus-

1. Es braucht nicht besonders erwähnt zu werden, daß der Prozeß der Emanzipation des kollektiven Egos aus gesellschaftlich restriktiven Bindungen bis heute noch nicht abgeschlossen und die politische und rechtliche Verankerung der 'Menschenrechte' in der Welt des 20. Jhdts. noch lange keine Selbstverständlichkeit geworden ist.



schließlich funktionaler - Bestandteil von Natur selber ist. Die Focussierung der Mensch-Natur Relation einzig auf funktioneller Ebene kommt einer Verdrängung des Naturhaften im Menschen selber gleich, d.h. archetypische Bilder, welche die natürlichen Bindungen des Menschen an die Natur symbolisieren, wie Prozessualität, Lebendigkeit, Emotionalität und Sexualität, Intuition und Ego-Transzendenz, werden aus dem kollektiven personalen Ego verdrängt und erscheinen als verzerrte Bilder wieder, die ein harmonisches Zusammenspiel von Natur und selbstbewußtem Ich verhindern<sup>24</sup>.

Personales Ego und empirisch-analytische Naturwissenschaft sind beide gebunden an ein evolutionär und historisch gewordenes weltbildhaftes Selbstverständnis, das die Unabhängigkeit des Ich-Bewußtseins im Kampf gegen seine prozessuale Natürlichkeit verteidigt. So steht die statische, formallogische und mathematische Begrifflichkeit der empirisch-analytischen Wissenschaft (der operationalisierbare Begriff von 'Wahrheit' und 'wahrer Erkenntnis') gegen die Möglichkeit einer Erkenntnis von Wirklichkeit, die diese als eine prozessuale ausweist, und die Phänomene und Begriffe wie Lebendigkeit und evolutionäre Prozesshaftigkeit adäquat zu formulieren vermag. Das positivistische Paradigma, d.h. jenes Selbstverständnis von Wissenschaft, das zum einen behauptet, Wissenschaft sei überhaupt identisch mit empirisch-analytischer Wissenschaft, und zum anderen glaubt, die Totalität von Welt mit Hilfe eben dieses Wissenschaftsverständnisses adäquat erklären zu können, spiegelt so ein evolutionär gewordenes, historisch aber überholtes und erstarrtes personales Ego wider, das sich verteidigt gegen eine Position, die die empirisch-analytische Wissenschaft auf jenen Bereich beschränken möchte, der ihr natürliches Arbeitsfeld darstellt: auf das breite Feld der Naturwissenschaften und der identischen Objekte<sup>1</sup>, sich aber kritisch gegen eine exklusive Dominanz naturwissenschaftlicher Methodologie wendet, wo die wissenschaftliche Arbeit auf Forschungsgegenstände stößt, zu deren adäquaten Erkenntnis ein prozessual-ganzheitliches<sup>2</sup> Verständnis notwendig wird.

1. Siehe auch weiter unten S. 36 f

2. Siehe auch weiter unten bes. Kap. 5

Bevor diese Gedanken jedoch weiterentwickelt werden, soll eine kurze Darstellung der Entwicklung und Krise des neuzeitlichen Paradigmas von Wissenschaft gegeben werden.

#### 4. Entwicklung und Reform des neuzeitlich-wissenschaftlichen Paradigmas

Mit der Entwicklung des empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnisses spaltete sich die Philosophie als eigenständige Disziplin ab von den sich entfaltenden Naturwissenschaften und entwickelte ein neues philosophisches Selbstverständnis. Vor allem zwei Hauptlinien philosophischen Interesses bestimmten von nun an die philosophische Arbeit:

(1) Philosophie sollte den erkenntnistheoretischen 'Background' der Naturwissenschaften explizieren sowie deren methodologisches Selbstverständnis kritisch reflektieren.

(2) Philosophie wollte das antik-mittelalterliche Interesse: Erkenntnis auch als Erkenntnis des Guten auszuweisen, in kritischer Auseinandersetzung mit der empirisch-analytischen Wissenschaft weiterentwickeln.

So geschah es, daß sich (1) bei seiner philosophischen Reflexion an das Paradigma der Naturwissenschaften anlehnte und dort positivistische Denkmodelle entwickelte, wo ungefragt wissenschaftstheoretische Positionen übernommen wurden, deren Legitimation vielleicht selbst erst hätte hergeleitet werden müssen<sup>1</sup>, und daß (2) bei seinem Versuch, die 'Welt' umfassend erklären zu wollen, den erkenntniskritisch gesteckten Rahmen von empirisch-analytischer Wissenschaft erweiterte und eine Logik entdeckte, die es ermöglichte, die prozessuale Teleologie antik-mittelalterlicher Ontologie neu zu formulieren: Während sich (1) auf methodologisch-wissenschaftliche Reflexionen im Umkreis von formaler Logik konzentrierte (Descartes/Mach/Peirce/log. Positivismus/Popper), bemühte sich (2) um die Entwicklung der dialektischen Logik (Fichte/Schelling/Hegel/Feuerbach/Marx/Lenin/Frank-

1. Als Beispiele seien hier genannt das erkenntnisleitende Ideal der 'mathesis universalis' oder Kants selbstverständliche Annahme, daß einzig 'naturwissenschaftliche Methodologie' wissenschaftliche Erkenntnis erzielen könne.

furter Schule), wobei deren philosophischer und wissenschaftlicher Geltungsbereich bei einzelnen Theoretikern von (2) erheblich differierte, während die allermeisten Theoretiker von (1), die das eigentliche neuzeitliche Wissenschaftsverständnis verteidigten, den wissenschaftlichen Geltungsbereich von dialektischer Logik überhaupt bestritten. Der Positivismustreit der deutschen Soziologie thematisiert hier die vorläufig letzte Auseinandersetzung von (1) und (2). Ob seiner paradigmatischen Bedeutung für die Wissenschaft im allgemeinen und unser erkenntnisleitendes Interesse im besonderen, soll dieser Disput näher ausgeführt werden.

#### 4.1 Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie und seine Bedeutung für eine mögliche Reform des neuzeitlichen Paradigmas von Wissenschaft.

Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie diskutiert den wissenschaftlichen Geltungsanspruch von dialektischer und formaler Logik. Er wurde ausgefochten von Vertretern einer dialektischen Soziologie und Philosophie einerseits – den Theoretikern der 'Kritischen Theorie': Adorno und Habermas- und den 'Kritischen Rationalisten' unter der geistigen Führung von Karl Popper andererseits. In der Sache ging es um den wissenschaftlichen Geltungsanspruch zweier konkurrierender erkenntnistheoretischer Modelle: Während eine hermeneutisch-dialektische Methodenkritik sich dem dialektisch-erkenntniskritischen Erbe des deutschen Idealismus verhaftet weiß, verteidigt der Kritische Rationalismus eine erkenntnistheoretische Position, die eine modifizierte kritisch adaptierte Variante des positivistischen Empirismus repräsentiert<sup>1</sup>. Beiden Theoriemodellen ist die Erkennt-

1. Karl Popper selbst hätte für sein kritisches Werk die Bezeichnung 'positivistisch' freilich weit von sich gewiesen, widerlegt doch gerade die 'Logik der Forschung' grundlegende Aussagen des Positivismus, wie ihn der 'Wiener Kreis' formuliert hatte: Popper weist auf die Unmöglichkeit einer logischen Auflösung des Induktionsproblems, zeigt auf die Unmöglichkeit von Verifikation als wissenschaftliche Methode zur Erkenntnissicherung und kritisiert das positivistische Axiom der Interpretation von Welt als einer Welt, die

nis gemein, daß es unvermitteltes Basiswissen als Grundlage von wissenschaftlichen Veranstaltungen nicht gibt, daß wissenschaftliche Objektivität kritischer Tradition verhaftet bleibt und man sich ihr einzig nähert im wissenschaftlichen Disput. Hier freilich beginnt die Übereinkunft problematisch zu werden. Während Popper ein Objektivitätsideal verteidigt, das den 'sozialen oder ideologischen Standort des Forschers'<sup>25</sup> in seiner Bedeutung für die wissenschaftliche Forschung und ihr wissenschaftstheoretisches Selbstverständnis zu vernachlässigen sucht, erkennt die hermeneutisch-dialektische Kritik ein 'erkenntnisleitendes Interesse', das vorgängig die objektiven wissenschaftlichen Prüfungsbedingungen und ihre theoretische Selbstexplikation bestimmt: es ist nicht die subjektive Weltanschauung eines einzelnen Forschers, die seine wissenschaftliche Arbeit determiniert, sondern es sind die objektiven Bedingungen möglicher wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt, die Forschung und Methodologie präformieren. Der Vorwurf der Kritischen Rationalisten an die Adresse der Frankfurter Schule, diese relativiere die wissenschaftliche Erkenntnis und mache sie zum Spielball ökonomischer Interessen, hat freilich seine erkenntnislogische Ursache, denn nicht zuletzt geht es im Positivismustreit um den wissenschaftlichen Geltungsbereich von formaler und dialektischer Logik. Popper bindet seine kritische Reflexion an das Organon deduktiver Logik und schult seinen Wahrheitsbegriff an dem Mathematiker Alfred Tarsky<sup>26</sup>,

"Wir nennen eine Aussage 'wahr', wenn sie mit den Tatsachen überein-

ist, 'alles, was der Fall ist': Basissätze sind nach Popper nicht unmittelbar gegeben und evident. Dennoch steht für die Theoretiker der Frankfurter Schule Poppers Werk in der Tradition positivistischen Denkens, da jener einzig formale und deduktive Logik als Methode zur wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung anerkennt und Erkenntnistheorie auf Methodologie reduziert, d.h. jene Form von Erkenntniskritik ablehnt, die in der wissenschaftlichen Prozedur Sinnfragen zu stellen versucht.

stimmt oder den Tatsachen entspricht oder wenn die Dinge so sind, wie die Aussage es darstellt. Das ist der sogenannte absolute oder objektive Wahrheitsbegriff, den jeder von uns dauernd verwendet. (...) Das ist der Grund, warum ich die Rehabilitierung des Wahrheitsbegriffes durch den Logiker und Mathematiker Alfred Tarski als das philosophisch wichtigste Ergebnis der modernen mathematischen Logik bezeichnen möchte." (27)

Jenseits deduktiver Logik jedoch erkennt Popper nur die Vorherrschaft eines 'skeptischen Relativismus'<sup>28</sup>. Ein dialektisch-kritisches Denken hingegen, das nicht einzig formal operiert, sondern die Struktur des Objekts auch als eine bestimmte historische Form des Bewußtseins erkennt und somit es vermag, auch ethisches Interesse zu reflektieren, liegt Popper fern.

Habermas hingegen geht es darum, die 'Trennung von Wissenschaft und Ethik in Frage zu stellen'<sup>29</sup>. Dieses Ansinnen, das er teilt mit dem antiken Ideal von Erkenntnis, vermag er freilich nur dann in einer wissenschaftlich adäquaten Form einzulösen, wenn aufgezeigt werden kann, daß das empirisch-analytische Wissenschaftsverständnis selber einem dem eigentlichen Forschungsprozeß vorgelagerten 'Interesse' unterworfen ist. Ist erst einmal dieses Interesse als technisches Interesse zur Vorhersage und Kontrolle objektivierter Vorgänge erkannt, so ist die Möglichkeit gegeben, weitere Formen von wissenschaftlicher Erkenntnis anzuerkennen, deren Interesse ein anderes ist als das der Naturwissenschaften. Habermas entdeckt nun, daß ein wissenschaftliches Interesse, daß darauf ausgerichtet ist, menschliche Handlungsstrukturen zu verstehen -das sich also nicht auf eine Erkenntnis von physikalischen Ereignissen in der Natur bezieht - nicht mit analytisch-empirischer Methodologie allein befriedigt werden kann. Zur wissenschaftlichen Analyse symbolhafter Kommunikation hingegen -so Habermas- gehört wesentlich die Anerkennung intersubjektiv entfalteter Selbstreflexion. Durch sie wird Ich-Identität erst möglich und menschliches Handeln erklärbar. Ein wissenschaftliches Interesse aber, das auf Selbstreflexivität gründet, fällt zusammen mit dem menschlichen Interesse nach Ich-Identität überhaupt:

"..., in der Kraft der Selbstreflexion sind Erkenntnis und Interesse eins." (30)

Habermas beschreibt nun drei Kategorien von Forschungsprozessen, denen er ein jeweiliges erkenntnisleitendes Interesse zuordnet:

"Für drei Kategorien von Forschungsprozessen läßt sich ein spezifischer Zusammenhang von logisch-methodischen Regeln und erkenntnisleitendem Interesse nachweisen. Das ist die Aufgabe einer kritischen Wissenschaftstheorie, die den Fallstricken des Positivismus entgeht. In den Ansatz der empirisch-analytischen Wissenschaftsprozessen geht ein technisches, in den Ansatz der historisch-hermeneutischen Wissenschaften ein praktisches und in den Ansatz kritisch orientierter Wissenschaften jenes emanzipatorische Erkenntnisinteresse ein, das schon den traditionellen Theorien uneingestanden, wie wir sahen, zugrunde lag." (31)

Die Integration der Frage nach dem Sinn möglicher Erkenntnis in den empirisch-analytischen Wissenschaften entdeckt als deren erkenntnisleitendes Interesse - wie schon bekannt - technisches Interesse. Diesem korrespondiert - wie wir in Kap. 3 herleiten konnten - ein operationalisierbarer Begriff von 'Wahrheit' und 'wahrer' Erkenntnis.

Den historisch-hermeneutischen Wissenschaften hingegen ist die Sinnfrage konstitutiv für ihre Forschungsarbeit überhaupt. Der Sinn aber von überlieferten Texten erschließt sich dem Interpreten nur dann und in dem Maße, als sich dabei auch seine eigene Lebenswelt erhellt und aufklärt. Der Interpret erschließt den tradierten Sinn des Textes, wenn er diesen auf sich selbst und seinen aktuellen 'Zeitgeist' anwendet, hierdurch erweitert er die 'Intersubjektivität möglicher handlungsorientierter Verständigung'<sup>32</sup> und stellt einen Konsens her zwischen aktueller und tradierter Lebenswelt. Diese Form von Sinnverstehen nennt Habermas praktisches Interesse. So ist im Umfeld des praktischen Interesses eine Erkenntnis dann wahr, wenn der erstrebte Konsens gelungen ist.

Anzumerken ist hier, daß das Sinnverstehen von tradierten Texten, so es nur möglich wird durch gleichzeitige Erhellung der eigenen Lebenswelt, einem dialektischen Vorgang gehorcht, bei welchem sich das Subjekt (der Interpret) und das Objekt (der tradierte Text) in wechselseitiger Beziehung 'immer besser' verstehen und ihre jeweilige Situation erhellen können.

