



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Intra/InterSein

Carl Rogers' Konzept der Selbstaktualisierung
aus dem Blickwinkel des Kritischen Realismus nach Roy Bhaskar

Verfasserin

Susanne Ensthaler

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im März 2010

Studienkennzahl: A 297

Studienrichtung: Bildungswissenschaft

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Robert Hutter

Ich erkläre hiermit ehrenwörtlich, die vorliegende Arbeit selbst verfasst und nur die angegebenen Quellen verwendet zu haben. Die vorliegende Arbeit wurde an keiner anderen Universität eingereicht.

Susanne Ensthaler

Wien, im März 2010

Zusammenfassung

Durch reflexive Prämissen-Interpretation der neuesten Entwicklungen des Kritischen Realismus nach Roy Bhaskar und des Konzeptes der Selbstaktualisierung von Carl Rogers wird eine neue wissenschaftsphilosophische Sicht auf den Menschen und die Kategorie Selbstverwirklichung aufgezeigt. Selbstrealisation kann als dialektischer Prozess der Rückverbindung zum omnipräsenten Selbst über die wechselseitigen Beziehungen der Phänomene im Prozess von Entstehen und Vergehen gedacht werden und wird hier als Intra/InterSein bezeichnet. In diesem Denkmodell ist Sozialisation das verbindende Element allen menschlichen Seins und das Handeln ein sozialer Prozess, in dem Individuen wachsen, sich entwickeln und das Soziale transformieren können. Die Kategorie Intra/InterSein berücksichtigt Carl Rogers' Betonung der Verbundenheit von Philosophie und Wissenschaft. Durch die Einführung einer metareflexiven Dimension kann sie aus kritisch-realistischer Sicht sowohl kulturbedingte als auch komplexe entwicklungspsychologische, empirisch erforschte Prozesse und die dazu bestehenden Theorien einschließen.

Abstract

Through the reflexive premise interpretation of the newest developments in Critical Realism after Roy Bhaskar and of the concept of self actualization by Carl Rogers, a new scientific-philosophical view of the human and the category of self realization has emerged. Self realization can be thought of as a dialectical process of the reconnection of the omnipresent self through the reciprocal relationships of phenomena occurring in the process of becoming and passing; and it is described here as intra/inter being. In this thought model, socialization is the element tying together all human existence and action is a social process in which individuals grow, develop, and are able to transform society. The category intra/inter being draws on Carl Rogers's emphasis of the relationship between philosophy and science. By introducing the meta-reflexive dimension, it can also include, from the viewpoint of Critical Realism, both cultural as well as complex, development-psychological as well as empirically researched process and their supporting theories.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	1
1.1	Einführung in den Themenbereich.....	2
1.2	Entwicklung und Kommentierung der Forschungsfrage	5
1.3	Methodisches Vorgehen.....	10
2	Der Transzendental-Dialektisch-Kritische Realismus (TDKR) nach Roy Bhaskar	13
2.1	Der Kritische Realismus	14
2.2	Der Transzendente Realismus (TR)	16
2.2.1	Die Ontologie des Transzendentalen Realismus.....	17
2.2.1.1	Die zwei Seiten von Wissen	18
2.2.1.2	Die kognitive Situation in der Wissenschaft	20
2.2.2	Exkurs Hermeneutik	21
2.2.3	Die Stratifikation der Ontologie	23
2.2.4	Zusammenfassung	26
2.3	Der Kritische Naturalismus (KN)	27
2.3.1	Das Transformationsmodell sozialen Handelns (TMSA).....	29
2.3.2	Die vier Ebenen des sozialen Seins: Der soziale Würfel.....	33
2.3.3	Zusammenfassung	34
2.4	Der Dialektisch-Kritische Realismus (DKR): Von einer Wissenschaftsphilosophie zur Philosophie der Selbstrealisation.....	36
2.4.1	Sein (1M)	38
2.4.1.1	Über Ontologie	39
2.4.1.2	Der Dispositionelle Realismus	40
2.4.1.3	Der kategoriale Realismus.....	42
2.4.1.4	Kategorie als konstitutives Merkmal der Wirklichkeit und die Entstehung von Selbstentfremdung	44
2.4.1.5	Der Realismus über das Transzendente und Transzendenz: Von Selbstentfremdung zur Selbstrealisation	47
2.4.2	Absenz und Agieren: Der Moment der Kreation <i>ex nihilo</i> (2 E).....	49
2.4.3	Totalität, Subjekt und Identität (3 L)	52
2.4.4	Das Subjekt als Selbst in seiner transformativen Praxis (4D)	54
2.5	Zusammenfassung/Meditation I.....	59

3	Selbstaktualisierung im Personzentrierten Ansatz	62
3.1	Die Aktualisierungstendenz.....	63
3.1.1	Das neurowissenschaftlich orientierte Konzept	65
3.1.2	Das Motivationskonzept: Homöostase und Bewusstsein.....	67
3.1.3	Das Konzept des Verhaltenssystems: Selbstorganisation als Erhaltung und Entfaltung	69
3.1.4	Das Konzept der attrahierenden Dynamik	72
3.2	Zusammenfassung/Meditation II	74
4	Selbstaktualisierung als Selbstrealisation	76
4.1	Das Transfaktuelle: Die Aktualisierungstendenz aus dem Blickwinkel des TDKR	77
4.1.1	Non-Dualität und Präsenz (d_r).....	78
4.1.2	Zen der Kreativität: Die Erfahrung der Erfahrung ($d_r = d_a = d_e$).....	81
4.1.3	Selbst-Kreation: Bewusstsein als Emergenz ($d_r \geq d_a \geq d_e$)	82
4.1.3.1	Selbst-Gewahr-Sein ($d_r = d_a = d_e$).....	83
4.1.3.2	Ich sein ($d_r > d_a \geq d_e$)	84
4.1.3.3	Ich werden ($d_a \geq d_e$) – Emergenz und holistische Kausalität	86
4.2	Schlussfolgerung	90
5	Person sein – ein Intra/Inter Sein (Meditation III)	94
	Nachwort	101
	Literaturverzeichnis	103
	Abbildungsverzeichnis	109
	Lebenslauf	110

1 Einleitung

*„Whatever you want in life,
the only thing you can ultimately get is self-realization;
and for that you need a clear mind, a pure heart and a healthy body
as three aspects of your embodied personality.“*

Bhaskar, 2002a, S. 150

„Was auch immer du im Leben willst, das Einzige, was du im Leben letztendlich bekommen kannst, ist Selbst-Realisation; und dazu brauchst du einen klaren Geist, ein reines Herz und einen gesunden Körper, als die drei Aspekte deiner verkörperten Persönlichkeit“, schreibt Roy Bhaskar (eigene Übersetzung nach Bhaskar, 2002a, S. 150), der Begründer der multidisziplinären Philosophie des Kritischen Realismus, in seinem Werk *meta-Reality*. Dies ist ein Appell an die Menschheit, die sich eine dualistische Welt geschaffen hat, in der wir uns zunehmend von uns selbst entfremden (vgl. Bhaskar, 2002a, S. vii). Angelehnt an Freire (1971) heißt dies, wir leben in die Wirklichkeit eingetaucht. Die globalisierte Gesellschaft überflutet heutzutage unser Bewusstsein. Aus sozialwissenschaftlichen Analysen der Gegenwartsgesellschaft kennt Person die Bezeichnung globalisierte Netzwerkgesellschaft, deren Kennzeichen ein gleichzeitiges Dasein von Kontinuität und Wandel ist. Schlagworte sind: Transformation der Arbeitswelt, Diskontinuität in Biographien, die Pluralisierung von Lebensformen, Innovation und Beschleunigung, Veränderungen im Geschlechterverhältnis, Verschärfung sozialer Ungerechtigkeiten, Migration und eine multikulturelle Gesellschaft. Menschen werden durch die multimediale Kulturindustrie regelrecht zugeschüttet von einer „Lawine aus Lärm, Phrasen, Vorurteilen und künstlich produzierten Klischees der Bewusstseinsindustrie“ (Pongratz, 1986, S. 203).

Vieles wird ungefragt ins Alltagsbewusstsein übernommen. Und Person könnte auch sagen, dass der Anpassungsdruck der sozialen Realität jeden dazu zwingt, ein System von Handlungsorientierungen bereit zu haben, um möglichst schnell einordnen, entscheiden und reagieren zu können (vgl. Pongratz, 1986, S. 203). Es kommt dabei zur Bildung und Verfestigung von Deutungs- und Handlungsmustern, die sich zwar je nach individueller Biographie und sozialem Kontext unterscheiden lassen, aber dennoch dazu

führen, Verhaltensweisen und auch Wertvorstellungen nicht mehr differenziert wahrzunehmen. Die Anforderungen, die von der Gesellschaft an uns herangetragen werden und die wir gelernt haben, an uns selbst zu stellen, bestimmen laut Meueler (1993) die Subjektentwicklung auf direkte wie indirekte Weise. Doch ist das Subjekt der äußeren, der inneren und der sozialen Welt nicht total unterworfen - das absolut willenlose Objekt gibt es nicht (vgl. S. 77).

Rogers (1988) meint, wenn wir sensibel und offen auf unsere Erfahrungen hören, könnten wir einen von innen her kommenden Sinn entdecken (vgl. S. 287). Weite und auch Tiefe gewinnt unsere Erfahrung dann, wenn sie selbstreflexiv wird und „tiefsitzende Berührungsängste, Klischees und blinde Flecke im Erfahrungsprozess in den Blick rücken“ (Pongratz, 1986, S. 203). Es geht also um die kritische Auseinandersetzung mit den Konventionen des Fühlens, Denkens und Verhaltens (vgl. Meueler, 1993, S. 161). Vielleicht könnte Person auch wie der Pädagoge Wilke Thomssen (1980) von einer Selbstaufklärung der Lebenswelt sprechen. Das Subjekt setzt sich dabei selbst als Subjekt und „konstituiert sich zur Selbstermächtigung: zum Gebrauch der Vernunft, zur selbstbetriebenen Aufklärung als Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Meueler, 1993, S. 172). Es gilt also, in sich selbst eine Steuerungseinheit für die Lebensgestaltung zu finden, um die Veränderungen der Gegenwartsgesellschaft konstruktiv für sich selbst zu nutzen.

1.1 Einführung in den Themenbereich

Übereinstimmende Ergebnisse der modernen Soziologie zeigen auf, dass in den letzten Jahrzehnten eine Veränderung der Deutung bzw. der Selbstdeutung der Mitglieder der Gesellschaft stattgefunden hat (vgl. Meurer, 2000, S. 33). Die Thematik der Selbstverwirklichung gewann an Wichtigkeit. Gerhardt (1989) spricht von einem Zeitgeist, der sich im Willen, sich selbst in ungezwungenen Handlungszusammenhängen allseitig kennen zu lernen, zu akzeptieren und sich wirksam auszudrücken, zeigt (vgl. S. 25). Der Soziologe Klages (1984) beschreibt einen sogenannten „Wertwandelschub“, der von 1960 bis etwa 1975 stattfand und bei dem die Selbstverwirklichung ein stark expandierender Faktor war. In diesem gesellschaftlichen Umwandlungsprozess entstanden neue Werte wie Unabhängigkeit, Kreativität und Selbstständigkeit. Doch stellte Klages (1994) auch gleichzeitig eine Stagnation im gesellschaftlichen Umwandlungsprozess fest. Paulus (1994) hingegen untersuchte das soziokulturelle Phänomen Selbstverwirkli-

chung aus psychologischer Sicht und kam zu dem Ergebnis, dass eine weitere Hochschätzung von Selbstverwirklichung stattgefunden hat. Auch laut Beck (1993) sind wir immer noch Augenzeugen eines Wandels in der Gesellschaft, der durch einen „Individualisierungsschub von bislang unbekannter Reichweite und Dynamik“ (S. 115) gekennzeichnet ist. Dieser ist die Folge der Emanzipations- und Protestbewegungen, die sich in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts entwickelt haben und Autonomie, Partizipation, Antiautoritarismus und Egalitarismus als wichtige gesellschaftspolitische Phänomene verfolgten (vgl. Paulus, 1994, S. 3).

Selbstverwirklichung kann also als ein soziokulturelles Phänomen betrachtet werden. Aber wenn darüber gesprochen wird, dann ist auch immer ein grundlegender Wert oder ein grundlegendes Ziel der Entwicklung, Erziehung, Therapie oder des Lebens ganz allgemein gemeint. Laut Paulus (1994) erlangte der Begriff der Selbstverwirklichung seine zentrale Bedeutung durch die enge Verbindung mit dem Grundrecht des Menschen auf Freiheit, das seit der Erklärung durch die französische Nationalversammlung 1889 ein zentraler Inhalt der verschiedenen Proklamationen der Menschen- und Bürgerrechte ist. Durch die Bindung an die Menschenrechte steht der Begriff Selbstverwirklichung in der Tradition der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Und in dieser geisteswissenschaftlichen Tradition steht auch der Bildungsbegriff der philosophisch-pädagogischen Klassik, der die zentrale Idee der Klassik, die Kant als Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit bezeichnet hat, in sich aufgenommen hat (vgl. Paulus, 1994, S. 2f). Es geht um die vernunftgetragene Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen.

Auch liegt diesem Bildungsbegriff die Vorstellung der Förderung sämtlicher Fähigkeiten des Menschen zugrunde, die ihn als menschliches Wesen in eine innere Harmonie der Kräfte und zugleich in ein harmonisches Verhältnis zur Welt bringen soll (Paulus, 1994). Selbstverwirklichung könnte somit als zentrales Moment im erziehungswissenschaftlichen Denken bezeichnet werden und stellt ein Bildungsziel dar. Die inhaltliche Bestimmung dessen, was unter Selbstverwirklichung der Person verstanden werden soll, hat sich laut Paulus (1994) jedoch im Lauf der Zeit gewandelt. Er meint, dass vom klassischen Verständnis personal-monadenhafter Entfaltung innerer Motive und Kompetenzen der Person Abstand genommen wurde und die gesellschaftliche Verflochtenheit des Individuums in den Vordergrund rückte. Es kam zur kritisch-produktiven Weiterentwicklung des klassischen Bildungsbegriffs mit den Merkmalen Selbstbestimmungsfähigkeit, Mitbestimmungsfähigkeit und Solidaritätsfähigkeit (vgl.

Paulus, 1994, S. 3). Selbstverwirklichung bedeutet auch heute immer mehr die Mitwirkung an einer auf Demokratisierung ausgerichteten Veränderung der gesellschaftspolitischen Bedingungen.

Auch Veränderungen in den grundlegenden Zielorientierungen der Lebensweisen oder der Ansprüche an das Leben, die kulturell vermittelt werden, stehen in enger Verbindung mit dem schon beschriebenen Wertewandel. Laut Paulus (1994) wird dieser durch die tief greifenden Veränderungen begünstigt, die durch den Wandel der Waren produzierenden Industriegesellschaften hin zu Dienstleistungsgesellschaften ausgelöst wurden und werden. Die Beziehungen zwischen den Menschen und die daraus entstehenden Probleme werden zu zentralen Themen, die die „Psychologisierung gesellschaftsstruktureller Problemlagen“ (Paulus, 1994, S. 4) fördern.

Ergebnisse einer Studie zu „Selbstverwirklichung und Lebensqualität“ aus dem Jahr 2004 zeigen auch sehr deutlich, dass Selbstverwirklichung zum zentralen Faktor wurde, der zur Lebensqualität beiträgt. Durchgeführt wurde diese Studie von SensoNet (2004), einer Organisation, die die Zukunftsaspekte unserer Gesellschaft untersucht. Der Schwerpunkt liegt auf der Beobachtung des Wertewandels. Die Basis von SensoNet (2004) ist der bewährte Ansatz der Delphi-Methode; jedoch werden im Unterschied zur klassischen Delphi-Methode nicht Professionelle, sondern Menschen aus allen Gesellschaftsschichten befragt. Es ist ein virtuelles, demokratisches Delphi, das den klassischen Delphi-Ansatz inhaltlich mit sogenannten weichen Faktoren wie Werte, Wünschbarkeiten, Stimmungslagen etc. ergänzt (vgl. [http://: www.sensonet.org/Sensationen/selbstverwirk.html](http://www.sensonet.org/Sensationen/selbstverwirk.html)). Anfangs fanden die Umfragen schriftlich-postalisch statt, seit 2003 läuft der Informationsaustausch inklusive Befragungen ausschließlich via Internet. Einzelne Meinungen werden zu einem aussagekräftigen Zukunftsbild zusammengefügt.

Eine Umfrage im Oktober 2004 mit 152 Teilnehmer/innen ergab einen engen Zusammenhang zwischen Selbstverwirklichung und Lebensqualität. Auf die direkte Frage „Wie sehr hängt ihre Lebensqualität von Selbstverwirklichung ab?“ antworteten 73 % mit „stark“. Dies gab den Anlass, die Dynamik zu hinterfragen und es wurde deutlich, dass Selbstverwirklichung in den letzten Jahren wichtiger geworden ist. Diese Tendenz soll laut SenoNet (2004) auch in den nächsten zehn Jahren anhalten. Der Begriff der Selbstverwirklichung ist für die Befragten somit in Verbindung mit Lebensqualität sehr relevant. Doch was bedeutet Selbstverwirklichung eigentlich? In SensoNet (2004) wurden dafür folgende Statements zur Beurteilung vorgelegt: meine Talente verwirklichen,

nach meinen eigenen Werten leben, möglichst frei sein, meiner Intuition folgen, all meine Gefühle ausleben, einen höheren Auftrag erfüllen, anständig und gut leben, vorwiegend an mich denken sowie keine Rücksicht auf andere nehmen müssen. Die Ergebnisse zeigen, dass Selbstverwirklichung keineswegs rücksichtsloser Egoismus bedeutet, sondern es geht vielmehr um die Realisierung der Talente, um ein Leben nach eigenen Werten und um Freiheit. Gefühle sind zwar wichtig, werden aber keineswegs verabsolutiert und es wird klar, dass Selbstverwirklichung keine Zielsetzungen wie Normen von Anständigkeit braucht und will (vgl. <http://www.sensonet.org/Sensationen/selbstverwirk.html>). Es gibt also Bereiche wie geistiges Leben, Werte, Glauben und Lebensziele, die entscheidend beeinflussen, ob Selbstverwirklichung realisiert werden kann. Bereiche wie Liebesbeziehung, Beruf, Freizeit, Familie, eigene vier Wände sowie Freundeskreis erscheinen weniger wichtig. Deutlich ins Hintertreffen gerieten laut SensoNet (2004) Konsum, Styling, Politik und Markenwahl. Es wird hier ersichtlich, dass Selbstverwirklichung als Zielorientierung zwar in enger Verbindung mit den gesellschaftlichen Tendenzen steht, der Mensch jedoch wie nie zuvor mit sich selbst und seinem eigenen Denken beschäftigt ist.

1.2 Entwicklung und Kommentierung der Forschungsfrage

Selbstverwirklichung kann aber nicht nur als Leitidee oder als soziokulturelles Phänomen betrachtet werden. Der Begriff meint auch eine bestimmte Form des Erlebens, der Verarbeitung von Informationen oder des Verhaltens. Er bezeichnet ein komplexes psychologisches Geschehen. Entwicklungspsychologisch lässt sich Selbstverwirklichung als lebenslanger Veränderungsprozess interpretieren oder aus Sicht der Persönlichkeitspsychologie als Bündel bestimmter Dispositionen (Paulus, 1994). Die Beschäftigung mit Selbstverwirklichung hat innerhalb der Psychologie verschiedene Wurzeln und Traditionen. Einen großen Aufschwung erhielt die Beschäftigung mit diesem Thema in den 1960er Jahren mit dem Aufkommen der kognitivistischen Strömung, durch die es laut Paulus (1994) zu einer stärkeren theoretischen Beachtung des selbstbewussten und absichtsvoll handelnden Individuums kam. Eine der wesentlichsten Quellen von Selbstverwirklichungskonzeptionen stellt aber die Humanistische Psychologie dar (vgl. Paulus, 1994, S. 64). Sie steht historisch der Persönlichkeitstheorie näher als jedem anderen Fachgebiet der Psychologie und ideengeschichtlich ist ihre Entwicklung als ein Prozess der Ideenverschmelzung zu betrachten (vgl. Hutterer, 1998). Die Humanistische Psy-

chologie – Maslow (1973) bezeichnete sie als „Dritte Kraft“ in der Psychologie – zog Vertreter verschiedener Disziplinen an, die darin übereinstimmten, dass ein neuer Impuls notwendig war, „um der wachsenden sozialen und kulturellen Krise und dem Gefühl der Entmenschlichung und der Vermassung des Individuums im 20. Jahrhundert wirksam entgegenzutreten zu können“ (Bühler, 1973, S. 6). Es wurden neue Ansätze zur Erforschung des Menschen entwickelt sowie neue psychotherapeutische Methoden. Bühler (1993) ist der Ansicht, dass die Humanistische Psychologie in die Deutung des menschlichen Lebens eine Philosophie, eine bestimmte Ansicht über das, was das Leben ist und was es sein kann, mit einbezieht. Werte wie innere Freiheit, Selbstaussdruck und Selbstentfaltung werden betont, die persönliche Würde und die Kreativität als eine grundlegende Fähigkeit des Menschen stehen im Blickpunkt, die Entwicklung zur Selbstverwirklichung wird wichtig (vgl. Bühler, 1973, S. 8).

Rogers (1989), einer der einflussreichsten Persönlichkeiten in der Humanistischen Psychologie, beschreibt das Lebensziel, das er in den Beziehungen zu seinen Klienten zum Vorschein kommen sieht, mit Worten von Kierkegaard: Das Selbst zu sein, das man in Wahrheit ist (S. 167). Er spricht von einem Selbstaktualisierungsprozess, einem Entwicklungsprozess des Selbst, in dem die Person in Übereinstimmung mit der organismischen Aktualisierungstendenz die Möglichkeit hat, sich frei zu entfalten (Rogers, 1981). Diese Art zu leben beinhaltet auch eine Vision von einem neuen Menschen und damit verbunden die Vision von einem neuen gesellschaftlichen Miteinander. Rogers (1989) ist weiters der Ansicht, dass das wahre Wesen des Menschen auf ein gutes Leben ausgerichtet ist, welches ein Prozess, eine Richtung und kein Ziel ist. „Die Richtung, die für das gute Leben konstitutiv ist, wird vom gesamten Organismus gewählt, sofern die psychische Freiheit vorhanden ist, sich in jede Richtung zu entwickeln“ (Rogers, 1989, S. 186). Die Qualitäten dieses Entwicklungsprozesses sind eine zunehmende Offenheit gegenüber Erfahrung und die Tendenz, völlig im jeweiligen Augenblick zu leben. Rogers (1989) bezeichnet es auch als „gegenwärtiges Fließen“ (S. 188), in dem das Selbst und die Erfahrung aus der Erfahrung hervorgehen. Die Selbststruktur wird sozusagen *in* der Erfahrung entdeckt. Das Leben wird zum Prozess, der „ein Ausdehnen und ein Wachsen der Entwicklung zu einem Sein ist, in dem man zunehmend seine eigenen Möglichkeiten ist“ (Rogers, 1989, S. 195). Laut Rogers (1989) würde ein Anhänger der Evolutionstheorie solch einen Menschen als Typ erkennen, der sich verändernden Umweltbedingungen am besten anpassen und somit überleben kann. Dennoch sind Rogers Beschreibungen durchaus als philosophisches Gedankengut anzusehen, da ihnen die

Frage nach dem Sinn des Lebens und letztlich die Frage „Was ist der Mensch?“ zugrunde liegen.

Der Begriff vom Menschen geht aus der Philosophie einer bestimmten Zeit hervor, die sich im geistigen Klima einer kulturellen Epoche entwickelt hat (Bühler, 1973). Auch psychologische Theorien können nicht verstanden werden, ohne den kulturellen Zusammenhang zu berücksichtigen und die Grundlage für eine umfassende psychologische Theorie ist eine Philosophie des Menschen. Und dies gilt laut Bühler (1973) besonders für die Humanistische Psychologie. Auch Rogers (1989) betont die Verbundenheit von Philosophie und Wissenschaft und meint, dass es heutzutage manche Psychologen als Beschimpfung betrachten, wenn man sie philosophischer Gedankengänge bezichtigt. Er teilt diese Reaktion nicht, sondern schreibt: „Ich kann nicht anders, als über die Bedeutung dessen, was ich beobachte, zu rätseln“ (Rogers, 1989, S. 164).

Rätseln, Nachdenken und Philosophieren bedeutet laut Hutterer (1998) das Formulieren und Herausarbeiten eines Menschenbildes, das die Basis für wissenschaftliche Tätigkeiten in den Human- und Sozialwissenschaften bietet. Die Wissenschaften vom Menschen kommen nicht ohne eine philosophische Vorstellung vom Menschen aus und „der Fortschritt besteht in einer größeren Bewußtheit des Forschers über seine Voraussetzungen und Vorgriffe auf den Gegenstand, die in seinem Menschenbild enthalten sind“ (Hutterer, 1998 S. 280).

Hutterer (1998) ist der Ansicht, dass die Erweiterung methodologischer Perspektiven ein stets relevantes Thema sowohl in der methodologischen wie auch in der wissenschaftsphilosophischen Diskussion der Humanistischen Psychologie ist. Mit dem Anspruch, eine methodologische Alternative zum Positivismus zu bilden und somit einer „methodologischen Monokultur“ (Hutterer, 1998, S. 283) entgegenzuwirken, betonte sie von Anfang an Methodenflexibilität und -toleranz, um die Vielfalt menschlicher Erkenntniskräfte umfassend nutzen und integrieren zu können. Aber es gelang der Humanistischen Psychologie nicht, eine einheitliche wie konsistente Methodologie zu entwickeln. Das Fehlen einer überzeugenden wissenschaftsphilosophischen Grundlage für die Verwendung von den aus differierenden Forschungstraditionen kommenden Methoden führte zu Rechtfertigungsproblemen und somit zu einer wissenschaftstheoretischen Schwächung (vgl. Hutterer, 1998, S. 286).

Doch haben laut Hutterer (1998) neuere Entwicklungen in der wissenschaftsphilosophischen Diskussion eine interessante Perspektive eröffnet, die die „methodologische Spannung zwischen naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Tradition

kritisch aufgreift“ (S. 287). Das wissenschaftsphilosophische Konzept des Kritischen Realismus stellt eine dieser neuen Entwicklungen dar. Der Realismus geht davon aus, dass es eine Realität gibt, die unabhängig vom erkennenden Bewusstsein ist und traut gleichzeitig der Erkenntnisfähigkeit des Menschen eine wie auch immer geartete Verbindung zur Wirklichkeit zu (Hutterer, 1998). Für den kritischen Realisten ist die Realität nach Hutterer (1998) „weder eine Ansammlung von einzelnen Bausteinen und Elementen noch ein amorphes Material“ (S. 288) sondern sie besteht aus komplexen Strukturen und Prozessen, deren Eigenschaften sich aus Wechselwirkungen mit anderen Prozessen und Ereignissen bilden.

Bei Bhaskar (2000) hat der Kritische Realismus bzw. seine Entwicklung zum Transzendental-Dialektisch-Kritischen Realismus (TDKR) vier wichtige Momente: (1) Transzendentaler Realismus, (2) Kritischer Naturalismus, (3) die Theorie erklärender Kritik und (4) die Dialektik, die sich im Dialektischen Kritischen Realismus dialektisch entwickelt und systematisch präsentiert. Jedes Moment baut auf dem Vorhergehenden auf und zu jeder Phase gibt es chronologisch Bücher. Sie zeigen wie Wissenschaft, Sozialwissenschaft, objektive Moral und Nicht-Sein, Emanzipation und auch Kausalität, Prozess und Veränderung und folglich sowohl Zweifel, Hoffnung als auch Kreativität, Liebe und Freiheit möglich und notwendig sind, und zwar in Opposition zur dominanten Orthodoxie und mondänen Heterodoxien, die sie in irgendeiner Weise nicht unterstützen oder leiten können. Der TDKR wendet sich – wie Bhaskar (2000) beschreibt – gegen die epistemologische Fehlbarkeit, die Definition und Analyse von menschlichem Sein rein über menschliches Wissen, den Aktualismus (die Reduktion von Kräften auf ihre Ausübung, Reduktion der Möglichkeit auf das Aktuelle, des Selbst auf das Tun oder das Verhalten, Reduktion des Sein auf das Tun) sowie gegen die Geschlossenheit existierender Beschreibungen von Wissenschaft.

Der TDKR argumentiert für eine Schichtung, Differenzierung und Offenheit der Welt und als deren Teil auch für eine Offenheit humanwissenschaftlicher Erkenntnisse. Es werden Dualismus und Dichotomien kritisiert, die die gegenwärtige Humanwissenschaft beherrschen und wie es scheint, sich auch immer mehr ausbreiten. Die Spaltung beinhaltet jene zwischen positivistischem Naturalismus und hermeneutischem Anti-Naturalismus, Individualismus und Kollektivismus, Struktur und Kraft, Ursache und Wirkung, Körper und Seele, Faktum und Wert (vgl. Bhaskar, 2000, S. 7). Und als zentralen Vorstoß bezeichnet Bhaskar (2000) die Dialektik im Dialektischen Kritischen Re-

alismus, die sich gegen ontologische Monovalenz, gegen die Generation von rein positivistischer Beschreibung des Seins richtet.

In seinem Buch *From East to West* konstituiert nun Bhaskar (2000) eine sehr radikale Entwicklung der bereits existierenden Philosophie des Transzendental-Dialektisch-Kritischen Realismus zu einer Philosophie *der* universellen Selbstverwirklichung und einer Philosophie *für* universelle Selbstverwirklichung. Auf der Grundlage dieser Philosophie ist die Grundstruktur vom Menschen und von der Welt, in der Mensch ein Teil ist, das Absolute – Gott. Und die essentielle Aufgabe des Menschen ist es, dieses transzendente oder kategoriale Faktum zu verwirklichen (Bhaskar, 2000). Die Entwicklung enthält eine transzendente Radikalisierung der bereits bestehenden Philosophie, woraus sich ein *inter alia* neuer Realismus ergibt: über Transzendenz und Gott, über die Natur und das Selbst, über das Leben als dialektischen Lernprozess, über den spontanen und natürlichen Charakter von bestmöglicher Aktivität, welche in einer objektiven Moral der intrinsischen Natur des Selbst des Menschen gründet (vgl. Bhaskar, 2000, S. 7).

Gerade diese neuesten Entwicklungen des TDKR von Bhaskar (2000, 2002a, 2002b) verweisen auf eine interessante und neue wissenschaftsphilosophische Sicht auf den Menschen und auf die Kategorie Selbstverwirklichung. Die leitende Forschungsfrage lautet deshalb: Wie kann die Kategorie Selbstverwirklichung gedacht werden? Da Bhaskar (2000, 2002a, 2002b) von self-realization spricht, soll auch hier bei diesem Terminus geblieben werden; er wird in Form von Selbstrealisation übernommen. Und die Frage, wie Selbstrealisation gedacht werden kann, beinhaltet die Fragen: Wie wird das Selbst gedacht? Wie wird Realisation gedacht?

Im TDKR wird ein existierendes Sein angenommen und die Rede über das Seiende als Seiendes ist stets eine übergeordnete und allgemeine. Die Annahme einer Ontologie reflektiert auch gleichzeitig die Annahme, sich in einer zu befinden. Das Selbst des Menschen ist also gleichzeitig das Selbst-*Sein*. Aus dieser Perspektive soll ein Blick auf die Aktualisierungstendenz, die in der Humanistischen Psychologie als allgemein in allen lebenden Organismen angenommen wird, geworfen werden, denn sie wird als einzige Antriebsquelle zur Selbstverwirklichung oder Selbstaktualisierung beschrieben. Der Begriff Aktualisierungstendenz ist ein abstraktes Konzept für komplexe Vorgänge, das laut Hutterer (1998) immer wieder kontrovers diskutiert wurde und wird. Rogers (1981) entwickelte eine Ansicht, die seiner Erfahrung in Therapieprozessen entspringt. Er wurde hier durch Publikationen von Maslow, Goldstein oder Rank sowie von phänomenologisch orientierten Theoretikern beeinflusst (vgl. Hutterer, 1998, S. 328). Und

er geht davon aus, dass in jedem Organismus auf jedweder Entwicklungsebene eine Grundtendenz zur konstruktiven Erfüllung der ihm innewohnenden Möglichkeiten vorhanden ist und so auch der Mensch diese Tendenz zu einer komplexeren Entfaltung ausweist. (vgl. Rogers, 1981, S. 69).

Rogers (1980) spricht von einem transzendentalen Kern, dem er nahe ist, wenn er sich entspannt. Er bezeichnet dies als Präsenz, die hilfreich und erlösend für den anderen ist. Es scheint dann so, als ob der Geist sich ausgestreckt und die Seele des anderen berührt hätte (vgl. Rogers, 1980, S. 129). Er schreibt: „Unsere Beziehung geht über sich selbst hinaus und wird ein Teil von etwas Größerem; tiefgehendes Wachstum und Heilung und Energie sind gegenwärtig“ (Rogers, 1980, S. 129). Auch laut Bhaskar (2002a) besteht das menschliche Leben darin, das spontan richtige Tun intrinsisch aus dem Sein fließen zu lassen, eins mit der wahren Natur. Und das Gewahrsein von Identität könne dabei auf der Stufe von transzendentelem Gewahrsein erreicht werden, während transzendente Identifikation durch das Absolute oder Unendliche bestimmt wird. Daraus ergibt sich die leitende Forschungsfrage: Wie kann aus dem Blickwinkel des TDKR das Konzept der Aktualisierungstendenz gedacht werden?

1.3 Methodisches Vorgehen

Typisch für philosophisches Denken ist das Nachdenken über das Denken. Es wird darüber nachgedacht, was der Gegenstand unseres Erkennens eigentlich ist. Indem die Bedingungen und Voraussetzungen der Erkenntnis hinterfragt werden, beugt sich das Bewusstsein sozusagen in sich zurück. Bei Hegel ist der Verstand die einfache Reflexion und erst die Reflexion über die Reflexion ist das wahre vernünftige Denken (Hügli, 2003). Locke schreibt in seinem Essay „Concerning Human Understanding“, dass der Geist ein Produkt von Empfindungen und Reflexion ist (vgl. Mezirow 1997, S. 83). Bei ihm war Reflexion die bewusste Wahrnehmung unseres eigenen Denk- und Schreibprozesses. Dewey (1933) hat die Reflexion dann einer gründlichen Analyse unterzogen. Seine Definition lautet: „Reflexives Denken ist das aktive, beharrliche und sorgfältige Durchdenken jeder Überzeugungen oder jedes in Vermutung gekleideten Wissens im Blick auf die sie bestätigende Begründung sowie die weitere Folgerung, zu der es tendiert“ (Dewey 1933, S. 9).

Es geht also auch um Bewertung oder Neubewertung von Annahmen. Eine neue Bedeutungsperspektive soll sich herausbilden können. Deweys (1933) Reflexion wird in

der transformativen Theorie von Mezirow (1997) auch Validitätsprüfung genannt. Diese beinhaltet eine Überprüfung der Art und Weise, in der wir logisch zusammenhängend und zielstrebig unsere Gedanken dazu verwendet haben, eine Strategie für jede Phase des Problemlösens zu entwickeln und umzusetzen, also zu handeln. Dies kann auch als rückblickende oder reflexive Interpretation bezeichnet werden. Die Transformationstheorie nennt dies Prämissenreflexion, durch die wir kritischer gegenüber sozialen aber auch epistemischen Vorannahmen werden. Wir können so von abstrakter Kritik zu kritischer Selbstprüfung fortschreiten und dadurch ein stärkeres Verständnis von uns selbst entwickeln. Daraus entsteht dann eine Dialektik, die zu neuen Bedeutungsschemata führen kann.

Die dialektische Methode soll also die Analysemethode sein. Analyse bedeutet Auseinanderlegen eines Komplexes in Einzelteile und das Aufzeigen von Zusammenhängen, Relationen und Strukturen und dies in statistisch-struktureller aber – was die vorliegende Arbeit betrifft – vor allem in dynamisch-prozessualer Hinsicht. Das Vorgehen kann unterschiedlich sein. Mithilfe der dialektischen Methode kann von jedem beliebigen Etwas zu jedem beliebigen anderen Etwas, sei es einem individuellen Einzelnen oder sei es zu einem beliebigen anderen leeren Etwas, übergegangen werden (vgl. Diemer, 1976, S. 166). Es ist aber keine kritisch-objektivierbare Methode, sondern als Techné eine Art von geistreicher Artistik, bei der das spielerische, kreative oder intuitive Moment in den Vordergrund treten kann.

Spielerisch versteht sich hier nicht im Sinne moderner Spieltheorie, die mathematisch orientiert ist, sondern im Sinne eines freien Spiels, das in der Darstellung durch die jeweilige Originalität der Spielerin seinen Akzent gewinnen soll. Drei wesentliche Ansatzelemente sollen ins Spiel kommen: (1) die Prozessualität und Bewegung im Fluss vom einen zum anderen, (2) die Wechselwirkung zwischen zwei Gegenständen, die sich ihrerseits wieder zu einer höheren Wechselwirkung aufheben kann und (3) die systematische Dialektik soll in der Gestalt der Hermeneutik als dialektische Hermeneutik das Werk im Nachvollzug zum Zusammenspiel bringen (vgl. Diemer, 1976, S. 167).

Die dieser Arbeit zugrunde liegende Idee ist also, eine durchdachte bzw. durchdenkende Darstellung der Entwicklungen des Kritischen Realismus nach Roy Bhaskar dem Konzept der Selbstaktualisierung von Carl Rogers gegenüberzustellen, um anschließend in reflexiver Interpretation bzw. mittels Prämissenreflexion Zusammenhänge und sich daraus ergebende neue Perspektiven aufzuzeigen. Wobei neue Bedeutungsschemata in jenen Zusammenfassungen ihren Ausdruck finden sollen, die als Meditationen bezeich-

net werden. Denn Meditation ist im philosophischen Sinn ein vernunftmäßiges, methodisches Durchdenken eines Problems, insbesondere durch Absehen vom scheinbar Selbstverständlichen und dem von Autoritäten abhängigen Wissen, durch Konzentration auf sich selbst (Hügli, 2003).

Als Motto gilt: Der Weg ist das Ziel. Frei nach Lao Tse (1997) formuliert, ist der Weg, der erfahren werden kann, nicht wahr, ebenso wie die Welt, die konstruiert werden kann, nicht wahr ist. Wobei zu bedenken ist, dass Erfahrung ohne Intention ein Erfühlen der Welt bedeutet und erst Erfahrung mit Intention Teilhabe an der Welt ist. Diese zwei Arten der Erfahrung sind aber nicht unterscheidbar; ihre Konstruktion differiert, aber der Effekt ist derselbe, denn unter der Schranke der Erfahrung fließt ein Weg, der viel größer und subtiler ist als die Welt (Lao Tse, 1997). In diesem Sinne wird diese Arbeit im Bewusstsein geschrieben, dass es nicht gilt, eine bestimmte Wahrheit zu finden, sondern die von der Verfasserin im Schreibprozess sich entwickelnde Annäherung an etwas, das als Wahrheit bezeichnet wird und das immer nur subjektiv wahrgenommen und aus dem Moment heraus gedacht sein kann.

