

3. Kapitel

Die Gütekraft und die Wissenschaft

Inhalt:

Mohandas Karamchand Gandhi: **Zitat „Experimente mit der Wahrheit“**
Friedemann Schulz von Thun: **Zitat „... kausal nicht rekonstruieren lässt“**

Wolfgang Sternstein:
Satjagraha als Wissenschaft

Albert Fuchs:
Satjagraha - Herausforderungen für die empirische Wissenschaft

Gertrud Brücher:
Gütekraft: eine Form der Interaktion

„Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit“
So nannte
Mohandas Karamchand Gandhi,
genannt Mahatma, „Große Seele“,
geboren in Porbandar am 2. Oktober 1869,
gestorben in Neu Delhi am 30. Januar 1948,
seine Autobiographie. Später setzte er hinzu:
„Mein Leben ist meine Botschaft“, „My life is my message“.

"An dem So-Sein des anderen,
auf das wir re-agieren,
sind wir immer schon auslösend beteiligt
- und umgekehrt.

Das ist das Wechselspiel-Mysterium
jeder zwischenmenschlichen Beziehung,
deren Dynamik
sich kausal nicht rekonstruieren lässt."
Friedemann Schulz von Thun

Satjagraha als Wissenschaft

Wolfgang Sternstein

Jede Weltanschauung¹ beruht auf Axiomen, das heißt auf grundlegenden Annahmen, die weder bewiesen noch widerlegt werden können. Das gilt selbstverständlich auch für das imposante Gebäude der modernen Wissenschaft, das in Verbindung mit Technik und Industrie zur prägenden Kraft der Neuzeit geworden ist. Je länger und unangefochtener eine Weltanschauung herrscht, desto mehr schwindet das Bewusstsein dafür, dass sie letztlich auf unbeweisbaren Annahmen beruht. Ihre Axiome gelten dann als evident. Verändern wir die Axiome, so erhalten wir eine andere Weltanschauung. In der Wahl der Axiome sind wir frei. Der Rest ist mehr oder weniger saubere handwerkliche Durchführung².

Gandhi war sich der Tatsache, dass sich auch die moderne Wissenschaft auf Axiome gründet, durchaus bewusst³:

"Auch das, was wir Erkenntnis nennen, hat ein Element des Glaubens als Grundlage, ohne das es nicht existieren kann. Aus der Natur der Dinge heraus muss das so sein. Wer kann schon die Grenzen seiner Persönlichkeit überschreiten?"

Je länger ich mich mit Gandhis Wahrheitsexperimenten und ihren geistigen Grundlagen beschäftigte, desto klarer wurde mir, dass sie auf Annahmen beruhen, die zwar von denen der modernen Wissenschaft grundverschieden sind, aber nichtsdestoweniger ein in sich stimmiges und widerspruchsfreies System bilden. Das erklärt auch, weshalb Gandhis Satjagraha-Wissenschaft für die Wissenschaft, wie sie an den westlichen Universitäten betrieben wird (von der Theologie abgesehen) ein unverdaulicher Brocken ist. Es handelt sich in der Tat - in der Computersprache ausgedrückt - um zwei inkompatible Systeme. Wer Gandhis Satjagraha-Wissenschaft verstehen will, muss sich auf das Wagnis einlassen, ihr Axiom zu akzeptieren.

Ein philosophischer Exkurs

Gegenstand der modernen Wissenschaft ist die *Außenwelt*, die direkt oder indirekt (vermittels Instrumenten) wahrnehmbare Welt der Objekte, und die *Innenwelt*, die Welt der Gedanken, Gefühle und Triebregungen der Subjekte, in Descartscher Terminologie, die *res extensa* und die *res cogitans*. Kein vernünftiger Mensch wird die Existenz dieser beiden Welten bestreiten, wenngleich die Frage, wie sie zusammenhängen, eine bereits hoch philosophische ist. Ob es außerhalb dieser beiden Welten noch eine Realität gibt, beispielsweise Gott, Engel, Teufel, Geister, unsterbliche Seelen usw., interessiert die moderne Wissenschaft nicht. Es bleibt offen. Im Hinblick auf sie gilt die klassische Antwort des Marquis Pierre Simon de Laplace (1749- 1827), eines Zeitgenossen Kants und Autors der ersten wissenschaftlichen Theorie über die Entstehung des Planetensystems, auf die Frage eines Zeitgenossen, welche Rolle Gott in seinem System spiele: "Ich hatte diese Hypothese nicht nötig."

Gandhi dagegen beginnt mit dem Axiom: *Gott existiert*. Im europäisch geprägten Kulturkreis verbinden wir mit dem Wort Gott unweigerlich christliche Vorstellungen, wie sie uns in der Bibel und in der christlichen Theologie begegnen. Es ist nahezu unmöglich, sich von diesen Vorstellungen ganz freizumachen. Ich kann daher nur versuchen, mit wenigen Strichen Gandhis Gottesbild zu skizzieren, das in der Tradition des Hinduismus steht, selbst wenn es darin nicht aufgeht.

Für Gandhi gibt es den antagonistischen Gegensatz zwischen Verstand und Glauben bzw. Aberglauben nicht. Der Geltungsbereich des Verstandes erstreckt sich für ihn auf die objektive und die subjektive Welt, ist aber auch auf diesen Bereich beschränkt⁴:

¹ Ich verwende den Begriff Weltanschauung als Sammelbegriff für Religionen und Philosophien.

² Der Begriff Paradigma, den Thomas Kuhn (*Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt, 1991, 11. Aufl.) in die wissenschaftliche Diskussion einführte, zielt auf eine ähnliche Erscheinung. Es gibt aber Unterschiede. Sie zu erörtern liegt jedoch außerhalb des Rahmens dieser Studie.

³ *Mahatma Gandhi: Die Religion der Wahrheit*, herausgegeben von M.S. Deshpande und R.K. Prabhu, Wörlg o.J. (1982), S. 210

⁴ *Ebenda*, S. 164

"Es gibt Fragen, bei denen uns der Verstand nicht weiterhilft und wo wir Dinge vom Glauben her hinnehmen müssen. Insofern widerspricht der Glaube nicht dem Verstand, sondern er geht über ihn hinaus. Der Glaube ist eine Art von sechstem Sinn, der sich in Gebieten bewegt, die der Verstand nicht durchschauen kann. Der Glaube beginnt dort, wo der Verstand aufhört. Und doch gibt es nur wenige Dinge in der Welt, die man nicht vom Verstand her erklären kann."

Für Gandhi ist Gott keine Person. Er ist Geist, Macht, Kraft, vor allem aber die Wahrheit. Die Feststellung, Gott sei keine Person, ist aber auch problematisch, weil sie dem Unbegrenzten eine Grenze setzt. Deshalb ist es richtiger zu sagen: er ist sowohl eine Person, als auch eine Macht, und er ist weder das eine noch das andere. Im Hinduismus findet sich ein Bewusstsein davon. So heißt es in den Upanishaden: Brahman ist neti, neti - nicht dies, nicht dies⁵:

"Gott ist nicht irgendeine Person außerhalb von uns oder außerhalb des Universums. Er durchdringt alles und ist sowohl allwissend als auch allmächtig. Er braucht weder unser Lob noch unser Gebet. Er ist in allen Wesen gegenwärtig. Er hört alles und liest unsere geheimsten Gedanken. Er wohnt in unseren Herzen und ist uns näher als die Nägel auf unseren Fingern.

Daher ist Gott keine Person. Er ist alles durchdringender, allmächtiger Geist. Ein jeder, der ihn im Herzen fühlt und dort seine Stimme hört, hat Zugang zu einer wunderbaren Kraft und Energie, die in ihren Auswirkungen mit den physikalischen Kräften wie Dampf oder Elektrizität vergleichbar ist, nur viel feiner.

Die Wahrheit ist, dass Gott die Macht an sich ist. Er ist die Essenz des Lebens.

Das ontische Paradox

Gott existiert. Dies ist zunächst einmal eine rein hypothetische Annahme. Zu ihr nimmt Gandhi nun eine Beziehung auf, die im Laufe der Zeit immer intensiver wird und schließlich sein ganzes Leben radikal verändert. Er berichtet darüber⁶:

"Während überall um mich herum ununterbrochen Veränderungen vor sich gehen und ununterbrochenes Sterben herrscht, nehme ich dunkel wahr, dass all diesen Veränderungen eine lebendige Macht zugrunde liegt, die unveränderlich ist und alles zusammenhält, die erschafft, auflöst und wieder erschafft. Diese formende Kraft, dieser formende Geist, ist Gott. Und da nichts von all dem anderen, das ich nur durch meine Sinne wahrnehme, von Dauer ist oder sein kann, ist er das einzig Seiende.

Ist diese Macht nun wohlwollend oder übelwollend? Ich sehe sie rein wohlwollend, denn ich sehe, wie sich das Leben inmitten des Todes behauptet, die Wahrheit inmitten der Unwahrheit und das Licht inmitten der Dunkelheit. Daraus entnehme ich, dass Gott das Leben ist, die Wahrheit und das Licht. Und er ist Liebe. Er ist das höchste Gut."

Das "veränderte Betragen" und der "veränderte Charakter" derjenigen, "die die Gegenwart Gottes in ihrem Inneren gefühlt haben", ist der wissenschaftlichen Forschung zugänglich. Sie können zum Gegenstand empirischer Forschung gemacht werden. Das Leben und Wirken Gandhis ist ein solcher Forschungsgegenstand par excellence. Wir könnten ebenso gut Buddha, Sokrates, Jesus von Nazareth oder die Heiligen der großen Religionen als Forschungsgegenstand wählen, doch ist die Quellenlage bei Gandhi, namentlich was authentische Zeugnisse anbelangt, ungleich günstiger.