Als dritte und letzte Kategorie von Forschungsprozessen benennt Habermas die systematischen Handlungswissenschaften, nämlich Wirtschaftswissenschaft, Soziologie und Politologie. Mit den empirisch-analytischen Natur-

wissenschaften haben diese gemeinsam, invariante Gesetzmäßigkeiten zu entdecken. Dabei aber, so Habermas, darf sich eine kritische Sozialwissenschaft (ebensowenig wie Wirtschaftswissenschaft und Politologie) nicht bescheiden. Jene vielmehr:

"...bemüht sich darüberhinaus, zu prüfen, wann die theoretischen Aussagen invariante Gesetzmäßigkeiten des sozialen Handelns überhaupt und wann sie ideologisch festgefrorene, im Prinzip aber veränderliche Abhängigkeitsverhältnisse erfassen. Soweit das der Fall ist, rechnet die Ideologiekritik (im Original kursiv gedruckt, A. B), ebenso übrigens wie die Psychoanalyse (im Original kursiv gedruckt, A. B), damit, daß die Information über Geisteszusammenhänge im Bewußtsein des Betroffenen selber einen Vorgang der Reflexion auslöst; ..." (33)

Mit anderen Worten, die kritische Sozialwissenschaft hat zu prüfen, ob die invarianten Gesetzmäßigkeiten von sozialem Handeln, die sie zunächst zu entdecken glaubt, ahistorische und somit notwendige Formen von sozialer Kommunikation darstellen, oder ob sie historisch veränderliche, durch den jeweiligen gesellschaftlich-ökonomischen Entwicklungsstand bedingte Abhängigkeitsverhältnisse widerspiegeln. Letzteres aber kann methodisch nur reflektiert werden durch eine selbstreflexive, d.h. dialektische Besinnung auf individuelle und gesellschaftliche Emanzipation. So weist Habermas das erkenntnisleitende Interesse der systematischen Handlungswissenschaften als emanzipatorisches Interesse aus, das diese mit Philosophie gemeinsam verteidigt<sup>34</sup>.

Wahr ist daher eine Erkenntnis im methodischen Umfeld von Sozialwissenschaft und Philosophie dann, wenn sie nomologisches Wissen entdeckt und dieses vor der selbstreflexiven, dialektischen Instanz des emanzipatorischen Interesses prüfen kann. Gehen nomologisches Wissen und emanzipatorisches Interesse auseinander, so wird es für den Sozialwissenschaftler notwendig, Kritik zu üben an gesellschaftlichen Verhältnissen, die der Emanzipation des gesellschaftlichen und individuellen Subjekts im Wege stehen.

Das antik-mittelalterliche Ideal von wahrer und guter Erkenntnis wird so in der kritischen Sozialwissenschaft in säkularer Transformation eingelöst, da 'wahre Erkenntnis' gebunden wird an die ethisch relevante Kategorie von Emanzipation.

Auf dem Hintergrund der von Habermas entwickelten drei Kategorien des allgemeinen wissenschaftlichen Forschungsprozesses wird nun deutlich, warum die Kritische Theorie dem Kritischen Rationalismus 'positivistische Reduktion' vorwerfen kann. Tatsächlich hält sich dieser ausschließlich im methodologischen Bereich der empirisch-analytischen Wissenschaften auf und ist bemüht, deren Methodologie auf die systematischen Handlungswissenschaften anzuwenden. So aber reflektiert Popper nur jenen Teil von Sozialwissenschaft, der nomologisches Wissen entdeckt, und ignoriert ihr kritisches Interesse. Soziale Institutionen und Abhängigkeitsverhältnisse werden daher als neutrale und faktische Tatsachen anerkannt, sie werden in ihrer faktischen Evidenz naturwissenschaftlichen Objekten gleichgestellt und wissenschaftliches Erkennen überhaupt mit naturwissenschaftlicher Methodik identifiziert.

Innerhalb dieser allerdings hat Popper Revolutionäres geleistet und das neuzeitliche Paradigma von Wissenschaft reformiert: Da er aufzeigen konnte, daß allein Falsifikation wissenschaftliche Progression ermöglicht, da absolute wissenschaftliche Objektivität forschungslogisch nicht möglich ist, weiß er um die Intersubjektivität der Forschung. Eine Gemeinschaft von Forschern, so Popper, soll daher in fortwährendem kommunikativen Austausch den Forschungsprozeß kontrollieren. Es ist schade, daß Popper offenbar nicht die wissenschaftstheoretische Bedeutung dessen erkannt hat, daß auch ein intersubjektiver Austausch von Forschern über Forschungsprozesse und Forschungsergebnisse auf der Ebene symbolischer, d.h. sprachlicher Kommunikation vollzogen wird und somit einen Prozess von Kommunikation gestaltet, für welchen auch die Gesetze hermeneutischen Verstehens gelten.

Wir können nun zusammenfassen:

- (a) Der Kritische Rationalismus entwickelt eine adäquate Metatheorie der Naturwissenschaft, die den älteren Positivismus überwindet und das neuzeitliche Paradigma von Naturwissenschaft reformiert.
- (b) Die Kritische Theorie hingegen (insbesondere Jürgen Habermas) entwickelt ein hierarchisches Modell von Forschungsprozessen, welches adäquat das erkenntnisleitende Interesse von empirisch-analytischer, historisch-hermeneutischer und soziologischer Wissenschaft und Philosophie aufzu-

decken und deren methodische Regeln metatheoretisch zu begründen vermag. Wo (a) jedoch in (b) übergreift und als einzige Methode zur wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung behauptet wird, wird hermeneutische, sozialwissenschaftliche und philosophische Erkenntnis beschränkt, d.h. positivistisch reduziert.

Wenn wir die Kategorien von Forschungsprozessen von Jürgen Habermas überdenken, so stellt sich uns die für das erkenntnisleitende Interesse der vorliegenden Arbeit allerdings relevante Frage, unter welcher der drei Kategorien wir die wissenschaftliche Disziplin der Psychologie subsumieren können. Habermas selbst scheint uns zunächst die Antwort zu liefern: Im oben erwähnten Zitat<sup>1</sup> wird deutlich, daß er die Psychoanalyse als eine wissenschaftliche Methode begreift, die ihre Geltung am Begriff der Selbstreflexion mißt. Auch 'Erkenntnis und Interesse' weist die Psychoanalyse als einen tiefenhermeneutischen Prozeß aus, in welchem entstellte und dem Ego fremde Texte durch Selbstreflexion der eigenen Lebensgeschichte zugänglich gemacht werden sollen<sup>35</sup>. Der Begriff der Selbstreflexion allerdings bleibt hier eigenartig unbestimmt. Er scheint bei Habermas überhaupt als begriffliches Axiom zu gelten, das, da schon durch Hegel seiner dialektischen Identität überführt, nicht explizit definiert zu werden braucht. Tatsächlich aber ist der Begriff der 'Selbstreflexion' nicht unmißverständlich: psychoanalytische Selbstreflexion meint nämlich anderes als der traditionelle, besonders auf kognitive Prozesse zielende Terminus 'Selbstreflexion' (wie ihn auch Habermas offensichtlich verwendet). Psychoanalytische Selbstreflexion zielt auf das Individuum in seiner Einheit von Geist und Körper, d.h. von Kognition, Handlung, Emotion und Intuition. Es ist nicht einzig rational bestimmte Selbstreflexion, die dem Analysanden in einem therapeutischen Prozess seine eigene nicht verstandene Lebensgeschichte zu erschließen hilft, sondern die Gesamtheit von intuitiv erahnter Wahrheit, von Empathie, rationaler Reflexion und kathartischer Aktion (Ausagieren) - die Analysand und Analytiker zu einer intimen Gemeinschaft zusammen-

I. Siehe weiter oben S. 26

schweiß- gestaltet das Umfeld, in welchem hier 'Selbstreflexion' verstanden werden muß. Für das soziologische Interesse hingegen, welches Habermas vor allem bewegt, mag die wissenschaftliche Reflexion des kognitiven Aspekts des zur gesellschaftlichen Emanzipation fähigen Subjekts genügen, und es braucht nicht die emotive, d.h. psychologische Befindlichkeit eines sich emanzipierenden Subjekts zu reflektieren. Anders jedoch die Psychologie: Sie hat nach der seelischen Totalität eines Individuums zu fragen und muß sich mit der psychologischen Eigenart befassen, mit welcher Akte der Selbstreflexion auch affektiv erlebt werden können (z.B. als kathartisch-therapeutischer Durchbruch im psychoanalytischen Vollzug<sup>1</sup>). Sie muß daher den Akt der Selbstreflexion auch und vor allem als affektive und kathartische Selbstreflexion begreifen, um a) die methodischen Regeln der psychoanalytischen Technik besser begreifen und b) die menschliche Psyche überhaupt besser verstehen zu können.

Nach diesen Erwägungen müssen wir die Frage nach der Kategorie des psychoanalytischen Forschungsprozesses neu formulieren und hinzufügen: Ist es überhaupt möglich, die Psychologie unter eine der drei von Habermas genannten Kategorien von Wissenschaftsprozessen zu subsumieren oder erfordert die Kategorisierung wenigstens der Psychoanalyse nicht noch eine vierte Kategorie?

Was Habermas tatsächlich versäumt, ist die Entwicklung einer Idee von Wissenschaft, zu deren Selbstverständnis der kognitive Horizont von Selbstreflexion überschritten werden muß zugunsten einer Reflexion auch auf Erkenntnisweisen, die nicht ausschließlich empirisch-analytisch oder durch kognitive Selbstreflexion eingeholt werden können, die aber für das Indi-

1. Vgl. Rainer Funk, Mut zum Menschen:

"Die Überzeugung, auf der die Freudsche Bewegung gegründet war, bringt Sigmund Freud selbst in den Satz: "Wo Es war, soll Ich werden". Bei diesem 'Aufklärungsprozeß' spielt die Vernunft eine entscheidene Rolle; aber es ist eine Vernunft, die die unbewußten und irrationalen Leidenschaften beherrschen und den Menschen aus der Macht des Unbewußten befreien soll. Der Psychoanalyse geht es vor allem um den kathartischen Aspekt der Vernunft: Katharsis ist deshalb ein Zentralbegriff der Freudschen Lehre." (36)



viduum steuernde und normative Funktionen erfüllen.

So dürfte eine Erkenntnistheorie, die sich bemüht, auch jenen Formen von Wirklichkeit und seelischer Erfahrung gerecht zu werden, die nicht allein durch kognitive Reflexion einlösbar sind - und die Psychoanalyse repräsentiert ein solches Unternehmen -, sich nicht dabei beschränken zu erkennen, daß 'Selbstreflexion' von einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse bestimmt ist<sup>37</sup>, sondern müßte auch bemüht sein, die erkenntnislogische und psychologische Struktur von Selbstreflexion selber aufzudecken. Dort wo die 'transzendente Hermeneutik' (Habermas) technisches, praktisches und emanzipatorisches Interesse erkennt, würde eine Erkenntnistheorie, die auf kathartische Selbstreflexion sich konzentriert, deren emotive Hintergründe entdecken: Erkenntnis würde erkannt als Funktion von individuellem Charakter und gesellschaftlicher Organisation; dort wo eine rationalistische Begrifflichkeit 'Selbstreflexion' auf kognitive Selbstreflexion reduziert, würde eine kathartische Theorie von Erkenntnis einen Begriff von Selbstreflexion entfalten, der weit den kognitiven Horizont sprengt und auf eine Erfahrung hinweist, die letztlich Transzendenz erfahrung genannt werden muß und gekennzeichnet ist durch das Erlebnis alldurchdringender Liebe<sup>1</sup>. Diese würde die Sehnsucht befriedigen, die im dialektischen Begriff der Selbstreflexion implizit doch schon enthalten ist: die Sehnsucht, die negative, d.h. unaussprechliche und prozessuale Einheit von Subjekt und Objekt mit konkreter Erfahrung zu erfüllen und als eigenes Selbst zu erleben. Allein jedoch ein wissenschaftliches Selbstverständnis, das bereit ist, überbegriffliche Wirklichkeiten anzuerkennen, könnte die in der Selbstreflexion eingeschlossene Potentialität zur Erfahrung des EINEN erkennen und adäquat beschreiben<sup>2</sup>. So stünde wahrhaftig am Ende von wissenschaftlicher

1. Wenn wir im folgenden von 'Transzendenz erfahrung' sprechen, meinen wir eine durch Liebe das Ich transzendierende Erfahrung. Dies muß gesagt werden, da Fromm auch nicht-produktive Formen von Transzendenz erfahrung kennt. Siehe weiter unten S. 91f und S. 154 .

2. Hiervor ist Jürgen Habermas zurückgeschreckt. Er transformierte Bewußtseinsphilosophie in Kommunikationstheorie, als er begriff, daß die dialektische Sprache der Bewußtseinsphilosophie, nachdem Adorno sie in der 'Negativen Dialektik' auf den Begriff gebracht hatte, nur noch in Mystik oder Ästhetik würden enden können<sup>38</sup>. Habermas umgeht die Einheitserfahrung,

Erkenntnis die letzte Erkenntnis von Wirklichkeit als religiöse Einheitserfahrung, und die abendländische Wissenschaft, die mit der Konstitution des personalen Egos begann, käme zu ihrem Ende durch egolose Transzendenz.

Wir können nun schließen:

Die drei Kategorien von Forschungsprozessen, die Habermas auflistet, sind nicht vollständig, da eine Metatheorie der psychoanalytischen Praxis unter jene nicht subsumiert werden kann, ohne daß eine vierte Kategorie zugegeben werden muß. Jene allerdings würde, da sie in ihrem methodologischen Rahmen eine ganzheitliche Körper-Geist integrierende Erweiterung des Begriffs der Selbstreflexion beinhalten müßte, ein neues Paradigma von Wissenschaft entfalten, das wir - in vorläufiger Ermangelung eines besseren Titels - ein 'integratives' Verständnis von Wissenschaft nennen könnten, dem ganzheitliches Interesse zugeordnet ist. Ein integratives Paradigma von Wissenschaft würde das hierarchische Modell der Kategorien von Forschungsprozessen vollenden und so zur Einheitlichkeit von wissenschaftlicher Erkenntnis beitragen.

Die folgende Abbildung stellt eine 'hypothetische' Kategorientafel dar, die einen Überblick über die Forschungsprozesse eines erweiterten Paradigmas von Wissenschaft geben möchte:

#### 'Hypothetische' Kategorientafel

Die vier Kategorien der wissenschaftlichen Erkenntnis

1. Kategorie:	emp.-anal. Forschungsprozeß	technisches Interesse
2. Kategorie:	hist.-herm. Forschungsprozeß	praktisches Interesse
3. Kategorie:	sozialwiss. Forschungsprozeß	emanzipat. Interesse
4. Kategorie:	integrativer Forschungsprozeß	ganzheitl. Interesse

Eine ausführliche Erörterung dieses Schemas folgt im nächsten Kapitel. Sie ist für das Anliegen unseres Buches von besonderem Interesse, da die Kategorientafel den Boden bereitet für die wissenschaftstheoretische Legitimation der impliziten Erkenntnistheorie Erich Fromms.

wir hingegen versuchen, uns ihrem Paradoxon zu stellen.

## 5. Ein neues Selbstverständnis von Wissenschaft: der integrative Forschungsprozeß

### 5.1 Der integrative Forschungsprozeß als vierte Kategorie von wissenschaftlicher Erkenntnis

Habermas hat die Forschungsprozesse der emp.-analytischen Wissenschaft, der historisch-hermeneutischen Wissenschaft und der systematischen Handlungswissenschaften als streng von einander unterschiedene Modi von wissenschaftlichem Erkennen konzipiert. Daß die einzelnen Forschungsprozesse nicht selten einander berühren oder ineinander übergehen, wurde hierbei oft vergessen. So muß eine Sozialpsychologie, die bemüht ist, nomologisches Wissen aus der Betrachtung über die historische Entwicklung von Gesellschaftsformationen und Kulturen anhand von überlieferten Texten zu erlangen, um dieses auf die aktuelle Lebenswelt anzuwenden und es mit dem Interesse an Emanzipation zu vergleichen, in allen von Habermas genannten Forschungsprozessen arbeiten, um ihr erkenntnisleitendes Interesse erfüllen zu können. Eine radikale Typisierung der drei Modi von wissenschaftlichem Erkennen scheint daher künstlich und erzwungen, wenn in der wissenschaftlichen Alltagspraxis die Forschungsprozesse einander zu durchdringen vermögen<sup>1</sup>. Die Frage, die sich hier nun aufdrängt, ist

1. Man wird hier möglicherweise einwenden, daß eine wechselseitige Transparenz der Modi von wissenschaftlicher Erkenntnis in den einzelnen Wissenschaften zwar für die hermeneutischen und systematischen Handlungswissenschaften zugestanden werden kann, dagegen doch wohl kaum von den Naturwissenschaften behauptet werden könne, daß diese ein praktisches oder gar emanzipatorisches Interesse vertreten würden; deren methodologischer Rahmen vielmehr würde einzig durch das technische Interesse präformiert und durch ein funktionelles Subjekt-Objekt Modell ermöglicht.

