

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 35 (1975)

**Artikel:** Reflexion und Interaktion

**Autor:** Wildermuth, Armin

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883227>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 01.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Reflexion und Interaktion

von Armin Wildermuth

## *I. Problemstellung und das Desiderat einer interaktionistischen Reflexionstheorie: Reflexion als Interaktion?*

Die folgenden Überlegungen sollen das Verhältnis von Reflexion und Interaktion unter verschiedenen Gesichtspunkten darstellen. Daß es sich um eine Variation des Themas Erkenntnis und Gesellschaft handelt, liegt auf der Hand. Da wir aber gleich betonen möchten, daß wir die Erkenntnis im Hinblick auf ihre soziale Bedeutung und die Gesellschaft in der konkreten Form zwischenmenschlicher Beziehungen begreifen, legen sich die Begriffe Reflexion und Interaktion nahe. Ihre Beziehungen liegen im Spektrum folgender Bedeutungskomplexe: Reflexion *über* Interaktion, Reflexion *bedingt durch* Interaktion, Reflexion *als* Interaktion. Wir haben also nicht nur zu bedenken, wie wir über Interaktionen reflektieren, sondern wie wir unsere Reflexionsmöglichkeit innerhalb des humanen Kommunikations-Kontextes selber zu begreifen haben. In dieser Linie liegt auch der Versuch, die humane Reflexion als eine besondere Weise von Interaktion auszuweisen.

Es hat natürlich sehr handfeste Gründe, die zwischenmenschliche Beziehung in den Mittelpunkt der Diskussion zu stellen. So bemerken wir in den Human- und Sozialwissenschaften, daß sich die Umrisse einer umfassenden Kommunikationswissenschaft abzeichnen, die vielleicht fähig ist, Wissenschaftszweige wie Linguistik, Ethologie, Ökonomie, Ökologie bis hin zur Ökonometrie zu vereinen. Im alltäglichen Leben stoßen wir auf die regulierende Gewalt der Massen-Medien, der all-gegenwärtigen Groß-Organisationen, der Güterverteilungssysteme. Erschreckt durch beginnende große Hungerkatastrophen und ökologische Bedrohungen erwacht nun das Bewußtsein, daß die Zukunft der menschlichen Gattung an der globalen Organisation der humanen Interaktionen hängt. Dieses neue Bewußtsein ist es wert, philosophisch ernst genommen zu werden. Kein Grund aus welcher Philosophie und Wissenschaft auch immer dürfte spitzfindig genug

sein, heute der Einsicht zu trotzen, daß auch die Zukunft der Reflexion an der wissenschaftlichen und pragmatischen Bewältigung des Interaktionsproblems hängt. Die noch vor 200 Jahren zureichenden transzendentalen und kognitiven Gründe und Bedingungen der Möglichkeit unseres Erkennens verlangen heute vordringlich ihre pragmatischen, ja sogar ihre ökologischen Ergänzungen. Erkenntnis muß sich wieder eingliedern in einen weiteren materialen Kontext – nenne man ihn wie man wolle – ohne sich aber vollkommen an ihn zu verlieren. Wir versuchen, diesen weiteren Kontext in der Interaktion selber aufzudecken.

Der Komplexität des heutigen planetarisch sich meldenden Interaktions- und Kommunikationsproblems zeigen sich die Wissenschaften, die sich mit ihm befassen, allein schon methodisch nicht gewachsen. So sind die Humanwissenschaften nur teilweise fähig, das strenge Ideal der naturwissenschaftlich orientierten Wissenschaftstheorien zu erfüllen. Umgekehrt macht den Naturwissenschaften der Vorwurf zu schaffen, sie verfügten zwar über exakte Methoden, vermöchten jedoch nicht die lebensweltliche Pragmatik, aus der her sie ihre praktischen Zielsetzungen übernähmen, zu reflektieren. Daß dies notwendig ist, hat Thomas S. Kuhn's diachronische Untersuchung der «normalen Wissenschaft» aufgedeckt: der wissenschaftliche Prozeß ist äußerst komplex. Wir sehen heute deutlich, daß die Darstellungen der exakten Methoden der Wissenschaft keineswegs dem höchst unexakten Innovationsprozeß entsprechen und die wissenschaftliche Forschung gänzlich von Institutionen abhängt<sup>1</sup>. Es stellt sich somit das Problem, den Wissenschaftsprozeß soziologisch und verhaltenspsychologisch zu erhellen und in den Griff zu bekommen. Das führt uns zurück zur lebensweltlichen Interaktion.

Die Praxisabhängigkeit der Wissenschaften arbeiten heute verdienstvollerweise ganz unterschiedlich orientierte Wissenschaftstheorien heraus<sup>2</sup>. Sie machen die Notwendigkeit sichtbar, daß man nicht nur die Methoden der Wissenschaften und ihre Bezugsrahmen klären, sondern auch die ihnen zuvorgehende lebensweltliche Pragmatik in den Umkreis der Reflexionen bringen muß. Um nicht auf eine schwindelerregende Leiter der Matatheorien und Metamatatheorien zu

---

<sup>1</sup> Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. 1973.

<sup>2</sup> Peter Groß: Reflexion, Spontaneität und Interaktion, Zur Diskussion soziologischer Handlungstheorien, Stuttgart 1972.

geraten, müssen wir offenbar einen Ansatz suchen, der uns das ganze Phänomen humanen Wissenschaftsverhaltens in den Blick bringt.

Gestatten wir uns einen kurzen Gang in die Wissenschaftsgeschichte. Nichts ist eindrucksvoller in ihr als der Aufstieg der technisch gerichteten Naturwissenschaften. Leicht vergißt man aber, daß die Erfolgsgeschichte der Physik sich nicht autonom entwickelte, verdankt sie doch ihren Antrieb einem sozialen und politischen Paradigma, nämlich der Entpersönlichung der Interaktionen und ihrer Neuformulierung in Gesetzen und Konstitutionen. Die ungeheure Reduktion der phänomenalen Welt auf anonyme, apersonale und ontologisch indifferente Prinzipien, die der Physik und dem rationalen Kapitalismus zum Durchbruch verhalfen, spielten dabei Legitimations- und Emanzipationsfunktion im umfassenderen Prozeß, durch den sich Demokratisierung, Industrialisierung und Bürokratisierung ausbildete. Es ist bezeichnend, daß der erste große Sozialphilosoph der Neuzeit, Thomas Hobbes, die Organisation der Gesellschaft mit einem physikalischen Modell erklärte. Wer ihm heute ein szientifisches Mißverständnis vorwirft, verkennt die pragmatische und hermeneutische Stellung, welche die Physik am Anfang des neuzeitlichen Interaktionskontextes spielte. Insofern der soziale und politische Legitimationen schaffende Sinn der Physik gerade wegen des politischen und ökonomischen Erfolges der bürgerlichen Revolutionen verloren ging, wurde im 19. Jahrhundert der Konflikt zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zum methodischen Problem stilisiert, ohne daß man seine soziale und emanzipatorische Bedeutung zu reflektieren imstande war. Die Philosophie, die die Brücke zwischen beiden Denkweisen noch lange bildete, verschwand aus dem Kreis der Wissenschaften. Damit zerriß die Verbindung zwischen Natur- und Humanwissenschaften und ihrer Methoden. Allerdings verstand es die Philosophie ebenfalls nicht, ihre kommunikative Funktion zu spielen, erlag sie doch selber der Faszination des ontologisch indifferenten Kosmos der mechanischen Physik, den sie zu erzeugen mithalf, aber konsequenterweise an die empirische Forschung verlor. Der totale Zusammenbruch der philosophischen Kosmologie und schließlich auch der Naturphilosophie sind nur Symptome dieses Prozesses. Der Verlust kosmischen Denkens in der Philosophie der Neuzeit ist indikativ für den Entschluß der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, die substanzialistisch-ästhetische Welt- und Erderfahrung aufzugeben zugunsten einer rational-utilitaristischen Haltung gegenüber



der Umwelt. Heute ist es darum dringend angebracht, den ganzen Komplex der Naturwissenschaften neu im umgreifenden Kommunikationszusammenhang einer sich konstant formierenden und reformierenden Gesellschaft zu verstehen.