Es bleibt also dabei: Die Existenz Gottes ist ein Axiom, eine Annahme, die weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Das ist die äußerste Grenze, über die der erkennende Verstand nicht hinausgelangt. Es liegt folglich in der freien Entscheidung des Einzelnen, ob er dieses Axiom setzen will. Gandhi hat es gesetzt, daran gibt es aufgrund der Selbstzeugnisse keinen Zweifel. Für ihn existiert Gott. Damit begann eine dramatische Veränderung seines Lebens und seines sozialen Umfelds unter dem Einfluss jener unsichtbaren Macht, die er Gott oder die Wahrheit nannte. Im Laufe der Jahre wurde ihm das, was ursprünglich nichts weiter als eine willkürliche Setzung, also das schlechthin Unwirkliche war, immer wirklicher, während ihm das, was ihm ursprünglich als das schlechthin Wirkliche erschienen war, immer unwirklicher wurde. Ich nenne dieses Phänomen ontisches Paradox. Was ist damit gemeint?

⁵ *Ebenda, S. 49-51*

⁶ *Ebenda, S. 40-42*

Alles Seiende ist hinfällig, vergänglich, zerstörbar, zeitlich. Gandhi meint nun, "hinter" dieser Wirklichkeit, die sich bei näherer Betrachtung als unwirklich, weil vergänglich, erweist, gäbe es noch eine Wirklichkeit, die unvergänglich, unzerstörbar und ewig ist. Diese Wirklichkeit, die anfangs so ganz und gar unwirklich erschien, nennt er Gott.

Für uns Abendländer ist das "ontische Paradox" kaum nachvollziehbar. Für uns ist die Wirklichkeit des Seienden so selbstverständlich, so evident, dass wir uns etwas anderes nur schwer vorstellen können. Für den Hindu ist es dagegen eine Selbstverständlichkeit. Für ihn ist die Welt Gottes Spiel, sein Lila, oder eine Täuschung, Maja. Die Welt, die wir mit dem Verstand erkennen und mit den Sinnen wahrnehmen, ist gewissermaßen das sichtbare Kleid, das den unsichtbaren Leib der Gottheit verhüllt. Doch völlig fremd sollte uns das ontische Paradox eigentlich nicht sein. In der Philosophie Platons kennen wir es in Gestalt des Paradoxes von Essenz und Existenz, vom ewigen unvergänglichen Sein der Ideen und dem zeitlichen, vergänglichen Dasein ihrer irdischen Abbilder.

Existentielle Hermeneutik

Verweilen wir noch einen Augenblick bei der Beziehung zwischen Mensch und Gott. Die Aufgabe besteht darin, das, was wir als wahr erkannt haben, in unserem Leben zu verwirklichen. Dadurch erschließt sich uns neue, tiefere Wahrheit, die nun ihrerseits wieder existentiell verwirklicht werden muss usw.

Denken wir uns einen Wanderer in unbekanntem Gelände. Solange er auf der Stelle steht, beispielsweise auf einem Aussichtspunkt, sieht er die Landschaft bis zur Horizontlinie. Setzt er sich in Bewegung, so beginnt sich die Landschaft zu verändern. Vor ihm steigt neue, unbekannte Landschaft über die Horizontlinie auf und hinter ihm versinkt die nun bekannte Landschaft unter der Horizontlinie. Dasselbe geschieht, wenn ein Mensch sich daran macht, die von ihm erkannte Wahrheit in seinem täglichen Leben zu verwirklichen. Er setzt sich dadurch gewissermaßen existentiell in Bewegung mit der Folge, dass er nun neue, ihm bis dahin unbekannte Wahrheit erkennt, die wiederum verwirklicht werden muss, will er auf dem Weg der Wahrheitssuche vorankommen.

Ich nenne diesen Prozess zirkulärer und kumulativer Verursachung existentielle Hermeneutik, weil er als Parallele zur geisteswissenschaftlichen Methode der Hermeneutik verstanden werden kann.

Die existentielle Hermeneutik hat viel mit der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik gemeinsam. Während letztere jedoch im Bereich des Bewusstseins spielt, spielt die erstere im Bereich von Sein und Bewusstsein. Wer sich auf diesen Prozess nicht einlässt, bekommt auch keine tiefere Wahrheit zu Gesicht. Jene Wahrheit, von der Gandhi spricht, bleibt für ihn rätselhaft.

Absolute und relative Wahrheit

Festzuhalten bleibt, dass es bei der Existenzverwirklichung der Wahrheit stets um *relative* Wahrheit geht. Die *absolute* Wahrheit, die Gott ist, bleibt unerreichbar, solange wir leben. Wir können uns ihr nur im Laufe unseres Lebens durch die Existenzverwirklichung der relativen Wahrheit annähern, erreichen werden wir sie nie.

Für Gandhi gibt es folglich im Bereich des Irdischen keine absolute Wahrheit. Wohlgermerkt, das heißt nicht, es gibt für ihn überhaupt keine absolute Wahrheit. Es gibt sie, aber sie entzieht sich dem Zugriff des erkennenden Verstandes und der sinnlichen Wahrnehmung. Wir können uns ihr nur asymptotisch annähern, ohne sie jemals zu erreichen. Umgekehrt hört die absolute Wahrheit in dem Augenblick, wo sie in diese Welt eintritt, auf, absolut zu sein. Sie wird relativ. Dennoch begegnet uns in Menschen, die auf dem Weg der Existenzverwirklichung der Wahrheit weit fortgeschritten sind, gleichsam Gott in Menschengestalt. Das ist der Grund, weshalb von Menschen wie Sokrates, Jesus und nicht zuletzt von Gandhi eine so ungeheure Faszination ausging. Der Umkehrschluss ist indes nicht zulässig, dass, wo Menschen andere faszinierten, uns immer Gott begegnet.

Für Gandhi ist Wahrheit das, was verbindet: Den Menschen mit Gott, mit sich selbst, mit den Mitmenschen und mit der Natur. In der abendländischen Geschichte ist die Wahrheit dagegen gewöhnlich das, was trennt: die Religionen, die Kirchen, die Konfessionen, die Sekten und die Weltanschauungen. War nicht die Geschichte des Abendlandes eine Geschichte des permanenten Streits um religiöse und weltanschauliche Wahrheit? Wurden nicht im Namen der Wahrheit unzählige Menschen verfolgt, vergewaltigt, gefoltert, ermordet? Und sind nicht die Religionen auch heute noch durch den absoluten Wahrheitsanspruch, den sie für ihre Lehren erheben, eine der

Hauptursachen für Hader, Gewalt und Krieg? Schon ein flüchtiger Blick auf den religiösen und weltanschaulichen Fundamentalismus der Gegenwart genügt, um diese These zu bestätigen, ganz zu schweigen von den religiös begründeten Massenmorden der Vergangenheit, selbst wenn - zugegeben - materielle Interessen sich nicht selten religiös maskierten⁷.

In dem Augenblick, wo wir anerkennen, dass es in der Sphäre des Irdischen keinen absoluten Wahrheits- und folglich auch keinen absoluten Gehorsamsanspruch geben kann, kommt die Welt wieder in Ordnung. Die Mauern zwischen den Weltanschauungen, den Religionen, Kirchen und Konfessionen stürzen ein und geben den Weg frei für die gemeinsame Suche nach der Wahrheit. Ein echter Dialog wird möglich. Mission erweist sich als überflüssig, wenn alle Religionen als gleichwertig anerkannt werden.

Für Gandhi gibt es unzählige Söhne und Töchter Gottes, im Grunde sind wir alle Kinder Gottes, denn in jedem Menschen glimmt ein Funke des göttlichen Feuers. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass viele Menschen ihn im Laufe ihres Lebens fast ganz zum Erlöschen bringen, während andere ihn durch die Existenzverwirklichung der Wahrheit zu heller Glut anfachen. Die Aufgabe der Existenzverwirklichung der Wahrheit ist letztlich für alle Menschen dieselbe. Auch die großen Heiligen und Menschheitslehrer haben klein angefangen⁸: "Alle die bedeutenden Menschheitslehrer", betont Gandhi, "waren am Anfang bedeutungslos." Und im Hinblick auf seine eigene Person meinte er⁹: "Ich hege nicht den Schatten eines Zweifels, dass jeder Mann und jede Frau tun kann, was ich getan habe, wenn er oder sie den gleichen Einsatz wagt und gleich stark ist im Hoffen und Glauben."

Gandhis Verhältnis zum Christentum fasst er folgendermaßen zusammen¹⁰:

"Ich möchte meine christlichen Freunde herzlich bitten, mich zu nehmen, wie ich nun einmal bin. Ich achte ihren Wunsch, dass ich denken und handeln sollte wie sie selber, und lasse ihn gelten, wie ich den gleichen Wunsch achte und gelten lasse, den die Mohammedaner mir gegenüber äußern. Beide Religionen sind für mich so wahr wie meine eigene. Meine eigene aber stillt alle meine inneren Bedürfnisse. Sie bietet mir alles, wessen ich zu meiner inneren Entfaltung bedarf. Sie lehrt mich beten, andere möchten sich zur Fülle ihres Wesens in ihrer eigenen Religion entfalten, nicht aber, andere möchten glauben, was ich selber glaube. So bete ich denn für einen Christen, dass er ein besserer Christ, für einen Mohammedaner, dass er ein besserer Mohammedaner werden möge. Ich bin überzeugt, dass Gott dereinst nach dem fragen wird, das Gott heute schon nach dem fragt, was wir sind, also was wir tun, nicht nach dem Namen, den wir uns beilegen. Bei ihm ist Tun alles, Glauben ohne Tun nichts. Bei ihm ist Tun Glauben und Glauben Tun."