Tatsächlich benennt dieses Verständnis von Naturwissenschaft das neuzeitliche Selbstverständnis von Wissenschaft, und seine meisten Kritiker sind sich mit ihren Gegnern, den Verfechtern eines funktionellen Wissenschaftsverständnisses darin einig, daß Naturwissenschaft per definitionem funktio-

folgende: Wie verhält sich die von uns entwickelte vierte Kategorie, der integrative Forschungsprozeß, zu den anderen Kategorien von wissenschaftlicher Erkenntnis? Kehren wir, um die Frage zu beantworten, noch einmal zurück zu jenen Überlegungen, die uns die vierte Kategorie zu erstellen halfen: Wir entdeckten, daß der bloße Begriff kognitiv besetzter Selbsterfahrung nicht ausgereicht hatte, um den psychoanalytischen Prozeß der Selbsterfahrung adäquat zu beschreiben. Es ist der langwierige Prozeß einer Veränderung des Selbst, der mit einem adäquaten Terminus benannt werden soll, einer Veränderung, die nicht allein durch rationale Erkenntnis bewerkstelligt werden kann, sondern einer ganzheitlichen, Geist und Körper, d.h. Ratio, Empathie und Intuition beanspruchenden Reflexion bedarf, um in seiner Totalität begriffen werden zu können. Wir haben diesen Prozeß daher 'kathartische Selbstreflexion' genannt und als ihr Ideal - als höchste Form von Selbsterfahrung - die Transzendenz erfahrung benannt. Tatsächlich bilden kognitive Selbstreflexion, kathartische Selbsterfahrung und Transzendenz erleben einen kontinuierlichen Prozeß von sich vertiefender Selbster-

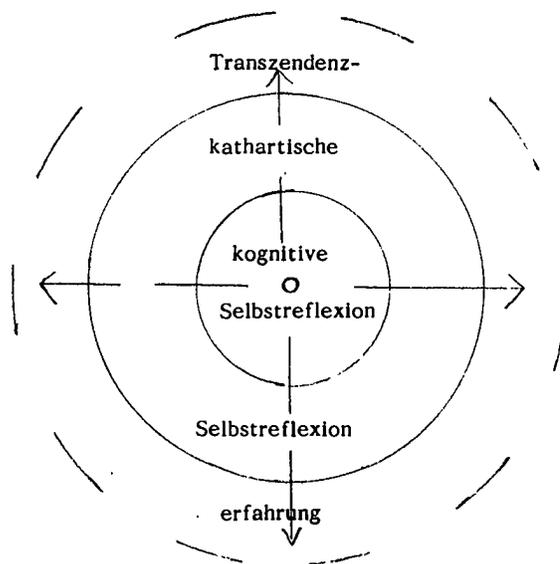
neller Leitbilder bedarf. Dies aber bedeutet nicht, daß empirisch-analytische Methodologie nicht ergänzt werden könnte durch hermeneutische Interpretationsweisen, wenn das zu untersuchende naturwissenschaftliche Objekt zu seiner adäquaten wissenschaftlichen Erkenntnis einer solchen Vorgehensweise bedarf (in der modernen Physik werden verschiedene Deutungen quantenmechanischer Gleichungen diskutiert), oder daß das emanzipatorische Interesse der systematischen Handlungswissenschaften nicht auch für naturwissenschaftliche Untersuchungen relevant werden könnte<sup>1</sup>, ganz zu schweigen von interdisziplinären Forschungsarbeiten, deren wissenschaftlicher Erfolg überhaupt aus der kreativen Verwendung verschiedener Kategorien von Forschungsprozessen resultiert.

1. Als Beispiel sei hier genannt die Vergl. Verhaltensforschung, deren wissenschaftliche Theorien und Resultate auch für das menschliche Selbstverständnis und Verhalten bedeutsam sind.

fahrung, der, um wissenschaftlich erfaßt werden zu können, in seiner ganzheitlichen und überrationalen Prozessualität anerkannt werden muß (siehe auch Abbildung 2). Hieraus aber folgt als wissenschaftstheoretische Konsequenz für ein zukünftiges integratives Selbstverständnis von Wissenschaft, daß auch als normative und 'objektive' Wahrheit subjektive Erfahrungen anerkannt werden müssen, die nicht ausschließlich durch formal-logische Begrifflichkeit intersubjektiv gemacht werden können, wohl aber durch die Bestätigung einer Gruppe, die aufgrund gemeinsam vollzogener Erfahrungsprozesse bestimmte subjektive Erfahrungen (z.B. Transzendenz Erfahrungen) miteinander zu teilen vermag<sup>1</sup>.

Tatsächlich aber würden für eine Gruppe, die die kathartische Selbstreflexion - oder die Transzendenz Erfahrung als eine besondere Form kathartischer Selbstreflexion - der wissenschaftlichen Reflexion zugänglich machen möchte, alle vier Kategorien von Forschungsprozessen zur Anwendung kommen.

ABBILDUNG 2



1. In diesem Zusammenhang ist der von der 'Transpersonalen Psychologie' entfaltete Begriff der 'zustandsspezifischen Kommunikation' interessant (vgl. Walsh/Vaughan<sup>39</sup>).

So wäre die kathartische Selbstreflexion für die Gruppe als Teilaspekt (1) empirische Erfahrung, die möglicherweise statistisch erfaßt und ausgewertet und damit empirisch-analytischer Methodologie zugänglich gemacht werden könnte, als Teilaspekt (2) und (3) hermeneutisch und reflexiv vermittelte Erfahrung, da zum einen die Gruppe anhand von überlieferten Texten oder eigener vergangener Selbsterfahrung die zur Diskussion stehende kathartische Selbstreflexion zu deuten versuchen müßte und zum anderen bemüht wäre, die kathartische Erfahrung als emanzipierende, d.h. als befreiende und bewußtseinserweiternde Erfahrung zu werten ((2) und (3) gehen ineinander über und können nicht isoliert werden), und als Teilaspekt (4) ganzheitlich erlebte Erfahrung ((4) muß als analytisches Urteil betrachtet werden, da der Begriff der kathartischen Selbstreflexion nach unserer Definition mit dem Begriff von 'ganzheitlicher Erfahrung' identisch ist).

Wir können nun zusammenfassen:

(1) Der integrative Forschungsprozeß erweitert das traditionell wissenschaftliche Prüf- und Meßverfahren. Neben den empirisch-analytischen, historisch-hermeneutischen und selbstreflexiven Modi von wissenschaftlicher Erkenntnis anerkennt das ganzheitliche Selbstverständnis von Wissenschaft - das die genannten drei Modi integriert - Erkenntnisweisen, die nicht ausschließlich durch experimentelle vom Subjekt unabhängige Kontrollinstanzen, durch formal-logische, hermeneutisch-symbolische oder selbstreflexiv-emanzipatorische Begrifflichkeit intersubjektiv überprüft werden können, wohl aber intersubjektive Bestätigung erfahren können in einer Gemeinschaft von Menschen, für welche kathartische Selbstreflexion zur erlebten Erfahrung geworden ist.

Der Wahrheitsbegriff des integrativen Forschungsprozesses ist ein 'zustandsspezifischer Begriff' von Wahrheit: Nur solche Menschen können kompetent über Formen von kathartischer Selbstreflexion urteilen, für welche diese Erfahrung zur erlebten, und damit zur empirisch gewordenen Wirklichkeit geworden ist.

(2) Das integrative Wissenschaftsverständnis von Wissenschaft erweitert das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis, ohne dieses negieren zu wollen (ein solcher Versuch würde umgekehrten Reduktionismus bedeuten); im

ganzheitlichen Paradigma ist das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis -im Hegelschen Sinne- aufgehoben: a. elevare: auf eine höhere Ebene gehoben (der wissenschaftliche Wahrheitsbegriff und das wissenschaftliche Forschungsfeld sind erweitert worden), b. conservare: das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis und seine Methodologie sind bewahrt, d.h. erhalten geblieben (sie sind als Teilaspekt des ganzheitlichen Paradigmas ausgewiesen worden) und c. tollere: das neuzeitliche Selbstverständnis von Wissenschaft ist in seinem Absolutheitsanspruch, in seiner positivistischen Hypothese, die die Totalität von Welt erklären und beschreiben möchte, negiert worden.

## 5.2 Identisches und reflexives Objekt in den vier Kategorien von wissenschaftlicher Erkenntnis auf dem Hintergrund einer evolutionären Theorie des Bewußtseins und der Wissenschaft

Wir haben in Kap. 3 aufgezeigt, daß personales Ego und empirisch-analytische Wissenschaft einander bedingen, daß letztere erst möglich wird und vollzogen werden kann auf dem Hintergrund einer Selbstwahrnehmung, die das 'Ich' als identische Substanz weiß, welche aller sinnlichen Wahrnehmung vorhergeht, die diese strukturiert und synthetisch vereinigt. Hier erst kann sich der Verstand, gereinigt von 'Trugbildern' (Francis Bacon), auf sinnliche Data beziehen, um durch sie wissenschaftliche Erkenntnis zu erlangen. Dabei läßt das Interesse, allgemeine Aussagen (Gesetze) zu formulieren, den Naturwissenschaftler danach streben, qualitative Aussagen über Naturereignisse als quantitative Aussagen zu interpretieren<sup>1</sup>, da nur unter der Voraussetzung einer vergleichenden Quantifizierung von empirischen Data der empirisch-analytische Forschungsprozeß effektiv vollzogen

1. Hierzu ein Beispiel: Der feste, flüssige und gasförmige Zustand von  $H_2O$  repräsentiert qualitativ verschiedene Zustandsformen. Die Entdeckung aber der Molekülstruktur des Wassers ermöglicht eine quantitative Interpretation der qualitativ verschiedenen Zustandsformen: die quantitative Varianz der Molekülstruktur von  $H_2O$  in den verschiedenen Zustandsformen zeichnet für deren qualitative Varianz verantwortlich.

und die forschungslogische Trias von Deduktion, Induktion und Abduktion (Peirce) angewendet werden kann.

Quantifizierung und erfolgversprechende Anwendung empirisch-analytischer Methodenregeln sind aber nur dann möglich, wenn das Forschungsobjekt selbst eine solche auf formal-logische Operationen beruhende Verarbeitung seiner Daten erlaubt, d.h. wenn es und seine Eigenschaften in der Interaktion mit anderen Objekten oder Kräften eindeutig definiert und dadurch identifiziert werden kann (im folgenden wollen wir diese Form des Objekts 'identisches Objekt' nennen). Verweigern aber Verhalten und Erscheinungsbild des Forschungsobjekts die Definition, brechen die erkenntnistheoretischen Grundlagen des traditionell naturwissenschaftlichen Weltbildes zusammen. (So geschehen in der Quantenmechanik: hier verhindert die problematische Zustandsänderung des Elektrons - formuliert als Korpuskel-Wellen Theorie - eine adäquate Definition des Objekts).

Wir können daher sagen: Das neuzeitliche Verständnis von Wissenschaft, welches die empirisch-analytische Methodologie reflektiert, führt dann zu adäquater Erkenntnis, wenn sein Erkenntnisinteresse auf identische Objekte gerichtet ist, dort aber, wo das Forschungsobjekt eine identische Definition verweigert, stößt es auf seine Grenzen.

Nun ist es nicht zufällig, daß die empirisch-analytische Wissenschaft als erste Wissenschaft überhaupt aufgetreten ist, können doch alle Gegenstände, die uns in der alltäglichen Erfahrung begegnen, als identische Objekte bezeichnet werden. So entspricht der Dreidimensionalität des personalen Egos (die als Voraussetzung der formal-logischen und anschauenden Verstandestätigkeit gesehen werden muß) die Dreidimensionalität alltäglicher Erfahrungswelt. Dies ist der natürliche Bereich, auf welche sich das evolutionär entstandene Selbstbewußtsein als erstes richtet und auch zu richten vermag, um wissenschaftliche Erkenntnis zu erlangen. Empirisch-analytische Wissenschaft reflektiert den logisch-rationalen Horizont des personalen Egos; und dieses ist erkenntnisfähig, weil es - im Laufe der Evolution entstanden - durch den neuzeitlichen Zuwachs an reflexivem Bewußtsein seines eigenen Erkenntnisapparates einsichtig wurde und diesen von nun an anzuwenden vermochte (vgl. Vollmer<sup>40</sup>).

Das personale Verstandes-Ich neigt verständlicherweise dazu, wissenschaft-



liche Erkenntnis überhaupt mit empirisch-analytischer Wissenschaft zu identifizieren; sein Weltbild nimmt so notwendig funktionellen Charakter an. Wie wir in Kap. 3.2 gesehen haben, verdrängt das personale Ego seine prozessuale Natürlichkeit -und damit einen Teil von Natur selbst- und reduziert seine Erkenntnis und sein Verstehen von Welt auf mechanische Parameter.

Freilich ist die Verdrängung nicht vollkommen, und das 'Unbehagen' am szientistischen Weltbild bewegt das Denken von nicht wenig Philosophen und möchte -zunächst auf spekulative, nicht empirische Weise- durch Rück-erinnerung an antike und mittelalterliche Metaphysik jenes erkenntnisleitende Interesse wiederentdecken, welches 'wahre Erkenntnis' auch als prozessuale Erkenntnis und Erkenntnis des Guten auszuweisen vermag. Es war G.W.F. Hegel, der schließlich erkannte, daß eine funktional arbeitende Wissenschaft zwar kontrollierte Beobachtungen und Prognosen über Ereignisse vollziehen kann, die innerhalb der physikalischen Natur ablaufen, jedoch nicht in der Lage ist, das prozessuale Ego selbst mit empirisch-analytischer Methodologie adäquat zu erfassen und zu beschreiben. Er entdeckte, daß die Struktur des Cogito einer logisch-prozessualen Gesetzmäßigkeit gehorcht, wo ausschließlich formal-logisches Verstandesdenken bloße sinnlose Aporien zu entdecken vermag. Hegel entwickelte eine prozessuale ontologische Logik ('Wissenschaft der Logik'), die als erste es vermochte, eine nicht-statische Begrifflichkeit zu entwickeln, in der Kategorien wie 'Selbstbewußtsein', 'historisch-gesellschaftliche Entwicklung', 'Leben' und 'Lebendigkeit' adäquat erfaßt werden konnten. Hegels dialektische Logik hat aufgezeigt, daß das szientistische Axiom einer absoluten Trennung von Subjekt und Objekt nur im Bereich formaler Verstandestätigkeit wissenschaftliche Geltung beanspruchen darf, daß es jedoch über den formal arbeitenden Verstand hinaus im reflektierenden Selbstbewußtsein, in der 'Vernunft' einen Bereich von Erkenntnis gibt, in welchem Subjekt und Objekt als integrierende und sich korrelativ veränderte Größen anerkannt werden müssen. Mit anderen Worten, dort wo sich das Erkennen des prozessualen Egos auf physikalische 'naturwissenschaftliche' Objekte richtet, dort sind Subjekt und Objekt getrennt, und formale Verstandestätigkeit vermag hier adäquate Erkenntnis zu leisten, dort aber, wo sich das Erkennen des prozessualen Egos auf sich selbst bezieht, wo

das reflektierende Selbstbewußtsein sowohl Objekt als auch Subjekt repräsentiert (wir wollen im folgenden ein solches Objekte 'reflexives Objekt' nennen), vermag ausschließlich eine prozessuale Logik, d.h. eine Logik, die prozessuale Vorgänge begrifflich adäquat wiedergeben kann, wissenschaftliche Erkenntnis zu gewährleisten. Hierbei stellt der Begriffsapparat der dialektischen Logik (These-Antithese-Synthese, Negation der Negation, Aufhebung) eine nicht unbedeutende Möglichkeit dar, diesem Anspruch gerecht zu werden.