Über die gewaltige Umorientierung des ganzen abendländischen Lebensverständnisses, die mit dem Verlust des kosmischen Denkens eintrat, brauchen wir uns hier nicht eigens zu beschäftigen<sup>3</sup>. Die fatalen Identifizierungen z. B. des leeren, ortlosen Raumes der Imagination mit dem gelebten und kosmischen Raum, oder: die lineare Erstreckung mit dem Symbol der Zeit, oder: die Raum-Zeit-Konstruktionen der Physik mit der Natur überhaupt, oder: rationale Reduktion mit faktischer Komplexitätsbewältigung – diese Identifizierungen schlossen es aus, in Natur und Umwelt einen Interaktionspartner des Menschen zu sehen. Und dort, wo es noch hätte geschehen können, wie in Leibnizens Monadologie, in Kants Kritik der Urteilskraft, in Hegels Naturphilosophie und in Schellings System des transzendentalen Idealismus wurde das Problem durch die Absolutsetzung der rationalen Vernünftigkeit gleich auch wieder verstellt. Es versank in der Irrelevanz des Spekulativen. Man muß es der konstant im Verborgenen gehaltenen materialistischen Tradition, dann aber auch der evolutionistisch-darwinistischen Denkweise zugute halten, daß sie das Thema einer auch kosmisch orientierten Philosophie wachhielten<sup>4</sup>. In unserer Situation, die eines Umdenkens über die Umwelt des Menschen bedarf, sollten wir aus allen Denksystemen, die den Weltgedanken entwickelten und bewahrten, unsere Anregung holen, so aus Marx, Freud, G. H. Mead, ferner auch aus dem umweltlich und lebensweltlich bewußten Denken von Husserl, Peirce, Schütz und Heidegger. Was wir damit meinen, die Natur als Interaktionspartner des Menschen zu verstehen, müssen wir nun erläutern.

## *II. Natur als Interaktionspartner des Menschen. Das Modell der Marxschen «Grundrisse»*

Zur Erläuterung wählen wir den Hauptgedanken, der der Marxschen Systematik zugrundeliegt, nämlich die Verbindung der beiden

<sup>3</sup> Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt a. M. 1969 (engl. Ausgabe: From the Closed World to the Infinite Universe, Baltimore 1957).

<sup>4</sup> Ernst Bloch: Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Frankfurt a. M. 1972.

Verhältnisse Mensch-Erde und Mensch-Gesellschaft. Dies bedeutet, daß jede Gesellschaftsformation immer zugleich eine Organisation ist, die die sozialen Interaktionen *und* die Praxis regelt, wie die Dinge, resp. die Natur, angeeignet wird<sup>5</sup>. Wir können auch formulieren: die Regelung des gesamtgesellschaftlichen Interaktionsprozesses formiert die Interaktion jedes Einzelnen mit der Erde und der Umwelt. Oder umgekehrt: Die praktischen Interaktionen mit den naturwüchsigen und historisch vermittelten Naturbedingungen bestimmen die Organisation der Kommunikation der Individuen. So verhalten sich die Mitglieder eines nomadischen Stammes anders zur Erde als die Bewohner einer auf großen Vermittlungssystemen konstruierten Stadt<sup>6</sup>. Alle kulturellen Tätigkeiten manifestieren diesen Unterschied, ferner stoßen wir auf ganz unterschiedliche Dingerfahrungen, ein Sachverhalt, der auf die interaktionistische Dimension aller Ontologien aufmerksam macht. Nur aufgrund einer spezifischen Organisation der materialen Produktions- und sozialen Interaktionsverhältnisse war es möglich, den phänomenalen Weltreichtum der radikal verflachenden, rein an der sprachlich artikulierten Rationalität gemessenen Vernunft zu unterwerfen. Marx artikulierte das Organisationsprinzip der von der industriellen und ökonomischen Rationalität dominierten Gesellschaft Europas und Nordamerikas in der Mitte des 19. Jahrhunderts und nannte es Kapital.

Was haben wir mit dieser Marx-Interpretation gewonnen? Zum mindesten macht sie deutlich, daß eine verengende, rein ökonomische Interpretation von Kapital dem ganzen Ansatz von Marx nicht gerecht wird und es dem Kontext der humanen Kommunikationsgeschichte entreißt. Um Marx dort relevant zu machen, wo für uns das zentrale Problem liegt, müssen wir umfassender fragen, als es die üblichen Clichés vermuten lassen: worin besteht das Organisationsprinzip der sozialen und umweltlichen Interaktionen einer bestimmten z. B. unserer Gesellschaft? Insofern der sog. Kapitalismus die fundamentalen und daseinsnotwendigen Interaktionen des Menschen rationaler und rein zweckgerichteter Organisation unterworfen und diese Unterwerfung zur Basis seiner eigenen Reproduktion verwandelt hat, ist seine wirkliche Grundlage gerade die Regelung der Interaktionen

---

<sup>5</sup> Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1858, Berlin 1953, S. 375 ff.

<sup>6</sup> Vgl. Armin Wildermuth: Marx und die Verwirklichung der Philosophie, The Hague 1970, S. 785 ff.

und Kommunikationen selber. Die philosophische Dialektik erkannte ihren eigenen Sinn erst dann, als ihn die sie abspiegelnde Ökonomie und die sie praktisch vollziehende bürgerliche Gesellschaft zur Erscheinung brachten: Dialektik ist reflektierte Interaktion. Formulierungen wie «Reflexion der Reflexion», oder: das «sich selbst reflektierende Verhältnis», oder auch: «das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält», sind abstrakte Chiffren dafür, daß ein Relationsproblem höherer Stufe sich anzeigt. Durch die politische und ökonomische Neuordnung der neuzeitlichen Gesellschaft entstand ein Kommunikationskosmos, der seine Existenz der bewußt abstrakten Regelung seiner Kommunikationen verdankt. Doch ist die Reflexion auf die Interaktion noch nicht zu sich selbst durchgedrungen, solange sie sich noch in einem entfremdeten Medium, nämlich im Kapital, kaschiert. Die Rationalität, die Mehrwert zu erzeugen verdammt ist, verdeckt gerade, daß die Rationalität der Interaktionen selber das Organisationsprinzip der ins Stadium des Kapitalismus getretenen Gesellschaftsformation bildet. Wenn Henri Lefèbvre als Marxist zum Schlusse kommt, daß heute das Organisationskapital<sup>7</sup> herrsche, so dürfte er den wirklichen Einsichten des Marxschen Denkens nahe kommen. Für dieses war Kapital bereits schon die Chiffer für Organisation. Die jetzige Weltkrise des kapitalistischen Systems dürfte zeigen, daß keineswegs mehr die Mehrwerte erzeugenden Kapitalien die Basis oder den Bezugsrahmen bilden, sondern die kognitiven und praktischen Fähigkeiten, die Interaktionen der Massen zu steuern. Die dauernde Selbstkorrektur der kapitalistischen Organisation hat sichtbar gemacht, daß die Organisation der konstanten Reorganisation von Interaktionen die Grundlage einer neuen Gesellschaftsformation geworden ist.