2 Der Transzendental-Dialektisch-Kritische Realismus (TDKR) nach Roy Bhaskar

Seit der Publikation von Roy Bhaskars (1975, 2008) Werk *A Realist Theorie of Science* hat sich der Kritische Realismus zu einer kraftvollen neuen Bewegung in der Wissenschaftsphilosophie und in den Humanwissenschaften entwickelt. Das Ziel dieses Buches war die Entwicklung einer systematisch realistischen Wissenschaftsposition. Allgemein ist Realismus die Auffassung, dass die Wirklichkeit unabhängig von der Erfahrung und vom menschlichen Bewusstsein existiert (Hügli, 2003, S. 529). Bhaskar (1986) ist der Ansicht, dass in der Philosophie jede Position, die sich mit Entitäten wie Universalien, materiellen Objekten, kausalen Gesetzen, Möglichkeiten, Bedingung u.a. auseinandersetzt, als realistisch bezeichnet werden kann (vgl. S. 5). Historisch signifikant sind für ihn drei Formen des Realismus: (1) Der *prädikative Realismus*, der die Existenz von Universalien annimmt, die bei Platon unabhängig von bestimmten materiellen Dingen und bei Aristoteles als sogenannte Möglichkeiten von diesen gedacht werden; (2) der *perzeptuelle Realismus*, der eine raum-zeitliche Wirklichkeit, die unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existiert, annimmt; und (3) der *wissenschaftliche Realismus*, der besagt, dass die Objekte der Forschung absolut oder relativ unabhängig vom Forscher und seinen Aktivitäten existieren und agieren (Bhaskar, 1986).

Vorauszuschicken ist hier die erkenntnistheoretische Auffassung, dass die sinnliche Erfahrung einen Zugang zu einer bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit ermöglicht. Dieser Gedanke kann wiederum verschiedene Formen annehmen. Im sogenannten *naiven Realismus* liefern Sinneserfahrungen einen direkten und sicheren Zugang zur Wirklichkeit, im *repräsentativen Realismus* werden die sinnlichen Erfahrungen zwar von der physischen Wirklichkeit verursacht, können uns aber nie sichere Erkenntnis vermitteln (Bhaskar, 1986). Das, was wir erfahren, sind stets Repräsentationen der Wirklichkeit, wobei ein Vergleich dieser Repräsentationen mit der Wirklichkeit nicht möglich ist. Und der sogenannte *kritische Realismus* bildet eine Zwischenposition zwischen naivem und repräsentativem Realismus. Er hält einerseits daran fest, dass die sinnliche Erfahrung nur einen indirekten Zugang zur Wirklichkeit vermittelt und nimmt andererseits an, dass es möglich ist, hinter die Sinneserfahrung zurückzugehen, um zu „einer in der Sache selbst begründeten Auffassung der Wirklichkeit zu gelangen“ (Hügli, 2003, S. 529). Diese erkenntnistheoretische Richtung hat sich zwischen 1900 und 1930 in England und den USA als alternative Bewegung zum Idealismus entwickelt. Sie sollte we-

der im naiven Realismus noch in der traditionellen repräsentativen Perzeptionstheorie begründet sein (vgl. Hügli, 2003, S. 364). Die Wahrnehmung wird genau analysiert. Sie enthält einen Wahrnehmungsakt, ein Gegebenes und den wahrgenommenen Gegenstand. Im Gegensatz zu jenen Realisten, die das Gegebene mit den Gegenständen identifizieren, wird aber im Kritischen Realismus „das Gegebene als Zeichen eines vorliegenden Gegenstandes“ (Hügli, 2003, S. 364) gedacht. Um dem Einwand zuvorzukommen, wie man wissen könne, dass das Gegebene nur ein Zeichen eines anderen Gegebenen ist, wird angenommen, dass das Gegebene von Anfang an einen aktiven Hinweis auf sein Äußeres enthält (Hügli, 2003).

Auch Bhaskar (1986) plädiert für einen metaphysischen Realismus, der ausarbeitet, wie die Wirklichkeit *a priori* beschaffen sein muss, um jede empirische Entdeckung, jede wissenschaftliche Aktivität zu ermöglichen – einen Realismus, der aber eine realistische Interpretation einer bestimmten Theorie weder forciert noch voraussetzt (vgl. S. 6). Es geht also um ein multidisziplinäres Konzept, das methodologische Spannungen zwischen naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Tradition kritisch aufgreifen kann und Methoden aus unterschiedlichen Forschungstraditionen tolerierbar macht (Hutterer, 1998). In der Literatur findet man dieses wissenschaftsphilosophische Konzept als transzendentalen Realismus bzw. kritischen Realismus.

2.1 Der Kritische Realismus

Der Begriff Kritischer Realismus (KR), der mit der wissenschaftsphilosophischen Position um den Kreis von Roy Bhaskar (1975, 1998) assoziiert wird, entstand durch selektive Auslassung aus den Phrasen „Kritischer Naturalismus“ und „Transzendentaler Realismus“ (vgl. Archer, Bhaskar, Lawson und Collier, 1998, S. ix). Bhaskar (1975, 1998) und andere Wissenschaftstheoretiker dieser Bewegung haben die Bezeichnung „kritisch“ im Sinne von „transzendental“ in Affinität zu Kant akzeptiert; und „Realismus“ weist auf diesen Unterschied hin. Bhaskar (1978) verwendet laut Hutterer (2006) zur Begründung seines Realismus Kants transzendente Argumentationsform in realistischer Umkehrung. Der Kritische Realismus operiert mit der Annahme, dass die Wirklichkeit unabhängig von unserem Bewusstsein, unabhängig von der Erfahrung dieser Wirklichkeit und unabhängig vom produzierten Wissen über diese Wirklichkeit existiert (vgl. Hutterer, 2006, S. 127). Der Mensch produziert also Wissen als soziales Produkt und dieses Wissen ist abhängig von seiner Produktion. Und es wird Wissen über Objek-

te generiert, die nicht von menschlicher Aktivität abhängen. Diese sind das Rohmaterial der Wissenschaft und sie beinhalten auch etablierte Fakten und Theorien, Paradigmen und Modelle, Methoden und Techniken.

Bei Kants Transzendentalen Idealismus sind die Objekte der Erkenntnis Modelle einer natürlichen Ordnung. Solche Objekte sind Artefakte oder ein Konstrukt, das nie unabhängig vom Denken existiert. Wissen wird also als Struktur angesehen. Es ist keine Abbildung der Wirklichkeit. Empirisches Wissen setzt voraus, dass die vom Menschen erkannte Welt eine erkennbare Struktur hat (vgl. Collier, 1994, S. 21). In Sinne von Kant können also keine Aussagen über die Dinge unabhängig von unserer Erkenntnis gemacht werden. Der Transzendente Idealismus nimmt Bezug auf die Bedingungen der Möglichkeiten, die erfüllt sein müssen, damit Erfahrung überhaupt stattgefunden haben kann; und diese haben schon vor der Erfahrung Gültigkeit (Hügli, 2003).

Im Kritischen Realismus hingegen sind die Bedingungen einer Erfahrung zugleich mit den Erfahrungen gegeben; ihre Gültigkeit vor derselben bzw. die Annahme, dass die Strukturen des Geistes uns die Strukturen der Welt erkennen lassen, ist also nicht zwingend notwendig (Archer et al, 1998; Collier, 1994). In Bhaskars (1986) Wissenschaftsphilosophie des Kritischen Realismus gibt es im Gegensatz zum Kritischen Idealismus eine Unterscheidung zwischen Ontologie und Epistemologie. Sein Realismus ist keine Theorie der Wahrheit sondern eine Theorie des Seins, die mit epistemologischen Implikationen verbunden ist (Bhaskar, 1986). Eine realistische Position in der Wissenschaftsphilosophie besteht für Bhaskar (1986) in erster Linie aus einer Theorie über die Natur des Seins der Forschungsobjekte, die unabhängig von der Aktivität des Menschen operieren. Sie sind also unabhängig von jeder Erfahrung und von jedem Denken.

Somit setzt sich der Kritische bzw. Transzendente Realismus in Opposition sowohl zum Idealismus als auch zum Empirismus (Bhaskar, 1986). Bhaskar (2002) beschreibt in der Entwicklung seines Kritischen Realismus fünf Phasen: (1) den Transzendentalen Realismus als Wissenschaftsphilosophie und als Philosophie der Sozialwissenschaften, (2) den Kritischen Naturalismus, (3) die Theorie der erklärenden Kritik, die hier nur im Kontext erwähnt wird, (4) den Dialektisch-Kritischen Realismus, eine Theorie der Dialektik und (5) den Transzendental-Dialektisch-Kritischen Realismus, den er auch transzendentalen Realismus des Selbst nennt und der sich gegenwärtig von einer Wissenschaftsphilosophie hin zu einer Philosophie der universellen Selbstrealisation entwickelt.

2.2 Der Transzendente Realismus (TR)

Der Transzendente Realismus (TR) entstand im Kontext einer kritischen Bewegung gegen eine rein positivistische Wissenschaftskonzeption. Letztere bezeichnet House (1991) auch als sogenannte Standardsicht von Wissenschaft, die folgende Grundzüge aufweist: (1) eine Epistemologie, bei der alle wissenschaftliche Behauptungen auf Daten und Fakten beruhen und bei der es immer um die Testung von Hypothesen geht, (2) Theorien werden als hypothetisch-deduktive Systeme angenommen, sind durch operationale Definitionen gekennzeichnet und ihre Bestätigung erlangen sie durch Beobachtung, (3) Forschung ist a-theoretisch, weil sie durch ihre voraussagende Eigenschaft der kritische Test einer Theorie ist, (4) ein Konzept von Kausalität (nach Hume), das Kausalbeziehungen als reguläre, abhängige Beziehungen zwischen Ereignissen annimmt, (5) ein Konzept von Erklärung, bei dem Erklärung und Voraussage symmetrisch sind und eine Erklärung eine Subsumption unter natürliche Gesetze ist (vgl. S. 2f). Wissenschaft aus der Standardsichtweise ist also der Versuch, Wissen zu erlangen, das die äußere Wirklichkeit beschreibt und erklärt, und zwar mittels Theorien, die aus generellen Aussagen bestehen (House, 1991).

Transzendente Realisten wie Bhaskar (1978, 1986) sind aber der Ansicht, dass durch diese Standardsicht die Natur der realen Welt missverstanden wird. Sie würde über die Sinneseindrücke interpretiert bei gleichzeitiger Annahme, dass das, was man nicht beobachten kann, auch nicht existiert. Aus realistischer Sicht ist es aber ein epistemischer Trugschluss, zu glauben, die aktuelle Wirklichkeit sei 1:1 das Beobachtete (vgl. House, 1991, S. 3). Es wird das Sein mit wahrgenommenem Sein gleichgesetzt und Aussagen über die Existenz von Dingen werden auf das Wissen über sie reduziert (vgl. Hutterer, 2006, S. 128). In realistischer Annahme ist aber Wissen ein soziales und historisches Produkt, Fakten sind immer theoriebeladen und die Aufgabe der Wissenschaft ist es, Theorien zu finden, die die reale Welt erklären. Diese reale Welt ist komplex und geschichtet, sodass immer wieder neue Ebenen der Realität entdeckt werden können, die dann die anderen erklären – es gibt im TR keine unwiderruflich feststehenden Grundlagen der Wissenschaft (House, 1991; Hutterer, 2006).

Auch wird das reguläre Konzept von Kausalität zugunsten eines Konzeptes verworfen, bei dem es Entitäten gibt, die als Funktionen ihrer Basisstruktur agieren und die Aufgabe der Forschung ist es sodann, diese Struktur so zu bestimmen, dass verständlich wird, wie diese Strukturen arbeiten (House, 1991). Dies geschieht in Form der Annah-

me von Tendenzen und Wahrscheinlichkeiten, weil Ereignisse immer das Ergebnis von komplexen kausalen Konfigurationen sind, die sich auch gegenseitig ausschalten können. Im Transzendentalen Realismus ist eine wissenschaftliche Erklärung laut House (1991) keine Subsumption unter belegbare Gesetze, sondern die Erklärung, wie unterschiedliche Strukturen Ereignisse produzieren können. Daraus folgt, dass eine Erklärung immer das Wissen über die kausalen Strukturen einer Entität und eine Vorstellung von der Geschichte anderer interagierender Mechanismen erfordert. Die Notwendigkeit, Ereignisse zu erklären, oder besser gesagt ihre Sequenzen zu dokumentieren, ist zentral im Wissenschaftskonzept des Transzendentalen Realismus. Bhaskar (1978) drückt das folgendermaßen aus:

Der Kern einer Theorie ist ein Konzept oder ein Bild von einem natürlichen Mechanismus oder einer natürlichen Struktur, das funktioniert. Unter gewissen Umständen etablieren sich einige postulierten Mechanismen als real. Und die Art und Weise, wie solche Mechanismen arbeiten, bestimmt die objektive Basis ihrer Beschreibung. (S. 12)

Laut Archer et al (1998) bietet Bhaskars (1978) TR eine Alternative zum Positivismus, die der Wissensproduktion auch einen kumulativen Charakter verleiht, ohne aber in einen Monismus zu verfallen. Die positivistische Ontologie nimmt an, dass etwas real ist, wenn es wahrnehmbar ist. In der kritisch-realistischen Ontologie hingegen wird etwas als real angenommen, wenn es erkennbare materielle Konsequenzen hervorbringen kann. Bhaskars (1978) Wissenschaftstheorie enthält also eine zusätzliche Komponente. Die kausalen Gesetze werden ontologisch von den Ereignismustern selbst unterschieden und er kritisiert damit nicht nur die Epistemologie der Standardsicht sondern verweist auch auf einen ihr innewohnenden ontischen Trugschluss.

2.2.1 Die Ontologie des Transzendentalen Realismus

Ontologie ist die Lehre vom Seienden, insofern es ist (vgl. Hügli, 2003). Generell wird eine Eigenschaft oder ein Prinzip als ontologisch bezeichnet, wenn es vor den Gegenständen der Erfahrung gedacht wird und jenes Sein ist, das für diese bestimmend bzw. konstitutiv ist (vgl. Hutterer, 2006, S. 129). Der ontische Trugschluss ist nun laut Hutterer (2006) die Reduktion des Wissens auf die wahrgenommenen Objekte, wobei der Prozess der Wissensproduktion vernachlässigt wird: „Wissen wird betrachtet und

analysiert auf der Basis einer direkten und unvermittelten Beziehung zwischen einem Sein (existierendes Objekt) und dem Forscher (Subjekt)“ (S. 129). Mit diesem Trugschluss werden also sowohl die kognitiven Muster als auch die sozialen Mechanismen, durch die Wissen in Bezugnahme auf schon vorhandenes Wissen produziert wird, ignoriert. Bhaskar (1998) hingegen plädiert für eine Ontologie (Theorie des Seins), die von der Epistemologie (Wissenschaftstheorie) unterschieden wird. Ontologie kann demnach nicht auf das Sein des Wissens und auf das Sein unseres Wissens über das Sein reduziert werden. Das Subjekt Ontologie hat einen bestimmten Inhalt bzw. eine bestimmte Form und ist für Bhaskar (2000) essenziell für jede Form von Realismus. Zu bedenken ist, dass ein ontologischer Realismus einen epistemologischen oder generell einen experimentellen Realismus mit sich bringt. Dieser lässt auch Pluralismus, Fehlbarkeit und Unterschiedlichkeit zu. Somit können die Natur, ganz gewöhnliche Dinge oder auch Gott bzw. das Transzendente auf vielfach unterschiedliche Weise erfahren werden und es eröffnen sich multiple Zugänge zur Wirklichkeit, zum Sein (vgl. Bhaskar, 2000, S. 22). Doch weist Bhaskar (1998) hier auf eine Problematik hin.

2.2.1.1 *Die zwei Seiten von Wissen*

Jede Wissenschaftsphilosophie muss laut Bhaskar (1998) einen Weg finden, mit folgendem Paradoxon umzugehen. Auf der einen Seite wird Wissen im sozialen Kontext produziert, das immer von seinem Produzenten und der Art und Weise der Produktion abhängt und veränderbar ist. Auf der anderen Seite ist jedes Wissen das Wissen *über* Dinge, die nicht vom Menschen gemacht werden, wie z.B. die spezifische Gravitation des Planeten Merkur, der Prozess der Elektrolyse oder der Mechanismus der Lichtbrechung (vgl. Archer et al, 1998, S. 16). Keines dieser genannten Objekte des Wissens besteht aufgrund menschlicher Aktivitäten. Wenn man sich vorstellt, wir Menschen würden nicht existieren, würde dennoch der Schall weitergeleitet, schwere Gegenstände würden weiterhin auf dieselbe Art und Weise auf die Erde fallen – nur würde niemand davon wissen. Hutterer (2007) meint, es sei plausibel, sich eine Welt ohne Menschen vorzustellen, in der es weiterhin Gebirge und Meere gibt (vgl. S. 186). Das Wasser würde seine chemische Struktur behalten. Man könne deshalb auch davon ausgehen, dass es bestimmte Dinge gibt, auch wenn Person diese noch nicht gesehen hat oder nie sehen wird (Hutterer, 2007). Bhaskar (1998) bezeichnet jene Objekte des Wissens, die auch ohne unser Wissen über sie existieren als *intransitive Objekte*. Sie bilden die *intransitive Dimension* des Wissens mit ihren denkunabhängigen, realen Objekten.

Die *transitiven Objekte* hingegen sind Artefakte, das Rohmaterial der Wissenschaft wie z.B. die etablierten Fakten, Theorien, Paradigmen, Modelle, Methoden und alle Aktivitäten des Menschen, die darauf abzielen, Wissen über die Wirklichkeit zu erlangen (vgl. Archer et al, 1998, S. 15; Hutterer, 2006, S. 131). Sie bilden die *transitive Dimension* des Wissens mit ihren sozio-historischen Prozessen der Wissensproduktion. Diese Dimension könnte auch als unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit bezeichnet werden, während die *intransitive Dimension* die dieser Realität zugrunde liegenden Strukturen sind (Kaboub, 2007). Diese Strukturen mit ihren Kräften und die davon ausgelösten Prozesse sind laut Hutterer (2006) Aktivitäten, die aus sich selbst heraus existieren, unabhängig von dem Wissen, das Menschen über sie haben und auch unabhängig von den geistigen Aktivitäten, die zur Wissensproduktion führen. Bhaskar (1998) schreibt, dass es Ebbe und Flut gäbe und Metall Elektrizität leiten würde, auch wenn es keinen Newton mit seinen Beschreibungen und seiner Wissensproduktion gegeben hätte (vgl. S. 17). Die intransitiven Objekte sind das, was sie sind – unabhängig von unserem Wissen über sie. Es sind reale Dinge, Mechanismen und Prozesse, Ereignisse und Möglichkeiten der Wirklichkeit, von denen angenommen wird, dass sie ohne wissenschaftliche Beschreibungen von ihnen existieren (Bhaskar, 1998).

Aufschluss über diese intransitive Dimension erhält Person aber nur indirekt in der transitiven Dimension. Wissenschaft ist ohne transitive Objekte gar nicht vorstellbar, Wissen braucht immer der Wissenschaft angemessene Voraussetzungen. Und dies sind die Theorien und Modelle über die Wirklichkeit. Zum Beispiel wird der Blutkreislauf in Termini des hydraulischen Modells erklärt (vgl. Bhaskar, 1998, S. 17). Jedoch sollte das Modell nie mit der Realität verwechselt werden. Hier gilt der Merksatz: Versuche nie die Speisekarte zu essen (Hutterer, 2006). Die Wirklichkeit und die Repräsentationen der Wirklichkeit bilden zwei voneinander unterscheidbare Dimensionen. Die transitive, historisch wandelbare Dimension entspricht bei Bhaskar (1998) in etwa der Epistemologie und die intransitive, stabile und relativ dauerhafte Dimension der Ontologie (vgl. Hutterer, 2006, S. 134).

Wissenschaft ist also ohne transitive Objekte nicht vorstellbar und für Bhaskar (1998) wird durch die Annahme transitiver Objekte eine philosophische Analyse erst möglich. Jede angemessene Wissenschaftsphilosophie sollte seiner Meinung nach beide Aspekte unterstützen und in Einklang bringen können. Sie sollte zum einen aufzeigen, wie der transitive Prozess der Wissenschaft von seinen Voraussetzungen abhängt und wie sich zum anderen jede effektive Forschungsaktivität auf intransitive Objekte be-

zieht, die denkunabhängig sind (vgl. Bhaskar, 1998, S. 18). Im TR ist Wissenschaft eine soziale Aktivität, die das Ziel hat, Wissen über unabhängig existierende und agierende Dinge zu erlangen. Und dazu müssen laut Bhaskar (1998) zwei Kriterien erfüllt sein: (1) Das Kriterium der nicht-spontanen Wissensproduktion, der Produktion von Wissen durch Erkenntnisprozesse in der transitiven Dimension (TD) und (2) das Kriterium eines strukturellen und essenziellen Realismus, der annimmt, dass es unabhängig existierende und agierende kausale Strukturen und Dinge in der intransitiven Dimension (ID) gibt.

2.2.1.2 *Die kognitive Situation in der Wissenschaft*

Die Beziehung zwischen intrinsischen kausalen Strukturen einer Entität, transitiven Prozessen und der intransitiven Realität kann graphisch folgendermaßen dargestellt werden:

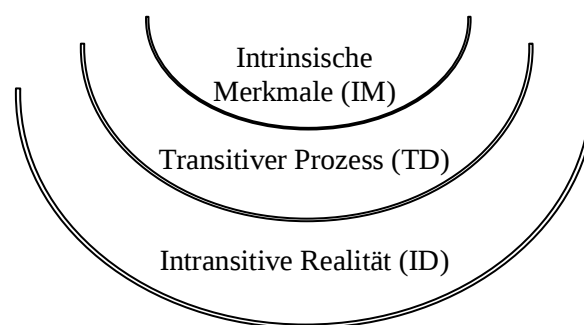


Abbildung 1: Das Kognitive in der Wissenschaft (vgl. Bhaskar 1986, S.25)

Die Kurven in Abbildung 1 repräsentieren die Ebenen der „selbst-bewussten Subjektivität, der Sozietät und des Seins“ (Bhaskar, 1986, S. 24) bzw. die rationale, soziale und biologische Natur des Menschen. Der TR beinhaltet somit die Annahme der Notwendigkeit eines ontologischen Realismus (in ID), der Wirklichkeit einer epistemologischen Relativität (in TD) und der Möglichkeit einer begründenden Rationalität (in IM). Letztere hängt laut Bhaskar (1986) nicht nur von der Anerkennung der anderen beiden ab, sondern vielmehr von einer meta-epistemologischen Reflexivität und einem ethischen (moralischen, sozialen und politischen) Verantwortungsbewusstsein der Agierenden. Neben der intransitiven und transitiven Dimension führt Bhaskar (1986) demnach eine

metakritische Dimension ein, die es erlaubt, die philosophischen und soziologischen Voraussetzungen von Behauptungen in der Wissenschaft kritisch und selbst-reflexiv zu überprüfen. Denn es ist zu bedenken, dass soziale Strukturen nie unabhängig von den menschlichen Aktivitäten existieren. Es gibt nach Manicas (2006) immer eine kritisch-epistemologische Auswirkung der Forschung auf die Sozietät und umgekehrt. In jeder Wissenschaftsdisziplin müssen sich die Forscher mit ihren Ansichten über die Realität aufeinander beziehen und zu einem gemeinsamen Verstehen kommen.

Ausgegangen wird von der Annahme einer „bewertenden Vernunft, die zwischen verschiedenen Annahmen über die Realität unterscheiden und Theorien evaluieren kann“ (Hutterer, 2006, S. 135); jedoch ohne den Anspruch auf absolute Wahrheit. Das Wissen, also die Theorien der transitiven Dimension werden immer in einem historisch-kulturellen Kontext produziert und können sich je nach zeitlich-räumlichen Verflechtungen wandeln. Wissenschaftler befinden sich in einem hermeneutischen Prozess. Um einen Konsens über Annahmen bilden zu können, muss stetig nach einem gemeinsamen Verständnis von Hypothesen, der Standards und Forschungsmethoden getrachtet werden (Manicas, 2006). Und Hermeneutik, die Kunst der Auslegung bzw. die Lehre vom Verstehen, wird in den Sozialwissenschaften eine doppelte Hermeneutik.

2.2.2 Exkurs Hermeneutik

Seit Dilthey bezieht sich der hermeneutische Zirkel auf das Verhältnis zwischen einem Teil des Bewusstseins- und Handlungslebens eines Menschen und der Ganzheit seines Lebens, wie etwa dem sozialen Milieu oder der historischen Epoche (vgl. Hügli, 2003, S. 280). Die Welt, die Sozialwissenschaftler beschreiben und über die sie kommunizieren, ist selbst eine, die vielschichtige Deutungen enthält – sie hat individuelle Bedeutung für die Mitglieder jener Gesellschaft, die studiert wird (vgl. Manicas, 2006, S. 63). Jede Handlung ist bedeutungsvoll, da jede Aktivität einer Person sich auf bestimmte Konzepte, Normen, Regeln einer Gemeinschaft bezieht und Glaubens- bzw. sprachliche Deutungsmuster voraussetzt. Wahrgenommen wird also immer in Bezug auf eine bestimmte Perspektive und laut Manicas (2006) müssen Sozialwissenschaftler Übereinstimmung darüber erlangen, was die gegenwärtigen Interpretationen der Mitglieder einer Gesellschaft ausmacht, da deren Aktivitäten ihre jeweilige Wirklichkeit konstituieren. Normen und Motivationen sowie die spezifische Bedeutung von Worten wie z.B. „Ehe“ oder „Demokratie“, „Recht“ und „Unrecht“ sollten erfasst werden. Die

Objekte der Forschung bilden ihren eigenen hermeneutischen Zirkel, der die Interpretationsanforderungen an die Wissenschaftler verdoppelt. Und zu bedenken ist, dass der hermeneutische Zirkel, der laut Hartwig (2007) auch ein epistemologischer Zirkel ist und dessen Teile nie ohne ein Verstehen des Ganzen und umgekehrt interpretiert werden können, Voraussetzung für jegliche Kommunikation ist.

Bhaskar (1986) unterscheidet vier hermeneutische Zirkel, wobei die ersten beiden universell und die anderen beiden vor allem in den Sozialwissenschaften notwendig sind. Der erste Zirkel (C1, C of I), der Zirkel des Forschens, beleuchtet den Charakter der Forschung, die nie voraussetzungslos vonstattengehen kann. Hier ist Person mit der Klärung und Ausschöpfung der Voraussetzungen beschäftigt. Zirkel Nummer Zwei (C2) ist der Zirkel der Kommunikation, die Voraussetzung für jeden Dialog und jeden Verständigungsakt ist und immer auch eine Re-Deskription schon vorhandenen Wissens beinhaltet. Den Dritten (C3) nennt Bhaskar (1986) „Zirkel der Umwandlung von Forschung in Kommunikation“ (S.182; Hartwig, 2007, S.234). Hier muss aufgezeigt werden, ob und inwiefern eine Annahme auch in einer anderen Kultur und Tradition Gültigkeit hat. Während der Zirkel der Kommunikation einen allgemeinen Verstehenshorizont voraussetzt, muss hier erst einer etabliert werden. Dieser Zirkel betont die dialogische Natur der Forschung und seine paradigmatischen Methoden sind Zuhören und Transformation (vgl. Hartwig, 2007, S. 234). Und schließlich, beim vierten Zirkel (C4) – dem Zirkel der Forschung im Text, dessen Methode das Lesen ist – wird die Angemessenheit einer Theorie überprüft. Jede Intention eines Autors sollte dabei aufgedeckt werden. Diese vier Zirkel sind zirkulär aufgrund: (a) ihres dialogischen Charakters, (b) ihrer Bezugnahme auf eine bestimmte raum-zeitliche Struktur, (c) ihrer Voraussetzung eines Vorverständnisses und der vorinterpretierten Struktur der sozialen Realität (Hartwig, 2007). Außerdem wird eine sogenannte Meta-Hermeneutik etabliert, sollte die Basishermeneutik nicht funktionieren.

Alle vier Zirkel können in Beziehungen zwischen dem Ganzen und seinen Teilen ausgedrückt werden, da Deutungen im TR immer holistisch bzw. systemisch angenommen werden; sie existieren laut Bhaskar (1998) als das, was sie sind, nur aufgrund des Unterschieds zwischen den einzelnen Systemen. Er nennt diese hermeneutischen Zirkel auch emanzipatorische Spiralen, denn Hermeneutik stellt für ihn eine „gute und gründliche Heuristik für das Verstehen dessen dar, was in dialektischem Modus gedacht werden kann“ (Bhaskar, 1993, S. 12). Aus transzendental-realistischer Perspektive werden also in der Hermeneutik die Dialogizität von sozialen Rahmenbedingungen und For-

schung, die Kontextgebundenheit der Deutungen, der vorinterpretierte Charakter der sozialen Realität und die Annahme, dass die Erforschung des Charakters des Soziallebens nie ohne Denkvoraussetzungen geschehen kann, betont. Eine Grundvoraussetzung dafür ist die Annahme einer epistemologischen Relativität.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der TR von einem epistemologischen Relativismus ausgeht, der besagt, dass zwar Wissen über reale Objekte der Natur oder der Gesellschaft erreicht werden kann, dies aber jederzeit veränderbar ist – jedes Wissen ist relatives Wissen (vgl. Hutterer, 2006, S. 135). Es gibt keinen direkten Zugang zu einer manifesten Wahrheit, sondern die Erfassung der Realität geschieht über fehlbare Theorien. Wissen entwickelt sich nicht kumulativ, sondern im Vorantreiben immer angemessenerer Interpretationen der Wirklichkeit. Das bedeutet, dass Behauptungen als fehlbar angenommen werden und alles, was Wissenschaftler/innen tun können, ist die Interpretationen der Realität zu verbessern; die Suche nach der absoluten Wahrheit muss aufgegeben werden (vgl. Cruickshank, 2003, S. 2).

Wahrheit oder auch Irrtum haben nur begrenzt Bedeutung und die Rationalität mit ihrer Urteilskraft orientiert sich an der Unterscheidung von intransitiver und transitiver Realität und sie repräsentiert laut Hutterer (2006) „die Erfahrungen der letzten Aktualisierung realer epistemischer Strukturen (S. 135). Diese komplexen Strukturen und Mechanismen der intransitiven Dimension existieren und operieren unabhängig von der Wahrnehmung und vom Denken, aber auch relativ unabhängig von den Rahmenbedingungen, die sie uns als Ereignisse wahrnehmen lassen. Sie sind real und unterscheiden sich von den Ereignissen, die sie generieren und die Ereignisse entstehen unabhängig von Erfahrung und Wahrnehmung (vgl. Archer et al, 1998, S. 41). Die realistische Ontologie unterscheidet also zwischen Strukturen bzw. Mechanismen, Ereignissen und Erfahrung.

2.2.3 Die Stratifikation der Ontologie

Bhaskar (1998) differenziert nicht nur Welt und Erfahrung dieser Welt sondern drei sich überlappende Bereiche der Wirklichkeit: (1) die reale Dimension, die aus ereignisproduzierenden Entitäten und Strukturen besteht, (2) die aktuelle Dimension, die aus den Ereignissen besteht und (3) die empirische Dimension, die Erfahrung und Sinneseindrücke umfasst (vgl. House, 1991, S. 4). Die transzendente Analyse wissenschaftlichen Experimentierens und menschlichen Handelns zeigt nämlich, dass generative Mecha-

nismen, die Ereignisse, die sie generieren und die Erfahrung, durch die sie wahrgenommen werden *sui generis* real und voneinander zu unterscheiden sind (vgl. Hartwig, 2007, S. 400). Dies kann auch durch folgende Gleichung ausgedrückt werden: Dimension des Realen/ d_r (Mechanismen, Ereignisse, Erfahrung) > Dimension des Aktuellen/ d_a (Ereignisse, Erfahrung) > Dimension des Empirischen/ d_e (Erfahrung). Hartwig (2007) schreibt, dass im Transzendental-kritischen Realismus das Empirische auch als das Subjektive bezeichnet wird, um das Konzept auszuweiten und darauf hinzuweisen, dass es dem Denken entspringt (vgl. S. 401).

Das Verhältnis, die Beziehung der drei Dimensionen zueinander, wird durch die sozialen Aktivitäten der Forscher bestimmt. Die Erfahrungen mit den zugrunde liegenden Fakten sind laut Archer et al. (1998) soziale Produkte und die Verbindung der Ereignisse sind, sofern sie wahrgenommen werden und das empirische Fundament für kausale Gesetze bilden, ebenfalls soziale Produkte. Bhaskar (1975) weist darauf hin, dass kausale Strukturen und die generativen Mechanismen der Natur unabhängig von den Bedingungen, die sie uns wahrnehmen lassen, existieren und agieren. Sie müssen deshalb als intransitiv, relativ unabhängig von den Ereignismustern und den menschlichen Aktivitäten angenommen werden (vgl. Bhaskar, 1975, S. 56).

Ebenso erscheinen Ereignisse unabhängig von der Erfahrung, mittels der sie wahrgenommen werden. Strukturen und Mechanismen sind laut Bhaskar (1975) real und von den Ereignismustern, die sie generieren zu unterscheiden und genauso sind Ereignisse real und unterscheiden sich von der Erfahrung, durch die sie erkannt werden. Doch Hartwig (2007) betont, dass Ereignisse und Erfahrungen genauso real sind wie Mechanismen; und Erfahrungen sind so aktuell wie Ereignisse, wobei Erfahrungen (Konzepte) nur die spezifisch menschliche Subjektivität betreffen (vgl. S. 401). Die reale Dimension enthält also die Erfahrungen, die wir haben, die Ereignisse, die geschehen und die Strukturen, die diese Erfahrungen und Ereignisse produzieren, ganz gleich ob sie wahrgenommen werden oder nicht (House, 1991).

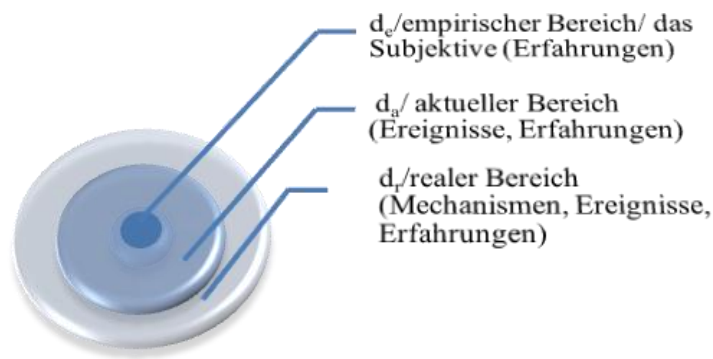


Abbildung 2: Die drei Dimensionen von Wirklichkeit

Wie Abbildung 2 zeigt, umfasst der Bereich des Realen immer mehr als der Bereich des Aktuellen und letzterer umfasst wieder mehr als der Bereich des Empirischen (Hutterer, 2006). Ereignisse und Erfahrungen gelten als real, insofern sie als Mechanismen angesehen werden können. Eine kriegerische Auseinandersetzung trägt z.B. zur Ausbildung der psychischen Strukturen von posttraumatischem Stress bei und die Menschen selbst – wie jedes andere empirisch gegebene Objekt – sind nach Bhaskar (1998b) Felder von Effekten, die ihre eigene Kausalität besitzen. Nicht jede Person wird die Symptomatik einer posttraumatischen Belastungsstörung ausbilden. Die Unterschiede ergeben sich aus den individuellen Ressourcen oder Verarbeitungsstrategien. Die Menschen haben auch Konzepte, emergente konzeptionelle und semiotische Strukturen und werden ihrerseits wieder strukturell generiert. Zum Beispiel erscheint uns eine Zitrone gelb, durch die Art und Weise, wie das Licht auf deren Oberfläche reflektiert wird und die spezifische Wellenlänge des Lichts und die Physiologie des menschlichen Auges rufen Strukturen hervor, die ein in Worte fassbares Phänomen produzieren: die gelbe Zitrone (vgl. House, 1991, S. 3).

Aus der transzendental-kritisch-realistischen Vorstellung dieser geschichteten Ontologie ergibt sich nun, dass die Ereignisse selbst nicht ultimativ im Mittelpunkt wissenschaftlicher Analysen stehen, sondern sie müssen laut House (1991) durch die Überprüfung der kausalen Strukturen, die diese Ereignisse produzieren, analysiert werden. Zu berücksichtigen ist, dass Ereignisse von komplexen Interaktionen einer Vielzahl von kausalen Seinsformen erzeugt werden (House, 1991). Die Realität ist also geschichtet, Ereignisse werden durch Strukturen erklärt und diese können dann wiederum durch

Strukturen noch tiefer liegender oder umfassenderer Ebenen erklärt werden. Der Entdeckungsprozess wird somit ein Kontinuum.

Das Aktuelle ist aber nicht als untergeordnetes Set von Variationen ganz gleichwertiger realer Welten zu betrachten, sondern als ein Produkt einiger ganz spezifischer Operationen unter Zuhilfenahme von technischen Hilfsmitteln und Beobachtungsverfahren (vgl. Norris, 2007, S. 480). So werden die unterschiedlichen Aspekte der physikalischen Realität aufgedeckt. Dabei hat die Erfahrung bzw. das Subjektive weiterhin eine wichtige Funktion. Bei jeder experimentellen Aktivität übt der Mensch sein „kausales Potenzial (Wirkvermögen)“ (Hutterer, 2006, S. 150) aus, um in jene Natur sowie jene soziale Welt vorzudringen, an der er selbst teilhat. Und so ist jede wissenschaftliche Arbeit eine Art Schnappschuss dessen, was eigentlich prozesshaft anzunehmen ist. Wissen ist im Transzendental-kritischen Realismus ein sozialer Prozess, der die Aufgabe hat, immer tiefere Schichten der Welt zu entdecken.

2.2.4 Zusammenfassung

Im TR kann die Ontologie nie auf die Epistemologie reduziert werden. Sie erlaubt die Vorstellung von Gesetzen, die nicht erkennbar sind, sowie die Vorstellung von Mechanismen, deren Ausdrucksformen – die Ereignisse – nicht wahrnehmbar sind (Hutterer, 2006, 2007). Es gibt in jeder geschichtlichen Epoche gesetzmäßige Zusammenhänge, die nicht erkennbar sind. Wissenschaft ist ein soziales Produkt, jedoch jeder identifizierte Mechanismus existiert unabhängig von seiner Entdeckung. Diese Annahme bedingt die Aufteilung in intransitive und transitive Dimensionen (Archer et al., 1998). Das reale Sein (das Intransitive) enthält Wissen, Erfahrungen und alle anderen Produkte des Menschen und seines Denkens. Die Mechanismen und natürlichen Gesetze operieren unabhängig von den Rahmenbedingungen, in denen sie in der Wissenschaft erscheinen, und die Dimension des Realen ist von jener des Aktuellen zu unterscheiden; sie umfasst mehr als diese und diese wiederum mehr als die empirische Dimension. Es gibt also konstante Verbindungen dieser drei Dimensionen.