Hegels 'Wissenschaft der Logik' vollzieht einen weiteren Schritt in der evolutionären Genese des Bewußtseins und der Wissenschaft: Erkennt das personale Ego des 15. und 16. Jahrhunderts das identische Objekt als Gegenstand möglicher wissenschaftlicher Erkenntnis und sucht es dieses mit Hilfe von Beobachtung und formal-rationalem Denken wissenschaftlich zu bestimmen, so entdeckt das personale Ego des deutschen Idealismus sich selbst und seine Geschichte (onto-wie phylogenetisch) als Gegenstand möglicher wissenschaftlicher Erkenntnis und formuliert eine logische Terminologie (die dialektische Logik), die eine adäquate Erkenntnis des reflexiven Objekts erlaubt. So schreitet die evolutionäre Selbsterkenntnis von außen nach innen, vom identischen zum reflexiven Objekt.

Der einfühlsame Leser mag erkannt haben, daß die wissenschaftliche und dialektische Reflexion des Selbstbewußtseins die Kategorie I der Forschungsprozesse überschreitet, daß die Entdeckung des reflexiven Objekts die erkenntnistheoretische Voraussetzung liefert für die Wissenschaftsprozesse 2, 3, und 4. Tatsächlich enthalten Diltheys und Gadammers Werke über die Hermeneutik implizite dialektische Denkmodelle, die ohne Hegels Vorarbeit nicht hätten entwickelt werden können, ebenso wie eine kritische Sozialwissenschaft als selbstreflexive Wissenschaft denkbar geworden wäre ohne dialektische Grundparameter, die die Logik der Selbstreflexion entwickelt<sup>1</sup>.

1. Der Habermas der 'Theorie des kommunikativen Handelns' verzichtet zwar auf die Formulierung explizit dialektischer Sprache, doch führt seine 'Theorie' 'zwischen den Zeilen' dialektische Denkfiguren weiter, wo er die performative Einstellung der Geisteswissenschaften naturwissenschaftlicher Methodik gegenüberstellt<sup>41</sup>.

Das praktische und emanzipatorische Interesse der hermeneutischen Wissenschaften und der kritischen Sozialwissenschaft gebraucht allerdings dialektische Denkmodelle ausschließlich als heuristisches Mittel zur Interpretation von tradierten Texten und sozial-gesellschaftlichen Phänomenen. Es weiß nichts von einer Dialektik, die nicht nur intellektuell arbeitet, sondern auch kathartisch erfahren wird. Der frühe Hegel, der im Phänomen der Liebe das Urphänomen von Dialektik erfahren hat, scheint weitgehend vergessen zu sein, und Dialektik ist zur bloßen Methode geronnen, die, ihrer ekstatisch-kathartischen Herkunft beraubt<sup>1</sup>, nicht selten zur 'Leerformel' 'entartet', zur dialektischen Spekulation im Kantischen Sinne. (Wenn die 'Theorie des kommunikativen Handelns' daher das bewußtseinsphilosophische Modell von Dialektik kritisiert, so ist zuzustimmen, wo ein Verständnis von Dialektik jene Methode meint, die ohne ursprünglichen Erfahrungsgehalt dialektische Modelle verwendet.)

Der integrative Forschungsprozeß hingegen vermag Dialektik wieder zu ihrem Ursprung zurückzuführen. Die Ganzheitlichkeit seines Ansatzes bindet dialektische Aussagen an eine das Ich transzendierende Erfahrung von Liebe, an kathartische Selbstreflexion, an emotional und intuitiv erlebbare Phänomene, die intersubjektiv nachvollziehbar sind für eine Gemeinschaft von Menschen, für welche Selbsterfahrung zu empirischer Erfahrung geworden ist.

Im integrativen Forschungsprozeß geht Dialektik 'zu Grunde', d.h. sie kehrt zu ihrem Grund, zu ihrem Ursprung zurück: In der Unmittelbarkeit erlebter Selbsterfahrung verschmelzen Subjekt und Objekt, und gegenständlich rationales Denken ist aufgehoben in der Erfahrung des eigenen Selbst. Hier ist die Möglichkeit für Transzendenzerfahrung gegeben: Das personale Ego ist in einer die Grenzen von Subjekt und Objekt sprengenden Einheitserfahrung zugrundegegangen, - in einer Erfahrung, in der alle Er-

1. Funk und Topitsch entdecken den Ursprung der dialektischen Denkform in der Mantrik und Gnosis. Topitsch nennt dieses Vorstellungsmodell 'ekstatisch-kathartisch', um auf die enge Beziehung von religiös-ekstatischer Praxis und dialektischem Denkmodell hinzuweisen<sup>42</sup>.

kenntnis und Denken 'zugrundegeht', weil es zu seiner tiefsten Erfüllung gelangt.

So steht für uns am Ende der wissenschaftlichen Evolution, die mit der empirisch-analytischen Wissenschaft begann, die das Subjekt-Objekt Modell überwindende Einheitserfahrung, auch 'negative Gotteserkenntnis' genannt.

'Abbildung 3' stellt in einem schematischen Überblick die beiden Objektformen 'identisches und reflexives Objekt' und das Verhältnis von Subjekt und Objekt im evolutionären Wissenschaftsprozess dar:

ABBILDUNG 3

	Objektstruktur	Forschungsprozeß	Subjekt-Objekt Modell
evolutionärer Wissenschafts- prozeß ↓	identisch	emp.-analytisch (naturwiss.)	funktionale Relation: absolute Trennung von Subjekt und Objekt
	reflexiv	hermeneutisch	dialektische Subjekt-Objekt Relation
	reflexiv	sozialwiss.	
	kathartisch-reflexiv	integrativ	kathartisch-dialektische Subjekt-Objekt-Relation

### 5.3 Die Psychologie als natürlicher Forschungsbereich des integrativen Forschungsprozesses

Wir haben schon darauf hingewiesen<sup>1</sup>, daß das soziologische Modell der Selbstreflexion es nicht vermag, den therapeutischen Prozeß adäquat zu repräsentieren. Seine exklusive Identifikation mit kognitiven Prozessen verhindert eine adäquate Beschreibung der Eigenart des therapeutischen Prozesses, welcher sich nicht einzig dabei beschränken darf, rationale Erinnerung zu provozieren, sondern seine Effektivität gerade dadurch unter Beweis zu stellen vermag, indem er aufzeigen kann, daß er a-rationale, nur mit emotiven Aspekten versehene 'Texte' zu entdecken

1. Siehe weiter oben S. 28 ff

und richtig zu interpretieren weiß (Traumanalyse/Assoziationsmethode, etc.). Ebenso wenig ist dem Analysanden in einem psychoanalytischen Prozeß damit gedient, daß ihm der Analytiker eine rationale Erklärung seiner seelischen Probleme imstande zu geben ist: der Analysand anerkennt vielleicht die rationale (und möglicherweise tatsächliche) Begründung seiner Beschwerden, -allein, das rationale selbstreflexive Erkennen wird in nur wenigen Fällen genügen, die psychischen Konflikte des Klienten zu lindern oder gar zu heilen. Hier vielmehr ist das kathartische Durchleben von lebensgeschichtlichen Ereignissen notwendig, die - aus welchen Gründen auch immer - dem personalen Ego des Analysanden verborgen geblieben waren. Die kathartische Selbstreflexion hat so einen erweiterten Begriff von Wissenschaft notwendig gemacht -den integrativen Forschungsprozeß- in dessen Zentrum das erlebende Individuum steht. Als natürliche wissenschaftliche Disziplin, in welcher sich nun die integrative Forschungspraxis entfalten kann, erscheint uns dabei die Psychologie, jene Disziplin, in der wir das Phänomen der kathartischen Selbstreflexion entdecken konnten. Uns stellt sich nun die Frage, wie und ob bisherige psychologische Theorien diesem Phänomen Rechnung getragen haben. Eingedenk der weiter oben<sup>1</sup> erwähnten Eigenart des integrativen Selbstverständnisses von Wissenschaft, allen Forschungsprozessen einen wissenschaftlichen Geltungsanspruch zukommen zu lassen, werden wir im folgenden erkennen, daß verschiedene psychologische Modelle verschiedenen Kategorien von Forschungsprozessen entsprechen. Doch erst deren summative Gesamtschau wird dem vielschichtigen Gegenstand Mensch gerecht.

### 5.3.1 Der empirisch-analytische Wissenschaftsprozeß: Milieu- und Triebtheorie

Der amerikanische Behaviorismus (unter dieser Bezeichnung subsumieren wir sowohl den älteren 'methodischen Behaviorismus' (Watson) als auch den Neobehaviorismus B.F. Skinners) hat mit der Vergleichenden Verhaltensforschung (K. Lorenz/Eibl-Eibesfeldt) das empirisch-analytische Paradigma

1. Siehe weiter oben S. 35 f

gemein. Da aber auf der Ebene ausschließlich des naturwissenschaftlichen Forschungsprozesses und des identischen Objekts die kathartische Selbstreflexion nicht formuliert werden kann, dürfen wir bei psychologischen Modellen, die sich vornehmlich auf der ersten Kategorienstufe befinden, nicht nach kathartischer Selbstreflexivität fragen<sup>1</sup>. Dies ist der vorläufige Preis für eine Wissenschaftspraxis, die mehr als die Forschungsprozesse 2, 3, und 4 methodische Klarheit, exakte Beobachtung und prognostische Aussagen zu erzielen vermag.

#### 5.3.1.1 Der Behaviorismus

"Behaviorismus ist nicht einfach die Wissenschaft vom menschlichen Verhalten, sondern die Theorie dieser Wissenschaft." (43)

"Was können wir tun, um unsere Persönlichkeit zu ändern? (...) Der einzige Weg völliger Umstellung einer Persönlichkeit ist die Umbildung des Individuums durch Änderung seiner Persönlichkeit, ist die Umbildung des Individuums zur Änderung seiner Umwelt, so daß neue Gewohnheiten gebildet werden müssen. (...)

Eines Tages wird es Hospitäler zur Änderung unserer Persönlichkeit geben; dann ist sie ebenso leicht wie Änderung der Nasenform, nur braucht man dazu mehr Zeit." (44)

Der amerikanische Behaviorismus (Watson) und Neobehaviorismus (B.F. Skinner) entstand auf dem Boden des amerikanischen Pragmatismus und reflektiert ein wissenschaftstheoretisches Selbstverständnis, das empirisch-analytische Methodologie mit Wissenschaft überhaupt identifiziert. Der Forschungsgegenstand Mensch wird relevant für den behavioristischen Wissenschaftsbetrieb daher nur dann, wo menschliches Verhalten in wissenschaftlichen Prüfverfahren beobachtet und kontrolliert werden kann. 'Wirklich' und 'wahr', d.h. objektiv ist nur die quantifizierbare Erkenntnis im Labor, erkenntnistheoretische Kategorien jedoch wie 'Wahrheit' und 'Bewußtsein' -Begriffe, die nicht empirisch-analytisch einlösbar sind-, werden als 'metaphysische Konstrukte' abgeurteilt und nicht einmal zur Hypothesenbildung von noch zu überprüfenden Theorien zugelassen. Die behavioristische

1. Konrad Lorenz allerdings erweitert das emp.-analytische Modell (vgl. weiter unten Kap. 5.3.1.2 )

Psychologie verneint konsequent die wissenschaftliche Beschäftigung mit geistigen oder emotionalen Phänomenen, die nicht unmittelbar in sichtbarem Verhalten deutlich werden; sie eliminiert 'Empfindung, Denken und Fühlen' aus ihrer Forschungspraxis. Watson schreibt:

"In dem Bemühen, Einheitlichkeit der Hauptbegriffe und Methoden zu erlangen, wurden sofort alle mittelalterlichen Begriffe vom Behaviorismus fortgeräumt. Alle subjektiven Bezeichnungen wie Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Wunsch, Zweck und selbst Denken und Fühlen wurden aus seinem Wörterbuch gestrichen.

Die Regel und Richtschnur des Behavioristen lautet: Ist das Stückchen Verhalten, das ich eben sehe, als Reiz oder Reaktion zu bezeichnen?" (45)

Watson und Skinner entwickeln eine sublimale Theorie und Technik, um menschliches Verhalten mit Hilfe von empirisch-analytischen Methodenregeln vorhersagbar und kontrollierbar zu machen ('stimulus-response', 'reaktive' und 'operante Konditionierung', 'reinforcement'<sup>46</sup> etc. ), Verhalten wird hierzu als abhängige mathematische Funktion von externen Variablen (der Umwelt) betrachtet, eine eigenständige Triebdynamik der menschlichen Psyche freilich abgelehnt. Der Mensch wird ausschließlich als identisches Objekt betrachtet. Darin jedoch liegt das Problem des behavioristischen Modells. Tatsächlich ist es keine Frage, daß der Mensch und sein Verhalten empirisch-analytischer Forschung zugänglich sind, aber -und das ist wesentlich- nicht ausschließlich. Der Behaviorismus überschreitet dort seine Möglichkeiten, wo er behauptet, das behavioristische Modell vom Menschen würde das ganze Sein des Menschen widerspiegeln, wo er Begriffe wie 'Bewußtsein', 'Wahrnehmung', ja selbst 'Denken' aus seinem Wörterbuch streichen möchte. Der hervorragende Reduktionismus des Behaviorismus besteht darin, daß er von den vier Kategorien von Forschungsprozessen, wie wir sie weiter oben aufgeführt haben, nur die erste Kategorie reflektiert und diese als einzige wissenschaftliche Kategorie behauptet. In dieser -extrem unwissenschaftlichen- Hypothese wird das behavioristische Modell zur positivistischen Ideologie.

### 5.3.1.2 Die Vergleichende Verhaltensforschung und die 'biologische Erkenntnistheorie'

Auch Lorenz und Eibl-Eibesfeldt beginnen ihre Forschungen über das Ver-

halten von lebenden Organismen auf der empirisch-analytischen Ebene<sup>47</sup>. Anders jedoch als die Behavioristen sucht die Verhaltensforschung die Ursache von Verhaltensäußerungen von Tier und Mensch nicht in Umweltfaktoren, sondern in angeborenen artspezifischen Triebmechanismen. Hierfür liefert sie experimentelle Destätigungen<sup>1</sup>. Auch entwickelt die Verhaltensforschung eine 'Theorie der Erkenntnis', die das Phänomen 'evolutionäre Genese' in Anlehnung an Darwins Evolutionstheorie adäquat zu verstehen sucht.