Marx' Grundmodell gestattet es, den Kapitalisierungsprozeß mit Hegelschen Mitteln zu seiner äußersten Konsequenz voranzutreiben. Er intendiert einen sozialen Zustand, in welchem die von Teilhard de Chardin beschriebene totale Reflexion sich in der vollen Sozialisation ergreift und zur «Planetisation» wird<sup>8</sup>. Allerdings müssen wir einschränken, daß dadurch nur sehr allgemeine Intentionen extrapoliert wurden, ohne daß irgendwie etwas Konkretes über die Zukunft oder über den Sozialisationsprozeß gesagt wäre. Die Anwendung

---

<sup>7</sup> Henri Lefèbvre: Kritik des Alltagslebens, München 1974, S. 9.

<sup>8</sup> Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, München 1959, S. 249.

dieses Modelles auf eine praktische historische Situation müßte eine große Komplexität von sozio-kulturellen Beziehungen berücksichtigen. Deshalb ist es nötig, die Marxschen Gedanken durch interaktionistische Theorien zu ergänzen und gründlich zu erweitern.

### *III. Positionalität und Konstitution der Reflexion im lebensweltlichen Interaktionskontext*

Eine Erkenntnistheorie, die die *Positionalität der Reflexion*<sup>9</sup> in dem von Marx skizzierten Gesamtprozeß fixieren will, stößt auf einige schwierige Probleme. Wo soll sie ansetzen? Von einem immanenten Aufweis der Umweltbezogenheit der Reflexion oder von einer umfassenden materialistischen Produktionstheorie, in welcher sie das Erkennen als eine besondere produktiv-reproduktive Tätigkeit ausweisen könnte? Versucht sie, die Reflexion als voll am sozio-kulturellen Interaktionsprozeß beteiligt zu begreifen, dann setzt sie in Worten, Begriffen, Sätzen und Denkformen die Konstitutionsleistungen der sozialen Umwelt voraus und müßte diese in der Analyse der Reflexion eigens aufdecken. Versteht sie, mehr strukturell, materialistisch und anthropologisch denkend, die Reflexion allein bedingt durch die Konstanten der natürlichen Umwelt und der humanen Daseinweise, dann übersieht sie leicht, daß sie die ganze geschichtliche und produktive Dimension ausklammert und vergißt. Um diesem Dilemma einigermaßen zu entgehen, könnte sie den Bereich der «reflexiven Tätigkeit» als ein «offenes System» auffassen, das sich zur Umwelt – als einer komplexen Einheit von Gesellschaft und Natur – implizite oder besser: interaktiv verhält. Aber das bereitet einer heutigen Erkenntnistheorie fast unüberwindliche Schwierigkeiten, erweckt doch die Idee eines interaktionellen Partners des humanen Erkennens einen Mystifizierungsverdacht. Nichts scheint so selbstverständlich zu sein, wie die totale Isolation der Reflexion, in welche sich schon Descartes versetzt fühlte, als er in seinen Mußestunden meditierte. Seitdem befindet sich der philosophische Denker in einem hermetisch abgeschlossenen Abstraktionsraum, und die Erkenntnistheorien bemühen sich, die wahrhaft utopische Leerheit des reflexiven Tätigkeitsbereiches als ursprünglich zu erweisen. Sie dürften aber doch einmal

---

<sup>9</sup> Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965, S. 326 ff.

die Frage erwägen, welche Nivellierungsakte der neuzeitlichen Selbstkonstituierung der reflexiven Rationalität zuvorgegangen sind, welche allem Anschein nach erst die Vorbedingungen schufen, die ein «Unbewußtes» und einen Bereich der «Verdrängung» ermöglichten. Den Übergang von der substanziellen Ontologie der Antike und des Mittelalters zur neutral-indifferenten der beginnenden Neuzeit müßten sie noch sorgfältiger und umfassender als bisher untersuchen, um das Konstitutionsgeschehen freizulegen, das einen Totalhorizont nivellierter Substantialitäten erzeugte. Erst in diesem wurde es möglich, soziale, kognitive und physikalische Sachverhalte konvertibel in bezug auf dieselbe methodische Reflexivität zu machen. Dies ist auch die Bedingung dafür, daß die Reflexion universal applizierbar wurde und ihre Substanz- und Ortlosigkeit das Ideal universaler Identifizierbarkeit aller Objekte liefern konnte. Dementsprechend glaubte Hegel zu entdecken, daß die Reflexion selber das Identische sei, das es in allen reflektierten Sachverhalten aufzudecken gälte. Heutiger Erkenntnistheorie als Erkenntnisarchäologie käme es also zu, diese Vorgeschichte unserer heutigen Erkenntnissituation nachzukonstruieren, um nicht zuletzt die ausgeschlossenen und in den philosophisch-wissenschaftlichen Untergrund gedrängten Denk- und Erfahrungsmöglichkeiten langsam wieder ans Licht des geistigen Tages zu heben.<sup>10</sup>

Zu einer solchen Arbeit wollen wir hier nur eine kleine Vorabklärung beitragen. Die merkwürdige Isolation, Einsamkeit und Ortlosigkeit der Reflexion glauben wir durch einen umfassenderen Gedanken der Interaktion etwas zu beheben. Wir gehen davon aus, daß sich das Außerhalb des reinen abstrakten Denkens – sei es gefaßt als Gesellschaft oder als Natur – nicht ohne Schaden verschweigen läßt. Es meldet sich im abgeschirmten Bereich der Abstraktion, zum Beispiel als Problem von Theorie und Praxis. Doch es ist bezeichnend, daß der Stoff der Praxis, der von Hypothesen und Experimenten bearbeitet wird, sich als ein partnerähnliches Gegenüber darstellt, das sich entweder fügt und kontrollieren läßt oder sich widerborstig und störrisch erweist. In den extremen wissenschaftstheoretischen Positionen stehen sich konsequenterweise gegenüber ein höchst dezi-  
sionistischer Applikationswille, der Hypothesen erprobt<sup>11</sup>, und eine

<sup>10</sup> Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft, Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt a.M. 1973, S. 8 ff.

<sup>11</sup> Karl R. Popper: *Logik der Forschung*, Tübingen 1971, S. 199 ff.



kontingente Wirklichkeit, die der Zufall regiert<sup>12</sup>. Wir sehen im Auftreten dieser Positionen ein Indiz, dass der Zusammenhang des reflexiven Denkens mit dem sozialen Interaktionsgeschehen, in welchem auch immer gemäß Marx und G. H. Mead ein Verhältnis zur umgebenden Natur eingeschlossen ist, nicht mehr spielt, und fatalerweise nicht mehr eigens von der Selbstreflexion der Wissenschaft und Philosophie thematisiert wird. Das Postulat einer umfassenden Pragmatik, die alltägliches und wissenschaftliches Denken und Handeln zu vereinen imstande wäre, wird heute von den verschiedensten Wissenschaftstheorien erhoben und dürfte vorerst als ein Schritt in Richtung einer interaktionellen Verlebendigung der Reflexion verstanden werden. Für uns stellt sich vorerst die Aufgabe darzustellen, wie heute Interaktionstheorien die Involviertheit der Reflexion in den sozialen und umweltlichen Konstitutionsprozeß zu explizieren versuchen.