Somit muss laut Archer et al. (1998) jedes Gesetz transfaktuell bzw. universell analysiert werden und nicht nur aktuell oder empirisch. Empirische Forschung ermöglicht zwar „die Erfassung fallübergreifender Aspekte der Realität und erfordert sorgfältige Abstraktion und Modellbildung“ (Hutterer, 2006, S. 122). Aber eine wissenschaftliche Erklärung ist keine Subsumption unter sichere Gesetze, sondern es wird kausal erklärt,

wie ein Ereignis auf ganz bestimmte Weise zustande kam (House, 1991). Nach Bhaskar (1979) beinhaltet die Konstruktion einer Erklärung für ein identifiziertes Phänomen sowohl den Aufbau eines Modells, die Nutzung des kognitiven Materials als auch das Operieren unter der Kontrolle von so etwas wie einer logischen Analogie und Metapher (vgl. S. 15). Das Experimentieren erfordert eine „interpretative Differenzierung von Kontextbedingungen“ (Hutterer, 2006, S. 122).

Das bedeutet, jede Forschung ist auf einen sprachlich-symbolischen Austausch angewiesen und enthält somit eine hermeneutische bzw. interpretative Dimension, die mehrere Ebenen umfassen kann. Immer wird der Mensch durch seine sozialen Strukturen bedingt. Die sozialen Strukturen, in die wir hineingeboren sind, werden nicht immer wieder von neuem kreiert, sondern „sie sind unsere Vorbestimmung“ (Bhaskar, 2002c, S. 20). Wir müssen uns der Vergangenheit gewahr sein und auch jener Strukturen, die unsere Gegenwart bestimmen. Sie werden immer reproduziert und es besteht die Möglichkeit, sie zu verändern bzw. zu transformieren und zwar durch bewusstes intentionales Handeln. Für Bhaskar (2002c) sind somit soziale Strukturen prä-existent vor den Menschen und gleichzeitig existieren sie nur aufgrund immerwährender Aktivitäten des Menschen. Er entwarf dazu sein Transformationsmodell sozialer Aktivitäten (TMSA), das uns nun zur zweiten Phase des Realismus, dem Kritischen Naturalismus, führt.

2.3 Der Kritische Naturalismus (KN)

Im 17. Jahrhundert war ein Naturalist ein Naturphilosoph oder Wissenschaftler, der die Ursachen von Phänomenen – einschließlich des menschlichen Verhaltens – mithilfe von naturwissenschaftlichen Methoden beschrieb und erklärte und demnach keine besondere (transzendente) Erkenntnismethode brauchte (Bhaskar, 1986). Diese Ansicht, dass alles Seiende auf eine kausal bestimmte Natur, auf von der Naturwissenschaft festgelegte Kräfte zurückgeführt werden kann, setzte sich bis ins 19. Jahrhundert fort. Der Naturalismus erlebte hier mit Darwin seine Blütezeit und nahm verschiedene Formen an. Es wurde sowohl die Existenz eines transzendenten Gottes als auch der freie Wille des Menschen, der ihn von der übrigen Natur unterscheidet, verleugnet (Hügli, 2003; Bhaskar, 1986). Heute verbindet die Bezeichnung Naturalismus drei Sichtweisen: (a) Das Soziale, das menschliche Leben ist von der Natur abhängig (z.B. Materialismus), (b) das Soziale und die Phänomene der Natur können wissenschaftlich auf ein und die-

selbe Weise erklärt werden und (c) Hypothesen über Fakten und Werturteile haben zwar beide kognitiven Charakter, jedoch gibt es keine unüberwindbare Spaltung zwischen ihnen; „gut“ wird als Eigenschaft verstanden, die sich nicht von den sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten unterscheidet (vgl. Bhaskar, 1986, S. 118; 1994, S. 89). Bhaskars (1986, 1994) Fokus liegt auf Ansicht (b). Ihn beschäftigte im 1979 erschienen Buch *The Possibility of Naturalism* die Frage, ob und wie soziale bzw. humane Phänomene auf dieselbe Weise wie die Natur studiert werden können.

Vorauszuschicken ist, dass sich in der Geschichte der Diskussionen um den Naturalismus drei Positionen skizzieren lassen. Dies sind (α) ein Naturalismus, der üblicherweise mit dem Positivismus assoziiert wird, (β) die anti-naturalistische Hermeneutik, bei der das Soziale als vorinterpretiert angenommen wird und linguistischen Charakter hat und (χ) der kritische Naturalismus, der eine essenziell realistische Wissenschaftstheorie aufweist und ein transformatives Konzept vom sozialen Handeln des Menschen entwirft (vgl. Bhaskar, 1986, S. 120). (α) findet seinen Ausdruck in der soziologischen Tradition von Durkheim und im Behaviorismus, Funktionalismus und Strukturalismus. Als frühe Vorreiter von (β) nennt Bhaskar (1994) Vico und Schleiermacher, als jüngere Dilthey, Simmel, Rickert und Weber. Seiner Ansicht nach vereinen letztere die Dichotomien in den Ansichten von Kant und Hegel, um den Unterschied von der phänomenalen Wirklichkeit der Natur und der Welt des Verstehens zu verdeutlichen. Daraus ergaben sich dann die Unterscheidungen von kausalem Erklären und interpretativem Verstehen, dem Nomothetischen und Idiographischen, von Physik und Geschichte (vgl. Bhaskar, 1994, S. 90). Zu dieser Linie sind Weber und seine soziologische Tradition, die Phänomenologie und ethnomethodologische Studien zu zählen.

Zu erwähnen ist hier auch, dass die erkenntnistheoretische Überzeugung des Positivismus, dass nur die Erfahrungswissenschaften Erkenntnisse gewinnen können, zur Operationalisierung der sozialwissenschaftlichen Konzepte und zur Entwicklung überprüfbarer, messbarer Indikatoren für diese führte (Hutterer, 2007). Positivisten stützten sich also laut Bhaskar (1994) auf *a priori* epistemologische Begründungen, während Hermeneutiker ihrem Anti-Naturalismus durch ontologische Überlegungen Nachdruck verliehen (vgl. S. 121). Einen weiteren erwähnenswerten Einfluss im Versuch einer Abgrenzung zum Positivismus hat neben der Tradition von Dilthey und Weber die linguistische Philosophie mit den Vertretern Wittgenstein oder Collingwood. Letzterer betont, dass eine Gesellschaft nur dann verstanden werden kann, wenn man lernt, in ihren Kon-

zepten zu denken; denn soziale Beziehungen existieren nur als Idee in den Menschen, die diese Beziehungen leben (vgl. Hutterer, 2007, S. 161).

Habermas, ein Vertreter der anti-positivistischen Frankfurter Schule, führte die vom Positivismus vernachlässigte historische Dimension philosophischer Reflexion wieder ein. Das Ziel war nach Bhaskar (1994) die Synthese positivistischer und hermeneutischer Prinzipien, und zwar über die Analyse der gesellschaftlich bedingten Hindernisse des Verstehens. Er meint, während bei Habermas und Weber das Verbindende im Vordergrund steht, gibt es im anti-positivistischen Lager auch Dualisten wie Gadamer oder Winch, die den Positivismus in der Sphäre des Humanen komplett ablehnen. Beide Gruppierungen haben jedoch eine Gemeinsamkeit: Sie bestehen vor dem Hintergrund einer positivistischen Sicht der Naturwissenschaften (Bhaskar, 1994).

Das Anliegen des Kritischen Realismus ist es nun, einen Naturalismus zu rechtfertigen, der sich von der Hermeneutik absetzt und eine nicht-positivistische, spezifisch realistische wissenschaftliche Basis hat. Archer et al. (1998) beschreibt diese dritte Position als *kritischen* und nicht-reduktionistischen *Naturalismus*, der auf der transzendentalrealistischen Auffassung von Wissenschaft sowie einem transformativen Konzept sozialen Handelns beruht und der die spezifischen Eigenschaften des Sozialen berücksichtigt.

2.3.1 Das Transformationsmodell sozialen Handelns (TMSA)

Der Kritische Naturalismus geht von einer autopoietischen Natur jedes Sozialsystems aus. Soziale Ursachen oder Kräfte, die im intentionalen Handeln der Menschen gründen, generieren sich selbst. Das bedeutet, dass die Gesellschaft ein soziales Produkt ist. Sie ist laut Archer et al (1998) zum einen die vor-gegebene und notwendige Bedingung für das Handeln und andererseits existiert sie allein aufgrund dieses Handelns. Die Gesellschaft ist sowohl Bedingung für humane als auch das Resultat von humaner Aktivität, die das Soziale reproduziert und transformiert (vgl. Archer et al, 1998, S. x). Person könnte sie auch als die immer präsenten Bedingungen und die kontinuierlichen Ergebnisse von intentionalem Handeln bezeichnen.

Das Agieren der Menschen ist von bereits Gegebenem wie Regeln, Meinungen oder auch Medien abhängig, die dann transformiert werden. Der Kritische Naturalismus sieht die sozialen Strukturen und deren Relationen weder im Sinne nomothetischer Regeln noch als separate, menschenautonome Sphäre, sondern nimmt eine Mittelposition zwischen dem methodologischen Individualismus und der holistischen Soziologie ein (vgl.

Porpora, 2007, S. 423). Bhaskar (1994) verbindet Webers Ansicht (Abb. 3), dass die Gesellschaft das Produkt des Verhaltens der Einzelnen ist, mit der Annahme von Durkheim (Abb. 4), bei dem Gesellschaften unabhängige Systeme sind. In kritisch-naturalistischer Konzeption existiert das Soziale als transzendente und kausal notwendige Bedingung für das Individuum und gleichzeitig existiert es und hat seine Fortdauer aufgrund desselben (Bhaskar, 1994). Dies verdeutlicht Abbildung 5.

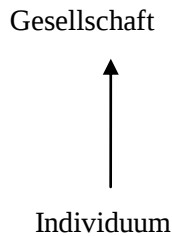


Abbildung 3: (Bhaskar 1994, S. 92)

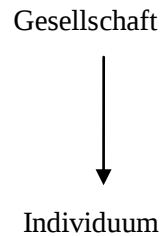


Abbildung 4: (Bhaskar 1994, S. 92)

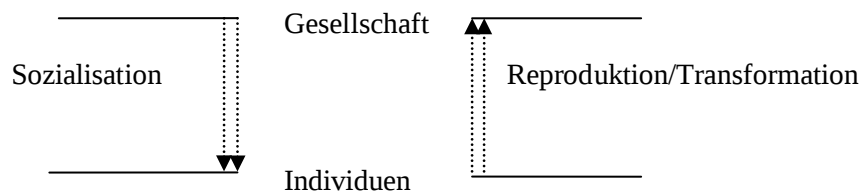


Abbildung 5: (Bhaskar 1994, S. 92)

Bhaskar (1994) weist darauf hin, dass die soziale Praxis immer sowohl eine physische Manifestation als auch einen intentionalen Aspekt enthält, wobei letzterer nicht ohne „materielle Ursachen“ (S. 92) möglich sei. Eine Person kann daran denken, ein Essen zu kochen oder Rad zu fahren und bezieht sich in ihrem Denken auf die Speisen oder das Fahrrad. Umgekehrt würden aber diese Objekte nicht so existieren wie sie gedacht werden, wenn es den Menschen nicht gäbe. In Bhaskars (1986, 1994) Transformationsmodell sozialer Aktion (TMSA) wird zum einen das Handeln des Individuums durch die soziale Struktur erst möglich und zum anderen werden die sozialen Strukturen durch die Aktionen transformiert bzw. reproduziert (vgl. Abb. 6). Die Bedingungen für die Praxis sind aktions-abhängig, geohistorisch abhängig und konzeptabhängig. Zu bedenken ist dabei, dass die Konzepte die soziale Wirklichkeit nie ganz ausschöpfen können.

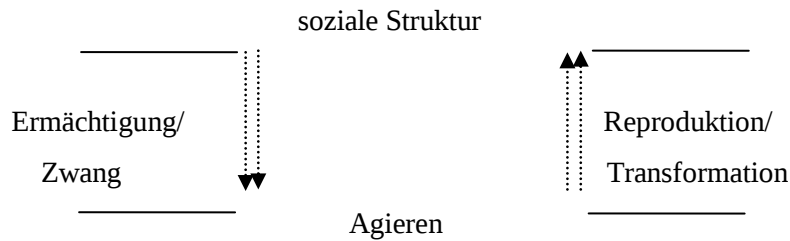


Abbildung 6: TMSA (Bhaskar, 1994, S. 92)

Sozial Agierende und die sozialen Strukturen sind nach Bhaskar (1986) existenziell voneinander abhängig aber dennoch existenziell unterschiedlich. Das Leben ist eingebettet in ein Netzwerk von sozialen Beziehungen. Es gibt unterschwellige, nicht bewusst wahrgenommene Folgen (1, 1') und unbemerkte Bedingungen (2), die das Individuum in seinem Verständnis der sozialen Strukturen einschränken sowie unbewusste Motivationen (3) oder sogenannte stillschweigende Fertigkeiten (4), die das Selbstverständnis limitieren können (vgl. Bhaskar, 1986, S. 126). Immer beeinflusst die Vergangenheit die Gegenwart bzw. den wahrgenommenen Ausschnitt der Gegenwart. Das Handeln im gegenwärtigen Augenblick reproduziert oder transformiert die sozialen Strukturen (vgl. Abb. 7).

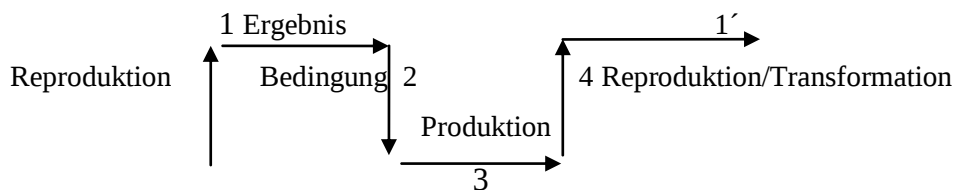


Abbildung 7: Der soziale Prozess (Bhaskar 1994, S. 95)

Struktur existiert immer schon vor jedem Handeln, individuell, in der Masse oder z.B. als Generation. Bei Bhaskar (1994) gibt es die Ebenen der strukturellen Bedingungen (t_1), der soziokulturellen Interaktionen ($t_2 - t_3$) und der strukturellen Elaboration (t_4, t_4'):

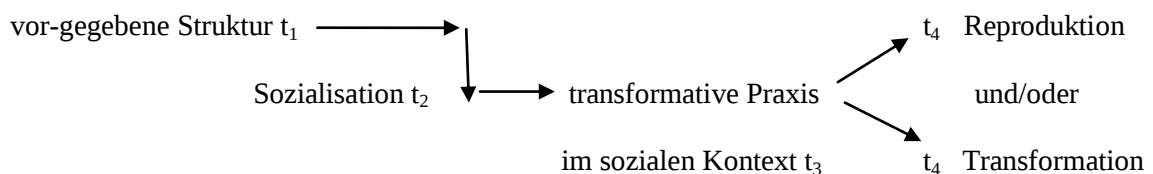


Abbildung 8: Die Ebenen des sozialen Prozesses (Bhaskar 1994, S. 96)

Das Transformationsmodell sozialen Agierens ist also ein Konzept für einen Prozess, der durch menschliches Handeln entsteht und der umgekehrt das menschliche Handeln formt (Engholm, 2007a). Archer (1995) ist der Ansicht, dass jedem Zeitmoment einige Strukturen vorangehen, die das Handeln bedingen und dass das strukturierte Handeln der strukturellen Elaboration (Reproduktion und/oder Transformation) vorangeht (vgl. S. 61). Menschen kreieren Gesellschaft also nicht, vielmehr ist die Sozietät ein „Ensemble von Strukturen, Praktiken und Konventionen, das von Individuen reproduziert und transformiert wird“ (Bhaskar, 1989, S. 76).

Das Handeln der Menschen ist charakterisiert durch seine Intentionalität. Bhaskar (1989) beschreibt dies als die Fähigkeit der Selbstreflexivität oder das Einnehmen einer Beobachterposition zweiter Ordnung. Dadurch wird ein retrospektiver Kommentar der Handlungen möglich, der der Betrachtung des eigenen Verhaltens einen speziellen Status verleiht (vgl. Bhaskar, 1989, S. 79). Jedoch ist zu bedenken, dass das Handeln immer von den Glaubensmustern der Agierenden, die durch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gebildet werden, geleitet ist. Während jeder sozialen Aktivität werden meist unbewusst die Strukturen, die die Handlung leiten, reproduziert.

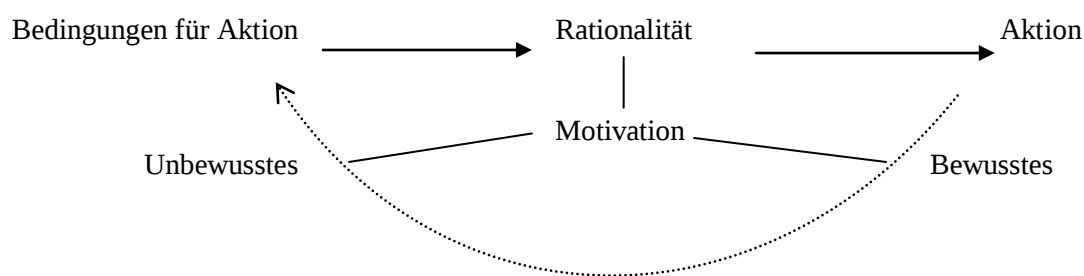


Abbildung 9: Stratifikation der Aktion (Bhaskar 1989, S. 94)

Die Kontinuität, Tiefe und Reflexivität des Agierens von uns Menschen lassen einen Prozess entstehen, in dem sowohl die Rationalität als auch die Motivation die Handlungen leiten. Diese sind situationsabhängig und bedingt durch die temporären sozialen Rahmenbedingungen, die die Regeln und Ressourcen für unser Tun enthalten (Bhaskar, 1986, S. 127). Solche Bedingungen wirken oft unerkannt; sie bilden die generelle soziale Phänomenologie, die auch ein historisches Produkt ist. Die Verbindungen zwischen den sozialen Strukturen, sozialen Beziehungen, dem Handeln (der Praxis) und der Bio-

der Vernunft des Menschen, zum anderen leiten die sozialen Strukturen die Reproduktion und Transformation sozialer Aktivitäten. Bhaskar (1989) spricht von einer Autonomie des Sozialen und des Psychologischen. Zum Beispiel wird in „westlich-zivilisierten“ Gesellschaften ganz allgemein der Müll gesammelt, aber der Grund dafür ist nicht unbedingt derselbe, warum der Einzelne seinen Müll sammelt. Oder jede Sprache hat ihre grammatikalischen Regeln, die eingehalten werden, ohne dass jedes Mal, wenn etwas gesagt wird, darüber nachgedacht werden muss. Durch diese Regeln wird der Sprachakt zwar eingeengt bzw. eingegrenzt, aber sie bestimmen nicht den Ausdruck – dieser ist individuell (vgl. Bhaskar, 1989, S. 80).

In Bhaskars (1989, 1994) Konzept besteht die Beziehung zwischen Gesellschaft und Menschen darin, dass jede bewusste Handlung, die als soziale Funktion oder Rolle beschrieben werden kann, in den meisten Fällen eine unbewusste Reproduktion der die Handlung leitenden Strukturen ist; und dies zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort. Der soziale Würfel sollte daher als „sich räumlich ausdehnend und sich zeitlich im Fluss befindlich“ (Bhaskar, 1994, S. 96) gedacht werden. Das Handeln ist demnach sowohl in einem Komplex von sozialen Beziehungen verankert als auch physikalisch an Orte, in Zeit und Raum gebunden (Bhaskar, 1986). Bhaskar (1986) bezeichnet Sozialisation als verbindendes Element zwischen dem menschlichen Sein und dem Handeln, das die soziale Struktur reproduziert. Sie ist selbst ein sozialer Prozess, in dem die Individuen wachsen, sich entwickeln und bestimmte Fertigkeiten erlangen (vgl. S. 129).

2.3.3 Zusammenfassung

Im transformativen Modell sozialer Aktion werden die Individuen und die Sozietät nicht als zwei Momente eines Prozesses gedacht, sondern als ontologisch zu unterscheidende Entitäten. Entität wird hier als beharrlich fortdauerndes Ganzes, das von seinen Teilen geformt und durch die Beziehung seiner Teile strukturiert wird, definiert (Elder-Vass, 2005). Eine Entität hat eine signifikante Struktur, die über einen signifikanten Zeitraum bestehen bleibt. Somit kann also das Soziale als die notwendige und vorexistierende Bedingung für das Handeln gedacht werden. Es ist sowohl die immer präsente Bedingung als auch das kontinuierlich reproduzierte Ergebnis menschlicher Akte und daraus folgt, dass die menschliche Praxis eine bewusste Produktion und auch (meist unbewusste) Reproduktion der Bedingungen der Produktion, der Sozietät, ist (vgl.

Hartwig, 2007, S. 469). Praxis kann aber weder mit einer bestimmten Struktur oder einem bestimmten Handeln, das die Struktur reproduziert oder transformiert gleichgesetzt werden; vielmehr bezeichnet Bhaskar (1986) sie als ein Schema der Struktur bzw. die „praktizierte Werkstruktur“ (S. 129).

Das Zusammenspiel von sozialer Struktur und individuellem Handeln kann mit dem Terminus Emergenz, dem kritisch-realistischen Konzept von Ursache und Wirkung, beschrieben werden. Emergenz meint im allgemeinen Sprachgebrauch das erste Auftreten eines Phänomens. Im Kritischen Realismus hingegen geht es bei Emergenz um die Beziehung zwischen den Eigenschaften und Kräften eines Ganzen und dessen Teilen zu einem bestimmten Zeitpunkt (Elder-Vass, 2005). Darauf wird in einem nachfolgenden Kapitel ausführlicher eingegangen. Zunächst soll nur auf die Wichtigkeit dieses Konzepts hingewiesen werden, weil es die Vorstellung möglich macht, dass vergangene Aktivitäten den Kontext für gegenwärtiges Handeln kreieren. Indem Emergenz betont wird, wird auch gleichzeitig betont, wie die sozialen Strukturen vor den präsenten Interaktionen geformt werden und wie die präsenten Interaktionen diese Strukturen verändern können, die dann wiederum der Ausgangspunkt für den nächsten Zyklus einer Struktur-Handlung-Interaktion sind.

Archer (1995) hat Bhaskars (1986, 1994) TMSA Modell weiterentwickelt, im Modell der Morphogenese und Morphostasis (MM Modell). Dessen Ontologie hat ein komplexeres Konzept von sozialer Realität. Es gibt strukturell sich entwickelnde materielle Strukturen, kulturell bedingte Glaubenssysteme, die aber nicht mit dem Individuellen, als menschlich auftretende Eigenschaften, gleichzusetzen sind. Archer (1995) unterscheidet zwischen der Person als biologisches und psychologisches Sein, der Agentin/dem Agenten als ein allgemeines auf eine Gruppe bezogenes Konzept und der Akteurin/dem Akteur in Bezugnahme auf die Rollenzuschreibung in einer Gruppe (vgl. Cruickshank, 2005, S. 112). Wie bei Bhaskar (1986) sind die sozialen Strukturen nicht auf die individuellen Handlungen zu reduzieren und umgekehrt. Vielmehr stehen Struktur und Akte in dialektischer Beziehung, werden aber ontologisch und analytisch getrennt betrachtet (vgl. Porpora, 2007, S. 425). Bhaskar (1993) hat die Position von Archer (1995) aufgegriffen und in seinem Dialektisch-Kritischen Realismus weiterentwickelt.

2.4 Der Dialektisch-Kritische Realismus (DKR): Von einer Wissenschaftsphilosophie zur Philosophie der Selbstrealisation

Die dialektische Phase des Kritischen Realismus wurde von Roy Bhaskar (1993) mit dem Erscheinen seines Buches *Dialectic: The Pulse of Freedom* initiiert. Vor 1993 waren zwar seine realistischen Ansichten der Natur- wie Sozialwissenschaften vielbeachtet, sein Interesse am Konzept der Dialektik, das in einigen kurzen Artikeln zum Denken von Marx und den Zusammenhängen von Marx und Hegel seinen Ausdruck fand, aber weniger bekannt (Hartwig, 2007). In *Dialectic: The Pulse of Freedom* verbindet Bhaskar (1993) die dialektische Methode mit den schon existierenden kritisch-realistischen Ideen von der geschichteten Ontologie und der Unterscheidung des Ontischen von der Epistemologie, um „einen metatheoretischen Rahmen für das Verständnis der geohistorischen Prozesse“ (Norrie, 2007, S. 131) zu schaffen. Bhaskar (1993) beschreibt sein Buch als Begegnung von einem sich dialektisch entwickelnden Realismus mit Hegels Dialektik und einer von Hegel inspirierten Dialektik im Kontext einer von Krisen geschüttelten Menschheit, Rationalität und Sozialwissenschaft (vgl. S. xiii). Es werden die kritisch-realistischen Termini von Ontologie, Existenz und Kausalität, Wissenschaft und Sozialwissenschaft durch die Bereiche der Negativität und Totalität erweitert.

Die Dialektisierung des Kritischen Realismus war selbst ein dialektischer Prozess. Der Begriff Dialektik hat im Laufe der Geschichte der Philosophie viel Deutungsveränderung erfahren. Zum ersten Mal systematisiert hat ihn Plato, bei dem Dialektik eine Methode ist, die Positionen problematisiert, um „durch die Bewegung des Gesprächs zwischen den Teilnehmern den Widerstreit der Meinungen zu überwinden“ (Hügli, 2003, S. 147). Sie wurde zur Disziplin, die die Strukturen der Wirklichkeit untersucht, Begriffe voneinander absetzt, sie aber zugleich zu einem singulären Prinzip zusammenfassen kann. Bei Aristoteles ist die Dialektik eine Methode, die das Für und Wider durch Einbeziehen allgemeiner Gesichtspunkte abwägt. Sie kann hier also als Topik, die Lehre von den allgemeinen Gesichtspunkten, als besonderer Teil einer Logik aufgefasst werden und steht so der Analytik der formalen klassischen Logik gegenüber (vgl. Hügli, 2003, S. 147). Im Mittelalter ging die Tendenz wieder hin zum platonischen Verständnis, beides zu identifizieren. Kant (1781) greift die Unterscheidung von Analytik und Dialektik in seiner *Kritik der reinen Vernunft* wieder auf, betrachtet aber laut Hügli (2003) im Gegensatz zu Aristoteles die Dialektik als Logik des Scheins, da das Thema

der Dialektik zwar „erklärbare aber nicht auflösbare Widersprüche“ (S. 147) der Vernunft sind.

Hegel, auf den Bhaskar (1993, 1994) Bezug nimmt, geht dann wieder auf Plato zurück. Für ihn ist die Dialektik keine Scheinlogik wie bei Kant, sondern die Widersprüche der Vernunft existieren ihrerseits nur scheinbar; sie sind Momente eines größeren Zusammenhangs, in dem sie auch aufgehoben werden können (Hügli, 2003). Dialektik ist bei Hegel aber keine bloße Methode. Die Wirklichkeit wird durch Unterschiede und Zusammenhänge strukturiert und „die Folge von vernünftigen, notwendigen Unterschieden und Zusammenhängen bezeichnet Hegel als dialektische Bewegung, Prozess oder Werden“ (Hügli, 2003, S. 148). Die schließende Vernunft überwindet die Differenz von Subjekt und Substanz, indem sie dem Subjekt dazu verhilft, die Substanz durchzuarbeiten und zu verdauen; dies nennt Hegel die Aufhebung der Entfremdung (Schulte, 1996). Dialektik wird zu einem logischen, selbst-generierenden, selbst-differenzierenden Prozess der Vernunft, der sich selbst aktualisiert, sich von sich selbst entfremdet oder zu etwas anderem werden kann, seine Einheit mit sich selbst aber wieder herstellen kann, rein durch die Erkenntnis, dass diese Entfremdung nichts anderes ist, als ein Denkmoment des Ganzen (Bhaskar, 1994).

Der dialektische Entwicklungsprozess von Bhaskars (1993) Dialektisch-Kritischem Realismus hat vier Momente. Das Schema der theoretischen Entwicklung geht vom ersten Moment (1M) zur zweiten Ecke (2E), dann zum dritten Level (3L) hin zu einer vierten Dimension (4D). Es entstand die dynamische Struktur, die auch als MELD bezeichnet wird. Moment (1M) bedeutet etwas Endliches, hinter uns Liegendes; es ist determiniert und ein Produkt sowie auch eine transfaktuelle strukturelle Kausalität (vgl. Hartwig, 2007, S. 295). Ecke (2E) deutet auf einen Punkt des Übergangs oder Werdens und auf die sich rhythmisch-prozesshaft bewegenden kausalen Kräfte hin. Level (3L) soll auf ein bestimmtes emergentes Ganzes hinweisen, das auf die Kräfte, die dieses Ganze formten, reagieren kann und laut Hartwig (2007) auch auf einen Prozess im Produkt oder auf eine holistische Kausalität, die die Totalität betrifft. Dimension (4D) schließlich greift die geohistorisch jüngste Form von Kausalität heraus: die menschliche intentionale Kausalität.

1M als theoretische Basis beinhaltet bereits existierende (kritisch-realistische) Konzepte wie Strukturen, Differenzierungen der Modelle für Veränderung und Emergenz. 1M ist von systemischer Offenheit bestimmt und diese wurde in 2E im Lichte dialektischer Kategorien wie Absenz und Negativität, Negation, Prozess und Reziprozität aus-

gearbeitet und erweitert (Hartwig, 2007). Die Konzepte von 1M und 2E sieht Bhaskar (2000) als einen Versuch, die Kategorien des Kritischen Realismus im Gewahrsein der Geo-Historizität fließend, ineinander verschwimmend und inkomplett zu betrachten und zu gebrauchen. 3E beschäftigt sich eingehend mit der Konzeption von Totalität und Reflexivität und 4D mit der transformativen Praxis (Bhaskar, 2000). Hier geht es um die Frage „Was soll ich tun?“, um das Bewusstsein, um Freiheit, Autonomie oder Selbsttermination, Befreiung und Selbst-Realisation.

Wie das gesamte kritisch-realistische Konzept besitzen auch die vier Stadien die Bivalenz von transitiver und intransitiver Dimension, die ein Konstrukt im denkenden Sein und reale voneinander abhängige Unterscheidungen im Denken sind (vgl. Hartwig, 2007). Historisch bedingt jedes Stadium das nächste und sie stehen auch ontologisch betrachtet in der Relation $4D > 3L > 2E > 1M$ zueinander. Die Struktur (1M) ist ontologisch tiefer als seine Aktualisierung in 2E; 3L sowie 4D sind emergente Ebenen, die historisch gesehen die jüngeren sind (Hartwig, 2007).

2.4.1 Sein (1M)

Die Thematik des „1M Realismus“ ist Nicht-Identität, die oft auch mit Verschiedenheit assoziiert wird. Jedoch geht es in dieser Phase des Dialektisch-Kritischen Realismus nach Bhaskar (1993) um die Dekonstruktion des undifferenzierten Konzepts von Wissen, um die Kritik am Positivismus und dessen Wissenschaftstheorie mit der Subjekt-Objekt-Identität (vgl. S. 230f). Im DKR ist – wie bereits erörtert – die Epistemologie nicht auf die Ontologie zu reduzieren. Ontologie ist daher nicht mit dem Sein des Wissens und auf das Sein unseres Wissens über das Sein gleichzusetzen. Das Subjekt Ontologie hat bei Bhaskar (2000) einen bestimmten Inhalt bzw. eine bestimmte Form; diese Annahme ist für jeglichen selbst-gewahren und konsistenten Realismus unumgänglich und macht auch den Unterschied von Transzendentelem Kritischen Realismus und Transzendentelem Idealismus aus. Bhaskar (2000) plädiert im Besonderen für einen dispositionellen, kategorialen Realismus und für einen Realismus über Transzendenz. Er gibt zu bedenken, dass ein ontologischer Realismus einen epistemologischen oder generell einen experimentellen Realismus mit sich bringt. So werden multiple Zugänge zur Wirklichkeit möglich und der normative, intrinsische Aspekt der transitiven bzw. epistemologischen und sozialen, relativen Dimension von Wissenschaft kann berücksichtigt werden.

2.4.1.1 Über Ontologie

Bhaskars (2000) Argumente für eine Ontologie sind: (1) Affektive wie intentionale Zustände des Menschen, wie z.B. Sehnsüchte und Wünsche, sowie alle Zustände, die sich aus der Wahrnehmung und dem Handeln ergeben; (2) die Bedingungen der Möglichkeiten für ganz alltägliches Handeln, vom Kaffeekochen bis hin zum Reparieren einer Maschine; (3) die Bedingungen der Möglichkeiten ganz spezieller Formen menschlicher Erfahrung, wie z.B. religiöse oder ästhetische, die momenthaft und zu unterscheiden sind von jenen der Wissenschaft und hier im speziellen von (a) den experimentellen Aktivitäten und (b) den Möglichkeiten und Aktualitäten von wissenschaftlichen Veränderungen und Differenzierungen; und zuletzt (4) die autosubversive Natur von Texten oder Diskursen, die antiontologisch ausgerichtet sind (vgl. S. 23).

Im DKR betont Bhaskar (2000), dass Ontologie immer einen bestimmten Inhalt hat. Er fragt danach, welche Art von Wirklichkeit bzw. welches Sein eine bestimmte Form von Aktivität oder eine gewisse Theorie impliziert. In einer Ontologie solcher Art gibt es eine unbedingte Voraussetzung für alles, was wir tun und eine Implikation für alles, was wir sagen. Die Frage ist also nicht, ob eine Person eine Ontologie annimmt oder nicht, sondern welche Art von Ontologie es ist, die frau/man offenbart – welche dann wiederum explizit oder implizit sein kann, selbst-gewahr und rational bewertend.

Mit der Annahme einer Ontologie – und dies ist für Bhaskar (1993) sehr wichtig – ergibt sich die Möglichkeit einer sogenannten referenziellen Loslösung, was den Diskurs betrifft. Referenz ist die Bezeichnung für das Verhältnis zwischen einem referierenden Ausdruck (Name, Beschreibung, Pronomen, etc.) und dem Gegenstand, auf den sich der Ausdruck bezieht, den Referenten (vgl. Hügli, 2003, S. 532). Der Akt der Referenz wird bei Bhaskar (1975, 1993, 1994, 2000) vom Gegenstand, auf den er sich bezieht, gelöst und es kann eine Intransitivität, sowohl vom Akt selbst als auch vom Bezugsgegenstand etabliert werden. Dies ist für ihn die Grundbedingung für jeden klaren Diskurs, denn Ontologie wird in jeder Sprache implizit verwendet und Anti-Ontologen können laut Bhaskar (2000) das reflexive Kriterium einer Philosophie nicht erfüllen. Wird der Diskurs vergegenständlicht, nimmt man ihm die Möglichkeit, verstanden zu werden (vgl. Bhaskar, 2000, S. 25). Verstehen ist aber die Voraussetzung für ein *Sein in* jener Totalität bzw. Ontologie, die Person gerade ansprechen möchte.

Ein kritischer Realist erlaubt also dem Diskurs real zu sein, nimmt aber gleichzeitig an, dass es andere Realitäten neben jenem Diskurs, auf den Bezug genommen wird, gibt

(Bhaskar, 2000). Realitäten existieren nach Bhaskar (2000) unabhängig vom Diskurs, vor-linguistisch oder auch ganz allgemein extra-linguistisch. Und diese Annahme einer differenzierten, offen geschichteten Natur von Realität ist wiederum die Vorbedingung für eine experimentelle und angewandte Wissenschaft, bei der kausale Gesetze nicht auf empirische Regeln in experimentellen Situationen bzw. geschlossenen Systemen reduziert werden.

2.4.1.2 *Der Dispositionelle Realismus*

Bhaskar (2000) betont also die Nicht-Reduzierbarkeit der Möglichkeiten – der Disposition – auf das Aktuelle. Das Sein kann nicht auf das Tun reduziert werden. Disposition wird hier als grundlegende Kraft verstanden. Der Dispositionelle Realismus ist nach Hartwig (2007) somit auch ein Synonym für den *Realismus kausaler Kräfte*. Wenn z.B. gesagt wird, jemand oder etwas – Y – *hat* die Kraft, etwas Bestimmtes (x) zu tun, dann bedeutet dies: immer wenn Y etwas Bestimmtes (x) tut, dann tut Y dies aufgrund seiner intrinsischen Natur. Bhaskar (2000) arbeitet mit einem sehr weiten Konzept von Disposition des Menschen. Es umfasst Möglichkeiten, Neigungen, Kräfte, Leistungen, Tendenzen, Felder, Rechte, Pflichten etc. Und mehr noch, es ist sowohl mit einer großen Bandbreite von Bedingungen für die Ausübung der Kräfte und Voraussetzungen (intrinsische Naturen), als auch mit qualitativer wie quantitativer Beschreibung, die auch Wahrscheinlichkeitsrechnung und Statistik beinhaltet, vereinbar (Bhaskar, 2000, S. 28). Zum Beispiel muss das traditionelle Konzept von Masse als ein Kollektiv von undifferenzierten Ereignissen laut Bhaskar (2000) vom holistischen oder Quantenkonzept des Ereignisses, das als Masse selbst *bezeichnet* wird, unterschieden werden. Masse selbst ist Kollektivität oder Totalität in der Ausbreitung in Raum bzw. Flow in der Zeit oder beides: eine rhythmische Raum-Zeit-Matrix.

Analysiert werden Dispositionen bei Bhaskar (2000) in Form einer Triade von Möglichkeit-Anwendung/Ausübung-Aktualisierung; dies steht im Kontrast zur konventionelleren Diade von Voraussetzung-Manifestation. Hier ist auch darauf hinzuweisen, dass im TDR die Feststellung einer konstanten Verbindung von Ereignissen weder hinreichend noch notwendig für die Operation von kausalen Gesetzen ist (Bhaskar, 1975). Nicht hinreichend, weil es nicht möglich ist, die Kräfte einer Entität auf die Manifestation in einer Sequenz von Ereignissen zu reduzieren, und nicht notwendig, weil kausale Gesetze und die generativen Mechanismen (Strukturen, die in der Natur, die sie erklären, lokalisiert sind) immer als offene Systeme operieren – und zwar im besonderen

dort, wo sie nicht in einem bestimmten Ergebnis aktualisiert oder manifestiert werden (vgl. Bhaskar, 2000, S. 29; Hartwig, 2007). Sie müssen somit transfaktuell, d.h. durch alle Schichten ($\text{real} \geq \text{aktuell} \geq \text{empirisch}$) analysiert werden, weil die Wirkungen der Kräfte von Entitäten ausgehen, die kausal wirksam sind und die Phänomene der Welt mit determinieren. Und die Kräfte sind wirksam, ohne noch in einer ganz bestimmten Weise aktuell zu sein. Diese Vorstellung der Wirkung von kausalen Kräften untermauert Bhaskars (1993, 2000) Ansicht, dass die Wissenschaft eine philosophische Ontologie als Voraussetzung braucht, in der die Kräfte des Seins (Entitäten, Strukturen, Felder, Totalitäten einschließlich Ultimata) besessen werden können, ohne ausgeübt werden zu müssen. Sie können wirksam sein, ohne in einer bestimmten Form aktualisiert zu sein oder wahrgenommen bzw. gemessen zu werden.