Die Lotosblüte

Wir kennen nun das Axiom von Gandhis religiösem System. Dieses Axiom ist wie die Knospe einer Lotosblüte, die, indem sie sich entfaltet, ihre Einheit in eine Vielheit von Blütenblättern auflöst, die aber dennoch ein Ganzes bilden. Im Zentrum dieser Blüte steht die Wahrheit. In einem Artikel aus dem Jahre 1931 geht Gandhi auf die Frage ein: Was ist Wahrheit?¹¹

"Eine schwierige Frage, die ich für mich selbst gelöst habe, indem ich sage, Wahrheit ist, was mir die innere Stimme sagt. Was ist dann, so fragt ihr vielleicht, wenn verschiedene Menschen verschiedene, einander entgegengesetzte Wahrheiten haben? Das liegt dann daran, dass im Augenblick jeder das Recht des Gewissens für sich in Anspruch nimmt, ohne sich einer Disziplin zu unterwerfen. Deshalb wird einer verwirrten Welt heute so viel Unwahrheit erzählt. Alles, was ich euch in wahrer Bescheidenheit vortragen kann, ist, dass niemand die Wahrheit finden kann, der nicht einen überwältigenden Sinn für Bescheidenheit hat. Wer auf dem Ozean der Wahrheit schwimmen will, der muss sich selbst zuerst auf Null reduzieren.

⁷ Hans Küng: *Projekt Weltethos*, München 1991 (3. Aufl.)

⁸ *Ebenda*, S. 130

⁹ *Mahatma Gandhi: Ausgewählte Texte*, herausgegeben von Richard Attenborough, München 1983, S. 2

¹⁰ *Vom Geist des Mahatma. Ein Gandhi-Brevier*, herausgegeben von Fritz Kraus, Zürich o.J. (1957), S. 155

¹¹ *Gandhi: Religion der Wahrheit*, S. 110-115

Ich sehe, dass sich der menschliche Geist unzähliger Mittel bedient und dass die Entwicklung des Geistes nicht bei allen Menschen dieselbe ist. Daraus folgt, dass das, was für den einen Wahrheit ist, für den anderen Unwahrheit ist, und daher sind die, die solche Experimente gemacht haben, zu dem Schluss gekommen, dass man sich dabei an bestimmte Grundbedingungen halten muss. So, wie es bei wissenschaftlichen Experimenten eine von vornherein festgelegte wissenschaftliche Methode geben muss, so ist auch eine strenge von vornherein festgelegte Disziplin notwendig, wenn man auf geistigem Gebiet experimentieren will. Es sollte daher jeder seine eigenen Grenzen kennen, bevor er von seiner 'inneren Stimme' spricht."

Satjagraha als Wissenschaft

"Darum sind wir durch Erfahrung zu der Überzeugung gelangt, dass die, die nach der Wahrheit als ihrem Gott suchen wollen, zuerst bestimmte Gelübde ablegen müssen, nämlich das Gelübde der Wahrheit und das Gelübde der Brahmatscharja, denn man kann unmöglich seine Liebe zur Wahrheit und zu Gott mit etwas anderem teilen; und ebenso die Gelübde der Gewaltlosigkeit, der Armut und der Besitzlosigkeit. Solange ihr euch diese fünf Gelübde nicht auferlegt, könnt ihr mit dem Experiment nicht beginnen. Es gibt auch noch mehrere andere Gelübde als Voraussetzung, aber die brauche ich hier nicht alle aufzuzählen. Es genügt, wenn ich sage, dass die, die diese Experimente gemacht haben, wissen, dass eben nicht jeder von sich sagen kann, dass er die Stimme des Gewissens hört. Und nur deshalb, weil heute ein jeder behauptet, ein Gewissen zu haben, auch wenn er sich überhaupt keine Disziplin auferlegt und weil in dieser Welt so viel Unwahrheit gesagt wird, ist alles, was ich euch in wahrer Bescheidenheit sagen kann, das, dass die Wahrheit von niemandem gefunden werden kann, der nicht einen ungeheuren großen Sinn für Bescheidenheit hat. Wenn ihr auf dem Ozean der Wahrheit schwimmen wollt, dann müsst ihr euch selbst, euer Ego, auf Null reduzieren. Mehr als das kann ich über diese faszinierende große Sache nicht sagen."¹²

Ich habe diesen Text zitiert, weil darin Gandhis wissenschaftlich-experimentelle Grundeinstellung sehr klar zum Ausdruck kommt. Bemerkenswert ist dabei, dass Gandhi das Subjekt des Experimentators einbezieht, ja es geradezu ins Zentrum rückt. In wissenschaftlichen Texten tritt das Ich des Wissenschaftlers dagegen nur selten in Erscheinung, es sei denn, es wird zum Gegenstand objektivierender Forschung, zum Beispiel in der Psychologie. Die Tatsache, dass alle Erkenntnis einen Erkennenden voraussetzt, ist für sie ein "Erdenrest, zu tragen peinlich" (Goethe), weil er die totale Objektivierung verhindert. Er soll jedoch, soweit als irgend möglich, eliminiert werden. Es gibt aber auch ein nicht objektivierbares Ich. Sören Kierkegaard hat es Existenz genannt. Um die Veränderung dieses Subjekts unter dem Einfluss jener geheimnisvollen Macht, die sich dem erkennenden Verstand und der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, die aber vom Glauben wahrgenommen werden kann, geht es Gandhi. Ein solchermaßen verändertes Subjekt wirkt nun seinerseits verändernd auf sein soziales Umfeld ein. Es verwandelt sich von einem auf Umwelteinflüsse reagierenden in ein agierendes, aus der Quelle der unerschöpflichen Liebe Gottes gespeistes Subjekt.

Neben der Objektivierungstendenz kennzeichnet die moderne Wissenschaft eine Tendenz zur Spezialisierung und Fraktionierung. Zwar gibt es auch gegenläufige Tendenzen in Gestalt der Systemtheorie, des ökologisch vernetzten, ganzheitlichen Denkens, des Übergangs von der kausal-linearen zur kybernetisch-zyklischen Denkweise; dennoch herrscht im Ganzen die Tendenz zur Spezialisierung vor.

Der Satjagraha-Wissenschaft geht es hingegen um die Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, Sein und Bewusstsein, Theorie und Praxis, Spezialisierung und Generalisierung, Immanenz und Transzendenz. Die Überwindung der Gegensätze gehört zu den zentralen Lehren der Bhagawad-Gita¹³, einer heiligen Schrift des Hinduismus, die für Gandhis geistige Entwicklung von größter Bedeutung war.

Die vier Dimensionen der Wahrheit

Kehren wir noch einmal zum Bild der Knospe zurück, die sich zur Blüte von Gandhis Weltanschauung entfaltet. Sie lautet:

Die Wahrheit ist Gott und Gott ist die Wahrheit. Diese Wahrheit hat vier Dimensionen:

Eine ***sachliche*** Dimension. Ihr liegt die Unterscheidung zwischen richtig und falsch zugrunde.

¹² *Ebenda*

¹³ *Die Bhagavad-Gita, herausgegeben von S. Radhakrishnan, Baden-Baden o.J. (1958)*

Eine *ästhetische* Dimension, ihr liegt die Unterscheidung zwischen schön und hässlich zugrunde. Gandhi hebt hier allein auf die innere Schönheit ab, die er am Beispiel des Sokrates exemplifiziert¹⁴.

Eine *ethische* Dimension, die auf der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge beruht. Lügen heißt, wissentlich die Unwahrheit sagen. Gandhis Ethik ist jedoch bei weitem umfassender. Sie bezieht auch jene Formen der Unwahrheit ein, die durch das Ausblenden von Wirklichkeitsbereichen, das "Wegschauen", Verdrängen und Verleugnen entsteht.

Die *existentielle* Dimension der Wahrheit ist charakterisiert durch den Gegensatz von Sein und Nichtsein. Gandhi verdeutlicht diesen Gegensatz in einem Text, der zugleich die etymologische Wurzel des Sanskritwortes Satja (Sat=Sein) thematisiert¹⁵: "Die Welt ruht auf dem Felsgrund von Satja oder Wahrheit. Asatja, was Unwahrheit bedeutet, hat auch die Bedeutung, 'nicht-seiend' und Satja oder Wahrheit bedeutet auch das, was 'ist'. Wenn Unwahrheit somit nicht als existent gilt, kommt ihr Sieg nicht in Frage. Und da Wahrheit das ist, was 'ist', kann sie nie zerstört werden."

In dem Begriff des Sat, der gleichzeitig Gott und Sein im Sinne des Ewigen und Unzerstörbaren bedeutet, laufen für Gandhi Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben zusammen. Der Triumph des Bösen, den wir täglich erleben, ist letztlich nur ein Pyrrhussieg, da es sich am Ende als nichtig erweisen wird, während die Wahrheit, mag sie scheinbar untergehen, weil diejenigen, die sie verkörpern, den Schierlingsbecher trinken müssen, ans Kreuz geschlagen, erschossen oder auf andere Weise zu Tode gebracht werden, unvergänglich und unzerstörbar ist.

Die vier Dimensionen der Wahrheit bilden die Mitte der Blüte. Um diese innerste Mitte legt sich der Blütenblätterkranz der Tugenden: *Ahimsa* (Liebe, Gewaltverzicht), *Brahmatscharja* (Entsagen, Enthaltbarkeit), *Aparigraha* (freiwillige Armut, Besitzlosigkeit), *Asteja* (nicht Stehlen, Genügsamkeit), *Furchtlosigkeit*, *Toleranz* usw.

Auf den Kranz der Tugenden folgen die Blütenblätterkränze von Gandhis wirtschaftlichem, sozialem, politischem, pädagogischem, hygienisch-medizinischem usw. Reformprogramm. Sie im einzelnen darzustellen, ist hier nicht der Ort. Bemerkenswert ist jedoch, dass die Wahrheit in dem Maße, in dem wir uns dem Blütenrand nähern, immer konkretere Formen annimmt. So kann Gandhi sagen¹⁶:

"Mein Gott hat Myriaden Formen. Manchmal sehe ich ihn im Spinnrad, manchmal in der Einigkeit der Religionsgemeinschaften und dann wieder in der Überwindung der Unberührbarkeit, und so komme ich zur Verständigung mit ihm, wie der Geist es mir eingibt."