Das angedeutete *Konstitutionsproblem* macht sich im folgenden vielfach geltend. Widmen wir ihm noch einige Überlegungen. – Reflexion, die ihre eigene Konstituiertheit durch einen umfassenden Interaktionsprozeß zum Problem macht, wird in einer eigenartigen Weise transzendental. Sie macht sich selber zum Thema, wobei sie bei allen fixierten Begriffen, Hypothesen, Sätzen, Regeln auf ihre eigene konstitutive Aktivität stößt, die über alle Fixierungen hinausweist. Es hilft ihr nichts, wenn sie den eigenen Konstitutionsprozeß als Erkenntnis, Bewußtsein oder Sprache auslegt. Die Sprachkonstitution wiederum durch Sprache erklären zu wollen, führt in einen Zirkel. Die sich reflektierende Reflexion kann sich zwar auf die Einsicht beschränken, daß die Welt nicht weiter reicht als die Sprache. Dennoch läßt sich kaum leugnen, daß diese Sprachwelt wiederum in einer Umwelt des Sprachlosen steht, zu der sie sich im Sinne der Abgrenzung negativ verhält. Folgt sie irgendeinem in die Tiefenstrukturen führenden Konstitutionsdenken, z. B. der Linguistik, der Tiefenpsychologie, der Mikrobiologie u. a., so bleibt sie dennoch transzendental, da sie nach einer das Wesen der Reflexion betreffenden Basis sucht, von der her sie die eigene Konstituiertheit begreifen könnte. Dabei leitet sie offensichtlich das Modell des Tiefe-Oberflächen-Verhältnisses. Sie folgt dabei auch der Hypothese, daß die Reflexion die Möglichkeit habe, ihre eigene Grundlage durch den Aufweis eines genetischen Prozesses sich verfügbar zu machen. Das wäre die Selbst-

<sup>12</sup> Jacques Monod: Zufall und Notwendigkeit, Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971.

einsicht der Reflexion: sie geht immer schon aus von Reflektiertem, von Resultathaftem, von etwas Abgeschlossenem, von – in der Sprache von Schelling: Transzendental-Vergangenem.

Im näheren geht es also darum, wie wir interaktionelle Konstitution verstehen können. Wir haben es in allen Interaktionen immer mit Haltungen, Einstellungen, Regeln, Gesten, Zeichen etc. zu tun, die wir als Voraussetzungen von Handlungen betrachten müssen. Involvierte Interaktion bedeutet, daß in der Strategie einer Handlung bereits das erwartete mögliche Verhalten des Zielgegenübers vorweggenommen wird<sup>13</sup>. Wie N. Luhmann aufgrund systemtheoretischer und phänomenologischer Analysen formuliert, sind in Interaktionen sogar die Erwartungs-Erwartungen im Spiel<sup>14</sup>. Diese Vorwegnahmen von Erwartungen und Enttäuschungen werden zu Einstellungen habitualisiert. Auf diesem ganzen interaktionellen Untergrunde ruht jede Reflexion auf, die sich ihrerseits sehr aktiv und innovativ betätigen kann. Insofern sie sich also immer schon auf Konstituiertes abstützt, entsteht das Paradox, daß Reflexion zu neuen Konstitutionen fähig ist, aber bei Konstitutionen ansetzt, die nicht voll in ihrer Verfügbarkeit stehen. Das dürfte dem transzendentalen Ideal der sich selbst ergreifenden Reflexion letztlich widersprechen.

#### *IV. Theoretische Lösungsversuche der interaktionellen Bedingtheit der Reflexion*

1. Die praktische, patienten-orientierte *Psychoanalyse* versucht primär die interaktionelle Konstitution des Bewußtseins introspektiv zu bewältigen. Sie geht von der These aus, daß das Verhaltensmuster, welches meinen Handlungen zugrundeliegt, durch einen Prozeß konstituiert wurde, der meiner Reflexion vorerst unzugänglich ist. Wie *Alfred Lorenzer* interpretierend zeigt, ist die Psychoanalyse interaktionistisch orientiert<sup>15</sup>. Weil auf die Kindheit zurückgegriffen werden muß, gibt man indirekt zu, daß man den konstituierenden ersten

---

<sup>13</sup> Talcott Parsons: *The Social System*, New York/London 1966, S. 5.

<sup>14</sup> Niklas Luhmann: Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a.M. 1972, S. 63f.

<sup>15</sup> Alfred Lorenzer: *Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. 1970 – Ders.: *Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion*, Frankfurt a.M. 1973.



Interaktionen die entscheidende Prägung der Person zuschreibt. Die verdorbenen Erinnerungsfetzen aus dem frühkindlichen Prozeß kann ich aktivieren, um den ganzen Untergrund meiner Person wenigstens reflexiv wieder in den Griff zu bekommen. Vorausgesetzt ist, daß es mir mit Hilfe nachvollziehbarer Interaktion gelingt, die Repräsentanz des Konstitutionsprozesses in meinem Bewußtsein von Verfälschungen zu reinigen. Was uns hier besonders interessiert, ist die Tatsache, daß die psychoanalytische Introspektion nur einen fernen Reflex eines sozial-manifesten Geschehens erhascht, das seinem Wesen nach ein soziales Außerhalb der bewußten Reflexion bildet. Der energetische Aspekt, von dem Freud sich nie ganz trennte<sup>16</sup>, bildet die transzendierende Brücke zu jenen hinter- und untergründigen Kräften, die das psychische Leben prägen. Nicht daß wir einige unliebsame Neurosen, Zwänge etc. auflösen können, ist für uns das Problem, sondern vielmehr, daß sich diese Hinter- und Unterwelt bildet und offenbar eine resistente Kraft besitzt, sich auch entschlossenen Rekonstitutionsprozessen zu widersetzen. Sie ist, zumal beim normalen und gesunden Menschen, für eine solide Architektur seiner Person absolut notwendig. Wir müssen annehmen, daß die humane exzentrische Positionalität der fixierenden Habitualitäten besonders der frühen Kindheit bedarf, um im lebenslangen Interaktionsprozeß sich als Identität durchhalten zu können. Um welche Form von Konstitutionskräften handelt es sich hier? Freud selber wurde bei dieser Frage materialistisch, dachte er doch an chemische Mechanismen. Die Beziehung zur natürlichen Umwelt des Denkens konnte er sich nur auf diese Weise reduziert vorstellen.

2. Der *Behaviorismus* und der aus ihm hervorgehende *symbolische Interaktionismus* wollten vor allem die Introspektion vermeiden und vorerst den Konstitutionsprozeß der Reflexion weitgehend durch die Stimulus-Response-Theorie darstellen. Selbst *George Herbert Mead*<sup>17</sup>, der die Enge des behavioristischen Denkens in vielem überwand, versteht sie doch weitgehend als Frage-Antwort-Prozeß und als ein

---

<sup>16</sup> Paul Ricoeur: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt a.M. 1969, S. 79ff.

<sup>17</sup> George H. Mead: Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist, Edited and with an Introduction by Charles W. Morris, Chicago and London 1934, <sup>15</sup>1967. – Ders.: On Social Psychology, Selected Papers, Edited and with an Introduction by Anselm Strauss, Chicago and London <sup>3</sup>1969.