Die Verhaltensforschung ist bemüht, die Psychologie als Teilgebiet der Biologie auszuweisen und versucht daher, die Gesetzmäßigkeiten von seelischen Vorgängen analog einer 'biologischen Erkenntnistheorie' zu formulieren, die organisches Wachstum als evolutionär-neurophysiologischen Prozeß interpretiert<sup>49</sup>. Dies aber verleitet Lorenz nicht, einer naiv-materialistischen Theorie von Erkenntnis anzuhängen. Als Biologe weiß er um die Schwierigkeit, 'komplexe Strukturen aus einfacheren' herleiten zu wollen und damit auch um die Problematik, das Sein des Bewußtseins mit neurophysiologischen Prozessen überhaupt erklären zu wollen.

Lorenz steckt zunächst in einem erkenntnistheoretischen Dilemma, das für den neuzeitlichen Biologen nicht untypisch ist: Zum einen ist er -entsprechend seiner naturwissenschaftlichen Ausbildung - einem Erkenntnisideal verpflichtet, das funktionell bemüht ist, komplexere Systeme auf einfachere Strukturen zurückzuführen, zum anderen sieht er - gerade als Biologe - die erkenntnistheoretische Problematik so gearteter Forschungslogik und erkennt, daß die in der Evolution komplexer werdenden

1. Milieu- und Triebtheorie müssen sich nicht -wie allgemein angenommen- widersprechen. Ist erst einmal anerkannt, daß der Mensch auch definiert werden kann als ein Wesen, das 'spezialisiert ist auf Nicht-Spezialisiertsein' (Vollmer<sup>48</sup>), d.h. spezialisiert ist durch eine genetische evolutionär entstandene Determinierung, die dem Menschen eine individuelle Anpassungs- und Lernfähigkeit ermöglicht, so können wesentliche Aussagen des Behaviorismus in die Verhaltensforschung integriert werden.



Systeme qualitativ neue Systemganzenheiten evozieren, Systeme also, die in ihrer inneren Wechselwirkung nicht auf einfachere und in der Evolution frühere Strukturen zurückzuführen sind. Lorenz bemüht sich nun, eine Theorie der Erkenntnis von immer komplexer werdenden Systemen zu formulieren. Hierbei vollzieht er eine Reinterpretation von einstmaligen metaphysischen Kategorien und philosophischen Erkenntnistheorien, die Lorenz als Modellbegriffe für eine theoretische Formulierung der Evolution gebraucht. Kategorien der Ganzheits- und Gestaltwahrnehmung verwendet Lorenz hierbei ebenso wie Nikolai Hartmanns Lehre von den Schichten des realen Seins und den ursprünglich mystischen Begriff der 'Fulguration' (Erleuchtung).

Lorenz erläutert diese Kategorien am Beispiel eines einfachen elektrischen Modells (s. Abb. 4, S. 47):

"Wenn z.B. zwei voneinander unabhängige Systeme zusammengeschaltet werden ('Fulguration', AdV), wie die nebenstehend abgebildeten (s. Abb 4, AdV), so entstehen damit schlagartig völlig neue Systemeigenschaften, die vorher nicht, und zwar auch nicht in Andeutungen, vorhanden gewesen waren. Genau dies ist der tiefe Wahrheitsgehalt des mystisch klingenden, aber durchaus richtigen Satzes der Gestaltpsychologie: Das Ganze ist mehr als seine Teile." (50)

Lorenz gelingt es unter Zuhilfenahme der Hartmannschen Schichtenlehre - wobei er die Hartmannschen 'Kategorien des Seins' den Entwicklungsgesetzen der Evolution anzupassen vermag, eine Wirklichkeit zu formulieren, deren Sein sich realisiert in einer unendlichen Ganzheit von ineinander geordneten und sich differenzierenden Systemen und Subsystemen. Sie repräsentieren übereinander gelagerte Schichten des Seins, die mit der anorganischen Materie beginnen und vorläufig enden in der Geistigkeit des Menschen<sup>51</sup>.

Dieses Modell -man möchte fast sagen- Lorenzschers Erkenntnistheorie ermöglicht es der Verhaltensforschung, in ihrer konkreten Forschungsarbeit das naturwissenschaftliche Paradigma zu erweitern, ohne aber andererseits empirisch-analytische Grundkategorien wie Quantifizierung, Deduktion, Induktion und Hypothesenbildung vernachlässigen zu müssen. Die 'biologische Erkenntnistheorie' der Triebtheorie eröffnet zum einen die Möglichkeit, den empirisch-analytischen Forschungsprozeß zu einem Modell von

#### ABBILDUNG 4

##### Das Schaltbild

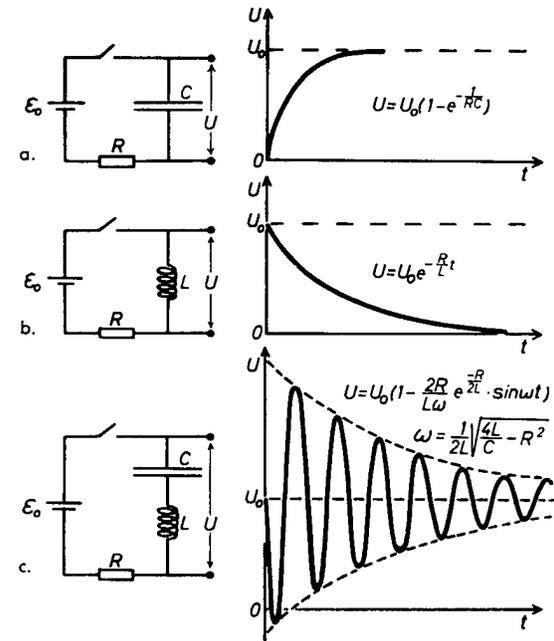


Abb. 1 Drei Stromkreise, darunter (c) ein Schwingungskreis, zur Veranschaulichung des Begriffs »Systemeigenschaft«. Die Pole einer Batterie mit der elektromotorischen Kraft  $E_0$  bzw. der Klemmenspannung  $U_0$  sind durch eine Leitung verbunden. Der Ohmsche Widerstand des Kreises ist in  $R$  zusammengefaßt. In den Stromkreis ist bei  $a$  ein Kondensator mit der Kapazität  $C$ , bei  $b$  eine Spule mit der Induktivität  $L$  und bei  $c$  sowohl der Kondensator wie die Spule eingeschaltet. An zwei Klemmen kann die Spannung  $U$  gemessen werden. Die Diagramme auf der rechten Seite zeigen die Änderungen der Spannung nach Schließen des Schalters zur Zeit null. Bei  $a$  ladet sich der Kondensator über den Widerstand allmählich auf, bis er die Spannung  $U_0$  erreicht hat. Bei  $b$  nimmt der Stromfluß - zunächst durch Selbstinduktion gehemmt - so lange zu, bis die durch das Ohmsche Gesetz gegebene Stromstärke erreicht ist; die Spannung  $U$  ist dann theoretisch null, weil der Gesamt-widerstand des Kreises in  $R$  zusammengefaßt wurde. In  $c$  entstehen abklingende Schwingungen. Man erkennt anschaulich, daß sich das Verhalten von  $c$  nicht

Wissenschaft zu erweitern, welches sich deutlich der integrativen Ebene annähert, und vermag zum anderen das alte teleologische Weltbild antiker und mittelalterlicher Prägung durch die 'teleonomische' Erkenntnistheorie der Darwinschen Evolutionslehre in die moderne Wissenschaft 'aufzuheben'. Während die theologisch-teleologische Ontologie des Mittelalters ein 'telos' in der Entwicklungsgeschichte des Menschen sucht, das - von einem transzendenten Schöpfer gesetzt - der Wirklichkeit innewohnt und in ihr wirkt, reflektiert das teleonomische Weltbild der biologischen Erkenntnistheorie die Möglichkeit einer ontologischen Erkenntnistheorie der Evolutionslehre. Diese begreift dann Entwicklung als 'arterhaltende Zweckmäßigkeit'<sup>52</sup> und ermöglicht der Forschung, sowohl kausalanalytisch komplexere Systeme auf einfachere zu reduzieren als auch den Ganzheitsaspekt teleonomischer Entwicklung im Auge zu behalten.

Auch nimmt Lorenz für die 'biologische Erkenntnistheorie' in Anspruch, den mechanischen Kausalitätsbegriff in der wissenschaftlichen Reflexion über evolutionäres Wachstum von höherentwickelten Organismen durch den Aufweis der qualitativen Entwicklung zu immer komplexer werdender Systemganzen abgelöst zu haben. Als Beispiel aus der Elektrotechnik gilt ihm hierfür das schon weiter oben erwähnte Schaltmodell (Abb. 4): In diesem wird die relevante qualitative Veränderung repräsentiert durch die in c dargestellten abklingenden Schwingungen, die nicht allein durch eine summative Überlagerung von a + b zu erklären sind. Eine neue Qualität der früheren Spannung U ist eingetreten: abklingende Amplitudenschwingungen<sup>1</sup>. Die Integration verschiedener selbständig funktionierender Systeme evoziert eine neue Qualität von funktioneller Ganzheit.

Übersetzt in die biologische Dimension der Darwinschen Evolutionstheorie

1. Der Gedanke einer kybernetischen Interpretation von Organismusmodellen scheint sich hier aufzudrängen: So hat der Zoophysiologe Wolfgang Wieser versucht, mithilfe eines neuen Paradigmas, dem kybernetischen Systemmodell, die Schwächen der 'alten Antriebtheorie des Verhaltens' -die sowohl Lorenz als auch Skinner verteidigen- zu überwinden<sup>53</sup>.

und ihrer Interpretation durch die biologische Erkenntnistheorie besagt 'qualitative Entwicklung' für die Evolution des Menschen: Der Mensch tritt als neue funktionelle Ganzheit zu einem Zeitpunkt in die Geschichte ein, als sich verschiedene bei den Primaten und anderen Säugetieren vorfindliche Subsysteme zu einer höheren funktionellen Ganzheit integrieren konnten, - eine neue Seinsschicht im Hartmannschen Sinne ist also erreicht worden.

Soll nun die Eigengesetzlichkeit dieses neuen und qualitativ höherwertigen Systems erkannt werden (das Ganze ist hier mehr als die Summe seiner Teile), so muß die artspezifische das System definierende Leistung bestimmt und seine systemimmanenten Möglichkeiten erkannt werden. Eine so geartete adäquate Erkenntnisleistung zu vollziehen, fällt freilich schwer, da dem Wissenschaftler bei der Entdeckung und Beschreibung von qualitativ höherwertigen Systemen zunächst nur die alten Paradigmata zur Verfügung stehen, die zwar adäquat die älteren und bekannten Systeme zu beschreiben vermochten, jedoch das neue System in seiner Ganzheit nur bedingt widerzuspiegeln vermögen. Hieraus aber entsteht der Verhaltensforschung folgendes Problem: Sie vermag kausalanalytisch aufzuzeigen, daß evolutionär verankerte Triebstrukturen auch im Menschen wirksam sind, -nur, die kausale Beschreibung erschöpft nicht das ganzheitliche System Mensch, da eben dieses nicht nur die Summe seiner Teile und Subsysteme repräsentiert, sondern einem komplexeren Modus von Kausalität folgt. Übersieht aber die biologische Erkenntnistheorie diesen Tatsacheverhalt, läuft sie Gefahr, ein reduktionistisches Menschenbild zu zeichnen, welches menschliches Verhalten allein und monokausal aus seiner biologischen Vergangenheit erklären möchte. (Leider deuten manche Aussagen von Lorenz in diese Richtung.) wo die biologische Erkenntnistheorie hingegen dem komplexen evolutionär gewordenen System Mensch -dem reflexiven Objekt- durch Reflexion auf einen mehrschichtigen Modus von Kausalität gerecht zu werden vermag, dürfen wir von ihr noch vielversprechende Hypothesen und Erkenntnisse erwarten<sup>1</sup>.

1. In kritischer Auseinandersetzung mit Kant entwickelt Gerhard Vollmer eine Erkenntnistheorie, die, systematischer als Lorenz und in ihrem Geltungsanspruch anspruchsvoller, versucht, die menschliche Erkenntnisfähigkeit evolutionstheoretisch zu begründen<sup>54</sup>.

### 5.3.2 Der hermeneutische Forschungsprozeß: das 'kategoriale' Mißverständnis bei Sigmund Freud

Im folgenden soll aufgezeigt werden, daß dem Werke des Begründers der Tiefenpsychologie und eigentlichem Entdecker der kathartischen Selbstreflexion, Sigmund Freud, ein grundlegendes 'kategoriales' Mißverständnis innewohnt: Freud war ein Leben lang bemüht, das entdeckte Phänomen 'kathartische Selbstreflexion' einem naturwissenschaftlichen Theoriemodell unterzuordnen. In unserer Sprache heißt dies: Er war bemüht, die in der Psychoanalyse auftretenden Kategorien 2, 3 und 4, d.h. hermeneutisches Interesse (die psychoanalytische Situation selbst und die Traumarbeit), emanzipatorisches Interesse ('aus Es soll Ich werden') und ganzheitliches Interesse (psychoanalytisch-kathartische Selbstreflexion) ausschließlich auf der Grundlage der Kategorie 1 interpretieren zu wollen. Das Gesamtwerk Freuds zeigt uns so eine **eigentümliche Inkongruenz von Forschungsgegenstand und Forschungsmethode**. Es gelang Freud nicht, die **paradigmatische Bedeutung seiner eigenen genialen Forschungsarbeit zu entdecken**, da als Voraussetzung einer solchen Würdigung das von ihm vehement verteidigte cartesianisch-physikalische Weltbild zugunsten eines integrativen Weltbildes hätte erweitert werden müssen.

#### 5.3.2.1 Freuds wissenschaftliches Selbstverständnis und seine Folgen für die psychoanalytische Theoriebildung

Die Genialität Freuds bewies sich zuerst in seinen 'Studien zur Hysterie'<sup>55</sup> (1895). Charcot und Breuer, seine berühmten Lehrer an den neurophysiologischen Instituten in Paris und Wien hatten Freuds Interesse an der hypnotischen Behandlung neurasthenischer und hysterischer Patienten geweckt. Freud und Charcot gelang eine **eigentümliche Entdeckung**: Spontane hysterische Symptome wie Lähmungen, Zittern und Unempfindlichkeit glaubte man bis in kleinste Details mit solchen durch künstliche Hypnose hervorgerufenen hysterischen Zuständen identifizieren zu können<sup>56</sup>. Diese Erkenntnis aber hatte Folgen: Es war nun nicht mehr möglich, die Ätiologie der Hysterie ausschließlich neurologisch zu begründen, wenn einzig in der hypnotischen Situation durch bloße Suggestion hysterische Symptome evokiert werden konnten. Um diesen seltsamen Sachverhalt zu klären, mußte

die naiv-naturwissenschaftliche These einer neurologischen Ätiologie der Hysterie zugunsten der zunächst hypothetischen Annahme einer mentalen Ätiologie verlassen werden. Die auslösende Funktion für hysterisches Verhalten schien offensichtlich im Seelenleben des Patienten zu liegen. Freud stellte infolgedessen die Erforschung des Seelenlebens der Patienten in den Mittelpunkt seiner Arbeit. Hierbei gelang ihm eine Entdeckung, die schließlich zur berühmten Theorie von der Annahme unbewußter seelischer Energien im Seelenhaushalt des Menschen und deren Fähigkeit zur Verdrängung emotional gefüllter Komplexe führten: Freud bemerkte, daß in der hypnotischen Situation Ereignisse aus der Lebensgeschichte des Patienten, vornehmlich Erinnerungen und Reminiszenzen aus der Kindheit, mit großer emotionaler Teilnahme wiedererlebt wurden und gleichzeitig eine kathartische Funktion zu erfüllen schienen. Auch sprach der Patient von Erlebnissen, die nachweislich sowohl vor als auch nach der hypnotischen Sitzung ihm nicht als Erinnerung und Erlebnis bewußt waren. **Eigentümlich bedeutsam** aber war die Tatsache, daß die hysterischen Symptome des Patienten, deretwegen die hypnotische Behandlung begonnen worden war, nach einer hypnotisch-kathartischen Sitzung für einige Zeit verschwanden. Offenbar mußte dem Wiedererleben von lange vergessen geglaubten Ereignissen aus der Lebensgeschichte des Patienten **therapeutischer Wert** zugesprochen werden.

