

Die Schaffung sozialer Wirklichkeit durch
emotionale Mechanismen

Silvia Terpe

Der Hallesche Graureiher 99-6

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Forschungsberichte des Instituts für Soziologie

Emil-Abderhalden-Strasse 7
D-06108 Halle (Saale)
Postanschrift: 06099 Halle (Saale)

Telefon: 0345 /5524251
Telefax: 0345 /5527150
e-mail: info@soziologie.uni-halle.de

Druck: Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

ISSN 0945-7011

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	1
2	Kempers Vorstellung struktureller Emotionen	4
2.1	Ein Modell sozialer Beziehungen: Macht und Status	4
2.2	Macht, Status und Emotionen.....	6
3	Ergänzungen und Kritik am Kemperschen Modell	12
3.1	Struktur- und Prozeßkomponenten von Macht und Status	12
3.2	Das Modell des Symbolischen Interaktionismus	15
4	Wie wird soziale Wirklichkeit geschaffen?.....	22
4.1	Soziale Phänomenologie	22
4.2	Garfinkels Ethnomethodologie.....	24
4.3	Von Kognitionen zu Emotionen.....	27
5	Modelle einer emotionalen Konstruktion von Wirklichkeit	30
5.1	Hammond: Emotionen und soziale Differenzierung.....	31
5.1.1	Realitätskonstruktion in vier Schritten.....	31
5.1.2	Emotionale Realitätskonstruktion in modernen Gesellschaften.....	37
5.2	Collins: Rituelle Interaktionsketten	46
5.2.1	Ein formales Modell von Ritualen	46
5.2.2	Status- und Machtrituale im Alltag.....	49
5.2.3	Effekte von Interaktionen auf die emotionale Energie	57
6	Kurzfristige Emotionen vor dem Hintergrund emotionaler Grundstimmungen	63
6.1	Ärger	65
6.2	Schuldgefühle	74
	Literaturverzeichnis.....	87

[Verzeichnis der veröffentlichten "Halleschen Graureihe](#)

1 Einleitung

Seit Mitte der 70er Jahre entwickelte sich in Abgrenzung zur Psychologie eine Soziologie der Emotionen, in der Gefühle nicht mehr als Persönlichkeitsmerkmal oder natürliches Phänomen behandelt werden; vielmehr wird das Soziale in den Mittelpunkt gestellt, wenn es um Wirkungsweise, Funktion und Entstehung von Emotionen geht. Dieser soziologische Beitrag ist durch zwei unterschiedliche Herangehensweisen an den Bereich der Gefühlswelt gekennzeichnet.

Auf der einen Seite stehen Ansätze, die Emotionen den Stellenwert von Ergebnissen bzw. abhängigen Variablen zuschreiben. Jedoch teilte sich dieser Zweig von Anbeginn in zwei Lager. Einerseits ist hier die sozialstrukturelle Theorie der Emotionen von Kemper zu finden, dessen Ausgangspunkt in der Aussage besteht, daß "Emotionen aus realen, vorgestellten oder antizipierten Ergebnissen sozialer Beziehungen resultieren"¹. Da Kemper in der Tradition einer positivistischen Soziologie steht, vertritt er die Ansicht, daß Emotionen mehr oder weniger als objektive Phänomene, die durch sozialstrukturelle Interaktionsbedingungen determiniert sind, untersucht werden können. Eine Diskrepanz zu jenen Ansätzen, die sich aus dem Symbolischen Interaktionismus ableiten, ist somit fast unvermeidlich. Von dieser Seite wird mit BLUMER argumentiert, daß Sozialstrukturen nicht an sich bestehen, sondern immer erst durch die Bedeutungsstiftungen der Akteure in der Interaktion Realität werden. Damit verweisen sie auf die notwendigen Konstruktionsleistungen der Personen zur Entstehung von Emotionen. Situationsinterpretationen sind in kulturellen Deutungsmustern zu finden, und letztere bestimmen nach HOCHSCHILD, was, wie, wann gefühlt werden soll².

¹ "Here I propose the general hypothesis that a very large class of emotions results from real, imagined, or anticipated outcomes in social relationships." (Kemper 1978a: 43)

² Ein grundsätzlicher Streitpunkt zwischen Kempers positiv主义ischem Ansatz und dem Symbolischen Interaktionismus entzündete sich in einem für die Soziologie eher untypischen Bereich. Kemper möchte seine Emotionssoziologie auch physiologisch begründet wissen. Dafür greift er auf die sogenannte Funkenstein-Hypothese zurück, die besagt, daß bestimmte Emotionen durch eindeutige hormonelle Reaktionen ausgelöst werden. Die interaktionistische Kritik stützt sich hingegen auf eine attributionstheoretische These von Schachter und Singer, nach der den meisten Emotionen eine undifferenzierte physiologische Erregung zugrundeliegt, die zuerst interpretiert werden muß, bevor ein Gefühl entsteht. Auf diesen Bereich der Emotionssoziologie möchte ich nicht weiter eingehen, zum einen weil meine eigenen Kenntnisse über die Physiologie nicht ausreichen, um eine begründete Entscheidung zu treffen und zum anderen weil beide Ansätze in ihrer Argumentation sehr gut mit der soziologischen Ebene auskommen. Kemper selbst meint: "From a strictly sociological viewpoint, it does not matter whether specificity theory is correct or not. Sociologists must still detail the range and extent of systematic variability of social conditions that are associated with the production of emotions." (Kemper 1978b: 443) Dennoch taucht dieses Thema in vielen Artikeln beider Richtungen auf (Kemper 1978a: 146-198, 1978b,

Auf der anderen Seite entwickelte sich eine Richtung, deren Fragestellung darin besteht, ob es in Abgrenzung zur kognitiven eine spezifisch emotionale Konstruktion von Wirklichkeit gibt. Sowohl im Ansatz von Hammond als auch in der Theorie der rituellen Interaktionsketten von Collins werden Emotionen als unabhängige Variablen untersucht, die selbst an der Schaffung von Realität beteiligt sind. Beide Autoren entwickeln ihre Beiträge in Anlehnung an die Arbeiten Durkheims und nehmen dessen zentrale Fragestellung auf, wodurch Gesellschaft zusammengehalten wird.

Ich möchte in dieser Arbeit zeigen, daß zum Verständnis und zur Erklärung von Emotionen alle drei Teilbereiche - 1. Emotionen als Ergebnisse sozialstruktureller Bedingungen, 2. Emotionen als kulturelle Konstrukte, 3. Emotionen als Bestandteil der Wirklichkeitskonstruktion - berücksichtigt werden müssen. Insofern stimme ich der Aussage von Gerhards, der den Versuch einer Integration der unterschiedlichen Konzepte versuchte, zu, "daß die verschiedenen Ansätze einer Emotionssoziologie nicht in einem sich ausschließenden Verhältnis zueinander stehen, sondern sich in einem Komplementärverhältnis zueinander befinden." (Gerhards 1988: 54) Jedoch übersieht er die Probleme, die sich aus den Ansätzen Kempers und des Symbolischen Interaktionismus ergeben. Ich denke, daß es nicht darum gehen kann, sich für eine der beiden letztgenannten Richtungen zu entscheiden, da beide ihre Defizite haben, die m.E. erst vor dem Hintergrund einer emotionalen Konstruktion von Wirklichkeit behoben werden können. Diese muß bei der Analyse der Entstehung spezifischer Emotionen vorgeschaltet werden, da man ansonsten - wie Gerhards - psychologischen und kognitivistischen Vorstellungen von Emotionen verhaftet bleiben würde³.

Ich beginne mit einer Darstellung des theoretischen Konzepts von Kemper, dessen Schwachpunkte anschließend mit Hilfe der Kritik von Seiten des Symbolischen Interaktionismus aufgezeigt werden sollen. Sodann möchte ich deutlich machen, daß trotz der somit erzielten Verbesserungen des Modells Fragen offenbleiben und sich sowohl dieses Problem als auch der Streit zwischen den beiden Theorien auflösen läßt, wenn zuerst auf einer grundlegenden Ebene beschrieben wird, wie gesellschaftliche Realität entsteht. An dieser Stelle sollen

1978b, 1980, 1981: 146-149, 1984, 1987; Shott 1979, 1980; Hochschild 1979; Gordon 1981, 1990).

jene Mechanismen betrachtet werden, durch die nach Hammond und Collins die soziale Welt geschaffen wird. Die theoretische Ebene einerseits (Kemper, Symbolischer Interaktionismus) und die metatheoretische Ebene andererseits (Hammond, Collins) sollen des weiteren durch eine sachbezogene ergänzt werden, auf der ich exemplarisch anhand spezifischer Emotionen (Schuldgefühl, Ärger) veranschaulichen möchte, welche Probleme und Schlußfolgerungen sich aus der theoretischen Diskussion ableiten lassen.

³ "Emotionen entstehen als Antwort auf eine Bewertung von Stimuli und Situationen; sie können mit einer physiologischen Erregung einhergehen und können in Form von Emotionsexpressionen zum Ausdruck gebracht werden." (Gerhards 1988: 16)

2 Kempers Vorstellung struktureller Emotionen

Der Ansatz von Kemper setzt bei der Idee an, daß "Emotionen das Resultat realer, vorgestellter oder antizipierter Ergebnisse sozialer Beziehungen sind" (Kemper 1978a: 43). Emotionen entstehen als Reaktion auf soziale Interaktionen in der Familie, im Freundeskreis, am Arbeitsplatz, wo auch immer Menschen miteinander zu tun haben. Aufgrund dessen, was Interaktionspartner miteinander tun, empfinden sie Gefühle wie Furcht, Ärger, Freude, Trauer, Stolz, Schuld, Scham, Haß, Verachtung usw. Man hat es demzufolge mit bestimmten Situationen zu tun, in deren Verlauf und als Reaktion auf sie Emotionen entstehen⁴. Kemper möchte mit seiner Theorie erklären, welche sozialen Beziehungsstrukturen dazu führen, daß bestimmte Emotionen hervorgerufen werden.

2.1 Ein Modell sozialer Beziehungen: Macht und Status

Was passiert zwischen sozialen Akteuren? Wenn man beobachtet, was Menschen mit-, gegen- oder füreinander tun, ergibt sich eine unendliche Anzahl konkreter Handlungen und man hätte für wissenschaftliche Erklärungen wenig gewonnen, jede für sich zu beschreiben. Vielmehr muß diese Vielfalt möglichen Verhaltens auf einige wenige Dimensionen reduziert werden. Somit stellt sich zum einen die Frage, wieviele Faktoren zur Beschreibung sozialen Verhaltens benötigt werden, und zum anderen, was sie beinhalten.

Aus zahlreichen empirischen und theoretischen Arbeiten⁵ ergeben sich nach Kemper zwei Basisdimensionen des Sozialen, die er mit den Begriffen Macht und Status versieht. Durch diese beiden fundamentalen Kategorien werden demnach

⁴ Als intervenierende Variable führt Kemper die physiologische Ebene ein. Wie in Fußnote 2 begründet, gehe ich darauf nicht weiter ein. Zudem ist dieser physiologische Teil nicht theoretischer Kern seiner Emotionssoziologie (vgl. Gerhards 1988: 137), sondern Kemper möchte ihn eher wegen dessen "theoretischer Eleganz" innerhalb seines Gesamtkonzeptes nicht missen (Kemper 1981: 149).

⁵ Die Materialien stammen aus der Kleingruppenforschung, interkulturellen Untersuchungen, semantischen Analysen, psychologischen Lern- und Persönlichkeitstheorien und der Neurophysiologie sowie aus dem "grid-and-group"-Modell von Douglas (1970, 1982) (Kemper 1990: 214-219; Kemper & Collins 1990: 34-48).

soziale Beziehungen und Interaktionen zwischen Akteuren strukturiert (Kemper 1978a: 26-42, 368-389; 1984: 371; 1990: 209-214)⁶.

Mit der Machtdimension werden Verhaltensweisen erfaßt, die an Kontrolle, Dominanz, Bestrafung u.ä. orientiert sind. Menschen greifen auf diese Mittel zurück, um andere zu etwas zu zwingen, was diese freiwillig nicht tun würden. Kemper lehnt sich damit explizit an den Machtbegriff Webers an. Letzterer definiert Macht als "jede Chance innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht" (Weber 1972, 28). Macht ist also ein Beziehungsmodus, durch den freiwillig nicht vorhandene Gehorsamkeit, Unterordnung oder Willfährigkeit von anderen erlangt werden kann. Gewalt, Kontrolle, Zwang und Bedrohung sind die für diese Beziehungsform charakteristischen Techniken.

Die zweite Dimension deckt Verhaltensweisen ab, die als freundlich, liebevoll, belohnend, gebend oder unterstützend verstanden werden. Sie wird von Kemper als "status-accord" oder kurz Statusdimension bezeichnet (Kemper 1990: 211), womit er vor allem Formen der freiwilligen Gewährung von Achtung, Belohnung, Unterstützung, Akzeptanz und Sympathie meint. Die höchste Form der Statusverleihung ist die Liebe (Kemper 1989). Status bezeichnet hier also die andere, mehr wohlwollende Form der Willfährigkeit. Der Akteur richtet sich nach dem Willen einer anderen Person, weil er es selbst so wünscht. Wesentliches Unterscheidungskriterium zwischen Macht- und Statusdimension ist somit das Merkmal der (Un)Freiwilligkeit in der Orientierung an den Wünschen anderer.

Collins und Kemper (1990) verweisen darauf, daß in einigen Untersuchungen noch eine dritte Dimension erwähnt wird, die durch Begriffe wie "effizient", "kooperativ" oder "zusammenarbeiten" beschrieben wird. Diese Aktivitäten beziehen sich auf Tätigkeiten, die Akteure im Rahmen der Arbeitsteilung gemeinsam durch-

⁶ Sie sind nicht nur auf der Mikroebene der Interaktion, sondern auch auf der Makroebene bedeutsam (Kemper & Collins 1990: 32). Soziologisch gesehen ist aber nach Kemper und Collins die Mikrointeraktion die entscheidende Ebene, da der Mensch nur in diesem Bereich als sozialer Akteur erscheint. Auch aus einer empirischen Perspektive ist dieser Bereich primär, da alle Daten stets in unmittelbaren Interaktionssituationen gewonnen und dann aggregiert und verarbeitet werden. Die Existenz von Makrostrukturen in der Gesellschaft (bspw. Hierarchien, Eigentumsstrukturen) soll damit nicht geleugnet werden, aber sie basieren letztlich auf den relationalen Prozessen sich wiederholender Mikrointeraktionen (a.a.O.: 33). Diese Vorgehensweise bezeichnet Collins als "microtranslation of macrostructures", womit er die vollständige Übersetzung makrosoziologischer Konzepte in empirisch beobachtbare Mikroereignisse meint (vgl. Kap. 5.2.3 in dieser Arbeit). Allerdings gibt es drei Makrovariablen, die nicht auf eine Mikroebene reduziert werden können: die Verteilung der Individuen im physischen Raum, die Zeitdauer des sozialen Prozesses und die Anzahl der beteiligten Individuen (Collins 1981, 1984).

führen. Obwohl aufgabenbezogenes Verhalten einen wesentlichen Aspekt des Soziallebens beschreibt, ist es gemäß den beiden Autoren analytisch verschieden von relationalem Verhalten. Ersteres bezieht sich auf technische Aktivitäten, letzteres auf andere Akteure. Beim relationalen Verhalten, so wie es durch die Macht- und Statusdimension erfaßt wird, kommt es darauf an, was Akteure über die jeweilige Aufgabe hinaus miteinander tun. Empirisch betrachtet überschneiden sich beide Bereiche mitunter, wobei die soziologisch relevanten Fragestellungen aber meist dem relationalen Verhalten gelten (Kemper 1990: 233; Kemper & Collins 1990: 35, 37, 39, 41)⁷.

Mit den beiden Dimensionen Macht und Status können nach Kemper soziale Beziehungen ausreichend charakterisiert werden. Wenn man konkrete Handlungen von Personen beobachtet (diskutieren, wegstoßen, sich voneinander abwenden, finster blicken oder sich anlächeln etc.), kann das emotionale Resultat ihrer Begegnungen mit diesen zwei zugrundeliegenden Dimensionen erklärt werden. Konkrete empirische Beziehungen bestehen aus verschiedenen Mischverhältnissen von Macht- und Statusverhalten. Wenn diese über die Zeit hinweg stabil sind, so redet Kemper von "Sozialstruktur" (Kemper 1990: 212).

Neben ihrer deskriptiven Funktion sind beide Dimensionen zudem als theoretische Konstrukte nützlich. Es sind relativ abstrakte Konzeptionen, die nicht an festgelegte empirische Beispiele gebunden sind. Erst über Korrespondenzregeln können spezifische Inhalte von Interaktionen beschrieben werden. Dies bedeutet, daß "Macht" als solche niemals zu sehen ist, sondern sich immer nur in jenen Handlungsformen zeigt, die konzeptuell und empirisch mit dem verbunden sind, was man als Macht bezeichnet hat (Kemper 1990: 213; vgl. Kap. 3.2 in dieser Arbeit).

2.2 Macht, Status und Emotionen

Nun kann weiter untersucht werden, was Kemper damit meint, wenn er Emotionen als Resultate "realer, vorgestellter oder antizipierter Ergebnisse sozialer

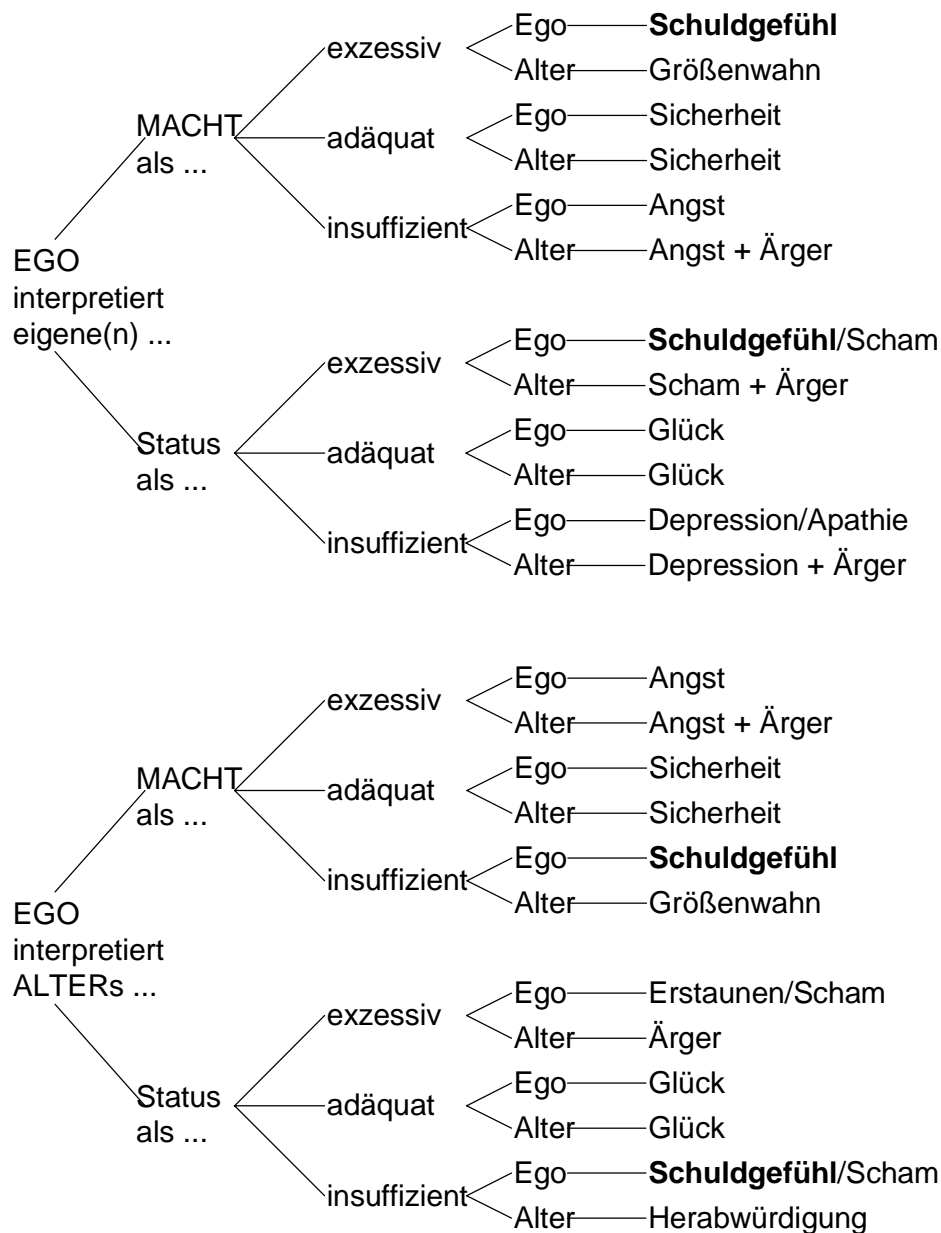
⁷ An einem Beispiel kann erläutert werden, was sie damit meinen. Man kann sich zwei Handwerker vorstellen, die sich bei ihrer Arbeit einen Hammer teilen müssen. Bezüglich ihres relationalen Verhaltens gibt es nun verschiedene Möglichkeiten, wie sie einander nach dem Hammer fragen können: "Kannst Du mir bitte den Hammer geben?", "Wie sieht's mit dem Hammer aus?", "Gib mir den (verdammten) Hammer!", "Gib mir den beschissenen Hammer, Du Arschloch!" Diese Sätze spiegeln unterschiedliche relationale Inhalte wider, die technische Tätigkeit ist aber jedesmal dieselbe: der Austausch des benötigten Werkzeugs (Kemper & Collins 1990: 36).

Beziehungen" beschreibt. Soziale Beziehungen können bezüglich ihrer Macht- und Statuskomponenten charakterisiert werden. Eine Zweierbeziehung setzt sich demzufolge aus den Teildimensionen Macht Egos und Macht Alters sowie Status Egos und Status Alters zusammen. Das reale, vorgestellte oder antizipierte Ergebnis ihrer Interaktion kann sich als Gewinn, Verlust oder als keine Veränderung der Macht von Alter oder der Macht von Ego darstellen. Dieselbe Interaktion kann gleichzeitig auch zu realen, vorgestellten oder antizipierten Veränderungen ihrer Statusbeziehung führen: Zunahme, Abnahme oder gleichbleibender Status von Alter oder Ego. (Kemper 1978: 43; 1990: 221).

Als weitere Variable führt Kemper das Konzept der "agency", d.h. des verantwortlichen Akteurs, ein. Damit wird jene Person bezeichnet, die für das Ergebnis der Interaktion verantwortlich gemacht wird bzw. dieses in irgendeiner Form verursacht. Es ist damit keine "objektive" oder tatsächliche Verantwortlichkeit gemeint, sondern die "agency" wird aus der Perspektive des Akteurs bestimmt. Er glaubt, daß er selbst, der andere oder eine dritte Partei die Ursache für den Gesprächsverlauf war. Mit der dritten Partei ist eine weitere Variable benannt, die dann zum Einsatz kommt, wenn Ego weder sich selbst noch seinem Gesprächspartner die Verantwortung zuschiebt. Sie kann ein konkretes Individuum sein, aber auch eine unpersönliche Kraft wie "das System", "das Schicksal", "Gott", "die Krankheit", "das Alter" u.ä. (Kemper 1978: 44f.; 1981: 140). In Abhängigkeit der Verantwortungszuschreibung verspürt der Akteur unterschiedliche Emotionen, was an folgendem Beispiel von Kemper veranschaulicht wird: wenn A B liebt, B aber das Interesse an A verliert, dann hängen A's Emotionen davon ab, wem er diese Veränderung zurechnet. Sieht er die Ursache in den eigenen Fehlern, wird er Selbstmitleid empfinden. Wenn es eher die Wankelmütigkeit von B ist, wird er sich über diesen ärgern. Falls er das wachsende Interesse von C an B als Ursache ansieht, ist er sicher eifersüchtig auf C. A kann diese drei Emotionen auch gleichzeitig empfinden, wenn er in gewissem Maße alle beteiligten Akteure als Auslöser betrachtet (Kemper 1978: 45f.).

Mit diesen Variablen ist eine Vielzahl an Kombinationen möglich, die für die Person jeweils zu anderen Emotionen führen (Kemper 1978: 50-69; 1981: 141-146; 1990: 222f.). Die Zusammenfassung in der folgenden Abbildung ist eine

Weiterentwicklung von Gerhards (1988: 130) in Anlehnung an Kemper (1978: 70).
 Ich werde das Schema nun anhand des Schuldgefühls näher erläutern.



Wie aus der Abbildung hervorgeht, tritt das Schuldgefühl zumindest in zwei Konstellationen eindeutig auf. Darüber hinaus sind zwei weitere Kombinationen zu sehen, in denen Schuld- und Schamgefühle gemeinsam eintreten.

a) Wenn eine Person feststellt, daß sie gegenüber einer anderen zuviel Macht ausgeübt hat, empfindet sie nach Kemper dann ein Schuldgefühl, wenn sie sich selbst die Verantwortung für dieses Ergebnis zuschreibt (Kemper 1978: 51f.; 1981: 141; 1990: 223). Das Schuldgefühl beinhaltet Empfindungen der Reue und des Bedauerns, man meint, dem anderen Unrecht getan zu haben. Der exzessive

Machtgebrauch kann sich in Beleidigungen, ungenügendem Respekt sowie dem Entzug gewohnter Güter und Dienstleistungen äußern; aber auch in der Tatsache, daß man selbst zu viel oder zu oft auf Kosten des anderen Vorteile erzielt hat. Stets muß der Akteur jedoch die Meinung vertreten, sein Machtgebrauch gegenüber der anderen Person sei exzessiv. Die andere Person oder ein außenstehender Beobachter können vollständig anderer Ansicht sein. In Kriegszeiten kann eine Gesellschaft das Töten zulassen, aber das Individuum fühlt sich trotzdem schuldig. Nach Kemper sind Personen normalerweise gemäß entsprechenden Werten sozialisiert, die der Verwendung von Macht gegenüber anderen Grenzen setzen⁸. Wenn diese Grenzen unter Bedingungen, die dies nicht rechtfertigen, überschritten werden, wird ein Schuldgefühl empfunden⁹.

Ein von Ego interpretierter exzessiver Machtgebrauch führt in bestimmten Situationen jedoch nicht zu Schuldgefühlen. Das ist der Fall, wenn Ego glaubt, daß Alter selbst für das Ergebnis der Interaktion verantwortlich ist. Ihm gegenüber werden dann Gefühle der Feindseligkeit und des Ärgers entwickelt, die Kemper mit dem Begriff "megalomania", also Größenwahn, zusammenfaßt (Kemper 1978: 54). Diese Gefühlsform wird am ehesten mit Zwang assoziiert. Der andere scheint für den eigenen exzessiven Machtgebrauch verantwortlich zu sein, so daß die Gewalt als Vergeltungsmaßnahme, Strafe oder verdiente Mißhandlung gerechtfertigt erscheint¹⁰. KEMPER weist auf verschiedene Untersuchungen hin, in denen nachgewiesen wurde, daß den Opfern übermäßiger Machthandlungen durch andere nicht nur häufig die Schuld zugeschrieben, sondern ihnen zudem auch von Außenstehenden Geringschätzung entgegengebracht wird. Letzteres wird damit erklärt, daß es zu unangenehm ist, über die eigene Verantwortung nachzudenken, wenn einer Person vor den eigenen Augen Unrecht angetan wurde, ohne daß man selbst eingriff. Es ist nicht immer notwendig, dem Opfer die Schuld zuzuschreiben, mitunter wird das Geschehene auch auf eine unbenannte andere Person oder den Zufall geschoben.

⁸ Die Sozialisation der entsprechenden Werte und Normen nimmt dabei einen besonderen Stellenwert ein, worauf ich im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht eingehen werde. Einige Autoren beschäftigen sich speziell mit der Sozialisation von Emotionen (Denzin 1975; Gordon 1981; Power 1984; Pollak & Thoits 1989). Ein Anschlußpunkt ergibt sich auch zu den Arbeiten von Hoffman, dem es insbesondere um die Entwicklung von Empathie und Schuldgefühl geht (Hoffman 1976, 1984).

⁹ Ausgenommen sind hier psychisch kranke Menschen. So begeht ein Psychopath die schlimmsten Taten, ohne eine Schuldgefühl zu verspüren (Kemper 1978: 52).

¹⁰ In Konzentrationslagern kann sich aus einer solchen Machtkonstellation ein Größenwahn entwickeln, der alle begangenen Grausamkeiten als rechtschaffenen Ärger billigt (Kemper 1978:54).

b) Das unter a) beschriebene Schuldgefühl ergibt sich aus der Interpretation der eigenen Verhaltensweisen in der Machtdimension. Gleichzeitig kann der Akteur aber auch die Machtveränderungen des anderen im Blick haben (Kemper 1978: 67). Wenn er feststellt, daß die Interaktion für den anderen in eine ungenügende Machtposition mündet, und wenn er sich wiederum selbst die Verantwortung für dieses Ergebnis zuschreibt, wird er Schuldgefühle empfinden.

Bezüglich der Machtdimension werden von Kemper mit a) und b) zwei Konstellationen benannt, die Schuldgefühle nach sich ziehen. Empirisch gesehen handelt es sich jedoch um dieselbe Situation, die jeweils aus verschiedenen Blickrichtungen interpretiert wird. Das strukturelle Äquivalent zur eigenen exzessiven Machtverwendung ist der Machtverlust des anderen.

c) Des Weiteren kann im Zusammenhang mit der Statusdimension ein Schuldgefühl auftreten, jedoch nicht so eindeutig wie es bezüglich der Machtdimension der Fall ist. Wenn eine Person mehr Anerkennung erhält als ihr zusteht und sie sich selbst die Verantwortung dafür zuschreibt, empfindet sie nach Kemper Scham. Der Akteur akzeptiert in dieser Situation mehr Status (bspw. wenn Alter meint, daß Ego mehr Kompetenz hat) als er glaubt, verdient zu haben (Kemper 1978: 59f.; 1981: 141f.). Ein wesentlicher Faktor ist die öffentliche Entblößung: jene, die der betreffenden Person zu viel Belohnungen (in welcher Form auch immer) zukommen ließen, werden sich dessen bewußt und sehen in den überzogenen Ansprüchen des anderen die Ursache. Alle betrügerischen und hinterlistigen Selbst-Präsentationen erzeugen potentiell dann Schamgefühle, wenn sie aufgedeckt werden. Mißlungene Kompetenzansprüche, ob sie sich nun auf Intelligenz, Tugend, technische Fertigkeiten, Mut, Rechtschaffenheit etc. beziehen, setzen die betreffende Person potentiell einem Schamgefühl aus, auch dann, wenn die Ansprüche ehrlich gemeint waren.