Mittel zur Innovation von Symbolen. Dadurch machte er überhaupt das Medium, in dem sich Interaktionen und Kommunikationen vollziehen, in seiner Eigenständigkeit sichtbar. Es ist das «Reich des objektiven Geistes», das er nun klar als «universe of discourse» aus dem Bereich der Natur ausgrenzt, ohne seine Relation zur natürlichen Umwelt zu beschneiden. Doch der Konstitutionsprozeß des Geistes (mind) bleibt auch bei ihm unbefriedigend, weil er den Bezug zur Natur auf der Ebene einer Aktion-Reaktions-Theorie allgemeinsten Art stehen läßt und die humane Symbol- und Sozialwelt weitgehend durch kognitive Lernprozesse erklärt. Das hat zur Folge, daß ihm die gewaltigen Probleme der Mißrepräsentation und des falschen Bewußtseins, wie sie zu einem zentralen Problem bei Freud und Marx wurden, entgehen. Die Stimulus-Response-Theorie, die auch dem Skinnerschen Behaviorismus zugrundeliegt, geht eben von der Voraussetzung aus, daß es wissenschaftliche Methoden gäbe, die den faktischen interaktionellen Konstitutionsprozeß freilegen könnten. Sie ist von der Vorstellung eines den humanen Beziehungen zugrundeliegenden Mechanismus von Informationsvermittlung geleitet. Sie suggeriert, die Aufgabe bestünde nur darin, diesen rein für sich herauszupräparieren und zu untersuchen; die Mißrepräsentationen des sozialen Prozesses könnten daher nur als Fehler verstanden werden, die es zu kurieren, d. h. letztlich durch die behavioristische Denkweise selbst zu ersetzen gelte; ferner läge die Funktion der Reflexion konsequenterweise in der Adaptation des sachgerechten Verhaltens, das durch die sozialen Realitäten immer schon vorgegeben erscheine. Diesen Vereinfachungen zum Trotz muß man es dem Behaviorismus zugute halten, daß er seine Vertreter zu einer umgreifenden Erforschung der faktisch im sozialen Kontext und in den persönlichen Begegnungen stattfindenden Interaktionen geradezu gezwungen hatte und auch materialistische Aspekte nicht scheute. Auf diese Tatsache kann man nicht genug hinweisen, ist es doch erschütternd, daß so viele Philosophen und Wissenschaftler über Ethik, Gesellschaft und soziale Beziehungen nachdachten, ohne daß sie die Kommunikationen, die sich im Alltag ununterbrochen vollziehen, als wissenschaftliches Thema ernstgenommen hätten. Durch die guten Veräußerlichungen des Behaviorismus und durch die Postulate des Pragmatismus erhalten die Introspektion von Freud, wie auch das Modell von Marx erst eigentlich ihre volle Bedeutung für eine interaktionistische Philosophie.

3. Die phänomenal und existenziell sich bekundenden Interaktionen vollziehen sich im Bereich der Doxa, der *Lebenswelt*<sup>18</sup>. Es ist dieses Medium, in dem sie zwar geregelt, aber dennoch unwiederholbar spontan auftreten. Die Erforschung des lebensweltlichen Alltagswissens der Umgangssprache und der Routinisierungen, wie sie die phänomenologische Soziologie von A. Schütz<sup>19</sup>, die Interaktionsforschung von E. Goffman<sup>20</sup> und Michael Argyle<sup>21</sup> betreiben, muß vorerst die leicht übersehbaren Bezüge, in denen wir uns immer aufhalten, in eine Distanz bringen, um sie der objektivierenden Reflexion unterwerfen zu können. Rationalistische Traditionen verstellten die selbstverständlichsten Sachverhalte der Umgangssprache, der Gesten, des Sichbehaltens, des körperlich-leiblichen Befindens, des Kommunizierens mit dem Nächsten usw. oder versetzten sie in Zusammenhänge, in denen sie ihres Potentials für unser unmittelbares Dasein verlustig gingen. Eine Wandlung scheint sich hier anzubahnen. Heute werden zum Beispiel die Metaphern wieder als Innovationsmöglichkeiten verständlich, werden als notwendig erkannt selbst für mathematische Prozesse; Ungenauigkeiten der Alltagsworte erweisen sich als höchst flexible Orientierungsmuster; anscheinend sinnlose Grundworte der Kulturen werden als ordnungstiftende Regelsysteme für Großgemeinschaften entdeckt, zeigen auch ihre generationentranszendierende Fähigkeit, insofern sie eine Kontinuität der Alltagsgeschichte gewährleisten. In vielen Untersuchungen der Alltäglichkeit stößt man auf eine seltsame Mischung von Routinisierung und Spontaneität, von Kontinuität und Transformation, von Regel und Innovation. So schon im Oberflächlichsten bricht eines der angezeigten tieferen Probleme der Interaktion auf, nämlich wie sie einerseits auf anonymen Fixierungsleistungen beruht und andererseits in den Lebensvollzügen wieder neue Strukturen setzt. Der Alltag mit seinem Zwang, das Dasein durch Routinisierungen zu organisieren, scheint diese schöpferische Dimension zu verdecken. Wer über

---

<sup>18</sup> Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana Bd. VI, Den Haag 1962, S. 123 ff.

<sup>19</sup> Alfred Schütz: Collected Papers, 3 Bde, Den Haag 1962–1966. Peter L. Berger und Th. Luckmann: The Social Construction of Reality, New York 1966.

<sup>20</sup> Erving Goffman: Interaction Ritual, Essays on Face-to-Face Behavior, New York 1967 u. a.

<sup>21</sup> Michael Argyle: Soziale Interaktion, Köln 1974.

Interaktion theoretisiert, vergißt meistens zu rasch, daß sie stets hergestellt werden muß und trotz ihrer Zugänglichkeit für abstrakte Modelle immer mit der Ungenauigkeit des Spontanen behaftet ist. Das Spontane ist es, das der Reflexion ihrem eigenen Wesen nach verschlossen bleibt. Das interaktionelle Ereignis in seiner spontanen Fülle genommen, bildet das Zentrum, das jede Reflexion auf Interaktion verfehlen muß. So bringt uns die Reflexion des lebensweltlichen Interaktionskontextes zum mindesten bis an die Schwelle zur kreativen Lebendigkeit des sozialen Handelns und Kommunizierens.

4. *Emanzipatorische Interaktion* vollzieht sich in unverzerrten, wahrheitswilligen Verständigungshandlungen. Sie ist sich bewußt, daß sie durch den Vollzug von Interaktionen, Voraussetzungen für neue Handlungen und Erkenntnisse erzeugt. Damit zeigt sich aber nicht nur, worauf *J. Habermas* insistiert, die Möglichkeit eines «wahrheitsfähigen» Diskurses oder eines «herrschaftsfreien Dialogs», sondern vielmehr auch der Interaktionscharakter der Reflexion selbst<sup>22</sup>. Gerade weil sie gebunden ist an ihr eigenes, nach rückwärts gerichtetes Wesen, muß sie die Forderung nach Selbstrevision in sich aufnehmen. Die Dialogisierung der Reflexion bedeutet ihre Möglichkeit der Selbstrelativierung, ein Sachverhalt, der auch von einer «Logik der Forschung» anerkannt werden kann. Insofern die Reflexion bewußt in sich aufnimmt, daß sie auf Konstituiertheiten beruht, die den Gegenstand des Denkens vorausentwerfen, ist natürlich auch die dialektische Umkehrung recht naheliegend, nämlich durch eine veränderte Gegenstandswahl und Gegenstandserfahrung die Reorganisation der Reflexionsstrukturen zu bewirken. Diese Konsequenz zieht allerdings das heute übliche Emanzipationsdenken nicht, da – und *Hans Albert*<sup>23</sup> ist unter diesen Gesichtspunkten zuzustimmen – immer noch ein Rest von Offenbarungsglauben im Spiele ist. Der Glaube, daß hinter der Sprachzerstörung und hinter den pervertierten Dialogen und Kommunikationen eine gute Wirklichkeit sei und durch den Menschen zu sich selbst befreit werden könnte, ist letztlich nicht emanzipatorisch. Die Reflexion, die fähig wird, sich interaktionistisch selber zu begreifen, d. h. als Strategie zur Antwort-Evokation in ihrem Partner, weiß, daß die Lösungen, die sie erhält, von ihren

---

<sup>22</sup> Jürgen Habermas: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a.M. 1972, S. 101 ff.

<sup>23</sup> Hans Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969.

eigenen Prämissen und Strukturen vorausentworfen sind. Die Reflexion muß ihre eigene Grenze im begrenzten Gegenstand entdecken, der eben nicht die spontane Ereigniswirklichkeit selber, sondern nur konstituierte und aus einem Filter von Interpretationen gedrungene Wirklichkeit sein kann.