Leider aber mußte Freud feststellen, daß die verschwunden geglaubten hysterischen Symptome einige Wochen nach Beendigung der hypnotischen Sitzung wieder manifest wurden, die therapeutische Wirkung der Hypnose somit begrenzt war. Freud aber ahnte bald die Ursache des relativen Mißerfolgs der hypnoiden Therapie: Den geschichtlichen Lebenszusammenhang des Patienten und seiner Bedeutung für die Ätiologie seiner Krankheit konnte der Klient nur unter hypnoider Suggestion erinnern, nach Beendigung der Hypnose jedoch war dem Patienten die Sinn Ganzheit des seelischen Komplexes wieder verloren gegangen. Eben diesen Verlust therapeutischer Selbstreflexion aber erkannte Freud nun als Ursache des relativen Mißerfolgs hypnoider Therapie. Sollte daher eine endgültige Heilung hysterischer Symptome möglich werden, wurde es notwendig, dem bewußten Ich des nicht hypnotisierten Patienten die Sinn Ganzheit des verdrängten Komplexes

in seiner ganzen antagonistischen Totalität zukommen zu lassen. Diese Forderung aber konnte freilich nicht durch eine bloß intellektuelle Mitteilung des Arztes erfüllt werden, der Patient vielmehr mußte seine Lebensgeschichte nacherleben, nacherinnern, 'abreagieren'<sup>56</sup>, die Erinnerungslücken des Patienten mußten affektiv gefüllt werden. Das Wesen der kathartischen Selbstreflexion war entdeckt! Die Praxis aber einer so gearbeteten 'bewußten' Katharsis stieß auf große Schwierigkeiten, denn gerade die für die Ätiologie der hysterischen Erkrankung relevanten Texte schienen dem bewußten Ich für immer entfallen zu sein, ungeachtet der Tatsache, daß eben diese dem Bewußtsein so schwer zugänglichen Daten in hypnoider Suggestion ohne Hemmnisse erinnert werden konnten. Diese rätselhafte Erscheinung suchte Freud bald mit dem Begriff der 'Verdrängung' zu fassen und richtete fortan sein Augenmerk auf den Versuch, Wege zu entdecken, die das Phänomen der Verdrängung der therapeutischen Behandlung zugänglich machen sollten. Auf diesem Hintergrund erst begann sich Freud mit der Analyse des Traumes zu beschäftigen: gelang es erst einmal, mit Hilfe der Assoziationsmethode den latenten Trauminhalt zu erfassen, war die Möglichkeit gegeben, abgespaltene Teile des Selbst, jene der Verdrängung anheimgefallenen affektiv besetzten Erinnerungs- und Erlebniskomplexe, die für die hysterische oder neurotische Erkrankung verantwortlich zeichnen, in das Ich zu reintegrieren und dadurch der seelischen Erkrankung ihre Energie zu entziehen. Fortschreitende praktische Erfahrung beantwortete dabei für Freud auch die Frage nach Art und Weise jener verdrängten Gefühlskomplexe und Erlebnisse, die als Ursache von hysterischen und psychoneurotischen Symptomen überhaupt zu gelten haben. Freud entdeckte die enge Korrelation von Neurose, Verdrängung und Sexualität und gelangte zu der logischen Schlußfolgerung, daß sexuelle Energien in ihrer problematischen Symptomik Ursache und Grund aller seelischen Erkrankungen sind. Für uns aber von besonderem Interesse ist das Selbstverständnis der psychoanalytischen Methode selbst, seine theoretische Konzeption und Interpretation der analytischen Situation. Hier werden wir Denkstrukturen entdecken, die versuchen, mit Hilfe von mechanistischen Interpretationsschemata den erkannten Sachverhalt zu formulieren und zu systematisieren. Freuds Forschungsarbeit führte zur Entdeckung einer dynamischen zum größten Teil unbewußten Seelentätigkeit, die, von sexuellen Energien

gespeist, die Persönlichkeit eines jeden Individuums bestimmt. Die Seele des Menschen erschien jetzt in einem neuen Licht und wurde begriffen als ein Komplex mannigfaltiger und oft widerstrebender Bewegungen, - als antagonistische und ganzheitliche Totalität, in der jedes ihrer Momente in Beziehung steht zum ganzheitlichen System. Die immanente und dynamische Logik psychischen Verhaltens war entdeckt worden. Freud, der Physiologe und Neurophysiologe, sah sich nun vor die schwere Aufgabe gestellt, diesen neuen in den Objektbereich der Naturwissenschaft eingedungenen Gegenstand adäquat, d.h. mit dem geistigen Rüstzeug von Neurologie und Physiologie des ausgehenden 19. Jhdts. zu bestimmen und in ein theoretisches System zu integrieren, Freud besaß den Ehrgeiz, die 'Psychologie auf einer ähnlichen Grundlage auszurichten wie jede andere Naturwissenschaft auch'<sup>57</sup>.

Dieses Interesse wird verständlich, wenn die forschungslogischen Grundlagen der Physiologie des 19. Jhdts., vergegenwärtigt und die gelstigen Autoritäten benannt werden, bei welchen Freud in die Schule ging.

Eine solche Persönlichkeit war Ernst-Wilhelm v. Brücke (1819-1892). Bei Brücke absolvierte Freud als begeisterter Schüler sein Medizin-Studium und erlernte die wissenschaftlichen Grundlagen der Physiologie.

Das die Forschungsarbeit bestimmende Weltbild und Wissenschaftsverständnis der Young-Helmholtz'schen Schule, zu der auch Brücke gehörte, entsprach dem in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. vorherrschenden naiv-materialistischen Paradigma. Man versuchte, die wissenschaftlichen Grundlagen der Physiologie in Analogie zum mechanistischen Weltbild der Physik zu gestalten. Daher galten dieser Schule alle lebenden Organismen als Erscheinungen der physikalischen Welt und agierten nach dem physikalischen Axiom von Robert Mayer: dem 'Energieerhaltungssatz', nach welchem Anziehung und Abstoßung elementarer Kräfte die Ursache aller Dynamik von lebenden Organismen bilden. Die elementaren Kräfte suchte man dabei mit chemisch-physikalischen Prozessen zu identifizieren, die -so glaubte man- bald in den lebenden Organismen würde entdecken können.

Das szientistische Interesse, welches die Totalität lebender Organismen auf chemisch-physikalische Prozesse reduzieren möchte, wird besonders deutlich in einem von Ernest Jones zitierten Brief von Emil de Boys-Raymond (1818-1896), einem engen Freunde Brückes:

"Brücke und ich haben uns geschworen, die Wahrheit geltend zu machen, daß im Organismus keine anderen Kräfte wirksam sind als die gemeinen physikalisch-chemischen; daß, wo diese bislang nicht zur Erklärung ausreichen, mittels der physikalisch-mathematischen Methode entweder nach ihrer Art und Weise die Wirksamkeit im konkreten Fall gesucht werden muß, oder daß neue Kräfte angenommen werden müssen, welche, von gleicher Dignität mit den physikalisch-chemischen, der Materie inhärent, stets auf nur abstoßende oder anziehende Komponenten zurückzuführen sind." (58)

Auch Freuds Interesse galt dem Versuch, den von ihm entdeckten Organismus des psychischen Apparates auf Triebkräfte zurückzuführen zu können, die ihm 'von gleicher Dignität mit den physikalisch-chemischen' erschienen. Freud hoffte in einem Brief, den er an seinen Freund Fließ geschrieben hatte, auf die Entdeckung einer 'sexuellen Chemie', überzeugt davon, daß der sexuelle Reiz chemische Natur verraten mußte<sup>59</sup>. Auch widersprach es nur scheinbar seiner Theorie, welche die Ätiologie der Neurosen in psychischen Faktoren entdecken wollte, wenn Freud wiederholt den Versuch unternahm, die Ätiologie der Neurosen auf Störungen des organischen Chemismus zurückzuführen, begann Freud doch langsam das Wechselspiel von chemischen Prozessen und psychischen Erscheinungen im menschlichen Organismus einem Theoriemodell zu unterwerfen, welches innerpsychische Vorgänge als geistig-seelische Äquivalenzen von bio-chemischen Prozessen interpretiert.

Eine solche Theorie allein schien für Freud vielversprechend, erlaubte sie doch, neurotischen Erkrankungen psychotherapeutisch zu begegnen, ohne sich aber einer medikativen Therapie schon von Anfang an verschließen zu müssen<sup>1</sup>. Wollte Freud den psychischen Apparat analog zum physikalisch-physiologischen Vorbild als Organismus zweier gegenläufiger Triebstrukturen interpretieren, mußte zur Existenz des Sexualtriebs ein weiterer, diesem entgegenwirkender Trieb angenommen werden. Zunächst entdeckte Freud im

1. Freud machte keinen Hehl daraus, daß er eine medikative Therapie - so sie es einmal geben würde - psychoanalytischer Behandlung weit vorziehen würde<sup>60</sup>.

Ich- oder Selbsterhaltungstrieb eine zum Sexualtrieb sich antagonistisch verhaltende Triebstruktur<sup>61</sup>; nach 1920 jedoch reformulierte er seine Theorie und erkannte nun als Gegensatzpaar Eros und Thanatos. Beiden Triebmodellen aber ist gemein das mechanistische Interesse, zwei elementare und antagonistische Triebformen als Ursache der Dynamik des lebenden Organismus Mensch festzustellen<sup>1</sup>.

Die Reduktion psychischer Totalität auf den erhofften sexuellen Chemismus hat freilich weitreichende Folgen auch für das psychoanalytische Menschenbild: Der Mensch erscheint als 'homo sexualis'<sup>62</sup>, und Charakter wie auch Kultur werden interpretiert als Resultat und Kompromiß zweier antagonistischer Triebe auf der Basis von Sublimierung und Reaktionsbildung. Dennoch; die Präformation der psychoanalytischen Theoriebildung durch das szientistische Interesse Freuds erscheint nicht unproblematisch: Die Eigendynamik der psychoanalytischen Arbeit widersteht dem Versuch, ihr ein naturwissenschaftlich-mechanisches Fundament zu supponieren und begründet so Widersprüche im Modell selbst.

Habermas hat auf die Bedeutung der psychoanalytischen Praxis als eines besonderen und ausgezeichneten kommunikativen Dialogs hingewiesen: Freud erkannte die hypnotische Therapie als eine für den Heilprozeß von Neurosen unzulängliche Therapieform und ersetzte diese durch eine kommunikative Situation auf der Grundlage eines radikal-hermeneutischen Dialogs von Analysand und Analytiker zum Zwecke eines emanzipatorischen Interesses<sup>63+2</sup>.

Tatsächlich auch spiegelte und spiegelt die hypnotische Therapie nichts anderes wider als die adäquate Methode eines medizinisch-mechanistischen Wissenschaftsverständnis, das auf der Basis der Cartesianischen Trennung von Res extensa und Res cogitans versucht, selbst die der Psyche zugrundeliegenden Triebkräfte als Res extensa zu begreifen, und sich infolgedessen

1. Hier allerdings muß angemerkt werden, daß Freuds späte Theorie von Eros und Thanatos nicht mehr vom Ehrgeiz getrieben wird, diese Kräfte als chemisch-physikalische Substanzen zu entdecken.

2. Das emanzipatorische Interesse bei Freud - die 3. Kategorie der For-

berührt, den in seinen Funktionen gestörten Organismus durch mechanistisch-monokausale Operationen zu regenerieren. Diese Praxis aber erfordert die Eliminierung der *Res cogitans*, die Ausschaltung des reflektierenden Bewußtseins -anders erscheint die Reduktion der Psyche auf ein bloß funktionalistisches, d.h. unreflektiertes *actio-reactio* Prinzip nicht möglich. Eben diesen Forderungskatalog aber erfüllte die Hypnosetechnik. Freud, der zwar erkannt hatte, -und dies ist seine besondere Leistung-, daß zur Heilung neurotischer Erkrankungen kathartische Selbstreflexion unabdingbar war, beschwor jedoch die psychoanalytische Praxis als 'parteiloses Instrument, wie etwa die Infinitesimalrechnung'<sup>65</sup> und wurde nicht der erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Innovation gewahr, die er eingeleitet, da er begonnen hatte, sich einem integrativen Wirklichkeitsverständnis zu nähern: Ist es doch gerade die leistende und arbeitende Subjektivität des Analysanden, welche als Bedingung der Möglichkeit eines produktiven therapeutischen Prozesses zu gelten hat, -dadurch aber der szientistische Geltungsanspruch problematisiert wird und das reflexive Objekt Mensch in seinen vier Dimensionen von Forschungsprozessen adäquat begriffen<sup>1</sup>.

schungsprozesse - wird besonders deutlich in folgendem Zitat:

"Das Ich entwickelt sich von der Triebwahrnehmung zur Triebbeherrschung, vom Triebgehorsam zur Triebhemmung. An dieser Leistung hat das Ich-Ideal, das ja zum Teil eine Reaktionsbildung gegen die Triebvorgänge des Es ist, seinen starken Anteil. Die Psychoanalyse ist ein Werkzeug, welches dem Ich die fortschreitende Eroberung des Es ermöglichen soll." (64)

1. Habermas weist in 'Erkenntnis und Interesse' hin auf das 'szientistische Freudsche Selbstmißverständnis', weist hin auf die verfälschende Interpretation von dialektisch-hermeneutischen Situationskomplexen durch szientistische Denkstrukturen, und konkretisiert sein Theorem am Beispiel der Freudschen Wahrnehmung von 'Erinnerung' als 'Abreagieren'. 'Erinnerung'

### 5.3.3 Der sozialwissenschaftliche Forschungsprozeß am Beispiel des sowjetischen Psychologen Lew. S. Wygotzky

Den Anstoß zu einer marxistisch-dialektischen Theorie der Psychologie in der UdSSR - einer Theorie, die wir in die dritte Kategorie von Forschungsprozessen einordnen können - ergab ausgerechnet die wissenschaftliche Besinnung auf einen Biologen des 19. Jhdts., der die Dialektik Hegels noch nicht einmal gekannt haben mag: den Evolutionsbiologen Charles Darwin<sup>67</sup>. In den 30-er Jahren wird seine Evolutionstheorie Gegenstand vieler wissenschaftlicher Diskussionen, und man versuchte, diese historisch-dialektisch zu interpretieren. Die psychologische Forschung in der UdSSR wandte sich infolgedessen der systematischen Untersuchung über dialektisch-materialistische Entwicklungsprinzipien zu. Menschliches Sein und Verhalten sollten relevant werden als Geschichte von Verhalten.