Aus Kempers Perspektive sind die Emotionen Scham und Schuld analytisch zu trennen, auch wenn sie gemeinsam in einer Situation auftreten können. Eine Person, die ein Übermaß an Macht verwendete, fühlt sich schuldig (vgl. a). Zusätzlich kann sich aufgrund des mißlungenen Versuchs, der guten Meinung des anderen zu entsprechen, die Empfindung von Scham einstellen. Man entsprach mit seiner Verhaltensweise nicht dem Statusanspruch einer Person, deren Tugend darin besteht, den anderen nicht zu verletzen. Umgekehrt kann sich aber auch zuerst das Schamgefühl über einen exzessiven Statusanspruch einstellen und später

das Schuldgefühl darüber hinzukommen, den anderen mit diesem unverdienten Status verletzt zu haben. Das Schuldgefühl tritt in dieser Kombination also nur unter dem Rückgriff auf die Machtdimension ein.

d) Eine letzte Variante ergibt sich aus der Interpretation des Status der anderen Person als unzureichend, aber auch hier muß die Machtkomponente berücksichtigt werden. Dem anderen weniger Anerkennung zu zollen als er verdient, äußert sich als Verweigerung des ihm zustehenden, freiwillig zu gewährenden Anspruchs. Dies wiederum ist eine Form der Machtausübung - dem anderen wird der ihm gebührende Status vorenthalten. Ebenso wie bei anderen Formen exzessiver Machtausübung entsteht ein Schuldgefühl, wenn sich der Akteur selbst als Ursache dieser Unterlassung sieht (Kemper 1978: 68).

Zusammenfassend möchte ich hier folgendes festhalten: Schuldgefühle entstehen gemäß diesem Modell, wenn der Akteur über eine andere Person zuviel Macht ausübt - sei es nun in Form von Beleidigungen, Zwang, Kontrolle, unzureichendem Respekt oder der Verweigerung freiwilliger Achtung, Belohnung und Unterstützung - und sich selbst für diesen Interaktionsverlauf verantwortlich fühlt. Meines Erachtens ist dies ein guter Anfang zur Beschreibung notwendiger Determinanten des Schuldgefühls, der aber in dieser Form noch nicht ausreicht. Im folgenden möchte ich auf zwei Probleme eingehen, die zusätzlich beachtet werden müssen, um genauer sagen zu können, daß Schuldgefühle in bestimmten Situationen eintreten. Zum einen muß eine von Kemper eingeführte Unterscheidung zwischen strukturellen und prozessualen Komponenten von Macht und Status näher betrachtet werden. Zum anderen verweist der Symbolische Interaktionismus auf verschiedene kulturelle Komponenten, die einen Einfluß auf die Entstehung von Emotionen haben können.

3 Ergänzungen und Kritik am Kemperschen Modell

3.1 Struktur- und Prozeßkomponenten von Macht und Status

Wie man sehen konnte, empfindet eine Person nicht immer Schuldgefühle, wenn sie anderen gegenüber zuviel Macht ausübt. Um dieses Phänomen erklären zu können, muß Kemper sowohl den relativ stabilen als auch den eher veränderlichen Aspekten sozialer Beziehungen gerecht werden. Dies erreicht er mit der Unterscheidung von Status und Macht hinsichtlich ihrer strukturellen und prozessualen Komponenten (Kemper 1978: 371-384). Mit dem Prozeßbegriff wird den tatsächlichen Handlungen und Verhaltensweisen Rechnung getragen, der Strukturbegriff verweist auf die geronnenen Sinnzusammenhänge zwischen den Interaktionspartnern. Letztere finden beispielsweise durch situationsübergeifende Erwartungen ihren Eingang in die Interaktion.

Strukturelle Macht kann nach Kemper normalerweise nicht ohne eine Ausmaß an prozeßhafter Macht auskommen. Diese kann zwei verschiedene Formen annehmen: zum einen die von schädlichen Stimuli wie einem Tritt, einer Beleidigung, einer Ohrfeige etc., zum anderen die von unterschiedlichen Arten der Statusdeprivation, womit der Entzug von Belohnungen gemeint ist, die zur Gewohnheit geworden sind bzw. mit Recht erwartet werden können (Kemper 1978: 372).

Im Kontext der prozeßhaften Aspekte von Macht wird von Kemper die Idee der Manipulation eingeführt. Mit dieser Form des Entzugs von Belohnungen werden jene Fälle erfaßt, in denen eine Person nicht das gewünschte Objekt zur Verfügung stellen bzw. nicht auf gewünschte Art und Weise handeln würde, wenn ihr die reale Situation bekannt wäre. Betrug, Täuschung sowie die Propagierung von Ideologien werden als Beispiele für diesen Typ genannt (Kemper 1978: 373). Mit der realen Situation wird jene gemeint, wie sie die manipulierte Person in Abwesenheit der Täuschung oder des ideologischen Vorhangs verstehen würde.

Obwohl Kemper bei der Propagierung von Ideologien vor allem den faktischen Handlungsvollzug im Auge hat, verdient diese Form prozeßhafter Macht besondere Beachtung, da hier die strukturelle Macht, die unabhängig von persönlichen Absichten besteht, wesentlich ist (Franks 1989: 160). Ideologien wehren jene

Ziele ab, die sich Personen stellen würden, wenn es die Ideologie nicht gäbe¹¹. Der Entzug der Ziele kann als nicht gewährte Anerkennung dieser und somit als Form der Statusdeprivation aufgefaßt werden.

Erfolgreiche Ideologien sind internalisiert und werden demzufolge gleichermaßen von ihren Erzeugern und Opfern geglaubt. Ursprünglich definierte Kemper Macht als intentional in dem Sinne, daß der Machtausübende ein bestimmtes Ziel hat und den Widerstand des anderen brechen will (Kemper 1978: 371). Nun stellt er sich die Frage, inwiefern man bei einem Lügner oder einem Ideologen von Intentionalität reden kann. Er erkennt, daß mit dem Bestehen sozialer Systeme über Generationen hinweg Macht dazu tendiert, durch Askription in "legitimierte" Beziehungen transformiert zu werden, in denen die einen mehr und die anderen weniger erhalten (Kemper 1978: 373). Der Nutznießer eines solchen Systems kann aufrichtig daran glauben, daß ihm mehr zusteht, und auch derjenige, der schlechter wegkommt, ist davon überzeugt, daß er weniger verdient. Die Manipulation ist somit eher in der Sozialstruktur und weniger in den intentionalen individuellen Handlungen verankert (Franks 1989: 161)¹². Kemper entscheidet sich jedoch dafür, Manipulationen vor allem als eine Form prozeßhafter Macht zu behandeln und sieht sie zudem als Grenzfälle an, die normalerweise nicht Gegenstand seiner Untersuchung sind (Kemper 1978: 373)¹³.

Meines Erachtens geht er damit zu schnell über ein Phänomen hinweg, das empirisch durchaus nicht so selten zu finden ist, wie er meint. Wie Kemper selbst sagt, hängt es auch vom strukturellen Kontext ab, welche der Emotionen in seinem Modell entstehen. So stellt sich die Frage, wodurch ein Zusammenhang gekennzeichnet ist, in dem ein übermäßiger Machtgebrauch bestimmten Personen gegenüber Schuldgefühle nach sich zieht, gleichzeitig andere davon aber ausgenommen werden und die Machtausübung über sie nicht zu Schuldgefühlen, sondern mitunter sogar zu Größenwahn führt. Ich denke, daß es

¹¹ Eine männliche Ideologie der Vorherrschaft neigt bspw. dazu, die Ziele von Frauen nach Gleichberechtigung als "dumm" oder zweifelhaft hinzustellen.

¹² So setzt sich Hochschild damit auseinander, wie "Geschlechterideologien" als Rechtfertigung zur Aufrechterhaltung oder Veränderung von Paarbeziehungen verwendet werden. Sie zeigt, daß spezifische Emotionen auch von den Vorstellungen der Ehepartner über ihre Beziehung abhängen. Wenn sich Ehemänner ihren Frauen gegenüber schuldig fühlen, weil sie ihnen nicht bei Hausarbeit und Kindererziehung helfen, wird dies durch deren egalitäre (und nicht traditionelle) Einstellung bestimmt (Hochschild 1989, 1990). Maier u.a. weisen darauf hin, daß diese unterlassene Hilfe aber auch bei Paaren mit Gleichheitsvorstellungen nicht unbedingt zu Schuldgefühlen führt. Hier gibt es Strategien der Schuldvermeidung, die wiederum im Rückgriff auf traditionelle Geschlechterbilder Verantwortungen abweisen (Maier u.a. 1996).

sich hierbei z.B. um Konstellationen handelt, die Elias mit dem "Etablierten-Außenseiter-Modell" erfaßt.

Elias geht dem Problem nach, "wie und warum Menschen sich als zur selben Gruppe gehörig betrachten und einander in die Gruppengrenzen einschließen, die sie aufrichten, wenn sie das Wort 'Wir' gebrauchen, während sie gleichzeitig andere Menschen als einer anderen Gruppe zugehörig ausschließen, zu der sie kollektiv 'Sie' sagen." (Elias 1990: 36) Man kann vermuten, daß sich Schuldgefühle nur jenen gegenüber entwickeln, die man als Mitglieder der eigenen Gemeinschaft akzeptiert. Mit den anderen fühlt man sich nicht verbunden und ist ihnen gegenüber somit auch zu nichts verpflichtet. Elias beobachtete zudem, "daß Mitglieder von Gruppen, die im Hinblick auf ihre Macht anderen, interdependenten Gruppen überlegen sind, von sich glauben, sie seien im Hinblick auf ihre menschliche Qualität besser als die anderen." (a.a.O.: 7) Warum sollten sie also in ihrem Glauben an die eigene Höherwertigkeit jenen gegenüber Schuld empfinden, die nicht zur Gruppe gehören? Wenn sie überzeugt davon sind, daß die anderen minderwertige Menschen sind, wird die Machtausübung über sie sicherlich als gerecht empfunden. Dieselben Handlungsweisen, die bei den eigenen Gruppenmitgliedern zu einem Schuldgefühl führen, würden den anderen gegenüber als selbstverständlich und gerechtfertigt erscheinen.

Man muß also nach jenen Mechanismen suchen, die zur Ausbildung solcher Beziehungsstrukturen führen und nach Collins, Hammond und Elias sind dabei eher emotionale und weniger kognitive oder rationale Kräfte am Wirken. Wird der so ausgebildete strukturelle Kontext stärker berücksichtigt, ist zu vermuten, daß generell eindeutiger bestimmt werden kann, in welchen Situationen spezifische Emotionen entstehen und insbesondere, ob prozessuale Machthandlungen zu Schuldgefühlen führen oder nicht. Das aktuelle Verhalten würde somit erst vor dem Hintergrund des breiteren Gruppengeschehens seine besondere Bedeutung erhalten. Zudem verspreche ich mir, aus der Analyse der zugrundeliegenden Prozesse etwas über jene motivierenden Kräfte zu erfahren, die einen Akteur überhaupt erst dazu bringen, ein zuviel an Macht über andere auszuüben. Was treibt ihn dazu, Taten zu begehen, die er später bereut und die Schuldgefühle in ihm verursachen? Collins vermutet, daß sich die von Kemper beschriebenen kurzfristigen Emotionen von einer grundlegenden Ebene ableiten, auf der er eine von

¹³"In general the borderline cases of manipulation are not treated here." (Kemper 1978: 373)

ihm als "emotionale Energie" benannte Qualität verortet (Collins 1990: 42). Möglicherweise hat sie einen Einfluß auf bestimmte Handlungen und die daraus resultierenden Emotionen. Diesen Aspekten wird im fünften und sechsten Teil der Arbeit nachgegangen.

Zuvor möchte ich noch auf die wesentlichen Kritikpunkte des Symbolischen Interaktionismus an der Kemperschen Theorie eingehen. Generell sind die Einwände des Symbolischen Interaktionismus berechtigt, allerdings ergeben sich daraus auch neue Probleme, die im vierten Kapitel beschrieben und im fünften aufgelöst werden sollen.

3.2 Das Modell des Symbolischen Interaktionismus¹⁴

Wie aus der sozialstrukturellen Theorie von Kemper klar hervorgeht, behandelt er Emotionen als mehr oder weniger objektive Phänome in einer stabilen sozialen Welt, die man beobachten und untersuchen kann (Kemper 1990: 11). Als Gegenpol zu diesem wissenschaftlichen Positivismus, der durch ein eher strukturalistisches Bild von Gesellschaft gekennzeichnet ist, entwickelte sich eine mikrosoziologische Forschungsrichtung, die von Blumer mit der Bezeichnung "Symbolischer Interaktionismus" versehen wurde. Da die meisten Einwände gegen die Kempersche Theorie in dieser Tradition stehen, möchte ich kurz auf ihre Grundideen eingehen.

Blumer entwickelte vor allem jene Theorieteile von Mead weiter, in denen der aushandelbare und fließende Charakter sozialer Ordnung betont wird. Von der Chicagoer Schule übernahm er das sogenannte Thomas-Theorem, demgemäß Situationen real in ihren Konsequenzen sind, wenn Menschen sie als real definieren¹⁵. Drei fundamentale Prämissen Blumers kennzeichnen diese soziologische Richtung, von denen die erste besagt, daß "Menschen 'Dingen' gegenüber auf der Grundlage von Bedeutungen handeln, die diese Dinge für sie besitzen." (Blumer 1981: 81) Dies können sowohl physische als auch soziale Objekte sein, deren Beschaffenheit aus eben jenen Bedeutungen besteht, die ihnen von der Person

¹⁴Eine Vielzahl von Autorinnen und Autoren der Emotionssoziologie steht in der Tradition der verstehenden Soziologie. Hingewiesen sei auf die Arbeiten von Shott, Gordon, Clark oder Thoits. Ich beziehe mich in erster Linie auf Hochschild, da ihr Ansatz am systematischsten ausgearbeitet ist.

¹⁵"If men define situations as real, they are real in their consequences." (zit. in Collins 1988a: 265; 1994: 261)

zugeschrieben werden (a.a.O.: 90). Diese Bedeutungen sind keineswegs intrinsisches Merkmal der Dinge, sondern sie müssen zuerst definiert werden, bevor sie Realität werden. Alles, worauf sich Menschen in ihrem Handeln beziehen oder was auf sie einen Einfluß hat, muß zunächst den Prozeß einer subjektiven Konstruktions- und Definitionsleistung durchlaufen, in dem ihm ein Sinn verliehen wird (vgl. Collins 1988a: 268). In bezug auf Emotionen heißt dies, daß sie erst durch die ihnen zugeschriebenen Bedeutungen existieren.

Mit der zweiten Prämisse wird darauf hingewiesen, daß "die Bedeutung solcher Dinge aus der sozialen Interaktion, die man mit seinen Mitmenschen eingeht, abgeleitet ist oder aus ihr entsteht." (Blumer 1981: 81) Sie sind also nicht einfach individuell und subjektiv, sondern sozial, da sie erst aus der wechselseitigen Bezugnahme der Akteure aufeinander erwachsen. Die Bedeutung von Emotionen wird demzufolge sozial erzeugt. Diese müssen aber nicht immer neu entworfen werden. In vielen Situationen haben Akteure "gemeinsame und vorgefertigte Deutungen dessen, was von der Handlung des Teilnehmers erwartet wird", so daß ein überwiegender Teil des sozialen Handelns "dauerhaft bestehende und wiederkehrende Formen annimmt" (a.a.O.: 97f.).

Die dritte Prämisse besagt, daß "die Bedeutungen in einem interpretativen Prozeß, den die Person in ihrer Auseinandersetzung mit den ihr begegnenden Dingen benutzt, gehandhabt und abgeändert werden." (a.a.O.: 81) Schon bestehende Sinngehalte werden demzufolge nicht einfach übernommen, sondern unterliegen ebenso wie neu ausgebildete Deutungen einem Interpretationsprozeß. Sich wiederholende Handlungsmuster und Regelmäßigkeiten ergeben sich daraus, daß Akteure "dieselben wiederkehrenden und konstanten Bedeutungen benutzen." (a.a.O.: 98)

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, daß Gesellschaft nicht als Struktur, sondern nur als Prozeß abgebildet werden kann. Situationsdefinitionen ergeben sich aus der kontinuierlichen Aushandlung von Perspektiven. Wirklichkeit ist demnach sozial konstruiert und wenn sie stets ein und dieselbe Form annimmt, dann nur deshalb, weil die aushandelnden Interaktionspartner stets zu denselben Lösungen gelangen. Wenn man diese primäre Realität aus dem Blick verliert, hat man es nur noch mit abstrakten Kategorien zu tun (vgl. Collins 1994: 262f.). Auch Emotionen können demzufolge nicht von sich aus bestehen bzw. automatisch aufgrund sozialstruktureller Bedingungen entstehen, sondern sie werden erst durch

die wechselseitigen Bedeutungsstiftungen der Akteure in der Interaktion zu einer realen Erfahrung. Außerhalb dieser Interpretationsprozesse besitzen sie keine Realität.

Bei genauerer Betrachtung der Kemperschen Theorie muß man jedoch feststellen, daß auch er implizit eine Situationsdefinition seiner Akteure voraussetzt. Allerdings tun sie das nicht irgendwie, sondern stets in den Dimensionen Macht und Status. Wie Gerhards richtig bemerkt, müßte dann jede seiner Thesen "um den Vorsatz 'Wenn Handelnde eine soziale Situation in den Kategorien Macht und Status interpretieren' erweitert werden" (Gerhards 1988: 140). Aber wie ich an späterer Stelle mit Collins zeigen möchte, kann auch dies nicht die endgültige Lösung sein. Die Theorie des Symbolischen Interaktionismus verlangt dem Menschen größere kognitive Fähigkeiten ab, als ihm zur Verfügung stehen (vgl. Kap. 4.3), und selbst eine Einschränkung von Situationsdefinitionen auf die Kategorien Macht und Status führt nicht weiter. So müßte sich der Akteur zunächst Gedanken über die Situation selbst machen, sie definieren und interpretieren, aktiv auf bestehende Deutungen zurückgreifen oder neue konstruieren. Erst im Anschluß an diese kognitiven Tätigkeiten würden dann Emotionen entstehen. Nach Hammond und Collins muß aber vielmehr von einer spezifisch emotionalen Konstruktion von Situationen ausgegangen werden.

Die Kritik des Symbolischen Interaktionismus bezieht sich aber noch auf einen weiteren Punkt. Wie oben beschrieben wurde, erhalten nicht alle Dinge stets neue Bedeutungen. Vielmehr gibt es relativ stabile Deutungsmuster, die zwar auch einem ständigen Interpretationsdruck unterliegen, aber trotzdem dauerhafte Richtlinien darstellen. Für den Bereich der Emotionen prägte Hochschild für diese normativen Regeln den Begriff "feeling rules" (Hochschild 1979: 563). Gefühlsnormen bestimmen eine für die jeweilige Situation angemessene Emotion ("direction"), sie legen fest, wie intensiv diese sein darf ("extent") und wie lange sie zu dauern hat ("duration"), kurz: sie sagen uns, wann wir was wie fühlen und es zum Ausdruck bringen sollen (a.a.O.: 564).

Normalerweise führen sie ein eher latentes Dasein, wenn es aber zu Spannungen zwischen dem, "was ich fühle", und dem, "was ich fühlen sollte", kommt, werden sie sichtbar (Hochschild 1983: 57). Wenn sich diese Abweichung nicht nur auf das Gefühl, sondern auch auf dessen Darstellung ausweitet, ist an den Reaktionen und Bemerkungen anderer Interaktionspartner die Gefühlsnorm abzulesen.

Sie können bspw. sagen: "Du solltest Dich nicht so schuldig fühlen, es war doch nicht Dein Fehler" oder: "Angesichts unserer Vereinbarung hast Du kein Recht, eifersüchtig zu sein." (Hochschild 1979: 564) Durch diese Explizierung werden sie selbst wieder stabilisiert, sie verschaffen sich erneut Geltung.

Da Gefühlsnormen Ausdruck sozialer Mitgliedschaft sind¹⁶, können sie je nach Gruppe verschieden sein. Somit können sich Unterschiede bezüglich der jeweils angemessenen Emotionen in Abhängigkeit vom Geschlecht, der Religions- oder Schichtzugehörigkeit und anderen Merkmalen ergeben. Ebenso kann dies für verschiedene Gesellschaften zutreffen (Hochschild 1979: 566-571; 1983: 57).

Im Gegensatz zu den sozialstrukturellen Bedingungen von Kemper sind es im Ansatz des Symbolischen Interaktionismus also die normativen Emotionscodes, die beeinflussen, was tatsächlich gefühlt wird. Da diese Gefühlsnormen kulturell verschieden sein können, kritisiert man den Universalitätsanspruch von Kempers Theorie und wirft ihm vor, kulturelle Unterschiede in den Deutungsmustern von Emotionen und somit Differenzen in den Emotionsergebnissen selbst nicht erfassen zu können.

Allerdings muß man hier genauer schauen, worauf sich die Universalitätsthese von Kemper bezieht (vgl. Gerhards 1988: 140f.). Er meint zwar, daß Status und Macht in allen Kulturen zur Vorhersage von Emotionen herangezogen werden können, d.h. daß in allen Kulturen die Akteure zur Situationsinterpretation auf diese Kategorien zurückgreifen. Drei weitere Faktoren sind damit jedoch nicht universell:

1. "The specific cultural signifiers of particular levels of power and status outcomes ... Hence different concrete behaviors in different cultures may elicit and

¹⁶Eine ähnliche Idee ist bei Elias zu finden, wenn er schreibt: "In jeder Gruppe mit einer hochgradigen Kohäsion wirkt die interne Gruppenmeinung als ein regulativer Faktor, der das Empfinden und Verhalten ihrer Angehörigen zutiefst beeinflusst. ... (D)ie Machtrate eines zugehörigen Menschen verringert [sich], wenn sein Verhalten und Empfinden der Gruppenmeinung zuwiderläuft." (Elias 1990: 39)

signify certain emotions." (Kemper 1984: 372) Welches konkrete Verhalten also eine Macht- oder Statushandlung bedeutet, kann sich mit dem kulturellen Kontext verändern. Es ist möglich, daß dieselben Verhaltensweisen etwas unterschiedliches oder verschiedene Handlungen dasselbe bedeuten. Das konkrete Benehmen ist demzufolge nicht Inhalt seiner Universalitätsthese, vielmehr sind es erst die daraus im Rückgriff auf Macht- und Statuskategorien erschaffenen Bedeutungen.

2. "Also not universal are the power and status levels of particular social positions, especially as defined by ascriptive category." (a.a.O.) Von einer Gesellschaft zur anderen kann sich das Ausmaß, zu dem bestimmte soziale Positionen mit Macht- und Statusressourcen verbunden sind, verändern¹⁷.

Als 3. Komponente führt Kemper an, "specific social organizational and social structural patterns may exacerbate or inhibit the production of certain emotions." (a.a.O.) Dies ergibt sich folgerichtig aus dem Kemperschen Modell, da bestimmte sozialstrukturelle Muster die entsprechenden Emotionen begünstigen oder verhindern. Wenn dieselbe Emotion in zwei verschiedenen Kulturen einen unterschiedlichen Stellenwert einnimmt, so deshalb, weil sich die Kulturen gemäß ihrer Sozialstruktur unterscheiden¹⁸.

Von Gerhards wird noch ein 4. Faktor benannt, der im Kemperschen Modell nicht Gegenstand der Universalitätsannahme ist. In unterschiedlichen Gesellschaften kann das Ausmaß, zu dem Macht- und Statushandlungen als ausreichend, exzessiv oder inadäquat erscheinen, variieren. Was in einem kulturellen Kontext als "zuviel" angesehen wird, kann in einem anderen "genug" oder "zuwenig" sein (Gerhards 1988: 141).

Diese kulturspezifischen Komponenten können m.E. noch um eine 5. ergänzt werden. Auch wenn Macht und Status in allen Gesellschaften universal zur Situationsdefinition herangezogen werden, ist das emotionale Ergebnis im wesentlichen davon abhängig, wem man die Verantwortung für den Interaktionsverlauf

¹⁷Zur Illustration dessen führt er an, daß in vorliterarischen Gesellschaften älteren Männern aufgrund ihrer Weisheit und ihres Wissens über die Traditionen Respekt entgegengebracht wird. In modernen Gesellschaften wird ihnen viel weniger Status zuerkannt (Kemper 1984: 372).

¹⁸Levy (1984) bezeichnet das Phänomen, daß bestimmte Emotionen nur durch einen sehr begrenzten Wortschatz ausgedrückt werden können, als "hypocognition". Er fand heraus, daß die Bewohner von Tahiti nur selten Depressionen erleben und demzufolge kaum ein Vokabular für solche Gefühlszustände besitzen (Levy 1984: 400f.). Kemper erklärt dies damit, daß die sozialen Muster auf Tahiti eben selten jenen Statusverlust erzeugen, der mit Depressionen assoziiert wird (Kemper 1984: 372).

zuschreibt; und wem die Schuld gegeben wird, hängt in starkem Maße vom kulturellen Umfeld ab, in dem bestimmte Angebote bestehen, andere zu Sündenböcken zu machen oder bei sich selbst die Verantwortung zu suchen.

Da diese fünf Faktoren nicht universell sind, kann man sagen, daß sie von den jeweils kulturell spezifischen Gefühlsnormen geprägt werden. Denn wenn die Vorstellung von Hochschild zutrifft, daß Gefühlsnormen vorschreiben, wann man sich wie zu fühlen hat, gehört dazu auch ein implizites Wissen darüber, welchen Handlungen welche Bedeutung zugeschrieben wird, in welchem Rahmen die Verwendung von Macht und Status normal ist bzw. wann ein Verstoß gegen diese Normalität vorliegt, wem die Verantwortung für bestimmte Interaktionsergebnisse gegeben werden kann etc. Gefühlsnormen schreiben letztlich das für eine kulturelle Gruppe normale emotionale Verhalten vor.

Die Theorie von Kemper ist damit aber nicht widerlegt, vielmehr kann sie um die genannten fünf Komponenten erweitert werden, ohne daß sein Grundmodell wesentlich verändert werden müßte. Gerade innerhalb einer Gruppe mit kulturell festgelegten Gefühlsnormen ist es anwendbar, da in der Regel alle Akteure auf ähnliche Deutungsmuster zurückgreifen und gemeinsame Vorstellungen davon haben, was "zuviel" oder "zuwenig" ist und wer die Verantwortung für bestimmte Dinge zu tragen hat. Diese Ergänzungen des Symbolischen Interaktionismus sind notwendig, sie erklären aber nicht, wie diese gemeinsamen Kategorien und die Gefühlsnormen innerhalb einer kulturellen Gruppe entstehen. Ebenso wie bei Kemper bleibt es zudem letztlich offen, wen man als der Gruppe zugehörig betrachtet und wen nicht. Im fünften Kapitel soll dieser Frage nachgegangen werden.

Ein weiteres Problem besteht darin, daß den Personen sehr hohe kognitive Leistungen abverlangt werden, da der Mensch gemäß dem Symbolischen Interaktionismus nicht automatisch auf die bestehenden Bedeutungen zurückgreift. Vielmehr muß er sie einem ständigen Interpretationsprozeß unterziehen, in dem all jene Faktoren berücksichtigt werden müssen, die an der Entstehung von Emotionen beteiligt sind. So müßte dem Schuldgefühl eine Situation vorangehen, die vom Akteur als eine wahrgenommen wird, in der er ungerechtfertigt zuviel Macht über einen anderen ausgeübt hat. Er muß also wissen, was in bestimmten Beziehungen als normale bzw. adäquate Machtausübung angesehen wird, um dann zu entscheiden, daß seine Verhaltensweise diese Grenze überschritten hat.

Wenn er feststellt, daß er im Vergleich zu seinen Erwartungen einen Machtzuwachs zu verbuchen hat, muß er sich zudem klar machen, daß nur er selbst dafür verantwortlich ist, also weder von der anderen Person dazu provoziert wurde, noch unpersönliche Kräfte ihn zu diesen Handlungen veranlaßten. Nach all diesen Reflektionen über das Geschehene würde er sich schließlich schuldig fühlen.

Mit der Theorie von Collins möchte ich im folgenden zeigen, daß die kognitiven Kapazitäten des Menschen begrenzt sind und er bei der Konstruktion von Realität im allgemeinen und von Emotionen im besonderen überfordert wäre, müßte er stets all diese Faktoren bedenken. Ich vermute, daß die Vertreter des Symbolischen Interaktionismus aber gerade diese kognitivistische Vorstellung von Emotionen haben, da sie sich insbesondere für solche Situationen interessieren, in denen Emotionsarbeit gefordert ist, d.h. eine Diskrepanz zwischen den tatsächlich gefühlten und den normativ vorgeschriebenen Emotionen besteht. Wenn solche Störungen eintreten, ist es sicherlich möglich, daß der Akteur bewußt die Situation analysiert und kognitive Arbeit ("deep-acting") leistet, um seine Empfindungen den normativen Erwartungen anzupassen (Hochschild 1979: 561f.). Ich denke jedoch, daß man von diesen speziellen Situationen nicht die generelle Wirkungsweise von Emotionen ableiten und sie ausnahmslos als Folge von Kognitionen behandeln kann. Meines Erachtens spricht dagegen, daß Akteure den größten Teil ihrer Zeit eben nicht damit verbringen, alle Situationen Stück für Stück in ihrer Bedeutung auseinanderzunehmen. Wenn der Alltag normal verläuft, basiert auch die Erfahrung von Emotionen nicht auf einer ständigen Interpretation und Definition dessen, was gerade passiert (Coulter 1989: 38ff.). Collins sucht statt dessen nach einem anderen, nicht-kognitiven Mechanismus. "(S)ymbolic Interactionists appear to rely exclusively on cognitive processes as defining situations. Situations are what people *think* that they are. An alternative is that situations ... may be more *felt* than thought. Emotion more than cognition may be the crucial aspect of the way people act in situations." (Collins 1988a: 271)

4 Wie wird soziale Wirklichkeit geschaffen?

Wie eingangs erwähnt wurde, unterteilt sich die Soziologie der Emotionen in zwei verschiedene Bereiche. Auf der einen Seite werden Emotionen als abhängige Variablen behandelt, wobei sie entweder als Ergebnis sozialer Bedingungen (Kemper) oder als kulturelle Konstrukte (Symbolischer Interaktionismus) erscheinen. Auf der anderen Seite ergibt sich ein vollständig anderer Zugang, wenn man Emotionen als unabhängige Variablen betrachtet und untersucht, inwiefern sie selbst an der Ausformung sozialer Gebilde beteiligt sind. Zunächst muß aber die Frage gestellt werden, warum eine rein kognitive Konstruktion von Wirklichkeit, so wie sie vom Symbolischen Interaktionismus mit der Notwendigkeit von Bedeutungen, Situationsdefinitionen und -interpretationen beschrieben wird, nicht funktionieren kann. Mit dieser Absicht wird im weiteren Verlauf der Argumentation von Collins gefolgt, der zu diesem Zweck auf die Ethnomethodologie Garfinkels zurückgreift.