Das emanzipatorische Bewußtsein muß sich heute darüber ausweisen, ob es die gegenseitige Bedingtheit von Reflexionsform und Reflexions-Gegenstand oder Reflexions-Sachverhalt durchschaut. Insofern es die Hegelsche Dialektik als Modell, ebenso die Korrelation von Bewußtsein und Gegenstand durch die Intentionalität Husserls, die Verschränkung von Frage und Antwort der Sprach-Hermeneutik Gadammers, die Korrelation von Problem-Horizont und Paradigma im Sinne von Thomas Kuhn – um nur einige heutige Ansätze zu nennen – insofern es diese Verschränkungen wahrzunehmen im Stande ist, dürfte es nicht so unmöglich sein, die *Reflexion selber als eine Weise der Interaktion* zu begreifen. In sich selbst bietet die Analyse der Reflexion ein interaktionistisches Wechselspiel dar, insofern sie durch ein gewisses Regelspiel im gesetzten «Anderen» – dem Explanandum – eine Antwort hervorlocken möchte. Im ganzen verhält sich Reflexion als Potenz von Problem-Stellungen zu einem komplexen Partner, dem «generalisierten Anderen» in der Terminologie Meads<sup>24</sup>, nämlich der Totalität aller Problem-Lösungen. Es könnte sein, daß wir auch die mittelalterliche Dualität von menschlich-limitierter und göttlich-unendlicher Denkweise als Interaktions-Modell verstehen lernen, das aus der Selbsterhellung der Reflexion hergeleitet wurde. Die Bedeutung, welche diese Interaktions-Vorstellung besaß, zeigt sich noch am Beginn der modernen Wissenschaft, waren doch noch Kepler und viele Astronomen überzeugt, im Natur-Verhalten die Manifestation eines perfekten generalisierten Anderen zu studieren. Die biblischen Gottesvorstellungen sind ihrem Wesen nach überhöhte Interaktions-Entwürfe, gleichgültig, ob der Mensch das Verhalten seines göttlichen Partners verstand oder mißdeutete. Dieses Nicht-Verstehen enthüllt nur die interaktionistische Voraussetzung aller Sinngabe.

5. Die *transzendente Bedeutung* von Interaktion ist bereits schon verschiedentlich in Sicht gekommen. K.-O. Apel deckte im Rückgriff auf Charles S. Peirce in seiner Erkenntnisanthropologie auf, daß der

---

<sup>24</sup> G. H. Mead: *Mind, Self and Society*, a.a.O., S. 155f.



wissenschaftliche Prozeß immanent eine Gemeinschaft von Forschern voraussetzt<sup>25</sup>. Er spricht von einem «Kommunikations-Apriori», das grundsätzlich alles Denken begleitet, das sich intersubjektiv kontrollierbarer Diskussion zu stellen intendiert. Ohne auf die subtilen Erörterungen des Apelschen Gedankenganges einzutreten, sei hier nur in Erinnerung gerufen, daß auch die Kantische Transzendentalphilosophie sowohl eine Analyse «der Vernunft» als auch eine jeden Konsensus ermöglichende Interaktions-Klärung darstellt. Ihr zentraler Gedanke war, die «Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln»<sup>26</sup> und nicht, Vernunft in den Pferch von Verstandeskategorien zu legen. Das entspricht einer unendlich-offenen Dialog-Situation. Das Gespräch der Vernünftigen muß alles Gesagte in den Horizont der unabschließbaren Dialektik der reinen Vernunft relativieren, die als regulative Idee verstanden, die konstante Öffnung des Dialoges bewirkt. Insofern aber dieses transzendente Moment in die Interaktion eintritt, werden die Bedingungen, unter denen der vernünftige Dialog sich entfalten kann, zu Problemen von ebenfalls transzendentaler Tragweite. Die innere Unabgeschlossenheit der transzendentalen Vernunft muß sich nun auch durch die Gewähr eines unabschließbaren Kommunikationsprozesses in sozialen Organisationen bewahrheiten.

Die transzendente Bedeutung der Interaktion liegt zwar schon darin beschlossen, daß jeder Handelnde grundsätzlich von der Möglichkeit eines in Rechnung zu stellenden Gegen- oder Antworthandelns ausgeht. Man könnte sagen, daß im Begriff der Interaktion bereits eine Voraussetzung von transindividuellem Handeln steckt und sofern wir mit Dingen umgehen oder in soziales Handeln verstrickt seien, bewegen wir uns in einer unbegrenzten Interaktionsgemeinschaft, in der wir auf ursprüngliche Weise eine Wechselbeziehung von Aktion und Reaktion voraussetzen. Doch die transzendente Bedeutung der Interaktion tritt eigentlich erst mit dem normativen Anspruch auf, einen wahrheitsfähigen Diskurs zu vollziehen oder eine Leistung zu vollbringen, die der intersubjektiven Kontrolle sich zu stellen beabsichtigt.

---

<sup>25</sup> K. O. Apel: Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnis-anthropologischer Sicht, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a. M. 1971, S. 28.

<sup>26</sup> Immanuel Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Hamburg 1951, S. 24.

6. Im folgenden wollen wir noch zwei Weisen interaktionistischen Denkens charakterisieren, die *Antipoden* darstellen. Während in Systemtheorie und Kybernetik sich der Interaktionsgedanke in seiner höchsten Formalisierung zeigt, manifestiert er sich im unvoreingenommenen Wagnis offener und totaler Kommunikation in seiner qualitativen Tiefe. Insofern die formalisierte Theorie der Kybernetik auf zielgerichtete Veränderung und – wie der Name schon sagt – auf Steuerung sozialer Prozesse tendiert, nennen wir sie *manipulatorische* Interaktion. Da es aber auch eine Kommunikation gibt, die sich in sich selbst erfüllt und damit im Erfüllungsmoment ihr Ziel findet, nennen wir diese *pleromatische* Interaktion.

Die *Systemtheorie* macht sich einen alten philosophischen Gedanken zunutze, nämlich jenen des Systems als regulativer Idee<sup>27</sup>. In der philosophischen Tradition verband sich mit ihm die Vorstellung der Totalität alles Denkmöglichen und Seienden. Die Grenzenlosigkeit dieses Systemgedankens machte ihn irrelevant für wissenschaftliches Denken. Die Hegelsche Artikulierung in der Form der Dialektik ließ bereits vermuten, daß das System nicht nur als Totalität, sondern vielmehr in seiner inneren Veränderungsmöglichkeit erfaßt werden könnte. Die mechanistischen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts ließen allerdings einen dynamischen Systemgedanken nur in begrenztem Sinne zu. Ob er heute schon im allgemeinen Konsensus der Forschungsgemeinschaft vor den Kriterien der Wissenschaftlichkeit bestehen kann, ist zu bezweifeln. Sicherlich kündigt sich aber im systemtheoretischen Denken eine neue Bewußtseinsstufe an. In einer faszinierenden Kombination haben sich in ihm Elemente aus der theoretischen Biologie, der Regeltechnik selbstregulierender Maschinen und der Informationstheorie zusammengefunden. Nicht zuletzt dürfte auch das Urbild der sich selbst regulierenden Gemeinschaft positiv anarchistischen Typs einen Denkanstoß gegeben haben. Dafür bürgt, daß sich kybernetische Systemtheorie trotz ihrer höchst abstrakten Formalisierung sich immer wieder zurückbeziehen kann auf den common sense heutigen, auf das Funktionieren der alltäglichen Daseinsorganisation ausgerichteten Interaktions- und Kommunikationsverständnisses. Der Grund ist offensichtlich, sind wir doch alle, ob wir wollen oder nicht, Partizipanten von Groß-Systemen und

---

<sup>27</sup> u. a. die Arbeiten von Ludwig von Bertalanffy, C. West Churchman, Dennis L. Meadows, Jay W. Forrester.



