

KONZEPTIONEN DER MENSCHLICHEN NATUR
IM PROZESSUALISMUS

Im Laufe einer akademischen Biografie begegnen einem Sozialwissenschaftler oder einer Sozialwissenschaftlerin unterschiedlichste Konzeptionen der menschlichen Natur.¹ Man gewöhnt sich daran, zwischen ihnen hin und her zu wechseln – vom *homo oeconomicus* zum übersozialisierten Trottel (*oversocialized dope*), vom Ego über das Es zum genetisch bestimmten Temperament, von den unbegrenzten Plastizitäten eines Geertz oder Schneider bis zu den universalen Emotionen Ekman und anderer.² Ohne solche Perspektivenwechsel wäre es unmöglich, Kolleginnen und Kollegen aus anderen Disziplinen zu verstehen. Selbst eine zufällige Begegnung erfordert einen ständigen Abgleich der verschiedenen Konzepte vom Menschen, die im Gespräch angesprochen werden.

In meinen eigenen Arbeiten habe ich während der letzten 35 Jahre keinerlei Konzepte von menschlicher Natur – jedenfalls unter dieser Bezeichnung – verwendet. Ganz am Anfang meines Studiums glaubte ich an die menschliche Natur. Ich dachte, ich würde mir einen Überblick über die vielen Theorien verschaffen und schliesslich entscheiden, welche zutreffend sei. Aber irgendwann auf Doktoratsstufe verwarf ich jedes Konzept der menschlichen Natur.

Das heisst nicht, dass ich in meinen Veröffentlichungen keine verallgemeinernden Annahmen über Menschen gemacht hätte. Das habe ich sehr wohl getan. Aber ich bin mir nicht sicher, ob diese Annahmen miteinander kompatibel sind. So oder so habe ich mein Bestes versucht, sie überhaupt möglichst selten einzusetzen. Denn die Soziologie geht als Disziplin davon aus, dass die Menschen sehr viel veränderlicher sind, als die Psychologie und die Ökonomie meinen. Oder anders gesagt, was Soziologinnen und Soziologen am gesellschaftlichen Prozess interessiert, liegt eher in den Unterschieden als in den Ähnlichkeiten zwischen den Menschen. Ob sich das Konzept einer menschlichen Natur also auf eine lebensweltliche Realität oder auf ein Apriori des Fachdiskurses bezieht – Soziologinnen und Soziologen tendieren dazu, sich mehr auf Differenz denn auf Gleichheit zwischen Menschen zu konzentrie-

¹ Der Beitrag ist für den Workshop «Tracking Concepts of Human Nature: Thought Styles in Disciplinary and Interdisciplinary Research», den die Forschungsgruppe «Tracking the Human» im Juli 2009 durchführte, verfasst worden. Das englische Manuskript wurde für die Publikation nur leicht überarbeitet und von Rainer Egloff unter Mitarbeit von Ingrid Fichtner übersetzt. In den Literaturverweisen werden – falls möglich – deutschsprachige Ausgaben ausgewiesen.

² Clifford Geertz, *Interpretations of Cultures*, New York 1973; David M. Schneider, *American Kinship – A Cultural Account*, Englewood Cliffs 1968; Paul Ekman (Hg.), *Emotion in the Human Face*, Cambridge 1982.

ren, und sie machen daher grundsätzlich wenig Gebrauch von Konzeptionen menschlicher Natur.

Da jedoch die Soziologie an andere Disziplinen grenzt, interagiert man ständig mit Kolleginnen und Kollegen, die an eine menschliche Natur glauben. Mit solchen aus der Ökonomie und teilweise aus den Politikwissenschaften habe ich natürlich über den *homo oeconomicus* gestritten. Das ist aber keine tiefgreifende Debatte über die menschliche Natur, denn Ökonomen und Ökonomen selbst sind als Erste bereit einzuräumen, der *homo oeconomicus* sei bloss eine Annahme – und wahrscheinlich eine unzureichende. Immerhin handelt Milton Friedmans berühmtester Artikel just davon.³ In letzter Zeit sind wir alle aber durch die Wiedergeburt der Psychologie in ihrer neuen Gestalt als eine Art zu gross geratene Biologie zunehmend daran erinnert worden, dass es ganze Fachschaften gibt, die in Sachen Menschentwurf primär dazu neigen, ein Konzept menschlicher Natur zu kreieren oder in den empirischen Wirklichkeiten zu suchen. Diese Kolleginnen und Kollegen glauben tatsächlich, der Königsweg zum Verstehen menschlichen Lebens führe über die Feststellung von Universalien menschlicher Natur und ihrer Entwicklung – ein Programm, das in meinen Augen grundsätzlich zum Scheitern verurteilt ist.

So scheint es denn unvermeidlich, am Anfang zu beginnen und zu beschreiben, worum es in den Streitgesprächen geht, die wir in den Sozialwissenschaften über diese Sache führen. Man sagt eher «über diese Sache» als «über die menschliche Natur», denn der letztere Ausdruck geht davon aus, dass so etwas wie die menschliche Natur in der Lebenswelt existiert und dass dieses Ding substantiell existiert und nicht nur per Definition. Der Ausdruck könnte aber auch bloss eine nominalistische Bequemlichkeit sein und eine relativ definierte Gruppe von Dingen bezeichnen, die daher qua Definition existieren, wie zum Beispiel in «die menschliche Natur besteht aus jenen Aspekten der Person, die allen menschlichen Individuen gemein sind». Solch «menschliche Natur» kann offensichtlich nicht leer sein, denn die Kategorie «menschlich» existiert.

Aber das stellt noch nicht sicher, dass die Inhalte der Festlegung irgendeine reale Bedeutung für die Ergündung von sozialem Leben haben – und das ist eigentlich gemeint, wenn wir den Begriff «menschliche Natur» in den Sozialwissenschaften verwenden. Wir mögen alle fünf Finger an einer Hand haben, aber die Sozialwissenschaften behandeln dies nicht als Teil der menschlichen Natur. Wir alle verfügen über Bewusstsein, aber Bewusstsein wird kaum zum Begriff der menschlichen Natur gerechnet, der in seiner modernen Konnotation meist benutzt wird, um ein Set von Dispositionen für bestimmte Verhaltensweisen zu bezeichnen.

Der Ausdruck könnte – noch schlimmer – eine irreführende nominalistische Konvention sein (das heisst etwas bezeichnen, was es in der Lebenswelt gar nicht gibt). In extremis könnte er gar überhaupt bloss performativ sein und uns – gemäss dem berühmten Diktum von William I. Thomas: «Wenn Menschen Situationen als real definieren, sind diese real in ihren Konsequenzen»⁴

³ Milton Friedman, «The Methodology of Positive Economics», in: *Essays in Positive Economics*, Chicago 1953, S. 3–43.

⁴ William I. Thomas and Dorothy S. Thomas, *The Child in America. Behavior Problems and Programs*, New York 1928, S. 572.

– dazu bringen wollen, die in einem bestimmten Konzept menschlicher Natur vorgegebenen Dinge als Realitäten nachzuvollziehen. In der Tat wäre dies ein möglicher Kritikpunkt am *homo oeconomicus*, einer Auffassung von menschlicher Natur, die als wissenschaftliche Wahrheit täglich in Zehntausenden von Hörsälen verbreitet wird. Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie viel Zeit und Geld darauf verwendet wird, moderne Menschen zu belehren, dass dies die Art und Weise sei, wie sie sich verhielten, kann es uns nicht erstaunen, dass sie sich tatsächlich so verhalten.