4.1 Soziale Phänomenologie

In den 60er Jahren wurden zwei Bücher veröffentlicht, die sowohl einen Angriff auf die positivistisch ausgerichtete Soziologie als auch auf den Symbolischen Interaktionismus darstellten. Das eine war "Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" von Berger und Luckmann, das andere die "Studies in Ethnomethodology" von Garfinkel. Die Autoren erhoben den Anspruch, weitaus empirischer als die bisherige Soziologie zu sein. Vor allem für den Symbolischen Interaktionismus war dieser Angriff überraschend, da man ihren Vertretern vorhielt, mit der Betonung der Situationsdefinition und dem fließenden Charakter sozialer Beziehungen nicht radikal genug vorzugehen. Das Wesentliche von Interaktionen könnten sie mit ihrem Vorgehen nicht aufdecken, da Menschen normalerweise - wenn alles reibungslos verläuft - der konkreten Situationsdefinition keine große Aufmerksamkeit schenken würden. Die Elemente einer "Situation" seien grundlegender als es der Symbolische Interaktionismus impliziere, und letzterer habe nicht tief genug untersucht, was eine "Situationsdefinition" wirklich sei (Collins 1988a: 271; 1994: 266-268).

Die theoretische Tradition, innerhalb derer Berger, Luckmann und Garfinkel stehen, wird als Phänomenologie bezeichnet und geht auf den Philosophen

Husserl zurück. Sein Ziel war es, eine universelle, auf der Basis absoluter Sicherheit bestehende Wissenschaft des Bewußtseins zu begründen. Mit der Methode der Phänomenologie sei es möglich, das wahre Wesen der Dinge durch eine spezielle Form der Beobachtung, die er als "bracketing" bezeichnete, zu erfassen (Heritage 1984: 38-43; Collins 1988a: 274; 1994: 268-270). Ihren Eingang in die Soziologie fanden diese Ideen durch seinen Schüler Schütz¹⁹.

Dieser stellte eine Reihe von Gesetzen auf, von denen er annahm, daß sie grundlegende Merkmale des alltäglichen Bewußtseins beschreiben. Eins dieser Prinzipien besagt, daß jede Person bestimmte Annahmen über die sie umgebende Welt trifft und zudem meint, daß auch alle anderen Personen dies in gleicher Art und Weise tun würden²⁰. Personen unterstellen somit eine Reziprozität der Perspektiven, was - mit einfachen Worten ausgedrückt - bedeutet, daß jeder die Vorstellung hat: "Die Welt sieht für Dich und mich vermutlich gleich aus." Des weiteren ist das Alltagsbewußtsein durch einen Bestand gemeinsamen Wissens gekennzeichnet, d.h. Personen greifen in der Interpretation ihrer Situationen auf einen Vorrat an Symbolen zurück, die sozial begründet sind. Diese Vorstellung von einem gemeinsamen Wissen wurde von Garfinkel unter der Beschreibung "what anyone knows"²¹ übernommen (Collins 1988a: 275, 1994: 271f.).

Garfinkel akzeptierte einige der Prinzipien von Schütz, aber nur nachdem er dessen Analyse des alltäglichen Lebens einer erneuten empirischen Untersuchung unterzog und sie dadurch in eine radikalere Richtung lenkte. Die interessanteste Idee von Schütz bestand für Garfinkel in dessen Vorstellung von der "prevalence of glosses". Sie besagt, daß Personen immer in einer Gegenwart leben, in der sie nur kleine Fragmente der sozialen Welt erleben. Das meiste von dem, was sie über die Welt annehmen, ist von dem wenigen abgeleitet, was sie

¹⁹ Husserls Ideen finden sich auch im modernen Existentialismus von Heidegger und Sartre wieder. Sie kamen zu dem Schluß, daß das menschliche Leben letztlich unbegründet bzw. reine Negation sei. Auch bei Garfinkel ist ein solch dramatischer Grundton zu finden, wenn er behauptet, daß letzten Endes die Gegenstandslosigkeit selbst das Merkmal der Gesellschaft sei (Collins 1994: 271).

²⁰ "Schütz proposed that for the conduct of his everyday affairs the person assumes, assumes the other person assumes as well, and assumes that as he assumes it of the other person, the other person assumes it of him ... For the person conducting his everyday affairs, objects, for him as he expects for others, are as they appear to be." (Garfinkel 1967: 50, 55)

²¹ "What Anyone Knows,' i.e., a preestablished corpus of socially warranted knowledge." (Garfinkel 1967: 56)

selbst sehen und erfahren. Trotzdem wird die nicht-sichtbare Welt von den Menschen als gegeben angenommen²² (Collins 1988a: 276).

Dies ähnelt der Variante einer sozialen Phänomenologie von Berger und Luckmann, in der sie betonen, daß die soziale Welt erst durch den Prozeß des Denkens im alltäglichen Leben erschaffen wird. Aber trotz dieser subjektiven und intersubjektiven Konstruktion funktioniert die Welt in ihrer Version reibungslos, was durch die Vorherrschaft einer gemeinsamen Kultur sowie durch erfolgreiche Sozialisationsprozesse garantiert wird. Dies bringt den Autoren folgende Kritik von Collins ein: "The vision is not far from Parsons' social system with the accepted culture minimizing conflict, disagreement, multiple realities, or individual initiatives." (Collins 1988a: 276) Garfinkels Welt ist zwar auch sozial konstruiert und wird von den Menschen als gegeben angenommen, aber nicht, weil sie tatsächlich so vorhanden ist, sondern vielmehr, weil das Gegenteil der Fall ist: die wirkliche Welt ist niemals erkennbar und dies wird sehr wirkungsvoll mit Hilfe sozialer Interpretationen verdeckt. Diese Interpretationen bewahren den Menschen letztlich davor zu sehen, wie gegenstandslos und zerbrechlich seine Welt in der Tiefe wirklich ist (Collins 1994: 272). Im nächsten Kapitel sollen diese Vorstellungen etwas näher beleuchtet werden.

4.2 Garfinkels Ethnomethodologie

Garfinkel war vor allem für seine Experimente berühmt, die stets einen Bruch mit der als gegeben angenommenen Oberfläche des alltäglichen Lebens provozierten. Er schickte seine Studenten mit der Aufforderung nach Hause, sich dort als Gast zu fühlen bzw. zu benehmen, oder sie sollten alles, was im Gespräch unklar sein könnte, immer wieder hinterfragen²³. Das Wesentliche dieser Experimente besteht nicht einfach darin, die alltäglichen sozialen Gepflogenheiten zu verletzen, vielmehr sollte mit dieser Methode untersucht werden, wie die Struk-

²² "(T)he late Alfred Schutz ... described many of these ... unnoticed background expectancies. He called them the 'attitude of daily life.' He referred to their scenic attributions as the 'world known in common and taken for granted.'" (Garfinkel 1967: 37)

²³ "to insist that the person clarify the sense of his commonplace remarks" (Garfinkel 1967: 42). Einige Beispiele der Experimente mit letzterer Instruktion sind bei Garfinkel (1967) auf den Seiten 42-44 zu finden. Das andere Experiment wurde in zwei Variationen ausgeführt: die erste beinhaltete "not to act out the assumption ... that they were boarders in the household", in der zweiten wurden sie gebeten "to ... acting out this assumption." (a.a.O.: 44-49)

turen des menschlichen Bewußtseins aufgebaut sind und wie Personen ihr alltägliches Leben organisieren (Collins 1994: 273)²⁴.

Mit dieser Vorgehensweise konnte Garfinkel zwei weitere Prinzipien aufdecken, die in die alltäglichen Interpretationen der sozialen Welt einfließen (Garfinkel 1967: 4-10). Das eine ist das Phänomen der Indexikalität (Heritage 1984: 142-150). Die klassische ethnomethodologische Forschung wollte zeigen, daß die Grundlage des alltäglichen Lebenszustands darin besteht, es als gegeben anzunehmen, daß bedeutungsvolle Handlungen ablaufen. Diese Vermutung wird normalerweise nicht weiter hinterfragt, vielmehr gehen die Menschen im Alltag davon aus, daß bestimmte Aspekte nicht weiter erklärt werden müssen. Und in der Tat ist es letztlich unmöglich, all diese stillschweigenden Annahmen zu explizieren. Das Phänomen der Indexikalität besagt, daß jedes Ding in einen Kontext eingebettet ist, der berücksichtigt werden muß, um der Sache einen Sinn zu geben. Richtet man aber die Aufmerksamkeit auf diesen Kontext und versucht wiederum, dessen Bedeutung herauszufinden, stößt man erneut auf einen Kontext²⁵. Verfolgt man diese Vorgehensweise weiter, verfällt man in einen unendlichen Regreß. Dieses Phänomen wurde von Garfinkel als Reflexivität bezeichnet (Heritage 1984: 106-110). Als seine Studenten alles hinterfragen sollten, wurden sowohl sie selbst als auch die Personen, die sie um weitere Erklärungen baten, der Fragerei schnell überdrüssig, da sie feststellten, daß man dies bis ins Unendliche fortführen kann (Collins 1981: 990; 1988a: 276).

An bestimmten verbalen Begriffen ist dieses kontextuelle Eingebettetsein besonders gut zu erkennen: es ist unmöglich die Bedeutung der Wörter "ich", "du", "hier", "dort" zu definieren, ohne in eine Zirkularität zu verfallen. Obwohl Menschen nicht fähig sind, solche Begriffe objektiv zu bestimmen, sind sie trotzdem in der Lage, sie im Alltag zu verwenden. Dies funktioniert aber nur, wenn sie deren Indexikalität nicht erkennen, sondern ihre Bedeutung als gegeben

²⁴ Formal gesehen wendete Garfinkel damit dasselbe Verfahren an, wie es von Durkheim in den "Regeln der soziologischen Methode" beschrieben wurde. Er schaut nach jenen Bedingungen, unter denen etwas passiert und kontrastiert sie mit jenen, unter denen nichts passiert. Er versucht die Bedingungen des normalen Alltags aufzudecken, indem er ihn zuerst zerstört.

²⁵ "(E)very use of 'context' without exception is itself essentially indexical." (Garfinkel 1967: 10)

annehmen. Sollten bestimmte Dinge doch einmal in Frage gestellt werden, gibt man sich schnell mit einfachen Erklärungen zufrieden, ohne die Suche nach Objektivität endlos weiter zu treiben. Im Alltag bringen die Menschen normalerweise nicht viel Zeit dafür auf zu entscheiden, ob die Charakterisierungen und Bedeutungen "hinter" den Dingen Anlaß für Zweifel geben könnten (Collins 1988a: 277f.).

Garfinkels Ethnomethodologie scheint mit ihrer Konzentration auf die Konstruktion der alltäglichen Welt im wesentlichen eine kognitive Theorie zu sein. Dennoch zieht Collins die Schlußfolgerung, daß es letztendlich keine bewußten Kognitionen sein können, die das soziale Verhalten anleiten. Wenn alles normal verläuft, werden die meisten Dinge stillschweigend als gegeben angenommen. Selbst wenn etwas in bestimmten Momenten unklar erscheint, wartet man auf künftige Situationen, die klärendes Licht auf das Geschehene werfen können. Sollten doch Schwierigkeiten auftreten, wird den Ereignissen eher retrospektiv eine Bedeutung zugeschrieben. Unerwartete Dinge werden im nachhinein erklärt, und eine sinnlose Welt kann somit wieder in eine sinnvolle Welt zurückgeführt werden²⁶. Der Schein des Normalen wird somit weiterhin aufrechterhalten (Collins 1981: 990f.; 1988a: 282).

Für Collins besteht der bedeutendste Beitrag Garfinkels darin, gezeigt zu haben, daß Menschen begrenzte kognitive Fähigkeiten haben und daß sie die alltägliche soziale Ordnung durch die Verwendung bestimmter Praktiken konstruieren, mit deren Hilfe sie es letztlich vermeiden, die Willkürlichkeit dieser Ordnung zu erkennen. Die stillschweigenden Annahmen und Übereinkünfte, auf deren Basis gehandelt wird, werden nicht deshalb aufrecht erhalten, weil man an sie glaubt, sondern weil man es unterläßt, sie in Frage zu stellen. Aus dieser Perspektive besteht Gesellschaft aus Illusionen, die jedoch notwendig sind, da man ohne sie nichts tun könnte. Die Garfinkel-Experimente illustrieren sehr eindrucksvoll, was passiert, wenn Menschen dazu gebracht werden, ihre als gegeben angenommenen Bedeutungen in Frage zu stellen. Sie geraten aus der Fassung und realisieren intuitiv, daß alles zerbrechen kann, wenn man die herkömmlichen Interpretationen nicht akzeptiert. In einem kognitiven Sinn können

²⁶ Scott und Lyman bezeichnen solche Erklärungen als "accounts", die dann zur Anwendung kommen, wenn als gegeben angenommene Phänomene in Frage gestellt werden. Sie sind nicht nötig, "when people engage in routine, common-sense behaviour in a cultural behaviour that recognizes that behaviour as such." (Scott & Lyman 1968: 46f.)

Menschen deshalb als konservativ bezeichnet werden: in den Experimenten fühlen sie intuitiv, daß sich ihre soziale Welt aus einer Reihe willkürlicher Konstruktionen zusammensetzt. Und diese bleiben nur bestehen, weil sie nicht in Frage gestellt werden, aus Angst, in jenen unendlichen Regreß abzugleiten, der letztlich alles in Frage stellt (Collins 1994: 275f., 279).

Garfinkel kann jedoch nicht erklären, woher jene als gegeben angenommenen Konzepte, Kategorien und Bedeutungen kommen. Im Kapitel 5.1 soll mit Hammond gezeigt werden, daß anhand der theoretischen Überlegungen Durkheims mehr Licht auf diesen Prozeß geworfen werden kann. Zuvor möchte ich aber noch auf die Schlußfolgerungen eingehen, die Collins aus der ethnomethodologischen Forschung zieht.

4.3 Von Kognitionen zu Emotionen

Es ist zu bemerken, daß die Personen in den Garfinkel-Experimenten stark emotional reagierten. Die ständigen Nachfragen der Studenten ("Was meinst Du mit ...?") erwiderten sie mit Ärger und Feindseligkeit. Dieselben Gefühle wurden ausgelöst, als sich die Studenten wie Fremde zu Hause aufführten. Wenn die Versuchspersonen eine Realität geschaffen hatten, von der sie später feststellten, daß sie falsch war, konnten aber auch Depression und Verwirrung eintreten. Generell kann man sagen, wenn Menschen erkennen, daß sie ihre soziale Welt eher auf Basis willkürlicher und stillschweigender Annahmen konstruieren und weniger auf einer objektiv existierenden Welt, so zeigen sie intensive Emotionen (Collins 1990: 29). Nach Collins besteht eine moralische Verpflichtung, die gewöhnlichen Verfahren der Realitätskonstruktion zur Aufrechterhaltung von Normalität einzuhalten. Ungelöst bleibt bei Garfinkel, woher die Menschen wissen, was normal ist. Er konnte zwar zeigen, daß das Wissen um Normalität eben nicht aus klaren Konstrukten, Regeln oder Vorstellungen besteht, es vielmehr stillschweigend, kontextuell und indexikal ist, aber was seinen Kern ausmacht, sagt er nicht. Collins gibt auf dieses Problem folgende Antwort: "I am suggesting that this 'X-factor' which underlies social life is largely emotional." (Collins 1988a: 285)

Wenn sich die Studenten von Garfinkel weigerten, die gewohnte Normalität zu konstruieren und zu akzeptieren, kam dies einer Verletzung jener Symbole gleich, die ihre Zugehörigkeit zur Familie, einem Freundeskreis oder einer anderen Gruppe anzeigen. Nach Collins ist die konventionelle soziale Realität ein heiliges

Objekt im Sinne Durkheims. In dessen Theorie sind mit diesen heiligen Objekten moralische Empfindungen verbunden. Wenn diese Symbole verletzt werden, verändert sich die positive Empfindung moralischer Solidarität in gegen den Täter gerichteten Ärger. Dasselbe passierte in den Experimenten Garfinkels (Collins 1990: 30; vgl. Kap. 6.1 in dieser Arbeit).

Das Alltagsleben funktioniert also nicht nur deshalb, weil niemand seine Realität in Frage stellt²⁷, sondern auch, weil es zu einem großen Teil auf Emotionen beruht. Die alltägliche Realitätskonstruktion ist ein emotionaler Prozeß, und diese zugrundeliegenden Empfindungen kommen am intensivsten zum Vorschein, wenn die soziale Realität zerbricht. Durch Emotionen werden alltägliche Routinen aufrechterhalten, indem sie Bereiche moralischer Solidarität schaffen, innerhalb derer bestimmt wird, was "normal" ist. Eine Verletzung dieser Normalität kommt einer Nicht-Anerkennung der Zugehörigkeit zur jeweiligen Gemeinschaft gleich. Auf welche Art und Weise Emotionen an der Schaffung sozialer Realität beteiligt sind, soll in den nächsten Kapiteln weiter beleuchtet werden.

Garfinkel konnte mit seinen Experimenten die Begrenztheit menschlicher Kognitionsfähigkeiten nachweisen. In der Regel nehmen Menschen Normalität eher an, anstatt sie präzise auszuarbeiten. Sie verschwenden nicht viel Überlegungen daran, welche Rolle sie nun zu spielen haben und agieren vielmehr auf der Grundlage einer angenommenen Normalität. Damit wurde vor allem die Rollentheorie angegriffen, die sich mit ihrer Annahme, daß jeder Mensch für jede Rolle, die er in einer Begegnung spielen könnte, eine Beschreibung im Kopf hat, zu sehr auf dessen kognitive Leistungen verläßt. Dieses Konzept impliziert, daß Verhalten durch gut definierte Vorstellungen determiniert würde. Wenn aber der gängige Zustand in der Annahme von Normalität besteht - sogar in Abwesenheit einer erkennbaren Bedeutung - , müssen Situationen nicht explizit definiert wer-

²⁷ Allerdings müssen hier Einschränkungen getroffen werden, denn in bestimmten Lebensbereichen werden die Dinge absichtlich hinterfragt (intellektuelle Analyse, politische Aktivitäten) oder es wird bewußt mit der Indexikalität von Dingen gespielt (Kunst, Witze). Collins baut an dieser Stelle das Modell der Rahmenanalyse von Goffman ein, um zu berücksichtigen, daß in bestimmten Situationen Routinen bewußt durchbrochen werden können, in anderen ihre Verletzung aber zu Sanktionen führt. Alle Routinen zur gleichen Zeit in Frage zu stellen, ist nicht möglich, aber man kann sich verschiedene Rahmen vorstellen, innerhalb derer bestimmte Dinge - vor dem Hintergrund nicht weiter zu hinterfragender Normalitäten - angezweifelt werden können (Collins 1988a: 285).

den, um in ihnen handeln zu können. Wodurch Interaktionen gelenkt werden, muß auf einer anderen Ebene gefunden werden (Collins 1981: 991; 1988a: 286f.).

Damit stieß Garfinkel implizit auf ein Problem, das schon von Durkheim angesprochen wurde: soziale Ordnung kann nicht auf einer rationalen und bewußten Übereinstimmung basieren. Letzterer argumentierte allerdings in einem anderen theoretischen Kontext. Ihm ging es darum, den Vertretern utilitaristischer Tauschtheorien nachzuweisen, daß letztlich jeder Austausch nur vor einem Hintergrund stillschweigender Übereinkünfte ablaufen kann. Jeder Vertrag beinhaltet eine weitere Verpflichtung, über die nicht verhandelt und die nicht herausgefordert wird. Er setzt "noch etwas anderes als sich selbst voraus" und führt zu Verpflichtungen, die "darin nicht ausdrücklich erwähnt werden" (Durkheim 1996: 450, 269).

Die Lösungen der beiden Autoren fallen allerdings verschieden aus. Garfinkel nimmt an, daß Menschen bestimmte kognitive Methoden und Praktiken ausgebildet hätten, um mit eben den begrenzten Kognitionsfähigkeiten zurecht zu kommen (Collins 1990: 30). Für Collins ist dies kein Ausweg. Er folgt den Ideen Durkheims, dessen Überlegungen es nahelegen, die ausschlaggebenden Mechanismen außerhalb des kognitiven Bereichs zu suchen. "The solution must be that negotiations are carried out implicitly, on a different level than the use of consciously manipulated verbal symbols. I propose that the mechanism is emotional rather than cognitive." (Collins 1981: 994) Das Modell der rituellen Interaktionsketten von Collins wird im Abschnitt 5.2 beschrieben.

5 Modelle einer emotionalen Konstruktion von Wirklichkeit

In diesem Kapitel werden zwei Modelle emotionaler Wirklichkeitskonstruktion vorgestellt, die auf den Arbeiten Durkheims basieren. Dabei geht es nicht um die makrosoziologischen Komponenten seines Ansatzes, die z.B. in der funktionalistischen Theorie Parsons' wiederzufinden sind. Vielmehr wird von jener mikrosoziologischen Perspektive ausgegangen, die in den "Elementaren Formen des religiösen Lebens" und den "Primitiven Formen von Klassifikation" besonders deutlich wird. Hammond und Collins richten ihre Aufmerksamkeit auf verschiedene Bereiche, wobei es ersterem um die allgemeinen Struktureffekte von Emotionen geht und sich letzterer auf die spezifische Rolle von Emotionen in Ritualen konzentriert. Dabei wird deutlich, daß soziale Strukturen nicht nur die emotionalen Kapazitäten ihrer Mitglieder erregen müssen, um deren moralische Solidarität zu verstärken, Emotionen demnach als sozialer Klebstoff wirken, sondern sie ebenso an der Ausformung dieser Strukturen beteiligt sind. Das Ziel beider Autoren ist es letztlich, makrosoziale Phänomene aus einer mikrosoziologischen Perspektive heraus zu erklären.

Im folgenden werden Emotionen nicht mehr als abhängige Variable behandelt, obwohl bei Durkheim auch ein solcher Ansatzpunkt zu finden ist (Hammond 1983: 112, Fußnote 8). So lehnt er es ab, Emotionen als Bewußtseinszustände aufzufassen, die von sich aus zu bestimmten sozialen Gebilden führen würden²⁸. Statt dessen ergeben "sich diese Gefühle aus der sozialen Organisation ... und [bilden] ganz und gar nicht deren Grundlage" (Durkheim 1995: 190). Dies entspricht der Herangehensweise, wie sie im bisherigen Verlauf der Arbeit vorgestellt wurde. Es ging um spezifische Emotionen – wie das Schuldgefühl – , die tatsächlich als Ergebnis sozialer Situationen betrachtet werden können. Die nun zu beschreibenden Ansätze arbeiten auf einer anderen, eher metatheoretischen Analyseebene, wobei "Affektivität" (Hammond) bzw. "emotionale Energie" (Collins) als Mittel zur Schaffung von Realität im Vordergrund stehen. Die normalerweise verwendete Konzeption von Emotionen als plötzliche und mitunter dramatische Erfahrung wird somit erweitert. Collins erkennt insbesondere bei Durkheim und Goffman Hinweise auf solche lang anhaltenden Tendenzen

²⁸ "So geschah es, daß man ein gewisses Gefühl der Religiosität, ein gewisses Minimum sexueller Eifersucht, der väterlichen Liebe, kindlicher Ehrfurcht usw. als dem Menschen angeboren

oder Stimmungen, die das soziale Leben durchziehen. Sie sprechen von Solidarität, Gefühlen der Zugehörigkeit oder Empfindungen bezüglich des Selbst. Aber auch Garfinkels Alltäglichkeit ist durch eine besondere emotionale Qualität gekennzeichnet: es ist die Empfindung und nicht die Kognition des "nothing out of ordinary is happening here" (Collins 1990: 30). Da es im folgenden also nicht um konkrete Emotionen geht, die erst als Spezifizierung der allgemeinen Affektivität oder Emotionalität in Erscheinung treten (a.a.O.: 31), wird auch das Schuldgefühl auf den nächsten Seiten ausgeklammert. Im letzten Kapitel soll es dann vor dem Hintergrund dieser generellen Emotionalität wieder aufgenommen werden.

5.1 Hammond: Emotionen und soziale Differenzierung

5.1.1 Realitätskonstruktion in vier Schritten

Hammond geht von der Feststellung Durkheims aus, daß der Mensch aufgrund seiner Evolution bei der Konstruktion der sozialen Welt einem grundlegenden Dilemma gegenübersteht, daß sich aus dem Zusammenspiel folgender Komponenten ergibt. Zum einen verfügt er weder über bemerkenswerte Instinkte, die sein Verhalten anleiten könnten, zum anderen ist in seiner Entwicklung eine Ausweitung kognitiver Kapazitäten festzustellen (Hammond 1978: 714; 1983: 93; 1990: 63)²⁹. Letztere sind aber nicht in der Lage, die soziale Welt zu strukturieren, da sie von sich aus keine Richtlinien bereitstellen, um in einem überwältigenden Angebot potentieller Glaubensüberzeugungen und Verhaltensweisen wählen zu können. Ein ausschließlich kognitiver Zugang zur Welt erzeugt demzufolge ein Übermaß an strukturellen Möglichkeiten. Dies macht eine Reduktion der Handlungsalternativen notwendig, was nur durch emotionale bzw. affektive Kräfte geleistet werden kann (a.a.O.). Im folgenden wird dieser durch vier Stufen gekennzeichnete Prozeß näher erläutert.

betrachtete, und damit wollte man die Religion, die Ehe, die Familie erklären." (Durkheim 1995: 190)

²⁹"Der Mensch ist das Ergebnis einer Umgestaltung der tierischen Natur; diese komplexe Umgestaltung ging nicht ohne Verluste, wie sie nicht ohne Gewinne war. Wie viele Instinkte haben wir nicht verloren!" (Durkheim 1994: 99) "Je höher ... die Tiergattung steht, desto unverbindlicher wird der Instinkt ... Wenn man von den Tieren zum Menschen übergeht, ist dieser Rückgang noch deutlicher", "die Intelligenz und der Instinkt [stehen] im umgekehrten Verhältnis zueinander" und die "Intelligenz des Menschen [hat sich] unaufhörlich weiterentwickelt." (a.a.O. 1996: 386f.)

1. Zunächst muß die Welt durch die Schaffung sozialer Distanzen eingeteilt und klassifiziert werden, da ihr erst auf diese Weise Bedeutungen zukommen³⁰. Durkheim erkennt in der "Aufteilung der Welt in zwei Bereiche, von denen der eine alles umfaßt, was heilig ist, und der andere alles, was profan ist", die grundlegendste Differenzierung (Durkheim 1994: 62). Doch was hat den Menschen dazu verleitet, eine so "absolute Andersartigkeit" (a.a.O.: 64) zwischen den Dingen anzunehmen? Durkheim weist die Idee von sich, daß der Mensch "gewissermaßen aus einer Notwendigkeit heraus" klassifiziert (a.a.O. 1993: 175)³¹. Er wird weder mit fertigen Kategorien geboren, noch schafft er sie sich später alleine, da "die Gesellschaft die Kategorien nicht der Willkür der Individuen überlassen [kann], ohne sich selbst aufzugeben. Um leben zu können, braucht sie nicht nur einen genügenden moralischen Konformismus, es muß auch ein Minimum an logischem Konformismus vorhanden sein" (a.a.O. 1994: 38). Andererseits sind es aber auch nicht die Objekte selbst, die eine solche Klassifizierung nahelegen. "Es ist also nicht die Natur des Dinges ... , die es zum Gegenstand eines Kultes macht." (a.a.O.: 284)³²

Durkheim vertritt die Ansicht, daß keine außersoziale, biologische oder psychologische Grundlage zur Auswahl der Elemente für eine Konstruktion der Welt besteht. In der Schaffung des Heiligen gibt es nichts den Objekten, Vorstellungen oder Wesen inhärentes, das ihren Status rechtfertigen würde, vielmehr sind diese Dinge historisch kontingent und prinzipiell mit anderen austauschbar. Mit dieser Argumentation steht Durkheim zwischen den Vorstellungen des Apriorismus und des Empirismus. Ersterem stimmt er insofern zu, als auch er annimmt, daß Ideen und Kategorien vor dem einzelnen Individuum existieren. Aber sie sind nicht

³⁰ Die Gesellschaft "ist nur möglich, wenn die Individuen und die Dinge, die sie zusammensetzen, in verschiedene Gruppen aufgeteilt, d.h. klassifiziert sind, und wenn diese Gruppen selbst in bezug aufeinander, in Klassen eingeteilt sind. Die Gesellschaft setzt also eine bewußte Organisation ihrer selbst voraus, die nichts anderes ist als eine Klassifizierung." (a.a.O. 1994: 592)

³¹ "Nichts berechtigt uns zu der Annahme, daß unser Geist das Urbild dieses elementaren Rahmens jeglicher Klassifikation schon bei der Geburt fertig in sich trüge ... Es kann durchaus nicht als ausgemacht gelten, daß die Menschen von Natur aus, aufgrund einer dem individuellen Verstand innewohnenden Notwendigkeit, klassifizieren" (Durkheim 1993: 176f.). Vgl. zu diesem Thema auch Durkheim 1994: 28-35.

³² "Wenn die Sonne, der Mond und die Sterne verehrt worden sind, dann haben sie diese Ehre nicht ihrer eigenen Natur oder ihren unterschiedlichen Eigenschaften zu verdanken" (a.a.O.: 275). "Offensichtlich waren es nicht die Sinneseindrücke, die im Bewußtsein jene Dinge erweckten, die als Totems dienen. Wir haben gezeigt, daß diese Dinge oft unbedeutend sind ... [Sie] haben von sich aus nichts, was den Menschen so starke oder dauerhafte Eindrücke vermitteln könnte" (a.a.O.: 283). Man muß sich also fragen, "was den Menschen veranlaßt hat, in der Welt zwei andersartige und unvereinbare Welten zu sehen, wo ihm doch nichts in der sinnhaften Erfahrung die Idee einer so radikalen Dualität suggeriert haben dürfte." (a.a.O.: 68)

universal und unveränderlich, sondern erhalten ihr bestimmtes Erscheinungsbild erst von der jeweiligen Gesellschaft, in der sie entstehen und mit der sie sich verändern. Dem Empirismus pflichtet er in der Feststellung bei, daß die materielle vor der ideellen Welt existiert. Der entscheidende Aspekt dieser materiellen Welt ist aber die Gesellschaft selbst, d.h. die Verteilung der Individuen im Raum und ihre Begegnungen in ihm (Durkheim 1994: 33-41; vgl. Collins 1990: 212). Aber erst die Beteiligung emotionaler bzw. affektiver Kräfte befördert eine Klassifizierung der natürlichen und sozialen Umwelt (Hammond 1978: 715, 1983: 92f.).

"Zwischen den Dingen existieren geradeso wie zwischen den Menschen gefühlsmäßige Affinitäten, und diesen Affinitäten folgt die Klassifikation." (Durkheim 1993: 253) Die "emotionale Bedeutung der Begriffe bestimmt zu einem wesentlichen Teil, wie die Ideen miteinander in Zusammenhang gebracht oder voneinander gesondert werden. Sie dient letztlich als das beherrschende Merkmal in der Klassifikation." (a.a.O.: 254)³³ Bestimmte Objekte und Wesen erfahren eine affektive Ergänzung, und die Distanz, welche sie zu den profanen Dingen des Lebens haben, wird zur wichtigsten Grundlage bei der Erzeugung von Bedeutungen. Die wahre Quelle der Heiligkeit eines bestimmten Objekts besteht somit in dessen emotionaler Komponente. Dieser Prozeß ist jedoch durch eine gewisse Willkürlichkeit gekennzeichnet, da prinzipiell alle Dinge einer affektiven Ergänzung zugänglich sein können. Aber gerade weil diese Heiligkeit ihren Ursprung in einem affektiv erregenden sozialen Kontext hat, erscheint sie als authentisch (Hammond 1983: 94).