Satjagraha als Methode der Konfliktlösung

Ohne den geistigen Hintergrund, wie ich ihn hier skizziert habe, ist Gandhis Satjagraha-Konzept nicht zu verstehen. Satjagraha ist ein Kunstwort, ein Kompositum aus Satja = Wahrheit und agraha = festhalten, ergreifen, zupacken¹⁷. Gandhi erfand es, weil er die Bezeichnung passiver Widerstand für die Methode des Kampfes gegen die Rassendiskriminierung, welche die indische Minderheit in Südafrika unter seiner Leitung ausfocht, als unbefriedigend empfand¹⁸. Ein englischer Journalist hatte den passiven Widerstand der Inder als "Waffe der Schwachen" charakterisiert. Für Gandhi war diese Methode des Kampfes jedoch im höchsten Grade aktiv und eine Waffe der Starken. Sie war entschieden mehr als bloßer Gewaltverzicht, sie war vielmehr die Ausübung einer positiven Kraft, die im Unterschied zur Gegengewalt die Gewalt wirklich zu überwinden vermag. Satjagraha oder gewaltfreie Aktion ist demnach die *Kraft der Wahrheit, der Liebe oder der Seele* im Unterschied zur Körperkraft. Sie ist die Kraft Gottes in uns.¹⁹ Sie beruht auf dem unbeugsamen Willen, die Gewalt des Unterdrückers hinzunehmen, ohne sich zu unterwerfen. Sie bedeutet bewusstes Erleiden der Gewalt ohne zurückzuschlagen, aber auch ohne zurückzuweichen, um sie auf diese Weise zu überwinden.

Wer zum gewaltfreien Widerstand greift, rettet nicht nur seine Seele, sondern in den meisten Fällen auch sein Leben und seine Freiheit. Er riskiert sein Leben, aber das tut schließlich auch jeder

¹⁴ C.F. Andrews: *Mahatma Gandhis Lehre und Tat*, Leipzig o.J., S. 371-376

¹⁵ *Vom Geist des Mahatma*, S. 171

¹⁶ Gandhi: *Die Religion der Wahrheit*, S. 154

¹⁷ Agraha ist die etymologische Wurzel von greifen, angreifen, aggressiv

¹⁸ M.K. Gandhi: *Satyagraha in South Africa*, Navajivan Press, Ahmedabad 1928, pp. 102-116

¹⁹ Martin Arnold hat Gütekraft als Übersetzung von Satjagraha vorgeschlagen: Aus Gründen, die im Laufe der Untersuchung deutlich wurden, bevorzuge ich jedoch den Begriff Wahrheitskraft.

Soldat. Der gewaltfreie Kampf, das ist eine empirisch belegbare Tatsache, fordert gewöhnlich weit weniger Todesopfer als der gewaltsame Kampf, weil bei ihm der Eskalationsmechanismus nicht wirksam wird. Er bewirkt vielmehr eine Deeskalation des Konflikts durch den Abbau von Hass und Gewalt.

Vom Standpunkt des Satjagrahi (gewaltfreien Aktivisten) aus betrachtet, erscheint der Weg des gewaltsamen Kampfes - ob in Angriff oder Verteidigung - vielmehr zum Scheitern verurteilt, da er die Gewalt vermehrt und neue Konfliktursachen schafft. Gewaltsamer Widerstand kann allenfalls geduldet werden als der feigen Unterwerfung unter den Aggressor vorzuziehen. Sie ist aber grundsätzlich außerstande, einen Konflikt dauerhaft und für alle Beteiligten befriedigend zu lösen. Gewalt kann letztlich nur durch aktive Hinnahme der Gewalt, das heißt durch *gewaltfreie Aktion* überwunden werden. Nur so kann die Kette der Gewalttaten, die sich in Aktion und Reaktion durch die Geschichte hinzieht, an ein Ende gebracht werden.

Man kann, Dietmar Rothermund²⁰ hat es gezeigt, Gandhis Leben darstellen, ohne auf die religiöse Wurzel, die es nährte, einzugehen, doch wirklich verstehen kann man es nicht. In dieser Hinsicht ist Gandhis Selbstzeugnis in seiner Autobiographie eindeutig²¹:

"Was ich erlangen möchte, worum ich mich in all diesen dreißig Jahren bemühe, das ist die Selbstverwirklichung. Ich möchte Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, ich möchte Mokscha, die Befreiung, erlangen. In der Verfolgung dieses Zieles lebe ich, bewege ich mich und habe ich mein ganzes Sein. Alles, was ich tue, alles, was ich spreche und schreibe, alles, was ich politisch unternehme, dient diesem einen Ziel."

Gandhi bediente sich bei der Beschreibung der Wirkungsweise von Satjagraha (Gewaltfreiheit oder Wahrheitskraft) häufig einer wissenschaftlichen Terminologie. Seine Autobiographie trägt nicht von ungefähr den Untertitel "Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit". Auch gebrauchte er häufig Begriffe wie Gesetz, Kraft, Energie, Elektrizität und wählte Vergleiche aus den Naturwissenschaften, um geistige Phänomene zu erläutern. Gandhi wollte jedoch²² "nur ein bescheidener Sucher der Wahrheit sein, ein Mensch, der seine Grenzen kennt, der Fehler macht und sie stets offen zugibt, der frei bekennt, dass er nur wie ein Wissenschaftler Versuche anstellt über einige der 'ewigen Wahrheiten' des Lebens, ja, dass er nicht einmal den Namen eines Wissenschaftlers für sich in Anspruch nehmen darf, da er ja keine greifbaren Beweise für die wissenschaftliche Genauigkeit seiner Methode oder greifbare Ergebnisse seiner Versuche vorlegen kann, wie es die moderne Wissenschaft verlangt."

Das lebendige Beispiel, die Propaganda der Tat, darauf kam es Gandhi an. Dennoch halte ich den Versuch, Gandhis Theorie und Praxis der Wahrheitskraft uns Mitteleuropäern verständlich zu machen, für legitim, allerdings nur unter der Bedingung, dass sie praktische Konsequenzen zeitigt.

²⁰ Dietmar Rothermund: *Mahatma Gandhi. Der Revolutionär der Gewaltlosigkeit. Eine politische Biographie*, München o.J. (1989)

²¹ Gandhi: *Die Religion der Wahrheit*, S. 154. Mokscha bedeutet Freisein von Geburt und Tod.

²² Mahatma Gandhi: *Die Lehre vom Schwert, Aufsätze aus den Jahren 1919-1922*, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Sternstein, Oberwil bei Zug 1990, S. 49

Satjagraha - Herausforderungen für die empirische Wissenschaft

Albert Fuchs

Nach Gandhis Selbstzeugnis war sein politisches Engagement letztlich religiös motiviert und fest in einem entsprechenden, freilich ausgesprochen „ökumenischen“ Wert- und Überzeugungssystem verankert (vgl. Renoldner, 1990; Sternstein, in diesem Heft). Andererseits verstand Gandhi die Ausübung seiner Religion in Politik in Analogie zum Wissenschaftsprozess als „Experimente mit der Wahrheit“ und sah sich als jemand, der „wie ein Wissenschaftler Versuche anstellt über einige ‘ewige Wahrheiten’ des Lebens.“ (Gandhi, 1990, S. 49).

Diese beiden Momente - der glaubensbekenntnishafte Hintergrund und das geradezu experimentalistische Methodenbewusstsein - veranlassen W. Sternstein, für Gandhis Satjagraha-Lehre und -Praxis den Status einer Wissenschaft eigener Art zu reklamieren. Ein solcher Anspruch ist in der Tat „für die Wissenschaft, wie sie an den westlichen Universitäten betrieben wird (von der Theologie abgesehen) ein unverdaulicher Brocken“ (Sternstein, s.o.). Im vorliegenden Beitrag geht es jedoch nicht vorrangig um eine Auseinandersetzung mit Sternsteins Unvereinbarkeitsthese. Mein Hauptanliegen ist vielmehr, einige Ansatzpunkte für eine Auseinandersetzung mit Gandhis Satjagraha aus der Perspektive der herkömmlichen (Sozial-) Wissenschaft herauszuarbeiten.

Im Wesentlichen sehe ich drei Ansatzpunkte. In metawissenschaftlicher Hinsicht lässt sich das Thema Strukturanalogie und -differenz von „Satjagraha-Wissenschaft“ und herkömmlicher Wissenschaft differenzieren. Ein weites grundlagenwissenschaftliches Forschungsfeld eröffnet sodann die Frage nach den Funktionsprinzipien und Rahmenbedingungen von „Experimenten mit der Wahrheit“. Und in anwendungswissenschaftlichem Forschungsinteresse kann man schließlich Satjagraha-inspirierte Aktionen oder Maßnahmen auf ihre Wirksamkeit untersuchen und bewerten.

Strukturanalogie und -differenz

Sternsteins Vergleich von „Satjagraha-Wissenschaft“ und herkömmlicher Wissenschaft ist auf die axiomatischen Hintergründe ausgerichtet; deren Ungleichartigkeit legt die besagte Unvereinbarkeitsthese nahe. Abgesehen davon, dass man anscheinend mit guten Gründen auch eine Übereinstimmung von Gandhis Weltanschauung und dem Weltbild der modernen Physik vertreten kann (z.B. Nagler, 1990), stellt der (quasi-)axiomatische Hintergrund nur eine Komponente unter anderen im Wissenschaftsprozess dar. Zudem spielt diese Komponente eher eine untergeordnete Rolle.

Um das zu verdeutlichen, ist in Abb. 1 der idealtypische Forschungsprozess schematisch dargestellt (modifiziert nach Coombs, Dawes & Tversky, 1970, S. 3). Demnach gehören die Komponenten „Welt der Erfahrung“, „Theorie/Modell“, Hypothese/Vorhersage“ und „Empirische Daten“ und die diese Komponenten verbindenden Subprozesse grundlegend zur empirischen Forschung. Der „Interessen-Hintergrund“ und die „Hintergrund-Annahmen“, die sich ihrerseits wiederum irgendwie wechselseitig bedingen, werden dagegen kaum expliziert und gehen nur in einer schwer fassbaren Weise in den manifesten Forschungsprozess ein. Das gilt besonders für hoch

abstrakte weltanschauliche Hintergrund-Annahmen. Ob sich demzufolge beispielsweise ein Sozialwissenschaftler als Theist, als Atheist, als Pantheist oder als Agnostiker versteht, hat für die konkrete wissenschaftliche Arbeit an bzw. mit bestimmten Theorien und Modellen kaum Bedeutung.¹ Insofern muss man m.E., wenn man das Verhältnis von Satjagraha und Wissenschaft klären will, Gandhis Denken und Agieren vor allem mit dem manifesten Wissenschaftsprozess vergleichen.

