

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.

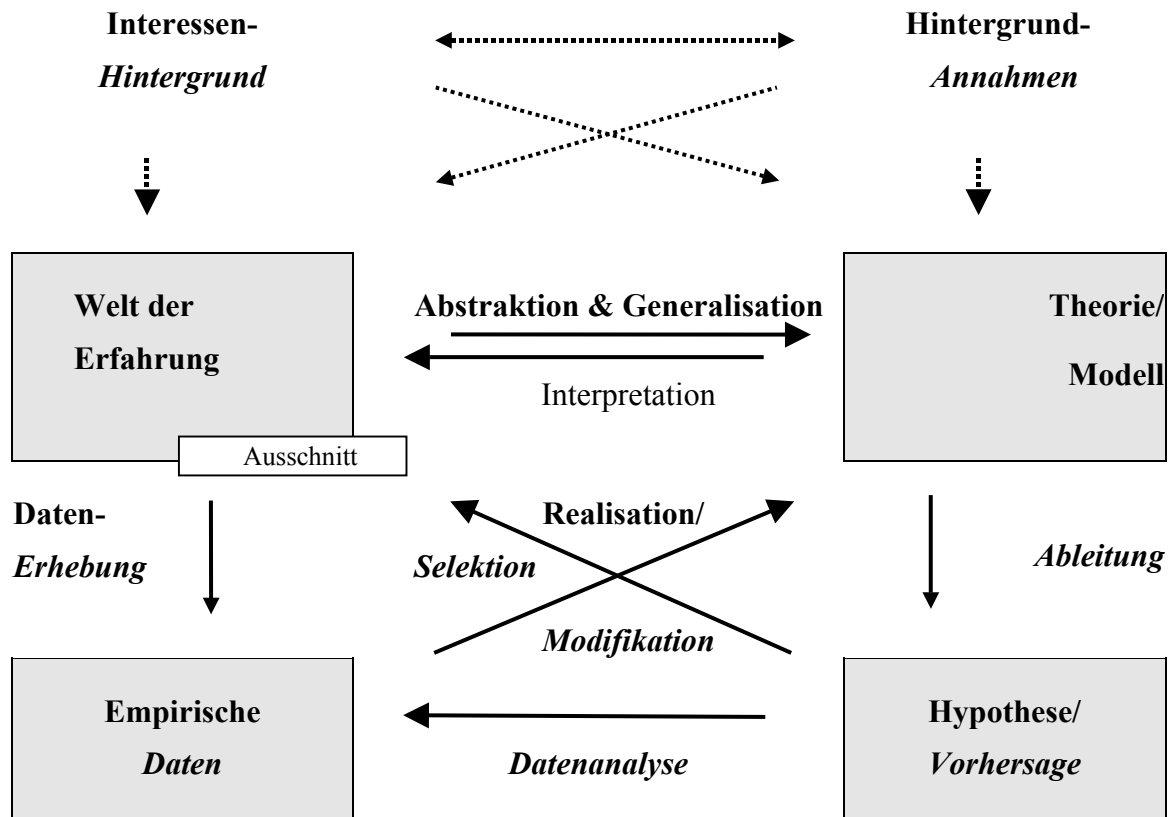


Abb. 1: Idealtypische Struktur des Forschungsprozesses

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

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. unprüfaren - Vorannahmen gewährleisten.

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

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).

wissenschaftssprachlichem Gewand daher, als Wenn-dann-, Je-desto- oder ähnliche Sätze. Z.B.: „Die Erfahrung hat mich zu der unerschütterlichen Überzeugung kommen lassen, 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 Allgemeinheitsniveau 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.

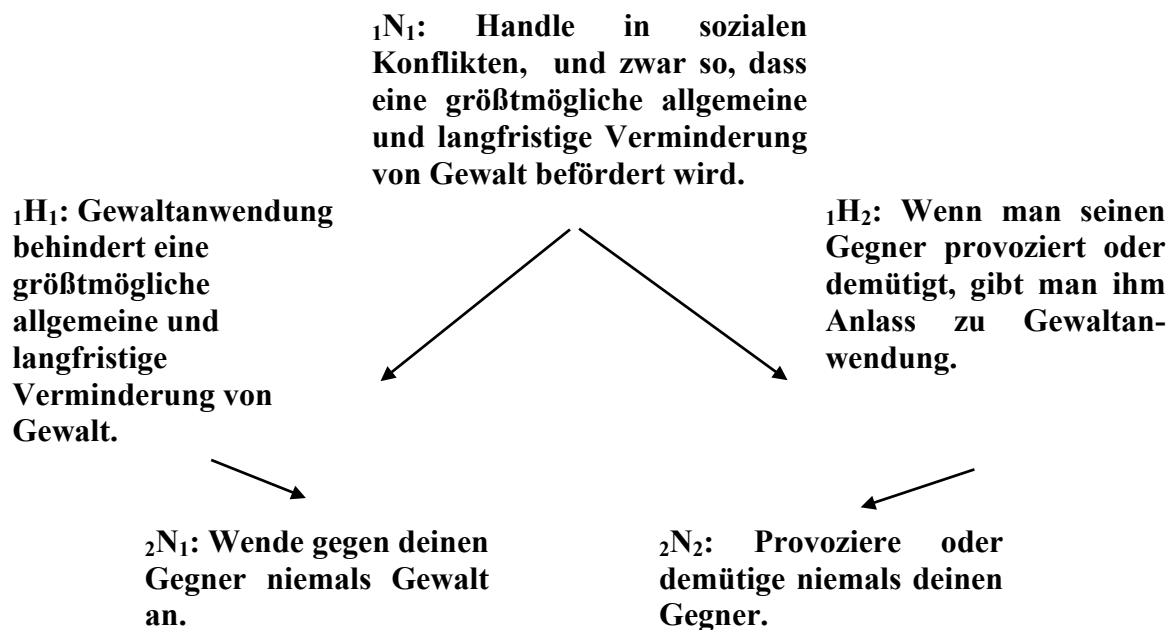


Abb. 2: Verzahnung von normativen (N) und deskriptiven Prinzipien (H) in Gandhis Ethik des Konfliktverhaltens (modifiziert nach Naess, 1958)

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.