2. Im nächsten Schritt erfolgt eine differenzierende Bewertung dieser Einteilung, die sich in einer Rangfolge zwischen dem Heiligen und Profanen niederschlägt. "Jede Klassifizierung impliziert eine hierarchische Ordnung, für die wir weder in der äußeren Welt noch in unserem Bewußtsein ein Vorbild finden." (Durkheim 1993: 176) Wenn aber "weder die physische Natur noch der Mechanismus der geistigen Assoziation ... uns diese Idee liefern können", muß sie aus einer anderen Quelle stammen (a.a.O. 1994: 206). Eines der wichtigsten Erkenntnisse in den "Primitiven Formen von Klassifikationen" besteht darin, daß

³³ "Die Dinge sind in erster Linie heilig oder profan, rein oder unrein, Freunde oder Feinde, günstig oder ungünstig; d.h. ihre grundlegenden Eigenschaften bringen lediglich zum Ausdruck, in welcher Weise sie das soziale Empfinden affizieren. Die Unterschiede und Ähnlichkeiten, die über die Art der Zusammenfassung entscheiden, sind eher affektiver denn intellektueller Natur. Und weil die Dinge die Empfindungen der Gruppe in unterschiedlicher Weise affizieren, tragen sie in

eine "merkwürdige, parallel zur Organisation der Gesellschaft verlaufende Ordnung der Ideen" existiert (a.a.O. 1993: 191). Dies kommt daher, daß die "Hierarchie ... eine ausschließlich soziale Angelegenheit [ist]. Nur in der Gesellschaft gibt es Höhergestellte, Niedriggestellte und Gleichgestellte." (a.a.O. 1994: 206) Die "sozialen Beziehungen [dienen] als Vorbild für die logischen", und so "ist die logische Hierarchie nur ein anderer Aspekt der sozialen Hierarchie" (a.a.O. 1993: 250, 251)³⁴.

Das Heilige und das Profane bilden nicht nur zwei getrennte Kategorien, sondern sie werden zudem aufgrund der emotionalen Ergänzung, durch die das Heilige gekennzeichnet ist, verschieden bewertet³⁵. Die "Gefühle, die sie in uns erwecken, [sind] von denen verschieden, die wir für die einfachen ... Dinge haben." (a.a.O. 1994: 292) Diese unterschiedlichen Bewertungen finden in zwei rituellen Formen ihren Ausdruck. Die negativen Rituale sollen "verhindern, daß einer dieser beiden Bereiche auf den anderen übergreift" (a.a.O.: 406). Durch das Verbot bestimmter Handlungsweisen, die in den Bereich des Profanen fallen, wird die Distanz zum Heiligen sichtbar³⁶. Der negative Kult ist aber nur "ein Mittel zu einem Zweck: er ist die Bedingung für den Zugang zum positiven Kult." (a.a.O.: 419) Durch letzteren findet das Heilige immer wieder Bestätigung. Und noch

verschiedenen Zeiten unterschiedliche Züge." (a.a.O. 1993: 254) Vgl. zur affektiven Bedeutung des Raumes auch Durkheim 1994: 30.

³⁴Die Idee der Hierarchie wurde "von der Gesellschaft geborgt, um sie dann in unsere Vorstellung von der Welt zu projizieren. Die Gesellschaft hat das Schema geliefert, mit dem das logische Denken arbeitet." (a.a.O. 1994: 206) "Die Gesellschaft war nicht bloß ein Modell, an dem sich das klassifizierende Denken orientiert hätte; vielmehr dient ihr ureigenstes Gerüst als Rahmen für das System. Die ersten logischen Kategorien waren soziale Kategorien ... Doch nicht nur die äußere Form dieser Gegenstandsklassen ist sozialen Ursprungs; auch die Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen, sind es." (a.a.O. 1993: 250, 251)

³⁵Durkheim vermutet, daß der Ursprung dieser Unterscheidung Konsequenz einer emotionalen Erregung ist. Er beschreibt sehr anschaulich, wie das Leben der australischen Ureinwohner durch zwei verschiedene Phasen gekennzeichnet ist. In der einen herrschen ökonomische Tätigkeiten vor, die keine großen Leidenschaften erwecken, so daß "das Leben vollends gleichförmig, schleppend und farblos" ist. In der anderen trifft man sich mit den Klanmitgliedern und die "Ansammlung allein [wirkt] schon wie ein besonders mächtiges Reizmittel", das eine "außerordentliche Erregung" hervorruft. "Man kann sich sogar fragen, ob die Heftigkeit dieses Gegensatzes nicht notwendig war, um das Gefühl des Heiligen überhaupt hervorzurufen." (a.a.O. 1994: 295-301)

³⁶Dies beinhaltet "Berührungsverbote", das "Verbot, heilige Tiere oder Pflanzen zu essen", bestimmte Dinge anzuschauen, Wörter auszusprechen oder der profanen Tätigkeit der Arbeit nachzugehen (a.a.O.: 410-416).

wichtiger: es wird wieder neu erschaffen, und man versichert sich aufs neue seiner Existenz. Durkheim stellte fest, "daß die Religion eine eminent soziale Angelegenheit ist." Rituale dienen dazu, bestimmte Kollektivvorstellungen herzustellen und aufrechtzuerhalten (a.a.O. 1994: 28). Die positiven Rituale haben also letztendlich die Wirkung, jenes "moralische Wesen wiederzuerwecken, von dem wir ebenso abhängen wie es von uns ... : es ist die Gesellschaft." (a.a.O. 1994: 468f.)

Das emotional aufgeladene Verhalten, das den heiligen Dingen entgegengebracht wird, ist also nicht einfach nur von profanen Handlungen verschieden, sondern es ist ihnen auch übergeordnet. Die der affektiven Erregung eigene Intensität erzeugt auf "natürliche" Weise diese hierarchische Distanz. Erst durch diese unterschiedliche Bewertung erhalten Ideen und Handlungen ihre spezifische Bedeutung (Hammond 1978: 716; 1983: 94f.). Für Durkheim sind Vorstellungen "kein einfaches Bild der Wirklichkeit, kein lebloser Schatten", sondern sie enthalten ein starkes "Gefühlselement". Da diese Gefühle kollektiven Ursprungs sind, haben sie eine "außerordentliche Kraft" und "unterscheiden sich radikal vom übrigen Bewußtsein", das mit jenen Dingen zu tun hat, die keine affektive Ergänzung erfahren (Durkheim 1996: 147-151).

3. Die unterschiedlichen Bewertungen des heiligen und profanen Bereichs müssen "vergegenständlicht" werden, und "(n)ach außen zeigt sich dieser Gegensatz durch ein sichtbares Zeichen" (a.a.O. 1994: 66, 284). Dies können Objekte, Symbole oder Rituale sein, und durch sie wird der Teilung erst Substanz und Wirklichkeit gegeben. Nach Durkheim können wir uns starke Gefühle "nur erklären, wenn wir uns auf ein konkretes Objekt beziehen, dessen Realität wir lebhaft fühlen." (a.a.O.: 302)³⁷ Die durch das Heilige bzw. die Gesellschaft erweckten Gefühle werden demzufolge auf ein Symbol übertragen, welches künftig als Zeichen dieser Wirklichkeit steht und stets an sie erinnert³⁸. Denn "um uns selber unsere eigenen Ideen auszudrücken, müssen wir sie ... an materiellen Dingen fixieren, die sie symbolisieren ... (D)ie Ideen, die sich auf diese Art und

³⁷ Ein "Kollektivgefühl kann sich nur bewußt werden, wenn es sich an ein materielles Objekt heftet." (a.a.O.: 323)

³⁸ "Der Soldat, der für die Fahne stirbt, stirbt für das Vaterland; ... man denkt eben nicht daran, daß die Fahne nur ein Zeichen ist, daß sie an sich keinen Wert hat, sondern nur an die Wirklichkeit mahnt, die sie vertritt; und man behandelt sie, als ob sie selber diese Wirklichkeit wäre." (a.a.O. 1994: 302)

Weise objektivieren, sind nicht in der Natur der materiellen Dinge begründet, sondern in der Natur der Gesellschaft." (a.a.O.: 313)³⁹

Den Kollektivgefühlen und -vorstellungen muß also ein konkretes Aussehen gegeben werden, wenn sie von Bestand sein sollen. Ohne diese Darstellungen hätten sie nur eine "ungewisse Existenz", wenn sie aber "mit den Dingen verbunden sind, die dauern, dann werden sie selber dauerhaft." (a.a.O.: 316) Neben Symbolen können auch Personen und Rituale zur Verkörperung des Kollektivgefühls verwendet werden (a.a.O.: 317). Sind sie einmal mit der kollektiven Vorstellung verbunden, dienen sie nicht nur als "materielle Vermittler" dieser Ideen und Gefühle, sondern sie tragen auch dazu bei, sie zu erzeugen und werden somit ihr "konstitutives Element" (a.a.O.: 315f.). Sie sind manifeste und greifbare Ausdrucksformen eines Kollektivgefühls, dessen Erregung durch sie wiederum erleichtert wird.

4. Diese Vergegenständlichung kann aber auch als ein Prozeß verstanden werden, durch den der soziale Ursprung der Konstruktion von heiligen und profanen Dingen verborgen wird. Die Gefühle heften sich an bestimmte Objekte, "die ihnen eigentlich fremd sind" (a.a.O.: 316), und im folgenden hat man den Eindruck, als ob sie von diesem zum Symbol gewordenen Gegenstand ausgehen. Allen Verkörperungen ist ein solches illusorisches Element eigen, aber erst dadurch wird eine tatsächliche Reduktion der Handlungsalternativen möglich (Hammond 1978: 717).

Indem es den Anschein hat, daß die intensiven Empfindungen wirklich von dem jeweiligen Symbol ausgehen, erkennt man nicht mehr, daß in der Auswahl dieses Gegenstandes ein willkürlicher Aspekt lag. Andere Alternativen wurden übergangen, obwohl auch sie potentiell den Rahmen für eine erfolgreiche Realitätskonstruktion hätten bieten können. Zum einen kann also keine Gruppe die willkürliche Qualität ihrer Konstruktion erkennen. Dies würde in der Einsicht bestehen, daß erst hinter den jeweiligen Symbolen die "konkrete und lebendige Wirklichkeit" in Form der Gesellschaft liegt (Durkheim 1994: 309) und ihr auch andere Objekte und Ideen Ausdruck hätten verleihen können. Auf der anderen Seite wäre eine solche Erkenntnis aber auch nicht wünschenswert, da sonst die zerbrechliche Qualität der nicht instinktiv, sondern sozial erzeugten Bedeutungen offensichtlich

³⁹ Im Prinzip gibt es nichts, was von der Natur unter Ausschluß aller übrigen Dinge dazu ausersehen wäre; es gibt aber auch nichts, was eine solche Rolle notwendigerweise nicht spielen könnte ... Der heilige Charakter, den eine Sache bekleidet, liegt also nicht in den inneren Eigenschaften der Sache selbst: ... er ist ihr immer aufgesetzt." (a.a.O.: 313f.)

werden würde (Hammond 1983: 93). Dies entspricht der Erkenntnis Garfinkels, wonach die Welt als gegeben angenommen wird, in Wirklichkeit aufgrund sozialer Interpretationen aber niemals erkennbar ist. Letztere verhindern es, die Zerbrechlichkeit und Willkürlichkeit der Ordnung zu erkennen (vgl. Kap. 4.2).

Die Einteilung der Welt (1.), die Bewertung dieser Teilung (2.), ihre Verkörperung bzw. Vergegenständlichung (3.) und schließlich das Verbergen dieses Prozesses (4.) basiert nicht auf instinktiven Eigenschaften oder primär kognitiven Fähigkeiten des Menschen, vielmehr liegt der Ursprung dieses Vorgangs in den affektiven und emotionalen Kräften, welche die Gesellschaft in dem Einzelnen hervorruft. Im Gegensatz zu den Instinkten, sind Emotionen nicht an natürlich vorgeschriebene Objekte oder Verhaltensabläufe gebunden. Aber wo es den Dingen selbst an einer intrinsischen Qualität fehlt, erfüllen Emotionen die Aufgabe, das Willkürliche in etwas Notwendiges zu transformieren (Hammond 1978: 718). Hammond faßt die wichtigsten Prinzipien folgendermaßen zusammen: 1. "the strongest and most meaningful social bonds are based on intense affective arousal"; 2. "virtually anything can become a focus for emotional expression. Individual affective resources are limited ... Thus people can provide affective additions to only a small range of the possible objects"; 3. "intense interaction with such affective tools creates reified hierarchical classifications with social distance between possible objects for affective focusing. This distance is a universal feature of human social structures." (a.a.O. 1983: 91)

5.1.2 Emotionale Realitätskonstruktion in modernen Gesellschaften

Eine soziale Konstruktion von Realität auf diese Art und Weise ist aber nur in relativ kleinen und überschaubaren Gemeinschaften möglich. Als intervenierende Variable zwischen affektiven Kräften und hierarchischen Klassifikationen tritt demzufolge die soziale Dichte in Erscheinung. Erste Hinweise darauf lassen sich in den "Primitiven Formen von Klassifikation" ausmachen, wenn Durkheim schreibt: "Der Klan, inzwischen zu umfangreich geworden, neigt dazu, sich in Segmente aufzuteilen, und die Linien, denen diese Segmentierung folgt, sind durch das Klassifikationssystem vorgezeichnet." (Durkheim 1993: 200) Wenn also die Gemeinschaft der Individuen zahlenmäßig anwächst, treten Differenzierungen entlang jener Linie auf, die durch die affektive Verbindung zur Totemklassifikation vorgezeichnet ist. Anhand verschiedener Gesellschaften zeigt Durkheim zudem,

daß eine wachsende soziale Dichte an eine zunehmende klassifikatorische Komplexität gebunden ist, bis letztere sich schließlich "den abstrakten und relativ rationalen Typen, die den Gipfel der ersten philosophischen Klassifikationen bilden", annähern (a.a.O.: 248). "The general rule is that the greater the social density, the greater the number of divisions in the classification of the natural and social worlds." (Hammond 1983: 98)

Warum dies so ist, kann mit folgender Argumentation Hammonds veranschaulicht werden, die er in Anlehnung an Durkheims Ausführungen "Über soziale Arbeitsteilung" formuliert (a.a.O.: 98-102). Wenn emotionale Erregungen wesentlich für bedeutungsvolle soziale Bindungen sind, dann entsteht mit zunehmender Dichte ein Problem. Da die affektiven Ressourcen des Menschen begrenzt sind, kann nur eine limitierte Menge an Objekten, Personen oder Interaktionen eine affektive Ergänzung erfahren. Wenn nun die Gruppe zahlenmäßig anwächst, erhöht sich die Anzahl der Bindungen der Individuen, allerdings auf Kosten ihrer Intensität⁴⁰. Die Symbole, die vormals den Bezugspunkt der gemeinsamen Solidarität bildeten, werden von zu vielen Personen geteilt, und ihre Ähnlichkeit in bezug auf dieses Symbol kann keinen Rahmen mehr für eine differenzierte Bewertung bieten. Beispielsweise ist der moderne Staat zu abgelegen und zu groß, als daß er eine direkte Verkörperung des kollektiven Bewußtseins sein könnte⁴¹. Wäre er der einzig mögliche dominante Bezug, würde dies unter den Bedingungen gesteigener Dichte zur sozialen Desintegration führen.

In modernen Gesellschaften ist nun eine Aufspaltung der zu groß gewordenen Gruppe in zwei separate und getrennt lebende Subgruppen nicht mehr möglich. Zu einem gewissen Maß entstehen somit mehr, aber in ihrer Intensität schwächere Bindungen. Doch zudem tritt eine weitere Entwicklung ein, die notwendig ist, da intensive affektive Ergänzungen wesentlich für die Schaffung von Bedeutungen sind. Damit viele Personen denselben sozialen Raum in Anspruch nehmen können, beginnen sie, sich in spezialisierte Gruppen aufzutei-

⁴⁰ Im allgemeinen wird "die Zahl der sozialen Beziehungen mit der Zahl der Individuen ... größer". "Die sozialen Beziehungen ... werden folglich zahlreicher, denn sie dehnen sich nach allen Seiten über ihre ursprünglichen Grenzen hinweg aus." (Durkheim 1996: 320, 315)

⁴¹ Es reicht eben nicht aus, daß der Staat "an den 'Geist der Zusammengehörigkeit und an das Gefühl der gemeinsamen Solidarität'" erinnert. Denn eine "derartige Vorstellung, die ... abstrakt, vage und im übrigen nur kurzfristig wirksam ist, kann gegen die lebhaften, konkreten Eindrücke nichts erreichen, die die Berufstätigkeit beständig in jedem von uns hervorruft." Die letztgenannten Bereiche "sind seiner Wirkung entzogen, weil er zu weit von ihnen entfernt ist." (a.a.O.: 429, 428)

len⁴². Für Durkheim ist es die immer komplexer werdende Arbeitsteilung, die den Rahmen zur sozialen Differenzierung bietet, d.h. die ökonomischen Spezialisierungen werden zum Fokus der Wirklichkeitskonstruktion⁴³. Nach Durkheim spezialisieren wir uns "nicht, um mehr zu produzieren, sondern um unter den neuen Existenzbedingungen leben zu können" (Durkheim 1996: 335). Hammond kann demzufolge sagen, "that the social division of labour for industrial societies is the structural equivalent of the religious division in hunting and gathering societies." (Hammond 1978: 722) Soziale Differenzierung ist die Reaktion auf das existentielle Problem einer Realitätskonstruktion unter den Bedingungen wachsender sozialer Dichte.

Das Modell der Realitätskonstruktion kann nun für die Situation moderner Gesellschaften nachgezeichnet werden (Hammond 1978: 722ff.). Meines Erachtens werden damit auch jene Mechanismen erfaßt, die zur Ausbildung von "Etablierten-Außenseiter-Beziehungen" führen, wie sie von Elias beschrieben wurden. In diesen ist die Trennlinie zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern sehr klar gezogen und zudem wird in ihnen eindeutig festgelegt, wem in bestimmten Interaktionszusammenhängen Schuld zugeschrieben wird. Wenn solche Beziehungsstrukturen in modernen Gesellschaften zu finden sind, werden es immer ähnliche Prozesse sein, die dazu führen, daß jener verantwortliche Akteur gefunden wird, der im Modell von Kemper so wesentlich für die Entstehung spezifischer Emotionen ist und der gemäß dem Symbolischen Interaktionismus durch kulturelle Deutungsangebote bestimmt wird. Wenn im nächsten Kapitel das Modell von Collins vorgestellt wird, können zudem die Dynamiken erklärt werden, die eine solche Beziehung weiterhin stabilisieren oder aber auch aufbrechen könnten.

1. Auch unter den Bedingungen moderner Gesellschaften versuchen Individuen, die Welt in einen heiligen und einen profanen Bereich einzuteilen, und diese Differenzierung wird proportional zum Anstieg der sozialen Dichte komplexer. Obwohl es keine intrinsische Grundlage dafür gibt, werden die

⁴² Durkheim greift dafür auf die Feststellung Darwins zurück, "daß die Konkurrenz zwischen zwei Organismen um so heftiger ist, je ähnlicher sie einander sind ... Ganz anders verhält es sich dagegen, wenn die zusammenlebenden Individuen verschiedenen Gattungen oder Arten angehören. Da sie sich nicht auf dieselbe Weise ernähren und nicht dasselbe Leben führen, belästigen sie sich gegenseitig nicht" (a.a.O.: 325).

⁴³ In Analogie zu Darwin heißt das, daß "sich die Arbeit ... immer weiter teilt, ... weil der Überlebenskampf hitziger ist." (a.a.O.) Aus dieser Perspektive kann nun aber auch der Staat wieder zum möglichen Bezugspunkt einer neuen Solidarität werden und zwar dann, wenn er sich selbst zur ausgedehnten hierarchischen Arbeitsteilung entwickelt, was nach Durkheim tatsächlich der Fall ist (a.a.O.: 276-283).

wesentlichsten Unterschiede nach Durkheim in bezug auf die Berufe getroffen. Die ökonomische Arbeitsteilung erscheint dabei als ideales Medium, da die Individuen auf der Grundlage regelmäßig zu leistender ähnlicher Aufgaben eingeteilt werden. Die Berufsgruppen bieten Merkmale wie Intimität, Kontinuität und Familiarität, die für die Schaffung und Aufrechterhaltung affektiver Bindungen nötig sind (Hammond 1983: 101)⁴⁴.

Parallel dazu können aber auch andere Differenzierungen ablaufen, die sich an Bildung, Verwandtschaft, ethnischer Herkunft u.ä. orientieren. Durch negative und positive Rituale, die ihren Ausdruck beispielsweise in Sprache, Benehmen oder Kleidung finden können, wird diese Trennung gekennzeichnet. Erfolgreich ist sie jedoch nur, wenn die jeweiligen Symbole und Rituale tatsächlich ein gemeinsames Kollektivgefühl widerspiegeln. Das differenzierende Merkmal bildet dann den Bezugspunkt für eine gemeinsame Realitätskonstruktion, wodurch schließlich Bereiche moralischer Solidarität geschaffen werden.

Elias beschreibt einen besonderen Fall der Zunahme sozialer Dichte. Ihm geht es um Gruppen, die vormals getrennt lebten, in der Moderne aber interdependent werden und nun versuchen, neue Grenzen zwischen sich zu schaffen. In der von ihm untersuchten Gemeinde Winston Parva konnte zwischen der Etablierten- und der Außenseitergruppe kein Unterschied bezüglich Nationalität, ethnischer Herkunft, Bildungs- und Einkommenshöhe oder Berufsgruppenzugehörigkeit festgestellt werden. Das einzige Kennzeichen zur Schaffung von Unterschiedlichkeit bestand in der Dauer der Ansässigkeit (Elias 1990, 10). Allein das "Alter" einer Gruppe war hier ausreichend, um als "prestigeträchtig" zu gelten und um

⁴⁴Letztlich gibt es nach Durkheim "für jeden Beruf eine Berufsmoral. Innerhalb ein und derselben Arbeitergruppe existiert eine Meinung, ... der gehorcht wird. Es gibt gemeinsame Sitten und Bräuche, die keiner von ihnen brechen kann, ohne ... getadelt zu werden." (a.a.O.: 284) Sollten in anderen Berufen diese moralischen Verpflichtungen fehlen, so muß man sich nach Durkheim fragen, "ob das nicht die Wirkung eines krankhaften Zustandes ist." (a.a.O.: 272)

"Neuheit" als etwas Schändliches anzusehen (a.a.O.: 65). Daran wurde auch dadurch nichts geändert, daß es zwischen Mitgliedern beider Gruppen keine Probleme gab, sich gegenseitig in der "Berufsrolle als Arbeiter zu akzeptieren" (a.a.O. 85). Der Kontakt am Arbeitsplatz machte sich in den Einstellungen der Bewohner "seltsam wenig bemerkbar" (a.a.O. 100). In diesem Fall wird es deutlich, daß die von Durkheim vermutete hauptsächliche Differenzierung entlang der Berufe nicht immer eintritt, sondern mitunter andere Bezugssysteme wie Familien- und Nachbarschaftsgruppen wirksamer sind.

2. Zwischen den Dingen, Individuen oder Gemeinschaften sind nun nicht nur Unterschiede festzustellen, sondern diese werden zudem in einer Rangfolge angeordnet. Dadurch wird der Kontrast zwischen ihnen größer, die soziale Distanz zwischen den verschiedenen Gruppen erhöht sich, und die affektiven Bindungen innerhalb eines Kollektivs werden intensiver (Hammond 1983: 102). In modernen Gesellschaften findet dieser Prozeß in der sozialen Schichtung seinen Ausdruck. "From this point of view, stratification in industrial societies can be analyzed as the structural equivalent of religion in creating a framework for reality construction." (a.a.O. 1978: 713) Diese Schichtung wird nun nicht zufällig erzeugt, sondern ergibt sich nach Durkheim im wesentlichen aus der Berufshierarchie.

Dies trifft in Winston Parva jedoch allenfalls für die soziale Schichtung innerhalb einer Gruppe zu, nicht aber für die Beziehung zwischen den beiden. Die Gruppenstruktur der "Alteingesessenen" war durch eine eigene "Rang- und Hackordnung" gekennzeichnet, die allen, die dazugehörten, bekannt war. Sie waren durch "Bande emotionaler Vertrautheit", die von Freundschaft bis zu Feindschaft reichten, aneinander gebunden, und sie waren in der Lage, "ihre wechselseitige Platzierung auf der Rangstufenleiter" auszudrücken (Elias 1990: 37f.). Es existierte eine Unterscheidung zwischen mittelständischen und Arbeiterklassefamilien.

Da es aber zwischen der Etablierten- und der Außenseitergruppe keinen signifikanten Unterschied bezüglich Bildung oder Beruf gab, konnte sich auf dieser Grundlage auch keine hierarchische Differenzierung zwischen ihnen ausbilden. Es existierte zwar eine bestimmte Form sozialer Schichtung, sie konnte jedoch nicht als Klassenunterschied aufgefaßt werden (a.a.O.: 81f.) Die Rangordnung ergab sich vielmehr aus dem, was neu und was alt war, wobei letzterem generell ein höherer Wert zukam. Alleine die Zugehörigkeit zur älteren Etabliertengruppe sicherte ihren Mitgliedern einen höheren Status gegenüber denen, die neu hinzu-

zogen. Für alles, was die "Alteingesessenen" als Ausdruck des "Alten" ansahen - sei es nun die Blaskapelle, örtliche Vereinigungen oder bestimmte Verhaltensweisen - , empfanden sie eine von allen geteilte Verbundenheit. Diese Dinge hatten in ihren Augen grundsätzlich einen hohen Stellenwert und wurden als etwas "Besseres" betrachtet als jene Dinge, die sie als "neu" wahrnahmen.

3. Im nächsten Schritt manifestiert sich diese hierarchische Klassifikation der Gesellschaft, d.h. sie wird vergegenständlicht. Dies geschieht durch eine selektive Verteilung sozialer Ressourcen, nach Durkheim vor allem aber durch eine ungleiche Verteilung von Einkommen und Reichtum auf der Grundlage der Berufshierarchie (Hammond 1983: 722). Dadurch läßt sich auch begründen, warum in modernen Gesellschaften das Bedürfnis nach Gütern und Dienstleistungen ansteigt. Durkheim lehnt es ab, einen angeborenen unstillbaren Hunger der Menschen nach immer mehr dafür verantwortlich zu machen, sondern er versucht, die neuen Ansprüche selbst zu erklären (Durkheim 1996: 331-335). Wenn die soziale Dichte der Gesellschaft ansteigt, müssen auch die durch emotionale Prozesse geschaffenen Grenzen zwischen den gesellschaftlichen Gruppen durch neue physikalische Ausdrucksmöglichkeiten gekennzeichnet werden. Die neuen Güter ermöglichen es, den sozialen Abgrenzungen sichtbare Formen zu geben, sie dadurch zu stützen und die Unterschiede deutlicher zu machen. Durch bestimmte Produkte und Dienstleistungen wird letztlich der sozialen Distanz zu anderen Gruppen eine besondere Bedeutung gegeben (Hammond 1983: 106).

In Winston Parva hatte die etablierte Gruppe das Gefühl, ihre Traditionen und generell das "Alte" gegen die Neuankömmlinge verteidigen zu müssen, und so monopolisierten sie alle Positionen, die in Kommunalpolitik, freien Vereinigungen oder Organisationen mit sozialer Macht verbunden waren (Elias 1990: 84). Waren diese erst einmal erworben, setzte ein Mechanismus ein, den Elias folgendermaßen beschreibt: "Wie in anderen Fällen ist die Logik der Emotionen zwingend: höhere Macht wird gleichgesetzt mit menschlichem Verdienst, menschlicher Verdienst mit einer besonderen Gnade der Natur oder der Götter." (a.a.O.: 18) Begleitet wurde dieser Prozeß durch die Ausbildung einer "Ideologie", d.h. eines "System[s] von Einstellungen und Glaubensaxiomen, das ihre eigene Überlegenheit betonte und rechtfertigte" und gleichzeitig die Nicht-Mitglieder "als minderwertige Menschen abstempelte." (a.a.O.: 85) Letzteren wurde ein "soziales Stigma" angeheftet, das sich in der kollektiven Vorstellung in ein "materielles

Stigma" verwandelt, "es wird verdinglicht. Es erscheint als 'objektiv', den Außenseitern von der Natur oder den Göttern eingepflanzt." (a.a.O.: 32f.) Ein wesentliches Ergebnis dieser Entwicklung ist nun, daß "die stigmatisierende Gruppe von jeder Schuld entlastet [wird]: Nicht wir ... haben diesen Menschen ein Brandmal aufgedrückt, sondern höhere Mächte, die Schöpfer der Welt; sie haben diese Menschen gezeichnet, um sie als minderwertig oder 'schlecht' kenntlich zu machen." (a.a.O.)

Führt man sich an dieser Stelle das Modell von Kemper vor Augen, so wird deutlich, daß bestimmte Emotionen von den Mitgliedern der Etabliertengruppe den Außenseitern gegenüber wahrscheinlich nicht empfunden werden. Alle Emotionen, bei denen sich der Akteur selbst die Verantwortung für das Geschehene geben müßte, werden durch die "kollektive Phantasie" ausgeschlossen. So ist ein Schuldgefühl kaum möglich, da schon durch die Kollektivvorstellung festgelegt wurde, daß diejenigen, die nicht dazugehören, entweder selbst für ihre Lage verantwortlich sind oder aber die "Natur" bzw. andere Mächte, auf die man selbst keinen Einfluß hat. Der Machtanspruch der Etablierten ergibt sich aus ihrer empfundenen Höherwertigkeit, und so erscheint es für sie nur gerecht, über die anderen zu herrschen. Das zum "objektiven Zeichen" gewordene "soziale Stigma" hat dann "sowohl die Funktion, die bestehende Verteilung der Machtchancen zu verteidigen, als auch die einer Entlastung von Schuld." (a.a.O.: 33)

Durch negative und positive Rituale wird diese Beziehungsstruktur weiter verfestigt. Durkheim erkannte im "Berührungsverbot" eines der wichtigsten negativen Rituale in primitiven Gesellschaften, und ein ähnliches Phänomen konnte auch in Winston Parva beobachtet werden. Die Außenseiter verkörperten für die Etablierten all das, was als unvereinbar mit den gemeinsamen Normen angesehen wurde, und so wurden sie "kollektiv und individuell als anomisch empfunden." Der engere Verkehr mit ihnen wurde untersagt, und dieses Tabu trug "alle Merkmale einer Gefühlsreaktion, die man in anderem Zusammenhang 'Angst vor Beschmutzung' nennt." Der Umgang mit ihnen brachte für den Etablierten die "Gefahr der 'anomischen Ansteckung'" mit sich, womit er es riskiert hätte, seinen Status und die Achtung der anderen Gruppenmitglieder zu verlieren (a.a.O. 18, 26f.). Mit Hochschild kann man auch sagen, daß innerhalb der Etabliertengruppe bestimmte Gefühlsnormen existierten, die das Empfinden gegenüber den Außenseitern regulierten. Eine bloß vermutete Abweichung von dieser Gruppennorm würde eine

Strafe in Form von Machtverlust und Statusminderung mit sich bringen (Hochschild 1979: 563, Elias 1990: 39f.).