**Ich bitte dich, an
dieser Stelle das
Bild Seite 117
nachzubauen**

¹ *Damit soll nicht jegliche Bedeutung weltanschaulicher Hintergrund-Annahmen für substantielle theoretische Vorstellungen (in den Sozialwissenschaften) bestritten werden; im Besonderen mögen im Rahmen der theistischen Position Gottesbilder und anthropologische Vorstellungen korrelieren - und darüber auch beispielsweise mit Prototheorien des sozialen Konflikts einhergehen. Die Standards des wissenschaftlichen Arbeitens sollen aber gerade eine möglichst weit gehende Befreiung von solchen ungeprüften - bzw. unprüfbar - Vorannahmen gewährleisten.*

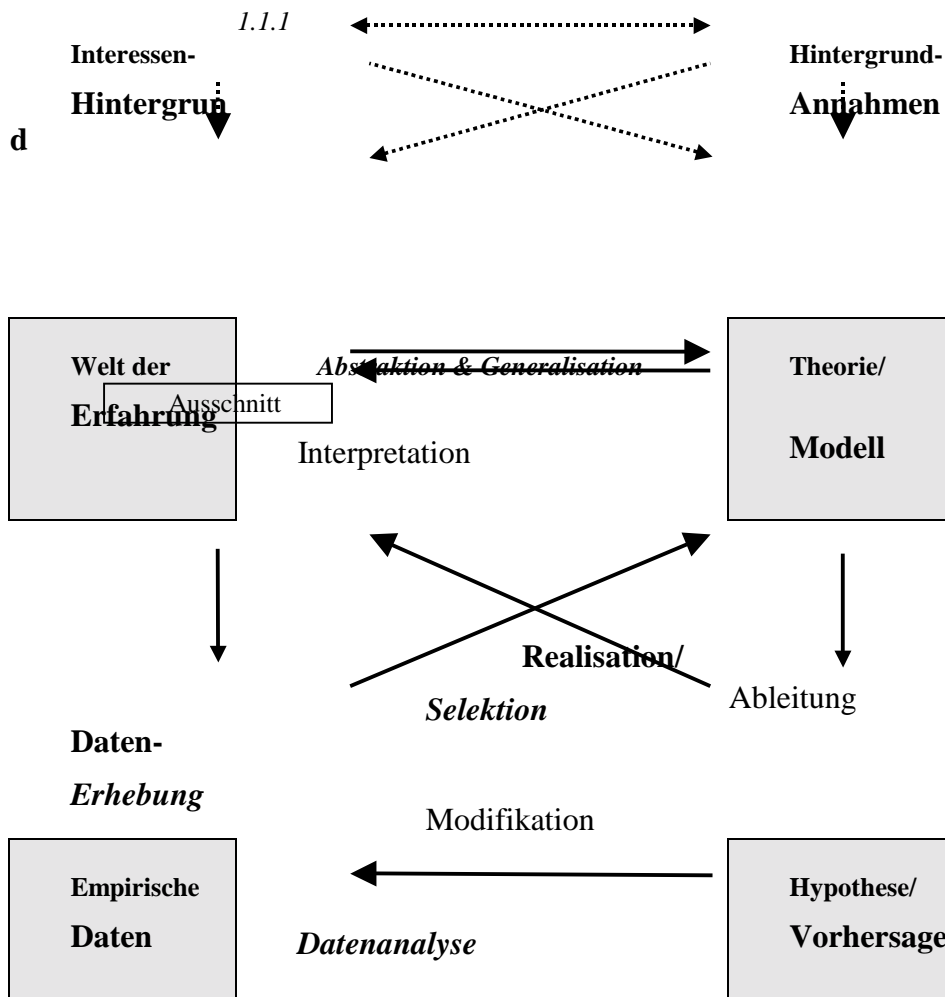


Abb. 1: Idealtypische Struktur des Forschungsprozesses

Auch diesbezüglich ist Gandhis Selbstzeugnis aufschlussreich. Den eingangs zitierten Vergleich seiner Aktivität mit der Arbeit des Wissenschaftlers relativiert er an gleicher Stelle, indem er sich dazu bekennt, „dass er nicht einmal den Namen eines Wissenschaftlers für sich in Anspruch nehmen darf, da er ja keine greifbaren Beweise für die wissenschaftliche Genauigkeit seiner Methode oder greifbare Ergebnisse seiner Versuche vorlegen kann, wie es die moderne Wissenschaft verlangt“ (Gandhi, 1990, S. 49.). Bezogen auf das Strukturmodell in Abb. 1 kann man das konstatierte methodologische Defizit bei der Komponente „Empirische Daten“ und den diesbezüglichen Subprozessen dingfest machen, während die drei übrigen Komponenten deutlich vertreten sind. Das besagt, empirische Daten wurden nicht nach den Regeln und Standards der Kunst gewonnen und analysiert und im Besonderen auch nicht (primär) zur Beförderung der (theoretischen) Erkenntnis, sondern im Dienste praktischer Interessen. Die Vernachlässigung dieser Komponente dürfte vor allem dadurch bedingt sein, dass Subjekt und Objekt der Forschung bzw. die Rolle des sozialen Akteurs und die des Forschers nicht getrennt sind. In gewisser Weise hat Gandhis „Satjagraha-Wissenschaft“ offensichtlich den in den 70er Jahren in den Sozialwissenschaften breiter diskutierten

Handlungs- oder Aktionsforschungsansatz vorweggenommen (s.u.) - mit ähnlich ungeklärtem methodologischen Status.

Mit Bezug auf das Standardmodell des Wissenschaftsprozesses in Abb. 1 stellt sich auch die Frage, wie sich Gandhis emphatisches Wahrheitsverständnis, wie es besonders in der Wortschöpfung „satyagraha“ (= „Festhalten an der Wahrheit“) zur Kennzeichnung seines gesamten Ansatzes zum Ausdruck kommt, zum Wahrheitsverständnis der Wissenschaften verhält. Den im Detail recht unterschiedlichen wissenschaftsbezogenen philosophischen Wahrheitstheorien (vgl. Andersson, 1992) scheint eine attributive Rahmenkonzeption zugrunde zu liegen. D.h. unter Wahrheit wird ein Attribut von etwas verstanden, und zwar ein Attribut, das sich ganz allgemein als „Übereinstimmung eines Gegebenen . . . mit einem Vorgegebenen“ (Diemer, 1971, S. 328) charakterisieren lässt. Als Gegebenes gelten in unserem Zusammenhang Aussagen und aussageförmige Gebilde, als Vorgegebenes der jeweils gemeinte - grundsätzlich als erkenntnis- und sprachtranszendent unterstellte - Sachverhalt. „Wahr“ und „falsch“ sind demnach Attribute der beiden in Abb. 1 rechts stehenden Komponenten des Wissenschaftsprozesses - von Theorien oder Modellen und Hypothesen - mit Bezug auf die beiden links stehenden.

Dass Gandhi mit dieser attributiven Wahrheitskonzeption operiert, ist kaum zu bezweifeln und braucht hier nicht weiter belegt zu werden; sie steht vor allem im Zusammenhang der Frage nach den Funktionsprinzipien von Satjagraha zur Diskussion (s. u.). Ebenso scheint mir Gandhis normative Verwendung des Wahrheitsbegriffs im Hinblick auf die Betonung der Übereinstimmung von Denken, Reden und Handeln der attributiven Wahrheitskonzeption verpflichtet zu sein. Dagegen ist nicht ohne weiteres ersichtlich, in welcher Beziehung zu dem attributiven Begriff der (empirischen) Wissenschaft Gandhis existenzieller Wahrheitsbegriff im Zusammenhang einerseits der Rede von der Wahrheit als dem, „was die Stimme im Innern sagt“ (Gandhi, 1968 - zit. nach Renoldner, 1990, S. 42), und andererseits der Rede von der Selbstverwirklichung² als Annäherung an die absolute Wahrheit (Gott) (vgl. Sternstein, Ms, S. 14ff) steht. Und wenn Gandhi schließlich aus der etymologischen Beziehung des Sanskrit-Wortes für Wahrheit, *satya*, zu dem Wort für das absolute Sein, *sat*, seinen zentralen Glaubenssatz „Gott ist die Wahrheit“ bzw. „Die Wahrheit ist Gott“ ableitet (Gandhi, 1968 - zit. nach Renoldner, 1990, S. 34), verwendet er einen substanziellen Wahrheitsbegriff, der im wissenschaftlichen Kontext als irrelevant bzw. als „irreführend“ gilt (z.B. Weingartner, 1980, S. 681).³ Das Gemeinsame aller Facetten von Gandhis Wahrheitsverständnis scheint das Interesse an verlässlicher, alle Bezüge durchdringender Lebensorientierung zu sein.