Im Dispositionellen Realismus wird nun angenommen, dass sich die Realität durch netzwerkartige, sich oft überschneidende Stufen des sich ewig ausdehnenden Seins konstituiert. Ultimative Annahmen können somit real *und/oder* rein epistemisch sein (Bhaskar, 2000). Nicht-ultimative Stufen des Seins sind abhängig oder relativ. Ultimative Stufen des Seins sind nach Hartwig (2007) mehr oder weniger relativ absolut bzw. relativ unabhängig, während nicht-relatives absolutes oder komplett unabhängiges Sein, das Absolute, *alete*, der in sich selbst gründende Urgrund, die unbedingte Bedingung der Möglichkeiten aller Bedingungen und Möglichkeiten ist. Bhaskar (2000) bezeichnet dies auch als reine Disposition oder Gott. Manifest ist das Absolute in realem Sein, einem Sein, das gleichzusetzen ist mit der kategorialen Essenz oder wahren Natur des Menschen.

Das Absolute sollte aber in Bezug auf den Menschen immer als ein *relativ* Absolutes angenommen werden, im Sinne eines epistemischen oder experimentellen menschlichen Seins, denn charakteristisch für die menschliche Sphäre des intrinsischen Absoluten oder das autonome Sein ist, dass es unterschiedliche Grade von Autonomie, Selbstzufriedenheit und Unabhängigkeit gibt (Bhaskar, 2000). Autonomie, Totalität, Ungebundenheit und Omnipotenz sind qualitativ wie auch quantitativ differenzierbar und zugleich unendlich in ihrer Ausdehnung, Tiefe, Intensität und Reichweite. Im relativen menschlichen Sein gibt es bei Bhaskar (2000) auch die Zuschreibung der Stufen von falschem, abhängigem Sein oder die Demi-Realität der Illusion.

So ergeben sich nun folgende Unterscheidungsmöglichkeiten: (1) mögliche Grade oder Ordnungen von absolutem Sein, (2) variierende Modalitäten von relativ absolutem Sein, (3) relatives (bedingtes) Sein, das relatives (bedingtes) menschliches Sein und

demi-reales, illusionäres oder falsches menschliches Sein enthält (vgl. Bhaskar, 2000, S. 32).

Sowohl relatives als auch illusionäres Sein ist also real und beide Formen sind existent und somit Inhalt der subjektiven Materie von Ontologie (Hartwig, 2007). Beide sind potenziell bzw. zu einem gewissen Grad kausal wirksam und im Denken des Menschen bzw. in dessen Handeln aktualisierbar. In der Hierarchie des Seins versorgt eine basale Stufe immer nur die Bedingungen der Möglichkeiten der abhängigen Entitäten und innerhalb der Schichtung des relativen Seins generiert sie die emergenten Stufen. Und die Abhängigkeit ist jeweils eine relative. Dazu sei schließlich noch angemerkt, dass eine Illusion in der intransitiven Dimension zwar keine Illusion im Sinne von Irrtum in der transitiven Dimension sein muss oder als solcher erkannt wird, aber dennoch in der selbst-entfremdeten sozialen Welt existiert (Bhaskar, 2000).

2.4.1.3 *Der kategoriale Realismus*

Wie bereits erwähnt, möchte Bhaskar (1993, 1994, 1998, 2000) die konzeptionelle Entfremdung des Menschen durch Termini realer Entfremdung in einem bestimmten sozio-kulturellen und zeitlichen Kontext erklären. Das heißt auch, die Kategorie Selbst-entfremdung des Individuums und das Konzept von Selbst näher zu betrachten. Nicht nur das Konzept des Selbst, auch das Selbst an sich ist nach Bhaskar (2000) elastisch, expandierend und ein sich entwickelndes. Vereinfacht kann der Charakter der Selbstentfremdung in zwei Dimensionen erklärt werden. Zum einen als die Entfremdung des Menschen von seinem Selbst, welche innere Konflikte produziert und zum anderen die Entfremdung des Menschen von seiner natürlich sozialen Totalität und dem Kosmos, die äußere Konflikte (ökologische und im Sozialleben) verursacht. Doch erst gilt es abzuklären, was im Kritischen Realismus unter Kategorie zu verstehen ist.

Die ursprüngliche Bedeutung von Kategorie, griechisch *kategoria* ist Anklage, in späterer Auslegung wurde sie zu Prädikat oder Eigenschaft (Hügli, 2003). Im logischen Sinn ist sie ein Grundbegriff, im ontologischen Sinn ein bestimmtes Grundmerkmal des Seienden. Die Kategorienlehre von Aristoteles unterscheidet zehn Kategorien, die sowohl logisch, sprachlich aufzufassen sind, da sie die grundlegenden Prädikatstypen angeben, als auch ontologisch, weil sie die allgemeinen Begriffe bilden, unter die alles Seiende einzuordnen ist (vgl. Hügli, 2003, S. 343). Unter dem Einfluss von Kant kam es zur Vorherrschaft einer Zahl von subjektivistischen Kategorien, wie interpretative Schemata oder Taxonomien, die essentiell vom Menschen abhängen; sie wurden zu

Klassifikationsschemata, die der Verstand (transitive Dimension) der Welt „aufzwängt“ (vgl. Hartwig, 2007, S. 55).

Nach kritisch-realistischer Sichtweise entstehen Kategorien wie Kausalität, Substanz, Prozess, Totalität und Kraft in der Interaktion mit der Realität und in Bhaskars (2000) kategorialem Realismus sind sie die konstitutiven Merkmale der Wirklichkeit (in der intransitiven Dimension). Kausalität, Raum, Zeit, Emergenz etc. sind alles reale Kennzeichen von Sein. Für kritische RealistInnen ist es absurd, zwar die kausalen Gesetze unabhängig vom Menschen existierend anzunehmen aber die Kausalität oder die natürlichen Gesetzmäßigkeiten nicht. Das ist genauso so, als würde Person sagen: Das Essbesteck ist für mich real, aber Messer, Gabel und Löffel sind nicht real. Kausalität ist ein Objekt des Denkens und bezieht sich gleichzeitig auf ein *reales* Objekt, das unabhängig vom Denken *ist*.

Nach Hartwig (2007) sind Kategorien abstrakt und eher skeletthaft und können in der transitiven Dimension beschrieben, aber auch missinterpretiert werden, denn es gibt die Annahme der Bivalenz transitive/intransitive Dimension. Die Wirklichkeit selbst hat eine kategoriale Struktur. Ein Realismus über das Sein beinhaltet also einen Realismus über Kategorien und die Unterscheidung von transitiver und intransitiver Dimension stellt sich durch die Beschreibungen der Kategorien (transitiv, epistemologisch, sozial) und deren reale Kategorisierung (intransitiv, ontologisch) her. Bei Bhaskar (2000) ist somit alles Teil des Seins: logische Trugschlüsse, kategoriale Fehler und Konzepte ganz allgemein. Etwas auszuschließen, hieße für ihn eine Entfremdung und dualistische Spaltung zu initiieren. Der Kategoriale Realismus ist in erster Linie auf die transzendente Realität der Kategorien ausgerichtet, die unabhängig von jeglichem Wissen angenommen wird (vgl. Bhaskar, 2000, S. 34).

Ein soziales Objekt wird durch das Denken *über* es bestimmt und ist gleichzeitig essenziell intransitiv in der Beziehung zum Denken. Oder anders formuliert: Die soziale Realität ist wie die natürliche Realität prä-kategorisiert in der intransitiven Dimension (ID), die unabhängig von irgendeiner Erklärung ihrer kategorialen Strukturen in der transitiven Dimension (TD) *ist* (vgl. Bhaskar, 2000, S. 35).

2.4.1.4 *Kategorie als konstitutives Merkmal der Wirklichkeit und die Entstehung von Selbstentfremdung*

Das *reale* Soziale als konstitutive Struktur in der intransitiven Dimension unterscheidet sich also von seiner Emergenz im geohistorischen Fluss der Möglichkeiten in der transitiven Dimension. Letztere wird bestimmt durch (1) die jeweilige Konzeption, die jenes Faktum ist, das von den Konzeptionen der Aktivitäten des Agierenden abhängt, (2) eine Aktions-Abhängigkeit die immer von bewusstem Handeln abhängt und (3) die Abhängigkeit von der geschichteten Natur menschlichen Seins und der Schichtung der sozialen Totalität, in der die Menschen handeln (vgl. Bhaskar, 2000, S. 34f). Bhaskar (1993, 2000) geo-historisiert also die Kategorien des Seins, um die sozialen Kategorien wie Geld, Kapital, Höhere Schulbildung, Gesundheitsvorsorge oder auch Krieg einbinden und sich dann wieder auf so etwas wie eine fundamentale konstitutive Struktur beziehen zu können (vgl. S. 108f, S. 34f).

Zu bedenken ist dabei, dass jede Kategorisierung in einem ideologischen Diskurs auch ein Teil jener Totalität ist, die sie verbirgt oder verschweigt. Was typischerweise von einer ideologischen Erklärung ausgelassen wird, ist eine ihr zugrunde liegende tiefere Stufe von Struktur. Durch dieses Auslassen bzw. nicht bewusst machen, wird ein sogenanntes falsches Bewusstsein erklärt (Bhaskar, 2000). Daraus ergibt sich für Bhaskar (2000) die Unwahrheit *über* ein Objekt oder *über* Sein, die er auch konzeptionelle Absenz (d_e) nennt und die Unwahrheit *in* einem Objekt oder *im* Sein (=Entfremdung in d_a) sowie die Unwahrheit eines Objektes oder Seins im Verhältnis zu seiner inneren Natur, die reale Absenz in d_r (vgl. S. 36). Er spricht also von drei Modalitäten der Demi-Realität bzw. falschem, abhängigem sozialem Sein sowohl *auf* einer bestimmten Stufe der sozialen *Realität* als auch *aus* einer tiefer liegenden Stufe *heraus* (Emergenz). Die soziale Realität kann somit auf drei Weisen zwar *objektiv* aber *falsch* konzeptioniert werden (vgl. Bhaskar, 2000, S. 35).

Gefühle wie Ausweglosigkeit oder Angst sind zum Beispiel Symptome oder Erscheinungen, die ihre Ursachen sowohl in der gegenwärtigen sozialen Realität als auch im Menschen selbst bzw. in seiner Reaktion auf das Außen haben. Sie werden in Abhängigkeit von den sozialen Rahmenbedingungen als wahr angenommen und in kultur-, sozial- und sprachspezifischen Termini kategorisiert und entsprechen nicht der wahren Natur des Menschen. Laut Bhaskar (2000) sind oben genannte Gefühle falsches menschliches Sein; aber dieses falsche menschliche Sein ist nicht falsch an sich, sondern „falsch Kraft seines konträr-Seins zur wahren Natur des Menschen“ (Bhaskar,

2000, S. 37). Und dieses konträr-Sein hängt wiederum davon ab, in welcher Weise eine Person anders als im Einklang mit ihrer inneren Natur handelt. Durch die Sozialisation erlernt eine Person, ein bestimmtes Gefühl als Angst zu bezeichnen und zugleich auch den (gesellschaftsspezifischen) Kontext des Wortes Angst. Angst ist etwas, was Personen vorsichtig werden lässt, sie von einer Handlung abhält etc. und meist negativ bewertet wird. Das, was als Angst bezeichnet wird, könnte aber falsch kategorisiert sein (konzeptionelle Absenz in d_e), eine unangemessene Reaktion auf bestimmte Bedingungen sein (Entfremdung in d_a) und letztlich vielleicht gar nicht das sein, was eine Person denkt, dass es ist – eine Illusion (reale Absenz in d_r). Es wäre aber auch möglich (ich versuche hier Bhaskars (2000) Ansicht in eigene Worte zu kleiden), dass dieses ganz bestimmte Gefühl, das als Angst bezeichnet wird, einfach eine Emergenz der wahren Natur des Menschen ist, die eine ganz spezifische Information für die jeweilige Person beinhaltet. Die Information könnte eine Art Gradmesser sein, der anzeigt, dass und wie weit sich das Individuum von der wahren Natur entfernt. Oder vielleicht kann dieses Gefühl einfach als eines wahrgenommen werden, welches ist was es ist – eine körperliche Reaktion auf eine ganz bestimmte Situation in einem ganz bestimmten sozialen Kontext. Und diese körperliche Reaktion könnte somit völlig wertfrei im Hier und Jetzt gedacht werden.

Jedoch wird das gegenwärtige Denken von Widersprüchen bestimmt, die metakritisch betrachtet eine dialektische Verkettung sind, die zu Selbstentfremdung führt (Bhaskar, 2000). Eine Verkettung dieser Entfremdung mit Unwissenheit bzw. Unbewusstheit bildet sodann ein Netz oder einen Vorhang, ein Maschenwerk von Illusionen. Genau dieses irrealer Gedankengewebe hält nach Bhaskar (2000) das gegenwärtige Denken in Schach (vgl. S. 5). Er weist aber darauf hin, dass ein Vorhang nicht nur etwas verbirgt, sondern dialektisch betrachtet sowohl vor der Realität schützt als auch eine Schwelle zu jener Realität bildet, die weder absolut noch relativ ist. Das irrealer Gewebe generiert Anomalien, Konflikte, Krisen und vieles andere mehr. (vgl. Bhaskar, 1994, 242f). Entfremdungen, die Widersprüchlichkeiten im Denken und zwischen dem Denken und der Realität, über die gedacht wird, müssen nach Bhaskar (2000) auf allen Ebenen menschlichen Seins erklärt werden: in der sozialisierenden Realität an sich und speziell in den Termini ihrer irrealen, aber kausal wirksamen demi-realen kategorialen Struktur. Wenn eine Person also über ein bestimmtes Gefühl in einer bestimmten Situation – in unserem Beispiel die Angst – sprechen und es analysieren will, ist es auch

notwendig, die Kategorisierung dieses Gefühls, das Wort Angst und dessen kulturspezifischen Kontext bewusst zu durchleuchten.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Paradoxien, Antinomien, Dilemmata und Dichotomien der gegenwärtigen sozialen Welt ihren Ursprung im Nicht-Wissen über eine Demi-Realität haben und letztlich in Termini der kategorialen Strukturen der sozialen Realität, die real und demi-real sein können, erklärt werden müssen (Bhaskar, 2000). Person könnte auch sagen, sie müssen durch den Umweg über tief verwurzelte, objektiv reale philosophisch entstandene Denkfehler erklärt werden, denn für Bhaskar (1994, 2000) ist der entstandene philosophische Irrealismus ein Denkkonstrukt, das die gegenwärtige Demi-Welt reflektiert und beschreibt. Diese ist charakterisiert durch instrumentelles Begründen, Konditionierung, Spaltung, Angst, Verdrängung und heteronome Determinierung. Eine kritisch-realistische Philosophie könnte hier aber eine diagnostische und eventuell auch korrektive und politisch transformative Rolle spielen (Bhaskar, 2000). Die Wirksamkeit dieser ideologiekritischen Rolle hängt von der Fähigkeit des Einzelnen ab, eine Dialektik des Selbst zu initiieren, die Bhaskar (2000) als eine Selbstverwirklichung bezeichnet, die sich auf die transformierte transformative Praxis bezieht.

Er nennt diese Praxis das „Yoga der De-Entfremdung“. Yoga kommt aus dem Sanskrit und bezeichnet eine spirituelle Praxis, die auch als eine Rückverbindung zum Urgrund bezeichnet werden kann. Bhaskar (2000) spricht von einer Dialektik, in der das typisch Transzendente des Ostens, das eine tiefe Schichtung des menschlichen Seins, ein höheres Bewusstsein und eine individuelle Selbstbefreiung als möglich annimmt, dem typisch Westlichen mit seinen Ebenen des Seins, wie unbewussten Mechanismen, materiellen Erscheinungsformen, engagierter Aktivität und kollektiver Emanzipation, gegenüber gestellt wird (vgl. Bhaskar, 2000, S. 6). Eine so geartete Praxis könnte aus einer Dialektik des Wünschens heraus hin zur Freiheit führen und – in einer Einheit von Theorie und Praxis im absoluten Urgrund – zu universeller Selbst-Realisation. Es hängt also immer vom freien Willen des Menschen ab, wie Handeln in sozialer Struktur objektiviert bzw. kategorisiert wird. Jedes Sein hat eine transfaktuelle, durch alle Schichten präsente Wirksamkeit. Es hat eine Entwicklungstendenz, die sich in einem Lernprozess manifestieren kann, der das Individuum sich selbst erfüllen und seine wahre Natur ausdrücken lässt. Für Bhaskar (2000) bedeutet dies „die wahre Natur blühen lassen und das volle Potenzial verwirklichen *ceteris paribus* in, trotz und wegen widrigen Umständen und unzähligen heteronomen Determinierungen“ (S. 37).

2.4.1.5 *Der Realismus über das Transzendente und Transzendenz: Von Selbstentfremdung zur Selbstrealisation*

Es gibt also im Kritischen Realismus eine wahre Natur, ein unabhängiges Sein, einen absoluten Urgrund allen Seins. Bhaskar (2000, 2002c) spricht vom in sich selbst gründenden Ultimativen, das die innerste kategoriale Struktur von jeglichem Sein ist. „Als sich selbst-genügender, alles inkludierender und tiefster Grund umspannt er den Rest des Seins“ (Bhaskar, 2000, S. 42). Person könnte dies auch als Gott bezeichnen. Gott ist definiert als die Bedingungen der Möglichkeiten aller Dinge und daher *ist* er alle Möglichkeiten (vgl. Bhaskar, 2000, S. 39). Bei Archer, Collier und Porpora (2004) ist Gott ein Namen für die Totalität der Existenz: „Gott ist das Eine, das alle Möglichkeiten möglich macht“ (S. 25). Da aus kritisch-realistischer Perspektive etwas real ist, auch wenn es sich nicht aktualisiert oder wahr-genommen wird, heißt dies in Bezug auf Gott, dass er unabhängig real ist, auch ohne eine Welt, die sich nach ihm ausrichtet und eine Menschheit, die seine Manifestationen erkennen kann. Gleichzeitig wird angenommen, dass er wirkt und erfahren werden kann. Gott ist real also die Quelle, durch die die Welt erschaffen wird und er ist der ultimative Sinn (vgl. Archer et al, 2004, S. 25). Er kreiert das Transzendente und beinhaltet Transzendenz und diese definiert das Sein kategorial, kann es aber nie ausschöpfen. Ein Realismus mit der Annahme eines absoluten Urgrundes (oder des Einen) verlangt demnach als Voraussetzung einen Realismus über das Transzendente und dieser setzt wiederum einen Realismus über Transzendenz voraus.

Das Transzendente und Transzendenz sind nach Bhaskar (2000) essenziell relative Konzepte, die aber auch eine absolute Variante haben. Ontologisch meint das Transzendente bei ihm etwas, das sowohl (a) jenseits eines gegebenen Stadiums des Seins, der Bewusstheit oder Erfahrung ist als auch etwas (b) zwischen den Stadien, ein Raum dazwischen als Unterscheidung von diesseitigem und jenseitigem Raum (vgl. S. 48). Wenn das Stadium (a) als absolute Inflexion angenommen wird, entsteht in der Vorstellung das Ungebundene, das die Idee der Leere enthält oder ein Vakuum (Bhaskar, 2000; Hartwig, 2007). Dies ist mit dem Nullpunkt auf dem Thermometer vergleichbar, der immer da ist, egal wie hoch oder niedrig die Temperatur angezeigt wird. Oder es ist wie das Zentrum eines Kreises, dessen Ausdehnung bis ins Unendliche gehen kann. Und die Vorstellung einer Leere in ihrer reinsten Form ist laut Bhaskar (2000) die Basis der epistemologischen Konzepte des Transzendenten, das erfahrungsmäßig nicht-manifest und epistemologisch nicht erfassbar ist. Es gibt hier zwei ableitbare Formen: zum einen die Idee des Transzendenten als Quelle, als das Nichts, als Kreation *ex nihilo* und zum an-

deren die Idee des Transzendenten als Ultimatum, als das Umfassende, eine bedingungslose Bedingung von Sein, die als Wissen bewusst werden kann (vgl. S. 48).

Transzendenz ist das Basiskonzept zur Erreichung verschiedener Stufen des Seins oder des Bewusstseins oder der Erfahrung. Bhaskar (2000) beschreibt Transzendenz als eine Art Synthese (c), die den Dualismus aufhebt. Er spricht von einem dialektischen Prozess und innerhalb dieses Prozesses gibt es den Moment der Transzendenz (d). Dies ist ein spontaner Moment von Co-Präsenz oder Absenz. Es ist der Moment, wenn mittels Kreation *ex nihilo* das Positive und Negative, die Gegensätze simultan anwesend sind (Bhaskar, 2000). Dies kann zum Beispiel der Fall sein, wenn eine Frage im Bewusstsein auf taucht. Das Vergangene ist nicht mehr gültig und die Zukunft erscheint noch vollkommen offen. Oder in Worten von Hesse (1971) hieße dies: „Nichts war, nichts wird sein; alles ist, alles hat Wesen und Gegenwart“ (S. 113). Der Moment der Transzendenz (d) – der Moment der Kreation *ex nihilo* – ist die Entstehung aus dem Hier-und-Jetzt (Hartwig, 2007). Es ergibt sich Transzendenz im Sinne von transzendentelem, identem Gewähr-Sein. Dies wird auch transzendente Identifikation (TI) genannt (Bhaskar 2000). Bhaskar (2000) betont, dass dieses Gewähr-Sein nur *nach* jeder non-dualen Erfahrung und *im* Feld der Relativität, in dem es erfahren wird, definiert und beschrieben werden kann. Für Hartwig (2007) ist die Transzendenz auch eine Bewegung in jedem Lernprozess, der eine Vervollständigung anstrebt sowie ein wichtiger Aspekt des Lebens.

Für jegliche menschliche Aktivität und somit auch für den wissenschaftlichen Entdeckungsprozess ist Transzendenz daher ausschlaggebend. Es gibt den Moment von Transzendenz im Prozess der Transzendenz, wenn ein neues Konzept erscheint. Bhaskar (1994, 1998, 2000, 2002c) spricht dabei auch vom theoretischen Konzept der Emergenz. Solch ein Konzept kann von schon existierenden Feldern oder Daten weder induziert noch deduziert werden. Es erscheint aus dem jenseitigen Raum (a), „aus dem Blauen“ (Bhaskar, 2000, S. 49) heraus, es ist eine Kreation *ex nihilo*.

Im DKR wird demnach Kreativität essentiell in allen Menschen angenommen und jedes Tun ist nicht nur die Transformation dessen, was schon existiert, sondern immer auch etwas Neues, ein Neubeginn. Emergenz hat dieselbe logische Form wie die Transzendenz, die bei der Kreativität an sich involviert ist, muss aber nach Bhaskar (2000) nicht essenziell Bewusstsein oder Selbst-Bewusstsein in derselben Weise wie die Kreativität beinhalten. Transzendenz als Bewegung vom normalen Wachzustand des Gewähr-Seins hin zum transzendenten Stadium ist z.B. ein Ziel in der Meditation und kann

charakteristisch für Gebete oder Momente der Stille sein. Es kann auch ein Glücksgefühls sein, das beim Hören von Musik erfahren werden kann, beim Spazieren gehen, in der Natur, wenn wir in den Himmel sehen oder während dem Surfen u.a. Immer ist es ein Gefühl der transzendentalen Identifikation (TI) mit einem Sein, das als absoluter Urgrund gedacht wird.

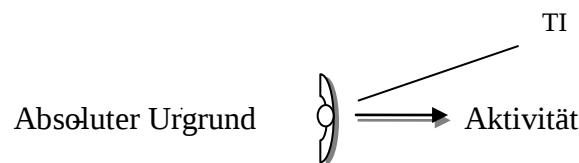


Abbildung 11: Kreation ex nihilo

Dieses Einswerden von Selbst und absolutem Urgrund ist für Bhaskar (2000) der Prozess der Selbstrealisation. Es ist das Finden der wahren Identität im Selbst oder in der Seele. Eine Person ist dann total individuell und gleichzeitig voll und ganz der absolute Urgrund allen Seins, ganz sie selbst und vollkommen frei (vgl. Bhaskar, 2000, S. 50). Daraus lässt sich schließen, dass es die intrinsische Natur des Menschen ist, das Eine zu verwirklichen. Als ultimative kategoriale Struktur des Menschen bzw. als reale Essenz manifestiert das Eine sich selbst als ein innerer Schaffensdrang und als Entwicklungstendenz, die sich selbst verwirklichen will und zwar in zwei Selbst-Expansionsdimensionen, die mit den Aspekten der inneren Natur des Menschen korrespondieren. Dies sind (1) eine innere Dialektik des Selbst in der Realisation des individuellen Selbst und (2) eine äußere Dialektik des Selbst, in universeller Selbstrealisation (vgl. Bhaskar, 2000, S. 44). Es entsteht eine Dialektik der Selbsttranszendenz, die Bhaskar (2000) auch als das Yoga der De-Entfremdung bezeichnet.

2.4.2 Absenz und Agieren: Der Moment der Kreation *ex nihilo* (2 E)

Dialektik wird bei Bhaskar (1993) als ein Prozess oder als die Erfahrung des Prozesses der Bildung von stratifizierten und differenzierten Ultimata definiert. Er weist darauf hin, dass die notwendige Bedingung von Sein, von Präsenz und von jeglichem positiven Sein Absenz ist. Somit ist Absenz die Bedingung für einen Veränderungsprozess und unbedingt notwendig zur Erläuterung der Dialektik; und bei Bhaskar (1993, 1994) ist Absenz ein Synonym für reale Negativität. Das Positive hingegen ist wie ein leichtes

Kräuseln im Meer der Negativität zu verstehen (vgl. Bhaskar, 1993, S. 5). In *Dialectic: The Pulse of Freedom* werden verschiedene Konzepte von realer Negation vorgestellt. Dazu gehören die transformative oder sich entwickelnde Negation und die radikale Selbst- oder Subjekt-Negation. Diese können jedoch an dieser Stelle nicht näher erläutert werden.

Vielmehr geht es in diesem Kapitel um Absenz, die sowohl Prozess, Produkt oder Ergebnis als auch eine normative Dualität beinhaltet. Wobei letztere Spaltung, Widersprüchlichkeit oder Entfremdung (Alienation) generiert. Im positiven Sinn ist Absenz als ein Denk-Raum vorstellbar (vgl. [b] in Kapitel 2.3.2.4), der aus dem Moment der Transzendenz emergiert und innerhalb dieses Momentes gibt es wiederum den Moment der Kreativität bzw. der Kreation *ex nihilo*, den Bhaskar (2000) bei jedem genuinen, menschlichen, transformativen Akt annimmt. „Kreativität ist jedem Handeln implizit“ (Bhaskar, 2000, S. 57). Sie ist eine Form von Absenz, ein Werden *ex nihilo*, welches das zentrale Element im Moment der Transzendenz konstituiert. Transzendenz wird also von Kreativität bestimmt, wenn sie zum Handeln führen soll; und Kreativität ist als Emergenz wiederum das positive bipolare Dual von Absenz (vgl. Bhaskar, 2000, S. 57).

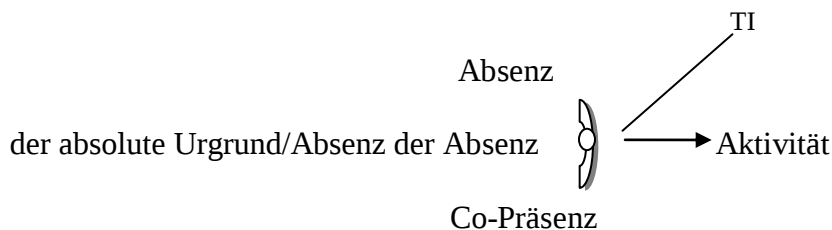


Abbildung 12: Das Kreative

Laut Bhaskar (2000) gilt es nun jene Dialektik zu entdecken, die im Moment des Übergangs entsteht, wenn sich eine Emergenz (als Kreation *ex nihilo*) eines neuen Konzeptes mit den Modi des Absoluten, Relativen und Demirealen verbindet. Er spricht hier, wie schon erläutert, von Co-Präsenz. Das bedeutet, dass die Gegensätze simultan anwesend sind. Diese Co-Präsenz hat bei ihm vier Spielarten: (1) Die Co-Präsenz bzw. das Zusammenspiel positiver und negativer Sub-Unterschiede im Moment des Übergangs bei der Emergenz eines neuen Konzepts oder einer neuen Stufe des Seins, (2) die Co-Präsenz der Stufen Absoluten, des Relativen und demirealen Seins, (3) die Co-Präsenz von nützlichen und falschen Konzeptionen in der TINA (there is no alternative) Forma-

tion und (4) die Co-Präsenz autonomer und heteronomer Ordnung einer Determination (vgl. Bhaskar, 2000, S. 59; Hartwig, 2007, S. 465). Person könnte zu letzterer Form auch Co-Präsenz des Realen und Irrealen sagen, welche eine zentrale Rolle in derjenigen Dialektik spielt, die Bhaskar (2000) „eine sich verlierende Dialektik“ (S. 59) nennt und die eine Selbstentfremdung initiiert.

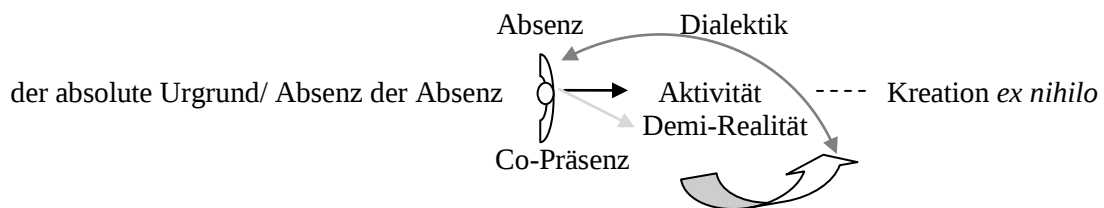


Abbildung 13: Der kreative Akt

Die Dialektik, die nun aus dem Zustand der Selbstentfremdung heraus entwickelt wird und die zu Selbst-Realisation führen kann, fließt aus der spontan richtigen Aktion. Dies ist ein maximal kohärentes und letztlich müheloses Handeln. Es hat den Anschein, dass es aus einem tieferen oder weiteren Standpunkt kommt, aus dem Standpunkt einer Totalität, die größer ist als das individuelle empirische Ego und es verfügt über etwas, was auch „natürliche Unterstützung“ (Bhaskar, 2000, S. 57) genannt werden kann. Von diesem Standpunkt aus wird ein großes Maß an Energie ökonomisch und effizient genutzt.

Bhaskar (2000) gibt zu bedenken, dass auch der Terminus „Nicht-Aktivität“ als eine Entsprechung von Absenz angenommen wird. Somit ergeben sich mehrere Modalitäten, die emergieren können: (1) sich der Aktion enthalten sowohl durch (a) ein Gefühl von Versagen oder (b) durch ein Gefühl, dass eine Aktion überflüssig ist (wie z.B. bei der Meditation oder Selbst-Transzendenz), (2) spontane oder von Grund auf unvermittelte mühelose Aktion bzw. nicht bewusst gesetzte Aktion, die spontan richtig ist, (3) minimale Aktion, (4) Kreation *ex nihilo* aus dem ungebunden bzw. aus dem Übergangsbereich, (5) Aktion durch Implosion oder allgemeiner gesagt: eine Transformation zum Gegenteil, (6) Aktion mit minimalstem Kraftaufwand, die nie zwanghaft ist, (7) der Weg des geringsten Widerstands, (8) selbstlose Aktion bzw. Handeln in bedingungsloser Liebe (vgl. Bhaskar 2000, S. 59f). Dieses Agieren bezeichnet Bhaskar (2000) als Dialektik von kleinem selbst und großem Selbst, das ein alles übergreifendes Ganzes/Sein ist. In den Momenten der Transzendenz wird die Gegenwart zur Absenz und

die Absenz zur Gegenwart – das Individuum realisiert sich selbst in Rückverbindung zum Urgrund, der *ist* was er *ist*.

2.4.3 Totalität, Subjekt und Identität (3 L)

Die Dialektische Position von Bhaskar (1993, 1994, 2000) sieht Menschen also als existenziell Seiende, die durch ihre Geohistorie und auch durch ihr Sein in der Totalität der Beziehungen zu anderen bestimmt werden. Laut Engholm (2007) ist Totalität ein Schlüsselkonzept im Kritischen Realismus, das mit den epistemischen Figuren von abstrakt-konkret und Analyse-Synthese, aber auch den ontologischen Entitäten wie Prozess, Identitäten oder Dispositionen verwandt ist, jedoch hauptsächlich in seiner ontischen Form verwendet wird (vgl. S. 470). Totalitäten können als Systeme interner Beziehungen bezeichnet werden, in denen die Beziehungspartner durch verschiedene Formen von Aktivität miteinander verbunden sind bzw. in verschiedenen Formen ihrer holistischen Determination operieren (Engholm, 2007). Totalität meint die Vollständigkeit eines übergreifenden Ganzen oder Systemganzen, wobei zwischen „relativ offenen und geschlossenen, synchronisch und diachronisch emergenten Totalitäten“ (Engholm, 2007, S. 470) unterschieden wird. Die Vorstellung einer systematischen Einheit verbindet alles miteinander.

Bhaskar (1993) erörtert, dass diese Vorstellung von Totalität das traditionelle Problem von Gegensätzen löst, denn die Beziehung von Subjekt und Objekt, Sprache und Welt existiert für ihn in der Subjektivität der Denkenden und nicht – wie naive Realisten glauben – in der Objektivität. Die Beziehung von Sprache und Wirklichkeit kann nur durch das Konstrukt Sprache artikuliert werden. Jedoch kommt die/der Denkende durch eine Strategie des dialektischen Argumentierens bei Bhaskar (1993) zu einer Position der „transzendentalen Losgelöstheit“ (S. 271) und erkennt die Bedingung aller Prämissen, bei der das Sein unabhängig von Sprache und Wissen und ihrer/seiner eigenen Existenz ist und die Wirklichkeit und die linguistischen Zuschreibungen eins werden. Es entsteht eine konstellationale Einheit der Einheit von Subjekt (S) und Objekt (O) oder Sprache und Sein, innerhalb der Subjektivität (S', Sprache) – innerhalb einer übergreifenden Objektivität (O'', Sein) bzw. Totalität:

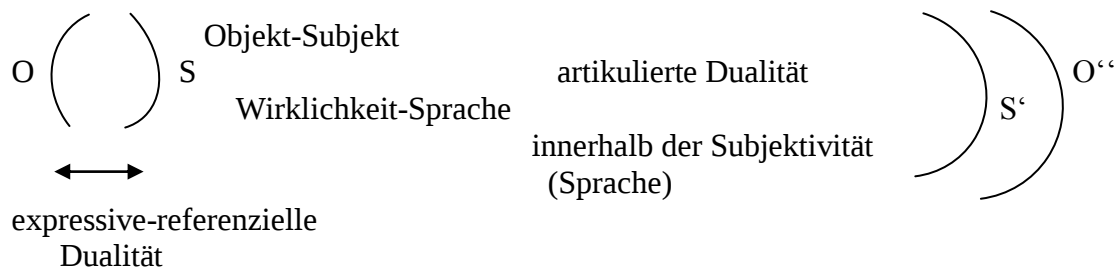


Abbildung 14: Subjektivität in der Totalität (Bhaskar, 1993, S. 271f)

So gedachte Totalität ist im Sinne des Kritischen Realismus ontologisch, epistemologisch und metakritisch. Bhaskar (1986) spricht von einer biologischen, sozialen und rationalen Natur des Menschen bzw. plädiert er für die Annahme der Notwendigkeit eines ontologischen Realismus (in ID), der Wirklichkeit einer epistemologischen Relativität (in TD) und der Möglichkeit einer begründenden Rationalität. Wobei letztere sowohl von der Anerkennung der ersten beiden abhängt als auch von einer meta-epistemologischen Reflexivität und einem ethischen (moralischen, sozialen und politischen) Verantwortungsbewusstsein der Agierenden. Neben der intransitiven und transitiven Dimension wird also eine metakritische Dimension eingeführt, die es erlaubt, die philosophischen und soziologischen Voraussetzungen von Behauptungen in der Wissenschaft kritisch und selbstreflexiv zu überprüfen.

Es gelten somit Ontologie > Epistemologie > Metakritik als emergente Ebenen, wobei jede dieser Ebenen auf jene zurückwirken kann, von der sie geformt wird; in Bezug auf den Menschen heißt dies, dass ein menschliches Subjekt „sowohl kausal agierend als auch reflexiv symbolisch produzierend“ (Engholm, 2007, S. 471) ist. Zum einen hat das Handeln seinen Ursprung in den Plänen, in der Vernunft des Menschen und zum anderen leiten die sozialen Strukturen die Reproduktion und Transformation sozialer Aktivitäten an (vgl. Kapitel 2.3.2). Hinzu kommt nun die Ansicht, dass das Sein bzw. über ein Sein zu sprechen zugleich bedeutet, in einer Ontologie zu *sein*. Ein Konzept vom Subjekt muss aber im Kritischen Realismus immer im Kontext eines „Entitäts-Relationismus“ (Bhaskar, 2000, S. 64) verstanden werden. Das bedeutet, dass eine spezielle Form des Seins immer im Kontext seiner geohistorischen Prozesse und seiner prozesshaften, holistischen Beziehungen zu anderen Entitäten betrachtet wird.

Subjekte werden bei Bhaskar (1993, 2000) demnach nicht wie im analytischen Verstehen als fix und von ihrer Umwelt abstrahierbar angenommen, sondern sie sind eine

Abstraktion einer tieferen, weiteren Totalität (Sein). Dies führt zu einer radikalen Vorstellung von menschlicher Subjektivität oder des Konzepts von Identität und in weiterer Folge des Selbst-Konzeptes. Identität ist nichts Fixes und menschliche Subjekte sind in einen dialektischen Lernprozess eingebunden, sie entwickeln sich stetig und sie sind prozesshaft im Werden; vielleicht werden sie auch im Prozess das, was sie essenziell schon sind (Bhaskar, 2000). Der Prozess dieses Werdens geht auch in Richtung einer größeren Einheit bzw. Totalität.