So möchte ich im Folgenden versuchen, mich einer Ausdrucksweise zu enthalten, die mich von vornherein auf einen festen Begriff von menschlicher Natur verpflichtet. Nichtsdestotrotz werde ich versuchen, die verschiedenen Konzepte, die in den Debatten rund um den Begriff verwendet werden, zu erörtern. Genauer gesagt, möchte ich zwei Hauptthemen behandeln: erstens die verschiedenen impliziten Dimensionen in Diskussionen über die menschliche Natur überhaupt und zweitens die menschliche-Natur-artigen Annahmen, die mein eigenes Schaffen durchziehen beziehungsweise die in den von mir entwickelten Sozialtheorien implizit vorhanden sind.

DIMENSIONEN MENSCHLICHER NATUR

Ich möchte damit einsetzen, was ich unter einem Konzept menschlicher Natur verstehe. Als Theoretiker in der pragmatistischen Tradition⁵ begreife ich menschliche Natur als jene Reihe von Annahmen über die Menschheit, die wir in der Praxis zur Fundierung unserer verschiedenen Untersuchungen über das menschliche Dasein benützen.

An dieser Grobdefinition möchte ich drei Dinge herausstreichen: Ich gebrauche den Ausdruck «Menschheit» und nicht «Menschen», um meine Weigerung hervorzuheben, im Voraus zu beurteilen, ob besagte Annahmen den menschlichen Körper und die Persönlichkeit – im Gefolge von Aufklärung und Darwinismus die beiden häufigsten Orte, an denen menschliche Natur angesiedelt wird – oder eine andere Dimension menschlichen Lebens beziehungsweise menschlicher Leben betreffen. Zweitens sage ich «Annahmen, die wir in der Praxis benützen» statt «apriorische Konzepte», denn ich halte Letztere für eine Chimäre, und ich glaube nicht, dass es eine richtige oder «wahre» Zusammenstellung von Annahmen über die menschliche Natur gibt oder geben kann. Aus meiner Sicht gibt es an einem gegebenen Ort im sozialen Prozess ein Set von Arbeitshypothesen darüber, was wir als grundlegende Eigenschaften des Menschseins betrachten. Das sind nur Arbeitsideen, keine platonischen, aber sie machen jedweden Begriff menschlicher Natur aus, der an diesem Ort Anwendung findet.

Ich sage drittens «begründen» – und nicht «um als logische Grundlage zu dienen für» –, denn ich möchte mir keine Gedanken darüber machen müssen, ob diese Konzepte bewusst oder unbewusst sind, miteinander vereinbar oder nicht

⁵ John Dewey, *Human Nature and Conduct*, New York 1922, dt. *Die menschliche Natur – ihr Wesen und ihr Verhalten*, Stuttgart 1931; George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1934, dt. *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt am Main 1968.

usw. Es reicht mir, dass es sich um Konzepte handelt, die – explizit oder implizit – grundlegend sind für ein bestimmtes Set lokaler Aussagen über menschliche Erfahrung. Dieser Standpunkt beinhaltet notabene die Überzeugung, dass es praktisch unmöglich ist, eine kohärente Aussage über das Wesen des Menschen zu formulieren, ohne dabei die eine oder andere Annahme bezüglich menschlicher Natur zu gebrauchen. Ich glaube, diese Überzeugung ist richtig, weil eine Aussage auf etwas aufbauen muss, wenn sie nicht tautologisch sein soll.

Zweifellos gilt die Annahme, dass alle schlüssigen Aussagen über das Menschsein Annahmen über die menschliche Natur enthalten, nur für Wissenssysteme, die wie unseres einen universalisierenden Anspruch haben. Viele Wissenssysteme haben die Eigenschaft «Menschsein» (die Gruppe, auf die sich das Konzept «menschliche Natur» bezieht) auf eine bestimmte Art von Leuten – zum Beispiel auf eine Hautfarbe oder einen einzelnen Stand – im Rahmen dessen, was wir heute als Menschen bezeichnen würden, beschränkt. Aber ich denke, wir dürfen gegenwärtig als gegeben annehmen, dass die Anwendung mutmasslich universaler Konzeptionen von Mensch eine Vorbedingung für jede Art akzeptierbaren Wissens darstellt. Damit meine ich nicht, dass in jedem akzeptierbaren Wissenstyp alle menschlichen Wesen als gleich angeschaut werden, sondern lediglich, dass sie alle irgendwie als menschlich betrachtet werden und dass dieses «irgendwie» das ist, was wir als Leitkonzept von «menschlicher Natur» verstehen.

Für mich ist also – ich wiederhole mich – «menschliche Natur» jene Reihe von Annahmen über das Menschsein, welche jemand faktisch einsetzt, um ihre oder seine Untersuchungen verschiedenster Aspekte der *conditio humana* zu begründen. Wenn man «menschliche Natur» so definiert, ist man natürlich mit vielen verschiedenen Konzeptionen von menschlicher Natur konfrontiert. Diese Konzepte lassen sich unterschiedlich kategorisieren.

Zuerst stellt sich die Frage nach dem Ort menschlicher Natur. Während die meisten Konzeptionen menschliche Natur in menschlichen Individuen verorten, glaubt eine stattliche Minderheit, die Natur des Menschen wohne Gruppen von Individuen oder gar der Spezies als Ganzes inne. Beispiele für Konzepte menschlicher Natur, die vom Individuum ausgehen, sind bekannt genug. Hierher gehören die verschiedenen Instinkttheorien: Freud mit seinem Eros und Thanatos, William I. Thomas mit seinen vier Wünschen⁶ usw. Tatsächlich lässt sich Instinkt einfach als ein Begriff verstehen, der benutzt wird, um irgendeine Eigenschaft von Personen zu bezeichnen, die erstens beständig, zweitens in jedem Exemplar einer Spezies verkörpert und drittens von grösster Wichtigkeit, jedoch viertens nicht aus anderem ableitbar ist. Möglich, dass solch eine Sichtweise hinter Veblens Leistungstrieb (*instinct of workmanship*) und dem eher impliziten Glauben an den Menschen als Macher (*homo faber*) steht, der Marx' Werke durchdringt. Instinkttheorien sind jedoch nicht die einzigen, welche die Natur des Menschen im Individuum lokalisieren. Der Utilitarismus tut dies genauso wie eine ganze Reihe von Positionen, die menschliche Natur mit Rationalität gleichsetzen.

6 Sigmund Freud, «Jenseits des Lustprinzips [1920]», Studienausgabe, Bd. 3: *Psychologie des Unbewussten*, Frankfurt am Main 2000, S. 213–272; William I. Thomas, *The Unadjusted Girl. With Cases and Standpoint for Behavior Analysis*, Boston 1923.

Umgekehrt gibt es auch unterschiedliche Konzeptionen eines «Geselligkeitstrieb», die faktisch Vergesellschaftung und somit soziales Leben selbst als zentral für die Natur des Menschen betrachten. In der Soziologie schreiben wir diese Auffassung oft Simmel zu, aber sie liesse sich ebenfalls auf Adam Smiths Mitgefühl (*sympathy*) und die Neigung zum Handeln und Tauschen (*propensity for truck and barter*) zurückführen.⁷ Jene, die Geselligkeit als Teil menschlicher Natur betrachten, lassen diese gewöhnlich nichtsdestotrotz in einem unabhängig und autark konstruierten Selbst wurzeln. Im Gegensatz dazu findet eine radikalere Gruppe, die Natur der Menschen sei an sich, von vornherein, sozial. Aristoteles tendiert in diese Richtung und Dewey schlägt sich mit ganzem Herzen auf ihre Seite. Zu diesem Lager lassen sich auch jene zählen, deren Theorien sich um Imitation und Nachahmungseifer drehen, Autoren wie Tarde mit seinem Gesetz der Nachahmung und Veblen mit seinen Konzepten der relativen Strebsamkeit (*relative striving*) und des Geltungskonsums (*conspicuous consumption*).⁸ Die vielen explizit oder implizit essentialistischen Theorien von Rassen, Ethnien, Geschlechtern usw. gehören auch in diese Gruppe. Für sie alle ist die Natur des Menschen grundsätzlich eine Gruppennatur.