Manipulierte im undurchschaubaren Steuerungsspiel der Institutionen. Unser Alltag ist bereits kybernetisch organisiert.

Kybernetische Systemtheorie ist zweifellos Sozialtechnologie, gegen die man sich mit Recht kritisch zur Wehr setzen kann<sup>28</sup>. Die Gefahr, daß die humanen Interaktionen unter einem technischen Gesichtspunkt als objektivierte Handlungen verstanden werden, liegt auf der Hand. Andererseits muß man sich auch fragen, ob nicht die der Sozialkybernetik als Utopie zugrundeliegende Steuerung aller Interaktionen schon lange der abendländischen rationalen Alltagsorganisation innewohnte. Dieses Ineinandergehen kybernetischer Theorie und Praxis bedarf aber der Aufhellung, weil in dieser Konvergenz das Geheimnis ihres wachsenden Erfolges liegt.

In der modernen, post-industriellen Interaktionswelt zeigt sich also das Phänomen, daß ein wissenschaftlicher Typ von Denken entsteht, der alle Gegenstände in Funktionen verwandelt. Er vermag ihn nach seinen Vorstellungen vollkommen zu lenken, indem er ihm die Verhaltensweisen, die ihn konstituieren, selber mitliefert. Die Sozialkybernetik strebt nach dem Idealfall, die Interaktion vollkommen zu beherrschen, so daß interaktionelles Wissen und Handeln identisch werden. Dieser Sachverhalt drückt nur komplizierter aus, was jeder Administrator und jeder Manager weiß, nämlich daß ein Betrieb am besten funktioniert, wenn jeder Teilnehmer bewußt so handelt, wie es die Verhaltensmuster des Betriebes vorschreiben. Entscheidend aber ist, daß diese Muster beliebig und in kürzester Zeit verändert werden können, um die Adaptationsfähigkeit des Systems an neue Situationen aufs höchste zu steigern. Damit kommt aber auch die kommunikative Sinnfrage ins Spiel, reduziert doch die Idee der totalen Adaptationsfähigkeit den Sinn eines Systems auf sein bloßes Überleben, auf den bloßen Bestand. Interaktion um des reinen Überlebens willen bedeutete, daß der Sinn zwischenmenschlicher Beziehungen in ihrer bloßen Erhaltung läge und alles Menschliche auslöschte. Doch die Sozialtechnologie braucht auch vor diesem Problem nicht haltzumachen, indem sie die Sinnmanipulation in Rechnung stellt, ferner mit der konstanten Reorganisation der Interaktionen auch die wechselnden Sinninterpretationen von Gemeinschaften organisiert und den Opportunismus zur Tugend emporstilisiert. Weitgehend haben wir

---

<sup>28</sup> Siehe die Diskussion von Jürgen Habermas mit Niklas Luhmann in: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, a.a.O., S. 142 ff.

diese Sachverhalte durch die Mythologie des technischen Fortschrittes akzeptiert.

7. Dieser nihilistischen Sinnentleerung menschlicher Kommunikation steht nun der Versuch gegenüber, die Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen und die mit ihnen verbundenen Naturerfahrungen ins Zentrum des sozialen Lebens zu rücken. Erst hier zeigt sich nun voll die *Interaktion als Kommunikation* – ungebrochen durch jede Formalisierung und Reduktion. Auf diesem Weg findet man Denker wie *L. Feuerbach* und *M. Buber*, heute *H. Marcuse*<sup>29</sup> und *D. R. Laing*<sup>30</sup>, wie auch die Hunderttausenden, die in irgendeiner Weise dem in Regelungen erstarrten Sozialgehäuse enttrinnen wollen. Wenn Kultur je einen Sinn hatte, dann lag er in der Erfüllung der Pflege von humanen Kommunikationen. Sind sie tatsächlich ins Zentrum des sozialen Denkens gestellt, verwandeln sich die Regelungen, die das Zusammenleben von Menschen strukturieren, in Instrumente zu erfüllendem Daseinsgenuß. Kommunikative Interaktion würde so zu einer Strategie zur Herbeiführung von *Erfüllungsereignissen*.

Hier bewegen wir uns im Raume einer umfassenden soziokulturellen Ästhetik, in einer Dimension, in welcher der Bruch zwischen Leben und Kunst irrelevant wird oder nur als Korrektiv gegenwärtig bleibt. Zugleich wird deutlich, daß nur hier das Potential humaner Relationen sichtbar werden kann. Wenn Marcuse von der «Emanzipation der Sinne» spricht, so visiert er die reflexionsverändernde Potenz neuer Verhaltensformen zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Erscheinungen an. Die Spontaneität aller unserer Beziehungen und Erfahrungen, die immer irgendwie unsere Leiblichkeit betreffen, müßte in das Zentrum unseres Lebens gestellt werden. Gelänge dies, so käme eine offene Reflexionsform in Sicht, die sich grundsätzlich nie verfestigt und alle sog. Strukturen, transzendente Voraussetzungen, Paradigmen, Bezugsrahmen etc. nur als mögliche Instrumente oder Fixierungen des Denkens anerkennt. Zugleich müßte sie sich bewußt relativieren, um anderen noch unbekannten Formen des Erkennens die Chance einzuräumen, sich zu konstituieren. Das wäre eine kopernikanische Wendung, die gerade

---

<sup>29</sup> Herbert Marcuse: *An Essay on Liberation*, Boston 1969 – Ders.: *Eros and Civilization*, New York 1955.

<sup>30</sup> R. D. Laing: *The Politics of Experience*, New York 1967.

in der vollen Annahme des interaktionistischen Reflexionsdenkens beschlossen liegen könnte.

In dieser so skizzierten *pleromatischen Interaktion* gewinnt nun die spontane, gelebte Zwischenmenschlichkeit gegenüber jeder ihrer reflexiven Brechungen die Oberhand. Das erfahren wir im einzelnen: eine Begegnung zwischen Personen kann eine verwandelnde Wirkung ausüben, neue Formen des Zusammenlebens können wieder neue Begegnisformen erzeugen und habitualisieren. Heute geht es vorerst darum, diese vereinzelt Ereignisse in ihrem Potential sichtbar zu machen. Vielleicht sind sie Spitzen von Bergen, die aus einer Nebeldecke herausragen.

Dieses pleromatische Interaktionsdenken müßte gegenüber den technischen Kategorien der Sozialkybernetik neue Kategorien entwickeln. Es bedarf gewisser Kommunikationskategorien, die den Einsichten in das kommunikative Sprechen, Denken, Berühren, Sehen und Bewegen entspringen. Den ganzen Kosmos intensiven Erlebens, sinnlicher Qualitäten, phänomenalen Reichtums und erfüllender Begegnungen müßte es aber vorerst in Umrissen durch die Trümmer unserer Alltagswelt wieder sichtbar machen. Dann gelänge es ihm vielleicht, zu neuen Qualitäten oder Substanzen des Kosmos der Interaktionen vorzustoßen, die, wie nicht anders zu erwarten ist, von dynamischem, konstant-werdendem Charakter wären. Sie würden generiert durch die Aktivität der Lebensgemeinschaften, wie die Götter der Griechen, Ägypter, Europäer, die so lange lebten, als ihnen ein Kosmos sinnhafter Kommunikationen bereitet war. Anders gesagt: sie wurden täglich neu erschaffen, aber auch – um Nietzsche zu variieren – täglich wieder neu getötet.