Somit ist die Identität eines Menschen ein sich rhythmisch entwickelndes, stratifiziertes und – im konkreten Fall – singularisiertes Konzept (vgl. Bhaskar, 2000, S. 64). Es ist das Konzept für ein von Grund auf elastisches, expandierendes, bewegliches und auf Individualisierung ausgerichtetes Sein, das bei Bhaskar (2000) mit dem Selbst einer Person gleichzusetzen ist. Das Selbst ist die dispositionale Identität eines Subjekts mit seinen wechselnden kausalen Kräften, welche die Praxis/das Handeln konstituieren (vgl. Bhaskar, 1993, S. 165). Auf das Zusammenspiel dieser Kräfte bzw. internalen Elemente in ihrer holistischen Kausalität wird im Kapitel 4 noch näher eingegangen. Doch zunächst soll das Subjekt in seiner Praxis betrachtet werden.

2.4.4 Das Subjekt als Selbst in seiner transformativen Praxis (4D)

„Ein agierendes Subjekt ist durch sein Bewusstsein in eine Praxis eingebettet und dieses konstituiert seine Praxis wie z.B. auch sein kausales Handeln“ (Bhaskar 1993, S. 165). Jeden Tag sind die Menschen in eine Vielzahl von Tätigkeiten wie Autofahren, Essen kochen, einen Buchumschlag entwerfen, Smalltalk mit Herrn X etc. involviert. Doch ist dies nicht das, was hier mit Praxis gemeint ist. Auch kann es nicht mit dem „Fluss intentionalen Agierens“ (Bhaskar, 1993, S. 165) gleichgesetzt werden. Im Kritischen Realismus gibt es den wichtigen Unterschied von Emergenz des Selbstkonzeptes, das die soziale Tätigkeit inkludiert bzw. ein soziales Selbst ist und dem universellem Gefühl von Selbst, dem omnipräsentem Selbst (vgl. Archer, 2000, S. 255). Das, was hier als Praxis bezeichnet wird, hat seinen Ursprung in diesem kontinuierlichen Gefühl von Selbst, in der Emergenz des Selbst-Bewusstseins. Dieses Selbst-Bewusstsein im Menschsein ist weder vorgegeben noch sozial konstruiert. „Der Realismus konstruiert Humanität als die entscheidende emergente Eigenschaft der Spezies Mensch, die sich durch praktisches Handeln in der Welt entwickelt“ (Archer, 2000, S. 50). Das universelle Selbst, das kontinuierliche Gefühl von Selbst ist laut Archer (2000) von der biologi-

schen Konstitution, der Beschaffenheit der Wirklichkeit und von der Notwendigkeit der Interaktion des Individuums mit seiner Umgebung abhängig.

Bhaskar (2000) meint, dass das Selbst immer Humanität zeigt und das größte evolutionäre Potenzial – sowohl für seine eigene Entwicklung als auch für die der anderen – in sich birgt (vgl. S. 66). Handeln geschieht im Einklang mit dem Dharma (Bhaskar, 1993, 2000). Es ist spontan richtig, letztlich maximal kohärent. Und weil dieses Tun, wie bereits erläutert, aus der Stufe der Transzendenz kommt, ist es das kreativste Tun, das möglich ist. Die Grundannahme ist also, dass Praxis das freie Tun eines Individuums ist. Und dieses Tun ist abhängig von der inneren Natur, die spontan richtig agieren kann. Praxis bedeutet ein Da-Sein, das *ist* was es *ist*. Es kommt aus dem weitest möglichen Punkt, es fließt aus dem großen Selbst und das Handeln ist selbstlos aber selbstzentriert (vgl. Bhaskar, 2000, S. 66).

Dieses Da-Sein – aus dem Urgrund allen Seins fließend – *ist* (a) real als absoluter Urgrund der reinen Disposition, das Feld aller Möglichkeiten, (b) aktuell in allen Menschen auf jeweils spezifische Weise und (c) erfahrbar bzw. empirisch im Bewusstsein (Bhaskar, 2000). Das Selbst-Sein ist demnach sowohl real, als Absolutes, unabhängig vom Feld der Relativität als auch aktualisiert im Bereich der Relativität bzw. im Feld der Demi-Realität, ob es nun erfahren wird oder nicht. Und es steht im Verhältnis $d_r \geq d_a \geq d_e$ (enthält, wird aber nicht ausgeschöpft von) $d_a \geq d_e$, wobei das Selbst/Sein die reale Dimension (d_r) bildet, das Tun oder Verhalten die aktuelle Dimension (d_a) und die Selbstreflexion die empirische Dimension (d_e). Bhaskar (2000) spricht von einer agierenden Geist-Seele-Person-Entität. Der Kritische Realismus führt also eine stratifizierte Sicht auf das Subjekt oder Selbst ein, dessen Kräfte und Eigenschaften auf jeder Seins-Ebene emergieren.

Wenn nun die Einbettung in die sozialen Strukturen bedacht wird, dann entsteht laut Archer (2000) eine Zuweisung auf vier Ebenen: Selbst, Person, Agent und Handelnde (im Sinne von eine Rolle übernehmen). Die letzten beiden machen das soziale Selbst aus, das durch die Verwicklung in Rollenzuteilungen und die meist unfreiwillige Zuteilung der sozialen Ressourcen emergiert (vgl. Archer, 2000, S. 254). Dies ist wiederum abhängig von der Emergenz eines kontinuierlichen Gefühls von Selbst. Hinzu kommt eine „Co-Abhängigkeit von der Emergenz einer personellen Identität, die die sozialen Angelegenheiten und jene, die in die natürliche Ordnung der Realität eingebettet sind, reflexiv ausbalanciert“ (Archer, 2000, S. 255).

Das soziale Selbst bildet sich also an der Schnittstelle von Struktur und Handeln und es ist relativ zu denken, da im Kritischen Realismus sowohl Strukturen als auch Agenten voneinander unabhängige Eigenschaften und Kräfte haben. Die menschlichen Kräfte, auf die die strukturellen und kulturellen Kräfte einwirken und dadurch Agenten und Handelnde entstehen lassen, sind nach Ansicht von Archer (2000) jene des Selbst und der personellen Identität. Personelle Identität ist also eine Art Antwort des Subjekts auf die Begegnung mit der Natur, den kulturellen Gewohnheiten und der Gesellschaft (vgl. Archer, 2000, S. 257). Sie sollte aber nicht mit der sozialen Identität gleichgesetzt werden. Die beiden Konzepte überlappen zwar, dennoch ist personelle Identität nach Archer (2000) immer umfassender als die soziale, denn letztere wird nur in Bezug zum sozialen Rahmen als emergent angenommen; die personelle Identität reguliert aber die Beziehungen des Subjekts mit der Wirklichkeit als Ganzes. „Deshalb bedeutet das Selbst das Alpha des sozialen Lebens an sich und die Person repräsentiert dessen Omega“ (Archer, 2000, S. 256). Und die Emergenz des kontinuierlichen Gefühls von Selbst wird als Kreation *ex nihilo* gedacht, die in den Momenten der Transzendenz im kontinuierlichen dialektischen Prozess der Rückverbindung von personeller Identität mit dem absoluten Urgrund, der reinen Disposition, dem Feld aller Möglichkeiten erscheint.

Bei Bhaskar (1986) bildet die Vorstellung vom sozialen Sein auf vier Ebenen die Basis für die sogenannte „Werkstruktur der Praxis“ (S. 129), wobei das kontinuierliche Gefühl, ein und dasselbe Subjekt zu sein, die Quelle des reflexiven Selbst-Bewusstseins ist. Er bezeichnet es auch als putatives/absichtsvolles multidimensionales menschliches Seins, das physisch in die vier Ebenen des sozialen Seins eingebettet ist (Bhaskar, 2000). Das Selbst ist nichts anderes als die dispositionale Identität des Subjekts mit seinen wechselnden kausalen Kräften. Das Handeln versteht Bhaskar (1994) als „kognitiv-affektiv-expressiv-performative Vektoren“ (S. 99), die ihre jeweils individuelle Form und Wirksamkeit und ihren eigenen Inhalt haben. Er versucht aber in seinen Annahmen nicht die Beziehung von Struktur und Handeln auszuloten, sondern sagt: „I think society is in here“ (Bhaskar, 2002c, S. 270). Das Soziale wird in seinen unterschiedlichen Ausformungen als ein internalisiertes Sein gedacht.

Es ergibt sich nun in der Vorstellung ein Konzept, bei dem das Konzept des Selbst bzw. des stratifizierten Subjekts trichterförmig in die Ebene (d), der Ebene der Subjektivität der Agierenden des sozialen Würfels mündet. Bhaskar (2002c) ist der Ansicht, dass eine Person in sich selbst oder „in-here“ (S. 270) handelt; und zwar in der Dimension (d), die die Stratifikation der Persönlichkeit im Konzept des vierdimensionalen

sozialen Seins ist und gleichzeitig außerhalb oder „out-there“ (S. 270) auf allen anderen Dimensionen des sozialen Würfels. Dieses Handeln kann auf der Ebene der materiellen Transaktionen mit der Natur (a), der Ebene der sozialen Interaktionen (b) und auf der Ebene der sozialen Struktur (c) sein.

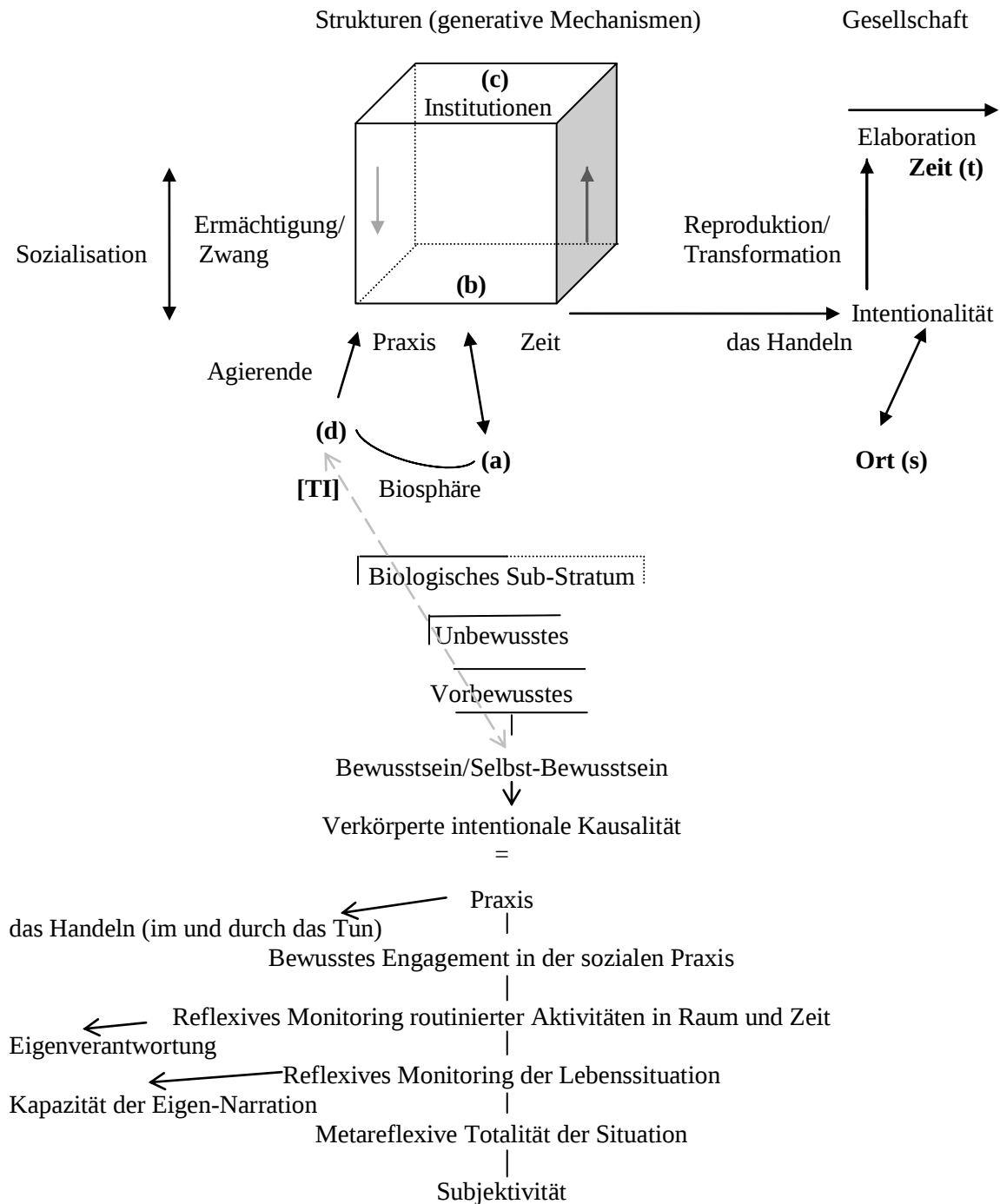


Abbildung 15: Das Subjekt im Sozialen sein (Bhaskar 1994, S. 97f)

Es gibt nur eine Art und Weise wie wir Menschen agieren können: Zum einen können wir nie *in-here* handeln ohne auch *out-there* zu agieren und zum anderen können wir nie *out-there* agieren ohne *in-here* zu handeln – das ist die einzige Möglichkeit unseres Agierens in der Welt, wir können notwendigerweise nur aus uns selbst heraus handeln. (Bhaskar, 2002a, S. 270f)

Die Beziehung zwischen innen und außen ist nicht hierarchisch. Obwohl es in Bhaskars (2000, 2002a, 2002b, 2002c) Philosophie eine Wendung nach innen gibt, wird das Externe nicht aufgegeben. Der Sternenhimmel kann nicht nur als etwas *out-there* betrachtet werden, sondern er ist auch in uns. Bhaskar (2002) ortete eine Missinterpretation in der Behauptung, dass jeder seinen individuellen Sternenhimmel in sich konstruiere. Für ihn aber ist der Sternenhimmel genauso außerhalb. Auch z.B. die globale Erwärmung ist nicht nur ein Denkkonstrukt oder eine Idee, sondern sie ist auch Realität; eine Realität, die ein Resultat der Ideen ist, die die Menschheit hat und die mittels der technologischen Möglichkeiten objektivierbar ist. Dennoch ist sie im Kritischen Realismus eine Realität, die (*out-there* und zugleich *in-here*) ist.

Möchte ein Individuum nun transformativ Handeln und eine Veränderung der Realität bewirken, wird dies von dessen Kompetenzen abhängen. Jedes Agieren beruht auf der Art und Weise wie und in welchem Ausmaß die persönlichen Ressourcen mobilisiert werden können (Bhaskar, 2002c). Dazu gehören u.a. Vorstellungsvermögen, das Vermögen zur Selbstreflexion, Neugierde, Hoffnung, Schwung, Körpersprache oder Selbstachtung und natürlich die äußeren Umstände während der Aktion. Bei Bhaskar (2000) spielt das Bewusstsein die entscheidende Rolle. Es kann sich bei (d), der Übergangssphäre oder vielleicht auch Überlappung von personellem und sozialem Sein von seiner Essenz bzw. dem wahren Selbst, dem absoluten Urgrund, entfremden.

Entfremdung oder Alienation bedeutet ein Anderssein als das, was essenziell und der Natur intrinsisch ist (vgl. Bhaskar, 1993). Alieniert zu sein bedeutet, einen Teil des autonomen Seins zu verlieren. Aber ein Mensch kann auch auf nicht voll integrierten Ebenen der physischen Konstellation entfremdet sein. Entfremdung ist die Trennung von kleinem selbst und großem Selbst als Moment im Bewusstsein oder im Denken. Deshalb beginnt jede Veränderung laut Bhaskar (2000) durch die Arbeit *um* das Selbst, wenn auch nicht jede Veränderung nur aus der Arbeit *am* Selbst besteht. Und dies geschieht im Bereich (d), im Moment der Co-Präsenz oder Absenz, wenn in einem Moment der Transzendenz die Dialektik der Selbsttranszendenz einsetzt.

Um sowohl Selbstentfremdung zu reduzieren als auch eine höhere Leistungsfähigkeit zu erlangen, sollte Person an sich selbst arbeiten. Und dies bedeutet: *um (d) an (d)* (vgl. Bhaskar, 2000, S. 68). Die Theorie ist also, dass jede Veränderung, jede kreative Veränderung, mit Selbst-Veränderung beginnt. Das bedeutet, sie beginnt *a priori* mit der Transformation *in* der transformativen Praxis. Jede Veränderung beruht also in irgendeiner Weise auf Selbst-Expansion (Bhaskar, 2000). Die Gesellschaft wird wiederum verändert, indem Personen erst sich selbst verändern. Bhaskar (2000) beschreibt am Ende seines Buches *From East to West* die Ähnlichkeiten der Kritik von Marx an der politischen Ökonomie und der vedischen Kritik an der myopischen Welt des Avyudja-Dualismus. Avyudja ist der Sanskritbegriff für Unwissenheit. Die Gemeinsamkeit der beiden Positionen liegt im Verständnis der Wichtigkeit einer Co-Existenz von autonomen und heteronomen Determinationen und einem Konzept von Menschsein, in dem Befreiung die Dis-Emergenz der heteronomen Ordnungen beinhaltet (Bhaskar, 2000).

Die Entfremdung hat also insofern Bedeutung, als sie durch ihr Sein eine Dialektik der De-Entfremdung erst ermöglicht. Die so initiierte Dis-Emergenz kann zu wahrer Autonomie oder Selbst-Realisation führen. Sie führt zu einer Autonomie, die zwar nicht mehr zur Bildung einer illusionären, (demi)realen Welt der Erscheinungen beiträgt, aber dennoch in diese einfließt (vgl. Bhaskar, 2000, S. 68). Bhaskar (2000) meint, dass jene Menschen, die mit sich selbst in Frieden sind, ganz natürlich dazu tendieren, sehr kreativ zu sein; sie sind mitfühlend und friedfertig in der Gemeinschaft mit anderen und kohärent, evolutionär und ganzheitlich im Denken und in ihrem Handeln. Innerer Frieden könnte – wenn Person sich dem Denken von Bhaskar (2000, 2000a, 2000b, 2000c) anschließt und eine Dialektik der Selbsttranszendenz zulässt – auch der Schlüssel für äußeren Frieden sein.

2.5 Zusammenfassung/Meditation I

Es wurde mehrfach darauf hingewiesen, dass der Grund für die Aporie des gegenwärtigen Denkens die reale Entfremdung und im speziellen die Selbstentfremdung, die Entfremdung eines Individuums vom Urgrund allen Seins ist. Daraus entsteht der *circulus vitiosus* der Heteronomität (Bhaskar 2000). Um diesen zu durchbrechen, gilt es das zu werden, was wir Menschen in Wahrheit sind: Seele als Kontinuum des Selbst und das Eine, der absolute Urgrund als Kontinuum des Universums (Bhaskar, 2000). Seele wird hier als Disposition gedacht. Bhaskar (2000, 2000a, 2000b) ist der Ansicht, dass hetero-

nome Ordnungen von Befangenheit und Ideologien – einschließlich der gelebten Illusion – aus kognitiven Glaubensmustern bestehen, die wiederum aus emotionalen Komplexen entstanden sind. Und diese müssen dispositionell, als habituelle Dispositionen, analysiert werden. Ängste und Sehnsüchte sowie die Glaubensmuster, die sie formen, sind demnach alles Dispositionen, sich in unterschiedlicher Weise zu verhalten. Wenn nun die Erkenntnisse von Kategorialem und Dispositionellem Realismus kombiniert werden, ergibt sich die Möglichkeit, dass die Entfremdung eines Seins auf einer bestimmten Stufe der Realität in Termini der Entfremdung von der intrinsischen Natur erklärt werden kann. Kategorien sind im DKR in der intransitiven Dimension real. Deshalb haben Personen die Möglichkeit, die Ultimata oder tiefen Strukturen zu ignorieren und soziales Sein falsch in der transitiven Dimension zu kategorisieren (Bhaskar, 2000). Es entsteht ein Dualismus (im Denken) von realem, aus dem Urgrund emergierendem Sein und demi-realem, geohistorisch bedingt kategorisiertem Sein, der insofern sinnvoll ist, als er die bewusste Rückverbindung zum Urgrund erst möglich macht.

Als Synthese, die diesen Dualismus eint, wurde Transzendenz als Topos differenziert entwickelt. Transzendenz ist hier der Moment der Emergenz eines neuen Konzepts, im Moment der Synthesis. Im Moment der Synthese gibt es also einen Moment der Transzendenz, der ein Übergangspunkt ist, an dem eine Dialektik in Form von Co-Präsenz von Gegensätzen erscheint. Bhaskar (2000) nennt dies den Moment der Kreation *ex nihilo* im Leben. Sich selbst zu realisieren ist also spontan richtiges Tun intrinsisch aus dem Sein fließen lassen – eins zu *sein* mit der wahren Natur. Das Bewusstsein wird dabei als erste Instanz angenommen. Es ist als eine Art Cursor vorstellbar, der auf und ab wandert und so unterschiedliche Stadien und Stufen von Bewusstheit durchläuft. Aus dieser Sichtweise können laut Bhaskar (2000) Stadien und Stufen der Bewusstheit als Teil der intransitiven Einrichtung von Welt angenommen werden.

Heteronome Strukturen werden also durch die Dialektik der Selbstrealisation, die alle Stufen des Seins einschließen kann, transzendiert. Das Schema für diese universelle Selbstrealisation wird im Kritischen Realismus MELD (die Entwicklung von 1M hin zu 4D) genannt:

	1M	2E	3L	4D
Formale Prinzipien	Nicht-Identität Sein	Absenz	Totalität	Praxis
Menschliche Komponenten	reine Disposition	Veränderung Kreation <i>ex nihilo</i>	geohistorische Subjektivität	individuelle Singularität

Abbildung 16: Schema für universelle Selbstrealisation

In 1M wird eine ultimative kategoriale Struktur der Welt etabliert, die die Emergenz und Dis-Emergenz von Unvollkommenheit und Heteronomien generieren kann. In 2E gibt es die bipolare Rolle von Absenz, die nach Bhaskar (2000) zum einen ein Signal dafür ist, dass etwas nicht stimmt und zum anderen – im Kontext der Transzendenz – als Mechanismus fungiert, diese Unstimmigkeit zu ändern und stimmig werden zu lassen. In 3L ergibt sich durch die Annahme der Totalität die Möglichkeit, die Selbstentfremdung zu überwinden. Und wie die Entwicklungen in 4D zeigen, gibt es in vertikaler Richtung (siehe Abb. 15) die Entfremdung vom Urgrund allen Seins und in horizontaler Richtung die paradigmatische Entfremdung von der Gemeinschaft, die durch die Dialektik des Wunsches nach Freiheit überwunden werden kann. Aus diesem Blickwinkel laufen Totalität und Befreiung auf dasselbe hinaus: Befreiung (das Ziel von 4D) ist nur mit der gleichzeitigen Annahme von Totalität und dem Sein in dieser Totalität als Ziel von 3D möglich (vgl. Bhaskar, 2000, S. 150). Außerdem zeigen die Entwicklungen von 4D auf, dass „der absolute Urgrund oder die Praxis in der Praxis, das Ziel einer reflexiven Konsistenz des Denkens nur durch Selbst-Bewusstsein erreicht werden können“ (Bhaskar, 2000, S. 150).

Diese reflexive Konsistenz des Denkens bezeichnet Bhaskar (2004) auch als ein Gefühl der transzendentalen Identifikation (TI) mit einem Sein, das als absoluter Urgrund gedacht wird. Und eben dieses Einswerden von Selbst und absolutem Urgrund ist der Prozess der Selbstrealisation. Es ist das Finden der wahren Identität im ursprünglichen Selbst – der Bedingung aller Bedingungen – das eine Person dann total individuell und zugleich ganz der absolute Urgrund allen Seins, ganz sie selbst und vollkommen frei *sein* lässt. Aus den Momenten der Stille gebiert der Geist das Handeln als Kreation *ex nihilo*. Eine Person aktualisiert ihr wahres Selbst – sie *ist* Selbstrealisation.

3 Selbstaktualisierung im Personzentrierten Ansatz

*„Es ist als ob er zuhörte
und solches Zuhören wie seins hüllt uns in ein Schweigen
in dem wir schließlich zu hören beginnen,
was wir eigentlich sein sollen.“*

Lao Tse zit. nach Rogers, 1980, S. 198

Diese Worte von Lao Tse haben in Carl Rogers (1980) tiefen Widerhall gefunden. Der Begründer der Personzentrierten Psychotherapie, die als eine weit verbreitete Form der Humanistischen Psychotherapie die Erfahrung der Klienten und Therapeuten in den Vordergrund stellt, hat im Laufe seines Lebens Techniken des Buddhismus, des Zen und vor allem die Lehren Lao Tses schätzen gelernt. In einem privaten Brief wurde er von Leona Tyler darauf hingewiesen, dass sein Denken und Handeln eine Art Brücke zwischen östlichem und westlichem Denken ist (Rogers, 1980). In *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit* verdeutlicht Rogers (1980) dies, indem er Bezug auf Martin Buber nimmt, der das taoistische Prinzip des *Wu Wei* als das Handeln des ganzen Seins bezeichnet; es sei ohne Anstrengung und dennoch ganz und gar wirksam. Das Tao ist laut Fischer (2003) der Begriff für den umfassenden Ursprung und zugleich ein Wirkprinzip, das die Ordnung und Wandlung der Dinge bewirkt. Wenn das Denken aufgegeben wird, kann das Handeln spontan im Einklang mit dem Ursprung sein. Es ist ein Zustand der inneren Stille, der zur richtigen Zeit die richtige Handlung ohne Anstrengung des Willens hervortreten lässt (Fischer, 2003). In das Leben soll also nicht eingegriffen werden, sondern die Menschen sollen sich frei fühlen, ihre innere Natur zu offenbaren. Auch die Bemühungen von Rogers (1980) haben sich darauf gerichtet, die Natur der Menschen und ihr Schicksal zu befreien (vgl. S. 195). Jeder Person wird zugetraut, das Leben aus eigener Kraft zu meistern, sie ist der Experte für die eigene Lebensgestaltung.

In seinem grundsteinlegenden Vortrag an der Universität Minnesota 1940 wandte sich Carl Rogers gegen die expertenorientierten Ansätze der Psychotherapie. Der Therapeut ist für ihn Begleiter und Förderer der Entwicklungsprozesse der Klienten. Im

Vordergrund steht dabei die Begegnung von Person zu Person. Entscheidend für die Entwicklung beider Personen in der Therapie ist die möglichst wert- und interpretationsfreie Aufmerksamkeit auf das Erleben im jeweiligen Augenblick – durch Klient wie Therapeut *in* der Beziehung – die auch als Präsenz (Gegenwärtigkeit) bezeichnet werden kann (Schmid, 2007). Personenzentriert zu arbeiten bzw. zu sein beruht also auf einem Menschenbild, in dem der Mensch autonom und zugleich beziehungsorientiert angenommen wird. Zu dieser Auffassung hat nicht zuletzt Carl Rogers' Beschäftigung mit der Existenzphilosophie (Kierkegaard) und der Dialogischen Philosophie (Buber) beigetragen.

Bei Kierkegaard (1996) geht es darum, das Selbst zu sein, das Person in Wahrheit ist. Der Mensch wählt sich selbst, „nicht in endlichem Sinne, ... sondern im absoluten Sinne“ (Kierkegaard, 1996, S. 157) und das Selbst, das gewählt wird und das den Menschen zu dem macht, was er ist, ist ein abstrakter Ausdruck und „das ist nichts anderes als die Freiheit“ (Kierkegaard, 1996, S. 156). Es wird angenommen, dass der Mensch die Möglichkeit hat, sich für ein ihm befriedigendes Leben zu entscheiden. Aus dieser Sicht ist Freiheit „etwas Inneres, etwas, das im lebendigen Menschen da ist, ziemlich unabhängig von der äußeren Wahl zwischen den Alternativen. Es ist die Einsicht, daß ich mich selbst leben kann, hier und jetzt, in eigener Entscheidung“ (Rogers, 1988, S. 260). Das Individuum erhält bei Rogers (1981) größtmögliche Eigenverantwortung für sein Tun, denn er vertraut darauf, dass das einzelne Mitglied der Spezies Mensch in seinen Tendenzen und in seiner Richtung im Kern konstruktiv ist (vgl. S. 7). Und „wenn sich das Individuum seiner ihm offenstehenden Wahlmöglichkeiten voll bewusst ist, wird es einer konstruktiven Wahl in Richtung auf soziale Harmonie den Vorzug geben gegenüber einer destruktiven Richtung auf soziale Disharmonie“ (Rogers, 1981, S. 7).

3.1 Die Aktualisierungstendenz

Rogers (1981) wies darauf hin, dass es aus vielen Wissenschaftsdisziplinen Beweise gäbe, die die Aussage rechtfertigen würden, dass „in jedem Organismus auf jedweder Entwicklungsebene eine Grundtendenz zur konstruktiven Erfüllung der ihm innewohnenden Möglichkeiten vorhanden ist“ (S. 69). Auch der Mensch besitzt seiner Ansicht nach, diese „natürliche Tendenz zu einer vollständigeren und komplexeren Entfaltung“ (Rogers, 1981, S. 69). Der dafür am häufigsten gebrauchte Terminus ist „Selbstverwirklichungstendenz“ oder auch „Aktualisierungstendenz“ (vgl. Rogers, 1981, S. 69f). Be-

einflusst wurde Rogers' (1981) Denken von Maslow, Angyal und Goldstein. Letzterer – er war Neurologe – entwickelte ein dynamisches Prinzip, das er 1934 als „wachsendes Bedürfnis des gesunden Individuums nach Selbstaktualisierung“ darstellte und „das er als ein grundlegendes Motiv wie auch als Ziel des Lebens betrachtete“ (Bühler & Allen, 1973, S. 34).

Hutterer (1992) erläutert, dass schon in der ersten umfassenderen Darstellung der Therapieform von Rogers 1942 ein rudimentärer Hinweis auf einen „individuellen Drang zum Wachsen, zu Gesundheit und zur Anpassung“ (S. 146, zit. nach Rogers, 1972, S. 36) zu finden ist. 1963 wies Rogers auf dem *Nebraska Symposion of Motivation* darauf hin, dass dieser Drang bzw. diese Tendenz eine „Entwicklung zur Differenzierung von Organen und Funktionen bewirkt“ (Rogers, 1980, S. 71). Es käme zur Entfaltung durch Reproduktion; der Organismus bewege sich in seinem Normalzustand in Richtung Erfüllung und Rogers (1980) beschreibt eine Selbstregulierung und Unabhängigkeit von äußerer Kontrolle (vgl. S. 71). Er verbindet die Forschungsergebnisse aus der Biologie mit seinen Erfahrungen als Therapeut und stellt fest, dass „jeder Mensch eine zielgerichtete Tendenz zur Ganzheit, zur Verwirklichung seiner Potenziale hat“ (Rogers, 1980, S. 71), die in einem „Klima förderlicher psychologischer Einstellungen“ (Rogers, 1980, S. 67) erschlossen werden können. Dies ist eine zentrale Hypothese des Personzentrierten Ansatzes.

Der Begriff Aktualisierungstendenz ist laut Hutterer (1992) ein abstraktes Konzept für komplexe Vorgänge, das kontrovers diskutiert wird, weil mit der Wachstumsorientierung ein teleologisches Prinzip eingeführt wurde. Es impliziert, dass sich jedes Individuum auf ein Kriterium bezieht, „das im Organismus selbst existiert, im Gegensatz zu einem Antriebenssein durch chaotische Impulse oder einem Bestimmtheit durch Umweltkräfte“ (Hutterer, 1998, S. 323). Da es auch Begriffe enthält, die auf eine kontinuierliche Veränderung in der Wechselwirkung mit den sich wandelnden Umwelteinflüssen hin auf einen im Menschen selbst gründenden Endzustand verweisen, ist es ein prozessorientiertes Konzept (Hutterer, 1998). Die aus der Umwelt kommenden anregenden Impulse werden als „Anregungs- und Förderungsmomente für die weitere Entwicklung des Individuums gesehen, entsprechend den Möglichkeiten, die der Organismus von Augenblick zu Augenblick zum Ausdruck bringt“ (Hutterer, 1998, S. 324).

Das Problem der Deutung der Aktualisierungstendenz in Zusammenhang mit der Aktualisierung des Selbst wird auf unterschiedliche Art und Weise aufgegriffen. Es gibt differierende Erklärungsschemata, von denen hier nur einige, vor allem neueste Kon-

zepte, kurz dargestellt werden. Hutterer (1992, 1998) z.B. greift die Motivationsdynamik auf, weist auf die eindeutige Unterscheidung von Aktualisierungstendenz und Selbstaktualisierungstendenz hin, erweitert das Prinzip der Aktualisierung durch die Integration von homöostatischem Denken und hebt die Rolle des Bewusstseins hervor. Bei Höger (1994, 2006) ist die Aktualisierungstendenz ein allgemeines Lebensprinzip, das durch das Konzept der Autopoiese bzw. Selbstorganisation beschrieben werden kann. Kriz (2006, 2008) entwickelt eine systemisch, psychosozial-dynamische Sicht und Lux (2008) weist auf die hohe Kompatibilität der Personzentrierten Sichtweise mit neurowissenschaftlichen Befunden hin.

3.1.1 Das neurowissenschaftlich orientierte Konzept

Laut dem Neuropsychologen und personzentrierten Psychotherapeuten Michael Lux (2008) hat es in den letzten Jahren einen bedeutenden Zuwachs der Erkenntnisse in den Neurowissenschaften gegeben, der es interessant macht, Parallelen zu den Theorien des Personzentrierten Ansatzes herzustellen. Ihm geht es vor allem darum, dem „organismischen Bewertungsprozess Gehör zu verschaffen und die Symbolisierungsprozesse für die Gesamtheit der Erfahrungen des Organismus zu öffnen“ (Lux, 2008, S. 235). Er fokussiert auf die „expliziten und impliziten Funktionssysteme des Gehirns“ (Lux, 2008, S.227). Diese Funktionssysteme sind das Gedächtnis, in dessen explizitem Teil Inhalte so gespeichert werden, dass darüber berichtet werden kann. Der implizite Teil arbeitet sprachunabhängig und deshalb können dessen Inhalte nur indirekt über die Auswirkung im Verhalten erfahren werden; dazu zählt z.B. das prozedurale Gedächtnis (Lux, 2008), das seinen Ausdruck in emotionalen Reaktionen oder auch automatisierten Verhaltensmustern findet. Es beinhaltet demnach auch emotionsbezogene Lernerfahrungen. Implizite Funktionssysteme arbeiten unbewusst, explizite Funktionssysteme ermöglichen hingegen bewusste Verarbeitungsprozesse (vgl. Lux, 2008, S. 226). Erstere steuern laut Lux (2008) die basale Lebensregulation, sowie emotionale wie motivationale Vorgänge und liegen allen Vorgängen innerhalb der expliziten Funktionssysteme zugrunde. Sogenannte Suchprozesse im expliziten Gedächtnis werden zwar von den expliziten Funktionssystemen initiiert, laufen jedoch implizit, d.h. unbewusst, ab (vgl. Lux, 2008, S. 227). Dabei hält das Arbeitsgedächtnis (expliziter Prozess) die Informationen für die Weiterverarbeitung bereit.

Lux (2008) erläutert, dass die impliziten Prozesse unter Einbezug des emotionalen Erfahrungsgedächtnisses sowohl die Inhalte des Arbeitsgedächtnisses als auch die sensorischen Reize hinsichtlich ihrer Bedeutung für den Organismus bewerten (vgl. S. 230). Als Ergebnis entstehen körperliche Reaktionen und „Veränderungen der neuronalen Repräsentationen des Körpers in somato-sensorischen Hirnregionen“ (Lux, 2008, S. 230). Diese somatischen Marker haben eine große Bedeutung bei der Entscheidungsfähigkeit in persönlichen wie sozialen Problemsituationen. Auch aus personenzentrierter Sicht wird die Situation im Hier und Jetzt zum einen im Einbezug der im Gedächtnis gespeicherten relevanten Vorerfahrungen und zum anderen in Antizipation zukünftiger Entwicklung bewertet. Implizite Prozesse sind also „für die Integrität des Organismus von unverzichtbarer Bedeutung“ und sorgen dafür, dass „die biologisch verankerten Bedürfnisse in ausreichendem Maß befriedigt werden“ (Lux, 2008, S. 230).

Die expliziten Prozesse, die die symbolisierte Erfahrung ausmachen, sind hingegen nur ein geringer Teil der Gesamtheit der Erfahrung. Rogers (1981) schreibt: „Die Fähigkeit zum Gewähr-Sein und zur Symbolisierung kann man sich als winzige Spitze einer riesigen Pyramide vorstellen“ (S. 78). Und diese Symbolisierungsprozesse sind vom Selbst abhängig. Lux (2008) betrachtet das Selbst als „aktivierte Wissensstruktur des autobiographischen Gedächtnis“ (S. 227), das einen expliziten Prozess darstellt. Hier ist die Lebensgeschichte gespeichert, die narrativ erschlossen werden kann. Im Laufe des Lebens wird die Wissensstruktur des autobiographischen Gedächtnisses erweitert und dazu braucht es wiederum eine Funktionstüchtigkeit der neuronalen Strukturen wie beispielsweise des Hippocampus (vgl. Lux, 2008, S. 227). Dieser ermöglicht die Vernetzung von expliziten mit implizitem Gedächtnis. Das Selbst ist somit die zu einem bestimmten Zeitpunkt aktivierte Wissensstruktur des autobiographischen Gedächtnisses, der Lux (2008) eine organisierende Funktion für geistige Prozesse zuschreibt.

Empfindungen, Körperempfindungen und Gefühle stehen im Dienste der Ziele des Organismus, die da sind: „die basale Lebensregulation, die Bewältigung der aktuellen äußeren Situation, die Abstimmung mit der Umwelt sowie die Steuerung der Entwicklung des Organismus“ (Lux, 2008, S. 232). Die antreibende Kraft ist dabei ein Zustand des Wohlbefindens oder der Freude, der auf die Ausschüttung des Neurotransmitters Dopamin zurückzuführen ist. Der Tätigkeitsbereich von Dopamin umfasst die Erhöhung eines als angenehm empfundenen seelisch-körperlichen Antriebs und die Förderung der Konzentrations- und Reaktionsfähigkeit; es wirkt angstlösend und kann eine gehobene

Stimmung bis hin zum Glücksgefühl hervorrufen (Zehentbauer, 1997). Lux (2008) stellt hier den Bezug zur Aktualisierungstendenz her, die „die motivationale Tendenz den Organismus zu erhalten und zu entfalten“ (S. 232) ist. Da der Körper das Dopamin als eine Art Belohnung ausschüttet, werden Menschen angetrieben, ein bestimmtes Wohlbefinden bringendes Verhalten zu perfektionieren. Dieser Zustand der Perfektion ist durch größere Autonomie sowie durch die Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten und einer positiven, konstruktiven Interaktion mit der sozialen Umwelt gekennzeichnet (Lux, 2008). Die Aktualisierungstendenz und die damit verbundene Dynamik sollte aber nicht auf rein biochemische Prozesse reduziert werden.