Eine erste Weise, Konzeptionen menschlicher Natur zu kategorisieren, besteht also darin, dies hinsichtlich ihrer Bezugseinheit zu tun: Manche sehen die Natur des Menschen als ein in Individuen lokalisiertes Merkmal, andere denken, dass sie unweigerlich zu Gruppenbildung führe, und wiederum andere sind schliesslich der Meinung, dass sie sich prinzipiell in Gruppen findet, welche dann freilich ihre je eigene «menschliche Natur» aufweisen.

Eine zweite Kategorisierung klassifiziert die Konzepte der menschlichen Natur danach, ob sie Emotionen, Handlungen oder Bedeutungen – drei fundamentale Bereiche menschlicher Erfahrung – einbeziehen. Einige Ansätze zur Betrachtung menschlicher Natur – und derenige Freuds ist der offensichtlichste – handeln vorzugsweise von Emotionen. Freuds Annahmen über die menschliche Natur betreffen psychische Energie, Strukturen der Triebkontrolle und Wünsche nach Sex, Friede und andere Formen emotionaler Gratifikation. Zweifellos tritt einem Freud im Laufe seines Lebens als Autor unterschiedlich entgegen, und interessanterweise driftet die Einheit, auf die er menschliche Natur bezieht, teilweise vom Individuum in den frühen und mittleren Werken zur gesellschaftlichen Gruppe in seinen späten. Solchen Einheitswechseln ungeachtet bleibt Freud stets primär mit emotionaler Erfahrung befasst – Erfahrung, die sowohl die Prämissen für sein Argument zur Natur des Menschen liefert wie auch die Bühne, auf der sich diese Prämissen selbst entwickeln.

Marx hingegen ist offensichtlich viel mehr mit Handlung beschäftigt. Seine Einheit für menschliche Natur ist die soziale Klasse, und er ist nicht besonders an der emotionalen Erfahrung sozialer Klassen interessiert, sondern in erster Linie daran, was sie tun, und in zweiter daran, was sie denken. Für Marx gehen Emotion und Bedeutung aus der gesellschaftlichen Klasse, die selbst der erstarrte Rahmen früherer Handlung ist, hervor. Marx' Werkzeugkiste für

7 Georg Simmel, «Soziologie der Geselligkeit», in: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.–20. Oktober in Frankfurt, Tübingen 1911*, S. 1–16; Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments* [1759], Oxford 1976, dt. *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg 2004; Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], Oxford 1976, dt. *Der Wohlstand der Nationen*, München 1974, Buch 1, Kap. 2: «Das Prinzip, das der Arbeitsteilung zugrunde liegt».

8 Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation* [1890], dt. *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt am Main 2003; Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* [1899], dt. *Die Theorie der feinen Leute*, Frankfurt am Main 1986.

Konzeptionen menschlicher Natur – Arbeit, Arbeitskraft, entfremdete Arbeit, Mehrwert, Klasseninteresse usw. – besteht aus lauter wesentlich handlungsbezogenen Begriffen. Er sagt uns rundheraus, dass die Menschen ihre Geschichte selbst machen. Freilich teilt Marx diese Konzentration auf Handlung mit der ganzen *homo-oeconomicus*-Tradition.

Anders als Freud oder Marx interessiert sich Malinowski in *Argonauten des westlichen Pazifik* dafür, wie die Trobriander ihrer Welt Sinn geben.⁹ Wohl widmet er gewissen Aktivitäten (zum Beispiel dem Schiffbau) viele Seiten. Aber das übergeordnete Anliegen des Buchs ist, zu verstehen, wie diese Aktivitäten dem Leben Sinn geben und Bedeutungen generieren, die es den Trobriandern erlauben, weiterzumachen. Dieses Projekt verleitet Malinowski unweigerlich zu Annahmen über die symbolischen Aspekte menschlicher Natur, allerdings auch über die Gefahren der Sinnlosigkeit. Diese Aspekte sind auch in anderen ethnologischen Arbeiten zentral, zum Beispiel in Evans-Pritchards *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, wo die Annahmen über die Notwendigkeit von Sinngebung das Herzstück des Buches ausmachen.¹⁰

Meine zweite Kategorisierung von Konzepten menschlicher Natur erfolgt also hinsichtlich der Erfahrungsbereiche, auf die sie sich konzentrieren. Manche Konzeptionen richten das Hauptaugenmerk auf Emotion, andere auf Handlung und wiederum andere auf Symbole. Für die jeweils anderen stellen diese Konzeptionen wiederum verschiedene Bezugssysteme zur Verfügung und eröffnen so ein komplexes Feld von Möglichkeiten.

Meine dritte Kategorisierung betrifft die Unterscheidung zwischen Konzepten menschlicher Natur, die rein formal sind, und solchen, die einen Inhalt haben. *Homo oeconomicus* ist ein Beispiel für den rein formalen Ansatz. Hobbes, Locke, Mandeville, Bentham und Konsorten sagen uns nicht, was Menschen wollen, sondern lediglich, dass es der menschlichen Natur entspricht, Dinge zu wollen. Dasselbe gilt für Kants kategorischen Imperativ, der keinerlei faktischen Inhalt aufweist, sondern lediglich verlangt, dass wir wollen, wie wir wollten, dass andere an unserer Stelle wollten. Dagegen sagt uns Freud, dass wir bestimmte Dinge wollen: die Mutter oder Sex oder Sex mit der Mutter oder was auch immer. Freuds Wünsche haben also einen Inhalt – und natürlich ist Freud nicht der einzige Natur-des-Menschen-Theoretiker, der auf den Inhalt abstellt. Aristoteles' Vorstellung des Menschen als politisches Wesen ist ein weiteres solches Konzept, und die Liste von Autorinnen und Autoren, die den Menschen eine religiöse Natur oder Sinn für das Wunderbare oder etwas Ähnliches zugeschrieben haben, ist lang. Auf halbem Weg zwischen inhaltlosen und -vollen Vorstellungen menschlicher Natur finden sich etwa Maslows Bedürfnispyramide und die funktionale Anthropologie in Malinowskis Spätwerk, wo es eine Liste von Grundbedürfnissen gibt, die durch eine Liste von irgendwie optionalen weiteren Bedürfnissen ergänzt wird.¹¹ Tatsächlich gehören alle Varietäten des radikalen Funktionalismus zu dieser mittleren Position.

Als letzte Dimension von Konzepten menschlicher Natur wäre die der Wandelbarkeit zu nennen. Manche Konzeptionen behandeln menschliche Na-

⁹ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* [1922], dt. *Argonauten des westlichen Pazifik*, Frankfurt am Main 1979; Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* [1954], dt. *Motivation und Persönlichkeit*, Reinbek 2002.

¹⁰ Edward Evan Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford 1937, dt. *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*, Frankfurt am Main 1978.

¹¹ Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture* [1944], dt. *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze*, Zürich 1949.

tur als ein unveränderliches Gut. Der *homo oeconomicus* entspricht diesem Typ ebenso wie die Hobbes'sche Natur des Menschen (*nature of man*) mit ihren drei hauptsächlichsten Konfliktursachen (*three principle causes of quarrel*).¹² Andere folgen Aristoteles in der Ansicht, der Mensch verfüge wie alle anderen Dinge über eine «Natur» – seine Entelechie –, die in ihm liegt und sich im Laufe seines Lebens unweigerlich realisiert.¹³ Aus solcher Sicht gibt es Veränderung, aber nicht wirklich Wandlungsfähigkeit, denn die an der Oberfläche auftretenden Veränderungen sind lediglich Zeichen dafür, dass der Mensch sich selbst wird, etwas wird, was von Anfang an in ihm war. Bei Hegel wird diese Transformation zur Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit im Menschen an und für sich, eine Einheit, die in der Unterwerfung des Werdens unter die Kontingenz der Wirklichkeit gipfelt.