Aber auch positive Rituale wurden von Elias beschrieben, wobei insbesondere der "Klatsch" Aufmerksamkeit verdient. Dieser basierte auf "festen Glaubensvorstellungen ..., die als ein Selektionsraster wirkten" und somit die vorgefaßte Meinung bestärkten (Elias 1990: 166). Der "Lobklatsch" bezog sich auf die eigene etablierte Gruppe, und die "Befriedigung, die man dabei empfand, war die von Menschen, die mit ihrer Gruppe wie mit ihrem Gewissen im Reinen sind." (a.a.O.: 170) Weitaus wichtiger war aber der "Schimpfklatsch", der "unmittelbar an das Gefühl der eigenen Rechtschaffenheit" appellierte. Daß man gemeinsam mit anderen über die vermeintlichen Vergehen der Außenseiter "klatschte, war ein Beweis der eigenen Untadeligkeit" und hatte somit "eine starke integrierende Funktion." Der Effekt des Klatsches bestand demzufolge darin, bereits bestehende Gruppenbindungen zu festigen und neue Beziehungen zu den Außenseitern zu unterbinden (a.a.O.:171f.).

Wesentliches Kennzeichen des Klatsches war, daß offensichtlich alles in den Kategorien der Gruppe wahrgenommen wurde, mit der man sich identifizierte. Was nicht dem "vorgefaßten Glauben" entsprach, wurde ausgeblendet, was ihm hingegen gerecht wurde, fand besonderes Interesse. Die "exklusive Überlegenheit der eigenen Werteskala, Verhaltens- und Lebensweise" erhielt somit immer wieder ihre Bestätigung (a.a.O.: 174f.) Kollektive Vorstellungen dieser Art sind "widersprechenden Tatsachen oder berichtenden Argumenten" schon alleine deshalb schwer zugänglich, weil sie "von vielen Menschen geteilt" werden und somit "als absolut wahr erscheinen." (a.a.O.: 177)

Der Klatsch kann als ein Ritual angesehen werden, das als Symbol für die Zugehörigkeit zur Etabliertengruppe stand. Zudem wurde diese Mitgliedschaft durch eine einheitliche "Sprache" gekennzeichnet, und es konnten immer wieder "sprachliche Symbole der eigenen Überlegenheit" festgestellt werden (a.a.O.: 144). Jedoch hatten die Akteure "Schwierigkeiten, ihre Rangzuweisungen ... gegenüber Außenseitern explizit zu machen", vielmehr wurden sie implizit vermittelt (a.a.O.: 129). Die von ihnen "verwendeten Ausdrücke hatten den Charakter von Codewörtern; man rechnete damit, daß ihr Sinn von allen Statusgenossen verstanden wurde." (a.a.O.: 96) Dies entspricht dem Phänomen, das Garfinkel als "what anyone knows" beschrieb. Die Gruppenmitglieder unterstellten ein gemein-

sames Wissen, das sie nicht weiter explizierten, da sie annahmen, daß es doch allen deutlich vor Augen stehen müsse ("anyone can see"), was sie meinten (Garfinkel 1967: 56, 28).

4. Letztendlich werden die Wurzeln dieser Konstruktionen wieder verborgen. Dies passiert schon dadurch, daß die neuen Klassifikationen erst durch bestimmte materielle Dinge zum Ausdruck gebracht werden, die ursprünglich nichts mit ihnen zu tun hatten. Aber auch Vorstellungen und Ideen über die moderne Gesellschaft spielen hier eine Rolle. Am wichtigsten sind für Durkheim dabei solche Begründungen, welche die ökonomische Teilung der Welt rationalisieren. Der Utilitarismus ist "ein besonderes Beispiel jener allgemeinen Wahrheit ..., wonach man immerzu jenes zuerst bemerkt, was in Wirklichkeit ganz zuletzt entstand." (Durkheim 1996: 340) Und so wird die Gesellschaft durch egoistische Interessen, Nützlichkeitsabwägungen oder ein individualistisches Menschenbild erklärt. Aber auch die funktionalistische Schichtungstheorie ist nach Hammond ein sehr wirkungsvoller Mythos, den sozialen Ursprung gesellschaftlicher Klassifikationen zu verschleiern (Hammond 1978: 723).

In der von Elias untersuchten Gemeinde waren die kollektiven Vorstellungen vor allem deshalb so wirksam, weil "sie im Gewand einfacher Tatsachenfeststellungen" auftraten (Elias 1990: 208). Von den Bewohnern wurde somit nicht erkannt, daß es sich um ihre eigenen verzerrten Wahrnehmungsbilder handelte. Sie faßten aber keineswegs den Plan, die Welt so zu sehen und in ihr so zu handeln, wie sie es taten (a.a.O.: 85). Aber da das Erbe der Aufklärung in dem Glauben besteht, daß Individuen und Gruppen normalerweise rational handeln, wird durch dieses "Ideal einer 'rationalen' Regelung menschlicher Belange" der "Zugang zu der Struktur und Dynamik von Etablierten-Außenseiter-Figurationen und zu den verherrlichenden Gruppenphantasien, die daraus erwachsen", versperrt (a.a.O.: 34). Im Aufklärungsideal der "Rationalität" erkennt Elias einen Mythos, der sowohl den beteiligten Personen als auch den untersuchenden Wissenschaftlern die Erkenntnis verstellt, daß in solchen Beziehungsstrukturen eine "emotionale Gleichsetzung von hoher Macht mit hohem menschlichem Wert" am wirken ist (a.a.O.: 46). Auch die Beobachtungen eines Forschers sind "durch bestimmte theoretische Ideen gelenkt, die ... dem allgemeinen Vorstellungsgut der breiteren Gesellschaft entstammen. Aber sie bleiben implizit, unausgearbeitet und unkontrolliert." (a.a.O.: 280) Indem sie als "selbstverständlich" behandelt werden,

greift der Wissenschaftler ebenso wie die untersuchten Personen auf ein als gegeben angenommenes Wissen zurück, das nicht weiter hinterfragt wird. Das durch die Aufklärung vermittelte Ideal, daß alle Handlungen rational seien, findet sich somit auch in seinen Grundannahmen wieder und versperrt ihm die Einsicht, daß es eigentlich emotionale Kräfte sind, welche diese Beziehungsstrukturen hervorbringen.

5.2 Collins: Rituelle Interaktionsketten

Aus den vorangegangenen Kapiteln ergibt sich nun die Frage, durch welchen konkreten Mechanismus jene emotionalen Kräfte besonders wirksam und in der Lage sind, eine Welt zu schaffen, in der manche Personen als einer Gemeinschaft zugehörig empfunden werden und andere nicht. Über bestimmte Menschen kann offensichtlich ohne moralische Bedenken Gewalt ausgeübt werden, und ein exzessiver Machtgebrauch ihnen gegenüber führt keineswegs zu Schuldgefühlen. Durkheim zeigte, daß sowohl die Trennung zwischen der eigenen Gruppe und der außenstehenden Welt als auch die Moral innerhalb der Grenzen durch Rituale erzeugt werden. Im folgenden soll mit Collins jener Prozeß näher beleuchtet werden, der dazu führt, daß Personen, die einen bestimmten Kult miteinander teilen, durch moralische Verpflichtungen aneinander gebunden sind, andere aber von der so geschaffenen Moral ausnehmen. Zudem muß gezeigt werden, wie Variationen in den Komponenten von Ritualen die Intensität der Bindungen sowie die daraus resultierenden Vorstellungen determinieren. Die Theorie der rituellen Interaktionsketten von Collins kann Licht auf diese Frage werfen.

5.2.1 Ein formales Modell von Ritualen

Das von Durkheim abgeleitete Basismodell einer rituellen Interaktion setzt sich nach Collins aus folgenden Komponenten zusammen (Collins 1975: 94f.; 1988a: 192-196; 1990: 31-34):

1. Zuerst muß sich eine Gruppe von mindestens zwei Personen von Angesicht zu Angesicht gegenüber stehen. Die rein physische Anwesenheit von Personen am selben Ort ist eine Vorbedingung der folgenden emotionalen und kognitiven Prozesse.

2. Des weiteren muß sich die Aufmerksamkeit der versammelten Personen auf dasselbe Objekt oder dieselbe Handlung richten. Dies muß sich nun keineswegs auf kollektive Formalitäten wie einen Gottesdienst oder eine politische Versammlung beschränken, sondern man bezieht sich im Alltag in jedem normalen Gespräch auf etwas Gemeinsames, was auch hier den Effekt der Produktion einer rituellen Situation hat (vgl. 5.2.2). Wesentlich ist, daß es eine Gruppenaktivität gibt, bei der sich die beteiligten Personen wechselseitig ihrer gemeinsamen Aufmerksamkeit bewußt sind. Dadurch kann die Gruppe auch selbst zum Bezugspunkt werden und als Realität, die über den einzelnen hinausgeht, in Erscheinung treten.

3. Zudem müssen die versammelten Individuen eine gemeinsame emotionale Stimmung entwickeln. Es ist unwesentlich, welche konkrete Emotion zunächst auftritt. Wichtiger ist, daß es zwischen den Anwesenden einen Prozeß der emotionalen Ansteckung gibt. Sie werden von den Gefühlen der Gruppe mitgerissen und verstärken somit wiederum diese Stimmung. So sind sie trauriger auf einem Begräbnis, lustiger als Teil eines Publikums in einer Comedy-Show oder ausgelassener auf einer gelungenen Party.

Zwischen dem Fokus der gemeinsamen Aufmerksamkeit und dem Gefühl besteht eine zirkuläre Beziehung. Die Ausbreitung einer gemeinsamen Emotion verstärkt den Druck und das Verlangen nach einem Bezugspunkt, der von allen geteilt werden kann. Dies entspricht der Feststellung Durkheims, daß wir uns starke Gefühle nur erklären können, "wenn wir uns auf ein konkretes Objekt beziehen, dessen Realität wir lebhaft fühlen." (Durkheim 1994: 302) Umgekehrt bewirkt dieses wiederum eine Verstärkung und Intensivierung der Emotionen.

4. Wenn die Koordination der Stimmung innerhalb des Gesprächsrituals erfolgreich war, resultieren daraus letztlich Solidaritätsgefühle. Die Emotion im Ritual ist vorübergehend, und der eigentlich wichtige Effekt besteht in einem dauerhafteren Gefühl, welches sowohl die Verbindung mit der Gruppe als auch die Stellung in ihr ausdrückt. So ist die vorherrschende Emotion bei einem Begräbnis die Trauer, langfristiges Ergebnis ist aber die Erzeugung und Wiederherstellung einer Gruppensolidarität. Auf einer Party geht es vordergründig lustig, freundlich und humorvoll zu, auf lange Sicht besteht das Resultat jedoch in einem Gefühl der Zugehörigkeit zu dieser Statusgruppe.

Für das einzelne Individuum manifestieren sich diese Langzeitergebnisse als "emotional energy". Diese erstreckt sich auf einem Kontinuum, dessen oberes Ende durch Vertrauen, Enthusiasmus und gute Selbstgefühle gekennzeichnet ist, während sich am unteren Ende Depression, ein Mangel an Initiative und negative Selbstgefühle finden lassen. Eine erfolgreiche Teilnahme an Gruppeninteraktionen führt zu einer Verstärkung der individuellen emotionalen Energie, man fühlt sich der Gruppe zugehörig und ist in der Lage, eine zentrale Stellung in ihr einzunehmen. Was bei Collins als emotionale Energie in Erscheinung tritt, wurde von Durkheim als "moralisches Empfinden" berücksichtigt. Letzteres kennzeichnet sich durch Gefühle von richtig und falsch, moralisch und unmoralisch. Individuen mit einer hohen emotionalen Energie haben von sich die Empfindung, gute und rechtschaffene Menschen zu sein. Dies ergibt sich aus ihrer gelungenen Beteiligung an den Gruppenritualen. Sind die Interaktionsrituale hingegen erfolglos, hat das Individuum einen Verlust an emotionaler Energie zu verbuchen. Dies macht sich dadurch bemerkbar, daß es sich nicht von der Gruppe angezogen fühlt, vielmehr durch sie deprimiert wird und sie demzufolge meiden möchte. Generell soll an dieser Stelle festgehalten werden, daß die in Gesprächsritualen von einer Person erworbene emotionale Energie als motivierende oder hemmende Kraft in künftigen Interaktionen wirkt. In Abschnitt 5.2.3 werden diese Effekte genauer beleuchtet.

Interaktionsrituale erfüllen zudem die Funktion, bestimmte Objekte mit einer emotionalen Qualität zu versehen, die sie zu etwas Heiligem macht. Diese Dinge, die symbolisch für die jeweilige Gemeinschaft stehen, können auch dann Gefühle der Zugehörigkeit auslösen, wenn die Gruppe nicht versammelt ist. Sie ermöglichen es, den Geist des Rituals in der privaten Vorstellung wiederzuerwecken. Von Bestand sind sie jedoch nur durch ihre wiederkehrende Integration in die sozialen Rituale. Ohne diese kontinuierliche Bestätigung würden sie ihren heiligen Charakter wieder verlieren.

Da sich das gemeinsame Gruppengefühl somit i.d.R. auf bestimmte Symbole und Rituale bezieht, die als Vergegenständlichung dieser Empfindung angesehen werden können, ist neben dem positiven Effekt der Schaffung von Solidarität auch eine negative Konsequenz möglich. Sollte man nicht an den Ritualen teilnehmen und es unterlassen, die Symbole zu achten, wird dies sehr schnell als mangelnde Respektsbekundung gegenüber der Gruppe und somit als Zeichen der Nicht-

Zugehörigkeit gedeutet. Die Gruppenmitglieder fühlen sich durch die Ritualverletzungen abgestoßen und wenden ihren rechtschaffenen Ärger gegen jene, die in ihren Augen die Symbole und Rituale und demzufolge die Gruppe selbst nicht achten. Sie fühlen sowohl das moralische Recht als auch die Pflicht, den Angreifer zu strafen, was selbst wieder als Ritual zur Aufrechterhaltung der moralischen Empfindung angesehen werden kann.

Zwischen verschiedenen Gruppen bestehen jedoch Unterschiede bezüglich ihres Umgehens mit Angriffen auf die gemeinsamen Symbole. Neben schweren Bestrafungen gibt es auch mildere Formen, wobei die Übertretung als Verletzung der Höflichkeit oder als ein Mangel an sozialer Kompetenz gedeutet wird. Die Frage, wodurch solche Unterschiede entstehen, soll weiter unten beleuchtet werden.

5. Nach Collins werden Individuen durch Rituale zudem mit einem Vorrat an Kognitionen ausgestattet, die sie zum Denken und in der Kommunikation mit anderen verwenden. Wann immer jemand bestimmte Konzepte gebraucht, ist dies ein Hinweis darauf, daß sie vormals Fokus eines erfolgreichen Interaktionsrituals waren. Collins kann somit sagen, "that we feel the emotions of social solidarity in the various ideas with which we think." (Collins 1990: 34) Rituale sind also auch Mechanismen zur Erzeugung von Ideen und bilden somit die Grundlage aller Kognitionen (a.a.O. 1975: 95; 1994: 212). Aufgrund dieser Einsicht könnte man nun auch mit Parsons sagen, daß Gesellschaften durch Werte zusammengehalten werden, aber nur deshalb, weil "ideals or values ... emotionally charged ideas" sind (a.a.O. 1975: 92), d.h. Werte sind von Emotionen durchdrungene Kognitionen (a.a.O. 1990: 27).

5.2.2 Status- und Machtrituale im Alltag

Collins übernimmt dieses Basismodell ritueller Interaktionen von Durkheim und baut es in seine Theorie der rituellen Interaktionsketten ein. Mit dieser möchte er auch all jene Begegnungen erfaßt wissen, die normalerweise nicht als Rituale aufgefaßt werden, aber trotzdem beständig das soziale Leben durchziehen (a.a.O. 1994: 218). Um diesem Aspekt gerecht zu werden, greift er auf Goffman zurück, der der empirischen Untersuchung des Alltagslebens mit dem Konzept der Rituale von Durkheim eine theoretische Fundierung gab (a.a.O. 1987: 194). Wie in den vorangegangenen Kapiteln schon deutlich wurde, nehmen Rituale in der Gegen-

wart eine andere Gestalt als in den frühen Stammesgesellschaften an, was sich aus den verschiedenen sozialen Strukturen erklären läßt (a.a.O. 1994: 214). Goffman zeigt, daß jede soziale Begegnung – egal wie flüchtig sie auch sein mag – als Ritual im Sinne von Durkheim aufgefaßt werden kann (a.a.O. 1988b: 113; 1990: 28).

Am deutlichsten beschrieb er jene Rituale, in denen man normalerweise "Höflichkeit" oder "gute Manieren" erkennt. So sollte man die Frage "Wie geht es Dir?" nicht wörtlich verstehen, sondern als symbolischen Ausdruck dafür, daß man der anderen Person ausreichend viel Status zuerkennt. Dadurch bringt man seinem Gegenüber Achtung zum Ausdruck und beansprucht zudem ein gewisses Maß an Ansehen für sich selbst, da man sich als eine Person zu erkennen gibt, die die richtigen Umgangsformen einhalten kann (a.a.O. 1994: 218). Der manifeste Inhalt einer Interaktion ist dabei eher nebensächlich, er ist vielmehr das Mittel zur Errichtung einer gemeinsamen Stimmung, die sich dann ergibt, wenn die Gesprächspartner ihre wechselseitige Aufmerksamkeit eine zeitlang aufrechterhalten können. Aus dieser Sicht kann jede Begegnung als ein Ritual betrachtet werden, in der eine gemeinsame Realität erschaffen wird, die insofern als ein Mythos bezeichnet werden kann, als es für die Gesprächspartner egal ist, ob sie tatsächlich wahr ist oder nicht. Der Mythos bezieht sich auf den manifesten Inhalt des Gesprächs und entspricht somit den heiligen Objekten oder Ideen, die durch das Ritual geschaffen werden (a.a.O. 1981: 998; 1984: 387; 1988a: 358). Wenn sie einmal als erzeugte Wirklichkeit bestehen, sind sie nicht mehr nur vorübergehend, sondern werden situationsübergreifend wirksam (a.a.O. 1988a: 204). In modernen differenzierten Gesellschaften ist dies nach Goffman vor allem die Vorstellung vom individuellen Selbst. Das Konzept des autonomen Individuums, aber auch das der Rationalität sind Erzeugnisse der Gesellschaft, die durch alltägliche Rituale immer wieder erschaffen werden (a.a.O. 1994: 219).

Goffman machte zudem deutlich, daß Interaktionsrituale Prozesse sind, in denen das Individuum Punkte sammeln kann: man knüpft die richtigen Kontakte, verwirrt einen Gegner oder macht die eigene Überlegenheit geltend. Dabei ist es immer notwendig, auf bestimmte Ressourcen zurückzugreifen, die sowohl aus materiellen Eigentümern als auch aus kulturellen Fertigkeiten oder verfügbarer emotionaler Energie bestehen können. Diese stehen den Individuen in unterschiedlichem Ausmaß zur Verfügung und zeigen seine Stellung in der gesell-

schaftlichen Schichtstruktur an – sie weisen somit auf seine früheren Interaktionserfahrungen hin (a.a.O. 1994: 219).

Die Theorie der rituellen Interaktionsketten geht davon aus, daß das Individuum eine Vielzahl von Gesprächen durchläuft und sein Leben als eine Kette bzw. Sequenz von Interaktionssituationen dargestellt werden kann. Ein angemessenes Bild der sozialen Welt ergibt sich folglich nur, wenn man sich diese als ein Bündel individueller Abfolgen situativer Erfahrungen vorstellt, die sich im Fluß der Zeit und im physischen Raum mit den Interaktionsabfolgen anderer Personen immer wieder kreuzen (a.a.O. 1981: 998). Die sich daraus ergebenden Makrostrukturen existieren also nur, weil es im Mikrobereich der Interaktionen immer wieder dieselben Rituale gibt (a.a.O. 1987: 196). Man könnte an dieser Stelle einwenden, daß auch durch makrostrukturelle Zusammenhänge bestimmt wird, was in den einzelnen Interaktionen passiert. Die Theorie der rituellen Interaktionsketten berücksichtigt auch diesen Aspekt, allerdings präziser ausgedrückt: "What happens at any point in the chain (i.e., where the personal chains of different individuals intersect) is determined by what has been accumulated in the previous chains themselves – which is to say, by where they are located in the macronetwork." (a.a.O. 1987: 202) Aus dieser Perspektive versucht sie zu erklären, wie das Verhalten der Individuen in der konkreten Situation durch die Makrostruktur beeinflusst wird, wobei letztere als das breitere Netzwerk von Begegnungen, das sich in Raum und Zeit um die Personen herum aufspannt, Eingang findet (a.a.O.: 196). Die Makrostruktur erscheint also als Medium, durch das Mikrosituationen miteinander verbunden werden, und wenn man sagt, "that there are macro effects upon micro, this means only that micro interactions *elsewhere* have an effect on the micro interaction *here*." (a.a.O. 1988a: 397, 402)

Aus der mikrosoziologischen Perspektive der Theorie ritueller Interaktionsketten bezieht sich "Sozialstruktur" jedoch auf das wiederholte Verhalten von Personen an bestimmten Orten unter Verwendung bestimmter physischer Objekte und dem Gebrauch derselben symbolischen Expressionen (a.a.O. 1981: 994ff.). Diese Routinen muß es schon deshalb geben, weil die Welt zu komplex ist, als daß Menschen jederzeit alles immer wieder aushandeln könnten. Wie von der Ethnomethodologie gezeigt wurde, wäre die menschliche Kognitionsfähigkeit aufgrund von Indexikalität und Reflexivität von Situationen damit überfordert (vgl. Kap. 4.2). Sie läßt es nicht zu, stets alle Kontingenzen zu bedenken oder sich

immer bewußt auf explizite Regeln zu beziehen. Vielmehr verlassen sich Menschen stillschweigend auf die ihnen bekannten und vertrauten Routinen, und dies tun sie, weil sie ihnen als natürlich oder angemessen erscheinen⁴⁵. Collins vermutet, daß sich die verantwortlichen Dynamiken in Zugehörigkeitsgefühlen finden lassen. Bevor es Menschen kognitiv bewußt feststellen würden, haben sie die Empfindung, Mitglied einer Gruppe zu sein. "The basic mechanism is a process of emotional group identification that may be described as a set of interaction ritual chains." (a.a.O. 1981: 998)

Goffman wies implizit auf zwei Formen ritueller Beziehungen hin: zum einen gibt es solche, die Solidarität zwischen Eingeweihten erzeugen, und zum anderen existieren Rituale, die den Herrscher vom Beherrschten trennen. Damit demonstrierte er, daß Rituale einerseits das Werkzeug einer horizontalen Gruppensolidarität darstellen, andererseits aber auch hilfreich im Kampf um Macht über andere sein können (a.a.O. 1988b: 113). Collins nimmt diese Unterscheidung auf und vermutet, daß die Partizipation an diesen verschiedenen Ritualen auf jeweils besondere Art und Weise einen Effekt auf die emotionale Energie der Beteiligten hat, worauf in Kap. 5.2.3 noch genauer eingegangen wird.

Eine Dimension besteht aus Machtritualen (a.a.O. 1988a: 211-214; 1988b: 114; 1990: 35-37; 1994: 220f.), d.h. ritualisierten Interaktionen zwischen Befehlsgebern und -empfängern, die jeweils in unterschiedlichem Maß mit bestimmten Ressourcen ausgestattet sind. Als Interaktionsritual kann dies insofern bezeichnet werden, als daß die Aufmerksamkeit der beteiligten Personen auf denselben Prozeß des Befehls Erteilens und Entgegennehmens gerichtet ist. Personen, die in der Lage sind, Befehle zu erteilen, können in Anlehnung an Goffman als "Frontstage-Persönlichkeiten" bezeichnet werden. Sie übernehmen im Machtritual Verantwortung und Initiative und können aufgrund ihrer Dominanz verstärkt emotionale

⁴⁵ Eine Verbindung zum "tool-kit-model" von Swidler könnte hier zusätzliche Einsichten bringen. Insbesondere deshalb, weil sie erklären möchte, daß bestimmte Routinen nicht etwa deshalb als angemessen erscheinen, weil man den ihnen entsprechenden Werten oder Interessen folgen würde. Für sie besteht Kultur nicht aus Werten, die letztlich unsere Handlungen anleiten, sondern aus einer Reihe von Fertigkeiten und Gewohnheiten, mit denen Stimmungen und Empfindungen verbunden sind. Wenn neue Weltbilder oder Ideologien durchgesetzt werden sollen, ist zunächst der Rückgriff auf traditionelle Gewohnheiten notwendig und erst nach und nach können in Ritualen neue Dinge hinzugefügt bzw. alte Gewohnheiten mit neuen Bedeutungen versehen werden. Personen sperren sich gegen neue Einflüsse nicht deshalb, weil sie an ihren kulturellen Werten festhalten würden, sondern weil sie nur widerwillig auf ihre gewohnten Handlungsweisen, d.h. auf ihre Routinen verzichten (Swidler 1986). Dies steht in Einklang mit der Feststellung Collins, daß seit langem existierende soziale Ordnungen auch deshalb stabil sind, weil Menschen

Energie beziehen. Dies wiederum macht sie loyal gegenüber den Symbolen der Gruppe bzw. der Organisation, und sie identifizieren sich mit deren offiziellen Werten. Auf der anderen Seite stehen Personen, die diese Befehle entgegennehmen und ausführen müssen. Es wird von ihnen verlangt teilzunehmen, was durch verschiedene Mittel erreicht werden kann: militärischen (Armee) oder finanziellen Zwang (Gehalt), in Aussicht gestellte Privilegien oder Beförderungen. Nach Goffman kann man sie als "Backstage-Persönlichkeiten" beschreiben, womit zum Ausdruck gebracht werden soll, daß sie sich eher mit den informellen Gruppen jener Welt identifizieren, in die sie sich abseits der formellen Machtrituale zurückziehen können.

Obwohl Collins mit dieser Darstellung zwei polare Teilnehmertypen an Machtritualen nachzeichnet, möchte er die Machtdimension als ein Kontinuum verstanden wissen, in dessen Mitte solche Personen zu finden sind, die sowohl Befehle entgegennehmen als auch welche erteilen. Er vermutet, daß solche Individuen eher dazu neigen, eine rigide und bürokratische Persönlichkeit auszubilden. Es gibt noch einen weiteren Mittelbereich, der sich dadurch auszeichnet, daß in ihm Befehle überhaupt keine Rolle spielen, es sich also um einen machtneutralen Raum handelt. Dieser wird mit der Statusdimension erfaßt⁴⁶.

Unabhängig davon, ob Individuen ihre Rituale kontrollieren oder von diesen kontrolliert werden, geht es auf dieser Dimension um Anzahl und Beschaffenheit ihrer Begegnungen (1975: 75f.; 1987: 196; 1988a: 214-218; 1988b: 114f.; 1990: 37-39; 1994: 221-223). Sie umfaßt jene Komponenten, die Durkheim zum Vergleich unterschiedlicher Gesellschaften verwendete, die aber auch zur Analyse

es vermeiden, diese Normalität in Frage zu stellen. Dies wird seines Erachtens fälschlicherweise oft als Legitimität dieser Ordnung interpretiert (Collins 1988a: 289).

⁴⁶ Kemper und Collins verwenden somit die gleichen Dimensionen zur Unterscheidung sozialer Situationen (vgl. Kap. 2.1), jedoch erhält der Statusbegriff bei Collins eine etwas andere Bedeutung. Für Kemper sind Personen oder Gruppen meistens ungleich in Hinsicht auf ihren Status, während Collins der Ansicht ist, daß Statusgruppen auch vollständig unabhängig voneinander existieren können. Er beschränkt den Statusbegriff auf die interne Struktur einer Gemeinschaft und läßt offen, inwiefern sich verschiedene Gruppen durch eine Rangordnung kennzeichnen lassen. Grundlegendstes Merkmal einer Statusgruppe ist für ihn die (Nicht)Zugehörigkeit. Unterscheidungskriterium für Macht und Status ist bei Kemper die (Un)Freiwilligkeit. Collins würde jedoch eine freiwillige Regelbefolgung eher als Transformation von Status in Macht auffassen, wobei auf Ressourcen im Statusbereich zurückgegriffen wird, um im Machtbereich eben dieses Ergebnis zu erzielen. Aber ebenso wie bei Kemper handelt es sich auch bei Collins um eine analytische Trennung, d.h. jedes Individuum und jede Situation kann in Begriffen der Status-Mitgliedschaft und der Machtungleichheit untersucht werden (Collins 1990: 37, 52f. Fußnote 1).

der Positionen verschiedener Individuen in einer Gesellschaft nützlich sein können. Collins verweist auf die Effekte von zwei Prinzipien:

1. Das Prinzip der moralischen und sozialen Dichte bezeichnet das Ausmaß an Zeit, das Individuen in Gegenwart einer Gruppe verbringen. Personen ordnen sich entlang eines Kontinuums an, dessen einer Pol von Personen besetzt wird, die immer an den Interaktionsritualen teilnehmen. Die Effekte der Mitgliedschaft in einer rituellen Gemeinschaft zeigen sich bei ihnen am stärksten, d.h. sie beziehen aus den Ritualen den höchsten Zuwachs an emotionaler Energie, und ihre moralische Solidarität gegenüber der Gruppe sowie ihre Zuneigung zu den Gruppensymbolen sind stark ausgeprägt. Je mehr man sich zum anderen Ende des Kontinuums bewegt, desto eher begegnet man Personen, die immer weniger Mitglied der Gruppe sind und kaum oder gar nicht, wie es beim Nicht-Mitglied der Fall ist, an deren Ritualen teilnehmen. Somit beziehen sie auch keine emotionale Energie, moralische Solidarität oder symbolische Verbundenheit aus den Interaktionsritualen der Gruppe.

2. Das Prinzip der sozialen Mannigfaltigkeit bezieht sich auf Anzahl und Verschiedenheit der Personen, mit denen ein Individuum im Kontakt steht. Sollten dies immer dieselben sein, so spricht Collins von einem lokalisierten und geschlossenen Netzwerk, das sich in den Denkgewohnheiten der Mitglieder durch konkrete und partikularistische Ideen, die sich auf bestimmte Personen, Dinge und kurzfristige Konsequenzen beziehen, auszeichnet. Für den Bereich der Emotionen wird damit impliziert, daß Mitglieder dichter und lokaler Gruppen starke Gefühle der Konformität gegenüber ihren gemeinsamen Symbolen und Mißtrauen gegenüber Außenseitern entwickeln. Wenn die Symbole ihrer Gruppe verletzt werden oder die Rituale schlecht verlaufen, reagieren sie mit Ärger und Furcht. Ist ein Individuum hingegen in viele verschiedene Gruppen integriert und erfährt eine große Vielfalt an Situationen, redet Collins von einer kosmopolitischen Netzwerkstruktur, die eher schwache Gefühle der Konformität sowie ein allgemeines Vertrauen einer breiten Spanne von Interaktionen gegenüber erzeugt. Je stärker Individuen einem solchen Netzwerk sozialer Begegnungen ausgesetzt sind, desto abstrakter und relativistischer sind ihre Ideen, und zudem sind sie es gewohnt, in langfristigen Konsequenzen zu denken⁴⁷. Ritualverletzungen erscheinen hier als Verstoß gegen den angemessenen Umgangston und in Anlehnung an Goffman vermutet Collins, daß auf geringfügige Vergehen eher mit Belustigung, auf ernstere mit Verlegenheit, Verachtung und dem Wunsch, den Täter auszuschließen, reagiert wird.