Wygotzky schrieb:

"Historische Erforschung bedeutet einfach, die Kategorien der Entwicklung auf die Untersuchung der Erscheinungen anzuwenden. Irgend etwas historisch erforschen, bedeutet es in seiner Bewegung zu erforschen. Das eben ist die wichtigste Forderung der dialektischen Methode." (68)

Wygotzky übernahm die Aufgabe, das dialektisch-materialistische Entwicklungsprinzip im Rahmen einer von ihm konzipierten psychologischen Theorie anzuwenden:

in der analytischen Situation meint eigentlich -so Habermas- Bewegung der Selbstreflexion (tatsächlich steht 'Erinnerung' in der psychoanalytischen Situation in enger Beziehung zu kathartischer Selbstreflexion), Freud aber begreift 'Erinnerung' -entsprechend seinem szientistischen Selbstverständnis als 'Abreagieren', als bloß funktionalistische Energieentladung:

"Freud verfällt, weil er von Anbeginn dem szientistischen Selbstverständnis verhaftet bleibt, einem Objektivismus, der von der Stufe der Selbstreflexion unvermittelt zum zeitgenössischen Positivismus des wachsenden Typus zurückkehrt und deshalb eine besonders krude Form annimmt." (66)

Zur Diskussion stand die Erforschung der sogenannten 'höheren psychischen Funktionen': Denken und Bewußtsein. Nach Wygotzky ist es der Prozeß der biologischen Evolution, der an einem bestimmten historischen Moment aus dem bloß biologischen Wesen Mensch ein kulturhistorisches Wesen erschafft, d.h. einen qualitativ dialektischen Sprung vom ausschließlich biologischen Sein zum selbstreflexiven Wesen vollzieht, welches sich von nun an durch die Produktion von künstlichen Zeichen wie Sprache, Schrift, Kunstwerke, etc. historisch-gesellschaftlich definieren kann und ausgezeichnet ist durch die spezifisch menschliche Fähigkeit zu sozialer Kommunikation und kollektiver Arbeit. Die selbstreflexive Erkenntnis des Menschen, d.h. die Wahrnehmung des eigenen Selbst als ein soziales Selbst, überwindet die blinde Notwendigkeit von biologischer Evolution und Selektion, da der selbstreflexive Mensch beginnen kann, seine Geschichte selbst zu schreiben und zu gestalten, -da eben seine Fähigkeit zu Selbstreflexion kollektive Verhaltenskontrolle ermöglicht.

Wygotzky ist bemüht, Selbstreflexion als Selbstreizung zu interpretieren: Er verzichtet auf die Ausschließlichkeit eines primitiven behavioristischen Reiz-Reaktionsschema, das in Bewegung gesetzt wird nur von externen Variablen, zugunsten eines Reiz-Reaktionsschemas, das wesentlich auf Auto-stimulierung beruht. Der selbstreflexive Mensch wird nicht mehr wie der noch biologische einzig durch externe Reizeinwirkung bestimmt, sondern das selbstreflexive System stimuliert sich selbst mit Hilfe von Zeichen, welche -über Produktionsverhältnisse vermittelt- Reizkonfigurationen repräsentieren:

"Die Linie, welche diese beiden Formen trennt (den amerikanischen Behaviorismus von dem dialektischen Evolutionsmodell Wygotzkys, A.B.), ist die Reiz-Reaktionsbeziehung. Für die eine Form ist das wesentlichste Merkmal die -im Prinzip- völlige Bestimmbarkeit des Verhaltens durch die Reizgebung. Für die andere ist ein ebenso wesentliches Merkmal die Selbstreizung, die Schaffung und der Gebrauch von künstlichen Reizmitteln und mit Ihrer Hilfe die Bestimmung des eigenen Verhaltens." (69)

Wygotzkys dialektisches Evolutionsmodell formuliert eine beeindruckende Alternative gegenüber herkömmlichen mechanistisch-funktionellen Entwicklungsmodellen. Wygotzky entlarvt die erkenntnislogische Naivität des amerikanischen Behaviorismus und erweitert die Diskussion um die biologische

Evolution des Menschen, indem er in jene den Menschen als reflexives Objekt einzubinden weiß.

Wygotzky anerkennt den Menschen als reflexives Objekt, konzentriert jedoch seine Forschungsarbeit besonders auf die historisch-biologische Genese von kognitiven Funktionen des menschlichen Bewußtseins und vernachlässigt diejenigen Fähigkeiten von menschlicher Erkenntnis, die die Wirklichkeit nicht intellektuell und habituell zu begreifen versuchen, sondern emotiv und intuitiv. Hier verteidigt er eine ähnliche Position wie Habermas: Selbstreflexivität bleibt gebunden ausschließlich an kognitiv-mentale Prozesse. Deren Erweiterung allerdings durch Integration auch von nicht-mentalenen Prozessen in das Modell von Selbstreflexion sowie deren adäquat paradigmatische Formulierung würde die Entdeckung des integrativen Forschungsprozesses ermöglichen.

#### 5.3.4 Annäherungen an den integrativen Forschungsprozeß: Analytische und Humanistische Psychologie

Zu jenen psychologischen Richtungen, welche begonnen haben, das kathartische Modell von Selbstreflexion zu erkennen, gehören zweifellos die Analytische Psychologie C.G. Jungs und die meisten Vertreter der Humanistischen Psychologie. Im folgenden sollen kurz diejenigen Aspekte im Werke C.G. Jungs und der Humanistischen Psychologie angesprochen werden, die uns hinsichtlich Ihrer Bedeutung für den integrativen Forschungsprozeß interessieren.

##### 5.3.4.1 C.G. Jung: Entwurf eines ganzheitlichen Menschenbildes

C.G. Jung entwickelt seine Analytische Psychologie in Abgrenzung vor allem zu Freuds mechanistischer Libidotheorie, die die Libido als eine Kraft versteht, 'die Vorgänge und Umsetzungen auf dem Gebiet der Sexualerregung messen kann'<sup>70</sup>:

"Ich habe mir früher in meiner 'Psychologie der dementia praecox' mit dem Ausdruck 'psychische Energie' geholfen, weil das was ausfällt, mehr ist als bloß das erotische Interesse. Wollte man jenen Beziehungsverlust, die schizophrene Abspaltung von Mensch und Welt allein aus dem Rückzug der Erotik erklären, so entstünde dadurch jene Aufblähung

des Sexualitätsbegriffes, der für die Freudsche Auffassung allerdings charakteristisch ist. Man kann dann nämlich überhaupt jede Beziehung zur Umwelt als Sexualbeziehung erklären, wodurch eine solche Dunstigkeit des Begriffes der Sexualität entstünde, daß man überhaupt nicht mehr wüßte, was eigentlich das Wort Sexualität besagt." (71)

Jung definiert Libido als 'psychische Energie' und vergleicht sie mit philosophisch-metaphysischen Kategorien: Er nennt Schopenhauers 'Wille' und Aristoteles  $\delta\psi\chi\eta$ , Platons 'Eros' und Bergsons 'elan vital'<sup>72</sup>.

Die von Jung vollzogene Transformation des zuvor mechanistischen Begriffs zu einer umfassenden energetischen Konzeption erschüttert das Fundament des Freudschen Theoriemodells: Freuds scientistisches Paradigma wird aufgelöst zugunsten eines ganzheitlichen Verständnisses der menschlichen Psyche, das diese als dynamische, zweckgerichtete und von Gegensätzen getragene energetische Struktur interpretieren kann:

"In der lebendigen Struktur geschieht nichts auf eine bloß mechanische Weise, sondern in der Ökonomie des Ganzen, bezogen aufs Ganze: es ist zweckhaft und hat Sinn." (73)

"Nur hier, im irdischen Leben, wo die Gegensätze zusammenstoßen, kann das allgemeine Bewußtsein erhöht werden." (74)

Der energetischen Konzeption der Libido folgt eine teleologische Betrachtung des Individuums und seiner Geschichte: der Individuationsprozeß<sup>75</sup>. Dieser reflektiert die Entwicklung der Gegensätze innerhalb der menschlichen Psyche und enthält sein immanentes telos: die im Individuum zu verwirklichende Ganzheit des Selbst.

Wenn Jung vom 'Zusammenstoß der Gegensätze' spricht, die 'das allgemeine Bewußtsein erhöhen', erinnert diese Formulierung unmittelbar an die dialektische Trias von Thesis-Antithesis und ihrer Aufhebung in der Synthesis. Tatsächlich ist das Phänomen 'psychische Energie' nach Jung ohne Spannung, d.h. ohne Gegensatzpaare, die nur in höheren Formen des Bewußtseins aufgehoben werden können, nicht denkbar. (Die formale Übereinstimmung dieser dialektischen Struktur zur dialektischen Logik Hegels bleibt jedoch eine bloß formale. Jung -der nie von 'Dialektik' spricht- begreift die Entwicklung von Gegensätzen als ein immanent psychologisches Phänomen, -und ist weit davon entfernt, ihr eine ontologische oder objekti-

ve Dimension zu verleihen.)

Die dialektische Konzeption der Libido und ihr immanentes telos: Ganzheit, enthalten eine anthropologisch-ethisch relevante Aussage: Ganzheit bedeutet Ganzheit der Persönlichkeit, bedeutet Einheit des Individuums, in welchem keine abgespaltenen Teile der Psyche mehr das Handeln unbewußt determinieren können. Ganzheit ist das Ziel der psychotherapeutischen Praxis und der Weg dorthin ganzheitlich begriffene Selbsterfahrung resp. kathartische Selbstreflexion (Jung definiert -für unser Interesse geradzus beispielgebend- das Wesen von 'Katharsis'):

"Wie die Harmonisierung bewußter und unbewußter Daten vorzunehmen ist, kann nicht in Rezeptform angegeben werden. Es handelt sich um einen irrationalen Lebensprozeß, der sich in bestimmten Symbolen ausdrückt. (...) In diesem Fall ist die Kenntnis der Symbole unerläßlich, denn in ihnen vollzieht sich eben die Vereinigung bewußter und unbewußter Inhalte. (...) In dieser Durchbildung der Persönlichkeit (Vereinigung von bewußten und unbewußten Inhalten, A.B) zur Ganzheit liegt wohl das Ziel einer Psychotherapie, welche den Anspruch erhebt, nicht bloß Symptomkur zu sein." (75)

"Die Anfänge der Psychoanalyse nämlich sind im Grunde nichts anderes als die wissenschaftliche Wiederentdeckung einer alten Wahrheit; selbst der Name, der der ersten Methode gegeben wurde, nämlich Katharsis (im Original kursiv gedruckt, A.B) = Reinigung, ist ein geläufiger Begriff der antiken Einweihungen. Die ursprüngliche kathartische Methode besteht im wesentlichen darin, daß der Kranke möglichst in den Hintergrund seines Bewußtseins versetzt wird, mit und ohne hypnotische Paraphernalia, also in einen Zustand, der in den östlichen Yogasystemen als Meditations- oder Kontemplationszustand gilt. (...) Die kathartische Methode bezweckt das völlige Bekenntnis (im Original kursiv gedruckt, A.B), und zwar nicht nur die intellektuelle Feststellung eines Tatbestandes durch den Kopf, sondern auch die Auslösung der zurückgehaltenen Affekte, die Feststellung des Tatbestandes durch das Herz." (76)

Die dialektische Spannung im Prozeß der sich ganzheitlich entwickelnden Libido wird für den Beobachter erkennbar durch deren -meist unbewußte- Abbildung im Symbol:

"Jede Auffassung, welche den symbolischen Ausdruck als Analogie oder abgekürzte Bezeichnung einer bekannten Sache erklärt, ist semiotisch. Eine Auffassung, welche den symbolischen Ausdruck als bestmögliche und daher zunächst gar nicht klarer oder charakteristischer darzustellende Formulierung einer relativ unbekanntem Sache erklärt, ist symbolisch." (77)

Das Symbol erscheint in der Seele eines Individuums als Ausdruck einer dem bewußten Ich noch unbekanntem Funktion von psychischer Energie. Es weist als solches auf die unbewußte Dynamik der menschlichen Psyche und ist als ihr Bild der 'konzentrierte Ausdruck einer psychischen Gesamtsituation'<sup>78</sup>. Die unbekanntete Wirklichkeit seelischer Energetik, auf die das Symbol als Bild in der ihm eigentümlichen, weil komplexen Weise, deutet, trägt, so es sich nicht um symbolische Darstellungen handelt, kollektiven Charakter und reflektiert eine typische Grundform eines bestimmten, immer wiederkehrenden seelischen Erlebens<sup>79</sup>, -einzig das Symbol gestaltet den Archetypus:

"Das urtümliche Bild, das ich auch als Archetypus bezeichnet habe, ist immer kollektiv, d.h. es ist mindestens ganzen Völkern oder Zeiten gemeinsam. (...) Von einem naturwissenschaftlich kausalen Gesichtspunkt aus kann man das urtümliche Bild als einen mnemischen Niederschlag, ein Engramm (Semon) auffassen, das durch Verdichtung unzähliger, einander ähnlicher Vorgänge entstanden ist. (...) Unter diesem Gesichtspunkt ist es ein psychologischer Ausdruck einer physiologisch-anatomisch bestimmten Anlage." (80)

Das archetypische Symbol enthüllt sich uns als Grundlage und Bedingung von psychischer Aktivität schlechthin: Jede psychische Tätigkeit, seien es Denken, Fühlen, Empfinden, Intuieren -nach Jung die Grundfunktionen der menschlichen Psyche- oder allgemein das unendliche Spektrum menschlichen Handelns überhaupt, gründet in der psychologischen Existenz des Archetypus.

Thematisiert die Verhaltensforschung den Instinkt als Ursache für menschliches Verhalten auf der wissenschaftstheoretischen Basis der biologischen Evolution und einem systematischen Vergleich von Tier und Mensch, sucht hingegen die Analytische Psychologie den Instinkt durch radikale Introspektion und Analyse der menschlichen Psyche und ihrer kollektiven Konstituenten der wissenschaftlichen Forschung zugänglich zu machen. Das biologische Interesse wird durch sein psychologisches Äquivalent ergänzt, wenn sich Jung bemüht, den Archetypus als psychologische Objektivation von biologisch verankerten Instinkten nachzuweisen, die -phylogenetisch durch Evolution und Spezifikation erworben- die Grundmatrix der menschlichen Psyche repräsentieren.

Es ist die dynamische Energetik der Libido, ihre selbstregulierende und kompensatorische Funktion, die den Archetypus -vom Symbol vertreten- im Bewußtsein des Individuums erscheinen läßt.

Die Frage, die sich einer Betrachtung der Analytischen Psychologie nun stellt, reflektiert auf die psychologische Ursache der Symbolbildung überhaupt: Warum gerade erscheint die psychische Objektivation des Instinkts als ein Symbol? Die Antwort sei hier zunächst einmal vorangestellt: Einzig das Symbol vermag die kompensatorische Leistung der Libido in ihrer ganzheitlichen Funktion adäquat zu repräsentieren, denn allein jenes besitzt dialektische Totalität und dadurch die Fähigkeit, antagonistische Wahrheiten in ihrer gegensätzlichen Gleichursprünglichkeit darzustellen.