Ein weiterer Schritt wäre mit einer relativistischen Definition menschlicher Natur verbunden, die schlicht jene Aspekte menschlicher Individuen – in welcher Gesellschaft auch immer – umfasst, die sich langsamer wandeln als die anderen und für die Letzteren daher zu Zwängen werden. In solcher Konzeption wird menschliche Natur mit der Tradition vergleichbar, die sich ähnlich als die am langsamsten sich wandelnden Aspekte des kulturellen Systems fassen lässt. Diese relativistische Definition menschlicher Natur bringt uns allerdings zu einem völlig neuen Ansatz in der Betrachtung gesellschaftlichen Lebens. Denn er führt zum Gedanken – oder legt diesen wenigstens nahe –, dass alles am sozialen Leben sich ständig verändert. Menschliche Natur wäre in solch einem Schema einfach die langsamste Sache in einer permanent sich wandelnden Welt.

Es ist vielleicht angebracht, meine bisherigen Ausführungen zusammenzufassen. Ich habe vier Dimensionen festgestellt, welche Konzepte menschlicher Natur folgendermassen differenzieren:

1. Betreffen sie in erster Linie Individuen oder soziale Gruppen?
2. Stellen sie Emotion, Handlung oder Bedeutung in den Mittelpunkt?
3. Sind sie formaler oder substantieller Art?
4. Gehen sie von Wandelbarkeit aus oder bestehen sie auf Unveränderlichkeit?

Man könnte sich eine Untersuchung von Konzepten menschlicher Natur vorstellen, die erwäge, wie und wann diese verschiedenen Dimensionen von Konzeptionen der menschlichen Natur, die in einer Gesellschaft auftreten, sich ändern könnten. Oder man könnte die logischen Zwänge und Möglichkeiten, die diese verschiedenen Dimensionen füreinander darstellen, betrachten. Auch wenn diese Dinge interessant sein mögen, habe ich daran kein unmittelbares Interesse. Vielmehr beschäftigt mich die vierte Unterscheidung besonders. Ich selbst gehe die Frage nach der menschlichen Natur im Rahmen des Entwurfs einer Sozialontologie an, die vollständig auf prozessualen Prinzipien beruht. Wenn man die Welt als stets im Fluss befindlich begreift, was geschieht dann mit dem Begriff von menschlicher Natur?

¹² Thomas Hobbes, *Leviathan* [1651], dt. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt am Main 1984, Kap. 13, besonders S. 95 f.

¹³ Aristoteles, *Metaphysica* IX, *De Anima* II i.

Die Grundzüge einer prozessualen Ontologie habe ich an anderem Ort bereits skizziert.¹⁴ Eine prozessuale Ontologie nimmt ihren Ausgang im Problem, gesellschaftlichen Wandel zu erklären, ein Problem, das sie mit der Annahme löst, dass Wandel der natürliche Zustand gesellschaftlichen Lebens ist. Durch diesen Schritt wird die Erklärung von Stabilität zur Zentralfrage der Gesellschaftstheorie. Ich argumentiere, dass wir auf Stabilität verweisen, wenn wir Abstammungslinien von Ereignissen beobachten, die mehr oder weniger gleich wiederzukehren pflegen. Das heisst, der gesellschaftliche Prozess besteht aus einem Strom von Ereignissen. In diesem Fluss sind viele Ereignisse nichtexklusiv miteinander zu Lineages verknüpft, die in unseren Augen die Dinge konstituieren, die wir in den meisten Sozialtheorien als Mikroebene erkennen: Persönlichkeiten und gesellschaftliche Gruppierungen.

Solche Abstammungslinien verfügen über genau dieselbe Unschärfe und Grenzkomplexität wie die uns vertrauten Verwandtschaftslinien. Sie werden im gesellschaftlichen Leben ständig erneuert, und obwohl sie gewisse innere Kontinuitäten aufweisen, sind sie nicht aristotelische Entelechien, die einfach irgendeine innere Natur einer gegebenen Sache verwirklichen. Wir sind Persönlichkeiten, nicht weil wir von einem inneren Kompass geleitet würden, der durch die Biologie oder gar die kindliche Sexualität eingerichtet wurde; wir sind Persönlichkeiten, weil wir uns unter dem Einfluss von Erfahrungen, Erinnerungen, Möglichkeiten, Beziehungen usw., die wir in unserem bisherigen Leben gemacht oder hervorgebracht haben, ständig erneuern. Unsere Persönlichkeiten unterstehen überdies nicht unserer vollständigen Kontrolle, da ja andere auf ihr Bild von unserer Persönlichkeit reagieren, nicht auf unseres. Unser Empfindungsvermögen ist daher nicht Alleininhaber unserer Persönlichkeit, sondern lediglich Mehrheitsaktionär, dem gegenüber widerspenstige «Aussenseiter» von Zeit zu Zeit Übernahmeversuche anzetteln. Darüber hinaus steckt unser Sensorium in einem Körper, der selbst nur zum Teil unter der Kontrolle dieses Sinnesapparates steht, es aber in vielerlei Hinsicht einschränkt.

In einer solchen Welt sind die üblichen Bestandteile der menschlichen Natur auseinandergenommen. Gesellschaftliche Gruppen und Individuen sind nicht völlig getrennt, da beide bloss Abstammungslinien sind, die sich über Ereignisse definieren. Dass ein bestimmtes Ereignis Teil einer Lineage ist, schliesst es nicht von einer anderen aus – genauso wenig wie mein In-der-Abbott-Linie-Stehen mich davon abhält, in den Abstammungslinien von Shaw, Casey, Delamere, O'Malley, Howard, Gavin, O'Connell aufzutauchen. Jedes Ereignis ist in vielen sozialen «Dingen» gleichzeitig. Darüber hinaus habe ich in meiner Theorie das kartesianische Individuum in wenigstens drei Teile zerlegt: den Körper, das Sensorium oder Bewusstsein sowie die Persönlichkeit. Im Rahmen meiner Theorie macht daher die übliche erste Wahlentscheidung bezüglich Konzepten menschlicher Natur – ob die menschliche Natur in Individuen oder Gruppen anzusiedeln sei – wenig Sinn.

Für die nächste Dimension – Emotion/Handlung/Bedeutung – kann ich im Rahmen dieses Beitrags keine bestimmte, kurz gefasste Position einnehmen. Ich bin nichtsdestotrotz geneigt, Emotion als jenen Erfahrungsmodus zu behandeln, der aufscheint, wenn wir Abstammungslinien auf der Grenze Körper/Sensorium/Persönlichkeit ziehen. Handlung wäre derjenige Erfahrungsmodus, der sich auf Verbindungen zwischen Persönlichkeiten oder zwischen sozialen Entitäten oder zwischen Persönlichkeiten und sozialen Entitäten bezieht. Bedeutung würde ich schliesslich als den Erfahrungsmodus behandeln, der mit dem Gebrauch von kulturellen Materialien verbunden ist, welche zur Artikulation von Beziehungen zwischen all den andern Arten von Lineages gehören, und in der Tat oft auch von Beziehungen innerhalb der Letzteren. Auf der Basis dieser Annahmen erscheint menschliche Natur erneut als zerlegt, denn es ist keineswegs klar, dass es in der einen oder andern solchen Erfahrungsform dauerhafte Stabilitäten irgendeiner Art gibt. Selbst wenn es sie gäbe, dürften sie ununterscheidbar sein, denn die Modi sind ihrerseits alle lediglich Aspekte eines einzigen Prozesses.