Funktionsprinzipien und Rahmenbedingungen

Gandhis Schriften sind eine Fundgrube für Annahmen auf unterschiedlichem Verallgemeinerungsniveau über die Dynamik sozialer Konflikte und die Wirkungsweise von Satjagraha. Bisweilen kommen diese Funktionsprinzipien unmittelbar in wissenschaftssprachlichem Gewand daher, als Wenn-dann-, Je-desto- oder ähnliche Sätze. Z.B.: „Die Erfahrung hat mich zu der unerschütterlichen Überzeugung kommen lassen,

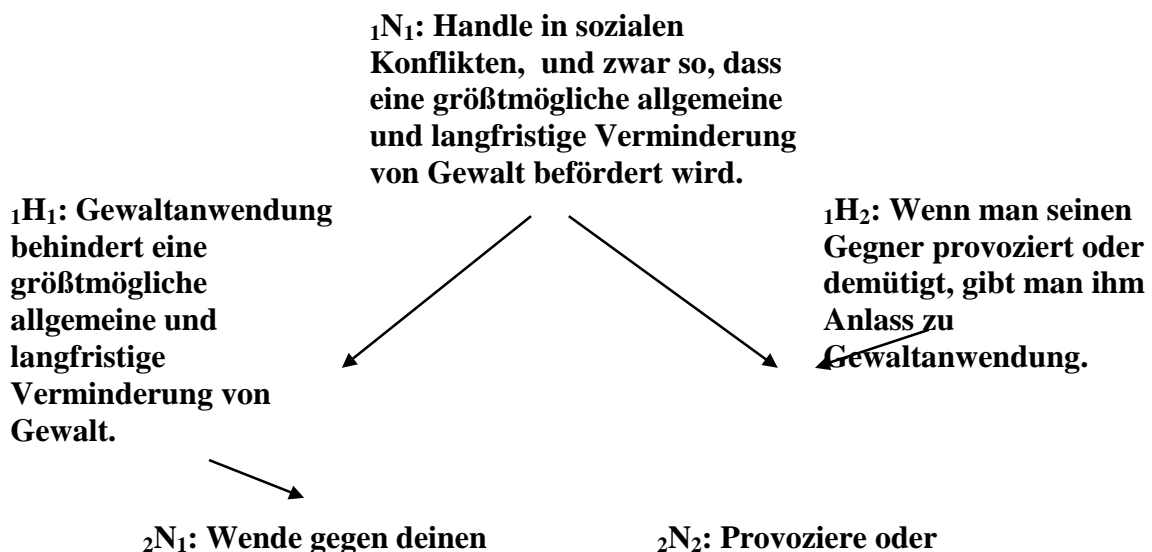
² Vgl. den Beitrag von Robert Antoch im vorigen Kapitel

³ Sternstein (s.o.) kennzeichnet diesen Aspekt von Gandhis Wahrheitsverständnis als „existenzielle Dimension der Wahrheit“. Im Allgemeinen scheint man aber von existenzieller Wahrheit bei Betonung des Subjektbezugs zu sprechen; ich folge diesem Sprachgebrauch (vgl. Diemer, 1971).

dass *unser Erfolg mathematisch proportional war dem Grad, in dem wir an Wahrheit und Gewaltfreiheit festgehalten haben.*“ (Gandhi, 1944, in einem Gespräch mit Mitgliedern des Kongresses - zit. nach Nagler, 1990, S. 135). Man braucht also „nur“ die entsprechenden Variablen zu operationalisieren, um solche Aussagen einer wissenschaftlichen Prüfung unterziehen zu können.

Vielfach aber sind die deskriptiven Prinzipien aufs engste mit normativen Äußerungen zur Austragung von sozialen Konflikten verzahnt. In einem bemerkenswerten Versuch, Gandhis Ethik des Konfliktverhaltens zu systematisieren, hat der Philosoph A. Naess (1958) deskriptive und normative Prinzipien isoliert und ihren Ableitungszusammenhang rekonstruiert. In Abb. 2 ist in modifizierter Form ein leicht nachvollziehbarer Ausschnitt aus dem resultierenden Ableitungsbaum wiedergegeben. (Mit N sind normative, mit H deskriptive Prinzipien (Hypothesen) gekennzeichnet; die linken unteren Indizes stehen für das Allgemeinniveau einer Norm oder Hypothese, die rechten dienen zur Differenzierung auf dem gegebenen Niveau; Pfeile symbolisieren Ableitungsbeziehungen.) Nach Naess (1958) gelten alle Normen, abgesehen von der obersten, ${}_1N_1$, nur unter der Bedingung, dass bestimmte Hypothesen zutreffen, so dass das gesamte System (außer ${}_1N_1$) mit (sozial-) wissenschaftlichen Methoden zu untersuchen ist und nur in dem Maße Geltung beanspruchen kann, wie diese Hypothesen einer wissenschaftlichen Prüfung standhalten.

Ich bitte dich, an dieser Stelle das Bild Seite 119 nachzubauen



**Gegner niemals Gewalt
an.**

**demütige niemals deinen
Gegner.**

Abb. 2: Verzahnung von normativen (N) und deskriptiven Prinzipien (H) in Gandhis Ethik des Konfliktverhaltens (modifiziert nach Naess, 1958)

Unabhängig vom Verallgemeinerungsniveau handelt es sich bei den deskriptiven Prinzipien i.d.R. um empirische Generalisierungen. Ein systematischer Zusammenhang ist weder (durchgehend) evident, noch durch die Einführung von hypothetischen Konstrukten explizit hergestellt. Entsprechend der a-theoretischen, lebens-praktischen Orientierung Gandhis haben wir es also nicht mit einer erklärungskräftigen Theorie im engeren Sinne zu tun. Die theoretische Durchdringung des Problemfeldes stellt aber aus grundlagenwissenschaftlicher Perspektive eine besondere Herausforderung dar, deren erfolgreiche Bewältigung im Übrigen auch den treibenden lebenspraktischen Interessen zugute kommen könnte.

Eine kaum geringere Herausforderung bietet die Frage der Randbedingungen von Satjagraha. So wird beispielsweise immer wieder darauf hingewiesen, dass Gandhi „trotz aller brutaler Machtansprüche der Briten und ihres imperialen Besitzwillens in einem Bezugssystem arbeitete, das die fundamentalen humanitären Regeln respektierte“ (Ullerich, 1983, S. 276). Daraus folgert man, „dass seine Taktik (sic!) nur sinnvoll und möglich war innerhalb eines bestimmten, humanistisch orientierten Gesellschaftssystems“ (ebd., S. 257). Andererseits sieht man in der politisch-kulturellen Situation Indiens zur Zeit Gandhis ein Substrat sozialer und politischer Veränderungen, an dem ein herkömmlicher Revolutionär gescheitert wäre, während es Gandhis Ansatz entgegenkam (Ullerich, a.a.O., S. 278). Schließlich vermutet man dort eine kaum zu überwindende Grenze für Gandhis personorientierten Ansatz mit der expliziten und ausgeprägten Achtung vor den Lebensinteressen des Gegners, wo es um die Veränderung institutioneller Strukturen „hinter“ den Einzelpersonen geht (vgl. Ullerich, a.a.O., S. 279f). Fragen nach der Bedeutung solcher Randbedingungen wird man letztlich empirisch klären müssen, statt sich mit Plausibilitätsüberlegungen zu begnügen - wie schwer das auch zu realisieren sein mag.

Erfolgskontrolle

Die Randbedingungen von Satjagraha sind natürlich auch von unmittelbarem Interesse, wenn es in anwendungswissenschaftlicher Perspektive um Satjagraha als Strategie zur Lösung praktischer sozialer Probleme geht. Das ist, wie bereits hervorgehoben, Gandhis ureigenste Perspektive.

Vorausgehend wurde auch bereits auf Gandhis Nähe zu einer speziellen Form der anwendungsbezogenen Forschung, zur Handlungs- oder Aktionsforschung, hingewiesen. Als kennzeichnend für diesen Ansatz gelten im Wesentlichen drei Intentionen (vgl. Schneider, 1980, S. 188):

Lockerung bzw. Aufhebung des Wertfreiheitsgebots, d.h. im Forschungsprozess selbst wird zu den jeweils thematisierten sozialen Problem (parteilich) Stellung bezogen;

Verringerung bzw. Aufhebung der Asymmetrie von Forschern und Beforschten, d.h. Forscher und Beforschte lernen im Forschungsprozess wechselseitig voneinander;

Herstellung eines engen bzw. unmittelbaren Praxisbezugs: Im gemeinsamen Handeln von Forschern und Beforschten im Feld werden soziale und gesellschaftliche Probleme gelöst.

Die Begleitforschung zu drei gewaltfreien Aktionen der Anti-Atom- und Friedensbewegung in den USA Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre, über die Katz (1990) berichtet, ist dem Aktionsforschungsansatz verpflichtet. Von dessen Leistungsmöglichkeiten im gegebenen Zusammenhang kann man anhand dieses Berichts einen guten Eindruck gewinnen.

Bei der zweiten Satjagraha-relevanten Form der anwendungsbezogenen Forschung, der so genannten Evaluationsforschung, geht es darum, bestimmte Aktionen, Maßnahmen oder Programme auf ihre Effekte hin zu untersuchen und - bezogen auf das ursprüngliche Ziel - zu bewerten. Dabei sind drei Hauptfragen zu klären:

Hat in dem durch die Intervention definierten Zeitraum überhaupt eine Veränderung der fraglichen Phänomene stattgefunden?

Ist sie gegebenenfalls eindeutig auf die zur Diskussion stehende Intervention zurückzuführen?

Welche Teilkomponenten der Intervention haben was bewirkt?

Die Evaluationsforschung ist an den Standards der grundlagenwissenschaftlichen Forschung orientiert und verfügt über eine elaborierte Methodologie (vgl. Cook & Shadish, 1986). Eine dezidiert an diesem Ansatz orientierte Arbeit im Rahmen von Satjagraha ist mir nicht bekannt.

Der Titel des Beitrags von Katz (1990) - „Evaluation research on nonviolent action“ - mag zu Recht nahe legen, dass die beiden Ansätze nicht so verschieden sind, wie hier angedeutet. Vor allem lässt die so genannte formative Evaluation im Rahmen der Bildung und Optimierung von Interventionsprogrammen die Grenzen durchlässig erscheinen. Im Übrigen dürften beide Ansätze eine Haltung erfordern, die man als spezifische Form von „Festhalten an der Wahrheit“ betrachten kann: strikte Problemorientierung und experimentierbereite Offenheit für alternative Lösungsmöglichkeiten statt vorgängige Festlegung auf einen bestimmten Lösungsweg. Nur unter dieser Voraussetzung kann man sich eine redliche Prüfung bestimmter Lösungswege überhaupt leisten (vgl. Campbell, 1969).