3.1.2 Das Motivationskonzept: Homöostase und Bewusstsein

Hutterer (1992) bezeichnet den dynamischen Aspekt der Persönlichkeit als Motivation, die sich nur im weiten Sinn auch auf Erb- oder Entwicklungsfaktoren bezieht. „Im engeren Sinn sind mit dem Begriff der Motivation jene exogenen und endogenen Faktoren gemeint, die einem Individuum, bezogen auf bestimmte Lebens- und Situationskontexte, Energien verschaffen und sein Verhalten in eine bestimmte Richtung lenken“ (Hutterer, 1992, S. 151). Rogers (1987) beschreibt dies als Tendenz des Organismus, die die einzige Motivationskraft und eine Funktion des gesamten Organismus darstellt (vgl. S. 21). Durch diese Funktionsfähigkeit können immer wieder neue Energien im Zusammenspiel mit dem Gesamtsystem produziert werden und „die Aktualisierungstendenz stabilisiert und vernetzt sich im gesamten Organismus durch weitere Differenzierung und Entwicklung im Austausch mit seiner Umgebung (und anderen Organismen)“ (Hutterer, 1998, S. 332). Hutterer (1998) bezieht sich auf Maslow, der eine nicht-lineare Bedürfnisdynamik beschreibt, die mit der Vorstellung der Homöostase verbunden ist.

Homöostase kommt aus dem Griechischen und bedeutet Gleich-Stand; als Selbstregulation übersetzt hat der Begriff in verschiedenen theoretischen und praktischen Zusammenhängen unterschiedliche Bedeutung. Die Psychologie versteht darunter die bewussten und unbewussten Vorgänge, die zur Aufmerksamkeits-, Emotions-, Impuls- und Handlungssteuerung beitragen (Reinecker, 1996). Der Mensch besitzt eine Gleichgewichtsfähigkeit, die biologischen Vorgänge im Körper – wie ein Thermostat bei einer Heizung – zu regulieren und die Anpassung an die Umwelt zu optimieren. Die neurologische Basis und somit ein wichtiges Integrationsareal ist der Hypothalamus, der linke

und rechte Hirnhemisphäre verbindet. Für diese autonome Regulation des Organismus auf physiologischer Basis hat der amerikanische Physiologe Cannon 1932 den Begriff Homöostase eingeführt (Hutterer, 1992). Selbstregulation ist demnach ein grundlegendes Funktionsprinzip aller lebenden Organismen und im Zusammenspiel mit dieser physiologischen Funktionsfähigkeit bildet laut Hutterer (1998) die Aktualisierungstendenz homöostatische Aktivierungsformen aus, die auf die „Herstellung eines Gleichgewichtszustandes“ (S. 331) gerichtet sind.

Doch weist er darauf hin, dass diese Tendenz nicht in zufälliger Weise operiert, sondern zielgerichtet und selektiv ist. Sie richtet ihre Selektivität auf die Unterstützung von Prozessen, die sowohl der Erhaltung als auch der Entfaltung dienen. Dabei spielt das Bewusstsein eine bedeutende Rolle, denn „erst durch die bewußte Wahrnehmung einer Wahlsituation auf der Basis von differenzierten und exakten Symbolisierungen von Erfahrungen erfüllt die Aktualisierungstendenz ihre selektive Funktion“ (Hutterer, 1998, S. 329). Der Organismus liegt als „Funktionsmatrix“ (Hutterer, 1998, S. 348) den symbolischen Repräsentationen der Erfahrungen zugrunde. Und die personenzentrierte Theorie geht davon aus, dass die grundlegende Aktualisierungstendenz von einem „organismischen Bewertungsprozess“ (Hutterer, 1998, S. 354) begleitet wird, der auch die „Quelle für die Ausformung des Selbstkonzeptes“ (Hutterer, 1998, S. 354) ist. Hutterer (1992) beschreibt die Aktualisierungstendenz als den umfassenderen Prozess, „aus dem heraus sich durch die Entwicklung des Selbst eine Selbstaktualisierungstendenz differenziert“ (S. 154).

Die Begriffe Aktualisierungstendenz und Selbstaktualisierungstendenz sollten daher nicht synonym verwendet werden. Erstere setzt einen Prozess der Differenzierungen von bestimmten Funktionsleistungen im Organismus frei, letztere ist ein relativ autonomes Motivationssystem (vgl. Hutterer, 1992, S. 159). Rogers (1987) verwendet den Begriff Selbstaktualisierung in Relation zum Begriff des Selbst, das eine Suberscheidung der organismischen Tendenz ist, die den Organismus erhält und entwickelt und ein „Teilaspekt der Motivation“ (Rogers, 1987, S. 22) ist. Er bezieht sich also auf eine dynamische Dimension, die eine Eigengesetzlichkeit hat. Denn erst eine relativ autonome Wirksamkeit der Selbstaktualisierungstendenz ermöglicht eine Herausbildung der Einzigartigkeit eines Individuums, das seine bewusste Wahl treffen kann.

Bewusstsein ist die Symbolisierung eines Ausschnitts der Wirklichkeit, bei der es verschiedene Grade der Klarheit gibt (Hutterer, 1998). Der Prozess der Bewusstwerdung beinhaltet eine ständige Überprüfung der Realität. Rogers (1987) geht von einer

transaktionalen Natur der Erfahrung aus, bei der aufgrund von Vorerfahrungen und Zukunftserwartungen Handlungen gesetzt werden (vgl. Hutterer, 1998). Geleitet wurde seine Annahme vom gestalttherapeutischen Konzept der Figur-Grund-Beziehung. Ein bestimmter Teil der Erfahrung wird als Hintergrund wahrgenommen, während sich ein anderer als Figur davon abhebt. „Diese Figur-Hintergrund-Beziehung ist ein dynamisches Ordnungsprinzip unserer Wahrnehmung und unseres Erlebens“ (Hutterer, 1998, S. 159). Figur und Hintergrund wechseln in bewusster Entscheidung ab.

Die Aktualisierungstendenz spiegelt sich also laut Hutterer (1998) zum einen variabel im Bewusstsein wider, zum anderen kann das Bewusstsein zu einer Transformierung der Aktualisierungstendenz beitragen (vgl. S. 339). Sie ist dann nicht mehr ein Antrieb mit homöostatischer Dynamik sondern kann auch bewusste Zielorientierung sein. Selbstaktualisierung ist demnach „ein metapsychologisches Konzept, das die Vorstellung einer individuellen und autonomen Entwicklung möglich macht“ (Hutterer, 1998, S. 335).

3.1.3 Das Konzept des Verhaltenssystems: Selbstorganisation als Erhaltung und Entfaltung

Für Höger (2006) hat die Aktualisierungstendenz die Funktion eines Axioms; sie ist ein Grundsatz, der auch ohne Beweis evident ist bzw. im strengen Sinne nicht beweisbar ist. Inhaltlich stellt sie ein „übergeordnetes, zusammenfassendes Prinzip menschlicher Motivation und Verhaltensorganisation“ (Höger, 2006, S. 56) dar. Sie ist kein Motiv, sondern vielmehr ein allgemeines Lebensprinzip. Höger (2006) bezeichnet sie als Perspektive, die zum einen durch die Beobachtung und Beschreibung lebender Organismen naheliegt und zum anderen als leitendes Prinzip zum Formulieren von Theorien, die therapeutische wie allgemeine Entwicklungsprozesse erklären (vgl. S. 56). Die Aktualisierungstendenz hat die zwei Unteraspekte Erhaltung und Entfaltung, die begrifflich strikt voneinander zu unterscheiden sind und denen unterschiedliche Funktionen zukommen (Höger, 1993, 2006).

Erhaltung besteht laut Höger (2006) in der Aktivierung aller Kräfte oder Potenziale, über die ein Organismus verfügt, um selbst unter widrigen Umweltbedingungen zu überleben. Beim Menschen bezieht sich dieser Aspekt auch auf seine Identität, die persönliche Art zu Denken und zu Leben. Entfaltung ist immer dann im Spiel, „wenn sich der Organismus in einer für ihn nicht bedrohlichen Situation weiterentwickelt“

(Höger, 2006, S. 42). Dieser Aspekt zeigt sich in einer Differenzierung und Erweiterung der Möglichkeiten oder in sozial konstruktivem Verhalten und in der Selbstverantwortlichkeit. Wird nun die Aktualisierungstendenz als übergeordnetes Prinzip verstanden, dann bedeutet dies, dass der Aspekt der „Entfaltung ständig in Bereitschaft steht und spontan wirksam wird, sobald die dafür notwendigen Bedingungen gegeben sind“ (Höger, 2006, S. 42).

Das Verhalten eines Menschen geschieht somit immer aus ihm selbst heraus als Reaktion auf die subjektive Wahrnehmung der Umweltreize. Dies wird als Selbstorganisation bezeichnet, die sich von Stoffwechselprozessen bis hin zu komplexem Verhalten zeigt. Experimentell wurden die Phänomene der Selbstorganisation in der Systemtheorie belegt (Höger, 1993, 2006). Hier wird System als Beziehungsgefüge von Prozessen verstanden, die eine dynamische Qualität besitzen, das Potenzial zu ihrer Veränderung in sich tragen und durch innere wie äußere Kommunikation gekennzeichnet sind (Hutterer, 1998). Es geht um die Beschreibung nicht-linearer Wechselwirkungen, wobei wesentlich ist, „dass ein System durch mindestens zwei (oder auch mehrere) Ebenen der Dynamik und Beschreibung charakterisiert ist, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen“ (Hutterer, 1998, S. 209). Für lebende Systeme heißt das, dass der gleiche Endzustand von verschiedenen Ausgangsbedingungen aus, auf unterschiedlichen Wegen, erreicht werden kann (Höger, 1993). Dies wird laut Höger (1993) äquifinales Verhalten genannt und tritt immer dann ein, wenn die Prozesse des Systems durch eigene Merkmale bestimmt werden.

In lebenden Systemen treten also zirkulär interagierende Produktionsprozesse auf, die sich selbst erzeugen. Es gibt keinen von außen kommenden Mechanismus, durch den die Vorgänge festgelegt werden können, sondern die „Veränderungen in einem Organismus können durch die Umwelt lediglich ausgelöst werden“ (Riegas & Vetter, 1990, S. 16). Maturana (1990) prägte gemeinsam mit Varela dafür den Begriff Autopoiese (Selbsterstellung). Sein Denkansatz sieht alle Individuen miteinander vernetzt. Menschen sind soziale Wesen und somit in eine soziale Dynamik eingebettet (Riegas & Vetter, 1990). Sie stehen in einer spezifischen Wechselwirkung zueinander, die als strukturelle Koppelung bezeichnet wird (Höger, 1993). Das bedeutet, ein Organismus passt sich durch eigene Aktivität an sich verändernde (soziale) Umweltbedingungen an. Um seine Kontinuität zu wahren, besitzt er also in sich selbst das Potenzial zu eigener, konstruktiver Veränderung.

Für diese Selbstorganisation braucht es nach Neuser (1998) immer eine geeignete Umwelt, ein aktives dynamische System, unterscheidbare Elemente des Systems, die sich wechselseitig beeinflussen können und im Prozessgeschehen der Entwicklung bzw. der Evolution des Systems ein Stadium, das als metastabil bezeichnet wird; d.h. im System geschieht nichts, solange auch seinen Elementen nichts geschieht. Zur Entwicklung des Systems braucht es jedoch eine Störung. Bieten sich nun sogenannte günstige Umweltbedingungen, deren wesentliche Merkmale jenen entsprechen, unter denen sich die „stammesgeschichtliche Entwicklung des Organismus“ (Höger, 1993, S. 26) vollzogen hat, dann hat er die Freiheit, seine eigentliche Natur zu entfalten. Höger (1993) spricht hier vom erhaltenden Aspekt der Aktualisierungstendenz. Es gibt einen stabilen Zustand des Systems und eine Resonanz zwischen Umwelt und System, die auch als Rekursivität oder Selbstbezüglichkeit bezeichnet wird (Neuser, 1998). Neuser (1998) weist darauf hin, dass bei dieser Rekursion die Wirkung ihrer Ursache vorangeht, gleiche Ursachen nicht zwingend zu gleichen Wirkungen führen und „in dem Ausgangszustand der Zielzustand gleichsam schon enthalten ist“ (S. 19). In existenzbedrohenden Situationen stehen also schon Mechanismen zur Verfügung, die dazu dienen, die Existenz und – auf Menschen bezogen – die Integrität und Identität einer Person aufrecht zu erhalten. Dies kann als Teilaspekt der Erhaltung betrachtet werden (Höger, 1993).

Innerhalb eines Organismus sind in jedem Augenblick bestimmte „Zustandsvorgaben“ (Höger, 1993, S. 29) als Ziel repräsentiert, wie z.B. das Gefühl der inneren Sicherheit. Ergibt sich nun durch einen äußeren Reiz ein Defizit, das durch den Bewertungsprozess von sensorischer Wahrnehmung mit organismischer Zielvorgabe als solches erkannt wurde, werden „durch Selektion und Organisation die im Organismus verfügbaren geeigneten Aktionsfertigkeiten mobilisiert“ (Höger, 1993, S. 29). Diese sind als Verhalten konkret beobachtbar. Höger (1993) spricht hier von „Verhaltenssystemen“ (S. 29). Dieses systemtheoretische Denkmodell hat seiner Ansicht nach einige Vorteile: z.B. (a) eine differenzierte Vorstellung von Informationsverarbeitung, Rückkopplung und Verhaltensorganisation gewährleisten eine bessere Übereinstimmung mit den Beobachtungen, (b) die Mehrdeutigkeit einzelner Verhaltensweisen kann besser verstanden werden, da gleiche Verhaltensweisen im Dienste unterschiedlicher Verhaltenssysteme stehen können, (c) es können umweltstabile und umweltlabile biologische Charaktere unterschieden werden, oder (d) Emotionen werden als Repräsentanten unterschiedlicher Arten von Handlungssystemen gedacht (vgl. Höger, 1992, S. 29ff).

Laut Höger (1993, 2007) entstehen im Laufe des Entwicklungsprozesses eines Kleinkindes durch die Interaktion mit den Bindungspersonen die Repräsentationen dieser Bindungserfahrungen, die ein weitgehend „unbewusstes und stabiles inneres Arbeitsmodell“ (S. 34, S. 71) bilden. In der Weiterentwicklung löst sich dieses Modell von der spezifischen Verknüpfung mit den ersten Beziehungspartnern und wird ein generelles Modell für jegliche Beziehungsgestaltung, das auch als das Selbst bezeichnet werden kann (Höger, 1993, 2006, 2007). Dieses Repräsentationssystem wird handlungsleitend. Der menschliche Organismus ist also strukturell an seine Umwelt gekoppelt, von den Ressourcen, die sie ihm als Lebensbedingungen zur Verfügung stellt abhängig, und zugleich funktionell autonom, da er „in jedem Augenblick die Regeln seiner eigenen Herstellungsprozesse – anders gesagt: seiner Selbstverwirklichung – in sich trägt“ (Höger, 1993, S. 26). Die Regeln für die Aktualisierungsprozesse einer Person sind in einem System der inneren Repräsentationen der Welt und von sich selbst festgelegt, dienen zur Orientierung, bestimmen das Verhalten und stellen die jeweilige momentane Disposition dar.

3.1.4 Das Konzept der attrahierenden Dynamik

Auch Kriz (2008) weist wie Höger (1993) darauf hin, dass die systemtheoretische Beschreibung nicht als reine Naturwissenschaft zu sehen ist: die Selbstaktualisierungstendenz ist eine dynamische Struktur im Bereich psycho-sozialer und nicht bio-somatischer Entitäten. Er bezeichnet sie als zentrales Erklärungsprinzip des Personenzentrierten Ansatzes; sie gibt die Antwort auf die Frage, warum und wie die für diesen Ansatz spezifische therapeutische Beziehung wirksam wird. Die Aktualisierungstendenz bildet somit den Kern, der „die theoretisch-begründenden Erklärungen für das Handeln“ (Kriz, 2008, S. 136) enthält.

Högers (1993) Verhaltenssysteme bezeichnet Kriz (2008) als dynamische Systeme, die „selbst-organisiert inhärente Möglichkeiten in Adaption an äußere Einflüsse aktualisieren“ (S. 141). Er betont, dass Menschen nicht mit den klassisch-mechanistischen Prinzipien zu erfassen sind, sondern vielmehr mit Erklärungsmodellen, die die Annahme einer prozesshaften und oft auch sprunghaften Veränderung zulassen. Der dynamische Prozess selbst strebt unter Einbezug der Umweltbedingungen Ordnung an. „In diesem Prozess der Aktualisierung werden die inneren Möglichkeiten mit äußeren Gegebenheiten dynamisch zu einer ganzheitlichen Gestalt abgestimmt“ (Kriz, 2008,

S. 142). Es reichen bereits unspezifische Veränderungen der Umgebungsreize eines Systems aus, sodass diese „inhärenten Möglichkeiten zur Ordnungsbildung“ (Kriz, 2008, S. 145) aktualisiert werden. Kriz (2008) spricht hier von Emergenz, die das Resultat der Adaption an veränderte Bedingungen ist. Die neu entstandene Ordnungsstruktur bezieht sich dabei auf verschiedene Aspekte des Lebensprozesses: Wahrnehmung, Gedanken, Gefühle, Handeln und „die reflexive Verarbeitung durch das Bewusstsein“ (Kriz, 2008, S. 146).

Es entsteht eine selbstorganisierte Ordnung von Mustern in den Deutungsstrukturen der Lebenswelt, bei denen der narrative Aspekt wichtig ist. Kriz (2004, 2008) bezeichnet sie als Sinn-Attraktoren. Ein Attraktor – ein Fachbegriff aus der Mathematik und Physik – ist eine Untermenge eines zeitlich veränderlichen Variablenkomplexes oder Zustandsraumes, der unter der Dynamik eines bestimmten Systems nicht mehr verlassen wird (vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Attraktor>). Laut Schiepek (1994) bezeichnet dieser Begriff einen für ein System attraktiven dynamischen Zustand und zwar im Sinne eines über die Zeit relativ stabilen Verhaltensmusters. Er unterscheidet Ruhezustände, mehr oder weniger komplexe periodische Verhaltensweisen und auch Frequenzüberlagerungen bzw. deterministisch-chaotische Dynamiken. Auf Wahrnehmungs- und Denkprozesse bezogen, entwickeln sich Muster, die eine komplexe Situation sinnhaft reduzieren und „diese reduzierte Ordnung gleichzeitig stabilisieren“ (Kriz, 2008, S. 147). Die Fülle von Außen- wie Innenreizen mit ihrer Mehrdeutigkeit erfordert Ordnung und Vereinfachung. Sinn-Attraktoren dienen also zur Reduktion der Komplexität, geben Orientierung und Stabilität.

Kriz (2008) gibt aber zu bedenken, dass durch diese attrahierende Dynamik die Vielfalt von Aspekten so reduziert und verfestigt werden können, dass das Potenzial zur Veränderung reduziert wird. Narrationen bilden dann pathogene, totalitäre Sinn-Attraktoren, die „die Vielfalt der Lebensmomente auf wenige Deutungen und Kategorien zusammenziehen“ (Kriz, 2008, S. 151). Da die Umwelt subjektiv über die narrativen Beschreibungen des Selbst mit seiner Einbettung in die Welt wahrgenommen wird, kommt es zur Reduktion der Wahrnehmung und eines Verständnisses der Umwelt, vor allem des Verhaltens von Mitmenschen, das wiederum reduziertes Verhalten oder auch die Bestätigung der Erwartungshaltung zu Folge hat (Kriz, 2008).

Bei der attrahierenden Dynamik der Aktualisierungstendenz geht es demnach um das Zusammenspiel kognitiv-narrativer und interaktioneller Muster, welches eine Selbstaktualisierung bewirkt. Das Beziehungsangebot in einer personenzentrierten Psychotherapie

mit den drei Grundvariablen „bedingungslose positive Wertschätzung“, „Empathie“ und „Kongruenz“ kann dazu beitragen, dass ein/e Klient/in neue Ordnungsstrukturen aktualisiert, die einerseits der Person inhärent sind und andererseits den Umweltbedingungen und Anforderungen des Lebens besser gerecht werden.

3.2 Zusammenfassung/Meditation II

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass eine Person in jedem Augenblick die Regeln für ihren „Selbsterstellungsprozess“ (Höger, 1993, S. 36) in sich trägt und somit autonom ist. Dennoch ist sie abhängig von den Ressourcen bzw. den Entwicklungsbedingungen, die die Umgebung anbietet – sie ist strukturell an ihre Umwelt gekoppelt. Den sozialen Beziehungen kommt eine spezielle Bedeutung zu, denn sie beeinflussen das Kontinuum des Selbsterstellungsprozesses. Höger (1993, 2007) bezeichnet diesen Prozess auch als Selbstverwirklichung. Das Individuum wird durch die vielfältigen (Bindungs-)Erfahrungen geprägt und genau diese „Spuren“ sind es, die „im menschlichen Organismus im jeweiligen Augenblick die aktuellen Regeln seiner Aktualisierungsprozesse bestimmen“ (Höger, 1993, S. 36). Der Begriff Aktualisierungstendenz umfasst demnach alle Lebensprozesse in Rückkoppelung mit der Umwelt, an die sich eine Person im Laufe des Lebens durch das Zusammenspiel sowohl interaktioneller als auch kognitiv-narrativer Deutungsmuster, die neurobiologische Grundlagen haben, anpasst.

Eine Person wird in ihrer Wachstumsorientierung aber nicht durch rein biologische Impulse oder allein durch die Umweltbedingungen angetrieben, sondern es bezieht sich jeder Mensch auf ein Kriterium, das in ihm selbst liegt (Hutterer, 1998). Er strebt nach der „optimalen Realisierung der gegebenen Potenziale auf allen Stufen seiner Entwicklung“ (Hutterer, 1998, S. 323). Hutterer (1998) spricht von einer Transformierung der Aktualisierungstendenz zum unterschwelligem Richtungsbewusstsein. Die attrahierende Dynamik der Aktualisierungstendenz wird also von einem „organismischen Bewertungsprozess“ (Hutterer, 1998, S. 354) begleitet. Dieser ist auch die „Quelle für die Ausformung des Selbstkonzeptes“ (Hutterer, 1998, S. 254) eines Individuums, das ein Subsystem des Organismus ist. „Das Selbst wird als Zentrum der Zielgerichtetheit gesehen, das als Handlungsmotiv in seiner Umgebung fungiert und dadurch mehr ist als das reaktive Produkt von Kräften, die auf es einwirken“ (Hutterer, 1998, S. 361). Es kann auch als dynamische Gestalt bezeichnet werden, die sich aus der „bewussten

Wahrnehmung des ‚Ich‘ und der Beziehung des ‚Ich‘ zur Außenwelt zusammensetzt“ (Korunka, 1992, S. 74) und die im Bezug zum Selbst wirksame Aktualisierungstendenz ist Selbstaktualisierung.

Im Prozess der Selbstaktualisierung offenbart sich die eigentliche Richtung immer erst im aktuellen Moment der Entscheidung, wobei eine Grundbedingung die Wahlfreiheit des Menschen ist. Jede Wahl, die ein Mensch trifft, betrachtet Rogers (1980) als Ausdruck der Suche nach Selbstverwirklichung, nach ganzheitlichem Wachstum (vgl. S. 19). „Der Mensch besitzt ein innewohnendes Streben, alle seine Fähigkeiten so zu entwickeln, daß sie seinen Organismus – die ganze Person, Leib und Geist – erhalten und bereichern“ (Rogers 1980, zit. nach Rogers & Wood, 1974, S. 214). Rogers befürwortet es, „den ganzen Menschen in all seinen Verhaltensweisen zu sehen und innerhalb dessen, was durch ihn geschaffen wird“ (Rogers & Rosenberg, 1980, S. 8). Da in jeder Person die vielfältigen Möglichkeiten, sich selbst zu verstehen und auch ihr Verhalten zu ändern, als schon vorhanden angenommen werden, kann Aktualisierung als Verwirklichung der innewohnenden Möglichkeiten im Kontext der Bedingungen im Außen bezeichnet werden, wobei die Aktualisierungstendenz der Motor ist. Aus systemtheoretischer Sichtweise lässt sie sich auch als Grundmuster annehmen, aus dem sich die Person selbst heraus prozessiert; wobei das Selbst als Wissensstruktur im jeweiligen Moment die Denkprozesse organisiert.

Der Mensch ist also keine Ansammlung von unveränderlichen Teileigenschaften, die auf äußere Reize reagieren, sondern besitzt vielmehr die Fähigkeit zu einem der jeweiligen Situation angemessenem Erleben und Verhalten (Kriz & Slunecko, 2007). Die Aktualisierungstendenz kann somit auch als Tendenz in Richtung größerer Unabhängigkeit, Selbstverantwortung und Autonomie gedacht werden, die sowohl organische als auch psychische Komponenten enthält (Habres, 2007). Selbstaktualisierung mit der Orientierung an der organismischen Perspektive von Goldstein und seit der Entwicklung und Ausdifferenzierung einer Theorie des Selbst als Entwicklung des Selbst verstanden, bedeutet also auch bewusste Reflexion. Die Rolle des Bewusstseins darf auf keinen Fall außer Acht gelassen werden, auch wenn der Mensch ein „biologisch gebundenes Wesen“ (Hutterer, 1998, S. 338) ist. Selbstaktualisierung ist keine reine Verhaltenskontrolle. Das Konzept der Aktualisierung ist die Metapher für die Erfahrungstatsache, dass es jeder Person möglich ist, sich eigenständig zu entwickeln und ihr Leben individuell zu gestalten.

4 Selbstaktualisierung als Selbstrealisation

Im Personzentrierten Ansatz ist das Leben also ein aktiver Prozess. Rogers (1981) spricht von einem zielgerichteten Lebensprozess und betont, dass jeder Mensch eine richtungsweisende Tendenz zur Ganzheit, zur Verwirklichung seiner Potenziale hat. Im menschlichen Organismus gibt es eine zentrale Energiequelle, die eine zuverlässige Funktion des ganzen Systems ist; „man stellt sie sich am einfachsten als Tendenz zur Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung vor“ (Rogers, 1981, S. 75). Jede Wahl, die eine Person trifft, ist der Ausdruck nach Selbstverwirklichung, nach ganzheitlichem Wachstum (vgl. Rogers & Rosenberg, 1980, S. 19). Und diese bewusste Auswahl wird vom Lebensstrom bzw. „Evolutionsstrom“ (Rogers, 1984, S. 19) gelenkt. Das Bewusstsein ist Teilhaber an dieser „erweiterten, kreativen, formativen Tendenz“ (Rogers, 1984, S. 20). Daraus ergibt sich die Annahme, dass es jeder Person möglich ist, sich sowohl der auf sie einwirkenden Umweltreize als auch der Wünsche, Gefühle und eigenen physiologischen Abläufe bewusst zu werden. Rogers (1984) erläutert, je stärker dieses Bewusstsein ist, desto sicherer würde es „in eine Richtung treiben, die in Einklang mit dem gerichteten Evolutionsstrom steht“ (S. 20).

Fehringer (1991) meint, vom Standpunkt der Erfahrung aus sei das Bewusstsein eine erworbene Fähigkeit, sich auf sich selbst zu besinnen. Der Autor bezieht sich auf Teilhard von Chardin, wenn er beschreibt, dass sich durch die Individualisierung des Selbst auf dem Grund von sich selbst, das lebende Element, das erst in Wahrnehmungen und Tätigkeiten zerstreut war, als punktförmiges Zentrum ausmachen lässt, in dem sich alle Vorstellungen und Erfahrungen verknoten und in einer bewussten Gesamtorganisation festigen (vgl. Fehringer, 1991, S. 59). Person kann sich selbst definieren. Im Besonderen bewirkt im Miteinander eine bedingungslose Wertschätzung der Person nach Rogers und Rosenberg (1980) „eine immer stärkere Integration des Ichs, eine immer stärkere Integration mit der Welt und dem Leben“ (S. 68). Dieses Gefühl der kosmischen, mitreißenden Integration, das auch dem alltäglichen Tun innewohnen kann, bezieht sich auf eine Seinsweise, nach der Menschen *hinstreben* (Rogers & Rosenberg, 1980). Das Individuum stabilisiert sich an einem gegebenen Punkt der Erfahrung durch das volle Erleben im Augenblick und ist das, was es ist.

4.1 Das Transfaktuelle: Die Aktualisierungstendenz aus dem Blickwinkel des TDKR

Rogers (1991) beschreibt dieses Sein im Augenblick als dem inneren, intensiven Selbst am wirklichsten und mit dem Unbekannten in sich in Berührung sein: „Es ist offenbar, daß unsere Erfahrungen das Transzendente, das Unbeschreibbare, das Spirituelle mit einbeziehen“ (Rogers, 1991, S. 21). In Hinblick auf weiterführende theoretische Forschung hat Rogers (1980) in diesem Zusammenhang eine „Hypothese für die Zukunft“ (S. 83) formuliert. Er vertrat die Ansicht, dass im Kosmos eine formative Tendenz vorhanden ist, die die Richtung weist, „die sowohl im interstellaren Raum als auch in Kristallen und Mikroorganismen sowie in komplexeren organischen Leben und beim Menschen nachgewiesen und beobachtet werden kann“ und bezeichnet sie sogar als „evolutionäre Tendenz hin zu einer größeren Ordnung, größerer Komplexität und stärkerer Wechselbeziehung“ (Rogers, 1980, S. 83). Während der individuellen Entwicklung zeigt sie sich laut Rogers (1980)

von seinem Ursprung aus einer einzigen Zelle bis hin zu den Funktionen eines komplexen Organismus, bis hin zu dem Wissen und Spüren unterhalb der Bewußtseinsschwelle, dem bewußten Gewahrwerden des Organismus wie der äußeren Welt und schließlich bis hin zu einem transzendierenden Bewußtsein der Harmonie und Einheit des die Menschheit einschließenden Systems. (S. 83)

Es gibt also eine „mächtige, schöpferische Tendenz“ (Rogers, 1980, S. 84), die es ermöglicht, sich selbst zu transzendieren. Der Blick geht hin auf eine neue, stärkere spirituelle Richtung der menschlichen Evolution. Rogers (1980) meint, diese Hypothese könnte die Grundlage sein, auf der eine Theorie der humanistischen Psychologie aufgebaut werden könnte: „Diese Formulierung ist für mich die philosophische Basis eines personenzentrierten Ansatzes“ (S. 84).

Das Phänomen des transzendierenden Bewusstseins bzw. der Selbsttranszendenz verweist nach Hutterer (1998) zum einen auf die Unterscheidung von Bedürfnissen und Interessen, die eine isolierte individuelle Existenz übersteigen und zum anderen bezieht es sich auf eine „Form des ‚Übersteigens‘ der individuellen Existenz“ (S. 377), die die *philosophische* Frage nach dem Sinn aufwirft. Jeder Mensch hat eine zentrale Sehnsucht nach der Beantwortung der Fragen: Wer bin ich wirklich? Wie kann ich Kontakt mit

dem wirklichen Selbst aufnehmen, das hinter meinem Verhalten steht? Wie kann ich Ich werden (vgl. Rogers, 1989, S. 115)?

Auch Roy Bhaskar (2000, 2002a,b,c) ist der Ansicht, dass es in der Philosophie letztlich um eine Lösung der transzendentalen Frage „Wer bin Ich?“ geht. In seiner philosophischen Position *Meta-Reality* geht er über die in Kapitel 2 bereits eingehend erörterten Standpunkte des Kritischen Realismus hinaus. Er nimmt das reale Sein von nicht-dualen Stadien des Seins an. Im Kritischen Realismus ist die Realität strukturiert und differenziert, prozesshaft und veränderlich. Sie wird als Totalität bzw. Ganzheit angenommen, die den Menschen – potenziell selbstbewusst und transformativ agierend – einschließt. Die Welt, die wir uns geschaffen haben, ist laut Bhaskar (2000, 2002b) eine Welt der Dualität, in der wir uns von uns selbst entfremdet haben. Die Philosophie der Meta-Realität beschreibt, wie diese Welt nichtsdestotrotz aufgrund von etwas existiert bzw. ultimativ auf etwas beruht, das Bhaskar (2002b) die „freie, liebende, intelligente Energie und Aktivität von non-dualen Phasen unserer Aktivität“ (S. 8) nennt und die mit Rogers' (1981) Aktualisierungstendenz vergleichbar ist. Wenn sich Person dessen bewusst wird, beginnt der Prozess der Transformation und es kommt zur Ausweitung der „Zonen der Non-Dualität“ (Bhaskar, 2002b, S. 9) im Leben. Alle Elemente, die mit der freien liebenden kreativen Natur unvereinbar sind, werden durch dieses Gewahr-Sein transformiert und Person kann die eigene, essenzielle Natur erfüllen und ausdrücken.

4.1.1 Non-Dualität und Präsenz (d_r)

Bhaskar (2002a) erörtert, dass er sich eine Welt ohne einen non-dualen Urgrund, der eine Art Konstitutionsmodus, eine feine innere Struktur ist, nicht vorstellen kann. Es gibt drei Arten, wie diese Non-Dualität den Bereich der Dualität unterstützt. Zuerst ist sie als Grundstatus ultimativer Inhalt von allen Stadien des Seins, der Aktivität und dem Bewusstsein. Diese „Grundstatusqualitäten“ (Bhaskar, 2002a, S. x) schließen beim Menschen unter anderem das implizite Potenzial, Kreativität, Liebe, das Vermögen für stimmiges Agieren und für die Erfüllung seiner Intentionalität in der Welt ein (vgl. Bhaskar, 2002a, 2002b). Zweitens offenbart sich diese Non-Dualität als konstituierendes Merkmal in einer bestimmten Art von Transzendenz, die das Basiskonzept zur Erreichung verschiedener Stufen des Seins oder des Bewusstseins oder der Erfahrung ist;

bei Bhaskar (2000) ist sie eine Art Synthese bzw. jener Moment innerhalb eines dialektischen Prozesses, wenn mittels Kreation *ex nihilo* Gegensätze simultan anwesend sind (siehe Kapitel 2.4.1.5). Drittens ist Non-Dualität die notwendige Bedingung für die feine Struktur, die das tiefste Innerste jedes Momentes und Aspektes des Seins oder Bewusstseins ist (vgl. Bhaskar, 2002a). Sie könnte somit als Kern jedes Menschen bezeichnet werden.

Auch der Personzentrierte Ansatz geht davon aus, dass jede Person im Kern konstruktiv ist (Fehringer, 1991). Rogers (1961, 1989) schreibt: „Der innerste Kern der menschlichen Natur, die am tiefsten liegenden Schichten seiner Persönlichkeit, die Grundlage seiner tierischen Natur ist von Natur aus positiv – von Grund auf sozial, vorwärtsgerichtet, rational und realistisch“ (S. 91, S. 99f). Er geht dabei von seiner Erfahrung aus, wird also in seiner Annahme nicht von einer bestimmten philosophischen Richtung bestimmt. Rogers (1989) meint, er habe kein euphorisches Bild von der inneren Natur, denn aus Abwehr und Angst könnten sich Individuen sehr grausam und schädlich verhalten, jedoch sei es einer der erfrischendsten und belebendsten Aspekte seiner Erfahrung mit solchen Menschen zu arbeiten „und die starken positiven Richtungsneigungen zu entdecken, die sich auf tieferen Ebenen bei ihnen wie bei uns allen befinden“ (S. 42). Dies ist vergleichbar mit Bhaskars (2002a) Ansicht, dass die Non-Dualität – vor allem in ihrem Modus als notwendige Bedingung des menschlichen Lebens – nur auf experimentelle oder phänomenologische Weise, die einer mystischen Erfahrung ähnlich sei, nachgewiesen werden kann (vgl. S. xi).

In einem Artikel aus dem Jahr 1986 erwähnt Rogers einen neuen Bereich, der noch nicht empirisch untersucht werden könne. Er meint, wenn er irgendwie „mit dem Unbekannten in sich selbst in Berührung“ (vgl. Thorne, 1992 zit. nach Rogers, 1986, S. 44) sei, in einem leicht veränderten Bewusstsein, dann sei was immer er tue heilsam und seine Gegenwart befreiend. Es ist, als ob Energie durch ihn hindurchflösse und er schreibt, es gäbe nichts, was diese Erfahrung erzwingen könnte. Aber wenn es ihm gelänge, sich zu entspannen und dem transzendentalen Kern seines Selbst nahe zu sein, könne er sich in einer Weise verhalten, die nichts mit rationalen Prozessen zu tun hat (vgl. Thorne, 1992, S. 44). Diese Erfahrung kann mit Bhaskars (2002a, 2002b) Form von Transzendenz gleichgesetzt werden, die einerseits mit dem Phänomen der Emergenz einer neuen Lösung „aus dem Blauen heraus“ (Bhaskar, 2002a, S. x) vergleichbar ist und andererseits eine transzendente Identifikation (TI, siehe Abb. 11) im Bewusstsein ist, die in transzendentaler Aktion eine Person Einswerden lässt mit einem anderen

Menschen oder einer Situation. Rogers (1986) beschreibt es als ein Ausgreifen seines inneren Geistes, der zugleich den inneren Geist eines anderen berührt.

Diese Art von Erfahrung wird vor allem im Zen-Buddhismus, der seine Wurzeln in der vedischen Tradition (Indien) hat, gelehrt und auch als Einswerden mit der essentiellen Natur dessen, was betrachtet wird, bezeichnet (vgl. Bhaskar, 2002a, S. 338). Eine solche Weise des Erlebens, diese transzendente Identifikation im Bewusstsein ist für Bhaskar (2002a, 2002b) eine notwendige Bedingung für jede Beziehung. Auch Thorne (1992) geht davon aus, dass gute personenzentrierte Beziehungen neben den drei therapeutischen Grundbedingungen durch eine vierte Qualität gekennzeichnet sind, die er als eine Art erhöhten Bewusstseinszustand beschreibt, der sich durch die Erfahrung des Transzendenten auszeichnet (vgl. S. 45). Dies bedeutet, dass zwei Personen zugleich „mit etwas Größerem verwoben“ (Thorne, 1992, S. 45) sind.

Wenn also transzendente Identifikation ein Einswerden im Bewusstsein ist, heißt dies, es wird zugleich die Ganzheit oder – um auf Bhaskars (2000) dispositionellen Realismus (siehe Kapitel 2.4.1.2) zurückzukommen – der Urgrund allen Seins, die Bedingung aller Bedingungen, das Absolute, erfahren. Dies ist auch die grundlegende Kraft, die Disposition des menschlichen Seins. Bei Rogers (1980) bedeutet dies, dass das Bewusstsein an der größeren formativen Tendenz partizipiert (vgl. S. 78f). Ein Klient kommt durch das Gewahr-Sein bzw. die Präsenz des Therapeuten in der Beziehung unmittelbar Kontakt mit seinem selbstschöpferischen Kern (vgl. Thorne, 1992). Das Gewahr-Sein oder diese vierte Qualität ist laut Thorne (1992) das Ergebnis des Vertrauens des Therapeuten in die Aktualisierungstendenz. Er beschreibt dies metaphorisch: „Es ist, wie wenn eine Blume plötzlich voll erblüht, während sie vorher nur eine Ahnung ihrer Pracht offenbarte“ (Thorne, 1992, S. 49).