Die dritte (formal/substantiell) und die vierte (sich wandelnd/unwandelbar) Dimension sind allerdings zentral für jedes Konzept menschlicher Natur, das auf einer Prozessontologie basieren könnte. Da meine Ontologie auf Wandel beruht, muss dies auch mein Begriff von menschlicher Natur. Da ich ferner für jeglichen derartigen Begriff Allgemeingültigkeit wünsche, muss ich meinen Begriff menschlicher Natur zwingend weitgehend formal halten. Die oben genannte relativistische Definition leitet diesen Schritt ein. In Anwendung dieses Konzepts nennen wir etwas menschliche Natur, wenn es jenem Teil der Lineage von unterschiedlichen Individuen entspricht, der sich am langsamsten ändert. Es handelt sich, so gesehen, um die «Tradition» der Individuen.

Zu beachten ist, dass gemäss diesem Argument menschliche Natur eine immer bedeutsamere Rolle für die Weltgemeinschaft spielen würde, da die geschichtlichen Veränderungen zur Folge haben, dass individuelle Körper immer länger leben. Tradition – dauerhafte soziale Angelegenheiten – nimmt einen geringeren Stellenwert ein in einer Welt, in der die Individuen erwarten, siebzig bis neunzig Jahre zu leben. Soziale Strukturen halten oft kaum halb so lang, ausser als Formen; die darin enthaltenen Praktiken, Überzeugungen, Verpflichtungen, deren Mitgliedschaft und Organisation, ändern sich – im Vergleich zu Individuen – in atemberaubendem Tempo. Als ein Mass für diese grosse zeitliche Dauerhaftigkeit von Individuen möchte ich die Tatsache anführen, dass meine Mutter während mehr als vierzig Prozent der Geschichte der USA seit der Amerikanischen Revolution lebte.

In einer Welt, in der alle Mikroeinheiten im sozialen Prozess aufgebaut sind aus Lineages von Ereignissen, liegt die «Natur», auf die es ankommt, nicht in einer Eigenart dieser Vererbungslinien, sondern vielmehr in den Regelmässigkeiten des die Lineage herstellenden Prozesses selbst. Menschliche Natur besteht daher aus jenen Dingen, die die «Dinghaftigkeit» sozialer Belange be-

¹⁴ Vgl. Andrew Abbott, *Time Matters*, Chicago 2001.

herrschen – die den Prozess prägen, der die Linien zu Persönlichkeiten und sozialen Gruppen stabilisiert.

Ich habe an anderem Ort über einen Aspekt dieses Prozesses geschrieben, den ich Geschichtlichkeit genannt habe.¹⁵ Mit Geschichtlichkeit meine ich die Summe jener Prozesse, durch die Ereignisse bleibende Spuren in der sich ereignenden Gegenwart hinterlassen. Die Vergangenheit an sich existiert zu keinem gegebenen Moment. Nur jene Teile davon, die sich irgendwie in die laufende Gegenwart enkodiert haben, können die Gegenwart beeinflussen und Spuren hinterlassen, die sich kontinuierlich reproduzieren, während die Gegenwart ihren ewigen Lauf ins Vergessen der Vergangenheit verfolgt. Die Vektoren der Geschichtlichkeit sind zentrale Aspekte für jegliche Darstellung sozialen Lebens überhaupt (dies trifft in der Tat ebenso auf nichtprozessuale Darstellungen der Welt des Gesellschaftlichen zu wie auf prozessuale).

Ich habe vier Aspekte des Geschichtlichen unterschieden. Der erste ist die körperliche Geschichtlichkeit. In gesellschaftlichen Belangen bezieht sich Geschichtlichkeit auf Gebäude, Strassen, Städte, physische Infrastrukturen usw. – die gebaute Umwelt im weitesten Sinn. Für Individuen ist der Kern der körperlichen Geschichtlichkeit selbstverständlich der Körper selbst – mit seinen Einschreibungen von überwundenen Krankheiten, des früheren Gebrauchs und Missbrauchs usw. Es gehört – jedenfalls gegenwärtig – zur menschlichen Natur, einen solchen physischen Körper zu haben, mit all den Aspekten, die dieses «Haben» mit sich bringt, wovon der Tod nicht der unbedeutendste ist. Dass sich der Gesellschaftsprozess teilweise via die normale Sterblichkeit menschlicher Individuen ereignet, hat deutliche Folgen, wie wir durch das Hinausschieben des Todes um zwanzig Jahre im letzten Jahrhundert erfahren haben.

Der zweite Aspekt der Geschichtlichkeit ist das Andenken – die Gegenwart von Erinnerungen in den Köpfen. Dies ist uns vertraut für biologische Individuen, es ist jedoch wichtig zu realisieren, dass ein bestimmtes individuelles Empfindungsvermögen vermutlich weniger als die Hälfte der insgesamt mit diesem biologischen Individuum assoziierten Erinnerungen enthält. Der Rest findet sich in den «anderen Köpfen» von früheren Freunden, Schaffnern, Mechanikern, Kollegen usw. Auch soziale Gruppen verfügen selbstverständlich über solche Erinnerungen, aber sie sind sehr viel gleichmässiger verteilt. Es gibt nicht das eine Empfindungsvermögen, das die meisten Erinnerungen hat, und dies ist der Grund, weshalb soziale Gruppen – obwohl sie sich kurzfristig sehr viel schneller ändern können als Individuen – vom Tod längerfristig nicht derart drastisch tangiert sind.

Der dritte Aspekt von Geschichtlichkeit ist aufgezeichnete Historizität – die Herstellung von Dokumenten, die die Vergangenheit in Geschriebenem, Film, Digitalisierung oder einer andern langfristigen Speicherform verkörpern. Aufzeichnungen sind bedeutsam, weil sie gegen die unvermeidlichen biologischen Abfolgeprozesse gefeit sind. Interessanterweise produzieren soziale Entitäten weit mehr Aufzeichnungen als Individuen, welche dazu neigen, einen grossen

¹⁵ Andrew Abbott, «The Historicity of Individuals», in: *Social Science History* 29, 2005, S. 1–13.

Teil ihrer sozialen Angelegenheiten im eigenen Kopf oder mündlich mit anderen auszutragen. Daher ist für die meisten Epochen das Verfassen von Biografien eine viel schwierigere Kunst als die Institutionengeschichte. Zweifellos auch aus diesem Grund werden soziale Entitäten gewöhnlich für «grösser» als Individuen erachtet, selbst wenn dieser Befund in vielen Punkten unrichtig ist (insbesondere bezüglich zeitlicher Beständigkeit).

Zusammengefasst lassen sich die verschiedenen Inhalte dieser drei Modalitäten als substantielle Geschichtlichkeit bezeichnen. Diese umfasst die Menge von Erinnerungen, Qualitäten, Erfahrungen und Mittel, die zum Beispiel einer bestimmten Altersgruppe gemeinsam sind. Auch eine körperliche «Erinnerung» von der Grösse meiner eigenen Generation – jene des amerikanischen Babybooms – hat enorme Folgen für die Gegenwartsrealität, wie der drohende Bankrott des amerikanischen Sozialversicherungssystems zeigt.

Ein erster entscheidender Teil menschlicher Natur ist für mich daher die Eigenschaft der Geschichtlichkeit. Wir beginnen das soziale Leben nicht in jedem Moment von Neuem, sondern tun dies vielmehr innerhalb der Grenzen jenes Teils der Vergangenheit, der in den sozialen Prozess, wie wir ihn erfahren, enkodiert ist. Die menschliche Natur ist grundsätzlich geschichtlich.