An dieser Stelle kann die von Elias beschriebene Etablierten-Außenseiter-Beziehung nochmals betrachtet werden. Obwohl die Gruppe der Alteingesessenen auch durch eine interne Hierarchie gekennzeichnet war, kann sie als Statusgruppe im Sinne von Collins bezeichnet werden, da die Bewohner ein klares Gefühl davon hatten, wer dazugehörte und wer nicht. Ihre Gemeinschaft wurde durch Statusrituale geschaffen und weiterhin aufrechterhalten. Im eher mittelständischen Wohngebiet gab es einen kleinen, kompakten Personenkreis, der im Gemeindeleben eine aktive Rolle spielte und als "Gemeindeführer"

⁴⁷ Nach der hier beschriebenen Kausalbeziehung spiegelt sich also in den (partikularen bzw. abstrakten) Ideen die jeweilige (lokal geschlossene bzw. kosmopolitische) Gruppenstruktur wider. Wenn Vorstellungen aber einmal existieren, könnte man auch eine Kausalbeziehung in umgekehrter Richtung vermuten. Personen, die speziellen Ideen anhängen, könnten versuchen, diesen durch bestimmte Formen des Zusammenlebens besonderen Ausdruck zu verleihen.

fungierte (Elias 1990: 95). Von ihm kann man sagen, daß er im Zentrum der Statusrituale stand und somit in der Lage war, im kommunalen Leben den Ton anzugeben. Bewegt man sich von diesem Zentrum etwas weiter weg, findet man die meisten Bewohner des alten Arbeiterviertels. Die unter ihnen üblichen "informellen Besuche" stellen einen wesentlichen Teil der Statusrituale dar (a.a.O.: 103). Personen beider Gruppen hatten regelmäßigen und intensiven Kontakt zueinander, und mit Collins kann man sie als lokal geschlossene Gemeinschaft beschreiben. Sie waren somit auch der aktiv agierende Teil bei der Schaffung jener Wirklichkeit, die alles Alte als gut, das Neue hingegen als schlecht bewertete. Das Alte wurde zum Symbol ihrer Gemeinschaft und wurde mit allen Mitteln nach außen verteidigt, da es das wichtigste Werkzeug darstellte, mit dessen Hilfe sich die dazugehörigen Personen als vereinte Gruppe vorstellen konnten. Am Rand dieser Statusgruppe ist ein weiterer Personenkreis auszumachen, der zwar auch als zugehörig empfunden wurde, im Gemeindeleben aber nur eine marginale Rolle spielte und sich kaum an diesem beteiligte. Er setzt sich aus den verbleibenden Familien des mittelständischen Wohngebietes zusammen, wobei jede für sich eine weitestgehend "exklusive Gruppe" bildete (a.a.O. 92f.). Ihr Bekanntenkreis kam überwiegend von außerhalb, insbesondere aus einer nahegelegenen Stadt, und man kann vermuten, daß sich ihre eigentlichen Statusgruppen eher dort verorten lassen.

Die Außenseiter als Statusgruppe im Sinne einer Gemeinschaft, derer man sich zugehörig fühlt, zu definieren, ist wohl falsch. Sie wurden zwar von den Etablierten als homogene andere Gruppe wahrgenommen, hatten von sich selbst aber keineswegs diesen Eindruck. Jede Familie blieb hier weitestgehend unter sich, und es gab keine "Rituale des sozialen Verkehrs" (a.a.O.: 148). Das Fehlen dieser Gesprächsrituale bewirkte, daß sie keine sozialen Bindungen zwischen sich aufbauen konnten. Sie bildeten eine "offene und nicht besonders exklusive Gruppe", deren Zusammenhalt untereinander gering war (a.a.O.: 84). Viele Familien kamen aus größeren Städten, die nach dem Krieg keinen ausreichenden Wohnraum zur Verfügung stellen konnten. Aufgrund ihrer großstädtischen Erfahrung hatten sie von den Alteingesessenen abweichende Gewohnheiten und Lebensweisen. Damit ist nicht gemeint, daß sie sich asozial verhielten, sondern sie entsprachen eben nicht den Erwartungen der Etablierten, sich hilfsbedürftig zu zeigen und sich in die gegebenen Standards einzupassen. Im nächsten Kapitel

soll genauer beschrieben werden, warum sie letztlich nicht in der Lage waren, eine geschlossene Gruppe zu bilden, die sich tatkräftig gegen die Stigmatisierung der Etablierten hätte wehren können.

5.2.3 Effekte von Interaktionen auf die emotionale Energie

Einige Gesprächsrituale erzeugen also ein Gefühl gleicher Mitgliedschaft zwischen den Teilnehmern, andere hingegen führen zu einem Gefühl von Rangunterschieden. Erfolgreich sind beide jedoch nur, wenn sie in der Lage sind, eine gemeinsame kognitive Realität zu erschaffen. Dies ist nur möglich, wenn die Interaktionsteilnehmer aufgrund ihrer früheren Gesprächserfahrungen auf kulturelle Ressourcen und emotionale Energien zurückgreifen können, die dann sowohl dazu dienen, das Muster der interpersonellen Beziehung zu reproduzieren als auch, es zu verändern.

Das kulturelle Kapital (Collins 1981: 999-1001; 1984: 388f.; 1988a: 360f.), das sich in generalisierte und partikulare Bestandteile aufteilen läßt, bezieht sich auf besondere Gesprächsstile und -themen. Aufgrund ihrer erfolgreichen Verwendung in vorangegangenen Interaktionsritualen sind sie zu Symbolen der Gruppe geworden, und ihr Gebrauch impliziert die Mitgliedschaft in ihr. Die möglichen Gesprächsinhalte sind mannigfaltig, und wie schon weiter oben gesagt wurde, ist es egal, ob das Gesagte wahr oder falsch ist. Wichtiger ist, daß es als gemeinsame Realität im Moment der Unterhaltung akzeptiert wird. Generalisierte Gesprächsthemen gehen über die unmittelbare Situation hinaus und haben den Effekt, durch den Austausch geteilter Ansichten (bspw. über Politik oder Religion) das Gespür für die Mitgliedschaft in einer Statusgruppe zu reproduzieren (z.B. zu einer ethnischen Gruppe oder einer Klasse, insofern sie kulturelle Gemeinschaften darstellen). Partikulares kulturelles Kapital bezieht sich auf spezifische Personen, Orte oder Dinge. Es kann sowohl der Aufrechterhaltung informeller Beziehungen als auch der Reproduktion von Besitz- und Autoritätsstrukturen dienen. Letzteres insbesondere deshalb, da mit ihm auch zum Ausdruck gebracht wird, wer das Recht hat, an bestimmten Orten zu sein oder anderen Anweisungen zu geben ("Das ist sein Haus, Auto, Büro ...", "Sie sagte ihm, was zu tun sei."). Wesentlicher Aspekt des partikularen Gesprächskapitals ist die Reputation. Collins zielt damit auf jenen Teil des Selbst ab, über den eine Person kaum persönliche Kontrolle hat, sondern der eher in den Gesprächen anderer über sie

eine Rolle spielt und somit als positiver oder negativer Effekt in darauffolgende Interaktionen einfließt.

Des Weiteren ist für einen erfolgreichen Gesprächsverlauf ein minimales Ausmaß an emotionaler Energie notwendig (a.a.O. 1981: 1001f.; 1984: 389f.; 1988a: 361-365.; 1990: 39-41; 1994: 233f.). Einerseits erscheint für die Interaktionsteilnehmer das besprochene Thema umso realer, je stärker der gemeinsame emotionale Grundton ist; andererseits ist die emotionale Energie, die sie aus ihren früheren Interaktionserlebnissen mitbringen, auch motivierende Antriebskraft. Sie hat einen Einfluß darauf, mit welchen Personen man reden möchte und welche man meiden will, wie lange Begegnungen dauern werden und wieviel man einander zu sagen hat. Zudem wird durch die emotionale Energie bestimmt, wer in der Lage ist, das Thema auszuwählen, die Diskussion zu dominieren, Witze zu machen oder Befehle zu erteilen. Ob sich die emotionale Energie der Akteure über die Zeit hinweg eher in eine positive oder negative Richtung kumuliert, hängt von den Ergebnissen der Macht- und Statusrituale ab, an denen sie beteiligt sein werden.

Handelt man in einem Statusritual erfolgreich die Mitgliedschaft in einer Gruppe aus, resultiert dies in einem Zuwachs an emotionaler Energie, der sich als gesteigertes Vertrauen manifestiert und umso größer ist, je intensiver die emotionale Ansteckung während des Rituals war. Als weitere intervenierende Komponente führt Collins an, daß auch die Macht einer Gruppe, innerhalb der man erfolgreich die rituelle Solidarität ausgehandelt hat, einen Einfluß auf die Menge an resultierender emotionaler Energie hat. Er meint, je größer deren erfolgreich beanspruchter physischer Besitz, je größer die Zahl ihrer Anhänger und das Maß an physischer Gewalt, das sie anwenden, ist, desto größer sind die emotionalen Resultate. Zwischen den Statusgruppen, innerhalb derer sich mit unterschiedlicher Intensität Solidaritätsempfindungen ausbilden können, ist also selbst wieder eine Schichtung bezüglich der Machtdimension möglich. Diese Trennung wird insbesondere dann verstärkt und hat weiteren Einfluß auf ihre Machtdifferenz, wenn die Statusrituale ein Konfliktelement gegenüber der anderen Gruppe beinhalten. Eine rituelle Bestrafung von Außenseitern oder deren symbolische Verurteilung wirkt als starker Fokus, auf den sich die gemeinsame Aufmerksamkeit konzentriert und auf den sich die Kollektivempfindung richten kann.

Wenn die Statusrituale der machtstärkeren Gruppe in dieser Form Nichtmitglieder einbeziehen, handelt es sich zugleich auch um Machtrituale. Generell ergibt sich dabei aus der dominanten Position ein Zuwachs, aus der unterlegenen hingegen eine Verminderung an emotionaler Energie. Die eine Seite erfährt damit kontinuierlich eine Vergrößerung ihres Selbstvertrauens, welches wiederum notwendig ist, um in späteren Interaktionen erfolgreich den eigenen Machtanspruch geltend machen zu können. Aufgrund der positiven Empfindungen, die Befehlsgeber in dem Ritual erleben, identifizieren sie sich mit den Idealen und Vorstellung der überlegenen Gruppe. Collins erklärt damit den Konservatismus herrschender Klassen, die nur deshalb als Bewahrer des Alten auftreten, da sie aus diesen Traditionen einen Zuwachs an emotionaler Energie zu verbuchen haben⁴⁸. Personen auf der anderen Seite erleiden in solchen Machtritualen einen Verlust an emotionaler Energie, was es ihnen auch weiterhin erschwert, sich durchzusetzen. Aufgrund dieser Einbußen haben die Symbole der überlegenen Gruppe eher negativen Charakter für sie und werden in dem Moment, da die Macht wegfallen sollte, auch nicht länger respektiert oder sogar bekämpft. Dies könnte dadurch verstärkt werden, daß sie innerhalb ihrer eigenen Bezugsgruppe in der Lage sind, erfolgreiche Statusrituale auszuführen und ihren Verlust an emotionaler Energie dort kompensieren können. Dieser temporäre Zuwachs an emotionaler Energie könnte ausreichen, um in der nächsten, sie kontrollierenden Situation mit Ärger zu reagieren. Ist letzteres nicht der Fall oder sollten solche Rückzugsmöglichkeiten erst gar nicht bestehen, empfinden sie auch weiterhin ein hohes Maß an Unkontrollierbarkeit der Situation, was schließlich Motivationsverlust und Depression mit sich bringen kann. Die dauerhafte Kontrolle sowie die fehlenden Backstage-Bereiche erzeugen bei ihnen dann den Effekt, die Symbole der überlegenen Gruppe eher mit abergläubischem Respekt zu behandeln⁴⁹.

⁴⁸ Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn eine lokal geschlossene Statusgruppe ihren Machtanspruch sichern möchte. In einem offenen Netzwerk kann sich der Zuwachs an emotionaler Energie aber auch als Auflehnung gegen die von anderen auferlegten Situationsdefinitionen äußern. Die emotionale Energie ist dann Ressource zum Durchbruch gegebener Routinen (Collins 1988a: 273). Besonders erfolgreich dürften dabei jene Personen sein, die im Zentrum von Gesprächsritualen stehen und in der Lage sind, als Meinungsführer zu fungieren. Sie können auf genügend Ressourcen in Form von emotionaler Energie zurückgreifen, um die Situation zu definieren und können somit eine andere Realität erschaffen.

⁴⁹ Der Vorteil der Theorie von Collins besteht darin, daß die vom Symbolischen Interaktionismus beschriebenen Phänomene nun besser erklärt werden können. Hochschild führte das Konzept der "status shields" ein, mit dem sie zeigte, daß Personen in unteren Hierarchiebereichen keinen "Schutzschild" gegen eine mangelnde Berücksichtigung ihrer Gefühle entwickeln können. Auf der anderen Seite werden die Gefühle von Personen, die mit Macht ausgestattet sind, berücksichtigt

Aber auch auf der Statusdimension selbst sind negative Erfahrungen möglich, wobei hier ein Mißerfolg bei der Teilnahme an einem Gruppenritual zu einem Verlust an emotionaler Energie führt, der sich langfristig auch als Depression manifestieren kann. Kurzfristiger Mitgliedschaftsverlust, d.h. der abrupte Wandel einer erwarteten Zugehörigkeit, erzeugt zwar auch einen Verlust an emotionaler Energie, diese ist aber noch stark genug, um Ärger zu verspüren.

Von seiten kognitiver Theorien könnte nun die Frage aufgeworfen werden, warum es nicht ausreichen sollte, daß Individuen in ihre Gesprächsrituale sowohl generalisierte als auch partikuläre kulturelle Ressourcen einbringen und auf deren Basis Dominanz und Unterordnung sowie Zugehörigkeit und Ausschluß feststellen oder neu aushandeln. Collins verwendet zwar die Metapher eines "Marktplatzes", womit er auf die impliziten Vergleiche der Ressourcen während einer Begegnung hinweist, er meint aber, daß es keine rationalen Kalkulationen sind, durch welche die "Marktpositionen" der Akteure bestimmt werden (Collins 1981: 1002f., 1005; 1984: 393; 1988a: 358-362). Der Erfolg eines Gesprächsrituals kann nur durch das Zusammenspiel kultureller Ressourcen und emotionaler Energien bestimmt werden.

Kultur besteht für Collins nicht aus einer Reihe expliziter Regeln, die den Personen ganz genau sagen, was sie in bestimmten Situationen zu tun haben, sie setzt sich vielmehr aus Symbolen zusammen. Wenn diese Symbole gedanklich oder in der externen Umgebung erscheinen, lösen sie positive oder negative Tendenzen für eine soziale Handlung aus. Dies tun sie jedoch nicht, weil sie in dem Akteur kognitive Prozesse derart in Gang setzen würden, daß er sich bewußt denkt, aus dieser oder jener Interaktion eine Zu- oder Abnahme seiner Macht- und Statusposition erzielen zu können. Vielmehr werden die Symbole nur deshalb wirksam, da sie in vergangenen Gesprächen mit einer spezifischen emotionalen Energie in Verbindung gebracht wurden. Erst aufgrund dieser Verknüpfung rufen sie ein bestimmtes Maß an Initiative hervor, wobei sich die emotionale Energie als situationsspezifische Erwartung äußert, zu dominieren oder dominiert zu werden, Mitglied zu sein oder ausgeschlossen zu werden. Diese unbewußte Antizipation ergibt sich aus den früheren Interaktionserfahrungen, wird durch die Symbole aktiviert und wirkt aufgrund der mit ihnen verbundenen emotionalen Energie als

und ihr "status shield" schützt sie generell davor, in eine Sündenbockrolle gedrängt zu werden (Hochschild 1983: 174-180). Die notwendigen Ressourcen zum Aufbau von "status shields" sind m.E. auch in der von Collins beschriebenen emotionalen Energie zu finden.

motivierende oder hemmende Kraft. Die kognitive Wirkungsweise von Symbolen hängt also davon ab, ob Akteure in früheren Interaktionsritualen im Zusammenhang mit diesen Symbolen einen Zuwachs oder einen Verlust an emotionaler Energie zu verbuchen hatten. Die Erwartung zu dominieren oder dazuzugehören ergibt sich aus Ritualen, die dem Akteur einen Gewinn an emotionaler Energie einbrachten. Die Erwartung, dominiert zu werden oder ausgeschlossen zu sein, ergibt sich aus Ritualen, die dem Akteur ein Defizit an emotionaler Energie einbrachten. (a.a.O.: 1988a: 366, 402; 1990: 40).

Zum Abschluß dieses Kapitels möchte ich wiederum anhand der Gemeinde von Winston Parva zeigen, wie sich solche Prozesse in einer Etablierten-Außenseiter-Beziehung äußern. Wie oben schon beschrieben wurde, kann die Gemeinschaft der Alteingesessenen als Statusgruppe begriffen werden. Die Statusrituale der aktiven Mitglieder waren erfolgreich, da sie sowohl auf gemeinsame kulturelle Ressourcen (Gesprächsthemen, Ansichten, Vorstellungen etc.) zurückgreifen als auch eine gemeinsame emotionale Stimmung aufbauen konnten. Letzteres funktionierte vor allem deshalb so gut, da mit dem Zuzug der neuen Bewohner eine Konfliktkomponente hinzutrat, auf die sich die vereinte Aufmerksamkeit richtete. Die wahrgenommene Andersartigkeit der Außenseiter lieferte genug Material, um immer wieder neu besprochen zu werden. Der gemeinsame Glaube an den einzigartigen Wert ihrer Gruppe wirkte dann schon alleine als ausreichender Fokus zum Aufbau einer emotionalen Stimmung. Der Anspruch auf Überlegenheit konnte sich schließlich sogar manifestieren, indem alle wichtigen Ämter der Gemeinde besetzt wurden, so daß der Stellenwert der Gruppe in ihren Augen weiter stieg. Mit Collins kann man nun sagen, daß sie aus diesen kontinuierlich stattfindenden Ritualen – sowohl aus dem informellen Klatsch als auch aus den formal organisierten Freizeitbetätigungen – einen Zuwachs an emotionaler Energie verbuchen konnten. Somit festigte sich das Vertrauen in die Gruppe sowie der Glaube an die Richtigkeit ihrer Ansichten. Der Schimpfklatsch über die Außenseiter, der als partikuläre kulturelle Ressource angesehen werden kann, erzeugte die negative Reputation für eine ganze Gruppe.

Auf der anderen Seite konnten sich die Zuzügler nicht als eigene Statusgruppe etablieren. Zu Beginn fehlte es ihnen an gemeinsamen kulturellen Ressourcen, die ein Gesprächsritual hätten in Gang bringen können. Zudem blieb ihnen der negative Ruf ihres Wohngebietes nicht verborgen, und sie schätzten es selbst

sehr schlecht ein. Über die wenigen berüchtigten Familien, die tatsächlich in ihrer Nachbarschaft wohnten, wurde zwar auch gesprochen, aber dadurch konnte sich noch kein Gefühl der Solidarität zwischen ihnen entwickeln. Da sie selbst in diesem Gebiet wohnten, wurde "ihr eigenes Leben und ihr eigener Status ... davon sehr viel unmittelbarer berührt." (Elias 1990: 179) Positive Interaktionsrituale, die einen Zuwachs an emotionaler Energie hätten bringen können, fanden demzufolge allenfalls innerhalb, aber nicht zwischen den Familien statt. Die Außenseiter bildeten für sich keine Bezugsgruppe, in der sie gemeinsame Empfindungen hätten entwickeln können, die es leichter gemacht hätten, sich gegen die Anschuldigungen der Etablierten zu wehren oder mit Ärger auf die ungerechtfertigten Verallgemeinerungen zu reagieren. Da sie selbst empfanden, daß ihr Wohngebiet den Normen der Etablierten nicht gerecht wurde und sie dem nichts entgegenzusetzen wußten, übten die "Stigmatisierungen" eine "lähmende Wirkung" auf sie aus. Letztlich erlebten sie selber "ihre geringe Macht emotional als Zeichen ihres geringen Werts", und das Machtgefälle beider Gruppen konnte weiter aufrechterhalten werden (a.a.O.: 19, 22).

Zusammenfassend soll hier festgehalten werden, daß die grundlegendsten emotionalen Energien, die sich infolge von Interaktionsketten auf der Status- und Machtdimension ausbilden, folgende sind (Collins 1990: 41):

1. Ein hohes Niveau an Enthusiasmus und Vertrauen: dies führt auf der Statusdimension zur Bereitschaft, in den Interaktionen der Gruppe die Initiative zu übernehmen und impliziert auf der Machtdimension die Erwartung zu dominieren.
2. Ein niedriges Niveau derselben, was letztlich zu depressiven Stimmungen führt: bezüglich der Statusdimension bedeutet dies Nicht-Mitgliedschaft, auf der Machtdimension äußert es sich als Erwartung, kontrolliert zu werden. Generell besteht der Wunsch, sich aus der Interaktion zurückzuziehen.
3. Ärger, der sich aus moderaten negativen Erfahrungen ergibt und sowohl auf der Status- als auch auf der Machtdimension die Möglichkeiten einer Gegenwehr eröffnet.

6 Kurzfristige Emotionen vor dem Hintergrund emotionaler Grundstimmungen

Bevor ich nun im letzten Teil dieser Arbeit auf spezifische Emotionen eingehen werde, möchte ich zuvor die theoretische Diskussion zusammenfassend festhalten. Ausgangspunkt war das Modell sozialstrukturell determinierter Emotionen von Kemper, das durch die Kritik von seiten des Symbolischen Interaktionismus um kulturelle Komponenten ergänzt werden konnte. Problematisch blieb, daß der daraus resultierende Ansatz Emotionen als das Ergebnis kognitiver Leistungen der Personen behandelte. Der Akteur müßte demzufolge zunächst die Aufgabe eines komplizierten Vergleichs bewältigen, in dem er seine Position in Relation zu der des anderen hinsichtlich Macht und Status einschätzt, seine Erwartungen bedenkt und schließlich erst in Abhängigkeit der Verantwortungszuschreibung etwas fühlt. Dies muß angesichts der begrenzten Kognitionsfähigkeiten des Menschen als unangemessenes Bild der Wirklichkeit bezeichnet werden. Zudem konnten weder Kemper noch der Symbolische Interaktionismus erklären, wie die Kategorien, auf die in diesem Vergleichsprozeß zurückgegriffen werden muß, entstehen und woraus sich ihre kulturelle Verschiedenartigkeit ergibt.

In den Ansätzen von Hammond und Collins wurde deutlich, daß Gefühle selbst an der Schaffung von Realität beteiligt sind. Auf dieser fundamentaleren Ebene einer gefühlsmäßigen Konstruktion von Wirklichkeit spielen Emotionen in zweierlei Hinsicht eine Rolle.

Zum einen werden durch erfolgreiche Rituale Symbole geschaffen, die in Form von Vorstellungen, Ideen und Werten, aber auch als materielle Objekte und konkret zu beobachtende Umgangsformen in den Alltag einfließen. All diese Dinge erfuhren in früheren Interaktionsritualen eine affektive Aufladung, wodurch sie erst ihre für die Akteure spezifische Bedeutung erhielten. Aufgrund dieser emotionalen Verbundenheit werden sie von den Personen geachtet und befolgt, aber auch als etwas Gegebenes hingenommen, was als richtig empfunden und nicht in Frage gestellt wird. Hammond beschrieb in Anlehnung an Durkheim, daß auch die sozialen Kategorien, auf die zur Attribuierung verantwortlicher Akteure zurückgegriffen wird, diese Merkmale aufweisen. Collins konnte zudem zeigen, wie diese kognitiven Instrumente in Abhängigkeit der vermittelnden Variable sozialer Dichte variieren. So führen lokal geschlossene und kosmopolitisch offene

Gruppenstrukturen zu verschiedenen Kategorisierungskonzepten, die in der Schuldzuschreibung und somit auch in der Ausformung spezifischer Emotionen zu unterschiedlichen Ergebnissen führen.

Zum anderen ergeben sich aus der emotionalen Konstruktion von Wirklichkeit in Interaktionsritualen affektive Qualitäten, die in Form von emotionaler Energie dem einzelnen Akteur zur Verfügung stehen. Erst auf deren Basis bilden sich schließlich jene spezifischen Emotionen aus, die von Kemper und dem Symbolischen Interaktionismus beschrieben wurden. Für Collins ist die rituelle Interaktion in erster Linie ein Mechanismus zur Produktion emotionaler Energien, durch die künftige Situationen und deren emotionale Ergebnisse determiniert werden. Die Erwartungen in Kempers Modell können somit als situationsspezifische Ausformungen der emotionalen Energie betrachtet werden. Die Aussicht zu dominieren oder dominiert zu werden, Mitglied zu sein oder nicht wird durch die emotionale Energie, die in früheren Interaktionsketten erworben wurde, bestimmt⁵⁰. Erfolgreiche oder mißlungene Status- und Machtrituale führen über die Zeit hinweg zu jenen Zugehörigkeits- und Dominanzgefühlen sowie deren Gegenpolen, die das ausmachen, was bei Kemper als Bewertung der eigenen Macht- und Statusposition im Vergleich zum Interaktionspartner erscheint. Auf dieser emotional und keineswegs durch bewußten kognitiven Vergleich geschaffenen Grundlage bilden sich in der konkreten Interaktionssituation spezifische Emotionen aus, die schließlich selbst wieder auf die zugrundeliegende emotionale Energie zurückwirken (Collins 1990: 46f.). Aus dieser Perspektive sind beide Theorierichtungen vereinbar, und mit Collins kann man sagen, daß sowohl er als auch Hammond Emotionsqualitäten erster Ordnung beschreiben, auf deren Basis dann erst Emotionen zweiter Ordnung in einem Modell spezifischer Gefühle erklärt werden können (a.a.O.: 53f. Fußnote 5).

Zum Abschluß möchte ich zeigen, wie sich kurzfristige Emotionen in bezug auf eine zugrundeliegende emotionale Energie und affektiv aufgeladene Symbole

⁵⁰ Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob der Ansatz von Clark aus der Tradition des Symbolischen Interaktionismus auf denselben Mechanismus abzielt. Er möchte zeigen, wie Personen von ihrem "social place", d.h. ihrem Ausmaß an Macht, Status oder Prestige, wissen. In Anlehnung an die Terminologie Goffmans sieht er in den über Emotionen funktionierenden "status reminders" die wesentlichste Komponente. "The emotion conveys information about the state of the social ranking system: it informs us, where we stand and tells others where they do and should stand." Wie Emotionen dies leisten können, zeigt er jedoch nicht. Der von ihm beschriebene Prozeß ist letztlich nichts anderes als eine kognitive Situationsdefinition, in der nun die durch Emotionen vermittelten Informationen verarbeitet werden müssen (vgl. Clark 1990).

erklären lassen⁵¹. Im vierten Kapitel wurde beschrieben, daß sich die in den Garfinkel-Experimenten hervorgerufenen Emotionen, aus einer Verletzung der moralischen Verpflichtung, die üblichen Regeln der Realitätskonstruktion zur Aufrechterhaltung von Normalität einzuhalten, ergaben. Diese Interpretation ist immer noch zutreffend. Da sich aus den Ansätzen von Collins und Hammond aber noch weitere Möglichkeiten ableiten lassen, wie spezifische Gefühle erklärt werden können, möchte ich nochmals darauf eingehen. Der spekulative Charakter der folgenden Ausführungen kann letztlich aber nur durch empirische Untersuchungen behoben werden.

6.1 Ärger

Im folgenden werde ich mich auf das Experiment von Garfinkel beziehen, in dem er seine Studenten bat, sich zu Hause für eine gewisse Zeit als Fremde zu fühlen und zu benehmen (Garfinkel 1996: 47ff.). Sie sollten formale Anreden verwenden, nur sprechen, wenn sie angesprochen wurden und es vermeiden, persönlich zu werden. Zunächst versuchten die Familienmitglieder, sich dieses ungewöhnliche Benehmen verständlich zu machen. Sie forderten Erklärungen und fragten, was mit der anderen Person los bzw. in sie gefahren sei. Diese "accounts" wurden ihnen jedoch nicht gegeben, und da offensichtlich auch ein Warten auf spätere Klärung keine Abhilfe versprach, wurden sie ärgerlich. Mitunter ging dem eine kurze Belustigung voraus, die jedoch auch in Feindseligkeit umschlug, wenn sich die Person weiterhin so eigenartig benahm. Die Familienmitglieder gaben sich schließlich selbst Erklärungen für dieses Verhalten (zu hart gearbeitet, krank, andere Probleme etc.). Wurden diese vom Missetäter nicht angenommen, folgte eine Abwendung von ihm, man schloß ihn aus und verlangte Vergeltung. Wie können diese Reaktionen erklärt werden?

In Kempers Modell tritt Ärger im Zusammenhang mit der Statusdimension in verschiedenen Kombinationen auf. So entsteht er, wenn eine Person den Status ihres Interaktionspartners als exzessiv einschätzt und ihm die Verantwortung dafür zuschreibt. Sollte sie hingegen die Ursache in sich selbst sehen, sagt sein Modell die Empfindung von Erstaunen voraus⁵². Letztere trat den Berichten Garfinkels

⁵¹ Vgl. zu dieser Herangehensweise Collins 1990: 41-46.

⁵² Gerhards weist auf generelle Probleme dieser Kombination hin. Da Kemper Status als etwas definierte, was freiwillig vermittelt wird, fragt er sich, warum eine Person einer anderen etwas

zufolge auch auf, war aber keineswegs die vorherrschende emotionale Reaktion. In der strukturell äquivalenten Situation wird der eigene Status als insuffizient eingeschätzt, was sich nach Kemper in dem Gefühl äußert, ein ungenügendes Ausmaß an freiwilligen Belohnungen zu erhalten. Ablehnung oder verweigerter Dankbarkeit führen zu Depressionen, die in Abhängigkeit von der Schuldzuschreibung mit anderen Gefühlen durchmischt sein können (Kemper 1978a: 63-67; 1981: 144; 1990: 222). Wenn die Person sich selbst als Ursache für dieses Statusdefizit ansieht, fühlt sie sich hoffnungslos, verzweifelt und fällt in eine apathische Stimmung. Wird hingegen der anderen Person Schuld zugeschrieben, nimmt die depressive Stimmung eher die Form feindseliger und wütender Reaktionen gegen sie an. Man fühlt sich durch den anderen ungerecht behandelt, obwohl man meint, es verdient zu haben, respektiert, gemocht, geliebt oder anerkannt zu werden. Dies entspricht sicherlich den Empfindungen der Familienmitglieder, und wenn man sie genauer fragen würde, könnten sie wahrscheinlich auch diese Erklärung geben. Sie selbst müssen aber nicht erst diese komplizierten Vergleiche in bezug auf ihren Status durchführen, um ärgerlich zu werden. Vielmehr ergibt sich das Gefühl spontan und ohne großen bewußten Aufwand. Dieser zugrundeliegende Mechanismus kann mit Kempers Modell nicht erfaßt werden. Zudem muß man zeigen, warum die Personen meinen, der andere schulde ihnen ein bestimmtes Maß an Statusgewährung.