Der Prozess kann nicht erzwungen werden, doch je mehr ein Therapeut in seinem eigenen Selbst gründet, je echter er ist, desto wahrscheinlicher ist es, dass eine „Transformation“ (Thorne, 1992, S. 52) stattfindet. Brodley (2005) meint, Präsenz könne als ein größeres Ganzes gesehen werden, als eine übergeordnete Bedingung, die es möglich macht, Empathie, Kongruenz und unbedingte positive Wertschätzung auszudrücken. Transzendente Identifikation (TI) im Bewusstsein ist immer direkt, sie ist ein Geist-zu-Geist-, ein Gefühl-zu-Gefühl-, ein Person-zu-Person-Sein (vgl. Bhaskar, 2002a, S. 341). Menschen sind wie Glieder untereinander verbunden und die Verschiedenheit ist nur eine Offenbarung der eigentlichen Einheit (Thorne, 1992). Diese direkt sinngebende Natur des Menschen ist bei Bhaskar (2002a) das non-duale Stadium, welches

prozesshaften Charakter hat. Aus dem absoluten Urgrund heraus, in dem alle eins *sind*, emergieren die feinen Strukturen des Bewusstseins des Individuums.

4.1.2 Zen der Kreativität: Die Erfahrung der Erfahrung ($d_r = d_a = d_r$)

Den absoluten Urgrund, diesen Modus der Non-Dualität bezeichnet Bhaskar (2002a) auch als das transzendente reale Selbst einer Person, das im Bereich des Grundstatus einer Person (d_r) transzendentes Bewusstsein ist. Es ist Bewusstsein des oder *im* Grundstatus des „omnipräsenten Selbst“ (Archer, 2000, S. 155). Rogers (1961, 1989) spricht hier vom Erfahren des potenziellen Selbst und weist zugleich darauf hin, dass es noch keinen genauen Begriff gäbe. Es sei ein Bewusstsein der Erfahrung, die „Erfahrung der Erfahrung“ (Rogers, 1989, S. 87). Und das „Sich-Selbst-Sein“ bedeutet jene Einheit und Harmonie zu entdecken, die in den eigenen Empfindungen schon existiert (vgl. Rogers, 1989, S. 120f). Wenn eine Person ihren inneren Erfahrungen zuhört, erfolgt eine Entwicklung des Selbst, das mit dem Erlebten in Einklang steht; sie kann die sein, die sie in ihrem Inneren ist (Rogers, 1984). Oder – um es mit Worten von Bhaskar (2002b) auszudrücken – je mehr der Grundstatus die verkörperte Persönlichkeit erfüllt, desto mehr wird ein Mensch auch im Einklang mit seiner wahren Natur handeln und sich selbst verwirklichen.

Bhaskar (2002b) bezieht sich auf eine Position, die hinter dem Denken *ist*. Im Zen wird diese Form von Bewusstsein als ein sich-leer-machen bezeichnet, ein Selbst-Gewahr-Sein, in dem jede Person Zeuge ihrer Aktivität ist. Doch dieses Zugegegen-Sein ist kein Denken über etwas, sondern es ist „non-duales reflexives Gewahr-Sein in der Aktivität“ (Bhaskar, 2002a, S. 236). Der Handelnde geht in seiner Aktivität völlig auf. Dieses Gewahr-Sein im Fluss des Erlebens kann auch als Flow-Zustand bezeichnet werden, bei dem die Handlungen zwar einer inneren Logik folgen, aber kein bewusstes Eingreifen von Seiten des Handlenden zu erfordern scheinen (vgl. Hutterer, 1998, S. 345). Eine Person ist ganz im Hier und Jetzt, in der „Präsenz der Unendlichkeit“ (Bhaskar, 2002a, S. 237). Bhaskar (2002a) schreibt: „Du bist nur du, nicht ein Du und Nicht-du, etwas anderes als das Du; du bist ganz, eins nicht zwei; und nicht mehr länger dir selbst entfremdet“ (S. 237). Diese Annahme entspricht dem Zen in jenem allgemeinsten Sinn, der besagt, dass der achtsame Geist derjenige ist, der sich auf einen Punkt richtet; „das einfache, natürliche, disziplinierte Leben im Gegensatz zum Künstlichen; das Leben, das sich einfühlsam und solidarisch um unser eigenes Wohl und das

der ganzen Welt sorgt, statt ichbezogen und aggressiv zu sein“ (Hanh, 1996, S. 25). Das Leben gestaltet sich im Einklang mit der natürlichen Ordnung. Es wird zu einer holistischen Performance, zur universellen Kreation (vgl. Bhaskar, 2002b, S. 149).

4.1.3 Selbst-Kreation: Bewusstsein als Emergenz ($d_r \geq d_a \geq d_e$)

Das Streben nach Selbstrealisation bedeutet also ein Leben im Moment-Gewahr-Sein. Laut Rogers (1989) gibt es eine beobachtbare Grundrichtung, wie das Loslassen von Fassaden und kulturellen Erwartungen; weg davon, anderen zu gefallen und hin zur Selbstbestimmung. Personen bewegen sich auf einen Zustand hin, in dem sie „offener ein Prozeß, etwas Fließendes, etwas Veränderndes sind“ (Rogers, 1989, S. 172). Das Leben ist ein aktiver, „völlig gerichteter“ (Rogers, 1984, S. 13) Prozess, dessen wahre Natur eine nicht zu verfälschende aktualisierende Tendenz ist.

Die meisten Menschen leben in der Vergangenheit oder Zukunft, lassen sich von ihrer Vergangenheit bestimmen und warten darauf, dass sich ihre Wünsche für die Zukunft erfüllen. Das Denken ist eine Art „Replay der Vergangenheit und Preplay der Zukunft“ (Bhaskar, 2002a, S. 103). Natürlich ist es notwendig, zeitliche Strukturen in Geplantes zu bringen, und die Uhrzeit ist auch ein passender Maßstab, um das eigene Leben in Relation zu globalen Prozessen zu setzen. Bhaskar (2002a, 2002b) nimmt die Evolution und die Zeit-Ort-Matrix als real an, jedoch sei es seiner Meinung nach ein Fehler, sich die Einschränkungen dieses Denkens nicht bewusst zu machen. Die Aufgabe jeder Person ist es, diese Illusion zu überwinden, die Schleier dieses Denkens zur Seite zu schieben und ganz präsent, verwoben im Hier und Jetzt, zu *sein* (vgl. Bhaskar, 2002a, S. 104). Dies ist vergleichbar mit jenem Zustand, den Rogers (1989) als einen Prozess jener Möglichkeiten, die der Moment gebiert, bezeichnet.

Zu bedenken ist dabei laut Bhaskar (2002a), dass alles, was existiert, uns zwar in einer Welt des Werdens (zeit- und ortsgebunden) erscheint, jeder Ausdruck von menschlichem Sein jedoch als Resultat von „radikaler Kreation, Absenz, dem impliziten Potenzial“ (Bhaskar, 2002a, S. 128) zu verstehen ist. Der Moment der Kreation *ex nihilo* oder Emergenz ist (a) ein Nicht-Denken, erscheint (b) außerhalb des Kontextes der Subjekt-Objekt Dualität, vereint (c) das „Heureka!“ und ein „Ich habe verstanden!“ und ist (d) abhängig von einem Augenblick der Rückbesinnung auf das, was als implizites Potenzial, als nicht entfalteter Status in einer Person, die kreiert bzw. re-kreiert, bereits da ist (vgl. Bhaskar, 2002a, S. 128f). Meist gibt es einen externen Stimulus, der den Prozess

der Kreation in Gang bringt, jedoch reicht dies nicht aus. „Niemand kann jemanden dazu zwingen, etwas zu lernen oder zu verstehen, wenn diese Person nicht ihr eigenes Vermögen aktiviert“ (Bhaskar, 2002a, S. 128). Es geht also um eine Offenheit für die eigenen Erfahrungen in ihrer ganzen Komplexität und darum, die bewusste Aufmerksamkeit auf etwas zu richten (Rogers, 1984).

4.1.3.1 *Selbst-Gewahr-Sein ($d_r=d_a=d_e$)*

Rogers (1984) ist der Ansicht, dass sich der menschliche Organismus auf eine vollkommenere Bewusstseinsentwicklung zubewegt; es können neue Möglichkeiten erschlossen werden, denn „gerade hier wird eine Auswahl getroffen, werden spontane Formen geschaffen“ (S. 19). Er spricht von einer „nonverbalen, unbewußten Wahl des Seins“ (Rogers, 1984, S. 19), die vom Evolutionsstrom gelenkt wird und die einer meditativen Erfahrung gleicht. Bhaskar (2002a) nennt es das Gewahr-Sein der transzendentalen Identität, bei dem Individuen mit dem, was sie verstehen wollen, Einswerden. Es gibt keine Trennlinie zwischen Erkennenden und Erkanntem. Und diese Erkenntnis wird erst durch die Annahme einer dem Bewusstsein zugrunde liegenden, non-dualen Dimension (d_r) möglich. Der Terminus Bewusstsein muss laut Bhaskar (2000, 2002a, 2002b) aber vom bewussten Denken unterschieden werden. Letzteres ist zwar seiner Konstellation nach ein Teil des Erstgenannten, bildet jedoch nur die „Spitze des Eisbergs des Verstandes als Ganzheit“ (Hartwig, 2007, S. 76).

Aus kritisch realistischer Sicht ist das Bewusstsein zum einen die verkörperte Kapazität subjektiver Stadien von Fühlen oder Gewahr-Sein, die auch das Supramentale oder Unbewusste einschließt und zum anderen ist es die verkörperte Kapazität für Selbst-Bewusstsein, reflexives Selbst-Gewahr-Sein, Reflexivität oder Intentionalität (vgl. Hartwig, 2007). Auch in Rogers Persönlichkeitstheorie gibt es keine strikte Trennung zwischen Bewusstem und Unbewusstem (Hutterer, 1998). Es sind vielmehr die Erfahrungen des Organismus, die unbewusst sein können. Das Bewusstsein ist die „Symbolisierung eines Ausschnittes unserer Erfahrung“ (Rogers, 1987, S. 84), wobei verschiedene „Grade von Schärfe und Klarheit ..., die die Repräsentation von Erfahrung bestimmen“ (Hutterer, 1998, S. 352) unterschieden werden. Aufgrund von Vorerfahrungen und Erwartungen an die Zukunft, werden physische wie soziale Handlungen gesetzt, die eine direkte Erfahrung einer Situation ermöglichen (Hutterer, 1998). Durch diese Annahme einer „transaktionalen Natur der Erfahrung“ (Hutterer, 1998, S. 352), wird sichergestellt, dass eine Symbolisierung eine Entsprechung im Außen hat.

Symbolisierung ist demnach ein Prozess der Bewusstwerdung, der eine „Realitätsprüfung“ (Hutterer, 1998, S. 352) einschließt. Diese Art der Reflexivität eines Individuums, das Gewähr-Sein etwas zu tun und auch zu wissen warum, setzt laut Bhaskar (1993) die Fähigkeit zu einer referenziellen Trennung von Welt und Selbst bzw. eine Unterscheidung von transitiver/intransitiver Dimension, sowie die Fähigkeit zur Produktion von Wissen über Objekte der intransitiven Dimension in Form von Konzepten und Modellen voraus (vgl. Hartwig, 2007, S. 76). Reflexivität ist also eine primäre menschliche Kraft, die weder auf rein biologische noch allein auf soziale Grundlagen reduziert werden kann; sie ist ein „mediatorischer Prozess zwischen Struktur und Handlung“ (Hartwig, 2007, S. 408).

Da Sprache (Symbolisierung) und Welt im TDKR nur in der Subjektivität existieren und eine Einheit von Objekten der Wirklichkeit mit den sprachlichen Zuschreibungen durch „transzendente Losgelöstheit“ (Bhaskar, 1993, S. 271) in Rückverbindung mit einer übergreifenden Objektivität gebildet wird, ist Reflexivität die verinnerlichte Form von Totalität bzw. ein Synonym für Totalität. Diese Form der Totalität kann auch als übergreifendes Sein oder non-duales Stadium einer Systemganzheit bezeichnet werden. Nachdem das tiefste Innerste jeden Momentes und Aspektes des Bewusstseins im TDKR die „freie, liebende, intelligente Energie und Aktivität von non-dualen Phasen unserer Aktivität“ (Bhaskar, 2002b, S. 8) ist, lässt sich schließen: Je mehr eine bewusste Wahl im Einklang mit diesem „Evolutionsstrom“ (Rogers, 1984, S. 20) steht, desto mehr Möglichkeiten hat eine Person, sich nicht nur der von außen auf sie eindringenden Reize bewusst zu werden, sondern auch „ihrer Vorstellungen und Träume, der ablaufenden Gefühlsströmungen und der physiologischen Reaktionen, die sie in sich verspürt“ (Rogers, 1984, S.20). Oder mit den Worten von Hutterer (1998): „Die Tendenz zur Selbstaktualisierung kann ungebrochen in das Selbstkonzept einfließen, das nicht den Charakter einer festen Struktur trägt, sondern den Charakter eines fließenden, erfahrungsbegleitenden SelbstGewähr-Seins“ (S. 356).

4.1.3.2 *Ich sein ($d_r > d_a \geq d_e$)*

Rogers (1961) ist der Ansicht, wenn das Selbst-Bewusstsein ungehindert in und durch die Erfahrung eines Organismus fließt, wird ein Individuum ein sich vollständig entfaltender Mensch. „Er ist vollkommen in dem Prozess engagiert, er selbst zu sein und zu werden“ (Rogers, 1989, S. 191). Dabei macht er von den Werkzeugen gebrauch, die der Organismus bietet, wie z.B. die Informationen aus dem Nervensystem. Er benutzt sie

zwar bewusst, lässt jedoch den „ganzen Organismus in seiner Komplexität frei fungieren“ (Rogers, 1989, S. 191) und wählt aus der Vielfalt der Möglichkeiten jene Verhaltensweise, die „in diesem Augenblick am ehesten allgemein und unverfälscht befriedigt“ (Rogers, 1989, S. 191). Rogers (1989) weist darauf hin, dass zu dem bewussten Erspüren der inneren wie äußeren augenblicklichen existenziellen Situation das Vertrauen hinzukommt, dass „der totale Organismus klüger als sein Bewusstsein sein könnte“ (S. 191). Es ist Hingabe an den Moment oder nach Bhaskar (2000) die transzendente Identifikation mit dem, was der Augenblick bietet, eine Ausdehnung des non-dualen Stadiums. Es geht um ein Zulassen des „Unbekannten, das wir als unergründbar hinnehmen müssen, bis es geschehen ist“ (Rogers, 1989, S. 345).

Das Selbst wird dabei als ein Zentrum der Zielgerichtetheit angenommen, das als „aktives Handlungsmotiv in seiner Umgebung fungiert und dadurch mehr ist als das reaktive Produkt von Kräften, die auf es einwirken“ (Hutterer, 1998, S. 361). In der Entwicklung der inneren Potenziale oder, so Bhaskar (2002a), im Prozess der Aktualisierung des „transzendentalen *realen Selbst*“ (S. 37) erreicht Person einen Punkt, an dem sie erkennen muss, dass es notwendig ist, jegliches Gefühl von Ego und jede Voreingenommenheit loszulassen. Wenn das Gefühl des Getrennt-Seins vom Rest der Welt fallen gelassen wird, kann sich die verkörperte Persönlichkeit ausdehnen und sie wird frei, sich selbst erfüllend (vgl. Bhaskar 2002a).

Im TDKR, als Philosophie der Meta-Realität, wird also das reale Selbst in der aktuellen Dimension als verkörperte Persönlichkeit bezeichnet. Zwar gibt Bhaskar (2002a) zu bedenken, dass Person nicht denken sollte, das Selbst zu sein, das sie denkt zu sein; dennoch ist das Selbst keine Illusion. Alle Menschen sind wahre verkörperte Persönlichkeiten (d_a), die sich aus den drei Aspekten Verstand/Denken, emotionales Make-up/Gefühl und physische Verkörperung zusammensetzen (Bhaskar, 2002a, 2002b). „In der Physis unseres Charakters als Persönlichkeiten sind wir spatio-temporal von anderen verkörperten Persönlichkeiten zu unterscheiden“ (Bhaskar, 2002a, S. 46). Genau diese zeit- und ortsgebundene Verschiedenheit ist ein plausibel erscheinender (materieller) Grund für den Glauben an ein Ego bzw. dessen Annahme. Das reale Selbst (d_r) besitzt also zu jeder Zeit einen Zusammenhalt ($d_a \geq d_e$) bzw. das, was Rogers (1987) als Selbstkonsistenz bezeichnet.

Diese verkörperte Persönlichkeit ($d_a \geq d_e$) oder – um einem Terminus von Hutterer (1998) zu verwenden – die physische Individualität eines Menschen, dessen Quelle das reale Selbst (d_r) ist, ist aber in hohem Masse veränderbar. Sie existiert laut Rogers

(1989) im unveränderbaren Fluss der Erfahrung und dies macht sie auch zu einer „relativen Entität“ (Bhaskar, 2002a, S. 46), die das Ergebnis der an Raum und Zeit gebundenen Auseinandersetzung mit der sozialen Umwelt ist. Als reales Potenzial ist das Selbst als Bewusstsein und Intentionalität aktualisiert (Bhaskar, 2000, 2002a). Das, was als das Ich gedacht wird, manifestiert sich in bewussten wie unbewussten Handlungen, die von Elementen der verkörperten Persönlichkeit co-determiniert werden. Diese Elemente sind ein System von Überzeugungen und Einstellungen, die ein Individuum über sich selbst und sein Verhältnis zur Umwelt gebildet hat und die eine selektive Funktion auf Erfahrung und Wahrnehmung ausüben (Hutterer, 1998). Da aber das Selbst im Sinne von Rogers (1989) als sich stets verändernde Organisation gedacht wird, bedeutet Ich-Selbst-Sein auch die ständige Suche nach dem Grundmuster oder der dem Fluss der Erfahrung zugrunde liegenden Ordnung; alte Erfahrung soll dabei nicht als Maske festgehalten, sondern zu einer neuen Form umgestaltet werden.

4.1.3.3 *Ich werden ($d_a \geq d_e$) – Emergenz und holistische Kausalität*

Nach Rogers (1987) ist das Selbst zu jedem Zeitpunkt sowohl eine Einheit, als auch eine flüssige, sich ändernde Organisation. Die „zentrale Energiequelle im menschlichen Organismus“ (Rogers, 1984, S. 17), die eine stetige Neuschöpfung unterstützt, ist die Aktualisierungstendenz oder der Evolutionsstrom. Es handelt sich dabei um „eine zuverlässige Wirkungsweise mehr des gesamten Systems“ (Rogers, 1984, S. 17). Rogers (1984) meint, es sei eine Tendenz hin zu einer größeren Ordnung, einer größeren Wechselbeziehung. Er verweist auf Fritjof Capra, der betont, dass das Universum ein dynamisches unzertrennbares Ganzes ist, dass den Menschen als Betrachter einschließt; somit zieht er Parallelen zum Zen, Buddhismus oder anderen östlichen Denktraditionen.

Auch nach Ansicht von Bhaskar (2000) ist das Selbst einer Person ein vielschichtiges, sich rhythmisch entwickelndes und auf Individualisierung ausgerichtetes Sein; es ist von Grund auf elastisch, expandierend und beweglich. Das Selbst ist nicht nur das Konzept von sich selbst oder das Bewusstsein vom Selbst, das sich ausdehnt, sondern das Selbst als solches (d_r). Es hat eine innere Natur, aus der das Dharma fließt. Dharma ist ein Ausdruck aus dem Sanskrit und bezieht sich auf die grundlegenden, nicht weiter reduzierbaren Elemente, aus denen sich die menschliche Erfahrungswelt mit ihren mentalen und materiell-physischen Gegebenheiten zusammensetzt (Bhaskar, 2000). Bei diesen Daseinsfaktoren wird zwischen bedingten ($d_a \geq d_e$) und unbedingten (d_r) unterschieden. Letztere sind dem dynamischen Prozess von Entstehen und Vergehen nicht

unterworfen und bilden den Urgrund allen Seins, der real ist. Bhaskar (2000) bezeichnet unbedingte Daseinsfaktoren als reine Disposition, die Absenz der Absenz, die das Feld aller Möglichkeiten in der realen Dimension bilden.

Die bedingten Daseinsfaktoren ($d_a \geq d_e$) hingegen tragen Daseinsmerkmale, die laut Hanh (2001) in ständig wechselnden Kombinationen zusammentreten und als fluktuierende Potenzialitäten, als punktuelle Kraft- oder Energiekonzentrationen verstanden werden können. Dazu gehören körperliche Formen, Gefühle, Wahrnehmungen, Geistesformationen und Bewusstsein, wobei letzteres alle anderen enthält und somit die Grundlage für deren Existenz bildet (vgl. Hanh, 2001, S. 66). Als Gegenstände des Geistes wirken sie im Bedingungszusammenhang des Entstehens aufeinander ein und können durch ihr Zusammenspiel beim Menschen den Eindruck einer der Welt gegenüberstehenden, beständigen Person oder Identität erwecken (Bhaskar, 2000). Das Selbst kann also auch als ein Subsystem der Persönlichkeit bezeichnet werden, das die „Annahmen, Erfahrungen und Bewertungen eines Individuums über sich selbst, seine Eigenschaften und Fähigkeiten, sein So-Sein“ (Hutterer, 1998, S. 357) ist. Es ist ein komplexes Muster von Daseinsfaktoren, die aber ebenso veränderlich sind, wie das vielschichtige Spektrum an beobachtbaren Phänomenen, Zuständen und Ereignissen, das ihr Zusammenspiel in gegenseitiger Abhängigkeit hervorbringt (Hanh, 2001).

Dieses Zusammenspiel oder die Wandlung eines Zustandes in einen anderen ist ein nicht-lineares Ereignis, eine plötzliche Verschiebung (Rogers, 1984). Das „Reiz-Reaktion-Ursache-Wirkungs-Schema, auf dem ein Großteil der Sozialwissenschaften beruht“ (Rogers, 1984, S. 16), muss also neu überdacht werden. Rogers (1984) nimmt hier Bezug auf Prigognes Theorie, die besagt, dass die Welt der lebenden Natur eher auf Zerfall als auf Determinierung beruht und Komplexität und Ordnung aus einem „Prozess der Entropie“ (S. 22) hervorgehen. Der Begriff Entropie stammt aus dem Altgriechischen, bedeutet In-Wendung oder Umwandlung und steht für eine physikalische Zustandsgröße, die sich auf die Relation der Teile eines Gesamtsystems bezieht (<http://de.wikipedia.org/wiki/Entropie>). In offenen Systemen, bei denen ein Energieaustausch mit der Umwelt erfolgt, bewirken Störungen bei den verschiedenen Verbindungen des Systems eine Erweiterung und „treiben es so – ob es sich nun um eine chemische Zusammensetzung oder um ein menschliches Individuum handelt – in einen neuen geänderten Zustand von größerer Ordnung und größerem Zusammenhang“ (Rogers, 1984, S. 22). Das Zusammenwirken vieler Faktoren bedingt in einer Person einen neuen

Zustand der Erkenntnis. Die Einzelteile haben zur Reorganisation beigetragen, doch erst ihre Relation zueinander bildet den neuen Komplex.

Im Vergleich dazu wird in der kritisch-realistischen Theorie ein Ganzes, das Eigenschaften aufweist, welches seine Teile nicht besitzen, also etwas Neues ergeben, Emergenz genannt, wobei eine Eigenschaft oder auch Kraft ein intrinsischer Aspekt einer Entität ist (Elder-Vass, 2005). Besitzt eine Entität eine oder mehrere emergente Eigenschaften, dann kann sie als Emergenz bezeichnet werden; von einer emergenten Eigenschaft spricht man wiederum, wenn kein Teil des Ganzen diese Eigenschaft aufweist und wenn sie nicht durch bestimmten strukturierende Beziehungen zwischen den Teilen entstanden ist (vgl. Elder-Vass, 2005, S. 317). Sie muss immer durch den Gesamtbeziehungskomplex der Teile bedingt werden. Elder-Vass (2005) illustriert dies am Beispiel Wasser. Dessen Eigenschaften unterscheiden sich ganz klar von jenen seiner Komponenten Wasserstoff (H) und Sauerstoff (O), wenn diese nicht in der spezifischen Kombination H_2O auftreten; mit O und H kann auch Feuer gezündet werden. Deshalb besitzt Wasser emergente Eigenschaften. Vorauszusetzen ist aber die Annahme, dass Entitäten die Möglichkeit haben, mit anderen externen Entitäten zu korrespondieren; Entitäten müssen so definiert sein, dass sie *signifikante* Relationen zwischen ihren Teilen besitzen (Elder-Vass, 2005).

Laut Elder-Vass (2005) sind also Eigenschaften keine frei-fließenden Phänomene, sondern entstehen immer als Effekte einer spezifischen Konfiguration von Teilen einer niedrigeren Stufe. Farbe zum Beispiel kann nur als Effekt eines farbigen Gegenstandes existieren. Wenn ein Ganzes also ein organisierter Satz von Teilen ist und jeder Teil selbst wiederum ein organisierter Satz von Teilen, dann kann jede Entität letztlich in einen Satz von Relationen zwischen Relationen zerlegt werden. Eine Entität verbleibt somit *real* und von festem Bestand als Relation zwischen Relationen und zwar mit kausalen Kräften, die man auf keine anderen Zerlegungen reduzieren kann (vgl. Elder-Vass, 2005, S. 319).

Bhaskar (2000) bezeichnet dies als „interne Relationalität“ (S. 64). Relationen sind Eigenschaften einer Entität, die ihr aufgrund ihrer Positionierung – also im Vergleich mit anderen Entitäten – zugeschrieben werden; sie sind *sui generis* real, existieren aufgrund von materiellen Dingen, besitzen selbst aber keine materielle Substanz (vgl. Hartwig, 2007, S. 410). Sie sind also virtuell, aber ihre Wirkung auf die Dinge lässt sie materiell präsent erscheinen. Ein Element A ist internal in Relation zu B wenn B eine

notwendige Bedingung für die Existenz von A ist, ganz gleich, ob diese Beziehung reziprok/symmetrisch ist, oder nicht; ist B hingegen keine notwendige Bedingung, wird diese Beziehung als extern bezeichnet (Bhaskar, 2000; Hartwig, 2005). Ein Klumpen Gold zum Beispiel hat einen bestimmten Härtegrad, der eine interne Relation seiner Atome unter bestimmten Bedingungen ist; jedoch die Beziehung zu den Kräften, die transformierend wirken (z.B. den Goldklumpen schmelzen lassen) ist extern.

Internale Elemente sind laut Bhaskar (2000) „intra-aktiv“ (S. 64). Diese *Intra-Aktion* bzw. die holistische Kausalität entsteht zwischen den intern in Beziehung stehenden Elementen in drei Basis-Modi: (1) als existenzielle Konstitution, die wiederum die existenzielle Konstitution durch (a) Totalität und (b) geohistorische Rhythmik enthält, in der ein Element essenziell/intrinsisch für ein anderes ist; (2) als Permeation (Durchdringung), in der ein Element ein anderes enthält; und (3) als Verbindung, in der ein Element kausale Effekte auf ein anderes hat (vgl. Bhaskar, 2000, S. 64). In ihrer einfachsten Form operiert holistische Kausalität, wenn sich ein Komplex folgendermaßen verbindet: (a) Totalität (z.B. die Form oder feine Struktur einer Kombination) co-determiniert die Elemente kausal und (b) die Form und Struktur der Elemente co-determinieren einander kausal und somit das Ganze. Am Beispiel Gold ist (a) das, was Gold uns als Gold an sich erscheinen lässt und (b) der Härtegrad, Schmelzpunkt etc.

Zu bedenken ist also, dass im transzendental-dialektisch-kritischen Realismus Relationen immer von der fundamentalen Kategorie Totalität/Absenz abhängen (Hartwig, 2005). Und Dinge sind definiert über das, was sie nicht sind oder anders formuliert, sie werden über ihre Unterschiede definiert oder mit Worten von Bhaskar (1993): „Sie werden definiert über ihre Position innerhalb des Systems von wechselnden Differenzen und unterschiedlichen Veränderungen“ (Bhaskar, 1993, S. 240). In Bezug auf den Menschen bedeutet dies: Individuen mit ihrer Identität sind geohistorische Entitäten, sie sind „Prozesse-in-Produkten (in einem Prozess)“ (Bhaskar, 1994, S. 61f) und müssen „unter dem Aspekt ihrer Identität mit den kontinuierlich wechselnden kausalen Kräften“ (Bhaskar, 1994, S. 61) gedacht werden. Zeit (die klassische Dimension von Veränderung), Raum (die klassische Dimension von Alterität) und Kausalität werden bei Bhaskar (1993) in der Absenz vereint. Er nimmt eine „konstellationelle Identität von Kausalität und Zeit und Raum“ (Bhaskar, 1993, S. 77) an, egal ob kausale Kräfte wirksam sind, oder nicht.

Da das Universum – einschließlich des Menschen – entropisch, stetig expandierend, emergent ist bzw. als solches gedacht wird, muss Veränderung stattfinden. Die

Ultimata, die Non-Dualität, die Absenz müssen somit aus dem Blickwinkel des TDKR auch als Emergenz in der „dispositionellen Identität mit ihren wechselnden kausalen Kräften“ (Bhaskar, 1993, S. 77) bestehen. Und weil Bhaskar (1993) von einem dialektischen „kinetischen Pluriversum“ (S. 77) ausgeht, bedeutet ein Ich sein, nicht nur fähig *sein*, etwas zu tun, sondern auch „fähig sein zu werden“ (S. 77), wobei die kausalen Kräfte wirksam sein *müssen*, sodass die konstellationelle Identität (von Strukturen, Mechanismen und spatio-temporalen Prozessen in d_r) sich selbst in der „rhythmischen Identität der wechselnden kausalen Kräfte mit ihrer spatio-temporalen Wirksamkeit“ (S. 77) bzw. in der verkörperten Persönlichkeit (in $d_a \geq d_e$) aktualisiert. Sein ist also immer auch ein Werden.

4.2 Schlussfolgerung

Somit ergibt sich, dass das Selbst – als verkörperte Persönlichkeit – die dispositionelle Identität eines Subjekts mit seinen wechselnden kausalen Kräften/internalen Elementen/bedingten Daseinsfaktoren ist, die dann die Praxis des Agierenden bilden (vgl. Bhaskar, 1993, S. 165). Disposition wird laut Hartwig (2007) in Bhaskars Werk im Grunde als Kraft bezeichnet. Im TDKR werden Dispositionen im Gegensatz zur konventionellen Form von Kausalität (Voraussetzung-Manifestation) laut Bhaskar (2000) in Form von folgender Triade analysiert:

Möglichkeit (transzendentes reales Selbst/konstellationelle Identität/Grundstatus im omnipräsenten Selbst), *Ausübung* (interne Relationalität/holistische Kausalität/Intra-Aktion/der mediatorische Prozess zwischen Struktur und Handeln) und *Aktualisierung* (dispositionelle Identität/rhythmische Identität/verkörperte Persönlichkeit/relative Entität).

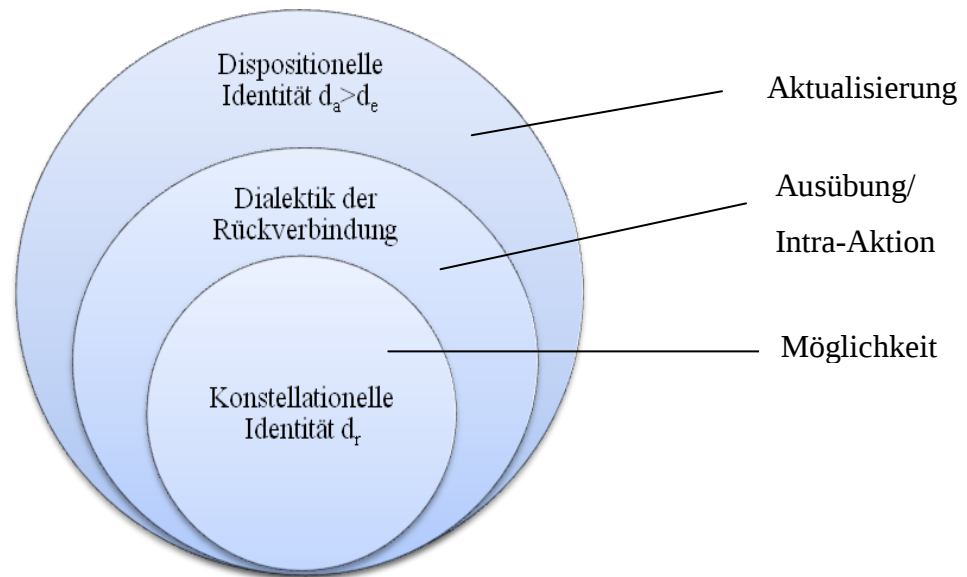


Abbildung 17: Die Triade der Kausalität

Zu bedenken ist, dass das Erkennen einer konstanten Verbindung von Ereignissen weder hinreichend noch notwendig für die reale Operation von kausalen Gesetzen ist (vgl. Bhaskar, 1975). Nicht hinreichend, weil es im TDKR nicht möglich ist, die Kräfte einer Entität auf die Manifestation *in* einer bestimmten Sequenz von Ereignissen zu reduzieren und nicht notwendig, weil kausale Gesetze und die generativen Mechanismen (Strukturen, die in der Natur, die sie erklären, lokalisiert sind) immer als offene Systeme operieren, und zwar im besonderen dort, wo sie nicht in einem bestimmten Ergebnis aktualisiert oder manifestiert werden (vgl. Bhaskar, 2000, S. 29; Hartwig, 2007).

Kausale Kräfte müssen transfaktuell analysiert werden, weil die Wirkungen der Kräfte von Entitäten ausgehen, die kausal wirksam sind und die Phänomene der Welt co-determinieren ohne noch in einer ganz bestimmten Weise aktualisiert zu sein. Diese Vorstellung der Wirkung von kausalen Kräften untermauert Bhaskars (1993, 2000) Ansicht, dass die Wissenschaft vom Menschen eine philosophische Ontologie als Voraussetzung braucht, in der die Kräfte des Seins (Entitäten, Strukturen, Felder, Totalitäten) besessen werden können, ohne ausgeübt werden zu müssen. Sie können wirksam sein, ohne in einer bestimmten Form aktualisiert zu sein oder wahrgenommen oder gemessen zu werden. Daraus ergibt sich, dass transfaktuell auch eine Bedingung bzw. einen Mechanismus auf dem Level der realen Dimension meint, dessen Wirkung noch nicht ak-

tualisiert ist. Hartwig (2007) veranschaulicht dies am Beispiel eines Streichholzes, das sich, wenn es in bestimmter Weise gerieben wird, entzündet. Das Brennen ist das aktuelle Ereignis, welches auf die Tendenz des Streichholzes, zu brennen, verweist. Auch wenn noch kein erkennbares Ereignis (Flamme) eingetreten ist, existiert dennoch die Tendenz dazu – im realen Bereich (vgl. Hartwig, 2007, S. 85). Im Gegensatz zu einer allgemeinen Formulierung von kausaler Kraft, die ein ausgeübtes wie auch nicht ausgeübtes Potenzial *ist*, ist eine Tendenz eine kausale Kraft, die ausgeübt oder in Gang gesetzt *werden* kann – sie ist transfaktuell *wirksam* und zwar in offenen wie geschlossenen Systemen (Hartwig, 2007). Aus dem Blickwinkel des TDKR ist die Selbst-Aktualisierungstendenz somit *das Transfaktuelle*.

Wird nun das Transfaktuelle (TF) in Bezug zu $M \geq E \geq L \geq D$, dem Schema für universelle Selbstrealisation gedacht, ergibt sich folgende dynamische Struktur, die auch die schon bestehenden und in dieser Arbeit kurz beschriebenen Konzepte der Aktualisierungstendenz einschließen kann.

	1M	>	2E	>	3L	>	4D
Formale Prinzipien	Nicht-Identität Sein		Absenz		Totalität		Praxis
Menschliche Komponenten	reine Disposition		Veränderung Kreation <i>ex nihilo</i>		geohistorische Subjektivität		individuelle Singularität
TF/Intraaktion/ Kausalität	strukturell/trans- faktuell		rhythmisch		holistisch		intentional
Ebenen des TF im Selbst	psychisch		mental		emotional		physisch

Abbildung 18: Das Transfaktuelle im Schema der universellen Selbstrealisation

Als reine Disposition, wahre Natur des Menschen oder implizites Potenzial mit seiner transfaktuellen Kausalität in 1M emergiert in Moment der Kreation *ex nihilo* (in 2E) in rhythmischer Kausalität, im Zusammenspiel der Unterschiede, ein neues Konzept von Selbst. Das Transfaktuelle (TF) ist also eine prozesshafte kausale Kraft, die ein emergentes Ganzes (3L), ein Prozess im Produkt ist (vgl. Hartwig, 2007, S. 296f). Im

Sinne von 4D emergiert es in spontan richtiger Aktion; wobei die Physis einer Person, ihre Körperempfindungen und Gefühle die Basis für dieses intentionale Handeln bilden.

Das Transfaktuelle ist eine dynamische Struktur sowohl bio-somatischer (4D) wie auch psychosozialer Entitäten (3L). Es kann eine selbstorganisierte Ordnung von Mustern in den Deutungsstrukturen der Lebenswelt (in 3L) entstehen, wobei der narrative Aspekt (2E) aber auch der emotionale Aspekt (3L) wichtig ist. Kriz (2008) spricht in diesem Zusammenhang von einer attrahierenden Dynamik, einem Zusammenspiel kognitiv-narrativer und interaktioneller Muster. Das Transfaktuelle verweist sowohl in seiner intentionalen Kausalität (4D) als auch als Emergenz *ex nihilo* im Moment der transzendentalen Identifikation (2E) auf die bedeutende Rolle des Bewusstseins bzw. des Mentalen, das laut Hutterer (1998) sowie bei Bhaskar (2000) verschiedene Grade der Klarheit haben kann. Außerdem könnte das TF in seiner transfaktuellen Kausalität und als reine Disposition einer Person (1M) durchaus auch als „übergeordnetes, zusammenfassendes Prinzip menschlicher Motivation und Verhaltensorganisation“ (Höger, 2006, S. 56) bezeichnet werden.