Ein zweiter Teil menschlicher Natur besteht für mich in der einfachen Sequentialität von Erfahrung – im Faktum, dass wir die Welt in bestimmten Reihenfolgen erleben: ein Ereignis nach dem andern. Eine Reihe von Indikatoren zeugen von dieser Qualität. Der erste Indikator ist die relative Dominanz der Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit in unserer Gegenwart. Ich möchte für diese Dominanz der unmittelbaren Vergangenheit keine regelhaft funktionale Form unterstellen, obwohl die Versuchung gross ist, wegen der Analogie zur Diskontierung der Zukunft. Denn selbst wenn es eine solche Form gäbe, müsste sie sich mit dem Alter eindeutig verschieben. Je älter Individuen werden, umso näher und wichtiger kann ihnen die weiter zurückliegende Vergangenheit werden.

Ein zweiter Indikator für diese zentrale Qualität von Erfahrung ist die enorme Sammlung von narrativen Verben – wie wir sie in Analogie zu Dantos Konzept narrativer Sätze bezeichnen könnten.¹⁶ Es handelt sich um Verben, die zwei Zeitmomente voraussetzen. Beispiele wären alle englischen Verben, die mit «re-» beginnen, wie *rewrite* (umschreiben, nochmals schreiben, neu schreiben) oder *remarry* (wieder heiraten), denn sie setzen voraus, dass (in diesen Beispielfällen) Schreiben respektive Heirat irgendwann in der Vergangenheit stattgefunden haben. Aber es gibt noch deutlichere Beispiele: *to regret* (bereuen). Man kann nicht etwas bereuen, das keine Vergangenheit hat. *Reue* beinhaltet zwangsläufig ein vergangenes Ereignis (welches selbstverständlich genauso das «Nichteintreten» eines erwünschten Ereignisses sein kann, wie das Eintreten eines unerwünschten Geschehens). Gleiches gilt für die Verben *debunk* (enthüllen, aufdecken) und *betray* (verraten, betrügen) sowie *remember* (erinnern) und *forget* (vergessen). Sie alle bezeichnen eine Gegenwartshandlung mit Bezug auf eine Handlung in der Vergangenheit. Alle zeigen die Se-

¹⁶ Arthur Danto, *Narration and Knowledge*, New York 1985.

quentialität von Erfahrung auf. Alle beschreiben genau diese Ver- oder Einbindung von Ereignissen in eine oder aus einer Lineage, auf die ich weiter oben als die Basis jener mikrosozialen Welt, die wir wahrnehmen, hingewiesen habe. In einer Welt der Ereignisse und des Prozesses stellen diese Bindungsprozesse das Herzstück der menschlichen Natur dar.

Allerdings scheinen die meisten prozessorientierten Ansätze in der Erforschung der sozialen Welt hinsichtlich dieser Sequentialität ständig von einer Annahme auszugehen, die spezifischer ist. Es handelt sich um den Begriff der Gewöhnung. Die meisten Prozessansätze in der Sozialtheorie scheinen es als selbstverständlich zu erachten, dass Menschen (und tatsächlich wohl auch soziale Gruppierungen) im Laufe der Zeit Gewohnheiten entwickeln. Unstimmigkeit besteht darüber, ob diese Gewohnheiten gut (wie bei Dewey) oder schlecht (wie bei Weber) sind.¹⁷ Die Annahme, dass Gewöhnung (Habitualisierung) universal ist, scheint jedoch die zentrale substantielle Überzeugung prozessualen Denkens über menschliche Natur zu sein.

Nicht ausgeschlossen ist, dass die Habitualisierungsannahme eine Ideologie ist, namentlich eine dem 19. Jahrhunderts mit seinem ruhelosen Verlangen nach Erfolg, Neuartigkeit und Fortschritt entstammende Ideologie menschlicher Natur. Man kann sich leicht vorstellen, dass es in den meisten Kulturen einen Begriff wie Gewohnheit gibt; die Entstehung von Gewohnheiten ist ein offenkundiges Merkmal von Erfahrung in der Lebenswelt. Aber das muss nicht heißen, dass Gewohnheit – und im Besonderen die Gefahren und die Übel von Gewohnheit – ein bestimmendes Konzept für eine Kultur zu sein braucht. Nichtsdestotrotz sind diese Annahmen eindeutig zentral für die Persönlichkeitsideologie – und allgemeiner für die kulturellen Ideologien – der modernen Welt. In der Tat ist die Moderne zu einem grossen Teil geprägt vom Thema, dass Gewohnheitsausprägung nicht nur universal, sondern dass Gewohnheit schlecht und die Vergangenheit überhaupt zurückzuweisen und zu überwinden sei.

Die Idee des Fortschritts ist also das Gegenstück zu unserer Aufmerksamkeit für Gewohnheit. Weniger ideologisch ausgedrückt impliziert meine obige Schwerpunktsetzung beim Gedächtnis – die Gegenwart der Vergangenheit in der Gegenwart – auch einen entsprechenden Schwerpunkt bei der Antizipation – die Präsenz der Zukunft in der Gegenwart. Denn wenn die Vergangenheit in der Gegenwart als enkodierte Einschränkung – zu substantieller Begrenzung geformte Geschichtlichkeit – vorkommt, dann tritt die Zukunft in der Gegenwart als (enkodierte) Möglichkeit, als in mögliche Pläne gesetzte künftige Narrative auf.

Die Logik meiner obigen Ausführungen lässt sich hier wieder anwenden, indem wir die Implikationen dieser zukünftigen Möglichkeit für die menschliche Natur in der Gegenwart erwägen. Die offensichtlichste liegt in der Eigenschaft der Wahlfreiheit. Denn die alternativen Möglichkeiten in der Gegenwart lassen uns die Freiheit, unterschiedliche Zukünfte in Kraft zu setzen. Und obwohl diese – gewiss – nicht frei von jeglicher Beschränkung sind, sind

¹⁷ John Dewey, *Human Nature and Conduct*; Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1934.

sie doch offen genug, dass wir ständig Pläne zum Handeln oder Nichthandeln wählen müssen. Auch dies scheint mir – im prozessualen Theorierahmen gesehen – ein fundamentales Prinzip menschlicher Natur zu sein: nicht nur Gewohnheit, sondern auch Wahlentscheidung.

Wenn wir in die Zukunft blicken, sind wir wieder mit der Dominanz des greifbar Nahen konfrontiert. So wie die unmittelbare Vergangenheit uns ganz offensichtlich umgibt, so ist auch die unmittelbare Zukunft oft der tragende Grund für unsere Entscheidungen. Dieses Problem ist natürlich gut untersucht in der Literatur über hyperbolische und exponentielle Diskontierung und auch in der allgemeineren Literatur über Zeitpräferenzen. Weniger untersucht ist die Frage, wann wir unsere Ergebnisse wollen – jetzt oder später oder am Ende aller Zeiten – denn im gängigen Konzept des Diskontierens ist ein Hauptaugenmerk auf die Gegenwart mit eingebaut. Tatsächlich ist die Vorstellung, die Gegenwart sei fast buchstäblich der wichtigste Moment in der Geschichte, in die aus dem 19. Jahrhundert stammende Denkweise eingebaut, die immer noch unsere Welt beherrscht – trotz all ihrer Computer, der Raumfahrt und der Radioökologie.