#### *V. Philosophische Interaktionsreflexion angesichts des global-mächtigen Organisations-Kapitals*

Die ausgewählten Interaktions-Theorien haben uns gezeigt, in welchen Dimensionen interaktionelle Konstitutionen eine Rolle spielen. Sie stimmen auch alle darin überein, daß Reflexion, wie auch immer sie näher gefaßt ist, ein Verhältnis zur Interaktion einschließt. So stellen sie auch auf verschiedene Weise die Aufgabe, eine Erkenntnistheorie zu schaffen, die die interaktionelle Konstitutierung der Reflexion in sich aufnimmt. Vor allem ist damit bezweckt, die Erkenntnis von undurchschauten Abhängigkeiten oder voreiligen Aprioritäten

zu emanzipieren. Sie gewinnt ihre Freiheit erst wieder zurück, wenn sie ihre Satelliten-Stellung zum komplexen sozio-kulturellen Lebensprozeß reflektiert und bewußt versucht, ihre Funktion im Interaktionszusammenhang der heutigen Weltgesellschaft zu bestimmen.

Eine Erkenntnistheorie, die derart bewußt interaktionistische Einsichten in sich aufnimmt, ist außerordentlich dynamisch. Sie kann sich nicht neben das fortwährend sich wandelnde Konstitutionsgeschehen stellen, das die Beziehungen von Mensch zu Mensch und von Mensch zur Natur korrelativ stiftet und in dauerndem Vollzug auch dauernd erzeugt. Sie muß die zeitweise dominierenden Interaktions-Paradigmen voll reflektieren, wie z. B. Tauschhandel, optimierende Organisation, Verwandtschafts-Beziehungen, rationale Techniken und deren Entwicklung zu Technologien, öffentliche Information, Regulierungen von Erlaubtem, Unerlaubtem, Toleriertem, Tabuiertem usw. Obwohl sie alle zum Grundbestand von ganzen Umwelten gehören und höchst komplexe Gebilde von Regeln, Prinzipien und Leitideen tragen, darf ihnen die interaktionell reflektierte Erkenntnistheorie keinen transzendentalen oder ontologischen Rang zuerkennen. Im Gegenteil, sie muß sie immer wieder ihrem fixierten Status entreißen und deren Kontingenz aufdecken. Insofern sie sogar zur Einsicht vordringt, wie dies bei G. H. Mead der Fall ist, daß Reflexion eine Weise von Interaktion ist, stößt sie, anders als in Hegels Geistdialektik, auf das nach außen gerichtete Wesen der Erkenntnis selber vor.

Mit aller Anstrengung muß sie sich um die Öffnung der Reflexion zum alltäglichen Interaktionsprozeß bemühen, in den sie eingefügt ist und von dessen Wandlungen sie sich gerade dann unabhängig glaubt, wenn sie ihnen sklavisch folgt. Sie muß, wenn sie diesen Weg konsequent weiterschreitet, sich mit den Strategien vertraut machen, die veränderte Reflexionsformen und Denkweisen evozieren, insofern sie die leiblich manifesten und sozial geregelten Interaktionen mit Menschen und Phänomenen verändern. Von der Selbsteinsicht der Reflexion führt somit ein direkter Weg hinaus in das heute von undurchschaubaren Mythen beherrschte Interaktionsgeschehen der ihre planetarische Basis zerstörenden Weltgesellschaft, die durch Technologie zu steuern vermeint, wo sie nur das Geschäft von vergötterten Paradigmen vollzieht.

Allerdings dürfen wir uns nicht beklagen über eine Absenz an Interesse, die humanen Interaktionen zu erforschen, zu formalisieren und zu steuern, wohnen wir doch heute einem sich intensivierenden

Bemühen bei, einen neuen Begriff von Kapital zu schaffen. Konnte Marx sich zur Zeit des Hochkapitalismus noch auf die «ökonomische» Interaktion beschränken, weil in ihr die Komplexität des gesamtgesellschaftlichen Prozesses reduziert faßbar erschien, so müßte er heute von einem *Steuerungs-Kapital* sprechen, das an dessen Stelle getreten ist! – Seine globale Präsenz ist hinter alten Fassaden politischer und ökonomischer Institutionen verdeckt. Die Akkumulation von Steuerungs-Wissen und -Erfahrungen, der Lernprozeß, der zu verbesserten Steuerungs-Mechanismen führen kann, ist im Gang. In der Potenz zur Selbstkorrektur der liberal-kapitalistischen, der verschiedenen kommunistischen und auch revolutionären Systeme macht sich das neue Steuerungs-Kapital bemerkbar. Es ist das eigentliche *Interaktions-Kapital*, das in globalem Maßstab und quer durch alle bisherigen Unterschiede in die Weltgeschichte eintritt. Kybernetik, Systemtheorie als kognitive Anstrengungen, internationale Groß-Organisationen und vermittelt Ideologien steuernde Parteizentralen arbeiten gemeinsam, obzwar auf ganz verschiedene Weisen ein einheitliches Steuerpotential heraus. Das offensichtliche Versagen allzu abstrakt konzipierter sozial-technologischer Experimente geben ihnen die Möglichkeit, ihre Fähigkeit des Lernens und des Verbesserns zu entwickeln. Es ist hier ein von vielen Systemkritikern noch nicht durchschautes Paradox am Werk, daß der Verfall der traditionellen Politik und Ökonomie zur Etablierung eines bereits institutionalisierten und theoretisierten Lern- und Denkprozesses führte, der die Organisation der Interaktion als neue Weltachse erkannte. Aber wir müssen uns hier gleich vor dem Mythos hüten, als ob dieses neue Steuerungs-Kapital wirklich in den Händen eines bewußt organisierenden Weltestablishments wäre. Der ungeheuer komplexe Interaktionsprozeß der weltgesellschaftlichen Gruppen und Individuen folgt einem Zwang zur Rationalität, der selber irrational ist. Die Logik der Interaktion muß erst noch geschaffen werden; es würde eine Logik der Kommunikation und des Lernens sein und müßte auch berücksichtigen, daß die Reflexion keineswegs die aktuell sich vollziehende Interaktion voll einholt.

Obwohl sich der alltägliche Interaktionsprozeß buchstäblich vor unseren Augen abspielt und wir mit unserer Leiblichkeit voll an ihm teilnehmen, entgeht uns, was an ihm relevant für unseren Konstitutionsprozeß ist. Fehlen uns die richtigen Kategorien der Beobachtung, hindern uns Tabus zu unvoreingenommenem Denken und

Wahrnehmen oder lieben wir zu sehr die gewohnten Schemata, dann werden wir selber einem Veränderungsprozeß unterworfen, ohne es zu ahnen. Wir haben darum allen Grund, von einer Reflexion, die das Moment der Interaktion in sich aufnehmen will, recht nüchterne Erwartungen zu hegen. Alle Steuerungseuphorie und aller Enthusiasmus über das «human potential» oder über die revolutionierende Wirkung neuer humaner Kommunikationen und Umweltbezüge kann natürlich den Sachverhalt nicht verdecken, daß unsere Reflexion immer schon involviert ist in einen durch Reduktionen kaum zu meisternden Interaktionsprozeß. Er geschieht ununterbrochen in unserem Alltag, einem Fatum gleich und dennoch erfüllt mit spontanen Ereignissen. Er macht sich geltend bei dem offensichtlich «falschen» oder «systemwidrigen» Benehmen von Millionen Einzelner, die mit den geforderten Interaktionen einer endlichen Weltgesellschaft nicht zu Rande kommen. Vielleicht gelingt es – große Hoffnung besteht allerdings nicht – das Fatum der Interaktions-Paradigmen durch konstante Reflexion der Interaktion zu brechen.