Im Sinne des TKDR kann also gesagt werden, dass Carl Rogers' formative *Tendenz* bzw. Aktualisierungstendenz als freie, liebende, intelligente Energie und Aktivität in den non-dualen Phasen der transzendentalen Identifikation mit dem, was der Augenblick bietet, die *Möglichkeit ist*, die durch den mediatorischen Prozess der Symbolisierung die feine Struktur (den Grundstatus) mit der Handlung in *Intra-Aktion* verbindet, und somit ein Individuum als *Ich-Emergenz* die *Person* werden lässt, die sie real ist.

5 Person sein – ein Intra/Inter Sein (Meditation III)

Im Ausdruck „Person“ schwingt die Ganzheit der verkörperten Persönlichkeit. Es ist ein Terminus für die erkennbaren, messbaren Eigenschaften als Produkt der Intra-Aktion. Als Emergenz ist eine Person das Produkt eines kreativen Prozesses. Denn Kreativität ist im Sinne des TKDR die Kapazität, in einem dialektischen Prozess etwas Neues zu produzieren; sie ist „das positive Bipolare von Absenz“ (Hartwig, 2007, S. 86) und ihr Resultat – wenn sie ausgeübt wird – ist eine Emergenz, die der Ausdruck eines impliziten oder noch nicht entfalteten Potenzials, des Transfaktuellen, ist. Der kreative Prozess ist bei Rogers (1989) sehr ähnlich definiert: „Er ist das tätige Hervorbringen eines neuartigen Produkts der Beziehung zwischen der Einzigartigkeit des Individuums einerseits und den Materialien, Ereignissen, Menschen oder Umständen seines Lebens andererseits“ (S. 339). Als Ursprung der Kreativität nimmt er jene Tendenz an, die „das Bestreben des Menschen, sich selbst zu aktualisieren, seine Möglichkeit zu werden“ (Rogers, 1989, S. 340) ist. Diese Tendenz ist „die primäre Motivation für Kreativität, dafür, daß der Organismus neue Beziehungen zur Umwelt herstellt in seinem Bemühen, am vollständigsten er selbst zu sein“ (Rogers, 1989, S. 340). Aus Sicht des TDKR heißt das: Eine sich verwirklichende, sich selbst realisierende Person ist eine Emergenz des Transfaktuellen als soziales Sein.

Zu *sein* bedeutet also immer ein In-Beziehung-sein. Bhaskar (1993, 1994, 2000, 2002a) nimmt vier Ebenen des sozialen Seins an (siehe Abbildung 17). Dies sind (a) die materiellen Transaktionen mit der Natur, (b) die sozialen Interaktionen der Menschen miteinander, (c) die soziale Struktur und (d) die Schichtung der Persönlichkeit, die durch den Habitus – Bhaskar (2002a) verwendet hier einen Ausdruck von Bourdieu – in vier Zirkeln der sozialen Existenz gelebt werden. In Korrespondenz zu (a) existiert eine Person als Organismus in metabolischem Austausch mit ihrer Umwelt über die Sinnesorgane und die Fähigkeit zu agieren (vgl. Bhaskar, 2002a, S. 99). Die Ebene (b) korrespondiert mit den *personalen* Beziehungen, ist eng verbunden mit dem emotionalen Aspekt einer Person und wird von Gefühlen und Normvorstellungen dominiert, die wie (a) mit dem physischen Aspekt in Verbindung stehen, der von den Eindrücken und Aktivitäten der Sensomotorik geleitet wird. Und (c) korrespondiert mit dem Kreislauf der persönlichen Arbeit bzw. den Leistungen einer Person, der „sozio-ergonischen Aktivität“ (Bhaskar, 2002a, S. 100). Diese beruht wiederum auf dem mentalen Aspekt der Persönlichkeit, auf den Gedanken, Ideologien und Glaubenssystemen. Und schließlich ent-

spricht (d) dem Zirkel des Selbst einer Person, das für Bhaskar (2002a) der spirituelle Aspekt der verkörperten Persönlichkeit ist und in enger Verbindung mit den transzendentalen, intuitiven und kreativen Teilen des Bewusstseins steht; hier hat die Dialektik der Rückverbindung ihren Ursprung.

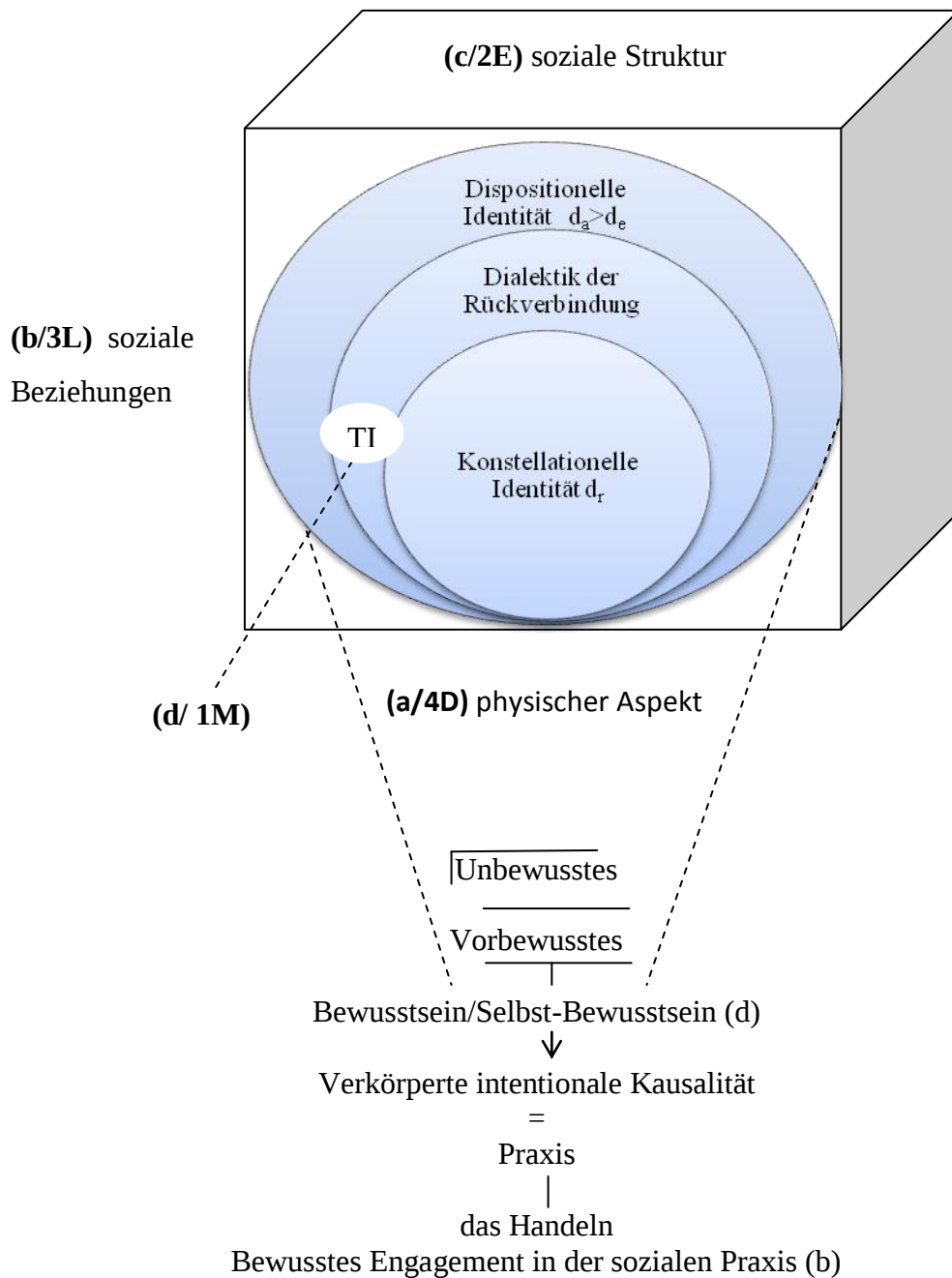


Abbildung 19: Intra/InterSein

Wenn diese Zuordnung nun in das Schema für universelle Selbstrealisation MELD eingeordnet wird, ergibt sich in Anlehnung an Bhaskar (2002a) folgendes: (1) Die Ebene (d), die geschichtete Persönlichkeit, entspricht 1M, der Ontologie, die der Bereich aller impliziten, nicht entfaltenen, co-präsenten aber noch nicht gelebten Elemente des Seins einer Person sind und den Grundstatus bzw. die „tiefere spirituelle Natur des Menschen“ (Bhaskar, 2002a, S. 100) bilden. (2) Die Ebene (c), die soziale Struktur, die vom Denken und dessen Produkten einer Person konstruiert wird, entspricht 2E, der Abwesenheit/Negativität. (3) Die Ebene (b) der sozialen Beziehungen sowie „des formativen und emotionalen Lebens einer Person“ (Bhaskar, 2002a, S. 100) entspricht 3L, der Totalität. (4) Die Ebene (a) entspricht 4D, der transformativen Praxis, die die „physische Objektivierung einer Person in der Welt“ (Bhaskar, 2002a, S. 100) ist. Es wird hier ersichtlich, dass jede dieser Ebenen ein bestimmtes Charakteristikum des Zusammenhalts – die spezifischen Kohärenzmechanismen einer Person, die mit Rogers' (1987) Selbstkonsistenz vergleichbar sind – hat. Die Ebene (d) hat Kohärenz, die vom Grundstatus ausgeht; (c) hat einen Zusammenhalt, der von den Ideologien und Überzeugungen gebildet wird; in (b) wird die Kohärenz von den unbewussten Handlungen und Routinen gebildet; und in (a) wird der bindende Mechanismus von den kulturell gültigen Gesetzen und Gewohnheiten kodiert (vgl. Bhaskar, 2002a, S. 100).

Die Ebene der Kreativität bzw. die Ebene von Emergenz, in der das Transfaktuelle in einer Person *wirksam ist*, ist 2E. Sie ist aber als Element eines Ganzen (3L) zu denken und es ist die Ebene, in der das Sein (1M) ein Handeln (4D) werden kann. Das bedeutet, jeder Moment eines kreativen Prozesses beruht auf etwas, wodurch Kreativität konstituiert wird. Folglich entspricht der Ursprungsmoment allen Werdens im Sein – der implizit oder noch nicht entfaltet im schon Existierenden *ist* – zum einen dem Material, aus dem eine Person schöpft, um etwas Neues zu schaffen und zum anderen ist es der Moment eines initiierenden Impulses, der auch als Wille einer Person bezeichnet werden kann (vgl. Bhaskar, 2002a, 2002b). Das Neue als Emergenz dessen, was es zuvor noch nicht gab, ist im TDKR eine Transzendenz von etwas Prä-Existentem und emergiert immer als Kreation *ex nihilo* aus der Absenz (siehe Abbildung 13).

Dieser Moment existiert wiederum im Denken einer Person (TI in d), wenn ihr Wille erkennbar wird. Vorstellbar ist dies als ein punktueller Prozess im Bewusstsein, in dem Denken und Nicht-Denken, eingebettet in eine „supramentale Basis“ (Bhaskar, 2002a, S. 107) zusammenfließen. In diesem Flow-Zustand gibt es keine dualistische Perspektive. Es ist nach Rogers (1989) ein sich-gehen-lassen im Verstehen, ein tranceartiger Zu-

stand, ein Erleben von Zeitlosigkeit, bei dem nicht gesagt werden kann, wohin dieser Zustand führt. Dieser kreative Prozess, der weiterträgt, ist die Erkenntnis des augenblicklichen Zustands des Organismus, der hier und jetzt ist. Und das ist eine Person in ihrem So-Sein als Komplex ihrer Daseinsfaktoren in Intra-Aktion und mit ihrer physischen Basis, dem Körper, als Resonanzraum.

Da Kreativität nach Rogers (1989) ein Element eines guten Lebens ist, was so viel bedeutet wie ein Leben in Selbstverwirklichung, kann das Leben als kontinuierlich ablaufender Prozess angesehen werden, in dem die im sozialen Kontext gebildeten Wahrnehmungsperspektiven in intern erzeugter Aktivität aus dem Moment heraus neu gestaltet werden. Wesentlich ist dabei, dass die Basis der Bewertung in der Person selbst ist, denn „spürt“ der Mensch, dass er „das handelnde Ich“ ist, daß er eine Aktualisierung der Möglichkeiten seines Selbst ist, die bislang nicht gegeben waren und jetzt zur Realisierung drängen, so ist das befriedigend und kreativ“ (Rogers, 1989, S. 344). Das bedeutet zugleich, sich völlig in den Strom des Lebens hineinzugeben. Wenn das Selbst-Bewusstsein als konstellationelle Identität ungehindert durch die Erfahrung einer dispositionellen Identität fließt, dann emergiert eine sich voll entfaltende Person, die sich frei fühlt, das zu sein was sie ist. Dies kann auch als Intrasein bezeichnet werden, weil eine Person immer auch ein Komplex ihrer jeweiligen Daseinsfaktoren in Interaktion ist.

Zu bedenken ist, dass diese gefühlte Freiheit immer eine relative Freiheit ist. Ein Mensch ist nach Rogers (1989) subjektiv frei. Er benutzt zwar die uneingeschränkte Freiheit, wenn er „spontan, unbehindert und freiwillig“ (S. 192) etwas wählt bzw. sich für etwas Bestimmtes entscheidet, jedoch ist er durch dieses Etwas auch determiniert. Wenn eine Person aber offen und sensibel auf ihre eigene Erfahrung hört, dann kann sie einen von innen kommenden Sinn entdecken und die „geordnete Sequenz ihres Lebens zur Erfüllung bringen“ (Rogers, 1988, S. 279). Eine aktive Gestaltung des Lebens braucht daher immer einen Impuls oder eine Motivation, die im TDKR aus der Absenz als Kreation *ex nihilo* fließt. Gleichzusetzen ist dies mit Rogers (1988) Terminus Engagement, das ein Vertrauen in die gesamte Eigenart des Reagierens und weniger nur in das Denken voraussetzt (vgl. S. 283). Für ihn ist Engagement mehr als ein Entschluss. Es ist die Summe der einzelnen Vorgänge in einer Person, die eine aus dem Inneren kommende Richtung suchen (Rogers, 1988). Das Ziel ist also, den initiierten Impuls in transzendentaler Identifikation (TI) zu erleben.

Doch ist zu hinterfragen, ob dieses Ziel der freien Entfaltung oder Selbst-Realisation völlig losgelöst von allen Umwelteinflüssen erreichbar ist. Zum einen ja, denn laut Bhaskar (2002a) und Rogers (1988) ist alles was eine Person tun muss, zu *werden*, was sie bereits essenziell *ist*. Sie muss nur alles loslassen, was sie nicht ist und das, was werden *will*, wachsen lassen, so wie eine Eichel eine Eiche werden kann (Bhaskar, 2002a). Zum anderen nein, denn eine Person ist eine relative Entität, eine dispositionelle oder „rhythmische Identität der wechselnden kausalen Kräfte mit ihrer spatio-temporalen Wirksamkeit“ (Bhaskar, 1993, S. 77). Sie muss immer in Umständen agieren, die nicht von ihr selbst kreiert wurden, jedoch von ihr co-kreiert werden (vgl. Abschnitt 2.3.1). Im Buddhismus wird dies als *InterSein* bezeichnet. Hanh (1996) beschreibt es als wechselseitige Abhängigkeit. Durch die Meditation über dieses *InterSein*, die mit dem Zustand der transzendentalen Identifikation gleichzusetzen ist, können die eingebildeten Schranken der Unterscheidung zwischen dem Ich und dem Du beseitigt und die universelle Harmonie des Lebens erfahren werden (Hanh, 1996). Selbst-Realisation als dialektischer Prozess der Rückverbindung zum omnipräsenten Selbst über die wechselseitigen Beziehungen der Phänomene im Prozess von Entstehen und Vergehen ist somit ein *Intra/InterSein*.

Als Ergebnis der Denkprozesse im Zuge des Schreibens dieser Arbeit entstand nun ein neues Konzept, ein Denkmodell, das sowohl kulturbedingte, soziale als auch komplexe entwicklungspsychologisch, empirisch erforschte Prozesse und schon bestehende Theorien dazu einschließen kann. *Intra/InterSein* könnte zugleich eine Lebenseinstellung, eine ganz bestimmte Art zu Denken oder vielleicht auch eine Lebensphilosophie sein. Die Emergenz der dialektischen Verarbeitungsprozesse der Autorin – die Kategorie *Intra/InterSein* – berücksichtigt Rogers' (1989) Betonung der Verbundenheit von Philosophie und Wissenschaft, denn die Wissenschaften vom Menschen kommen nicht ohne eine philosophische Vorstellung vom Menschen aus. Und – im Anschluss an Hutterer (1998) – der Fortschritt dieser Wissenschaften besteht in der wachsenden Bewusstheit des einzelnen Forschers über seine Voraussetzungen und die in seinem Menschenbild enthaltenen Vorannahmen (vgl. S. 280). Die Einführung einer metakritischen Dimension macht es möglich, dass schon bestehende Ordnungen selbstreflexiv geprüft werden können und durch eine Dialektik der Rückverbindung zum Urgrund allen Seins neue Denk- und Handlungsmuster entstehen können.

Im Denkmodell *Intra/InterSein* ist Sozialisation das verbindende Element allen menschlichen Seins und das Handeln ein sozialer Prozess, in dem die Individuen wach-

sen, sich entwickeln und das Soziale transformieren können. Sie gestalten ihr Leben und zugleich ihre soziale Umwelt selbst (vgl. Bhaskar, 1986). Individuen mit ihrer Identität sind geohistorische Prozesse. Sie sind laut Bhaskar (1994) Prozesse in Produkten und werden unter dem Aspekt ihrer kontinuierlichen wechselnden Kräfte gedacht.

Aus dem Blickwinkel des kritischen Realismus nach Bhaskar bedeutet Rogers Selbstaktualisierung – das Intra/InterSein – also das Person-werden im Sein und somit ein Ausloten der jeweils eigenen Möglichkeiten in einer determinierten Welt. Menschen können als Ergebnis eines aus dem dialektischen Denkprozess der Rückverbindung entstehenden Impulses sowohl intra- als auch interindividuell frei entscheiden, die Person zu sein, die frau/man essenziell ist. Eine selbst-bewusste Person sein heißt auch fähig sein, zu werden. Dies bedeutet wiederum, die Kapazität zur Entwicklung hin zum Selbst zu haben oder zu entwickeln. Und diese Kapazität kann nur in einer Gesellschaft realisiert werden, die das Individuum als von Grund auf autonom und frei annimmt.

Dieser Entwicklungsprozess, dieses Zulassen der Momente der Kreation *ex nihilo* ist bei Bhaskar (2000, 2002a, 2002b, 2002c) Dialektik – der Pulsschlag der Freiheit, der durch Absenz angetrieben wird. Das Konzept von Absenz ist die Grundlage für das Verstehen und für jede Veränderung. Es wäre unmöglich für den Leser, diese Zeilen zu verstehen, gäbe es nicht – im Denken der gemeinsamen Konstrukte der Sprache – immer auch einen Moment des Loslassens des alten Verstehens und ein Zulassen des Neuen. Veränderungsprozesse sind ein Nicht(mehr)-Sein dessen, was präsent war und ein Erscheinen/eine Emergenz dessen, was absent ist. Im wissenschaftlichen Entdeckungsprozess gibt es z.B. Theorien, die zwar zu einem bestimmten Zeitpunkt unter spezifischen Umständen konsistent sind, sich aber in anderen Kontexten als inkomplett erweisen. Etwas fehlt – es gibt eine Absenz, die Inkonsistenzen hervorruft. Ist dieser Zustand nicht mehr tragbar, wird es früher oder später zum Moment der Transzendenz hin zu einer größeren Totalität kommen, der die zuvor initiierte Absenz beseitigt, und es emergiert ein Konzept, das genuin neu ist (Bhaskar, 2002c).

Auch im Prozess der Selbstrealisation, der Dialektik der Rückverbindung zum absoluten Urgrund, gibt es die Erfahrung von Inkonsistenzen oder Einschränkungen, die als Absenz von Freiheit gedeutet werden. Und genau diese Heteronomien sind wichtige Impulse, die den Wunsch frei zu *sein* erwachen lassen, um dann die Ursachen der Einschränkungen bzw. die Entfremdung zu verstehen und zu beseitigen. In den Momenten der transzendentalen Identifikation (TI) kommt es zur Co-Präsenz von Einschränkendem und Freimachendem – und das emergierende, spontane, aus der Absenz der Absenz

fließende Tun erzeugt die Re-Realisation des wahren Selbst einer Person. Sie entfaltet sich im kreativen, prozesshaften Sein. Das Handeln *ist* der Ausdruck des ganzen Seins – ein *Intra/InterSein*.

Nachwort

Intra/InterSein

wie ein
falter
flatternd von blume zu blume
bis du inne hältst und dich *erinnerst* an das *dasein* als puppe
versponnen
bis du fühlst dass du du selbst sein möchtest
dich befreien von der hülle
frei *sein* und
werden

langsam die flügel entfaltend
fliegen
geht
nicht
mit
angelegten
flügeln

fliege
und lebe
dein potenzial
doch bedenke
du meinst
dass du fliegst
weil du glaubst
zu wissen
dass es eine welt gibt
in der dies möglich
ist

denn
wahr
scheint die wirklichkeit
so hell in ihrem sein
herüber in meine welt
doch verliert sie ihren glanz so schnell
wie wolken ziehn am himmel

so besinne
ich
mich meiner wurzeln
fühle die stille kraft
im innern
die sich in ein
wollen
wandeln
lässt
das aus neuen herausforderungen
eine person gebiert
die
ich bin
in hingabe
an den
moment

so sind wir
wenn wir wollen
kosmos welt und stern
alle sind welt
ich bin meine welt und du sei deine welt
bis wir uns in der begegnung als jene erfahren die wir sein können
einzigartig
und
als schwingung
des du im ich
ein
sein

Literaturverzeichnis

- Archer, M. (1995). *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. (2000). *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: University Press.
- Archer, M., Bhaskar, R., Lawson, T., & Collier, A. (1998). *Critical Realism: Essential Readings*. London: Routledge.
- Archer, M., Collier, A., & Porpora, D. (2004). *Transcendence. Critical Realism and God*. London: Routledge.
- Beck, U. (1993). *Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bhaskar, R. (1975/2008). *A Realist Theory of Science*. London/New York: Verso.
- Bhaskar, R. (1979). *The possibility of naturalism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Bhaskar, R. (1986). *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso.
- Bhaskar, R. (1989). *Reclaiming Reality. A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. London: Verso.
- Bhaskar, R. (1993). *Dialectic: The Pulse of Freedom*. London: Verso.
- Bhaskar, R. (1994). *Plato etc. The Problems of Philosophy and their Resolution*. London: Verso.
- Bhaskar, R. (1998). *Philosophy and Scientific Realism*. In M. Archer, R. Bhaskar, T. Lawson & A. Collier: *Critical Realism: Essential Readings* (S. 16–47). London: Routledge.
- Bhaskar, R. (2000). *From East to West. Odyssey of a Soul*. New York: Routledge.
- Bhaskar, R. (2002a). *meta-Reality. The Philosophy of meta-reality, Vol. 1: Creativity, Love and Freedom*. New Delhi/Thousand Oaks/London: Sage Publications.
- Bhaskar, R. (2002b). *Reflections on Meta-Reality. A Philosophy for the Present*. New Delhi/Thousand Oaks/London: Sage Publications.
- Bhaskar, R. (2002c). *From Science to Emancipation. Alienation and the Actuality of Enlightenment*. New Delhi/London: Sage Publications.

- Brodley, B. (2005). Non-directivity in Client-Centered Therapy. In Person-Centered & Experiential Psychotherapies. Journal of the Word Association for Person-Centered and Experiential Psychotherapy and Counseling (Vol. 5 [1]), S. 36–52.
- Bühler, C., Allen, M. (1973). Einführung in die humanistische Psychologie. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Collier, A. (1994). Critical Realism. An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy. London/New York: Verso.
- Cruickshank, J. (2003). Critical Realism. The difference it makes. London/ New York: Routledge.
- Cruickshank, J. (2005). Realism and Sociology. Anti-foundationalism, ontology and social research. London/New York: Routledge.
- Dewey, J. (1933). How We Think. Chicago: Regnery.
- Diemer, A. (1976). Elementarkurs Philosophie. Dialektik. Düsseldorf/Wien: Econ Verlag.
- Elder-Vass, D. (2005). Emergence and the Realist Account of Cause. In Journal of Critical Realism 4/2, S. 315–338.
- Engholm, P. (2007a). TMSA (transformational model log social activity). In M. Hartwig (Hrsg.), Dictionary of Critical Realism (S. 467–470). London/New York: Routledge.
- Engholm, P. (2007b). Totalität. In M. Hartwig (Hrsg.), Dictionary of Critical Realism (S. 470–473). London/New York: Routledge.
- Fehringer, Ch. (1991). Die Aktualisierungstendenz und die formative Tendenz im Konzept des PCA – oder Intuitives Verständnis ist die Grundlage für logisches Denken, das zu intuitivem Verständnis führt. In P. Frenzel, Selbsterfahrung als Selbsterfindung. Personzentrierte Psychotherapie nach Carl R. Rogers im Lichte von Konstruktivismus und Postmoderne (S. 59–99). Regensburg: Roderer.
- Fischer, T. (2003). Lass dich vom Tao leben: Wu Wei in der Praxis. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.
- Freire, P. (1971). Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gerhardt, G. (1989). Kritik des Moralverständnisses. Entwicklung am Leitfaden einer Rekonstruktion von Selbstverwirklichung und Vollkommenheit. Bonn: Bouvier.
- Goldstein, K. (1995/1963). The Organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man. Boston: Beacon Press.
- Habres, J. (2007). Selbstkonzepte – Konzepte des Selbst. Carl Rogers' Persönlichkeitstheorie im interdisziplinären Diskurs. Universität Wien: Diplomarbeit.

- Hanh, T. N. (1996). Schlüssel zum Zen. Der Weg zum achtsamen Leben. Freiburg: Herder.
- Hanh, T. N. (2001). Das Wunder der Achtsamkeit. Einführung in die Meditation. Berlin: Theseus Verlag.
- Hartwig, M. (Hg) (2007). Dictionary of Critical Realism. London/New York: Routledge.
- Hesse, H. (1971). Lektüre für Minuten. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch.
- Höger, D. (1993). Organismus, Aktualisierungstendenz, Beziehung – die zentralen Grundbegriffe der Klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie. In J. Eckert, D. Höger & H. Linster (Hrsg.), Die Entwicklung der Person und ihre Störungen (S. 17–41). Köln: GwG-Verlag.
- Höger, D. (2007). Der personenzentrierte Ansatz und die Bindungstheorie. In J. Kriz & T. Slunecko (Hrsg.) Gesprächspsychotherapie. Die therapeutische Vielfalt des personenzentrierten Ansatzes (S. 64–78). Wien: Facultas/UTB.
- Höger, D. (2006). Klientenzentrierte Psychotherapie. In J. Eckert, E. M. Biermann-Ratjen & J. Höger (Hrsg.), Gesprächspsychotherapie (S. 37–71). Heidelberg: Springer Medizin Verlag
- House, E.R. (1991). Realism in Research. *Educational Researcher*, Vol. 20, No. 6, S. 2–9.
- Hügli, A., Lübcke P. (Hrsg) (2003). Philosophielexikon. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Hutterer, R. (1992). Aktualisierungstendenz und Selbstaktualisierung. Eine personen zentrierte Theorie der Motivationen. In R. Stipsits & R. Hutterer (Hrsg.), Perspektiven Rogerianischer Psychotherapie (S. 146–171). Wien: WUV-Universitätsverlag.
- Hutterer, R. (1998). Das Paradigma der Humanistischen Psychologie. Entwicklung, Ideengeschichte und Produktivität. Wien/New York: Springer.
- Hutterer, R. (2006). Erfahrung und Intersubjektivität in der Erziehungswissenschaft – Reader/Materialien zur Vorlesung. Universität Wien.
- Hutterer, R. (2007). Wissenschaftstheorie in der Bildungswissenschaft 1. Reader zur Vorlesung 190479. Universität Wien.
- Kaboub, F. (2007). Roy Bhaskar's Critical Realism. A Brief Overview and a critical Evaluation. Verfügbar unter: <http://f.students.umkc.edu/fkfc8/BhaskarCR.htm> [26.7.2007].

- Kierkegaard, S. (1996). Aus den Schriften von Viktor Eremita. Aus den Papieren von B: Die ethische Lebenshaltung. In P. Sloterdijk (Hrsg.), Kierkegaard (S. 91–162). Berlin: Eugen Diederichs Verlag.
- Klages, H. (1984). Wertorientierung im Wandel: Rückkehr, Gegenstandsanalyse, Prognose. Frankfurt/New York: Campus.
- Korunka, Ch. (1992). Der Mensch ist gut, er hat nur viel zu schaffen. Werte und Menschenbild in der Personzentrierten Psychotherapie. In P. Frenzel, P. F. Schmid & M. Winkler (Hrsg.), Handbuch der Personzentrierten Psychotherapie (S. 71–82). Köln: Edition für Humanistische Psychologie (EHP).
- Kriz, J. (2004). Personzentrierte Systemtheorie. Grundfragen und Kernaspekte. In A. von Schlippe & W.C. Kriz (Hrsg.), Personzentrierung und Systemtheorie. Perspektiven für psychotherapeutisches Handeln (S.13-67). Münster/New York: Waxmann.
- Kriz, J. (2006). Self-actualization. Norderstedt: BoD.
- Kriz, J. (2007). Grundlagen der Gesprächspsychotherapie. In J. Kriz & T. Slunecko (Hrsg.), Gesprächspsychotherapie. Die therapeutische Vielfalt des personzentrierten Ansatzes (S. 15–33). Wien: Facultas/UTB.
- Kriz, J. (2008). Aktualisierungstendenz – Die notwendige systemische Grundlage des Personzentrierten Ansatzes. In M. Tuczai, G. Stumm, D. Kimbacher & N. Nemeskeri (Hrsg.), Offenheit & Vielfalt (S. 135–154). Wien: Verlag Krammer.
- Kriz, J. & Slunecko, T. (Hrsg.) (2007). Gesprächspsychotherapie. Die therapeutische Vielfalt des personzentrierten Ansatzes. Wien: Facultas/UTB.
- Lao Tse (1997). Das Tao Te King. Das Buch vom Lauf des Lebens. München/Wien: Otto Wilhelm Barth Verlag.
- Lux, M. (2008). Der Personzentrierte Ansatz und die Neurowissenschaften. In M. Tuczai, G. Stumm, D. Kimbacher & N. Nemeskeri: Offenheit & Vielfalt (S. 225–246). Wien: Verlag Krammer.
- Manicas, P. T. (2006). A Realist Philosophy of Social Science. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press.
- Maslow, A.H. (1973). Psychologie des Seins. Ein Entwurf. München: Kindler Taschenbücher.
- Meueler, E. (1993). Die Türen des Käfigs. Stuttgart: Klett.
- Meurer, C. (2000). Selbstverwirklichung im „New Age“ und bei John Dewey. Dissertation Universität Trier. Berlin: dissertation.de, Verlag im Internet.

- Mezirow, J. (1997). Transformative Erwachsenenbildung. Hohengehren: Schneider.
- Norrie, A. (2007). Dialectical Critical Realism. In M. Hartwig. (Hrsg.), Dictionary of Critical Realism (S.130–138). London/New York: Routledge.
- Norris, Ch. (2007). Transcendental Realism. In M. Hartwig (Hrsg.), Dictionary of Critical Realism (S. 474–481). London/New York: Routledge.
- Paulus, P. (1994). Selbstverwirklichung und psychische Gesundheit. Konzeptionelle Analysen und ein Neuentwurf. Göttingen: Hogrefe.
- Pongratz, L. (1986). Alltagswelt und Erfahrung – Überlegungen zum erfahrungsorientierten Ansatz in der Erwachsenenbildung. In Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (Hrsg.), *Erwachsenenbildung. Vierteljahresschrift für Theorie und Praxis*. Bielefeld: Bertelsmann. H. 4, S. 202–205.
- Porpora, D. (2007). Social Structure. In M. Hartwig (Hrsg.), Dictionary of Critical Realism (S. 422–425). London/New York: Routledge.
- Reinecker, H. (Hrsg.) (1996). Verhaltenstherapie, Selbstregulation, Selbstmanagement. Göttingen: Hogrefe.
- Riegas, V. & Vetter, Ch. (Hrsg.) (1990). Zur Biologie der Kognition: Ein Gespräch mit Humberto H. Maturana und Beiträge zur Diskussion. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rogers, C. (1961). On Becoming a Person. A Therapist's view of Psychotherapy. London: Constable.
- Rogers, C. (1978). Die nicht-direktive Beratung (4. Auflage, 1978). München: Kindler.
- Rogers, C. (1981). Der neue Mensch. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rogers, C. & Arbeitsgemeinschaft Personenzentrierte Gesprächsführung (Hrsg.) (1984). Persönlichkeitsentwicklung durch Begegnung: das personenzentrierte Konzept in Psychotherapie, Erziehung und Wissenschaft. Wien: Österr. Bundes-Verlag.
- Rogers, C. (1987). Eine Theorie der Psychotherapie, der Persönlichkeit und der zwischenmenschlichen Beziehung: Entwickelt im Klientenzentrierten Ansatz. Köln: GwG-Verlag.
- Rogers, C. (1988). Lernen in Freiheit. Frankfurt/Main: Fischer.
- Rogers, C. (1989). Entwicklung der Persönlichkeit. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rogers, C. (1992). Die beste Therapieschule ist die selbst entwickelte. Wodurch unterscheidet sich die Personenzentrierte Psychotherapie von anderen Ansätzen. In P. Frenzel, P. F. Schmid & M. Winkler (Hrsg.), Handbuch der Personenzentrierten Psychotherapie (S.21–38). Köln: Edition für Humanistische Psychologie (EHP).

- Rogers, C., Rosenberg, R. (1980). Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schiepek, G. (1994). Dynamische Systeme: Grundlagen und Analysemethoden für Psychologen und Psychiater. Heidelberg: Asanger.
- Schmid, P. F. (2007). Begegnung von Person zu Person. Die anthropologischen Grundlagen Personzentrierter Therapie. In J. Kriz & T. Slunecko (Hrsg.), Gesprächspsychotherapie. Die therapeutische Vielfalt des personzentrierten Ansatzes (S. 16–34). Wien: Facultas.
- Schulte, G., Sloterdijk, P. (Hrsg.) (1996). Hegel. München: Eugen Diederichs Verlag.
- SensoNet (2004). Selbstverwirklichung und Lebensqualität. Unter: <http://www.sensonet.org/Sensationen/selbstverwirk.html> [18.4.2008]
- Stipsits, R. & Hutterer, R. (Hrsg.) (1992). Perspektiven Rogerianischer Psychotherapie. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- Thomssen, W. (1980). Deutungsmuster – eine Kategorie der Analyse gesellschaftlichen Bewusstseins. In: A. Weymann. (Hrsg.), Handbuch für die Soziologie der Weiterbildung. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Thorne, B. (1992). Carl Rogers: Vermächtnis und Herausforderung. In R. Stipsits & R. Hutterer, Perspektiven Rogerianischer Psychotherapie (S. 39–53). Wien: WUV-Universitätsverlag.
- Wikipedia: <http://de.wikipedia.org/wiki/Attraktor>
- Zehentbauer, J. (1997). Körpereigene Drogen: Die ungenutzten Fähigkeiten unseres Gehirns. München/Zürich: Artemis und Winkler.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Das Kognitive in der Wissenschaft (vgl. Bhaskar 1986, S.25)	20
Abbildung 2: Die drei Dimensionen von Wirklichkeit.....	25
Abbildung 3: (Bhaskar 1994, S. 92)	30
Abbildung 4: (Bhaskar 1994, S. 92)	30
Abbildung 5: (Bhaskar 1994, S. 92)	30
Abbildung 6: TMSA (Bhaskar,1994, S.92)	31
Abbildung 7: Der soziale Prozess (Bhaskar 1994, S. 95).....	31
Abbildung 8: Die Ebenen des sozialen Prozesses (Bhaskar 1994, S. 96)	31
Abbildung 9: Stratifikation der Aktion (Bhaskar 1989, S. 94)	32
Abbildung 10: Der soziale Würfel (Bhaskar 1994, S. 97).....	33
Abbildung 11: Kreation ex nihilo	49
Abbildung 12: Das Kreative	50
Abbildung 13: Der kreative Akt	51
Abbildung 14: Subjektivität in der Totalität (Bhaskar, 1993, S. 271f).....	53
Abbildung 15: Das Subjekt im Sozialen sein (Bhaskar 1994, S. 97f)	57
Abbildung 16: Schema für universelle Selbstrealisation.....	61
Abbildung 17: Die Triade der Kausalität.....	91
Abbildung 18: Das Transfaktuelle im Schema der universellen Selbstrealisation	92
Abbildung 19: Intra/InterSein	95

Lebenslauf

Susanne Ensthaler, geb. 1963 in Linz/OÖ, studierte während ihrer Schulzeit am Brucknerkonservatorium Linz Klavier und Flöte, Gesang und Harmonielehre privat bei Prof. Schiff-Riemann. Im Anschluss an die Matura 1981 zwei Studienjahre Psychologie in Salzburg. 1983 Umzug nach Wien und Studium an der Universität für Musik Flöte und Klavier und am Konservatorium Gesang, Diplomprüfung 1988. Während dem Studium bereits Unterrichtstätigkeit in musikalischer Früherziehung, Flöte und Klavier an Musikschulen in NÖ (1984–1991) sowie regelmäßiger Besuch der Sommeryogaschule in Pontresina/Schweiz bei Selvarajan Yesudian (1983-1989). 1991–1994 Sopranistin im ORF-Chor. 1994–2003 Lehrtätigkeit am Konservatorium der Stadt Wien und Referentin für Stimmbildung auf internationalen Chorworkshops, sowie Engagements ans Burgtheater Wien, Konzerttätigkeit im In- und Ausland (Spezialisierung auf „Alte Musik“), Solistin in Kinderoperen, beim Steirischen Herbst, den Salzburger Festspielen und Mitglied der Konzertvereinigung Wiener Staatsopernchor (bis 2008). Ausbildungen in Craniosacraltherapie (Abschluss 2001), Integrativer Tanz- und Bewegungspädagogik (Abschluss 2003), Herbst 2003 der Impuls zum Studium der Bildungswissenschaften, Ausbildung in Transpersonaler Tanztherapie bei Kay Hoffman (2006/2007) und Weiterbildungen in Edu-Kinesiologie, Touch for Health, Babytherapie bei Karlton Terry und dem Life-Art-Prozess nach Anna Halprin. 2008/09 Studienassistentin am Institut für Bildungswissenschaft (Forschungseinheit Humanistische Pädagogik). Derzeit Tätigkeit in freier Praxis als Cranial-Fluid-Dynamics-Practitioner, Ontologische Kinesiologin (Opening Human Potential) sowie Referentin für „Stimme & Person“ sowie „Yoga – Ein Ausdruck meines Atems sein“ auf internationalen Workshops.