Damit liegt ein Fazit nahe, das der Sichtweise von W. Sternstein anscheinend entgegen steht: Satjagraha ist keine Wissenschaft eigener Art, sondern die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Satjagraha ist eine reflexive Form von Satjagraha. Die aus der Sicht Sternsteins so wichtigen Fragen nach der existenziellen bzw. spirituellen Basis von Satjagraha bleiben damit allerdings offen. In den Grenzen der (traditionellen) Wissenschaft aber müssen sie auch offen bleiben. Wohl kann - und sollte - man mit wissenschaftlichen Methoden zu klären versuchen, welche Bedeutung unterschiedliche Antworten auf diese Fragen haben.

Literatur

- Andersson, G. (1992). Wahr und falsch; Wahrheit. In H. Seiffert & G. Radnitzky (Hrsg.), Handlexikon zur Wissenschaftstheorie (S. 369-375). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Campbell, D.T. (1969). Reforms as experiments. *American Psychologist*, 24, 409-419.

- Cook, T.D. & Shadish, W.R. (1986). Program evaluation: The wordly science. *Annual Review of Psychology*, 37, 193-232.
- Coombs, C.H., Dawes, R.M. & Tversky, A. (1970). *Mathematical psychology. An elementary introduction*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Diemer, A. (1971). Wahrheit(slehre). In A. Diemer & I. Frenzel (Hrsg.), *Philosophie* (S. 327-334). Frankfurt/M.: Fischer.
- Gandhi, M. (1968). *Freiheit ohne Gewalt*. Herausgegeben von Klaus Klostermeier. Köln: Hegner.
- Gandhi, M. (1990). *Die Lehre vom Schwert und andere Aufsätze aus den Jahren 1919 - 1922*. Herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Sternstein. Oberwil: Kugler.
- Katz, N.H. (1990). Evaluation research on nonviolent action. In V.K. Kool (Ed.), *Perspectives on nonviolence* (pp. 109-117). New York: Springer.
- Nagler, M. (1990). Nonviolence as new science. In V.K. Kool (Ed.), *Perspectives on nonviolence* (pp. 131-139). New York: Springer.
- Naess, A. (1958). A systematization of Gandhian ethics of conflict resolution. *Journal of Conflict Resolution*, 2, 1958, 140-155.
- Renoldner, S. (1990). *Widerstand aus Liebe. Mahatma Gandhi, die Gewaltfreiheit und die Neuen Sozialen Bewegungen*. Oberursel: Publik-Forum.
- Schneider, U. (1980). Handlungsforschung. In R. Asanger & G. Weininger (Hrsg.), *Handwörterbuch der Psychologie* (S. 188-194). Weinheim: Beltz.
- Ullerich, C. (1983). Nachwort. In M. Gandhi, *Mein Leben* (S. 266-291). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Weingartner, P. (1980). Wahrheit. In J. Speck (Hrsg.), *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe* (Bd. 3, S. 680-689). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Gütekraft: eine bestimmte Form der Interaktion

Die Zurechnungsproblematik der Gütekraft

Gertrud Brücher

Die Schwierigkeit der wissenschaftlichen Durchdringung von Alltagsplausibilitäten und -begriffen besteht darin, dass die Notwendigkeit der Präzisierung des Gemeinten als Basis der Verständigung das notwendig verkürzt und verzerrt, was ein diffuser und weitverzweigter alltagssprachlicher Gebrauch von "Gütekraft" an Assoziationen hervorruft. Dieser durch Verzerrung und Entfernung vom ursprünglich Gemeinten erkaufte terminologische Einigungsprozess ist angesichts der Verwissenschaftlichung des Alltags gar nicht zu vermeiden, weil die wissenschaftliche Zubereitung von Alltagsbegriffen längst in die Alltagssprache eingegangen ist gleich jener psychoanalytischen Terminologie, die heute nicht mehr Therapiespezialisten vorbehalten ist, sondern zum normalen Repertoire jedes Kindergartens gehört. In analoger Weise haben heute die Galtungschen Begriffe der personellen, strukturellen und kulturellen Gewalt Eingang in eine Vielzahl von nichtwissenschaftlichen Diskursen gefunden. Dies lässt ein Vorgehen gerechtfertigt erscheinen, das den ethisch-humanitär dimensionierten Basisbegriff eines Forschungsvorhabens sehr genau auf die von Galtung genannten Kriterien hin überprüft.

Ein Projekt, das aus den üblichen Themen, die mit empirisch-analytischen oder hermeneutischen Mitteln bearbeitet werden, herausfällt und eher einen religiösen, an Gandhi und der christlichen Bergpredigt orientierten Hintergrund aktualisiert, bedarf eben wegen der Verwissenschaftlichung unserer Alltagsdiskurse der Übersetzungsarbeit. Die hinter dem Gütekraft-Projekt stehende Frage, wie man mit Liebe die Welt verändern kann, ist nämlich für die begrenzten Aussagemöglichkeiten der Wissenschaft zu großformatig.

Wissen und Macht - Güte mit dem Schwert - Selbstkorruption

Es dürfen auch nicht die Beweggründe vergessen werden, die Francis Bacon an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert dazu veranlasst haben, die neue Wissenschaft auszurufen, der es nur noch um die Vergrößerung von Macht (zunächst über die Natur) gehen sollte, um damit die Voraussetzungen für eine Verbesserung der materiellen Bedingungen des menschlichen Lebens zu schaffen. Das große christliche Projekt, durch Liebe die Welt zu verändern, schien gescheitert oder - was Thomas Hobbes die neue Wissenschaft bevorzugen ließ - keine Vorkehrungen dagegen treffen zu können, dass der Verbreitung von Liebe und Güte mit dem Schwert nachgeholfen wurde. Natürlich hat es immer wieder Versuche gegeben, die dem Wissenszuwachs verdankten Machtmittel, die Techniken der Beherrschung von Mensch und Natur für die Realisierung immaterieller Werte nutzbar zu machen, aber diese Versuche standen immer unter dem Zeichen der Selbstkorruption, da die Mittel das Ziel im Innern verleugnen. Deshalb beginnen die Begriffe der Macht, der Kraft, des Handelns und der Gewalt zu verschwimmen und zwar nicht nur bei Denkern wie Machiavelli, die dies bezweckten, um dem Machtzuwachs des Fürsten keine Fesseln aufzuerlegen, sondern auch bei jenen Autoren, die das Wohl der Menschen im Auge hatten. Diese Einsicht führt heute zu Definitionen, die als Gewalt Handlungsweisen bezeichnen, die ein Gegenüber nicht in der ihm eigenen Form belässt, sondern "überformt" (Bauman) oder ein Handeln, das auf der Grundlage einer Unterscheidung zustandekommt, die sich nicht auf allgemein geteilte Kriterien berufen kann (Derrida).

Woher kommt die Kraft des Guten?

Inzwischen wird mitunter die Armseligkeit eines naturwissenschaftlich-technischen Menschenbildes erkannt, das den Menschen zum Objekt des Wissens, der

Gestaltungsfreude und Manipulation gemacht hat und das den Menschen als Subjekt nur denken kann in dem Maße, in dem es Menschen identifizieren lässt, die sich noch oder wieder in einem Objektstatus befinden, von dem abzugrenzen das mit der Subjektstellung verbundene Selbstwertgefühl erst erzeugt. Im Zusammenhang mit dem Unbehagen an diesem machtschwangeren wissenschaftlichen Sprachspiel tauchen Begriffe wie Empathie oder Altruismus auf, die mit gutem Grund die alten Begriffe der Liebe, der Güte, der Achtung oder Demut vermeiden, weil die Menschen in mindestens dreihundert Jahren gelernt haben, in diesen Begriffen Konzessionen an menschliche Ohnmacht zu vermuten. Diese Befürchtung, ungewollte Konnotationen mit zu übernehmen, ist nicht grundlos, denn der religiöse Sinnkontext lässt die eigentliche Kraft der Liebe, der Güte, der Achtung und der Demut nicht als Produkt menschlicher Selbstfundierung verstehen; es handelt sich um nichts, was der Mensch aus sich selbst beziehen könnte, denn es bleibt ihm immer verborgen, weshalb sich in ihm so etwas wie Liebe oder Güte bemerkbar macht, und die Kraft, die er willentlich forcieren kann, ist nicht seine eigene. Deshalb wurden Macht und Kraft, die auch in vor-baconscher Zeit schon zusammengespannt wurden, für den Fall ihrer positiven Wertung als Bewirken des Guten, nicht dem Menschen, sondern Gott zugeschrieben. Allenfalls der Begriff der Versöhnung konnte sich durch die Bedeutung, die ihm in der Hegelschen Dialektik zukommt und die bei Marx als mechanische Dynamik von These und Antithese übernommen wurde, ungebrochen in eine durchsäkularisierte wissenschaftliche Sprache hinüberretten. Aber selbst bei Hegel und Marx ruht die eigentliche Kraft und Macht der Versöhnung der Gegensätze, die durchaus mit Gewalt durchsetzt ist, noch immer nicht im Menschen, sondern in der Logik des historischen Prozesses selbst. Auch säkulare Varianten dieser Denkfigur kommen mithin nicht ohne eine trans- oder übermenschliche Quelle jener Kraft aus, die Versöhnung bewirkt.