Meines Erachtens gibt es drei Interpretationsmöglichkeiten, die sich aus unterschiedlichen Herangehensweisen und Fragestellungen an das Experiment ableiten. Zum ersten wäre die schon bekannte Erklärung in Anlehnung an Garfinkel möglich, welche darauf abzielt, daß im Alltag ganz bestimmte Regeln zur Schaffung von Wirklichkeit gelten. Der Ärger der Familienmitglieder ergibt sich dann aus der Verunsicherung, die sie empfinden, wenn diese üblichen Verfahren zur Konstruktion von Normalität nicht eingehalten werden. Der "Fremde" ignoriert die gängigen Interpretationsregeln und legt für seine Form der Realitätskonstruktion andere Definitionsmerkmale an, die der Familie jedoch nicht einsichtig sind. Wenn man das Modell von Collins und insbesondere seinen Statusbegriff – die Zugehö-

geben sollte, von der sie meint, sie hätte es eigentlich nicht verdient? Gerhards vermutet, daß dies nur möglich wäre, wenn man die Situation erst später so interpretiert (Gerhards 1988: 132). Dies wird m.E. dann plausibel, wenn man eine bereits bestehende Statusgemeinschaft im Sinne von Collins annimmt, innerhalb derer ein normales und erwartetes Ausmaß an Statusvermittlung von der einen Seite gewährleistet, von der anderen aber mißachtet wird. Vgl. dazu auch die folgenden Ausführungen im Text.

rigkeit zu einer Gemeinschaft – zugrundelegt, kann diese Erklärung durch zwei weitere ergänzt werden. Sie zielen auf die verschiedenen Formen ab, durch die Emotionen an der Schaffung von Wirklichkeit beteiligt sind. Zum einen könnte sich der Ärger auf verletzte Symbole, zum anderen auf nicht erfüllte Erwartungen und somit direkt auf die emotionale Energie der beteiligten Akteure beziehen. Welcher Mechanismus für die Erklärung in diesem Experiment angemessener ist, kann hier nicht entschieden werden, da die Beobachtungen Garfinkels dafür nicht ausreichen und zu ungenau sind.

Die Familie als Statusgemeinschaft grenzt sich durch Zugehörigkeitsgefühle ihrer Mitglieder ab, die in früheren Interaktionsritualen ausgebildet und an bestimmte Symbole geheftet wurden. Dies entspricht einer Schaffung des Heiligen, wie es Hammond in Anlehnung an Durkheim beschrieb. Das Heilige kann sich auf konkrete Gegenstände des Haushaltes, aber auch auf Umgangsformen miteinander beziehen; gemeinsam ist all diesen Dingen das Merkmal einer affektiven Aufladung. Aufgrund der emotionalen Verbundenheit der Mitglieder zu den Symbolen besteht die moralische Verpflichtung, sie zu achten. Das "fremdartige" Benehmen der Studenten kommt dann einer Verletzung dieser Verpflichtung und somit einer Profanisierung des Heiligen gleich. Da die Symbole aber auch stellvertretend für die Familiengemeinschaft stehen, wird diese als Statusgruppe selbst in Frage gestellt. Durch ihre ärgerlichen Reaktionen signalisieren die Familienmitglieder dem Übeltäter, daß er sich falsch verhält und versichern sich zugleich der Richtigkeit ihrer eigenen Sichtweise.

Aus dieser Perspektive kann die Reaktion der Eltern und Geschwister auch als rechtschaffener Ärger aufgefaßt werden. Diese Emotion wird von Kemper als Größenwahn berücksichtigt, aber auch hier ist sein Erklärungsmodell kompliziert: die Person schätzt ihre eigene Macht in bezug auf den anderen als exzessiv ein, sieht jedoch die Verantwortung dafür nicht bei sich selbst. Dieser Satz kann aufgelöst werden, wenn zudem die Statusdimension berücksichtigt wird. Der rechtschaffene Ärger bzw. der Größenwahn ist dann eine besonders Durkheimianische Form kurzfristiger Gefühle (Collins 1990: 44). Er äußert sich als der emotionale Ausbruch einer schon konstituierten Gruppe oder ihrer Vertreter gegen Personen, die ihre heiligen Symbole verletzen. Diese müssen die Symbole nicht wirklich mißachten, vielmehr reicht es aus, daß die Gruppe es so wahrnimmt und ihr die anderen als Außenseiter und Sündenböcke erscheinen (Elias 1990: 174). Wenn

das Verhalten der Studenten nun als eine Verletzung der heiligen Symbole der Familie aufgefaßt werden kann, ließe sich die Reaktion der Familienmitglieder auch als rechtschaffener Ärger deuten.

Rechtschaffener Ärger kann also nur erklärt werden, wenn sowohl Macht- als auch Statusstruktur einer Gruppe berücksichtigt werden. Wo die Statusgruppenstruktur dicht und lokal geschlossen genug ist, können sich starke Gefühle der Gruppenmitgliedschaft entwickeln, die an bestimmte vergegenständlichte Symbole gebunden sind. Zugleich beansprucht diese rituelle Gemeinschaft aber auch, gegenüber anderen Personen oder Gruppen überlegen zu sein und rechtmäßigen Zwang und Kontrolle über diese auszuüben. Unter diesen Umständen erscheint eine Verletzung der Mitgliedschaftssymbole zugleich als Bedrohung der Macht-hierarchie und somit der eigenen Überlegenheit. Rechtschaffener Ärger tritt demzufolge insbesondere dort auf, wo Macht- und Statusbereiche ineinandergreifen. Rituelle Bestrafungen haben dann nicht nur die Funktion, die Statusgemeinschaft zusammenzuhalten, sondern auch, ihren Anspruch als machtausübende Kraft zu sichern (Collins 1990: 45). Im Garfinkel-Experiment bestehen die Familienmitglieder nicht unbedingt auf persönlicher Überlegenheit über die sich abweichend verhaltende Person. Aber sie erheben den Anspruch, daß die gewohnten Umgangsformen, Vorstellungen und Werte der Familie richtig seien und ein Angriff auf sie und somit zugleich auf die Familiengemeinschaft moralisch falsch. Sie fühlen das Recht, mit Ärger reagieren zu dürfen und verschaffen sich somit zugleich Gewißheit über ihre eigene Sichtweise.

Der rechtschaffene Ärger ist zudem eine besonders intensive Emotion, da er ein starkes Gefühl der Sicherheit aus dem bezieht, was Collins als "enforcement coalition" bezeichnet. Die Personen fühlen, daß sie der Unterstützung ihrer Gemeinschaft sicher sein können, was in diesem Fall die Familie ist. Durch ihre ärgerlichen und feindseligen Reaktionen signalisieren sie, daß sie immer noch an die Familiengemeinschaft glauben und bei weiterer Mißachtung ihrer Symbole dazu bereit wären, härtere Vergeltungsmaßnahmen zu ergreifen. Letztere könnten für die sich abweichend verhaltende Person den Ausschluß aus der Statusgruppe mit sich bringen.

Neben diesen Erklärungen (Verstoß gegen Regeln der Wirklichkeitskonstruktion und Verletzung heiliger Symbole) ist noch eine weitere möglich, die sich auf die emotionale Energie der Akteure bezieht. Für Collins ist Ärger - als kurzfristige

Emotion - Ausdruck für das Vertrauen in die Fähigkeit, das zu beseitigen, was einen frustriert, d.h. auf der Statusdimension die Verletzung eines Zugehörigkeitsgefühls und auf der Machtdimension die Empfindung, dominiert zu werden (Collins 1990: 43). Ich denke, daß es in diesem Garfinkel-Experiment in erster Linie die vom anderen signalisierte Nicht-Mitgliedschaft ist, die den Ärger erzeugt, obwohl auch die Machtdimension eine Rolle spielen kann, wie weiter unten gezeigt werden soll.

Damit die von Kemper vorhergesagte Ärgerreaktion eintritt, bedarf es also einer zuvor konstituierten Gemeinschaft, die durch Zugehörigkeitsgefühle nach außen abgegrenzt und nach innen zusammengehalten wird. Diese Zugehörigkeitsgefühle lösen im einzelnen aufgrund der ihm eigenen emotionalen Energie ganz bestimmte Erwartungen bezüglich der Interaktionsrituale in der Familie aus. Ganz allgemein rechnet man mit einem erfolgreichen Ritual, in dem eine gemeinsame Stimmung aufgebaut werden kann und die eigene emotionale Energie Bekräftigung und Zuwachs erfährt. Die situationsspezifische Ausformung der emotionalen Energie erscheint dann als das Gefühl, geliebt, respektiert und anerkannt zu werden. Normalerweise erfolgt das in der Familie durch eben jene Handlungsweisen, die Kemper auf der Statusdimension verortet. Wenn nun die familientypischen Umgangsformen mißachtet werden, wird diese Erwartung enttäuscht. Da sich die Studenten als "Fremde" benehmen, mißlingt das von Collins beschriebene Ritual. Es ist zwar die Bedingung erfüllt, daß sich mindestens zwei Personen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, und auch von einem Fokus gemeinsamer Aufmerksamkeit, der sich auf das eigenartige Verhalten der Studenten bezieht, könnte gesprochen werden; die Ausbildung einer gemeinsamen Stimmung schlägt jedoch fehl.

Der in früheren Interaktionen erworbene Vorrat an emotionaler Energie bestimmt nun, zu welchem Grad Personen in der Lage sind, auf Angriffe solcher Art zu reagieren. Nehmen sie nur eine marginale Rolle in der Statusgruppe ein, so sind auch ihre Ressourcen in Form von emotionaler Energie eher gering, als daß sie sich tatkräftig dagegen wehren könnten. In dem erfolglosen Ritual erleiden sie einen zusätzlichen Verlust an emotionaler Energie, was sich situationsspezifisch in dem Gefühl äußert, nicht gemocht zu werden und aus der Gruppe ausgeschlossen zu sein. Selbst wenn sie den anderen als Verursacher ansehen, sind sie nicht stark genug, Ärger zu signalisieren und verfallen eher in depressive

Stimmungen. Da es in den Garfinkel-Experimenten anders aussah, kann man vermuten, daß im Vorfeld genügend erfolgreiche Gesprächsrituale stattfanden. Durch sie wurden die Familienmitglieder mit ausreichend viel emotionaler Energie ausgestattet, um dem Missetäter mit Ärger entgegenzutreten. Dieser bezieht sich dann auf die enttäuschte Erwartung, an einem erfolgreichen Statusritual teilzunehmen und dadurch die eigene emotionale Energie zu stärken.

Der Ärger kann sich aber noch aus einer weiteren Quelle speisen. Die Familie als Statusgruppe kann intern wiederum eine Hierarchie bezüglich der Machtdimension aufweisen. Die unterschiedlichen Positionen in ihr wurden ebenfalls durch frühere Gesprächsrituale geschaffen und schlagen sich für den einzelnen als ein bestimmtes Niveau an emotionaler Energie nieder. Diese wiederum erzeugt eine situationsspezifische Erwartung über den eigenen Platz in dieser Hierarchie, oder präziser gesagt: die Aussicht zu dominieren oder von anderen dominiert zu werden. Es ist möglich, daß diese Annahme durch das eigenartige Verhalten der Studenten gestört wurde. So beschwerten sich einige Eltern über das aufsässige und respektlose Benehmen ihrer Kinder, was mit Kempers Modell durchaus so interpretiert werden kann, daß sie ihre eigene Machtposition untergraben sahen und einen Machtverlust erlitten. Diese Feststellung muß sich aber nicht aus einem bewußten Vergleichsprozeß ergeben, sondern wird eben durch die Verletzung der durch ihre emotionale Energie vermittelten Erwartungen erzeugt. Da es in der Regel eher die Eltern sind, die im Vergleich zu ihren Kindern über mehr Macht verfügen, gehen sie davon aus, daß ihre Kinder auf sie zu hören haben. Zudem beziehen sie aus dieser stärkeren Position genügend emotionale Energie, um mit Ärger zu reagieren. Dieser richtet sich dann auf die nicht erfüllte Erwartung, in einem erfolgreichen Machtritual zu dominieren und daraus einen Zuwachs an emotionaler Energie zu erfahren.

Weitere, jedoch erfolglose Fälle können von der anderen Seite Licht auf diesen Aspekt werfen. Einige wenige Studenten lehnten es ab, an dem Experiment teilzunehmen, da sie dessen Konsequenzen fürchteten. Auch hier kann man annehmen, daß es in der Familie gewisse Rangordnungen gab, von denen die Studenten fühlten, daß sie verletzt werden würden, wenn sie sich so benehmen, wie es das Experiment vorschrieb. Vor dem Hintergrund einer derartigen Machthierarchie könnte man dann mit Kemper sagen, daß ein Akteur Angst empfinden wird, wenn er seine Macht als defizitär einschätzt (Kemper 1978a: 55-58; 1981:

143f.; 1990: 222). Jedoch müssen sich die Studenten dessen keineswegs bewußt gewesen sein, sondern es reicht das Gefühl aus, daß sich ein solches Verhalten den Eltern gegenüber nicht gehört. Dieses Gefühl wurde in vergangenen Gesprächsritualen ausgebildet und vermittelt sich über ihre emotionale Energie als Erwartung, auf die Eltern hören zu müssen. Mit Collins kann man dann auch sagen, daß sie über zu wenig emotionale Energie verfügen, als daß sie diese situativ mobilisieren könnten, um sich gegen diese Ordnung durchzusetzen.

In dem Modell von Kemper hat Angst immer etwas mit Macht zu tun. Collins stellt aber sehr richtig fest, daß sich dieses Gefühl auch auf die Statusdimension beziehen kann: es ist die Furcht vor Ausschluß aus der Gruppe (Collins 1990: 45). Somit könnte man die Angst der Studenten auch erklären, wenn in der Familie Machtordnungen keine Rolle spielen. Sie wäre auch hier die Emotion, die als Reaktion auf die antizipierten Konsequenzen ihrer Handlungsweise entsteht. Angst ist zudem in Kombination mit Ärger möglich, was jedoch genug emotionale Energie von seiten des Akteurs voraussetzt, um in der Situation, von der die Gefahr ausgeht, Initiative zu ergreifen. Somit wäre die ärgerliche Reaktion der Studenten selbst in den erfolgreichen Experimenten verständlich, was folgendermaßen interpretiert werden könnte: durch die feindselige Reaktionsweise der Familienmitglieder wurde ihre eigene Erwartung dazuzugehören enttäuscht. Auch wenn sie versuchten, sich als "Fremde" zu fühlen, waren sie es ja nicht wirklich, und die mit den anderen Familienmitgliedern in früheren Interaktionen ausgebildeten Erwartungen waren weiterhin über ihre eigene emotionale Energie wirksam. Die Aussicht dazuzugehören wurde jedoch durch die Reaktionen ihrer Eltern und Geschwister enttäuscht. Da sie zudem die Verantwortung auf das Experiment schieben konnten und es eigentlich nicht wirklich sie selbst waren, die sich so verhalten wollten, konnten sie mit Ärger reagieren. Ihre emotionale Energie war offensichtlich ausreichend stark, da sie sich andernfalls durch die Zurückweisung eher deprimiert hätten fühlen müssen.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, daß durch das vom Experiment vorgeschriebene Verhalten die gewohnte Normalität in der Familie beeinträchtigt wurde. Diese Störung kann sich aus einer Verletzung gewohnter Regeln der Wirklichkeitskonstruktion, einem Verstoß gegen die Symbole der Familie oder enttäuschten Erwartungen z.B. in bezug auf die Interaktionsrituale ergeben. Die Familie als Statusgruppe oder als Konfiguration mit Machtaspekten hat sich in frü-

heren Gesprächsritualen konstituiert, wobei spezifische Symbole geschaffen wurden, die geachtet werden sollen. Werden sie verletzt, entspricht dies einer Profanisierung des Heiligen, der mit Ärger entgegengetreten werden darf. Gleichzeitig wurden die Familienmitglieder durch die Interaktionsrituale mit einer jeweils spezifischen emotionalen Energie ausgestattet. Aus dieser ergibt sich ihre Erwartung, auch in Zukunft an erfolgreichen Ritualen, die einen Zuwachs an emotionaler Energie bringen, teilzunehmen. Mißlingen diese horizontalen Status- oder vertikalen Machtrituale, werden ihre situationsspezifischen Erwartungen enttäuscht, worauf im Rückgriff auf ein ausreichendes Maß an emotionaler Energie mit Ärger reagiert wird. Zudem sind sowohl die Symbole als auch die Erwartungen Bestandteil der als gegeben angenommenen Aspekte des Familienlebens. Sie implizieren ein "Wissen" darüber, was in der Familie normal ist und demzufolge auch nicht thematisiert werden muß. Wird dagegen verstoßen, treten aufgrund dieser Verletzung der üblichen Regeln der Wirklichkeitskonstruktion Verunsicherungen auf, die schließlich auch wieder Ärger nach sich ziehen können.

In manchen Fällen mißglückte das Experiment, da sich die jeweiligen Familien nicht so verhielten, daß die Studenten ihre Rolle als Fremde hätten weiterspielen können. Aber auch diese Reaktionen sind aufschlußreich. In einer Familie bemerkten die Eltern zu ihrer Tochter, daß sie heute sicherlich so "außerordentlich nett" sei, weil sie etwas wolle. Dieses "account" von seiten der Eltern war offensichtlich so wirkungsvoll, daß jede andere mögliche Reaktion ausgeschlossen wurde. In zwei weiteren Familien wurde das Benehmen als Scherz abgetan, was sich trotz weiterer Bemühungen seitens der Studenten nicht ändern ließ. Auch für diese Reaktionen sind mehrere Interpretationen möglich.

Mit der Theorie von Collins könnte man vermuten, daß die Familienstruktur auch bestimmt, ob mit Ärger oder Belustigung reagiert wird. Das Ausmaß an rechtschaffenem Ärger steht in proportionalem Verhältnis zum Grad der emotionalen Aufladung bestimmter Symbole mit Mitgliedschaftsgefühlen. Diese Intensität ist am größten, wenn in einer Gruppe mit hoher sozialer Dichte lokale Bezugspunkte vorherrschen. Wenn die Familie nun eher eine lokal geschlossene Gemeinschaftsstruktur aufweist, ist damit zu rechnen, daß in ihr sehr konkrete Symbole und Vorstellungen darüber vorherrschen, was richtig und falsch ist. Das Verhalten der Studenten erscheint hier als schwerwiegende Verletzung des

Heiligen, worauf schließlich mit Ärger reagiert wird. Nimmt die Familie hingegen eher die Struktur einer offenen Gemeinschaft an, sagt die Theorie von Collins weniger konkrete und mehr abstrakte Symbole voraus, was sich auch in weniger klaren, sondern diffusen Verhaltensvorschriften äußert. Die Familienmitglieder bekommen zwar mit, daß mit dem Verhalten des Studenten etwas nicht stimmt, empfinden dies aber nicht als tiefgreifenden Verstoß gegen ihre Vorstellungen. Zugleich könnten sie durch diese Reaktion signalisieren, daß die Familie als Statusgruppe oder ihre eigene Position als Machtüberlegener so gefestigt ist, daß sie sich nicht aus der Ruhe bringen lassen müssen, wenn ein Angriff gegen ihre Symbole vorliegt.

Generell könnte man auch sagen, daß die Familienmitglieder das Benehmen der Studenten nicht als gravierenden Einschnitt in ihre Familiennormalität erlebten und somit auf eine andere Wirklichkeitskonstruktion belustigt reagieren konnten. Aber auch im Rückgriff auf die emotionale Energie wäre dies erklärbar. Es ist denkbar, daß die Eltern und Geschwister über eine Menge derselben verfügen, die sie als ausreichend empfinden. Sie wären somit nicht darauf angewiesen, in allen Ritualen einen Zuwachs an emotionaler Energie erzielen zu müssen. Ihre Ärgerreaktionen wären damit überflüssig, da sie ihre enttäuschten Erwartungen nicht als besonders frustrierend erleben.

Inwiefern diese Vermutungen zutreffen, ob sich (ausbleibende) Ärgerreaktionen eher durch den Rückgriff auf Symbole, die emotionale Energie oder Regeln der Wirklichkeitskonstruktion erklären lassen, kann nur durch eine empirische Überprüfung der Theorien von Collins und Hammond entschieden werden. Ungeklärt ist beispielsweise, ob Akteure tatsächlich ständig bestrebt sind, ihre Ressourcen an emotionaler Energie zu maximieren. Man könnte sich auch vorstellen, daß es ein bestimmtes Niveau gibt, das ein Gefühl der Sicherheit und Zufriedenheit vermittelt. Dann wäre die Annahme nicht mehr notwendig, daß Personen stets versuchen in erfolgreichen und besonders intensiven Statusritualen oder vertikalen Machtritualen ihre emotionale Energie zu steigern. Wenn ich nun im letzten Teil dieser Arbeit mögliche Erklärungen für das Schuldgefühl beleuchte, werden weitere problematische Stellen in der Theorie von Collins offensichtlich, die nur durch empirische Untersuchungen erhellt werden können.

6.2 Schuldgefühle

Das im letzten Kapitel beschriebene Garfinkel-Experiment warf für mich die Frage auf, ob sich die Studenten für ihr Verhalten nicht auch hätten schuldig fühlen können. Kemper würde für diesen hypothetischen und empirisch nicht eingetroffenen Fall folgende Erklärung geben: der Student schätzt sein eigenes Verhalten als exzessiven Machtgebrauch ein und schreibt sich selbst die Verantwortung dafür zu. Da letzteres nicht zutrifft und die Studenten die Schuld auf die Anweisungen des Experiments schieben konnten, ergibt sich daraus keine Reue. Kemper würde in diesem Fall Größenwahn bzw. rechtschaffenen Ärger prognostizieren, und wie im letzten Kapitel deutlich wurde, ärgerten sich die Studenten tatsächlich.

Problematisch an dieser Erklärung ist wiederum der vom Akteur geforderte Bewußtseinsaufwand, um diesen Vergleich durchzuführen. Generell bleibt offen, warum eine Person - wenn es nicht von ihr verlangt wird - über eine andere Macht ausüben sollte, die sie später als exzessiv bewertet. Warum sollte sie Handlungen begehen, die sie im nachhinein bereut? Wenn man Mechanismen einer emotionalen Konstruktion von Wirklichkeit, so wie sie Hammond und Collins beschreiben, zugrundelegt, kann man sowohl das Problem einer kognitiven Überlastung auflösen als auch Licht auf die Motivationslagen der Akteure werfen. Zudem findet die Dynamik der Gespräche stärkere Berücksichtigung. Der letzte Aspekt hat m.E. auch einen Einfluß auf die Veränderung von Verantwortungszuschreibungen während einer Interaktion. Ob ein Schuldgefühl eintritt oder nicht, hängt stets auch von den Reaktionen der Person ab, auf die es sich bezieht. Wird dem Vergehen mit rechtschaffenem Ärger begegnet, ist es möglich, daß das Schuldgefühl nur sehr kurz entsteht und von einer Ärgerreaktion seitens der angeklagten Person abgelöst wird. Durch ihr Schuldgefühl signalisiert sie dem anderen und sich selbst, daß es ihr leid tut, daß sie den Verstoß erkannt und bereut hat. Wird diese "Entschuldigung" jedoch nicht angenommen, kann der Missetäter ärgerlich werden. Seine eigenen Erwartungen werden enttäuscht, und da er das Seine für die Wiederherstellung der Beziehung getan hat, muß er sich selbst nicht mehr die Verantwortung für die gestörte Beziehung zuschreiben. Zeigt der Interaktionspartner aber andere Reaktionen, z.B. Trauer über das Verhalten des Missetäters, könnte man vermuten, daß sich dieser weiterhin schuldig fühlt.

Im folgenden möchte ich auf Situationen eingehen, die Schuldgefühle hervorgerufen haben⁵³ oder dies tun könnten. Dabei soll zum einen dargelegt werden, wie sie mit den Modellen von Hammond und Collins erklärt werden können; zum anderen soll der Frage nach der Motivation der Akteure nachgegangen werden. Die nachstehenden Interpretationen haben jedoch nur spekulativen Charakter und müßten in einer eigenen Untersuchung überprüft werden.

Ich nehme an, daß Schuldgefühle generell dann entstehen können, wenn ein Akteur absichtlich die in einer Beziehung gewohnten Regeln der Wirklichkeitskonstruktion mißachtet oder ihre heiligen Symbole verletzt. In beiden Fällen muß eine Gemeinschaft vorausgesetzt werden, die sich durch frühere Gesprächsrituale ausgebildet hat und der er sich zugehörig empfindet. Aufgrund ihrer gemeinsamen Interaktionserfahrungen stellen die Akteure bestimmte Erwartungen an künftige Gespräche, die jedoch durch das Vergehen enttäuscht werden. Das Interaktionsritual mißlingt oder fällt anders als erwartet aus. Die in der Untersuchung berichteten Schuldgefühle beziehen sich tatsächlich in vielen Fällen auf Freunde und Verwandte, d.h. auf Personen einer bereits konstituierten Statusgemeinschaft. Es entstanden recht häufig Schuldgefühle, wenn man sie vernachlässigte und den Kontakt zu ihnen nicht weiter aufrechterhielt. Dies entspricht einer direkten Bedrohung der entsprechenden Beziehung, da sich Zusammengehörigkeitsgefühle auf Dauer nur erhalten können, wenn sie regelmäßige Bestätigung finden. Wenn sie noch intakt sind, treten Schuldgefühle - sehr allgemein gesagt - dann auf, wenn eine Person in bezug auf ihre Freunde oder Verwandte meint, "ich [habe] mich ihnen gegenüber schlecht benommen". Damit kommt zum Ausdruck, daß es innerhalb dieser Gruppen ganz bestimmte Vorstellungen darüber gibt, was richtig und falsch, gut und böse ist. Diese müssen der Person nicht explizit bewußt sein. Sie werden es aber, wenn sie in irgendeiner Form verletzt werden, was sich sowohl auf die gruppenspezifischen Symbole als auch auf ihre Regeln der Wirklichkeitskonstruktion beziehen kann.

Garfinkel hat seine Aussagen ganz allgemein auf die Mechanismen zur Schaffung von Realität im Alltag bezogen. Ich vermute, daß man diese Analyse noch

⁵³ Die folgenden Beispiele stammen aus einer empirischen Untersuchung, die am Institut für Soziologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg von Helmut Thome durchgeführt wurde. Studenten aus Erlangen und Lüneburg sollten folgende Frage beantworten: "Uns interessiert, aus welchen Anlässen, in welchen Situationen Menschen Gewissensbisse bzw. Schuldgefühle erleben. Deshalb möchten wir Sie fragen, ob Sie in jüngster Zeit Gewissensbisse/Schuldgefühle erlebt

weiter differenzieren und in Bereichen horizontaler Statusgruppen und vertikaler Machtbeziehungen ganz spezifische Interaktionsmuster als normal annehmen kann. Dabei wäre der Rückgriff auf typische Ressourcen, der sich in der Terminologie Kempers als Macht- oder Statushandlung äußern könnte, legitim. So wären im Kontext einer Statusgemeinschaft freundliche, liebevolle, freiwillig belohnende, gebende und unterstützende Handlungen angemessen, in einer Machtbeziehung hingegen Kontrolle, Dominanz, Bestrafung und Zwang. Wenn nun in eine Status- oder Machtbeziehung eine Interaktionsform des jeweils anderen Bereichs eindringt, könnte dies einer Verletzung der legitimen Regeln zur Wirklichkeitskonstruktion entsprechen. So würde der Rückgriff auf Ressourcen des Machtbereichs (z.B. die Möglichkeit, andere zu kontrollieren oder zu etwas zu zwingen) in einer Freundschaftsbeziehung die Erwartung egalitärer Gespräche, die sich aus dem Zugehörigkeitsgefühl ergibt, verletzen. Die Person nimmt sich die Macht heraus, in einem normalerweise machtfreien Raum machtspezifische Verhaltensweisen an den Tag zu legen. Es wäre dann nicht der exzessive Machtgebrauch (Kemper), sondern der Machtgebrauch an sich, der als Übertretung der moralischen Verpflichtung, die üblichen Mechanismen zur Konstruktion von Wirklichkeit aufrechtzuerhalten, empfunden wird.

Wenn also bestimmte Interaktionsmuster und der Rückgriff auf spezifische Ressourcen in einer Beziehung legitim sind, kann durch ihre Verletzung die gewohnte Realität zerbrochen werden. So berichtet eine Person, daß sie sich schuldig fühlt, wenn "ich mich gegenüber anderen Menschen im Ton [vergreife], ... wenn ich den Eindruck habe, ich habe sie verletzt"; und eine weitere Person schreibt: "Oft bekomme ich Schuldgefühle, wenn ich absichtlich fies oder ungerecht zu Personen (insbesondere zu meiner Mutter) bin" und somit "jemanden sehr stark verletze". In einigen Fällen kommt deutlicher zum Ausdruck, welche konkreten Handlungsweisen als unangemessen wahrgenommen werden. So berichtet ein Befragter: "Manchmal habe ich die Tendenz, andere Leute auszunutzen, was mir teilweise schon am Tag darauf sehr leid tut." Und weitere Personen bemerken, sich schuldig zu fühlen, weil sie "zu egoistisch eigene Interessen vertreten" oder "ohne Rücksicht bestimmte Lebensprinzipien durch[gesetzt]" haben. Ich denke, daß diese Beispiele ein Hinweis darauf sind, daß Interaktionsmuster, die aufgrund ihrer Verwendung machtspezifischer Ressourcen eher in

haben. Wenn ja, beschreiben Sie bitte die situativen Umstände sowie Ihre Handlungen,

den Bereich hierarchischer Beziehungen gehören, im Kontext einer Statusgemeinschaft als nicht legitim angesehen werden. Es handelt sich dabei um eine Übertretung der als normal und richtig angenommenen Realität, die aber durch ihren kalkulierenden und instrumentell ausgerichteten Charakter eine besondere Qualität erhält.

In bezug auf den Bruch der Normalität besteht eine Parallele zu dem oben vorgestellten Garfinkel-Experiment. So wäre es aufschlußreich, etwas über die Reaktionen der Personen zu wissen, auf die sich das Schuldgefühl bezog, da sich die Missetäter im Gegensatz zum Experiment tatsächlich schuldig fühlten. In einem Fall wird deutlich, daß die Reaktion der anderen Person auch beeinflusst, wie lange das Schuldgefühl anhält. Eine Befragte berichtet, sich aufgrund des Streits mit einem guten Freund schuldig gefühlt zu haben, da sie selbst Anlaß dieser Auseinandersetzung war – letzteres ist auch Hinweis darauf, daß sie selbst die Verantwortung dafür übernommen hat. Jetzt schreibt sie aber: Der Streit "ist nicht beigelegt, trotzdem habe ich keine Schuldgefühle mehr, da ich meinen Teil zur möglichen Schlichtung beigetragen habe."