Sequentialität ist daher in der Zukunft wie in der Vergangenheit bedeutsam und im Übergang von der einen zur andern. Wir finden hier wieder dieselben Arten von narrativen Verben, die sowohl auf einen gegenwärtigen wie auf einen künftigen Moment verweisen: *prophesy* (weissagen), *foresee* (vorhersehen), *promise* (versprechen), *desire* (wünschen), *expect* (erwarten), *dread* (fürchten), *anticipate* (vorwegnehmen). Solche Verben beschreiben unsere Wahlentscheidungen bezüglich Ereignissen, während wir voranschreiten, zeigen, welche Ereignisse wir auswählen, Teil von uns werden lassen und welche Ereignisse wir von uns weisen. So wird einsichtig, dass Individuen sich selbst im formalen Sinn narrativ erfahren – und auch im einfachen Sinn, dass sie sich selbst Geschichten über sich selbst erzählen. Denn sie betten ihre ureigensten Identitäten in einen Strom von Ereignissen und wachen über die sich entfaltende Lineage, die ein Selbst darstellt.

Dies widerfährt sozialen Gruppen natürlich genauso, obschon der Gebrauch, den soziale Gruppen von individuellen Körpern im Prozess der Selbstdarstellung machen, sich ziemlich unterscheidet vom Gebrauch, den Individuen von ihrem Körper machen. Aber es handelt sich nichtsdestotrotz um das Gleiche in allgemeiner Form, eingebettet in einen Strom von Ereignissen und dabei unabhängig gewisse Geschehnisse in die Lineage-Organisation einbindend, während andere Begebenheiten aussortiert werden.

Sequentialität durchdringt also die menschliche Natur, wenn wir zeitlich nach vorne sehen, genauso wie wenn wir rückwärtsschauen. Und wie ich oben bemerkte, ist klar, dass genauso wie Gewöhnung eine Annahme hinsichtlich der menschlichen Natur zu sein scheint, wenn Prozesstheorien die Vergangenheit untersuchen, die entsprechende Vorstellung von Fortschritt und Neuheit die Konzeptionen beherrscht, wenn diese Theorien vorwärtsschauen. Dewey ist diesbezüglich das beste Beispiel mit seinem gründlichen, durch zwei Welt-

kriege, Faschismus und die anderen Schrecken des 20. Jahrhunderts ungebrochenen Optimismus. Die Idee des Fortschritts greift sehr wohl auch in andere Theoriegebäude ein, und vermutlich zählt sie zu den gebräuchlichsten Ideologien menschlicher Natur des modernen Zeitalters.

Genauso wie Gewohnheit manchmal nicht als eine erleichternde Kompetenz (Dewey), sondern als tödliche Routine (Weber) begriffen wird, wird Neuheit allerdings manchmal als Fortschritt (Ogburn) und manchmal als blosse Mode (Sorokin) verstanden.¹⁸ Verschiedene Arten von Annahmen menschlicher Natur (und unterschiedliche Bewertungen von diesen) sind hier eindeutig möglich, sogar innerhalb des Prozesslagers, je nach persönlichem Pessimismus oder Optimismus. Dass sich die Zukunft irgendwohin bewegt, wird allerdings immer vorausgesetzt. Niemand hat bislang den Prozessstandpunkt übernommen und gleichzeitig für eine zufällige, richtungslose Zukunft votiert.

Schliesslich möchte ich auf zwei Aspekte eines prozessualen Begriffs menschlicher Natur hinweisen, die in die ontologischen Annahmen eingebaut sind, auf die ich mein Argument abstellte. Erstens habe ich durchwegs ein Konzept von Örtlichkeit vorausgesetzt. Abstammungslinien formen sich örtlich aus. Sie haben zu gewissen Teilen des gesellschaftlichen Prozesses besseren Zugang als zu andern. Sie verfügen über ein Hier und Jetzt, das sich von den meisten Hier und Jetzt quer durch den Prozess unterscheidet. Es entspricht also der menschlichen Natur, für jede Lineage einen bestimmten Ort im Prozess zu haben – etwas oder jemand Bestimmtes zu sein. Paradoxiertweise ist es universell, einzigartig zu sein.

Obwohl ich die drei Bereiche menschlicher Erfahrung – Gefühl, Handlung und Bedeutung – nicht analysiert habe, scheint mir doch zweitens, diese verfügten wenigstens über eine grundlegende Fähigkeit, welche sich aus dem fundamental gesellschaftlichen Charakter menschlichen Lebens ergibt. In allen dreien erwächst eine Auffassung, die zum Kriterium für seine Beurteilung wird. Es handelt sich hier schlicht um ein empirisches Faktum – evident aus der Untersuchung irgendeiner uns bekannten Gesellschaft oder Kultur. Für die Emotion ist das Kriterium etwas, das wir Anteilnahme (*sympathy*) nennen könnten – eine Geneigtheit (*being-with-ness*). Für Handlung lautet das Kriterium Gesolltheit (*oughtness*). Für Bedeutung und Symbolisierung heisst das Kriterium Wahrheit (*truth*). Über den Inhalt dieser Kriterien möchte ich mich nicht äussern. Seine Vielfalt übersteigt jede Fantasie. Anteilnahme bedeutet also nicht zwingend – wie es das in unserer Kultur oft tut – mit jemandem Mitleid haben. Es bedeutet lediglich, dass jede Kultur, von der wir irgendetwas wissen, über ein Kriterium zum Nachdenken über die Richtigkeit von Beziehungen zwischen Individuen und sogar zwischen sozialen Organisationen verfügt. Ebenso muss Gesolltheit nicht gültiges Recht oder Moralität bedeuten – und Wahrheit nicht Korrespondenz mit den Vorschriften moderner Wissenschaft. Ich behaupte bloss, dass irgendeine Version dieser Kriterien in allen bekannten menschlichen Lebensformen auftaucht.

¹⁸ Zu Dewey und Weber siehe oben; William F. Ogburn, *Social Change*, New York 1928; Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 4 Bände, New York 1937–1941.

Noch bedeutender ist allerdings, dass sie zusammen auftreten. Oft behandeln wir Wahrheit und Gesolltheit als separate Dinge – Sein und Sollen. Wir sagen häufig, dass Denker wie Marx und die Fortschrittsbewegung (*Progressives*) «Sein und Sollen vermischt haben». Wahrscheinlicher ist, dass diese von Natur zusammen sind und dass wir Modernen entschieden haben, so zu leben zu versuchen, also ob sie getrennt wären. Die üblichere menschliche Erfahrung ist Performativität – das Aufstellen einer Reihe von Sollformulierungen, die eine Welt definieren, welche wir als wahr behandeln.¹⁹ In der modernen Welt tun wir so, als wäre dies nicht der Fall. Wir denken, wir wären mit inhaltslosen sozialen Sollformen konfrontiert, die den Individuen die Substanz des Sollens überlassen und unsere Aufmerksamkeit auf Wahrheit im engsten, materialistischsten Sinn lenken. Es resultierte eine Zivilisation, die sich auf solch spirituelle Belange wie den bestschmeckenden fermentierten Traubensaft konzentriert und die nützlichsten Chemikalien, die den Menschen beim Aushalten einer vorab als sinnlos taxierten Existenz unterstützen sollen. In den meisten Gesellschaften und Kulturen dominiert jedoch die Erfahrung einer gelebten Realität. Es ist dies tatsächlich, was Menschen als Spezies tun: Sie imaginieren Sandburgen als Luftschlösser und dann leben sie darin.