Die kompensatorische Leistung der Libido hat zu ihrem Ausgangspunkt die dialektische Beziehung von Bewußtem und Unbewußtem, die nach ständigem Ausgleich strebt, da dieser einzig das Gleichgewicht der Gesamtpsychologie gewährleistet. Hierbei erfüllt das Symbol die Funktion einer Vermittlung von bewußtem Ich und unbewußten energetischen Forderungen, es fungiert als 'Energietransformator der Libido'<sup>81</sup> und verrät so seinen dialektischen bipolaren Charakter: Das Symbol alleine vereinigt die Gegensätze von Bewußtem und Unbewußtem und ist als Einheit des Entgegengesetzten (coincidentia oppositorum<sup>82</sup>) nichts anderes als die Identität von Identität und Nicht-Identität, -ihrem Wesen nach also dialektische Vermittlung<sup>83</sup>. So ist es die vorsprachliche Ebene des Unbewußten - die Sprache selbst reflektiert die Domäne des die Welt bezeichnenden Ichs, die Domäne des Bewußtseins - die die adäquate Repräsentation dialektischer Mehrdeutigkeit alleine im Symbol garantieren kann. (So z.B. erscheint der Archetypus des Selbst, je nach Konstellation von Bewußtem und Unbewußtem, zum einen als lichtdurchdrungene, Heilung verkündende Gestalt, zum anderen als bössartiger Greis.)

Tatsächlich ist es die das Jungsche Werk durchdringende implizite ganzheitlich strukturierte dialektische Denkform, die die Analytische Psychologie in die Nähe eines integrativen Verständnisses von Wissenschaft zu stellen vermag. Auch sind wesentliche für uns relevante Themen, wie sie

1. Vgl. dort bes. S. 6 f



in der 'Einleitung' des Buches formuliert wurden<sup>1</sup>, hier schon akzentuiert worden: Erkenntnis ist in der Analytischen Psychologie Ausdruck einer bestimmten archetypischen Charakterkonstellation und 'höchste' Erkenntnis leitet die Einheitsfahrt der 'coincidentia oppositorum'<sup>84</sup>.

Freilich -und hier unterscheiden sich Jung und Fromm- Interessiert sich Jung 'nur' für die Transzendenzerfahrung als einem innerpsychischen Phänomen und stellt nicht die Frage nach ihrem möglichen objektiven und anthropologisch wertvollen Charakter. Darum auch braucht sich die Analytische Psychologie nicht um eine explizite Erweiterung des Wissenschaftsbegriffes zu bemühen, da einzig eine 'bloße' phänomenologische Auflistung des Phänomens 'Transzendenzerfahrung' das neuzeitliche Verständnis von Wissenschaft nicht notwendig zu sprengen braucht.

#### 5.3.4.2 Die Humanistische Psychologie: Versuch einer erkenntnistheoretischen Neuorientierung

"Die 'Humanistische Psychologie' (...) hat sich als mögliche dritte Alternative zur objektivistischen, behavioristischen (mechanomorphen) Psychologie und zum orthodoxen Freudianismus etabliert." (85)

Orthodoxer Freudianismus und 'mechanomorphe Psychologie' verteidigen Theorienmodelle der ersten Kategorie von Forschungsprozessen. Nun könnte man erwarten, daß eine psychologische Richtung, die sich selbst als 'dritte' Kraft begreift, ein geschlossenes Theorienmodell entwirft, das als ergänzendes Paradigma den positivistisch orientierten Psychologien zugeordnet werden könnte. Tatsächlich aber verfügt die Humanistische Psychologie über keine identischen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Parameter. Sie verteidigt hingegen eine außerordentliche Vielfalt von wissenschaftlichen und philosophischen Paradigmen, die eine systematische Zusammenfassung als schwierig, wenn nicht als unmöglich erscheinen lassen. So verschiedenartige Philosophen wie Platon, Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Kirkegaard, Hegel, Marx und Peirce in einer Reihe zu nennen mit Psychologen wie dem Existenzialpsychologen Karl Jaspers, dem Gestalttheoretiker Fritz

Perls, dem Begründer der Transpersonalen Psychologie Stanislav Grof, dem Existenzanalytiker Frankl und dem kämpferischen Ronald Laing, verwirrt nicht nur den nach systematischer Interpretation suchenden Wissenschaftler, sondern läßt auch begründete Zweifel an dem einheitlichen Interesse einer sich als 'dritten Kraft' verstehenden psychologischen Richtung entstehen, erfordert der Entwurf einer wissenschaftlichen Veranstaltung nicht zuletzt doch auch die systematische und erkenntnistheoretische Konstitution eines in sich kohärenten Theorienmodells und eine Methodologie, die allein ihre Pragmatabilität in der wissenschaftlichen Praxis beweist. Was hier unbedingt gefordert -bis heute aber nur in Ansätzen realisiert worden ist-, ist eine Metatheorie der methodenpluralistischen Praxis der Humanistischen Psychologie. Erst diese könnte die Etablierung eines universalen Theoriegebäudes ermöglichen, in welchem die verschiedenen Standards Humanistischer Psychologie ihren wissenschaftstheoretisch relevanten, weil systematisch begründenden Ort finden könnten. So aber vermag die methodologische Vielfalt der Humanistischen Psychologie nur einzelne Anstöße zur wissenschaftstheoretischen Erweiterung des neuzeitlichen Selbstverständnisses von Wissenschaft zu geben, vermag diese aber nicht überzeugend zu erweitern.

Die eigentliche Bedeutung der Humanistischen Psychologie liegt jedoch in der 'Rephilosophierung' ihrer Disziplin. Diese hat Konsequenzen vor allem in der Konzeption des wissenschaftlichen Menschenbildes. Der Humanistische Psychologe hat erkannt, daß jeder psychologischen Theorie implizit und unausgesprochen ein Menschenbild inhäriert, das das erkenntnislogische und philosophisch-anthropologische Weltbild der jeweiligen Theorie widerspiegelt, er ahnt, daß Erkenntnistheorie und Ethik dependent sind. Eine psychologische Theorie jedoch, die wie die Humanistische Psychologie den Anspruch stellt, eine umfassende Anthropologie zu leisten, hat zur Voraussetzung ihrer Arbeit die explizite Diskussion um die Frage nach dem Sein des Menschen, -hat ein eminent philosophisches Interesse, das sie auch explizit formulieren muß. Der Humanistischen Psychologie gebührt hierbei das Verdienst, auf die anthropologische Bedeutung der wissenschaftlichen Psychologie hingewiesen und Konsequenzen daraus gezogen

1. Vgl. bes. oben S. 6 f

zu haben: Der Humanistische Psychologe unternimmt den Versuch, eine Anthropologie innerhalb der wissenschaftlichen Psychologie zu etablieren, und er erkennt als erkenntnisleitendes Interesse von Psychologie die wissenschaftliche Diskussion über die Natur des menschlichen Seins.

Abraham Maslow, der eigentliche Begründer der Humanistischen Psychologie, nennt folgende anthropologische Prämissen<sup>86</sup>:

1. Jedes Individuum besitzt eine innere einzigartige Natur, die bis zu einem gewissen Grade unabänderlich ist.
2. Diese 'innere Natur' ist wissenschaftlich zu untersuchen.
3. Diese 'innere Natur' ist nicht an sich 'böse', d.h. destruktiv und sadistisch, sondern eher wertneutral oder gut, 'darum ist es besser, sie zu fördern und zu ermuntern, anstatt sie zu unterdrücken. Wenn man ihr erlaubt, unser Leben zu leiten, wachsen wir gesund, fruchtbar und glücklich'<sup>87</sup>. Unterdrückt man die 'innere Natur' jedoch, erkrankt das Individuum.
4. Die innere Natur drängt nach Selbstverwirklichung.
5. Die innere Natur ist nicht stark und in ihrer Wirkung apodiktisch wie der Instinkt der Tiere, sie ist vielmehr schwach und durch 'Gewohnheit, kulturellem Druck und einer falschen Haltung zu überwältigen'<sup>88</sup>.

Maslow folgert aus den erwähnten anthropologischen Prämissen:

"Wenn diese Annahmen sich als richtig erweisen, versprechen sie eine wissenschaftliche Ethik, ein natürliches Wertesystem, einen oberen Gerichtshof für die Entscheidung über Gut und Böse, Richtig und Falsch." (89)

Für die humanistische Psychologie von besonderem Interesse ist die Prämissen 4: Die innere Natur drängt nach Selbstverwirklichung. Hier ist der Humanistische Psychologe gefordert, 'Selbstverwirklichung' zu definieren.

Carl Rogers bestimmt 'Selbstverwirklichung' als 'prozessuale Entwicklung zur Selbstbestimmung'<sup>90</sup>, als Werden zur Persönlichkeit und zum 'ganzen Selbst'<sup>91</sup>. Rogers zitiert Kirkegaard, wenn er den Begriff des Selbst erläutern möchte: 'Das Selbst zu sein, das man in Wahrheit ist'<sup>92</sup>.

Nach Rogers und Maslow gestaltet die Entwicklung zur eigenen Persönlichkeit den Sinn des Lebens, und verschiedene Altersstufen realisieren -wie Charlotte Bühler und Turner aufgezeigt haben<sup>93</sup>- verschiedene Stufen der Reife, d.h. der Annäherung an die eigene Persönlichkeit.

Maslow nennt ethische Kriterien für die Beurteilung von Menschen, die zu einem wesentlichen Teil schon Persönlichkeit geworden sind und weist hin auf das Phänomen der Beziehung von Liebe, Erkenntnis und Transzenderfahrung; er benennt in einem die für uns relevante Thesen (a) und (b), wie wir sie in der Einleitung schon formulieren konnten, und deren erkenntnistheoretische Bedingungen für ihre Integration in ein erweitertes Bild von Wissenschaft wir erstreben:

"...,, der Mensch ist so geschaffen, daß er nach immer vollere Sein drängt, und das bedeutet, er drängt auf das, was die meisten Menschen gute Werte nennen würden, Heiterkeit, Freundlichkeit, Mut, Ehrlichkeit, Liebe, Selbstlosigkeit und Güte, ..." (94)

"Im Zustand der S-Liebe (Seins-Liebe, AdV) (für das Sein einer anderen Person oder eines Objekts) habe ich eine besondere Art der Erkenntnis gefunden, auf die mich mein psychologisches Wissen nicht vorbereitet hatte, die ich aber seitdem bei bestimmten Autoren gefunden habe, die über Ästhetik, Religion oder Philosophie schreiben. Ich werde sie Erkenntnis des Seins nennen, kurz S-Erkenntnis. (...)

Diese und andere Augenblicke höchster Glückseligkeit und Erfüllung werde ich Grenzerfahrungen nennen." (95)

"Im S-Erkennen tendiert die Erfahrung oder das Objekt dazu, als ein Ganzes, als eine vollständige Einheit gesehen zu werden, losgelöst von den Beziehungen, (...) Zweckmäßigkeit und Angenehmheit." (96)

"Meine Resultate weisen darauf hin, daß in den normalen Wahrnehmungen selbstverwirklichender Menschen und in den gelegentlichen Grenzerfahrungen durchschnittlicher Menschen Wahrnehmung relativ Ich-transzendierend, Selbst-vergessen, Ich-los sein kann." (97)

## 6. Zusammenfassung

Wir waren bemüht, anhand einer kritischen Reflexion der drei Habermaschen Kategorien von Forschungsprozessen durch die Entdeckung einer vierten Kategorie, dem integrativen Forschungsprozeß, ein erweitertes Selbstverständnis von Wissenschaft herzuleiten, das den wissenschaftstheoretischen Boden bereiten soll für eine systematisch-wissenschaftliche Entfaltung der impliziten Erkenntnistheorie Fromms.

Das erweiterte Prüf- und Meßverfahren des integrativen Forschungsprozesses ermöglicht eine adäquate wissenschaftliche Beschreibung der in unserer Einleitung formulierten Thesen (a) und (b):

(a) Das integrative Wissenschaftsverständnis ermöglicht die wissenschaft-

liche Analyse und Ausdifferenzierung des Phänomens X-Erfahrung, da es diese über den Weg der kathartischen Selbstreflexion als radikale Identitäts- oder Einheitserfahrung für ein Prüfverfahren zugänglich machen kann, das auch Erkenntnisweisen akzeptiert, die nicht ausschließlich durch empirisch-analytische Methodenregeln oder/und hermeneutisch-selbstreflexive Kommunikationsmuster intersubjektiv eingelöst werden können, sondern Intersubjektivität auch und vor allem gewährleisten durch kritische Bestätigung in einer Gemeinschaft von Menschen, für welche die relevanten Erkenntnisweisen zu empirischen Fakten geronnen sind.

(b) Daß Erkenntnis eine Funktion des Charakters und der gesellschaftlichen Organisation ist, diese These wird schon in den Forschungsprozessen 2 und 3 'diskussionswürdig', d.h. sie ist wissenschaftstheoretisch legitim. Spätestens seit Hegels 'Phänomenologie' ist in die wissenschaftliche Reflexion der Gedanke eingegangen, daß Sein und Bewußtsein interdependent sind. Dies freilich sagt noch nicht viel darüber aus, ob und wie Erkenntnis und individueller Charakter resp. Gesellschafts-Charakter einander bedingen. (die Hegel-Marxsche Dialektik vermochte allenfalls deren formal-dialektische Korrelation aufzuzeigen). Erst eine Reflexion, die das dialektische Strukturmodell auf seinen kathartisch-psychologischen Ursprung zurückzuführen vermag, schafft die Bedingung der Möglichkeit eines systematisch-psychologischen Aufweises der Korrelation von Erkenntnis und Charakter. Diese Bedingung ist uns durch unsere Explikation des integrativen Forschungsprozesses gegeben.

Im folgenden soll -auf dem Hintergrund unseres entwickelten Wissens- das Werk Erich Fromms ausgebreitet werden und sein ganzheitliches, resp. integratives Interesse beleuchtet werden.



## ZWEITER ABSCHNITT

### DIE IMPLIZITE ERKENNTNISTHEORIE BEI ERICH FROMM: GANZHEITLICHE ERKENNTNIS-ETHIK

Der erste Abschnitt hat aufgezeigt, daß Erich Fromms erkenntnisleitendes Interesse, seine implizit erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, eines erweiterten Paradigmas von Wissenschaft bedürfen, um als wissenschaftliche Aussagen legitimiert werden zu können.

Im vorliegenden Abschnitt geht es uns nun - in Weiterführung der beiden in der Einleitung formulierten Thesen<sup>1</sup> - darum, im Werke Erich Fromms (speziell in der humanistischen Ethik) a) die konkrete Erfüllung des erkenntnis-ethischen Anspruchs, die Erkenntnis als Funktion des Charakters und der gesellschaftlichen Organisation behauptet, zu entdecken und b) kathartische Selbstreflexion und X-Erfahrung in ihren erkenntnis-ethischen Dimensionen, wie sie uns Fromm nahelegt, zu durchdringen und diese explizit zu machen.

#### 7. Erkenntnis und Liebe: Die charakterologische Erkenntnistheorie Erich Fromms

Wie wir weiter oben schon ausführen konnten<sup>2</sup>, wird die für unsere Arbeit relevante These der systematischen Korrelation von Erkenntnis und Charakter interessant und schon thematisiert in der Hegel-Marxschen Dialektik. Sie vermag in dialektischer Terminologie die Korrelation von Individuum, Gesellschaft und Erkenntnis aufzuzeigen. Wie wir jedoch sehen werden, gelingt allerdings erst der humanistischen Psychoanalyse Erich Fromms (in ihrem Entstehungszusammenhang nennt Fromm diese auch 'dialektische Revision der Psychoanalyse' (1)) und in deren Folge Fromms humanistischer Ethik eine anthropologisch-psychologische Begründung der These, daß Charakter und Erkenntnis interdependent sind. Wo die Hegel-Marxsche Denkfigur noch wesentlich abstrakt verfährt (sie vermag nicht die psychologische Korrelation von Erkenntnis und Charakter aufzuzeigen, sondern bescheidet sich bei einem allgemeinen Basis-Überbau-Modell), gelingt hingegen der

1. Vgl. weiter oben S. 6 f

2. Vgl. weiter oben S. 68