Der Rückgriff auf unangemessene Ressourcen entspricht aber nicht nur einer Abweichung von geltenden Interaktionsmustern und legitimen Regeln der Wirklichkeitskonstruktion, sondern könnte auch als Verstoß gegen gruppenspezifische Symbole empfunden werden. Beziehungen, die sich durch Gesprächsrituale in der Vergangenheit ausbildeten, entwickelten in diesen zugleich auch gemeinsame Vorstellungen und Ideen. Die emotionale Verbundenheit der Akteure mit diesen Dingen macht sie zu Symbolen der Gruppe bzw. zu etwas Heiligem im Sinne Durkheims. Durch unangemessenes Verhalten könnten diese verletzt werden. Im einfachsten Fall wird gegen ein ganz konkretes Symbol verstoßen (Geburtstag vergessen), welches normalerweise von den Mitgliedern der Gruppe geachtet und respektiert wird. Des weiteren stellen Akteure aufgrund ihrer emotionalen Empfindungen auch ganz bestimmte Erwartungen und Anforderungen an die Beziehung. Eine Mißachtung dieser ideellen Symbole entspricht ebenso einem Vergehen gegen das Heilige. Mehrere Befragte fühlten sich schuldig, weil sie "nicht die volle Wahrheit" gesagt haben bzw. aufgrund von "Unaufrichtigkeit in der Beziehung". Eine andere Person hatte Schuldgefühle, da

sie offenbar ihre Vorstellung verletzte, in einer Beziehung die Aufgaben gleichmäßig zu verteilen und statt dessen den Partner überlastete.

An dieser Stelle kann festgehalten werden, daß sich Schuldgefühle als Ergebnis von (unterlassenen) Face-to-face-Interaktionen nicht direkt mit dem Kemperschen Modell erklären lassen. Zunächst muß von einer bereits bestehenden Gemeinschaft ausgegangen werden, die mit Collins als Statusgruppe bezeichnet werden kann und deren wichtigstes Kennzeichen ein Zugehörigkeitsgefühl ist. Die Gruppenmitglieder halten gemeinsame Regeln der Wirklichkeitskonstruktion ein, die als spezifische Interaktionsmuster einer horizontalen Statusbeziehung zum Ausdruck kommen. Werden sie durch Rückgriff auf Ressourcen des Machtbereichs verletzt, könnte die Kempersche Erklärung - "wenn ein Akteur seine Macht als exzessiv einschätzt und sich selbst die Verantwortung dafür zuschreibt, fühlt er sich schuldig" – verwendet werden. Gleichzeitig würde damit eine Mißachtung des für die Gruppe jeweils geltenden Heiligen vorliegen. Man könnte sagen, daß sich der Missetäter die Macht genommen hat, legitime Formen der Wirklichkeitskonstruktion und dadurch heilige Symbole der Gruppe zu verletzen. Dann ist es aber nicht nur der exzessive Machtgebrauch, sondern der Machtgebrauch an sich, welcher sich in dominanten Handlungsweisen äußern könnte. Da aufgrund der Zugehörigkeitsgefühle in diesen Beziehungen nur statusspezifische Handlungen als angemessen wahrgenommen werden, könnte dominantes Verhalten als exzessiv empfunden werden und letztlich Schuldgefühle hervorrufen.

Wie lassen sich aber solche Schuldgefühle erklären, die sich nicht auf jene beziehen, mit denen man sich verbunden fühlt, sondern auf die eigene Person? In vielen Berichten wurden Schuldgefühle beschrieben, weil man den "eigenen Erwartungen nicht entspricht" bzw. "eigenen Ansprüchen nicht genügt". Die befragten Studenten fühlten sich aufgrund von "Faulheit", "Bequemlichkeit", "Nachlässigkeit", "Gleichgültigkeit" oder "Inkonsequenz" schuldig. Mit Kempers Modell kommt man an dieser Stelle nicht weiter, aber auch hier bietet die Theorie der rituellen Interaktionsketten von Collins Erklärungsmöglichkeiten. Man kann davon ausgehen, daß sich in früheren Gesprächsritualen nicht nur Vorstellungen bezüglich der Beziehungen ausbildeten, in denen sie stattfanden, sondern auch Bilder vom eigenen Selbst, denen die Studenten dann nicht entsprachen. Sie verletzten also die Symbole ihres eigenen Selbst, die ihnen zuvor zwar nicht expli-

zit bewußt sein mußten, im Moment des Schuldgefühls aber deutlich werden. Wenn Werte, Ideen und Vorstellungen von Emotionen durchdrungene Kognitionen sind, müssen sich Menschen nicht ständig sagen: "Ich handle jetzt so oder so, weil das meinen Idealen entspricht." Sie tun dies vielmehr aus Gewohnheit, und diese Routinen werden durch die emotionale Aufladung der Symbole aufrechterhalten. Sie erscheinen ihnen als normal, angemessen und richtig. Ihre Werte äußern sich als situationsspezifische Erwartung, die besonders dann deutlich hervortritt, wenn eine Diskrepanz zu ihnen vorliegt. Man kann vermuten, daß sich in diesen Momenten ein Schuldgefühl einstellt⁵⁴.

Zudem ist es vorstellbar, daß sich Personen nicht nur dann schuldig fühlen, wenn sie gegen früher geschaffene Symbole ihres Selbst verstoßen, sondern auch, wenn sie durch aktuelle Interaktionserfahrungen einen neuen Eindruck von sich gewinnen. So kann jemand bspw. schon immer nicht besonders fleißig oder mitfühlend gewesen sein, was in der Vergangenheit aber keineswegs Schuldgefühle in ihm erzeugt haben muß. In weiteren Gesprächen oder durch neue Interaktionspartner könnte er nun aber auch andere Erfahrungen sammeln. Im Falle erfolgreicher Rituale könnten sich neue Vorstellungen entwickeln, vor deren Hintergrund er nun sein Selbst als faul oder gleichgültig einschätzen und sich daraufhin schuldig fühlen würde.

Neben der Verletzung von Freundschafts- und Verwandtschaftsbeziehungen oder nicht erfüllten Selbstansprüchen existiert ein dritter Bereich, in dem sich, den Berichten der Studenten zufolge, Schuldgefühle einstellten. Diese beziehen sich auf Menschen oder Dinge, die nicht in direkter Beziehung mit der Person stehen. Sie betreffen entweder fremde Menschen (Obdachlose), generell Probleme, denen andere Menschengruppen ausgesetzt sind ("Es herrscht viel Hunger und Armut in der Welt", "wegen der vielen Armut in der 3. Welt und Osteuropa") oder die Natur ("Umweltzerstörung", "Ich fahre ... viel mit dem Auto, obwohl ich weiß, daß man öfter darauf verzichten sollte"). Sowohl das Modell von Kemper als auch das von Collins scheinen auf den ersten Blick diese Form des Schuldgefühls nicht fassen zu können. Zum einen existiert keine Statusgemeinschaft, die in früheren

⁵⁴ An dieser Stelle gibt es Anknüpfungspunkte zum Konzept von Ralph H. Turner, der davon ausgeht, daß Akteure bestimmte Handlungen und Gefühle als Ausdruck ihres wahren Selbst ansehen. Egal, ob dies nun ein eher "institutional" oder "impulsive self" ist – m.E. kann sich das Selbstbild einer Person aus beiden Orientierungen zusammensetzen, die dann kontextspezifisch wirksam werden – , könnte man vermuten, daß eine Abweichung vom wahren Selbst Schuldgefühle nach sich zieht (vgl. Turner 1976; Gordon 1989).

Face-to-face-Interaktionen sowohl bestimmte Regeln der Wirklichkeitskonstruktion als auch Symbole ihrer Mitgliedschaft hätte ausbilden können, zum anderen gibt es keine konkrete exzessive Machthandlung im Sinne von Kemper, daß einer anderen Person gegenüber Dominanz, Kontrolle oder Zwang ausgeübt wird.

Die Theorie der rituellen Interaktionsketten von Collins bleibt aber nicht nur auf jene Gemeinschaften beschränkt, zu denen man in direktem Kontakt steht. Die Vorstellungen und Ideen, die als Ergebnis ihrer Gesprächsrituale entstanden, können aufgrund der emotionalen Verbundenheit mit der einzelnen Person auch abseits der unmittelbaren Beziehung ihre Wirkung entfalten. Und so stellte Collins die Vermutung auf, daß Menschen unter bestimmten Bedingungen sozialer Dichte - genauer gesagt: in kosmopolitischen und offenen Netzwerkstrukturen - eher abstrakte Ideen entwickeln und es zudem gewohnt sind, in langfristigen Konsequenzen zu denken. Ihr Zugehörigkeitsgefühl muß sich nicht auf eine lokal begrenzte Gemeinschaft beschränken, sondern kann auf wesentlich mehr Menschen ausgedehnt werden, auch wenn sie diesen nie begegnet sind. Sie haben keine lokal abgeschlossenen, sondern eher diffuse und offene Vorstellungen davon, wer dazugehört. Diese Empfindung wird jedoch verletzt, wenn sie sehen, daß es anderen schlechter geht ("aber mir geht es sehr gut"), und mit Kemper könnte man auch sagen, daß sie insofern Macht ausüben, als sie den anderen ihre Hilfe verwehren, obwohl sie meinen, diese leisten zu müssen.

Schuldgefühle, die im Zusammenhang mit ökologischen Problemen entstehen, bauen ebenso auf abstrakten Vorstellungen auf. Problematisch ist jedoch, daß es zunächst keine anderen Menschen sind, auf die sie sich beziehen könnten. Erst wenn man langfristige Perspektiven in Betracht zieht, könnte man sagen, daß sich das Schuldgefühl auf die folgenden Generationen, die mit den Konsequenzen der Umweltzerstörung leben müssen, bezieht. Man selbst benimmt sich heutzutage aber nicht so, daß diese Probleme verringert werden könnten, obwohl man meint, etwas tun zu können und zu müssen. Somit richtet sich das Schuldgefühl auch wieder auf die eigene Person, die jene Vorstellungen verletzt, die man als richtig empfindet und die sich in früheren erfolgreichen Gesprächsritualen ausgebildet haben.

Zum Abschluß möchte ich nun der immer noch nicht beantworteten Fragestellung nachgehen, warum Personen durch nicht angemessene Verhaltensweisen ihre Freunde und Verwandten verletzen oder gegen ihre Vorstellungen von

sich selbst und einer richtigen Lebensführung verstoßen. Welche Motivation haben sie, Handlungen zu begehen, derer sie sich später schuldig fühlen? Ich denke, daß insbesondere das Modell der rituellen Interaktionsketten von Collins und sein Konzept der emotionalen Energie diesen Aspekt erhellen können, wobei aber nochmals betont werden muß, daß es sich im folgenden um Vermutungen handelt, die erst noch einer empirischen Überprüfung bedürfen.

Collins geht davon aus, daß Interaktionen durch das Bedürfnis nach emotionaler Energie bestimmt werden. In seinem Modell gibt es nun zwei Rituale, in denen Akteure einen besonders hohen Zuwachs ihrer Ressourcen an emotionaler Energie erlangen können. Zum einen sind dies besonders intensive Statusrituale. Die Gesprächspartner können, indem sie ihre Aufmerksamkeit auf einen gemeinsamen Fokus richten, eine emotionale Stimmung entwickeln, die von beiden geteilt wird. Je intensiver dieses Gefühl ist, desto gelungener erscheint ihnen das Treffen, ganz gleich über was sie geredet haben. Im Verlauf dieses erfolgreichen Interaktionsrituals erfährt ihre emotionale Energie einen Aufschwung. Dies äußert sich auch darin, daß sie die Situation mit dem Gefühl verlassen, ein gutes Gespräch gehabt zu haben, was sie letztlich motiviert, erneut den Kontakt zu dieser Person zu suchen. Zum anderen können Akteure einen Zuwachs an emotionaler Energie verbuchen, wenn sie in einem Machritual die dominante Position einnehmen. Da sie ihre eigene Überlegenheit als auch die Unterlegenheit des anderen fühlen, verlassen sie auch solche Rituale mit einer gestärkten emotionalen Energie. In beiden Fällen bedeutet ein Zuwachs an emotionaler Energie, daß der Akteur seine Handlungen mit Vertrauen, Enthusiasmus, Begeisterung und Durchsetzungskraft ausführen kann.

Das Bedürfnis nach einem bestimmten Maß oder einer Steigerung an emotionaler Energie motiviert Akteure, an solchen Ritualen teilzunehmen. Sie entscheiden sich für die eine, aber nicht für die andere Interaktion, weil "one line of action feels more right than the other. There is more emotional energy in one direction than in the other." (Collins 1988a: 362) Ich vermute, daß eben diese Motivation unter Umständen zu Schuldgefühlen führen kann. Dabei muß man berücksichtigen, was Collins als "Marktchancen" eines Akteurs bezeichnet. So hat ein Akteur, der viele Personen kennt, größere Auswahlmöglichkeiten als einer, der nur mit wenigen Personen in Kontakt steht. Erstgenannter kann sich solche Interaktionspartner suchen, die ihm den höchsten Zuwachs an emotionaler Energie

einbringen, hingegen ist Letztgenannter auf die wenigen angewiesen, die er kennt (a.a.O.: 359f.).

Man könnte sich nun vorstellen, daß ein Akteur außerhalb einer bestimmten Statusgruppe neue Bekanntschaften knüpft, mit denen er erfolgreiche Interaktionsrituale durchführt. Somit verbessern sich seine Marktchancen, und er hat vielfältigere Möglichkeiten für die Auswahl eines Gesprächs. Nach Collins wird er sich für jenes entscheiden, von dem er sich den größten Zuwachs an emotionaler Energie verspricht. Dies äußert sich darin, daß er stärker motiviert ist, sich mit bestimmten Personen zu treffen, mit anderen aber nicht. Wenn er sich nun für die neue(n) Bekanntschaft(en) entscheidet, könnte dies in ihm einen Konflikt gegenüber seinem alten Freundeskreis hervorrufen. Die in früheren Interaktionsritualen geschaffenen emotionalen Bindungen zu ihnen sowie die gemeinsamen Symbole dieser Freundschaft (regelmäßige Treffen etc.) werden von ihm vernachlässigt. Da er trotzdem noch über ein Zugehörigkeitsgefühl mit ihnen verbunden ist, könnte dies Schuldgefühle in ihm hervorrufen.

Diese Konflikte treten nicht nur auf, wenn sich die Marktchancen einer Person verbessern, sondern sie können sich auch aus einem schlechter werdenden Zustand bestehender Beziehungen ergeben. Wenn diese prekär werden, wird es immer schwerer, erfolgreiche Statusrituale miteinander durchzuführen. Vielleicht fällt der Fokus gemeinsamer Aufmerksamkeit weg (z.B. findet man kein Thema mehr, was beide interessiert), auf jeden Fall können die Personen während ihrer Treffen nicht in dem Maß eine geteilte emotionale Stimmung schaffen, wie es ihnen früher möglich war. Um trotzdem einen Zuwachs an emotionaler Energie zu erzielen oder um diese zumindest auf einem bestimmten Niveau halten zu können, bestehen für die einzelne Person zwei Möglichkeiten. Wenn sie zum einen genügend andere Kontakte hat, könnte sie diese intensivieren. Zum anderen könnte sie ihre emotionale Energie aber auch steigern, indem sie in die vormals horizontale Statusbeziehung dominante Verhaltensweisen einführt. Auf individueller Ebene könnte sie dann zwar erfolgreich sein, jedoch bedeutet dies innerhalb der Beziehung einen Regelverstoß gegen die legitimen Handlungsweisen zur Konstruktion von Wirklichkeit. Zugleich werden somit die gemeinsam ausgebildeten Symbole verletzt. Zudem wird die Erwartung der anderen Person nicht nur dahingehend enttäuscht, ein gutes Gespräch zu haben, sondern schlimmer: sie wird von dem vormals gleichrangigen Beziehungspartner dominiert

oder ausgenutzt. Sowohl der Ausweich auf andere Kontakte als auch Dominanz in der Statusbeziehung könnten Schuldgefühle erzeugen, wenn sich die Person noch ausreichend mit den anderen verbunden fühlt und die Symbole der Gruppe noch immer eine besondere Bedeutung für sie haben.

Man kann vermuten, daß es das Bedürfnis nach Steigerung der emotionalen Energie ist, das Menschen dazu bringt, sowohl ihren eigenen Vorstellungen zu entsprechen als auch gegen sie zu verstoßen. Das von Collins in Anlehnung an Goffman weiterentwickelte Frontstage-Backstage-Modell sagt voraus, daß sich Personen in hohen Hierarchieebenen mit den Symbolen ihres Unternehmens, ihrer Organisation oder ihrer Religion sehr stark identifizieren. Da sie in erfolgreichen Machtritualen einen besonders hohen Zuwachs an emotionaler Energie erfahren, erhalten die Symbole aufgrund der affektiven Aufladung für sie eine besondere Bedeutung. Sie werden zu einem Teil ihres Selbstbildes, der in künftigen Machtritualen immer wieder bestätigt werden kann und somit erneut eine Steigerung ihrer emotionalen Energie erzeugt. Eine Abweichung von diesen Vorstellungen müßte gerade bei ihnen Schuldgefühle hervorrufen. Nun ist es aber durchaus vorstellbar, daß sich Manager von ihrer Firmenmoral oder Priester von ihrer Religion distanzieren. Sie treten den Idealen zynisch gegenüber, instrumentalisieren aber die Symbole, an die sie selbst nicht glauben, indem sie mit deren Hilfe erfolgreiche Rituale inszenieren. Wenn es ihnen darüber gelingt, Personen in niedrigeren Positionen emotional aufzuheizen und sie an das Unternehmen oder die Religion zu binden, erhöht sich ihre eigene Macht. Sie können ihre Angestellten oder Anhänger über deren emotionale Verbundenheit besser kontrollieren und dadurch wiederum ihre eigene emotionale Energie steigern.

Wenn im Wissenschaftsbereich gegen die Norm verstoßen wird, nur selbstverfaßte Artikel zu veröffentlichen oder Ergebnisse nicht zu verfälschen, müßte dies insbesondere bei Personen, die erfolgreich im Wissenschaftssystem etabliert sind, zu Schuldgefühlen führen. Aber auch hier könnte das Verlangen nach einem Zuwachs an emotionaler Energie zu Handlungsweisen verleiten, die den eigenen Vorstellungen widersprechen. Viele Veröffentlichungen und "schöne" Daten lassen die Anerkennung in der Wissenschaftsgemeinschaft steigen und bringen somit einen Zuwachs an emotionaler Energie.

All diesen Fällen ist gemeinsam, daß sich aus dem Bedürfnis nach emotionaler Energie Handlungsweisen ergeben, die mit früher geschaffenen Symbolen in Kon-

flikt geraten. Schuldgefühle entstehen aber nur dann, wenn noch eine affektiv aufgeladene Beziehung zu diesen Symbolen besteht. Daraus ergeben sich verschiedene Fragestellungen, die durch eine empirische Untersuchung des Modells emotionaler Konstruktion von Wirklichkeit beantwortet werden müßten: Streben Akteure wirklich ständig danach, ihre emotionale Energie zu steigern oder gibt es ein bestimmtes Niveau derselben, mit dem sie zufrieden sind? Wie lange bleiben Symbole, wenn sie keine wiederkehrende Bestätigung in Interaktionsritualen finden, affektiv besetzt? Und daran anschließend: wie lange führen fehlende oder mißlungene Interaktionen zu Schuldgefühlen? Wie stark müssen Symbole affektiv besetzt sein, damit sich ein Akteur trotz verbesserter Marktchancen für alte Freundschaften entscheidet, obwohl er sich von den neuen Bekanntschaften bessere Gespräche verspricht? Oder: wie stark muß die Motivation, d.h. das Verlangen nach emotionaler Energie sein, damit man gegen früher geschaffene Symbole verstößt?

Eine Untersuchung wäre sinnvoll, wenn zu mehreren Zeitpunkten oder besser noch über einen geschlossenen Zeitraum hinweg Beobachtungen und Interviews durchgeführt werden könnten. Mit einer einmaligen Befragung könnte das Konzept der emotionalen Energie nicht untersucht werden, da Akteure ihre Verhaltensweisen sehr schnell rationalisieren und "accounts" dafür anbieten, was sie getan haben. Der eigentliche Prozeß muß aber keineswegs so rational verlaufen sein, sondern könnte eben durch ihre emotionale Energie bestimmt worden sein⁵⁵. Um diese und ihre Veränderungen messen zu können, muß berücksichtigt werden, welche Interaktionen stattgefunden haben und welches Ergebnis sie für die Akteure brachten. Man muß also die Erfahrungen der Personen über eine Reihe von Interaktionen hinweg verfolgen (Collins 1990: 50). Somit könnte sowohl untersucht werden, welche Marktchancen eine Person zu

⁵⁵ Es wäre von Interesse, in welchen Situationen Akteure tatsächlich in der Lage sind, rationale Entscheidungen zu treffen, d.h. ihre Welt nicht emotional, sondern kognitiv zu erschaffen. Um das Verhältnis von emotionaler und kognitiver Konstruktion von Wirklichkeit zu untersuchen, könnte man an eine Idee von Gerhards anknüpfen. Er versucht mit Hilfe der pattern variables von Parsons zu beschreiben, wie beide Formen der Welterfassung auf je spezifische Art und Weise das Soziale strukturieren und vermutet, daß sie in den Sozialsystemen Gruppe und Organisation ein unterschiedliches Gewicht haben (Gerhards 1988: 81-89, 103-111). So würde in Gruppen eine emotionale Form der Welterfassung vorherrschen, die durch simultane, diffuse, partikuläre und qualitative Handlungsorientierungen gekennzeichnet wäre, hingegen in Organisationen eine kognitive Wirklichkeitskonstruktion, die sich durch sequentielle, spezifische, universalistische und performative Eigenschaften auszeichnet. Allerdings stellt sich die Frage, ob der von ihm aufgezeigte Gegensatz nicht eher die Merkmale von unterschiedlichen Ideen und Vorstellungen

einem bestimmten Zeitpunkt hat als auch ihre eigene Wahrnehmung der Möglichkeiten erfaßt werden. Dazu gehören Anzahl und Intensität von egalitären Interaktionen, inwiefern die Person der Kontrolle anderer ausgesetzt ist oder selbst dominieren kann, ob sie in kosmopolitische oder lokal geschlossene Interaktionsmuster eingebunden ist, ob sie eine zentrale oder randständige Position in diesen Netzwerken einnimmt. Emotionale Energie äußert sich dann als ein bestimmtes Maß an Vertrauen, Initiative und Durchsetzungskraft oder Unsicherheit, Unterordnung und Depression, d.h. sie erscheint als motivierende oder hemmende Kraft, bestimmte Handlungen durchzuführen. Da sich emotionale Energie demzufolge nur implizit erschließen läßt, müßte dieser Versuch einer

Operationalisierung noch weiter ausgearbeitet werden. Es wäre sicherlich ein Gewinn für die Soziologie, wenn über den Ansatz der rituellen Interaktionsketten eine allgemeine Motivationstheorie formuliert werden könnte, die weder den alleinigen Rückgriff auf Werte oder rationalistische Nutzenerwägungen noch auf angeborene Instinkte oder Persönlichkeitsmerkmale benötigt, sondern soziale Einflußfaktoren auf die emotionale Energie benennen und dadurch sowohl Verhaltensmotivationen besser erklären als auch den Erfolg dieser Handlungsweisen vorhersagen kann.

Literaturverzeichnis

- Berger; Peter L.; Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt/M. 1997.
- Blumer, Herbert: Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Bd.1 und 2, Opladen 1981, 80-146.
- Clark, Candace: Emotions and micropolitics in everyday life: Some patterns and paradoxes of "place". In: Kemper, Theodore D. (Hg.): Research agendas in the sociology of emotions. New York 1990, 305-333.
- Collins; Randall: Conflict sociology. Toward an explanatory science. New York u.a. 1975.
- ders.: On the microfoundations of macrosociology. In: American Journal of Sociology, vol.86, 5, 1981, 984-1014.
- ders. (Hg.): Sociological Theory. San Franzisko u.a. 1983.
- ders.: The role of emotion in social structure. In: Scherer, Klaus R.; Ekman, P. (Hg.): Approaches to emotion. Hillsdale 1984, 385-396.
- ders.: Interaction ritual chains, power and property. In: Alexander, Jeffrey; Münch, Richard; Smelser, Neil J.; Giesen, Bernhard (Hg.): The micro-macro link. Berkeley 1987, 193-206.
- ders.: The Durkheimian tradition in conflict sociology. In: Alexander, Jeffrey (Hg.): Durkheimian sociology: cultural studies. Cambridge 1988, 107-128.
- ders.: Theoretical Sociology. San Diego u.a. 1988.
- ders.: Stratification, emotional energy, and the transient emotions. In: Kemper, Theodore D. (Hg.): Research agendas in the sociology of emotions. New York 1990, 27-57.
- Coulter, Jeff: Cognitive "penetrability" and the emotions. In: Franks, David D.; McCarthy, E. Doyle (Hg.): The sociology of emotions. Original essays and research papers. Greenwich 1989, 33-50.

Denzin, Norman K.: Play, games and interaction: The context of childhood socialization. In: *Sociological Quarterly*, 16 (3), 1975, 458-478.

Durkheim, Emile: *Über soziale Arbeitsteilung*. Frankfurt/M. 1996 (1893).

ders.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/M. 1994 (1912).

ders.: *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt/M. 1995 (1895).

Durkheim, Emile; Mauss, Marcel: *Über einige primitive Formen der Klassifikation*.

In: Joas, Hans (Hg.): *Emile Durkheim: Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt/M. 1993 (1903).

Elias, Norbert; Scotson, John L.: *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt/M. 1990.

Franks, David D.; McCarthy, E. Doyle (Hg.): *The sociology of emotions. Original essays and research papers*. Greenwich 1989.

Franks; David D.: Power and role-taking: a social behaviorist's synthesis of Kemper's power and status model. In: Franks, David D.; McCarthy, E. Doyle (Hg.): *The sociology of emotions. Original essays and research papers*. Greenwich 1989, 153-177.

Garfinkel, Harold: *Studies in ethnomethodology*. Cambridge (UK) 1996 (1967).

Gerhards, Jürgen: *Soziologie der Emotionen*. Weinheim 1988.

Gordon, Steven L.: The sociology of sentiments and emotion. In: Rosenberg, Morris; Turner, Ralph H. (Hg.): *Social psychology: Sociological perspectives*. New York 1981, 562-592.

ders.: Institutional and impulsive orientations in selectively appropriating emotions to self. In: Franks, David D.; McCarthy, E. Doyle (Hg.): *The sociology of emotions. Original essays and research papers*. Greenwich 1989.

ders.: Social structural effects on emotions. In: Kemper, Theodore D. (Hg.): *Research agendas in the sociology of emotions*. New York 1990, 145-179.

Hammond, Michael: Durkheim's reality construction model and the emergence of social stratification. In: *The Sociological Review*, 1978, 26, 713-728.

ders.: The sociology of emotions and the history of social differentiation. In: Collins, Randall (Hg.): *Sociological Theory*. San Francisco u.a. 1983, 90-119.

- ders.: Affective maximization: A new macro-theory in the sociology of emotions. In: Kemper, Theodore D. (Hg.): Research agendas in the sociology of emotions. New York 1990, 58-81.
- Heritage, John: Garfinkel and ethnomethodologie. Cambridge 1984.
- Hochschild, Arlie Russell: Emotionwork, feeling rules, and social structure. In: American Journal of Sociology, vol.85, 1979, 551-575.
- dies.: The managed heart: Commercialization of human feelings. Berkeley 1983.
- dies.: The economy of gratitude. In: Franks, David D.; McCarthy, E. Doyle (Hg.): The sociology of emotions. Original essays and research papers. Greenwich 1989, 95-113.
- dies.: Ideology and emotion management: A perspective and path for future research. In: Kemper, Theodore D. (Hg.): Research agendas in the sociology of emotions. New York 1990, 117-142.
- Kemper, Theodore D.: A social interactional theory of emotions. New York 1978a.
- ders.: A sociology of emotions. In: McNall, Scott G. (Hg.): Theoretical perspectives in sociology. New York 1978b, 431-449.
- ders.: Sociology, physiology, and emotions: Comment on Shott. In: American Journal of Sociology, vol.85, 1980, 1418-1423.
- ders.: Auf dem Wege zu einer Theorie der Emotionen: Einige Probleme und Lösungsmöglichkeiten. In: Kahle, Gerd (Hg.): Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle. Frankfurt 1981, 134-154.
- ders.: Power, status, and emotions: A sociological contribution to a psychophysiological domain. In: Scherer, Klaus; Ekman, Paul (Hg.): Approaches to emotion. Hillsdale 1984, 369-383.
- ders.: How many emotions are there? Wedding the social and the autonomic components. In: American Journal of Sociology, vol.93, 2, 1987, 263-289.
- ders.: Love and Like and Love and Love. In: Franks, David D.; McCarthy, E. Doyle (Hg.): The sociology of emotions. Original essays and research papers. Greenwich 1989, 249-268.

- ders.: Themes and variations in the sociology of emotions. In: ders. (Hg.): Research agendas in the sociology of emotions. New York 1990, 3-23.
- ders.: Social relations and emotions: A structural approach. In: ders. (Hg.): Research agendas in the sociology of emotions. New York 1990, 207-237.
- Kemper, Theodore D.; Collins, Randall: Dimensions of microinteraction. In: American Journal of Sociology, vol.96, 1, 1990, 32-68.
- Levy, Robert I.: The emotions in comparative perspective. In: Scherer, Klaus; Ekman, Paul (Hg.): Approaches to emotion. Hillsdale 1984, 397-412.
- Maier, Maja S.; Koppetsch, Cornelia; Burkart, Günter: Emotionen in Paarbeziehungen. In: Zeitschrift für Frauenforschung, H.4, Jg.14, 1996, 129-148.
- Pollak, Lauren H.; Thoits, Peggy A.: Processes in emotional socialization. In: Social Psychology Quarterly, 52 (1), 1989, 22-34.
- Power, Martha B.: The ritualization of emotional conduct in early childhood. In: Denzin, Norman K. (Hg.): Studies in symbolic interaction. Greenwich 1984, 213-227.
- Scott, Marvin B.; Lyman, Stanford M.: Accounts. In: American Sociological Review, 33, 1968, 46-62.
- Shott, Susan: Emotion and social life. A symbolic interactional analysis. In: American Journal of Sociology, vol.84, 1979, 1317-1334.
- ders.: Reply to Kemper. In: American Journal of Sociology, vol.85, H.6, 1980, 1423-1426.
- Swidler, Anne: Culture in action: Symbols and strategies. In: American Sociological Review, 51, 1986, 273-286.
- Turner, Ralph H.: The real self: From Institution to Impulse. In: American Journal of Sociology, vol.81, 1976, 989-1016.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1990 [1921]