SCHLUSS

Ein kurzes Resümee zeigt Folgendes: Ich habe vier Dimensionen von Konzepten menschlicher Natur erörtert – wo sie menschliche Natur verorten, welche Bereiche gesellschaftlicher Erfahrung sie beinhalten, ob sie formal oder substantiell sind und ob sie Wandel anerkennen. Als Prozessualist und Pragmatist lehne ich eine klare Positionierung bezüglich der ersten dieser Dimensionen ab, weil ich die übliche scharfe Gattungsunterscheidung zwischen Individuen und sozialen Gebilden ablehne. Vorerst gehe ich davon aus, dass Konzepte menschlicher Natur sich mit allen Bereichen menschlicher Erfahrung auseinandersetzen müssen (nicht nur mit einem von Emotion, Handlung und Bedeutung), denn ich interessiere mich stärker für die Eigenschaften, die solchen Konzepten durch den Fluss der Zeit aufgedrückt werden. Dies zwingt mich zu einem Konzept menschlicher Natur, das auf die Natur der Art zielt, wie Menschen (und soziale Gruppen) sich im Lauf der Zeit verändern – was Park einst als Naturgeschichte (*natural history*) bezeichnete.²⁰

Nun zu den Details meiner eigenen Auffassung: Menschliche Natur wurzelt in den drei Modalitäten der Geschichtlichkeit – körperlich, im Gedächtnis und aufgezeichnet – und im Komplex substantieller Geschichtlichkeit, den diese bestimmen. Sie betrifft die Möglichkeiten, mit denen diese Modi interagieren und die sich entwickelnde Lineage, die eine Person oder eine soziale Grösse darstellt, prägen. Sie ist auch verankert in der – um es einmal so zu nennen – Optativität (*optativity*) – der menschlichen Fähigkeit, sich alternative Zukünfte, ja sogar alternative künftige Einheiten des sozialen Prozesses auszu-

¹⁹ Der Ausdruck «performativ» wurde von John Langshaw Austin geprägt. Er bezieht sich auf Äusserungen, die selbst den Vollzug einer Handlung bedeuten. John L. Austin, *How To Do Things With Words* [1955], dt. *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1994, S. 29 f. Gegen Ende seines Buchs argumentiert Austin dafür, dass alle Aussagen in gewisser Weise performativ sind und dass die Unterscheidung zwischen performativ und konstativ daher lediglich eine Frage des Grades und der Verhältnisse sei. Der Begriff «performativ» wird deshalb heute manchmal auch benutzt, um allgemein handlungsorientierte und im Besonderen sozialkonstruktivistische Sozialtheorien zu bezeichnen.

²⁰ Robert E. Park: «The Natural History of the Newspaper», in: *American Journal of Sociology* 29, 1923, S. 273–289.

malen (diese wären analog zur Geschichtlichkeit relativ zur Vergangenheit zu konzipieren, ich habe sie hier nicht entwickelt).

Menschliche Natur wurzelt zweitens in der Sequentialität der Erfahrung – in ihrem ständigen Bezug auf vergangene und künftige Ereignisse, ihrer stetigen Konstruktion einer Lineage im Moment durch das Verbinden von Ereignissen. Dies wird aus dem grossen Spektrum an Wörtern ersichtlich, die narrative Begriffe des Selbst verkörpern und so das Selbst durch die Definition gerichteter Handlung in der Zeit definieren.

Menschliche Natur basiert drittens auf einem ständigen Dialog zwischen Gewöhnung und Neuheit. Beide können sowohl substantiell bedeutungsvoll sein als auch trivial und nichtssagend. Ich habe gegenwärtig keine bestimmte Einstellung dazu, obwohl mein Charakter eindeutig dem eines «substantiellen Gewöhners» entspricht, der die meisten Neuheiten für nichtssagend hält.

Schliesslich ist menschliche Natur um Ideale herum organisiert, die uns im täglichen Leben leiten und gleichzeitig uns selbst und die sozialen Einheiten, an denen wir teilhaben, formen. Diese lassen sich grob als Anteilnahme, Gesolltheit und Wahrheit bezeichnen. Sie verfügen aber über einen substantiellen Inhalt und sogar über eine Form, die selbst in Örtlichkeiten im sozialen Prozess eingebaut ist. Sie sind eine Grundeinheit, aber Kulturen können – und unsere tut es – entscheiden, sie auf unterschiedlichste Weise zu trennen. Die Grenzen ihrer Möglichkeiten zu erforschen scheint das menschliche Projekt zu sein.

DER MENSCH ALS ASSEMBLAGE

Dinge, Objekte und «Disziplinen»

Als ich darüber nachdachte, was ich möglicherweise zum Forschungsprojekt «Tracking the Human» beitragen könnte,¹ stellte ich fest, dass mich die Frage nach dem Stand der Dinge in Bezug auf Denkstile sowie Disziplinarität, Interdisziplinarität und Transdisziplinarität beschäftigt.² Dabei geht es um Konzepte, die regelmässig hinterfragt werden, und dies nicht zuletzt deshalb, weil, sobald wir an scheinbar standardisierte akademische Disziplinen denken, offensichtlich wird, dass es sich um institutionelle Konstrukte (*fabrications*) handelt. In der Tat gelten wohl bestimmte Disziplinen wie die Anthropologie, die Geografie oder die Psychologie, die über den Rahmen der berühmten Zweiteilung Whiteheads³ in Objekt und Subjekt oder Natur und Kultur hinausgehen, bereits als Multidisziplinen, die mit divergenten Modellen des Menschen arbeiten.

In bestimmter Hinsicht können «disziplinär», «interdisziplinär», «transdisziplinär» und «multidisziplinär» insoweit als repräsentative Konzepte gesehen werden, als sie auf bestimmte Denkhaltungen oder besondere Anordnungen von Praktiken und Diskursen hinweisen. Aus meiner Sicht jedoch sind die Klagen und Gegenklagen bezüglich der Integrität dieser oder jener Disziplin, die institutionelle oder anderweitige Unterstützung für interdisziplinäre Forschungsvorhaben sowie die methodologische Strenge transdisziplinärer Forschung ebenfalls Teil des Prozesses des «Machens»⁴ oder der Konstruktion von Inter-/Meta-/Trans-/Disziplinarität. Es interessiert mich daher, wie die betreffenden Akteurinnen und Akteure ihre komplexen disziplinären Verflechtungen umsetzen (*enact*). Wir könnten von den folgenden Fragen ausgehen: Wie stellen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler Disziplinen (und Varianten davon) her? Wie funktioniert dies im Prozess des Erarbeitens nicht nur von wissenschaftlichen Erkenntnissen, sondern auch von Ethik und Politik?

Im Hauptteil meines Beitrags werde ich mich auf ein Forschungsprojekt am Kings College London beziehen, in dem ich gemeinsam mit Kolleginnen und

¹ Der Beitrag beruht auf einem Input am Workshop «Tracking Concepts of Human Nature: Thought Styles in Disciplinary and Interdisciplinary Research», den die Forschungsgruppe «Tracking the Human» im Juli 2009 durchführte. Das englische Manuskript wurde übersetzt von Ingrid Fichtner unter Mitarbeit von Lou-Salomé Heer und Priska Gisler.

² Das Projekt unterscheidet zwischen disziplinären Kontexten (wenn ein geschätztes Paradigma hinterfragt und möglicherweise ersetzt wird), interdisziplinären Forschungsumgebungen (wenn gemeinsame Annahmen etabliert werden müssen) und, nicht zuletzt, einem transdisziplinären Umfeld der Wissensproduktion (wenn wissenschaftliche Konzepte, die Mehrfachakteurinnen und Mehrfachakteure verbinden, über die etablierten akademischen Grenzen hinaus übertragen werden).

³ Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (Clifford Lectures of 1927–28), hg. von David Griffin und Donald Sherburne, korr. Auflage, New York 1978.

⁴ Ian Hacking, «Making up people», in: Thomas Heller, Morton Sosna und David Wellberg (Hg.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford 1986, S. 222–236.