Gut gemeint - schlechtes Resultat

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie ein Projekt "Gütekraft" Formen der Beeinflussung konzeptionell fassen könnte, die als Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung die Kraft der Güte dem Menschen zurechnet, ohne in die Falle der Selbstkorruption, des Umschlags von Güte in Gewalt im Akt der Durchsetzung des Guten zu geraten. Dass das Gute oder Güte immer das Gute bewirkt und insofern keiner ihm äußerlichen Kraft bedarf, sondern in sich schon Wirkmacht zum Guten hin ist, lässt sich bestreiten. Seitdem Zwecke als menschliche Intentionen und nicht mehr teleologisch als Wirkursachen verstanden werden, die einer gottgewollten kosmologischen Gesamtordnung gehorchen, ist die Moral reflexiv geworden: Die moralische Qualität der Unterscheidung von gut und böse wird fraglich und verunsichert in bezug auf ein Handeln, das gut gemeint war, aber zu schlechten Resultaten geführt hat. Die moralische Verunsicherung erfolgte auch von der entgegengesetzten Richtung einer positiven Wirkung von schlechten Absichten, etwa die Förderung allgemeinen Wohlstandes durch individuelle Profitgier, die zum festen Glaubenssatz der heute, nach der Wende von 1989, siegreichen neoliberalistischen Schule gehört. Im Menschenrechtsdiskurs findet dieses Moralverständnis seinen politischen Niederschlag in der Bereitschaft, militärische Gewalt nicht nur als Mittel der Verteidigung, sondern zu allem einzusetzen, was unter den guten Zweck subsummiert werden kann, wobei der "gute Zweck" heute in seiner Codierung als "Menschenrechte" unanfechtbar erscheint. In der neuen NATO-Doktrin ist der ganze Bedeutungsradius der "guten Zwecke" genannt, angefangen mit der Absicherung des Welt-handels bis zum Zugang zu strategischen Rohstoffquellen.

Einwände ernst nehmen, sorgsam mit Sprache umgehen

In einer Zeit, in der die Paradoxie der Instrumentalisierung des moralisch Schlechten für etwas moralisch Vorzuziehendes wieder Hochkonjunktur hat, scheint ein Projekt

"Gütekraft" gegen den mainstream des Zeitgeistes gerichtet. Dies ist kein Argument gegen das Projekt, aber eine Aufforderung, die Einwände ernst zu nehmen und das Projekt nicht diesseits, sondern jenseits aller vorgebrachten Kritiken zu formulieren.

Gütekraft ohne Kontrolle oder Kalkül: prinzipielle Schwierigkeiten

Mögliche Wortprägungen, wie "gewaltige Gütekraft", mit der die Öffentlichkeit gewonnen werden soll oder die Annahme einer im Kern utilitaristischen Beziehung, die dem zu gewinnenden Gegenüber einen Vorteil - Selbstwert, positives Selbstbild - zu verschaffen verspricht, lokalisieren die Kraft und Macht der Güte in der menschlichen Absicht. Andererseits gibt es den Hinweis, dass die Erfolgsaussicht gütekräftigen Handelns durch Befriedigung sozialer Bedürfnisse gerade nicht als Intention sichtbar sein darf und nicht nur als zweckungebunden oder altruistisch daherkommen muss, sondern auch von den inneren Beweggründen her in absichtsloser Güte um der Güte willen fundiert sein muss.

"Gütekraft" darf mithin nicht in das Gravitationsfeld von Begriffen geraten wie "Kontrolle", "Nützlichkeitsabwägungen" oder "Nutzenkalküle". Dies ist genau die Paradoxie, die die Attribution der Kraft zu einem zentralen Thema macht: Wem ist die Gütekraft zuzurechnen? In dem Augenblick, in dem die exklusive Zurechnung auf Gott - jenem Kürzel für Liebe und in sich beständigem Guten - aufgegeben wird, ist die Attribution prinzipiell freigegeben. Mit der Zurechnung auf den Menschen aber geht die Eindeutigkeit der Gleichsetzung der Güte mit dem Guten verloren, weil die Ambivalenz der subjektiven Absichten - instrumentelle, zweckrationale, manipulative, egoistische gegenüber ethischen, menschenfreundlichen, altruistischen - als innere Struktur der Gütekraft nicht eliminiert werden kann. Die Zurechnung der Gütekraft strukturiert den Sinn des Begriffs und nicht der gemeinte Sinn desjenigen, der diesen Begriff gebraucht.

Genau auf diesen Punkt zielt der Hinweis auf prinzipielle Schwierigkeiten, wenn es darum geht, Gütekraft nicht nur als lebendiges, als kräftigendes Beispiel verstehen zu wollen, sondern im Rahmen eines Theoriekonzepts zum Objekt wissenschaftlicher Untersuchung zu machen (vgl. die Beiträge von Wolfgang Sternstein sowie von Reinhard Egel-Völp und Gudrun Knittel zum Begriff in diesem Band). Gandhis Gedanken durch Bücher zu verbreiten, bedeutet, gravierende Hindernisse in Gestalt von Übersetzungsproblemen zu überwinden, die eine subjektive Intention mit der Eigendynamik von Sprachspielen synchronisieren soll. Je mehr das Schreiben über eine Sache das lebendige Beispiel in den Hintergrund drängt, desto mehr tritt die innere Logik der Sprache in den Vordergrund, die komplexe Sinnbezüge abrufen und die Eindeutigkeit einer Intention verwischt. Dieses Schicksal hat die kirchlich-religiöse Sprache ereilt, der es stets um eine Verbalisierung der Kraft der Liebe in der Sprache von Gleichnissen, Analogien und Metaphern gegangen war. Die Frage stellt sich also, ob die Sprache der Wissenschaft, die fern von einer solchen Absicht geprägt wurde, mehr in der Lage sein soll, den gemeinten Sinn der Gütekraft aufzubewahren und zu entfalten als die kirchlich-religiöse Sprache.

Gemäß der neueren Sprechakttheorie, die in den Begriffen selbst schon ein performatives, ein handlungsanleitendes Moment vermutet, kommt auf der Grundlage dieser Erkenntnis nicht nur dem "lebendigen Beispiel", sondern auch dem wissenschaftlichen Schreiben über dieses Beispiel Bedeutung zu. Damit ist es aber nicht mehr ohne weiteres möglich, zum Zwecke der Konzeptionalisierung der "Gütekraft" einfach auf eine empirisch-analytische Sprache zurückzugreifen, sofern diese Sprache bereits ein instrumentell-strategisch-utilitaristisches Verhältnis zum Menschen mit ihren Wendungen transportiert. Man müsste mit dem geschriebenen Wort deshalb sehr sorgsam umgehen und die Formulierungen dem gemeinten Sinn kontinuierlich angleichen.

„Handeln“ und Gewalt: Gütekraft eine bestimmte Form von Interaktion

Wenn die Zurechnung als ein den Sinn des Gemeinten forcierendes oder verstellendes Moment zu einem Bestandteil der Analyse von gütekräftigem Handeln gemacht wird, dann erscheint bereits die Qualifikation der Gütekraft als Handeln problematisch. In einer versozialwissenschaftlichen Verwendung des Begriffs Handeln ist nämlich stets die Bedeutung mitgeführt, die Max Weber diesem Begriff unterlegt hat. Hier lassen sich sehr deutlich die Konsequenzen verfolgen, die den gemeinten Sinn ausschließlich als subjektiven Sinn einem Akteur zurechnet. Dieser subjektive Sinn, der die Absicht einer Veränderung widerspiegelt, bezieht die Motivation aus einer Orientierung am Verhalten anderer zunächst zum Zwecke der Rache für frühere, der Abwehr gegenwärtiger und der Verteidigung gegen künftige Angriffe. Jeder subjektzentrierte Ansatz gerät offensichtlich in eine Argumentationslogik, die die Motivation zum Handeln primär mit den Selbsterhaltungsinteressen des handelnden Subjekts in Verbindung bringen muss. Das Schema Egoismus/Altruismus wäre dieser Orientierung nachgeordnet; es würde gewissermaßen nur noch einen psychodynamischen Zustand reflektieren, der es dem einen Subjekt erlaubt, altruistisch zu handeln ohne damit sich selbst zu gefährden und dem anderen gebietet, angesichts eines schwachen Ich oder einer schwachen Konstitution zunächst oder ausschließlich an sich selbst zu denken.

Diese Nähe von "Handeln" zur Gewalt, die allein durch die Zurechnung auf ein Subjekt schon hergestellt ist, würde den Sinn dessen, was mit Gütekraft gemeint ist, ins Gegenteil verkehren. Deshalb liegt es nahe, Gütekraft nicht als eine Form von Handeln, sondern als Interaktion zu beschreiben und zu sehen, ob von dieser begrifflichen Plattform aus Gewaltimplikationen vermieden werden können. So lassen sich anhand von Berichten von Aktivisten der Gewaltfreiheit (vgl. Kapitel 1 in diesem Band) eventuell Grundmuster von Wirkungsweisen, von gemeinsamen Strukturen finden.

Kommunikation und Sinn

Interaktion wird seit der Kommunikationstheorie von Watzlawick, Beavin und Jackson als Kommunikation verstanden und Kommunikation dabei informationstheoretisch und kybernetisch als Übertragung von Information, als Vorgang zwischen einem Sender und einem Empfänger definiert. Bei diesem Konzept von Interaktion/ Kommunikation wird eine Summenkonstanz der bits, des Übertragenen angenommen (deren Identität durch den Vorgang der Übertragung als nicht gewährleistet angenommen werden könne). Geschieht nicht aber im Vorgang der Kommunikation, wenn sie Mitteilen und Verstehen umfassen will, mehr und anderes als durch Intentionen des Akteurs definierte Information? (Luhmann) Weder Mitteilung noch Verstehen von Sinn lassen sich als reine Informationsübertragung denken. Es sollte ein Ansatz erarbeitet werden, der es erlaubt, unter angemessener analytischer Vorgabe die Gütekraft so zu betrachten, dass sie *nicht* korruptionsgefährdet etwa als eine Form von Handeln *Personen* zugerechnet wird, *sondern* dass sie, ohne allerdings vorschnell auf Entitäten - wie Gott - zurückzugreifen, als eine *bestimmte Form von Interaktion* auf einer transsubjektiven Ebene zu konzipieren und zu beschreiben ist.

Literatur

Bauman, Zygmunt: Gewalt - modern und postmodern. in: Miller, Max; Soeffner, Hans Georg (Hrsg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts. Frankfurt am Main 1996

Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main 1976

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Frankfurt am Main 1984

Watzlawick, Paul; Beavin, Janet H.; Jackson, Don D.: Menschliche Kommunikation.
Formen, Störungen, Paradoxien. Bern Stuttgart Wien 1974

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (Hg. v. J.
Winckelmann) Tübingen 1977